PL ISSN 0012-7825

EOS

COMMENTARII SOCIETATIS PHILOLOGAE POLONORUM

EDUNTUR
INDE AB ANNO MDCCCXCIV

EDITORES

SILVESTER DWORACKI ANDREAS WÓJCIK

Volumen LXXVIII 1990

Fasciculus 2

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

EDITORUM CONSILIUM

BRONISLAUS BILIŃSKI, VARSAVIAE
MIECISLAUS BROŻEK, CRACOVIAE
MARIA CYTOWSKA, VARSAVIAE
GEORGIUS DANIELEWICZ, POSNANIAE
SILVESTER DWORACKI, POSNANIAE
GEORGIUS ŁANOWSKI, WRATISLAVIAE
VICTOR STEFFEN, POSNANIAE
ROMUALDUS TURASIEWICZ, CRACOVIAE
ANDREAS WÓJCIK, POSNANIAE

COMMENTARII EDUNTUR ADMINISTRANTUR

61-874 POZNAŃ, AL. NIEPODLEGŁOŚCI 4
INSTYTUT FILOLOGII KLASYCZNEJ UAM

EDITORUM ADIUTOR

LESZEK MROZEWICZ

Commentarii eduntur sumptibus
Academiae Scientiarum Polonae

© *Copyright by Zakład Narodowy im. Ossolińskich. Wydawnictwo. Wrocław 1991*

PL ISSN 0012-7825

Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo. Wrocław 1991
Objętość: ark. wyd. 17,40; ark. druk. 12,75; ark. A1 – 17.
Wrocławska Drukarnia Naukowa. Zam. 353/90

Apollo gekränkt hat, sondern sein Zorn bricht erst dann aus, als der „König der Könige" drohte, ihm das Ehrengeschenk (γέρας) zu nehmen. Zur Begründung seines Aufruhrs und seines Rückzuges aus dem Kampf nennt er als Hauptmotiv, dass Agamemnon „den ersten der achaischen Ritter beleidigte"[3]. Danach tötet er Agamemnon nicht, weil er der Athene gehorsam ist, die interveniert[4]. Aber diese seine Frömmigkeit, die sich im Gehorsam gegenüber der Göttin ausdrückt, ist sehr eigennützig, denn wie er selbst feststellt: „Wenn jemand auf die Götter hört, wird er von ihnen angehört"[5].

Die religiöse Interpretation der *Antigone* stützt sich vor allem auf die berühmte Rede der Titelheldin vor Kreon (450–470). A. Lesky z.B. schreibt wie folgt: „Wofür diese Antigone kämpft, sagt sie in der grossen Auseinandersetzung mit Kreon deutlich genug: sie steht für die ewigen, unwandelbaren Gesetze der Götter, die kein menschlicher Machtspruch verwirren darf"[6]. Aber können wir aus Antigones Rede tatsächlich schlussfolgern, dass sie für die Verteidigung der göttlichen Gesetze eintritt? Zweifellos verkündet dieses heldenhafte Mädchen in ihrer Äusserung, dass die ungeschriebenen, von den Göttern aufgestellten Gesetze höher stehen als das von Kreon erlassene Gesetz. Mehr noch, dieses Prinzip dient ihr zur Begründung der Richtigkeit ihres Handelns, besser gesagt, der Haltlosigkeit des von Kreon erlassenen Verbotes. Aber die Verse, in denen sie von den göttlichen Gesetzen spricht (450–460), stellen keine Antwort auf die Frage dar, warum sie den Bruder bestattete, sondern auf die Frage Kreons, warum sie es wagte, sein Verbot zu übertreten (449)[7]. Anders gesagt, sie enthalten nicht das ideelle Credo der Heldin, sondern ihre Verteidigung gegen die Anschuldigung, sie habe sich des Verbrechens des Rechtsbruchs schuldig gemacht. Krokiewicz schreibt, dass das Gemüt des Menschen bei Homer ihn darüber belehrt, „ob die beabsichtigte Tat gerecht und fromm ist"[8]. Die Gerechtigkeit und Frömmigkeit der Tat bildeten das Grundkriterium der antiken Moral. Der sich vor dem Athener Gericht verteidigende Sokrates stellt stolz fest, dass ihm immer nur daran gelegen war, „nichts Ungerechtes und Gottloses zu tun"[9]. Also ist aucht Antigone vor allem darum bemüht, aufzuzeigen, dass ihr Verhalten gerechtfertigt und fromm ist. Andernfalls hätte ihre Tat nämlich keinerlei Wert und wäre ein Verbrechen. Aus diesem Grunde ist der erste Teil ihrer Rede eine Verteidigung, die darauf beruht, aufzuzeigen, dass sie im Einklang mit den Gesetzen der Götter gehandelt hat, vor allem der Götter Zeus und Dike. Der Vorrang dieser Gesetze vor dem Gesetz des Herrschers ist der beste Garant dafür, dass sie mit dieser Rückendeckung kein Verbrechen begangen hat. Daraus folgt aber keineswegs, dass Antigone „den Kampf um den Schutz der

---

[3] *Ilias* I 244: ὅ τ' ἄριστον Ἀχαιῶν οὐδὲν ἔτεισας.
[4] Ebenda, 193–218.
[5] Ebenda, 218: ὅς κε θεοῖς ἐπιπείθηται, μαλα τ' ἔκλυον αὐτοῦ.
[6] A. Lesky, *Geschichte der griechischen Literatur*, Bern 1963², S. 311.
[7] Καὶ δῆτ' ἐτόλμας τούσδ' ὑπερβαίνειν νόμους;
[8] Ebenda, S. 165.
[9] Plato, *Apologia* 32D: μηδὲν ἄδικον μηδ' ἀνόσιον ἐργάζεσθαι.

C O M M E N T A T I O N E S

Eos LXXVIII 1990
PL ISSN 0012-7825

ANTIGONE UND ACHILLES ODER DIE RITTERIDEALE IN DER „ANTIGONE" DES SOPHOKLES

Von

ROBERT R. CHODKOWSKI

In der bisherigen Literatur über die *Antigone* des Sophokles dominiert ein Verständnis der Motivation der Tat der Titelheldin in religiösen Kategorien, d.h. ihre Haltung wird als ein Kampf zur Verteidigung der göttlichen Gesetze und als das Verlangen verstanden der Seele des Polyneikes Ruhe zu gewährleisten[1]. Unserer Ansicht nach ist eine solche Interpretation falsch, weil einer Gestalt der antiken Tragödie eine eher für das Christentum charakteristische Motivation zugeschrieben wird, wobei die typisch griechischen Motive des Handelns ausser Acht gelassen werden, die Sophokles ausdrücklich in den Vordergrund stellt, sowohl in den Äusserungen der Antigone selbst als auch in denen der ihre Tat beurteilenden anderen Personen. Dabei handelt es sich um Werte des Ritterideals wie z.B. Ehre – τιμή, Ruhm – κλέος, Freundschaft – φιλία. Natürlich ist die Heldin des Sophokles zweifellos fromm und den göttlichen und landesüblichen Gesetzen treu, aber die religiösen Werte sind für sie nicht als zum Handeln inspirierende Motive oder als Ziel ihrer Bestrebungen wichtig, sondern allein zur Begründung der Richtigkeit ihres Verhaltens, das sich von ganz anderen Motiven leiten lässt. Die Frömmigkeit der Antigone hat eher passiven als aktiven Charakter, d.h. es liegt ihr mehr daran, sich in ihrem Handeln vor dem Zorn der Götter zu hüten, anstatt etwa aktiv für den Schutz der bedrohten religiösen Werte einzutreten. Dies ist eine für die Helden Homers und meiner Meinung nach für die Griechen überhaupt typische Frömmigkeit. „Ehre die Götter" – das ist, wie A. Krokiewicz schreibt[2], eines der Hauptprinzipien des Handelns in der Welt der homerischen Helden. Aber Achilles stellt sich doch nicht deshalb dem Agamemnon entgegen, weil dieser durch die Beleidigung des Chryses

---

[1] Vgl. z.B. A. Lesky, *Die tragische Dichtung der Hellenen*, Göttingen 1972³, S. 197; G. Müller, *Sophokles Antigone*, Heidelberg 1967, S. 99; S. Srebrny, *Teatr grecki i polski*, Warszawa 1984, S. 336 ff.

[2] A. Krokiewicz, *Moralność Homera i etyka Hezjoda*, Warszawa 1959, S. 71. Vgl. auch W. Jaeger, *Paideia*, Bd. I, Berlin und Leipzig 1936, S. 32.

dass das Volk von Theben anerkannt hat, dass sie wegen einer höchst ruhmvollen Tat umkomme und daher wert sei, mit dem höchsten Preis geehrt zu werden[43]. Wir sehen, dass der Dichter in diesen beiden Äusserungen, Haimons und des Chores, in der Haltung seiner Heldin nicht die religiösen Motive exponierte, sondern auf echt griechische Art den Wert ihrer Tat in Kategorien der Ritterlichkeit aufzeigt: des Ruhmes – κλέος, und der Ehre – τιμή.

Aber nicht nur die Huldigung vor den Idealen der Ehre und des Ruhmes lässt uns in Antigones Verhalten eine Realisierung des Ritterethos erkennen. In Erscheinung tritt dieses auch in der vollen Hingabe der Heldin an die nächste Person, die mit dem griechischen Wort φίλος bezeichnet wird. Für Achilles war diese nächste Person sein geliebter Freund Patroklos. Für Antigone ist sie der geliebte Bruder Polyneikes. Wie Achilles nicht davor zurückschreckt, sein Leben für seinen Freund zu opfern, so widmet Antigone ebenfalls ohne Wanken ihr Leben für ihren Bruder. In beiden Fällen ist diese Hingabe und Entsagung so gross, dass sie zum Kriterium der Beurteilung der anderen wird: die Feinde der ihnen nahestehenden Personen werden zu ihren persönlichen Feinden. Antigone geht in dieser dichotomischen Einteilung der Umgebung in Freunde und Feinde so weit, dass sie nicht nur Kreon als Feind betrachtet (10), sondern auch Ismene, als diese ihr die Zusammenarbeit verweigert[44].

Die schwesterliche Liebe (φιλία ἀδελφική) ist als Motiv der Tat Antigones im Stück vielfach herausgestellt. Im Prolog ist die zweifache Berufung der Heldin darauf (10, 73) objektiv von Ismene bestätigt worden, die die Entscheidung der Schwester zwar nicht akzeptiert, aber doch zugibt, dass ihre Liebe zu den Nächsten authentisch ist[45]. Ähnlich kehrt in der Szene mit Kreon das Motiv der Aufopferung für den Bruder in beiden Reden Antigones wieder (466–468 und 502–503). Aber eine wirkliche Manifestation der Bruderliebe sind ihre Äusserungen in der Stichomitie mit Kreon (508–525). Dieser Streit zwischen den beiden Hauptheldin des Stückes hat keine grössere Bedeutung für den Verlauf der Handlung, dafür aber eine sehr grosse Bedeutung für das Aufzeigen der Motive von Antigones Tat. Ihre Repliken auf die Vorwürfe des Herrschers stützen sich auf die tiefe Überzeugung, dass die schwesterliche Liebe (φιλία ἀδελφική) den höchsten Wert darstellt und höher steht als der Hass. Antigones Haltung drücken zwei Sätze aus, von denen einer den Disput eröffnet und der andere ihn abschliesst: „Ehrung leiblicher Verwandter schändet nicht" (510) und „Ich habe als Schwester nicht die Pflicht, den Hass zu teilen, sondern die Pflicht, beide Brüder zu lieben" (523)[46]. Sie verweisen darauf, dass Antigones filia nicht den Charakter eines emotionalen Engagements aufgrund persönlicher Vorzüge des Gegenstandes ihres Gefühls hat, sondern sich aus dem Gefühl der natürlichen Verbundenheit ergibt, die die Geschwister eint. Eine derartige filia

---

[43] V. 699: οὐχ ἥδε χρυσῆς ἀξία τιμῆς λαχεῖν; vgl. auch V. 695.

[44] V. 93: εἰ ταῦτα λέξεις, ἐχθαρῇ μὲν ἐξ ἐμοῦ.

[45] V. 99: τοῖς φίλοις δ' ὀρθῶς φίλη.

[46] Vgl. dazu R. R. Chodkowski, *Zur Interpretation von Sophokles Antigone 523*, Eos LXXVI 1988, S. 21 ff.

seine Antigone in ihren Handlungen die von ihrer Natur als Frau abgesteckten Grenzen überschreitet. Dieser Zug ihres Charakters erzürnt übrigens Kreon ganz besonders[29]. Denn faktisch ist dies ein nach dem Vorbild des männlichen Ritterideals geschaffener Charakter.

Ein überzeitliches und in Griechenland immer aktuelles Ideal war Achilles. Die Ähnlichkeit der Situation, in der sich Antigone befindet, mit der Situation des Achilles im XVIII. Buch der *Ilias* ist verblüffend. Zum homerischen Helden kommt Irida vom Olymp und ruft ihn dazu auf, nicht zuzulassen, dass der Leichnam seines Freundes ein Raub der Hunde und von den Feinden geschmäht wird. Er würde schliesslich eine schreckliche Schmach auf sich ziehen[30]. Antigone wird zwar von keiner Göttin zu ihrer Tat aufgerufen, aber in ihrer Seele wird ein nicht weniger zum Handeln aufpeitschender Imperativ geboren, der sich auf die gleichen Voraussetzungen gründet: auf die Notwendigkeit des Schutzes vor den Feinden und der Schändung des Leichnams einer nahen Person sowie auf die Erlangung grossen Ruhms für sich selbst. Das Geschick, das den gefallenen Patroklos in der *Ilias* erwartet, ist dem Geschick ähnlich, das Polyneikes Kreons wegen ereilt: die Entehrung durch das Vorwerfen des Leichnams vor die Hunde zum Frass und die Nichterteilung eines ehrenvollen Begräbnisses.

Das Motiv des den Hunden und Vögeln zum Frass vorgeworfenen Leichnams ist in der griechischen Literatur recht häufig, angefangen von den ersten Versen der *Ilias*, und wurde fast immer mit dem Begriff der Schmach assoziiert[31]. Sophokles verwendet es schon im *Ajas*, wo in der theologischen Dimension das Vorwerfen des unbestatteten Leichnams als eine Missachtung der Gerechtigkeit (Dike) und Vergewaltigung der göttlichen Gesetze angesehen wird und in der rein menschlichen Dimension sals Verlust der Ehre — ἀτιμάζειν[32]. Kreon verweigert in *Antigone* dem Sohn des Ödipus nicht nur das rituelle Begräbnis, sondern er lässt ihn auch den Hunden und Vögeln zum Frass vorwerfen, zum schmach vollen Anblick der Bürger[33]. Danach sagt er expressis verbis, dass es ihm darum geht, Polyneikes der Ehre zu berauben — ἀτιμάζειν[34].

Wenn daher Kreons Hauptziel in der Verunehrung des Polyneikes besteht, in der Schmähung, dann ist es selbstverständlich, dass das Ziel, das Antigone erreichen will, darin besteht, den Bruder vor dieser Schmach zu schützen. Sophokles versetzt also seine Heldin in die gleich Situation, in der sich Achilles befand. Beide sollen den Leichnam einer nahestehenden Person vor der Verunehrung schützen, und beide wählen, indem sie sich für diese Tat entscheiden, den Tod[35].

Antigone wird meistens als Aufrührerin gegen die Macht und den Herrscher dargestellt. Faktisch rebelliert sie jedoch gegen das Schicksal, das nicht als

---

[29] Vgl. z.B. V. 525 und 756.

[30] *Ilias* XVIII 180: σοὶ λώβη, αἴ κέν τι νέκυς ἠσχυμμένος ἔλθῃ.

[31] I. Linforth, *Antigone and Creon*, Berkeley 1961, S. 192.

[32] *Aias* 1332–1345.

[33] V. 203–206.

[34] V. 207–210, cf. V. 22.

[35] Vgl. *Antigone* V 555 und *Ilias* XVIII 115.

Verbot übermitteln, aber sie beginnt mit dem „Unglück von Ödipus" (2), was schon suggeriert, dass das Unglück des Polyneikes in ihrem Bewusstsein als ein weiteres Glied in der Kette der Schmach des Geschlechts erscheint. Auch die Verwendung desselben Wortes κακά zur Bezeichnung der Unehre des Ödipus und des gegenwärtigen Geschickes von dessen Sohn zeugt davon, dass der Dichter diese beiden Fälle auf die gleiche Stufe stellt. Die genaue Natur dieses Unglückes bezeichnet Sophokles graduell durch vier Ausdrücke: Schmerzliches, Fluchbeladenes, Schändliches und Entehrendes[20]. Die beiden letzten drücken besonders stark aus, was für Antigone das grösste Unglück darstellt: Schande und Unehre. Das Unglück (κακά), das der Heldin Schmerz bereitet, besitzt in ihrem Empfinden also keinen religiösen Charakter, sondern stellt einen Angriff auf den guten Namen ihrer Familie, auf ihre Ehre dar – τιμή.

In den Kategorien der Ehre – τιμή – stellt Antigone danach die Art und Weise der Behandlung ihrer Brüder durch Kreon dar (21 ff.): Eteokles wurde geehrt – ἔντιμος während Polyneikes dagegen dieser Ehre beraubt wurde – ἄτιμος[21]. In den gleichen Kategorien versteht sie auch ihre Beziehung und die ihrer Schwester zur bestehenden Situation: das Begraben des Leichnams des Bruders ist ihr zufolge ein Ausdruck des Edelmutes (εὐγένεια)[22], während die Vernachlässigung dieser Pflicht Feigheit und Verrat wäre[23]. Die von ihr verwendeten Worte εὐγενής, ἐσθλός, κακή und προδοῦσα bezeichnen eindeutig eine ritterliche und nicht etwa eine religiöse Herkunft ihrer Assoziationen.

Nicht nur Antigone sieht die bestehende Situation so. Auf dem Hintergrund der Schande und Unehre in der Familie lässt sie der Dichter auch Ismene so darstellen. Auch sie erinnert in ihrer Rede (49 ff.) an den ehrlosen Tod des Vaters[24], das schmachvolle Lebensende der Mutter[25] und schliesslich den unglückseligen Tod des Bruders, welcher der Familie ebenfalls keine Ehre bereitet[26]. Man kann sagen, dass sich die Schwestern in der objektiven Einschätzung der Situation nicht voneinander unterscheiden. Beide sind sich im klaren darüber, dass ihr Leben von Schmerz, Schmach und Ehrlosigkeit begleitet wird und dass das Verbot Kreons für sie ein neuer Schicksalsschlag der gleichen Art ist. In Antigone setzt das Bewusstsein all diees Unglücks jedoch den Aufruhr frei und ruft zum Handeln auf, um diesen verfluchten Zirkel der Schmach endlich zu durchbrechen. Anders reagiert Ismene, die fürchtet, dass der Widerstand gegen Kreon nur noch weitere Schande auf sie bringen wird[27]. Ismene ist nur eine Frau, wie sie selber feststellt[28], und möchte ihr Verhalten in den Grenzen ihrer Natur halten. Sophokles betont dies deshalb so deutlich, weil er zeigen will, dass

---

[20] V. 4–5: οὐδὲν γὰρ οὔτ' ἀλγεινὸν οὔτ' ἄτης ἄτερ οὔτ' αἰσχρὸν οὔτ' ἄτιμον.
[21] V. 22: τὸν μὲν προτίσας, τὸν δ' ἀτιμάσας ἔχει.
[22] V. 38: δείξεις τάχα εἴτ' εὐγενὴς πέφυκας, εἴτ' ἐσθλῶν κακή.
[23] V. 46: οὐ γὰρ δὴ προδοῦσ' ἀλώσομαι.
[24] V. 49–50: πατὴρ ὡς νῶν ἀπεχθὴς δυσκλεής τ' ἀπώλετο.
[25] V. 53–54: ἔπειτα μήτηρ... λωβᾶται βίον.
[26] V. 55–56: ἀδελφὼ δύο... αὐτοκτονοῦντε τὼ ταλαιπώρω μόρον κοινὸν κατειργάσαντο.
[27] V. 58–59: σκόπει ὅσῳ κάκιστ' ὀλούμεθα...
[28] V. 61–62: ἀλλ' ἐννοεῖν χρή τοῦτο μὲν γυναῖχ' ὅτι ἔφυμεν.

göttlichen Gesetze antritt", wie gewöhnlich interpretiert wird. Jedenfalls ist dies kein direkter Kampf um diese Werte. Wie die Achaier, die Agamemnon zwingen, Chryseide ihrem Vater zurückzugeben, zwar fromm sind, aber sich keineswegs von der Frömmigkeit als dem Hauptmotiv ihres Handelns leiten lassen, denn sogar Hera, die die Aktion inspiriert, begründet ihre Notwendigkeit nicht mit religiösen Argumenten, sondern mit dem Wohlergehen des Heeres, das durch die Bogen schüsse des Gottes umkommt[10], so widersetzt sich auch Antigone nicht deshalb dem Willen Kreons, weil sein Verbot dem göttlichen Gesetz entgegensteht, sondern weil dieses Verbot gegen ihren Bruder gerichtet ist. In ihrer letzten Rede sagt sie deutlich, dass sie nur für den Bruder „diese Mühe auf sich nahm"[11]. Anders gesagt, nicht das Begräbnis des Bruders ist für sie der Vorwand zum Eintreten für den Schutz der göttlichen Gesetze (nur in diesem Falle könnte man sagen, dass sie für ihren Schutz kämpft), sondern sie beruft sich auf diese ewigen Rechte, weil sie die Richtigkeit und Frömmigkeit ihrer Tat, die aus ganz anderen Gründen geschah, hervorragend begründen. Es lohnt sich, schon hier zu bemerken, dass Antigone auch an anderen Stellen des Stückes den frommen Charakter ihrer Tat nur dann betont, wenn sie eine Verteidigungsposition einnimmt. So bezeichnet sie im Prolog, als ihr die Absage von seiten der Ismene widerfährt, ihre Absicht, den Bruder zu bestatten, als ein „frommes Verbrechen"[12], weil sie fühlte, dass ihre Absicht in den Augen der Schwester als ein πανούργεμα nicht akzeptiert würde[13]. Ähnlich bezeichnet sie ihre Tat in der letzten Rede in Form eines ironischen Oxymorons[14], wo sie erneut mit der Verteidigung ihrer Haltung als fromm und richtig beginnt (921–928).

Die Berufung auf die Götter und ihre Gesetze von seiten der Antigone strebt die moralische Reinigung ihrer Tat von dem Vorwurf an, sie sei ein Verbrechen – τὸ ἀδικεῖν. Sie gehört daher nicht in den Bereich der Ziele und Motive ihres Handelns, sondern zu den Begleitumständen. Von den Zielen und Motiven ihrer Tat spricht Antigone erst im zweiten Teil ihrer Rede (460–470). Die von den schönen Worten des ersten Teils faszinierten Interpreten des Stückes des Sophokles achten meistens weniger auf den zweiten Teil der Rede der Heldin, der für das Verständnis ihres Handelns von grundlegender Bedeutung ist, um so mehr, als hier all das zusammengefasst wird, was Antigone im Prolog während des Gespräches mit Ismene sagte.

Warum setzt Antigone dann ihr eigenes Leben aufs Spiel und bricht Kreons Verbot? Die Verse 458–461[15] scheinen zu suggerieren, dass dies aus Furcht vor der Strafe der Götter geschah. Aber wenn wir diesen Satz näher analysieren, dann zeigt es sich, dass er in der Komposition der Rede das Übergangsglied vom Thema der göttlichen Gesetze zu der Problematik darstellt, warum die Todes-

---

[10] *Ilias* I 56: κήδετο γὰρ Δαναῶν, ὅτι ῥα θνήσκοντας ὁρᾶτο.

[11] V. 905–915.

[12] V. 74: ὅσια πανουργήσασα.

[13] Sophokles, Bd. IV: *Antigone*, neue Bearbeitung v. E. Bruhn, Berlin 1904[10], n. ad v. 74.

[14] Vgl. Lesky, *Die tragische Dichtung*..., S. 203.

[15] τούτων ἐγὼ οὐκ ἔμελλον... ἐν θεοῖσι τὴν δίκην δώσειν.

gründet sich nach Aristoteles auf die Herkunft von den selben Eltern: τὸ ἐκ τῶν αὐτῶν (γονέων) πεφυκέναι[47]. Die sich aus dieser Tatsache ergebende Indentität der Geschwister macht dem Stagiriten zufolge den Bruder und die Schwester mit sich selbst identisch: ἀλλήλοις ταὐτοποιεῖ[48]. Dass Antigone ihr Verhältnis zu den Geschwistern, ihre φιλία gegenüber der Schwester und den Brüdern, eben so versteht, davon zeugen die Worte, mit denen sie sie bezeichnet. So ist Ismene, solange sie sie nicht enttäuscht, die „mit ihr identische, gebürtige, geliebte Schwester" (1)[49]. Ihre Verweigerung der Beteiligung am Begräbnis des Polyneikes versteht Antigone dann auch als einen Verrat an der Freundschaft (filia) [50]. Wenn sie von den Brüdern spricht, insbesondere von Polyneikes, verwendet sie Bezeichnungen, die ebenfalls die gemeinsame Herkunft betonen[51]. Aus diesem Grunde benutzt sie im Streit mit Kreon als letztes Argument die Feststellung, dass es ihre natürliche Pflicht ist, Liebe zu erweisen, beide Brüder zu lieben: συμφιλεῖν ἔφυν. Der verärgerte Kreon heisst sie in den Hades gehen und dort ihre Nächsten zu lieben (φιλεῖν)[52]. In diesen ironischen Worten ist die ganze Tragödie Antigones enthalten, die in der bestehenden Situation, von ihren Freunden verlassen[53], tatsächlich nur im Hades Liebe erweisen und von den Nächsten (den Brüdern und Eltern) erhalten kann[54]. Der Tod war für sie wirklich ein Gewinn, weil sie diese Werte, die für sie die höchsten waren, nämlich Ruhm, Ehre und Freundschaft, durch das Opfer ihres Lebens erlangen konnte. Das bedeutet aber nicht, dass sie das Leben nicht liebte. Wie Achilles über sein Schicksal weinte[55], so verabschiedet sich auch Antigone im Kommos mit grosser Trauer vom Licht der Sonne[56]. Es sei zum Abschluss hinzugefügt, dass beide auch die Bezeichnung des Zustandes der Existenz nach dem Tode durch das Verb κεῖσθαι gemeinsam haben[57].

Lublin

---

[47] Aristoteles, *Ethica Nicomachea* 8, 12. 3.

[48] Ebenda.

[49] V. 1: Ὦ κοινὸν αὐτάδελφον Ἰσμήνης κάρα.

[50] Vgl. v. 93–94.

[51] V. 21: τῷ κασιγνήτῳ, 466: τὸν ἐξ ἐμῆς μητρὸς θανόντα, 511: ὁμοσπλάγχνους und andere.

[52] V. 524–525: κάτω νυν ἐλθοῦσ' εἰ φιλητέον, φίλει κείνους.

[53] Vgl. V. 876: ἄφιλος, 882: τόν δ' ἐμὸν πότμον ἀδάκρυτον οὐδεὶς φίλων στενάζει, 919: ἐρῆμος πρὸς φίλων, 847: φίλων ἄκλαυτος.

[54] Vgl. V. 892 ff.

[55] *Ilias* XVIII 324–332, cf. ebd. V. 86–90.

[56] V. 806 ff.

[57] Antigone – V. 73: φίλη μετ' αὐτοῦ κείσομαι; Achilles – *Ilias* XVIII 121: κείσομ' ἐπεὶ κε θάνω.

strafe, die von Kreon vorgesehen war, die Heldin nicht vom Bruch seines Verbotes zurückhielt. Die Erwähnung der Strafe der Götter erfüllt daher eine instrumentale und keine doktrinale Funktion im Gedankenablauf der redenden Person. In diesem Satz befindet sich unter dem logischen Aspekt das Wort δείσασα als Einführung in das Thema, warum Antigone nicht durch die Furcht vor dem Todes von der Erfüllung der Tat abgehalten wurde. Der weitere Verlauf der Rede stellt die Antwort auf diese Frage dar.

Warum also setzt Antigone ihr eigenes Leben aufs Spiel? Bei der Beantwortung dieser Frage fallen zwei Gründe ins Gewicht. Den ersten bildet die Tatsache, dass das Unheil, in dem sie leben muss, bewirkt, dass der Tod eine Befreiung darstellt, oder auch, was dem Text näher kommt, ein Gewinn ist – κέρδος. Der Tod ist daher für sie nichts Schreckliches – οὐδὲν ἄλγος, während dagegen der Gedanke, dass ihr Bruder unbestattet liegt, einen unerträglichen Schmerz darstellte[16]. Und das ist der zweite Grund, warum sie das Gesetz des Herrschers, das beschlossene Recht, übertritt. Hier sind diese beiden Gründe sehr kurz dargestellt, weil die Heldin des Sophokles schon vorher von ihnen sprach, und zwar im Prolog des Stückes. Wir müssen daher auf die ersten Szenen zurückgreifen.

Aber ehe wir das tun, wollen wir sehen, dass der Chor, der Antigones Rede kommentiert (471 f.), nicht ihre Frömmigkeit betont, ihr scheinbares Eintreten zum Schutz der göttlichen Gesetze, sondern eher ihre Unnachgiebigkeit gegenüber dem Unglück, die sie seiner Ansicht nach als Charaktereigenschaft von ihrem Vater geerbt hat. Diese Feststellung ist unserer Überzeugung nach der Schlüssel zum Verständnis der Motivation von Antigones Tat. Wie Ödipus trotz der Beschwörungen und flehentlichen Bitten seiner Frau vor dem auf ihn einstürmenden Unglück nicht zurückweicht, sondern mit verdoppelter Energie auf es zueilt, so weicht auch seine Tochter nicht vor dem Übel zurück, das ihr begegnet: εἴκειν δ' οὐκ ἐπίσταται κακοῖς.

Eben diese Bezeichnung der Situation Antigones, das Wort κακά, das zuerst von ihr (463) und jetzt vom Chor verwendet wird, lenkt unsere Gedanken auf den Prolog. Hier tritt es in der ersten, zehn Verse umfassenden Äusserung der Heldin dreimal auf (2, 7, 10). Hier lässt sich seine Bedeutung sehr präzise erfassen. Mit dem Wort κακά bezeichnet Antigone das Übel, das von seiten der Feinde auf ihren Bruder fällt, d.h. von seiten Kreons[17]. Das ist ein Übel, das ihrer Ansicht nach sie selbst und ihre Schwester Ismene betrifft[18]. Auch der Charakter dieses Übels wird bestimmt. Es ist nicht religiöser Natur, sondern bildet eine weitere Schmach im Geschlecht des Ödipus[19]. Der Erklärung bedarf unsere letzte Feststellung.

Den Charakter des Übels (κακά), das Antigones Familie überfällt, können wir aus der Gesamtheit ihrer Äusserungen sowie aus ihren einzelnen Formulierungen erschliessen. Antigone will der Schwester die Information von Kreons

---

[16] V. 466–468: εἰ τὸν ἐξ ἐμῆς μητρὸς θανόντ' ἄθαπτον ἠνεσχόμην νέκυν, κείνοις ἄν ἤλγουν.

[17] V. 10: πρὸς τοὺς φίλους στείχοντα τῶν ἐχθρῶν κακά.

[18] Vgl. V. 6: τῶν σῶν τε κἀμῶν... κακῶν.

[19] V. 2: τῶν ἀπ' Οἰδίπου κακῶν.

Vorherbestimmung verstanden wird, sondern als ein Knäel von Umständen, in denen sie leben muss. Diese Umstände verurteilen sie entweder zu einem Leben in Ehrlosigkeit oder aber zum Tode, der die Bedingung dafür bildet, aus dem Zirkel der Schmach auszubrechen. Die tragische Wahl zwischen einem Leben ohne Ruhm und einem ruhmvollen Tod verbindet sie ebenfalls mit Achilles.

Die Existenz einer solchen Wahl signalisiert Sophokles durch Ismenes Einführung. An ihrem Beispiel zeigt er, dass man auf Kreons Verbot auch ganz gewöhnlich auf weibliche Art reagieren kann, indem man seine Schwachheit anerkennt und sich mit dem Willen des Herrschers aussöhnt. Ismenes Haltung stösst von seiten des Dichters nicht auf Verachtung. Auch das zeugt übrigens davon, dass Sophokles Antigones Tat nicht in den Kategorien der religiösen Pflicht verstanden hat, weil Ismenes Haltung dann ja zu tadeln wäre. Denn es ist kaum anzunehmen, dass eine solche Pflicht nur die eine Schwester des Polyneikes beträfe. Antigone ist sich darüber im klaren, dass sie sebst die Wahl trifft, wenn sie der Schwester erklärt: „Du hast das Leben gewählt, ich aber den Tod"[36].

Antigone wählte den Tod, aber nicht deshalb, wie A. Nicoll schreibt[37], weil sie in den Tod verliebt wäre. Ihre Wahl ist eine heroische Wahl: sie wählt den Tod nicht um seiner selbst willen, sondern weil dies der einzige Weg ist, der Schande ein Ende zu bereiten und Ruhm zu erlangen. Ähnlich wie Achilles begründet sie ihre Entscheidung, der in den Kampf eintreten und im Duell mit Hektor „Ehrenruhm" erwerben wollte[38], so wie die Heldin des Sophokles den Ruhm und einen „schönen Tod", der ja einen ruhmvollen Tod bedeutet, als Motiv ihrer Entscheidung angibt. Zuerst sagt sie im Prolog zweimal, dass sie erwartet, durch ihre Tat einen schönen Tod zu finden – καλῶς θανεῖν[39], und danach stellt sie in der Szene mit Kreon voller Stolz fest, dass sie durch das Begraben ihres Bruders den höchsten Ruhm erlangt hat[40]. Ein schöner Tod und Ruhm – das sind die Stichworte, die den homerischen Helden wie auch den späteren Hellenen vorschwebten[41]. Antigone erkennt ihren Wert ebenfalls an und bleibt ihnen treu. Auf diesem Wege will sie sich aus dem Zirkel der Schande und Erniedrigung befreien.

Diesen typisch ritterlichen Aspekt in Antigones Tat bemerken auch die anderen. Der Chor, der vor Kreon nicht wagt, auf seiten des Mädchens zu stehen (504 ff.), gibt im Kommos zu, dass sie tatsächlich berühmt wurde und allgemeine Anerkennung fand, ja schon zu Lebzeiten die gleiche Berühmtheit erlangte wie die Heroen[42]. Eine vielleicht noch objektivere Einschätzung der ritterlichen Haltung der Antigone gibt Sophokles mit den Worten Haimons, der mitteilt,

---

[36] V. 555: σὺ μὲν γὰρ εἵλου ζῆν, ἐγὼ δὲ κατθανεῖν.

[37] A. Nicoll, *World Drama*, London 1954, S. 37.

[38] *Ilias* XVIII 121: νῦν δὲ κλέος ἐσθλὸν ἀροίμην.

[39] V. 72 und 97.

[40] V. 502–504: καίτοι πόθεν κλέος γ' ἂν εὐκλεέστερον κατέσχον ἢ τὸν αὐτάδελφον ἐν τάφῳ τιθεῖσα;

[41] Jaeger, *Paideia*, S. 31 ff.

[42] V. 817: κλεινὴ καὶ ἐπαινον ἔχουσα und 836–837: καίτοι φθιμένα μέγα κἀκοῦσαι τοῖς ἰσοθέοις σύγκληρα λαχεῖν ζῶσαν...

Eos LXXVIII 1990
PL ISSN 0012-7825

LA CITÉ GRECQUE ET L'ÉVOLUTION DE LA MENTALITÉ RELIGIEUSE DANS LES PREMIERS TEMPS DE L'ÉPOQUE HELLÉNISTIQUE

Par

ANNA ŚWIDEREK

Nous savons depuis bien longtemps que la religion grecque est liée à la vie même de la cité grecque et que toutes les transformations de cette dernière doivent nécessairement influencer aussi la vie religieuse. Déjà en 1944, A. J. Festugière écrivait: „... dans la Grèce classique, l'homme religieux, en tant que tel, s'identifie au citoyen dans la mesure même où les dieux civiques s'identifient à la cité. Dès lors, tout changement... déterminera un changement parallèle dans la religion"[1].

Pourquoi donc s'occuper encore d'une vérité aussi évidente? La réponse est simple: cette vérité, d'une importance capitale pour toute l'histoire de la religion grecque, quoique souvent soulignée par les chercheurs, n'a jamais été analysée à fond — du moins à ma connaissance. On étudie plutôt des problèmes particuliers, si bien que les grandes lignes d'évolution se perdent facilement de vue. Cette tendance est peut-être d'ailleurs une des raisons pour lesquelles la mentalité religieuse du premier temps hellénistique nous paraît si pleine de contradictions. C'est en effet l'époque du scepticisme religieux, mais en même temps du pullulement de cultes de différentes sortes de Sauveurs et Guérisseurs divins, l'époque de grands systèmes philosophico-théologiques mais aussi de la naïve piété d'Artemidore de Pergé, c'est enfin l'époque de sécularisation la plus complète de la vie humaine, mais aussi de la naissance d'un désir de plus en plus prononcé de rencontre personnelle avec la divinité et d'union mystique avec elle[2]. La situation est d'autant plus complexe que les historiens des religions ont généralement tendance à trop simplifier les changements dans la cité grecque (comme p. ex. A. J. Festugière) tandis que les autres chercheurs ne s'intéressent

---

[1] A. J. Festugière, *Histoire générale des religions*, II, Paris 1944, col. 119.

[2] L'exposé le plus complet c'est toujours encore M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, II, München 1961, p. 1—309. Cf. Z. Stewart, *La religione*, dans: *Storia e civilità dei Greci*, ed. R. Blanchi Bandinelli, VIII, Milano 1977, p. 503—616. Pour un aperçu général voir encore E. Will dans: *Le monde grec et l'Orient*, II, Paris 1975, p. 608—645.

souvent qu' à la situation économique et sociale ou à l'histoire évenementielle: d'aucuns ne reconnaissent pas du tout la présence du problème religieux, d'autres tel Christian Habicht[3], choisissent de l'écarter de leur champ de recherches.

En entreprenant l'étude de l'influence de l'évolution de la cité grecque sur la mentalité religieuse de l'époque hellénistique, il faut tout d'abord tracer des limites temporelles et linguistiques de cette étude. Or, puisqu' il s'agit de la cité grecque, je me limite ici à l'analyse des sources grecques. D'autre part, je me borne au premier siècle (ou aux premiers 150 ans) de l'époque hellénistique où tout est encore, dans une certaine mesure, „in statu nascendi". L'image des croyances et des cultes se brouille avec le temps, et, comme les sources touchant ces problèmes ne sont pas nombreuses, nous sommes amenés à puiser, assez souvent, pour la basse époque hellénistique, dans des textes provenants de l'époque romaine. En plus, certains phénomènes que l'on considéra dans le futur comme quelque chose de tout à fait naturel, p. ex. le culte des souverains, prennent dans cette phase initiale des formes inattendues et plus nettement conditionnées par les changements dans la polis. De même, les cités grecques n'ont pas encore oublié leur passé et le processus des transformations y est seulement à son début. Tandis qu'en examinant le résultat final, lorsque tout est déjà fixé, d'une certaine façon, les rapports originaires paraissent moins évidents. Une des raisons pour lesquelles nous comprenons si mal la situation religieuse de la première période hellénistique, est peut-être justement le fait que nous connaissons très peu la polis de la même époque.

A. J. Festugière, dans son article *Le fait religieux à l'époque hellénistique* voit dans cette période seulement deux faits essentiels pour la formation de la mentalité religieuse: „la sujétion des cités grecques et, en contre partie, la formation des trois grandes monarchies" ainsi que „l'hellénisation du monde oriental et la fusion entreprise par Alexandre même entre Hellènes et barbares"[4]. En 1944, dans *l'Histoire générale des religions*, il écrivait: „La décadence de l'idée de cité entraine une décadence de la religion civique"[5]. Ce que l'auteur comprend sous cette „décadence de l'idée de la cité" a été expliqué par lui-même dans le *Fait religieux*: „Comment ne pas s'apercevoir que, du jour où la cité grecque tombe du rang d'Etat autonome à celui du simple municipalité dans un ètat plus vaste, elle perd son âme?"[6]. Pourtant ce processus auquel Festugière attribue l'anéantissement de „l'âme de cité grecque", n'a pas eu lieu en seul jour, mais a duré plusieurs siècles et il avait commencé avant même la naissance des grandes monarchies hellénistques.

---

[3] Festugière, *l. c.*; ibidem, col. 122; idem, *Le fait religieux à l'époque hellénistique*, dans: *Études de religion grecque et hellénistique*, Paris 1972, p. 114–128; idem, *Personal religion among the Greeks*, Berkeley and Los Angeles 1964; Ch. Habicht, *Gottmenschentum und griechische Städte*, München[2] 1970.

[4] A. J. Festugière, *Le fait religieux à l'époque hellénistique*, publié pour la première fois dans: *Vivre et penser*, Paris 1955, ensuite repris dans: *Études de religion grecque et hellénistique*, Paris 1972, p. 121.

[5] A. J. Festugière, *Histoire générale des religions*, II, col. 122.

[6] Festugière, *Le fait...*, p. 125.

Dans sa *Personal religion among Greeks* parue en 1964, Festugière nuance un peu ces notions, mais il réduit toujours le processus de transformation aux deux mêmes facteurs de base, la perte de l'autonomie de la cité grecque se trouvant en première place. C'est certainement une trop grande simplification.

Il n'y aucun doute que le fait que presque toutes les cités grecques n'étaient plus entièrement souveraines, devait avoir une influence sur la mentalité religieuse de leurs citoyens. Festugière a raison en disant que „the protecting deities of the Greek cities lost in importance" et que, même si les formes extérieures du culte n'ont pas changé, Athena qui accueillait Démetrios dans son Parthenon en 304 n'était plus pour les Athéniens la même déesse qu'à la belle époque du grand empire athénien du V sciècle[7]. Cependant l'erreur de Festugière consiste en ce qu'il veut voir la cause de toute l'évolution dans la mentalité religieuse, sinon dans cette „fusion entre Hellènes et barbares" (qui n'a jamais été réalisée), du moins dans la perte d'indépendance de la cité grecque qui est pour lui synonyme de „décadence".

Si tout ne peut pas et ne doit pas s'expliquer par la réduction de la souveraineté de la cité, quels sont donc les autres facteurs qui ont modifié la mentalité religieuse des Grecs?

Le chapitre 8 du nouveau VII-ème volume de *Cambridge Ancient History* (et plus précisement vol. VII, 1) de J. K. Davies, intitulé *Cultural, social and economic features of the Hellenistic World*, et surtout ses deux dernières parties: 7. *The polis transformed and revitalized* et 8. *The limits of the polis*[8], semblent promettre une réponse à cette question.

Au début de sa 7-ème partie, Davies constate qu'au fur et à mesure de l'expansion géographique, de l'écoulement du temps et de la stablilisation du rôle de la monarchie dans la vie politique, „the institutions of the polis came to diverge from the classical city-state, to change its profile, and to drop some functions while assuming others"[9]. Les deux domaines de la vie desquels la polis se retire, sont „the aggresive or large-scale deployment of military force" et „the area of religion and association"[10]. Dans ce dernier domaine, la polis hellénistique, comme celle de l'époque classique, essaie toujours de veiller sur toute la vie religieuse, en créant de minutieux calendriers sacraux, en approuvant et organisant à sa manière des cultes nouveaux, ainsi que des cultes anciens qui renaissent à cette époque. Mais tout cela ne donne pas encore le tableau complet parce que, comme dit Davies, „Greek gods had their limits"[11]. Ces „limites" sont interprétées par l'auteur comme 3 courants („currents"):

1. les dieux grecs ne sont pas en mesure de satisfaire le besoin toujours croissant du Salut;

---

[7] Festugière, *Personal religion among the Greeks*, p. 37–38.

[8] J. K. Davies, w: *Cambridge Ancien History*, Second edition, vol. VII 1, ed by F. W. Walbank etc., Cambridge 1984, p. 257–320, voir surtout p. 304–320.

[9] Davies, *o. c.* p. 305.

[10] Davies, *o. c.* p. 313–314.

[11] Davies, *o. c.* p. 315.

2. alors que l'essentiel des préoccupations se déplace des formes d'activité communautaire vers l'activité individuelle, la religion civique reste une religion à caractère communautaire;

3. les associations religieuses indépendantes de la polis se mutliplient.

Il me semble cependant que ces trois „courants" n'épuisent pas les problèmes de ce que Davies appelle „the limits of the polis"[12]. Il est certain, que, dans les premières dizaines d'années de la nouvelle époque, il s'est avéré, d'une façon de plus en plus claire, que, même à l'intérieur des frontières territoriales de l'ancienne cité, le Grec peut, et il est même parfois obligé d'arranger sa vie en dehors du cadre de la cité. La polis ne suffit plus, son caractère commence à changer avant même Alexandre.

Déjà au IV-ème siècle on parle de crise de la cité et c'est à même époque que nous pouvons discerner des changements das la mentalité religieuse. Il suffit d'évoquer ici le culte de l'homme vivant attesté pour la première fois pour Lysandre à Samos[13].

Ces processus subissent une accélération et un approfondissement au début de la période hellénistique. Dans une certaine mesure cela est dû à la réduction ou à la perte de la souveraineté de la polis, mais il semble que l'instabilité de la situation politique dans les premières dizaines d'années après la mort d'Alexandre, joue le plus grand rôle. Claire Préaux voit dans ce manque de stabilité le trait caractéristique et dominant de l'époque[14]. L'incertitude du lendemain fait chercher de nouveaux protecteurs et sauveurs, différents de ceux qui ont fait tant de fois défaut.

Avant même Alexandre le Grand, la participation dans la vie politique — jusqu'à présent, la seule occupation digne d'un Hellène — commençait à perdre aux yeux des Grecs sa valeur. La politique comme le service militaire deviennent peu à peu le domaine des professionels[15]. La souveraineté de plus en plus limitée de la cité favorise encore cette tendence. Comme la religion reste inséparable de la vie de la polis, c'est-à-dire, au sens propre, de la vie politique, il n'y a rien d'étonnant à ce que beaucoup de gens ressentent désormais une insatisfaction religieuse, même ceux qui habitent toujours dans leur cité paternelle.

En plus des villes anciennes il y a maintenant de nombreuses villes nouvelles, à commencer par l'Alexandrie d'Egypte jusqu'à Aï Khanoum au pied d'Hindou Kouch. Beaucoup d'Hellènes vivent à présent en Orient, en dehors du cadre de la cité, de sorte que souvent ils ne sont plus citoyens d'aucune polis. En Grèce proprement dite ainsi que sur les grands territoires des monarchies hellénistiques, l'homme doit donc trouver une nouevelle façon de satisfaire ses besoins religieux.

Les cités anciennes ne renoncent d'ailleurs pas à leurs traditionnels protecteurs divins: bien au contraire, on organise à présent en leur honneur des festins

---

[12] Davies, *o. c.* p. 315–320.

[13] Voir Habicht, *o. c.* p. 3–7 et 243–244.

[14] C. Préaux, *Le monde hellénistique*, Paris 1978, p. 430; voir aussi p. 413 et 422.

[15] Voir Davies, *o. c.* p. 306; C. Mossé dans le *Monde grec et l'Orient*, II, Paris 1975, p. 242–243.

d'une magnificence rarement vue dans les siècles précedents. Les cités, rivalisant les unes avec les autres, proclament les fêtes de leurs patrons, en y invitant les réprésentants de cités voisines ainsi que les rois alliés. Les cérémonies organisées en Magnésie sur Méandre en l'honneur d'Artemis Leukophryene, dont parlent de nombreuses inscriptions, sont dans ce sens très caractéristiques. Fr. Dunand, en analysant ces documents, attire notre attention sur l'aspect politique de ces fêtes. Elle y voit une „manifestation collective, à travers laquelle la communauté religieuse et civique affirme sa cohésion et le lien qui l'unit à une divinté protectrice" et aussi „un moyen privilégié de communication et d'échange". La fête sert au renouvellement et à la consolidation des liens entre différentes villes et pays. Plus loin, le même auteur affirme: „Le document de Magnésie me paraît donc témoigner d'une double réduction du sens de la fête. D'une part celle-ci échappe à la sphère du sacré pour se cantonner dans celle de la vie civique: l'acte religieux n'est plus que pretexte à une pratique politique. D'autre part, de manifestation de la conscience collective, impliquant exaltation et déreglement, elle se réduit à un ritual codifié, d'où a été soigneusement éliminé tout élément dangereux"[16].

Les patrons olympiens des villes anciennes, surtout des villes d'Asie Mineure, plus ou moins dépendantes des rois, éveillent toujours de vifs sentiments, méme si ces sentiments doivent être à présent d'avantage politiques que religieux. Tout cela n'a pourtant rien à voir avec le mythe et le culte. Comme néamoins le culte et le mythe sont toujours vivants, les dieux anciens, par leur intermediaire, exerceront pendant longtemps leur pouvoir sur les coeurs humains[17].

L'île de Cos, qui fut l'objet de la récente êtude de Suzan M. Sherwin-White[18], occupe dans ce nouveau monde une place particulière. Un phénomène intéressant y est la „remarkable persistance of traditional Greek religion" ainsi que le développement relativement faible du culte des souverains, fait curieux à tous points de vue à cause des liens très étroits unissant Cos à l'Egypte dans toute la première période hellénistique; on note enfin le retard considérable dans la pénétration des cultes orientaux (le culte privé d'Osiris, attesté seulement au II-ème s. av. J. C., la première dédicace pour Isis Soteira datant du II-ème – I-er siècle)[19].

On peut avoir l'impression que rien n'a changé dans la vie religieuse sur l'île de Cos. Dans un sens, ce phénomène peut découler du fait que presque toutes nos sources datent des temps après le synoecisme de 366[20]. Il semble pourtant que l'explication véritable est plutôt à chercher dans l'épanouissement du culte

---

[16] F. Dunand, *Sens et fonction de la fête dans la Grèce hellénistique*, Dialogues d'histoire ancienne IV 1978, p. 201–218, surtout p. 201–203 et 206–208.

[17] Voir U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, vol. II, Berlin 1932, p. 271, 357–358.

[18] S. M. Sherwin-White, *Ancient Cos*, Göttingen 1978, surtout p. 290–372 (Religion).

[19] Sherwin-White, *o. c.* p. 372.

[20] Sherwin-White, *o. c.* p. 292.

d'Asclépios, qui, à partir de la moitié du III-ème siècle, prend un caractère panhellène. Selon l'auteur c'est „one of the few Greek cults which could meet the ancient Greek tradition of civic homage, and at the same time, allow personal religious experience"[21]. Les citoyens de Cos ont tout simplement trouvé dans le culte d'Asclépios ce dont ils avaient besoin: ils n'avaient donc plus à chercher d'autres sauveurs. Ils ne voyaient pas, non plus, la necessité de créer de nouvelles associations religieuses, celles-ci, à partir des premières années de l'époque hellénistique, devant se multiplier dans d'autres villes grecques. Sur Cos, elles n'apparaissent plus nombreuses qu'à la période romaine[22].

Bien que ces associations aient été toujours un élément intégral de la vie de la polis grecque, leur nombre n'avait jamais été très élevé. Dans leur soudaine multiplication, les chercheurs voient le trait caractéristique de la nouvelle époque. En Grèce classique, les protecteurs divins étaient attribués à l'Hellène au moment de sa naissance, par le fait même qu'il soit né dans une ville particulière, dans un dème, dans une famille. A présent ces liens sont plus lâches et l'homme se retrouve dans une situation où il doit choisir seul. L'adhésion à l'une de ces associations nouvelles signifiait le choix libre et conscient d'une divinité ou d'une autre, ce qui correspondait à l'individualisme affirmé de l'époque. Ce choix ouvrait aussi la possiblité d'un contact plus personnel avec le dieu, ce qui n'était pas sans importance. Enfin l'adhésion à une association donnait le vif sentiment d'appartenance à une communauté, ce que la cité hellénistique n'était plus souvent en mesure d'assurer.

La structure même de ces associations religieuses devait faciliter encore d'autres fonctions importantes: elle permettait la propagation sur le territoire de la polis et au-délà de ses frontières, aussi bien, de cultes nouveaux, que d'anciens renaissant abondamment à cette période, comme p. ex. les mystères dionysiaques. Bien que nous ne disposons le plus souvent que de sources plus tardives, il ne fait cependant aucun doute que déjà les hommes des premiers temps de l'époque hellénistique cherchaient le salut individuel et l'union personelle avec la divinité dans différents types de mystères: les anciens mystères d'Eleusis, les mystères renouvelés de Dionysos ou les mystères des Cabires à Samothrace. La forme même de ces associations religieuses devait ensuite faciliter l'enracinement dans le monde grec, d'abord du Judaïsme et plus tard, aussi du Christianisme[23].

Néanmoins, dès le début de l'époque hellénistique, apparaissent aussi pour la première fois des associations religieuses de type inconnu dans les siècles précedents. Ce sont des fondations privées, qui ont pour but, non seulement la mémorisation du nom, mais aussi le culte posthume du fondateur et parfois d'autres membres de sa famille. Avant, ce besoin n'a jamais été ressenti.

---

[21] Sherwin-White, *o. c.* p. 372.

[22] Sherwin-White, *o. c.* p. 370–371.

[23] Voir en dernier lieu Stewart, *o. c.* (ci-dessus n. 2), p. 512–520; important encore aujourd'hui: E. Ziebarth, *Das griechische Vereinswesen*, Leipzig 1896; F. Poland, *Geschichte des griechischen Vereinsewesen*, Leipzig 1909; Festugière, *Histoire générale des religions*, II, cols. 139–147.

L'Hellène de l'époque classique pouvait toujours compter sur ses propres descendants et c'est la cité paternelle qui cultivait la mémoire de ses fils célèbres. Maintenant, l'homme devenu solitaire, cherche de nouvelles communautés et de nouvelles assurances.

Trois inscriptions détaillés, bien que conservées partiellement, datant des III-ème – II-ème siècles, proviennent de Cos, d'Halicarnasse et de Théra. Diomedon de Cos n'est pas trop novateur: Il crée une association familliale, consacrée au culte d'Héraclès Diomedonteios et d'autres dieux mais il stipule dans son testament seulement le couronnement régulier de sa propre statue. A Halicarnasse, il est déjà convenu que les membres de l'association crée par Poseidonios offriront des sacrifices à l'Agathé Tyché de la mère et du père du fondateur et à l'Agathos Daimon de lui-même et de son épouse. Epictète de Théra va encore plus loin: elle fonde son propre Mouseion où se réunit l'association familiale qu'elle a crée; le fils de sa fille et après lui, toujours le fils aîné de la famille doit être le prêtre des Muses et des Héros. Tous les ans, le 19 du mois de Delphinion il offrira des sacrifices aux Muses, le 20 au héros Phoinix, c'est-à-dire au mari d'Epictète et à Epictète elle-même, le 21 à ses deux fils morts, les héros Cratesilochos et Andragoras[24]. Le fait qu'il n'y a pas de différence entre le culte des Muses et le culte des Héros familiaux est très significatif: les mêmes sacrifices leur sont offerts et les vivants participent chaque fois au festin sacrificiel. Ce n'est plus l'héroïsation mais l'apothéose. Contrairement aux traditions de l'époque classique, les morts ont été placés au même rang que les dieux.

L'immense popularité de toute sortes d'associations religieuses était, d'après Festugière, liée à l'évolution de la polis grecque: il y voyait seulement une de conséquences de la perte de la souveraineté de la cité[25]. Par contre, il ne mentionne pas, du moins dans son article *Fait religieux à l'époque hellénistique*, le culte de l'homme vivant, phénomène si caractéristique de cette époque. Peut-être parce qu'il n'y voit pas un „fait religieux", mais plutôt la dégénérescence des sentiments religieux. L'étude de Christian Habicht, *Gottmenschentum und griechische Städte*, a une importance fondamentale pour le compréhension de ce problème[26].

Habicht attire notre attention sur la distiction entre „der städtische Kult des lebendigen Menschen", donc le culte de l'homme vivant, proclamé spontanément par les cités grecques, et „der dynastische Reichskult", le culte organisé par le souverain et imposé à ses sujets. Ce sont d'après Habicht deux phénomènes tout à fait différents, trop souvent associés sous l'étiquette générale du „culte des souverains" (Herrscherkult)[27]. Il est juste cependant de rappeler que l'apparition

---

[24] Pour les fondations privées: Nilsson, *o. c.* p. 116–117; en dernier lieu Stewart, *o. c.* p. 514–515 (bibliographie antérieure).

[25] Festugière, *Le fait...*, p. 125.

[26] Chr. Habicht, voir ci-dessus n. 3. Sur la manière dont le sujet en question est traité par F. Taeger (*Charisma, Studien zur Geschichte der antiken Herrscherkultes*, Stuttgart 1957–1960) ainsi que par L. Cerfaux et J. Tondriau (*Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Paris 1957) voir Habicht, *o. c.* p. 264–265.

[27] Habicht, *o. c.* p. 201.

du culte de l'homme vivant, proclamé spontanément, avait préparé une base au culte dynastique, bien qu'il faille dire que le culte dynastique dévoloppé dans sa forme complète n'existait dans le monde hellénistique qu'en Egypte, sans doute parce qu'il y trouvait un point d'appui dans le culte toujours vivant de la personne de Pharaon, qui restait quand même purement égyptien et complètement distinct du culte grec[28].

Ce n'est que le culte spontané, et non celui imposé par les rois, qui nous intéresse ici, dans la mesure ou il s'agit de la religion de la polis hellénistique.

Habicht voit dans le culte de l'homme vivant le simple résultat d'une évolution dans les rapports politiques, et non pas le signe d'une transformation dans la mentalité religieuse. L'auteur semble être très déterminé par son point de vue et par le principe fixé préalablement, de ne considérer que l'aspect politique du problème[29]. Cependant sa propre analyse conduit à des conclusions beaucoup plus avancées. Sans aucun doute il a raison lorsqu'il explique pourquoi la cité ne suffit pas plus pour combler les besoins religieux de ces citoyens. Dans le passé, en présence d'un danger réel, la cité appelait ses dieux au sécours. Dans la nouvelle situation, la polis grecque ne fait plus confiance à ses propres forces, ni terrestres (du point de vue militaire, elle est presque totalement impuissante), ni surnaturelles. Elle accueille donc, comme une vrai dieu-sauveur, celui qui veut ou surtout peut lui apporter de l'aide[30].

Nous en trouvons peut-être la meilleure illustration dans les événements qui ont lieu au tournant des IV-ème et III-ème siècles à Rhodes et à Athènes[31]. Les Rhodiens, après la levée du siège de Démetrios Poliorcète, veulent exprimer leur reconnaissance à ceux qui les ont aidés. Ils élevent donc des statues de Cassandre et de Lysimaque, mais ils décrètent un culte divin pour Ptolémée et après avoir demandé l'avis de l'Oracle d'Amon à Siwah ils construisent un Ptolémaion où ils le venèrent en tant que „dieu Sauveur". Ce culte survivra jusqu'au temps romains et au I-er siècle avant J. C. il restera encore assez vivant pour trouver un curieux reflet dans la *Chronique de Lindos*, dans l'histoire d'une épiphanie d'Athèna pendant le siège de Rhodes. On y raconte notamment que la déesse est apparue à son prêtre Calliclès dans un rève, en lui conseillant de s'adresser en son nom et par l'intermédiaire du prytane, à Ptolémée pour lui demander de l'aide. C'est un essai bien intéressant d'associer le culte de Ptolémée Sotèr au culte traditionnel d'Athèna de Lindos. Habicht y voit une tendance à réduire l'importance du culte du „nouveau dieu" de la part des prêtres rédigeant la *Chronique*. Ptolémée devient ainsi seulement un outil entre les mains d'Athèna. On peut quand même interpréter cette histoire d'une autre façon, et y voir par contre une tentative pour

---

[28] Voir surtout Cerfaux-Tondriau, *o. c.* p. 208–212.

[29] Habicht, *o. c.* p. 236. Voir la critique de son attitude résumée par lui-même dans la seconde édition de son oeuvre, p. 265 n. 4.

[30] Habicht, *o. c.* p. 230–236, 275; Stewart, *o. c.* p. 559.

[31] Le culte de Ptolémée Soter à Rhodes, sources et discussion: Habicht, *o. c.* p. 109–110, 233–234. Le culte de Démetrios Poliorcète à Athènes, sources et discussion: Habicht, *o. c.* p. 44–58, 187–189, 213–216, 232–239, 255.

donner une certaine „légitimation olympienne" au culte de Ptolémée. Pour ma part, j'y verrais une analogie avec la „légitimation" mythique du culte des souverains par les poètes d'Alexandrie[32].

Lorsque Démetrios, fils d'Antigone, libère en 307 Athènes du pouvoir de Cassandre, les Athèniens reconnaissants proclament le culte des dieux Sauveurs, en rendant hommage sous ce nom, à la fois au père et au fils. Mais ce n'est pas tout. Au cours de tous les séjours de Démetrios à Athènes (dans les années 307, 304, 294, 291) nous sommes témoins d'une véritable explosion d'enthousiasme religieux pour le nouveau dieu. Le célébre hymne (commenté maintes fois) d'Hermoclès ou d'Hermippos en l'honneur de Démetrios en est son apogée.

Cet hymne chanté par les Athéniens, comme il semble, en 291, nous a été conservé par Douris de Samos, cité par Athénée:

> ... les autres dieux ou sont très éloignés,
> ou n'ont pas d'oreilles,
> ou n'existent pas ou ne font nullement attention à nous.
> Mais toi, nous te voyons présent,
> tu n'es pas en bois ni en pierre, mais réel.
> Nous te prions donc.
> Tout d'abord, accorde-nous la paix, o très cher,
> car tu es le Seigneur[33].

E. R. Dodds commente cet hymne ainsi: „La flatterie n'est peut-être sincère, mais le scepticisme l'est manifestement"[34]. Les autres parlent ici de l'athéisme (les dieux n'existent pas) ou de l'influence d'Epicure (les dieux ne font nullement attention à nous). Il me semble cependant que l'on pourrait chercher encore une autre analogie. L'auteur du psaume hebreux N° 115, inconnu certainement de tous les Athéniens, s'écrie:

> Leurs idoles sont d'argent et d'or,
> faites de main d'hommes:
> elles ont une bouche, et ne parlent pas;
> elles ont des yeux, et ne voient pas;
> elles ont des oreilles, et n'entendent pas;
> elles ont un nez, et ne sentent pas;
> des mains, et elles ne palpent pas;
> des pieds, et elles ne marchent pas;
> elles ne tirent aucun son de leur gosier[35].

C'est un motif bien connu de la littérature biblique et de tels exemples pourraient être cités à volonté. Naturellement, il ne peut être question d'influences. Il faut toutefois souligner que le psalmiste n'était certainement pas athée, au moins dans notre sens de ce mot. Si je cite le texte du psaume à la suite de l'hymne en l'honneur de Démetrios, c'est simplement pour conclure qu'indépendamment,

---

[32] Voir Habicht, *o. c.* p. 233–234.
[33] F Gr Hist 76 F 13 vv. 15–22, traduction de Cerfaux-Tondriau, *o. c.* p. 185.
[34] E. R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationel*, Paris 1977, p. 239.
[35] *Ps.* 115, 4–7, traduction de la TOB.

mais d'une façon analogue, aussi bien à Athènes qu'à Jérusalem on y exprimait le besoin de s'adresser à une force surhumaine, plus puissante que tous les dieux adorés dans les nombreux temples de l'*oikoumene*.

Jamais par la suite nous ne retrouverons un enthousiasme pareil à celui des Athéniens saluant Démetrios. Avec le temps, le culte du souverains deviendra chose ordinaire et même, dans un sens, obligatoire, perdant son caractère de spontanéité, pour devenir en fin un rite figé. Il est très caractéristique qu'en 200, lorsque les Athéniens accueillirent le roi Attalos I, bien qu'il fut pour eux un homme digne de distinctions et d'honneurs extraordinaires, ils ne lui aient point construit d'autels et ne l'avaient pas adoré comme dieu[36]. Il est clair que le culte de l'homme vivant en cette année 200 n'est plus ce qu'il était au temps de Démetrios Poliorcète lorsqu'il semblait encore exprimer en quelque sorte aussi de vrais sentiments religieux.

Habicht, qui consciement veut limiter son raisonnement à l'aspect politique de ce culte, constate en même temps que la cité „den Kult begründende Leistung als Manifestation einer menschlichen Vermögen überragenden göttlichen Kraft aussah". Il souligne aussi très fort que „der Beschluss der Gemeinde schafft die Göttlichkeit nicht, sondern erkannt sie als bestehend an, er hat somit nicht konstitutiven, sondern deklaratorischen Charakter; mit anderen Worten: die Stadt kann keine Götter machen"[37].

Il semble donc que contrairement à l'avis même de Habicht, nous avons à faire ici, moins à la „sécularisation de la croyance"[38] qu'à la „mythologisation" de la vie politique, avec une véritable invasion du surnaturel. A présent chacun, ou presque, peut devenir dieu de son vivant. Mais c'est précisement cette dernière caractéristique qui change tout, car, lorsque Habicht voit dans le culte de l'homme vivant un stade quasi normal, plus avancé, de l'héroïsation[39], il semble oublier quelque chose de très important: Celui qui a traversé la mort ne nous ressemble plus, sa rencontre ne peut qu'éveiller le sentiment de peur. C'est parce qu'il a franchi le seuil de la mort qu'il est tout autre et peut soit nous nuire, soit nous aider. Cependant dans la première période de l'époque hellénistique, il s'avère que l'homme de son vivant peut même devenir supérieur au héros: il peut devenir un dieu. Est-ce que les dieux olympiens ne furent pas jadis des hommes?

C'est ainsi que nous approchons d'Euhemère, qui écrivait sa *Hiera anagraphe* en même temps que les Athéniens chantaient l'hymne d'Hermoclès à Démetrios. Mais comme dit V. Ehrenberg: „Was dort klügelnder Rationalismus ist, war bei dem tatsächlich umgekehretn Denkprozess, durch den wirkenden Menschen vergöttlicht wurden, nicht ohne irrationalen Antrieb möglich"[40].

F. W. Walbank dans son *Hellenistic World* voit dans l'euhemérisme une des tentatives de réconciliation des gens avec leurs dieux. Une autre tentative serait

---

[36] Pol. XVI 25–26; Liv. XIII 14, 12.
[37] Habicht, *o. c.* p. 224 et 171.
[38] Habicht, *o. c.* p. 235.
[39] Habicht, *o. c.* p. 200–205.
[40] V. Ehrenberg, *Polis und Imperium*, Münich-Stuttgart 1965, p. 512.

selon lui la dépersonnalisation progessive de la divinité par la divinisation des abstractions. Il est d'avis que ce sont des „determined efforts... made to define the gods in terms acceptable to men who were basically sceptical about their existence"[41]. Il n'y a pas lieu de s'occuper des intentions d'Euhemère, interprétées, comme nous les savons, triès différement. Cepedant une chose est sûre: il ne fut pas athée, dans le sens que nous donnons à présent à ce mot. Je ne pense non plus que le culte des nouvelles divinités crées de notions abstraites telles que Tyché ou Homonoia fut le fruit d'une politique religieuse consciente, ce qui semble ressortir des paroles citées de Walbank. Ce phénomène est un témoignage de plus du même fait que nous découvrons à la base du culte de l'homme vivant: de l'ébranlement des croyances traditionnelles. Les dieux olympiens s'avèrent impuissants, ils perdent leur pouvoir sur les coeurs humains. L'homme commence donc à chercher ailleurs la securité et l'apaisment.

Tyché qui, d'une façon inaperçue, est passée de l'abstraction à la divinité ayant son propre culte, est devenue bientôt patronne de nombreuses villes grecques, surtout de citées nouvelles crées en Orient et parmi elles de la grande Antioche sur l'Oronte[42]. La vie en général, et donc la vie religieuse, dans ces nouvelles cités était forcement différente du celle des cités anciennes. La difficulté est que nous n'en savons pas grand-chose, surtout en ce qui concerne les débuts.

Ces villes naissent différement des anciennes colonies grecques. Elles accueillent dans leurs murs des hommes venant de tous les coins du monde „civilisé", Hellènes et non-Hellènes. Trouver un seul patron, que tous seraient capables d'adopter, était une tâche difficile. C'est pourquoi Tyché, en tant que protectrice de la cité, jouissait d'une telle popularité, c'est peut-être aussi une raison pour laquelle les Ptolémés ont bâti à Alexandrie le temple célébre de Sarapis, ce dieu égyptien au visage grec. De nouvelles cités naissent sur des terrains qui sont le domaines des dieux non hellènes, et de ce fait aussi bien les fondateurs que les habitants devaient en tenir compte[43].

Un autre trait caractéristique distingue encore certaines nouvelles cités des cités anciennes. Alexandrie, Antioche et plus tard Pergame, sont vraiment de grandes villes. En Grèce classique, le rythme de la vie religieuse était étroitement lié à l'année agricole: toutes les grandes fêtes avaient un caractère agricole, et cela était tout à fait naturel là où il n'existait pas de division entre la ville et la campagne. Maintenant tout cela change. Les habitants de grandes villes n'appartiennent plus à la société agricole. Les fêtes sont de magnifiques spectacles dont caractère religieux devient subordonné à d'autres causes: dans les monarchies hellénistiques surtout à la propagande royale. Même si matériellement ces fêtes ont lieu sur le territoire de la polis, en réalité, elles ne se

---

[41] F. W. Walbank, *The Hellenistic World*, Glasgow 1981, p. 219.

[42] Voir entre autres Wilamowitz-Moellendorff, *o. c.* p. 298–305; Festugière, *Personal religion among Greeks*, p. 41, et 108; Cl. Mossé dans *Le monde grec et l'Orient*, II, Paris 1975, p. 226; E. Will, ibidem, p. 613; Stewart, *o. c.* p. 558–559; Walbank, *o. c.* p. 219–220.

[43] Voir p. ex. M. J. Vermaseren, *Hellenistic Religions*, p. 437, dans: *Historia religionum*, ed. by Blecker-G. Widengren, I, Leiden 1969.

déroulent plus dans le cadre de la cité. La grande procession de Ptolémée II à Alexandrie, décrite si bien par Callixeinos, en est un bon exemple[44].

Sans aucun doute, c'est Alexandrie des Ptolémées qui est la ville la mieux connue de cette période. Etant donné que nous la connaissons surtout par les sources littéraires, il n'est pas facile d'en tirer des conclusions plus générales. Il ne faut pas oublier non plus, qu'elle fut la résidence du Roi, ce qui limitait, dans une certaine mesure, la vie normale de la polis[45]. En plus, on doit ajouter à l'Alexandrie-polis, l'Alexandrie-ville à laquelle appartiennent aussi un grand quartier égyptien et un quartier juif, ainsi que la présence continue d'un nombre considérable de visiteurs et d'étrangers. Ces derniers ne sont pas uniquement les voyageurs attirés par le plus grand port de la Méditerranée, mais tous ceux que Cl. Préaux appelle „milieu culturel itinérant des médecins, des philosophes, des poètes, des ambassadeurs, des acteurs"[46]. On ne peut donc pas s'étonner que les relations entre les hommes et les dieux aient eu un caractère différent de celle en Grèce proprement dite. P. M. Fraser dans son oeuvre monumentale, *Ptolemaic Alexandria*, a consacré à ces problèmes un vaste chapitre V, „Religious Life"[47]. C'est une analyse capitale bien qu'en la lisant il ne faille pas oublier l'insuffisance de nos sources, surtout pour la période des premiers Ptolémées.

Dans les oeuvres des poètes alexandrins, seuls les Olympiens semblent, pratiquement, exister. Nous ne pouvons que nous poser la questions de savoir si ces intellectuels croyaient réellement en ces dieux ou s'il ne s'agit que de thèmes littéraires. Les opinions des chercheurs sont lè-dessus très partagés, bien qu'ils partent tous des mêmes textes. Il faut donc en conclure que les contradictions se trouvent dans les textes des poètes. D'une façons ou d'une autre, ces hommes vivent à la cour royale, en-dehors du cadre de la polis grecque, même si par ailleurs ils entretiennent des liens étroits avec leur cité paternelle. Leurs conceptions religieuses se forment donc, au moins en partie, au-délà de ce que Davies appelle „the limits of the polis"[48]. C'est cela ce qui explique peut-être le mieux cette attitude particulière qui unit le scepticisme déclaré vis à vis des croyances traditionnelles et le vif intérêt porté aux anciennes legendes cultuelles, ainsi que façon désinvolte avec laquelle ils traitent les grands Olympiens tout en trahissant en même temps un certain désir d'une mystérieuse épiphanie divine.

D'ailleurs, dans le monde hellénistique, beaucoup d'Hellènes doivent vivre au-délà des murs d'une polis quelconque. Ceux-là s'orientalisent en général très vite, en adoptant les noms, la langue et les coutumes de leur milieu. Ils adoptent encore plus facilement les dieux étrangers. Il était tout naturel pour le polythéiste,

---

[44] G. Schneider, *Kulturgeschichte des Hellenismus*, München 1967, p. 126–127; E. R. Dodds, *Der Fortschrittsgedanke in der Antike*, Zürich-München 1964, p. 175–176. Pour la *pompé* alexandrine: E. R. Rice, *The grand procession of Ptolemy Philadelphus*, Oxford 1985 (sur le rôle de la procession dans le culte grec et hellénistique voir surtout p. 26–27).

[45] M. P. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, Oxford 1972, surtout I, p. 93–131, II, p. 173–234.

[46] Cl. Préaux, *Le monde hellénistique*, Paris 1978, p. 452.

[47] Fraser, *o. c.* I, p. 189–301, II, p. 323–461.

[48] Voir ci-dessus n. 9.

en arrivant dans un nouveau pays, de rendre hommage avant tout à ses hôtes divins, même si cela devait être le saint crocodile Souchos. D'autant plus, si l'on rencontrait là des divinités connues depuis longtemps dans le monde grecque, telles Isis ou Amon. Pourtant, à l'époque hellénistique, les cultes orientaux non seulement gagnent de plus en plus d'adorateurs dans leur propre patrie, mais aussi partent à la conquète triomphale de la Grèce proprement dite. Cette disponibilité dans l'accueil de différents cultes étrangers est un témoignage très significatif de la crise dans les croyances traditionnelles et en même temps de la recherche d'un nouveau protecteur et sauveur divin, recherche que nous retrouvons encore sous un autre aspect dans le culte divin de l'homme vivant.

Les grands dieux orientaux possédaient encore une autre particularité qui favorisait la popularisation de leur culte. Bien qu'ils soient originaires d'un endroit ou d'un pays bien défini, p. ex. de l'Egypte ou de la Syrie, pour les Grecs, ils étaient dès le début, des divinités universelles, dont le culte unissait tous les habitants de différentes cités, Hellènes et non Hellènes. La nouvelle époque avait besoin de nouveaux dieux.

L'*oikoumene* fut après la mort d'Alexandre le Grand partagée politiquement et demeurait hétérogène, mais elle était partout accessible aux Hellènes et partout grecque, au moins dans une grande mesure. Le Grec déraciné de sa polis paternelle se sent de plus en plus „citoyen du monde". Il commence donc à chercher un seul dieu qui dominerait tout et tout le monde, un dieu qui serait maître de toute la terre habitable, comme jadis Pallas Athène fut la maîtresse de tout l'empire d'Athènes. Festugière parle ici du dieu cosmique: „Le citoyen désabusé d'Athènes, comme l'Athénien fixé à Alexandrie, à Antioche, ou même dans quelque colonie macédonienne du fond de l'Orient peut s'évader vers la cité du ciel... les dieux particuliers de tel ou tel état ne sont quel les manifestations locales de la même et unique Divinité répandue dans l'univers entier"[49].

Ce tableau n'est cependant pas tout à fait vrai, et ne l'est certainement pas pour le début de l'époque hellénistique. Il ne l'est même pas pour l'époque romaine lorsque des hommes pieux invoquaient „un seul dieu, Zeus-Hélios-Sarapis"[50]: personne des ses adorateurs ne s'imaginait qu'il pouvait être l'Unique, et qu'il n'y avait pas d'autres dieux. La notion même d'un „dieu unique" n'appartient qu'aux philosophes, et à ce titre ne peut pas être objet de culte. Pareillement ce dieu indéfini et sans nom, „dieu", „divinité" ou „divin", dont les gens instruits parlent de plus en plus souvent à la place de Zeus ou d'Isis, n'est pas non plus objet de culte. Il répresente uniquement une idée da la divinité, et on ne peut pas adresser une prière à une idée[51]. Cela est tout particulièrement important: nous apercevons en effet le vide crée par l'éffondrement des anciennes croyances, et en même temps une conviction que ce vide n'est pas définitif. Tout cela devait en fin de compte préparer le chemin de grandes religions mono-

---

[49] Festugière, *Le fait*..., p. 126–127.

[50] P. Oxy XI 1382.

[51] Voir E. Will dans *Le monde grec et l'Orient*, II, p. 625 n. 2.

théistes. C'est aussi un des résultats de l'éclatement des limites étroites de la polis grecque.

Le problème qui a été présenté ci-dessus est un sujet très vaste et tous ses aspects ne peuvent être développés dans un seul article. Certaines questions n'ont pu être que mentionnées, d'autres ont été passées sous silence. Je crois néanmoins qu'il est utile d'essayer d'étudier les changements de la mentalité religieuse dans les premiers temps de l'époque hellénistique en les abordant en quelque sorte de l'intérieur de la cité grecque, et non du point de vue des influences extérieures. L'Hellène de cette époque sent le sol se dérober sous ses pieds, surtout dans la sphère de la vie religieuse. Les conséquences de ce fait apparaissent à différents niveaux: dans le milieu des intellectuels, certains retrouvent leur religion dans la philosophie, d'autres seront partisant du scepticisme philosophique et pratique. Mais pour chacun, indépendamment de sa position sociale et son éducation, l'homme en tant qu'individu devient le plus important. C'est pourquoi il cherche, sur son propre chemin, ce que la cité ne peut plus lui donner. Il cherche de nouveaux sauveurs, les anciens ayant fait défaut. Lui même sauvegrade maintenant sa mémoire, pour qu'elle ne disparaisse pas au moment de sa mort, en créant son propre culte posthume. C'est à lui aussi de choisir son dieu, son patron divin, même si pour le faire il doit entrer dans une communauté nouvelle qui peut repondre à ses besoins, les communautés anciennes n'étant plus en mesure de le faire. Il cherche à rencontrer un dieu qui voudra entamer avec lui un dialogue personnel, et parfois l'emporter dans une extase mystique vers l'union avec lui-même.

Il n'y pas si longtemps nous étions prêts à croire que la fusion de la Grèce avec l'Orient constituait l'essentiel de la culture hellénistique. Aujourd'hui, nous arrivons parfois à des conclusions tout à fait contraires: C'est ainsi que Cl. Préaux, dans ses derniers travaux, souligne la séparation complète de la culture grecque et orientale dans l'époque hellénistique. Pourtant il est évident que l'influence de l'Orient dans la vie religieuse est importante et incontestable (bien qu'il y ait des chercheurs qui l'aient contesté). Certains étaient même convaincus que ce fut l'un des principaux facteurs des changements religieux de cette période[52]. Il me semble cependant qu'il est plus raisonable de chercher la reponse sur une autre voie. La polis grecque se retire, comme dit Davies[53], de la vie religieuse. C'est donc dans ce domaine que l'Hellène se sentait délaissé le plus cruellement et c'est justement dans ce domaine qu'il était le plus prêt à s'ouvrir et à accepter ce que lui apportaient les grandes civilisations orientales. Ainsi donc, sous ce rapport également, l'évolution de la mentalité religieuse est liée, dans un sens, aux changements intérieurs dans la cité grecque à l'époque hellénistique.

Warszawa

---

[52] Voir ce-dessus n. 9.
[53] Voir ci-dessus n. 10.

Eos LXXVIII 1990
PL ISSN 0012-7825

THÉOCRITE, „LES MAGICIENNES", IDYLLE II, VERS 17–63

Par

CLAUDE MEILLIER

La composition a, dans l'art de Théocrite, une fonction importante. Il s'agit presque toujours d'agencer des éléments différents pour les constituer en un tout, leur unité déterminant leurs significations les uns par rapport aux autres et la signification de l'ensemble. Plutôt que de composition, on pourrait parler de combinatoire, tant il y a de rigueur dans la disposition des éléments thématiques constitutifs d'un poème ou du passage d'un poème, et l'image de l'ὕφος, du tissage à laquelle Théocrite recourt à propos de l'activité de l'enfant dans la description de la coupe de l'idylle I, est parfaitement adaptée à son art[1].

L'importance de la composition est à ce point décisive pour la signification qu'il se produit des cas où, probablement en fonction des points de vue des différents commentateurs, la tradition nous transmet différents ordres d'un même texte. Cela apparaît précisément dans des poèmes dont la composition est fixée par un système de strophes[2]. C'est le cas du début des incantations de Simaitha dans l'idylle II, les *Magiciennes*, dont les strophes sont ponctuées par le refrain adressé à la iunx[3].

Le manuscrit K, confirmé par le papyrus d'Antinoé (les meilleurs témoins du texte de Théocrite) offre l'ordre des neuf premières strophes, *a*, *b*, *c*, *d*, *e*, *f*, *g*, *h*, *i*, désignation que nous reprenons de l'analyse qu'en a faite Anna T. Rist. C'est l'ordre déjà adopté par Ahrens, repris par Gallavotti et par Gow. Wilamowitz et Ph. E. Legrand retenaient l'ordre des familles laurentienne et vaticane, soit, à partir de la référence à K, *a*, *b*, *c*, *e*, *d*, *f*, *g*, *h*, *i*. Les raisons du choix sont celles de la plus grande cohérence, tant pour le développement du rituel magique auquel se

---

[1] Idylle I, vers 52–55; sur ce passage, Ch. Segal, *Thematic Coherence and Levels of Style in Theocritus' Bucolic Poems*, W. S. XC n. F. 11, 1977, p. 35–68, en particulier p. 40–41. Voir U. Ott, *Die Kunst der Gegensatzes in Theokrits Hirtengedichten*, Spudasmata 22, Hildesheim, 1969; R. Pretagostini, *La struttura compositiva dei carmi teocritei*, Q. U. C. C. XXXIV 1980, p. 57–74.

[2] Même problème, mais plus difficile, pour le chant de Thyrsis, idylle I.

[3] Anna T. Rist, *The incantatory Sequence in Theocritus' Pharmaceutriai*, Maia XXVII 1975, p. 103–111, avec l'état de la question. Dernière étude, mais à un autre point de vue, Ch. Segal, *Alphesiboeus' Song and Simaetha's Magic: Virgil eighth Eclogue and Theocritus Second Idyll*, Grazer Beiträge XIV 1987, p. 167–185. Texte d'après A. S. F. Gow, *Theocritus I & II*, 2nd edition, Cambridge 1952.

consacre Simaitha que pour la peinture de sa passion. Mais elles conduisent à hésiter, même quand on arrive à démontrer la cohérence d'un ordre ou de l'autre, cela quelquefois chez les mêmes critiques. C'est ce qui a conduit Anna T. Rist à proposer un nouvel ordre, traduisant selon son analyse la progression psychologique de Simaitha: *a*, *b*, *c*, *d*, *f*, *g*, *e*, *h*, *i*.

L'analyse d'Anna T. Rist est extrêmement fine, mais elle se heurte au fait qu'elle rompt l'ordre donné par les meilleurs témoins du texte. Notre propos est de montrer que cet ordre correspond à un souci d'art, de combinaison de plusieurs éléments. Mais auparavant il convient de donner une analyse de ces éléments et de les classer.

Les élements constitutifs du passage de l'idylle II, vers 17 – 63, se rangent en deux grandes catégories: ceux qui appartiennent au rituel, ceux qui concernent la passion de Simaitha; à ces deux catégories il convient d'ajouter deux thèmes, l'un, celui de silence de la mer et des vents, vers 38 – 39, strophe *d*, l'autre, thème botanique, celui de l'hippomane, vers 48 – 49, strophe *g*; mais on ne peut parler à propos de ces deux thèmes de catégories, car ils jouent un rôle accessoire par rapport aux deux grandes catégories; on doit noter du reste qu'ils se trouvent placés dans des strophes interrompant le rituel et qu'ils introduisent une notation sur la passion de Simaitha.

Mais chaque catégorie a elle-même ses subdivisions. En suivant l'ordre de K, nous avons d'abord l'utilisation de la farine et du laurier que l'on fait brûler, strophes *a* et *b*. Sans entrer ici dans le détail complexe des valeurs magiques, nous devons noter que ces deux actes rituels ont une double fonction: tout d'abord agir par magie sympathique sur l'être même de Delphis, en prendre pour ainsi dire possession, le tenir sous son pouvoir; par la métaphore de la farine et du laurier, Simaitha t i e n t Delphis[4]. Ensuite, autre metaphore, ces actes rituels permettent implicitement, mais implicitement seulement, de mettre Delphis dans un état amoureux: le feu est aussi feu de l'amour, car l'amour détruit les chairs (voir dans l'idylle II, l'état de Simaitha elle-même, vers 89; dans l'idylle VII, 102, Daphnis qui „fond"), et il va jusqu'aux os (voir dans l'idylle III, vers 17, l'amour brûle „jusqu'aux os"); ainsi, par la farine et par le laurier, symbolisant les os et la chair, Simaitha non seulement cherche à prendre possession de Delphis, mais à le rendre amoureux, implicitement, nuance qui a son importance, comme nous le verrons ensuite.

Les deux actes rituels de la strophe *c* intéressent Artémis-Hécate, puissance nécessaire pour rendre efficace tout le processus magique. Ils sont complémentaires, le premier, la fumigation du son, fait venir la déesse, le second, le bruit du bronze, permet à celle qui recourt à la déesse de se garantir contre les maléfices de sa puissance.

Après la pause du rituel de la strophe *d*, on revient au rituel dans les deux strophes *e* et *f*. Cette fois, il est question de Delphis, et, directement et ex-

---

[4] Importance du καταδήσομαι du papyrus et des scholies au vers 3 (correction déjà faite par Toup) pour le καταθύσομαι des manuscrits.

plicitement de l'amour. On s'est tonné à tort de la présence de deux actes rituels dans la strophe *e*. Le lien est nécessaire, car le premier, la fonte de la cire, intéresse l'éros, de façon globale, le second, le tournoiement du rhombe, plus précisément le désir sexuel (c'est Aphrodite qui fait tourner le rhombe). Philodème note, *De musica*, col 83, que le rhombe a une action pernicieuse sur les femmes, probablement dans un sens sexuel[5]. Complémentairement, si la magie de la strophe *e* consiste à rendre Delphis amoureux et pris du désir sexuel, celle de la strophe suivante *f*, la triple libation à Artémis-Hécate, consiste à faire oublier à Delphis tout amour et même toute relation sexuelle avec une autre personne que Simaitha (le lien des deux strophes dans leur ordre s'impose selon la logique même de la magie: action positive, action négative complémentaire)[6].

Enfin, après la pause du rituel dans la strophe *g*, sur l'hippomane, on revient à la magie dans la strophe *h*: il s'agit, en utilisant un objet personnel (le vêtement à ce titre est une pièce privilégiée) d'agir sur l'être lui-même, de le posséder, comme dans les opérations rituelles des deux premières strophe *a* et *b*. L'acte peut avoir une portée érotique, mais nous devons noter ici encore qu'elle n'est pas explicitée.

Il en va de même des deux dernières opérations à faire, strophes *i*, le breuvage que Simaitha portera le lendemain à Delphis, les *throna*[7] que la servante Thestylis pétrira en disant „je pétris les os de Delphis" sur le seuil de sa porte (opération qui ferme tout le rituel selon le principe de la *Ringkomposition*, en rappelant la première opération „je répands les os de Delphis", strophe *a*). Le breuvage peut être entendu comme un philtre provoquant la folie amoureuse (il est dit κακόν, et on ne peut le confondre avec la menace qui sera faite plus loin, vers 161–162). Quant au seuil de la porte, il rappelle, comme le note justement Anna T. Rist, la valeur symbolique de la porte, exactement du „montant" de la porte dans les pratiques amoureuses. Mais, tout comme au début du processus magique, la visée érotique reste implicite.

De même convient-il de classer précisément les éléments constitutifs de l'autre catégorie, ce qui a trait à la passion de Simaitha. Il y a tout d'abord ce qui concerne Simaitha elle-même, en un double aspect, d'une part l'amour-propre ou le sentiment de déshonneur, d'autre part la douleur. Le sentiment du déshonneur apparaît dès la première strophe, quand Simaitha craint de devenir même aux yeux de son esclave un objet de risée, il est repris dans la strophe *d*, quand Simaitha rappelle que Delphis a fait d'elle une femme de mauvaise vie, et une fille sans virginité, ce qui entraîne la dérision et la honte publiques.

---

[5] A signaler la prochaine parution du travail de D. Delattre renouvelant la connaissance du texte de Philodème.

[6] Etant donné l'importance de la parole prononcée en sorcellerie, qui est comme un message dont l'accomplissement se fera textuellement, on se doit d'être complet: donc on demande l'amour de Delphis, le désir de Delphis, et l'exclusion de tout autre objet de son désir.

[7] Sur le vers 59, et la difficulté du texte, H. White, *Three textual problems in Theocritus*, L. C. M. I 1976, p. 33–35; E. M. Jenkinson, *Theocritus 2, 59–62 and 144–146, with a reply by White*, L. C. M. I 1976, p. 61–62.

Le sentiment de la douleur apparaît dans la deuxième strophe seulement, vers 23, „Delphis m'a fait du mal" ἀνίασεν; idée reprise dans la strophe *d*: „mon mal ne se tait pas" ἀνία (vers 39), et enfin dans la strophe *h*, vers la fin de l'opération rituelle: „Hélas! amour qui me fais mal" Ἔρως ἀνιαρέ, avec le développement sur l'image de la sangsue qui colle à la peau.

Mais on ne saurait être complet sur la passion de Simaitha, si on ne tenait pas compte de ce qu'elle dit de Delphis. Elle veut le rendre amoureux, pris du désir sexuel, tout en oubliant tout autre être qu'elle, comme on l'a vu dans l'exposé des pratiques rituelles, strophes *e* et *f*; mais elle veut aussi qu'il soit dans un état de folie amoureuse comme le sont les cavales d'Arcadie, nuance dont il faut tenir compte: Delphis ne doit pas seulement aimer, mais également d'être *fou* d'aimer.

Tous ces éléments sont comme des pièces qu'il convient de disposer, les deux catégories d'éléments étant comme des fils qu'il faut tisser. Et le problème est de savoir, non pas tant s'il y a une progression psychologique, mais quelle signification prend la combinaison, et quel effet d'art elle produit.

Si nous suivons l'ordre de K, nous avons le système suivant. Trois parties se dessinent nettement, les deux premières s'achevant sur une pause du rituel, *a*, *b*, *c*, *d*, et *e*, *f*, *g*, la troisième, avec la reprise du thème des os, que l'on pétrit, renvoyant à la première (thème des os que l'on répand, vers 63 renvoyant au vers 21). Les neuf premières strophes forment ainsi un tout. On notera de plus que les volumes des parties sont disposés en un ordre décroissant: quatre strophes, puis trois, et enfin deux.

La première partie pose les principes de l'opération magique: exercer le pouvoir sur Delphis, s'aider de la force d'Artémis-Hécate. Il n'y a pas d'explicitation de l'action proprement érotique du rituel. Non plus que dans la troisième et dernière partie.

La deuxième partie se distingue donc par l'explicitation de la finalité érotique du rituel. Mais elle se distingue aussi par le point de vue sur la passion. Dans la première partie en effet il est essentiellement question de Simaitha, de sa honte tout d'abord, strophe *a*, de sa douleur seulement ensuite, strophe *b*. Honte et douleur sont rappelées dans la pause du rituel, strophe *d*. Et la douleur est à nouveau signifiée, dans la troisième partie, strophe *h*, tout à la fois sur un plan général, „amour qui me fais mal", vers 55, et par une ample comparaison renvoyant au physique même de Simaitha (la sangsue).

Or la deuxième partie, en même temps qu'elle explicite la fin érotique du rituel, définit ce que Simaitha attend de Delphis: le rendre amoureux d'elle, et même pris de désir, strophe *e*, complémentairement lui faire oublier tout autre être, strophe *f*, et enfin le rendre fou d'amour, strophe *g*, qui représente la pause du rituel. De la sorte un parallélisme net s'établit entre le sentiment de honte et de douleur d'une part, énoncé dans la première partie, le désir de voir Delphis, d'autre part, non pas seulement amoureux, mais saisi d'une réelle folie, dans la deuxième partie: à l'ἀνία de Simaitha répond ainsi la μανία attendue de Delphis[8].

---

[8] Les scholies interprètent bien le vers 41: Simaitha se plaint d'être devenue à cause de Delphis σῖον μαινάδα; Wendel, p. 279. Elle est devenue une femme impudique, thème qui a dans les civilisations anciennes une force exceptionnelle.

Là est en fait la vraie vengeance, la relation amoureuse n'étant pas simplement pensée en termes de peine, de joie, de désir ou de déception, mais en termes pour ainsi dire de justice (ce qui est signifié du reste plus loin, vers 144–145, quand Simaitha rappelle qu'il n'y avait pas entre elle et Delphis de tort réciproque ni de reproche à faire). La fin apparente (mais réelle) est bien de retrouver l'amour de Delphis, la fin profonde est de le faire souffrir d'une folie d'amour autant qu'elle-même souffre d'une peine d'amour et de la honte de son impudicité[9].

C'est donc la disposition des éléments thématiques, actes rituels d'une part, passion de l'autre, qui produit la signification. Une autre disposition, celle des familles laurentienne et vaticane, déplacement de la strophe *e* entre les strophes *c* et *d*, détermine une signification différente. Mais cette autre disposition s'établit avec l'adjonction du vers 61 dans la strophe *i*, vers que n'attestent pas K et le papyrus d'Antinoé. Or ce vers concerne la passion de Simaitha: „je suis enchaînée jusqu'au fond coeur, et lui, ne tient aucun compte de moi". La strophe *e* est précisément celle où Simaitha accomplit deux actes rituels, l'un pour provoquer l'amour de Delphis, l'éros, l'autre, pour provoquer son désir. Il y a dans insistance sur la passion, car, par cette disposition, se trouve explicitée dès le début la finalité érotique de l'opération magique. Le déplacement de la même strophe *e* entre *g* et *h*, comme le fait Anna T. Rist, permet sans doute d'insister sur le désarroi de Simaitha et la progression psychologique (la strophe suivante *h* introduit une „note de sauvagerie" et marque le sommet de l'expression d'un amour désespéré), mais il rompt l'équivalence entre la honte et la douleur d'une part, le désir de voir Delphis dans un état de démence de l'autre, équivalence marquée par les deux pauses du rituel. La question, du reste, est-elle bien celle d'un réalisme psychologique au sens où nous l'entendons, et de marquer une progression dans la psychologie de Simaitha? Rappelons-nous que nous avons affaire avec Théocrite à une écriture classique, et que le „réalisme" demeure subordonné à l'art: il ne s'agit pas de reproduire le désarroi de Simaitha, dans son caractère nécessairement illogique, il s'agit avant tout d'en donner une représentation qui soit claire, construite, et de là esthétiquement acceptable et signifiante.

De plus la composition des neuf premières strophes selon le manuscrit K est cohérente avec la signification de l'ensemble du poème. En effet la notion d'une folie du désir amoureux, et non pas simplement du désir, se retrouve dans la partie centrale, en deux temps: d'abord la folie de l'éros de Simaitha après la rencontre de Delphis (vers 83 sqq.), ensuite, sur un plan général, la démence quasiment animale de l'éros de la vierge ou de la jeune mariée (écho amplifié de l'image des cavales d'Arcadie, strophe *g*), telle que Delphis la décrit devant Simaitha (vers 133 sqq.). Simaitha, par le souhait qu'elle fait, renvoie à Delphis ce

---

[9] La conscience de l'impudicité, renforcée et même provoquée par la frustration, détermine un tour pour ainsi dire jurdique dans la relation de Simaitha à Delphis (mais socialement, si le tort est à Delphis, parce qu'il l'abandonne, la faute reste entièrement à Simaitha). Même aspect „juridique" chez le Cyclope juvénile, et en un sens infantile: sa mère ne dit rien en sa faveur à Galatée (alors que ce serait dans son rôle social): il se promet donc de lui faire du mal, puisqu'elle lui fait du mal (idylle XI, vers 67–71).

qu'elle a elle-même éprouvé et qu'il a objectivé devant elle. Or, à la fin du poème, la notion de folie est complètement effacée. Au vers 159 (où plutôt que μὲν il vaut mieux garder le μὰν du Papyrus d'Antinoé et de K, soulignant mieux la force affirmative du propos) Simaitha exprime seulement sa volonté d'enchaîner Delphis par ses philtres amoureux; la magie est donnée par conséquent comme opératoire et efficace. La suite apporte cependant un correctif: Simaitha envisage que Delphis puisse „encore" lui „causer du chagrin" (vers 159–160), et, en ce cas, elle se promet de le tuer par le poison. Autrement dit, à ses propres yeux, l'efficacité de la magie n'est pas absolument garantie. Mais surtout la vengeance consistant à mettre Delphis dans un état de folie amoureuse laisse place à une autre vengeance, celle de l'anéantir.

Peut-on assurer, comme le font plusieurs critiques[10], que le chant incantatoire apporte à Simaitha un apaisement comparable à la guérison de l'éros que la poésie apporte au Cyclope de l'idylle XI (sinon guérison, du moins contrôle de son éros)? Certes l'idée du délire amoureux est écartée, mais en même temps l'assurance de posséder Delphis est incertaine, et cette incertitude conduit à envisager sa mort. En somme une idée de vengeance se substitue à une autre, pas moins perverse. Simaitha n'a en fait aucune ressource pour faire payer à Delphis sa douleur, et il ne lui reste qu'à supporter son πόθος comme avant (vers 164). Le poème tend à montrer que la magie, même si elle a une ressemblance extérieure avec la poésie (incantation analogue à la mélodie, processus symbolique analogue à la métaphore) n'est en somme qu'une poésie qui échoue, ou mieux, n'est pas la vraie poésie: elle ne pose la relation à autrui qu'en termes d'échange au seul niveau de la sensibilité érotique, et non de dépassement de celle-ci par un plaisir plus élevé, celui de l'art. Là où il y a poésie, c'est dans la *mimésis* de cette magie apportant au lecteur une lucidité sur la passion de l'éros et sur la vanité d'une pratique qui ne permet pas d'en surmonter la douleur.

Lille

---

[10] C'est l'opinion de L. Séchan, *Les Magiciennes et l'amour chez Théocrite*, A. F. C. A. XXXIX 1965, p. 67–100, et encore de F. T. Griffiths, *Poetry as Pharmakon in Theocritus Idyll 2*, Arctouros. Hellenic Studies presented to B. M. W. Knox, Berlin, 1979, p. 81–88. Le comportement de Simaitha avant et après son union avec Delphis est cohérent. Comme le remarque F. T. Griffiths, elle est représentée dans sa passion selon un modèle pour ainsi dire masculin (c'est elle qui fait les avances, etc.), *Home before lunch: The emancipated woman in Theocritus*, dans: Helene P. Foley, *Reflexions of Women in Antiquity*, 1981, p. 247–273, en particulier, p. 266. La douleur causée par l'abandon de Delphis n'a eu pour effet que de lui faire prendre conscience d'un comportement inadapté socialement au statut de femme. Mais les procédés magiques ne font que l'enfermer dans cette douleur.

RÉSUMÉ DE LA STRUCTURE ET DE LA COMPOSITION DES VERS 17 À 63

	Rituel magique	Passion
I –	Prise de possession de Delphis, avec finalité érotique implicite	
	a – farine = os	sentiment de honte
	b – laurier = chair	sentiment de douleur
	c – son et bruit du bronze; appel à la force d'Hécate et garantie contre son pouvoir	
	d – pause du rituel (silence de la mer et des vents)	sentiment de douleur et de honte
II –	Finalité érotique explicite	
	e – cire	provoquer l'amour de Delphis
	rhombe	provoquer le désir de Delphis
	f – triple libation	provoquer l'oubli d'un autre être par Delphis
	g – pause du rituel (hippomane et cavales d'Arcadie)	souhait de mettre Delphis dans un état de folie amoureuse
III –	Prise de possession de Delphis, avec finalité érotique implicite	
	h – frange du manteau	sentiment de douleur de l'éros
	i – salamandre	
	throna = os	

Eos LXXVIII 1990
PL ISSN 0012-7825

ΠΕΡΙΚΑΘΑΡΜΑ ET ΠΕΡΙΨΗΜΑ
PRZYCZYNEK DO HISTORII EGZEGEZY PATRYSTYCZNEJ*

Napisał

KS. MAREK STAROWIEYSKI

1 Kor 4, 13 przysparza trudności egzegetom. Św. Paweł broniąc swego posłannictwa apostolskiego pisze do mieszkańców Koryntu: „Błogosławimy, gdy nam złorzeczą, znosimy, gdy nas prześladują, dobrym słowem odpowiadamy, gdy nas spotwarzają. Staliśmy się jakby śmieciem tego świata, odrazą dla wszystkich, aż do tej chwili" (ὡς περικαθάρματα τοῦ κόσμου ἐγενήθημεν, πάντων περίψημα ἕως ἄρτι)[1].

W związku z tym wierszem nie spotykamy jakiś większych problemów krytycznych[2]. Nie jest to ponadto tekst szczególnie ważny z punktu widzenia teologicznego, biografii św. Pawła, ani historii pierwotnego chrześcijaństwa, stąd też jest stosunkowo rzadko omawiany lub cytowany, i to nie tylko przez współczesnych teologów, ale, jak zobaczymy, i przez starożytnych. Trudność tego tekstu polega na wyjaśnieniu dwóch terminów: περικάθαρμα i περίψημα, które przysparzały już niemałej trudności egzegetom starożytnym[3].

Celem tego artykułu jest próba wyjaśnienia znaczenia tych dwu rzeczowników. Zbadamy więc najpierw, co znaczyły one w literaturze greckiej pozabiblijnej i pozapatrystycznej (pod słowem literatura rozumiem całość piśmiennictwa greckiego, a więc zarówno literaturę piękną, jak i naukową, inskrypcje, papirusy), następnie w *Septuagincie* i w starożytnych przekładach *Nowego Testamentu*, w końcu w literaturze chrześcijańskiej. Zebranie tych wszystkich tekstów pozwoli na wyciągnięcie wniosków.

I jeszcze jedna uwaga wstępna: ponieważ, jak zobaczymy, jest dla nas rzeczą istotną epoka, w której działali pisarze, lub czas, w którym powstały dokumenty, podajemy przy wszystkich pisarzach przybliżoną datę ich śmierci.

---

* Artykuł ten powstał na podstawie pracy licencjackiej pisanej w 1968 roku w Akademickim Studium Teologii Katolickiej (dziś Papieski Wydział Teologiczny) w Warszawie pod kierunkiem ks. doc. dr. hab. Kazimierza Romaniuka (dziś biskupa pomocniczego warszawskiego), któremu dziękuję za pomoc i trud. Ks. dr. R. Rumiankowi dziękuję za pomoc w ustaleniu terminologii hebrajskiej.

[1] Tł. ks. K. Romaniuk, Poznań 1976, s. 379. Tekst grecki por. wydanie krytyczne E. Nestle, K. Aland, Stuttgart 1962[21], s. 432.

[2] Wariant ὡσπερεὶ καθάρματα nie wpływa istotnie na treść wiersza.

[3] Opracowania podstawowe: F. Hauck, περικάθαρμα, w: *Grande Lessico del NT*, fond. da G. Kittel, IV, Brescia 1968, s. 1300 n., i G. Stählin, περίψημα, tamże X, 1975, s. 79–101. Autorzy zebrali podstawowy materiał leksykograficzny, natomiast wnioski mogą być podane w wątpliwość.

1. LITERATURA GRECKA POZABIBLIJNA I POZAPATRYSTYCZNA

Obydwa interesujące nas rzeczowniki mają tę samą budowę. Przyimek περι- oznacza ‘wokół’ albo wzmocnienie znaczenia rzeczownika[4]. Końcówka -μα oznacza wynik pewnej czynności[5]. Obydwa rzeczowniki występują stosunkowo rzadko w literaturze greckiej, stąd, by dobrze je wyjaśnić, musimy sięgnąć do częściej używanych czasowników, z których pochodzą, także w ich formie prostej, a więc bez przyimka περι-, oraz do pokrewnych rzeczowników i czasowników.

A Biorąc pod uwagę etymologię, czasownik περικαθαίρω / περικαθαρίζω znaczy ‘oczyszczać wokół’ lub ‘oczyszczać dokładnie’, rzeczownik natomiast περικάθαρμα znaczy: ‘wynik dokładnego oczyszczenia’, czyli ‘brud’, ‘śmieci’, ‘odpadki’ itd. Ponieważ greckie słowo καθαίρω oznaczało zarówno oczyszczenie fizyczne, jak i religijne, obydwa te znaczenia spotykamy i w naszym wypadku.

W znaczeniu oczyszczenie z brudu fizycznego czasownik περικαθαίρω znajdujemy u Platona (†347)[6], Arystotelesa (†322)[7], Teofrasta (†287)[8] i Filona Aleksandryjskiego (ok. 50 po Chr.)[9]. Rzeczownik περικάθαρμα w znaczeniu ‘brud’, ‘śmieci’ występuje w *Lexicon Homericum* Apoloniosa Sofisty (I w. po Chr.)[10] oraz u Hezychiusza (V/VI w. po Chr.)[11]. Dalsze znaczenia są pochodne od tego pierwotnego. Są to:

1. człowiek nie mający żadnej wartości (por. polskie ‘szumowina’). Występuje zazwyczaj w formie prostej, κάθαρμα u Eupolisa (†411)[12], Eurypidesa (†406)[13], Arystofanesa (†385)[14], Demostenesa (†322)[15], Filona Aleksandryjskiego (ok. 50 po Chr.)[16], Józefa Flawiusza († ok. 100 po Chr.)[17], Diona Chryzostoma (†115)[18], Plutarcha (†120)[19], Polluksa (II w.)[20], Lukiana († ok. 190)[21], Diogenesa Laertiosa (III/IV w.)[22]. W *Słowniku* Polluksa znajdujemy obszerny zestaw synonimów dla tego rzeczownika. W formie natomiast złożonej περικάθαρμα spotykamy go w papirusie Oxy 2331 z III w. przed Chr. (najstarsze

---

[4] E. Schwytzer, *Griechische Grammatik*, II, München 1966, s. 499n.
[5] Tamże 1, 1968, s. 522; P. F. M. Abel, *Grammaire du Grec Biblique*, Paris 1927, s. 110.
[6] *Kritias* 120A.
[7] *Historia animalium* 8, 13.
[8] *Historia plantarum* IV 11, 6; IV 13, 5; IX 7, 3; *Causae plantarum* V 9, 11 (περικάθαρσις).
[9] *De plantis* 112 (2 razy), 113.
[10] s. v. λύματα.
[11] s. v. καπροσύρη = gnój, które to słowo znaczy περικάθαρσις.
[12] Wg Stobajosa 43, 9.
[13] *Hercules furens* 225; *Iphigenia Thaur.* 1316.
[14] *Plutos* 454; *Acharnes* 44.
[15] *Contra Meidin.* 185; 199.
[16] *De virtutibus* 174.
[17] *Bellum Iudaicum* 4, 241.
[18] 7, 30.
[19] *Sulla* 33, 3.
[20] *Onomasticon* V 162.
[21] *Dialogi mortuorum* 2, 1.
[22] 6, 32.

świadectwo obok *Prz* 21, 18, por. rozdział następny)[23] oraz u Epikteta († ok. 138 po Chr.)[24].

2. obelga. Znaczenie związane z poprzednim. Występuje w formie prostej κάθαρμα, gdyż długie περικάθαρμα nie nadaje się do wartkiego toku obrzucania obelgami. Spotykamy go u Arystofanesa († 385)[25], Aischinesa († ok. 330)[26], Demostenesa († 322)[27], Apoloniusza Rodyjskiego (III w. przed Chr.)[28], Filostrata (II/III w. po Chr.)[29], Athenajosa (III w.)[30].

3. znaczenie religijne jest dość różnorodne[31]. Rzeczownik περικάθαρμα jest źle poświadczony w *Prawach* Platona († 347)[32], natomiast czasownik περικαθαίρω spotykamy we fragmentach Arystotelesa († 322), u Focjusza († 895 po Chr.)[33] oraz u Eustacjusza z Tessaloniki († 1110 po Chr.)[34]. Jego znaczenie magiczne potwierdza Teofrast († 287)[35], Dion Chryzostom († 115 po Chr.)[36], Flegon z Tralles (III w. po Chr.)[37], Hezychiusz (V/VI w.)[38], Focjusz († 895)[39] oraz *Księga Suda* (X w.)[40] i papirusy magiczne[41]. Od tego znaczenia przechodzimy już do ofiar krwawych ze zwierząt (z prosiaka jako καθάρσιον u Harpokrationa, I/II w. po Chr.)[42]; w tym znaczeniu spotykamy go w scholiach do *Acharniaków*[43] i Hezychiusza (V/VI w.)[44]. Stąd już krok do ofiary z człowieka (φαρμακός) składanej dla oczyszczenia społeczeństwa z brudu (w znaczeniu religijnym, μίασμα) całego społeczeństwa. W tym znaczeniu znajdziemy go w scholiach do *Plutosa* i *Rycerzy*[45], u Harpokrationa (I/II w.)[46], Hezychiusza (V/VI w.)[47] oraz u Focjusza († 895)[48].

---

[23] *The Oxyrhynchos Papyri* 22, 1954, nr 2331.

[24] 3, 22, 78. Podobnie Q. Curtius Rufus, *Historia Alexandri Magni Macedonis* 10, 2, 10: 'purgamenta urbis' i 13, 5, 8: 'urbium purgamenta'. Por. Iosepus Flavius, odnośnik 15.

[25] *Plutos* 454.

[26] *Contra Ctesiphontem* 211.

[27] *De corona* 128.

[28] 11, 275.

[29] *Vita Apollonii* 1, 12.

[30] 15, 54.

[31] Por. P. Pfister, *Katharsis*, RE Suppl. VI, 149; *Katharmos* i *Katharsis*, w: *Der Kleine Pauly*, 3, 1979, 164–166; Liddell-Scott, 849, s. v. καθαίρω; R. Meyer, F. Hauck, *Gran Lessico*, IV p. 1255–1302.

[32] Wydania J. Hermanna 1906 i J. Burnetta 1937 przyjmują lekcję: περὶ καθάρμους.

[33] s. v. ἐς κόρακας.

[34] *In Odyss.* 5, 408.

[35] *Charact.* 16.

[36] 48, 17.

[37] *Fragmenta historicorum Graecorum* II, B, 1171.

[38] s. v. κάθαρμα.

[39] PG 101, 733.

[40] s. v. περικαθαίρων.

[41] *Papyri Osloenses fasc. 1, Magical Papyri*, ed. S. Eitrem, Oslo 1925, 158 (περικαθάρτης).

[42] s. v. καθάρσιον.

[43] *Ad Acharn.* 44.

[44] s. v. κάθαρμα.

[45] *Ad Plut.* 454 (κάθαρμα); *Ad Equit.* 1136; *Ad Ran.* 730.

[46] s. v. φαρμακός.

[47] τ. χ. φαρμακός.

[48] s. v. περίψημα.

Na podstawie tego, co powiedzieliśmy, można rozróżnić dwojaką linię rozwoju słów o temacie περικαθ-:

1. Znaczenie proste, odpowiadające obydwu członom *compositum*. Z czasownika oznaczającego 'wokół (dokładnie) oczyścić' powstaje rzeczownik 'brud', 'śmieci', i to znaczenie zastosowano jako obelgę.

2. Wraz z przybraniem przez czasownik καθαίρω znaczenia religijnego, przyjmują je również słowa, w skład których on wchodzi. Oczyszczenie wiąże się z magią, która rozwija się od oczyszczań cebulą i figami i innymi przedmiotami, o których uważano, że mają moc oczyszczającą, przez oczyszczenie krwią zwierzęcia, aż do oczyszczenia krwią ludzką — to ostatnie znaczenie spotykamy u późnych pisarzy okresu Cesarstwa i bizantyńskich. Słowa zawierające przyimek περί — były szczególnie często używane przy opisach oczyszczeń.

B Pojedyncze słowo ψάω występuje stosunkowo rzadko w literaturze greckiej[49]. Częściej występuje w złożeniach z κατα-, συν-, ανα-[50]. Περιψάω należy do takich złożeń. Czasownik ten spotykamy dwukrotnie u Arystofanesa († 385)[51], na inskrypcji z Delos (III w. przed Chr.)[52], u alchemika Zosimosa z Pannopolis (IV w. po Chr.)[53] i w *Księdze Suda*[54] w znaczeniu 'dokładnie wycierać, gładzić'. Scholiaści do Arystofanesa i leksykografowie jak *Księga Suda* dają nam obfity zestaw synonimów do tego czasownika[55].

Znaczeniem pochodnym jest wynik oczyszczenia, czyli 'brud', 'śmiecie', ale w odniesieniu do osoby, dla podkreślenia jej pokory: 'nic nie znaczący', 'pokorny sługa', występuje on z genetiwem. To znaczenie spotykamy stosunkowo często w inskrypcjach[56].

Rzeczownik περίψημα spotykamy na papirusach magicznych z II w. po Chrystusie w znaczeniu 'okup' oraz u Hezychiusza (V/VI)[57], Focjusza († 895 po

---

[49] Sophocles, *Trach.* 678; Hipponax 12 (Diehl); Appollonios Rhod. 3, 81.

[50] κατα- Platon, *Phaedon* 896; συν- Jr 31, 48; ανα- Dioscorides 4, 64.

[51] *Plutos* 730; *Equites* 909.

[52] CIL 11, 2, 287.

[53] Éd. M. Bertholet, *Colection des anciens alchemistes grecs*, Paris 1888, 224B.

[54] s. v. κέρκος.

[55] Czasowniki pochodzące od rzeczownika σπόγγος = gąbka, a więc: σπογγίζω (*Księga Suda*, s. v. περίψεῖν, *Schol. in Plut.* 730), περισπογγίζω (*Schol. in Plut.* 730), ἀποσπογγίζω (*Schol. in Eq.* 909) — oznaczają 'wycierać wokół', 'wycierać dokładnie'.

Czasowniki złożone z μάσσω = gnieść: ἐκμάσσω (*Księga Suda* s. v. περίψεῖν) — wymazać, wytrzeć, wycisnąć, ἀπομάσσω (*Schol. in Plut.* 730) — ocierać, oczyszczać, zgarniać, καταμάσσω (*Schol. in Eq.* 909) — obetrzeć.

ὁμαλίζω (ὅμαλος) (*Schol. in Plut.* 730) — wyrównać, wygładzić.

περικαθαίρω (*Schol. in Plut.* 730) por. wyżej.

[56] πατρῶν περίψημά σου Waddington 1, 566 (Nr. 2493), cf. CIL 8, 12294, Syria, Trachonitis, Zorava.

ἐγὼ περίψημα πάντων CIG 4, 9284, Syria (chrześcijańska), aluzja do *1 Kor* 4, 13b?

ἐγώ σου περίψημα τῆς καλῆς ψυχῆς CIL 8, 1, 1294.

η ματοων περίψημα σου, Monumenti antichi XXVI 1920, s. 368, Ostia.

Bene lava. Salvu lotu. Peripsuma su. CIL 5, 1, 4500 Brescia. Możliwa podwójna interpretacja: twój pokorny sługa, lub: weź (su[me]) chustkę.

[57] *Michigan Papyri* VIII, 1951, 473 (Karamis).

Chr.)[58] i w *Księdze Suda* (X w.)[59] w znaczeniu ‘ofiara’; synonimami są: ἀντίψυχον, ἀντίλυτρον, ἀπολύτρωσις, σωτηρία.

Wydaje się, że linia ewolucji jest tu podobna jak w wypadku rzeczownika περικάθαρμα. Z czasownika περιψάω — ‘oczyszczać’, powstał rzeczownik oznczający ‘produkt wytarcia’, czyli ‘śmieci’ — nie spotykamy jednak rzeczownika w tym znaczeniu, natomiast mamy przykłady użycia go dla podkreślenia ugrzecznionej i przesadnej pokory; w tym znaczeniu, jak się wydaje, był dość powszechnie stosowany. Nie znajdujemy natomiast wyjaśnienia dla znaczenia religijnego w sensie ‘okupu’ czy ‘ofiary’.

Obydwa słowa występują, jak zauważyliśmy, stosunkowo dość rzadko, i to raczej w tekstach, w których dochodzi do głosu język ludowy, a więc u Arystofanesa, w papirusach i inskrypcjach, później u gramatyków. Zwracamy również uwagę na jego stosunkowo rozległy zasięg geograficzny: od Syrii aż do pł. Italii (Brescia)[60].

2. „SEPTUAGINTA” I LITERATURA BIBLIJNA

Septuaginta i inne przekłady greckie *Starego Testamentu* mają dla naszych badań szczególne znaczenie, gdyż tekstem tym posługiwali się pisarze *Nowego Testamentu* oraz greccy Ojcowie Kościoła. *Septuaginta* powstała w latach 250—150 przed Chr. Jedne księgi *Starego Testamentu* przełożono wiernie (np. *Pięcioksiąg*), inne mniej. Podane tu przekłady *StaregoTestamentu* powstały w II i III w.: Akwila na początku II, Teodocjon — pod koniec tegoż wieku, Symmach na przełomie II/III w.

Czasownik περικαθαρίζω (futurum — καθαριῶ)[61]:

Kpł 19, 23: περικαθαρεῖτε (od hbr. ʿārēl), jego (drzewa) nieczystość; mowa o obrzezaniu.

Pp 20, 12: περικαθαριεῖς (w niektórych kodeksach: περικαθιεῖς), miasto, tekst niejasny i identyfikacja słowa hbr. wątpliwa.

Pp 30, 6: περικαθαιρεῖ (od hbr. mûl), serce; Aquila: περιτεμεῖται; obcinać, obrzezać, użyte w znaczeniu przenośnym.

Iz 6, 7: περικαθαριεῖ (od hbr. kāfar) grzechy, a więc odkupić, oczyścić, obrzezać swoje grzechy.

Por. także *Iz* 58, 6 Teodocjon.

Czasownik περικαθαίρω:

Pp 18, 10: περικαθαίρων (od hbr. ʿābar) syna, oddać innemu bogu (por. *Kpł* 18, 21, *Jr* 32, 35). Chodzi tu o fenicki ryt składania ofiar z dzieci. *Vulgata* tłumaczy przez *lustro*.

---

[58] *s. v.* περίψημα.

[59] s. v. περίψημα.

[60] Znaczenie niepewne: *Vita Aesopi* I 35, cyt. za Liddell-Scott, *Suppl.* 120, s. v. περίψημα. Dodajmy tu jeszcze słowo περίψηφος występujące w *Schol. in Plut.* 237, u Hezychiusza s. v. ρύπαρος i w *Księdze Suda* s. v. λογισσαὶ, znaczące skąpiec.

[61] Czasowniki περικαθαίρω i περικαθαρίζω są równoznaczne, Lampe 682; Hauck, *Gran Lessico*, s. 1256.

Joz 5, 4: περιεκάθαρεν (od hbr. mûl, por. wyżej *Pp* 30, 6) synów Izraelskich.
4 *Machabejska* (apokryf) 1, 29 περικαθαίρων myśli.

Rzeczownik κάθαρμα:

Pp 29, 16 (od hbr. gillûl), mowa o bożku; *Septuaginta* τὰ εἴδωλα, Aquila καθάρματα. *Vulgata* przekłada „sordes id est idola".

Ez 6, 4: jak wyżej — *Septuaginta* εἰδωλα, Aquila κάθαρμα.

Rzeczownik περικάθαρμα:

Prz 21, 18: περικάθαρμα δὲ δικαίου ἄνομος (od hbr. kofer), okup; Aquila, Symmach i Tēodocjon: ἐξίλασμα — okup, ofiara przebłagalna.

Tekst ten wyjaśniają *Pp* 11, 8 i *Iz* 43, 3 — niesprawiedliwy stanowi okup za sprawiedliwego.

Rzeczownik περίψημα:

Tb 5, 19: περίψημα τοῦ παιδίου ἡμῶν γένοιτο — chodzi o okup za dziecko.

Jr 22, 28 Symmach περίψημα φαύλου καὶ ἀποβλήτου ὁ ἄνθρωπος (od hbr. ʿeseb): „purgamentum sive quisquiliae viles atque proiectae" Hieronim, *CChL* 74, 212.

Zbierając to, co zostało powiedziane, stwierdzamy, że w *Septuagincie* i innych przekładach greckich *Starego Testamentu* słowa o temacie περι|καθ- posiadały następujące znaczenia:

1. Oczyszczenie rytualne (*Pp* 20, 12);
2. Oczyszczenie w sensie dosłownym (*Joz* 5, 4) i przenośnym (*Kpł* 19, 23; *Iz* 5, 6; 4 *Machabejska* 1, 29 [apokryf]);
3. Oczyszczenie przez pogańskie sztuki magiczne (*Pp* 18, 10);
4. Obrzydliwość, bożki pogańskie (*Pp* 29, 16);
5. Okup? (*Prz* 21, 18).

Jak z tego widać, treść ta została ubogacona w stosunku do literatury pogańskiej.

Natomiast rzeczownik περίψημα występuje w dwu znaczeniach znanych już spoza *Septuaginty*:

1. Okup (*Prz* 21, 18);
2. Określenie człowieka podłego (*Jr* 22, 28 Symmach).

Starożytne przekłady łacińskie *Listu św. Pawła do Koryntian* przekładają słowo περικάθαρμα jako 'purgamentum', z wyjątkiem św. Ambrożego, który jest świadkiem wersji 'lustramentum', co bynajmniej nie zmienia treści, natomiast rzeczownik περίψημα pozostaje nietłumaczony, ale transliterowany jako peripsema (lub z inną ortografią, patrz niżej): oznacza to, że autorzy przekładu słowa tego już nie rozumieli. *Wulgata* natomiast tłumaczy ten wiersz: „Tamquam purgamenta huius mundi facti sumus, omnium peripsema usque adhuc". Ten przekład potwierdza wniosek o niezrozumieniu tego słowa w czasach św. Hieronima.

Pozostaje sprawdzenie tego wiersza w starożytnych przekładach na języki wschodnie. To jednak muszą zrobić fachowi orientaliści.

3. PISARZE PATRYSTYCZNI WSCHODU I WCZESNOBIZANTYŃSCY

1 Kor 4, 13b jest stosunkowo rzadko cytowany w literaturze patrystycznej i wczesnobizantyńskiej.

Jest on przytoczony dwukrotnie w związku z opisem cierpień sprawiedliwego zawartym w *Państwie* Platona: „Będzie biczowany, torturowany, więziony i oczy mu wypalą, a w końcu wszelkie zło wycierpiawszy, zostanie na pal wbity"[62]. W tym kontekście cytuje go Klemens Aleksandryjski († ok. 212), porównując cierpienia św. Pawła do cierpień sprawiedliwego[63]. Natomiast Euzebiusz z Cezarei († 339) zestawia razem cierpienia sprawiedliwego, apostołów i proroków w Izraelu[64]. Ponieważ obydwa teksty mówią o cierpieniu, sens wiersza połączono raczej z bólem niż z pogardą.

Trzykrotnie tekst ten spotykamy u Orygenesa († 254). Nawiązując do śmierci męczeńskiej widzi trzy stopnie ofiary życia: królowie pogańscy, męczennicy i apostołowie i nieporównywalna w niczym ofiara Jezusa Chrystusa[65]. W tymże *Komentarzu do Ewangelii św. Jana*, nawiązując do *J* 18, 15 („Jest dla nas korzystniej, aby jeden człowiek umarł za naród"), stwierdza, że Chrystus wziął na siebie wszystkie grzechy świata i stał się bardziej niż apostołowie περικάθαρμα i περίψημα[66]. W końcu w swym *Komentarzu do Księgi Hioba* stwierdza, że dowodem wielkości człowieka jest znosić obelgi, i w tym kontekście cytuje nasz fragment, zmieniając jednak περικάθαρμα tekstu Pawłowego na κάθαρμα[67].

Św. Cyryl Aleksandryjski († 444) interpretuje ten tekst na sposób moralny: widzi w nim przykład długomyślności (longanimitas)[68].

Według gruzińskiego *Lekcjonarza Kościoła Jerozolimskiego* tekst ten był czytany w Jerozolimie podczas liturgii na dzień świętych Apostołów[69].

W końcu syryjski pisarz VII w. Martyrius (Sadhama) uważa, że tekst św. Pawła wskazuje na to, że żyjemy w bezwzględnym ubóstwie jako pielgrzymujący cudzoziemcy na ziemi, stąd też jesteśmy powszechnie pogardzani[70].

Istnieje kilka komentarzy do listów św. Pawła, w których znajdujemy dłuższe czy krótsze wyjaśnienie tego wiersza.

Św. Jan Chryzostom († 407) interpretuje ten tekst w znaczeniu moralnym, nie przykładając się do wyjaśnienia poszczególnych słów. Jesteśmy śmieciem (περικάθαρμα) nie miasta, ale całego świata, i jak Chrystus stawia po środku krzyż swój, aby ludzi pociągnąć do siebie, tak Paweł stawia po środku swoje

---

[62] 361E–362A, tł. W. Witwicki, Warszawa 1958, s. 90.

[63] *Stromata* 4, 7, PG 8, 1262.

[64] *Praeparàtio Evangelica* 12, 10, 6, SCh 307, 66–68. Cf. E. des Places, *Un thème platonicien dans la tradition patristique: le juste crucifié (Platon, Republique 361E–362A)*, Studia Patristica IX 1966, s. 30–40.

[65] *Commentarius in Ioannem*, 6, 55, 284, SCh 157, 344.

[66] Tamże 28, 14, PG 14, 721.

[67] PG 17, 69. Cf. *Clavis Patrum Graecorum* 1, 1424.

[68] S. Cyrilli *Commentarii in Lucam*, CSCO 110/Syri 70, s. 112.

[69] CSCO 204/Ib 13, s. 1457.

[70] *Le livre dela perfection*, 2, 22, CSCO 252/Syri 110, s. 58.

cierpienie (τὰ πάθη) za nich. Περίψημα to ciężkie uderzenie (εὔτονον τὴν πληγὴν), nie wyjaśnia słowa, tylko dodaje, że składa wielkie dzięki[71]. W katenach znajdujemy fragment, że druga część wiersza znaczy, iż staliśmy się głupcami (μωροί) dla Chrystusa[72].

Sewerian z Gabala († po 408) mnoży synonimy dla περικάθαρμα, a więc ἀποφήματα, ἀποσαρώματα, κόπρος, ἀποκάθαρμα mówiąc, że oznaczają one ludzi pogardzanych i znoszących poddaństwo dla Chrystusa. Natomiast περίψημα znaczy chusteczka (σάβανον) służąca do wycierania brudu[73].

Teodor z Mopsuestii († 428) wyjaśnia tylko słowo περίψημα; jest ono użyte metaforycznie. Oznacza resztki jedzenia, wyrzucone pozostałości[74].

Teodoret z Cyru († 460) wyjaśnia ten wiersz w taki sposób, że nie różnimy się w niczym od tego, co wyrzuca się z domów jako odpadki, a więc od jarzyn, obierków lub innych tego rodzaju rzeczy i dlatego wielu uważa nas za podłych i nic nie znaczących. Jeśli zaś chodzi o słowo περίψημα, to jak się wydaje, Teodoret go nie rozumie i tłumaczy je słowami Jana Chryzostoma „składam wielkie dzięki"[75].

Jan Damasceński († 749) nie wyjaśnia poszczególnych słów, mówi tylko o sytuacji ludzi prześladowanych i cierpiących z radością[76].

Komentarz zachowany pod imieniem Ekumeniusza nie jest dziełem ani Ekumeniusza retora (VI w.), ani Ekumeniusza biskupa Trikki (IV w.), ale jest dziełem anonima z VIII w. Słowo περικάθαρμα wyjaśnia on ὡς ἀκαθαρσία, ὡς ἄτιμοι καὶ φευκτοὶ. Można za nie użyć innych słów, jak ἀποσαρώματα ἤγουν σκύβαλα, co również powszechnie nazywa się ἀποφιλοκαλήματα, bo wszyscy nas znieważają. Rzeczownika περίψημα używa, jakby mówił „Chwała Bogu". Znaczy on również, podobnie jak u Seweriana σάβανον, to jest chusteczka, którą się ociera pot spracowanego[77].

Teofilakt, biskup Bułgarów († 1138) podaje szereg synonimów obydwu słów. Περικάθαρμα znaczy więc ἀποσπογγίσμα. Περίψημα natomiast pochodzi od περιψᾶν, czyli περισπογγίζειν. Są godni odrzucenia, ponieważ chrześcijanin musi walczyć do końca[78].

Na osobne miejsce wśród komentarzy zasługuje kwestia 133 patriarchy Focjusza († 895), w której odpowiada on na pytanie, co Apostoł rozumie przez słowo περίψημα; temat ten podejmie w swym *Słowniku*. Słowo περίψημα, wedle Focjusza, w znaczeniu prostym oznacza odpadki i to, co jest deptane, lepiej jednak jest używać go w znaczeniu ofiara (ἀπολύτρωσις, ἱερεῖον), i dalej wymie-

---

[71] PG 61, 108.

[72] *Catenae Graecorum Patrum in Novum Testamentum*, ed. J. A. Cramer, 5, *In Epistulas S. Pauli ad Corinthios*, Oxonii 1844 (Hildesheim 1967), s. 83.

[73] K. Stab, *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche*, Münster 1933, s. 241, Cramer 86.

[74] Tamże 177 = Cramer 83.

[75] PG 82, 257.

[76] PG 95, 604.

[77] PG 118, 692.

[78] PG 124, 616.

nia inne synonimy: θύμα, καθάρσιον, σωτηρία. W starożytności bowiem, wobec gniewu bóstwa wybierano człowieka lub on sam się ofiarowywał (προσθύεσθαι) za wszystkich. Lud się zbierał, dotykał go i mówił: περίψημα ἡμῶν γενοῦ. W *Słowniku* uzupełnia swoje wiadomości: w ofierze corocznej wrzucano młodzieńca do morza; on bowiem miał się stać σωτηρία. Patriarcha dodaje jeszcze uwagę: Paweł cierpiał i znosił wielkie nieszczęścia, stał się więc ofiarą za wszystkich. Podobnie słowo περικάθαρμα można odnieść do wyrzutka (βδελυγμένον, φευκτόν), lepiej jednak pasuje do ofiary (καθαρσία, ἱλαστήρια, θύματα). Można jednak używać obydwu wyrażeń[79].

Ze *Słownika* Focjusza zaczerpnął prawdopodobnie wiadomości autor *Księgi Suda* (X w.)[80].

W końcu zajmiemy się słowami o temacie περικαθ- i περιψ- użytymi niezależnie od cytatu św. Pawła. Najpierw więc omówimy słowa o temacie περικαθ-.

Czasownik περικαθαίρω spotykamy w *Didache* i w tekstach do niej zbliżonych, a więc w *Konstytucjach Apostolskich* oraz *Ordo Ecclesiasticus Apostolorum*[81]. Jest on użyty w formie imiesłowowej dla określenia „czarownika" (łac. *delustrator*). Dziełko pseudo-Atanazego, *Syntagma doctrinae ad monachos*, zakazując mnichom udziału w czarach i wróżbach, używa tego samego czasownika[82]. Podobne znaczenie ma on u Klemensa Aleksandryjskiego († 212) — określa on „oczyszczenia"[83]. W związku z oczyszczeniami używa go również egzegeta Prokop z Gazy (VI w.)[84]. Natomiast w znaczeniu „oczyszczania od grzechu" występuje w homilii pseudo-Metodego *O Symeonie i Annie*[85].

W końcu u Jana Moschosa (VII w.) występuje w znaczeniu materialnym, gdy mowa jest o oczyszczeniu rany[86].

Słowa o temacie περικαθ- są używane stosunkowo rzadko w literaturze chrześcijańskiej unikającej wszystkiego, co mogłoby w jakikolwiek sposób mieć do czynienia z kultem pogańskim, magią lub czarami.

Częściej natomiast występują słowa o temacie περιψ-; ponieważ są to teksty ważne, wypadnie się nad nimi dłużej zatrzymać.

Rzeczownik περίψημα spotykamy dwukrotnie u św. Ignacego Antiocheńskiego († ok. 107) w jego *Liście do Efezjan* (8, 1: 18, 1)[87]. Świadectwo to jest tym cenniejsze, że jest bliskie św. Pawłowi zarówno czasowo (św. Ignacy zginął niecałe 50 lat po śmierci św. Pawła) i przestrzennie (był biskupem Antiochii, pisał do Efezjan).

---

[79] PG 101, 732n.

[80] s. v. περίψημα.

[81] P. Audet, *La Didache*, Paris 1958, 307. Cf. W. L. Knox, ΠΕΡΙΚΑΘΑΙΡΩΝ, JThS XL 1939, s. 146–149; *Constitutiones Apostolorum* 7, 6, 2, 11; *Ordo Ecclesiasticus Apostolorum*, TU 2, 2, 229.

[82] 2, PG 28, 837B.

[83] *Stromata* 7, 4, PG 9, 433B.

[84] *Commentarii in Deuteronomium* 14, 1; PG 87, 909D.

[85] *De Simeone et Anna* 7, PG 18, 365.

[86] *Pratum* 107, 2968A.

[87] Listy św. Ignacego cytuję wg wyd. T. Camelot w SCh 10, 1969.

Ef 8, 1: περίψημα ὑμῶν καὶ ἁγνίζομα ὑπὲρ ὑμῶν Ἐφεσίων. Można tu przyjąć dwa tłumaczenia na podstawie tego, co wyżej powiedziano: „Ja, najniższy spośród was, poświęcam się za was, Efezjanie" — przyjmując sens najczęstszy słowa περίψημα, oraz: „Ja, ofiara za was, i dlatego poświęcam się za was, Efezjanie". Większość najnowszych tłumaczy (angielski, francuski, hiszpański), T. Zahn i O. Stählin przyjęli przekład drugi, powołując się na Focjusza oraz na bliskość słowa ἁγνίζομαι, które w stronie biernej znaczy „poświęcam się"[88], natomiast dawniejsze przekłady i Kraft przyjmują znaczenie pierwsze; polska tłumaczka przyjęła je w tym miejscu[89]. Czy ta interpretacja jest konieczna? Wydaje się, że nie, gdyż:

— należałoby udowodnić, że spójnik καὶ ma tu znaczenie wyjaśniające, a nie łączące;

— o swej męce mówi Ignacy zazwyczaj zwrotami jednoczłonowymi (np. *Ef* 21, 1: *Sm* 10, 2: *Pol* 2, 3: 6, 1 itd.), a nie sui generis hendyadis, jaki tu musiałby w takim wypadku występować przyjmując sens ofiarny;

— dla określenia ofiary używa Ignacy zazwyczaj terminu ἀντίψυχον (*Ef* 21, 1: *Sm* 10, 2: *Pol* 2, 3: 6, 1 itd.);

— obok chęci ofiary podkreśla Ignacy również swe uniżenie wobec Kościoła w Efezie, od którego otrzymał wiele łask (*Ef* 1, 2: 2, 1: 3, 1: 20, 1) w *Liście do Rzymian* nazywa się ἔσχατος (*Rz* 9, 2).

Wydaje się więc, że raczej należałoby wyjaśniać powyższy tekst, uciekając się do kontekstu bliższego, z samych listów, niż do dalszego, to jest do świadectw późnych. Przyjmujemy więc przekład pierwszy, uważając drugi za komplikowanie i teologizowanie prostego zdania.

Ef 18, 1: περίψημα τὸ ἐμὸν πνεῦμα τοῦ σταυροῦ ὅ ἐστιν σκάνδαλον τοῖς ἀπιστοῦσιν. Podobnie i tu są możliwe dwa przekłady: „Mój duch jest pokornym sługą krzyża" itd. lub „Mój duch jest ofiarą krzyża" itd. I tu również przyjmuję przekład pierwszy.

Dwukrotnie użyto słowa περίψημα w *Liście Barnaby* (4, 9 i 6, 5)[90] powstałym około 30 lat po *Liście do Efezjan*, prawdopodobnie w środowisku syro-palestyńskim lub, może, aleksandryjskim. Jest tu wyraźne znaczenie głębokiej pokory, co potwierdzałoby naszą interpretację świadectwa św. Ignacego, i szukanie w nim sensu ofiarnego przez Stählina wydaje się dość sztuczne[91].

Euzebiusz z Cezarei († 339) przytacza list Dionizego Aleksandryjskiego († 264), w którym czytamy: καὶ πολλοὶ νοσοκομήσαντες καὶ ρώσαντες ἑτέρους, ἐτελεύτησαν αὐτοὶ τὸν ἐκεῖνον θάνατον εἰς ἑαυτοὺς μεταστησάμενοι καὶ τὸ δημῶδες ῥῆμα, μόνης ἀεὶ δοκοῦν φιλοφροσύνμς ἔχεσθαι, ἔργῳ δὴ τότε

---

[88] Tłumaczenie francuskie w. w.; hiszpańskie: *Padres Apostólicos*, ed. D. Ruiz Bueno, Madrid 1974; angielskie: *The Apostolic Fathers*, ed. K. Lake, London 1970; O. Stählin, *Grande Lessico*, s. 99—101; T. Zahn, *Ignaz von Antiochien*, Gotha 1873, s. 241.

[89] A. Świderkówna, *Pierwsi świadkowie*, Kraków 1988, s. 136. Wiersz 18, 1 tłumaczy jako ofiara. H. Kraft, *Clavis Patrum Apostolicorum*, München 1963, s. 352: Unrat, Schmutz.

[90] Wydaniu *Listu Barnaby* SCh 172, 1971.

[91] Stählin, *o. c.*, s. 102.

πληροῦντες, ἀπίοντες αὐτῶν περίψημα[92]. Rufin tłumaczy ten tekst, a raczej parafrazuje pomijając ważny zwrot: znane powszechnie (δημῶδες) słowo, które uchodziło za proste wyrażenie uprzejmości; odnosi natomiast interesujące nas słowa do listu św. Pawła, nadając im przy tym sens ofiarny: „alienas in se mortes haud segniter transferebant et effecti sunt, ut dicit Apostoli sermo, περίψημα". Rufin zostawia słowo περίψημα po grecku, niektóre rękopisy je transliterują, z czego można wyciągnąć wniosek, że go nie rozumiał[93]. Dodajmy, że Dionizy był uczniem Orygenesa. Jeśli jednak weźmiemy tekst Dionizego, to nie odwołuje się on do św. Pawła, ponieważ określa on słowo περίψημα jako powszechnie znany zwrot grzecznościowy (δημῶδες ῥῆμα, μόνης ἀεὶ δοκοῦν φιλοφροσύνης), który oni wypełniali czynem, a więc, mimo pozorów, nie związany z pojęciem ofiary. I mimo że w poprzednim zdaniu jest mowa o ofierze (θάνατον εἰς ἑαυτοὺς μεταστησάμενοι, wydaje się, że trudno jest przyjąć sens ofiarny w naszym zdaniu.

Słowo περίψημα dla oznaczenia grzeczności i pokory spotykamy w literaturze monastycznej, a więc w wypowiedzi abba Natana w *Historia Lausiaca* Palladiosa (†425)[94], w *Gerontikon* (abbas Nil)[95] czy u Antiocha Mnicha (VII w.)[96]. Po tej linii pójdzie wypowiedź św. Efrema(?): ἀγάπην... πάντων περίψημα γίνεται[97].

4. PISARZE PATRYSTYCZNI I WCZESNOŚREDNIOWIECZNI ŁACIŃSCY

1 Kor 4, 13 jest stosunkowo rzadko cytowany u pisarzy łacińskich epoki patrystycznej i wczesnego średniowiecza.

Cytuje go raz Tertulian (†222) jako przykład pokory[98], dwa razy spotykamy go u św. Ambrożego (†397) jako przykład oderwania się od świata oraz w znaczeniu moralnym — pokazuje, jakie owoce przynosi to polecenie[99]. Św. Augustyn (†430) odnosi ten wiersz do przezwisk (*opprobria*) okresu prześladowań[100]. Św. Paulin z Noli (†431) pociesza swego brata Apra przypominając, że Chrystus od początku cierpi poniżenie w swoich wiernych, i cytuje, bez podania autora, fragment *Homilii Paschalnej* Melitona z Sardes[101]. W literaturze średniowiecznej księga katarów *Liber de duobus principiis* (XIII w.)[102] wiąże ten wiersz z prześladowaniami uczniów. Rupert z Deutz (Tuitiensis) (†1129) cytuje *Wj* 23,

---

[92] 7, 22, SCh 41, 1955, 198.

[93] 7, 22, 7, GCS 9, 2, 681.

[94] PG 34, 1042.

[95] PG 65, 305.

[96] *Homilia* 68, PG 89, 1633. Cf. *Clavis Patrum Graecorum* 7892.

[97] J. S. Assemani, *Ephrem Syrus, Opera omnia*, I, Romae 1732, 3F, cytuję za Lampe 1078.

[98] *De pudicitia* 14, 6, CChL 2, 1307.

[99] *In Ps. David* CXVII, CSEL 62, 153; *De poenitentia* 2, 1, 3, CSEL 73, 164n. Cf. R. W. Munley, *The New Testament Text of St. Ambrose*, Cambridge 1959.

[100] *Enarrationes in Psalmos* 82, 2, 12, CChL 39, 1242; *Liber qui appellatur speculum*, CSEL 12, 210.

[101] *Epistula* 38, CSEL 29, 1, 336n.

[102] *Liber de duobus principiis* 70, SCh 198, 438.

28, gdzie jest mowa o szerszeniach wysłanych przeciw ludom Kanaanu: stwierdza, że zwyciężają te z gnoju zrodzone owady[103].

Linię moralizatorską podejmują łacińscy komentatorzy listów św. Pawła dodając uwagi leksykograficzne. Postawa taka, moralizatorsko-leksykograficzna, jest przykładem przeniesienia na grunt zachodni zasad szkoły antiocheńskiej.

Ambrozjaster (IV w.), jeden z najlepszych łacińskich komentatorów do listów św. Pawła, tłumaczy ten wiersz w sensie poniżenia i pokory[104].

Jan Diakon († 559) parafrazujący komentarz Pelagiusza (IV/V w.) tłumaczy słowo 'purgamentum' przez „sprawiedliwy jest nieczysty pośrodku złych", a 'peripsema' — „pokorni i poddani"[105].

Kasjodor († 580) również opierając się na komentarzu Pelagiusza, powtarza dokładnie zdanie cytowane u Jana dodając uwagę, że 'peripsema' znaczy 'mappula' — chusteczka[106].

Seduliusz Szkot (IX w.) raczej nawiązuje do tekstu Pelagiusza niż do późniejszych jego przeróbek, dorzuca do podanego tekstu glosę leksykograficzną: 'peripsema' znaczy „najpokorniejsi" lub „wynik wydrapania lub wypiłowania jakiejś rzeczy"[107].

Komentarz zachowany pod imieniem Haymona z Halberstad († 853) objaśnia słowo 'peripsema', podkreślając pokorę (*despectissimi*, *vilissimi*) i rozwija: „słowo to oznacza wynik wydrapania metalu, obierki owocu lub śmiecie z domu"[108].

Atto z Vercelli († 950) słowu 'purgamentum' przypisuje znaczenie moralne: „nie sprzeciwiając się staliśmy się kimś pogardzanym i podłym"; 'peripsema' natomiast tłumaczy jako „coś obszarpanego, wydrapanego" lub jako „śmieci"[109].

Glossa ordinaria, prawdopodobnie dzieło Anzelma z Laon († 1117) wraca do znaczenia moralnego słowa 'purgamentum' „przez to stajemy się roztropni i silni"[110].

Wedle mnicha z Déols, Herweusa († 1149) występuje tu słowo 'purgamentum', bo świat przez nich jest zbrudzony i po odrzuceniu ich zostanie oczyszczony — takie jest zdanie bezbożnych. 'Peripsema' oznacza — „niepotrzebni", „niepożyteczni", a odrzucenie skórki od jabłka czyni je słodszym. Następnie wylicza szereg odpadków metalu, jabłka, drzewa[111].

W końcu komentarz Piotra Lombarda († 1160) niewiele wnosi nowego do powyższych danych. Jeśli chodzi o słowo 'peripsema', podając wyżej wymienione

---

[103] *De Sancta Trinitate*, CChMed 21, 1, 734.
[104] CSEL 81, 2.
[105] PL 30, 728. Cf. *Clavis Patrum Latinorum* 952.
[106] PL 68, 516. Cf. ibidem 902.
[107] PL 103, 136.
[108] PL 117, 534. Cf. DThC 6, 2068.
[109] PL 134, 330.
[110] PL 114, 526.
[111] PL 181, 854.

znaczenia dodaje uwagę, że przez to wszystko stajemy się roztropni i silni dla Chrystusa, choć ludzie widzą nas inaczej[112].

Jak widzimy z powyższych danych, słowo περικάθαρμα tłumaczone jest na ogół przez dobrze zrozumiałe słowo łacińskie 'purgamentum' i nie budzi szczególnego zainteresowania, a raczej służy do snucia moralno-ascetycznych dywagacji. Natomiast obco brzmiące słowo περίψημα wymagało wyjaśnienia. Słowo to, transliterowane, zrobiło pewną karierę w języku łacińskim przez swój egzotyzm.

Jest ono również używane w łacinie bez nawiązywania do tekstu św. Pawła.

Aldhelm mówi o porzuceniu powabów świata jako „quisquiliarum peripsema"[113].

Podobnie jak w języku greckim jest ono używane dla podkreślenia pokory i poniżenia. W tym znaczeniu używa go Paschazjusz Radbert († 865) nazywając siebie „peripsema omnium"[114], a Odillon z Cluny († 1049) „pauperum peripsema"[115]. W podobnym znaczeniu znajdujemy to słowo w *Sakramentarzu Gregoriańskim*[116].

Mnich Bernard, cytowany przez du Cange'a, używa tego słowa dla oznaczenia śmieci zebranych z klasztoru i wyrzuconych przed drzwi[117]. Inna glosa, tamże cytowana, mówi o odpadach pszenicy[118]. Św. Bonifacy, arcybiskup Moguncji († 754), używa tego słowa dla oznaczenia jakiegoś rodzaju obuwia czy też jego części, a w glosach do Izydora znaczy — śródstopie[119].

Rzeczownik ten w łacinie przyjmuje różne formy gramatyczne: 'peripsema,-atis (n)', 'peripsema (f)', 'peripsema (nieodm.)'. Istnieje także pochodny czasownik: 'peripsere' — doprowadzić do niczego. Przybiera on również przedziwne kształty ortograficzne — 'peripsima', 'peripsoma' itd. Ich wykaz znajdziemy w słowniku du Cange'a[120].

Przykłady tu zebrane nie przynoszą szczególnie ciekawego materiału, poza ewentualnie materiałem leksykograficznym. Kilkadziesiąt cytatów *1 Kor* 4, 13 oraz miejsc, w których występują omawiane rzeczowniki, nie dają oryginalnych rozwiązań. Dominuje moralno-leksykograficzna tendencja, której ulegają nawet pisarze alegoryzujący, jak św. Ambroży († 397) czy św. Augustyn († 430) i właściwie jedynym naprawdę pięknym fragmentem jest tekst Paulina z Noli, i to parafrazujący homilię Melitona.

* * *

[112] PL 191, 1569.

[113] *De virginitate* 10, PL 89, 110.

[114] *De corpore et sanguine Domini, prologus ad Carolum*, CChMed 16, 8; *Epistula ad Fredungardum*, ibidem 145.

[115] *Vita Adalheidae* PL 142, 969.

[116] 789, PL 78, 226.

[117] Du Cange, *Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis*, vol. V, Parisiis 1845, s. 206.

[118] *Ibidem*.

[119] A. Blaise, *Dictionnaire Latin Français des auteurs chrétiens*, Turnhout 1954, s. 612.

[120] Du Cange, *o. c.*; L. Diefenbach, *Supplementum Lexici Mediae et Infimae Latinitatis*, Frankfurt 1957, s. 427.

Na koniec należy wyciągnąć przynajmniej ogólne wnioski z zebranego materiału leksykograficznego.

Świadectwa zachowane użycia obydwu rzeczowników są stosunkowo późne, bo pochodzące z III/II w. przed Chr., choć oczywiście ich części składowe były znane wcześniej. Obydwu słów używano dla określenia rzeczy/ludzi podłych, περίψημα natomiast oznaczało również okup. Spotykamy je rzadko, raczej w tekstach ludowych. Prawdopodobnie dzięki przedrostkowi περι- zaczyna się ich używać w słowach związanych z oczyszczeniem i magią, stąd u gramatyków i pisarzy wczesnobizantyńskich spotykamy je dla określenia ofiar, ofiar krwawych, w końcu ofiar ludzkich; w tym znaczeniu najciekawsze jest świadectwo Focjusza (IX w.).

Z drugiej strony starożytne przekłady *Nowego Testamentu* nie tłumaczą słowa περίψημα, ale je transliterują, natomiast περικάθαρμα tłumaczą jako 'purgamentum' (lub słowo podobne). Słowa περίψημα nie rozumieją wytrawni tłumacze, jak św. Hieronim czy Rufin (choć u tego ostatniego znaczenie ofiarne jest niewykluczone). Nie rozumieją słowa περίψημα komentatorzy listów św. Pawła, wśród których znajdujemy ludzi tak wykształconych jak św. Jan Chryzostom czy Teodoret z Cyru, pozostający pod wpływem wyczulonej na problematykę filologiczną szkoły antiocheńskiej. Słowo περικάθαρμα tłumaczą jako „brud", nigdy jako „ofiary ludzkie". To zaś znaczenie pojawia się wśród gramatyków i pisarzy szkoły aleksandryjskiej (Orygenes), skłonnej do teologizowania i alegorii. Czyż więc ten rzeczownik περίψημα był istotnie związany z ofiarami ludzkimi, czy też jest to wymysł gramatyków? Czy istotnie używano tych słów w czasach prehistorycznych i wczesnohistorycznych przy składaniu ofiar ludzkich, jeśli pierwsze świadectwa użycia tych słów spotykamy kilka wieków później, i to w innym znaczeniu, których nie rozumieją wielcy styliści IV i V w., a które rozumieją właściwie pisarze wczesnobizantyńscy? Na te pytania nie można dać jednoznacznej odpowiedzi, ale budzą poważne wątpliwości, co do sensu ofiarnego jako podstawowego, pierwotnego.

Trzeba jednak podkreślić, że liczba i powaga świadectw gramatyków nie może być lekceważona. Na podstawie zebranego materiału można stwierdzić, że znaczenie ofiarne jest możliwe, ale jako drugie, wtórne znaczenie tych słów. Wielką zasługą wspomnianych artykułów Haucka i Stählina jest zestawienie podstawowego materiału leksykograficznego, który w tym artykule został uzupełniony, natomiast budzą wątpliwość interpretacja i wnioski zeń wysnute, które idą za daleko.

Na koniec niniejszego artykułu można stwierdzić, że mają rację tłumacze listów św. Pawła, którzy do *1 Kor* 4, 13b nie wprowadzają znaczenia ofiarnego; budzi natomiast wątpliwości wprowadzenie tego znaczenia do innych tekstów, w których te słowa występują.

Warszawa

ΠΕΡΙΚΑΘΑΡΜΑ ET ΠΕΡΙΨΗΜΑ
CONTRIBUTION À L'HISTOIRE DE L'EXÉGÈSE PATRISTIQUE

Résumé

Les deux mots qu'on trouve dans *1 Cor* 4, 13b, hapaxlegomena dans le NT étaient et sont source d'embarras pour les exégètes. Dans l'article on cherche à rassembler, autant que possible, tous les textes où aparaissent ces deux mots, liés ou non liés avec la lettre de st Paul, dans la littérature grecque et latine (les commentaires à la lettre mentionée), pour découvrir leur vraie sens.

Dans la littérature grecque extrabiblique et extrapatristique, on trouve ces deux mots assez rarement, et cela dans l'époque plutôt tardive. L'auteur analyse leurs éléments soit sous la forme du verbe, soit du nom. On remarque une évolution: du sens „ordure", „souilloure", au sens religieux „rançon" et en fin „sacrifice" (περίψημα).

Dans la Septante et dans les autres traductions grecques de l'Ancien Testament, ces deux mots également sont rarement employés, mais le sens religieux est nettement souligné: „circoncision" dans le sens littéral et figuré, „purification", dénomination des dieux payens (comme une chose degoutante), „l'homme vilain", „rançon" (περίπψημα).

Dans la littérature chrétienne les deux mots sont employés en liaison avec le texte de st Paul, mais pas exclusivement. On cite les textes d'Ignace d'Antioche et de Denys d'Alexandrie comme exemples où les mots ont le sens sacrificatif, mais l'analyse prouve que ce sens est possible, mais pas nécessaire. Dans la Question 133 Photius (IX s.) affirme le mot περίψημα serait employé pour désigner les sacrifice d'homme. Mais ce sense est inconnu aux grands exégètes du V s.: st Jerôme ou ceux de l'école d'Antioche, qui ne comprenant pas ces mots, les transliterèrent ou leur donnent une vague explication morale.

A la fin de l'époque par nous etudiée, l'explication de ce fragment de la lettre de st Paul ressemble plutôt un glossaire qu'une explication théologique.

Il est assez difficile de tirer des certes conclusions et de montrer l'évolution de ces deux mots. Le prefix περι- donne à ces mots un sens magique; le sens sacrificatif, vague chez Origène, apparaît clairement chez les grammaticiens et Photius. En tout cas, même si on ne peut nier le sens sacrificatif, il serait imprudent d'introduire le sens „sacrifice" dans une traduction de la Lettre au Corinthiens de st Paul, mais il semble qu'il faut garder le sens traditionel: expression du mépris.

Eos LXXVIII 1990
PL ISSN 0012-7825

CECYLIUSZ STACJUSZ – POETA VETUS NOVUSQUE

Napisała

LUDWIKA RYCHLEWSKA

Około 290 wierszy w 190 luźnych fragmentach, jakie przekazali nam z twórczości Cecyliusza starożytni – przeważnie leksykografowie, antykwaryści, ale i inni pisarze jak np. Cycero i Gelliusz – na przestrzeni od I wieku p.n.e. po V wiek naszej ery, to bardzo mało, ale zarazem i wiele. Mało, bo wypełniłyby zaledwie cząstkę jednej komedii rzymskiej, liczącej przeciętnie ponad tysiąc wierszy. Wiele, bo niektóre fragmenty odsłaniają ambicję twórczą poety i pozycję w historii tego gatunku, jakkolwiek o nim samym posiadamy tylko skąpe wiadomości.

Już w tradycji starożytnych zapisał się Cecyliusz jako poeta, który z trudem torował sobie drogę na scenę, pokonując nawyki widzów a może i zawiść twórców współczesnego teatru. Nie on jeden, ale na pewno jeden z pierwszych w Rzymie, o których wspomina współczesny świadek Ambiwiusz Turpion, drugim zaś był Terencjusz. Ambiwiusz Turpion, niestrudzony kierownik trupy teatralnej a zarazem utalentowany aktor, obu debiutującym poetom, w swej młodości Cecyliuszowi, a później Terencjuszowi ułatwił zdobycie miejsca na scenie rzymskiej i sprawił, że ich sztuki znalazły uznanie u widzów. Nie bez pewnej dumy wspomina Ambiwiusz Turpion (Terencjusz, *Hec.*, prol. II) o torowaniu im drogi do kariery: w wypadku Cecyliusza w konkurencji ze sztukami Plauta, koryfeusza komedii, w wypadku Terencjusza z Luscjuszem Lanuwinusem, tzw. starym poetą.

Pierwsze komedie Cecyliusza nie podobały się – mówi Ambiwiusz Turpion – bo były „novae", dotąd nie adaptowane ze sztuk greckich dla sceny rzymskiej.

Widocznie, przekonany o talencie poety, z uporem przedstawiał jego sztuki tak długo, aż zjednał dla nich uznanie publiczności (w. 13–15):

ita poetam restitui
in locum prope iam remmotum iniuria advorsariorum
ab studio atque ab labore arte musica.

Sprawcy owej krzywdy, *advorsarii* Cecyliusza, nie są nam znani z nazwisk; można się jedynie domyślać, iż chodziło tu może o poetów i gramatyków-filologów, którzy przywiązani do charakteru sztuk plautyńskich ganili młodego insubryjczyka za to, że ośmielił się tworzyć inaczej niż Plaut. Pamiętajmy, że jak wynika

z badań uczonych, Cecyliusz zaczął tworzyć przed rokiem 190 p.n.e., kiedy Plaut odnosił najwyższe triumfy w swej karierze scenicznej. Dopiero po pewnym czasie, w świetle prologu Terencjuszowej *Hecyry*, sztuki Cecyliusza przemówiły do widzów, którzy przestali opuszczać teatr przed końcem widowiska. Tak tę sytuację kreśli Ambiwiusz Turpion u Terencjusza (*Hec.*, prol. II; w. 20 n.): „perfeci ut spectarentur: ubi sunt cognitae, placitae sunt".

Kiedy po śmierci Plauta zabrakło komediopisarzy jego formatu i stylu, a Ambiwiusz Turpion nie ustawał w popularyzowaniu twórczości Cecyliusza, ta sama publiczność, która dotąd zwalczała jego nowatorstwo, uznała go za wybitnego poetę. Sprzyjał temu zapewne postępujący proces hellenizacji kultury rzymskiej, który niósł ze sobą nowe pojęcie *humanitas*, zapewne kiełkujące i widoczne już w sztukach Cecyliusza. Osiągnął on w życiu teatru rzymskiego wysoką rangę, stał się arbitrem w jego sprawach, z jego zdaniem liczyli się edylowie przy wyborze sztuk na przedstawienia. Świadczyć o tym może wzmianka u świętego Hieronima i Donata, nawet jeśli jest tylko anegdotą, iż Terencjusz na polecenie edylów w roku 166 p.n.e. miał przedstawić Cecyliuszowi do oceny swoją pierwszą sztukę, *Andrię*:

primam Andriam cum aedilibus daret iussus ante Caecilio recitare.

Pominiemy w tym szkicu próby nakreślenia życiorysu poety, z braku odpowiednich wiarygodnych przekazów starożytnych nie pozbawione subiektywnych domysłów nowożytnych uczonych. Skomplikowane, acz nie w pełni uzasadnione rozważania dotyczą imienia, narodowościowego i społecznego pochodzenia oraz pewnych szczegółów biografii, jak data urodzenia i śmierci, powiązań z Enniuszem itp.

Dziś powszechnie przyjmuje się, że Cecyliusz urodził się około 230 roku p.n.e. w kraju Gallów insubryjskich i dostał się do niewoli rzymskiej, podczas którejś z trzech kampanii, jakie Rzym prowadził przeciw tym ludom, może podczas trzeciej (r. 200 – 194); dotychczasowy Statius[1], tzn. niewolnik, przybrał imię swego patrona, Caecilius. Zmarł prawdopodobnie w roku 168 i, jeśli wierzyć św. Hieronimowi, pochowany został koło Enniusza[2].

Dla nas, badaczy literatury, dla właściwej oceny spuścizny poety ważne jest przede wszystkim rozeznanie, o ile tradycja starożytna upoważnia nas do wniosków, kiedy i w jakim stopniu zdobył Cecyliusz znajomość łaciny, która pomogła mu wejść na drogę literatury, ewentualnie pozwala określić, choćby w przybliżeniu, środowisko intelektualne, w jakim przyszło mu tworzyć. Otóż, gdyby wzięty do niewoli w 222 roku przybył do Rzymu jeszcze jako chłopiec, mógłby tam wcześnie poznać łacinę i grekę. Jeśli zaś stał się jeńcem w czasie kampanii lat

---

[1] Por. Gellius, N. A. IV 20, 12 – 14, anonimowy *Liber de praenominibus* s. v. *Statius a stabilitate* oraz CIL IV poz. 1848, natomiast z CIL V poz. 1151 *Index* wynika, że określenie Statius mogło pełnić funkcję *nomen* lub *cognomen* wyzwoleńców.

[2] Por. *Chron. Ol.* 150, 2 = 179 p.n.e., p. 138 Helm.: „[Caecilius] mortuus est anno post mortem Enni et iuxta Ianiculum sepultus". Za datę śmierci Enniusza przyjmuje się na podstawie świadectwa Cycerona (*Brutus* 78 i *Cato* 14) rok 169, w którym została wystawiona ostatnia sztuka poety, *Thyestes*.

200 – 194, to można przypuszczać, że w Rzymie dopiero jako trzydziestoletni człowiek pośpiesznie poznał te języki i kulturę rzymską. Ale istnieje też inna możliwość, mianowicie, że już wcześniej zetknął się z Rzymianami w swojej ojczyźnie, Galli, i tam jako dziecko poznał oba języki, a później w Rzymie pogłębił ich znajomość. Za tą hipotezą przemawiałaby wzmianka Liwiusza (XXXI 21, 8). Historyk bowiem donosi, że w roku 200 p.n.e. pewien Marek Cecyliusz towarzyszył pretorowi Furiuszowi Purpurionowi w Galli Cisalpińskiej, kiedy Rzymianie w okolicy Kremony pokonali Gallów insubryjskich i wzięli do niewoli różnych nieprzyjaciół. Przy tej okazji dał się poznać Stacjusz komuś z *gens Caecilia*, który go później przywiózł do Rzymu i adoptował (a może odwrotnie, najpierw adoptował a potem zabrał ze sobą do Rzymu).

Na drugą sprawę, środowiska intelektualnego, rzuca nam światło *testimonium* Hieronima, który wspomina o powiązaniu Cecyliusza z Enniuszem. Określenie Hieronima *Enni contubernalis* wywołało w nauce sporo kontrowersji. Odosobnione stanowisko w tej sprawie zajmuje Ritschl[3], który (w *Parerga* I 183) przez *contubernalis* rozumie współuczestnictwo w wyprawie wojennej Rzymian do Etolii pod dowództwem M. Fulwiusza Nobiliora i przyjmuje, że Cecyliusz i Enniusz razem walczyli. Faider, autor najpełniejszej biografii Cecyliusza, dziś w niektórych sprawach przestarzałej, słusznie obalił sąd Ritschla wykazując jego bezpodstawność ze względów merytorycznych[4].

Większość uczonych skłania się do przyjęcia, że *contubernalis* oznacza, iż obaj poeci mieszkali wspólnie w skromnym domu na Awentynie, może w po-Andronikowym *Collegium scribarum histrionumque*[5].

Najbardziej przekonująca wydaje się interpretacja Faidera, iż Hieronim chciał może podkreślić życzliwy stosunek mistrza Enniusza, który w swej szkole udzielał początkującemu poecie rad i wskazówek – u Swetoniusza bowiem, źródła Hieronimowej *Kroniki*, często termin *contubernium* przybiera znaczenie *schola*, wspólnoty nauczycieli i uczniów. Za taką interpretacją opowiada się Camilloni[6], która bardzo szczegółowo i krytycznie przedstawiła różne poglądy uczonych na tę sprawę. Taki też pogląd zdaje się podzielać T. Guardi[7]. Jeśli Cecyliusza łączyły z Enniuszem więzy bliższych zażyłości, to znaczy, że można go zaliczyć do epoki i wpływów koła Scypionów, które spełniło wybitną rolę w rozwoju kultury rzymskiej i przyczyniło się do jej hellenizacji. Na tym tle trzeba rozpatrywać twórczość Cecyliusza.

---

[3] F. Ritschl, *Parerga Plautina Terentianaque*, I, Berlin 1845, s. 183.

[4] P. Faider, *Le poète comique Cecilius*, Musée Belge 1908, s. 269 – 341, i 1909 s. 5 – 35. Autor podkreśla, że Enniusz towarzysząc Markowi Fulwiuszowi w wyprawie do Etolii nie miał uczestniczyć w charakterze wojownika, lecz jako przyszły piewca czynów wojennych wodza, a zatem jeśli nawet Cecyliusz miał brać również udział w tej wyprawie, to nie mógł być *contubernalis*, towarzyszem broni Enniusza. Por. Faider, *o. c.* s. 281 n. 1.

[5] Np. Schanz-Hosius, *Gesch. d. röm. Literatur*, I, s. 101; J. Vahlen, *Ennianae poeseos reliquiae*, [2]1902, s. XVIII n.; A. Rostagni, *Suetonio „de poetis" e biografi minori*, Torino 1944, s. 26 i 33.

[6] M. T. Camilloni, *Una ricostruzione della biografia di Cecilio Stazio*, Maia IX 1957, s. 131.

[7] T. Guardi, *Cecilio Stazio. I frammenti*, Hermes. Collana di testi antichi 9 (Palumbo), Palermo 1974, s. 13.

Była ona bogata i spotkała się z uznaniem starożytnych. Tradycja przekazała nam jedynie fragmenty: około 290 wierszy i 40 tytułów sztuk. Dla braku innych kryteriów wydania wymieniają je w porządku alfabetycznym. Przeważają tytuły w brzmieniu greckim w liczbie 31 np. *Epicleros*, *Gamos*, *Harpazomene*; łacińskich znamy tylko 9 jak *Epistula*, *Portitor*, *Pugil*, *Venator*, dwie sztuki mają tytuł dwujęzyczny, grecko-łaciński, *Hypobolimaeus sive Subditivos* i *Obolastes sive Faenerator*. Tak zróżnicowane tytuły skłaniają uczonych do różnych wniosków w sprawie chronologii twórczości poety. Przewaga greckich świadczy niewątpliwie o świadomej tendencji oraz ambicji autora, żeby komedię rzymską zbliżyć jak najbardziej do wzorów greckich.

Ritschl[8] np. sądził, że sztuki Cecyliusza o łacińskich tytułach mogą pochodzić z pierwszego, wczesnego okresu twórczości, kiedy poeta pozostawał jeszcze pod wpływem Plauta. Większość zaś sztuk, czyli komedie o tytułach greckich, przypadłaby na dojrzały okres twórczości poety. Sztuki zaś o podwójnych grecko-łacińskich tytułach skłonny był Ritschl widzieć w okresie przejściowym, kiedy poeta odstąpił od naśladowania Plauta, aby się zbliżyć do wzorów greckich.

Podobną ewolucję od sztuk o tytułach łacińskich do sztuk ściśle związanych z oryginałem greckim widział u Cecyliusza Faider.

Ribbeck[9] w zasadzie przyjmuje tezę Ritschla, iż sztuki o łacińskich tytułach pochodzą z pierwszego okresu twórczości, ale ze swej strony próbuje wyjaśnić, skąd się wzięły tytuły o podwójnym brzmieniu grecko-łacińskim. Otóż, jego zdaniem, sztuki te przy pierwszych przedstawieniach miały tylko tytuł łaciński, przy późniejszych dawano tym samym sztukom tytuł grecki. Nie wyklucza jednak również sytuacji, że Cecyliusz naprzód nadawał komedii tytuły greckie, a przy powtórnym przedstawianiu sztuki, która poniosła fiasko, może za radą reżysera (Ambiwiusza Turpiona), zgodnie z panującym dotąd zwyczajem, dodawał tyłuł łaciński — później znów zmieniony na grecki.

Inaczej na chronologię sztuk Cecyliusza zapatruje się F. Leo[10] (nie analizując szczególnie tytułów sztuk, lecz raczej rozważając zagadnienie kontaminacji). Uważa, że źródłem niepowodzeń poety w pierwszym okresie twórczości były właśnie sztuki bardzo zbliżone do sztuk greckich, o małej zawartości elementów rzymskich, więc te przeważały w początkowej karierze poety. Nie przypuszcza, jakoby Cecyliusz miał tylko przez krótki czas naśladować Plauta.

Najprawdopodobniej tytuły sztuk Cecyliusza obrazują rozwój palliaty od sztuk pozostających jeszcze pod wpływami rodzimej, italskiej farsy ludowej, widocznej u Plauta, pod którego wpływem pozostawał Cecyliusz, zwłaszcza w początkowym okresie twórczości — stąd tytuły łacińskie — przez coraz śmielsze próby hellenizacji komedii, czego odbiciem tytuły grecko-łacińskie, aż do pełnej jej grecyzacji, czego dowodem liczne tytuły greckie, wyłączne później u Terencjusza.

---

[8] Ritschl, *o. c.* s. 144 n.
[9] O. Ribbeck, *Gesch. röm. Dichtung*, s. 147 n.
[10] F. Leo, *Plautinische Forschungen*, Berlin ²1912, s. 110 nn.

Cecyliusz stanowi przejściowe stadium między tymi dwoma najwybitniejszymi komediopisarzami, również jeśli chodzi o stosunek do wzorów greckich, o sposób ich adaptowania dla sceny rzymskiej tak w zakresie założeń warsztatu komediowego, jak i pewnego pogłębienia filozoficznego i psychologicznego.

Przerabiał dla sceny rzymskiej sztuki najwybitniejszych przedstawicieli greckiej komedii średniej, Antyfanesa i Aleksisa, któremu przypisuje się wydoskonalenie warsztatu komediowego Przede wszystkim zaś wzorował się na twórcach tzw. komedii nowej. Uczeni przypuszczają, że Cecyliuszowe sztuki *Exul*, *Harpazomene*, *Nothus Nicasio* były przeróbkami Filemona, którego sztuki cechowała żywa i powikłana fabuła. On był wzorem Plautowego *Kupca*. Dla sztuki *Epistathmos* znalazł może Cecyliusz wzór u Poseidipposa z Kasandrei cieszącego się uznaniem po śmierci Menandra, według Gelliusza jego komedia *Homoioi* zapłodniła *Menaechmi* – *Braci* Plauta.

Zafascynował poetę Menander. Może dlatego, że zyskał jako komediopisarz w świecie hellenistycznym najwyższe uznanie i wywarł najznaczniejszy wpływ na kulturę ducha, która przenikała coraz bardziej do Rzymu i budziła zainteresowanie, zwłaszcza ludzi wykształconych, w tym również poetów. Jak Enniusz nad innych tragediopisarzy przedkładał Eurypidesa, który po nowemu przetwarzał stare mity, w bohaterach widząc ludzi o codziennych wadach i zaletach i doszukiwał się w ich postępowaniu wartości moralnych, tak zaprzyjaźniony z Enniuszem Cecyliusz najczęściej po wzór dla własnej twórczości sięgał do Menandra, malarza charakterów o rozmaitych odcieniach, niejako portrecisty ludzi, którym pod wpływem zdarzeń pozwala się zmieniać na lepsze.

Czy zdołał Cecyliusz przejąć i w jakim stopniu ową Menandrową *humanitas* i jego subtelny dowcip i wytworny język? Czy skąpe fragmenty dość bogatej spuścizny poety rzucają na tę sprawę jakieś światło? Otóż, jeśli chodzi o tak ważne generalne zagadnienie dotyczące sposobu, w jaki pisarze rzymscy, szczególnie poeci, przejmowali wzory greckie i jak je przetwarzali, w wypadku Cecyliusza jesteśmy w wyjątkowo dogodnej sytuacji. Dysponujemy kilkoma świadectwami antycznymi, ocenami Warrona, Cycerona, Horacego, Wolkacjusza Sedigitusa, a przede wszystkim Gelliusza.

Najżywszym echem odbiła się twórczość Cecyliusza na przestrzeni czterech stuleci od II w. p.n.e. do końca II w. n.e., od komediopisarza Terencjusza po erudytę, antykwarystę Aulusa Gelliusza. Wypowiadali się na jej temat, często w sposób wyraźnie wartościujący, poeci jak Terencjusz, Wolkacjusz Sedigitus, Horacy, czy Marek Terencjusz Warron, poeta, ale równocześnie wypowiadający się w prozie encyklopedysta, badacz, znawca m. in. rzymskiej sztuki scenicznej, w tym szczególnie komedii. Później komedie Cecyliusza stały się tylko przedmiotem penetracji gramatyków i leksykografów, którzy nie wyrażali swych opinii o dziele, cytowali natomiast jego wiersze jako ilustracje do omawianych zjawisk. W ten sposób do komedii Cecyliusza podchodził już w epoce Augusta Werriusz Flakkus, autor pisma *De verborum significatu*, którego dzieło się nie zachowało a znane nam jest wyłącznie z 2 wyciągów: Pompejusza Festusa (II w. n.e.) i z kolejnego skrótu Pawła Diakona (VIII w.). Cytaty,

które widnieją dziś na kartach Festusa czy Pawłowego Festusa, zawdzięczamy na pewno Werriuszowi.

Z różnych glossariów czerpał cytaty Cecyliusza leksykograf Noniusz Marcellus (IV w.), by nimi zilustrować stare formy językowe lub słownictwo z zakresu tzw. realiów w piśmie *De compendiosa doctrina*.

Odtąd już prawie wyłącznie pojawia się Cecyliusz w cytatach gramatyków i metryków: Pryscjana (8 fragmentów), Charisjusza (7 fragmentów), Diomedesa (5 fragmentów) i komentatorów: Donata (4 fragmenty) w komentarzu do komedii Terencjusza i Serwiusza (2 fragmenty) w komentarzu do Wergiliusza. Ostatnim autorem starożytnym, który cytuje Cecyliusza, jest Izydor, biskup hiszpańskiej Sewilli, pisarz chrześcijański.

Jak oceniała twórczość Cecyliusza starożytna „krytyka literacka"?

Powstrzymywał się od jakiejkolwiek wyraźnej oceny twórczości Cecyliusza najbliższy mu adept komicznej sztuki scenicznej, Terencjusz, w którym, według anegdoty starożytnej, poeta insubryjski miał odkryć wielkiego komediopisarza (*Vita Ter.* 3, 9, 4 n. Wessner i Hieron. *Chron.*, s. 142 Helm). Owszem, w prologu do drugiego przedstawienia *Hecyry* przekazał Terencjusz pewne dane chronologiczne i krytyczno-literackie dotyczące Cecyliusza i te jego wypowiedzi stanowią obok świadectw Gelliusza i Hieronima najważniejsze źródło wspomnianych zagadnień. W prologu do *Andrii*, broniąc się przed zarzutem Luscjusza Lanuwinusa, iż w tej sztuce połączył motywy dwóch sztuk Menandra, nie wymienia Terencjusz Cecyliusza wśród największych komediopisarzy: Newiusza, Plauta i Enniusza, na których autorytet i praktykę stosowania kontaminacji się powołuje. Czyżby Cecyliusza nie uważał za wielkiego komediopisarza? Czy też może raczej trzeba przyjąć za uczonym Leo, że w obronie przed tym konkretnym zarzutem nie mógł się powołać na przykład Cecyliusza — choć mu na pewno zależało na przytoczeniu jak największej liczby precedensów — bo ten kontaminacji nie uprawiał[11].

Inaczej przemawia do nas z przekazu Gelliusza (N. A. XIV 24) poeta z przełomu II i I wieku p.n.e. Wolkacjusz Sedigitus, autor utworu dydaktycznego *De poetis*. Zwyczajem poetów aleksandryjskich chętnie tworzących różne zestawy — kanony słynnych twórców, dał przegląd poetów rzymskich. Zachował się fragment dotyczący dziesięciu komediopisarzy. Cecyliusz, rzecz zastanawiająca, zajmuje w tym rejestrze pierwsze miejsce przed Plautem, Terencjusz szóste, a ostatnie, dziesiąte, wyznaczył Wolkacjusz Enniuszowi i to: *causa antiquitatis*.

---

[11] Bazując na owym pominięciu osoby Cecyliusza przez Terencjusza — jako na *argumentum ex silentio* — Leo (a za nim inni np. H. Oppermann) posuwa się dalej: wnioskuje, że również Cecyliusz, podobnie jak jego zwolennik a antagonista Terencjusza, był przeciwnikiem wprowadzania zmian w przerabianych komediach i że na temat ścisłego przestrzegania wzorów greckich wypowiadał się w prologach, nadając im polemiczny, literacki charakter. Nie podzielają tego poglądu Lea przede wszystkim badacze Terencjusza, jak np. N. Terzaghi (*Prolegomeni a Terenzio*, Torino 1931); H. Hafter (*Terenz und seine künstlerische Eigenart*, Mus. Helv. X 1953, s. 5 nn.); M. Pohlenz (*Der Prolog des Terenz*, St. it. fil. class. 1956, s. 434 n.), oponując szczególnie przeciw uznaniu Cecyliusza za wynalazcę prologu literackiego.

A oto początek fragmentu Wolkacjusza Sedigitusa:

Multos incertos certare hanc rem vidimus
Palmam poetae comico cui deferant
Eum meo iudicio errorem dissolvam tibi,
ut, contra si quis sentiat, nihil sentiat,
Caecilio palmam Statio do mimico
Plautus secundus facile exuperat ceteros.

To usytuowanie Plauta, największego niewątpliwie komediopisarza rzymskiego, na drugiej pozycji spowodowało zapewne interpretacyjne zmiany lekcji rękopiśmiennej wiersza piątego „comico", restytuowanej ostatnio przez Marschalla, zastępowanej koniekturą J. Gronoviusa (*mimico*) lub S. Mariotti'ego (*comicam*) w odniesieniu do *palmam*. Leo opowiadając się za koniekturą „mimico" podkreślał, że Wolkacjusz Sedigitus przyznał palmę pierwszeństwa Cecyliuszowi za mimiczny charakter jego sztuki, nie ciosany dowcip i może grubiański żart, czyli za to, co było właściwe starej rzymskiej komedii – za italsko-rzymski element sztuki[12].

Niezależnie od różnych interpretacji wspomnianego ustępu tak wysoka ocena Wolkacjusza Sedigitusa, nie byle jakiego gramatyka – krytyka starożytnego, którego Pliniusz St. (N. H. XI 244) określa mianem *inlustris in poetica*, dowodzi niewątpliwie uznania i sympatii, jaką się cieszył Cecyliusz w Rzymie w II i I wieku p.n.e.

Cenili Cecyliusza również dwaj wybitni znawcy i przedstawiciele literatury, Cyceron i Warron. Pierwszy z pewnymi zastrzeżeniami. Cyceron, znakomity stylista, szacował poetę z pozycji języka i stylu, który w jego czasach osiągnął szczyt rozwoju. Raził go zapewne archaiczny język i styl Cecyliusza, może z naleciałościami insubryjskimi. W liście do Attyka (VII 3, 10) wręcz określa go jako *malus auctor latinitatis* czy *male locutus*. Podobną zresztą opinię wyrażał równocześnie o poecie Pakuwiuszu. Trzeba jednak wyraźnie podkreślić, że tenże sam Cyceron pozytywnie oceniał sztukę dramatyczną Cecyliusza, zwłaszcza jego komedię *Synephebi* (z 4 fragmentów, jakie z tej sztuki przetrwały, trzy przekazał właśnie Cyceron). W piśmie bowiem *De optimo genere oratorum* (ust. 1) gotów jest uznać go za wybitnego przedstawiciela komedii na równi z najlepszymi twórcami, w dziedzinie poezji epickiej z Enniuszem, a w tragedii z Pakuwiuszem: „itaque licet dicere et Ennium summum epicum poetam, si cui ita videtur, et Pacuvium tragicum et Caecilium fortasse comicum".

Najcelniejszy i najpochlebniejszy sąd wydał o Cecyliuszu Warron, wybitny na swoje czasy krytyk literacki, „plautoznawca" i osobiście twórczy w poezji. W *Satyrach menipejskich* (399 B.-H.) pisze: „in argumentis Caecilius poscit palmam, in ethesin Terentius, in sermonibus Plautus"; podkreśla więc walory

---

[12] Innej motywacji tak wysokiej pozycji Cecyliusza doszukuje się V. Brunagnola (*Intorno canone di Volcazio Sedigito*, Riv. filol. class. 1908, s. 111–118). Jego zdaniem na życzliwą ocenę Cecyliusza wpłynęła pozycja społeczno-polityczna Wolkacjusza Sedigitusa, któremu był bliższy Newiusz, Cecyliusz i Plaut niż Enniusz i Terencjusz. Ta hipoteza nie znalazła jednak uznania uczonych.

Terencjusza w kreśleniu ethos bohaterów sztuki, żywość dialogów Plauta, Cecyliuszowi zaś przyznaje prymat ze względu na dobór tematów, umiejętność i sposób realizacji akcji sztuki. W innym miejscu, mianowicie w *Lingua Latina* (fr. 60 – Götz-Schöll) wymienia Cecyliusza wśród poetów scenicznych, którzy górowali nad innymi w oddziaływaniu na widza przez *pathos*, przeciwstawiając ich Terencjuszowi oraz przedstawicielom togaty, Tytyniuszowi i Attcie, którzy celowali w przedstawianiu *ethos* bohaterów: „ethe... nullis aliis servare convenit... quam Titinio Terentio Attae: pathe vero Trabea, Atilius, Caecilius facile moverunt".

Z kolei Horacy podkreślał w twórczości Cecyliusza inną cechę: *gravitas* – powagę, może wzniosłość myśli. W *Epist.* II 1 czytamy:

> Dicitur Afrani toga convenisse Menandro,
> Plautus ad exemplar Siculi properare Epicharmi,
> vincere Caecilius gravitate, Terentius arte.

Gdzie indziej (*Ars* 53–38) upominając się niejako dla siebie i współczesnych o prawo tworzenia nowych wyrazów odwołuje się do swobody, dzięki której dawni poeci mogli tworzyć nowe pojęcia wzbogacające słownictwo mowy ojczystej. W tym kontekście wymienia m. in. Cecyliusza.

> quid autem
> Caecilio Plautoque dabit Romanus ademptum
> Vergilio Varioque? ego cur, adquirere pauca
> si possum, invideor, cum lingua Catonis et Enni
> sermonem patrium ditaverit et nova rerum
> nomina protulerit?

I jeszcze jedno dość pochlebne świadectwo o twórczości Cecyliusza, tym bardziej wymowne że został on wymieniony przez Wellejusza Paterkulusa, który w szczupłych ramach dwu ksiąg historii rzymskiej znalazł miejsce (I 17), aby wyrazić podziw dla „dulces Latini leporis facetiae", dzieł współcześnie tworzących komediopisarzy, Cecyliusza i Terencjusza oraz przedstawiciela togaty, Afraniusza.

Podobnie wyróżnia Cecyliusza Kwintylian, znakomity retor i pedagog; w X księdze *Institutio oratoria*, swoistym zarysie obu literatur antycznych, greckiej i rzymskiej, wymienił Cecyliusza wśród poetów zalecanych do lektury dla idealnego mówcy. Widocznie cenił go wyżej niż wielu innych, których nie uwzględnił w swoim przeglądzie (por. I 8, 8–11).

Ostatni w szeregu oceniających twórczość Cecyliusza to Gelliusz, a ocena jego jest osobliwa. W *Noctes Atticae* (II 23) ten rozmiłowany w attyckiej i staro-rzymskiej poezji i ich języku antykwarysta II w. n.e. relacjonuje w swobodnym gawędziarskim tonie wrażenia, jakie na nim i na przyjaciołach wywarła wspólna lektura („lectitamus") komedii rzymskich i określa równocześnie ich stosunek do przerabianych sztuk greckich. Ilustrację tych rozważań i wniosków stanowią trzy fragmenty sztuki Cecyliusza *Plocium*, które po odczytaniu poddane zostały konfrontacji z odpowiednimi wierszami sztuki Menandra *Plokion*. Niezależnie od tego, co wyniknie z toku rozważań Gelliusza, jedno zdaje się nie ulegać

wątpliwości, iż w jego czasach Cecyliusz cieszył się opinią dobrego, uznanego komediopisarza, godnego lektury w gronie osób wykształconych, zainteresowanych tym, co i jak przyswajała kultura rzymska z kultury greckiej. Mógł przecież Gelliusz za przedmiot rozważań wziąć którąś z komedii Plauta czy Terencjusza i zestawić je z greckimi odpowiednikami. Czyżby już Gelliusz dostrzegał u Cecyliusza odmienny sposób traktowania przezeń wzorów greckich, coś co go różni od Plauta i od Terencjusza?

Gelliusz dysponował zapewne całą spuścizną Cecyliusza, dostępną przynajmniej w bibliotekach. Nam przekazał tylko 11 fragmentów z kilku jego sztuk, w tym 4 przypadają na sztukę *Plocium*. Dzięki nim, zwłaszcza dzięki Gelliuszowej *syncrisis* i kilku fragmentom Menandra, można w przybliżeniu zrekonstruować treść tej sztuki. Jest to powszechnie znany typ scenicznego widowiska, w którym motorem akcji są stosunki majątkowe i miłość dwojga młodych nierównych sobie stanem, wywołujące dramatyczne powikłania i perypetie, zakończone szczęśliwie weselem, z częstym w komedii motywem rozpoznania, w którym tutaj odgrywa główną rolę naszyjnik – *plocium*. Badacze, wydawcy fragmentów obu poetów, Menandra i Cecyliusza, Körte i Ribbeck, ostatnio Guardi, w zasadzie przyjmują tę samą koncepcję sztuki, różnią się tylko w interpretacji tekstu niektórych fragmentów.

Fabuła sztuki była następująca: pewien starzec poślubił kobietę bogatą, ale brzydką, swarliwą, despotkę, imieniem Krobyle. Zmusiła męża do sprzedania służącej dlatego, że była ładna i podobała się staremu. W pobliżu zamieszkał przed dziesięcioma miesiącami wraz z córką inny, niezamożny starzec. Dziewczyna została pewnej nocy uwiedziona przez nieznanego młodzieńca i właśnie teraz wije się w bólach porodowych. Wierny sługa jej ojca, Parmenon, słysząc jęki rzuca podejrzenie na syna sąsiadów, owego bogatego starca i Krobyli, a później upewnia się w tym przekonaniu, obliczając czas od przybycia dziewczyny i miesiące ciąży. Tymczasem Krobyle upatrzyła sobie synową w jakiejś krewnej i poczyniła już przygotowania do ślubu. Jednakże dzięki naszyjnikowi, który jej syn pozostawił uwiedzionej dziewczynie, wyszło na jaw, iż jest on ojcem noworodka. Przygotowane gody weselne zostały przesunięte, a sztuka zakończyła się małżeństwem syna Krobyle z uwiedzioną przezeń córką sąsiada. Niewolnik Parmenon pewnie został wyzwolony za wierność i rolę, jaką odegrał w rozwikłaniu sytuacji.

Jak widać, Gelliusz przekazał z tej sztuki cztery fragmenty, a trzy zestawił z odpowiednimi wierszami sztuki Menandra o tym samym tytule i skomentował stopień ich podobieństwa oraz celności Cecyliuszowej przeróbki w stosunku do oryginału, na korzyść tego ostatniego. Zastanówmy się, czy z dzisiejszego punktu widzenia krytyk miał rację.

Pierwszy fragment, który przeczytali z Cecyliusza uczestnicy literackiego wieczoru, równocześnie najdłuższy, jaki się z tej sztuki zachował, prawdopodobnie pochodzi z jej prologu: starzec narzeka, że jego żona, bogata, ale szpetna despotka, obrzydza mu życie. Pozbawiła go młodej niewolnicy, która mu się

podobała, i będzie się tym przechwalać przed swoimi przyjaciółkami. Cytuję fragment według wydania Ribbecka (w. 143–157):

Is domum miser est, qui aerumnam suam nesciat occultare
Foris: ita me uxor forma et factis, si taceam, tamen, indicium
Quae nisi dotem omnia quae nolis habet: qui sapiet de me discet,
Qui quasi ad hostis captus liber servio salva urbe atque arce.
Dum eius mortem inhio, egomet inter vivos mortuus
Quaen mihi quidquid placet eo privatum it me servatam (velim)?
Ea me clam se cum mea ancilla ait consuetum. id me arguit:
Ita plorando orando instando atque obiurgando me optudit,
Eam uti venderem, nunc credo inter suas
Aequalis, cognatas sermonem serit:
„Quis vostrarum fuit integra aetatula
Quae hoc idem a viro
Impetrarit suo, quod ego anus modo
Effeci, paelice ut meum priuarem virum?"
Haec erunt concilia hocedie: differar sermone misere[13].

Powiada Gelliusz (II 23, 5), że ten ustęp Cecyliusza przypadł wszystkim do gustu, ale postanowili przeczytać również odpowiednie wiersze ze sztuki Menandrowej – i co się okazało: „Caecilii *Plocium* legebamus; hautquaquam mihi et, qui aderant, displicebat, Libitum et Menandri quoque *Plocium* legere, a quo istam comoediam verterat". Ten ustęp Menandra, utrzymany w trymetrach jambicznych, w polskim przekładzie Jerzego Łanowskiego brzmi (w. 333 i nn.)[14]:

---

[13] Tekst fragmentu różni się w poszczególnych wydaniach tak Gelliusza, jak fragmentów komedii czy w monograficznym wydaniu fragmentów Cecyliusza. Podstawowe do dziś wydanie Ribbecka uwzględnia przeważnie lekcje rękopiśmienne, ale także koniektury uczonych tak w brzmieniu i szyku poszczególnych wyrazów, jak i w podziale na wiersze. Zaproponowany przez Ribbecka układ metryczny przyjęli np. E. Diehl, *Poetarum veterum reliquiae*, Berlin ^{6}1967 (największe zmiany w stosunku do w. 148 Ribb. = w. 147 Diehl, tu koniec brzmi „eo privatu vim me servatum"); A. Enout, *Recueil de textes latins archaiques*, Paris 1916, ^{3}1957; E. H. Warmington, *Remains of Old Latin, I: Ennius and Caecilius*, London 1935, 1961; A. Traina, *Comoedia, Antologia della palliata*, Padova 1960, ^{3}1969. Ostatni wydawca fragmentów Cecyliusza, T. Guardì, *Cecilio Stazio. I frammenti*, Palermo 1974, przyjął układ wierszy włoskiego znawcy rzymskiej metryki archaicznej C. Questa jako uwzględniający najpełniej tradycję rękopiśmienną. Początek fragmentu w jego ujęciu brzmi (w. 136–142 Guardì = 143–146 Ribb.): „Is demum miser est, qui aerumnam suam nequit occulta re ferre

ita me⟨d⟩ uxor forma et factis
facit, si taceam, tamen indicium.
Quae, nisi dotem, omnia quae nolis
habet: qui sapiet, de me discet,
qui quasi ad hostis captus, liber
servio, salva urbe atque arce."

Reszta fragmentu jak u Ribbecka.

[14] Menander, *Wybór komedii i fragmentów*, przeł. i oprac. J. Łanowski, BN II 203, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 1982, s. 266. *Naszyjnik* w. 333 nn.

Na oba uszy ta piękna dziedziczka
Będzie już spała. Dokonała dzieła
Pięknie i sławnie. Wyrzuciła z domu,
Jak tego chciała, tę, co ją trapiła.
Żeby się wszyscy liczyli z Krobyle,
Wiedzieli dobrze, że to moja żona.
Jest panią domu. Co do jej wyglądu –
„Pośród małp osioł" to znane przysłowie,
Wolę zamilczeć o nocy, co była
„Wielu klęsk sprawcą". Biedny ja, Krobyle
Wziąłem – choć wniosła mi dziesięć talentów –
Z nosem na łokieć. Jak można wytrzymać
To dumne rżenie? Na Dzeusa z Olimpu
I na Atenę, nigdy, w żaden sposób!
Dobra posłuszna dziewczyna – tak właśnie
Nim słówkoś pisnął, wygnana. Jak radzić?...

Co można powiedzieć na temat tych dwóch fragmentów? W ustępie greckim Menandra, który jako odpowiednik Cecyliusza zacytował Gelliusz, brak na wstępie sentencji ogólnej. Ale, co ważniejsze, Cecyliusz zastąpił partię dialogową Menandra w trymetrach jambicznych przez urozmaicone metrycznie *canticum*, monodię, arię użalającego się w miarach lirycznych starca. Możemy tu wyróżnić powiązania anapestów, trochei, jambów, kretyków i wierszy bakchicznych.

Jak Gelliusz osądził ten pierwszy, najdłuższy, 16 wierszowy fragment Cecyliusza w porównaniu z wyjątkiem Menandrowym? Dość surowo: „Quantum stupere atque frigere quantumque a Menandro Caecilius visus est!" Nie docenił, zdaje się, różnicy konwencji sztuk greckich i ich łacińskich przeróbek, tego że Cecyliusz swobodnie potraktował temat Menandra, że skrócił narracyjny opis wyglądu i zachowania Krobyle, a w miejsce partii przeznaczonej do recytacji stworzył pieśń solową w urozmaiconych miarach i powiązał ją z akcją: na oczach widza rozgrywa się scena (w scenie), którą wyobraża sobie „zahukany" mąż, gdzie zazdrosna i despotyczna żona Krobyle chełpi się, że choć stara, pozbawiła męża kochanki.

Niezupełnie podzielamy tu ujemny sąd Gelliusza. Cecyliusz bowiem przejął ogólny wątek z Menandra i to, co Menander rozlewnie, ckliwie bez werwy opowiada, Cecyliusz udramatyzował i plastycznie przedstawia w sposób bardzo żywy, rubaszny, Plautowy; posługuje się tu różnymi środkami wyrazu, służącymi do podkreślenia myśli jak figura etymologiczna (*sermonem serit*, Rzymianie łączyli etymologię pojęcia *sermo* z *sero* – por. Plaut *Curc.* 193 i *Mil. gl.* 700). Świadomym zabiegiem jest oxymoron *liber servio*, którego wymowę poeta podkreślił przez kunsztownie zestawione obrazowe pojęcia z zakresu wojskowości, w składni abl. abs. o odcieniu przyzwolenia *salva urbe atque arce*. Grę słów można dostrzec w połączeniu *integra aetatula*, zwłaszcza w zdrobnieniu *aetatula* – dla podkreślenia „pierwszej młodości". Zdrobnienie to występuje tylko u Plauta, nigdy u Terencjusza (u niego zawsze jest *aetas integra*). Na uwagę

zasługuje również świadomie umieszczony przez poetę wyraz *miser* na początku tragikomicznego monologu starca i na końcu monodii niby klamra spinająca całość *canticum* (nawet jeśli się uwzględni różnice lekcyjne tekstu: *miser* czy *misere*).

Drugi fragment, który cytuje Gelliusz ze wspólnej lektury (II 23, 12), zestawiając go z odpowiednim wyjątkiem Menandra, jest kontynuacją tego wątku. Mąż rozmawia z sąsiadem o bogatej i nieznośnej żonie (Cecyliusz, w. 158–162 ^{3}R – Men. fr. 334, K.-Th.).

U obu autorów jest to żywy dialog jambiczny z częstymi antylabami. Gelliusz zarzucił Cecyliuszowi, że nie potrafił wiernie oddać tekstu i intencji swego wzoru, że opuścił niektóre Menandrowe szczegóły i pozwolił sobie na żart w nieodpowiednim miejscu i tonie „... Caecilius vero hoc in loco ridiculus magis quam personae isti, quam tractabat, aptus atque conveniens videri maluit! ..."

Czy rzeczywiście słuszne są te zarzuty? Przyjrzyjmy się tekstowi Cecyliusza:

Sed tua morosa uxor quaeso est? – Va! rogas? –
Qui tandem? – Taedet mentionis, quae mihi
Vbi domum adveni, adsedi, extemplo savium
Dat ieiuna anima. – Nil peccat de savio:
Ut devomas volt quod foris potaveris.

Istotnie opuścił Cecyliusz epitet „małpa", jakim obdarzył żonę starzec u Menandra i to, że jest władczynią domu, pól i wszystkiego, że jest przykra dla wszystkich, a najbardziej dla syna. Za to jakby Menandrowy, nieco ckliwy opis skondensował, zawarł jakby w jednym wierszu, odważył się natomiast na niewybredny motyw samego wspomnienia, jakie budzi cuchnący odór z ust narzucającej się z pocałunkami i pieszczotami szpetnej żony (Cecyliusz używa na to określeń: „savium dat ieiuna anima", cf. Non. 346 L: „anima alitus oris et odor", i „nil peccat de savio: ut devomas volt quod foris potaveris"). W sumie u Cecyliusza jest chyba bardziej zwarta, ale pogłębiona charakterystyka nieznośnej staruchy niż u Menandra. Jest to niewątpliwie zamierzony żart pospolity, w stylu Plauta, na który widownia rzymska, dość jeszcze wówczas prymitywna, a na pewno mniej kulturalna niż Menandrowa, reagowała gromkim wybuchem śmiechu.

Trzeci fragment (= IV w. 164–5, Ribb.), który porównuje Gelliusz (III 16, 3) z fragmentem Menandra (fr. 343 K.-Th.), mówi o różnym czasie rozwiązania ciężarnej kobiety. Gelliusz darzy Menandra komplementem „vetustior poeta, humanarum opinionum vel peritissimus", który twierdzi, że kobieta rodzi w dziesiątym miesiącu, Gelliusz dodaje przy tym, że Cecyliusz tworząc komedię o tym samym tytule i tej samej treści w wielu szczegółach naśladując Menandra i wyliczając miesiące, w których kobieta może rodzić, uwzględnił ósmy, którego nie wymienia Menander i – za M. Warronem przyznaje, że Cecyliusz „non inconsiderate eam rem dixisse neque temere a Menandro atque a multorum opinionibus descivisse".

A oto przytoczony przez Gelliusza fragment Cecyliusza (fr. IV, Ribb.):

Soletne mulier decimo mense parere? – Pol nono quoque,
Etiam septimo atque octavo.

Widocznie rozmówca, może niewolnik Parmenon, dziwi się, że dziecko przyszło na świat w nietypowym czasie. Takie wypadki rozpiętości trzech miesięcy, w których może rodzić się dziecko, uwzględnia jednak Plaut, np. *Amph.* 482: „alter decumo post mense nascetur puer quam seminatust, alter mense septumo". Może to Plautowe miejsce bliższe było Cecyliuszowi niż Menander?

Wreszcie ostatni fragment oceniany przez Gelliusza na podstawie porównania z odpowiednim wyjątkiem Menandrowym, to fragment VIII Ribb.:

... is demum infortunatus homo,
Pauper qui educit in egestatem liberos;
Cui fortuna et res nuda est, continuo patet.
Nam opulento famam facile occultat factio.

Te słowa niewolnika Parmenona, który przypisuje ubóstwu wszystkie nieszczęścia, w przekładzie M. Brożka brzmią:

... ten dopiero nieszczęsny jest człowiek,
Kto w biedzie sam – na biedę płodzi dzieci!
Ten niepowodzeń swych ukryć nie zdoła.
Bogacz pieniądzem złą sławę osłoni...

Przytaczając te wiersze Gelliusz przypomina treść sztuki obu poetów: że uboga dziewczyna ukrywała przed ojcem fakt uwiedzenia, że w chwili gdy wskutek bólów porodowych zaczęła krzyczeć, nieświadomy sytuacji niewolnik ojca, ulega różnym nastrojom: jest przerażony – *timet*, oburzony – *irascitur*, rzuca podejrzenia – *suspicatur*, lituje się – *miseretur*, boleje – *dolet*. Następnie Gelliusz wyrzuca ostro Cecyliuszowi, że te wszystkie uczucia u greckiego poety „mirabiliter acres et illustres, apud Caecilium autem pigra istaec omnia et a rerum dignitate atque gratia vacua sunt". Podaje w wątpliwość, czy rzymski poeta oddał odpowiednio: „sinceritatem veritatemque verborum an adspiraverit Caecilius".

Uderzająca jest we fragmencie Cecyliusza skłonność do filozofowania: Bieda jest nieszczęściem człowieka (*homo*), której się ani on, ani jego potomstwo nie może pozbyć. Bogactwo zaś nobilituje człowieka i ukrywa jego słabości. O pierwszym rozwodzi się poeta dłużej, o drugim wyraża się krótko, węzłowato. Obserwacje na temat tej gorzkiej prawdy życiowej podkreślił środkami poetyckimi i odpowiednim doborem przeciwstawnych pojęć: *fortuna – infortunatus*, *pauper – opulentus*, a przede wszystkim konkluzję zawartą w ostatnim wierszu zaakcentował dodatkowo przez aliterację: „opulento facile occultat factio".

Tyle na temat fragmentów przekazanych przez Gelliusza ze sztuki *Plocium* i zestawionych z odpowiednimi fragmentami Menandra. To bezcenne *testimonium* nie tylko pozwala zrekonstruować fabułę sztuki, ale rzuca światło na warsztat pisarski rzymskiego poety. Ukazuje, że przejętą z wzoru w ogólnych zarysach fabułę wspierał własną inwencją, jedne jej szczegóły rozbudował, inne skracał; Menandrowe partie dialogiczne przekształcał na pieśni solowe – *cantica* – z bogactwem miar wierszowych i akcją, kładł nacisk na cięty dowcip czy niewybredny żart, cechujący m. in. *vis comica* Plauta, pogłębiał rysunek postaci przez uwypuklenie ich cech w danej scenie, jak też przez ich sposób wyrażania się; stosował typowe dla archaicznej poezji środki artystyczne jak aliteracja, figura

etimologica, oxymoron (*liber servio*), homoioteleuta, asyndetyczne połączenie wyrazów.

Te oraz inne cechy widoczne są w pozostałych fragmentach sztuki przekazanych przez innych pisarzy, które uzupełniają w znacznej mierze nakreśloną przez Gelliusza fabułę.

Najwięcej (14 fragmentów) przekazał Noniusz, cytując je jako ilustrację starych form lub rzadko w klasycznej łacinie używanych wyrazów. Jeden z nich wydawcy (Ribbeck, Warmington, Guardi) umieszczają między omówionymi wyżej fragmentami Gelliusza jako trzeci fragment sztuki *Plocium*.

Placere occepit graviter, post quam emortuast.
Wielce mi się spodobała moja stara, gdy skonała[15].

Jest to *locus communis* komedii antycznej: wdowiec z czułością wspomina posażną żonę, gdy zmarła zostawiając mu wniesione wianem bogactwa.

Po trzecim fragmencie zestawionym przez Gelliusza (*soletne — octavo —* por. wyżej) z odpowiednim Menandrowym, w wydaniach Cecyliusza następują kolejne trzy luźne fragmenty jednowierszowe, zachowane u Noniusza. Dwa z nich dotyczą prawdopodobnie uwiedzenia dziewczyny; w pierwszym jest mowa o utrzymaniu tego faktu w tajemnicy (albo przez młodzieńca, albo przez dziewczynę). Fr. V:

Pudebat, credo, conmemoramentum stupri.
Wstyd było zapewne mówić o zhańbieniu.

Drugi stwierdzał (fr. VI), że

Properatim in tenebris istuc confectum est opus,
Dokonano tego czynu pośpiesznie, w nocy.

Kolejny fragment (fr. VII), również Noniuszowy, maluje stan psychiczny człowieka, pewnie zakochanego, nękanego bezsennością:

Consequitur comes insomnia, ea porro insaniam affert.
Następuje towarzyszka — zmora senna, ta później powoduje szaleństwo.

Z pozostałych Noniuszowych fragmentów Cecyliusza dwa wspominają o przełożeniu na czas późniejszy przygotowanych zaślubin (fr. XII i XIII Ribb.), rzekomo z powodu niepomyślnych auspiciów (fr. XIX), inne zdają się sugerować nieprzychylny stosunek przyszłej teściowej do synowej (fr. XV: „tu nurum non vis odiosam tibi esse...”). Z innych dowiadujemy się, że ktoś chce podjąć się na forum obrony praw skrzywdzonej biednej dziewczyny (fr. XVI), a osoby prowadzące dialog postanawiają wystąpić w tej sprawie publicznie „... ad plebem pergitur: publicitus defendundumst” — przed ludem, bo chodzi o biedną dziewczynę (fr. XVII), skrzywdzoną przez bogacza (fr. XVIII); może doszła do tego wniosku rodzina Pamfila, która godzi się na jego ślub z tą dziewczyną.

Ostatni wiersz z tej sztuki to fragment dialogu zapowiadający zapewne wyzwolenie wiernego sługi, ojca biednej dziewczyny — teraz mężatki, za wierność i rolę, jaką zapewne odegrał w rozwikłaniu komplikacji miłosnych (fr. XIX).

---

[15] Ten wiersz, jak i fragment IX (por. niżej) cytuję w przekładzie K. Morawskiego.

Liberne es? — Non sum, uerum inibi est...
Czy jesteś wolny? — Nie jestem, ale tak, jakbym nim wkrótce był...

Ostatni fragment, jedyny jaki z tej Cecyliuszowej sztuki dzięki Noniuszowi nam pozostał (fr. XX), to *Catellae* — zdrobnienie od *catenae,* oznacza łańcuszek, który zapewne odegrał rolę w *anagnorismos*: ukochana dziewczyna okazała się wolna z urodzenia i bogaty młodzieniec mógł ją bez przeszkód poślubić. Można też domyślić się, że ów łańcuszek był dowodem, że pozostawił go u dziewczyny młodzieniec, ojciec dziecka.

W powyższym przeglądzie fragmentów Cecyliusza przekazanych przez Gelliusza, krytyka literackiego oceniającego merytorycznie i estetycznie, oraz Noniusza — leksykografa, pominęliśmy celowo fragment, który przytoczył Cyceron (*Cato* 8, 25 = fr. IX Ribb.). Po pierwsze dlatego, że jest to jedyny fragment, jaki z tej sztuki wymienia Cyceron, pozytywnie oceniający twórczość Cecyliusza (por. wyż.). Po drugie dlatego, że fragment ten znakomicie ilustruje skłonność Cecyliusza do zastanawiania się nad życiem ludzkim i jego losami, nad tym jak przyjmować to, co ono przynosi. Pewne refleksje na ten temat przebijają w omawianych wyżej fragmentach, które autor wypowiedział jako prawdy ogólne, sentencje np. na temat biedaka, „któremu (według dzisiejszego porzekadła) zawsze wiatr w oczy wieje", i na temat bogacza, którego majątek sprawia, że zło nie wychodzi na jaw (fr. I, a przede wszystkim fr. VIII „is demum infortumatus homo..., — nam opulento famam facile occultat factio").

Cyceronowy fragment (IX Ribb.), którego dwa pierwsze wiersze przytoczył również Noniusz, odnosi się do starości człowieka, a brzmi następująco:

Edepol, senectus, si nil quicquam aliud viti
Adportes tecum, cum advenis, unum id sat est,
Quod diu vivendo multa quae non volt videt.
Przebóg, starości, byś innej ty szkody
z sobą nie niosła, wystarczy ta jedna,
że żyjąc długo ogląda człek wiele,
Czego by chętniej nie oglądał wcale (K. Morawski).

Nie jest to oryginalna myśl Cecyliusza; w literaturze zarówno greckiej, jak i rzymskiej często przewija się motyw starego człowieka, który żali się na długie życie, pełne przykrości i dolegliwości. Menander jednak podkreśla, że mimo to człowiek pragnie żyć długo[16].

Dwa kolejne fragmenty Cecyliusza snują również refleksje na temat postawy wobec życia. Zachętą do poprzestania na tym, co możliwe do osiągnięcia jest fragment X Ribb.:

Patiere quod dant, quando optata non danunt.
Znoś, co losy dają, skoro nie dają, czego byś sobie życzył.

---

[16] Świadczy o tym fr. 644 Menandra, w wyborze i przekładzie Łanowskiego:

Przykry czas długi. O ciężka starości,
Nic w tobie dobra, tyle zaś utrapień,
Smutków dla ludzi. Ale jednak wszyscy
Doczekać ciebie pragniemy usilnie.

Myśl wyzbycia się nadmiernych żądań, aspiracji, powtarzająca się u Menandra a przezeń nieobca Terencjuszowi (np. *Andria* 305: „quaeso edepol, Charine, quoniam non potest id fieri quod vis, id velis quod possit") – koresponduje z treścią kolejnego fragmentu (XI, w. 173 R.) przekazanego przez Donata w komentarzu do *Andrii* w. 805:

Vivas ut possis, quando nec quis ut velis.
Żyj jak możesz, skoro nie możesz, jak byś chciał.

Takie zdanie – pewnie wywodzące się z filozofii stoickiej – żyje w literaturze greckiej i rzymskiej i pojawia się wielokrotnie w twórczości Menandra[17]. Podobne sformułowanie spotyka się w literaturze rzymskiej przede wszystkim u Terencjusza (*Andria* 805 cytowane wyżej); Terencjusz przejął je być może nie od Menandra, ale właśnie od Cecyliusza, jak przypuszcza Terzaghi – jest to oczywiście tylko przypuszczenie.

Charakter sentencji mają niektóre fragmenty z innych sztuk Cecyliusza. Dosłownie i w przenośni można rozumieć wiersz ze sztuki *Synephebi* 210 R. przekazany przez Cycerona (*Cato* 7, 24 i *Tusc.* I 14, 31).

Serit arbores, quae saeclo prosint alteri.
Sadzi drzewa ku pożytkowi potomności.

Wśród fragmentów, których nie potrafimy przydzielić do konkretnej sztuki, też pojawiają się pewne prawdy ogólne, sentencje, porzekadła, jak np. w. 266.

Saepe est etiam sup palliolo sordido sapientia.
Często nawet pod lichą szatką kryje się mądrość.

lub krótkie a dobitne powiedzenie w. 290

fac velis:
Perficies
tylko zechciej, a zrobisz,

co funkcjonuje do dziś w postaci „chcieć to móc".

To nasycenie komedii Cecyliusza pierwiastkiem refleksyjnym dość znaczne, jak na fragmentaryczny materiał jego sztuk, wskazuje na powinowactwo z Menandrem, którego komedia miała być zwierciadłem życia, wyrazem zainteresowań człowiekiem, jego losem, szansą zdobycia szczęścia. Dlatego kładł przede wszystkim nacisk na *ethos* i na studium charakterów ludzkich w różnych sytuacjach życia rodzinnego. Komedia Menandrowa była komedią refleksyjną, skłonną do teoretyzowania, a stereotypowa fabuła z powielanymi często szczegółami, wysublimowany dowcip nie u wszystkich widzów wywoływały spontaniczną wesołość. Dlatego Plaut, człowiek rzymskiego teatru, sprzeniewierzył się w tym względzie swym greckim wzorom, nie filozofował, refleksje nad życiem ograniczył do minimum, nie moralizował, unikał patetyczności, wzniosłości i wzruszania widzów. Natomiast wszelkimi sposobami potęgował efekty komiczne: w języku, w rysunku typów postaci, w zaskakujących, niezwykłych sytuacjach.

---

[17] *Menandri sapientia*, najstarszy zbiór gnom, uzyskany ze znalezisk papirusowych, opublikowany został przez J. Manteuffla (G. Manteuffel, *Papyri e collectione Varsoviensi, Series nova*, The Journal of Juristic Papyrology II 1948. Gnomologią Menandra zajął się również J. Łanowski w artykule *De monostichis Menandri q. d. quaestiones selectae*, Eos XLIV 1950. W *Wyborze komedii i fragmentów* Menandra (*o. c.* s. 257) dał polską wersję fragmentu Menandra 45 K.-Th.

Cecyliusz w tym ostatnim tkwi w konwencji sztuki Plauta; opanował znakomicie jego warsztat pisarski, swobodnie traktuje, jak widzieliśmy na przykładzie sztuki *Plocium*, wzory Menandra, ożywia ich sceny, kondensuje ich treść. Za wzorem Plauta recytatywną komedię grecką wzbogacił o element muzyczny, zbliżył ją do wodewilu; narracyjny bowiem charakter monologów zamieniał na udramatyzowane, bogate w miary wierszowe *canticum*. Równocześnie zdecydował się wprowadzić do widowiska scenicznego typu Plauta pewne innowacje. Rozśpiewaną operetkę wprowadził w atmosferę i problematykę społeczno-etyczno-moralną. W centrum uwagi jego komedii tkwił człowiek zwykły z dobrymi, ale jednocześnie złymi skłonnościami. Bawiąc widza rzymskiego jak Plaut, chciał go równocześnie, jak Menander pouczać i kształtować ludzki charakter, pielęgnujący określone cnoty: jak szlachetność i takt w postępowaniu, poszanowanie ludzi, umiar i wystrzeganie się skrajności, kształcenie siły woli — cechy składające się na pojęcie *humanitas*.

Jak realizował te założenia Menandrowe w technice teatralnej, w kształtowaniu swoich postaci, czy i jakimi środkami tworzył charaktery łączące w sobie przywary i cnoty, trudno nam sobie wyraźnie dokładnie wyobrazić w sytuacji, gdy nie możemy tego prześledzić na choćby jednej sztuce zachowanej w całości. Jednakże nawet luźne, zachowane fragmenty wskazują na poważną tematykę komedii i rzucają światło na ambicję poety, by *ethos* stał się cechą pogłębionej psychologicznie treści sztuki.

Przedstawiony z finezją i spoistością rysunku obraz stanu psychicznego starca, który nie potrafi ukryć własnego nieszczęścia przed ludźmi, czy niewolnik nie tyle sprytny i przebiegły co myślący i współczujący, lub ukazana w nowym świetle teściowa, która ma zmienić swój stosunek do synowej (fr. XV w. 183 Ribb.), i wspomniana skłonność do rozważań filozoficznych, refleksji, to tylko sygnały zapowiadające już właściwości komedii Terencjusza, na razie pod znakiem sztuki scenicznej Plauta, oraz inwencji, która pozwoliła Cecyliuszowi wprowadzić innowację w zakresie techniki dramatycznej. Miał on, zgodnie z hipotezą Lea (por. s. 9 i przyp. 11) zerwać ze stosowanym dotąd zabiegiem kontaminacji oraz stworzyć nową formę prologu, wyodrębnionego z akcji sztuki, przewidzianego na dyskusje krytyczno-literackie. Ten typ prologu, jak wiemy, w całej rozciągłości stosował Terencjusz. Tylko język pełen archaizmów i ślady dawnej mowy potocznej nie szły w parze z nowoczesnością *ars* Cecyliusza i były czynnikiem obniżającym, np. w opinii Cycerona, poziom jego komedii[18].

[18] Cecyliusz odzwierciedla fazę języka, w której się jeszcze nie ustaliły normy gramatyczne tak w obrębie szeroko pojętego *nomen*, jak i *verbum*. Przytoczę kilka przykładów, dla których cytował Cecyliusza Noniusz. W postaci rodzaju męskiego występują u Cecyliusza np. *collus-i*, *compitus-i*, które w łacinie klasycznej używane są jako neutra, zaś *quaestus*, *sonitus*, *sumptus* odmieniają się wg II a nie IV dekl. Obserwujemy też stare formy *lacte* oraz acc. *pelvim*, *omnis*; w koniugacji *audibis*, *reperibit*, *edim*, *danunt* zam. *dant*, *noltis* zam. *non vultis*, activum zam. verbum dep., *opino* zam. *opinor*, *auspicavi* zam. *auspicatus sum*. Widoczne jest upodobanie do tworzenia abstraktów jak *pulcritas*, *ineptitudo -ineptia*, *similitas*, *commemoramentum*, *peniculamentum*, używanie wyrazów rzadko spotykanych u innych pisarzy *prosumia*, *molochinum*. Tylko u Cecyliusza występuje wyraz *pauperium* zam. *paupertas*, z czasowników *deintegrare*, *dibalare* itp.

Niewątpliwie był Cecyliusz nieprzeciętnym poetą i zdaje się świadomym swej roli twórcą, choć los obszedł się brutalnie z jego spuścizną, zagłuszoną imieniem największego humorysty, Plauta, granego na wszystkich scenach, i Terencjusza, który ze względu na umoralniające treści stał się autorem szkolnym.

Ale to Cecyliusz właśnie spełnił rolę pośrednika między tymi dwoma typami twórców a zarazem odegrał przełomową rolę w historii rzymskiej *palliaty* (nawet jeśli się pominie, jako tylko hipotetyczne, wspomniane techniczne innowacje)[19]. W jego sztukach, jak widzieliśmy, o dobrze opanowanym rzemiośle artystycznym, znalazło się miejsce i na soczysty, dosadny Plautowy dowcip, i żart, i takiż język, jak również na poważne refleksje i subtelne uczucia, kierujące postępowaniem człowieka — *homo*. Człowieka, którego wkrótce Terencjusz wyposaży w wyraźne cechy *humanitas* kształtującej się w Rzymie pod wpływem kultury i myśli greckiej.

Wrocław

CAECILLUS STATIUS — POETA VETUS NOVUSQUE

Argumentum

Breviter expositis eis, quae antiqui auctores de arte poetica Caecilii censuerant, iterum explanatur a Gellio prolata comparatio locorum Menandri Caeciliique comoediae *Plocii* parallelorum (syncrisim dico), ut secundum hodierna criticae litterariae principia ingenium, ars atque vis poetae Romani diligentius definiri possit. Priores enim viri docti, qui „romantismi" quem vocant, studio ducti litteras Graecorum extollere, Romanorum detrahere consueverunt, Gellio auctore Caecilium Menandro arte cedere statuerunt. Postea autem Caecilii fabula melior esse videbatur quam Menandri. Nostris vero temporibus recte viri docti (e. g. Alfonsius Traina) quaerere desierunt, uter poeta melior uter deterior sit, sed quo modo quaque re alter ab altero differat demonstrare malunt.

Inde, Gelliana illa Syncrisi atque ceteris comoediae Caecilianae fragmentis innixi, videmus in Caecilio poetam magni ingenii, veteris artis praecipue Plauti prae se ferentem indicia, qui in sua comoedia Menandri materiam variis artis poeticae rationibus locupletavit, Menandro vero duce palliatam Romanam, hilarem atque motoriam novis artis drammaticae elementis (e. g. natura psychologica) exornatam, sententiarum plenam, quibus hominis regantur affectus animique mutentur, cultui direxit humanitatis mox Terentianam comoediam pervasurae.

---

[19] Walory Cecyliusza, jego oryginalność w stosunku do Menandra, nowatorstwo oraz pozycję w historii palliaty podkreślają nowsi badacze jak np. R. Argenio, *Il Plocium di Cecilio Stazio*, Il Mondo classico VII 1937; C. Marchesi, *Storia della letteratura latina*, I, Milano 1957; H. Oppermann, *l. c.*, a przede wszystkim Traina, *l.c.*, oraz *Sul vertere di Cecilio Stazio* Atti Istit. Veneto CXVI cl. sc. mor. 1958; Guardì, *l. c.*

Eos LXXVIII 1990
PL ISSN 0012-7825

ZUR PROSODIE DES PUNISCHEN NAMENS 'HANNIBAL' IM LATEIN

Von

HERBERT MYŚLIWIEC

Die Prosodie des Personennamens 'Hannibal' scheint nicht den leisesten Zweifel wachzurufen, da man ja des öfteren dem Namen des berühmten karthagischen Feldherrn in metrisch zuverlässigen Dichtungen begegnet, welche die Silbenlänge ganz eindeutig bestimmen erlauben. Die Richtigkeit dieser Feststellung bewahrheiten sowohl die folgenden Horazischen Verse (hrsg. von S. Borzsák):

Carm. II 12, 2 (v. Asclepiadeus minor)
néc dur(um) Hánnĭbălém, néc Siculúm maré
Carm. III 6, 36 (v. Alcaicus decasyllabus)
Ántioch(um) Hánnĭbălémque dírum,
Carm. IV 4, 49 (v. Alcaicus hendecasyllabus)
dixítque tándem pérfidus Hánnĭbál:
Carm. IV 8, 16 (v. Asclepiadeus minor)
réiectaéque retrórs(um) Hánnĭbălís minaé,
Epod. 16, 8 (senarius purus)
paréntibúsqu(e) abóminátus Hánnĭbál,

als auch der Hexameter des Properz (hrsg. von W. A. Camps):

III 11, 59
Hánnĭbălís spoli(a) ét victí monuménta Syphácis.

Weitere Auskunft über die Aussprache des Namens 'Hannibal' gibt das *Oxford Latin Dictionary*, ein Standardwerk der lateinischen Lexikographie, das zwei Stellen zusätzlich anführt, an denen die Silbe *-ba-* lang gemessen wird[1]. Es sind folgende Belege:

Enn. *Var.* 13 (hrsg. von J. Vahlen[2], septenarius trochaicus)
Quá*que* propter Hánnibālis cópias consíderat
Varro, *Men.* 213 (hrsg. von R. Astbury, trimeter iambicus)
noct(u) Hánnibālis cúm fugav(i) exércitum.

---

[1] *Oxford Latin Dictionary*, edited by P. G. W. Glare, Oxford (1982, Neudruck: 1983), S. 785 s. v. (H)annibal.

Die Schwankungen der Silbenquantität in der frühlateinischen Dichtung sind allgemein bekannt. Einen sachkundigen Leser wird ein holpriger Hexameterschluss des Ennius, wie z. B. *Ann.* 381:

Hannibal audaci cum pectore dé me hortátur,

weder in Verwunderung noch in Verlegenheit setzen[2]. Auch Lukrez bietet etliche sonderbare Beispiele für eine freie Behandlung der Silbenquantität. Beispielshalber seien angeführt (hrsg. von J. Martin[5]):

III 145
idque sibī solum per se sapit et sibĭ gaudet,

IV 1222
quae pătribus pātres tradunt a stirpe profecta

IV 1259
crassaque conveniant lĭquidis et līquida crassis.

Während die prosodischen Freiheiten im ersten und zweiten Hexameter sich ziemlich leicht deuten lassen, kann die Anmerkung Cyril Baileys zu Lucr. IV 1259 „an astonishing change of quantity in a word" kaum als eine wissenschaftliche Erklärung betrachtet werden[3]. Das folgende Properzische Distichon II 3, 43 f.:

siv(e) ill(am) Hesperiis, siv(e) ill(am) ostendet Ĕois,
uret et Ēoos, uret et Hesperios ...

schildert völlig klar und eindeutig, wie unumschränkte Willkür bei der prosodischen Behandlung der Eigennamen herrscht[4]. Die „Laxheit" der Prosodie der Eigennamen kann manchmal eine zuständige metrische oder sprachliche Erläuterung erheblich erschweren, zumal bei den Eigennamen allzuoft gar nicht zu entscheiden ist, ob die Länge oder die Kürze das Ursprüngliche sei[5]. An dieser Tatsache ändert nichts die feste Überzeugung eines Servius (*Aen.* I 489, hrsg. von G. Thilo), dass in „EOAS 'e' naturaliter longa est, fit tamen brevis interdum cum eam vocalis sequitur, ut primo surgebat Eoo" (*Aen.* III 588).

Bevor die Übernahme des Namens 'Hannibal' ins Lateinische und die Festlegung seiner lateinischen Prosodie dargestellt wird, scheint es angebracht zu sein, einige Aufmerksamkeit einer frühen lateinischen Entlehnung aus dem Punischen zu schenken. Es handelt sich um den punischen Stadtnamen von Karthago – Qart Ḥadašt 'Neustadt'[6] – dessen sämtliche Vokale kurz sind[7].

---

[2] Theodor Bergks Verbesserungsvorschlag *horitatur* lässt schwere Bedenken aufkommen, vgl. auch *Ann.* 346.

[3] T. Lucreti Cari *De rerum natura libri VI*, edited... by C. Bailey, Vol. III, Oxford (1947, Neudruck: 1950), S. 1318 ad versum, vgl. auch Vol. I, Prolegomena VI § 20, S. 131.

[4] Das Adjektiv 'Ĕōus' erscheint noch bei Properz mit kurzer erster Silbe in III 24, 7; IV 6, 81 und mit langer erster Silbe in I 15, 7; 16, 24; II 18, 8; III 13, 15; IV 3, 10; 5, 21; vgl. Propertius, *Elegies*, *Book II*, edited by W. A. Camps, Cambridge 1967, S. 83 ad versum 43–44.

[5] Beachte die tiefgründigen Bemerkungen Hans Drexlers in der Rezension des Buches *Molossische und baccheische Wortformen in der Verskunst der Griechen und Römer* (Leipzig-Berlin 1922) von F. Marx, PhW XLIV 1924, Sp. 26 f.

[6] Th. Lenschau, *Karthago*, in: RE X (1919) 2, Sp. 2224; O. Meltzer, *Geschichte der Karthager*, Bd. I, Berlin 1879, S. 90 ff.

[7] Nach der Punktation des Strassburger Semitisten Julius Euting, vgl. Meltzer, *o.c.* S. VII und 90.

Manu Leumann vertritt die Meinung, dass die lateinische Benennung der Stadt 'Carthāgō' aus dem Griechischen entlehnt wurde, worauf vor allem die Flexion hinweist[8]. Auf welchen Wegen der Name der punischen Hauptstadt zu den Griechen gelangte und welch verschiedenartige Einflüsse vermittelnder Sprachen sich bei der Lautgestaltung von Καρχηδών geltend machten, ist unbekannt. Eine ausführliche Darstellung widmete den Wandlungen der Konsonantenphoneme sowohl von Καρχηδών als auch von 'Carthāgō' Johannes Friedrich und lieferte durch die Annahme einer kombinierten Dis- und Assimilation eine überzeugende Erklärung[9]. Anderer Meinung sind jedoch Alfred Ernout und Antoine Meillet, die eine unmittelbare Übernahme des Stadtnamens 'Carthāgō' aus dem Griechischen sowie aus dem Punischen leugnen[10].

Nebenbei sei bemerkt, dass an zwei Stellen des lateinischen Schrifttums, nämlich bei Solinus 27, 10 (hrsg. von Th. Mommsen, S. 132, 8) und bei Isidor von Sevilla *Orig*. XV 1, 30 (hrsg. von W. M. Lindsay), der Stadtname in der Form 'Carthada' auftaucht. Obwohl die zwei angeführten Zeugnisse relativ spät sind, scheint die peinliche Genauigkeit der Lautgestaltung, mit welcher sowohl die Konsonanten- als auch die Vokalphoneme des punischen Stadtnamens 'Qart Ḥadašt' wiedergegeben wurden, eine ziemlich frühe, unmittelbare Entlehnung von 'Carthada' aus dem Punischen nicht auszuschliessen. Was die Auslassung des *-št* im Auslaut anlangt, so erfolgte sie nicht unter dem Systemzwang der lateinischen Phonologie, denn diese lässt im Auslaut die Konsonantengruppe *-st* zu[11]. Es mag einstweilen dahingestellt bleiben, ob die Umbildungen des Wortendes in der gräzisierten sowie in der latinisierten Form des originalen Stadtnamens nur eine – wie Johannes Friedrich meint[12] – Normalisierung des Auslautes sind. Doch ist der bestimmende Einfluss des produktiven lateinischen Nominalsuffixes *-āgo*, *-āgin-* auf die Namensform 'Carthāgō' unverkennbar[13]; vgl. die

---

[8] M. Leumann, *Lateinische Laut- und Formenlehre*, München (1977), S. 232², in: M. Leumann – J. B. Hofmann – A. Szantyr, *Lateinische Grammatik*, Bd. I, Handbuch der Altertumswissenschaft (= HdA) II 2, 1.

[9] J. Friedrich, Καρχηδών *und Carthago*, IF XXXIX 1921, S. 102–104. Obgleich der Verfasser den Stadtnamen in der Originalschreibung ohne Punktation anführt, geht er in seinen aufschlussreichen Ausführungen von der „einheimischen Form *Qart-hadašat*" aus (S. 102), deren Vokalisierung in der althergebrachten Punktation keine sichere Stütze findet, vgl. auch A. Walde – J. B. Hofmann, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, 3. Aufl., Bd. I. Heidelberg 1938, S. 174 und 855. Den in der „Revue des Études Indoeuropéennes" (III 1943, S. 20–29) veröffentlichten Beitrag *Zum Namen von Karthago* J. Friedrichs kenne ich leider nur aus dem Nachtrags- und Ergänzungsbericht von M. Leumann *Lateinische Laut- und Formenlehre 1940–1955* in der „Glotta" (XXXVI 1957 H. 1/2, S. 146).

[10] A. Ernout – A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine, Histoire des mots*, 4ᵉ éd., Paris 1959, S. 102.

[11] W. Brandenstein, *Kurze Phonologie des Lateinischen*, veröffentlicht als Beilage zu Franz Altheims *Geschichte der lateinischen Sprache von den Anfängen bis zum Beginn der Literatur*, Frankfurt a. M. (1951), S. 490.

[12] Friedrich, *Zum Namen von Karthago*, s. Anm. 9.

[13] Leumann, *Lateinische Laut- und Formenlehre*, S. 232², 369.

etwa fünfzig mit diesem Suffix gebildeten Substantive, z. B. ʿambāgo, capillāgo, caprāgo, capsilāgo, cartilāgo'[14].

Der punische Personenname ʿḤannībaʿal'[15] ist ein Nominalsatzname[16] und bedeutet ʿdie Gnade Baals (ist ihm)'. Es ist höchst wahrscheinlich, dass die Römer den Namen des karthagischen Feldherrn sich ohne jegliche Vermittlung angeeignet haben. Sowohl das Laut- als auch das Deklinationssystem des Lateinischen störte eine genaue Wiedergabe des punischen Lautbestandes des Namens ʿHannībāl' nicht. Substantive auf *-al*, *-ālis*, z. B. ʿanimal, autumnal, bidental, capital, cubital', sind im Latein in beträchtlicher Menge vertreten[17]. Die griechische Phonologie dagegen veranlasste die Griechen, eine teilweise Änderung des Auslautes vorzunehmen, vgl. Ἀννίβᾱς[18].

Weil gewisse Ähnlichkeiten zwischen den Lautsystemen des Punischen und des Lateinischen bestehen — in beiden Sprachen wird zum Beispiel die Vokalquantität berücksichtigt — dürfte man vermuten, dass punische Wörter unbehindert ins Latein übernommen werden können. Leider lässt sich die Richtigkeit der geäusserten Vermutung mit entsprechendem Beweismaterial nicht bestätigen, denn der lateinische Wortschatz weist nur wenige Entlehnungen aus dem Semitischen überhaupt auf. Im äussersten Notfall muss die Betrachtung der aus dem Griechischen entlehnten Wörter den sprachlichen Entwicklungsprozess nur annäherungsweise erläutern. Griechische Personennamen auf -τωρ, -τορος, z. B. Ἕκτωρ, -ορος wurden anfänglich an das lateinische Deklinationsmuster der Substantive auf *-tŏr*, *-tōris* angeglichen[19], wovon folgende Verse des Ennius zeugen (hrsg. von O. Ribbeck[3]):

Trag. 92 f. (senarii iambici)

Hectórem curru quádriiugo raptárier,
Hectóris natum dé muro iactárier

Trag. 325 (septenarius trochaicus? — ohne ʿdedit')

Úbi fortuna Hectóris nostram acrem áciem inclinatám ⟨dedit⟩.

---

[14] O. Gradenwitz, *Laterculi vocum Latinarum. Voces Latinas et a fronte et a tergo ordinandas curavit*..., Leipzig 1904, S. 367.

[15] Vgl. *Totius Latinitatis onomasticon* opera et studio doct. Vincentii De-Vit lucubratum, T. III, Prati 1883, S. 296 ff.; *Totius Latinitatis lexicon* opera et studio Aegidii Forcellini ... lucubratum ..., T. IX. Im Semitischen ist der Unterschied zwischen dem He (*h*) und dem Chet (*ch*, *ḥ*) wesentlich. Wohl wegen des Sprachverfalls wurden im Neupunischen die Laryngale abgeschwächt und die Differenz zwischen *h* und *ḥ* ausgeglichen, wovon das wüste Durcheinander in den schriftlichen Aufzeichnungen zeugt, s. darüber J. Pedersen, *Semiten*, in M. Eberts *Reallexikon der Vorgeschichte* XII (1928), S. 31 a. Daher wird im folgenden die vereinfachte Umschrift 'Hannībāl' benutzt.

[16] Weiteres über Satznamen findet sich bei E. Schwyzer, *Griechische Grammatik*, Bd. I 2, München 1939, S. 634, HdA II 1, 1, 2.

[17] Leumann, *Lateinische Laut- und Formenlehre*, S. 350 f.; Gradenwitz, *o. c.* S. 324, führt etwa zwanzig Beispiele an.

[18] Schwyzer, *o.c.* S. 585[3].

[19] K. Meister, *Lateinisch-griechische Eigennamen*, H. I: *Altitalische und römische Eigennamen*, Leipzig-Berlin 1916, S. 27.

Erst einige Zeit später trug Accius viel dazu bei, die gräzisierende Flexion durchzusetzen, was ein Hexameter des Valerius Soranus eindeutig feststellt:

Accius Hectorem nollet facere, Hectora mallet[20].

Diese Erkenntnis aber gehört keineswegs zu den aufsehenerregenden Errungenschaften der neuzeitlichen Sprachwissenschaft, da die Erscheinung selbst von Varro beobachtet worden ist, welcher in *De lingua Latina* X 3, 70 (hrsg. von G. Goetz – F. Schoell, S. 188, 19–26) feststellt:

„†de genere multi utuntur non modo poetae, sed etiam plerique† haec primo omnes qui soluta oratione loquuntur dicebant ut qu⟨a⟩estorem praetorem, sic Hectorem Nestorem: itaque Ennius ait (*fragm. tr. 93 R.*): ʿHectoris natum de Troiano muro iactariʾ. Accius haec in tragoediis (*inc. fab. XXXVI R.*) largius a prisca consuetudine movere coepit et ad formas graecas verborum magis revocare, [et] a quo Valerius (*3 p. 78 Fun.*) ait: ʿAccius Hectorem nollet facere, Hectora malletʾ".

Derartige Sprachvorgänge sind für einen Sprachgelehrten lediglich natürliche Auswirkungen des Systemzwanges, obgleich ein Quintilian in der Betonung ʿCastórem' nur eine Schrulle der Sprachpatrioten erblickte[21].

Unter den soeben dargestellten Bedingungen würde man im Lateinischen eine Namensform ʿ*Hannībal, -ālisʾ erwarten. Aber diese Vermutung bewahrheitet sich nicht, der Vokal der Mittelsilbe ist kurz. Semitische Personennamen wie Melchisedek (hebr. Malkī-ṣedek ʿKönig der Gerechtigkeit'[22]) und Hannibal (pun. Ḥannī-baʿal ʿdie Gnade Baalsʾ) sind Wortverbindungen, welche den sogenannten *Status constructus* bilden[23]. Er wird zur Bezeichnung sowohl des *Genetivus subiectivus* als auch des *Genetivus obiectivus* gebraucht. Von Haus aus ist das lange *-ī* Genitivendung. Der *Status constructus* trägt im Hebräischen nur einen Hauptakzent, der auf dem zweiten Glied der Verbindung ruht, während das erste Glied unbetont bleibt[24]. Das hat zur Folge, dass im Hebräischen das erste Substantiv, wenn möglich, verkürzt wird oder wenigstens seine Vokale abgeschwächt werden, was die griechische und lateinische Namensform (Μελχισεδέκ, Melchĭsĕdech) vorzüglich erläutert. Wegen der nahen Verwandtschaft des Hebräischen mit dem Punischen – beide Sprachen gehören dem kananäischen Zweig des Westsemitischen an – ist vielleicht die wissenschaftliche Annahme ähnlicher Lautentwicklungen gestattet. Wenn diese Voraussetzung nicht tadelnswert ist, dann lautete der Name des karthagischen Feldherrn im Munde der

[20] Q. Valerius Soranus wird nach der Ausgabe K. Buechners *Fragmenta poetarum Latinorum epicorum et lyricorum praeter Ennium et Lucilium* angeführt (2. Aufl., Leipzig 1982, S. 52 f.).

[21] Quint. *Inst.* I 5, 60 (hrsg. von F. Meister): „... quin etiam laudet virtutem eorum, qui potentiorem facere linguam Latinam studebant nec alienis egere institutis fatebantur: inde ʿCastorem' media syllaba producta pronuntiarunt, quia hoc omnibus nostris nominibus accidebat, quorum prima positio in easdem quas ʿCastor' litteras exit, ...".

[22] *Totius Latinitatis onomasticon...*, T. IV, Prati 1887, S. 442 f.

[23] E. Kieckers, *Die Sprachstämme der Erde. Mit einer Anzahl grammatischer Skizzen*, Heidelberg 1931, S. 44, Kultur und Sprache 7.

[24] H. L. Strack, *Hebräische Grammatik*, 5., verbesserte Aufl., Berlin-London-New York 1893, S. 30 f., Porta linguarum orientalium.

Karthager wahrscheinlich ‘Hannĭbāl’ und in dieser Lautung wurde er von den Römern übernommen.

Tatsächlich wird im Lateinischen entsprechende Sprech- und folgerichtige Flexionsweise dieses Eigennamens (‘Hannĭbal, Hannĭbālis’) von Gellius IV 7, 1–5 beglaubigt (hrsg. von P. K. Marshall, I S. 172):

„Valerius Probus grammaticus inter suam aetatem praestanti scientia fuit. Is ‘Hannibalem’ et ‘Hasdrubalem’ et ‘Hamilcarem’ ita pronuntiabat, ut paenultimam circumflecteret, et est epistula eius scripta *ad Marcellum*, in qua Plautum et Ennium multosque alios veteres eo modo pronuntiasse affirmat, solius tamen Ennii versum unum ponit ex libro, qui *Scipio* inscribitur.

Eum versum quadrato numero factum subiecimus, in quo, nisi tertia syllaba de Hannibalis nomine circumflexe promatur, numerus clausurus est. Versus Ennii, quem dixit, ita est:

quaque propter Hannibalis copias considerat.”

Gellius nennt seinen Gewährsmann, den hochgelehrten Grammatiker M. Valerius Probus Berytius, von welchem Sueton bemerkt (*Gramm.* 24, hrsg. von G. Brugnoli², S. 27):

„reliquit autem non mediocrem silvam observationum sermonis antiqui.”

Ausser dem Namen ‘Hannibal’ hat Probus irgendwo bei Ennius und Plautus noch zwei andere Namen, nämlich ‘Hasdrubal’ und ‘Hamilcar’, aufgespürt, welche in den modernen Ausgaben dieser Dichter nicht zu finden sind[25]. Im Plautinischen *Poenulus* jedoch heisst der Vater des Puniers Hanno ‘Muthumbal’[26]; in der von Wallace Martin Lindsay besorgten Ausgabe (Oxonii 1903) lautet der V. 997 (senarius iambicus):

Carthaginiensis Mytthumballis filium.

Aber der Ambrosianische Palimpsest (3.–4. Jh.) bietet die Lesart MYTṬHUMBALIS[27], welche Friedrich Leo in den Text seiner Plautus-Ausgabe (Bd. II, Berolini 1896) aufgenommen hat, ohne die Liquida zu verdoppeln. Bei der lautlichen Festlegung des Namens kann auch der punische Text des V. 995 behilflich sein. Die Gemination des Konsonanten *l* in den mittelalterlichen Handschriften, deren Schreibung W. M. Lindsay befolgt[28], sollte wohl nur die Länge des vorhergehenden Vokals bezeichnen. Das stimmt mit der von Probus bestätigten Aussprache der Namen ‘Hannibal’ und ‘Hasdrubal’ überein, denn ihr zweiter Bestandteil ist mit der Endsilbe in ‘Muthumbal’ identisch.

---

[25] Vgl. den ‘Index sermonis’ in J. Vahlens *Ennianae poesis reliquiae* (Lipsiae 1903², S. 257–299) und *Lexicon Plautinum* von G. Lodge (Bd. I–II, Lipsiae 1904–1933).

[26] Über den Namen ‘Mathumbal’ s. *Totius Latinitatis onomasticon...*, T. IV, Prati 1887, S. 596.

[27] Vgl. *T. Macci Plauti Fabularum reliquiae Ambrosianae. Codicis rescripti Ambrosiani apographum* confecit et edidit Gu. Studemund, Berolini 1889, Fol. 550ʳ, 7.

[28] Die Lesart ‘Muthumballis’ findet sich in der gemeinsamen Quelle der Handschriften *C* (= cod. Palatinus Heidelbergensis 1613) aus dem 10.–11. Jh. und *D* (= cod. Vaticanus 3870) aus derselben Zeit.

Was man dagegen über die Prosodie des Namens 'Hannibal' in den *Instituta artium* eines Pseudo-Probus aus dem 4. Jh. liest[29] (*GL* hrsg. von H. Keil, IV (1864) S. 127, 3–8):

„Quaeritur, qua de causa Hannibalis a littera, quam habet ante ultimam syllabam, producto accentu pronuntietur. hac de causa, quoniam quaecumque nomina generis masculini nominativo casu numeri singularis al litteris definiuntur, haec eandem a litteram, quam habent ante l ultimum constitutam, secundum rationem sonorum necesse est ut per omnes casus producant."

ist nur noch ein kümmerlicher Abglanz der ehemaligen Gelehrsamkeit.

Die von den alten Grammatikern beschriebene Akzentuierung der *Casus obliqui* von 'Hannibal' auf der vorletzten Silbe wird von der gegenwärtigen Sprachwissenschaft nicht geleugnet[30]. Man kann sich doch des Eindrucks nicht erwehren, dass die weltbekannten Bearbeitungen der lateinischen Laut- und Formenlehre von Ferdinand Sommer[31] und Manu Leumann[32] diese Akzentuation als eine ehrwürdige Ausnahme von der üblichen Betonungsweise betrachten.

Es leuchtet ein, dass im Latein neue Lautbedingungen eine Umwandlung der Prosodie des punischen Namens 'Hannĭbāl' veranlassen konnten. Der Nominativ und Vokativ werden daktylisch gemessen (-∪∪), wobei die Kürzung der Endsilbe ganz regelrecht ist. Die Kürze der vorletzten Silbe in den *Casus obliqui* dagegen bedarf einer eingehenderen Erläuterung. Als einziger meines Wissens versucht M. Leumann die sonderbare Kürzung der vorletzten Silbe -*bā*- in den *Casus obliqui* zu erklären. Nach der Feststellung der lautgesetzlichen Kürzung der Endsilbe im Nominativ fährt er a. a. O. folgendermassen fort:

„Dann wurde das verkürzte -*ăl* des dominierenden Nominativs auch in die obliquen Kasus verschleppt, …".

Auf der Ebene der gesprochenen Sprache scheint es m. E. eine Fehldeutung zu sein, denn in der lateinischen Sprachgeschichte kann von einem „dominierenden Nominativ" wohl keine Rede sein. Vorbehaltlos würde man vielleicht eine Ansicht billigen, nach welcher die obliquen Kasus zur Erhaltung der etymologischen Länge in der Endsilbe -*bāl* beitrugen. In der Erforschung der lateinischen Volkssprache wird der Akkusativ seit langem als Universalkasus bezeichnet[33],

---

[29] M. Schanz – C. Hosius, *Geschichte der römischen Literatur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian*, 4., neubearbeitete Aufl., Bd. II, München 1935, S. 738 f., HdA VIII 2.

[30] Meister, *o.c.* S. 128 f. Nachtrag zu S. 28.

[31] F. Sommer, *Handbuch der lateinischen Laut- und Formenlehre. Eine Einführung in das sprachwissenschaftliche Studium des Lateins*, 2. und 3. Aufl., Heidelberg 1914, S. 148 Anm. 2, Indogermanische Bibliothek I 1, 3, 1; idem, *Handbuch der lateinischen Laut- und Formenlehre*, 4., neubearbeitete Aufl., Bd. I: *Einleitung und Lautlehre* von R. Pfister, Heidelberg 1977, S. 119 Anm. 2.

[32] Leumann, *Lateinische Laut- und Formenlehre*, S. 111⁴.

[33] E. Löfstedt, *Philologischer Kommentar zur Peregrinatio Aetheriae. Untersuchungen zur Geschichte der lateinischen Sprache*, Uppsala-Leipzig (1911), S. 50; J. Svennung, *Untersuchungen zu Palladius und zur lateinischen Fach- und Volkssprache*, Uppsala-Leipzig-Paris-Haag 1935, S. 187; zurückhaltend äussert sich darüber H. Le Bourdellès, *L'Aratus Latinus. Etude sur la culture et la langue latines dans le Nord de la France au VIII^e siècle*, (Lille 1985), S. 173.

der schon seit dem 3.–2. vorchristlichen Jahrhundert den Nominativ zu verdrängen begann[34]. Wie nachhaltig die Einwirkungen der *Casus obliqui* auf die Bildung der Nominativformen waren, beweist am deutlichsten ein Nominativ ‘flors’ (=‘flos’) in der *Synopsis* VII 42 des Oribasius Latinus[35]. Hieraus ergibt sich, dass es sich kaum um eine „Verschleppung” des verkürzten *-ăl* in die obliquen Kasus handeln kann.

Übrigens ist der Nominativ im Vergleich mit den anderen Beugefällen statistisch gar nicht der am häufigsten vorkommende Fall. Nach meinen Berechnungen[36] in den 12202 Hexametern der *Punica* des Silius Italicus findet man den Namen ‘Hannĭbal’ 98mal, darunter im Nominativ (und Vokativ) 48mal und in den obliquen Kasus 50mal (Genitiv 13mal, Dativ 10mal, Akkusativ 26mal, Ablativ 1mal). Der Personenname ‘Hasdrŭbal’ kommt 23mal vor, im Nominativ (und Vokativ) 10mal und in den *Casus obliqui* 13mal (Genitiv 5mal, Dativ 2mal, Akkusativ 5mal, Ablativ 1mal). Man sollte aber nicht vergessen, dass die „argumenta non sunt numeranda, sed ponderanda”.

Nachdem die Unzulänglichkeiten bisheriger Deutungen entblösst worden sind, ziemt es sich, einen neuen Erklärungsversuch des kurzen *-ă-* im ganzen Paradigma des Namens ‘Hannibal’ vorzulegen. Der Name wurde von den Römern mit den punischen Silbenquantitäten als ein Kretiker (-∪-) übernommen und die Endsilbe lautgesetzlich gekürzt. Wegen der lautlichen Identität des Wortschlusses mit den Substantiven auf *-al, -ālis* wurde ‘Hannibal’ entsprechendem Deklinationsmuster störungsfrei angepasst. Diese Sprachwirklichkeit schildern die angeführten Grammatikerstellen, vgl. die Bemerkung Varros: „omnes qui soluta oratione loquuntur”.

Auf erhebliche Schwierigkeiten stiessen dagegen die Dichter, besonders die Epiker, welche sich seit Ennius des daktylischen Hexameters bedienten. Nur der Nominativ und Vokativ des Namens ‘Hannĭbāl’ lassen sich nach der Kürzung der geschlossenen Endsilbe als daktylische Wortformen in den Hexameter bequem einfügen, vgl. Enn. *Ann.* 381. Aber in allen *Casus obliqui* bildeten die drei Silben des Wortanfangs einen Kretiker, z. B. der Genitiv ‘Hannĭbālis’ usw., welchen der daktylische Hexameter an keiner Versstelle duldet. Um die kretische Partizipialform ‘invŏlans’ im Epos gebrauchen zu können, sah sich Ennius genötigt, ein „poetisches” Wort zu prägen, nämlich ‘indŭvŏlans’ (*Ann.* 416). Derartigen Poetismen begegnet man nur noch bei Lukrez, der statt des Infinitivs ‘ingrĕdī’ die Form ‘indŭgrĕdī’ bildet (I 82; IV 342, 367); bei späteren Epikern fehlen diese Formen gänzlich. Wenn nun die viersilbigen Formen der *Casus obliqui* von ‘Hannĭbal’ irgendwie im daktylischen Hexameter anwendbar sein

---

[34] F. Altheim, *Die Anfänge des Vulgärlateins*, Glotta XX 1932, S. 153–160.

[35] *OEuvres d'Oribase*, ... par [V. C.] Bussemaker et Ch. Daremberg, T. VI par A. Molinier, Paris 1876, S. 186, nach der Haupthandschrift *Aa* (6.–7. Jh.): „Condilomata autem tollit olivae flors cum aqua cataplasma inposita, ...”. Vgl. auch Svennung, *o.c.* S. 204 Anm. 1.

[36] Der *Index verborum Silianus* von N. D. Young (Iowa 1939, Iowa Studies in Classical Philology VIII) ist mir leider unzugänglich. Auch den Index von N. E. Lemaire, welcher seiner Ausgabe beigefügt ist (Paris 1823), konnte ich nicht einsehen.

sollen, muss des Versmasses wegen das lange -*ā*- der Pänultima gekürzt werden, z. B. im Genitiv 'Hannĭbālis' → 'Hannĭbălis' usw. In Wirklichkeit handelt es sich hier um einen fast harmlosen Eingriff in die prosodische Struktur des Wortes, welchen man bei Eigennamen auch oft ohne Verszwang missbrauchte[37].

Schliesslich noch ein paar Worte über die Anforderungen, welche das Versmass an die Dichtersprache stellt. Allzuoft vergisst man heutzutage, dass es eben unpoetische Wörter gibt[38] und dass die Dichtersprache kein Scheinproblem ist[39]. Die prosodischen Auswirkungen des Metrums werden meistens unterschätzt[40]. Der Name des ostgermanischen Stammes der Bastarnen erscheint z. B. in den *Argonautica* VI 96 des Valerius Flaccus als 'Bătarnae'[41] (hrsg. von E. Courtney):

illinc iuratos in se trahit Aea Batarnas,

was man eine geringe und bedeutungslose Lautänderung des Wortes bestimmt nicht nennen kann.

Aus diesen Erwägungen erhellt, dass die von den neuzeitlichen Lexikographen angenommene Prosodie des Namens 'Hannĭbal' mit kurzer vorletzter Silbe in den obliquen Kasus nur eine vom daktylischen Hexameter erzwungene Sekundärerscheinung ist und deshalb die Grundlage der Akzentuierung dieses Eigennamens nicht bilden sollte. Damit ist die Frage nach der richtigen Prosodie und Akzentuationsweise der punischen Personennamen auf -*bāl* m. E. eindeutig beantwortet, denn es ist unwahrscheinlich, dass die Dichtersprache in der Zeit der Republik und des Prinzipats einen so weitgehenden Einfluss auf das gesprochene Latein ausgeübt hat, um die Prosodie zu ändern und dadurch den Akzent in den *Casus obliqui* auf die drittletzte Silbe zu verschieben.

---

[37] Der genuine Königsname 'Porsĕna/Porsĭna' ist von etruskischer Herkunft. Die Kürze der Mittelsilbe ist von Hor. *Epod.* 16, 4, Sil. VIII 389, 478, X 483, 501 und Mart. I 21, 6, XIV 98, 2 sicher bezeugt, obgleich B. G. Niebuhr die Schreibung 'Porsena' „einen ausgemachten Fehler" Martials nennt (*Römische Geschichte*, Bd. I³, Berlin 1828, S. 600 Anm. 1200). Eine von der korrekten abweichende Form 'Porsenna' gebraucht Vergil in der *Aen.* VIII 646; darüber äussert sich Servius folgenderweise: „PORSENNA unum 'n' addidit metri causa: unde et paenultimae datus accentus est: nam Porsena dictus est: Martialis ⟨I 21, 6⟩ hanc spectare manum Porsena non potuit". Es handelt sich eigentlich um eine Umbildung — oder vielmehr um eine Verunstaltung — des Namens, die nicht nur in der Metrik folgenschwer war; eine zuverlässige Übersicht über den Namen vgl. W. Ehlers, *Porsenna*, A. Pauly — G. Wissowa — W. Kroll — K. Mittelhaus — K. Ziegler, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (= RE) XXII (1953) 1, Sp. 315, 22—316, 33.

[38] Erinnerungshalber sei erlaubt, die Aufmerksamkeit des Lesers auf das Buch B. Axelsons zu lenken (*Unpoetische Wörter. Ein Beitrag zur Kenntnis der lateinischen Dichtersprache*, Lund 1945). Vgl. auch M. Leumann, *Die lateinische Dichtersprache*, MH IV 1947, S. 116—139.

[39] Vgl. J. Ihwe, *Das Problem der poetischen Sprache: ein Scheinproblem*, Literaturwissenschaft und Linguistik II 1971, S. 603—614.

[40] S. den grundlegenden Beitrag von R. Syme, *Exotic names, notably in Seneca's tragedies*, AClass XXX 1987, S. 49—64.

[41] Vgl. über den Namen M. Ihm, *Bastarnae*, RE III (1899), Sp. 112, 46—113, 2; Syme, *o.c.* S. 51.

Gewiss darf man den Zeugnissen der alten Grammatiker kritiklos nicht folgen, ihre unzähligen, groben Schnitzer gebieten Vorsicht. Doch verdienen ihre Aussagen über die Prosodie der aus dem Griechischen und Punischen entlehnten Personennamen unser Vertrauen, denn Varro und Valerius Probus wussten, dass die Römer nicht in reimlosen Hexametern redeten.

Wrocław

NACHTRAG

Ergänzung zur Anm. 36: Die Höflichkeit des Kollegen Doz. Dr. habil. Marek Winiarczyk, der während seines Aufenthaltes in Wien einen xerographischen Abzug des Stichwortes 'Hannibal' im *Index verborum Silianus* von N. D. Young machte und dem ich dafür herzlich danke, ermöglichte mir nach der Drucklegung des Textes eine Überprüfung meiner Berechnungen. Die von Manfred Wacht bearbeitete *Concordantia in Silii Italici Punica* (Bd. I–II, Hildesheim – Zürich – New York 1989, Alpha-Omega, Reihe A: Lexika, Indizes, Konkordanzen zur Klassischen Philologie CII) war mir erst beim Lesen der Korrekturbogen zugänglich.

Eos LXXVIII 1990
PL ISSN 0012-7825

ÜBER DEN VERLORENEN SCHLUß DER „JOHANNIS" DES CORIPPUS

Von

JÓZEF MANTKE

Wie bekannt, ist die *Johannis*, das letzte zeithistorische Epos des ausgehenden römischen Altertums des Afrikaners Corippus, der in der Zeit des Kaisers Justinian lebte, nicht vollständig überliefert. Nur eine einzige Handschrift dieses Gedichtes ist erhalten, nämlich der in Mailand aufbewahrte C. Trivultianus (T) aus dem 14. Jh., obwohl wir noch von drei anderen Manuskripten Kunde haben[1]. Dieser Trivultianus weist leider außer einigen kleineren Lücken, z. B. zwischen III 339 und 343 oder zwischen IV 200 und 201, drei größere auf; es fehlen auch zwei Blätter, das zweite (nach I 22) und das siebente (nach I 270), von denen jedes ungefähr 62 Verse enthielt[2]. Besonders aber, was im Mittelpunkt unseres Interesses steht, fehlt der Schluß des achten Buches und zugleich des ganzen Gedichtes, obwohl auch in diesem Buche einige Verse ausgefallen sind, z. B. nach VIII 369; vor allem aber ist die letzte erhaltene Szene sehr verstümmelt auf uns gekommen (VIII 622 ff. und 650 ff.).

Nun drängen sich zwei Fragen auf: fehlt nur eine Anzahl von Versen im letzten, achten Buch oder war das achte Buch gar nicht das letzte?[3] Mehr als acht Bücher werden in den Handschriften nicht becheinigt und der einzige vollständige Codex Trivultianus weist nur sieben Bücher der *Johannis* auf, wobei das vierte Buch 1171 Verse zählt, während die Verszahl der übrigen sechs Bücher von 460 (Buch 3) bis 773 (Buch 5) beträgt, also durchschnittlich 520 Verse je Buch[4]. Mit Recht wird in allen neueren Ausgaben dank der scharfsinnigen Unter-

---

[1] *Corippi Africani grammatici libri qui supersunt*, rec. I. Partsch, Berolini 1879 (Monumenta Germaniae historica. Auctores antiquissimi 3.2), S. XLVII f.; G. Löwe, *Ueber eine verlorene Handschrift der „Johannis" des Corippus*, RhM XXXIV 1879, S. 138–140; vgl. *Flavii Cresconii Corippi Africani grammatici quae supersunt* rec. M. Petschenig, Berolini 1886, S. IX f., und *Flavii Cresconii Corippi Iohannidos seu de bellis Libycis libri VIII*, ediderunt I. Diggle et F. R. D. Goodyear, Cantabrigiae MCMLXX, S. VII.

[2] Partsch, *o.c.* S. XLVIII. Siehe auch Diggle – Goodyear, *o.c.* ad versus.

[3] Zu diesem Problem siehe J. Blänsdorf, *Aeneadae rursus cupiunt resonare Camenae. Vergils epische Form in der Johannis des Corippus*, Monumentum Chiloniense, Festschrift für E. Burck, Amsterdam 1975, S. 542 f.

[4] Löwe, *o.c.* S. 139.

suchung von G. Löwe[5] das vierte Buch so geteilt, daß von Vers 645 das fünfte Buch anfängt und die gesamte Buchzahl richtig auf acht gestiegen ist. Und diese Buchzahl bescheinigen auch die sogenannten *Excerpta Veronensia*[6], die, wie alle Handschriften der *Johannis* des Corippus „mittelbare oder unmittelbare Abschriften des Montecassinensis waren"[7], sowie der sogenannte Codex Budensis, der sich im 16. Jh. in Pest befand, wo ihn Johannes Cuspinianus sah[8]. Wir können also mit Sicherheit annehmen, daß die *Johannis* in acht Bücher eingeteilt war. Blänsdorf hat ganz überzeugend gezeigt, daß der Stoff dieses Gedichtes für ein oder zwei weitere Bücher fehlt[9]. Fraglich ist daher nur noch, wieviel Verse am Schluß der *Johannis* ausgefallen sind. Da die Verszahl der einzelnen Bücher, wie schon oben erwähnt wurde, von 460 bis 773 beträgt und Buch 8 auf Vers 656, mitten im Satz plötzlich abbricht, kann man als sehr wahrscheinlich annehmen, daß einige zehn, ungefähr 50 bis 60, höchstens aber ca. 100 Verse (656+100=756) nicht überliefert worden sind.

Nun wollen wir versuchen den Inhalt dieser fehlenden Endverse der *Johannis* zu rekonstruieren. Aus Mangel an anderen mittelbaren oder unmittelbaren Zeugnissen, die sich auf unser Gedicht beziehen, können wir, ja wir müßen uns nur auf den Text der *Johannis* stützen, vorwiegend aber auf das Orakel des libyschen Iuppiter Ammon (VI 160 ff.)[10], der trotz E. Burck's Ansicht[11] doch eine gewisse Funktion im Gedicht ausübt[12], aber auch auf andere Aussagen, welche die Zukunft betreffen. Die Weissagung des höchsten Gottes der Mauren ist für die Lösung unseres Problems von erstrangiger und ausschlaggebender Bedeutung. Carcasan, ein Anführer eines libyschen Stammes, nach der Niederlage der Mauren, sammelt alle zerschlagene und zerstreute einheimische Völker zu neuen Kämpfen. Zuerst aber befragt er das Orakel des Iuppiter Ammon, was für eine Zukunft ihm selbst und den Mauren bevorstehe (VI 145–176). Carcasan erhält folgende Antwort: Laguatan und Mazax, also im allgemeinen alle Mauren, werden als Sieger über die Römer die Felder der Provinz Byzacium besitzen. Ihr Anführer Carcasan wird inmitten seines Volkes durch die geöffneten Tore in Karthago einziehen. Auch andere Völker wird er besiegen und

---

[5] Löwe, *o.c.* S. 140: „Es ist nämlich bewiesen, dass Buch 4 in zwei Theile zerlegt werden muss".

[6] Löwe, *o.c.* S. 138 f.

[7] Löwe, *o.c.* S. 138.

[8] Löwe, ibidem; vgl. auch Partsch, *o.c.* S. XLVII.

[9] Blänsdorf, *o.c.* S. 543.

[10] J. Mantke, *Wierzenia starożytnych Maurów w „Johannis" Korippusa*, in: Acta classica Universitatis Wratislaviensis (im Druck).

[11] E. Burck, *Das römische Epos*, herausg. von ..., Darmstadt 1979: *Die „Johannis" des Corippus*, von E. Burck, S. 395.

[12] J. Mantke, *De Iovis Ammonis oraculis eorumque in Corippi „Johannide" partibus* (druckfertig).

dann erst wird es Frieden geben[13]. Aber sogleich in den nächsten Versen bemerkt der Erzähler resp. der Dichter, daß die armen Mauren von der Gottheit betrogen worden sind (VI 177–181):

dum canit haec vates, conturbans spiritus ora
obstruit et miseras mentes errore fefellit.
his gentes fallax decepit fraudibus Ammon
Massylas, dum vera canens caligine vestit
insidiasque parat,

denn die Wahrheit, also die wirkliche Zukunft, hat die Gottheit absichtlich in dunkle, zweideutige Worte gekleidet. Weiter legt der Erzähler die Worte des Iuppiter Ammon folgenderweise dar:es ist wahr, daß die Mauren weiterhin Byzacium besitzen werden, wie sie es bisher getan haben, aber mit ihren Gebeinen, die dort von Johannes zerschlagen umherliegen (VI 181–184):

... nam Mauri tempore cuncto
Byzacii tenuere quidem semperque tenebunt
ossibus arva suis, magni virtute Johannis
quae modo fracta iacent;

es ist auch wahr, daß Carcasan erhöht inmitten seines Volkes durch Karthago schritt, indem sein Kopf vom Nacken getrennt auf einer Lanze getragen wurde (VI 184–187):

... celsas Carthaginis arces
Carcasan ductor populis comitantibus altus
per medias ibat, tunc cum cervice recisa
infixum rigido vidit caput Africa conto.

In dieser Szene muß unsere Aufmerksamkeit der Gebrauch der Tempora erregen. In der Vergangenheit waren die Mauren als Besiegte auf dem Schlachtfeld mit ihren Gebeinen die Besitzer von Byzacium (VI 182: „tenuere"), sie sind es weiterhin nach der in Buch 5 beschriebenen Niederlage (VI 184: „quae modo fracta iacent"), sie werden auch in der Zukunft diese Gegend in gleicher Weise besitzen (VI 182: „... semperque tenebunt"), nicht nur als Resultat der kaum erlittenen Niederlage, aber meines Erachtens auch nach der künftigen vernichtenden Niederlage (s. Buch 8). Was die Gottheit betreffs der Zukunft des Carcasan vorausgesagt hat, wird vom Erzähler schon als etwas Geschehenes (VI 186: „... ibat"; VI 187 „... vidit") dargestellt, obwohl doch Carcasan noch lebte und erst in Buch 8 sterben soll. Das braucht uns nicht wundern, denn wir haben hier mit einer Prolepsis zu tun, d.i. mit einer zuvorkommenden Einführung einer Mitteilung über die kommenden Ereignisse, die den natürlichen Gang der

---

13 ... aeterno tempore Mazax
Byzacii campos magna virtute tenebit.
tunc erit alma quies. celsas Carthaginis arces
Carcasan ductor portis ingressus apertis,
altior et placidus, populo comitante feretur
urbem per mediam... (VI 167–172).
Auf dieses Orakel beziehen sich auch VII 513–518 und VIII 251–253.

Handlung stört[14], welche J. Blänsdorf in der bei Corippus widerlegten Prophezeiung und dem Einzug in Karthago des Kopfes des Carcasan schon in der ersten Kriegsphase eine Technik der Vorwegnahme des Endes nennt, die schon aus Vergil bekannt war[15]. Ich möchte noch auf einen anderen Aspekt dieser vorweggenommenen Szene mit dem Einzug des Carcasan in Karthago aufmerksam machen. Wie bekannt (*Praef.* 1 ff.), hat Corippus selbst, wenn nicht das ganze Gedicht, doch größere Fragmente unmittelbar nach Kriegsende den Vornehmsten Karthagos („proceres", V. 1) vorgetragen und hat in dieser Situation das, was erst später in Buch 6 geschehen war, was aber für die Zuhörer aus eigenem Erlebnis bekannt war, schon an dieser Stelle in Buch 6 kurz erwähnt. In dieser Weise könnte man so einen Darstellungesgang des Dichters in der behandelten Carcasan-Szene erklären.

Außer dieser ziemlich verwickelten und vieldeutigen Aussage kann man noch einige Stellen vorbringen, die den künftigen Endsieg und den Triumph in Karthago betreffen. So erfahren wir in Buch 7, daß Johannes während des Durchmarsches durch die Wüste, um dem Feinde zu folgen (VII 311 ff.), den Mauren in einem geeigneten Moment ganz nahe stand und entschloßen war eine Schlacht zu wagen; doch hat der christliche Gott, so meint der Erzähler, dem Feldherrn noch nicht die Stunde gewährt und schob die Entscheidungsschlacht, die für einen größeren Sieg und Triumph geeigneter war, hinaus (VII 314 f.):

sed quia ductori necdum concesserat horam,
distulit arma deus melioribus apta triumphis.

Hier greift der Gott der Christen in die Handlung ein. Der große Triumph, vielleicht sogar der triumphale Einzug in Karthago, steht also noch bevor. In demselben Buch, aus dem Bericht des Tribunen Caecilides an Johannes nach seiner Rückkehr von einer Erkundung, erfahren wir, daß er auch in Karthago war (VII 475 ff.), wo ein Priester überzeugt ist, daß der Feldherr in Erwartung sicherer römischer Siege (VII 490: „proelia Romanis confidens prospera rebus") rasch kommen wird, und deshalb bitteter mit seinen Gläubigen den Allmächtigen, er möge die Feinde völlig vernichten und die Stolzen erniedrigen (VII 491–494):

... lacrimis non desinet ille precando
pro populis armisque tuis castisque Latinis,
exorans iugiter nostros ut conterat hostes
omnipotens humiletque sua virtute superbos.

Da aber Gott die Bitten seiner Gläubigen, im Gegenteil zum trügerischen Iuppiter Ammon, immer erhört[16], weist das Gebet des Priesters auch auf den künftigen Sieg hin. Ähnlich verhält sich die Sache in der Nachtszene bevor der Entscheidungsschlacht in Buch 8 (VIII 294 ff.), als sich Johannes und Ricinarius um den Ausgang des bevorstehenden Kampfes Sorgen machten. Ihre Bitten um

---

[14] M. Głowiński, T. Kostkiewiczowa, A. Okopień-Sławińska, J. Sławiński, *Słownik terminów literackich*, pod redakcją J. Sławińskiego, Wrocław 1976, s. v. *Prolepsis*, S. 343.

[15] Blänsdorf, *o.c.* S. 543.

[16] So eine Haltung kommt besonders in den Gebeten der Römer zum Vorschau, u.a. VII 96 ff. und VIII 216 ff.

das Heil des Volkes und des Staates sind nicht vergeblich (VIII 296 f.: „... nec fundit inanes/ tristis uterque preces"). Gott hat nach des Erzählers Angabe ihre Bitte erhört und dem Kriege ein Ende gemacht (VIII 299: „et finem imposuit tanto per bella labori"), also das, was folgen sollte, ist wiederum als etwas Geschehenes vorweggenommen[17]. Alle oben angeführten Stellen weisen darauf hin, daß Johannes einen Sieg bestimmt erringen wird. Und in der Tat hat Johannes die Mauren völlig geschlagen, wie es in Buch 8 beschrieben wurde. Also ist ein Versprechen des Iuppiter Ammon in Erfüllung gegangen. Auch ein anderes Element der Weissagung wird Wirklichkeit, denn in den fast letzten erhaltenen Versen wird Carcasan von Johannes tödlich verwundet (VIII 627 ff.) und während Carcasan stirbt, ergreifen die Mauren die Flucht (VIII 635 f.). Wir erfahren aber nicht, ob der Anführer der Mauren enthauptet wurde, damit dessen Kopf dann auf einer Lanze im Triumphzuge durch Karthago getragen werden konnte, wie es Iuppiter Ammon prophezeit hat (VI 184 ff.). Wir haben noch eine andere, ganz werschiedene Nachricht über Carcasan's Ende. Wie aus der Rede des Johannes an gefangen genommene Mauren hervorgeht (VII 500 ff.), wird Carcasan nicht getötet, sonders als gefesselter Kriegsgefangener von dem römischen Volk, d.i. meines Erachtens von den Einwohnern von Karthago beschaut (VII 505 ff.: „quem tempore certo/ subiciet per bella deus vinctumque videbit/ plebs Romana suis captivatumque sub armis"). Wir wissen jedoch aus einer späteren Nachricht (VIII 627 ff.), daß es so nicht geschehen ist[18].

Wie kann man diese beiden völlig widersprüchliche Aussagen miteinander in Einklang bringen? Ist das überhaupt nötig? Man könnte zwar sagen, wenn manchmal *bonus dormitat Homerus*, desto mehr konnte in Buch 7 der nur *mediocris* Corippus vergessen, wie nach dem früheren Orakel aus Buch 6 Carcasan's letzter Weg aussehen sollte. Im Prinzip könnte man sich so eine Szene vorstellen, was aber sehr unwahrscheinlich ist, daß Carcasan nur schwer verwundet, fast sterbend war (VIII 635: „pereunte tyranno"), dann aber einigermaßen zu sich gekommen ist und später gefesselt (VII 506 f.) im Triumphzug durch Karthago geführt wurde. Ganz wahrscheinlich dagegen ist eine andere Situation. Johannes mußte gar nicht das Orakel des Iuppiter Ammon kennen und kannte es auch bestimmt nicht. Seine Hoffnung oder sogar nur sein Wunsch, vom Erzähler in Buch 7 dargestellt, den Feind festzunehmen, um ihn gefesselt im Triumphzug zu führen, ist eben nicht in Erfüllung gegangen. Also schließen sich diese beiden Aussagen über Carcasan's Ende keineswegs aus. Meines Erachtens hat sich die Weissagung der heidnischen Gottheit in allen wesentlichen Einzelheiten erfüllt: Sieg der Römer, Tod des Carcasan, Einzug seines Kopfes auf einer Lanze in Karthago. Für ein Ende des Carcasan, wie es das Orakel vorgesehen hat, spricht auch folgendes: an grausamen Szenen findet schon Lucan Gefallen, aber auch sein Nachfolger Corippus. So eine schauerhafte Szene, wo der vom Nacken abgehauene Kopf des Carcasan auf einer Lanze durch Karthago getragen wird,

---

[17] Vgl. oben S. 328.

[18] Wie nämlich in der Endszene der *Aeneis* Turnus stirbt, so muß auch in der *Johannis* Carcasan, der Oberbefehlshaber der Mauren, sterben; siehe Blänsdorf, *o.c.* S. 543.

ist im Schluß der *Johannis* sehr wahrscheinlich. Alle Mauren waren doch, nach Coripp's Auffassung, wild, grausam[19], ja sogar ihre Gottheiten, und deshalb mußten sie auch einen grausamen Tod erleiden.

Umstritten in der neuesten, immer noch sehr spärlichen Literatur über Corippus, ist der triumphale Einzug der Römer in Karthago als Schlußszene der *Johannis*. Im allgemeinen wird so ein Ausgang des Gedichtes abgelehnt[20]. Man kann zwar nicht ganz ausschließen, daß das Epos vermutlich wie die *Aeneis* schloß[21], d.i.mit dem Zweikampf der beiden Hauptthelden, des Johannes und des Carcasan, der nach der ersten großen Niederlage der Mauren (Buch 5) den Oberbefehl statt Antalas übernommen hatte, sowie mit dem Tode des Feindes des Römers, was in den noch erhaltenen Versen von Buch 8 (VIII 635 f.) doch wirklich stattgefunden hat. Es ist auch möglich, was Burck, ich möchte sagen der Erneuerer, der „Wiederbeleber" des gegenwärtigen Corippus-Studiums, sehr scharfsinnig beobachtet hat[22], daß nämlich im Ausgang des achten Buches dem Kampfbericht auch eine kurze Beschreibung des Tagesendes, wie es in Buch 5 nach der Schlacht der Fall war, gefolgt sein konnte. Das wäre möglich, aber meines Erachtens mußte doch noch die Triumphszene in Karthago gefolgt sein, über welche sich Burck folgend äußert: „Der Triumphzug des siegreichen Johannes in Karthago ist bereits nach seinem ersten Siege von Coripp geschildert worden und hätte nur eine Wiederholung bringen können"[23]. Dieser Meinung ist auch Blänsdorf[24]. Das Argument einer Wiederholung des Motivs eines Triumphzuges in Karthago ist meiner Meinung nach gar nicht zwingend, denn es ist ja eine bekannte Sache, daß Corippus manche Motive wiederholt, was selbst Burck[25] und besonders Blänsdorf[26] feststellen. Es ist daher nicht notwendig die Hypothese abzulehnen, daß die *Johannis* mit einem Triumphzug in Karthago endete[27]. Ich möchte noch zwei weitere Beweise, außer den schon erwähnten, beibringen, daß die *Johannis* mit einer Karthagoszene ausklang.

---

[19] J. Mantke, *Das Bild der Barbaren in der „Johannis" des Corippus*, Vortrag am Eirene-Kongreß, Berlin 1986 (im Druck).

[20] Siehe unten Anmerkung 23 und 24.

[21] Blänsdorf, *o.c.* S. 543.

[22] Burck, *o.c.* S. 394.

[23] Burck, *o.c.* S. 394 Anm. 40.

[24] Blänsdorf, *o.c.* S. 543.

[25] Burck, *o.c.* S. 392 Anm. 36.

[26] Blänsdorf, *o.c.* S. 536: „Es ist bezeichnend für Coripps Vorgehen an vielen Stellen, daß er ein übernommenes Motiv mehrfach verwendet".

[27] Schon der erste Herausgeber der *Johannis* P. Mazzucchelli hat im Jahre 1820 an einen Triumphzug in Karthago in der Endszene des Gedichtes gedacht. Siehe: *Merobaudes et Corippus*, Rec. I. Bekkerus, Bonnae MDCCCXXVI, S. 292 ad VII 656: „Cetera desiderantur tum huius fortasse libri tum totius libri 8, in quo, ut innuit auctor I 7, triumphum Iohannis magnum cecinit. immo fortasse 7 hoc libro vel 8 pax erat celebranda cum Antala Maurorum duce". An eine ähnliche Endszene dachte auch der erste deutsche Übersetzer des fast ganzen Gedichtes O. Veh, *Prokop. Vandalenkriege* (=Prokop, *Werke*, Bd. IV), München 1971, S. 559: „Der verlorene Restteil des Dichtwerkes dürfte die Beendung des Krieges, den Einzug der siegreichen Truppen in Karthago und vielleicht noch einen Lobpreis auf Johannes enthalten haben".

Der tödlich verwundete römische Anführer Putzintulus wendet sich an seine Gefährten (VIII 497 ff.) mit einer Rede, wo er seine unerschüterliche Überzeugung äußert, daß die Römer siegen werden (VIII 497 f.) und Karthago alle Römer (natürlich außer ihm) im Triumph empfangen wird (VIII 502 f.):

at vos incolumes uno minus ardua celsis
excipiet portis summo Carthago triumpho.

Endlich wollte ich mich auf die „Praefatio" zur *Johannis* berufen, in der sich der Dichter selbst an die „proceres Carthaginienses"[28], d.i. die Vornehmsten Karthagos, wendet, als er öffentlich im Gedicht den Ruhm des Siegers besingen wollte. Von großer Bedeutung für unseren Gedankengang sind folgende Verse (*Praef.* 35 f.):

gaudeat in multis sic si Carthago triumphis
sit mihi rite favor.

Karthago kann sich vieler Triumphe erfreuen („multis triumphis"), also mindestens zweier. In diesem Fall konnten es keine früheren gewesen sein, sondern die aus jüngster Zeit, an die sich noch die Angeredeten erinnern konnten, als ihnen Corippus kurz nach Kriegsende das Gedicht oder dessen Fragmente vorgetragen hat. Es war deshalb möglich, daß der erste Triumph nach der in Buch 5 beschriebenen Schlacht stattfand (VI 58 – 103), der zweite aber kurz nach der Entscheidungsschlacht. Wenn das Gedicht so angelegt war, daß es mit dem Triumphzug in Karthago endete, dann kommt der Dichter mit den Endversen wieder auf die Anfangsverse zurück und so haben wir mit einer gewißen Ringkomposition zu tun.

Auch der Friede in Libyen, den die Gottheit vorhergesagt hat (VI 169: „tunc erit alma quies"), wurde wiederhergestellt. Das bemerkt ausdrücklich am Anfang der *Johannis* der Dichter resp. der Erzähler (I 9: „reddita pax Libyae bellis cessantibus astat"), wo er auch auf des Johannes Triumph (I 7) und die besiegten Feinde Roms (I 19 ff.) zurückkommt.

Wenn also die *Johannis*, wie Blänsdorf vermutet[29], mit dem Tod des Carcasan und nur mit einer kurzen Fortsetzung der Kampfbeschreibung endete, könnten nur sehr wenige Verse ausgefallen sein, höchstens einige zehn; sollte aber noch zusätzlich, was ganz möglich ist, kurz das Tagesende beschrieben worden sein, wie Burck[30] mutmaßt, kämen noch ungefähr 10 weitere Verse dazu (vgl. V 522 – 527). Ich aber bin überzeugt, daß noch der triumphale Einzug des Johannes mit dem Kopf des Carcasan auf einem Spieß in ungefähr 50 Versen (vgl. die ähnliche Szene VI 58 – 103) dargestellt worden ist, was ich eben in diesem Aufsatz mit entsprechenden Belegen zu beweisen versucht habe. Dieser Triumphzug in Karthago mußte beschrieben werden, damit alle wesentliche Bestandteile des Orakels in Erfüllung gingen. Anderfalls wäre es das einzige

---

[28] Diggle – Goodyear, *o.c.* S. 1: „Praefatio ad proceres Carthaginienses e coniect. praescr. Mazzucchelli".

[29] Blänsdorf, *o.c.* S. 543.

[30] Burck, *o.c.* S. 394.

wichtige Element[31], das später nicht breiter geschildert worden wäre. Und dieser Inhalt, samt der Karthagoszene konnte ganz gut in den 50 bis 100 Versen in dem verschollenen Schluß der Johannis enthalten sein.

Wrocław

---

[31] In einem gewißen Sinne hat sich auch das für uns nicht wichtige Element des Orakels erfüllt und wurde auch später beschrieben, nämlich daß Cracasan andere Völker besiegen wird (VI 175 f.), denn in demselben Buch 6 (VI 551 ff.) kommt es zur Schlacht und einer Niederlage der Römer und der mit ihnen verbündeten Mauren.

Eos LXXVIII 1990
PL ISSN 0012-7825

SEA IN THE ICONOGRAPHY OF THE CYCLADES

By

LUDWIKA PRESS

"Between Greece and the shores of Asia Minor strings of islands are spread like numerous bridges, they are the Cyclades, surrounding Delos, and the Sporades" – wrote Jerzy Łanowski in 1976 in his erudite essay on sea in the Greek-Roman culture[1].

The inhabitants of the Cyclades were familiar with sea from their very childhood. The role it used to play in their lives was various. First of all it was their way to the world and also a link between the islands and the land. As early as the mid-Stone Age people would sail from the Franchthi Cave (Argolida) to the shores of Melos to collect obsidian, throughout the ages the most important material for the production of tools[2].

The sea could be generous and friendly. Fish and frutti di mare had been an important diet of the inhabitants of those rather infertile Cyclades islands – for ages. Members of the Archaeological Expedition led by J. D. Evans and C. Renfrew, discovered on two explorations about 20 000 sea shells in the Neolithic cultural layers on the islet of Saliagos, situated between Paros and Antiparos[3]. Many of the shells were those of edible snails, and the fishermen of Saliagos – to judge by the preserved remains of such fish as tunny, mackerel, bream – must have had good catches during the period from 4 300 to 3 700.

Abbreviations

AA Archäologischer Anzeiger. Beiblatt zum Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts, Berlin
AJA American Journal of Archaeology, Baltimore
BCH Bulletin de Correspondance Hellénique, Paris
BSA Annual of the British School at Athens, London

[1] J. Łanowski, *Morze w kulturze grecko-rzymskiej* (Sea in the Greek-Roman Culture), in: *Morze w kulturach świata* (Sea in the World's Cultures), ed. A. Piskozub, Wrocław–Warszawa 1976, p. 123.

[2] T. W. Jacobsen, *The Franchthi Cave 1967–1968*, Hesperia XXXVIII 1969, p. 343.

[3] J. D. Evans, C. Renfrew, *Excavations at Saliagos near Antiparos*, suppl. BSA 5, London 1968, p. 36.

An evidence of the great role played by the fruit of sea in the lives of the Cyclades people also in the Bronze Age are frequent discoveries of triton shells, murex limpets and other shells. Sea-urchins have been preserved at the bottom of a vessel from Akrotiri[4].

Yet the sailors were all the time aware how terrible the sea could be. They were afraid of it and knew that their fate depended much more on its "divine" kindness than on human experience. "So they would rather sail along the shores without losing them from sight". And sailing between the Cyclades had just that advantage. Still, let us remember that already "Odysseus was able to find his way at open sea at night by the stars that would be favourable to the Greek sailors during the centuries to come"[5]. Though much depended on the fair winds too. How strongly the Cretans felt about them is evidenced by the presence of a priestess of winds — anemon hieraia — among the divine receivers of gifts which was noted down with the linear B writing on a tablet from Knossos.

The sea produced pirates who were a menace both to the peaceful sailors and the inhabitants of the Cyclades coastal settlements. This caused the latter to be located in the island's interior wherever it was possible. They would be placed on hillocks, if there were any, and surrounded by walls to guard against the attacks of sea-robbers[6]. Those who ventured on a sea journey had to face sea monsters — both the imaginary and real ones. Yet despite all those perils one must agree with D. Gray that although the sailors were afraid of sea they could not live without it[7].

The close communication with sea favoured the appearance of marine motives in art, not only that of the Cyclades[8]. So fish, dolphins, octopuses adorned the ceramics, especially vessels. Here are some examples dating from the 2nd millenium BC from Akrotiri on the Thera island: on the surface of a polychromy sacrificial table from the West House one can see dolphins in a graceful movement (fig. 1). A similar table has been well preserved in another building (Delta 8)[9]. S. Marinatos has called the sinuous stripes on its sides "silent waves", the dolphins are less free in their shapes than on the object from the West House being arranged here in a more decorative manner without caring for realism. The colours and carefully assorted elements produce a very effectful composition. There are also dolphins on the sides of an oblong reservoir; the painter put waves at the lower part and cloudes -at the upper. The table seems to be of local

---

[4] S. Marinatos, *Excavations at Thera V*, Athens 1972, p. 36.

[5] Łanowski, *o.c.* p. 125. On the subject of sea in Homer's poems see D. Gray, *Seewesen*, in: *Archaeologia Homerica*, I. G. Göttingen 1974, p. G3—G14.

[6] Archaeologists came across such settlements, among others, in Melos, Syros, Naksos, Paros, Keos (cf. C. Renfrew, *The Emergence of Civilization. The Cyclades and the Aegean in the Third Mill. B.C.*, London 1972, p. 262 f.).

[7] Gray, *o.c.* p. G13.

[8] For instance from the south-eastern part of the palace at Mallia in Crete comes a triton of stone weighing 1,60 kg, dated c. 1600—1500 B.C. (U. Baubain, P. Dareque, BCH CVII 1983, p. 3 ff.).

[9] Marinatos, *Thera V*, fig. 102; *Thera IV*, fig. 82.



1. Akrotiri, West House. Table of Offerings. Painted Plaster (*Thera V* 1972, pl. 102).

production[10]. Also a terracotta dolphin was discovered in a cult building at A. Irini on the island of Keos[11].

A grateful theme in art proved a ship at sea. Back in the early Cyclades period there used to be made a strange kind of vessels, the so called terracotta pans whose outside part bore an engraved polychromy decoration. One of those representations is a schematically drawn ship at sea, the latter being pictured as a network of spirals. These are linked together and produce a background that fills in the whole decorative surface; only on both sides of the ship's hull there are oblique lines interpreted as oars. Though they could also signify the waves being ploughed by the ship on its journey[12].

Pans with a decorated bottom were characteristic of the Keros-Syros culture which C. Renfrew places in the middle of the 3rd millenium (EC period)[13]. Sea

---

[10] D. Page, *The Santorini Volcano and the Desctruction of Minoan Crete*, London 1970, p. 31, tabl. 11d.

[11] J. L. Caskey, Hesperia XXXI 1962, tabl. 101e.

[12] On the presumed function of the Cycladic pan cf. L. Press, *Kultura Wysp Cykladzkich w epoce brązu* (Culture of the Cyclades in the Bronze Age), Warszawa 1986, p. 111.

[13] Renfrew, *o.c.* p. 135 ff; Ships in the Aegean iconography have been presented by Gray, *o.c.* p. G14–G19.

represented as a network of spirals appears in the subsequent representations on Minoan seals and Mycenaean toreutics. Lines-waves appear in the wall paintings of the 2nd millenium. In the fragments of a fresco from the Cycladic settlement Phylakopi in the Melos island flying fish, against a cream-coloured background, are surrounded with blue lines and dots at the places where their movements touch the sea[14]. In the same interior, to judge by the fragments, there was a painting in which the blue sea was the essential element we cannot reproduce now. Also at Ayia Irini on Keos, bits of a miniature fresco had fallen into two rooms in the basement of the northern tower; we can see in them a number of people near a sea-side settlement attending to various kinds of work. At sea there is a boat with two sailors who are rowing while staying on their knees[15].

We learn most about the sea and sailing from a painting in the West House at Akrotiri in Thera dating from the first late Cycladic period, to be exact – from the period of settlement discovered partly by S. Marinatos, that is of 1550–1490[16]. The miniature fresco 0,40 to 0,43 m high adorned the wall of a small well-lit (by windows) interior no. 5.

Before that frieze painting with ships had been discovered, our knowledge of the earlier Cycladic shipping was based on the models of ships figuring on the afore-mentioned vases, as well as on the objects of Minoan and Helladic art (fig. 2). All these bits of knowledge about shipping have been overtaken by what we can learn from the marine fresco from Akrotiri. And although what is going on at sea and on the shore may be interpreted in various ways, my feeling is that the artist's main subject was sea itself pictured here in grey-blue colours.

The fresco's readability, though it has been preserved only in fragments, is quite exceptional. The decorative band we know is 7,5 m long, so with the total length of the three walls amounting to 11,86 m, the historian of Aegean art gets here a big chance. But nothing has been preserved of the decorations on the western wall, and from the northern wall we get only a few fragments, important in their subject, on a section 1 m long. If S. Marinatos is right in his assumption that the action was beginning on the western side[17], then we get a set of pictures without their introductory part. The ships at sea between the coastal settlements come to the forefront. The pictures are full of subjects, though the artist's (or artists') intentions may be variously interpreted[18]. For some this is a pictorial story of a definite oversea expedition to a concrete place with a clear purpose, thus the description of a fact which had taken place in the distant or recent past and was then presented by the artist as part of a colourful chronicle. For others it was a fantasy on the subject of an oversea expedition with the use of real motives

---

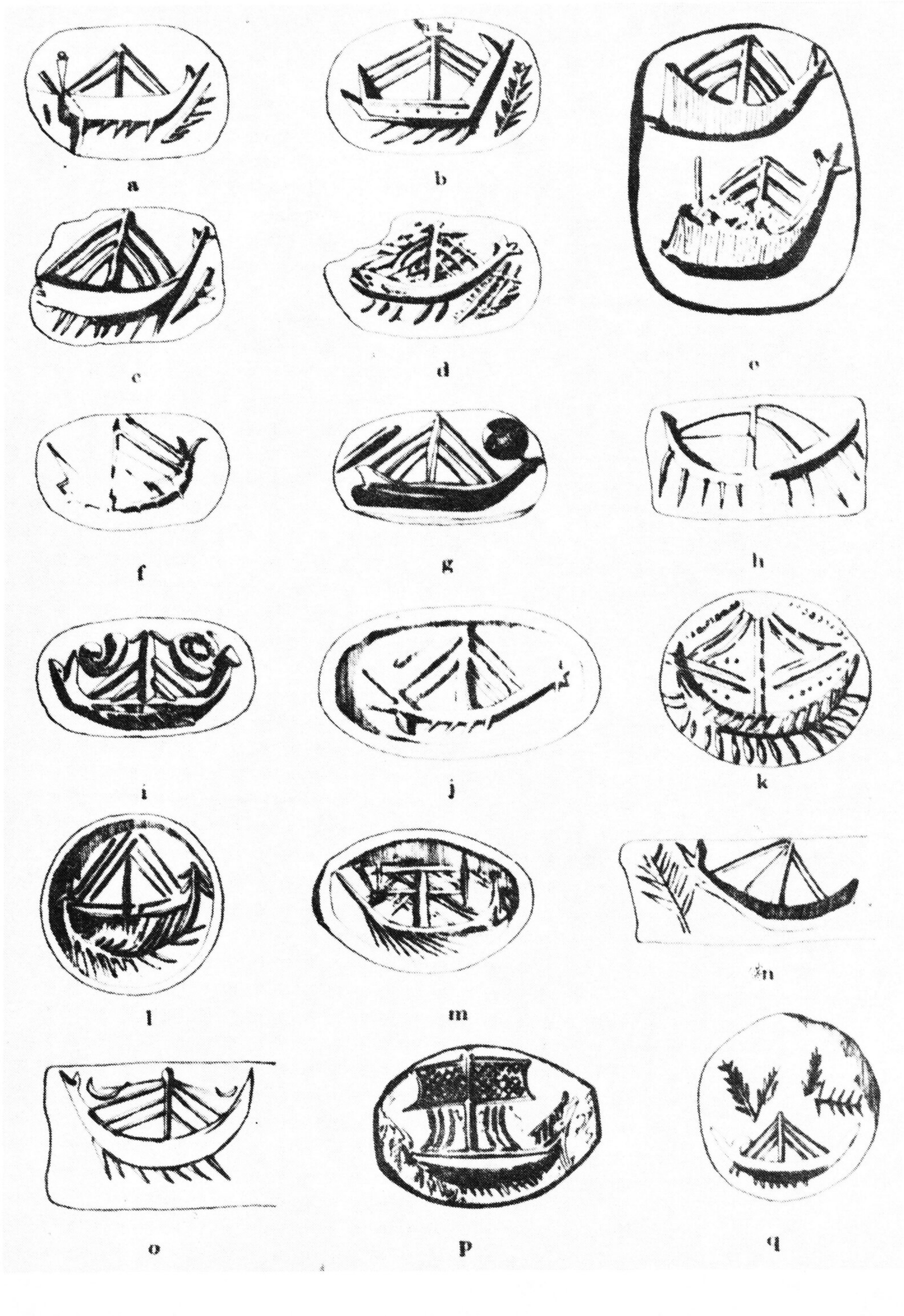
[14] D. Atkinson and others, *Excavations at Phylakopi in Melos*, London 1904, tabl. XXII.

[15] K. Coleman, Hesperia XLIX 1980, p. 57 f.

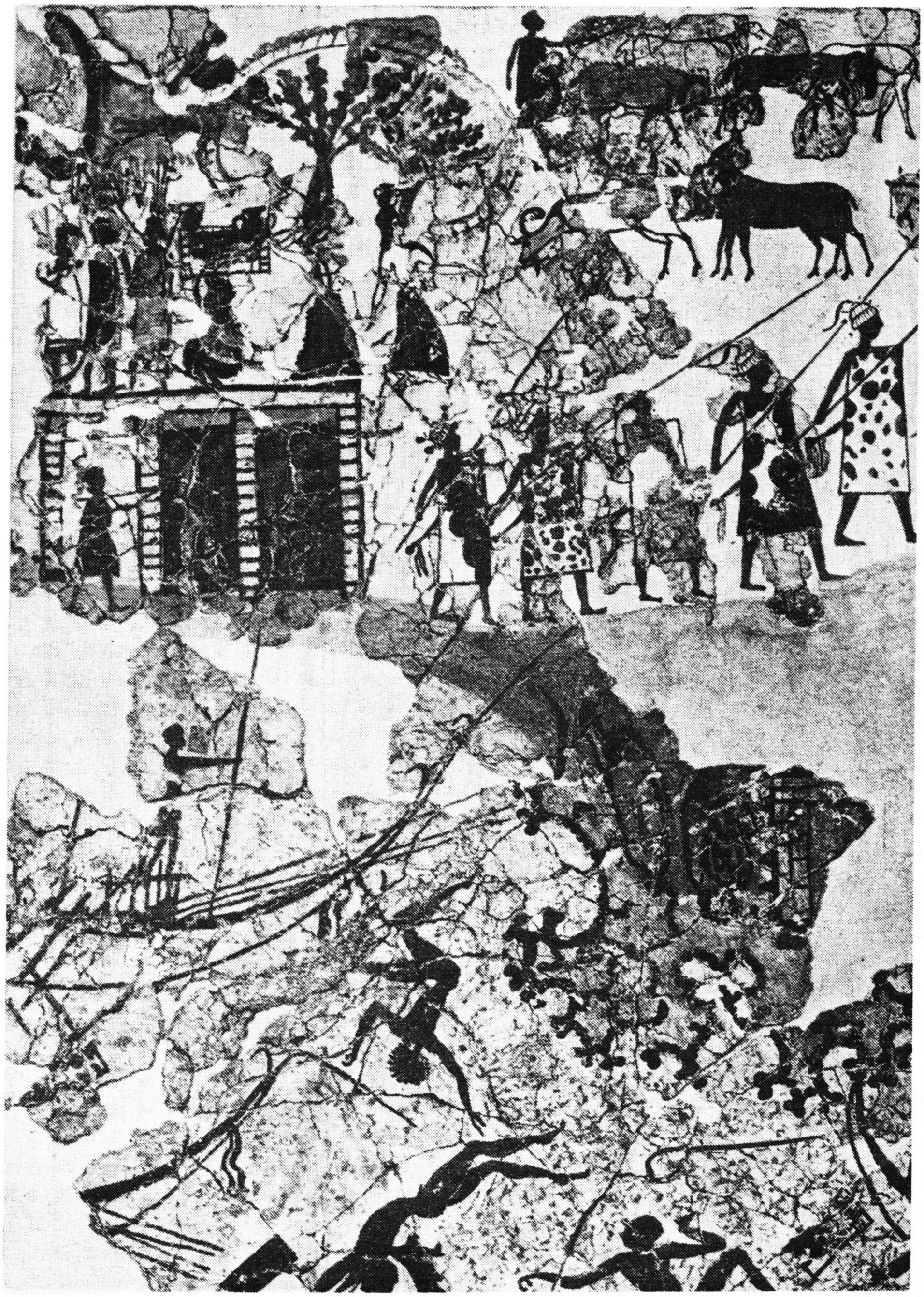
[16] After: P. Warren, *The Miniature Fresco from the West House at Akrotiri, Thera, and Its Aegean Sitting*, JHS XCIX 1979, p. 116.

[17] Marinatos, *Thera V*, 1972; *VI* 1974 with a valuable material in colour.

[18] In Warren's opinion (*o.c.* p. 120) the sea-fresco was the work of two artists with different interests. One was master of the landscape, the other had a talent for story-telling.



2. Ships from Minoan Seals. EM III – MM II, D. Gray, *Seewesen*, in: Archaeologia Homerica I G, Göttingen 1974, fig. 6.

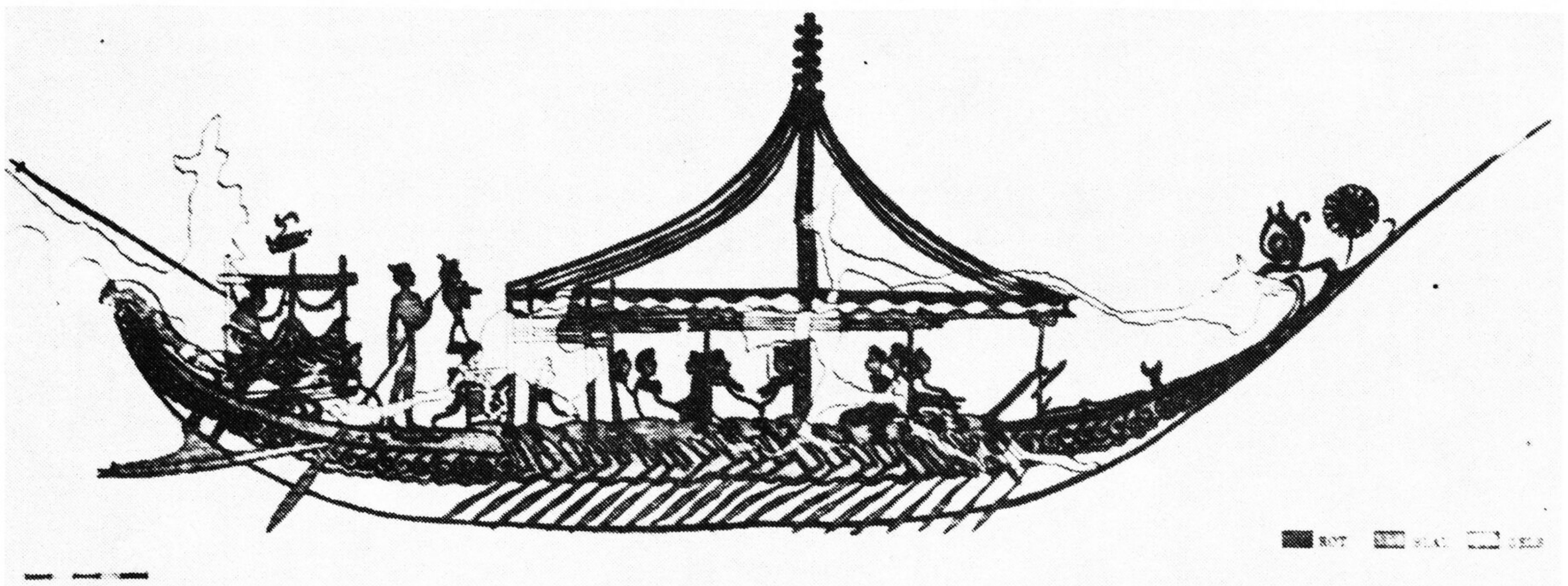


3. Akrotiri. From the Frieze of the Room 5 at the West House. Athens, National Museum.

familiar to the artist: harbour, ships at sea and their crew. The exponents of the first theory are interested in the question where to and with what purpose the expedition had been held, once they have accepted the historicity of the scenes that could be contemplated by the inhabitants of the West House and by their guests, scenes that have been brought back to life owing to the joint efforts by the

specialists of our day. However, we still lack the clue which made the artist's intentions clearly readable to the people of the mid-second millenium B.C.

The ships are shown in the foreground and background. At the two ends of the preserved composition there are buildings along the coastline, both the foreign and home one, with a harbour and the waiting countrymen. S. Marinatos distinguishes here several scenes[19]: 1. A meeting on the hillock – fragments from the vanished northern wall; 2. Tragedy at sea with ship-wrecks and drowning people (fig. 3.), interestingly contrasted with an idyllic scene farther inland. In the direction of the people, who do not anticipate the danger, warriors with helmets and shields are moving. 3. A river-side landscape, called the Libyan one, could be



4. West House. Design of the Best Preserved Ship (*Thera VI* 1974, fig. 5).

seen on the eastern wall. This was the narrowest frieze, 1,80 m long. 4. Another town between two arms of a river. 5. A fleet from the southern wall. Aboard the well-preserved ship one can see 15 persons and – to judge by the number of oars – 42 oarsmen (fig. 4). 6. Harbour to which ships are returning. There is much agitation in the settlement, all are looking in the direction of the arriving fleet, some are running to the shore. A ship is sailing to meet the returning vessels. In the preserved pictures all in all 80 people have appeared.

In this brief information on the subjects of the frieze's particular sections we have left out all the variety of ideas, the interesting composition, the feeling of depth, numerous details which now, after the milleniums, may be interpreted in different ways. Nor do we go into the ethnological questions. Marinatos' view that the artist presented an expedition of the Cycladic fleet (not excluding the possibility of some people from Crete and the Greek Mainland participating in it) which set out for Africa, perhaps Lybia, suggested the exotic character of the "Lybian" fresco and other "Lybian motives". According to Marinatos the type of buildings at the river's mouth was Lybian and so were also the features of the

---

[19] Marinatos, *Thera VI*, pp. 40–44. He gave a detailed analysis of the ships in the fresco in the chapter *Das Schiffsfresko von Akrotiri, Thera*, in: Archaeologia Homerica I G, pp. 141–151.

drowning men who had fought defending their country. The alleged purpose of the expedition would be to get corn through exchange or robbery. We see the vessels (one of them a sailing-ship) on their return journey, bound for the home harbour. This interpretation convinced, among others, D. Page[20].

P. Warren restricts the Cycladic cruise to Crete. He places there all those transactions and considers the "Lybian fresco" less exotic than did Marinatos. According to Warren papyrus used to grow also in Crete, there were places with a landscape similar to that depicted on the fresco, for instance the area of Gaze[21]. Also G. Gesell puts part of the action in Crete[22] seeing in the three havens shown on the fresco the area of Palaikastro (Petsofa) in eastern Crete and the islets at its north eastern shore: Mochlos (in the Bronze Age linked to Crete) and Pseira. Indeed the archaeologists find indirect evidence of contacts with the people of Crete in all uncovered Cycladic settlements[23].

There are also quite different interpretations of the fresco from Akrotiri. Their exponents do not agree with the idea that the cruize had a practical purpose. For instance, L. M. Brown is of the opinion that the fresco depicts a ceremonial procession of ships on the occasion of the spring festival at the initiation of a new sailing season[24]. The distance between settlements I and III was rather short, so it was the question of sailing, with the ships at their most beautiful, from one home haven to another. The hulls of the vessels are covered with colourful undurable paint (as with the Egyptians), they are adorned with festoons and flowers. And what was thought to be a tragedy at sea is in fact part of the sacrificial rites, common in such scenes. The youth, allegedly drowning, seem to be in this version simply swimmers showing off their skill.

Also A. Sakellariou has come forward with the theory "of a sea-festival"[25]. She points to an analogy of another era, referring namely to the description of Isidis Navigium "dedicated to Isis and celebrated on March 5th to inaugurate the new season's sailing" as it appears in book XI of Apuleius' *Metamorphoses*. Among other things there is talk in them about the sinking of a ship filled with

---

[20] D. L. Page, *The Miniature Frescoes from Akrotiri, Thera*, Prakt. 1976, p. 135 ff. Whereas N. Marinatos (*The "African" of Thera reconsidered*, Op. Ath. XVII 1988, p. 137) weakens the strength of the Lybian arguments by indicating that African features can be seen also in the Minoan inconography.

[21] Warren, *o.c.* p. 122 ff.

[22] G. Gesell, *The "Town Fresco" of Thera. A Reflection of Cretan Topography*, Proc. of 4 Cret. Congress I, 1980, pp. 197–204.

[23] The prominent place takes among them the Minoan ceramics which reached also Keos. See W. Wilson Cummer, E. Schofield, *Keos III. Ayia Irini: House A*, Mainz am Rhine 1984, p. 45. In Höckmann's view (Jhb. des Röm. Germ. Zentralmuseums Mainz XXI 1974, p. 46 n.) the harbour town of Thera could be a base of the Minoan fleet. Ch. Doumas (AA 1982, col. 12) rejects the commonly accepted theory of the Cyclades having been colonized by the inhabitants of Crete and opposes it by a form "of a diplomatic control". One can treat the myth about Dexithea and Minos as just an echo of Crete's relationship with the island of Keos.

[24] L. Morgan Brown, *The Ship Procession in the Miniature Fresco*, in: *Thera and the Aegean World*, ed. Ch. Doumas, London 1978, p. 629 ff.

[25] A. Sakellariou, *The West House Miniature Frescoes*, in: *Thera and the Aegean World*, p. 150 nn.

various gifts. In the Cycladic fresco, Sakellariou sees similar phenomena which seem to strengthen her theory: a naval parade of ships adorned with insignia and festoons, the festive attire and stifness of their passengers, the archaic features of the vessels making them more suitable for a religious ceremony than for sailing, weapons in water which she explains as a sacrifice for the sea and its ruler. In the "drowning" youth she admires the gracefulness and adroitness of excellent swimmers. The armed men are in her opinion a guard of honour. The distance of 1500 years — says Sakellariou — justifies all the differences in the forms of that sailing festival.

To G. Säflund's imagination appeals here a vision of a sea-fresco with cult connotations[26]. He thinks that we can see in it a festival devoted to a god whose signs are apparent all over the fresco. Those are dolphins, pigeons, butterflies, stylized crocus flowers. The proud male figure from the ship with a cabin (Homer's ikria), called by Marinatos the admiral's craft, would represent the goddess' husband. He comes from distant lands, having been chosen by her. And the island's inhabitants are taking part in the festival of a divine wedding. The West House with the fresco under discussion in interior 5 and with the representation of the ship cabin in interior 4 would be — according to Säflund's conjecture — the abode of the goddess's chosen man during the festivities.

Säflund applies this cult interpretation to the particular scenes of the sea fresco and explains the tragedy at sea as an attack of "barbarians" against the seaside cult centre, attack repulsed by the youth who had come to the defence of the holy place and demonstrated their bravery in the first encounter with the enemy. This exploit could be a reference to some myth known to the inhabitants of that Cycladic settlement. He also attributes religious symbolism to "the Lybian fresco" because of the prevalence in it of Egyptian-like elements. N. Marinatos is also of the opinion that all the houses uncovered at Akrotiri were part of a cult complex and so their interior decorations corresponded to the functions of that sector in the settlement[27].

P. Warren is also inclined to think that the fresco with ships depicts a number of sea expeditions which have been shown in a single cycle. So this would not be the illustration of a series of concrete facts — the Aegean artists did not create along such lines — but rather a resultant of events which every Cycladic old salt, sailing between Thera and Crete, bore in his memory.

Considering all the doubts raised by this fresco, full of events, changing moods, of motion and colour, I have the feeling that we are really getting in it a compilation of several motives. And what actually dominates here is — to my mind — the role sea and sailing used to play in the lives of those people. In the 3rd millenium they had no rivals in the Aegean Sea and the fresco, which was painted in the middle of the second millenium, linked together the proud past with the

---

[26] G. Säflund, *Cretan and Theran Questions*, in: *Sanctuaries and Cults in the Aegean Bronze Age, Proc. of the First Internat. Symposium at the Swedish Institute in Athens*, ed. R. Hägg, N. Marinatos, Stockholm 1981, p. 193 ff.

[27] N. Marinatos, *The West House at Akrotiri as a Cult Center*, Ath. Mitteilungen XCVIII 1983, p. 1—19.

present. The artist showed in the House, we call the West one, vessels which inspire joy on the inauguration of a new sailing season with the spring festivities that go with it. Then the circumstances change and the ships are bringing, as a result of contracts or hostilities, the desired material goods from other lands. The vessels able to spread devastation at sea, by destroying foreign ships and crews, or at the coastline settlements. In the West House, the artist has depicted ships at sea and sailors who can arouse warm feelings in their countrymen while being a menace for aliens; light and graceful ships, pride of their owners and builders, indeed of the whole island and even perhaps of all Aegean islands.

Sea, prevailing in the painted frieze on the walls of one room in the West House at Akrotiri, is the domain of sailors. While the pictures which once adorned part of two walls, NE and SW, show two youths who return with their catches from fishing. The lanky fishermen, 1,075 tall, are naked which in the Aegean art is exceptional[28]. One of the figures is very well preserved. In each hand he is carrying a bunch of mackerels — a sign of favour from the sea-god. Within the four walls of that small room no. 5 one must have felt the atmosphere of distant voyages and daily contacts with the sea. Moreover on the walls of the adjoining room no. 4 the image of that ship cabin of special meaning has been repeated 8 times. In M. Shaw's view the sign of cabin was a symbol of maritime power[29].

Only iconography can make up for the undurability of seafaring and the transient beauty of vessels. And although the discussion over the actual meaning of the maritime fresco from Akrotiri has not been definitely concluded, the wealth of information included in the scenes in question has been received by the historians of the Cycladic culture and of ancient ship-building as a magnificent gift indeed.

He who is convinced, as are Säflund and N. Marinatos, that the West House was a cult shrine might accept the hypothesis that the cult was addressed to the god ruling over the seas, on whom the Cycladic islanders must have depended so much. But we know nothing definite about him, as there are no indications how he was portrayed in the 2nd millenium B. C. True, the name of Poseidon has been fixed with the linear writing B, we assume that he was particularly worshiped at Pylos in Messenia, but we do not know whether he enjoyed the same status then as he would in later Greece[30].

Warszawa

Translated by Ludwik Wiewiórkowski

---

[28] Marinatos, *Thera VI*, 1974, p. 35 n. The fishermen on the clay vessel or the ceramics saucer from Phylakopi in Melos have been known since 1904 (i.e. from the date of publication). Emaciated, holding a fish in each hand, they are striding one after another according with the pot's shape. The find is dated to c. 1650 B.C. (E. Sapouna-Sakellarakis, *Cycladic Civilization*, Athens, p. 25 with a colour photograph).

[29] M. Shaw, *Painted Ikria at Mycenae*, AJA LXXIV 1980, s. 167 ff.

[30] L K. Palmer, *Mycenaean Religion. Methodological Choices*, in: *Akten des VII. Internat. Mykenologischen Coll. in Nürnberg von 6—10 April 1981*, ed. A. Heubeck, G. Naumann, Göttingen 1983, p. 342 ff.

Eos LXXVIII 1990
PL ISSN 0012-7825

EVENTAIL OU QUENOUILLE?
SUITE SUR LE „SCEPTRE" DE CANOSA

Par

ALEKSANDRA WĄSOWICZ

Les nécropoles de Tarente et de Canosa en Italie méridionale ont livré trois fort curieuses baguettes en or qui ne cessent de susciter de vives discussions parmi les chercheurs. Pendant de nombreuses années l'hypothèse la plus répandue fut celle des sceptres et ce n'est que tout récemment que B. Van den Driessche a avancé une thèse — rejetée d'ailleurs par certains — selon laquelle il serait plutôt question d'éventails ou, plus précisément, de manches d'éventail.

Elucider la fonction de ces objets n'est pas, comme on pourrait le croire, une question marginale parmi les préoccupations de l'historien d'art et de culture matérielle. Elle peut en effet contribuer à la connaissance de certains aspects des pratiques funéraires, voire à celle de l'histoire des sociétés antiques.

Voici la raison pour laquelle je me permets de proposer une autre explication — originale, me semble-t-il — de la fonction des baguettes en or de Canosa et de Tarente.

Pour commencer, il convient de rappeler quelques données de base relatives aux pièces faisant objet de cette analyse.

Le premier de ces monuments est une baguette en or découverte en 1928 à Canosa dans la „Tomba degli Ori" qui fut, très probablement, celle d'une jeune fille de 14 ans (fig. 1 – 2). La baguette ainsi que l'ensemble du mobilier provenant de cette tombe sont aujourd'hui conservés au Musée National de Tarente (inv. n° 22.439)[1]. Ce qui subsiste au fait de la baguette c'est une magnifique feuille d'or qui, à l'origine, était appliquée sur une tige, probablement en bois, longue de 51 cm. La tige était recouverte de pourpre, ce dont témoignent les traces conservées sur la fine feuille d'or. Celle-ci était perforée régulièrement de trous disposés alternativement de sorte que la pourpre, qui devait apparaître à la surface, faisait — avec l'or — l'effet d'une remarquable beauté. Le couronnement de la baguette était constitué d'un fragment d'os auquel étaient attachées, à l'aide d'un

---

[1] R. Bartoccini, *La Tomba degli ori di Canosa*, Japigia VI 1935, pp. 255–257, fig. 13, 18; B. Van den Driessche, *Le „sceptre" de Canosa*, Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome XLIII 1973, pp. 5–9, fig. 1–3; *Gli ori di Taranto in età ellenistica*, Milano 1985, IIe éd., pp. 321–324, p. 325 n° 275. Je remercie bien vivement M. Pierre Guzzo, le Soprintendent de la Puglia, des photos du „sceptre" de Canosa.

fil d'or, deux figurines en or de Nike. Chacune de ces figurines mesure 3,6 cm. Les petites victoires étaient à l'origine fixées perpendiculairement à la baguette, le visage vers le bas. Leurs ailes, légèrement incurvées et terminées en spirale, se dressaient vers le haut.

La tombe de la petite fille de Canosa est caractérisée par le mobilier funéraire d'une richesse tout à fait exceptionnelle. Il est daté de la fin du IIIe s. ou du début du IIe s. av. n. ère[2]. La tombe refermait, outre la baguette en or déjà mentionnée, une boîte à bijoux en argent décorée de deux représentations de Néréides; un écrin en forme de coquillage; une parure complète de bijoux avec un diadème, un collier, une paire de boucles d'oreille, des bagues et une fibule; des ustensiles de toilette dont un couvercle de miroir en argent, une épingle à cheveux, un cure-oreille, des vases à parfum en argent et en pâte de verre et enfin deux objets usuels typiquement féminins: un fuseau (34 cm de longueur) et une quenouille en os (23 cm de longueur)[3].

La deuxième baguette en or, provenant très probablement d'une sépulture féminine, a été fournie par l'hypogée „Scocchera B", toujours à Canosa[4].

La troisième pièce enfin, qui, après avoir fait partie de la collection Castellani, est conservée actuellement au British Museum, provient de la nécropole de Tarente[5]. Il s'agit d'une espèce de „tube" en or de 52 cm de longueur, executé avec de mailles d'or et couronné d'un chapiteau corinthien. Tout comme la baguette de Canosa, il recouvrait à l'origine une tige, très probablement en bois. Les deux dernières pièces sont datées du IIIe, peut-être même du début du IIe s. av. n. ère.

Les trois baguettes en or sont généralement considérées comme des sceptres. Seul B. Van den Driessche[6] — comme il a été signalé — a proposé dernièrement une tout autre interprétation selon laquelle les pièces en question pourraient constituer des vestiges d'éventails. Cette hypothèse est fondée sur l'analyse de l'ensemble du mobilier de la Tomba degli Ori de Canosa. Tous les objets découverts dans cette sépulture forment, d'après lui, un ensemble que Pollux (X 127) appelle le *kosmos gynaikeios* d'une personne de qualité. Dans cet ensemble, seul le supposé sceptre constitue un élément étranger. Au cas où l'on accepterait d'interpréter la baguette en or comme un éventail, le trousseau funéraire de

---

[2] La publication du mobilier funéraire: *Gli ori di Taranto*, p. 446 sqq. Museo Archeologico Nazionale, Taranto, inv. n° 22.418—22.438.

[3] Il faudrait procéder à une analyse plus détaillée de ces deux objets, laquelle pourrait seule répondre à la question de savoir s'il s'agit de véritables instruments de travail ou bien d'une simple imitation. Le fait que le mobilier funéraire contienne ces deux objets liés au filage semble témoigner en faveur de notre hypothèse relative à la baguette en or.

[4] E. M. De Juliis, *Nuovi ipogei canosini del IV e III secolo a C.*, in: *II Convegno sulla Preistoria, Protostoria, Storia della Daunia*, San Severo 1982, pp. 258—260, pl. CXI (non vidi); *Gli ori di Taranto*, p. 321, passim.

[5] T. H. Marshall, *Catalogue of the Jewellery Greek, Etruscan and Roman in the Departments of Antiquities*, British Museum, London 1911, pp. 232—233 n° 2070; P. Wuilleumier, *Tarente. Des origines à la conquête romaine*, Paris 1939, p. 364, pl. XXIII; *Gli ori di Taranto*, p. 321.

[6] Van den Driessche, *o.c.*

Canosa serait en parfaite conformité avec le témoignage de Pollux. B. Van den Driessche rappelle à ce propos les représentations fréquentes d'éventails dans l'iconographie des vases apuliens des IVe et IIIe siècles av. n. ère, ce qui, d'après lui, confirmerait cette hypothèse. Il propose également une reconstitution — en donnant une description détaillée complétée par un dessin — de l'éventail, dont la baguette constituerait le manche.

La première partie de cette argumentation est, à mon avis, tout à fait convaincante. Comment en effet expliquer la présence des sceptres dans les sépultures féminines? Et dans la tombe d'une jeune fille?... Nos connaissances en histoire socio-politique de l'Italie méridionale à l'époque hellénistique nous autorisent-elles à préjuger du fonctionnement, au sein de cette société, d'un attribut aussi caractéristique? Alors que dans le cas de Canosa, liée avec le milieu helléno-barbare de l'Italie méridionale, on pourrait se poser la question sur l'hypothétique exactitude d'une telle interprétation, dans le cas de Tarente — ancienne colonie grecque — la thèse affirmant qu'il s'agit des sceptres semble, au contraire, plus que contestable.

Je suis de l'avis de B. Van den Driessche lorsqu'il dit que le mobilier funéraire de Canosa doit être envisagé dans sa totalité en tant que l'ensemble d'objets liés au monde des femmes (articles d'usage exclusivement féminin) à un endroit et à un moment historique donnés.

Partant de ce même principe, j'opterais pour l'hypothèse qui me paraît plus vraisemblable, à savoir que les baguettes en or ne sont rien d'autre que de somptueuses quenouilles de luxe[7]. Celles-ci constituaient depuis des siècles un instrument de première importance dans les travaux de femme tout en servant de symbole des qualités et vertus féminines. Il serait donc beaucoup plus logique, à mon avis, de voir, dans l'*ornatus muliebris* des riches sépultures d'Italie méridionale, la quenouille et non pas l'éventail dont l'emploi dans les pratiques sépulcrales grecques n'a pas une si longue histoire.

Voici quelques arguments qui semblent confirmer cette hypothèse.

Rarement identifiée par les chercheurs dans les sources (il s'agit aussi bien des sources archéologiques que des sources iconographiques), la quenouille fait régulièrement partie du mobilier funéraire typique des sépultures féminines. Il s'agit, bien souvent, d'un instrument de luxe en or, en argent ou en ivoire, comme, par exemple, la quenouille du tumulus Koul-Oba en Crimée[8]. Les quenouilles présentent différentes dimensions, leur longueur atteint parfois 50 cm. Certaines pièces sont couronnées (bustes humains, figures d'animaux etc.), elles peuvent aussi se composer de segments. Etant donné qu'il s'agit parfois des pièces d'importation, les quenouilles appartenaient sans doute à cette catégorie d'objets qui déterminaient la position de la femme. C'est en tout cas de cette manière que

---

[7] Je ne voudrais pas en ce moment exclure une autre hypothèse, à savoir celle de l'ombrelle, représentée fréquemment sur les vases provenant d'Italie du Sud.

[8] A. Wąsowicz, *Berło czy przęślica? Przyczynek do poznania zwyczajów sepulkralnych Nadczarnomorza w starożytności* [Sceptre ou quenouille? Contribution à la connaissance des coutumes funéraires du bassin de la mer Noire dans l'Antiquité], Archeologia XXXVIII 1987 (1989), p. 37–60.

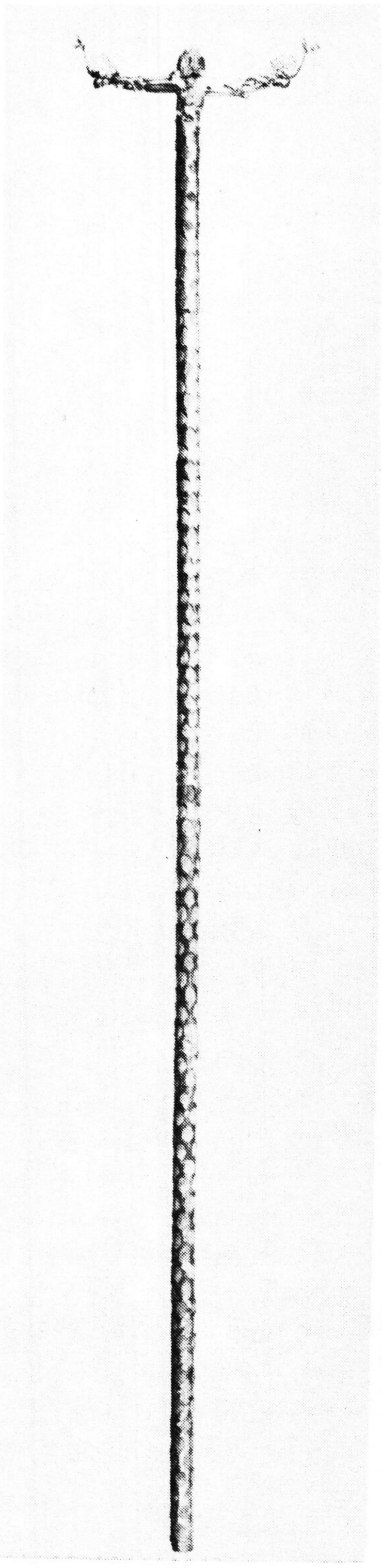


Fig. 1 „Sceptre" de Canosa. Tomba degli Ori. Photo: Soprintendenza Archeologica, Taranto

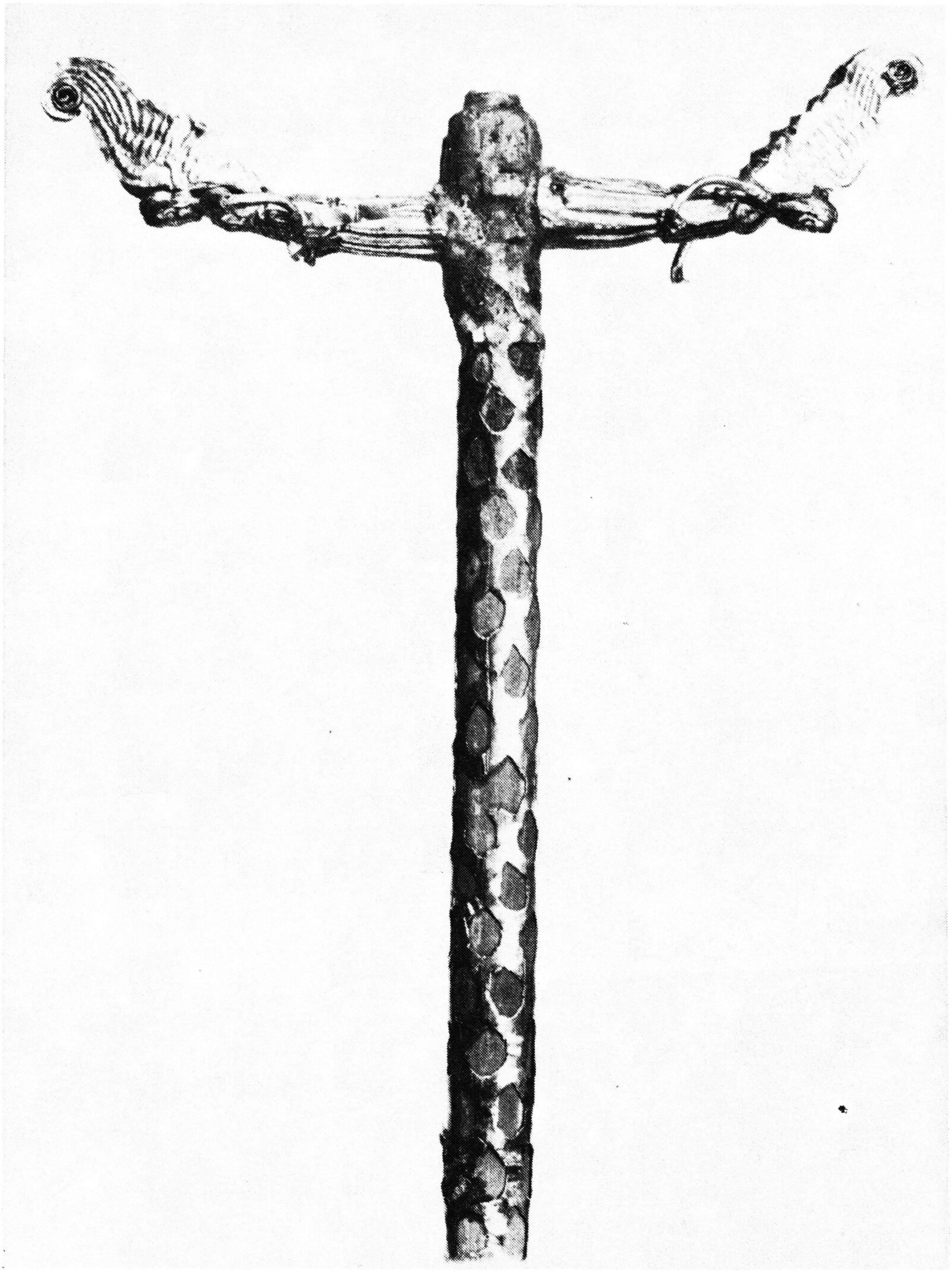


Fig. 2 „Sceptre" de Canosa, partie supérieure. Tomba degli Ori. Photo: Soprintendenza Archeologica, Taranto

je définirais leur fonction en ce qui concerne la partie orientale de l'*oikoumenê* coloniale grecque.

La morphologie de la baguette en or de Canosa n'infirme nullement cette hypothèse. La partie supérieure de l'objet, en forme de deux figurines de Nike

attachées perpendiculairement à la baguette, constituait une espèce de support sur lequel on pouvait fixer la laine vierge. Le fait que les deux visages soient tournés vers le bas semble indiquer que la personne se servant de cet objet devait les regarder justement d'en bas. Ceci semble tout à fait possible si l'on admet l'hypothèse d'une quenouille. En effet, lorsque la fileuse tenait à la main l'instrument de 50 cm. de longueur, son couronnement — avec les deux figurines de Nike — devait se trouver légèrement au-dessus des ses yeux.

La structure de cet objet semble par contre correspondre moins à celle d'un éventail. Tout d'abord, la baguette, très longue et fine, supporterait difficilement le poids de plumes ou d'une autre matière constituant l'élément principal de l'instrument qui servait à agiter l'air. De plus, comme il a été signalé à un autre moment[9], la baguette est exempte de traces de fixation appropriée et définitive de cette partie de l'éventail. Et enfin, la caractéristique essentielle de l'éventail est d'être constamment en mouvement, ce qui, bien évidemment, est lié à sa fonction (à la différence de la quenouille que l'on tient immobile). Une si fragile baguette ne pouvait certainement pas servir de manche d'éventail.

Je me rends parfaitement compte du fait que les pièces constituant le mobilier funéraire ne sont pas toujours de véritables objets d'usage quotidien et, dans ce cas précis, de véritables instruments de travail. Il peut s'agir quelquefois d'un outil spécial, un outil de luxe dont on se sert rarement et qui joue en même temps le rôle de symbole ou d'attribut. Dans d'autres cas, il peut être question d'une simple imitation de l'objet réel servant uniquement comme pièce sépulcrale. La structure d'un tel objet correspond cependant toujours à celle de l'objet réel. Les magnifiques quenouilles que l'on retrouve fréquemment dans les sépultures féminines mises au jour en périphérie du monde grec, par exemple dans celles du bassin de la mer Noire, avaient, à mon avis, une double fonction en tant qu'instruments de luxe et indicateurs de la position sociale de la défunte. Les somptueuses quenouilles en or de Canosa et de Tarente remplissaient très vraisemblablement une fonction similaire.

J'aimerais ajouter, ce à quoi m'autorisent les résultats de mes dernières recherches[10], que la quenouille jouait aussi un rôle non négligeable dans l'iconographie grecque. Elle figurait souvent, par exemple, comme attribut dans les mains d'une divinité. Dans les représentations sur les vases de l'époque classique, la quenouille et le fuseau, tenus par la fileuse au travail, symbolisaient les vertus et la position sociale de la femme athénienne. Ces mêmes objets, représentés en position statique à cause du „fil rompu de la vie", semblent symboliser les qualités morales de la défunte aussi sur les stèles funéraires

---

[9] *Gli ori di Taranto...*, p. 322.

[10] Wąsowicz, *Miroir ou quenouille? La représentation des femmes dans la céramique attique*, in: *Mélanges Pierre Lévêque*, II, Paris 1989, pp. 413—438; eadem, *La „Dame au fuseau" de l'Artémision d'Ephèse: sur la fonction de la statuette*, in: *Mélanges Anna Sadurska* (sous presse); eadem, *Crécelle ou quenouille? Sur la représentation des femmes dans la céramique géométrique*, in: *Mélanges Ludwika Press* (sous presse).

hellénistiques et romaines dans la partie orientale de l'*oikoumenê* (y compris sur les stèles palmyréniennes).

Canosa, d'après un témoignage de Pline (N. H. 8, 190), fut le plus important centre de production et d'industrie de la laine en Apulie et, en même temps, un grand centre de commerce, une sorte de marché à la laine[11]. Aussi la laine constituait-elle une des principales richesses de la région et source de sa prospérité. Les inégalités au sein de la population sont attestées entre autres par la présence des nécropoles d'une richesse tout à fait exceptionnelle.

Il est donc justifié de croire que les quenouilles en or, relativement fréquentes dans le mobilier des sépultures féminines en Apulie, non seulement symbolisaient les vertus féminines et les qualités de bonne ménagère mais aussi constituaient un signe de richesse des propriétaires terriennes, une richesse due à la laine.

Warszawa *Traduit par Katarzyna Bartkiewicz*

---

[11] Cf. *Canosa de Puglia*, EAA I 1958, pp. 316–317; Wuilleumier, *o.c.*; F. Grelle, *Canosa. Le istituzioni, la società*, in: *Società romana e produzione schiavistica*, I, Bari 1981, pp. 181–225; J. P. Morel, *La laine de Tarente* (*De l'usage des textes anciens en histoire économique*), Ktema 1978, 3, pp. 93–110.

Eos LXXVIII 1990
PL ISSN 0012-7825

„SIEDMIU PRZECIW TEBOM" I URNA W MUZEUM CZARTORYSKICH W KRAKOWIE (MNK XI – 1217)

Napisała

ANNA SADURSKA

Nowożytne dzieje dzieła sztuki starożytnej, często liczące kilkaset lat, bywają nad wyraz ciekawe, niekiedy nawet ciekawsze od samego zabytku. Taki przypadek stanowi historia pewnej marmurowej urny na prochy, ozdobionej płaskorzeźbą i opatrzonej łacińską inskrypcją. Znajduje się ona w Polsce od schyłku XIX wieku dzięki Władysławowi Czartoryskiemu, któremu tak wiele zawdzięczają nasze zbiory.

Urna była kilkakrotnie publikowana poczynając od 1882 roku, a na 1987 kończąc. Ta ostatnia publikacja opatrzona informacją: „Aufbewahrungsort unbekannt" skłoniła mnie do podjęcia raz jeszcze tego tematu. Ponieważ dekoracja urny jest oparta na wątku mitologicznym wprowadzonym do literatury starożytnej przez Eurypidesa, przeto pragnę ten tekst ofiarować Jubilatowi, miłośnikowi i znakomitemu znawcy dramatu antycznego. Nawiasem dodam, że już raz zaistniała podobna sytuacja: pierwszą dokonaną w Polsce publikację zabytku Edmund Bulanda ofiarował Kazimierzowi Morawskiemu (por. niżej), ale od owego czasu upłynęło lat ponad osiemdziesiąt i mamy obecnie inne spojrzenie nie tylko na dzieła Fidiasza lub Praksytelesa, lecz także na skromny nagrobek skromnego rzymskiego obywatela.

Przedmiotem naszych rozważań jest cylindryczna marmurowa urna z pokrywą (wys. pojemnika 36 cm, wys. pokrywy 22 cm, średn. 35 cm, wys. liter 1,4 – 1,8 cm). Korpus urny wznosi się na gładkim, szerokim cokole i jest zwieńczony podobnym gzymsem. Dwie trzecie powierzchni pokrywają esowate kanelury (*strigillae*), jedną trzecią dekoracja figuralna. W tę dekorację wkomponowana jest tabula inscriptionis. Na tak ozdobionym pojemniku spoczywa pokrywa w kształcie stożka z okrągłym uchwytem (brak kulki na czubku), ozdobiona promieniście ułożonymi liśćmi akantu.

Dekoracja figuralna składa się z trzech postaci: pośrodku, pod tabula inscriptionis klęczy rozkładając ręce stara kobieta odziana w chiton odsłaniający jej prawą pierś i w himation spowijający nogi. Włosy staruszki opadają w nieładzie, usta są szeroko otwarte, wzrok skierowany w przestrzeń, głowa odrzucona do tyłu. Ręce i pierś są poorane bruzdami, podobnie jak twarz o zapadniętych

policzkach. Najwyraźniej artysta chciał uwydatnić starość kobiety oraz jej bezmierną rozpacz wyrażoną krzykiem, gestem i postawą. Kobiecie towarzyszy dwóch młodzieńców ustawionych na lewo i na prawo od tabula inscriptionis. Są oni podobnie uzbrojeni w okrągłe tarcze, włócznie i miecze, a głowy ich okrywają hełmy z pióropuszem. Obaj są całkowicie obnażeni, choć noszą krótkie chlamidy odmiennie upięte. Zasadniczą różnicę wykazuje postawa obu młodzieńców. Ten z lewej strony zmierza ku środkowi i w tę samą stronę kieruje spojrzenie. Drugi natomiast odwraca głowę patrząc za siebie i stąpa na palcach jakby się skradał w stronę klęczącej. Na jego tarczy widnieje klasyczny Gorgonejon.

Te trzy postaci wyobrażają Jokastę, Eteoklesa z lewej i Polinejkesa z prawej strony w scenie z mitu o wyprawie *Siedmiu przeciw Tebom*.

Inskrypcja w profilowanej ramie składa się z pięciu wierszy:

D(is) M(anibus)	Bogom Podziemnym
A(ulo). Aegri-	Aulusowi Egriliusowi
lio Euty-	Eutychusowi
cho Iulia-	Julianus
nus f(acere) f(ecit)	spowodował wykonanie.

2 w.: Aegrilio zamiast Egrilio. Jest to forma błędna, ale nie wyjątkowa, por. CIL XIV 220, 930, 937, 947, 951, 965, 1625, i in. Nazwisko było w Ostii bardzo rozpowszechnione. Często towarzyszy mu przydomek (*cognomen*) grecki.

4–5 w.: fundatora określa jedynie *cognomen* – Julianus. Być może był on niewolnikiem zmarłego.

Poziom wykonania inskrypcji odbija niekorzystnie od jakości płaskorzeźby. Być może urnę kupił sobie Aulus Aegrilius za życia, a formuła końcowa „facere fecit" odnosi się tylko do napisu.

Najstarsze ślady istnienia zawdzięcza urna inskrypcji. Zanotował ją ok. 1834 roku Hieronymus Amatius (cod. Vat. 9773f.2, cytuję za Dessauem, CIL XIV 934). Według niego urna została znaleziona w Ostii, w 1833 roku. W trzech późniejszych manuskryptach, które poświęcili inskrypcjom ostyjskim Petrus Campana, Carlo Lodovico Visconti oraz Petrus Sabinus de Rossi, miejsce znalezienia jest określone inaczej: „Romae, in hortis Campanae Caelimontanis, prope Lateranum" (CIL, j.w.). W tychże trzech kodeksach miejsce przechowania nazwane jest „in suburbano Paccae", co potwierdza Dessau słowami: „descripsit de Rossi, recognovi ipse" oraz „Nunc in suburbano Paccae" (CIL, j.w.).

Rozbieżność dotycząca proweniencji jest niepokojąca, gdyż może świadczyć o nieautentyczności zabytku. Aby ją wyjaśnić należy słów kilka poświęcić kolekcji kardynała Pacca. Bartolomaeus Pacca, biskup Ostii, był pionierem badań nad Porto di Roma, jak wiadomo miastem dość oddalonym od Ostii. Jak wielu amatorów owej epoki (koniec XVIII – pocz. XIX w.) miał ambicję sformowania własnej kolekcji. Miały się na nią złożyć wyłącznie inskrypcje ostyjskie, ale w praktyce Pacca zatrzymywał wszystkie, które mu przynoszono. W rezultacie znalazły się w niej obok napisów z Ostii także i rzymskie, a obok oryginałów –



Rzymska urna na prochy. Ostia, druga poł. II w. Kraków, Muzeum Czartoryskich, inw. MNK XI 1217. Fot. Muzeum Narodowego w Krakowie.

falsyfikaty[1]. W 1834 r. w rezydencji kardynała Pacca, na ówczesnych peryferiach Rzymu, w pobliżu bazyliki św. Piotra zainstalowane zostało lapidarium. Tam właśnie znajdowała się omawiana urna.

Naukowe opracowanie zbioru powierzył Pacca Petrusowi Campana, który w 1834 roku poświęcił działalności biskupa Ostii krótki artykuł[2]. Nie wywiązał się natomiast z powierzonego mu zadania. Campana spisał jedynie część inskrypcji i ten manuskrypt przekazał C. L. Viscontiemu, który go uzupełnił. W ten sposób powstały dwie kolejne wersje inwentarza kolekcji. Trzecią sporządził w latach 1866–1868 P. S. de Rossi (cod. Vat. Ottob. nr 2015). Jeśli chodzi o proweniencję zabytków, musiał on oczywiście czerpać wiadomości z kodeksów starszych i najprawdopodobniej interesującą nas wzmiankę o rzymskim pochodzeniu urny przepisał od Viscontiego, a ten od Campany. Jednak zarówno *nomen gentile* zmarłego, jak typ dekoracji wskazują raczej na Ostię, czyli potwierdzają słowa Hieronima Amati. Należy więc przypuszczać, że Campana popełnił błąd. Sądzę, że błąd ten powstał, gdy opracowywał on swój inwentarz. Być może niektóre zabytki przynoszono wówczas do jego rezydencji, czyli do Ogrodów Campany, o których pisze on sam i jego dwaj następcy. Przy mnogości zabytków Campana mógł się nie zorientować, że ta właśnie urna została znaleziona w Ostii.

Suburbanum Paccae nosiło też nazwę, zapewne późniejszą, „Villa Pacca". Ta właśnie nazwa figuruje w pierwszej publikacji zabytku. Jest nią pozycja w katalogu F. Matza i F. v. Duhna poświęconym rzymskim rzeźbom[3]. Popełnione tu zostały dwa błędy. Przede wszystkim, chociaż autorzy trafnie zidentyfikowali scenę figuralną jako ilustrację mitu o *Siedmiu przeciw Tebom*, to jednak rozpaczającą kobietę określili fałszywie jako Hypsipile opłakującą Archemorosa. Drugi błąd wynikł ze znanych rozbieżności w określeniu proweniencji. Matz znał zabytek z autopsji, ale znał inskrypcję także z manuskryptu de Rossiego, który wszak sądził, że znaleziona została w ogrodach Campany. W rezultacie Matz uznał, że istniały dwie różne, chociaż podobne inskrypcje: jedna w Villa Pacca, zapewne z Ostii, a druga znaleziona w Rzymie.

Upłynęły jeszcze dwa lata, zanim pojawiła się w druku, w 1884 roku, reprodukcja zabytku. Był to rysunek L. Schulza wykonany na zamówienie niemieckiego filologa klasycznego, Fryderyka Spiro. Spiro lepiej od Matza znał różne wersje mitów tebańskich. Trzeba bowiem wyjaśnić, że w wersji powszechnie znanej, figurującej w kompendiach i encyklopediach, Jokasta po odkryciu incestu popełnia samobójstwo. Jest to wersja klasyczna, znana z Sofoklesa i jego poprzedników. Natomiast według wersji Eurypidesa nieszczęsna królowa żyła nadal, podobnie jak Edyp w Tebach, w pałacu Kreona, aż do wyprawy Siedmiu przeciw Tebom. Kiedy Polinejkes pragnąc odzyskać władzę ruszył na Teby i nad

---

[1] Dessau, CIL XIV, 1887, s. 2 przyp. 2 i 6; s. 3.

[2] P. Campana, Bulletino dell'Istituto di Corrispondenza Archeologica 1834, s. 129–134 (non vidi).

[3] F. Matz-F. v. Duhn, *Antike Bildwerke in Rom mit Ausschluss der grösseren Sammlungen*, t. III, Leipzig 1882, nr 3994, s. 213–214.

rodem zawisła groźba bratobójstwa, Jokasta uczyniła próbę pojednania synów (Euripides, *Phoinissai*, w. 302 – 326, 446 n., 528 n.). W dość długich przemówieniach skierowanych najprzód do Polinejkesa, a następnie do Eteoklesa podkreśla kilkakrotnie swój podeszły wiek mówiąc o starych, drżących stopach, o czarnych łachmanach, którymi się okrywa, a wreszcie, już w innym tonie, o pożytkach płynących ze starości. Niemiecki filolog z tą właśnie wersją zidentyfikował dekorację figuralną urny[4]. Jokasta rozdziela rozpaczliwie Eteoklesa od skradającego się nieufnie Polinejkesa. Nawet skręt głowy tego ostatniego znajduje uzasadnienie w tekście. Jokasta prosi mianowicie syna, aby nie odwracał głowy, lecz spojrzał w stronę brata (Euripides, *Phoinissai*, w. 458).

W 1887 roku ukazał się tom czternasty CIL z inskrypcjami z Ostii[5]. Z całą pewnością jego redagowanie trwało lat kilka i H. Dessau (redaktor tomu i współautor) przed oddaniem tekstu do druku nie miał jeszcze możliwości zapoznania się z dziełem Spiry i jego interpretacją. W każdym razie Spiro w CIL nie jest cytowany, w przeciwieństwie do Matza-Duhna. Dessau nie zajmuje się zresztą reliefem, ale za to wysuwa interesujące przypuszczenie, iż A. Aegrilius z omawianej inskrypcji może być identyczny z A. Egriliusem Eutychusem z innego tekstu. Jest to mianowicie dość długa lista członków pewnej korporacji ostyjskiej, którzy złożyli się i w 140 roku ofiarowali pieniądze na rzecz rozbudowy jakiejś świątyni (CIL XIV 246, III 14).

Koniec XIX wieku to okres wspaniałego rozkwitu nauk o starożytności, okres monumentalnych, wielotomowych wydawnictw, zwłaszcza w krajach niemieckojęzycznych. Należał do nich wydawany przez Carla Roberta z Halle korpus reliefów zdobiących rzymskie sarkofagi. W trzy lata po czternastym tomie CIL ukazał się drugi tom korpusu Roberta[6]. W tym tomie znalazł miejsce cykl tebański, zresztą w rzymskiej rzeźbie sepulkralnej słabo reprezentowany. W całości zachował się tylko jeden sarkofag, w rzymskiej Villa Pamphilj, z trzema scenami ze sztuki *Siedmiu przeciw Tebom* w wersji Eurypidesa lub nawet późniejszej (por. niżej) oraz fragmenty dwóch dalszych sarkofagów o podobnej dekoracji[7]. Jako analogię do owych zabytków opisuje Robert dekorację omawianej urny i publikuje rysunek L. Schulza wykonany dla F. Spiro[8]. Robert popełnił błąd bardzo drobny: z Villa Pacca, zapewne zanotowanej skrótowo, uczynił Vigna Pacca. Urny nie widział, bo już jej wówczas w kolekcji Pacca nie było, a więc znikła stamtąd między rokiem 1887, a 1890. Robert zauważył

---

[4] F. Spiro, *De Euripidis Phoenissis*, Berolini 1884, s. 65, fig. 2.

[5] Cf. przyp. 1.

[6] C. Robert, *Die antiken Sarkophagreliefs* (ASR), t. II, *Mythologische Zyklen*, 1890, s. 189 – 196, nry 184 – 186.

[7] Nowsze publikacje: R. Calza, *Antichità di Villa Doria Pamphilj*, Roma 1977, s. 169 n., nr 197 (= Robert, *j.w.*, nr 184); z dwóch fragmentów jeden znajduje się w rzymskiej Villa Wolkonsky (= Robert, *j.w.*, nr 185), a jeden w Ostii, w tamtejszym muzeum, nr inw. INR 79.103/4 (= Robert, *j.w.*, nr 186); por. do tych trzech zabytków G. Koch-H. Sichtermann, *Römische Sarkophage*, München 1982, s. 186 przyp. 1 i 2; il. 202 (= Robert, *j. w.*, nr 184).

[8] Robert, *o.c.* s. 194.

natomiast, że poza *Fenicjankami* Eurypidesa scena rozmów Jokasty z synami występuje również w *Fenicjankach* Seneki (Seneca, *Phoenissae* V, 403 nn.). Jest to nadto wersja wzbogacona przez rzymskiego pisarza. Jokastę na spotkanie z synami wysyła jedna z córek żądając, aby „pectus infestos" wystawiła przeciw ostrzom kierowanym w siebie nawzajem przez braci i albo w ten sposób przerwała ich walkę, albo pierwsza zginęła.

Jak wynika z powyższego, wersja Eurypidesa była w Rzymie bardziej popularna niż Sofoklesa, ale trudno stwierdzić, że reliefy sarkofagów oraz omawianej urny są oparte bezpośrednio na dramacie greckim lub łacińskim. Najprawdopodobniej twórcy owych reliefów nie posługiwali się tekstami, komponując dekorację nagrobków, lecz korzystali z prototypów: rzeźb, obrazów lub rysunków wykonanych specjalnie na użytek warsztatu. Robert wysunął przypuszczenie, że takim prototypem mógł być obraz Tauriskosa, który namalował m.in. Polinejkesa „regnum repetentem" (Plinius, NH 35, 144). O tym Tauriskosie niewiele wiadomo, ale zapewne twórczość jego przypada na okres hellenistyczny i wówczas inspiracji mógł mu dostarczyć jedynie dramat grecki, prawdopodobnie Eurypidesa, nie zaś sztuka z okresu Nerona, a z nią właśnie identyfikuje Robert omawiane reliefy.

Sądzę, że ta sprzeczność da się usunąć w dość prosty sposób. Robert, nie dysponując ani urną, ani jej fotografią nie zauważył, że pomiędzy dekoracją sarkofagu w Villa Pamphilj a dekoracją urny istnieje pewna różnica. Na sarkofagu mianowicie Jokasta jest młodą kobietą o obnażonych obu piersiach. Jest to więc artystyczny odpowiednik poematu Seneki, który nie wspomina o starości heroiny, natomiast w usta jej córki wkłada rozkaz wystawienia „pectus infestos". Na urnie z kolei uwidoczniona jest starość Jokasty, a obnażona tylko jedna pierś, co przypomina o niedbałym stroju królowej zgodnie z Eurypidesem. Jak z tego wynika, istniały nie tylko dwie tradycje literackie, lecz także artystyczne: hellenistyczna i rzymska. Spośród rzymskich zabytków sepulkralnych tylko relief urny krakowskiej może być repliką obrazu greckiego wyobrażającego scenę z Jokastą według sztuki Eurypidesa.

Wracajmy jednak do historii zabytku, który przed 1890 r. znikł z Villa Pacca. Cała zresztą kolekcja uległa w tym czasie rozproszeniu. Wiele zabytków trafiło do zbioru Franza Traua w Wiedniu, a stamtąd, już w XX wieku, do Moguncji, Lucerny i in.[9] W 1893 roku urnę zakupił w Rzymie Władysław Czartoryski i ofiarował do Muzeum w Krakowie, gdzie została wystawiona[10]. Po kilkunastu latach przygotowywano pierwszą księgę ku czci Kazimierza Morawskiego, wielkiego uczonego, a zarazem tłumacza tragedii Sofoklesa (1862–1925). Wraz z filologami i historykami złożyli swój dar także i archeolodzy, a wśród nich

---

[9] Informacje te zebrał L. J. Weber, *Eine Aschenkiste aus Ostia*, Jhrb. d. Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz VII 1960, s. 308–310, pl. 58. Artykuł dotyczy urny zakupionej przez Muzeum w Moguncji w 1959 r., nr inw. 0.36701.

[10] Informacji dostarczył doc. dr. hab. Janusz Ostrowski z Zakładu Archeologii Śródziemnomorskiej UJ.

późniejszy profesor Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie, wychowawca całej powojennej kadry archeologów klasycznych w Polsce, Edmund Bulanda[11]. Wówczas to po raz pierwszy ukazała się w druku fotografia urny. Bulanda wykorzystał trzy poprzednie pozycje: Spiry, Matza-Duhna, Roberta. Pominął niestety omówienie inskrypcji w CIL, co zubożyło jego tekst. Zgodnie z Robertem sądził, że urna i sarkofagi zostały wykonane według tego samego oryginału. Na podstawie stylu ustalił datę zabytku na okres Antoninów.

W 1987 roku wyszła monumentalna monografia rzymskich urn sepulkralnych pióra Friederike Sinn[12]. Krakowski zabytek znalazł w niej miejsce, i to nawet z fotografią. Pani Sinn bierze pod uwagę publikacje Matza-Duhna, Roberta oraz Dessaua (CIL). Nie znając tekstu Spiry poprawną identyfikację postaci kobiecej przypisuje Robertowi, za Dessauem zaś wyraża przypuszczenie, że Aegrilius z inskrypcji sepulkralnej i Egrilius z listy ofiarodawców ze 140 roku to jedna i ta sama osoba i co za tym idzie datuje urnę na lata 150–180. *Stromata* dla Morawskiego nie trafiły niestety do zagranicznych bibliotek, zwłaszcza archeologicznych. Pani Sinn nie zna publikacji Bulandy, ani też miejsca przechowania zabytku. Można więc zapytać, jak uzyskała jego fotografię. Otóż zdjęcie jest wykonane z negatywu posiadanego przez Niemiecki Instytut Archeologiczny w Rzymie. Jak wynika z numeru inwentarza (1938.550) negatyw ten musiał zostać nadesłany do Instytutu z Krakowa, albo też wykonano go w Rzymie na podstawie nadesłanej z Muzeum Czartoryskich odbitki. Jest to kopia zdjęcia wykonanego w 1908 roku dla Bulandy, ale tych szczegółów niemiecka autorka nie mogła znać.

Pozostaje mi ustosunkować się do proponowanej zarówno przez Bulandę, jak Friederike Sinn daty, a także, co jeszcze ważniejsze, do zagadnienia zwanego w archeologii popularnie „echt oder falsch", bo w stosunku do tego zabytku może się zrodzić podobna wątpliwość.

Zakładając jednak, że mamy do czynienia z urną starożytną znalezioną w Ostii należy stwierdzić, że zmarły, którego prochy w niej spoczywały, może, chociaż nie musi być identyczny ze swoim imiennikiem z listy ofiarodawców z 140 roku (CIL XIV 246, III 14) pomimo różnicy w pisowni *nomen gentile*. Forma „Aegrilius", jak już nadmieniłam, jest błędna, forma „Egrilius" – poprawna[13]. W inskrypcji sepulkralnej, wykonanej przez przycmentarnego kamieniarza dla skromnego klienta, jakim był zapewne fundator Julianus, błąd taki mógł zostać popełniony. Natomiast lista ofiarodawców, inskrypcja o charakterze aktu, wystawiona niewątpliwie w poczesnym miejscu na widok publiczny,

---

[11] E. Bulanda, *De urna sepulcrali Romana*, w: *Stromata in honorem Casimiri Morawski*, Cracoviae 1908, s. 75–77, tabl. VII. Dzieło miało na celu uczczenie 30-lecia pracy twórczej jubilata. Część VI poświęcona jest zabytkom z Muzeum Czartoryskich, opatrzona przedmową P. Bieńkowskiego. Bulanda opracował 4 zabytki, w tym urnę, o której mowa. Warto dodać, że teksty archeologiczne nadesłali także: L. Piotrowicz, L. Chodaczek, I. Sajdak, G. Przychocki.

[12] F. Sinn, *Stadtrömische Marmorurnen*, Mainz am Rhein 1987, s. 244, nr 629, pl. 92 a.

[13] Por. Dessau, CIL XIV, s. 586, indeks XVI Grammatica quaedam, ae pro e correpta in principio vocabuli. Przytoczone liczne przykłady, w tym tak niewątpliwe błędy, jak *aeis* zam. *eis*.

z całą pewnością wykonywana była pod ścisłą kontrolą zainteresowanych. W napisie tego typu błąd w nazwisku jest niedopuszczalny.

Jeśli identyfikacja ta jest słuszna, to urna musiała być użyta, a zapewne również i wykonana po 140 roku, czyli około połowy II w. lub nieco później, na pewno jednak przed końcem tego stulecia. Sposób wykonania dekoracji pozwala utrzymać takie datowanie. Wizerunek Jokasty przypomina żywo piastunkę Medei na sarkofagu w Mantui, w Palazzo Ducale oraz na podobnym, w Museo Nazionale Romano, inw. nr 75248. Oba te sarkofagi datowane są, co prawda tylko na podstawie stylu, na lata 140–160. Eteokles na urnie krakowskiej jest podobny do Marsa na sarkofagu z Rheą Sylwią w rzymskim Palazzo Mattei, datowanym na podstawie fryzur kobiecych na pocz. III w. Hełm Polinejkesa jest podobny do hełmu Achillesa na sarkofagu z wyobrażeniem *Iliou persis* w Palazzo Ducale w Mantui, z ok. 180 roku[14]. Najlepsze analogie reprezentują więc drugą poł. II wieku i sądzę, że jest to datowanie wystarczająco dokładne.

Analogie te wydają się potwierdzać nie tylko proponowaną przez E. Bulandę i Fr. Sinn datę, lecz także autentyczność zabytku. Świadczą o niej ponadto urny podobne do zabytku krakowskiego, lecz o doskonale ustalonej proweniencji. Należy tu wymienić trzy zabytki: urnę w kościele Santa Maria w Amalfi, niezawodnie z Rzymu; urnę znalezioną w 1824 roku w Ostii należącą do zbiorów Muzeów Watykańskich, Mus. Gregoriano Profano nr inw. 5366 oraz urnę, również z Ostii, znalezioną w 1910 roku, w ostyjskim Antiquarium, nr inw. 10[15]. Sądzę, że urna z Jokastą w Muzeum Czartoryskich oraz dwie urny ostyjskie wyszły z tego samego warsztatu[16].

Reasumując: Władysław Czartoryski kupił w Rzymie zabytek unikalny, jedyną urnę dekorowaną sceną z mitu *Siedmiu przeciw Tebom*, jedyny relief w wersji Eurypidesa. Analogię tematyczną stanowi dekoracja sarkofagu w Villa Pamphilj oraz dwóch innych, gorzej zachowanych. Na tych zabytkach scena jest jednak wyobrażona w wersji Seneki. Urna, o której mowa, wykonana została na pewno w Ostii, w drugiej połowie II wieku. Gdyby kiedyś znów doczekała się ekspozycji, stanowić będzie prawdziwą ozdobę Galerii Sztuki Starożytnej Muzeum Czartoryskich w Krakowie.

Warszawa

---

[14] Sarkofagi z Medeą, jeden w Mantui, w Palazzo Ducale, drugi w Museo Nazionale Romano świetnie reprodukowane w: H. Sichtermann, G. Koch, *Griechische Mythen auf römischen Sarkophagen*, 1975, s. 41, nr 37, pl. 90 i 94, 1; s. 42, nr 38, pl. 92, 1 i 94, 2. Sarkofag z Marsem i Rheą Sylwią *tamże*, s. 66–67, nr 71, pl. 172, 2 i 174. Sarkofag *Iliou persis* tamże, s. 37–38, nr 32, pl. 73, 1 i 74, 1.

[15] Trzy wymienione urny publikuje Sinn, *o.c.* s. 242, nr 622; s. 243, nr 626, pl. 91 d; s. 245, nr 635, pl. 93 c, d.

[16] Podobny sąd wyraża B. v. Freytag Löringhoff, A. M., 27 ErgHeft, 1986, s. 65 przyp. 212; ostatnia wzmianka o urnie: I. Krauskopf, s. v. Eteokles, LIMC IV 1, s. 32. nr 37 (wg Robert, *o.c.*, przyp. 8).

„SEPT CONTRE LES THÈBES" ET UNE URNE AU MUSÉE CZARTORYSKI DE CRACOVIE

Résumé

Au Musée Czartoryski de Cracovie, depuis longtemps dans la réserve, se trouve une belle urne romaine achetée à Rome en 1893 par le prince Władysław Czartoryski (inv. n° MNK XI 1217). La pièce était exposée en son temps dans la Villa Pacca, dite aussi Suburbium Paccae, quelques fois mentionnée et publiée (notes 1—4; 6; 11—12), mais jamais d'une façon entièrement satisfaisante. L'autrice présente l'histoire de ces recherches pour prouver que l'urne est sans aucun doute authentique, exécutée en Ostie, probablement au cours de la seconde moitié du IIe siècle. Son décor est issu du mythe de la querelle entre Eteokles et Polineikes dans la rédaction d'Euripide (*Phoinissai*) tandis que les sarcophages romains à décor semblable dépendent de la version de Sénèque (*Phoenissae*). La prémière reproduction de l'urne, un dessin de L. Schulz, a été exécuté pour un philologue classique allemand peu connu, Fr. Spiro, qui le premier a compris le sujet du bas-relief en question (cf. note 4). La première photographie de la pièce, faite à Cracovie, était publiée en 1908 (note 11) par E. Bulanda. Une copie de cette reproduction s'est trouvée au cours de l'année 1938 dans l'archive d'Institut Archéologique Allemand de Rome. Mme Friederike Sinn, l'autrice d'une monographie fondamentale sur les urnes romaines a profité tout récemment de cette photographie sans connaître pourtant le placement actuel et l'histoire récente de la pièce (cf. note 12).

Eos LXXVIII 1990
PL ISSN 0012-7825

WIKTORIA – MATKA CESARZA: RZECZYWISTOŚĆ A LEGENDA

Napisał

TADEUSZ KOTULA

Jednym z charakterystycznych rysów burzliwych dziejów III w. Cesarstwa rzymskiego była znaczna rola polityczna, jaką w nich wypadło odgrywać wybitnym postaciom niewieścim. Zaczęło się od Septymiusza Sewera. Jego polityka dynastyczna wyniosła na tron trzy Julie: Domnę, Soemiadę i Mameę, kapłanki boga Elagabala z syryjskiej Emezy. Także czwarta, Julia Meza, matka dwóch ostatnich, miała wielki wpływ na rządy. W nowożytnej literaturze zadomowił się termin gynajkokracja na określenie systemu ówczesnych rządów, który uosobiała zwłaszcza Julia Mamea, faktycznie kierująca działaniami młodocianego syna Sewera Aleksandra, ostatniego przedstawiciela afrykańsko-syryjskiej dynastii[1].

W drugiej połowie III w., okresie szczytowego kryzysu Imperium, źródła odnotowują dwa dalsze przykłady: na wschodzie wystąpienie Zenobii, na zachodzie Wiktorii.

Zenobia, władczyni na pół autonomicznego państwa Palmyry, sprzeniewierzyła się polityce swego męża Odenata lojalnego wobec Rzymu, obdarzonego przez cesarza Galiena ważnymi pełnomocnictwami i tytułem *corrector Orientis*. Miast chronić po jego śmierci wschodnie prowincje przed naporem Persów Sassanidów, działała na szkodę Cesarstwa podporządkowując sobie Syrię, a nawet Egipt. Jej zaborczości na rzymskim Wschodzie nie mógł dłużej tolerować cesarz Aurelian, „receptor Orientis Occidentisque"[2]. W 273 r. odniósł pod Antiochią walne zwycięstwo nad Zenobią, która po roku zdobić miała jego świetny triumf w Rzymie, czego niegdyś zdołała uniknąć królowa Egiptu Kleopatra.

Późna tradycja literacka podejrzanej wiarygodności włożyła w usta Zenobii słowa skierowane do zwycięskiego cesarza: „Victoriam mei similem credens in consortium regni venire, si facultas locorum pateretur, optavi"[3]. A więc należa-

---

[1] Ważniejsze opracowania: J. Babelon, *Impératrices syriennes*, Paris 1957; G. Turton, *The Syrian Princesses: the Women who ruled Rome*, London 1974; E. Kettenhofen, *Die syrischen Augustae. Ein Beitrag zum Problem der Orientalisierung*, Bonn 1979.

[2] Eutropius IX 13.

[3] *Historia Augusta* (dalej H. A. = Scriptores Historiae Augustae, ed. E. Hohl), *T* 30, 23; por. *Cl.* 4, 4. Biografia Wiktorii następuje w tym dziele po biografii Zenobii, wśród tzw. Trzydziestu tyranów; zob. R. Hanslik, RE VIII A 2 (1958), 2071 n., s. v. *Victoria*, nr 4.

łoby przyjąć, że istniał plan zsynchronizowanych działań obu kobiet na wschodzie i zachodzie.

Wiktoria była matką „galijskiego cesarza" Wiktoryna (Imp. Caesar M. Piavonius Victorinus, 269–271) i jako taka weszła do źródeł literackich (wyłącznie). W ostatnich latach nasilenie badań nad rolą dziejową oraz istotą tzw. *imperium Galliarum* na tle „kryzysu III w." przyczyniło się do zainteresowania także tą z pewnością niepoślednią postacią. W związku z galijskim tematem artykułu ustosunkowuję się głównie do wyników niżej cytowanych prac I. Königa i J. F. Drinkwatera.

Tragiczne wydarzenie na Wschodzie, wzięcie do niewoli samego cesarza Waleriana I przez perskiego „króla królów" Szachpura I latem 260 r., utrwaliło się w świadomości ludzi epoki jako złowieszcza oznaka katastrofalnego schyłku państwa rzymskiego. Aby ratować sytuację, syn cesarski i od 253 r. współrządca, Galien, musiał opuścić powierzone jego pieczy zachodnie prowincje, przy czym ruszając nad Dunaj do walki z lokalnymi uzurpatorami znacznie osłabił nadreński *limes* skutkiem ściągnięcia z Germanii części garnizonów. Przyśpieszyło to utratę zalanych przez Alamanów tzw. *Agri Decumates* na prawym brzegu górnego Renu i stało się bezpośrednią przyczyną uzurpacji Postumusa jesienią 260 r., właściwym początkiem odrębnego *imperium Galliarum* z Postumusem jako pierwszym augustem na czele.

W trwającej od kilkudziesięciu lat dyskusji naukowej przeważa dziś pogląd, że powyższy termin występujący u Eutropiusza właśnie w odniesieniu do rządów Wiktoryna określa dosłownie, zgodnie z potocznym znaczeniem łacińskim, władzę nad galijskimi prowincjami, sprawowaną przez uzurpatorów obwołanych w Germanii i Galii augustami, roszczących sobie pretensję do powszechnego uznania w Imperium. Nie chodziło więc bynajmniej o separatystyczne państwo walczące o niezależny byt[4]. Jednakże skutkiem osłabienia rzymskiej władzy centralnej w latach najgłębszego kryzysu tzw. okresu Trzydziestu tyranów, walki Galiena z uzurpatorami i naporem barbarzyńców, *imperium Galliarum* pełniło (do 274 r.) ważną funkcję bastionu chroniącego *Pars Occidentis* przed germańskimi najazdami. W tym też celu nie tylko armia Renu, ale i cywilna ludność udzieliły Postumusowi solidarnego poparcia, a ten, nie mając męskiego potomka, upatrzył sobie na następcę Wiktoryna, mianując go już w 267 r. obok siebie drugim konsulem własnego „państwa". Gdy jesienią 269 r. Postumus padł pod Moguncją ofiarą żołnierskiego buntu, wojsko obwołało Wiktoryna augustem. Po niespełna dwuletnich rządach i on z kolei został zamordowany z pobudek prywatnej zemsty jednego z wojskowych intendentów, co nastąpiło w Kolonii zapewne wczesną wiosną 271 r.

---

[4] Eutrop. IX 9: „Victorinus postea Galliarum accepit imperium"; I. König, *Die gallischen Usurpatoren von Postumus bis Tetricus*, München 1981, s. 182–188; J. F. Drinkwater, *The Gallic Empire. Separatism and Continuity in the North-Western Provinces of the Roman Empire A. D. 260–274*, Stuttgart 1987, s. 239–256; por. też T. Kotula, *L'usurpateur Postume et son „Empire Gaulois"*, Eos LXXV 1987, s. 353–367.

W tym właśnie momencie na widowni galijskich wydarzeń pojawia się matka cesarza, Wiktoria, przedstawiona w antycznej tradycji literackiej jako *spiritus movens* akcji historycznej. Należy podkreślić, że postać jej i działalność występują jedynie w dwóch późnych źródłach łacińskich, *Liber de Caesaribus* afrykańskiego epitomatora Aureliusza Wiktora (ok. 360 r.) oraz w powstałej wedle najnowszych ustaleń najprawdopodobniej pod sam koniec IV w. tzw. *Historia Augusta*, zbiorze biografii łacińskich cesarzy i uzurpatorów od Hadriana do Numeriana (117–284), dziele jednego anonimowego autora[5].

Oto omówienie podstawowych informacji przekazanych przez oba źródła[6]. W zwięzłej relacji Aureliusza Wiktora tylko jedno zdanie: po utracie syna Wiktoryna nakłoniła Wiktoria legiony hojnym rozdawnictwem pieniędzy do wyboru na cesarza Tetrykusa, znakomitego rodu namiestnika Galii Akwitańskiej, a jego synowi o tymże imieniu nadano godność cezara.

Jak można się było z góry spodziewać, znacznie więcej szczegółów przynosi *Historia Augusta*, w biografiach „Trzydziestu tyranów" (samej Wiktorii, Wiktoryna, kilku innych) oraz Klaudiusza Gockiego. Dowiadujemy się z tego źródła, że kobieta imieniem Wiktoria lub Witruwia[7], matka Wiktoryna, otrzymała tytuły *mater castrorum* oraz *Augusta*. Po zabójstwie cesarza w Kolonii podniosła do godności cezara jego syna a swego wnuka o tymże imieniu, wkrótce również zamordowanego przez żołnierzy. Nie mogąc sama jako kobieta zachować władzy cesarskiej, bardzo uciążliwej, nadała ją najpierw Mariuszowi (Imp. Caesar M. Aurelius Marius, 269), a następnie swemu krewnemu – jak wielu miało twierdzić, senatorowi i namiestnikowi Akwitanii, Tetrykusowi, wraz z tytułem augusta (Imp. Caesar C. Pius Esuvius Tetricus, 271–274), jego syna zaś uczyniła cezarem (C. Pius Esuvius Tetricus Caesar). Wzięta później do niewoli przez Aureliana władczyni Wschodu Zenobia (por. ibid. *A* 27, 2) powiedziała mu, iż zamierzała przybrać Wiktorię jako równą sobie do współrządów, gdyby dało się przeprowadzić odpowiedni podział państwa. Tak więc zasłużyła ona na własną biografię, skoro w porównaniu z nagannymi obyczajami Galiena także kobiety godne są pamięci. Wybijała własne złote, srebrne i brązowe monety, które zachowały się do dziś (pisze autor jej biografii) w kraju Trewirów. Nie żyła jednak zbyt długo. Zdaniem większości źródeł została za rządów Tetrykusa zamordowana, a jak inni utrzymują – zmarła z woli przeznaczenia.

---

[5] Zob. np. A. Chastagnol, *L'évolution politique, sociale et économique du monde romain de Dioclétien à Julien. La mise en place du régime du Bas-Empire (284–363)*, Paris 1982, s. 13–20: „Le problème de l'Histoire Auguste" (w ocenie źródeł literackich do dziejów III–IV ww.); por. K.-P. Johne, *Kaiserbiographie und Senatsaristokratie*, Berlin 1976, s. 11–46: „Die Datierung der Historia Augusta".

[6] Aurelius Victor (= Sextus Aurelius Victor *de Caesaribus*, ed. Fr. Pichlmayr), *Caes.* 33, 14; H. A. *T* 5, 3; 6, 3; 7, 1; 24, 1; 25, 1; 30, 23; 31, 1–4 (Victoria); *Cl.* 1, 1. 4, 4; por. *Prosopographia Imperii Romani saec. I. II. III*, pars III (ed. P. de Rohden, H. Dessau), Berolini 1898 (PIR), V 430, p. 432 sq.

[7] O tej oboczności imion w H. A., König, *o. c.* s. 158.

Tyle *Historia Augusta*. Otrzymujemy w świetle tego dzieła pochlebny obraz niezwykłej osobistości, istnej szarej eminencji „galijskiego państwa”[8], *hic mulier* o szczególnie rozwiniętych męskich cechach charakteru. Opisem jej sławetnych dokonań stara się biograf wzbudzić podziw czytelników jakby na urągowisko Galienowi, zniewieściałemu i niedołężnemu władcy wedle całej prawie łacińskiej historiografii nie bez Aureliusza Wiktora. Rewelacyjne informacje o czynach i przymiotach Wiktorii celowo rozsiane po kilku biografiach cesarskich mają i w tym przypadku uwierzytelnić przekazy tzw. *Scriptores Historiae Augustae*, rzekomych sześciu pisarzy, mają utrwalić antyczną legendę słynnej „Kaisermacherin”, która sama nie chciała zostać cesarzową, choć jakoby miała po temu wszelkie dane. Jednakże autor dzieła sam sobie zaprzeczył, gdyż umieszczając Wiktorię wśród „Trzydziestu tyranów” (*T* 31) zaliczył ją automatycznie — wbrew prawdzie historycznej — do pocztu rzymskich cesarzy. Wszyscy bowiem cesarze-uzurpatorzy uważali się za legalnych władców.

Antyczna legenda nie pozostała bez wpływu na nowożytnych badaczy. Wiadomość w łacińskiej biografii Wiktorii, że emitowała ona pieniądze z własnym portretem wprowadziła w błąd między innymi H. Cohena, który w swym korpusie monet imperialnych uznał, że w seriach Wiktoryna kryła się pod wyobrażeniem bogini Wiktorii (oraz Romy) jego matka *Augusta* i *mater castrorum*. Wprowadził więc do katalogu mennictwa „galijskich cesarzy” obok Wiktoryna także Wiktorynę[9]. Uzasadnione argumenty przeciw tej interpretacji wysunął już P. H. Webb — i Wiktoria matka cesarza została wyeliminowana z numizmatycznych korpusów[10]. Jak się zazwyczaj sądzi, mylna informacja w *Historia Augusta* powstać mogła właśnie w związku z wyobrażeniem bogini Wiktorii na rewersach cesarskich monet, które zapewne oglądał łaciński biograf[11].

Nowsze badania nad dziełem *Scriptores Historiae Augustae*, jego źródłami i historyczną treścią, zogniskowane dziś głównie w Bonn, w pełni potwierdziły dawny negatywny sąd H. Dessaua co do wartości owych biografii. Przy ogólnie obowiązującej zasadzie, że można z nich korzystać tylko wówczas, gdy ich przekazy atestowane są przez inne pewniejsze źródła, przeprowadza się w każdym przypadku szczegółową merytoryczną krytykę danych zawartych w *Historia Augusta*. Dotyczy to m. in. również wiadomości o Wiktorii, które punkt po punkcie zanalizujemy.

---

[8] Tak König, *o. c.* s. 158; Drinkwater, *o. c.* s. 90.

[9] H. Cohen, *Médailles Impériales* (dalej Cohen), t. VI, s. 85n. .; Wiktoryna, nie Wiktoria — na podstawie legendy rewersu jednej z monet, s. 85.

[10] P. H. Webb, *The Roman Imperial Coinage* (dalej R. I. C.), V 2, s. 326 n. i 382. O hipotezie Cohena w ogóle nie wspomina J. Lafaurie w swym podstawowym opracowaniu mennictwa „imperium Galliarum” (J. Lafaurie, *L'Empire Gaulois. Apport de la numismatique*, w: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* (A. N. R. W.), II 1, Berlin 1975, s. 853—1012. Dodajmy jednak, że ani Cohen, ani Webb nie pokusili się o wyjaśnienie zagadkowych legend na monetach Wiktoryna: IMP VICTORIA AVG (Cohen, *l. cit.*) oraz VICTORIA V C S AVG (Webb, *o.c.* s. 382).

[11] Hanslik, *o.c.*, por. König, *o.c.* s. 160, z powołaniem się na G. Elmera; zob. też Lafaurie, *o.c.* s. 946: legendy VICTORIA AVG i VICTORIA GERM(anica) na aureusach Tetrykusa wybijanych w Kolonii.

Rzekoma oboczność imion *Victoria* lub *Vitruvia* występuje tylko w H. A., a zatem nie ma podstaw do jej przyjęcia.

Matka Wiktoryna — tę informację uwierzytelnia Aureliusz Wiktor.

Tytuły *mater castrorum* i *Augusta* u rzymskich cesarzowych (poczynając od Faustyny Młodszej, żony Marka Aureliusza) znajdują z reguły dokumentalne potwierdzenie w monetach imperialnych oraz w honoryfikacyjnych inskrypcjach, co nie zachodzi w przypadku Wiktorii. Mamy tu do czynienia z dość ewidentną fikcją literacką[12].

Niewątpliwie fikcyjną postacią jest Wiktoryn Młodszy, skądinąd w ogóle nie znany. Podobnie jak Postumus Młodszy i kilku innych, miał on wypełnić rejestr „Trzydziestu tyranów" dla powiększenia wrażenia nieudolności cesarza Galiena[13].

Za oczywisty fałsz uznać trzeba przekaz *Historia Augusta*, że pierwszym władcą, którego Wiktoria osadziła na tronie, był Mariusz[14]. Kilkumiesięczne rządy tego uzurpatora przypadają tuż przed Wiktorynem na 269 r., a dopiero po śmierci Wiktoryna matka podjąć musiała zabiegi w sprawie następstwa. Oprócz tego — wedle wszelkiego prawdopodobieństwa — obwołanie Mariusza przez wojsko augustem nastąpiło w Moguncji, stolicy Germanii Górnej, podczas gdy siedzibą Wiktoryna i Wiktorii była odległa Kolonia, stolica Germanii Dolnej[15].

Inicjatywa Wiktorii w wyborze Tetrykusa, dotychczasowego namiestnika Akwitanii, poświadczona jest przez Aureliusza Wiktora, natomiast tylko na konto *Historia Augusta* zapisać trzeba informację, że był on spokrewniony z Wiktorią, czego udowodnić się nie da[16]. Inskrypcje i monety uwierzytelniają tytuł augusta w przypadku Tetrykusa ojca (Tetricus I, R. I. C. V 2). Jego syn Tetrykus Młodszy występuje jako cezar w napisach, podczas gdy monety imperialne przyznają mu *abusive* godność augusta wraz z ojcem (ibid., Tetricus II). Tekst Aureliusza Wiktora orzeka, że syn otrzymał tytuł cezara po wyniesieniu ojca na tron, w niczym wszelako nie sugeruje, aby to się stało za sprawą Wiktorii, jak o tym aż dwukrotnie zapewnia *Historia Augusta*[17].

---

[12] Por. König, *o. c.* s. 160; Drinkwater *o. c.* s. 65 i 67. Należy skonstatować, że mimo dość raptownego spadku liczby zachowanych inskrypcji od poł. III w. właśnie napisy ku czci „legalnych" cesarzy i uzurpatorów stanowią szczególnie liczną kategorię w oficjalnej epigrafice (zob. np. Anhang u Königa, „Die Inschriften der gallischen Usurpatoren", *o. c.* s. 188 – 224). O rzekomych monetach Wiktorii, por. wyżej, przyp. 10. Na odnotowanie zasługuje jednak fakt, że np. Julia Meza, siostra Julii Domny i matka dwóch cesarzowych, Julii Soemiady i Julii Mamei, otrzymała tytuły augusty i *mater castrorum*, choć sama cesarzową nie była; zob. Kettenhofen, *o. c.* s. 145 i 275, przyp. 556; s. 146 nn.

[13] König, *o. c.* s. 157; por. Lafaurie, *o. c.* s. 862: rejestr „Trzydziestu tyranów" a krytyka cesarza Galiena w *H. A.*

[14] *T* 5, 3.

[15] Zob. König, *o. c.* s. 139.

[16] Za prawdopodobną uznają tę wiadomość bez potrzeby Lafaurie, *o. c.* s. 864, oraz Drinkwater, *o. c.* s. 39; König zdaje się skłaniać do rzekomego pokrewieństwa lansowanego przez Wiktorię z przyczyn politycznych, *o. c.* s. 161.

[17] Aur. Victor, *Caes.* 33, 14; por. H. A., *T* 5, 3; 25, 1.

Za jedną z wielu anegdot, w które obfitują cesarskie biografie w zbiorze H. A., uznać trzeba bez wątpienia fikcyjną rozmowę Zenobii z Aurelianem po jej klęsce na Wschodzie. Autor dbał o zainteresowanie czytelników takimi ciekawostkami, „rozmowami na szczycie", lecz przy okazji nie omieszkał wytknąć Galienowi, że ponosił same klęski urągające cesarskiej godności[18].

Jak wyżej skonstatowano, fałszem jest również informacja o pieniądzach emitowanych przez Wiktorię. Dotychczas nie udało się wykazać żadnych pewniejszych aluzji do niej w imperialnym mennictwie.

„Non diutius vixit" — nie żyła zbyt długo, zmarła za panowania Tetrykusa śmiercią gwałtowną lub, zdaniem innych, naturalną (*T* 31, 4). Również ta biograficzna informacja pojawia się jedynie w *Historia Augusta*, w otoczce szczegółów zajmujących, lecz fikcyjnie tylko uwierzytelnionych zgodnie z manierą źródła nader rzadko podającego nazwiska rzekomych autorytetów („ut plerique", „alii adserunt"). Tak przekazane świadectwo nie ma żadnej wartości chronologicznej.

Bilans wiadomości zawartych w omawianych cesarskich biografiach wykazuje, że wypełniają je bądź dane zgoła niepewne, bądź wręcz ewidentne fałsze. Jedynym źródłem rzetelnych informacji o Wiktorii pozostaje Aureliusz Wiktor. Jeśli odrzucić legendę, jaką wokół niej wytworzyła *Historia Augusta*, wszystko poza lakonicznym tekstem afrykańskiego epitomatora jest wobec braku uzupełniających testimoniów epigraficznych i numizmatycznych nowożytną spekulacją. I tak przesadne wydaje się twierdzenie J. F. Drinkwatera, że w pierwszych tygodniach rządów Tetrykusa faktyczną władzę sprawowała w Galii Wiktoria (z Kolonii). W związku z tym I. König mówi nawet o „podwójnym pryncypacie" reprezentanta galijskiej senatorskiej artystokracji oraz matki Wiktoryna jako przedstawicielki wojska[19]. Przekaz Aureliusza Wiktora nie uzasadnia takich sądów. Eutropiusz podaje, że obwołanie Tetrykusa cesarzem było — pod jego nieobecność — dziełem żołnierzy i że zainicjował on rządy w Burdigali[20]. Choć zdanie to uważać należy za skrót typowy dla brewiariów (z pomniejszeniem roli Wiktorii pominiętej przez Eutropiusza), oddaje ono trafnie realia III w., sytuacje, w których sztaby armijne brały w swe ręce kierownictwo spraw państwowych podczas interregnów[21]. Prestiż matki poprzedniego władcy mógł wpływać na decyzje wojska, ale do „dyarchii" jeszcze stąd daleko[22].

---

[18] *T* 30, 23; por. 31, 4.

[19] Drinkwater, *o. c.* s. 39; König, *o. c.* s. 160, por. 173.

[20] Eutr. IX 10. „Tetricus senator" — por. H. A., *T* 24, 1; u Aureliusza Wiktora, *l. c.*: „familia nobili" co jest określeniem senatorskiego rodu.

[21] Zob. G. Alföldy, *Die Generalität des römischen Heeres*, Bonner Jahrbücher CLXIX 1969, s. 233–246.

[22] Według Herodiana Julia Meza (matka dwóch cesarzowych, *Augusta* i *mater castrorum*) zalecała żołnierzom wybór Heliogabala na cesarza jako rzekomego syna Karakalli, bardzo doń, jej zdaniem, podobnego (Herodian V 3, 10 n.; 4, 3–4; por. Cass. Dio LXXVIII 32, 2, 3). Byłaby to pewna analogia do sprawy Wiktorii, lecz nie można zbyt daleko posuwać porównań działalności matki podrzędnego uzurpatora z polityką wielkiej dynastii Sewerów.

Być może inicjatywie Wiktorii istotnie przypisać można konsekrację Wiktoryna poświadczoną w serii antoninianów wybijanych przypuszczalnie w Kolonii[23]. Jednakże nowożytni uczeni zdają się zbytnio ulegać sugestiom *Historia Augusta*, że to właśnie matka cesarza spowodowała nadanie godności cezara także Tetrykusowi Młodszemu, czego wszak Aureliusz Wiktor wyraźnie nie stwierdził. Pozbawiają tym samym inicjatywy cesarza-ojca, który objął rządy w Galii już w 271 r. W dobie ostrego kryzysu III w., kryzysu zwłaszcza władzy centralnej, naczelną zasadą polityki „legalnych władców" i uzurpatorów stało się zapewnienie sukcesji tronu. Ideologia dynastyczna wysunęła się na pierwszy plan w cesarskiej propagandzie tego okresu[24].

Otóż Tetrykus I był jedynym „galijskim cesarzem", który autentycznie miał syna-współrządcę. Już w związku z konsekracją Wiktoryna I. König słusznie spostrzegł, że była ona dla Tetrykusa ważnym posunięciem na drodze legitymacji władzy. Mieściła się znakomicie w jego własnej polityce dynastycznej. Tym bardziej należałoby mu zostawić inicjatywę w kwestii mianowania własnego syna cezarem, co czynili wszyscy władcy III w. mający męskich potomków[25]. Dlatego też zdanie *Historia Augusta* o autorytecie Wiktorii także w tej sprawie uznać wypadnie za mało prawdopodobne. Bez wątpienia z woli samego Tetrykusa emitowano monety z podwójnym portretem obu panujących jako IMPP AVGG (*imperatores Augusti duo*), co – jak wspomniano – nie jest poświadczone w ich epigrafice. Było to zapewne wyrazem dynastycznych tendencji starszego prynceps, zapowiedzią planowanego, choć nie zrealizowanego już podniesienia cezara do rangi drugiego równouprawnionego augusta[26]. Ogólnie zatem, należałoby przyznać Tetrykusowi I więcej samodzielności, niż to się czyni w nowożytnej literaturze.

Nadanie Tetrykusowi Młodszemu tytułu cezara datuje I. König na 272 r., J. F. Drinkwater nawet na rok następny, przy czym obaj łączą je z zabiegami Wiktorii, na wiarę *Historia Augusta*. Jak się zdaje, jedynie owa zależność od niewiarygodnego źródła zmusiła w konsekwencji Drinkwatera do przesunięcia aż na 273 r. daty zejścia Wiktorii ze sceny historycznej. Czy można tak interpretować słowa jej biografii: „non diutius vixit Tetrico imperante...occisa"[27]? Rozważania takie nie pozwalają wyjść z kręgu nowożytnych spekulacji oderwanych od źródeł.

Na przykładzie dwóch uzurpacji na rzymskim Zachodzie w 70-tych latach III w., Prokulusa i Bonosusa, A. Chastagnol przekonująco wykazał, że wszystko,

---

[23] R. I. C. V 2, Victorinus nr 82–85: DIVO VICTORINO PIO A.; CONSACRATIO (lub CONSECRATIO). Emisja w Kolonii (?) – Drinkwater, *o. c.* s. 39 i 185.

[24] Zob. T. Kotula, *Ideologia dynastyczna w pięćdziesięcioleciu 235–284*, w: *Studia z dziejów starożytnego Rzymu*, Katowice 1988, s. 68 n., 76 nn.

[25] F. Hartmann, *Herrscherwechsel und Reichskrise (3. Jahrhundert n. Chr.)*, Frankfurt am Main 1982, s. 24–28, 66–74.

[26] Kotula, *Ideologia dynastyczna*, s. 87, ad R. I. C. V 2, *Tetricus I* i *II*, nr 201–215; tamże omówienie innych emisji z propagandowymi hasłami obu augustów.

[27] *T* 31, 4; König, *o. c.* s. 166 i 173; Drinkwater, *o. c.* s. 41 i 186.

co o nich mówi *Historia Augusta* jest czczym wymysłem, jeśli nie pokrywa się z krótkimi przekazami Eutropiusza i Aureliusza Wiktora[28]. Mielibyśmy więc dokładną analogię do tematu Wiktorii, potwierdzającą ogólny negatywny osąd H. A. przez zdecydowaną większość dzisiejszych historyków. Ze swej strony także J. F. Drinkwater konstatuje, że tylko obaj łacińscy epitomatorzy sumiennie wykorzystali obszerne, dziś zaginione opracowanie dziejów Cesarstwa, które hipotetycznie założył i usiłował zrekonstruować A. Enmann. Autorowi biograficznej *Historia Augusta* wystarczyły jako faktograficzny trzon wspomniane brewiaria, których relacje rozbudował puszczając wodze fantazji oraz „upiększył" anegdotycznym materiałem[29].

Dodajmy wreszcie, że właśnie Aureliusz Wiktor, on jedynie, przekazał ważny szczegół rzucający interesujące światło na postać galijskiej matki cesarza: „Victoria...legionibus grandi pecunia comprobantibus Tetricum imperatorem facit". Także pominięcie tej cennej informacji świadczy o miernej wartości przekazów *Historia Augusta*. Wypływa stąd oczywisty wniosek: wielka zamożność Wiktorii. Zapewne zresztą już Wiktoryna, który posiadał luksusowe domostwo w Trewirze[30]. Nie musiała więc Wiktoria przekupywać żołnierzy pieniędzmi wybranymi z kasy państwowej.

Na podstawie tekstu Aureliusza Wiktora nowożytni badacze wysunęli hipotezę, że matka jego (a może w ogóle rodzice?) należała do jednej z rodzin wielkich galijskich posiadaczy ziemskich[31]. Oto przykład jeszcze jednej nowożytnej spekulacji.

Ostateczna konkluzja: trudno wyjść poza łaciński tekst mieszczący się w pięciu niespełna linijkach lipskiego wydania Aureliusza Wiktora. W zestawieniu z barwnymi szczegółami, jakich nie szczędzi czytelnikom *Historia Augusta*, jedno zdanie w dziełku epitomatora ukazuje w jaskrawy sposób dysproporcję między rzeczywistością a legendą, w jaką obrastała postać matki cesarza. Niewielki epizod dziejów rzymskiej Galii w dobie kryzysu III w. zasługuje dziś na uwagę nie tylko ze względów historycznych, ale i w aspekcie źródłoznawczym. Pozwala konfrontować źródło lakoniczne, lecz rzetelne z wytworami bujnej fantazji literackiej anonimowego późnorzymskiego autora o wygórowanych pretensjach historiograficznych.

Wrocław

---

[28] A. Chastagnol, *Recherches sur l'Histoire Auguste* (Bonner H.-A. Coll., 6), Bonn 1970, s. 69–98.

[29] Drinkwater, *o. c.* s. 61.

[30] König, *o. c.* s. 158.

[31] H. Sztajerman stwierdziła to kategorycznie, szkoda tylko, że bez podania argumentów (H. Sztajerman, *Społeczeństwo zachodniorzymskie w III wieku*, Warszawa 1960, s. 449: bogata arystokratka galijska). Drinkwater rozsądnie dopuszcza również drugą możliwość, że źródłem bogactwa Wiktorii był raczej majątek nagromadzony przez Wiktoryna w latach jego państwowej kariery już w służbie Postumusa niż odziedziczona arystokratyczna fortuna (*o. c.* s. 35 n.).

VICTORIA – MÈRE DE L'EMPEREUR: RÉALITÉ ET LÉGENDE

Résumé

Dans une étude historique et historiographique à la fois, l'auteur s'est proposé d'établir les faits concernant la personnalité et l'activité de Victoria, mère de l'empereur Victorin et „l'éminence grise" de l'empire gaulois.

Nous ne retrouvons ces faits que dans deux sources antiques: *Liber de Ceasaribus* d'Aurelius Victor et dans l'*Histoire Auguste*. La confrontation des données se trouvant dans ces oeuvres démontre qu'uniquement l'autorité d'Aurelius Victor est digne de confiance, pendant que presque toutes les informations fournies par l'*Histoire Auguste* sont bien incertaines ou carrément fictives, tendancieuses, afin de rendre bien plus importantes les nombreuses *clades Imperii* ayant eu lieu sous le règne de Gallien.

Egalement la littérature moderne s'incline vers l'agrandissement – non sans l'influence de l'*Histoire Auguste* – du rôle de Victoria dans les événements critiques ayant eu lieu après la mort de l'usurpateur Victorin. Nous semble particulièrement éxagérée l'opinion récente concernant la soit disant dyarchie de Victoria et de Tetricus aux débuts de son gouvernement. D'après Eutrope c'était l'armée qui tenait l'initiative d'élever Tetricus sur le trône. Il faut lui accorder plus d'indépendance que l'on a l'habitude de le faire, principalement dans sa politique dynastique (la nomination de son fils au titre de César, l'émission de monnaies impériales munies de l'inscription AVGG).

En somme – l'analyse critique des sources, du récit abrégé de l'épitomateur latin, ainsi que des relations prolixes et souvent fausses des ainsi dits *Scriptores Historiae Augustae* permet de saisir la disproportion entre les réalités historiques et la légende antique (et moderne).

Eos LXXVIII 1990
PL ISSN 0012-7825

DIE GROSSEN VERMÖGEN IN ITALIEN DES ERSTEN JAHRHUNDERTS u. Z.

Von

STANISŁAW MROZEK

Die Charakteristik der Mitte des ersten Jahrhunderts, die uns in diesem Aufsatz besonders interessiert, ist von zwei Aussagen umstellt, von denen die eine von Seneca stammte, die andere hingegen von Plinius d. Älteren. Seneca (*Epist.* 89, 22): „infelices, equid intellegitis maiorem vos famem habere quam ventrem?" Plinius d. Ältere (NH XVIII 41, 84): „minimaque computatione miliens centena milia sestertium annuis omnibus India et Seres et paeninsula (= Arabia) imperio nostro adimunt, tanti nobis deliciae et feminae constant". Plinius betont an einer anderen Stelle[1] den kolossalen Unterschied im Reichtum zwischen seiner eigenen Zeit und jener Ciceros, die ihm bescheiden vorkam; man versteht ihn gut, wenn daran erinnert wird, dass ihm die grossen Vermögen eines Pallas, Narcissus oder Seneca bekannt waren. Der Wahn in bezug auf Reichwerden nahm seit dem Ende der Republik beständig zu, es ist zum Kultus des Geldes gekommen, der seinen Höhepunkt in den Ausschweifungen des Caligula erreicht hatte[2]. Die Krise aus dem Jahre 33 u. Z. war zum grossen Teil die Folge davon, dass viele Leute von verschiedenem sozialen Rang an Geldspekulationen und Wucher beteiligt waren. Um den Mangel an Bargeld im Geldumlauf entgegenzuwirken, hatte Tiberius ein hundert Millionen Sesterzen an die *mensae* d. h. an die Bankiers geliefert[3]. Diese Geldsumme war Zinsenfrei, weil ja andernfalls die Schulden weiterhin wachsen würden. Mit vollem Recht und höchst zutreffend ist diese Epoche als „universale desiderio di pecunia"[4] in der modernen Wissenschaft bezeichnet.

---

[1] Plin. NH XIII 91: „confines ei Mauri, quibus plurima arbor citri et mensarum insania, quas feminae viris contra margaritas regerunt. exstat hodie M. Ciceroni in illa paupertate et, quod magis mirum est, illo aevo empta HS D̄.

[2] Sueton nach (*Kalig.* 42) überkam Kaligula so grosse Begierde nach dem unmittelbarem Kontakt mit dem Gelde, dass er oft im grossen Haufen von goldenen Münzen sich herumwälzte.

[3] Tac. *Ann.* VI 17.

[4] M. Giacchero, *Economià e società nell'opera die Seneca, Intuizioni e giudizi nel contesto storico dell'età Giulio-Glaudia*, in: *Filias Charin, Miscellanea in onore di Eugenio Manni*, Rom 1979, S. 1122.

Die Geldspekulationen auf eine grosse Skala, die sich schon zu Zeiten des Augustus bemerkbar machten, sind unter den weiteren sozial-wirtschaftlichen Entwicklungstendenzen besonders zu betonen.

Schon Horaz nach waren Vermögen nicht selten, deren Bestandteile Land und Kapital bildeten (*Serm.* I 2, 13). In der Mitte des ersten Jh. sind Land und Kapital in Italien zu gleichberechtigten Hauptquellen des Reichtums geworden. Tacitus sagt wörtlich von einen Angeklagten: „cum rapacissimo cuique ac perditissimo non agri aut faenus, sed sola instrumenta vitiorum manerent" (*Hist.* I 20).

Von der Bedeutung der Geldspekulationen und des Wuchers als Mittel zum Reichtum zeugt Senecas Berufung auf Demetrius, der die folgenden Wege zum Reichwerden vorschreibt: Meereshandel, Handel im allgemeinen, Landbesitz und Wucher[5]. Auf die Verbreitung des Wuchers im Alltagleben zu dieser Zeit deutet seine Anwesenheit u. a. in den Metaphern. Das meiste zu diesem Thema ist bei Seneca vorhanden[6]. Aber auch bei den anderen Autoren aus dieser Zeit fehlt es nicht an Metapherreichen Sprache in bezug auf Wucher. So schlägt Columella (*r. r.* III 3, 9) dem Weingärtner vor, auf die Weise des Wucherers zu handeln: „quod quasi nomen si ut faenerator cum debitore, ita rusticus cum vineis suis fecerit". Geldspekulationen und Handel sind die Hauptquellen des Reichtums bei den Freigelassenen des Petronius. Als typischer Vertreter des reichen Kaufmanns und Spekulanten gilt Trimalchio, die Hauptperson des *Satiricon*. Trimalchio liess einen Grabstein verfertigen, auf welchem zu lesen war, wie er mit wenig Geld angefangen hatte, aber letztendlich ungefähr 30 Millionen Sesterzen besass (*Sat.* 76). In diesem Fall haben wir keine Zweifel darüber, dass dieses Vermögen dem Handel und der Geldausleihe zu verdanken war[7] und zwar, was den Handel anbetrifft, nach der von Trimalchio selbst gepredigten Maxime: „Ich kaufe gut und verkaufe gut" (*Sat.* 76). Eins seiner Geschäfte zeigt, wie er diese Maxime zu verwirklichen verstanden hatte: als der Wein teuer geworden war, baute er fünf Schiffe, belud sie mit Wein und schickte sie in die Hauptstadt. Das Glück stand ihm jedoch nicht bei, denn in einem überraschend hereinbrechenden Unwetter ging die Flotte wahrscheinlich unter und Trimalchio verlor viele Millionen Sesterzen. Aber das nächste Mal, allem Anschein nach in ähnlichen Geschäften, gewann er wieder Millionen Sesterzen, und von diesem Moment an galten die

---

[5] Senec. *Nat. quaest.* IV 7: „Demetrium egregium virum memini dicere...Nec invidebo, inquit, vobis hac arte, sed docebo eos quibus quaesito opus est quemadmodum non dubiam fortunam maris, non emendi vendendi que litem subeant, non incertam fidem ruris, incertiorem fori temptent, quemadmodum non solum facili, sed etiam hilari via pecuniam faciunt gaudentque despolient".

[6] *De benefic.* I 1,2; I 2,3; V 21,3; *Helv.* VI 1–3; *Epist.* 118,2; 119, 1.

[7] Zu den Geldgeschäften des Trimalchio vgl. u. a. H. C. Schnur, *The Economic Background of the Satyricon*, Latomus XVIII 1959, S. 790–799; R. MacMullen, *Roman Social Relations, 50 B. C. to A. D. 284*, New Haven 1974, S. 50; zutreffend ist die These von J. H. D'Arms (*Commerce and social standing in Ancient Rome*, Harvard 1981, S. 106 ff.), dass Trimalchio durch seine Freigelassene Geldgeschäfte machte, darunter auch Seedarlehen erteilte; zum Trimalchios Handel auf dem Meere vgl. auch J. Rougé, *Droit romain et sources de richesses non foncières* in: *L'origine des richesses depensées dans la ville antique*, Aix-en-Provence 1985, S. 166.

Worte: „Alles, was er anfasste, wuchs wie Honig" (*Sat.* 76). Zur Geldausleihe hat Trimalchio ein Grieche überredet, der „Ratgeber der Götter". Trimalchio betonte, er habe keine zu grosse Lust gehabt dieses Geschäft zu betreiben (*Sat.* 76). Es gibt viele andere reiche Freigelassene bei Petronius, deren Anfänge sehr armselig waren. Űber einen gewissen C. Popeius Diogenes wird gesagt: „Siehst du den letzten dort auf den letzten Platz: heute ist er im Besitz von 800 000 Sesterzen" (*Sat.* 38). Derselbe Anfang charakterisiert das Vermögen eines unbekannten Freigelassenen: „Dieser hat mit einem As begonnen, er hätte einen Quadrans mit den Zähnen aus dem Dreck herausgeholt. Auf diese Weise ist er schnell emporgekommen, so schnell wie der Teig geht. Ich glaube, er hat hunderttausend hinterlassen, und alles in Bargeld" (*Sat.* 43). Der Bruder dieses Mannes war ebenfalls arm gewesen, bis er eine beträchtliche Menge Wein günstig verkaufte.

So rasch, wie man zu grossem Geld gelangen konnte, konnte man es auch verlieren. Es wurde schon Trimalchios Millionenverlust erwähnt. Ein anderes Beispiel bietet der Begräbnisunternehmer C. Julius Proculus, der einmal eine Million besessen hatte und plötzlich Bankrott machte (*Sat.* 38). Der Besitz der Freigelassenen bestand zum grossen Teil aus Bargeld. Vom Vermögen des Trimalchio heisst es: seine Landgüter sind so weit wie der Flug eines Hühnergeiers, nicht zu reden von seinem Bargeld; man hat mit grösster Mühe für 10 Millionen Sesterzen Platz in der Panzerkasse gefunden (*Sat.* 53). Aber die Erwähnung von der von ihm durchgeführten Geldausleihe weist darauf hin, dass ein anderer Teil seiner Gelder in Wertpapieren aufbewahrt war.

Angesichts der dargestellten Tendenzen im gesellschaftlichen Leben Italiens ist nicht verwunderlich, dass es zum Entstehen von riesigen Vermögen kam. Aus der Mitte des ersten Jahrhunderts u. Z. liegen Informationen zu folgenden grössten Vermögen vor: Narcissus (400 Mill. Sest.), L. Annaeus Seneca (300 Mill. Sest.),[8] M. Antonius Pallas (300 Mill. Sest.), L. Volusius Saturninus (+ 300 Mill. Sest.), Q. Vibius Crispus (300 Mill. Sest.), T. Clodius Eprius Marcellus (200 Mill. Sest.), C. Julius Callistus (+ 200 Mill. Sest.), T. Claudius Hipparchus (100 Mill. Sest.). Von der Grössenskala dieser Vermögen zeugt am besten die Tatsache, dass der Zensus für einen Senator eine Million Sesterzen betragen hatte und die durchschnittliche Grösse der Senatorenvermögen auf acht Millionen Sesterzen berechnet wird[9].

Von einigen hier angeführten Namen fällt zunächst auf, dass sie in enger Verbindung zum Kaiser standen[10]. Dies war eine der wichtigen Quellen des Reichtums (Geschenke vom Kaiser)[11]. Eine andere Quelle der grossen Reich-

[8] Vgl. Cass. Dio 61; Xiphil. 150, 26–151.

[9] R. Duncan-Jones, *The Economy of the Roman Empire*, Cambridge 1982, s. 18.

[10] Zur Rolle der reichen Freigelassenen unter Claudius und deren Kompetenzen, vg. G. Boulvert, *Esclaves et affranchis impériaux sous le Haut-Empire romain*, Napoli 1970, S. 370, 371; P. R. C. Weawer (*Familia Caesaris*, Cambridge 1972, S. 10) macht auf die Lage des Pallas, Narcissus und Callistus aufmerksam, die mit anderen Freigelassenen nicht vergleichbar ist.

[11] Vgl. die Bereicherung Senecas, Tac. *Ann.* XIV 53; und des L. Volusius Saturninus, Tac. *Ann.* XIII 30.

tümer war der Landbesitz und besonders in Egypten, wie dies die Vermögen des Narcissus[12] und Seneca[13] beweisen; bei T. Clodius Eprius Marcellus und Q. Vibius Crispus betont Tacitus (*Orat.* 8) auch die Rhetorik als Quelle des Reichtums: „nec hoc illis alterius... alterius ter milies sestertium praestat, quamquam ad has ipsas opes possunt videri eloquentiae beneficio venisse, sed ipsa eloquentia". Die Rhetorik war sicher imstande bedeutende Gelder einzubringen wie dies die 5 Millionen Sesterzen des Eprius Marcellus, die er im Prozess gegen Thrasea gewann, beweisen. Es wäre aber nicht angebracht die Rhetorik als die einzige Quelle des Eprius Reichtum zu betrachten. Dass dieser Reiche nicht nur auf dem Wege der Rhetorik zum grossen Gelde gelangte, beweist die Anklage der Lykier gegen ihn wegen Gelderpressungen (Tac. *Ann.* XIII 33). Was Q. Vibius Crispus anbetrifft, stehen ausschliesslich rhetorische Quellen seines Reichtums insofern unter Verdacht als Tacitus schreibt von ihm: „pecunia potentia ingenio inter claros magis quam inter bonos" (*Hist.* 2, 10)[14], Tacitus bezeichnet ihn als einflussreich in *Annales* (XIV 28).

Im Prozess gegen Seneca fragt der Ankläger Suilius (Tac. *Ann.* XIII 42) nachdem er die Visiten des Philosophen in den Schlafgemächern der kaiserlichen Frauen erwähnt hatte: dank welcher philosophischen Wissenschaft hat er binnen vier Jahre dreihundert Millionen Sesterzen zusammengebracht?[15] Und Suilius setzt fort: in Rom nimmt Seneca die Testamente und Kinderlose Leute wie in ein Netz, Italien und die Provinzen durch unmenschlichen Wucher aussaugt: „Romae testamenta et orbos velut indagine eius capi, Italiam et provincias immenso faenore hauriri". Damit sind wir zu einer von wichtigen Reichtumquellen angelangt, die wesentlich zur Klärung eines beträchtlichen Bestandteiles des grossen Vermögens Senecas beitragen, sowie zur Tatsache, warum viele Vermögen ein bis dahin nicht bekanntes Wachstumtempo charakterisiert. Auf die nennenswerte Beteiligung des Wuchers am Wachstum des Vermögens Senecas weist seine schon erwähnte Kenntnis der Zinsprobleme hin, sein ungewöhnliches Interesse für alles, was mit den Zinsen verbunden ist. Die Geldaus- und Anleihe hatte eine wichtige Rolle im Leben Senecas gespielt. Viele seine Aussagen betreffen dieses Thema. „Ehe wir jemandem Geld leihen, sollten wir gründlich sein Vermőgen prüfen" (*Benef.* I 1, 2); „am Schuldner steht der rücksichtsloser Gläubiger, der sich nicht damit abfindet, einen Tag ohne Gewinn zu verpassen" (*Benef.* VII 14, 5); „wenn du Geschäfte machen willst, musst du zunächst einen Kredit beziehen" (*Epist.* 119, 1). Wie Seneca diese und ähnliche Grundsätze zu verwirklichen wusste, bestätigt sein Darlehen von 40 Millionen Sesterzen zu hohen Zinsen für

---

[12] Vgl. RE XVI (1935), col. 1704.

[13] Vgl. u. a. G. M. Parassoglou, *Imperial Estates in Roman Egypt*, American Studies in Papyrology XVIII (Amsterdam) 1978, S. 24–25, 82; vgl. auch A. Martin, *P. Yale inv. 443. Une pièce du dossier de L. Annaeus Seneca, grand propriétaire terrien d'Egypte*, Chronique d'Egypte LV 1980, No 109–110, S. 271–277.

[14] Sein ganzes Vermögen ist aber nicht durch Delationen entstanden, vgl. RE XVI (1958), col. 1969.

[15] Zu dieser Stelle vgl. auch *Annals of Tacitus*, ed. H. Furneaux, vol. II, Oxford 1907, S. 209.

die Britannier (Cass. Dio 62, 2, 1)[16]; vermutlich auch in Aegypten trieb er Geldgeschäfte (*Epist.* 77, 3). Es kann kein Zweifel darüber bestehen, dass ein grosser, wenn nicht der grösste Teil des Vermögens Senecas durch Geldspekulationen entstanden war. Es sei dabei nochmals auf die kurze Zeitfrist hingewiesen, in welcher seine Fortuna zusammengebracht wurde[17].

Es liegt die Vermutung nahe, dass auch an jenen Vermögen Geldspekulationen als Quelle zu gelten haben, wo die Art und Weise des Entstehens des Vermögens getadelt war. Dies betrifft u. a. den Besitz des Pallas[18]. Schon der Senatsbeschluss auf Antrag des Claudius, welchen gemäss M. Antonius Pallas gelobt wurde, macht die Quellen des Vermögens des Freigelassenen höchst verdächtig. Im Senatsbeschluss ist die Rede davon, dass Pallas auf traditionnelle Weise zu seinen 300 Millionen Sesterzen kam: „quo libertinus sestertii ter miliens possessor antiquqe parsimoniae laudibus cumulabitur (Tac. *Ann.* XII 53). Die Briefe Plinius des Jüngeren verdammen eindeutig den Freigelassenen (*Epist.* VII 29; VIII 6). Der reiche T. Claudius Hipparchus, der Grossvater des Herodes Atticus war, wurde vor Gericht gestellt vermutlich wegen einem Zivilverfahren in Eigentumangelegenheit. Als Advocat wirkte der bekannte Jurist Salvius Liberalis (Suet. *Vesp.* 13).

Aufgrund der vorgebrachten Bemerkungen zu den grössten Vermögen aus der Mitte des ersten Jahrhunderts u. Z. in Italien, sind meines Erachtens folgende Schlüsse gestattet: diese Vermögen sind zum bestimmten, oft aber den grössten Teil von ausseragrarischen Quellen entstanden. Unter diesen nehmen Geschenke von Kaisern und anderen Personen, Rhetorik und Handel einen wichtigen Platz ein. Eine besondere Bedeutung gebührt auch den Geldspekulationen und dem Wucher, denen der auffallend rasche Wachstum der Vermögen zu verdanken ist. Es ist interessant festzustellen, dass zu gleicher Zeit die grössten Reichtümer in Afrika lediglich aus Grundbesitz bestanden haben[19].

Gdańsk

---

[16] Vgl. auch J. Andreau, *La vie financière dans le monde romain: les métiers de manieurs d'argent* (*IVe siècle av. J.-C.—III siècle ap. J.-C.*), Rome 1987, S. 663.

[17] Ein reicher Mann, dessen Vermögen zu bestimmten Teil aus ausgeliehenen Geldern bestand, war Panerotes, ein Liebling Neros, der als *fenerator* bei Sueton (*Nero* 30) bezeichnet ist und über grosse Ländereien verfügte.

[18] S. J. Oost, *The career of M. Antonius Pallas*, AJPh LXXIX 1958, S. 113—139: nach Suet. *Claud.* 28 sind C. Julius Callistus und Pallas durch Diebstahl reich geworden; zum Pallas vgl. auch Tac. *Ann.* XII 53; Juven. I 102—109 u. a.

[19] Dies ist aufgrund Plin. NH XVIII 35 zu schliessen: „Verumque confitentibus latifundia perdidere Italiam, iam vero et provincias — sex domini semissem Africae possidebant, cum interfecit eos Nero princeps".

Eos LXXVIII 1990
PL ISSN 0012-7825

LES DIEUX PROTÉGEANT LA TOMBE CONTRE LA VIOLATION DANS UNE INSCRIPTION DE NOVAE

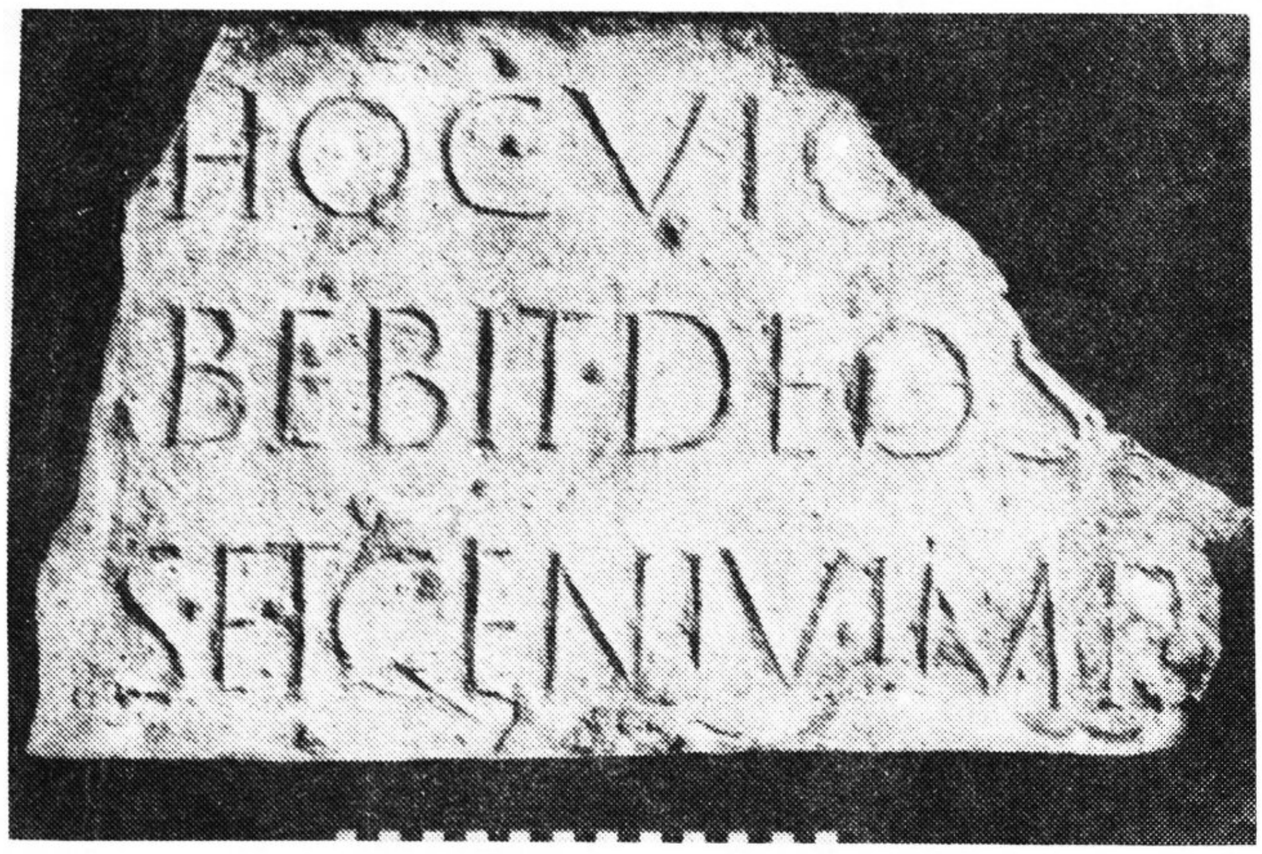
Par

JERZY KOLENDO

En 1987, pendant la campagne de fouilles menée par l'Expédition Archéologique de l'Université de Varsovie à Novae[1], a été mis au jour le fragment d'une fort intéressante inscription contenant une formule qui devait protéger la tombe contre la violation.

La pierre portant cette inscription a été réutilisée pour la construction du mur de quelque édifice postérieur[2] élevé sur les ruines de l'hôpital militaire (*valetudinarium*) de Novae[3]. Elle se trouvait primitivement dans une des nécropoles de ce centre. Il s'agit d'un fragment d'architrave exectutée en grès dont il ne reste aujourd'hui que l'arête supérieure et l'arête inférieure. Largeur actuelle: 0,53 m; hauteur: 0,31 m; épaisseur: 0,17 m (fig. 1).

HOC · VIO
BEBIT · DEOS
S · ET GENIVIMP



[1] Le compte rendus de ces fouilles dans Archeologia XL. 1989 (sous presse).

[2] Novae Est, Secteur IV, carré III 207.

[3] L. Press, *The valetudinarium and the portico building in Novae*, dans: *Studia in honorem Chr. M. Danov*, Terra Antiqua Balcanica II (Sofia) 1985, p. 367–371; eadem, *The valetudinarium at Novae*, Acta Centri Historiae „Terra Antiqua Balcanica" I 1986, p. 69–76; eadem, *The valetudinarium at Novae after four seasons of archaeological excavations*, Ratiariensia, 3–4, 1987 p. 177–184.

Au début de la ligne 2, sont visibles les traces d'une lettre, probablement la lettre A, à la fin de cette ligne les traces d'un trait vertical, peut-être un I.

La hauteur des lettres: ligne 1 — 5,3 cm; l. 2 — 5,5 cm; l. 3 — 5,9 cm. L'espacement entre les lignes est de 4 cm. La première ligne se trouve à 3,5 cm de l'arête supérieure, la dernière — à 2,8 cm de l'arête inférieure. Les lettres sont gravées très profondément.

Voici un essai de reconstitution du texte:

[Si quis monumentum éventuellement sepulcrum] hoc vio[laverit]
[— — — h]ạbebit deos i̯[ratos]
[— — —]s et Geniu(m) IMP[— — —]

La lette s S dans la troisième ligne peut constituer la dernière lettre du mot [irato]s.

La principale difficulté à laquelle se heurtent les tentatives de reconstitution du texte est l'impossibilité de définir avec exactitude l'importance des lacunes. La première ligne demande plutôt une assez longue reconstruction, surtout du côté gauche. La troisième ligne par contre exige une reconstruction du côté droit. Il est donc tout à fait probable que les formules étaient plus longues que celles que nous venons de proposer. Malgrè les incertitudes concernant la reconstruction du texte, on peut admettre que l'inscription avait plus de 2 m de longueur. Il devait donc figurer sur une tombe monumentale[4], le plus probablement au-dessus de l'entrée.

L'inscription contient une formule qui, en mettant la tombe sous la protection des dieux, devait en assurer l'inviolabilité. La violation de la sépulture devait entraîner leur colère.

Dans le monde romain, afin d'assurer l'inviolabilité de tombes considérées comme loci religiosi on recourait à deux moyens: peines infligées à ceux qui enfreignent le réglement protégeant les sépultures[5] et recours aux forces surnaturelles. La protection des tombes contre la violation[6] incombait, comme en témoignent de nombreuses inscriptions provenant aussi bien de Rome que d'Italie et des provinces[7], à des divinités des cieux et des enfers (dii superi et inferi).

---

[4] Sur les tombeaux monumentaux à Novae attestés par la présence des sculptures funéraires voir A. Sadurska, *Funkcja i geneza motywów mitologicznych w rzeźbie z Novae* (*Attis, Europa*) [Fonction et génèse des motifs mythologiques dans la sculpture de Novae (Attis, Europe)], Balcanica Posnaniensia I 1984, p. 191—203; eadem, *Rzeźby z nekropoli twierdzy legionowej Novae* (*Z wykopalisk polskich*) [Sculptures from cemeteries of the legionary fortress Novae (from Polish excavation only)], ibidem III 1984, p. 251—262.

[5] G. Giorgi, *Le multe sepolcrali in dritto romano*, Bologna 1910; F. De Visscher, *Le droit des tombeaux romains*, Milano 1963, p. 112—123; J. Iluk, *Grzywny w italskich epitafiach z okresu ces. rzymskiego* (Sepulchral penalties in Italian epitaphs from the Roman Period), Gdańsk 1985; O. Behrends, *Grabraub und Grabfrevel im römischen Recht*, Abhandlungen der Akad. der Wiss. in Göttingen. Philol.-hist. Klasse, Nr 113, 1978, s. 85—106.

[6] A. Parrot, *Malédictions et violations des tombes*, Paris 1939, p. 153—164; R. Lattmore, *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, Illinois Studies in Language and Litterature XXVIII (Urbana) 1942, N° 1—2, p. 118—121.

[7] CIL VI 13740: „habeat deos superos et inferos iratos"; CIL VI 36537: „et superos et inferos

Notre reconstruction du début de l'inscription repose sur les textes épigraphiques ci-après, relatifs à l'amende versée au trésor public dans le cas de violation d'une tombe – CIL VI 29913: „si quis titulum meum violaverit inferat aerario (sestertium) IX (milia) n(ummum)"; CIL III 2632: „si quis hoc sepulcrum violare voluerit, dare debit fisco – –".

Le mot Genius[8] figurant dans la troisième ligne de l'inscription se rapporte le plus probablement au Génie du défunt[9] censé protéger la tombe, sinon au Génie de quelque divinité[10]. On peut en voir une analogie, mais seulement une analogie formelle car concernant un autel et non pas une sépulture, dans l'inscription CIL VI 29944: „quis hanc ara[m] laeserit habeat Genium iratum populi Romani et numina divorum". La supposition qu'il s'agit du Génie de l'Empereur (IMP) est peu vraisemblable.

On connaît également des inscriptions attestant qu'à l'inviolabilité des tombes veillaient les défunts eux-mêmes, ou plutôt leurs Manes[11] ou leurs Umbra (ombres)[12].

L'inscription constitue avant tout un témoignage de popularité des pratiques par lesquelles on confiait les tombes à des divinités chargées de les protéger contre la violation. Elle atteste en même temps l'existence à Novae d'une tombe monumentale, le plus probablement une espèce de chapelle. Il est évidente qu'elle était davantage exposée au pillage que les tombes recouvertes d'une simple stèle. Les tombes à stèle dominaient sur le bas Danube[13].

Le caractère monumental de la tombe qui portait l'inscription publiée, de même que l'accès relativement simple à l'édifice semblaient attirer les voleurs. Aussi sa protection contre la violation se trouvait-elle confiée à des dieux.

Warszawa *Traduit par Katarzyna Bartkiewicz*

---

iratos habeat"; CIL VI 37530: „[superos et inferos ha]beat iratos"; CIL VIII 11825: „qui me commusserit habebit deos iratos et vivus ardebit"; CIL VI 36537: „si quis autem sibi admiserit, non bono suo fecerit et superos et inferos iratos habeat"; CIL XIV 1535 (près de Tusculum): „per deos superos inferosque te rogo ne ossuaria velis violare"; CIL V 3031: „deos iratos quos omnes colunt, si quis de eo sepulchre violarit"; CIL XII 4725: „te rogo per deos superos et inferos, per tuam mihi fidem, uti hunc locum tuearis"; CIL VI 13740: „qui hic mixerit aut cacarit, habeat deos superos et inferos iratos"; CIL V 3034: „illi deos iratos quos om(n)is colunt, si quis de (e)o sepulcro (quid) violaverit".

[8] RE VII col. 1155–1170 – *Genius* (W. F. Otto).

[9] Les inscriptions qui parlent sur le Genius du défunt dans *Thes. lin. Lat.* VI, col. 1834; RE VII, col. 1163; De la Mésie Inférieure nous connaissons une inscription d'Almus (Lom): CIL III 6124.

[10] Cf. *Thes. lin. Lat.* VI, col. 1834; RE VII, col. 1165.

[11] CIL VI 29471: „quisquis huic sepulchro nocere conatus fuerit, manes eius eum exagitant"; CIL X 2289: „quisque manes inquetaberit, habebit illas iratas".

[12] CIL X 2487: „qui hoc titulum sustulerit, habeat iratas umbras qui hic positi sunt".

[13] Cf. D. P. Dimitrov, *Nadgrobnite ploči et rimsko vreme v Severna Balgaria* (Die Grabstelen römischer Zeit in Nordbulgarien), Sofia 1942.

Eos LXXVIII 1990
PL ISSN 0012-7825

DRZEWO SANSARY („BHAGAWADGITA" XV 1–5)

Napisała

JOANNA SACHSE

Symbolika drzewa jest bardzo bogata. Uchodzi ono za symbol życia w ciągłym rozwoju; symbol mocy i ruchu wzwyż. Równocześnie przedstawia cykliczny charakter ewolucji kosmicznej, a mianowicie śmierć i zmartwychwstanie (utrata i odzyskiwanie liści). Łączy w sobie drzewo trzy poziomy kosmosu: podziemie, powierzchnię ziemi i przestworza, a także cztery elementy: wodę niezbędną dla wzrostu, ziemię, w której tkwią korzenie, powietrze oraz ogień rodzący się z pocierania gałęzi[1].

W związku z tym, że symbolika drzewa jest tak bogata, niejedną pracę wypełnić by można przedstawieniem, dokumentacją i interpretacją zasygnalizowanych tu znaczeń, a ponadto jeszcze rozległą problematyką kultu drzew będących siedzibą bóstwa, zmarłego czy protoplasty rodu, rolą drzewa w kulcie wegetacyjnym, w obrządku zaślubin itp.[2]

Tekst, do którego komentarz stanowią niniejsze uwagi, skłania jednak do obrania węższej drogi, mianowicie do przypomnienia dwóch znanych naszej kulturze drzew biblijnych, tj. Drzewa Życia oraz Drzewa Znajomości Dobrego i Złego, i do skupienia się nad przedstawieniem indyjskiej wersji tego ostatniego, a więc drzewa sansary. Drzewo sansary, przedstawiane często w postaci drzewa odwróconego, ponieważ życie pochodzi z niebios i zstępuje jakby na ziemię, znane jest w tej właśnie postaci, w tym ułożeniu, nie tylko w cywilizacji indyjskiej, ale i w ezoteryzmie hebrajskim, w islamie, a także w folklorze fińskim[3].

Tematem poniższych rozważań będzie parę strof wstępnych pieśni XV *Bhagawadgity*. Strofy te nie należą do łatwych, przez co stanowią interesujący materiał do dyskusji.

---

[1] Por. J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, t. I, Paris 1973, s. v. „Arbre", s. 96–113.

[2] ibidem. Por. też: M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966, s. 262 nn.; *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, herausgegeben... von H. Bächtold-Stäubli, Berlin und Leipzig 1927, passim.

[3] por. *Dictionnaire*, s. 104 nn.

Tekst brzmi następująco:

1. ūrdhvamūlam adhaḥśākham aśvattham prāhur avyayam
   chandāṁsi yasya parṇāni yas taṁ veda sa vedavit
2. adhaś cordhvaṁprasṛtaś tasya śākhā
   guṇapravṛddhā viṣayapravālāḥ
   adhaś ca mūlāny anusaṁtatāni
   karmānubandhīni manuṣyaloke
3. na rūpam asyeha tathopalabhyate
   nānto na cādir na ca saṁpratiṣṭhā
   aśvattham enaṁ suvirūḍhamūlam
   asaṅgaśastreṇa dṛḍhena chittvā
4. tataḥ padaṁ tat parimārgitavyaṁ
   yasmin gatā na nivartanti bhūyaḥ
   tameva cādyaṁ Puruṣaṁ prapadye
   yataḥ pravṛttiḥ prasṛtā purāṇī
5. nirmānamohā jitasaṅgadoṣā
   adhyātmanityā vinivṛttakāmāḥ
   dvandvair vimuktāḥ sukhaduḥkhasaṁjñair
   gacchanty amūḍhāḥ padam avyayaṁ tat.

Przekład

1. Mówią, że niezmienny aświattha w górze ma korzenie, a na dole gałęzie.
   Jego liście to hymny wedyckie (chandāṁsi).
   Kto zna to drzewo, ten zna Wedę (wedę)[4].
2. W dół i w górę rozciągają się jego gałęzie wyrastające z gun.
   Drobne pędy to świat podpadający pod zmysły.
   Korzenie skłaniają się także w dół,
   łącząc się w świecie śmiertelnych z czynem (karman).
3. Tu na ziemi nie można ogarnąć jego kształtu,
   ani końca, ani początku, ani podstawy.
   Ściąwszy aświatthę o potężnych korzeniach
   niechybnym mieczem beznamiętności
4. przejść trzeba stąd do owej krainy,
   z której — gdy się tam już raz przybędzie —
   nie powraca się więcej:
   oto oddaję się w opiekę owemu pierwotnemu puruszy,
   od którego w zamierzchłej przeszłości
   począł się rozwój (objawionego świata).
5. Wolni od pychy i od zaślepienia,
   przezwyciężywszy grzech przywiązania,
   stale zatopieni w atmanie, nie odczuwający pragnień,
   wyzwoleni z dwójni zwanej szczęściem i nieszczęściem

---

[4] Kwestia, czy — stosując pisownię z dużej litery — w słowie „Weda" dopatrywać się hymnów wedyckich, czy też — stosując pisownię z małej litery — uznać je za rzeczownik pospolity, wiedza, będzie przedmiotem dyskusji, p. niżej.

idą do owej krainy niezmiennej,
nie dawszy się zwieść (złudnemu światu).

Aświattha, Ficus religiosa, święty figowiec (drzewo pipal) jest w cywilizacji indyjskiej symbolem sansary, tj. świata przemijalnego, ludzkiego[5].

Indyjskie widzenie świata, reprezentowane m. in. w *Bhagawadgicie*, opiera się na następujących założeniach: przyjmuje istnienie dwóch porządków, dwóch ładów natury, dwóch światów, a mianowicie: świata doskonałego, zwanego światem brahmana, puruszy, por. strofa 4, oraz świata niedoskonałego, ludzkiego, w obrębie którego znajduje się świat żywych i umarłych, i panuje prawo reinkarnacji; jest to świat wiecznych przemian[6].

Ten właśnie świat, świat sansary, przedstawiany jest w postaci (odwróconego) drzewa.

Słowo sansara wywodzi się od pierwiastka sṛ z przedrostkiem 'sam', i znaczy dosłownie: ustawiczne przechodzenie. Warto dodać, że w legendarnym żywocie Buddy, notabene zestawionym w sposób bardzo przemyślny, taki mianowicie, by stanowił ilustrację najważniejszych nauk głoszonych przez mistrza, doznaje Budda przebudzenia właśnie siedząc w cieniu aświatthy, co rozumieć należy przenośnie: osiąga mianowicie Budda oświecenie, a więc odnajduje w sobie samym prawdę, przebywając w świecie sansary, przeszedłszy zwycięsko próby, którym poddawał go bóg świata sansary, Mara (Śmierć) ze swymi trzema córkami.

Zgodnie ze strofą pierwszą cytowanego fragmentu korzenie aświatthy tkwią w górze, co jest wyobrażeniem boskiego początku, jednakże część ich kieruje się także w dół. Gałęzie skierowane są częściowo w dół, a częściowo ku górze.

Skoro mamy do czynienia z drzewem-symbolem, wobec tego jakiegoś specjalnego znaczenia dopatrywać się trzeba w poszczególnych jego częściach. Korzenie oczywiście kojarzą się ze źródłem, czerpaniem sił (ze świata doskonałego). Natomiast gałęzie i liście wiążą się z rozrostem drzewa. Liśćmi są w naszym tekście „chandāṁsi". Chandas ma w sanskrycie znaczenia następujące: 1. pragnienie, wola, chęć, prośba; 2. pieśń, święty tekst, hymn wedycki[7]. Gałęzie natomiast (strofa druga) wyrastają z trzech tajemniczych gun. Guny (sattwa, radżas i tamas) to trzy właściwości tkwiące w materii, tj. w prakriti, będące zawsze w nierównowadze; zawsze jedna z nich dominuje, pozostałe są wprawdzie obecne, ale przytłumione. Kojarzą się odpowiednio z jasnością, czerwienią i czernią, albo dobrocią, gwałtownością oraz ospałością. Stanowią sedno prak-

---

[5] W swym komentowanym wydaniu tekstu *Bhagawadgity* oraz przekładzie R. C. Zaehner (Oxford 1969) przytacza parę sławnych w literaturze sanskryckiej miejsc, w których pojawia się drzewo sansary: RV 1,24; KaU 6,1; ChU 6,11; ich wymowa jest jednak odmienna od znaczenia omawianego tu miejsca z *Bhagawadgity*, wobec czego nie one wzbogacają komentarz do *Bhg* w sposób istotny, lecz raczej również przywołana przez Zaehnera wzmianka o buddyjskiej wizji drzewa (*o. c.* s. 361): suche drzewo może być ścięte; drzewo pełne soków – żyje. „Sokami" są zgubne dla człowieka namiętności. Wyzbądź się więc namiętności!

[6] Por. J. Sachse, *Ze studiów nad Bhagawadgitą*, Wrocław 1988, s. 10 n.

[7] Por. *A Sanskṛit-English Dictionary*, etymologically and philologically arranged ... by Sir Monier Monier-Williams, Oxford 1899, s. 405, 1.

riti, są nieodłączną jej cechą. Świat ludzki, objawiony, to świat trzech gun. Wobec tego gałęzie drzewa wyrastające z gun, to właśnie świat ludzki, to, co rozumie się pod określeniam: świat sansary, przemijalny świat zjawisk. Światem zjawisk, a więc światem podpadającym pod zmysły, są też gałązki, drobne pędy, przedłużenie gałęzi.

W strofce drugiej pada istotna informacja: korzenie, co do których powiedziano wyżej, że są w górze, skłaniają się również w dół, łącząc się w ludzkim świecie z czynem (karmanem).

Sansara jest, jak wspomniano, kołowrotem wcieleń. Korzenie drzewa, znajdujące się w górze, opadając w dół tworzą jakby obieg zamknięty, mianowicie łączą się z koroną drzewa znajdującą się na dole. Można rzec, że te korzenie czerpią „życiowe soki" w świecie wiecznych przemian. Świat wiecznych przemian natomiast, czyli świat sansary, podlega prawu karmana – prawu odpłaty[8]. Prawo karmana jest napędową siłą świata sansary. Stąd te korzenie, które kierują się w dół, łączą się w ludzkim świecie, jak powiedziano w strofce drugiej, z czynem (karmanem).

Strofka trzecia zapowiada ścięcie aświatthy niechybnym mieczem beznamiętności.

Wyjściem ze świata sansary ma być szczególny sposób postępowania, niestrudzenie wykładany przez *Bhagawadgitę*. Jedną z podstawowych cech człowieka zmierzającego ku wyzwoleniu z kołowrotu wcieleń jest, mówi Gita, wolność od namiętności takich jak: pragnienie, chęć, odraza, lęk itp.

Przybranie tej postawy gwarantuje ścięcie drzewa sansary, a więc wyzwolenie i przejście do świata, z którego się już nie wraca (do ponownego wcielenia w świecie ludzkim). Nie jest to przejście do krainy umarłych, ponieważ w myśl koncepcji indyjskiej kraina umarłych jest tylko miejscem oczekiwania na ponowne wcielenie i przez to należy do świata sansary. Przejście do świata, z którego się już nie wraca, jest przejściem do świata doskonałego. Nie ma tu zresztą mowy o śmierci, ponieważ jest to stan możliwy również do osiągnięcia i za życia (strofa czwarta).

Strofa piąta charakteryzuje tych, którym dane jest udać się do owej krainy niezmiennej: są oni wolni od pychy i od zaślepienia, przezwyciężyli błąd przywiązania (lgnięcia) do czegokolwiek, trwają zatopieni w atmanie, tj. w tym, co jest w ziemskim człowieku „cząstką" świata doskonałego, wyzwolili się z dwójni zwanej szczęściem i nieszczęściem. Dwójnia, dwandwa, to pary przeciwieństw, nierozerwalnie z sobą związane w świecie sansary, takie jak: dzień i noc, radość i cierpienie, szczęście i nieszczęście, ciepło i zimno itp.

Po tych uwagach ogólnych przejdźmy teraz do paru spostrzeżeń szczegółowych, odnoszących się do strof pierwszej i trzeciej.

---

[8] Karman znaczy dosłownie: czyn, ale czyn łącznie z przyczynami, które go wywołały, oraz skutkami, które za sobą pociąga. Prawo karmana rozpatrywać można jedynie w połączeniu z koncepcją reinkarnacji: człowiek, który się rodzi, spętany jest skutkami czynów popełnionych w ciągu poprzednich inkarnacji.

W strofie pierwszej uwagę zwracają słowa: „... jego liśćmi są hymny wedyckie (chandāṁsi). Kto zna to drzewo, ten zna Wedę".

Po pierwsze chodzi o „hymny wedyckie". Czy w słowie „chandāṁsi" tkwi tylko takie znaczenie? A po wtóre, jak rozumieć podsumowujące całą strofę słowa: „Kto zna to drzewo, ten zna Wedę".

W stofie tej kryje się, jak się zdaje, pewna dwuznaczność, którą być może uda się wydobyć. Słowo „chandas" (które pojawia się w *Bhagawadgicie* w tym miejscu jedyny raz w całym utworze — i muszą być po temu jakieś powody) tłumaczone bywa zazwyczaj przez „pieśń pochwalną", „hymn". Jednakże pierwotnym znaczeniem tego rzeczownika ukutego od pierwiastka 'chand', 'prosić', było: 'prośba', 'chęć', 'wola', 'chcenie', a dopiero na tej podstawie: 'utwór, wyrażający prośbę', por. wyżej. Chandāṃsi, czyli liście aświatthy, są tą częścią drzewa sansary, która zapewnia jego rozrost. Spróbujmy więc sami odpowiedzieć na pytanie, co jest przyczyną, co zapewnia krzewienie się aświatthy, co zapewnia trwanie sansary.

Odpowiedź zgodna z myślą *Bhagawadgity* mogłaby mieć różną postać, w gruncie rzeczy byłaby jednak zawsze jedna.

Pierwszą z nich mogłaby być odpowiedź następująca: tym, co podtrzymuje bieg sansary, jest postawa niezgodna z postawą mędrca, a więc przeciwna tej, która została scharakteryzowana w cytowanej tu strofie piątej. Dodajmy, że dwa określenia pojawiające się w strofie piątej, mianowicie „jitasaṅgadoṣāḥ" oraz „vinivṛttakāmāḥ" (ci, którzy przezwyciężyli grzech przywiązania, oraz ci, którzy nie odczuwają pragnień) wskazują na to, że więzy karmana, a więc rozrost drzewa sansary wywołany jest postawą woli, żywieniem pragnień (chandāṁsi w swym pierwszym znaczeniu).

Natomiast drugą odpowiedzią udzieloną przez *Bhagawadgitę* na pytanie „co zapewnia krzewienie się sansary" mogłoby być: posłuszeństwo innym naukom niż te, które głosi Gita (chandāṁsi w znaczeniu hymnów).

Stwierdzenie, że liśćmi aświatthy są „chandāṁsi", nie jest dla tego, co kryje się pod słowem „chandas", pochwałą. W nich przecież tkwią przyczyny tego, co *Bhagawadgita* uważa za największe zło. Zgodnie z bardzo starożytnym, bramińskim wierzeniem, wedycki kult ofiarny podtrzymuje świat. A więc hymny wedyckie, jako liście drzewa świata, utrzymują to drzewo przy życiu. Jest to jak najbardziej wbrew zaleceniom Gity, apelującej, by „ściąć drzewo niechybnym mieczem beznamiętności" (strofa trzecia).

Jak natomiast rozumieć podsumowanie tej strofki: ten, kto zna to drzewo, zna Wedę.

Wszystkie tłumaczenia *Bhagawadgity* czynią tu ze słowa „weda" tytuł zbioru świętych hymnów, stosują więc pisownię z dużej litery. Jednakże jako rzeczownik pospolity słowo to ma, jak wiadomo, znaczenie: wiedza[9].

---

[9] Umiejętnością wygrywania podwójnych znaczeń słów wykazuje się autor-redaktor *Bhagawadgity* nie tylko w tym miejscu. Więcej na ten temat: Sachse, *o. c.* s. 85 nn.

Sformułowanie „yas tam veda sa vedavit" jest bardzo ozdobne i dlatego z pewnością nie jest przypadkowe. Opiera się mianowicie na trzykrotnym użyciu słów pochodzących od tego samego pierwiastka (vid). Jeśli w naszym tekście zechcemy słowo „veda" odnieść do hymnów wedyckich, wówczas całość rozumieć trzeba następująco: ten, kto zna drzewo sansary (którego „liśćmi" są hymny wedyckie), zna prawdziwą wartość „Wed" (a więc rozumie, że posłuszeństwo Wedom powoduje przebywanie w świecie sansary).

Druga możliwość jest ciekawsza. Zakładając, że mamy tu do czynienia z rzeczownikiem pospolitym (wiedza), tłumaczymy tę strofkę następująco: ten, kto zna drzewo sansary, i wie, że jego rozrost podtrzymuje postawa woli, pragnień, ten jest znawcą wiedzy prawdziwej.

Szczególnym kunsztem poety jest, że obydwie te interpretacje możliwe są jednocześnie, i wzbogacają się wzajemnie.

Druga uwaga szczegółowa dotyczyć będzie ostatniego wiersza w strofie trzeciej: asaṅgaśastreṇa dṛḍhena chittvā, ściąwszy (aświatthę) niechybnym mieczem beznamiętności.

Uwagę tę poprzedzić trzeba następującym zapewnieniem: autor *Bhagawadgity* okazuje się być mistrzem słowa, ucieka się często do gry słów, mnoży aluzje. Uzbrojony w taką informację czytelnik z tym większą podejrzliwością wpatruje się w poszczególne wiersze.

Dyskutowane sformułowanie jest oczywiście wysoce metaforyczne, a wyraża fakt, że postawa beznamiętności zapewnia wyzwolenie z więzów sansary. Rzeczownik „śastra", miecz, tylko iloczasem samogłoski „a" różni się od rzeczownika „śāstra", wiedza, nauka, nb. właśnie w tej pieśni użytego po raz pierwszy w znaczeniu nauki samego Kriszny[10]. Jest więc w wyrażeniu „a-saṅga-śastra", miecz beznamiętności, a ściślej miecz nie-lgnięcia, nie-przywiązywania się do czegokolwiek, aluzja do „a-saṅga-śāstry", tj. do nauki o nie-lgnięciu, nie-przywiązywaniu się, dodajmy: nauki ostrej, radykalnej jak miecz, będącej sednem wykładu Kriszny.

Miecz beznamiętności (a-saṅga-śastra) to nauka o beznamiętności (a-saṅga-śāstra), w którą „uzbraja" słuchacza swego wykładu Kriszna.

Wrocław

L'ARBRE DE SANSĀRA (Bhg. XV 1–5)

Résumé

L'arbre de sansāra fait l'objet de l'analyse présentée ci-dessus qui étudie particulièrement l'emploi du mot „chandas" signifiant „volonté", „prière", „désir" ainsi que „chant", „hymne védique".

Dans le fragment analysé (*Bhg.* XV 1–5) „chandāṁsi" désignent les feuilles de l'arbre de sansāra et donc la partie décidant de son croissance. Ce que toutefois conseille Kṛṣṇa est l'abattage de l'arbre de sansāra et non pas son accroissement.

[10] XV 20.

On présente deux manières d'interpréter le fragment en question: on admettant la signification originelle du nom „chandas" (désir) on obtient l'information — toute conforme à la totalité de discours de Kṛṣṇa — selon laquelle le fait de céder aux désirs contribue à maintenir le monde de sansāra. Cependant la compréhension du mot „chandas" dans son sens traditionel (hymne védique) fait voir que le monde de sansāra, monde de ce qu'on devrait couper avec „l'épée de détachement" est maintenu par l'action de suivre les principes de la religion traditionelle de brahmanisme, ce qui est une grave critique des Vedas.

On mentionne également un jeu de mots petit mais significatif entre les deux formes: „śastra" et „śāstra". „L'épée de détachement" qui doit abattre l'arbre de sansāra est l'enseignement de non-attachement, de la liberté des liens de karman.

Eos LXXVIII 1990
PL ISSN 0012-7825

SARBIEVIANA NOVA

Napisał

JERZY STARNAWSKI

Zachęcony swego czasu przez nie żyjącego już Wiktora Weintrauba, by zająć się dziejami sławy Sarbiewskiego, zebrałem co nieco danych dotyczących jego światowego rozgłosu, jednak w przekonaniu, że pracy syntetycznej poświęconej temu tematowi chyba nie zdołam już napisać, bo taka z całą pewnością nie może być ogłoszona szybko. Publikując raz po raz przyczynki z tego zakresu, idę torem wytyczonym kiedyś przez Ludwika Bernackiego, który bezcenne *Materiały do życiorysu i twórczości Ignacego Krasickiego* ogłaszał niemal systematycznie na łamach „Pamiętnika Literackiego"[1]. *Sarbieviana* moje[2] są bardziej przypadkowe niż materiały opublikowane przez Bernackiego, gromadzone przezeń pieczołowicie w lwowskim Zakładzie Narodowym im. Ossolińskich, ale o dorzucaniu cegiełek do istniejącej już wiedzy w obranym zakresie myślę stale. Tym razem dorzucam kilka drobnych:

1. Alojzy Orchowski opublikował w Getyndze, w 1816 r., tom pt. *Choix des poësies polonaises précédé d'un Discours sur l'origine de la Pologne, sur la langue et la littérature de cette nation*. W bibliotece uniwersyteckiej w Getyndze obcowałem w dziale zbiorów specjalnych z gotowym rękopisem (sygn. Philol. 212). Tam informacja (w rękopisie k. 11 r.) o *Lechiadzie* Sarbiewskiego. Orchowski tłumaczył brak istnienia wydania drukowanego zakazem konfratrów, przełożonych zakonnych Sarbiewskiego, którzy zatrzymali utwór jako świecki. Fragment ogłoszony w 1769 r. (Orchowski mylnie podaje: 1748) ocenia wysoko: „L'imagination de Casimir était brillante [...]." Relacja o nieudzieleniu *imprimatur* przez przełożonych zakonnych jest prawdopodobnie tylko hipotezą.

---

[1] XXVI 1929; XXVII 1930; XXVIII 1931; XXX 1933; XXXI 1934.

[2] *Z dziejów sławy Macieja Kazimierza Sarbiewskiego (XVII—XVIII wiek)*, w: *Wśród zagadnień polskiej literatury barokowej*, cz. 2: *Motywy, inspiracje, recepcja*, Katowice 1980, s. 39—54, wersja francuska pt. *Quelques pages d'histoire de la reception de Mathias Casimirus Sarbiewski au XVII^e et XVIII^e siècles*, Roczniki Humanistyczne XXVI 1978 z. 3, druk. 1980, s. 87—100; *Problemata Sarbieviana selecta*, Eos LXXV 1987 s. 141—166, wersja łacińska fragmentów tej drugiej pracy pt. *De Matthia Sarbievio in Britannia recepto quaestiones selectae*, in: *Acta omnium gentium ac nationum conventus sexti Latinis litteris linguaeque foventis*, Kendaliae 1986, s. 158—160; *Jeden jeszcze znakomity głosiciel sławy Sarbiewskiego — Robert Schumann*, Meander XLIV 1989 nr 3, s. 135—138.

Zaskakuje inna hipoteza Orchowskiego. W niewielkiej antologii poezji polskiej znalazł miejsce (k. 13 r. — 16 v. w rękopisie) przekład fragmentu trzeciej pieśni innej *Lechiady* polskiej, poematu jezuity Jana Skorskiego (w rękopisie mylnie: Sikorski), ukończonego i wydanego pt. *Lechus* w dwunastu księgach dwadzieścia cztery lata wcześniej, nim doszło do opublikowania zachowanego fragmentu *Lechiady* Sarbiewskiego (1745)[3]. Poemat Skorskiego otrzymał u Orchowskiego znacznie surowszą ocenę niż dochowany tylko fragmentarycznie poemat Sarbiewskiego. Tłumacz docenił tu „très belles tirades", ale nie poskąpił zarzutu: „le tout n'a pas réussi, il parait trop fantastique". Według domniemania Orchowskiego, Skorski obcował z rękopiśmienną *Lechiadą* Sarbiewskiego i stamtąd przejmował fragmenty: „L'auteur avait sans doute profité des quelques fragments manuscrits de son confrère Casimir". Czy hipoteza ta jest słuszna, tego nie dowiemy się nigdy. Charakterystyczne, że w XX wieku zakwestionowano autorstwo *Silviludiów*, złączonych przez potomność (od 1757 r.) z Sarbiewskim. Istniał badacz, który zarzut plagiatu z Sarbiewskiego postawił w stosunku do jego następcy i konfratra.

2. Filolog z pierwszej połowy XIX w., J. D. Fuss, opublikował w Liège w 1829 r. tomik pod tytułem i łacińskim, i francuskim: *De usu linguae Latinae hodierno in tractanda poesi et de meritis poëtarum Latinorum recentiorum Gallice, nec carmina varia Latina in iisque complura e Gallico et Germanico in Latinum sermonem translata* (*Réflexions sur l'usage du Latin moderne en poésie et sur le mérite des poètes Latins modernes, suivies de poésies Latines en partie traduites du français*). Sarbiewski wymieniony został (s. 12) w gronie siedmiu uznanych przez Fussa za najwybitniejszych: Commire, Vanière, Balde, Hosschius, Wallius, Broukhusius. Nazwany został w innym miejscu (s. 109) „deliciae poëtarum Latinorum". O jego odach napisał autor, że są „inestimables". Opiewał także Fuss naszego poetę wierszem, włączył do tomu odę (s. 143 – 145) *De Sarbieviana poesi* (72 w.).

Tomik ten, w którym nie zabrakło przekładów na łacinę wierszy Goethego i Schillera, nie był w działalności Fussa jedynym poświęconym nowołacińskiej poezji. W 1837 r. ukazał się, także w Liège (Leodium), obszerniejszy pt. *Poemata Latina adiectis et Graecis, Germanisque nunnullis hoc volumine primum coniuncta* [...]. Tam na wstępie obszerna rozprawa (s. VI – XLIII) pt. *De linguae Latinae cum omnino ad scribendum tum ad poesim usu, deque poesi et poetis neolatinis dissertatio, secundis his curis emendatior, nonnihil etiam auctior edita.* Na s. XXXVII zaczyna się rozdział pt. „De poetis neolatinis". Znajdujemy najpierw (s. XXXIX) odwołanie się do autorytetu Sarbiewskiego, gdy idzie o zamianę elementów pogańskich na chrześcijańskie: „Quamquam non infelicior, vel in optimis esse, quae displiceant, veluti veterum nomina deorum ad Christianorum numen sanctosque, ioca etiam et alia e profana in sanctam pietatem et religionem male

---

[3] T. Sinkow *Wyborze z dzieł Wergiliusza z dodatkiem wergilianistów polsko-łacińskich* ([3] Lwów 1930, s. 234 – 250) podał fragmenty obu *Lechiad* i tylko te dwa poematy zaprezentował jako naśladownictwa *Eneidy* dokonane w Polsce.

translata; a quo vitio non satis cavens ipse Sarbievius (podkreślenie moje, J. S.) carminum aliquot insigni ceterum pulchritudini multum detraxit [...].

W obszernym passusie (s. XLIII – XLV) przypomniał Fuss zdanie Morhofa o Sarbiewskim, który „eum omnibus lyricis neolatinis anteponere non dubitaverit"[4]. Interesująco wypadło zestawienie Baldego z Sarbiewskim: „[Baldeus] Sarbievio inferior existimandus est, cuius ut mira styli et numerorum suavitas, sermonisque cum candore nitor, sic insignis sententiarum, interdum tamen rerum gravitatem superans, maiestas. Caeterum, ingenio, quatenus inventione et tractandi arte cernitur, Sarbievius fere, Baldeus saepe excellens, uterque argumento ita, ut ab amatoriis, utpote Jesuitae, abstinuerint, varii satis inveniuntur".

Przywołał z kolei Fuss świadectwo Herdera, według którego „non enim potui non intelligere summus pulchri iudex Sarbievium nec ingenio Baldeo cedere, et arte multum praestare". Pokusił się o zestawienie z horacjonistą niemieckim, z wielkim Klopstockiem: „Quis [...] possit aliqua tenus iudicare, cum Klopstockii supra laudata conferat, quas in Sarbievii optimis ponimus". O horacjonizmie Sarbiewskiego padły uwagi dość wnikliwe:

„In Sarbievio denique compositionis arte, simplicitate et nitore Horatii similis argumenti odas aequiparantes, IV. libri III et XI. libri IV, omnibus numeris absolutas, XII. eiusdem libri, XXIII. libri III, de animi bonorum praestantia, rhytmica suavitate et rerum comparatione longe iucundissimam, XXXVI. libri IV, de civitate bene ordinanda prorsus divinam. Adde, si vis, XXVII. libri II, gravissimam, qua de sepulcra regum scholam sibi esse canit, XVI. libri III ad se ipsum, suavissimam illam numeris, et cuius citato incessu te cum poeta abreptum diceres; ea nempe est vis quam vix Horatius attigisse videatur. [...] Nec quidquam magis plerisque nocet quam materia male lecta, et quo vitio et Sarbievius quandoque, et saepius Balde laborat, sive stylus redundans, sive modum excedens carminum longitudo. [...] Si quis Horatio comparandus, etiamnunc Sarbievium caeteris, quos novi, lyricis Latinus anteponerem".

Sarbiewski był jedynym poetą polsko-łacińskim, którym zajął się Fuss w rozprawie wstępnej. Wzmiankę o Simonidesie uczynił następującą (s. XLVI): „Simonis Simonidae, Poloni, elegias viris doctis placuisse scio, sed ipse nondum legi". W części poetyckiej odnajdujemy wiersz (s. 36 n.) *De Schilleri poesi*, ale odnajdujemy i przedruk (s. 54 n.) opublikowanej już w poprzednim tomie ody *De Sarbieviana poesi*. Horacy Sarmacki znalazł się więc w dobrym towarzystwie. Mało tego. W przypisku (s. 172) zestawił autor obie swe ody do poetów i wskazał jako wzorową odę Sarbiewskiego *De poesi Davidica*.

Oto tekst ody *De Sarbievii poesi*:

Quantis beatae fluminae copiae
Mentem moratur deliciis meam
Mirandus arctoo sub axe
Ausoniae fidicen camoenae!

---

[4] O D. G. Morhofie por. Starnawski. *Problemata...*, s. 162.

Felix Latinam Sarmata barbito
Iunxisse vocem, dulcibus ut modis
Mulcet canoro gestientes
Eloquio numerosus aures!

Nunc lenis, errans ut viridantia
Per prata rivus, vel zephyri rosas
Libantis instar, sive odora
Lilia qui violasve curet

Legisse serto, nunc, rapidus ruit
Ut rupe torrens, aut tumidis mare
Ut surgit undis, intonante
Magna sonans generosus ore.

Te, Sarbievi, finxit amabilem
Natura, mellis casta tibi labra
Liquore manant, temperatae
Te placido teneroque more

Severa virtus et pietas, flagrans
Ornatque coeli pectus amoribus.
Salve, choreas quem Tonantis
Sancta charis moderans in aula.

Vatem sacravit! Quam iuvat indolis
Mentisque pulchrae me sequier tui
Testem Camoenam! seu potente
Alloquio relevat dolentes;

Excelsa fundit seu sapientiae
Praecepta, fortis vel vaga munera
Lusumque miratur, stupentis
Et fremitum lachrymasque turbae;

Romam sepultam seu gradiens super
Calcat superbae funera gloriae,
Bustumque truncati Quiritis
In pharia miseratur ora,

Quantus canentem spiritus incitat
Rerum potentes, pulchraque vulnera,
Longamque cara sortientes
Pro patria cecidisse[5] vitam;

Vel quum verendis ingenio viris
Nectis coronam, quum celebres togae
Orisve facundi labores
Preridum decorasve dona.

---

[5] Tak w edycji z 1837 r., w edycji z 1829 r. „moriendo".

Tumultuosae iam celeres vices
Vitae tueris, qualis ab aethere
Serena Phoebe, iam quieti
Ruris amans humiles coloni

Laudas penates, aut nemorum latens
Grato recessu, murmure fontium
Teneris, aut frondes susurro
Populeas agitantis aurae;
Dulcis iuventae vel memori notas
Fagi virentis carmine corticem.
Nunc rore, curarum solutus,
Castalio madidus bearis,

Aut prisca volvis pectore saecula,
Et fata gentis grandia Romulae;
Terrena nunc sprevisse rerum
Sidereae monuere sedes,

Coelestis urit quum patriae nitor,
Blandisque castos in thalamos vocas
Sponsam querelis, vel Deorum
Davidico celebras parentem
Sublimis oestro, vel teneram canis,
Quae labis expers coelicolum[6] choro
Regina fulget, saepe amore
Saepe fuis decorata votis.

Salve piorum suaviloquens decus
Perenne vatum! Me iuvat auream
Laudare per seros nepotes[7]
Ore tuam venerante musam.

W przypisku ogromne pochwały pod adresem „Horacego polskiego czy też Sarmackiego" („Horatium ... Polonum vel Sarmaticum"). Doczekał Sarbiewski — jak wiemy — jeszcze za życia, niezbyt przecież długiego, antologii wierszy o nim w dodatku do edycji zbiorowej poezyj, wytłoczonej w Antwerpii, w sławnej oficynie Plantin — Moreta (1632). Do piętnastu wierszy łacińskich o nim doszedł w początku XIX w. jeden jeszcze.

Nie rozstaniemy się, przytoczywszy odę łacińską poświęconą naszemu poecie, z tomem Fussa. W komentarzu do długiego poematu pt. *Roma* (inc. „Pleno Parthenopes ducebas ubere vitam...") wyjaśnił autor (s. 151), że myśl podobną wyraził Sarbiewski w odzie II 27. Idzie o odę *Ad Claudium Rufum*, o myśl wyrażoną w wersach 11 — 20 („Me proiecta iacentium..."), które zostały przytoczone.

---

[6] Tak w edycji z 1837 r., w edycji z 1829 r. „coelituum".

[7] Tak w edycji z 1837 r., w edycji z 1829 r. „iam sero nepoti".

3. W rubryce Modern Latin Poetry na łamach pisma „Christian Remembrancer", wydawanego w Londynie, ukazała się w 1847 r. anonimowa recenzja[8] dwu książek bardzo już, jak na rok 1847, przedawnionych:

1. J. D. Fuss: *De poesi et poetis Neolatinis dissertatio*, Leodium 1837 (a więc prawdopodobnie osobne odbicie wstępu do tomu przedstawionego w punkcie 2. niniejszego artykułu).

2. Matthiae Casimiri Sarbievii *Carmina*, Argentorati 1803. Narzekamy, że recenzje ukazują się często w niewłaściwych porach, to samo działo się niekiedy w Anglii w pierwszej połowie XIX w.

Recenzent przypomniał największych poetów nowołacińskich zestawionych przez Fussa (Jan Baptysta Spagnoli, Vida, Sarbiewski, Buchanan, kardynał de Polignac, Vannier). O Sarbiewskim napisał: „is justly considered the prince of modern Latin poets". Zestawienie Horacy – Sarbiewski przybrało tym razem kształt następujący: „We are not ashamed to confess that we regard him as so very nearly equal to Horace, that it would be heard indeed to decide on their respective merits; and to own that we do not prefer the *Qualem ministrum* ... (a więc Horacego odę IV 4) of the latter to the *Terrena linquo*: *tollite praepetem* (a więc Sarbiewskiego odę II 5, *recte Humana linquo* ...) of the former". Anonimowy autor artykułu nie wstydził się wyznać, że uważał naszego poetę łacińskiego za równego Horacemu i trudno mu było ocenić, który z nich zasłużył się bardziej. Przytoczone zostało zdanie Coleridge'a o Sarbiewskim: „His early attachment to Latin poetry is beautifully described by himself". (Sam pięknie opisał swe wczesne przywiązanie do łacińskiej poezji.)

Po krótkim przypomnieniu najważniejszych dat z życia poety zatrzymał się anonimowy autor z 1847 r. nad stosunkiem Sarbiewskiego do swego wysokiego protektora, Urbana VIII. Z kilku ód adresowanych do papieża zacytował pięć strof, a więc dwadzieścia wersów, ody I 10 od *Te Vaticanus Maurus et Aethiops* (w. 41–60). Wprawdzie dla recenzenta omawiana oda nie jest poezją chrześcijańską w swym najwyższym sensie, w takim w jakim bazylika świętego Piotra w Rzymie jest świątynią chrześcijańską w najwyższym sensie („this is not Christian poetry in its highest sense, any more than S. Peter's is a Christian temple in its highest sense"). Na przeszkodzie tak wysokiego uznania stoi mieszanie elementów pogańskich z chrześcijańskimi (Cocytus, Lethe, ambrozja), a więc wprowadzanie leksyki nie znanej „poetom Kościoła" („unknown to the poets of the Church"). Dziewiętnastowieczny badacz nie wczuł się należycie w poetykę nowołacińskich utworów dawnych wieków. Uznał jednak, że pomimo to wiersze są wspaniałe i dobrze wiedział o tym Urban VIII zlecający „Casimirowi" współudział w reformie hymnów brewiarzowych. A że papież interesował się niebezpieczeństwem tureckim, wkroczył i Sarbiewski w tę tematykę.

Z kolei cytat z ody I 8 (w. 29–40) od:

Ibimus?
An nos Caleno mensa tenet mero ...

---

[8] XIV 1847, nr 58, s. 314–338.

Po czym „wyzwanie" wielbicielom Horacego (do których i siebie zaliczył krytyk), by wskazali bardziej wzniosły ustęp poetycki niż wyjęty z poezji tego właśnie horacjonisty. Odę I 12 ocenił jako najdoskonalsze nawiązanie do Horacego. Jako jeden z najświetniejszych utworów Sarbiewskiego wymienił ten, w którym upamiętnił poeta klęskę całej armii tureckiej, tj. odę IV 4. Przypomniał, że Watts, zainspirowany przez Sarbiewskiego, napisał utwór naśladujący naszego poetę[9]. Następują dwa cytaty: w. 9–17, „Carpite, dum licet ..."; w. 37–48 „Non tanta campos grandine verberat | Nivalis Arctos ...".

Jako najcenniejsze potraktował anonimowy recenzent wiersze Sarbiewskiego zawierające pewne treściowe gnomy, w których celował i Pindar, i Horacy. Zacytował ostatnią strofę ody II 7, w. 21–24: „Quae tibi primum dedit hora nasci...", a następnie ostatnią ody III 4, również w 21–24: „Ille qui longus fuit ...". Wreszcie gnomy w stylu bardziej chrześcijańskim („in a more Christian strain"), Oda III 6, w. 9–10.:

Quae possunt adimi, non mea credidi:
Nunquam pauperior, si meus integer.

Pochwalił badacz Sarbiewskiego idee wewnętrznego królestwa, na które nie mają wpływu okoliczności zewnętrzne. Zacytował z ody IV 3 w. 13–20 (*Exile regnum, Pausilipi, sumus...*). Stwierdził, że niewiele pozostawił „Casimir" poematów w pełnym znaczeniu tego słowa religijnych. Do najpiękniejszych zaliczył jeden z najkrótszych: odę I 19 *Urit me patriae decor* ..., i tę (20 w.) przytoczył w całości. Przytoczył także 40 wersów końcowych ody II 5, w. 49–88: „Parumne tellus in miseras patet /Immensa mortes?"

Polemikę wytoczył krytyk z 1847 r. Samuelowi Johnsonowi, który, zestawiając „Casimira" z Cowleyem, widział w poezji tego drugiego uroki, ale i wady naszego poety[10]. Przyznał, że ozdobniki niekonieczne jawią się tu i ówdzie w lirykach Sarbiewskiego, a zwłaszcza *Silviludia*, cykl poetycki powstały w lesie, gdy król Władysław IV i jego dwór korzystali z przyjemności polowania[11], jest ćwiczeniem w nowym stylu, ale i te próby poetyckie są doskonalsze od wszystkiego, co Cowley napisałby na podobny temat. Jako przykład udanej próby wprowadzenia nowego stylu do łacińskiej poezji zacytował krytyk pierwszą strofę *II Silviludium* (*Placidi rores matutini* ...).

Jedną wadę „Casimira" wskazał krytyk tak wysoko oceniający ogólnie Horacego Sarmackiego: nie przypadła mu do gustu stylizacja świętych na bóstwa pogańskie, posługiwanie się leksyką pogańską wówczas gdy poeta pisze o Bogu, o Matce Najświętszej i o świętych. Nie podobała mu się zbyt daleko idąca zależność od Horacego (oda do Wenery, I 30) ody Sarbiewskiego *Ad D. Virginem Matrem* (II 26):

---

[9] W pracy *Problemata Sarbieviana selecta* pisałem o tłumaczeniach Isaaca Wattsa (s. 146); utwór inspirowany odą IV 4 nie jest mi znany.

[10] Przejrzenie pełnych edycji dzieł S. Johnsona nie przyniosło rozwiązania zagadki, o jaką wypowiedź idzie.

[11] Oczywiście, *Silviludia* traktuje krytyk bez zastrzeżeń jako utwór Sarbiewskiego.

Horacy	Sarbiewski
O Venus, regina Cnidi Paphique...	Aurei regina Maria coeli...
. . . . .	. . . . .
Fervidus tecum puer ...	Aureus tecum Puer ...

Racja w tym, że zależność jest zbyt daleko idąca, ale była ona dopuszczalna w epoce baroku. Co zasługuje na szczególną uwagę? — Rozumiał to angielski krytyk, widzący w braku oryginalności błąd epoki („the fault of the age"), nie autora.

Łacina poety nazywanego przez Anglików „Casimir" zbliża się, według krytyka, do doskonałości, jakiej nie osiągnął nikt przed nim i nikt po nim. Zaobserwował grecyzmy, których zresztą nie dostrzega się na pierwszy rzut oka, a mianowicie: „Iucundae metuens iuventae ..." (I 4, w. 1); „Avarae / Mensium Lunae ..." (I 4, w. 2—3); „Hinnit ager, fluviique balant" (I 12, w. 96). Zaobserwował łacińskie wyrażenie greckiej idei; jako przykład podał w. 1—4 ody IV 2:

Sunt et novarum non vacuae mihi
Laudum pharetrae.

Tu przemówił do polsko-łacińskiego poety Pindar poprzez Horacego. W takich konstrukcjach był nasz poeta, zdaniem krytyka angielskiego, „generally very happy". Nie posługiwał się żadną inną miarą wierszową niż autoryzowaną przez Horacego. Strofa alcejska w jego wykonaniu ma rytm doskonalszy niż u innych poetów łacińskich, mimo iż tu i ówdzie trafiają się przykłady zbyt swobodnej dowolności: trzecia stopa staje się niekiedy jambem.

Po omówieniu lirycznej twórczości zajął się krytyk co nieco zachowanymi fragmentami *Lechiady*. Uczynił uwagę, że najdoskonalsze pomniki lirycznego geniuszu Sarbiewskiego skomponowane zostały, zanim poeta ukończył trzydzieści lat. Później napisał już tylko jedną księgę ód i *Lechiadę*. Tym bardziej przeto żałować należy straty epicznego poematu. Takim wnioskiem kończy się obszerna rozprawa o Sarbiewskim z 1847 r.

4. Wypadnie przyjrzeć się nieco przekładowi *Silviludiów* na język angielski, dokonanemu w 1848 r. przez R. C. Coxe'a i poprzedzonemu przedmową tłumacza. Idzie o tom Wood-Notes: *The Silviludia Poetica of M. Casimir Sarbievius with a Translation in English Verse*, Newcastle 1848. Był on już zarejestrowany w bibliografii Sarbiewskiego w edycji jego poematów, dokonanej przez T. Walla[12], i był wymieniony w rozprawie piszącego te słowa pt. *Problematyka Sarbieviana* ... (s. 150); zasługują wszakże na uwagę pewne szczegóły dotąd zbyt mało przypomniane. Tłumacz przedstawił się jako M. A. (stopień naukowy), wymienił swą godność kościelną. („Hon. Canon of Durham and Vicar of Newcastle upon Tyne"), zadedykował swą pracę bezpośredniemu przełożonemu: „To the Right Reverend Edward Malthy, D. D., Lord Bishof of Durham, these pages are inscribed with grateful respect and estem".

Sarbiewskiego cenił Coxe bardzo wysoko, co było już — jak to odczuwał — poglądem wyznawanym powszechnie: „Casimir has always stood high in the

---

[12] M. C. Sarbiewski, *Poemata omnia*, Staraviesiae 1892, s. LV.

estimation of scholars and men of taste". Tłumacz zacytował w przedmowie Grotiusa, Coleridge'a, jak również artykuł z „Christian Remembrancer", omówiony tu w punkcie 3. Odwołał się do opinii Josepha Warłona, którego wypowiedź o Sarbiewskim (nie znaną piszącemu te słowa) nazwał „eminent critic", nie oszczędził „Casimirowi" zarzutu nadmiernych ozdobników. Wskazał jednak możliwość usprawiedliwienia owych ozdobników: wypływają one z bujnej żartobliwości, znamiennej dla utworów Sarbiewskiego. Radość poety z czystych i prostych dzieł natury tak jest świeża, tak serdeczna, że zwykłe tropy i figury wydałyby się nieadekwatne do wyrażenia jej. Styl poety wypływa bowiem, z przemożnym ferworem, z jego uczuć i lśni jak kwiaty, jak rosa, jak fontanny, które mu dostarczają inspiracji. („The poet's enjoyment of the pure and simple things of nature is so fresh, so hearty, that ordinary tropes and figures would seem incapable of giving fervour of his feelings und sparkles like the flowers, dews, and fountains that inspire it").

Z myślą o pokazaniu czytelnikowi angielskiemu stylu tego autora podjął Coxe tłumaczenie. Podkreślił, że starał się nie pominąć niczego, co dla „Casimira" jest charakterystyczne, nie dodać niczego, co byłoby nieadekwatne. Usiłował, i liczy tu na „ucho czytelnika" („the reader's ear"), przekazać pojęcie o zróżnicowanej muzyce konstrukcji metrycznej poety polsko-łacińskiego. Jeśli czytelnik tego nie dostrzeże, tłumacz będzie uważał swe dzieło za chybione.

Jako próbkę tłumaczenia przytacza się pierwszą strofę *Silviludium VI.*

Ad lunam	To the Moon,
Cum Vladislaus die Lunae venaretur	when Ladislaus was hunting on a Monday
Dum lunae rura cingimus	Since our chase the field hath ta'en
Regiis venantibus,	Under gentle Dian's reign,
Lunae choreas plaudimus	Courting Dian's grace and pleasure
Chorea, in modum lunae.	Lead we crescent-wise the measure.
Vecta serenum, luna, per aërem,	Dian! the soft air sailing serenely,
Tremebunda flammeo	Hunt'st thou the Stars with the flaming horn!
Num venaris astra cornu?	Seele'st thou the twin bears hotly and keenly,
Num bellatrix igneo	Swift thro' the azure ethereal borne,
Aetheris ursos impetis arcu?	Plying the bright bow so warlike and queenly?

Łódź

SARBIEVIANA NOVA

Summarium

De Matthiae Casimiri Sarbievii poesi in Germania, in Gallia, in Britannia recepta auctor quaestiones selectae publicavit. Nunc nova pauca enumerat.

1. Aloysius Orchowski libro qui *Choix des poësies polonaises précédé d' ún Discours sur l'origine*

de la Pologne, sur la langue et la littérature de cette nation inscribitur, Gettingae 1816 anno edito de Sarbievii *Lechiade* commemoravit, opinionem renuntiavit, Joannem Skorski, confratrem Sarbievii, e Societate Jesu sacerdotem, inspirationem ex Sarbievio in poëmate suo hausisse.

2. J. D. Fuss, philologus doctus, qui XIX aetate vixit, in libro *De usu linguae Latinae hodierno in tractanda poësi et de meritis poëtarum Latinorum recentiorum* [...], anno 1829 edito, Sarbievium „delicias poëtarum Latinorum" fuisse dixit; carmen *De Sarbieviana poësi* composuit, de horationismo Sarbievii accurate commemoravit.

3. Sarbievii *Carmina* Argentorati 1803 edita anno 1847 Londini in periodico, qui „Christian Remembrancer" inscribitur, recensionem non brevem obtinuerunt.

4. *Silviludia*, poëmata Sarbievio vivente non edita, a posterioribus sub nomine eius publicata, a R. C. Coxe, scriptore claro, in linguam Britannorum anno 1848 translata erant. Poëta in praefatione de Sarbieviana poësi disseruit.

C E N S U R A E L I B R O R U M

Eos LXXVIII 1990
PL ISSN 0012-7825

José Maria Lucas de Dios, Estructura de la tragedia de Sófocles, Instituto „Antonio de Nebrija", Oficina de Publicaciones del Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, Madrid 1982, s. 1—425.

José Maria Lucas de Dios napisał swoją książkę o strukturze tragedii Sofoklesa z pozycji strukturalizmu. Ten zaś kierunek badawczy implikuje, jak wiadomo, odmienne od tradycyjnego rozumienie artystycznej konstrukcji. Utwór literacki ujmuje jako funkcjonalną strukturę, w której każdy jego element ma nie tylko właściwy sobie sens w danej całości, ale też pełni w niej różnorodne funkcje; bada zatem funkcje poszczególnych elementów w stosunku do całości, oddziaływanie dominanty kompozycyjnej oraz hierarchiczne połączenie różnych poziomów struktury. Autor rozprawy posłużył się jako metodologicznym wzorem — jak sam wyznaje (s. 28) — pracami rosyjskiego formalisty Władimira Proppa *Morfologia bajki*[1] oraz duńskiego filologa Mortena Nojgaarda, *La fable antique*[2], zawierającymi teorię struktur fabularnych. Nastawiając swe badanie na opis segmentacji struktur i mechanizmów funkcjonalnych, interpretację ruchu struktury, literackiego „stawania się", usiłował zbadać stosunki zachodzące pomiędzy elementami tej samej struktury. Swą analizę oparł na modelu dystrybutywno-integracyjnym, starając się najpierw wydzielić poziomy tekstu i ich elementów, głównie poziomu funkcji, następnie zaś ustalić powiązania między tymi poziomami. Segmentacja bowiem dokonuje się jak w językoznawstwie za pomocą dwóch zabiegów — komutacji i substytucji (zastępowanie jednej funkcji drugą). W swych badaniach nawiązał do kierunku reprezentowanego w Hiszpanii przez znanego filologa F. R. Adradosa (*Fiesta, comedia y tragedia*, Barcelona 1972)[3], niejako kontynuując na materiale tragedii Sofoklejskiej jego cenne spostrzeżenia i ustalenia. Podstawą tych rozważań jest przyjęcie poglądu, iż teatr powstał na gruncie kultowo-rytualnym. Pierwotne elementy (*unidades elementales*) rytualne uległy z czasem teatralizacji, w końcu zaś literaryzacji (*literarizacioń*, s. 11). W ten sposób dokonywała się powolna „degradacja rzeczywistości rytualnej", czy, inaczej mówiąc, trywializacja elementów przedteatralnych. W epoce przedteatralnej cztery składniki stały do dyspozycji rodzącego się teatru: śpiew chóru, dialog liryczny, dialog epirrematyczny i ῥῆσις. Badając każdą z podstawowych jednostek struktury Autor zwraca uwagę na treść, formę, dystrybucję, funkcję i ich stosunki w obrębie syntagmy, którą tworzy cała tragedia. Ta syntagma zawiera i porządkuje różnorodne znaki literackie. Jego ostatecznym celem jest określenie pierwotnych struktur przedteatralnych w utworach Sofoklesa oraz ustalenie jego własnych innowacji, które nakładają się niejako na owe struktury i je przetwarzają. Osiągnięte wyniki mają się przyczynić do lepszego zrozumienia dramatycznej techniki ateńskiego poety.

Za pierwotne jednostki strukturalne w dramacie uważa Autor przede wszystkim agon i tren. Agon łączy się z czynnościami grupy rytualnej (κῶμος) w okresie przedteatralnym, która z czasem przeistoczyła się w chór tragedii. Stanowi on „jeden ze składników-kluczy" (*una de las piezas-claves*, s. 391) w kreacji teatru. Strukturę agonu analizowała już J. Duchemin, *L'agon dans la tragédie grecque*, Paris 1945, oraz J. de Hoz, *On Aeschylean Composition*, I, Salamanca 1979, który zbadał głównie strukturę agonu epirrematycznego. Duchemin błędnie — zdaniem Autora — uznała agon

---

[1] Tytuł oryginalny: *Morfołogija skazki*, wyd. II, Moskwa 1969, polski przekład w skrócie *Morfologia bajki*, oprac. i przeł. S. Balbus, Pam. Lit. LIX 1968, z. 4.

[2] Copenhague 1964.

[3] Podtytuł tej pracy: *Sobre los origenes griegos del Teatro*.

stychiczny (*agón estiquico*) za produkt epoki sofistów. Ten właściwy ἀγὼν λόγων jest późniejszą formą. Podejmując myśli innych uczonych badających zagadnienie agonu, zwłaszcza W. Kranza[4], W. Helga[5] i V. de Falco[6], hiszpański filolog stwierdza, iż pochodzenie agonu jest rytualne i magiczne. Jedna z form agonu rytualnego miała charakter szczególnie gwałtowny, ujawniając potrzebę fizycznej przemocy, jak tego dowodzą prastare rytuały poszukiwania i pościgu. Można znaleźć u Sofoklesa kilka przykładów tej dawnej praktyki (np. w zakończeniu *Elektry*). Można zauważyć ślady dawnej brutalnej walki w *Filoktecie*. Lepszego jednak dowodu niż te przykłady dostarcza ich struktura formalna, a zatem struktura epirrematyczna, najczęściej występująca w agonie Ajschylosowym. Jej charakter świadczy o tym, że należy do składników przedteatralnych. Tragedia traci powoli ów element przemocy fizycznej: pierwotne starcia fizyczne przeobrażają się w starcia dialektyczne, w których przeciwnicy ścierają swe sprzeczne stanowiska. Okoliczność ta zmienia stan formalny: sceny epirrematyczne ustępują stychicznym. Agon nie miał w teatrze greckim jednolitego schematu — składał się często z elementów właściwego agonu i trenu. De Dios uważa, iż nie powinno się ich wiązać z jednym typem rytuału, przeciwnie, można nawet twierdzić, że istniała rozmaitość agonów wywodzących się z różnych rytuałów. Na ten temat nie dostarcza bliższych informacji, odwołuje się jedynie do pracy Adradosa *Fiesta, comedia y tragedia*, uważając tym samym rzecz za wystarczająco wyjaśnioną. Ale tak nie jest. Wiele konstatacji Adradosa ma bowiem charakter czysto hipotetyczny. U Ajschylosa przybiera agon najczęściej formę epirrematyczną, wzbogaconą innymi elementami sekundarnymi. Epirremat składał się z monodii jednego uczestnika, po której następowała przemowa (tyrada) drugiego rozmówcy lub dialog stychiczny między pierwszym i drugim rozmówcą[7]. Część liryczna zwykle odpowiadała treściowo pieśniom chóru (tren, modlitwa itd.), podczas gdy część stychiczna zawierała refleksje, groźby itd. Starszym typem epirrematu jest ten, w którym uczestniczy chór i koryfeusz. O agonach u Sofoklesa pisał Adrados[8]. Rozwijając jego badania dochodzi Autor do interesujących wniosków. Otóż każda tragedia Sofoklesa liczy 4—5 scen zawierających agon. Niekiedy agon przyjmuje formę prostą, czasem wypełnia kilka scen. Jest to tzw. zespół agonów (*conjunto agonal*), który się składa z 2—3 agonów prostych. Zwykle bierze w nim udział 2 aktorów + chór. Tragik konstruuje też sceny agonu z udziałem trzeciego aktora. Agon przeszedł u Sofoklesa istotną ewolucję. Poeta wyposażył go bowiem nie tylko w funkcję dramatyczną jako motor akcji, ale też uczynił z niego środek służący w konkretnym momencie do uzyskania pożądanego efektu dramatycznego. Sofokles porzucił w znacznym stopniu dawną strukturę epirrematyczną na korzyść stychicznej. Postępek ten przyczynił się do ograniczenia roli chóru i do zwiększenia udziału aktorów, a zatem do spotęgowania elementu dramatycznego. Chór powoli traci swe pierwotne znaczenie, przestaje być motorem akcji. Dalszy krok w tej ewolucji stanowią pieśni (*stasima*) wypełnione głębokimi, ale ogólnymi refleksjami — często w luźnym związku z fabułą sztuki — w których zatraca się jego właściwy sens rytualny. Chór przekształca się w świeckiego komentatora akcji, co go dystansuje wobec biegu wydarzeń; staje się elementem wybitnie teatralnym, kształtowanym przez technikę poety.

Tren, uważany również za podstawową jednostkę kompozycyjną, ma charakter kultowy: w kulcie był pieśnią żałoby, opłakiwaniem zmarłego bohatera. Nie wykazuje natomiast tak mocnego związku z teatrem jak agon. Na ten temat de Dios ma niewiele do powiedzenia: powołuje się znowu na studia Adradosa[9]. Strukturę trenu u Ajschylosa badał de Hoz[10]: z jego analiz wynika, że agon u najstarszego tragika jednoczy się dość często z elementami trenu. Liczba kompozycji-trenów u Sofoklesa jest zaskakująco duża: 20 scen w 7 utworach. Sofokles tę komponentę bardzo wzbogacił. Dawny jej schemat chór, chór/aktor, aktor/koryfeusz starał się poeta zastąpić nowym chór/ak-

---

[4] *Stasimon. Untersuchungen zu Form und Gehalt der griechischen Tragödie*, Berlin 1933.

[5] *Das Chorlied der griechischen Tragödie in seinem Verhältnis zur Handlung*, Zürich 1950.

[6] *Studi sul teatro greco*, Napoli 1958. Falco starał się zgłębić tajniki techniki antycznych dramaturgów i odsłonić sposób, w jaki komponowali swe sztuki.

[7] Nb. mógł być nim również koryfeusz.

[8] *Estructura formal e intención poética del Edipo Rey*, Euphrosyne n. s. V 1972, s. 369—383.

[9] *Fiesta, comedia y tragedia.*

[10] *O. c.*

tor/koryfeusz. Ujawniał też tendencję do komponowania dialogu intrastroficznego. Do różnych czynności rytualnych dawnego chóru zalicza też Autor ἀναγνώρισις. Sprawa jest sporna i wymaga wyjaśnień, których niestety badacz nie dostarcza. Natomiast nie ulega wątpliwości, iż sceny składania ofiar mają — już z samej swej natury — tło kultowe. Może budzić zdziwienie, iż nie zostały uwzględnione jako składnik struktury dramatu nawet wśród tzw. elementów drugorzędnych (*elementos secundarios*). Wiele uwagi poświęca badacz scenom, w których występuje posłaniec, uważając, że mamy tu do czynienia z jakąś formą kultową czy rytualną, która należy do rudymentów teatralnych. „Scena z posłańcem" była już przedmiotem wcale licznych rozpraw naukowych. Wystarczy wymienić tu dwie najważniejsze J. Kellera, *Struktur und dramatische Funktion des Botenberichtes bei Aischylos und Sophokles*, Tübingen 1959, i L. Gregorio, *Le scene d'annuncio nella tragedia greca*, Milano 1967. Wbrew opinii Gregorio i większości badaczy, którzy sądzą, że scena ta była związana w tragedii wyłącznie z *rhesis*, de Dios dowodzi, iż tragicy antyczni nie znali takiego ograniczenia. Jego zdaniem błąd owych badaczy polega na tym, iż uwzględniali tylko w swych analizach część narracyjną *rhesis*, nie brali zaś pod uwagę rozmowy, która poprzedzała przybycie posłańca lub następowała po jego odejściu. *Rhesis* mogła zatem występować przed lub po epirremacie. Łatwo zauważyć, iż Sofokles ogranicza element narracji. Zresztą dadzą się wyróżnić dwa jej rodzaje: narracja, która się staje motorem centralnej akcji dramatu, oraz narracja stanowiąca rozwiązanie czy zakończenie. Konstrukcja „sceny z posłańcem" wskazuje na ewolucję, jednakże nie w tym sensie, że pierwiastki dawne zmieszały się całkowicie (s. 309), ustępując miejsca bardziej skomplikowanym schematom, lecz w tym znaczeniu, iż różne elementy — przy całkowitym zachowaniu stanu formalnego — zmieniły swą wartość i swą relację z pozostałymi. Również w analizie prologu czyni Autor cenne spostrzeżenia, które uzupełniają wyniki znanych prac H. W. Schmidta, *Die Struktur des Eingangs*[11] czy W. Nestle'go, *Die Struktur des Eingangs in der attischen Tragödie*, Stuttgart 1930. Pokazuje, iż Sofokles zachowując pierwiastki rudymentarne wprowadza w prologu 2, a nawet 3 aktorów. Sam prolog jest jego zdaniem elementem *par excellence* teatralnym: powstał na gruncie teatru i nie ujawnia żadnej proweniencji kultowej.

Omówiona tu w ogólnych zarysach praca stanowi praktyczne zastosowanie metod strukturalizmu do całej twórczości Sofoklesa. Jest nowatorska w przeprowadzeniu tej koncepcji metodologicznej w sposób całościowy, to znaczy w objęciu badaniem wszystkich utworów i wszystkich ich składników strukturalnych. Dotychczas takiej analizie strukturalnej poddawano jedynie podstawowe elementy tragedii, jak prolog, epirremat[12], agon[13] itd. oraz poszczególne sztuki[14]. Budowa Sofoklejskiej tragedii znajduje w tym ujęciu nową motywację i nowe wyjaśnienia. Jest to cenne osiągnięcie. Ponadto praca ta przynosi wiele ciekawych informacji szczegółowych. Należałoby sobie życzyć, aby pozostali dramaturdzy, inne rodzaje i gatunki literackie doczekały się równie wnikliwych opracowań.

Nie można jednak taić faktu, iż podobnie jak wiele analiz strukturalistycznych i ta rozprawa ma charakter technicystyczny. Szukanie inwariantów kompozycyjnych dla grupy tekstów tragediowych zbliża Autora do badaczy posługujących się modelującą czy generującą metodą poznania (np. A. Greimas). Ujęcie ma charakter statyczny. Autor, który kilkakrotnie powołuje się na prace językoznawcze, zapomina prowadząc swe analizy, iż każda wypowiedź językowa uruchamia strumień znaczeniowy, w który wciąga inne wyrazy, odbierając im w niemałym stopniu autonomię semantyczną. „Jednostką dynamiczną jest nie tylko wypowiedź, cały utwór, ale też jego cząstka"[15]. Między elementami struktury zachodzi swoiste napięcie, które determinuje dynamizm ich funkcji. Analiza fabuły tragicznej nie wychodzi poza formalizującą poetykę, nie uwzględnia jasno sformułowanego celu tragedii, który wykracza poza aspekty czysto formalne. Pewne zjawiska, które należą np. do sfery psychologicznej, są interpretowane jako problemy funkcjonalne i strukturalne.

---

[11] W: W. Jens, *Die Bauformem der griechischen Tragödie*, München 1971, s. 1—146 (praca zbiorowa pod redakcją W. Jensa).

[12] Por. np. A. Peretti, *Epirrema e tragedia. Studio sul dramma attico arcaico*, Firenze 1939.

[13] Duchemin, *o. c.*

[14] Np. Adrados, *Estructura formal*; E. Garcia Novo, *Estructura composicional del Edipo en Colono*, Madrid 1978.

[15] S. Skwarczyńska, *Kierunki w badaniach literackich*, Warszawa 1984, s. 285.

W takim badaniu liczą się przede wszystkim czynniki konstytutywne utworu, które zdają się decydować o jego kształcie. Autor pragnąc odtworzyć i odsłonić szkielet każdej tragedii, stanowiący dychotomię starego i nowego, wychodzi z wyraźnie sformułowanego założenia teoretycznego, iż „twórca nie komponował któregokolwiek ze swych utworów poczynając od zera, lecz miał do dyspozycji pewne gotowe normy kompozycji, które są fundamentami akcji każdej tragedii"[16]. Tak już twierdził przedstawiciel tzw. praskiego koła, Jan Mukařovski: „Jednostka nie tworzy struktury, przeciwnie na ogół realizuje możliwości systemu"[17]. De Dios wprawdzie wielokrotnie zapewnia, iż nie neguje ewolucji i twórczego instynktu poety, który ostatecznie jest sprawcą zmian i podmiotem procesu literackiego, niemniej jednak jego osobę spycha na dalszy plan i niejako stawia poza jego dziełami. Nic też nie mówi o udziale składników struktury artystycznej w konstytuowaniu funkcji estetycznej jako naczelnej funkcji utworu. Tej bowiem funkcji podlegają wszystkie funkcje jednostkowe.

Romuald Turasiewicz (Kraków)

Eos LXXVIII 1990
PL ISSN 0012-7825

Rüdiger Leimbach, Militärische Musterrhetorik. Eine Untersuchung zu den Feldherrnreden des Thukydides, Stuttgart 1985, s. 6 – 136.

Problem mów w dziele Tukidydesa od dawna budził żywe zainteresowanie badaczy, jednakże mimo wysiłku, jaki włożyli w jego wyjaśnienie, nie został rozstrzygnięty w sposób jednoznaczny. Zadawano sobie przede wszystkim pytanie, dlaczego historyk nie ograniczył się do zwięzłego podawania treści autentycznych mów – wygłoszonych przez polityków i wodzów – lecz ułożył fikcyjne przemówienia, w których – o ile to było możliwe – uwzględnił tylko przewodnią myśl tego, co rzeczywiście wygłoszono. Niektórzy są wręcz zdania, że w ten sposób historyk sprzeniewierzył się swemu ideałowi prawdy. Jakie motywy skłoniły tego sumiennego badacza do takiej ofiary z tego, co cenił najbardziej? Nie brak dziś uczonych, którzy uważają, że mowy Tukidydesa mają charakter wzorcowy i przykładowy, że są egzemplifikacją pewnych myślowych uogólnień odnoszących się do typowych sytuacji politycznych i militarnych. Tukidydes, który jako badacz procesu historycznego zawsze się starał ujmować problemy w punkcie zasady czy prawidłowości dziejowej, użył mów jako środka do eksponowania tych właśnie uniwersaliów określających sytuacje typowe.

Nawiązując do tego nurtu badawczego Rüdiger Leimbach usiłował znaleźć potwierdzenie tezy, iż mowy Tukidydesa są mowami wzorcowymi (*Musterreden*). Badanie swoje przeprowadził na materiale mów wojskowych, które stanowiąc rodzaj parenez, zawierają wiele odniesień do wydarzeń i momentów znamiennych nie tylko dla opisywanej wojny peloponeskiej, ale dla wszelkich wojen. Mowy te zresztą, podobnie jak i inne w dziele Tukidydesa, są połączeniem autentycznej myśli przewodniej (ξύμπασα γνώμη) z fikcyjnym ujęciem słownym, jakie im nadał Tukidydes. Autentyczna myśl przewodnia daje wzór empiryczny, natomiast fikcyjne ujęcie słowne – wzór normatywny. Tukidydes starannie i konsekwentnie wybierał z materiału wygłoszonych mów to, co było empirycznie wzorcowe. Ludzie przemawiający w jego dziele są albo „protagonistami", albo mówcami zbiorowymi (np. Tebańczycy, Koryntyjczycy itd.) – grupami najbardziej reprezentatywnymi dla biegu wydarzeń. Zabierają głos nie tylko w ważnych, ale przede wszystkim w typowych sytuacjach. Król spartański Archidamos wygłasza mowę przed pierwszą z wielu późniejszych wypraw mających na celu pustoszenie Attyki, wodzowie ateńscy – Formion przed pierwszą z wielu bitew morskich, Demostenes zaś przed oblężeniem Pilos, którego zdobycie doprowadziło Ateńczyków do szczytowe-

---

[16] S. 403.
[17] Por. Z. Mitosek, *Teorie badań literackich*, Warszawa 1983, s. 223.

go sukcesu w tej wojnie, równocześnie zaś do utraty umiaru w dążeniach imperialistycznych. Nikiasz — strateg ateński, i Gilippos — strateg spartański, przemawiają w czasie walk na Sycylii przed bitwą, która ma rozstrzygnąć losy tej wojny. Beota Pagondas i Ateńczyk Hippokrates, których przemówienia również Tukidydes zamieszcza, nie należą, jak się zdaje, do figur pierwszoplanowych. Okazuje się jednak, że i ich działania pozostają w ścisłym związku z wielkimi wydarzeniami wojny (rozstrzygająca bitwa).

Mowom wojskowych znacznie mniej poświęciła nauka uwagi aniżeli przemówieniom mężów stanu. Można tu wymienić jedynie prace G. Langego[1] i J. Albertusa[2], z późniejszych znaną rozprawę O. Luschnata[3], która w powszechnej opinii uchodzi za ostateczne rozwiązanie problemu. Tego poglądu Leimbach nie podziela. Jego zdaniem Luschnat słusznie stwierdził, że mowy wodzów nie odnoszą się tylko do jednorazowych sytuacji, lecz są manifestacją pewnych ogólniejszych zasad; błędnie natomiast sądził (s. 14), że Tukidydes kazał mówcom głosić zawsze to, co rzeczywiście myśleli. Parenetyczny element wiązał z jednorazową sytuacją szukając owych „uogólnień" w pozostałym żywiole retorycznym, z którego zbudowane są Tukidydejskie mowy. Przemówienia te jako typowe parenezy do walki mają znaczenie szersze, wykraczające poza konkretną sytuację militarną. Dla udowodnienia swej tezy poddał Autor analizie kilkanaście przemówień wojskowych: Archidamosa II 11, peloponeskich wodzów II 87, Formiona II 89, Demostenesa IV 10, Pagondasa IV 92, Hippokratesa IV 95, Brasydasa IV 126 i V 9, Nikiasza VI 68, VII 61—64 i VII 77, Gilipposa i syrakuzańskich wodzów VII 66—68.

Przeprowadzone przez Leimbacha analizy wykazują, że budowa tych mów, ich argumentacja i sformułowania są określone przez jeden cel nadrzędny: mają działać parenetycznie. Przemawiający wodzowie mówią prawdę lub kłamią, argumentują logicznie lub nielogicznie, jasno i w sposób zawiły, upiększają, przemilczają, przesadzają lub bagatelizują, wzniecają nienawiść, złość, strach i nadzieję, apelują do opinii wojska i jego patriotyzmu — zawsze działają w tym zamiarze, by podnieść jego morale bojowe. W tym wszystkim dają się wprawdzie zauważyć pewne cechy indywidualne mówców, dominuje tu przecież ogólna tendencja: każdy z przemawiających skutecznie broni swych zamierzeń bez względu na to, jak wymowny był w rzeczywistości. Nie mogąc zapewnić mowom dosłownej autentycznej treści, uczynił z nich historyk wzory normatywnej retoryki. Pragnął, aby zyskały na swej wzorowości (*Musterhaftigkeit*) to, co straciły na historycznej prawdzie. Każda z tych mów zawiera typowe lub rozstrzygające dla prowadzonej wojny peloponeskiej myśli i plany wodzów. W całości tworzą one inwentarz takich typowych uogólnień. Ponieważ wojna peloponeska zdaniem Tukidydesa najpełniej wyrażała to wszystko, czym jest wojna w ogóle, w ten sposób owe wzorcowe przemówienia wodzów układają się w pewien kanon parenetycznej retoryki. Wiadomo, iż historyk starał się jak najmniej uronić z historycznej prawdy. Jeżeli w mowach odstąpił od swej zasady absolutnej obiektywności, to musiał to zrobić dla wyższych racji. Tę ofiarę z prawdy tłumaczy jego świadomy zamiar. W swym programowym oświadczeniu (I 22) dał wyraz przekonaniu, iż podobne sytuacje mogą występować w późniejszych wojnach ze względu na niezmienną naturę ludzką, która w podobnych sytuacjach podobnie reaguje. Ujawnienie niejako prawideł ludzkiego myślenia w typowych sytuacjach wydawało się mu większym zyskiem — z uwagi na ponadczasowe znaczenie jego dzieła — niż rejestrowanie słów związanych z konkretnym odcinkiem czasu i rzeczywistości polityczno-militarnej, a przeznaczonych na jedną okazję. Mowy cechuje niebywałe bogactwo myśli, bystrość analizy, pozbawione iluzji — często demaskatorskie — spojrzenie na realia polityczne, które pozwala wyjaśnić, zrozumieć i ocenić rozgrywające się wydarzenia, podejmowane plany, decyzje, akcje. Jest oczywiste, iż Tukidydes opanował reguły i praktykę współczesnej retoryki, ale nadał im indywidualne piętno. Jednakże, jak łatwo zauważyć — a jest to spostrzeżenie już starożytnych, m. in. Cycerona[4] i Dionizjusza z Halikarnasu[5] — mowy skomponowane przez Tukidydesa są trudne do zrozumienia tak pod względem myślowym, jak i językowym. Treść intelektualna wyrażająca pewne prawidłowo-

---

[1] *De adhortatione militari apud veteres scriptores Graecos*, Rostock 1923.
[2] *Die* παρακλητικοί *in der griechischen und römischen Literatur*, Strassburg 1908.
[3] *Die Feldherrnreden im Geschichtswerk des Thukydides*, Leipzig 1942.
[4] *Orator*, 9,30.
[5] *De Thucydide*, 24.

ści, często w ulubionej przez pisarza formie gnomicznej, wyrasta ponad konkretne zagadnienia dziejowej chwili. Ich odbiorowi „retorycznemu" zdaje się też przeczyć to, iż są „nierealnie" krótkie i „niedyplomatycznie" szczere. Leimbach stwierdza wprawdzie, że krótkość tych mów nie zaprzecza ich retorycznemu założeniu, jednak na poparcie swego stanowiska nie potrafi przytoczyć nic ponad to, iż idzie tu najprawdopodobniej o mowy improwizowane, że wodzowie zazwyczaj przemawiają zwięźle i że mowy np. w dziele Ksenofonta — stylistycznie i myślowo prostsze — również nie są długie. Rozmiar przemówień wygłaszanych przez greckich wodzów jest osobnym problemem, wymagającym oddzielnego opracowania. Przytoczone przez Autora argumenty trudno uznać za wystarczające w stosunku do wagi zagadnienia. Również na drugie pytanie nie udziela wyczerpującej odpowiedzi. Sporne jest bowiem twierdzenie, iż „niedyplomatyczna otwartość" czy szczerość tych przemówień, pozbawionych obłudy, zdaje się całkowicie zgadzać ze zwyczajami greckiej dyplomacji.

Praca Leimbacha ma więcej słabych punktów i nie w pełni umotywowanych konstatacji. Daje wprawdzie kilkanaście dobrych i wnikliwych analiz przemówień ateńskich i spartańskich wodzów, żadnej jednak z tych analiz nie zamyka podsumowaniem wyników, które by ułatwiało czytelnikowi śledzenie jego myśli. W całej rozprawie, która właściwie bada zagadnienie leżące na pograniczu historiografii i retoryki, prowadzi swe rozważania w luźnym związku z ówczesną teorią i praktyką wymowy. Nie wykazuje i nie omawia różnicy między mowami wojskowych i polityków, nie uwzględnia specyficznych wypadków, gdy polityk był równocześnie wodzem[6] (i na odwrót) i gdy przychodziło mu zabierać głos w różnych okolicznościach w jednym i drugim charakterze. Przemówień wodzów i parenez nie bada w przekroju diachronicznym na tle tradycji gatunku. Stąd jego analizy — dające często dobry komentarz treściowy — sprawiają wrażenie rozważań prowadzonych w całkowitej izolacji od tej retorycznej tradycji. Autor koncentruje swą uwagę tylko na myśli przewodniej (*Gesamttendenz*) tych przemówień, nie zastanawia się natomiast w ogóle nad problemem ich historycznej autentyczności, a więc czy Tukidydes znał, czy też mógł jakoś poznać ich treść autentyczną, czy też w jednym i drugim wypadku są to „kompozycje" w całości fikcyjne. Programowe bowiem sformułowanie: „Ułożyłem mowy tak, jak by według mnie — najodpowiedniej do okoliczności mógł przemówić dany mówca, trzymałem się zaś jak najbliżej zasadniczej myśli mów rzeczywiście wypowiedzianych" (I 22), można w ten sposób także rozumieć, iż oddawał autentyczną ξύμπασα γνώμη tylko tych przemówień, których treść mógł w jakiś sposób poznać, w innych zaś wypadkach komponował mowy fikcyjne, reprezentujące wyższy „stopień uogólnienia" — jako mowy wzorcowe czy przykładowe.

Podstawowa teza pracy jest przekonywająca. Szkoda, iż Autorowi nie udało się jej dowieść w sposób nie budzący zastrzeżeń. Problem wymaga zatem dalszych badań i uzupełnień — poprzez drobiazgowe analizy — także innych, nie uwzględnionych lub w zbyt małym stopniu uwzględnionych w rozprawie — jego aspektów. Wartość pracy Leimbacha polega przede wszystkim na dokładnym skomentowaniu kilkunastu ważnych przemówień wodzów wojny peloponeskiej oraz na pogłębieniu analiz przeprowadzonych przez Luschnata.

Romuald Turasiewicz (Kraków)

Eos LXXVIII 1990
PL ISSN 0012-7825

Mogens Herman Hansen, Demography and Democracy. The Number of Athenian Citizens in the Fourth Century B. C., Forlaget Systime A/S, Printed in Denmark 1986, s. 5—116.

Jednym z istotnych, a dotychczas spornych, problemów ateńskiej demokracji jest ustalenie stopnia, w jakim obywatele uczestniczyli w życiu politycznym. Czterdzieści razy do roku zwoływano Zgromadzenie Ludowe, na które uczęszczało przeciętnie 6 tysięcy obywateli. Wielu z nich, liczących

[6] Np. Perykles, Kleon, Alkibiades.

ponad 30 lat, wyznaczano losem każdego dnia do pełnienia funkcji sędziowskich w licznych trybunałach sprawiedliwości. Radę 500 tworzyli obywatele w tym samym wieku, spośród których tylko nieliczni mieli możność zostać powtórnie członkami tej instytucji. Ten masowy udział obywateli w życiu demokracji musiał pozostawać w korelacji z ich liczbą globalną. Przez długi czas utrzymywał się w nauce pogląd A. H. M. Jonesa[1] i E. Ruschenbuscha[2] twierdzących, iż za czasów Demostenesa ludność obywatelska liczyła ponad 21 tys. dorosłych mężczyzn, tj. mających ponad 18 lat. Hansen uważa tę cyfrę za zbyt niską: byłaby ona jego zdaniem niewystarczająca dla zapewnienia pełnego udziału obywateli wszystkim instytucjom demokratycznym.

Udowodnieniu tej tezy H. poświęcił swoje studium nawiązując do badań J. Belocha[3] i A. W. Gomme'a[4], którzy sądzili, iż liczba dorosłych Ateńczyków płci męskiej musiała wynosić w IV w. p.n.e. ponad 30 tys. Autor słusznie zwraca uwagę na nieprecyzyjne użycie terminu „obywatel ateński" przez większość badaczy. Otóż przez to pojęcie rozumie się na ogół obywatela-mężczyznę liczącego ponad 18 lat, zarejestrowanego w ληξιαρχικὸν γραμματεῖον demu, do którego należał. Nie uwzględnia się natomiast zwykle faktu o znaczeniu podstawowym dla wszelkich obliczeń: miejsce zamieszkania. Jest tu sprawą istotną, czy był to mieszkaniec Attyki, czy też terenów leżących poza Attyką. Podstawowy błąd obliczeń demograficznych polega na stawianiu znaku równości pomiędzy całkowitą liczbą ateńskich obywateli (A) a ilością obywateli mieszkających w Attyce (B). Liczba tych ostatnich była znacznie niższa od globalnej ilości obywateli ateńskich. Wielu bowiem Ateńczyków służyło w armiach najemników u obcych władców[5], wielu żyło za granicą posiadając status metojków[6], całe zaś tysiące obywateli wysyłano jako kleruchów np. na Samos i Chersonez. Stosunek A:B wyrażał się przeciętnie cyfrą 5:4. Zastrzeżenia mogą budzić metody, których się powszechnie używa do demograficznych obliczeń. Otóż badacze z braku całkowicie wiarygodnych danych liczbowych stosują często zasadę rozumowania *per analogiam*, posługując się np. statystyką dla Europy nowożytnej za lata 1750—1850 jako modelem dla ustalania struktury demograficznej greckiej polis. Demografia historyczna każe odrzucić te analogie. Przeczą im bowiem historyczne dane, jakie udało się zebrać uczonym badającym zagadnienia populacji w *Imperium Romanum*. Autor przyjmuje, iż demograficzna struktura Grecji IV wieku p.n.e. była w zasadzie taka sama jak w czasach wczesnego cesarstwa rzymskiego: przeciętna wieku wynosiła 25 lat, a przyrost naturalny pozostawał na poziomie 0,5% rocznie. O ile — jak się zdaje — przeciętna wieku w IV stuleciu p.n.e. rzeczywiście nie przekraczała podanej granicy (choroby, zwłaszcza zakaźne, duża śmiertelność niemowląt i małych dzieci), o tyle przyjęty procent przyrostu jest sporny. Nie wiemy, jaki był przyrost roczny wolnej ludności, jakiej części urodzonych dzieci w rodzinach obywatelskich odmawiano statusu obywatela. Powszechnie się sądzi, iż nieuznawanie dziecka, zwłaszcza chłopca, w ateńskich rodzinach obywatelskich — także uboższych — należało w IV wieku p.n.e. do rzadkości. Nieco inną formę przyjmowało to zjawisko w innych krajach helleńskich, natomiast stało się poważnym problemem dopiero w Grecji epoki hellenistycznej i w czasach późniejszych. Z tego względu przy obliczeniach wskazana jest większa ostrożność. Wprawdzie w tym wypadku nie okazał jej H. w stopniu zadowalającym, natomiast objawił ją pełniej w krytyce źródeł. Wyraża przekonanie, że ateńscy urzędnicy nie znali dokładnej liczby ludności obywatelskiej, lecz tylko liczbę przybliżoną, szacunkową. Gdyby taka liczba była znana, Demetriusz z Faleronu nie musiałby przeprowadzać powszechnego spisu ludności. Ten argument nie jest przekonywający. Namiestnik macedoński potrzebował danych liczbowych odpowiadających rzeczywistemu stanowi ludności, a stare spisy były zdezaktualizowane. Wiadomo, że w wojnie lamijskiej Ateńczycy ponieśli straty w ludziach, ale ich wielkość nie była dokładnie znana (co przyznaje zresztą sam H., por. s. 68), a część obywateli z obawy przed represjami uciekła.

---

[1] A. H. M. Jones, *Athenian Democracy*, Oxford 1957, s. 75—96.

[2] E. Ruschenbusch, *Epheben, Buleuten und die Bürgerzahl von Athen um 330 v. Chr.*, Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik XLI 1981, s. 103 n., oraz *Noch einmal die Bürgerzahl Athens um 330 v. Chr.*, tamże XLIV 1981, s. 110 n.

[3] J. Beloch, *Die Bevölkerung Attikas*; w: *Griechische Geschichte*, III 2, Berlin 1923, s. 386—418.

[4] A. W. Gomme, *The Population of Athens in the Fifth and Fourth Centuries B. C.*, Oxford 1933, oraz *The Population of Athens Again*, Journal of Hell. Stud. LXXIX 1959, s. 61 n.

[5] Por. H. W. Parke, *Greek Mercenary Soldiers*, Oxford 1933, s. 28 n.

[6] Por. M. H. Hansen, *Demographic Reflections on the Number of Athenian Citizens 451—309 B. C.*, American Journal of Ancient History VII 1985, s. 172—189.

Z pewnością ważnym źródłem do badań demograficznych są przechowywane w 139 demach ληξιαρχικὰ γραμματεῖα. Istniała wprawdzie możliwość scalenia tych danych, jednak takie postępowanie nie zostało zdaniem H. poświadczone źródłowo. Nie uprawnia nas to jednak do wyrażania wątpliwości — jak to czyni H. — czy kiedykolwiek dokonywano takich zbiorowych obliczeń, w ten sposób bowiem odmawia się im wszelkiej wartości. Natomiast πίναξ ἐκκλησιαστικός — również przechowywany w demach — o którym wspomina Demostenes w mowie *Przeciwko Leocharesowi*[7] z r. 330 p.n.e., nie jest całkowicie miarodajnym źródłem, ponieważ — na co też zwraca H. uwagę — nie ujmował listy efebów. Za istotny materiał informacyjny dla problematyki demograficznej uważa się dane dotyczące liczby wojsk. Jest rzeczą oczywistą, że nie wolno identyfikować ich z liczbami ludności i *vice versa*. Tej podstawowej zasady przestrzegał już Beloch i Gomme, zlekceważył ją zaś Ruschenbusch. Trzeba też pamiętać o tym, że nigdy w żadnym społeczeństwie nie było poboru do wojska w 100%. W Atenach poza niezdolnymi do służby wojskowej ze względów zdrowotnych, zwalniano od niej obywateli bezpośrednio zatrudnionych w administracji państwa — przede wszystkim 500 członków Rady i wielu spośród urzędników (τελῶναι), a także członków chórów[8]. W sumie ok. 1 tysiąca osób. Na ogół przyjmuje się, że liczba zwolnionych sięgała w Atenach 5%. W nowożytnych krajach ta cyfra waha się w granicach 8-15%. H. uważa, że pobór obejmował 80% Ateńczyków. Ta cyfra wprawdzie może się zgadzać ze stanem rzeczywistym, ale jest niepewna, przede wszystkim dlatego, że obliczeń swoich nie poparł badacz przekonującą argumentacją (s. 20). Sam zresztą stwierdza w innym miejscu swych wywodów (s. 24), że wszelkie próby obliczeń ludności Attyki na podstawie danych wojskowych zawodzą. Zawodnym materiałem okazują się też wszelkie liczby dotyczące zużycia zboża przez ludność obywatelską. Trudno bowiem ustalić ilość zboża produkowanego w kraju i importowanego z zagranicy. W badaniach demograficznych sięga się często do inskrypcji efebów (s. 48). Ale tu też brak pewności: nie wiadomo, ilu kleruchów ateńskich wysyłało do Aten swych synów do służby w oddziałach efebów. Źródła mówią o liczbie 500 efebów. Jest to — jak słusznie przypomina H. — liczba wojskowa, a nie demograficzna. W końcu też nie wiemy, w jakim stosunku pozostaje ta cyfra do wszystkich osiemnastolatków zobowiązanych do służby wojskowej.

H. oblicza całość obywateli-mężczyzn w IV wieku p.n.e. na ok. 35 tysięcy lub więcej, uwzględniając w tym „honorowych" obywateli, kleruchów, zatrudnionych za granicą w wojskach najemnych oraz Ateńczyków mieszkających w innych miastach greckich. Uważa, że ich liczba nigdy nie spadła poniżej 25 tys. Nieznana jest liczba ofiar w wojnie lamijskiej. Kiedy Antypater zajął Ateny w r. 322 p.n.e., dorosłych obywateli mieszkających w Attyce było ok. 30 tys. W okresie 322—318 p.n.e. wielkie ruchy ludności udaremniają obliczenia. Ἐξετασμός[9] przeprowadzony przez Demetriusza z Faleronu wskazuje, że ok. 29 tys. Ateńczyków musiało mieszkać w Attyce. Świadectwo to jest poparte przez tę okoliczność, że w r. 307/6 p.n.e. Rada 500 została przemieniona na Radę 600, co musiało odpowiadać proporcjonalnie większej masie ludności. Liczbę 21 tys. potwierdza głównie świadectwo Plutarcha (*Moralia* 843 D), które zresztą jest źródłem późnym i dopuszcza różne interpretacje.

Wartość pracy H. polega przede wszystkim na drobiazgowej analizie materiałów źródłowych, na ich wnikliwej krytyce. Można żywić podziw dla ogromnego wysiłku, jaki badacz wkłada we wszechstronne roztrząsanie spraw, które inni traktują dość powierzchownie. W swej analizie źródeł kwestionuje dokładność danych i w wielu wypadkach trzeba mu przyznać rację. Na tym jednak gruzowisku pragnie wznieść fundament własnej hipotezy zapewniając — nie zawsze przekonywająco — o jego stabilności. Cyfry, jakie uzyskuje z przeprowadzonych obliczeń, mają jednak charakter tylko szacunkowy. Wskazuje na nie raczej zdrowy rozsądek i prawdopodobieństwo niż dane źródłowe. Z jednym trzeba się wszakże zgodzić. Dla zapewnienia wymaganej ustawowo ilości członków w poszczególnych instytucjach demokratycznych na pewno ilość globalna 21 tys. jest zbyt niska. Dowodu może tu dostarczyć m. in. przykład Rady, której członkowie rekrutowali się z 10 fil. Ponieważ obywatel mógł

---

[7] Dem. XLI 35.

[8] Por. Dem. XXI 15.

[9] Był to przegląd wojskowy. Liczba 21 tys. obejmowała prawdopodobnie zdolnych do służby Ateńczyków w wieku 18—59 lat. Odpowiednia liczba ludności obywatelskiej (mężczyzn) wynosiła ok. 29 tys. Dotyczyła ona tylko Ateńczyków mieszkających w Attyce, nie obejmowała zaś obywateli przebywających za granicą.

tylko dwa razy piastować funkcję buleuty, z obliczeń wyraźnie wynika, iż jedynie ok. 30 tys. obywateli mogło corocznie zapewnić odpowiednią ilość członków dla tej instytucji. Autora interesuje przede wszystkim udział obywateli w życiu politycznym ateńskiej demokracji i pod tym kątem widzenia przeprowadził swe badania demograficzne. Szkoda, iż nie pokusił się o określenie choćby w przybliżeniu całej liczby ludności obywatelskiej, uwzględniając w swych obliczeniach także kobiety i dzieci.

Romuald Turasiewicz (Kraków)

Eos LXXVIII 1990
PL ISSN 0012-7825

Konrad Gaiser, La metafisica della storia in Platone, Introduzione e traduzione di Giovanni Reale, Vita e Pensiero, Milano 1988, ss. 365.

Powyższa książka ukazała się w maju 1988 r. na krótko przed nagłą śmiercią Konrada Gaisera (ur. 1929 – zm. 3 V 1988), profesora zwyczajnego filologii klasycznej (Philologisches Seminar) Uniwersytetu w Tybindze. Centralna jej partia (s. 47–185) obejmuje włoski przekład drugiej części dzieła K. Gaisera *Platons ungeschriebene Lehre* (Stuttgart 1968², s. 203–289 i 392–416) wraz z modyfikacjami i uzupełnieniami dokonanymi przez autora. Sam początek pracy zawiera: zwięzłą „Przedmowę" Gaisera (s. 7), „Wstęp" napisany przez Giovanni Reale na temat K. Gaisera jako filologa i twórcy («leader») platońskiej „szkoły" w Tybindze (s. 11–32), a także systematyczny spis publikacji naukowych G. Gaisera o filozofii i literaturze greckiej i rzymskiej (s. 33–45). Książka ta zawiera także dwa „Dodatki": uzupełnioną wersję artykułu K. Gaisera opublikowanego poprzednio w „Elenchos" (I 1980, s. 45–75) na temat platońskiej teorii pryncypiów (s. 187–219) oraz przytoczone w oryginale i przekładzie włoskim podstawowe teksty Platona i niektórych jego uczniów dotyczące tematyki dziejów (s. 221–341). Ostatnia część to „Bibliografia" z zakresu problematyki tej pracy i platońskiej teorii pryncypiów (s. 345–355) oraz odpowiednie „Indeksy" imion i zawartości treściowej (s. 356–365).

Inicjatywa i dzieło przekładu tej książki na język włoski pochodzi od Giovanni Reale, profesora zwyczajnego Uniwersytetu Katolickiego w Mediolanie, który kieruje przy tamtejszym Centro di Ricerche di Metafisica sekcją określoną jako „Metafisica del Platonismo nel suo sviluppo storico e nella filosofia patristica. Studi e testi". Z sześciu wydanych dotychczas publikacji w tej serii cztery dotyczą nowej interpretacji Platona. Najpierw ukazała się w przekładzie włoskim książka Hansa Krämera, współtwórcy „szkoły" w Tybindze, filologa klasyka i filozofa z tamtejszego Uniwersytetu (Philosophisches Seminar), pt. *Platone e i fondamenti della metafisica* (Milano 1982, 1987²). Praca ta do tego stopnia zafascynowała G. Reale, że stał się on entuzjastą i kontynuatorem „szkoły" w Tybindze, czemu dał wyraz w obszernej i wznawianej kilkakrotnie w krótkim czasie monografii pt. *Per una nuova interpretazione di Platone* (Milano 1984, 1987⁵). Oprócz wspomnianego tu dzieła K. Gaisera w serii tej ukazał się również ostatnio przekład książki Th. A. Szlezáka pt. *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlin-New York 1985 (*Platone e la scrittura della filosofia*, Milano 1988) dokonany przez G. Reale. Praca ta omawia gruntownie wczesne i średnie dialogi Platona w świetle jego zasady ograniczoności pisma i odwoływania się do pomocy dyskursu w nauczaniu ustnym, potwierdzając tym samym i poszerzając nowatorskie badania Krämera i Gaisera.

Nie sposób przytoczyć tu wielu jeszcze innych inicjatyw badawczych i wydawniczych, które rozwijają nową interpretację nauki Platona. Wspomnieć jednak należy o wielkim dziele samego K. Gaisera, które ukazało się również na krótko przed jego śmiercią, a mianowicie: *Philodems Academica. Die Berichte über Platon und die Alte Akademie in zwei herkulaneischen Papyri*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1988. Jest to I wydany tom z XII zaplanowanych jako „Supplementum Platonicum"; przedstawiać one mają nie opracowany dotychczas różnorodny materiał źródłowy (filozoficzny, naukowy, literacki, historyczny i archeologiczny) na temat Platona i wczesnej Akademii. Niestety

K. Gaiser nie zdołał już sfinalizować swych wieloletnich badań nad nowym wydaniem *Agrapha Dogmata* i tomu *Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie* poświęconego Platonowi.

Działalność badawcza i dydaktyczna twórcy Akademii obejmowała przede wszystkim dysputy na tematy matematyczne i polityczne (w ówczesnym rozumieniu tego słowa), zinterpretowane ontologicznie na gruncie teorii pryncypiów; systematyczne wyłożenie tej teorii na piśmie nie było możliwe w opinii Platona, ponieważ rzecz ta wymaga długotrwałego i gruntownego przygotowania w nauczaniu ustnym. K. Gaiser w swej fundamentalnej pracy *Platons ungeschriebene Lehre* rekonstruuje właśnie obydwa typy działalności Platona pod nagłówkami: *Mathematik und Ontologie* (s. 41 – 201) oraz *Geschichte und Ontologie* (s. 203 – 289). Wydana obecnie we Włoszech ta druga część książki K. Gaisera nosi nieco zmieniony tytuł: *La metafisica della storia in Platone*. Być może zamiana nazwy „ontologia" na „metafizyka" również w innych miejscach tego przekładu wyraża intencje samego tłumacza, który kieruje wspomnianym Centrum w Mediolanie.

Zasadniczy dział tej książki składa się z trzech części. W pierwszej z nich pt. „Platońska interpretacja dziejów. Podstawa metafizyczna dziejów" (s. 47 – 70) wychodzi autor od określenia dynamicznej struktury kosmosu w układzie dwóch pryncypiów oraz analizy mitu dziejowego w *Polityku*. Na tej podstawie przedstawia powiązanie między procesem cyklicznym i postępową ewolucją w dziejach kosmosu i człowieka.

Część druga nosi tytuł: „Świadomość historyczna Platona. Powstanie i sytuacja dziejowa filozofii" (s. 71 – 130). Na podstawie gruntownej interpretacji dialogów Platona omawia tu autor w ośmiu rozdziałach takie zagadnienia, jak układ hierarchiczny form wytwórczości ludzkiej, wiedzy praktycznej i filozoficznej, a także postęp historyczny w tych dziedzinach. W kontekście tej problematyki można właściwie zrozumieć stosunek Platona do jego poprzedników, zarówno do wczesnogreckich materialistów i Sokratesa, jak i do poetów, retorów, prawodawców i historyków. Pogląd platoński w tym względzie przekazali także niektórzy jego uczniowie (Arystoteles, Filip z Opuntu). Omówiony jest tu również początek i rozwój języka na podstawie *Kratylosa*, któremu to dialogowi poświęcił zresztą K. Gaiser specjalną monografię (*Name und Sache in Platons Kratylos*, Heidelberg 1974).

Trzecia i ostatnia część pracy to: *Systematyczna wizja dziejów u Platona. Dzieje kosmosu, polis i człowieka w powiązaniu strukturalnym* (s. 131 – 185). W koncepcji historiozoficznej Platona założone zostały pewne proporcje numeryczne okresów trwania kosmosu, polis i życia człowieka. Pojęcie „państwa idealnego" występuje jako początek i kres ewolucji. Kierowanie dziejami ma charakter boski. Po uwagach na temat metody myśli historycznej Platona podkreśla autor w konkluzji metafizyczne uwarunkowanie całej tej problematyki, a także całościowe ujęcie mitu, poezji, nauki i filozofii.

W tym jasnym i spójnym wykładzie dużą wartość poglądową mają załączone schematy problemowe, które ujmują myśl Platona na sposób synoptyczny i przejrzysty. Nowością względem niemieckiej wersji tej książki jest teraz wybór tekstów źródłowych z przekładem włoskim, czyli odpowiednich fragmentów z dialogów Platona, a także niektórych świadectw jego uczniów, na temat rozważanej problematyki (s. 221 – 341). Są to następujące teksty: *Protagoras*, 320 C 8 – 322 D 5; *Fedon*, 96 A 6 – 100 B 9; *Politeia*, II 369 B 5 – 373 E 7; VIII 544 C 1 – 547 A 7; *Polityk*, 268 D 5 – 274 E 1; *Timajos*, 20 D 7 – 25 D 6; *Prawa*, III 676 A 1 – 702 E 2; Filip z Opuntu, *Epinomis*, 987 D 3 – 988 E 4; Arystoteles, *Protreptyk*, fr. 8 Walzer/Ross; fr. 5b i c Ross.

Tak jak kosmos wyjaśnialny jest poprzez naczelne pryncypia (Jednia – nieograniczona Diada), tak też świat społeczny (polis, człowiek) podlega tym samym prawidłowościom działania tensji przeciwieństw, a zatem kształtuje się według jedności i uporządkowania, a – z drugiej strony – według wielości i zróżnicowanych stopni. W tej perspektywie interpretuje K. Gaiser dialogi Platona, których wykładnia mitologiczna i alegoryczna staje się bardziej zrozumiała i spójna. Krótko mówiąc, dzieje świata i społeczeństw przedstawiane przez Platona w formie mitu literackiego zawierają u swych podstaw pewne założenia ontologiczne, możliwe do zrekonstruowania na podstawie tradycji pośredniej (doksograficznej) nauki platońskiej. W pracy tej autor opiera się przede wszystkim na samych dialogach Platona i tylko w nieznacznym stopniu przytacza świadectwa nauki ustnej. Pomimo tego książka ta (w niemieckiej wersji znana już od ćwierć wieku) nie zyskała należytego uznania, a nawet była celowo przemilczana, podobnie zresztą jak i inne dzieła „szkoły" platońskiej

w Tybindze. O powodach takiego stanu rzeczy pisze G. Reale we „Wstępie" do jej włoskiego wydania. Można przypuszczać, że obecnie dokonuje się pewien przełom w świadomości badaczy Platona i książka ta zostanie obiektywnie oceniona.

Załączony „Dodatek": „Teoria pryncypiów u Platona" (s. 187—219) jest w tej książce bardzo cenny, zwłaszcza dla czytelnika nie znającego bliżej założeń nowej interpretacji Platona. Godna odnotowania też jest „Bibliografia", zarówno prac K. Gaisera, jak i na temat koncepcji dziejów i teorii pryncypiów u Platona. Na uznanie zasługują także modyfikacje i uzupełnienia wprowadzone przez K. Gaisera i G. Reale, jak również piękny styl samego przekładu.

Marian Wesoły (Poznań)

Eos LXXVIII 1990
PL ISSN 0012-7825

Albert Henrichs, Die Götter Griechenlands. Ihr Bild im Wandel der Religionswissenschaft, Bamberg 1987, C. C. Buchners Verlag, Thyssen-Vorträge. Auseinandersetzungen mit der Antike, hrsg. von H. Flashar, V, ss. 49.

Książka zawiera tekst odczytu (s. 3—33) wygłoszonego w Monachium, poszerzonego o przypisy (s. 33—49). Autor jest badaczem średniego pokolenia (ur. 1942) pochodzącym z RFN. Jednak od wielu lat przebywa w USA, a obecnie jest profesorem w Harvard University.

Zasługą neohumanizmu jest odkrycie bogów greckich jako postaci samodzielnych (*eigenständige Größen*). Nie byłoby to możliwe bez artystycznej kontemplacji wizerunków bogów greckich przez J. J. Winckelmanna (1717—1768). Od sztuki prowadziła droga do poezji. Dyskusję nowożytną o bogach greckich zapoczątkował właściwie wiersz F. Schillera *Die Götter Griechenlands* (1788, druga wersja 1800). Według tego poety nieśmiertelni bogowie uciekli w wieczną krainę poezji, z której wyszli kiedyś w czasach Homera. Pozostało po nich jedynie „pozbawione duszy słowo" (*das entseelte Wort*), tj. imiona bogów i mity o bogach, które muszą nam zastąpić ich utraconą obecność. Odpowiedzialnym za upadek bogów pogańskich uczynił Schiller Boga chrześcijańskiego, nie nazwanego jednak po imieniu. Sztuka poetycka miała więc znowu przybliżyć odległych bogów greckich w przeżyciu artystycznym.

Za ojca religioznawstwa nowożytnego uchodzi Christian Gottlob Heyne (1729—1812), od 1763 profesor hellenistyki w Getyndze. Właśnie on oddzielił mitologię od religii oraz uznał kult za istotę religii. Mit nazywał językiem dziecięcym ludzkości, któremu odmawiał logiki wewnętrznej. Twierdził on ponadto, że mity o bogach mają głębszy sens, który można poznać dzięki interpretacji symbolicznej i historycznej[1]. Poglądy te rozwinęli w 1. poł. XIX w. m. in. F. Creuzer i K. O. Müller. H. słusznie stwierdził, że prawie wszystko, co napisano przed r. 1850 o mitach, bogach i religii greckiej, jest dla dzisiejszego czytelnika metodycznie nie do przyjęcia i faktycznie nieużyteczne. Warto dodać, że jeszcze w 1861 r. oksfordzki lingwista i mitolog F. M. Müller nazywał mitologię końcowym produktem długotrwałej choroby języka (disease of language), a H. Usener w książce *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Bonn 1896, całkiem anachronicznie hołdował etymologicznej interpretacji imion bóstw greckich[2].

---

[1] Zob. A. Horstmann, *Mythologie und Altertumswissenschaft. Der Mythosbegriff bei Christian Gottlob Heyne*, Archiv für Begriffsgeschichte XVI 1972, s. 60—85; M. M. Sassi, *La freddezza dello storico: Christian Gottlob Heyne*, Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di lettere e filosofia, Ser. III, vol. XVI 1986, s. 105—126.

[2] Właściwym twórcą etymologicznej interpretacji mitów i imion bogów był uczeń Heynego, J. A. Kanne (1773—1824).

W latach 1857—1863 ukazała się trzytomowa *Götterlehre* F. G. Welckera (1784—1868)[3]. W pojedynczych bogach widział on, nawiązując do Goethego i Schillera, idealne obrazy znajdujących się w ludziach możliwości, „wyższe istoty ludzkie", na które Grecy spoglądali z pełną wiary czcią. Ponadto uważał on wcześniejszych Greków za monoteistów, których jedynym bogiem był Zeus, bóg nieba. Książka spotkała się z chłodnym przyjęciem i nie wywarła większego wpływu. Nawiązał jednak do niej po kilkudziesięciu latach U. von Wilamowitz-Moellendorff w książce *Der Glaube der Hellenen*, Berlin 1931—1932, ponieważ był wrogo nastawiony do etnologii oraz religioznawstwa porównawczego, których osiągnięć nie mógł pogodzić ze swym wyidealizowanym obrazem Greków[4].

Zainteresowania romantyków tym, co pierwotne i prymitywne, oraz wczesnymi okresami religii greckiej zdeterminowały na długo rozwój religioznawstwa. Na progu XX w. teorie przedstawiające początki religii greckiej zostały podbudowane etnologicznie i tym samym oparte na nowej podstawie naukowej. Głównymi przedstawicielami szkoły etnologicznej w Cambridge byli Jane Harrison (1850—1928) oraz J. G. Frazer (1854—1941)[5]. Badacze ci zaczęli porównywać religię grecką z religiami ludów pierwotnych i dlatego otrzymała ona całkiem nowe oblicze. Punkt ciężkości przesunął się z mitów na obrzędy (prekursorem był tutaj Heyne) oraz z bogów olimpijskich na chtonicznych, którzy uchodzili za bardziej prymitywnych i ważniejszych. Główną zasługę badań etnologicznych widzi jednak H. (s. 13) w odejściu od neohumanistycznego utkwienia wzroku na pojedynczym człowieku i jego stosunku do pojedynczych bogów. Szczególnie badacze niemieccy XIX w. rozumieli ten stosunek jako wiarę osobistą i uczucie religijne analogiczne do znanego im protestanckiego pojęcia wiary, którego korzenie leżą w pietyzmie. Szkoła etnologiczna ogarniała spojrzeniem całą strukturę społeczną jako nosiciela instytucji religijnych zamiast pojedynczego człowieka i pojedynczych bogów. Od razu zaznaczyły się nowe i większe ugrupowania nie tylko wśród bogów, ale także wśród ich czcicieli. Takie pojęcie jak 'social structures' i 'collective emotion' pojawiają się teraz w zastosowaniu do religii greckiej, przede wszystkim u Harrison, która była pod wpływem socjologii E. Durkheima. Dalsza droga tego kierunku badań prowadziła stopniowo przez „Année Sociologique", prace socjologa religii L. Gerneta (1882—1962), antropologię strukturalną C. Lévi-Straussa aż do dzisiejszej szkoły paryskiej skupionej wokół Vernanta.

Zdaniem H. czterech badaczy (Otto, Kerényi, Burkert i Vernant) przyczyniło się w ciągu ostatnich 60 lat do lepszego zrozumienia świata bogów. Słynna książka Waltera F. Otto (1874—1958) *Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes* ukazała się w roku 1929[6]. Otto uważał bóstwa niebiańskie za postaci wieczne i niezmienne, porównywalne z ideami platońskimi, które pojawiły się nagle jako praobjawienie we wczesnej Grecji. Bogowie ci, nie tylko wiecznie istnieją, ale objawiają się także w czasach nowożytnych. Otto odrzucił zdecydowanie wszelki historyczny sposób patrzenia na bogów oraz pojęcie rozwoju. Zerwał on nie tylko z religioznawstwem, w którym dominował wtedy ewolucjonizm, ale także z chrześcijaństwem[7]. Uzupełnieniem *Die Götter Griechenlands* była książka *Dionysus, Mythos und Kultus*, Frankfurt 1933. Otto pojmował Dionizosa jako ucieleśnienie skrajnych przeciwieństw, jako „boga dwoistości i sprzeczności"[8].

---

[3] Zob. A. Henrichs, *Welckers Götterlehre*, w: *Friedrich Gottlieb Welcker, Werk und Wirkung*, hrsg. von W. M. Calder III, A. Köhnken, W. Kullmann, G. Pflug, Stuttgart 1986 (Hermes Einzelschriften XLIX), s. 179—229.

[4] Zob. A. Henrichs, *„Der Glaube der Hellenen": Religionsgeschichte als Glaubensbekenntnis und Kulturkritik*, w: *Wilamowitz nach 50 Jahren*, hrsg. von W. M. Calder III, H. Flashar, T. Lindken, Darmstadt 1985, s. 263—305.

[5] W r. 1890 ukazało się pierwsze wydanie *Złotej gałęzi* Frazera oraz książka Harrison, *Mythology and Monuments of Ancient Athens*. Badacze ci nawiązywali do pracy E. Tylora, *Primitive Culture*, wydanej w r. 1871. Ważne studia etnologiczne publikował w Niemczech Wilhelm Mannhardt (1831—1880).

[6] H. Cancik, *Die Götter Griechenlands 1929, Walter F. Otto als Religionswissenschaftler und Theologe am Ende der Weimarer Republik*, Der altsprachliche Unterricht XXVII 1984, s. 71—89.

[7] Krytyka chrześcijaństwa była zawarta już we wcześniejszej książce Ottona, *Der Geist der Antike und die christliche Welt*, 1923. Dlatego jej autora zaczęto nazywać „Nietzsche redivivus".

[8] H. Cancik, *Dionysos 1933. W. F. Otto, ein Religionswissenschaftler und Theologe am Ende der Weimarer Republik*, w: *Restauration der Götter. Antike Religion und Neo-Paganismus*, hrsg. von R. Faber und R. Schlesier, Würzburg 1986, s. 105—123.

określany jako bogini obszaru granicznego między kulturą i przyrodą. W przeciwieństwie do Wilamowitza wychodzi jednak Vernant poza czysto lokalne określenie pojęcia przestrzeni. Przestrzeń życiowa Artemidy odsłania się jako splot struktur społecznych, w których zakresy kompetencji boga, człowieka i zwierzęcia są rozgraniczone. W ten sposób powstaje uporządkowany obraz, który w swej zwartości przypomina systemy tworzone w XIX w. H. kończy przedstawienie poglądów Vernanta sceptycznym pytaniem „Haben so die Griechen gedacht, oder ist es französischer Esprit?" (s. 32).

Wydaje się nam, że warto sięgnąć po książkę H., która daje dobrą orientację w historii badań nad religią grecką. Cenne są również obszerne przypisy, które podają bogatą literaturę przedmiotu doprowadzoną aż do roku 1987.

Marek Winiarczyk (Wrocław)

Eos LXXVIII 1990
PL ISSN 0012-7825

Arrian, Der Alexanderzug, Indische Geschichte, Griechisch und deutsch von Gerhard Wirth und Oskar von Hinüber, Akademie-Verlag, Berlin 1985.

Część pierwsza omawianej pracy zawiera tekst grecki *Anabazy Aleksandra* Arriana wraz z przekładem niemieckim Gerharda Wirtha (s. 1—611) oraz tekst grecki *Indike* Arriana wraz z przekładem niemieckim Oskara von Hinübera (s. 613—715). Część druga zamieszcza komentarz do obu dzieł Arriana opracowany odpowiednio przez obu uczonych; komentarz G. Wirtha do *Anabazy* obejmuje strony 717—1074, komentarz O. v. Hinübera do *Indike* mieści się na stronach 1075—1153.

Wydanie tekstu greckiego Arriana opiera się, z drobnymi odchyleniami, na tekście zamieszczonym w „Bibliotheca Teubneriana": Flavius Arrianus, *Opera quae exstant omnia*, ed. A. G. Roos, Vol. I: *Alexandri Anabasis*, Vol. II: *Scripta minora et fragmenta.* Addenda et corrigenda adiecit G. Wirth, 2 Auflage, Leipzig 1967. Tak więc dla G. Wirtha, współautora drugiego wydania tekstu w Bibliotece Teubnera, przedstawiane tu opracowanie jest niejako drugim etapem pracy, w sposób naturalny uzupełniającym pracę nad krytyczną edycją tekstu. Powierzenie natomiast opracowania *Indike*, niejako ósmej księgi *Anabazy*, O. v. Hinüberowi, znalazło pełne uzasadnienie w jego rozległym przygotowaniu indologicznym.

Pracę obu uczonych powitać należy z satysfakcją. Oferuje dzisiejszemu czytelnikowi jedno z najciekawszych dzieł historycznych starożytności, portret najbarwniejszej i otoczonej najbogatszą legendą postaci starożytności — Aleksandra Macedońskiego. Dzieje jego wyprawy na Wschód, aż po Indie — stąd opublikowanie *Anabazy* równocześnie z *Indike* jest szczególnie uzasadnione — wyprawy wojennej, ale skupiającej wokół siebie całą armię historyków, przyrodników, geografów itp., przedstawione zostały przez rzetelnego historyka, Flawiusza Arriana, którego od opisywanych wypadków dzieliło wprawdzie około 500 lat, który jednak dysponował najlepszym w tym czasie materiałem źródłowym i umiał się zdobyć na wcale trzeźwą jego selekcję. Dodajmy do tego, że tak wartościowe dzieło starożytne, czy raczej dwa dzieła składające się na wspólną całość, znalazły się w rękach kompetentnych komentatorów, dbałych o to, by opatrzyć tekst zwięzłymi, ale klarownymi objaśnieniami. Można je więc gorąco polecić wszystkim zainteresowanym, z oczywistym zastrzeżeniem, że popularyzatorski, w najlepszym znaczeniu tego słowa, charakter pracy decyduje o tym, że nie wszystkie prace szczegółowe, rozwiązujące jakiś drobny problem, mogły znaleźć miejsce w wykazie literatury i zostać uwzględnione w komentarzu. By nie być gołosłowną, wspomnę tu prace F. F. Schwarza, którego zainteresowania od lat bez mała dwudziestu koncentrują się wokół kontaktu świata greckiego ze starożytnymi Indiami, a którego licznych prac, poza dwiema wymienionymi we Wstępie, w komentarzu do *Indike* zabrakło. Jednakże skompletowanie literatury narosłej wokół obu utworów bynajmniej nie stanowiło celu pracy uczonych; było nim natomiast przybliżenie współczesnemu czytelnikowi spuścizny starożytnego pisarza, z czego wywiązali się znakomicie.

W komentarzach do obu dzieł autorzy ich kierowali się tym samym planem pracy: komentarz otwiera się Wstępem, jego część podstawową stanowią uwagi szczegółowe do poszczególnych rozdziałów; w obu przypadkach autorzy zamieścili krótkie objaśnienia dotyczące krytyki tekstu,

Karl Kerényi (1897—1973) rozumiał bogów greckich w zgodzie z nauką C. G. Junga o archetypach jako „prawzory" lub „praformy" egzystencji ludzkiej. Na pierwszym planie są tutaj struktury rodzinne. W ten sposób Zeus i Hera stają się archetypami ojca i kobiety jako małżonki. Demeter i Persefona są archetypami matki i córki, natomiast Asklepios jest archetypem lekarza, a Dionizos jest pojmowany bardziej abstrakcyjnie jako „prawzór niezniszczalnego życia". Takie porównania są wprawdzie z pewnymi zastrzeżeniami trafne, ale lekceważą różnorodność zjawisk historycznych i ignorują wymiar kultowy bogów i ich specyficzne funkcje we wspólnocie polis.

Walter Burkert (ur. 1931) jest zwolennikiem interpretacji ewolucjonistyczno-funkcjonalnej religii greckiej. Dużo uwagi poświęca on rytuałowi ofiarniczemu, nawiązując do prac szwajcarskiego folklorysty i etnologa Karla Meuli (1891—1968). Wyprowadza on olimpijski obrzęd ofiarny, w którym mięso zwierzęcia jest podzielone i zjedzone a kości spalone dla bogów, z prastarych obrzędów myśliwskich. Twierdzi on ponadto, że Grecy, podobnie jak myśliwi z epoki kamienia, mieli poczucie winy przy akcie zabójstwa. Burkert wyjaśnia także powstanie panteonu greckiego pokazując jak bóstwa orientalne stawały się stopniowo bóstwami greckimi[9]. Przykładem jest Apollon, w którym Winckelmann i pokolenia po nim widziały kwintesencję boga prawdziwie greckiego. Tymczasem wiemy, że Apollon jest jednym z najmłodszych bogów i w dodatku pochodzenia niegreckiego. Występujący w *Iliadzie* typ Apollona z łukiem i strzałami wywodzi się z semickiego boga zarazy Rešep, który w języku ugaryckim jest nazywany „panem strzały"[10]. Jednakże obok składników orientalnych występuje także element grecki widoczny już w imieniu Apollon. Burkert podkreśla rolę Apellona — Apollona w doryckich obrzędach inicjacyjnych, podczas których efebowie byli przyjmowani do zgromadzeń męskich (*apellai*)[11]. Właśnie na przykładzie Apollona widać chyba najwyraźniej różnicę między idealistyczno-klasycystycznym a historyczno-funkcjonalnym sposobem patrzenia na bogów.

Jean-Pierre Vernant (ur. 1914) jest głównym przedstawicielem interpretacji strukturalistycznej panteonu greckiego[12]. Religia politeistyczna jest według niego systemem klasyfikacji, a nie sumą „religii" związanych z pojedynczymi bogami. H. słusznie jednak zauważył (s. 31), że w metodzie badawczej Vernanta budzi wątpliwość lekceważenie rzeczywistości historycznej z jej nieskończonym zróżnicowaniem, problematyczna jest również tendencja do całkowitej harmonizacji mimo wszelkich postulowanych napięć. W latach 1980—1983 Vernant wygłosił w Collège de France serię odczytów poświęconych Artemidzie. Przestrzeń a nie czas jest tutaj główną płaszczyzną interpretacyjną, na której można odgraniczyć miejsce Artemidy od innych bogów. Takie podejście zapoczątkował już Wilamowitz określając Artemidę jako Herrin des Draußen. Przeciwieństwo między cywilizowaną przestrzenią życiową polis i zagrażającymi życiu sytuacjami wyjątkowymi jak wojna i polowanie, a w życiu kobiety ciąża i poród, jest dla Vernanta płaszczyzną, na której status Artemidy jest

---

[9] W. Burkert, *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin-New York 1972 (RGVV, XXXII) [wersja angielska Berkeley 1987]; id., *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1977 (Die Religionen der Menschheit XV) [zob. recenzję: B. Gladigow, GGA CCXXXV 1983, s. 1—16], wersja angielska Oxford lub Cambridge, Mass. 1985; id., *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley-Los Angeles-London 1979 (Sather Classical Lectures XLVII); id., *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur*, Heidelberg 1984 (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Kl. 1984, 1). Zob. L. J. Alderink, *Greek Ritual and Mythology: The Work of Walter Burkert*, Religious Studies Review VI 1980, s. 1—13.

[10] W. Burkert, *Rešep-Figuren. Apollon von Amyklai und die „Erfindung" des Opfers auf Cypern. Zur Religionsgeschichte der „Dunklen Jahrhunderte"*, Grazer Beiträge IV 1975, s. 51—79. Por. B. C. Dietrich, *Some Evidence from Cyprus of Apolline Cult in the Bronze Age*, RhM CXXI 1978, s. 1—18, i id., *Tradition in Greek Religion*, Berlin-New York 1986, s. 121—178, szczeg. 166—173.

[11] W. Burkert, *Apellai und Apollon*, RhM CXVIII 1975, s. 1—21. Por. H. Erbse, *Untersuchungen zur Funktion der Götter im homerischen Epos*, Berlin-New York 1986 (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte XXIV), s. 188—190.

[12] J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris 1965 (1975[4]); id., *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris 1974; id., *Religions, histoires, raisons*, Paris 1979. Szkoła paryska zaczęła wydawać w r. 1986 czasopismo „Métis. Revue d'anthropologie du monde grec". Zob. R. Di Donato, *Aspetii e momenti di un percorso intellettuale: Jean-Pierre Vernant*, Rivista storica italiana XCVI 1984, s. 680—695.

sygnalizując przede wszystkim zmiany w stosunku do wydania A. G. Roosa; wreszcie sporo miejsca zajmuje wykaz literatury oraz bardzo pomocny w tego typu pracach indeks imion własnych; w części dotyczącej *Indike* w indeksie wyróżniono miejsca opatrzone komentarzem. Zabiegiem ułatwiającym odbiór dzieła, poczynionym przez G. Wirtha, jest natomiast podział tłumaczonego przez niego tekstu na wiele części wyróżnianych za każdym razem odrębnym tytułem. W tak obszernym dziele, jak *Anabaza*, i tak bogatym w treść, jest to zabieg pożyteczny.

Jednym z najmodniejszych tematów zawierających się w pracach starożytnych o Indiach jest motyw podboju Indii przez Dionizosa i Heraklesa. W biografiach Aleksandra Wielkiego opowieść ta stanowi korzystne tło dla dokonań Aleksandra: jak twierdzą jego pochlebcy, przewyższył on czyny nawet bogów ...

Na marginesie obszernej dyskusji przedstawionej w komentarzu O. v. Hinübera warto nawiązać do wyrażonej przez niego nieśmiałej sugestii, atrakcyjnej dla każdego, kto otarł się o indyjską koncepcję awatarów, tj. kolejnych zstąpień Boga (Wisznu) na ziemię. Konstatując mianowicie niepowodzenie prób postawienia znaku równości pomiędzy Dionizosem a którymś z bogów panteonu hinduskiego (przyporządkowanie Dionizosa jest tu sprawą trudniejszą niż Heraklesa, na którego identyfikację z Kriszną należy się zgodzić) zauważa O. v. Hinüber (s. 1111), że trudno wskazać w czasach Megasthenesa (tj. koniec IV w. p.n.e.) na boga indyjskiego, którego zadaniem byłoby unicestwienie zła. W czasach późniejszych natomiast wskazywano by na awatarów Wisznu. Otóż wypada podkreślić, że zarówno w rozważaniach O. v. Hinübera, jak i w przytaczanych przez niego wypowiedziach wielu badaczy brak wykorzystania jasno postawionej przez źródła greckie sprawy następstwa w czasie obu dostojnych „najeźdźców", Dionizosa i Heraklesa. Dzieli ich wiele pokoleń (*Ind.* 9,9 n.). Opowieść o nich sięga w odległą przeszłość mityczną. Drugą natomiast ważną obserwacją jest to, że dokonania obu bogów właściwie nie różnią się w sprawach istotnych. Podkreśla się „ustanowienie praw", „pokonanie zła". Tym właśnie jak najbardziej charakteryzuje się rola przypisywana przez Krisznę sobie samemu, jako awatarowi Najwyższego. Oto jak mówi o tym w *Bhagawadgicie*:

IV 7. Ilekroć wyczerpuje się prawo, Bharato,
a krzewi się bezprawie,
tylekroć zsyłam sam siebie.
8. Objawiam się w każdej erze ludzkości,
ku pomocy dobrym, występnym na zgubę,
i dla odnowienia prawa.

Jeśli więc w indyjskim Heraklesie odnajdujemy Krisznę, na co, jak wspomniano, wobec sporej liczby przesłanek trzeba przystać, to w takim razie starszy od Heraklesa Dionizos musiałby mieć swego odpowiednika w którymś z poprzednich awatarów. Listy awatarów różnią się oczywiście pomiędzy sobą, są też młodsze od czasów, kiedy notował swe spostrzeżenia Megasthenes, ale bądź co bądź u ich podstaw leży tradycja bardzo starożytna. Najbliżej Kriszny stoi wedle najpowszechniej przyjmowanej listy awatarów — Rama, bohater *Ramajany*. Byłby Rama indyjskim Dionizosem?

Porzucając ten nader ciekawy temat, do którego poruszenia skłoniła mnie lektura omawianego tu opracowania spuścizny Arriana, nie waham się zaręczyć, że bogata dyskusja, w którą obfituje komentarz, nad nie mniej barwną treścią dzieła, nieraz zachęca do zabrania w niej głosu.

Joanna Sachse (Wrocław)

Eos LXXVIII 1990
PL ISSN 0012-7825

Hephaestion on Metre. A Translation and Commentary by J. M. van Ophuijsen, Leiden-New York-København-Köln: E. J. Brill, 1987, pp. XIII + 186.

The present book contains the translation and the commentary of the elliptic Hephaestion's ἐγχειρίδιον περὶ μέτρων, Greek Grammarian from Alexandria, who lived in the 2nd century A.D., and the translation with the commentary of the corresponding passages of Aristides Quintilianus περὶ μουσικῆς, from the 3rd century A.D. (?).

The translation is based on the Hephaestion's edition by M. Consbruch, and on the Aristides Quintilianus edition by R. P. Winnington-Ingram – both published by Teubner.

The Hephaestion's work is of a great importance, because this is one of the most important treatises on Greek metre, which constitutes the fundamental source of our knowledge concerning the Greek metrics.

The terminology used by Hephaestion remains still up-to-date, and his work becomes more precious by the quotations of the archaic lyrics and comedy.

Due to its conciseness, Hephaestion's ἐγχειρίδιον was the object of many compilations by Byzantinian Grammarians. The text consists of three classes of manuscripts, which probably derive from an archetype from 9/10th centuries.

After discussing the length of the syllables, the phenomenon of the synecphonesis (συνεκφώνησις) "pronunciation together", called also synizesis (συνίζησις), Hephaestion classifies the feet, distinguishing: four of two syllables:

1. two time-units:
   pyrrhic (πυρρίχιος): ∪∪
2. three time-units:
   trochaeus (τροχαῖος): – ∪
   iambus (ἴαμβος): ∪ –
3. four time-units:
   spondee (σπονδεῖος): – –

eight of three syllables:

1. three time-units:
   tribrachys (τρίβραχυς)/choreus (χόρειος): ∪∪∪
2. four time-units:
   dactyl (δάκτυλος): – ∪∪
   amphibrachys (ἀμφίβραχυς): ∪ – ∪
   anapaest (ἀνάπαιστος): ∪∪ –
3. five time-units:
   baccheius (βακχεῖος): ∪ – –
   amphimacer (ἀμφίμακρος)/cretic (κρητικός): – ∪ –
   palimbaccheius (παλιμβάκχειος): – – ∪
4. six time-units:
   molossus (μολοσσός): – – –

sixteen of four syllables:

1. four time-units:
   proceleumatic (προκελευ(σ)ματικός): ∪∪∪∪
2. five time-units:
   first paeon (παιών πρῶτος): – ∪∪∪
   second paeon (παιών δεύτερος): ∪ – ∪∪
   third paeon (παιών τρίτος): ∪∪ – ∪
   fourth paeon (παιών τέταρτος): ∪∪∪ –
3. six time-units:
   Ionic a minore (ἰωνικὸς ἀπ᾽ελάσσονος): ∪∪ – –
   antispast (ἀντίσπαστος): ∪ – – ∪
   Ionic a maiore (ἰωνικὸς ἀπὸ μείζονος): – – ∪∪
   trochaic tautopody (τροχαικὴ ταυτοποδία)/ditrocheus (διτρόχαιος): – ∪ – ∪
   iambic tautopody (ἰαμβικὴ ταυτοποδία)/ diiambus (διίαμβος): ∪ – ∪ –
   choriambus (χορίαμβος): – ∪∪ –
4. seven time-units:
   first epitrite (ἐπίτριτος πρῶτος): ∪ – – –
   second epitrite (ἐπίτριτος δεύτερος) / Caricus (Καρικός): – ∪ – –
   third epitrite (ἐπίτριτος τρίτος) / Rhodius (Ῥόδιος): – – ∪ –
   fourth epitrite (ἐπίτριτος τέταρτος) / monogenes (μονογενής): – – – ∪

5. eight time-units:

spondaic tautopodia (σπονδειακὴ ταυτοποδία) / dispondeius (δισπόνδειος): – – – – –.

Then Hephaestion analyzes the nine prototypic metra: Iambic, Trochaic, Dactylic, Anapaestic, Choriambic, Antispastic, Ionic a maiore, Ionic a minore, Paeonic.

Finally, the mixed metra, called τὰ κατ'ἀντιπάθειαν μέτρα, are discussed. Hephaestion establishes some canons of these metra, and the asynartete (ἀσυνάρτητα μέτρα) "unconnected, impossible to connect" are discussed.

As we see, the Hephaestion's ἐγχειρίδιον is a very important document concerning the ancient metrics. The work by Ophuijsen however must be analyzed as a translation – here the problem arises how adequate this translation is.

Unfortunately I had only at my disposal Hephaestion's edition by Leonard Hotchkis and Thoma Gaisford (Lipsiae 1832).

After comparing this edition of the Greek original with the translation by Ophuijsen, I am convinced of the correctness and purposefulness of such a translation. The translation is exact, accompanied by the corresponding fragments of Aristides Quintilianus treatise on the music, and by the critical notes concerning the terminology used by Hepaestion.

The book can be recommended to all interested in studying the ancient metrics.

Witold Stefański (Poznań)

Eos LXXVIII 1990
PL ISSN 0012-7825

Sokrates Scholastyk, Historia Kościoła, tłumaczył Stefan J. Kazikowski, wstęp Ewa Wipszycka, komentarz Adam Ziółkowski, PAX, 2 wyd., Warszawa 1986, ss. 612.

Prawie 15 lat po pierwszym (1972) ukazało się drugie wydanie polskiego przekładu *Historii Kościoła* Sokratesa, jednego z najważniejszych dzieł późnoantycznej historiografii chrześcijańskiej. Wznowienie było uzasadnione wyczerpaniem na rynku tej ważnej dla patrologów i historyków pozycji (obecne wydanie ma znacznie większy nakład), co ważniejsze jednak, dało okazję do udoskonalenia publikacji zgodnie z zasadami obowiązującymi obecnie w patrologicznej serii Wydawnictwa PAX. W odróżnieniu od pierwszego wydania, które było dziełem tylko jednej osoby – tłumacza Stefana Kazikowskiego – nowe opracowało troje autorów: tłumacz oraz historycy – Ewa Wipszycka i Adam Ziółkowski. Książka uległa istotnym zmianom: zyskała obszerny wstęp, znacznie większy komentarz i, na końcu, spis treści w postaci zestawienia tytułów rozdziałów. W bardziej przejrzysty sposób zaznaczono numerację ustępów.

Wprowadzone do polskiego wydania Sokratesa zmiany nie sprowadzają się wyłącznie do ulepszeń formalnych, istotnej modyfikacji uległa też treść książki. Najmniej zmian wprowadzono do tłumaczenia i słusznie, jako że S. Kazikowski, wytrawny i sprawdzony tłumacz wielu pozycji z literatury wczesnochrześcijańskiej i antycznej, wykonał swą pracę kompetentnie i z talentem. Porównanie przekładu z wydaniem Migne'a (krytycznej edycji wciąż brak) dowodzi, że tłumacz dobrze rozumie oryginał i oddaje wiernie jego treść we współczesnej polszczyźnie. Modyfikacje wprowadzone w drugim wydaniu dotyczą głównie sposobu spolszczania nazw greckich zgodnie z zasadami stosowanymi w dzisiejszym piśmiennictwie. Nie bez racji ubolewa przy tym Kazikowski, że te zasady oddalają nas czasem od zalecanej przez filologów klasycznych praktyki preferowania wersji bliższych grece kosztem zlatynizowanych, dominujących niegdyś (s. 5). Wypada się z nim zgodzić, choć tylko w przypadku nazw, których zadomowienie w naszym języku nie jest sprawą pewną (stąd na s. 181 Germanikeia brzmiałaby lepiej niż Germanicia). Tam gdzie nazwa starożytna zadomowiła się w wersji zlatynizowanej, konkuruje zaś z nią współczesna, niegrecka jak w przypadku Ankary (nie Ankyry), słusznie wprowadzono antyczną. W zakresie nazewnictwa sugerowałbym jeszcze niewielkie korekty: ujednolicenie nazwy Adrianopola (lepiej niż Hadrianopolis – obie wersje

osobno w indeksie!), a także zastąpienie „Alemanów" przez przyjętych w naszej historiografii Alamanów (s. 398, 409).

W paru miejscach tłumaczenia pojawiły się trafne zmiany wykraczające poza dziedzinę nazewnictwa np. „figurę 'łokietka'" zastąpił „wzorzec łokcia" (s. 112), zaś „cesarza" — w przekładzie słowa καῖσαρ bardziej ścisły tutaj „cezar" (s. 149), trafniejsze jest też oddanie słowa αὐτοκράτωρ przez „cesarz" niż nazbyt w tym kontekście dosłowne „wszechwładny cesarz" (s. 269). Podobnie bardziej udane jest tłumaczenie tytułów monarchów „boscy i panowie" niż „panowie wprost od Boga" (s. 446), ten ostatni zwrot ma swój odrębny odpowiednik w grece bizantyńskiej.

Niektóre poprawki wydają się mniej trafne, np. człon imienia Maksymiana „Herkuliusz" brzmiał lepiej niż „Herkulesowy", bo to wprawdzie określenie od miana bóstwa (herosa), ale przede wszystkim jedno z imion cesarza (s. 58—59). Zastąpienie w przekładzie słowa τροπαῖον — „bojowy sztandar" przez zbyt konkretny „bojowy znak legionowy" jest raczej mylące (s. 60).

Na wysoką ocenę zasługuje umiejętność oddania przez tłumacza zawiłych nieraz a wymagających dużej precyzji sformułowań teologicznych i filozoficznych przez dobrane w sposób udany i klarowny polskie odpowiedniki. Czasem jednak spotkać można zamiast odpowiedników raczej interpretacje, np. ἐνδιάθετος λόγος, czyli „słowo wewnętrzne" odpowiada pojęciu „myśli", ale nie jest to przecież jego prosty synonim (s. 184, użyto obu odpowiedników). Także Νόμος w sensie prawa żydowskiego przyjęło się u nas oddawać jako „Prawo", nie trzeba go zastępować przez wyjaśniające a niezupełnie adekwatne „Stary Testament".

Z innych, nasuwających się uwag: brak podstaw by chrześcijańskim władcom odmawiać tytułu „twa boskość" — stosowali go powszechnie cesarze IV—VI w. (s. 257). Ὅμοιος κατ'οὐσίαν to raczej „podobny co do istoty" niż „równy" (s. 66). Nadmiernie dosłowny jest przekład „religia helleńska" (s. 60), choć podobne miejsce nieco dalej oddano jako „religia pogańska" (s. 63). Trudno mówić o „religii nowacjańskiej" (s. 377), słowo θρησκεία należało tu może rozumieć w sensie „kult". W naszej literaturze zadomowiło się już określenie bogini Tyche, po co więc zmieniać w tłumaczeniu greckiego autora „Tyche" na łacińskie: „Genius" (s. 296)? Mylące wydaje się tłumaczenie słowa τύραννος przez określenie „samozwańczy cesarz" (s. 204, 220, 411). Otóż samozwaniec to osoba podająca się za kogoś innego, więc np. Pseudo-Neron, czy Pseudo-Teodozjusz, zaś grecki „tyran" w okresie cesarstwa to uzurpator (termin przez tłumacza zresztą też stosowany). Powyższe szczegółowe uwagi nie mają na celu podważania wartości dzieła S. Kazikowskiego, którego tłumaczenie zasługuje na pełne uznanie i nie wymaga większych korektur.

Istotne wzbogacenie nowego wydania polegało na wprowadzeniu do niego nowych partii opracowanych przez historyków. Dzieło Sokratesa jest ogromnie bogate w informacje, lecz nieprzygotowany czytelnik staje wobec nich bezradny — z trudem jedynie zdoła na podstawie samego tekstu ukształtować sobie obraz epoki, niezbędne jest szersze spojrzenie, dostrzeżenie wielkich tendencji religijnych, kulturalnych i politycznych. Informacje na ich temat znajdzie obecnie we Wstępie (pierwsze wydanie nie zawierało takiego rozdziału). Autorka — E. Wipszycka zbiera podstawowe wiadomości na temat dziejów IV—V wieku, wiele miejsca poświęca historii Kościoła, szczególnie sporu ariańskiego. Osobny rozdział Wstępu dotyczy postaci i dzieła Sokratesa. Charakterystyka tego dzieła na tle późnoantycznej historiografii stanowi, mimo swej zwięzłości, jedno z najlepszych opracowań, jakie poświęcono temu pisarzowi. Brak tu niestety pełniejszych danych na temat losów Sokratesowej *Historii* w późniejszych czasach: rękopisy, obecność w innych źródłach, tłumaczenia (polskie stanowi jedno z nielicznych we współczesnej literaturze). Trzeba jednak przyznać, że opracowanie tych kwestii jest jeszcze dalece niezadowalające i zapewne nie będzie możliwe przed podjęciem krytycznej edycji oryginału. Ogólna część Wstępu mogłaby z powodzeniem ukazać się w osobnej publikacji jako bardzo udane wprowadzenie do epoki późnoantycznej.

Autor nowej wersji komentarza A. Ziółkowski przejął jedynie niewielką część starszych przypisów S. Kazikowskiego, wprowadził natomiast wiele nowych lub zmodyfikowanych. Nowe przypisy obejmują bardziej równomiernie całe dzieło, łącznie z partiami poprzednio tylko w niewielkim stopniu skomentowanymi. Ziółkowski stara się raczej objaśniać i korygować, jeśli to konieczne, tekst źródła, rezygnuje z zajmujących nazbyt wiele miejsca rozważań, ocen, refleksji, wreszcie nie obciąża przypisów drobiazgową dokumentacją swych stwierdzeń — rezygnuje konsekwentnie z przytaczania literatury, i to nie tylko zupełnie przestarzałych komentarzy sprzed kilkuset lat (np. Valesiusa), lecz

i nowszych prac — najważniejsze z nich znajdzie czytelnik w bibliografii. Pełne cytowanie literatury badawczej zbytnio powiększyłoby objętość przypisów, możemy zaś mieć zaufanie do kompetencji autora, jako specjalisty w zakresie późnego antyku, że informacje, które podaje, odzwierciedlają obecny stan badań.

W komentarzu sporządzonym przez historyka dominują, rzecz zrozumiała, informacje historyczne nad teologicznymi, ale i te ostatnie są uwzględniane i prezentowane w sposób kompetentny. Szkoda, że znikły w drugim wydaniu niemal wszystkie przypisy wyjaśniające przyjęte lekcje tekstu i tłumaczenia — przynajmniej niektóre miałyby istotne znaczenie (np. s. 184 por. dawny przyp. 75 ze s. 139, s. 202 — dawny przyp. 115 ze s. 159, s. 205 przyp. 120 zachowano tylko część dawnego przyp. 126 ze s. 163). Być może ze względu na oszczędność miejsca zabrakło też objaśnień niektórych postaci (s. 286, 417, 532), czy nazw geograficznych (s. 323 n., 551).

W nowym komentarzu sprostowane zostały informacje mylne lub nieścisłe. Z obowiązku recenzenta pozwolę sobie odnotować jednak kilka miejsc, które warto by skorygować: to prawda, że Sokrates korzystał z *Septuaginty*, ale odnotowano ten fakt mówiąc o *Ewangelii św. Jana*, która z natury rzeczy do *Septuaginty* wchodzić nie mogła (s. 67). Nie ma powodu, by zastępować przez słowo „Imperator" niezależnego od niego tytułu „Zwycięzca" (Niketes, Invictus, Victor — s. 45). Nie utrzymała się w nauce teza, jakoby Magnus Maximus nosił imię Clemens (s. 120). Wprawdzie niesłuszne było w pierwszym wydaniu sugerowanie, jakoby „egipskie" wykształcenie, które Sokrates wiąże z naukami Empedoklesa i Pitagorasa, było w istocie wykształceniem greckim — hellenistycznym, ale tego dość dziwnego dla czytelnika ustępu nie należało zostawiać bez objaśnienia. Wydaje się, że mamy tu do czynienia z bardzo rozpowszechnionym poglądem, iż duża część filozofii greckiej wywodziła się z mądrości Egipcjan (s. 122). Przełęcz Succi (lekcja Tisukis, to niewarta wzmianki omyłka wydawcy) nie jest identyczna z Przeł. Szipka w Górach Haemus, leży bowiem między tymi górami i Rodopami, na drodze do Sofii (s. 193). Gallus został cezarem w 351, nie w 354 r. (s. 211). Fl. Sallustius i Saturninus Secundus Salustius prefekt praetorio Wschodu w 361 – 365 r. to dwie różne postaci (s. 307, 312). Nominacja Prokopiusza na cezara przez Juliana nie wydaje się pewna (s. 332). Imię związanego z nim uzurpatora brzmiało Marcellus raczej niż Marcellinus (s. 335). Trudno uznać za „pomyślne" zakończenie wojny Walensa z Gotami w 369 r. (s. 350).

Przytoczone tu drobne poprawki odnoszą się do bardzo niewielkiej części spośród ponad tysiąca zamieszczonych w książce przypisów, komentarz opracowany został bowiem solidnie. Sformułowania, szczególnie w kwestiach mogących wzbudzać kontrowersje, są wyważone, pozbawione zbędnych ocen mogących wzbudzać zastrzeżenia co do bezstronności autora — znamienne jest unikanie określeń typu „heretycki", „kacerz" itp.

W sumie nowe wydanie Sokratesa stanowi dobry, godny naśladowania przykład współpracy reprezentantów dwóch dziedzin wiedzy o epoce późnoantycznej — filologii i historii.

Maciej Salamon (Kraków)

Eos LXXVIII 1990
PL ISSN 0012-7825

Aldo Setaioli, Seneca e i greci. Citazioni e traduzioni nelle opere filosofiche, Bologna 1988, Patron Editore, pp. 545.

Aldo Setaioli jest autorem kilku prac na temat aspektów językowych i stylistycznych twórczości Seneki oraz literackich związków Seneki z Wergiliuszem[1]. Ostatnio w serii wydawanej pod kierownictwem Alfonsa Trainy ukazała się jego wyczerpująca monografia wpływów starogreckich filozofów i poetów na twórczość filozoficzną Seneki. Greccy myśliciele i poeci potraktowani jako źródła inspirujące zostali uszeregowani w następującym porządku:

[1] m.in. A. Setaioli, *Esegesi virgiliani in Seneca*, SIFC XXXVII 1965; idem, *Teorie artistiche e letterarie di L. An. Seneca*, Bologna 1971; idem, *Seneca e lo stile*, ANRW II, Berlin - New York 1985.

– poeci (ze szczególnym uwzględnieniem Homera oraz Kleantesa z jego *Hymnem do Zeusa*),

– filozofowie, wśród których mamy m.in. Heraklita, Demokryta, Hipokratesa, Platona, Arystotelesa i Epikura. Ze zrozumiałych względów najwięcej miejsca autor poświęcił stoikom,

– prozaicy, którzy swą obecność zaznaczyli szczególnie w *Naturales quaestiones*.

Jest to niewątpliwie praca erudycyjna. Skrupulatnie badając (o ile to jest możliwe ze względu na szczupłość zachowanych źródeł greckich) wszystkie odcienie związków Seneki z greckim dziedzictwem literacko-filozoficznym, praca wyczerpuje kwestię zależności Seneki od greckich wzorów. Moim zdaniem szczególnie cenny jest rozdział pierwszy traktujący o wzajemnym stosunku języka greckiego i łacińskiego – tworzywa, z którym musiał się uporać tłumacz przeszczepiający idee wyrażone w grece na grunt rzymski. Nie brak było trudności na tej drodze, wynikających z odmiennej natury obu języków. Świadom tego był sam Seneka, gdy w *Consolatio ad Polybium* pisał: „Quam diu steterit aut Latinae linguae potentia aut Graecae gratia". Sąd ów w przyszłości sformułuje dobitniej Kwintylian pisząc o *potentia* i *robur* języka Rzymian wobec *subtilitas* i *gratia* Greków[2]. Poza tym Seneka obok trudności natury formalnej dostrzegał problem filozoficzny; mianowicie pesymistycznie oceniał możliwość wyrażenia w słowach w sposób adekwatny i jednoznaczny rzeczywistości w różnych jej przejawach („inopia sermonis")[3].

W I w.n.e. Seneka stanął przed problemem stworzenia w języku łacińskim spójnej i możliwej do przyjęcia przez ogół terminologii filozoficznej. Pisarz niejednokrotnie korzysta na tym polu z osiągnięć translatorskich swego wielkiego poprzednika – Cycerona. Jednak nierzadko, podobnie jak Cycero, jest zmuszony do tworzenia neologizmów. Jego stanowisko w kwestii czystości tłumaczenia określała zasada, której był zwolennikiem: „id enim agendum est, ut non verbis serviamus sed sensibus". Był bowiem zgodny co do tego, że przekład należy oceniać przede wszystkim pod kątem jego praktycznej wartości tj. rozszerzenia zakresu oddziaływania czytelniczego przez zmianę szaty językowej.

W sposobie korzystania z literatury greckiej Seneka stosował różne techniki i tak:

1. Korzystał z eposów Homera poprzez aluzje – niekiedy po grecku (*De ira* I 20,8), odsyłacze, cytaty lub określenia wzięte z oryginału. Bardzo często trudno jest znaleźć odpowiednie miejsce u Homera z powodu krótkości cytatu lub ogólności aluzji. Zdaniem autora monografii Seneka znał zarówno *Iliadę*, jak i *Odyseję* w oryginale.

2. Wplatał fragmenty greckich utworów nie zachowując formy metrycznej oryginału. Stopień zależności od oryginału był różny: od parafrazy do przekładu prozą.

3. Korzystał z greckich wzorów zachowując ich specyfikę metryczną (tragicy, Kleantes).

Monografia jest uzupełniona kilkoma aneksami, które obok bardzo szczegółowych problemów translatorskich omawiają terminologię ściśle filozoficzną w przekładach Seneki, epizody Herodotejskie u Seneki (np. w *Consolatio ad Helviam*). Ostatni aneks jest poświęcony dyskusji z pracą L. Doniniego, *L'ecclettismo impossibile, Seneca e il platonismo medio*.

Seneka był pod względem stylu modernistą, a wśród archaizujących pisarzy I w. miał nie przypadkiem wrogów. Mimo to w trakcie przeszczepiania literackich fragmentów greckich na grunt własnej twórczości sięgał do łaciny uważanej wtedy już za archaiczną. Czerpał z jej zasobów obficie i w ten sposób pozostawał w zgodzie ze stoicką teorią języka, według której język był w przeszłości doskonalszy i lepiej harmonizował z logosem kosmosu[4].

Seneka był zwolennikiem poglądu, że przekład artystyczny ma pogłębić sens oryginału. Jednakże, ponieważ głównym celem jego twórczości filozoficznej było oddziaływanie moralne, dlatego nierzadko cytowany fragment przybierał inne znaczenie niż w oryginalnym tekście greckim. Wyjątkiem jest *Apokolokyntosis*, gdzie cytaty nie mają funkcji moralizatorskiej, ale służą celowi artystycznemu ożywiając utwór. Jest to poza tym jedyny utwór Seneki, do którego cytaty zostały przeniesione w języku oryginalnym (z Homera, Hezjoda, Epikteta i innych).

---

[2] Quint. *Inst.* XII 10, 27–39.

[3] Sen. *Benef.* II 34, 2.

[4] Jest to tzw. izomorfizm, według określenia J. Pinborga, *Das Sprachdenken der Stoa und Augustinus Dialektik*, Classica et Mediaevalia XXIII 1962, s. 148–177.

Naturalną jest rzeczą, że najwięcej w twórczości Seneki można wyśledzić zależności od stoików. Przecież tę właśnie filozofię uznawał za najbliższą sobie. Sposób korzystania z greckich źródeł jest bardzo charakterystyczny dla sposobu podejścia pisarza do oryginału. W pismach greckich stoików nie szukał świetnych sentencji dla podparcia teorii, którą wyznawał. Szukał bowiem samej istoty tej teorii, którą zasymilował i przyswoił sobie jako własną.

Autor wyraża pogląd na kartach swej monografii, że Seneka w tak licznych związkach z Grekami zachował prawdziwą oryginalność. Oryginalność ta wyraża się przede wszystkim w umiejętności rozumienia i subtelnego analizowania wszelkich przejawów ducha ludzkiego. Poza tym rzymski filozof umiał w sposób mistrzowski najróżnorodniejsze i często sprzeczne elementy, występujące w starej greckiej kulturze łączyć i stapiać z sobą, aby utworzyły całość niezwykle spójną.

Monografia zaopatrzona w bardzo bogaty wybór bibliograficzny prac cytowanych jest bardzo pożyteczna dla każdego badacza nie tylko literackich związków Seneki z greckim dziedzictwem, ale ogólniej — pozycji literatury łacińskiej wobec jej wielkiej poprzedniczki.

Elżbieta Wesołowska (Poznań)

Eos LXXVIII 1990
PL ISSN 0012-7825

Sozialmassnahmen und Fürsorge. Zur Eigenart antiker Sozialpolitik (red. H. Kloft), „Grazer Beiträge. Zeitschrift für die Klassische Altertumswissenschaft", Supplementband III, Granz-Horn 1988, ss. 186.

Jako pokłosie dwóch sesji naukowych: „35. Dni Historyka", zorganizowanych w Berlinie Zachodnim w 1984 r., poświęconych „warunkom bytowym, mentalności, formom handlu i stosunkom antropologicznym w historii", oraz odbytego w listopadzie 1985 r. w Bremie z inicjatywy stowarzyszenia „Bremer und ihre Universität" kolokwium na temat polityki społecznej w czasach antycznych, powstała bardzo interesująca i wartościowa publikacja, pod wskazanym wyżej tytułem, pod redakcją naukową Hansa Klofta z uniwersytetu w Bremie. Austriackie „Grazer Beiträge" wydały ją jako swój III Supplementband.

Tematyka omawianej pracy obejmuje szeroki wachlarz zagadnień, związanych z polityką socjalną i opieką społeczną w czasach antycznych.

Książka składa się z dziesięciu odrębnych rozpraw naukowych, przygotowanych przez specjalistów z RFN, Austrii, Szwajcarii i Polski. Poprzedza je, bardzo potrzebne dla omawianej tematyki, wprowadzenie redakcyjne, przedstawiające w syntetycznym ujęciu i bardzo starannym opracowaniu przegląd dotychczasowej historiografii, zajmującej się problemami polityki społecznej w czasach starożytnych.

Pierwszy artykuł, napisany przez S. Lauffera (s. 7 – 14), stanowi jakby dalszy ciąg wstępu i jest poświęcony terminologii nowożytnej i współczesnej historiografii, zajmującej się historią społeczną antyku. Jest to wnikliwe i interesujące studium socjalno-historiograficzne, wskazujące jak różnorodna i zmieniająca się wraz z upływem czasu i w zależności od aktualnych uwarunkowań jest terminologia socjalna stosowana przez różnych, głównie wybitniejszych, historyków i socjologów.

Rozprawa I. Weilera omawia opiekę społeczną nad wdowami i sierotami w starożytnej Grecji (s. 15—33). Na wstępie Autor proponuje przyjęcie podziału ludności objętej polityką socjalną i opieką społeczną na trzy grupy, w zależności od przyczyn powodujących ich trudną sytuację: a) upośledzeni wskutek wieku i wypadków losowych (do tej grupy zalicza m.in. starców, chorych, inwalidów losowych, przestępców i skazańców, wdowy i sieroty), b) poszkodowani wskutek wojen lub różnego rodzaju kataklizmów (do tej grupy należeli wygnańcy, ofiary wojny, inwalidzi wojenni, wdowy i sieroty, które utraciły swych mężów i ojców na wojnie, ludzie zrujnowani materialnie przez wojnę, byli żołnierze, weterani, a także piraci i różnego rodzaju rozbójnicy), c) upośledzeni w społe-

czeństwie wskutek odrębności rasowych, etnicznych, religijnych itd. (do takich zalicza m.in. ascetów, sekciarzy, żebraków, alkoholików, różne elementy zdeklasowane).

Być może, celowe byłoby wprowadzenie do badań socjologicznych antyku tego rodzaju podziału, choć można by dyskutować nad jego poszczególnymi punktami.

W dalszym ciągu Autor omawia w dwóch odrębnych paragrafach pomoc socjalną dla wdów i sierot w starożytnej Grecji. Stwierdza stosunkowo szeroki wachlarz rodzajów tej pomocy, udzielanej zarówno przez państwo, jak też poszczególne miasta i osoby prywatne. Dla sierot była to między innymi pomoc w postaci rozdziału środów do życia, pieniędzy, czasem mieszkań, wychowanie na koszt publiczny, posag dla dziewcząt itd. Wdowy otrzymywały czasem renty fundowane przez państwo lub możnych, wyposażenie przy powtórnym zamążpójściu, pomoc w wychowaniu dzieci itp. Ważnym rodzajem pomocy dla wdów i sierot była roztaczana nad nimi opieka prawna, zarówno nad osobą, jak też majątkiem, różnego rodzaju poradnictwo prawne, często zwalnianie z niektórych obowiązków i ciężarów wobec państwa czy miasta itd.

Ogólnie Autor uważa, że wszelkiego rodzaju pomoc dla wdów i sierot w niektórych miastach i państwach starożytnej Grecji, jak Ateny czy Rodos, była stosunkowo szeroka i różnorodna, chociaż z pewnością nie zapewniająca całkowitego utrzymania.

Artykuł H. Grassla omawia kwestię upośledzonych w starożytności (s. 35—44). Ze względu na stan źródeł Autor ograniczył ją jedynie do upośledzonych fizycznie. Specyfika tematyki nakazała też ograniczenie jej do epoki przedchrześcijańskiej.

Autor stwierdza stosunkowo szerokie występowanie upośledzenia fizycznego w starożytnej Grecji i Rzymie. Wielu upośledzonych to znane postacie historyczne, jak chociażby król Sparty Agesilaos, Filip II Macedoński oraz kilku cesarzy rzymskich, jak Klaudiusz, Septymiusz Sewer, Maksencjusz i Konstans.

W artykule zostały omówione wszelkie, bardzo rozproszone dane źródłowe na temat osób upośledzonych fizycznie, poczynając od poematów Homera. Autor omawia też sprawę ich leczenia, asymilacji społecznej oraz opieki ze strony władz miejskich i państwowych nad ubogimi upośledzonymi w Grecji i Rzymie.

E. Ruschenbusch poświęcił swój artykuł strukturze społecznej i opiece socjalnej w Grecji na przykładzie wyspy Amorgos (s. 45—53). Na tle stosunków nowożytnych i współczesnych stwierdza dość podobny układ stosunków, zbliżoną liczbę mieszkańców i obszar ziemi uprawnej, od czasów starożytnych, od IV wieku przed n.e., po czasy dzisiejsze.

Autor zajął się szczególnie tajemniczymi budowlami z IV wieku przed n.e., w formie szczątków wież, których znaczną liczbę — około 150 — znaleziono na terenie Grecji. Podstawową ich część, około 100, znaleziono na Cykladach, przy czym wyspa Amorgos ma ich 16 (a np. Keos — 27, a Sifnos aż 40). Przez długi czas przeznaczenie tych wież było w nauce zagadką. Autor na podstawie wzmianki Demostenesa, a przede wszystkim znajdowanych w wieżach resztek produktów oraz szczątków pras do wytłaczania winogron i oliwek, przyjmuje, że były do swego rodzaju spichrze, magazyny żywności, umożliwiające gromadzenie produktów i ich rozdawanie ludności w czasie świąt i uroczystości, a także w okresach niedostatku i głodu. Porównanie warunków współczesnych i antycznych skłania do przyjęcia, że około 78—87% starożytnej ludności wyspy żyło na krawędzi minimum egzystencji. Stwierdza jednak, że udzielana tym ludziom pomoc materialna była raczej skromna. Ograniczała się zapewne do utrzymywania ich na koszt władz i ludzi możnych przez kilka dni w roku.

Rozprawa J. Christesa nosi tytuł: „Społeczeństwo, państwo i szkoła w świecie grecko-rzymskim" (s. 55—74). Omawia ona rolę szkoły w społeczeństwie antycznym oraz opiekę i pomoc udzielaną szkolnictwu przez władze państwowe. Autor rozpatruje wymienione zagadnienia osobno dla Grecji, Rzymu republikańskiego i epoki cesarstwa. Stwierdza, że władze państwowe zarówno w niektórych greckich polis, szczególnie w Atenach, jak też republikańskiego i cesarskiego Rzymu, dostrzegały na ogół wagę oświaty i wychowania, otaczały swą opieką te dziedziny i przeznaczały na ten cel niemałe środki. Oczywiście, ingerencja państwa antycznego i ponoszone przez nie wydatki nie mogą być porównywane z czasami współczesnymi, gdy państwo często bierze na siebie całość kosztów związanych z oświatą i wychowaniem.

W książce znalazł się bardzo ciekawy artykuł poświęcony opiece społecznej nad chorymi w świecie grecko-rzymskim, pióra F. Kudliena (s. 75—102). Jest to temat dość słabo dotychczas

znany w historiografii. Autor rozważa na wstępie bardzo istotną kwestię, czy w ogóle można mówić w odniesieniu do antyku o „bezpieczeństwie społecznym" i „społecznym lecznictwie". Skłania się do uznania, że tak, chociaż tylko w ograniczonym zakresie. Starożytni uznawali przede wszystkim zasadę, że choroba to kara zesłana przez bogów i do nich to w pierwszym rzędzie należy się zwracać o pomoc. Władze miejskie i państwowe zdawały sobie jednak sprawę z wagi warunków sanitarnych i zdrowotnych nie tylko dla chorych, lecz również dla ogółu. Stąd też zatrudnianie niekiedy lekarzy miejskich, darmowe leczenie, budowa w miastach ujęć wody i wodociągów, łaźni publicznych, latryn itd., utrzymywanie w czystości ulic i placów. Były to jakby środki zapobiegawcze, na ogół dość ograniczone.

Opieką nad chorymi władze państwowe w zasadzie się nie zajmowały. Niekiedy czyniły to natomiast osoby i instytucje prywatne, domini, możni oraz ośrodki świątynne, pełniące czasem funkcje szpitali czy sanatoriów dla ubogich. Obawa przed zagrożeniem społecznym pociągała więc za sobą pewne środki ochrony zdrowia i pomoc dla ubogich chorych. Przeważał jednak pogląd, że choroba to wola bogów, swego rodzaju fatum i najczęściej pozostawiano chorych własnemu losowi.

H. P. Kohns poświęcił swój artykuł przypadkom głodu i walki z głodem w czasach antycznych (s. 103—121). Miał zadanie bardzo trudne, gdyż na szczegółowe omówienie wskazanych zagadnień nie wystarczyłaby z pewnością sporych rozmiarów książka. Stąd też Autor ograniczył swój temat jedynie do tych przypadków głodu, które przybrały bardzo groźny, katastroficzny, jak pisze, charakter. Trzeba jednak zauważyć, że kryteria wydzielające tego typu przypadki trudno jest bliżej oznaczyć, a materiał źródłowy nie zawsze pozwala na rozróżnienie, czy chodzi tu o zjawisko o szerokim zasięgu, czy też mniej groźne przypadki. Stąd też w omawianym artykule nie uwzględniono wielu przypadków głodu, które można by uznać na stosunkowo ważne (jak chociażby głód w Rzymie w 67 i 57 roku p.n.e.).

Zastanawiając się nad przyczynami katastroficznych wypadków głodu w czasach antycznych, Autor wymienia: wielki nieurodzaj, zniszczenie plonów przez pożar lub powódź, zahamowanie dowozu żywności do wielkich ośrodków miejskich, wojny powodujące długotrwałe obleganie miast oraz niszczenie plonów, przemarsze wojsk, rekwizycje, rabunki itd. Jedną z przyczyn głodu były też, jak stwierdza, przypadki gwałtownego wzrostu liczby mieszkańców miast.

Interesujące i cenne są filologiczne rozważania Autora nad antyczną terminologią związaną z głodem. Artykuł wymienia, w swej zasadniczej części, szereg odnotowanych w źródłach przypadków głodu w świecie antycznym. W drugiej części artykułu omówione zostały metody i przykłady walki z głodem, środki zapobiegawcze i zaradcze podejmowane przez Greków i Rzymian.

Znakomity artykuł poświęcony problemowi zaopatrzenia w zboże miast starożytnych na przykładzie Oxyrhynchos zamieścił w książce jej redaktor H. Kloft (s. 123—154). Na podstawie znanego przekazu Strabona na temat rozdawnictw zbożowych w mieście Rodos Autor wyodrębnił trzy podstawowe problemy, wedle których omawia następnie zagadnienia: l. zaopatrzenie w zboże i związane z tym instytucje miejskie, 2. problem finansowania tej akcji i 3. zagadnienie kręgu odbiorców zboża.

Główną część artykułu, poświęconą Oxyrhynchos, poprzedza krótki wstęp omawiający podstawowe aspekty zaopatrzenia w zboże i rozdawnictwa zboża w miastach greckich. Potem następuje dokładna i szczegółowa analiza spraw zaopatrzenia i rozdawania zboża w Oxyrhynchos, na podstawie danych z materiału papirusowego. Na szczęście, dla wspomnianego miasta zachowały się liczne i stosunkowo dokładne dane, pozwalające na dobre poznanie omawianych spraw. Autor ustalił, że zaopatrzeniem i rozdawaniem zboża zajmowały się specjalnie wydzielone instytucje miejskie. Finansowanie spoczywało głównie na barkach zamożnych warstw społecznych. Sporadycznie tylko przeprowadzano rozdawanie zboża ubogim na koszt cesarzy rzymskich. W połowie III wieku przeprowadzono w Oxyrhynchos rejestrację wszystkich prywatnych spichlerzy i magazynów zbożowych, co oznacza, że odpowiednie organy władz miejskich mogły również z nich korzystać w razie pilnej potrzeby. Ciekawy to przykład ingerencji władz w sprawy własności, dla dobra ogółu.

Trzecia część pracy poświęcona została rozważaniom nad celami polityki zbożowej i rozdawnictw. Ponieważ podstawowe koszty ponosili możni, oni to spodziewać się mogli różnych płynących stąd profitów. Podkreślając przez swój wkład materialny w rozdawnictwa zbożowe swego rodzaju filantropię, a nawet solidarność z ubogimi, mogli liczyć na wdzięczność szerokich rzesz ubogich

obywateli, ich poparcie polityczne. Jednym z ważnych celów polityki zbożowej państw i miast antycznych było łagodzenie napięć społecznych związanych z nędzą oraz zapewnienie względnego spokoju społecznego.

W omawianym zbiorze znalazł się również artykuł polskiego historyka, Stanisława Mrozka, na temat prywatnych alimentacji na rzecz dzieci w czasach cesarstwa rzymskiego (s. 155–166). Autor omawia w nim znane ze źródeł przykłady alimentacji od czasów Augusta po późne cesarstwo (główne przykłady wiążą się z okresem I–III w.). Większość spośród nich dotyczy Italii, stąd też italskim alimentacjom poświęcił Autor najwięcej miejsca. Jak wynika z obliczeń, w 400 miastach italskich przeznaczano przeciętnie po 1 mln sesterców na alimentacje prywatne i miejskie. Obejmowały one łącznie ok. 1 400 000 dzieci, z których każde otrzymywało około 15 sesterców miesięcznie. Była to niebagatelna pomoc materialna, nie tylko zresztą, jak twierdzi Autor, dla ubogich. Nie sytuacja materialna i aspekty społeczne, lecz przede wszystkim aspekty prawne – zaszeregowanie do określonych grup – decydowało o udziale w tych przywilejach.

Książkę kończy świetna rozprawa L. von Ungern-Sternberga na temat „programu socjalnego" braci Grakchów (s. 167–185). Autor stwierdza istnienie takiego programu, co bynajmniej nie dla wszystkich historyków jest sprawą oczywistą. Już w reformie agrarnej Tyberiusza Grakcha cele socjalne są ewidentne. Wprawdzie naczelnym celem polityki obu Grakchów były względy państwowe – zapewnienie Rzymowi należytej bazy rekruta, lecz nastąpiło tu jakby połączenie problematyki militarnej i socjalnej. Ważnym bowiem celem dla Grakchów było też odrodzenie zubożałej i stopniowo podupadającej warstwy drobnych rolników. Zagrożeniem dla niej stało się między innymi masowe zatrudnianie w latyfundiach niewolniczej siły roboczej. Zadaniem o wadze państwowej, ale i społecznej, stało się też prowadzenie szerokiej akcji kolonizacyjnej, osadzanie na nowych, lub pozyskanych od możnych, obszarach *ager publicus* zarówno ludzi ubogich, jak też weteranów.

Gajusz Grakchus jeszcze bardziej rozszerzył swój program socjalny, obejmując nim nie tylko plebs wiejski, lecz również miejski, głównie poprzez rozdawnictwa zbożowe i organizowanie na wielką skalę prac publicznych.

W zakończeniu Autor zastanawia się, czy jakiś program socjalny mieli też rzymscy optymaci? Dochodzi do wniosków negatywnych. Dla optymatów wszelkiego rodzaju rozdawnictwa to tylko „rabunek skarbu państwowego", połączony zazwyczaj z dążeniem poszczególnych przywódców ludowych do wprowadzenia władzy jednostki. Niektóre wysuwane przez optymatów projekty reform (jak np. *Lex Laelia*) nie zawierały żadnych głębszych konkretnych projektów zmian. Inne (jak ustawa Druzusa Starszego) miały wyłącznie demagogiczny charakter, były jedynie środkiem dla osiągnięcia innych celów.

Jak widać z powyższego, krótkiego z natury rzeczy, przeglądu, zamieszczone w książce rozprawy naukowe tworzą jednolitą całość, jakby monografię z wieloma rozdziałami, poświęconą wspólnej tematyce. Dodać należy, że jest to problematyka na ogół słabo dotychczas rozpoznana i zbadana. Dopiero w najnowszych czasach zyskiwać się ona zdaje pewną popularność w historiografii. Brak jest jednak, jak dotąd, większej liczby opracowań książkowych, a także rozpraw czy artykułów poświęconych specjalnie polityce socjalnej i opiece społecznej w czasach starożytnych, czy też nawet jej poszczególnym aspektom.

Jest to przy tym problematyka o poważnej wadze naukowej. Dotyczy bowiem szeregu kwestii podstawowych dla ówczesnej ludności, w znacznym stopniu decydujących o poziomie życia stosunkowo szerokich kręgów ubogiej ludności.

Wszystkie zamieszczone w książce artykuły i rozprawy cechuje wysoki poziom naukowy, solidne opracowanie materii, ostrożność i poprawność formułowanych wniosków. Wydaje się, że poważna w tym zasługa nie tylko Autorów, lecz również dobrze wykonanej pracy redakcyjnej.

Rzecz oczywista, książka nie wyczerpuje całej szerokiej i bogatej tematyki, związanej z polityką i pomocą socjalną państw starożytnych. Omawia jedynie niektóre, bodaj zasadnicze, jej aspekty. Wiele spraw z tej ważnej dziedziny winno stać się przedmiotem dalszych badań i opracowań. Redaktor zbioru całkiem słusznie stwierdza istnienie wielkiej luki badawczej w omawianej dziedzinie. Wyraża nadzieję, że prezentowana książka stanowić będzie dopiero początek szerszych badań. Należy stwierdzić, że jest to bardzo dobry początek.

Tadeusz Łoposzko (Lublin)

Eos LXXVIII 1990
PL ISSN 0012-7825

Duncan Fishwick, The Imperial Cult in the Latin West. Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire, E. J. Brill, Leiden-New York-København-Köln 1987, vol. I, 1, ss. 194 +XII + ilustracje, vol. I, 2 ss. 195–372 + VIII + ilustracje.

Chociażby już tylko ze względu na osobę autora, uznanego specjalisty w zakresie badań nad kultem panującego w Rzymie starożytnym, praca ta zasługuje na baczną uwagę. Poza tym, mimo że tytuł programowo zawęża zainteresowania Fishwicka tylko do Cesarstwa Rzymskiego, w dodatku do jego zachodniej części (w wydaniu prowincjonalnym), sporo miejsca poświęcił on okresowi przedrzymskiemu, głównie czasom hellenistycznym. Przez to książkę rozpatrywać należy w kontekście studiów szerszych, obejmujących nie tylko Rzym imperatorski, ale kult panującego w starożytności w ogóle.

Nie jest to synteza, mimo że w jakimś sensie Fishwick pragnie dziełu taki charakter nadać. W jednej czwartej, a w przypadku omawianych części prawie w połowie, składają się nań studia autora z okresu jego 25 lat badań naukowych. Materiał zawarty w tomie I, 1 znalazł swą artykulację po raz pierwszy (poza jednym wyjątkiem) i napisany został już z konkretną myślą o prezentowanej książce. Prawie w połowie wypełnia go „wprowadzenie" (s. 3–93), służące wykazaniu wschodniej genezy kultu panującego. Autor wyszedł od tradycji mitycznej („Heroes, Men and Gods", s. 3–5), aby zaraz przejść do czasów hellenistycznych („Hellenistic Ruler Cult", s. 6–20), bo właśnie tradycje tego okresu, twierdzi, złożyły się na powstanie kultu cesarskiego w Rzymie. Fishwick kładzie w swych rozważaniach nacisk na osobę Aleksandra Wielkiego (s. 8–11) oraz na ukształtowane w tym czasie kulty dynastyczne (Ptolemeuszów, Seleucydów, Attalidów i inne). Interesująco przedstawił zagadnienie tzw. *isotheoi timai*, obdarzanie honorami boskimi (s. 21–31). Rozdział „Divinity and Worship" (s. 32–45) przeznaczył natomiast na problemy bardziej teoretyczne, próbując wykazać, gdzie – w rozumieniu starożytnych – leżała granica między śmiertelnikiem a bogiem.

Po tym rozdziale, wciąż w ramach „wprowadzenia", rozpoczyna autor rozważania już nad Rzymem („Rome and the Ruler Cult"), omawiając początki kultu wodzów rzymskich, jakiego doznawali oni od podbijanych przez siebie Greków (s. 46–48). Czytelnik znajdzie tu szereg różnych przykładów, od schyłku III wieku p.n.e. aż do Pompejusza Wielkiego. Brak wśród nich Scypiona Afrykańskiego (Starszego) wyjaśnić chyba musimy konsekwentnym „zapatrzeniem" Fishwicka w stronę tradycji greckiej (hellenistycznej), niemniej nie powinniśmy zapominać o roli, jaką przykład Scypiona, jeśli chodzi o tworzenie się kultu wodzów, odegrał.

Znajdujemy tu również rozważania nad powstaniem i istotą kultu *Dea Roma* (s. 48–51), wymyślonego, jak wiadomo, przez Greków oraz refleksję nad społecznym odbiorem kultu polityka (władcy, wodza etc., s. 51–55). „The conclusion to be drawn is that in the late Republic people from various strata of society were ready to honour their favourites and benefactors in ways that brought them into closer relationship with the gods" (s. 55).

W ostatnich trzech rozdziałach „wprowadzenia" Fishwick zajął się właściwymi twórcami kultu imperatorskiego: Cezarem („Divus Iulius", s. 56–72) i Oktawianem przed osiągnięciem pełni władzy („Gaius Iulius Caesar Octavianus", s. 73–82) oraz jego „pozycją religijną" na zachodzie, już jako Augusta („Augustus and the West", s. 83–93). W samym Mieście nie mógł bowiem August pozwolić sobie wprost – jako pierwszy obywatel – na kult własnej osoby: pozostawały mu *isotheoi timai*, ale przecież tylko jako namiastka prawdziwego kultu (s. 83/84), podczas gdy w prowincjach zachodniej części państwa mógł on rozwijać się bez przeszkód.

Pozostały materiał Fishwick podzielił na księgi. Pierwsza z nich wypełnia do końca omawiany tom. Otwiera ją rozprawa „Roma et Augustus" (s. 97–149), stanowiąca analizę powstania kultu miasta Rzymu i osoby Augusta (za życia) w prowincjach zachodnich. Lugdunum i założona tam *ara Romae et Augusti* zajmuje oczywiście miejsce zasadnicze. Obok analizy ołtarza Fishwick stara się wykazać tło kulturowe („The Celtic Background", s. 99–102) oraz polityczne znaczenie kultu. W ostatnim przypadku chodzi o unifikacyjną rolę ołtarza w Lugdunum („The Altar of the Tree Gauls", s. 102–130, „The Federal Cult of Tres Galliae", s. 131–137). Końcowa część tego rozdziału

dotyczy rozprzestrzenienia kultu panującego w prowincjach zachodnich, w tym także kultów municypalnych i w państwach klientelnych (zob. s. 137 – 149).

„Divus Augustus" to tytuł rozdziału drugiego (s. 150 – 178), poświęconego kultowi Augusta już po jego śmierci. Znajdujemy tu omówienie świątyni w Tarraco, analizę kultu Augusta, rozważania nad *flamen Augustalis*, kapłanem Boskiego Augusta (*Divus Augustus*) i kultem na obszarze Hiszpanii: w prowincjach *Tarraconensis* i *Lusitania*.

Tom I, 1 zamykają *appendices*: znany już z wcześniejszej publikacji artykuł o ołtarzu Augusta w Tarraco (Madrider Mitteilungen XXIII 1982, s. 222 – 233) oraz krótka rozprawka (s. 180 – 183) na temat ołtarza *Providentia*, znanego z emisji monet Emerity z okresu Tyberiusza. Nie był on, zdaniem autora, modelowany, jak chcą tego niektórzy badacze, na wzór ołtarza w Tarraco (wykluczają to względy chronologiczne) i chodzi tu raczej nie o ołtarz *Providentia*, który miałby stać w Emerita, lecz z Rzymu: „... we have any reason on present evidence to suppose that Emerita had an altar specifically for the worship of this abstraction".

Tom I, 2 składa się niemalże wyłącznie z opracowań publikowanych już wcześniej. Wyjątek stanowią dwie prace: o kulcie prowincjonalnym w Galii Narbońskiej (s. 240 – 256) oraz w prowincjach naddunajskich (s. 301 – 307). W pierwszym przypadku Fishwick, wychodząc z analizy słynnej *lex Narbonensis* (CIL XII 6038), którą zresztą datuje (odmiennie niż większość badaczy) na czasy Wespazjana, oraz innych zabytków epigraficznych (CIL XII 392, 4393), wskazuje na szczególnie rozbudowany kult panującego w tej prowincji, co zewnętrzny wyraz znalazło w istnieniu trzech świątyń. Jeśli chodzi natomiast o obszar naddunajski, zwraca szczególną uwagę, poza Dacją, na świadectwa kultu prowincjonalnego w Pannonii Dolnej. Sprawa dotyczy inskrypcji z Gorsium (CIL III 3342, 3343, 3345), które dały podstawę do wysunięcia w nauce tezy, iż w Gorsium znajdowało się centrum kultowe *provinciae Pannoniae inferioris*. Gorącym zwolennikiem tego poglądu jest, jak wiadomo, węgierski badacz Jenö Fitz (przypisujący Gorsium nawet status *municipium*), do którego ustaleń D. Fishwick (aczkolwiek ostrożnie) nawiązuje.

Poza tymi dwiema rozprawami, znajdujemy w tej części studia nad kultem w Brytanii („Templum Divo Claudio constitutum", s. 195 – 218), w Betyce (s. 219 – 239), w Afryce Prokonsularnej (s. 257 – 268), w Mauretanii (s. 282 – 294), na obszarze Tres Galliae s. 308 – 316), rozważania nad tytułem kapłana prowincjonalnego (*flamen Augustorum*) i inne. Jak już wskazywałem, są to rozprawy w nauce dobrze już znane. Autor niektóre z nich dla potrzeb omawianego zbioru poskracał, a przede wszystkim poddał gruntownej rewizji, wykorzystując zarówno krytykę, jak i dokonany tymczasem rozwój badań. Łącznie z dopisanymi partiami ma się to złożyć na obraz kultu cesarskiego w zachodnich prowincjach. Trzeba też przyznać, że mimo różnorodnego w swej treści materiału, powstałego w różnym czasie, uzyskujemy dosyć wyraźny przekrój rozwoju kultu panującego w tej części Imperium. Pamiętać przy tym musimy, że jest to dopiero początek dzieła, a to musi powstrzymać recenzenta od wniosków generalizujących. Zasygnalizowana bowiem we wstępie treść pozostałych tomów wskazuje, że w omówionej tu części mamy dopiero bazę do dalszych rozważań autora. I tak w tomie drugim znajdować się mają studia nad pojęciem cesarskiego *genius* i *numen*, nad dedykacjami typu *ut deo* i *domus divina*, nad liturgią i ceremoniałem liturgicznym, a w tomie trzecim przegląd kultu cesarskigo w ujęciu prowincjonalnym, municypalnym, prywatnym i wojskowym. Natomiast tom ostatni (IV) autor pragnie poświęcić zagadnieniu nadzwyczaj interesującemu: teologii rzymskiego imperatora.

W takim ujęciu zamierzenie D. Fishwicka jawi się wręcz fascynująco, a biorąc pod uwagę osobowość autora i próbkę, jakiej dostarczył czytelnikowi w omówionym tomie, założyć możemy, że całe dzieło zajmie ważne miejsce w literaturze przedmiotu. Niewątpliwie też ma ono szansę stać się czymś w rodzaju stymulatora dalszych badań nad problemem, z jednoczesnym określeniem ich metodologicznego kierunku. Od czasu ukazania się rozprawy R. Etienne'a, *Le cult impérial dans la Péninsule Ibérique d'Auguste à Dioclétian*, Paris 1958, jest to najpoważniejsze dzieło zajmujące się w sposób zwarty kultem cesarskim w prowincjach. W przeciwieństwie jednak do pracy francuskiego badacza D. Fishwick ogarnia perspektywą badawczą całą zachodnią część Imperium Romanum, nadając przez to dziełu wymiar bardziej uniwersalny.

Leszek Mrozewicz (Poznań)

Eos LXXVIII 1990
PL ISSN 0012-7825

Eric Birley, The Roman Army, Papers 1929–1986, J. C. Gieben Publisher, Amsterdam 1988, ss. X + 457 (Mavors IV).

Czwarty tom serii „Mavors", poświęconej militariom rzymskim, zawiera artykuły i rozprawy jednego z najwybitniejszych autorytetów w tej dziedzinie, badacza niezwykle zasłużonego – Erica Birley'a. Są to prace powstałe na przestrzeni 57 lat, stanowiących w rozwoju badań nad rzymską przeszłością prawdziwą epokę. Niejedna z rozpraw E. Birley'a pełniła w tym okresie funkcję drogowskazu, inspirując określone kierunki poszukiwań naukowych. Dowód tego znajdujemy m.in. w głośnej swego czasu książce J. Fitza o karierze namiestników Mezji Dolnej (*Die Laufbahn der Statthalter in der römischen Provinz Moesia Inferior*, Weimar 1966), powstałej pod wyraźnym wpływem studium E. Birley'a o karierze oficerów senatorskich i ekwickich (wydrukowanego po raz pierwszy w Carnuntum Jahrbuch 1957, s. 3–20, w języku niemieckim, w omawianym tomie w przekładzie angielskim: „Promotions and transfers in the Roman army: senatorial and equestrian officers", s. 93–114; zob. Fitz, *o.c.* s. 7). Z zainteresowań badawczych E. Birley'a zrodziły się również prace jego licznych uczniów, z których wielu to dzisiaj znani uczeni. Wspomnijmy tylko rozprawę B. Dobsona o *primipilares* (*The primipilares of the Roman army*, Diss. Durham 1955, druk: *Die Primipilares*, Bonn 1978), M. G. Jarreta o arystokracji municypalnej (*A study to the municipal aristocracies of the Roman empire in the west, with the special references to north Africa*, Diss. Durham 1958, częściowo wydrukowana w artykułach: „The african contribution to the imperial equestrian service", Historia XII 1963, s. 209–226; „An album of the equestrian from north Africa in the emperor's service", Epigraphische Studien VIII 1972, s. 146–232), czy też V. Maxfield, *The military decoration of the Roman army*, London 1981. Inni wychowankowie E. Birley'a to m.in. D. J. Breeze, R. W. Davies, G. R. Watson, J. J. Wilkes.

Kontynuatorem i dziedzicem spuścizny naukowej angielskiego uczonego jest jego syn, Anthony R. Birley, autor prac o Septymiuszu Sewerze (*Septimius Severus, the African Emperor*, London 1971), Marku Aureliuszu (*Marcus Aurelius*, London 1966) i ostatnio o namiestnikach rzymskiej Brytanii (*The Fasti of Roman Britain*, London 1981). Uprawiana przez tych i innych badaczy problematyka wyrosła z poszukiwań E. Birley'a dowodzi, że prace tego uczonego zachowały do dzisiaj swą aktualność, wytrzymały próbę czasu. Dlatego też wydanie w jednym tomie jego 45 artykułów przyjąć trzeba z uznaniem, szczególnie że niektóre z nich ukazały się pierwotnie w trudno dostępnych angielskich periodykach lokalnych.

Autor uporządkował materiał w ośmiu częściach, zgodnie z jego wewnętrzną zawartością. Obejmują one kolejno następujące tematy: sprawy ogólne (s. 3–71, ale są tu również studia tak szczegółowe, jak problem datowania Hyginusa, *De munitionibus castrorum* czy też datowania Wegecjusza, *Epitoma rei militaris*, w relacji do *Historia Augusta*, jest więc to pojęcie „general" dosyć umowne), senatorowie a armia rzymska (s. 75–143), ekwici w armii rzymskiej (s. 147–185), centurionowie (s. 189–236), Brytania rzymska (s. 239–307), legiony (s. 311–346), wojska pomocnicze (s. 349–394) i wreszcie religia w wojsku rzymskim (s. 397–435).

Przy układzie artykułów w poszczególnych działach E. Birley nie kierował się chronologicznym kryterium ich powstania, lecz merytoryczną stroną zagadnienia, zapewne też własną oceną ważności poszczególnych prac. Wyraźna jest zasada, że każdy z działów otwiera artykuł „programowy", zawierający jakby ogólniejszy punkt widzenia autora na daną problematykę. I tak w części pierwszej funkcję tę spełnia tekst znanego wystąpienia E. Birley'a na drugim Kongresie Epigrafiki Greckiej i Łacińskiej w Paryżu w 1952 roku pt. „The epigraphy of the Roman army" (s. 3–11), określający epigraficzne możliwości (a zarazem kierunki) badań nad armią rzymską. Wydawca serii „Mavors", M. P. Speidel, słusznie określił je jako „farsighted report" (s. V). W części drugiej zaś rola ta przypadła odczytowi, wygłoszonemu w 1953 roku na posiedzeniu Brytyjskiej Akademii Nauk (opublikowany w 1954) „Senators in the emperors' service" (s. 75–92). W innych są to m.in. „The equestrian officers in the Roman army" (s. 147–164), „The origins of legionary centurions" (s. 189–205), „Alae and cohortes milliariae" (s. 349–364).

Poza tymi, w tomie znajdujemy m.in. tak ważne i znane studia jak nad limesową polityką Hadriana (s. 12–20), namiestnikami Numidii w III wieku (115–123), nad awansem i ruchliwością centurionów (s. 206–220), nad związkami wojskowymi między Brytanią a Recją (s. 259–271) i Noricum (s. 284–297) i wreszcie krytyczny raport o rozwoju badań nad religią wojska rzymskiego od ukazania się głośnej pracy Alfreda von Domaszewskiego „Die Religion des römischen Heeres" (1895), do roku 1977 (przedruk z „Aufstieg und Niedergang der römischen Welt", tom XVI 1978).

Z wyjątkiem dwóch, wszystkie prace są angielskojęzyczne, niektóre (jak wspomniany artykuł o awansie oficerów senatorskich i ekwickich) zostały celowo dla potrzeb niniejszego tomu przełożone (z języka niemieckiego) na język angielski. Autor starał się w miarę możliwości „uwspółcześnić" swoje badania, przede wszystkim dzięki nowym źródłom, jakie tymczasem odkryto. Jeśli zaś chodzi o nowszą literaturę, E. Birley wprowadza ją tylko do artykułów starszych (w przypisach w nawiasie kwadratowym) i tylko w przypadku publikacji niezbędnych.

The Roman army jawi nam się, mimo że mamy do czynienia z pracami powstałymi na przestrzeni blisko sześćdziesięciolecia i dotyczącymi różnych zagadnień rzymskiej wojskowości, jako tom zwarty, dający doskonałe „wejście" w militarno-społeczną problematykę Imperium Romanum. Jest on też swego rodzaju pomnikiem, wystawionym przez wydawcę temu niestrudzonemu badaczowi dziejów rzymskiej armii.

Leszek Mrozewicz (Poznań)

Eos LXXVIII 1990
PL ISSN 0012-7825

Werner Eck, Hartmunt Wolff, (ed.), Heer und Integrationspolitik. Die römischen Militärdiplome als historische Quelle, Böhlau-Verlag, Köln-Wien 1986, ss. 616 (Passauer Historische Forschungen, Bd. 2).

Prezentowany tom jest plonem kolokwium, które odbyło się od 10 do 14 października 1984 w Passau. W całości poświęcone ono było, zgodnie z podtytułem, dyplomom wojskowym, źródłu niezwykle oryginalnemu i bardzo ważnemu przy rekonstrukcji dziejów pryncypatu, w tym także polityki nadawania obywatelstwa rzymskiego. Nie jest też więc dziełem przypadku, że kolokwium zgromadziło grono najwybitniejszych specjalistów, zajmujących się badawczo tym źródłem. We wprowadzeniu edytorzy – W. Eck i H. Wolff – podjęli próbę uzasadnienia celowości takich badań (i idei kolokwium), zamieniając je w wykład na temat pryncypiów nadawania obywatelstwa rzymskiego, romanizującej i integrującej roli armii rzymskiej, wagi dyplomów wojskowych w zespole źródeł do wczesnego Cesarstwa.

Idea zorganizowania kolokwium zainspirowana została poglądem S. Dušanića (s. 190–240), będącym w rezultacie powrotem do stanowiska Alfreda von Domaszewskiego, a stwierdzającym, że nadawanie obywatelstwa rzymskiego żołnierzom (weteranom) wojsk pomocniczych (*auxilia*) nie miało charakteru masowego, lecz było swego rodzaju nagrodą dla wybranych: za zasługi na polu walki (s. 6–7). Stawiałoby to dotychczasowy pogląd na temat zasięgu i charakteru obywatelstwa rzymskiego jako instrumentu oddziaływania na armię w odmiennym zgoła świetle. Konsekwentnie też, przyjmując argumentację S. Dušanića, „należałoby na nowo prześledzić rolę wojska w państwowym i cywilizacyjnym rozwoju Imperium (...), a z całą pewnością skromniej ją oceniać niż dotychczas" (s. 7).

Skala poruszanych przez referentów problemów jest imponująco duża, uzmysławiając znaczenie dyplomów wojskowych nie tylko w rekonstrukcji obrazu społeczeństwa rzymskiego, ale również ich miejsce w źródłowym dossier Imperium Romanum doby pryncypatu. Tom otwiera artykuł B. Dobsona o społeczno-politycznej roli armii („The Roman army: wartime or peacetime army?", s. 10–25), mający – w porównaniu z pozostałymi – najbardziej ogólny charakter. Dalsze związane są ściśle z charakterem źródła i dotyczą takich problemów jak nadawanie obywatelstwa rzymskiego

w świetle dyplomów (S. Dušanić, V. A. Maxfield, E. Birley), *ius conubii* (O. Behrends, J. C. Mann, M. Mirković), dyplomy a armia rzymska (B. Isaac, P. Le Roux), kadra dowódcza wymieniona w dyplomach (G. Alföldy, B. Lörincz), onomastyka właścicieli dyplomów (M. P. Speidel, A. Mócsy), władza wojskowa w prowincjach prokonsularnych (W. Eck). Nie zabrakło także rozważań typowo źródłoznawczych, tj. nad charakterem i budową dyplomów, łącznie ze statystyką ich występowania (H. J. Kellner, M. M. Roxan). Panoramiczny przegląd rozwoju przywilejów weteranów dał H. Wolff, a H. Lieb i G. Forni zajęli się dyplomami wojskowymi oddziałów stacjonujących w Rzymie i żołnierzy floty.

Podsumowujący charakter miał wykład F. Vittinghoffa pt. „Militärdiplome, römische Bürgerrechts- und Integrationspolitik der Hohen Kaiserzeit" (s. 535–555). Był on jakby odpowiedzią na dosyć drobiazgowe rozważania poszczególnych uczestników, zawierającą próbę wyciągnęcia wniosków ogólnych i przede wszystkim sprecyzowania postawionego w tytule problemu: jaką rolę w integracji społeczeństwa państwa rzymskiego spełniała armia. Autor słusznie dopatrzył się jej w nadawaniu żołnierzom (wojsk pomocniczych) statusu obywatela rzymskiego oraz (także legionistom i pretorianom) *ius conubii*.

Tom zamyka „niespodzianka" – publikacja (W. Eck, H. Wolff) nowego dyplomu wojskowego, z roku 203, a więc najpóźniej datowanego dyplomu auxiliów. Dotyczy on wojsk Pannonii Dolnej. Okazuje się przy tym, że wśród znanych dotąd dokumentów zajmuje miejsce szczególne. Daje on bowiem świadectwo istnienia „konstytucji auxiliarnych" jeszcze w III wieku, co dotąd nie było sprawą całkowicie pewną. Jest to poza tym pierwszy dyplom, w którym w formularzu datacyjnym wymieniono konsulów zwyczajnych (*ordinarii*), mimo że w dniu wydania dyplomu (31 sierpień) bez wątpienia nie byli już konsulami urzędującymi.

Heer und Integrationspolitik to bardzo ważny tom, który w studiach nad wojskowością rzymską, a w szczególności nad zasadami nadawania żołnierzom obywatelstwa rzymskiego, w tym zaś nad istotą dyplomów wojskowych, zajmie miejsce poczesne.

Leszek Mrozewicz (Poznań)

Eos LXXVIII 1990
PL ISSN 0012-7825

Peter Ørsted, Roman Imperial Economy and Romanisation. A study in Roman imperial administration and the public lease system in the Danubian provinces from the first to the third century A.D., Copenhagen 1985, ss. 415, dwie mapy.

Praca duńskiego badacza jest interesująca dla polskiego czytelnika już przez sam wybór geograficznego terenu zainteresowań – prowincji naddunajskich. Autor wyjaśnia swój wybór raczej pragmatycznie: koniecznością skupienia uwagi na jakimś określonym obszarze Imperium. Szczególnie analizy gospodarki i romanizacji wymagają – jego zdaniem – ograniczenia się do pewnego rejonu. „Studiując takie problemy musimy skoncentrować się na specyficznym okresie, miejscu i temacie, ponieważ kwestie te w dużej mierze zależą od naturalnych i klimatycznych uwarunkowań" (s. 17). Ørsted szczegółowo wyjaśnia przyczyny wyboru prowincji naddunajskich (Noricum, Pannonia, Moesia), podkreślając zwłaszcza ich stosunkowo jednolity charakter. Można by mieć co do tego pewne wątpliwości, wskazując chociażby na znacznie mniejszą obsadę wojskową Noricum w stosunku do dwóch pozostałych analizowanych prowincji. A armia stanowiła przecież ważny czynnik romanizacji oraz podmiot działań ekonomicznych.

Pierwsza część książki została zatytułowana niewątpliwie zbyt ogólnie: rodzina, miasto i cesarstwo (s. 11–60). Autor rozpoczyna od spraw definicji. „Dwie podstawowe koncepcje tej monografii, ekonomia i romanizacja, nie występują w łacinie" (s. 11). Za najważniejsze uznano trzy instytucje społeczne, wymienione w tytule tej części. „Przedmiotem tej monografii jest ekonomiczna interakcja

finansów publicznych i prywatnych w prowincjach Cesarstwa Rzymskiego" (s. 12). Autor przedstawia i definiuje wskazane instytucje; za najbardziej charakterystyczne cechy rodziny uważa władzę ojca rodziny (*pater familias*) i samowystarczalność a miasto antyczne jest określone szczególnie jako wspólnota i urbanizacja. Dopiero na tej podstawie Ørsted dochodzi do określenia procesu romanizacji – „łączenie ekonomiczno-kulturowe miasta Rzymu i zdobytych terytoriów to moja definicja romanizacji" (s. 15). Sporo uwagi poświęcono roli miasta w procesach romanizacji prowincji rzymskich (rozdział 3: s. 22–38). Autor przedstawia stopniowy – od czasów archaicznych przez okres Republiki do Cesarstwa – rozwój miast rzymskich jako wspólnoty ekonomicznej. Posługuje się przy tym analizą źródeł literackich – zwłaszcza Cicerona. Celem tych rozważań jest próba dojścia do typu idealnego (w rozumieniu Maxa Webera, na którego się zresztą często powołuje) miasta antycznego w odniesieniu do prowincji naddunajskich. Ørsted posługuje się przy tym szkicami powiązań ekonomicznych miasta na różnych (trzech) etapach rozwoju. Szkice te jednak zamiast wyjaśniać, zaciemniają całą sytuację. Analiza systemowa niewątpliwie nie stanowi mocnej strony omawianej publikacji. Następny rozdział, zatytułowany myląco „hipoteza" (s. 39–45), prezentuje jedynie cztery kwestie znajdujące się w centrum zainteresowań autora: 1. rzymski system dzierżawy, 2. cła w Illyricum, 3. górnictwo w Noricum, 4. prozopografia dzierżawców. Ostatni, piąty, rozdział omawia dotychczasową historiografię dotyczącą miasta antycznego. Szczególnie zwrócono uwagę na wkład Maxa Webera; Ørsted zamieścił nawet obszerne cytaty z *Wirtschaft und Gesellschaft*, i to po niemiecku, mimo iż istnieje dobre tłumaczenie tego dwutomowego dzieła na język angielski (*Economy and Society*, University of California Press 1978). Następnie przeanalizowano podejście Finley'a, Rostovtzeffa i Hopkinsa (którego umieszczenie w tym gronie jest niewątpliwie rażące), znowu włączając duże cytaty z łatwo dostępnych publikacji wskazanych autorów.

Druga część pracy (s. 61–169) omawia rzymski system dzierżawy. Została ona rozpoczęta całostronicowym cytatem z greckiego dzieła Polibiusza, i to w dodatku odnoszącym się do okresu Republiki rzymskiej! Cała ta część zajmuje się sprawami definicji i nie ma nic wspólnego z obszarem prowincji naddunajskich! Mimo to analiza podstawowych pojęć z tego zakresu (*locatio publicorum*, *publicani*, *manceps*, *redemptor*) została przeprowadzona niezwykle rzetelnie, przy bogatym wykorzystaniu źródeł literackich, prawniczych i epigraficznych. Autor cofa się też do okresu Republiki (rozdział 3: s. 84–97), umieszcza również szczegółowy i krytyczny przegląd historiografii.

Podstawowy charakter ma trzecia, najobszerniejsza, część omawianej publikacji (s. 171–347), opisująca problemy górnictwa i ceł. W zamierzeniu miała to być konfrontacja opracowanego typu idealnego ze źródłami dotyczącymi danego obszaru i czasu historycznego. W rzeczywistości o żadnym porównaniu nie ma (i nie może być) mowy, gdyż autor nie doszedł do wypracowania typu idealnego miasta i systemu dzierżawy. Podobnie w przeważającej mierze nie spełniony pozostał kolejny, chyba jeszcze ważniejszy postulat – „System dzierżawy stanowił podstawowy element rzymskiego wyzysku ekonomicznego prowincji i musi być rozpatrywany razem ze strukturą ekonomiczną danego obszaru. Obejmuje to tak istotne czynniki jak: lokalizacja armii, urbanizacja, rozwój i struktura aparatu administracyjnego, grupy etniczne i handel" (s. 172). Spośród wkazanych czynników Ørsted przedstawił jedynie strukturę administracyjną prowincji, i to tylko w powiązaniu w krótkim opisem podboju terenów naddunajskich przez Rzymian. Po tych wstępnych uwagach autor przechodzi do prezentacji górnictwa w Noricum (s. 183–250: *Test Case A : Ferrum Noricum*). Najpierw ukazano – głównie opierając się na ustaleniach Winklera – proces stopniowego kształtowania się Noricum jako prowincji rzymskiej. Przechodząc do spraw górnictwa podkreślono, niewątpliwie słusznie, wkład Celtów w rozwój tej dziedziny gospodarki. Przy opisie pozycji zarządców (*conductores*) autor szczegółowo analizuje szereg inskrypcji (rozdział czwarty: s. 220–236). Wyróżnia przy tym trzy etapy w rozwoju zarządu kopalń, gdzie kluczowe momenty stanowią rządy cesarzy Klaudiusza i Hadriana. Rozdział piąty, zatytułowany „ekonomia Noricum" (s. 237–250), traktuje znowu przede wszystkim o górnictwie. Dlatego przesadnym optymizmem tchnie podsumowujące stwierdzenie, iż „studium przypadku górnictwa Noricum jest próbą rekonstrukcji hipotetycznego systemu ekonomicznego, który może wyjaśnić wzrost miast, zmiany strukturalne w systemie politycznym oraz pojawienie się nowej, zromanizowanej grupy społecznej" (s. 250). Jaka szkoda, że autor nie wykonał tego zamierzenia!

Podobnie sporo miejsca zajmują uwagi o systemie celnym prowincji naddunajskich (s. 251 – 347: *Test Case B*: *Portorium Publicum Illyrici*). W ramach tego problemu autor skupił się na dwóch kwestiach:

1. rozróżnienie dwóch typów *stationes*:*portorii* i *vectigalis*;
2. „szczegółowa analiza *conductores* potwierdzonych w materiale epigraficznym" (s. 252).

Prezentując *stationes publici portorii Illyrici* autor stwierdza, iż „zostały one umieszczone na najważniejszych arteriach komunikacyjnych wiodących z Barbaricum do Cesarstwa, zwykle rzekach" (s. 264). Wszystkie towary sprowadzone z Barbaricum obłożone były 5% podatkiem, Ørsted rozszerza swoje badania na szereg kategorii urzędników rzymskich: *procuratores vectigalis Illyrici*, *procuratores metallorum*, *procuratores publici portorii*. Podkreśla też rolę Poetovio (dziś. Ptuj w Jugosławii), które „było centrum administrowania rządową ekonomią dla całego północno-wschodniego regionu" (s. 299).

Ostatni, piąty, rozdział (s. 307 – 348) poddaje szczegółowej analizie *conductores publici portorii Illyrici*. Autor rozpoczyna od trzech wniosków: „1. brak *peregrini* wśród *conductores*, 2. tylko kilka inskrypcji wystawili sami *conductores*, 3. brak jest napisów grobowych" (s. 308). Następnie umieszczono prozopografię 20-tu *conductores* (tylko dwunastu to *portorii*), zawierającą dogłębną analizę inskrypcji, pochodzenia, *cursus honorum*, stosunków rodzinnych poszczególnych urzędników.

Końcowa, czwarta część książki (s. 349 – 373) zawiera konkluzję obejmującą cztery kwestie dotyczące dzierżawców, miast, cesarstwa oraz cesarza, prowincji i ekonomii. Autor podkreśla kluczową militarną rolę Illyricum w trzecim wieku, a w ramach tego kompleksu prowincji znaczenie Pannonii. Wnioski kończy całostronicowy łaciński cytat z Cypriana, *Ad Demetrianum* (s. 373). Niezwykle obszerna bibiografia (s. 377 – 391), obejmująca aż 516 pozycji, stanowi niewątpliwie literaturę przedmiotu, a nie wykaz prac wykorzystanych przez autora. Zdecydowana większość z nich zresztą nie pojawia się w przypisach. Wreszcie indeks ujęto w sposób trójstopniowy: „index locorum citatorum" (s. 393 – 398), spis inskrypcji (s. 398 – 405) oraz indeks imion i tematów (s. 407 – 415).

Omawiana pozycja, przeznaczona bezsprzecznie dla specjalistów, jest prawie całkowicie niezgodna zarówno z tytułem, jak i z przyjętymi na wstępie założeniami. Praktycznie analizie poddano jedynie funkcjonowanie górnictwa w Noricum i system celny Illyricum. Niewątpliwie uwagi temu poświęcone stanowią najcenniejszą część książki. Szerszy zakres posiadają wprawdzie rozważania nad pojęciami i definicjami z zakresu ekonomii, brak jest jednak całkowicie powiązania z obszarem prowincji naddunajskich. Ważną częścią pracy są przypisy, umieszczone przy poszczególnych stronach, często rozbudowane (np. przypis 427 to ponad dwie strony drobnym drukiem!) i zawierające niejednokrotnie dyskusję historiograficzną w sprawie kolejnych zagadnień. Ogólnie dobrze się stało, iż wskazana książka ukazała się nie tylko w wersji duńskiej, ale i angielskiej. Jest ona interesująca zarówno w części definicyjnej, jak i empirycznej. Jednak przy sięganiu po pracę Ørsteda należy pamiętać, iż nie jest to bynajmniej synteza ekonomii i romanizacji w prowincjach naddunajskich, ale jedynie monograficzne przedstawienie wybranych zagadnień z tego zakresu.

Marek Żyromski (Poznań)

Eos LXXVIII 1990
PL ISSN 0012-7825

L.-E. Halkin, Érasme parmi nous, Paris 1987, Fayard, pp. 499.

Le livre *Érasme parmi nous* est une belle étude sur l'humaniste hollandais écrit au fond par lui-même. Léon-E. Halkin, l'un des meilleurs connaisseurs de l'oeuvre d'Érasme, a effectué une expérience très réussie: il a présenté la vie et l'oeuvre d'Érasme en se référant à des extraits de sa correspondance (c'est la principale source concernant sa vie) ainsi qu'à des extraits de certaines de ses oeuvres choisies (entre autres: *De casa natalicia Jesu*, *Enchiridion militis Christiani*, *Encomium*

Moriae, *Adagia*, *Colloquia*, *De pueris instituendis*). Ces textes sont une illustration des démonstrations de Halkin qui commente les pensées d'Érasme, présente les faits les plus importants de la vie de l'humaniste et ses réactions dans diverses situations. Halkin analyse avec beaucoup de subtilité les déclarations d'Érasme de Rotterdam, montre son mûrissement intellectuel, la cristallisation progressive de ses opinions, il présente en un mot son développement, sa voie et toutes ses étapes. L'Auteur l'accomplit dans vingt-trois chapitres du livre, dont les titres mêmes signalent le contenu: Enfance et jeunesse; Un humaniste au couvent; Le dur apprentissage de la liberté; Paris. Charme et servitude du préceptorat; L'Angleterre, une seconde patrie; Paris et Louvain. Des premiers *Adages* au *Panégyrique*; Une introduction à la vie dévote: *Le Manuel du soldat chrétien*; L'Italie et le retour aux sources; Un pamphlet religieux: *L'Éloge de la Folie*; De la *Douable abondance* à l'*Éducation du prince*; Le *Nouveau Testament*; L'âge d'or; De Louvain à Anvers par Bâle et Cologne; Polémique à Louvain et détente à Anderlecht; Erasme et Luther. Le choc de deux réformes; Installation à Bâle; Bâle. Le labeur quotidien; *Les Colloques*: la chronique d'une époque; De l'*Institution du mariage* au *Cicéronien*; Le Christ premier servi; Fribourg. Un exil volontaire; Fribourg. Les dernières moissons; Retour à Bâle. Les adieux.

Le commentaire de Halkin aux paroles d'Érasme est modéré, discret, concret. Halkin n'a pas cherché à compenser la parcimonie des sources se rapportant à l'enfance et à la prime jeunesse d'Érasme par des investigations et conjectures trop poussées, il s'est contenté de constater qu' "Érasme a eu ses complexes et ses secrets. ...La formation spirituelle d'Érasme est plus difficile à cerner". Il a attiré par contre l'attention sur l'influence indubitable qu'a eu sur Érasme la Dévotion moderne et sur sa parenté spirituelle avec Thomas a Kempis.

En décrivant l'étape suivante de la vie de l'humaniste, son séjour au monastère de Steyn, Halkin a pu déjà se baser sur la correspondance qu'il en est resté et grâce à laquelle il a suivi la formation de son goût littéraire, la lecture des auteurs latins, la révélation de ses goûts philologiques et de l'intérêt qu'il porta à la théologie.

A Steyn déjà, comme l'a constaté Léon Halkin: "La vocation d'Érasme s'est affirmée non pas une vocation monastique mais une vocation de chrétien humaniste... Il suivra son véritable destin: écrire, écrire encore, écrire toujours" (p. 28). Dans sa forme définitive, Érasme devient un humaniste chrétien tel que: Thomas More et Guillaume Budé, Louis Vivès et Philippe Melanchton. Il désire réconcilier l'Antiquité et le christianisme, quant à la philosophie scholastique, bien qu'il condamne sa rigidité excessive de la période décadente, il reconnaît que c'est précisément la scholastique qui a sauvé une grande partie de la pensée grecque. Il proclame que la grammaire qui englobe la connaissance des langues, la poésie et l'histoire de l'Antiquité doit être le fondement de toutes les sciences sans exclure les sciences sacrées.

En dépit de nombreux savants qui attirent principalement l'attention sur les interventions d'Érasme contre tous préjugés et sur son anti-cléricalisme, Halkin a démontré que l'humaniste hollandais "se montre à la fois révolutionnaire et traditionnel. Révolutionnaire, car il lutte contre le conformisme le mieux établi. Traditionnel, puisque ses réserves sont celles des meilleurs esprits, de saint Jérôme à Thomas a Kempis. Cette contradiction apparente, c'est tout Érasme" (p. 67).

Le savant belge a donné aussi une appréciation différente de celle de nombreux chercheurs de l'*Éloge de la Folie*. Il a souligné le caractère nettement bipartite de l'oeuvre. Les chercheurs traitent le plus souvent de la première partie de l'*Eloge* — la partie satirique, ils omettent la partie qui lui succède et qui a un tout autre caractère. La satire en effet, ce que l'on ne décèle pas, se transforme en confession du christianisme mystique. Ce phénomène nie la thèse répandue, selon laquelle la religion d'Érasme repose uniquement sur le moralisme. Dans la problématique de l'*Éloge* sont contenus les plus importants thèmes de la pensée erasmienne: l'humanisme, le pacifisme, l'engagement chrétien.

Parlant du voyage en Italie d'Erasme (ce voyage précéda l'*Éloge*), Halkin reconnaît qu'Érasme avait même pu perdre ses dernières illusions en ce qui concerne la moralité des gens d'église, il n'en est pas devenu pour autant malgré ces tristes expériences en Italie ni cynique, ni incroyant.

Grâce aux textes judicieusement choisis et interprétés avec pénétration dans le livre *Érasme parmi nous*, le lecteur découvre l'activité d'Érasme en tant que théologien, enseignant chrétien, philologue de talent, penseur croyant en la force du dialogue, incitant à la concorde et à la paix dans chaque domaine. On a montré son courage civil lorsqu'il exhortait à la paix les monarques sans

craindre de blesser leur ambition. On a souligné son sens de l'histoire quand il appelait à promouvoir l'évolution dans l'église, quand il démontrait que certaines normes établies il y avait des années étaient devenues carrément inhumaines alors que ce qui est inhumain cesse dès lors d'être chrétien.

Les philologues s'intéresseront au travail d'Érasme présenté dans le livre comme éditeur des auteurs anciens et ecclésiastiques ainsi que du *Nouveau Testament*.

Ayant présenté le cours de la vie et l'activité d'Érasme, dans les trois derniers chapitres du livre (La personnalité d'Érasme; Bilan d'une oeuvre. Les belles-lettres, la paix, la philosophie du Christ; Le message érasmien. De la critique du christianisme au christianisme critique) le grand érasmien L. Halkin donne une caractéristique de l'humaniste hollandais, il présente sa propre façon, individuelle de le voir. Il constate qu'Érasme fut un penseur original et un écrivain remarquable, il avait un tempérament d'artiste doté d'un talent d'écrivain, d'une précision de philologue ainsi que d' "une pointe de mysticisme".

Le savant belge souligne que l'on connaîtra la personnalité compliquée d'Érasme que si on lui donne la parole à lui-même et si on l'écoute patiemment, c'est-à-dire que si l'on lit avec beaucoup d'attention sa correspondance et ses autres oeuvres. Sans cela toutes conjectures et théories concernant la personnalité d'Érasme ne sont pas dignes de foi et sont dénuées de signification. Halkin souligne qu'Érasme réclamait une théologie ouverte, un "christianisme à visage humain" (p. 429), il accentue aussi avec force dans son livre qu'Érasme, un des esprits les plus originaux de la Renaissance, un des premiers penseurs du nouveau siècle, mérite une attention particulière comme chrétien et théologue. Le Siècle des Réformes et le Siécle des Lumières avaient écarté de ses recherches ce côté de la personnalité d'Érasme, grâce à l'étude de Léon Halkin, ces questions se sont de nouveau trouvées au centre de l'attention. On lit le livre *Érasme parmi nous* avec un vif intérêt, il est un grand cadeau non seulement pour les érasmiens, mais aussi pour tous les historiens de la culture, le philologue classique y trouvera de nombreux thèmes pour lui aussi.

Maria Cytowska (Warszawa)

C O M M E N T A R I I

Eos LXXVIII 1990
PL ISSN 0012-7825

LXXXIV SPRAWOZDANIE

z działalności

POLSKIEGO TOWARZYSTWA FILOLOGICZNEGO

od 17 IX 1987 do 16 IX 1988 r.

(Opracowała Iwona Żółtowska)

A

1. LXXXIV Walne Zgromadzenie Polskiego Towarzystwa Filologicznego w Gdańsku w dniach 16–18 września 1988 r.

Obrady LXXXIV Walnego Zgromadzenia PTF rozpoczęły się 16 września 1988 r. o godzinie 9^{00} w auli Wydziału Biologii i Nauk o Ziemi Uniwersytetu Gdańskiego. Chwilą milczenia uczczono pamięć zmarłych członków PTF. Prezes Polskiego Towarzystwa Filologicznego, prof. dr J. Łanowski, powitał przybyłych na Zjazd członków honorowych Towarzystwa, gości, a wśród nich przedstawicieli Uniwersytetu Gdańskiego, Biblioteki Gdańskiej PAN i władz regionu oraz wszystkich delegatów. Prof. dr J. Łanowski przypomniał w swym przemównieniu, że Walne Zgromadzenie Polskiego Towarzystwa Filologicznego, jednego z najstarszych towarzystw naukowych w Polsce, odbywa się już,po raz trzeci w Gdańsku, mieście Dantyszka, w rodzinnym mieście Ernesta Groddecka. Istniało tu Akademickie Gimnazjum Gdańskie; powstał Uniwersytet, a w nim – zaledwie dwa lata temu – najmłodszy ośrodek akademicki filologii klasycznej świadczący o żywotnej sile tej dyscypliny. Prezes PTF podkreślił znaczenie działalności członków Koła Gdańskiego i jego prezesa, mgr M. Wujtewicz, dla życia kulturalnego miasta. Następnie powitał zebranych rektor Uniwersytetu Gdańskiego, prof. dr C. Jackowiak, który podkreślił znaczenie kultury klasycznej dla współczesności i wyraził uznanie dla działalności Towarzystwa. Nawiązując do bliskiej już rocznicy stulecia istnienia PTF zakończył życzeniami: Ad multos annos. Przewodniczący Wojewódzkiej Rady Narodowej, prof. dr T. Langer, niegdyś uczeń mgr M. Wujtewicz, wspomniał boje, które toczył o łacinę jako dziekan Wydziału Prawa UG. Podkreślił także znaczenie języków klasycznych i prawa rzymskiego dla włączenia Polski w krąg kultury europejskiej. Mgr M. Wujtewicz, prezes Koła Gdańskiego, w serdecznych słowach powitała uczestników Walnego Zgromadzenia.

Przedpołudniowej sesji naukowej przewodniczył prof. dr R. Turasiewicz. Referat zatytułowany *Co starożytni o Morzu Bałtyckim wiedzieli* wygłosił prof. dr J. Kolendo. W dyskusji głos zabrali: prof. dr S. Mrozek, dr J. Iluk, dr M. Szymański, prof. dr R. Turasiewicz. Zwrócono uwagę na znaczenie dzieł późnych autorów starożytnych, a także renesansowych i arabskich dla omawianych zagadnień. Po krótkiej przerwie prof. dr J. Łanowski przedstawił referat *O burzy morskiej w poezji antycznej.* W dyskusji udział wzięli: prof. dr A. Szastyńska-Siemion, doc. dr J. Jundziłł, prof. dr S. Mrozek, prof. dr R. Turasiewicz. Podkreślano, że tak treść jak i język greckich pisarzy kreślących obrazy morza wskazują na dobrą znajomość rzeczy, swoistą fachowość. Zastanawiano się, czy opisy burzy morskiej, pojmowanej jako doświadczenie powszechne, można uważać za topos literacki. Wspomniano o znaczeniu opisów burzy w ewangeliach.

Po południu uczestnicy Walnego Zgromadzenia przeszli ulicami gdańskiej Starówki. Naszymi przewodnikami byli uczniowie I LO im. M. Kopernika. W auli I LO przedstawiono zgromadzonym widowisko zatytułowane *Narada bogów olimpijskich na temat Gdańska i Pomorza* przygotowane pod kierunkiem mgr L. Pisarskiej. Dziękując aktorom i ich opiekunce prof. dr J. Łanowski wyraził przekonanie, że dzięki temu spektaklowi Zjazd w Gdańsku został niczym epos zaopatrzony w aparat bogów.

Sesji dydaktycznej przewodniczyła mgr M. Wujtewicz. Mgr L. Pisarska wygłosiła referat *Praca pozalekcyjna nauczyciela łaciny w Gdańsku*. W dyskusji głos zabrali: dr L. Jankowska, mgr M. Wikarjakowa, mgr L. Bobiatyński, prof. dr J. Łanowski, mgr T. Simla, mgr D. Zazulowa. Za szczególnie cenne w działalności popularyzatorskiej mgr L. Pisarskiej uznano łączenie pracy w Kole Przyjaciół Gdańska z upowszechnianiem wiedzy o antyku i wykorzystywanie dla obu celów różnorodnych metod: działań teatralnych, zbierania łacińskich inskrypcji et cetera. Wspomniano także o tradycjach teatrów szkolnych i konieczności dokumentowania poczynań współczesnego teatru szkolnego. Po zakończeniu sesji zwiedzano wystawę prezentującą osiągnięcia prelegentki i jej podopiecznych.

Sesji administracyjnej, która odbyła się następnego dnia przed południem, przewodniczył prof. dr J. Łanowski. Na wstępie podjęto uchwałę, by wysłać depesze z pozdrowieniami do członków honorowych Polskiego Towarzystwa Filologicznego. Odczytano listy i telegramy z życzeniami, które przesłali Walnemu Zgromadzeniu nieobecni członkowie honorowi i delegaci. Sprawozdanie z działalności Zarządu Głównego przedstawiła mgr I. Żółtowska, sprawozdanie finansowe — mgr S. Skała. Sprawozdanie Komisji Dydaktycznej odczytała dr W. Popiak. Członkowie Komisji uczestniczyli w pracach Komitetu Olimpiady Języka Łacińskiego, która odbyła się już po raz szósty. Przewodniczący Komitetu Głównego, doc. dr H. Myśliwiec, oraz wiceprzewodnicząca, prof. dr A. Szastyńska-Siemion, otrzymali nagrodę Ministra Edukacji Narodowej. Doc. dr H. Myśliwiec został także odznaczony Medalem Komisji Edukacji Narodowej. Przewodnicząca Komisji Dydaktycznej poinformowała zebranych o przygotowaniach do kursu metodycznego dla nauczycieli organizowanego przy pomocy Ministerstwa Edukacji Narodowej.

Sprawozdanie Redakcji „Eos" odczytał doc. dr S. Dworacki. W okresie sprawozdawczym ukazał się drukiem pierwszy i drugi zeszyt tomu LXXV (1987); po korekcie wydawniczej jest zeszyt pierwszy tomu LXXVI (1988). Do druku oddano: drugi zeszyt tomu LXXVI (1988) oraz pierwszy zeszyt tomu LXXVII (1989). Zeszyt drugi tegoż tomu zostanie oddany do druku w najbliższym czasie. Połowa zamieszczonych artykułów dotyczy filologii klasycznej, a pozostałe — innych dziedzin wiedzy o starożytności. Począwszy od tego roku, zeszyty „Eos" będą opatrzone nadrukiem informującym, że czasopismo ukazuje się od 1894 roku.

Sprawozdanie Komisji Rewizyjnej przedstawił doc. dr K. Korus. W dniu 15 IX 1988 r. Komisja Rewizyjna w składzie: prof. dr A. Szastyńska-Siemion, prof. dr H. Podbielski, mgr M. Wikarjak, doc. dr K. Korus, przeprowadziła wyrywkową kontrolę ksiąg kasowych Towarzystwa za okres od 1 IX 1987 r. do 31 VIII 1988 i stwierdziła pełną zgodność zapisów w księdze dochodów i rozchodów z dowodami kasowymi. Wydatki Towarzystwa uznała za celowe i oszczędne. W związku z tym Komisja składa podziękowanie pani R. Kmiecik, księgowej Towarzystwa, oraz skarbnikowi, mgr S. Skale, za sumienną i rzetelną pracę. Komisja wysoko oceniła aktywność Zarządu Głównego w sprawie wycofania niefortunnego programu dla klas humanistycznych oraz klasycznych i wyraża swe podziękowanie prof. dr. J. Axerowi i prof. dr. S. Stabryle. Jednakże Komisja wyraża ubolewanie wobec zaskakującego wycofania się Ministerstwa z obietnicy przywrócenia w klasach klasycznych sprawdzonego w praktyce wymiaru 15 godzin tygodniowo. Utrzymany został dotychczasowy dziesięciogodzinny limit. Komisja postulowała także uproszczenie przepływu funduszów z kół do Zarządu Głównego.

Następnie, zgodnie z porządkiem obrad, sprawozdania odczytali sekretarze 11 kół PTF, po czym rozpoczęła się dyskusja nad sprawozdaniami, w której udział wzięli: mgr L. Bobiatyński, mgr I. Kmiecik, ks. doc. dr R. Popowski, doc. dr S. Dworacki, mgr J. Łopatyński, mgr S. Skała, prof. dr J. Łanowski, mgr S. Światłowska. Wyrażono szczególne uznanie członkom Koła Piotrkowskiego. Dyskutowano o potrzebie wydania słownika polsko-łacińskiego i ustalenia współczesnej terminologii łacińskiej.

Prof. dr J. Łanowski przedstawił wnioski Zarządu Głównego:

1. Zarząd Główny postawił wniosek o nadanie członkostwa honorowego PTF mgr I. Kmiecik i mgr T. Simli; propozycję przyjęto jednomyślnie. Uczestnicy Walnego Zgromadzenia zgotowali wyróżnionym serdeczną owację.

2. Zebrani przyjęli także wnioski Zarządu Głównego o powołanie Komisji Historycznej dla zbadania dziejów Towarzystwa i Komisji Statutowej do zmiany jego statutu.

3. Na wniosek ZG PTF powołano komisję, której zadaniem było sformułowanie i przedstawienie uczestnikom Walnego Zgromadzenia tekstu uchwały dotyczącej stanu nauczania języków klasycznych.

Koło Piotrkowskie wystąpiło z propozycją utworzenia taśmoteki lub videoteki dla utrwalenia sylwetek wybitnych członków Towarzystwa. Wniosek ten przekazano do rozważenia Komisji Historycznej.

Protokół z posiedzenia Komisji Nagród i Wyróżnień odczytał jej przewodniczący, prof. dr B. Wiśniewski. Komisja przyznała Nagrodę im. K. Kumanieckiego mgr T. Macjon z Koła Łódzkiego PTF za prawdziwie oryginalny i wybitny wkład w popularyzację języka łacińskiego i wiedzy o antyku. Wyróżnienia honorowe przyznano mgr M. Oboron z Koła Wrocławskiego, długoletniej członkini PTF, nauczycielce łaciny zaangażowanej w prace Olimpiady Języka Łacińskiego, oraz mgr M. Grzesiowskiemu za wybitne osiągnięcia dydaktyczne w nauczaniu języków klasycznych i propagowaniu kultury antycznej. Wyróżnionym członkom Towarzystwa wręczone zostały dyplomy.

Na zakończenie części administracyjnej dr J. Mantke przedstawił informacje dotyczące wymiany „Eos", którą będzie się odtąd zajmował mgr J. Korzeniowski; mgr M. Wikarjakowa przekazała zgromadzonym wiadomości o planowanej przez Koło Poznańskie wycieczce do Grecji.

Popołudniowej sesji naukowej przewodniczył prof. dr B. Wiśniewski. Na wstępie komisja w składzie: doc. dr K. Korus, dr W. Popiak, mgr S. Światłowska, mgr M. Wikarjak, mgr M. Wujtewicz przedstawiła propozycję uchwały wyrażającej stanowisko Towarzystwa w sprawie stanu nauczania języków klasycznych. W tekście uchwały uwzględniono postulaty Komisji Rewizyjnej. Uczestnicy Walnego Zgromadzenia przyjęli ją jednogłośnie, po czym wysłuchano referatu doc. dr J. Jundziłła: *Rola morza w życiu Rzymian schyłku republiki i za cesarstwa.* W dyskusji udział wzięli: prof. dr J. Kolendo, prof. dr S. Mrozek, dr E. Sitek, dr A. Łuś, dr R. Pankiewicz. Referat zatytułowany *Morze w literaturze chrześcijańskiej* wygłosił ks. doc. dr H. Wójtowicz. W dyskusji głos zabrał doc. dr J. Jundziłł.

W ostatnim dniu Zjazdu obradowano w Bibliotece Gdańskiej PAN. Uczestników Zjazdu powitał dyrektor Biblioteki, doc. dr Z. Nowak, który przypomniał dzieje studium języków klasycznych w Gdańsku. Nawiązywała do nich wystawa starodruków zatytułowana „Gedanensium studia Graeca et Latina" przygotowana przez pracowników Biblioteki.

Sesji przewodniczył prof. dr J. Łanowski. Referat pt. *Argonautyki Apolloniosa jako epopeja żeglarska* wygłosiła doc. dr J. Rostropowicz. W dyskusji udział wzięli: prof. dr S. Mrozek, doc. dr J. Jundziłł, prof. dr A. Szastyńska-Siemion, prof. dr J. Łanowski. Omawiano zagadnienie adekwatności wizji poetyckiej i realiów żeglarskich. Następnie prof. dr S. Mrozek wygłosił referat *Perspektywy współczesnej nauki o kulturze antycznej.* W dyskusji głos zabrali: dr M. Wesoły, dr R. Pankiewicz, dr A. Łuś, doc. dr J. Jundziłł, mgr J. Ciechanowicz, mgr M. Grzesiowski, mgr I. Kmiecik, mgr J. Korzeniowski. Rozważano zagadnienia dotyczące metod pracy filologa, jak i konkretnych trudności, szczególnie dających się odczuć w mniejszych ośrodkach.

Zamykając obrady Walnego Zgromadzenia, prof. dr J. Łanowski, podziękował jego organizatorom – członkom Koła Gdańskiego, szczególnie zaś mgr M. Wujtewicz. Prezes PTF wyraził także podziękowanie dla członków Zarządu Głównego z Warszawy, którzy współpracowali z organizatorami Zjazdu. Mgr M. Wujtewicz pożegnała zebranych w imieniu Koła Gdańskiego. Mgr M. Wikarjak przekazała informację, że następne Walne Zgromadzenie odbędzie się w Poznaniu.

W prasie gdańskiej ukazały się obszerne informacje o przebiegu obrad LXXXIV Zjazdu PTF.

2. Działalność Zarządu Głównego PTF od 17 IX 1987 do 16 IX 1988 r.

Zarząd pracował w następującym składzie: prezes – prof. dr J. Łanowski, wiceprezesi – prof. dr J. Axer, prof. dr A. Sadurska, prof. dr W. Steffen, sekretarz – dr B. Milewska-Waźbińska (do 30 IV 1988 r.), mgr I. Żółtowska (od 1 V 1988 r.), skarbnik – mgr S. Skała; członkowie Zarządu: prof. dr I. Bieżuńska-Małowist, prof. dr A. Świderkówna, prof. dr O. Jurewicz, dr W. Popiak. Księgowość prowadziła p. R. Kmiecik, kierownikiem kancelarii była mgr I. Kotańska.

W okresie sprawozdawczym odbyły się dwa posiedzenia ZG PTF. Omawiano sprawy związane z Walnym Zgromadzeniem w Gdańsku, ustalano porządek obrad i nazwiska prelegentów. Dużo uwagi poświęcono jubileuszowi 100-lecia Towarzystwa. Ustalono skład komisji do opracowania historii poszczególnych kół PTF. Zarząd Główny zobowiązany uchwałą Walnego Zgromadzenia w Łodzi podjął rozmowy w Ministerstwie Edukacji Narodowej na temat przywrócenia dawnego programu nauczania języków klasycznych w szkole średniej i uzyskał w tej sprawie decyzję korzystnej zmiany programu. Wielką pomoc w tych staraniach okazały zarządowi ośrodki krakowski i warszawski, a osobiście prof. dr S. Stabryła i prof. dr J. Axer. Wstępnie omawiano również możliwość zwołania zebrania generalnego FIEC w Polsce. W 1989 roku zostanie zorganizowane w naszym kraju Colloquium Tullianum, w którego przygotowaniu uczestniczy także PTF. W okresie sprawozdawczym zorganizowano wspólnie z Uniwersytetem Warszawskim cykl wykładów poświęconych mitom, religiom i kultom starożytności. Uzyskano także zatwierdzenie przez Urząd m. st. Warszawy poprawki do statutu PTF uchwalonej przez Walne Zgromadzenie w Łodzi. Wydział Społeczno-Administracyjny tegoż urzędu, reprezentowany przez mgr Z. Wawrzyniak, przeprowadził 10 XII 1987 r. kontrolę ZG PTF dotyczącą działalności statutowej Towarzystwa. Kontrola wypadła pozytywnie, a działalność PTF, zwłaszcza w zakresie popularyzacji wiedzy o kulturze antycznej, została wysoko oceniona.

Zarząd prowadził bieżącą korespondencję.

3. Sprawozdanie finansowe.

Wpływy:		
1. Dotacja PAN		456.000
2. Składniki członkowskie		122.020
3. Sprzedaż wydawnictw		24.217
4. Odsetki bankowe		3.991
	Razem	606.228
	Saldo z dnia 31 VIII 1987	330.141,88
		936.369,88
Wydatki:		
1. Osobowy fundusz płac		342.025
2. Składki ZUS pracowników		134.095
3. Fundusz nagród pracowniczych		13.787
4. Fundusz prac zleconych		13.400
5. Koszty popularyzacji (w tym: del. prelegentów 464,– zł)		34.633
6. Usługi materialne (pocztowe)		49.549,50
7. Koszty Zjazdu w Łodzi		62.646
8. Koszty Zjazdu w Gdańsku		7.775
9. Materiały biurowe i zakup książek		20.967,50
10. Zakup „Eos" na wymianę zagraniczną		40.500
11. Koszty wymiany zagranicznej		89.503
12. Usługi niematerialne (nekrologi, delegacje)		23.905
13. Różne (fundusz socjalny i mieszkaniowy)		17.072
14. Zaliczka dla Kół		73.624
	Razem	923.482
	saldo na dzień 31 VIII 1988	12.887,88
		936.369,88

B

SPRAWOZDANIA KÓŁ PTF

1. Sprawozdanie Koła Gdańskiego

Koło liczy 37 członków. Skład Zarządu Koła: przew. — mgr M. Wujtewicz, zast. przew. — prof. dr S. Zabłocki, sekr. — mgr F. Wujtewicz, skarbn. — mgr E. Roguszczak, czł. Zarz. — dr Z. Głombiowska, dr P. Gruszka; Komisja Rewizyjna: przew. — dr R. Pankiewicz, czł.: mgr R. Horbowy, mgr L. Pisarska.

W dniach 14 — 15 X 1987 r. z okazji 40-lecia Koła Gdańskiego PTF odbyła się dwudniowa sesja naukowa pod hasłem „Antyk żywy" zorganizowana wspólnie z Zakładem Filologii Klasycznej i Neolatynistyki Uniwersytetu Gdańskiego. Do wygłoszenia odczytów zaproszono także uczonych z innych uniwersytetów. Po nakreśleniu historii i działalności Koła przez przewodniczącą mgr M. Wujtewicz odczyty wygłosili:

1. Prof. dr S. Mrozek: *Perspektywy badawcze niektórych wątków antyku.*
2. Dr K. Weyssenhoff-Brożkowa: *Kalki językowe z polszczyzny w łacinie średniowiecznej.*
3. Doc. dr S. Dworacki: *Trzej gramatycy rzymscy o komedii.*
4. Prof. dr M. Plezia: *Z zagadnień krytyki tekstu — kłopoty wydawców „Historii Polskiej" J. Długosza.*
5. Dr M. Wichowa: *Barokowe przekłady Owidiusza.*
6. Dr J. Jundziłł: *Morskie imperium Rzymian — stan i perspektywy badań.*
7. Dr. Z. Głombiowska: *Horacjuszowe interpretacje „Iliady".*

Referatom towarzyszyła ożywiona dyskusja. W sesji udział wzięli prócz członków i sympatyków Koła także studenci filologii klasycznej, historii, polonistyki, anglistyki, rusycystyki oraz pracownicy naukowi. Sprawozdanie przesłano do „Meandra".

Ponadto w okresie sprawozdawczym odbyło się 8 zebrań:

1. Mgr M. Wujtewicz: *Sprawozdanie z LXXXIII Walnego Zgromadzenia w Łodzi i omówienie LXXXIV Zjazdu w Gdańsku.*
2. Relacja studentów z Koła Naukowego Historyków UG — T. Dmochowskiego i S. Kościelaka: *Wędrówka po Krecie środkowej*, oraz M. Kosznickiego: *Trzecia kolejna wyprawa archeologiczna na Cypr.*
3. Dr E. Marciniak: *Amfiteatry rzymskie.*
4. Doc. dr M. Szarmach: *„Ad Donatum" św. Cypriana jako retoryczny protreptyk.*
5. Mgr. A. Baliński: *Kryzys dynastyczny monarchii Achemenidów (424—423 p.n.e.)*
6. Prof. dr J. Starnawski: *O dwóch zespołach korespondencji Andrzeja Krzyckiego.*
7. Dr J. Iluk: *Biskup i cesarz. Chrześcijańska akceptacja późnorzymskiego państwa.*
8. Zebranie organizacyjne członków Koła w związku z LXXXIV Walnym Zgromadzeniem.

Zarząd Koła i Komitet Zjazdowy odbyły szereg zebrań.

Działalność popularyzacyjną prowadzą nadal nauczyciele języka łacińskiego, wśród których wyróżnia się mgr L. Pisarska urządzająca w I LO w Gdańsku inscenizacje teatralne nawiązujące do antyku. Mgr E. Roguszczak wygłosiła pogadanki *O życiu kobiet w starożytności, O strojach kobiecych* i inne w Liceum Ekonomicznym w Sopocie. Mgr M. Kamińska wygłosiła w Towarzystwie Przyjaźni Polsko-Włoskiej, w Towarzystwie Przyjaźni Polsko-Greckiej i w szkole podstawowej nr 5 wiele odczytów poświęconych kulturze antyku. Nauczanie łaciny jest prowadzone w siedmiu liceach ogólnokształcących Trójmiasta i w trzech miastach województwa gdańskiego w klasach o profilu humanistycznym i biologiczno-chemicznym oraz we wszystkich liceach medycznych.

2. Sprawozdanie Koła Katowickiego

Koło liczy 30 członków. W okresie sprawozdawczym Koło działało pod kierunkiem Zarządu w składzie: przew. — dr W. Kaczanowicz, zast. przew. — mgr M. Zysko, mgr H. Morawcowa, skarbn. — H. Zemanek, sekr. — mgr S. Sobczak, czł. Zarz. — mgr J. Wolsza, mgr R. Mikołajczyk.

Członkowie Koła uczestniczyli w kilku zebraniach, na których zostały wygłoszone następujące referaty:

1. *Sprawozdanie z Walnego Zgromadzenia PTF w Łodzi.*
2. *Sprawozdanie z konferencji naukowej „Ekonomiczne i społeczne problemy starożytności"* (*Lublin, 22—24 IX 1987*) zorganizowanej przez Komisję Historii Starożytnej ZG PTH.
3. W. Boruch: *Zabytki rzymskie na terenie Hiszpanii.*
4. Mgr A. Trojnar: *Pomponiusz Attyk a kultura literacka Rzymu.*
5. Dr W. Kaczanowicz: *Ideologiczne aspekty w mennictwie rzymskim w latach 235—184.*
6. Doc. dr M. Salamon: *Pewne aspekty literatury bizantyńskiej.*
7. Doc. dr K. Korus: *Satyra menippejska.*

Zarząd Koła odbył kilka zebrań, na których omawiano sprawy związane z działalnością Koła. Członkowie Koła prowadzili w szkołach i uczelniach działalność popularyzującą kulturę antyczną. W pracy Katowickiego Koła PTF oprócz filologów klasycznych uczestniczą historycy i poloniści. Niektórych referatów wygłoszonych na zebraniach Koła wysłuchała także młodzież z LO w Rybniku, Bytomiu, Gliwicach oraz studenci UŚ.

3. Sprawozdanie Koła Krakowskiego

Koło liczy 82 członków. W okresie sprawozdawczym Zarząd pracował w następującym składzie: przew. — doc. dr K. Korus, zast. przew. — prof. dr R. Turasiewicz, skarbn. — dr K. Woś, sekr. — mgr M. Maślanka, czł. Zarz.: mgr T. Opioła, dr M. Bednarski; Komisja Rewizyjna: przew. — śp. doc. dr Z. Gansiniec (do kwietnia 1988 r.), czł. Kom.: dr E. Polaszek.

W roku akademickim 1987/88 odbyło się 8 posiedzeń naukowych, na których referaty wygłosili:

1. Doc. dr Z. Gansiniec: *Z badań nad starożytnymi tkaninami.*
2. Dr M. Bednarski: *Gerundium i gerundivum w świetle badań.*
3. Prof. dr J. Korpanty: *Pojęcie religio u Lukrecjusza.*
4. Mgr J. Pacynowa: *Ślady archeologiczne na Cyprze.*
5. Doc. dr K. Korus: *Recenzja naukowa pracy H. G. Nesselratha „Lukians Parasitendialog", Berlin 1985.*
6. Mgr H. Wolanin: *Świadomość językoznawcza Lukiana z Samosat.*
7. Prof. dr S. Stabryła: *Niektóre problemy „Fasti" Owidiusza.*
8. Prof. dr Mieczysław Brożek: *Kilka słów o Lukianie.*

Działalność Koła nie ograniczyła się do regularnych spotkań o charakterze naukowym; niektórzy jego członkowie popularyzowali wiedzę o antyku w szkołach, ośrodkach kultury, Towarzystwie Przyjaźni Polsko-Greckiej oraz na łamach prasy i w Polskim Radio. I tak prof. dr R. Turasiewicz przedstawił w Zespole Szkół Plastycznych w Kielcach odczyt: *Początki greckiego teatru*, a w ramach współpracy z Towarzystwem Przyjaźni Polsko-Greckiej wygłosił dwa referaty: *Ajschylos i jego tragedie* oraz *Znamiona demokracji ateńskiej.* Ponadto prof. dr R. Turasiewicz na łamach tygodnika „Kierunki" udzielił red. K. Kani wywiadu w formie obszernej, kilkuczłonowej odpowiedzi na pytanie: *Po co dzisiaj filologia klasyczna*?, a w czerwcu br. wziął udział w dwu audycjach Polskiego Radia mających charakter rozmowy na temat epoki Peryklesa. Doc. dr K. Korus wygłosił w Nowohuckim Centrum Kultury cykl odczytów na temat greckiej tragedii, których słuchaczami byli uczniowie liceów. Mgr H. Wolanin przedstawił w XIV LO referat zatytułowany *Tragedia i teatr grecki.* Z inicjatywy przewodniczącego Koła zorganizowano comiesięczne seminarium w Zakładzie Metodyki i Praktycznej Nauki Języków Klasycznych przy Katedrze Filologii Klasycznej UJ, poświęcone doskonaleniu zawodowemu nauczycieli języka łacińskiego z Polski południowej. Odbyło się 10 spotkań, na których podejmowano próby literackiego tłumaczenia tekstu Cycerona *Orator* oraz przeprowadzono dyskusję nad następującymi zagadnieniami: teksty w nauczaniu początkowym języka łacińskiego, ocena wyników eliminacji okręgowych VI Olimpiady Języka Łacińskiego, gry i zabawy w nauczaniu gramatyki i słownictwa, sposoby nauczania słownictwa, podstawowe założenia nowego podręcznika do nauki łaciny. W ramach seminarium odbyła się lekcja pokazowa przeprowadzona przez mgr M. Kijańskiego w Liceum Medycznym w Bielsku-Białej. W hospitacji udział wzięli nauczyciele z województw krakowskiego i bielsko-bialskiego. Przy okazji hospitacji doc. dr K. Korus wygłosił odczyt: *Z nowych badań nad twórczością Sofoklesa.* W seminarium brało udział przeciętnie 20 osób.

Członkowie Koła zajmują się ponadto od kilku lat organizowaniem eliminacji okręgowych Olimpiady Języka Łacińskiego.

4. Sprawozdanie Koła Lubelskiego

Koło liczy 47 członków. W skład Zarządu Koła wchodzili: przew. — prof. dr H. Podbielski, zast. przew. — ks. doc. dr H. Wójtowicz, sekr. — mgr K. Narecki, skarbn. — mgr M. Jędrych, czł. Zarz.: ks. doc. dr R. Popowski, doc. dr R. Chodkowski, mgr M. Dagilis; Komisja Rewizyjna: przew. — mgr K. Frąk, czł. — mgr J. Janik, ks. dr A. Eckmann.

W okresie sprawozdawczym odbyło się 9 posiedzeń naukowych Koła, na których wygłoszono następujące referaty:

1. *Sprawozdanie z LXXXIII Zjazdu PTF w Łodzi.*
2. Doc. dr R. Chodkowski: *Motywacja czynu Antygony.*
3. Ks. doc. dr H. Wójtowicz: *Znaczenie wyrazu theoria u Teofrasta.*
4. Dr A. Budzisz: *Biblia i retoryka w polemicznych utworach Jana Dantyszka.*
5. Mgr P. Kochanek: *Choricjusz z Gazy i jego „Apologia mimów".*
6. Dr. W. Appel: *Skyphos Nestora. Problemy interpretacyjne inskrypcji z Pithekussai.*
7. Prof. dr K. Stawecka: *Poezja refleksyjna i dydaktyczna Sarbiewskiego.*
8. Mgr A. Kołaczkowski: *Pojęcie losu w „Eddzie Poetyckiej".*
9. Ks. doc. dr R. Popowski: *'Apatheia' i 'pathos' strony biernej* (sposoby przekładu passivum).

5. Sprawozdanie Koła Łódzkiego

Koło liczy 52 członków. Zarząd Koła pracował w następującym składzie: przew. — dr J. Macjon, zast. przew. — mgr T. Simla, sekr. — K. T. Witczak, sekr. — mgr H. Kobus-Zalewska, skarbn. — mgr H. Pawlak, czł. Zarz. — prof. dr B. Wiśniewski, doc. dr I. R. Danka; Komisja Rewizyjna: dr W. Gawłowska, mgr G. Kruszewska, mgr A. Borowska-Lorenc.

W okresie sprawozdawczym odbyło się 10 zebrań Koła, na których wygłoszono 10 odczytów o tematyce naukowej i jedno sprawozdanie.

1. Mgr D. Jędrzejczak: *Prodikos a „Cyropedia" Ksenofonta.*
2. Dr J. Brzozowski: *O liryce lozańskiej.*
3. Ks. mgr R. Stawinoga: *Tertulian wobec państwa i obowiązków obywatelskich chrześcijan.*
4. Dr M. Wichowa: *Kierunki recepcji „Metamorfoz" Owidiusza w literaturze staropolskiej.*
5. Doc. dr J. Kodrębski: *Prawo rzymskie w Polsce do końca wieku XVIII.*
6. Prof. dr J. Starnawski: *O jednej błędnej lekcji w łacińskiej elegii Kochanowskiego* oraz *Z dziejów Sallustiusza w Polsce.*
7. Dr Z. Danek: *Latinitas usque valens?*
8. Doc. dr I. R. Danka: *De priscis carminibus Indicis et Germanicis principio mundi dicatis.*
9. Prof. F. Rädle: *Antike Sprachnorm und christliche Grammatik. Zur Bewertung der Antike im früher Mittelalter.*
10. Prof. dr A. M. Komornicka: *Pojęcie nadziei u liryków archaicznych.*

W omawianym okresie odbyło się także 11 zebrań Sekcji Indoeuropejskiej Łódzkiego Koła PTF. Oto tematyka zebrań:

1. Prof. dr J. Starnawski: *Tadeusz Milewski, profesor językoznawstwa indoeuropejskiego.*
2. Mgr B. Biernacka: *Zaczątki kultu macierzyństwa w paleolicie.*
3. Mgr B. Biernacka: *Kult płodności i początki rolnictwa w paleolicie.*
4. K. T. Witczak: *Słownik polsko-jaćwięski; autentyk czy falsyfikat.*
5. Mgr M. Kokoszko: *Bogowie Homera, Hezjoda i Juliana Apostaty.*
6. Dr E. Lewandowski: *Religia Zaratustry a chrześcijaństwo.*
7. Prof. S. Kuzniecow: *Problemy rozwoju interlingwistyki.*
8. Mgr A. Świątek: *Wenus a Afrodyta — pochodzenie kultu.*
9. Prof. G. Kechagioglou: *Modern Hellenism and the Sea. The Testimony of Literature.*
10. I. Kaczor: *Kulturą i religia indoeuropejska.*
11. Doc. dr J. R. Danka: *Wyróżniki przynależności etnicznej.*

Sekcja prowadzi również naukę rekonstruowanego języka indoeuropejskiego.

Koło propaguje za pośrednictwem informacji o charakterze plakatowym wygłaszane odczyty, starając się tym samym umożliwić uczestniczenie w nich społeczności akademickiej. Koło Łódzkie kontynuuje działalność popularyzatorską, podejmując współpracę z innymi organizacjami i jednostkami naukowymi. I tak na Podyplomowym Studium Filologii Klasycznej zorganizowanym przez Katedrę Filologii Klasycznej Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika w Toruniu doc. dr I. R. Danka wygłosił dwie pogadanki w języku łacińskim: *De origine linguae Latinae* oraz *De linguae Latinae, quam cum linguis Slavicis habeat similitudine et conexione.*

W dniach 19-20 XI 1987 r. odbyła się w Zgierzu IX Konferencja Międzynarodowej Komunikacji Językowej, której współorganizatorami byli członkowie Koła Łódzkiego PTF. Doc. dr I. R. Danka był kierownikiem naukowym tej konferencji. Wygłosił w czasie jej trwania dwa odczyty: *Język, narzecze i ich pochodzenie* oraz *Wyróżniki przynależności etnicznej*. K. T. Witczak wygłosił odczyt: *Zapożyczenia i przeniknięcia a zagadnienie substratu. Przyczynki do teorii kontaktów językowych.* Ponadto PTF reprezentowali: mgr L. Bobiatyński, (Warszawa), który wygłosił odczyt *Wymogi wobec języka międzyetnicznego na przykładzie języków interlingua i SPL na tle historycznych doświadczeń łaciny jako języka komunikacji światowej* oraz mgr P. Stalmaszczyk z referatem *Geneza języka piktyjskiego i przyczyny jego obumarcia.*

Na zebraniu Instytutu Słowianoznawstwa PAN w Warszawie oraz na XIII Ogólnopolskiej Konferencji Młodych Językoznawców Dydaktyków K. T. Witczak wygłosił referat *Słownik polsko-jaćwięski: autentyk czy falsyfikat.*

W dniach 2–5 V 1988 r. w Łodzi odbyła się konferencja naukowa na temat teoretycznych związków literatur i sztuk Orientu i Zachodu. Ze strony PTF czynny udział w konferencji wzięli: prof. dr A. M. Komornicka, która wygłosiła referat *Echa mądrości Wschodu w greckiej poezji archaicznej* oraz doc. dr I. R. Danka z odczytem *Dawne pieśni sakralne o początku wszechrzeczy.* 5 V 1988 r. odbyło się seminarium z udziałem doc. dr. T. Pobożniaka z UJ na temat *Północnoeuropejskie bóstwa bliźnięta odpowiadające charakterem Dioskurom i staroindyjskim Aszwinom.* Zagadnienie referowała mgr A. Kawka.

25 V 1988 r. podczas seminarium poświęconego zagadnieniom terminologii językoznawczej doc. dr I. R. Danka wygłosił odczyt *O pochodzeniu terminologii językoznawczej*, w którym wskazał na łacińsko-grecką podstawę tegoż słownictwa.

Koło Łódzkie zajmowało się również pracami organizacyjnymi związanymi z VI Olimpiadą Języka Łacińskiego. W Katedrze Filologii Klasycznej odbyło się spotkanie studentów filologii klasycznej z uczestnikami eliminacji.

6. Sprawozdanie Koła Opolskiego

Koło liczy 17 członków. Skład Zarządu: przew. — doc. dr J. Rostropowicz, zast. przew. — mgr G. Wcisło, sekr. — mgr I. Kosiorowska-Majka, skarbn. — mgr G. Wcisło, członkiem Zarządu i przewodniczącą Sekcji Metodycznej jest mgr B. Trojanek-Grylak.

Odbyło się 6 zebrań, na których wygłoszono następujące referaty:

1. Dr B. Wołowik: *Formacje hybrydalne z przedrostkami -a, -anty, -arcy.*
2. Mgr I. Kosiorowska-Majka: *Związek kobiety i mężczyzny w ujęciu mitów religijnych.*
3. Mgr J. Wolsza: *Kształtowanie się poszczególnych sprawności w procesie glottodydaktycznym (sprawnościowy model języka wypracowany przez Herriota).*
4. Mgr G. Wcisło: *Lekcja języka obcego według Sylwestrowicza — próba zastosowania w metodyce nauczania języka łacińskiego.*
5. Doc. dr J. Rostropowicz: *Świat bogów w „Argonautykach" Apolloniosa z Rodos.*
6. Mgr B. Trojanek-Grylak: *Życie Ezopa Frygijczyka według Planudiusza.*

Ponadto członkowie Koła wygłosili odczyty dla młodzieży liceów ogólnokształcących:

1. Mgr I. Kosiorowska-Majka: *Owidiusz — rzymski poeta miłości* (LO w Dobrodzieniu).
2. Mgr B. Trojanek-Grylak: *Owidiusz — piewca miłości i tradycji* oraz *Wódz, polityk i cesarz* (I LO w Opolu).

7. Sprawozdanie Koła Piotrkowskiego

Koło liczy 25 członków. Skład Zarządu: przew. — mgr M. Marszycka, zast. przew. — mgr E. Królikiewicz, skarbn. — mgr E. Obszarny, p.o. sekretarza — mgr I. Kmiecik.

W okresie sprawozdawczym odbyło się 5 zebrań Koła i 8 zebrań jego Zarządu:

1. Omówienie kontroli działalności Koła przeprowadzonej przez Urząd Miejski; układanie przykładowych zestawów tematów maturalnych.
2. Mgr M. Marszycka: *Starożytne pochodzenie nazw dni, miesięcy i świąt.*
3. *Lekcja koleżeńska przeprowadzona przez mgr E. Królikiewicz.*
4. *Pozycja łaciny na tajnych kompletach — wspomnienia uczestników tajnego nauczania.*
5. Mgr M. Marszycka: *Wspomnienie o prof. dr H. Kapesowej* oraz odczytanie sprawozdania przygotowanego na Walne Zgromadzenie.

Mgr I. Kmiecik kontynuowała prowadzenie kółka wiedzy o kulturze antycznej dla uczniów klas V-VIII piotrkowskich szkół podstawowych. Tematem była twórczość Owidiusza i jej wpływ na poezję światową. Przeciętna frekwencja — 30 uczestników. Do konkursu stanowiącego zakończenie pracy kółka przystąpiło 33 uczniów. Laureaci otrzymali nagrody. Ich nazwiska zostały wymienione w notatce o konkursie zamieszczonej w „Tygodniku Piotrkowskim". Mgr M. Kalle urządziła w III LO w Piotrkowie konkurs wiedzy o antyku, w którym uczestniczyło 13 osób. Zorganizowano kółko łacińskie dla młodzieży klas VII i VIII. W zajęciach brało udział 6 osób.

8. Sprawozdanie Koła Poznańskiego

Koło liczy 41 członków. Zarząd Koła pracował w składzie: przew. — doc. dr K. Liman, zast. przew. — doc. dr S. Dworacki, sekr. — mgr K. Bartol, skarbn. — mgr M. Wikarjak, czł. Zarz. — prof. dr W. Steffen, prof. dr J. Danielewicz, doc. dr I. Lewandowski; Komisja Rewizyjna: prof. dr A. Wójcik, mgr J. Heinke-Łuś, mgr A. Czapliński.

W okresie sprawozdawczym odbyło się 5 zebrań naukowych, na których wygłoszono następujące referaty:

1. Mgr K. Bartol: *Teoria etosu muzycznego a liryka grecka okresu archaicznego i klasycznego.*
2. Dr K. Tuszyńska-Maciejewska: *Wokół Platońskiego „Kratylosa".*
3. Doc. dr W. Pająkowski: *Hellenizm — geneza i rozwój pojęcia* (zebranie zorganizowane wspólnie z Komitetem Nauk o Kulturze Antycznej PAN).
4. Prof. A. Katsouris (Uniwersytet Joannina, Grecja): *Komische Elemente in Menanders Komödien.*
5. Doc. dr M. Szarmach: *„Ad Donatum" św. Cypriana jako retoryczny protreptyk.*

Ponadto na zebraniu w dniu 14 I 1988 r. mgr J. Heinke-Łuś przedstawiła sylwetkę i biografię naukową prof. Józefa Dziecha (w trzydziestą rocznicę jego śmierci).

W ramach działalności popularyzatorskiej mgr M. Wikarjak wygłosiła w Towarzystwie Przyjaźni Polski-Włoskiej pogadankę *Związki Wergiliusza z Mantuą.*

Członkowie Koła współpracowali, jak co roku, przy organizacji i przeprowadzeniu Olimpiady Języka Łacińskiego.

9. Sprawozdanie Koła Toruńskiego

Koło liczy 34 członków. W okresie sprawozdawczym Zarząd Koła pracował w następującym składzie: przew. — doc. dr L. Witkowski, zast. przew. — prof. dr Z. Abramowiczówna, sekr. — mgr M. Bereza, skarbn. — mgr L. Zasławski, czł. Zarz. — mgr A. Domański, mgr L. Jarzębowski, doc. dr M. Szarmach; Komisja Rewizyjna: prof. dr W. Bojarski, mgr A. Kłopotowska, dr I. Mikołajczyk.

W maju tego roku Koło dotknięte zostało bolesną stratą — zmarła Pani Profesor Zofia Abramowiczówna.

W okresie sprawozdawczym odbyły się następujące posiedzenia:

1. *Sprawozdanie ze Zjazdu PTF w Łodzi.*
2. Prof. M. L. West: *The Rise of the Greec Epic.*
3. Doc. dr M. Winiarczyk: *Edytorstwo fragmentów filozofów greckich.*
4. Prof. L. Havas: *Rękopisy Florusa w Polsce.*
5. Doc. dr M. Szarmach: *„Ad Donatum" św. Cypriana jako retoryczny protreptyk.*
6. Prof. I. Irmscher: *Der Liberalismus in Griechenland.*
7. Prof. A. Privitera: *Die Reisen von Odysseus und ihre Anordnung.*
8. Wybór delegatów na Walne Zgromadzenie i informacja o rocznej pracy Koła.

W roku bieżącym mija 25 lat pełnienia funkcji Prezesa Koła przez doc. dr L. Witkowskiego.

10. Sprawozdanie Koła Warszawskiego

Koło liczy 123 członków. W okresie sprawozdawczym Zarząd działał w następującym składzie: przew. — prof. dr J. Axer, zast. przew. — doc. dr M. Pąkcińska, sekr. — mgr M. Mielczarska, skarbn. — dr M. Borowska, czł. Zarz. — doc. dr J. Wojtczak, mgr H. Kaczmarski, dr B. Milewska, mgr K. Turska, przew. Sekcji Popularyzacji Wiedzy o Antyku — mgr B. Brzuska; Komisja Rewizyjna: przew. — mgr S. Światłowska, czł. Komisji: mgr M. Mejor, mgr C. Mielczarski, mgr H. Szumowska, mgr H. Żuberek.

Podstawową formą działalności Koła są posiedzenia naukowe. Oto tematyka posiedzeń Koła w okresie sprawozdawczym:

1. Prof. W. Ehlers (Hamburg): *Ovid in Exile.*
2. Mgr M. Mejor: *Kształtowanie się tekstu „Victoria Deorum" sive veri herois educatio S. F. Klonowica.*
3. Prof. A. Fontán (Madryt): *The Political Philosophy of the Hispano-Roman L. A. Seneca.*
4. Prof. dr A. Sadurska: *Najstarsze i najnowsze dzieje Partenonu.*
5. Mgr C. Mielczarski: *Gramatyka scholastyczna a gramatyka humanistyczna na przełomie XV i XVI w.*
6. Dyskusja nad książką prof. dr I. Bieżuńskiej-Małowist i prof. dr. M. Małowista *Niewolnictwo.* Wprowadzenie do dyskusji — prof. dr J. Kolendo i doc. dr W. Lengauer.

Sesja dyskusyjna jest nową formą posiedzenia naukowego w Kole Warszawskim PTF. Na zebrania zapraszano także pracowników i studentów Instytutu Historycznego UW, Instytutu Literatury Polskiej UW, Zakładu Archeologii Śródziemnomorskiej UW, Wydziału Filozofii UW oraz pracowników Katedry Prawa Antycznego UW i Instytutu Badań Literackich PAN.

18 III 1988 r. odbyła się sesja dydakyczna, której pierwszym punktem był komunikat mgr S. Skały: *Działalność oświatowa Hozjusza w latach 1550—1551.* Następnie omówiono sytuację języków klasycznych w szkołach warszawskich oraz perspektywy praktyki dydaktycznej w warunkach przywracania 4-letniego toku nauczania łaciny. Zagaiła dyskusję przewodnicząca Sekcji Dydaktycznej — mgr H. Żuberek. W sesji udział wzięło 39 osób, w tym 15 nauczycieli nie zrzeszonych w PTF.

Sekcja Popularyzacji Wiedzy o Antyku pracowała w składzie: przew. — mgr B. Brzuska, mgr H. Żuberek. Sekcja zorganizowała, podobnie jak w latach ubiegłych, bezpłatne kursy łaciny i greki. Powstało 5 grup języka łacińskiego i 3 grupy języka greckiego. Prowadziły je: mgr K. Turska, mgr I. Kotańska, mgr J. Derda, R. Michalska, A. Osipowicz, M. Bazylczyk, K. Górski (studenci filologii klasycznej), mgr A. Włodarska, mgr T. Derda, mgr A. Masłowska-Nowak. Odbyły się trzy prelekcje dla młodzieży licealnej i studentów:

1. Mgr J. Ziabicka: *Saloniki bizantyńskie.*
2. Mgr A. Chankowski: *Szlakiem Tezeusza — z Krety do Aten.*
3. Mgr J. Ciechanowicz: *Sparta i Mistra* (*bizantyńskie Pompeje*).

Sekcja Dydaktyczna w składzie: mgr S. Skała — przew. do grudnia 1987 r., mgr H. Żuberek — przew. od lutego 1988 r., dr J. Mańkowski, mgr B. Brzuska, mgr G. Kania, mgr W. Melech, mgr K. Turska, podjęła szczególnie intensywne działania dla nawiązania kontaktu ze środowiskiem nauczycielskim. Zorganizowano dyżury członków sekcji dla nauczycieli, zwłaszcza początkujących, pragnących zasięgnąć porady z zakresu dydaktyki i metodyki nauczania języków klasycznych.

W okresie sprawozdawczym powstała Komisja Historyczna Koła Warszawskiego PTF.

18 XII odbyło się Walne Zebranie członków Koła w dużej części poświęcone wspomnieniom o Profesorze Kazimierzu Kumanieckim w 10-lecie Jego śmierci.

11. Sprawozdanie Koła Wrocławskiego

Koło liczy 52 członków. Zarząd Koła pracował w składzie następującym: przew. — doc. dr M. Winiarczyk, sekr. — mgr J. Pigoń, skarbn. — dr L. Stankiewicz, czł. Zarz. — mgr K. Kopeć, mgr M. Minkowska, doc. dr J. Ławińska-Tyszkowska, prof. dr I. Rychlewska; Komisja Rewizyjna: dr J. Mantke, doc. dr H. Myśliwiec, dr W. Suder. W ramach Koła działa Sekcja Dydaktyczna, którą kieruje mgr K. Kopeć.

W roku sprawozdawczym odbyło się 9 posiedzeń Koła. Odczyty wygłosili następujący prelegenci:

1. Mgr M. Wróbel: *Sprawozdanie ze Zjazdu PTF w Łodzi* oraz doc. dr M. Winiarczyk: *Sprawozdanie z sympozjum „Ciceros Kenntnis des Peripatos" w Saarbrücken (lipiec 1987).*
2. Mgr J. Pigoń: *Studia klasyczne na Uniwersytecie Oksfordzkim — garść refleksji.*
3. Prof. dr A. Szastyńska-Siemion, doc. dr J. Ławińska-Tyszkowska: *Filologia i komputery. Na marginesie wizyty w Uniwersytecie Lille III.*
4. Prof. dr J. Cygan: *Prawo Sieversa w koniugacji łacińskiej.*
5. Prof. dr J. Łanowski: *Jesienią w Atenach.*
6. Mgr J. Pigoń: *Mowa Galby w „Dziejach" Tacyta (1, 15 — 16); próba interpretacji.*
7. Doc. dr M. Winiarczyk: *Ateizm antyczny — historia badań i problemy metodologiczne.*
8. Mgr M. Wróbel: *Zabytki egipskie w oczach greckich pisarzy.*
9. Dr A. Łoś: *Produkcja i konsumpcja wina w rzymskiej Italii.*

W minionym roku odbyły się dwa posiedzenia Zarządu poświęcone głównie problemom nauczania języka łacińskiego w szkołach średnich i sprawom organizacyjnym Koła.

Z inicjatywy doc. dra H. Myśliwca powstało w ramach Koła Wrocławskiego kierowane przezeń konwersatorium z techniki tłumaczenia dyplomów honorowych i adresów gratulacyjnych na język łaciński. Odbyło się osiem spotkań, w których uczestniczyli pracownicy Instytutu Filologii Klasycznej UWr., lektorzy łaciny z Uniwersytetu i Akademii Medycznej. Tłumaczono dyplomy doktorów honoris causa Uniwersytetu Wrocławskiego — prawnika i przyrodnika, zapoznawano się z łacińską terminologią specjalistyczną i dotyczącą życia uniwersyteckiego. Spotkania konwersatorium będą kontynuowane.

Komisja Dydaktyczna zorganizowała trzy konferencje dla nauczycieli języka łacińskiego z liceów ogólnokształcących i medycznych województw jeleniogórskiego, legnickiego, wałbrzyskiego i wrocławskiego. W programie konferencji znalazły się hospitacje, referaty dotyczące nauczania słownictwa, metod tłumaczenia tekstu, wykorzystania komputerów, prezentacja nowości wydawniczych et cetera.

Członkowie Koła Wrocławskiego uczestniczyli w pracach Ogólnopolskiej Olimpiady Języka Łacińskiego. Wygłosili także szereg odczytów o charakterze popularyzatorskim:

1. Prof. dr J. Łanowski: *W kręgu Argonautów* (w cyklu odczytów PTF i Uniwersytetu Warszawskiego) oraz *Eurypides* (w Instytucie Filologii Germanskiej UWr).
2. Doc. dr J. Ławińska-Tyszkowska: *Stara komedia attycka* (w IV LO we Wrocławiu).
3. Doc. dr H. Myśliwiec: *Rola kultury rzymskiej w kształtowaniu się europejskiego uniwersum* (w X LO we Wrocławiu) oraz *Teatr rzymski* (we wrocławskim Klubie 1212).
4. Dr J. Sachse: *Wokół Bhagavadgity* (w Towarzystwie Przyjaźni Polsko-Nepalskiej w Toruniu).
5. Prof. dr A. Szastyńska-Siemion: *Papirusy i genologia* (we Wrocławskim Towarzystwie Naukowym).

LIBRI RECEPTI – KSIĄŻKI NADESŁANE

Eos LXXVIII 1990
PL ISSN 0012-7825

A

1. M. Cropp, G. Fick, *Resolution and Chronology in Euripides.* The Fragmentary Tragedies (Bulletin Supplement, 43), London 1985, Institute of Classical Studies, University of London.
2. B. Gredley (ed.), *Essays on Greek Drama* (Bulletin of the Institute of Classical Studies, 34), London 1987, Institute of Classical Studies, University of London.
3. J. Platthy, *The Mythical Poets of Greece*, Washington 1985, Federation of International Poetry Associations.
4. E. G. Schmidt, *Erworbenes Erbe. Studien zur antiken Literatur und ihrer Nachwirkung*, Leipzig 1988, Verlag Philipp Reclam jun.
5. F. Stok, *Percorsi dell'esegesi virgiliana. Due ricerche sull'Eneide*, Pisa 1988, ETS Editrice.
6. L. Strauss, *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, Essays and Lectures by..., Selected and Introduced by T. L. Pangle, Chicago-London 1989, The University of Chicago Press.

B

1. *Corpus Inscriptionum Latinarum* voluminis sexti pars septima. Indices vocabulorum nominibus propriis inclusis. Fasciculus septimus composuit E. J. Jory machina computatoria usi, Berlin-New York 1989, Walter de Gruyter.
2. *Epigrafia amfiteatrale dell'occidente Romano*, I, *Roma di Patrizia Sabbatini Tumolesi* (Vetera. Ricerche di Storia, Epigrafia e Antichità a cura di S. Panciera), Roma 1988, Edizioni Quasar.
3. *Griechische und lateinische Quellen zur Frühgeschichte Mitteleuropas bis zur Mitte des I. Jahrtausends u.Z.*, hrsg. von J. Herrmann Erster Teil: *Von Homer bis Plutarch* (8. Jh. v. u. Z. bis 1. Jh. u. Z.), Berlin 1988, Akademie Verlag.
4. *Manuelis Palaeologi Dialogus de matrimonio* περὶ γαμου primum edidit C. Bevegni, Catania 1989, Centro di Studio sull'Antico Cristianesimo, Universita di Catania.

C

1. Symbolae Osloenses LXIV Oslo 1989, Norvegian University Press.
2. Lustrum. Internationale Forschungsberichte aus dem Bereich des klassischen Altertums hrsg. von H. Gärtner und H. Petersmann XXX Göttingen 1988, Vandenhoeck-Ruprecht.
3. Veleia. Revista de Prehistoria, Historia, Arqueologia y Filologia Clasícas V Vitoria 1988, Instituto de Ciencias de La Antigüedad.

D

1. P^{e}. Luis da Cruz S. J., *O Pródigo. Tragicomédia Novilatina*, I–II, Lisaboa 1989, Instituto Nacional de Investigação Cientificas. Centro de Estudos Clasícas. Faculdade de Letras. Cidade Universitária.
2. W. Hansellek, P. Schilling, Specimina eines Lexikon Augustinianum (SLA) erstellt auf Grund sämtlicher Editionen des Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum, Lieferung 1–3, Wien 1987–1989, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

CONSPECTUS MATERIAE EUS LXXVIII UTRIUSQUE FASCICULI

Danielewicz Jerzy: Professori Georgio Łanowski septuagenario 7
Brożek Mieczysław: Ad Georgium Lanovium Studiorum Universitatis Wratislaviensis Professorem Clarissimum 9–10
Szastyńska-Siemion Alicja, Ławińska-Tyszkowska Janina: Jerzy Łanowski, w 70-lecie urodzin 11–24
Łowicka Danuta, Wróbel Małgorzata: Bibliografia prac Jerzego Łanowskiego . . . 25–39

COMMENTATIONES

Bojarski Władysław: La suprématie de l'État romain et l'autonomie des villes 203–208
Brożek Mieczysław: De elegia in Maecenatem individua 169–170
Brożek Mieczysław: De elegia in Maecenatem laudi Pisonis praevia 171–172
Chodkowski Robert R.: Antigone und Achilles oder die Ritterideale in der *Antigone* des Sophokles 249–257
Cichocka Helena: Recepcja traktatu Hermogenesa *De ideis* w Renesansie. Zagadnienia wybrane (Hermogenes' Treatise *On Types of Style* and its Reception in the Renaissance. Selected problems) 225–236
Cytowska Maria: Sources érasmiennes des digressions „zoologiques" dans *Histoire á Londres* 219–223
Danielewicz Jerzy: Towards an Understanding of the Chorus: Homer on Early Forms of Lyric Poetry 55–62
Irmscher Johannes: The Jews under the Reign of Justinian 155–161
Kolendo Jerzy: Les dieux protegeant la tombe contre la violation dans une inscription de Novae 377–379
Komornicka Anna M.: L'ELPIS hésiodique dans la jarre de Pandore 63–77
Konik Eugeniusz: Nabis, ostatni król Sparty (Nabis, le dernier roi de Sparte) 137–145
Korpanty Józef: De Ovidio Lucretii imitatore 183–186
Korus Kazimierz: Wokół teorii satyry manippejskiej (Zur Theorie der menippeischen Satire) 119–131
Kotula Tadeusz: Wiktoria – matka cesarza: rzeczywistość a legenda (Victoria – mère de l'empereur: réalité et légende) 361–369
Łoposzko Tadeusz: Damio – wróg Pompejusza Wielkiego (Damio – The Enemy of Pompey the Great) 195–202
Mantke Józef: Über den verlorenen Schluß der „Johannis" des Corippus 325–332
Meillier Claude: Théocrite, *Les Magiciennes*, Idylle II, vers 17–63 273–279
Mezník Jaroslav: vide Nechutová Jana, Mezník Jaroslav
Mikocki Tomasz: Les impératrices et les princesses en déesses dans l'art romain . . . 209–218
Mrozek Stanisław: Die grossen Vermögen in Italien des ersten Jahrhunderts u. Z. . . . 371–375
Myśliwiec Herbert: Zur Prosodie des punischen Namens 'Hannibal' im Latein . . . 315–324

Nechutová Jana, Mezník Jaroslav: Das antihussitische Lied *Omnes attendite* (aus der Handschrift der Universitätsbibliothek Wrocław I Q 466) 237–248
Nowicka Maria: Les portraits votifs peints dans la Grèce antique 133–136
Press Ludwika: Sea in the Iconography of the Cyclades 333–342
Rostropowicz Joanna: The *Argonautica* by Apollonios of Rhodes as a Nautical Epos 107–117
Rychlewska Ludwika: Cecyliusz Stacjusz – poeta vetus novusque 297–314
Sachse Joanna: Drzewo sansary (L'arbre de sansāra) (*Bhagawadgita* XV 1–5) . . . 381–387
Sadurska Anna: „Siedmiu przeciw Tebom" i urna w Muzeum Czartoryskich w Krakowie („Sept contre les Thèbes" et une urne au Musée Czartoryski de Cracovie) 351–359
Stabryła Stanisław: La poésie et la réalité (Essai sur les *Bucoliques* de Virgile) 173–181
Starnawski Jerzy: Sarbieviana nova 389–398
Starowieyski Marek: Περικάθαρμα i περίψημα. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej (Περικάθαρμα et περίψημα – contribution à l'histoire de l'exégèse patristique) 281–295
Steffen Victor: De Agamemnonis fabulae Aeschyleae parodo 41–53
Szelest Hanna: Die nach-augusteischen Autoren in den *Adnotationes super Lucanum* . . . 187–194
Śliwa Joachim: Gemma z przedstawieniem „Pantheosa" z kolekcji Konstantego Schmidta-Ciążyńskiego (Eine magische Gemme mit der „Pantheos" – Darstellung aus der Sammlung von K. Schmidt-Ciążyński) 163–167
Świderek Anna: La cité grecque et l'évolution de la mentalité religieuse dans les premiers temps de l'époque hellénistique 259–272
Turasiewicz Romuald: La problème du style de Thucydide 79–89
Wąsowicz Aleksandra: Eventail ou quenouille? Suite sur le „sceptre" de Canosa 343–349
Wiśniewski Bohdan: Epicure et les Sophistes 101–106
Wolski Józef: Czy państwo Sasanidów było rzeczywiście „nowoperskie"? (L'Empire des Sassanides était-il réelement néo-perse?) 147–154
Wróblewski Witold: Die „Parrhesia" als wesentliches Merkmal der athenischen Demokratie im Licht der literarischen Zeugnisse im 5.Jh. vor Chr. 91–99

CENSURAE LIBRORUM

Cytowska Maria: L.-E. Halkin, Érasme parmi nous, Paris 1987 429–431
Łoposzko Tadeusz: Sozialmassnahmen und Fürsorge. Zur Eigenart antiker Sozialpolitik, Graz-Horn 1988 419–422
Mrozewicz Leszek: Duncan Fishwick, The Imperial Cult in the Latin West, vol. I, 1–2, Leiden 1987 423–424
– Eric Birley, The Roman Army. Papers 1929–1986, Amsterdam 1988 425–426
– Werner Eck, Hartmunt Wolff (ed.), Heer und Integrationspolitik, Köln-Wien 1986 426–427
Sachse Joanna: Arrian, Der Alexanderzug. Indische Geschichte, Berlin 1985 412–413
Salamon Maciej: Sokrates Scholastyk, Historia Kościoła, Warszawa 1986 415–417
Stefański Witold: Hephaestion on Metre. A Translation and Commentary by J. M. van Ophuijsen, Leiden 1987 413–415
Turasiewicz Romuald: José Maria Lucas de Dios, Estructura de la tragedia de Sófocles, Madrid 1982 399–402
– Rüdiger Leimbach, Militärische Musterrhetorik, Stuttgart 1985 402–404
– Mogens Herman Hansen, Demography and Democracy, 1986 404–407
Wesołowska Elżbieta: Aldo Setaioli, Seneca e i greci, Bologna 1988 417–419
Wesoły Marian: Konrad Gaiser, La metafisica della storia in Platone, Milano 1988 . . 407–409
Winiarczyk Marek: Albert Henrichs, Die Götter Griechenlands, Bamberg 1987 409–412
Żyromski Marek: Peter Ørsted, Roman Imperial Economy and Romanisation, Copenhagen 1985 427–429

CONSPECTUS MATERIAE 449

COMMENTARII

Żółtowska Iwona: LXXXIV Sprawozdanie z działalności Polskiego Towarzystwa Filologicznego od 17 IX 1987 do 16 IX 1988 433–443

LIBRI RECEPTI – KSIĄŻKI NADESŁANE

INDEX AUCTORUM

Bojarski Władysław (Torunii) 203
Brożek Mieczysław (Cracoviae) 9, 169, 171
Chodkowski Robert R. (Lublini) 249
Cichocka Helena (Varsaviae) 225
Cytowska Maria (Varsaviae) 219, 429
Danielewicz Jerzy (Posnaniae) 7, 55
Irmscher Johannes (Berolini) 155
Kolendo Jerzy (Varsaviae) 377
Komornicka Anna M. (Lodziae) 63
Konik Eugeniusz (Wratislaviae) 137
Korpanty Józef (Cracoviae) 183
Korus Kazimierz (Cracoviae) 119
Kotula Tadeusz (Wratislaviae) 361
Ławińska-Tyszkowska Janina (Wratislaviae) 11
Łoposzko Tadeusz (Lublini) 195, 419
Łowicka Danuta (Wratislaviae) 25
Mantke Józef (Wratislaviae) 325
Meillier Claude (Insulae) 273
Mezník Jaroslav (Brunae) 237
Mikocki Tomasz (Varsaviae) 209
Mrozek Stanisław (Gedani) 371
Mrozewicz Leszek (Posnaniae) 423, 425, 426
Myśliwiec Herbert (Wratislaviae) 315
Nechutová Jana (Brunae) 237
Nowicka Maria (Varsaviae) 133
Press Ludwika (Varsaviae) 333
Rostropowicz Joanna (Opoliae) 107
Rychlewska Ludwika (Wratislaviae) 297
Sachse Joanna (Wratislaviae) 381, 412
Sadurska Anna (Varsaviae) 351
Salamon Maciej (Cracoviae) 415
Stabryła Stanisław (Cracoviae) 173
Starnawski Jerzy (Lodziae) 389
Starowieyski Marek (Varsaviae) 281
Stefański Witold (Posnaniae) 413
Steffen Wiktor (Posnaniae) 41
Szastyńska-Siemion Alicja (Wratislaviae) 11
Szelest Hanna (Varsaviae) 187
Śliwa Joachim (Cracoviae) 163
Świderek Anna (Varsaviae) 259
Turasiewicz Romuald (Cracoviae) 79, 399, 402, 404
Wąsowicz Aleksandra (Varsaviae) 343
Wesołowska Elżbieta (Posnaniae) 417
Wesoły Marian (Posnaniae) 407
Winiarczyk Marek (Wratislaviae) 409

Wiśniewski Bohdan (Lodziae) 101
Wolski Józef (Cracoviae) 147
Wróbel Małgorzata (Wratislaviae) 25
Wróblewski Witold (Torunii) 91
Żyromski Marek (Posnaniae) 427

NOTA OD REDAKCJI

Z braku miejsca pozostałe artykuły dedykowane Prof. Dr. Jerzemu Łanowskiemu z okazji Jego Jubileuszu ukażą się w tomie LXXIX z. l. Artykuły te nadesłali:

Hošek Radislav
Korzeniowski Jerzy
Luppe Wolfgang
Łoś Andrzej
Pigoń Jakub
Stankiewicz Lucyna
Suder Wiesław
Werner Jürgen
Wyszomirski Sławomir

Książki i czasopisma Ossolineum można nabywać w placówkach własnych Wydawnictwa:

50-106 Wrocław, Rynek 6
50-227 Wrocław, Kleczkowska 44 (magazyn hurtowy i sprzedaż wysyłkowa)
80-855 Gdańsk, ul. Łagiewniki 56 (książki i muzykalia)
70-551 Szczecin, pl. Żołnierza Polskiego 1
90-447 Łódź, Piotrkowska 181
31-110 Kraków, Św. Jana 28 (sprzedaż detaliczna i hurtowa)
61-745 Poznań, Al. Marcinkowskiego 30 (róg 23-go Lutego)

oraz w księgarniach Ośrodka Rozpowszechniania Wydawnictw Naukowych PAN:

50-071 Wrocław, pl. Wolności 7, I p.
00-901 Warszawa, Pałac Kultury i Nauki
31-020 Kraków, ul. Św. Marka 22
61-725 Poznań, ul. Mielżyńskiego 27/29
40-077 Katowice, ul. Bankowa 14, paw. D, I p.
20-031 Lublin, pl. M. Curie-Skłodowskiej 5
15-082 Białystok, ul. Nowotki 13
90-268 Łódź, Piotrkowska 48

Ponadto sprzedaż edycji ossolińskich prowadzą większe księgarnie naukowe (prywatne), w szczególności:

31-042 Kraków, Rynek Główny 4; 00-068 Warszawa, Krakowskie Przedmieście 7;
45-015 Opole, Rynek 19/20; 80-244 Gdańsk–Wrzeszcz, Grunwaldzka 111;
40-096 Katowice, 3 Maja 12; 31-118 Kraków, Podwale 6; 90-004 Łódź,
Piotrkowska 102A; 41-200 Sosnowiec, Warszawska 1; 50-138 Wrocław, Kuźnicza 30/33

Ossolineum zaprasza do współpracy księgarzy, agencje kolporterskie i odbiorców indywidualnych. Oferujemy możliwość zakupu handlowej ilości książek po cenach hurtowych bezpośrednio od Wydawnictwa (Dział Sprzedaży i Eksportu, Rynek 9, 50-106 Wrocław), na następujących warunkach: odbiór następuje własnym transportem lub przesyłką pocztową na koszt odbiorcy, a rozliczenie należności — gotówką lub czekiem potwierdzonym w banku (wpłata bezpośrednio do kasy Wydawnictwa). Przy zakupach na kwotę powyżej 10 milionów istnieje możliwość płatności przelewem, na konto Ossolineum w terminie do 14 dni od chwili otrzymania towaru. Konto: Wielkopolski Bank Kredytowy IV O/Wrocław, 359209-1078.
Zamówienia na prenumeratę czasopisma w kraju należy kierować do Centrali Kolportażu Prasy i Wydawnictw, ul. Towarowa 28, 00-598 Warszawa, lub bezpośrednio do Działu Sprzedaży i Eksportu Wydawnictwa, Rynek 9, 50-106 Wrocław.

OSSOLINEUM — YOUR CHEAPEST AND MOST RELIABLE SUPPLIER OF ACADEMIC BOOKS AND PERIODICALS

Ossolineum Publishing House offers a wide spectrum of periodicals, serial publications and books covering various fields of contemporary scientific research.

For orders containing more than 10 titles (copies) a rabate of 15—20% will be granted, by purchase of 50 titles (copies) the rabate will increase to 40%. For booksellers — 50% rabate. Subscriptions — 30% rabate.

No advance payment is required.

The invoice is payable upon receipt. Individual and wholesale orders for books and periodicals published by Ossolineum should be sent directly to the publishers. Export Department, Rynek 9, 50-106 Wrocław, Poland. Our bank account for foreign currencies: Wielkopolski Bank Kredytowy, IV O/Wrocław — 359209-1078-151-6787.

CONSPECTUS MATERIAE

COMMENTATIONES

Paginae

odkowski Robert R.: Antigone und Achilles oder die Ritterideale in der *Antigone* des Sophokles . 249–257
iderek Anna: La cité grecque et l'évolution de la mentalité religieuse dans les premiers temps de l'époque hellénistique 259–272
illier Claude: Théocrite, *Les Magiciennes*, Idylle II, vers 17–63 273–279
rowieyski Marek: Περικάθαρμα i περίψημα. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej (Περικάθαρμα et περίψημα – contribution à l'histoire de l'exégèse patristique) 281–295
chlewska Ludwika: Cecyliusz Stacjusz – poeta vetus novusque 297–314
'śliwiec Herbert: Zur Prosodie des punischen Namens 'Hannibal' im Latein 315–324
ntke Józef: Über den verlorenen Schluß der „Johannis" des Corippus 325–332
ss Ludwika: Sea in the Iconography of the Cyclades 333–342
sowicz Aleksandra: Eventail ou quenouille? Suite sur le „sceptre" de Canosa 343–349
lurska Anna: „Siedmiu przeciw Tebom" i urna w Muzeum Czartoryskich w Krakowie („Sept contre les Thèbes" et une urne au Musée Czartoryski de Cracovie) 351–359
tula Tadeusz: Wiktoria – matka cesarza: rzeczywistość a legenda (Victoria – mère de l'empereur: réalité et légende) 361–369
ozek Stanisław: Die grossen Vermögen in Italien des ersten Jahrhunderts u. Z. 371–375
lendo Jerzy: Les dieux protégeant la tombe contre la violation dans une inscription de Novae . 377–379
hse Joanna: Drzewo sansary (L'arbre de sansāra, *Bhagawadgita* XV 1–5) 381–387
rnawski Jerzy: Sarbieviana nova 389–398

CENSURAE LIBRORUM

é Maria Lucas de Dios, Estructura de la tragedia de Sófocles, Madrid 1982 (Romuald Turasiewicz) 399–402
diger Leimbach, Militärische Musterrhetorik, Stuttgart 1985 (Romuald Turasiewicz) 402–404
gens Herman Hansen, Demography and Democracy, 1986 (Romuald Turasiewicz) 404–407
nrad Gaiser, La metafisica della storia in Platone, Milano 1988 (Marian Wesoły) 407–409
ert Henrichs, Die Götter Griechenlands, Bamberg 1987 (Marek Winiarczyk) 409–412
rian, Der Alexanderzug. Indische Geschichte, Berlin 1985 (Joanna Sachse) 412–413
phaestion on Metre. A Translation and Commentary by J. M. van Ophuijsen, Leiden 1987 (Witold Stefański) 413–415
krates Scholastyk, Historia Kościoła, Warszawa 1986 (Maciej Salamon) 415–417
lo Setaioli, Seneca e i greci, Bologna 1988 (Elżbieta Wesołowska) 417–419
zialmassnahmen und Fürsorge. Zur Eigenart antiker Sozialpolitik, Graz-Horn 1988 (Tadeusz Łoposzko) 419–422
ncan Fishwick, The Imperial Cult in the Latin West, vol. I, 1–2, Leiden 1987 (Leszek Mrozewicz) 423–424
c Birley, The Roman Army. Papers 1929–1986, Amsterdam 1988 (Leszek Mrozewicz) 425–426
rner Eck, Hartmunt Wolff (ed.), Heer und Integrationspolitik, Köln-Wien 1986 (Leszek Mrozewicz) 426–427
er Ørsted, Roman Imperial Economy and Romanisation, Copenhagen 1985 (Marek Żyromski) 427–429
E. Halkin, Érasme parmi nous, Paris 1987 (Maria Cytowska) 429–431

COMMENTARII

XXIV Sprawozdanie z działalności Polskiego Towarzystwa Filologicznego od 17 IX 1987 do 16 IX 1988 r. (opracowała Iwona Żółtowska) 433–443

LIBRI RECEPTI – KSIĄŻKI NADESŁANE

Indeks 35715

INDEX AUCTORUM

Chodkowski Robert R. (Lublini) 249
Cytowska Maria (Varsaviae) 429
Kolendo Jerzy (Varsaviae) 377
Kotula Tadeusz (Wratislaviae) 361
Łoposzko Tadeusz (Lublini) 419
Mantke Józef (Wratislaviae) 325
Meillier Claude (Insulae) 273
Mrozek Stanisław (Gedani) 371
Mrozewicz Leszek (Posnaniae) . . 423, 425, 426
Myśliwiec Herbert (Wratislaviae) 315
Press Ludwika (Varsaviae) 333
Rychlewska Ludwika (Wratislaviae) . . . 297
Sachse Joanna (Wratislaviae) 381, 412
Sadurska Anna (Varsaviae) 351
Salamon Maciej (Cracoviae) 415
Starnawski Jerzy (Lodziae) 389
Starowieyski Marek (Varsaviae) 281
Stefański Witold (Posnaniae) 413
Świderek Anna (Varsaviae) 259
Turasiewicz Romuald (Cracoviae) 399, 402, 404
Wąsowicz Aleksandra (Varsaviae) . . . 343
Wesołowska Elżbieta (Posnaniae) . . . 417
Wesoły Marian (Posnaniae) 407
Winiarczyk Marek (Wratislaviae) 409
Żyromski Marek (Posnaniae) 427

WARUNKI PRENUMERATY

Prenumeratę na kraj przyjmują Oddziały RSW „Prasa – Książka – Ruch" oraz urzędy pocztowe i doręczyciele w terminie do dnia 25 listopada na rok następny.

Jednostki gospodarki uspołecznionej, instytucje, organizacje i wszelkie zakłady pracy zamawiają prenumeratę w miejscowych Oddziałach RSW „Prasa – Książka – Ruch", w miejscowościach zaś, w których nie ma Oddziałów RSW – w urzędach pocztowych. Czytelnicy indywidualni opłacają prenumeratę wyłącznie w urzędach pocztowych i u doręczycieli.

Prenumeratę ze zleceniem wysyłki za granicę przyjmuje RSW „Prasa – Książka – Ruch", Centrala Kolportażu Prasy i Wydawnictw, ul. Towarowa 28, 00-958 Warszawa, konto PKO BP XV Oddział Warszawa Nr 1658-201045-139-11.

Prenumerata ze zleceniem wysyłki za granicę jest droższa od prenumeraty krajowej o 50% dla zleceniodawców indywidualnych i o 100% dla zleceniodawców instytucji i zakładów pracy.

Sprzedaż numerów bieżących i archiwalnych:

– w Księgarni Ośrodka Rozpowszechnienia Wydawnictw Naukowych PAN; płatność gotówką, przelewem lub za zaliczeniem pocztowym. Adres OR PAN, Pałac Kultury i Nauki, 00-901 Warszawa, konto PBK XIII Oddz Warszawa 370044-1195-139-11;

– w PPDK Księgarni Ossolineum nr Wr. 93-009 Rynek 8, 50-106 Wrocław, konto NBP IV O/M Wrocław 93044-55.

Orders for this periodical from abroad can be placed with „Ars Polona", Krakowskie Przedmieście 7, 00-06 Warszawa, Poland or with

– Kubon Sagner, Inhaber Otto Sagner, D 8 München 34, Postfach 86 Bundesrepublik Deutschland;
– Earlscourt Publications, Ltd., 130 Shepherd Bush Centre, London W 12, Great Britain;
– Licasa Commissionaria Sansoni, Via Lamarmora 45, 50 121 Firenze, Italy.

Ossolineum Publishing House offers a wide spectrum of periodicals, serials publications and books covering various of contemporary scientific research.

Orders from all over the world can be placed directly with The Trade Department, 50-106 Wrocław, Rynek 9 Telex 0712771 Oss pl

No advance payment in required, postage and handling will be covered by Ossolineum.

The invoice is payable upon receipt. Our bank account is: 359209-1078-151-6787 in the Wielkopolski Bank Kredytowy IV Oddział in Wrocław.

Konto krajowe: Wielkopolski Bank Kredytowy IV Wrocław 359209-1078

Uprzejmie informujemy, że bezpośrednie zamówienia na publikacje Ossolineum (książki i czasopisma) od odbiorców krajowych i zagranicznych (indywidualnych i zbiorowych) przyjmuje również Oddział Handlowy Wydawnictwa Ossolineum, 50-106 Wrocław, Rynek 9, tel. 386-25, telex 0712771.

Konto: Wielkopolski Bank Kredytowy IV O/Wrocław 359209-1078.

Zapewniamy szybkie terminy realizacji zamówień oraz dogodne warunki transakcji.

Konto walutowe: Wielkopolski Bank Kredytowy IV O/Wrocław 359209-1078-151-6787.