ISSN 0012–7825

EOS

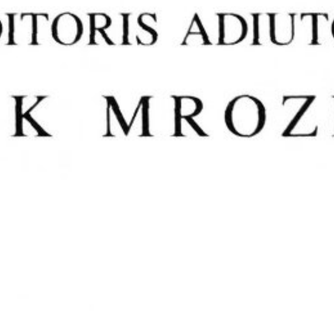
COMMENTARII SOCIETATIS PHILOLOGAE POLONORUM

EDUNTUR
INDE AB ANNO MDCCCXCIV

EDITOR
SILVESTER DWORACKI

EDITORIS ADIUTOR
LESZEK MROZEWICZ

Volumen LXXXII 1994
Fasciculus 1



EOS
POLONORUM

WARSZAWA – POZNAŃ
POLSKIE TOWARZYSTWO FILOLOGICZNE
1995

EDITORUM CONSILIUM

GEORGIUS AXER, VARSAVIAE
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, ALEJA NIEPODLEGŁOŚCI 4
INSTYTUT FILOLOGII KLASYCZNEJ UAM

Commentarii eduntur sumptibus
Consilii Studiis Colendis Instituti

EOS LXXXII 1994

EOS

ORGAN

POLSKIEGO TOWARZYSTWA FILOLOGICZNEGO

UKAZUJE SIĘ OD ROKU 1894

POD REDAKCJĄ
SYLWESTRA DWORACKIEGO

SEKRETARZ REDAKCJI
LESZEK MROZEWICZ

Rocznik LXXXII 1994

Wydano ze środków
Komitetu Badań Naukowych



EOS
POLONORUM

WARSZAWA – POZNAŃ
POLSKIE TOWARZYSTWO FILOLOGICZNE
1995

EOS

COMMENTARII SOCIETATIS PHILOLOGAE POLONORUM

EDUNTUR
INDE AB ANNO MDCCCXCIV

EDITOR
SILVESTER DWORACKI

EDITORIS ADIUTOR
LESZEK MROZEWICZ

Volumen LXXXII 1994



EOS
POLONORUM

WARSZAWA – POZNAŃ
POLSKIE TOWARZYSTWO FILOLOGICZNE
1995

EDITORUM CONSILIUM

GEORGIUS AXER, VARSAVIAE
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, ALEJA NIEPODLEGŁOŚCI 4
INSTYTUT FILOLOGII KLASYCZNEJ UAM

Commentarii eduntur sumptibus
Consilii Studiis Colendis Instituti

© *Copyright by Polskie Towarzystwo Filologiczne, Warszawa – Poznań 1995*

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

Eos LXXXII 1994

ISSN 0012–7825

"SELF" AND PSYCHIC ENTITIES IN EARLY GREEK EPIC

By

SHIRLEY DARCUS SULLIVAN

I. The Question

In recent years a long debate has taken place among scholars concerning the presence or absence of decision in the Homeric poems. B. Snell and C. Voigt both argued strongly that Homeric heroes did not make real decisions.[1] This position has been successfully challenged, especially by E. L. Harrison, D. Gill, H. Lloyd-Jones, J. de Romilly, T. Rosenmeyer, W. Schadewaldt, and R. W. Sharples.[2] The question has been discussed most recently again by R. Gaskin, T. Rosenmeyer, and A. Schmitt.[3] This abundant scholarly activity has presented strong and persuasive evidence that Homeric heroes could make what we call valid decisions. Homeric individuals were in no way simply led to action by external or internal factors. Certain passages in particular, namely *Il.* 9. 401 – 422, 17.91 – 105, 21.550 – 72, and 22.98 – 131, show us Odysseus, Menelaus, Agenor, and Hector considering possibilities of action and showing by behaviour

---

[1] B. Snell, *Aischylos und das Handeln im Drama*, Philologus Suppl. XX 1, Leipzig 1928; *The Discovery of the Mind*, trans. T. G. Rosenmeyer, Oxford 1953; *Scenes from Greek Drama*, Berkeley and Los Angeles 1964, pp. 15 – 22; C. Voigt, *Überlegung und Entscheidung, Studien zur Selbstauffassung des Menschen bei Homer*, Berlin 1933, repr. Meisenheim am Glan 1972.

[2] See E. L. Harrison, *Notes on Homeric Psychology*, Phoenix XIV 1960, pp. 79 – 80; D. Gill, S. J., *Two Decisions: Iliad* XI 401 and *Agamemnon* 192 – 230, in Studies Presented to Sterling Dow, Durham, N. C. 1984, pp. 125 – 34; H. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, Berkeley 1971, pp. 9 – 23; J. de Romilly, *"Patience mon coeur". L'essor de la psychologie dans la litterature grecque classique*, Paris 1984, pp. 23 – 45; T. Rosenmeyer, *Wahlakt und Entscheidungsprozess in der antiken Tragödie*, Poetica X 1978, pp. 1 – 24; W. Schadewaldt, *Von Homers Welt und Werk*[2], Stuttgart 1951, pp. 234 – 66; R. W. Sharples, *'But Why Has My Spirit Spoken with Me thus?': Homeric Decision-Making*, Greek, Roman and Byzantine Studies XX 1930, pp. 1 – 7.

[3] R. Gaskin, *Do Homeric Heroes Make Real Decisions*, Classical Quartely I 1990, pp. 1 – 15; T. Rosenmeyer, *Decision-Making*, Apeiron XXIII 1990, pp. 187 – 218; A. Schmitt, *Selbständigkeit und Abhängigkeit menschlichen Handelns bei Homer*, Mainz/Stuttgart 1990, pp. 1 – 71. For further bibliography see Schmitt, pp. 229 – 31, nns. 1, 6, and 13, and S. D. Sullivan, *Psychological Activity in Homer, A Study of Phrēn*, Ottawa 1988, p. 14, n. 7 and p. 18, n. 46.

a choice made among them. (These passages will be discussed more fully below.)

One association that B. Snell made in rejecting the possibility of decision among Homeric heroes was that these heroes had no concept of a psychic whole or "self". Those challenging Snell's position have successfully demonstrated that Homeric heroes do have some notion of a "self".[4] In early epic this notion of "self" was in no way a carefully worked-out concept. Rather, it was simply a general awareness or consciousness of separate identity. This awareness or consciousness was probably something taken for granted by people; it was not questioned or analyzed. Individuals saw themselves as separate people with distinctive traits of character, able to think and choose.

In the discussions of and arguments for this presence of a notion of "self" in Homeric heroes, a further question has become important. What is the relationship between this "self" and the psychic entities that are found in each person? The inner structure of the Homeric person is fragmented. *Phrēn, noos, thumos, ētor, kēr,* and *kradiē* are the psychic entities that carry on psychological activity or act as locations for it. *Psychē,* as is well-known, does not become a psychological entity within the living person until after Homer. Even though all Homeric heroes have the same psychic entities within, the ways in which they act in these entities and the ways in which these entities themselves function not only vary but also lead to the manifestation of widely differing qualities. Achilles differs from Ajax; Odysseus from Thersites. They relate in different ways to their psychic entities and various forms of behaviour result. But the basic components of the individuals remain the same.

We may ask, therefore, whether there was among these psychic entities one with which the "self" was identified or most strongly associated? Or is it more correct to assume that Homeric persons remain ever distinct from the psychic entities within?

In respect to these questions, scholars have recently suggested the identification of the "self" with certain psychic entities.[5] A. Schmitt identifies *noos* as the "ergentliche Selbst des Menschen", seeing in it a "dynamisches Prinzip" which draws together the other psychic entities.[6] R. Gaskin suggests that either *noos* or *thumos* could "go proxy for a word denoting the self i.e. that which *unites* the various functions of the mind".[7]

The question of how Homer viewed the relationship of "self" and psychic entities will be the focus of the present paper. It will treat certain passages in

---

[4] For details on this general notion of "self" see Sullivan (note 3), pp. 2 – 10, with detailed bibliography in the notes.

[5] This question was treated already by J. Böhme, *Die Seele und das Ich im homerischen Epos*, Göttingen 1929. His view was that in certain passages the "Ich" could be identified with different psychic entities.

[6] Schmitt (note 3), pp. 174 – 228), esp. pp. 211 – 17. Quotations are from pp. 182 and 211.

[7] Gaskin (note 3), p. 3. See also pp. 2 – 6.

Homer where decisions are described. It will also treat different passages from Homer where individuals and psychic entities are involved in "divided thought" of some kind. Concentrating on evidence related to decision, we shall examine it to see whether Homer identifies the "self" with one or more of the psychic entities or considers it as separate and apart from them.[8] We are examining in particular how Homeric individuals perceived themselves and their psychic entities. As is well-known, this evidence that we shall treat involves language of distinctive kind: the formulaic language of early epic. What we say of the relationship of "self" to psychic entities pertains therefore only to what is to be found in this poetry we are examining. It may reflect how people in general in early Greek times thought or it may differ.

II. Decisions

As mentioned above, recent discussions of decision have suggested that there is a "self" within the Homeric person that makes choices. Homeric individuals take for granted that they can choose and act. Possibilities of behaviour present themselves. Persons become aware of these and by action show that a choice among them has been made.

Let us look at a passage where this sequence occurs (*Il.* 21.550 – 72). As Agenor became aware of Achilles' approach, he stopped and, as he waited, "his *kradiē* pondered many things" (πολλὰ δὲ οἱ κραδίη πόρφυρε). The verb πορφύρω, used also of a distrubed sea "heaving" (*Il.* 14.16), suggests a troubled form of thinking. "Agitated, he spoke to his great-hearted *thumos*" (552). Agenor proceeds to consider possibilities of action, each described with a verb in the first person: "if I flee Achilles there where the others are in confusion" (554); "if I desert these others and flee toward the plain" (556 – 57). Having mentioned these two things he could do, he asks: "but has my dear *thumos* discussed (διαλέγομαι) these things with me?" (562). He then says that Achilles could observe his flight toward the plain and pursue him (563 – 66). He mentions another possibility: "what if I should go to meet him in front of the city?" (567). He reasons that Achilles is mortal, even though Zeus is giving him glory (568 – 70). "Thus speaking, having drawn himself together, he awaited Achilles and in him his warlike *ētor* was eager (ὁρμᾶτο) to do battle and to fight" (571 – 72).

In these lines we hear of three psychic entities: *kradiē, thumos,* and *ētor.* We hear too of the activity of Agenor himself. The sequence is as follows. *Kradiē* presents troubled thoughts. Agenor addresses his *thumos.* He describes

---

[8] Much more evidence could be brought forward to discuss this question of whether person and psychic entities should be thought to be distinct or somehow identified, but this would too greatly enlarge the scope of the present paper. Since this question seems particularly important in relation to decision, the present paper will focus on passages where decisions or choices are made.

two courses of action: fleeing Achilles where the other Trojans are fighting or fleeing away from them into the plain. Both these ideas he sees as coming from his *thumos* and he asks it why it presents them. He then states the weakness that he perceives in the idea of fleeing into the plain. After this, Agenor mentions a third possibility, different again, which is in fact the one he will choose. Once his decision is made, his *ētor* is eager for the encounter with Achilles.

What relationship can we discern in these lines between Agenor and his psychic entities? *Kradiē* and *ētor* appear to be clearly separate, functioning within. With respect to *thumos,* Agenor addresses it directly. We may assume that he does so because *thumos* functions very prominently as an intellectual agent in passages of the Homeric poems.[9] He proceeds to describe two courses of action that he could undertake. Both, he assumes, come from *thumos.* He thus asks: "why has *thumos* discussed these things with me?" He rejects both ideas, explicitly stating the weakness of the second. Throughout the passage Agenor and *thumos* appear to be distinct.

This passage shows that we can speak validly of a "self" in Agenor that makes a decision. It appears to be something apart from and greater than the psychic entities mentioned in connection with it. *Thumos,* it appears, presents two ideas. The "self" then suggests the best idea as it rejects the two offered by *thumos.* The formulaic language of epic shows us here a Homeric individual assumed to have a "self" that can decide and choose. But this "self" does so by relating also to psychic entities within that are regarded as separate sources of psychological activity.

Let us look at another passage. At *Il.* 17.89 – 108 Menelaus reacts to the approach of Hector and the Trojans as he guards the body of Patroclus. When he heard Hector's cry as he approached, Menelaus, "agitated, spoke to his great-hearted *thumos*" (90). He mentions two possibilities of action, each described with a verb in the first person: "if I leave behind the arms and Patroclus" (91); "if I alone do battle" (94). Then he says: "why has my dear *thumos* discussed these things with me?" (97). Menelaus proceeds to expand the first idea, withdrawal, saying that grief follows the warrior fighting against another the gods are favouring and therefore the Danaans should not be angry if he yields (98 – 101). His next idea is to look for Ajax (102 – 5). "While he pondered (ὁρμαίνω) these things in his *phrēn* and *thumos* (106), Hector and the Trojans arrive; Menelaus withdraws.

---

[9] We find *thumos* in the nominative with the verbs ἐπιδινέομαι, μερμηρίζω, οἶδα, and οἴομαι. For details on *thumos* and its activities see C. P. Caswell, *A Study of Thumos in Early Greek Epic*, Leiden 1990, *Mn. Supp.* 114; A. Cheyns, *Le* thumos *et la conception de l'homme dans l'epopée homerique*, RBPH LXI 1983, pp. 20 – 86; Harrison (note 2); J. P. Lynch and G. B. Miles, *In Search of* Thumos: *Toward an Understanding of a Greek Psychological Term*, Prudentia XII 1980, pp. 3 – 9; T. Jahn, *Zum Wortfeld "Seele – Geist" in der Sprache Homers,* Munich 1987, pp. 20 – 24; S. D. Sullivan, *How a Person Relates to* Thumos *in Homer*, IF LXXXV 1980, pp. 138 – 50.

We see in this passage Menelaus making a choice. Once, again, as with Agenor, he addresses his *thumos*. He then mentions two courses of action. These are seen as coming from *thumos*. Menelaus focuses on the first course of action, offering reasons for accepting it. He then mentions a new idea, to search for Ajax, and after his withdrawal from the body of Patroclus, he acts upon this (114 – 22). Menelaus' period of thinking is described as his "pondering in *phrēn* and *thumos*", a formulaic line frequently found describing intellectual activity.[10]

Once again the passage appears to suggest the distinct nature of "self" and psychic entities. Menelaus speaks to *thumos*. It presents ideas. Menelaus expands upon one of them and introduces a new one. His deliberation as a whole is summed up as his carrying on intellectual activity "in *phrēn* and *thumos*". "Self" appears to be greater than *thumos*. It is capable of adopting an idea presented by the latter and expanding upon it.

We see a similar pattern in the activity of person and psychic entities in two other passages describing decision: *Il.* 11.401 – 12 and *Il.* 22.98 – 131. In the first passage, Odysseus in distress speaks to his *thumos* as he finds himself alone on the battlefield with the Trojans approaching. He considers two possibilities: "if I flee" (404); "if I am seized alone" (405). He then asks: "why has my dear *thumos* discussed such things with me?" (407). He says "I know" that cowards flee and the brave remain. Thus, "as he pondered in *phrēn* and *thumos*", the Trojans arrived and he fought fiercely.

In the second passage, as Hector waits to fight Achilles, he too addresses his *thumos* in distress (22.98). He considers two courses of action: "if I go inside the walls" (99 – 110); "if I lay down my arms and surrender to Achilles" (111 – 121). Then he asks why his "*thumos* has discussed such things" with him (122). He elaborates on the dangers of the second possibility and says: "better to meet in battle as soon as possible" (123 – 30). In the next line we hear: "thus he pondered (ὁρμαίνω) as he waited" (131).

These last two passages have been frequently discussed as evidence for decision in Homer.[11] In relation to the question on which we are focusing, the relationship of "self" and psychic entities, we suggest that they too follow the pattern found in the passages described above. A person addresses *thumos* and receives ideas from it but then elaborates upon them, adding further ideas that prove definitive. Odysseus "knows" that only cowards flee and therefore he chooses to remain. Hector realises that the idea of surrendering to Achilles would be impossible and this helps to clarify what he should do. In each case "person" appears to stand apart from *thumos* and to be somehow greater than it.[12]

---

[10] See, e.g., *Il.* 1.193, 11.411, 18.15; *Od.* 4.120, 5.365, 17.106 (ὁρμαίνω) and *Il.* 5.671, 8. 169; *Od.* 4.117, 10.151, 24.235 (μερμηρίζω).

[11] See in particular Gaskin (note 3), Gill (note 2), and Sharples (note 2).

[12] Gaskin (note 3), 3, in contrast, suggests that *thumos* is to be identified with the "self".

In these passages describing decision we have seen "self" and psychic entities active. Different forms of activity are described as possible for the person. After possibilities are considered, the individual acts. These passages indicate that in the Homeric person an ability to ponder and to choose is taken for granted. This ability is not identified with any specific psychic entity but is apart from and greater than the psychic entities within, found instead in the "self" of the person. "Self" is distinct from the psychic entities within.

III. Divided Thought

Certain other passages in Homer likewise suggest both the predominance of "self" and its distinctness from psychic entities within. There are passages in which we encounter division in thought both within a person or within psychic entities.

A. Person

We find several passages in which a person is drawn to different possibilities of action as he deliberates. In some of these passages we shall see psychic entities mentioned, but in others they are not. In each of them the person plays a particularly prominent role. At *Il.* 8.161 – 69 Nestor urged Diomedes to flee before the conquering Trojans. Diomedes "pondered in a divided way" (διάνδιχα μερμήριξεν) whether to turn to fight Hector, who was taunting him (167). "Three times he pondered (μερμήριξε) in *phrēn* and *thumos*". (168). Zeus thunders three times as a sign of victory for the Trojans (170). Although not directly told as much, we assume that Diomedes chose fight. Here we see Diomedes divided in thought with the location of that thought specified as being "in *phrēn* and *thumos*'. In a second passage, *Il.* 13.455 – 59, when Idomeneus taunts him, "Deiphobus pondered in a divided way" (διάνδιχα μερμήριξεν) whether he should yield and find a companion to help. "As he was thinking (φρονέοντι), it seemed better" to find Aeneas. In both these passages the hero is described as wavering between two choices and acting upon one of them. In the first passage two psychic entities, *phrēn* and *thumos,* are specified as the location where Diomedes thinks. In the second, no psychic entity is specifically mentioned.

At *Od.* 22.332 – 39 Phemius does not know what to do during the slaughter of the suitors. "He ponders in two ways in his *phrenes*" (δίχα φρεσὶ μεμήριζεν) whether to slip out to the altar of Zeus or to grasp the knees of Odysseus in prayer. "To him thinking (φρονέοντι) in this way, it seemed to be better" to grasp the knees of Odysseus. As with Deiphobus, the second alternative appears to be the better choice and Phemius acts upon it. As with Diomedes, the location of thought is specified: Deiphobus acts in *phrenes.*

At *Il.* 14.20 – 24, Nestor views with alarm the rout of the Achaeans. Like an unsettled sea, "thus the old man pondered, divided in his *thumos* in two ways" (ὥρμαινε δαϊζόμενος κατὰ θυμὸν διχθάδι᾽) whether he should join battle or seek out Agamemnon. "To him thus thinking (φρονέοντι), it seemed better to go after Agamemnon". Once again we learn of two possibilities of action. The location where Menelaus thinks is said to be *thumos.*[13] To him one alternative emerges as the better choice.

In these four passages we see the person engaged in divided thought. This thought is sometimes localised in *phrēn, phrenes,* or *thumos.* In each case it is the person as a whole who is prominent in the matter of choice. In each passage, this person "ponders". In the first passage we do not hear of the decision. In the next three passages, "to him thinking" a choice seems better. Person seems quite distinct from psychic entities which, when mentioned, act as the locations of this thought.

Elsewhere we hear quite often in Homer of someone pondering or considering things in *phrenes,*[14] in *thumos,*[15] or in *phrēn* and *thumos* together in contexts where choices are to be made.[16] People are urged also to "place" other considerations in *phrenes,* likewise in situations of choice or decision.[17] In all such passages we see the psychic entities involved acting as locations where a person thinks. The person seems greater than they.[18]

In other passages we again encounter the person being prominent in a situation of choice of ideas without psychic entities always being mentioned. Twice individuals are mentioned as receiving a "two-fold plan". At *Il.* 18.510 we hear that on the shield of Achilles there was pictured a city beleaguered by two hosts. "To them a two-fold plan (δίχα βουλή) pleased", either to destroy the city or to divide its contents. The same line occurs at *Od.* 3.150, referring to the Achaeans and describing Menelaus' suggestion of return home from Troy and Agamemnon's resistance to the idea. In both passages we see one idea pleasing some people, and another, others. In neither of these passages are psychic entities referred to. At *Il.* 20.31 – 40, as Zeus urges the gods to enter battle again, "the gods went their way into the battle, having their *thumos* apart" (δίχα

---

[13] Cf. the divided thought in *thumos* in Hes., *Theog.* 549: in a choice of two, "Choose whichever your *thumos* in *phrenes* orders you". Cf. too *Theog.* 444 (=1162 d): "having his *thumos* on either good things or bad" and 910: "I hold my *thumos* in two directions" (δίχα).

[14] See *Il.* 10.507, 16.435 (ὁρμαίνω); *Od.* 10.438 (μερμηρίζω); *Il.* 20.310 (νοέω); *Il* 9.423 (φράζω); cf. too Hes., *W. & D.* 107, 274, 688, *Theog.* 488, FR. 283.1. See also: *Sem.* 7.27: "she thinks two things in her *phrenes*".

[15] See *Od.* 10.50, 16.237 (μερμηρίζω). Cf. also *Theog.* 99 (=1164 c): "consider these things in *thumos*".

[16] See *Il.* 5.671, 8.169; *Od.* 4.117, 10.151, 16.73, 20.10, 24.235 (μερμηρίζω); *Il.*16.646 (φράζω).

[17] See, e.g., *Il.* 1.297, 9.611, 16.444; *Od.* 11.454, 16.299, 19.570.

[18] In Homer and Hesiod we do not hear of anyone pondering in *ētor, kēr,* or *kradiē.* On *noos,* see below.

θυμὸν ἔχοντες).[19] In these passages we see two possibilities existing and one of them proving attractive to the individuals involved.[20] Again person seems most prominent with psychic entity distinct and subordinate.

B. *Thumos*

If we look at psychic entities themselves, we see that they too can be "divided in thought" and be involved in choices. At *Od.* 16.73 – 77 Telemachus describes his mother as uncertain what to do. "The *thumos* in the *phrenes* of my mother is pondering in two ways" (δίχα θυμὸς ἐνὶ φρεσὶ μερμηρίζει) whether to stay here in Ithaca or to go elsewhere with a new husband. At *Od.* 19.524 – 29 Penelope describes herself in the same way: "thus also my *thumos* is stirred in two ways here and there" (δίχα θυμὸς ὀρώρεται ἔνθα καὶ ἔνθα) whether to stay or to go elsewhere with a new husband. In both these passages *thumos* is divided with regard to two possibilities concerning the future. Elsewhere we learn, however, that Penelope is determined not to marry any of the suitors. At *Od.* 2.92 we hear that "to all she offers hopes and makes promises to each man, sending messages, but her *noos* ponders other things" (νόος ἄλλα μενοινᾷ).[21] Penelope's *thumos* is divided between two ideas. Of these the first, to remain in Ithaca, is her preference. This idea her "*noos* ponders" and, despite the encouragement she gives to the suitors, is the "other thing" she has chosen to do.

We heard above that the "gods had their *thumos* apart" as they engaged in strife with one another (*Il.* 20.31 – 40). At *Il.* 21.385 – 6 we hear again of them as they strive against each other: "the *thumos* in their *phrenes* blew in two ways" (δίχα δέ σφιν ἐνὶ φρεσὶ θυμὸς ἄητο). In this case the way that *thumos* "blows" leads the gods to take different sides.

In these passages described thus far we see *thumos* presenting ideas upon which the person acts. In another passage, at *Od.* 20.36 – 43, we hear both of "*thumos* pondering" and the person "pondering". Odysseus tells Athena that his "*thumos* in his *phrenes* ponders" (μερμηρίζω) how he, being alone, will be able to attack the suitors, who remain in a group (38 – 40). He then says: "in addition I ponder (μερμηρίζω) in my *phrenes* this still greater thing": how to escape if he does kill them. We see that *thumos* considers one problem. Odysseus himself reflects on another, more important one, acting at this time in *phrenes.* Person and *thumos* carry on the same intellectual activity.

---

[19] Cf. Hes. fr. 204.95: "in strife the gods placed their *thumos* apart" (δίχα), disagreeing, apparently, with Zeus' plans. At *W. & D.* 13 he speaks of two kinds of Strife, saying that each has a "distinct *thumos*" (ἄνδιχα).

[20] We can contrast these passages with those where people have "one *thumos*", sharing the same manner of thought (*Il.* 15.710, 16.219, 17.267; *Od.* 3.128), an "equal *thumos*", as the two Ajaxes do (*Il.* 17.720), or a "likeminded *thumos*" found in animals (*Il.* 17.263).

[21] These lines recur also at *Od.* 13.381 and 18.283.

In the structure of this passage it is important to see that *thumos* does not present one idea and then a second idea. Instead we move from *thumos* to person. We can look at this passage in two ways. We can assume that Homer is describing what is essentially a sequence of thought: first the idea of slaying followed by the idea of survival. Another way of looking at these lines is to see in them a description of two levels of thought, one being the problem of how to slay the suitors, the other, how to survive. In both cases we could assume that *thumos* and person are simply interchangeable. But this may not be so. The reason we move from *thumos* to person may be because of the relative importance of the two problems. Within Odysseus *thumos* ponders the question of killing the suitors. When it comes to the more urgent question of survival, however, Odysseus himself comes to the forefront as he ponders the problem in his *phrenes.* The lines suggest some distance between person and *thumos.* What *thumos* thinks is not as crucially important as what Odysseus himself thinks. Again it appears that person is distinct from his psychic entities. *Thumos* can ponder; Odysseus too can ponder in *phrenes.* In an undefined yet discernible way "self" remains apart from and larger than both *thumos* and *phrenes.*

In another passage of the *Odyssey* we hear of Odysseus devising the slaying of Polyphemus (9.299 – 305). "I planned in my great-hearted thumos" (βούλευσα κατὰ μεγαλήτορα θυμόν) to creep up to the sleeping Cyclops and to slay him (299 – 301). "But another *thumos* checked me" (ἕτερος δέ με θυμὸς ἔρυκεν). This "other *thumos*" warns of the problem posed by the huge stone blocking the entrance of the cave, which only the Cyclops can remove. Odysseus, therefore, does not follow his first plan. During the night and the next day, he considers the problem of escape: he "was planning evils" (κακὰ βυσσοδομεύων: 317). At 318 we hear of the plan that Odysseus will follow: "this plan appeared best to me in my *thumos*".

In this passage we hear first that Odysseus "planned in his *thumos*" to kill Polyphemus, but, as he ponders this option, "another *thumos*", a different thought, checks his activity.[22] He continues to "ponder evils" and finally a "plan seems best" to him in his *thumos.* Once again these lines suggest that "self" and *thumos* are distinct. The person carries on activity in *thumos.* This *thumos* is described as being itself "another" idea. The person does further pondering. One plan finally seems best to the person in *thumos.* But does the description of *thumos* as "another" imply that the first activity, the person pondering in *thumos,* and it are identical? This could be so. But the sequence suggests more precisely the following: "I was thinking in one way. Another thought came to me". The source of the "other" thought is *thumos,* functioning as an active agent within and considered as something separate from the person. We see here the close working of both person and psychic entity but the two nonetheless appear to be distinct.

---

[22] Only in this passage do we find a reference to "another *thumos*" in early epic.

C. Heart

We hear also in Homer of *ētor, kēr*, and *kradiē* being engaged in "divided thought", usually in contexts of strong emotion. Already above, at *Il.* 21.551, we learned that Agenor's "*kradiē* pondered (πορφύρω) many things" as he saw Achilles approaching (see above, Decision).[23] In another passage, *Od.* 23.85 – 93, when Penelope came into the presence of Odysseus after the suitors had been slain, "her *kēr* pondered" (ὁρμαίνω) whether to stand aloof and question her husband or whether to embrace him.[24] The first course of action is the one she chooses as she sits opposite him. Then "amazement" comes upon her *ētor* as she both recognises and fails to recognise him. In Penelope *kēr* proposes two possible ways of acting, one involving careful control of feelings, the other, open expression of them. In her action Penelope chooses the first, acting under the guidance of *kēr.* We see that in this situation of great emotion Penelope remains distinct from *kēr* that is active within her.

In another situation of intense emotion we hear of *ētor* "pondering". At *Il.* 1.188 – 95, as Achilles became angry with Agamemnon, "his *ētor* deliberated in two ways" (διάνδιχα μερμήριξεν) whether to kill Agamemnon or "to stop his anger (χόλος) and to check his *thumos*" (192). *Ētor* presents two possibilities of action, one involving the restraint of *thumos,* which seems to be filled with rage. We then hear: "while he was pondering (ὁρμαίνω) these things in *phrēn* and *thumos* and was drawing his sword", Athena came and checked his action. Achilles ponders in *phrēn* and *thumos* what *ētor* proposes. He appears to have chosen to attack Agamemnon when Athena stops him. In this passage we encounter different psychic entities described as distinct from Achilles himself. He appears to remain apart from them, making a choice that he is then kept from acting upon.

In another passage it is *kradiē* that is involved in a decision. At *Il.* 16.435 – 38 Zeus tells Hera concerning Sarpedon: "my *kradiē* desires in two ways (διχθὰ δέ μοι κραδίη μέμονε) as I ponder in my *phrenes*" (φρεσὶν ὁρμαίνοντι) whether to save Sarpedon or to allow Patroclus to slay him. Zeus considers the question of what to do about Sarpedon in *phrenes.* As he does so, his *kradiē* is divided in its wishes. Partly it desires to allow Sarpedon to live, but partly it wishes to show regard for fate, which decrees his death (433 – 34). Hera urges Zeus not to act against fate and persuades him thus (440 – 58). Here we see one psychic entity, *kradiē,* expressing desires as Zeus thinks in *phrenes.* Once again person and psychic entities seem to be distinct. Zeus himself decides what to do after he listens to Hera.

---

[23] We hear the same thing of Odysseus as he approaches Circe (*Od.* 10.309) and of Menelaus as he plans to capture Proteus (*Od.* 4.427).

[24] Cf. also *Od.* 7.82 where the *kēr* of Odysseus "pondered many things" (ὁρμαίνω) as he looks at the palace of Alcinoos and *Od.* 18.344 where his *kēr* "pondered many things" not be fulfilled.

D. *Phrenes* and *Noos*

In the passages above we have seen *phrenes* involved in decisions, mostly as the location where a person thinks. We have seen it as well in passages mentioning other entities both as a location for them or a place where a person ponders. In our discussion of the relationship of person and psychic entities two other passages are relevant. First, at *Il.* 9.312 – 13 Achilles tells Odysseus: "hateful to me is that man who hides one thing in his *phrenes* (κεύθῃ ἐνὶ φρεσίν) but says another". Here we see a contrast between what a person truly thinks and the words he expresses. Second, at *Od.* 17.66, the suitors "speak noble things" to Telemachus but "plan evils for him in their *phrenes*" (κακὰ δὲ φρεσὶ βυσσοδόμευον). In each of these passages we see the person having one sort of thought in *phrenes* but speaking in a contrary way.[25] Person and *phrenes* seem distinct with *phrenes* acting chiefly as a location, as it did also in the other passages discussed above.

With regard to *noos* our evidence in relation to the type of passage we are discussing is slight. First, we do not hear of this psychic entity itself being "divided" in thought. Second, although we learn of persons acting in *noos* (e.g. *Od.* 3.128, 16.197), we do not find their being "divided in thought" as they do so. As we discussed above (B. *Thumos*), we do learn of Penelope's "*noos* pondering other things" as she encourages the suitors (*Od.* 2.92, 13.381, 18.283). Here person and *noos* are in contrast and seem clearly distinct.[26]

E. Address to Psychic Entities

Finally, as we look at psychic entities and their relationship to "self", it is relevant to mention the instances in Homer where a person is said to "speak to" them. In the section on decision above, we already saw Agenor, Menelaus, Odysseus, and Hector "speaking to *thumos*".[27] Elsewhere too a person "speaks to" *thumos*.[28] In Homer we have one instance of a psychic entity addressed in the vocative. At *Od.* 20.17 Odysseus speaks directly to *kradiē* when he reacts in anger as he sees the maidservants going to sleep with the suitors.[29] He urges

---

[25] Cf. also *Od.* 2.92, 13.381, and 18.283 (discussed above) where Penelope speaks in one way but her "*noos* ponders other things". Cf. too *Theog.* 91: "the person who holds *noos* in two ways with one tongue" and Pin., fr. 213.4: "my *noos* is divided in speaking the truth".

[26] As noted above, Schmitt (note 3) argues for an identification of *noos* and "self". It is beyond the scope of the present paper to discuss *noos* in detail but it appears that this psychic entity too should be regarded as distinct from "self". For this view see further S. D. Sullivan, *The Psychic Term Noos in Homer and the Homeric Hymns*, SIFC VII 1989, pp. 152 – 195. See further on *noos* in M. Biraud, *La conception psychologique à l'époque d'Homère: les 'organes mentaux'*, Cratyle II 1984, pp. 13 – 16; Harrison (note 2), pp. 71 – 4; T. Jahn, pp. 46 – 123.

[27] See *Il.* 21.550 f., 17.89 f., 11.401 f., 22.98 f.

[28] See *Il.* 18.5, 20.343, 21.53, *Od.* 5.298, 355, 407, and 464, all with εἶπον. See also *Od.* 5.285 and 376 (μυθέομαι). See too Hes., *W. & D.* 499.

[29] In poetry after Homer and Hesiod we encounter several instances of the person addressing psychic entities in the vocative, as follows. *Thumos*: Arch. 128 W, 131 W, Iby. 317 b, Theog. 213, 695, 877, 1029, 1070 a, Pin., *Ol.* 2.89, *Nem.* 3.26, fr. 123.1, 127.4. *Phrēn*: Pin., *Pae.* 4.50 (fr. 52 d). *Ētor*: Pin., *Ol.* 1.4. *Psychē* (by this time a psychological agent): Pin., *Pyth* 3.61.

it not to impel him to behave rashly. In the same passage, he summarises his talk to *kradiē* as "having addressed his dear *ētor*" (20.20).[30] *Kradiē* proves obedient and Odysseus does not act. This passage in particular shows how strongly a psychic entity could impel someone to action. Nonetheless person proves to be in control and *kradiē* yields. In these examples of address to a psychic entity we see in particular the distinct nature of the two. The person is apart from these psychic entities and greater than they.

IV. Conclusion

In this paper we have examined evidence concerning the relationship of "self" and psychic entities. First, in the passages describing decision, we saw both person and *thumos* active. *Thumos* was seen to present ideas. Of these ideas either the person chose one, offering a justification for it, or he himself suggested yet another idea. In general, we saw psychic entities functioning as active agents or as locations where a person acted. In our analysis of these passages we suggested that person and psychic entity do not appear to be identified but to remain distinct. "Self" emerges prominently and seems greater than the psychic entities. Second, in the passages which focused on "divided thought", we saw individuals being divided in their thinking. We also saw psychic entities described in this way. In these passages again person and psychic entities seem to be distinct. They may both be closely involved in a decision but they themselves do not appear to be identified. Again "self" seems of greater prominence.

In early epic we find, it seems, a notion of "self" taken for granted by individuals. They do not define this notion or speak of it in clear terms but simply act, assuming that they have the capacity for choice and decision. Within, they possess psychic entities that act as locations of their thoughts and that can function themselves as agents of thought. The passages we have looked at consistently show us individuals seeing themselves as apart from these psychic entities and as being "greater" than they, either as individual entities or as entities grouped together. We discern individuals in early epic assuming that this separateness exists. As we examine the process of decision in detail we see that usually the "self" makes the choice. Psychic entities appear to be in some degree subordinate to it. Together "self" and psychic entities are the components that allow Homeric individuals to think, choose, and act but "self" appears to remain ever distinct from the psychic entities within and to be ever "greater" than they.

Vancouver

---

[30] Cf. the description of someone "speaking to" *kradiē* at *Theog.* 1236 (ἔρω). After Homer and Hesiod, apart from this passage, we do not hear of persons "speaking to" psychic entities. For the vocative, see note 29.

Eos LXXXII 1994
ISSN 0012–7825

LE RÔLE DES SENS ET DE L'ÂME HUMAINE DANS LA THÉORIE DE LA CONNAISSANCE D'HÉRACLITE D'ÉPHÉSE

Par

KRZYSZTOF NARECKI

Héraclite d'Éphèse fut le premier philosophe grec qui dans ses discours a parlé des modes de la connaissance du monde par l'homme. Ce problème mérite une attention particulière, surtout dans le contexte de la théorie de Xénophane de Colophon — que l'Éphésien connaissait probablement — d'après laquelle „personne ne connaît et ne connaîtra la verité sur les dieux et sur les choses dont je parle"[1]. Le fait qu'il existait des réflexions si sceptiques a probablement incité Héraclite à s'occuper du problème de la cognition du monde qui l'entourait, ce qui a donné comme résultat sa propre théorie, selon laquelle on peut obtenir une verité objective sur la realité à condition que les sens et les âmes humains soient utilisés de manière adéquate.

Nous étudierons ici les énonciations d'Héraclite où il est question de la fonction des instruments de cognition mentionnés plus haut. Le fragment 55, formulé énigmatiquement et dont la terminologie est peu précise, traite de leur action. On peut facilement le qualifier de *crux philologorum* puisque de nos jours encore paraissent de nouvelles interprétations de ce fragment.

B 5 ὅσων ὄψις ἀκοὴ μάθησις,
ταῦτα ἐγὼ προτιμέω.
(Hippolyte, *Ref. omn. haer.* IX 9,5)

Ce que j'apprécie le plus c'est ce qui est l'objet de la vue, de l'ouïe et de la perception[2].

---

[1] Ce sont les deux premiers versets du fragment 34 de Xénophane publiés dans le recueil de H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin[3] 1912, p. 64. Les fragments d'Héraclite cités sont tirés de la troisième édition de Diels (désormais: Diels D) et de la sixième édition élaborée en collaboration avec W. Kranz (désormais: Diels DK).

[2] Les citations sont traduites par l'auteur.

Cette énonciation d'Héraclite a donné lieu à tant d'opinions opposées sur sa théorie cognitive. Les uns, comme F. Lasalle, tentaient d'amoindrir la valeur de cette phrase; selon des autres, suivant P. Schuster, Héraclite y présente le *credo* de sa méthode cognitive, empirique et rationaliste. D'autres encore, tels que H. Diels, ont changé la signification du fragment en l'examinant au niveau éthique[3]. Attribuer une valeur particulière à la vue et à l'ouïe dans la connaissance ne résout pas le problème des interprétations controversées de la théorie d'Héraclite puisque la phrase de E. Zeller: „Wieviel aber zum Erkennen die Beobachtung, wieviel das Denken beitrage, sagt das Bruchstück nicht"[4] laisse la difficulté intacte.

Il semble que la querelle sur les deux genres de connaissance, mutuellement opposés selon Platon, à savoir la connaissance par les sens et la connaissance purement intellectuelle, durera aussi longtemps qu'on percevra dans μάθησις un mode de connaissance déterminé. Cependant, la signification de ce mot ne peut pas être réduite à la connaissance rationnelle ni à la connaissance abstraite basée sur l'observation car déjà Hippolyte lui-même explique clairement qu'il s'agit des sens[5]. Dans ce cas-là le terme „perception" garde toute sa richesse de signification. Bien évidemment les mots ὄψις et ἀκοή qui précèdent cette notion désignent les deux organes de perception les plus communs mais cela ne signifie pas que le philosophe oublie les autres organes. Il nous paraît qu'il applique une métaphore assez abstraite, celle de *pars pro toto*, pour présenter toute perception des sens. Il convient de rappeler ici que les yeux et les oreilles sont les sens préferés d'Héraclite, ceux auxquels il se réfère dans d'autres fragments (cf. B 1, B 19, B 21, B 26, B 34, B 50, B 56, B 101a, B 107) en faisant ainsi appel à notre expérience quotidienne. Cette expérience est constituée aussi bien de ce que voient nos yeux tout au long de notre vie que de ce qu'entendent nos oreilles.

Dans une autre énonciation (B 40) Héraclite parle d'une fausse πολυμαθίη. Dans le fragment 55 μάθησις semble indiquer d'une manière positive un processus cognitif complexe. Il est opéré à l'aide de la perception *sensu lato*, qui à partir des impressions des sens pénètre jusqu'à l'essence d'un objet. Bollack et Wismann ont suggéré qu'il s'agit d'une construction de l'objet perçu basée sur les contraires[6].

Nous découvrons donc comme un revers de la médaille, et plus exactement une couche significative plus profonde du fragment étudié. La mise en première place de *gen. obiect.* ὅσων, repris plus tard par le pronom ταῦτα, n'est pas accidentelle. Il semble que le philosophe désire distinguer l'action, exprimée

---

[3] Ces opinions sont tirées de l'article de R. Dupont-Roc, *Le masque de l'ignorance, Héraclite, fragments 55 et 95 DK*, Philologus CXVI 1972, p. 158 et suivante.

[4] Ibidem, p. 159.

[5] Hippolyte cite pour la deuxième fois le fragment 55 (*Ref. omn. haer.* IX 10, 1) en plaçant après μάθησις l'explication suivante: τουτέστι τὰ ὄργανα.

[6] J. Bollack, H. Wismann. *Héraclite ou la séparation*, Paris 1972, p. 191.

par trois substantifs, de l'objet de cette action, pour souligner sa valeur. Tout le poids de l'énonciation repose donc sur l'objet (ὅσων — ταῦτα) sur lequel Héraclite formulera son appréciation. L'action de perception est ici seulement le point de depart, indispensable pour saisir le sens de la vérite cachée dont la valeur est exprimée par le préfixe προ- du verbe προτιμέω. Il est intéressant de remarquer aussi le lien entre le fragment 55 et le fragment 101. Nous pensons ici au rôle particulier de l'individu réprésenté par le pronom ἐγώ (B 55) à la première personne du singulier (B 55 et B 101).

Il va sans dire que ces deux énonciations exposent moins la personne d'Héraclite qu'elles ne jouent la fonction de paradigme. Chaque homme doit savoir qu'il y a deux chemins fondamentaux qui mènent au but de la connaissance, à savoir d'une part l'expérience extérieure basée sur l'activité des sens et, d'autre, l'expérience intérieure (B 101 — „je m'examine moi-même") résultant des processus mentaux. Les deux modes de connaissance sont intimement liés: l'un ne peut pas exister sans l'autre; c'est sur les deux qu'est basée l'action conduisant en définitive à l'identification de la chose vue avec sa structure invisible (cf. B 54 et B 123).

Une telle conception des processus de la perception (élaborée par Héraclite) nie la condamnation totale de la perception sensuelle (comme l'a fait Parménide)[7]; plus: elle permet même d'évaluer la valeur de certains sens.

B 101a ὠφθαλμοὶ γὰρ τῶν ὤτων ἀκριβέστεροι μάρτυρες.
(Polybe XII 27)

Les yeux sont des témoins plus sûrs (exacts) que les oreilles.

Dans les publications plus récentes des fragments d'Héraclite on remet en question l'authenticité de ses paroles. On soutient que — premièrement — le texte du fragment n'est pas exact[8]; deuxièmement qu'il est l'écho d'un proverbe déjà connu chez Hérodote[9]; troisièmement que Polybe pouvait se servir d'un texte à caractère sceptique[10]; et — quatrièmement — qu'il a cité une sentence dont le jugement a été attribué au philosophe[11]. Cependant aucune objection n'est une preuve suffisante pour nier qu'Héraclite est l'auteur de cette énonciation. En rapprochant les deux sens le philosophe introduit une métaphore contenue dans le mot μάρτυρες. Du point de vue de la loi, le témoin doit mettre au jour la vérité. Le fait qu'Héraclite se réfère à la terminologie judiciaire et qu'il présente les témoins oculaires (les yeux) et non oculaires (les oreilles)

---

[7] W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy* I, Cambridge 1962, p. 429.

[8] M. Marcovich, *Heraclitus. Greek Text with a Short Commentary*, Merida 1967, p. 23.

[9] Hérodote I 8, 2 (l'histoire de Gygès): ὦτα γὰρ τυγχάνει ἀνθρώποισι ἐόντα ἀπιστότερα ὠφθαλμῶν; cf. Thucyd. I 73, 2; Philon *De confus. linguar.* 57; Schol. B in *Il.* XIX 292.

[10] Marcovich, *o. c.*, p. 23.

[11] Bollack, Wismann, *o. c.*, p. 290.

illustre parfaitement le rapport cognitif entre ces deux sens. Car pour chacun de nous, la découverte oculaire de quelque chose de nouveau est plus importante qu'un récit sur cette découverte. L'Éphésien veut probablement souligner l'instantanéité et l'immédiateté de la relation épistémologique entre le sujet et l'objet. On peut y voir une forme d'attaque à la sagesse traditionnelle qui est le fruit d'une ἱστορίη basée sur une relation orale[12]. Ce n'est pas le seul texte dans lequel le philosophe combat le savoir traditionnel (cf. B 34, B 56).

L'objet d'intérêt et de jugement du philosophe est aussi le sens de l'odorat.

B 7 εἰ πάντα καπνὸς γένοιτο, ῥῖνες ἂν διαγνοῖεν[13]
(Aristote, *De sensu* 443a 23)

Si toutes les choses étaient devenues de la fumée,
le nez les aurait distinguées.

Le fragment 7 est un autre exemple des différentes interprétations des mots d'Héraclite. Ici la cause en est le commentaire trompeur d'Aristote et avant tout la polysémie et le manque de clarté de toute la phrase[14]. Deux interprétations, parmi plusieurs, méritent une attention particulière. Regardons l'explication de H. Patin. Il trouve ce fragment ironique: Héraclite critique les hommes pour leur passion de la recherche de la diversité et pour leur non-perception de la vérité sur l'unité des choses[15]. Une analyse plus approfondie a été présentée par K. Reinhardt[16]. Dans la diversité matérielle de toute chose est cachée une unité. Si tout était devenu de la fumée (une pure hypothèse), nos yeux auraient vu l'unité, le nez par contre aurait reconnu dans cette fumée toutes sortes d'odeurs. Il n'y a donc aucune différence entre l'odorat et les autres sens, ce qui signifie que l'état hypothétique d'une chose (la fumée) aurait été l'unité et la diversité en même temps pour la même personne conformément au critère appliqué (celui de la vue ou celui de l'odorat)[17]. Il apparaît que cette interprétation est devenue

---

[12] Ch. A. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus,* Cambridge 1979, p. 35 (ears i. e. hearsay) et p. 106.

[13] Après εἰ πάντα, on lit τὰ ὄντα, qu'il convient, naturellement, de laisser à l'auteur *De sensu* (G. S. Kirk, *Heraclitus. The Cosmic Fragments*, Cambridge 1957, p. 233).

[14] Marcovich, *o. c.*, p. 419.

[15] Une telle interprétation l'oblige à paraphraser le texte du fragment de manière suivante: „Si toutes les choses étaient devenues de la fumée, grâce à quoi leur unité aurait enfin été visible, alors le nez humain aurait toujours senti la différence et se serait concentré sur une différence insignifiante" (H. Patin *Heraklits Einheitlehre,* Leipzig 1886, p. 17).

[16] K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie,* Bonn 1916, p. 180.

[17] La même conclusion a été formulé par A. Krokiewicz: „L'oeil voit «l'unité» de la fumée mais ne distingue pas «la pluralité» de différents odorats. Le philosophe démontrait probablement à l'aide de l'exemple ci-dessus que «la pluralité» et «l'unité» peuvent coexister parfaitement et il s'est servi de cette exemple pour illustrer leur coexistence à l'étape de «la conflagration» " (*Heraklit,* Kwartalnik Filozoficzny XVII, 1 – 2, 1948, p. 21).

un canevas pour d'autres tentatives, légèrement modifiées, d'explications du fragment 7. Gigon[18], et puis Marcovich[19] examinent le fragment dans la sphère de la cosmologie[20] et le traitent comme illustration d'une thèse abstraite selon laquelle toutes les choses sont feu[21] (car elles ne sont que formes de feu) bien qu'en apparence elles rappellent d'autres sortes de matière. L'interprétation de Reinhardt est différemment exploitée par Kirk. Selon lui, pour Héraclite la vue est supérieure à d'odorat; ceci signifie que l'unité vue par les yeux est plus importante que la pluralité sentie par le nez. En définitive „the underlying connexion in the real world is more significant than the apparent diversity"[22].

Les interprétations présentées ici aident à comprendre l'énonciation énigmatique et provocatrice de l'Éphésien. Néanmoins je propose à pousser l'analyse plus loin suivant précisement la forme et la terminologie du fragment. La notion πάντα représente toute la réalité, tous ses éléments différents; le phénomène (hypothétique) καπνός symbolise l'unité de cette réalité. Il est difficile à constater si Héraclite pensait à une base matérielle de cette unité (feu) ou au principe gouvernant le monde (la loi sous forme de logos) ou encore à une relation purement logique, où un *principium* nie (est la négation de) la pluralité des choses[23]. Dès lors la première partie du conditionnel (présentant le rapport: totalité / unité) s'assimile le plus aux affirmations: ἓν πάντα εἶναι (B 50), ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα (B 10) qui expliquent le mode d'existence et de fonctionnement du Logos — le principe capital d'Héraclite. La deuxième partie de l'énonciation représente l'attitude cognitive de l'homme. L'instrument de connaissance (διαγνοῖεν) est cette fois-ci le sens de l'odorat (ῥῖνες). Bien évidemment, nous avons tout le temps affaire à une situation hypothétique, possible (ἂν διαγνοῖεν). Ce verbe identifie le fonction des sens, à savoir celui de l'odorat. Une perception par les sens aurait découvert une vérité paradoxale sur la réalité seulement si cette réalité s'était adaptée à l'aptitude

---

[18] Gigon, *Untersuchungen zu Heraklit,* Leipzig 1935, p. 57.

[19] *O. c.*, p. 420.

[20] J. Mansfeld, qui réduit son interprétation à la sphère physiologique et physique de la structure de l'odorat (*Heraclitus on the Psychology and Physiology of Sleep and on Rivers.* Mnemosyne XX 1967, p. 13) se réfère à la thèse qu'un fonctionnement correct des organes des sens dépend du degré de la sécheresse de l'âme. Il affirme: „[...] according to Heraclitus, we smell vapours (exhalations which are more or less dry) which are less fiery than the psychic and fiery function which really perceives them". Plus loin, à la page 24, il développe cette phrase en lien avec l'idée du fragment 98. L'âme qui se trouve à Hadès, bien qu'elle ne voie et qu'elle n'entende pas, possède pourtant toujours la qualité de reconnaître les contraires résidant dans les choses.

[21] Marcovich (*o. c.*, p. 419) attire l'attention sur un parallèle frappant entre le fragment 7 et 67:

πάντα — θυώματα
καπνός — πῦρ
ἂν διαγνοῖεν — ὠνομάζεται
(ῥῖνες — ἡδονή)

[22] Kirk, *o. c.*, p. 235.

[23] Cette opinion sur la relation purement logique est présentée par Bollack et Wismann (*o. c.*, p. 78).

des sens, et si elle leur avait parlé directement sans se cacher derrière les signes et les apparences.

Mais en réalité il est interdit à l'homme de s'arrêter au témoignage des sens. Dans le processus cognitif complexe, l'âme (ψυχή) de celui qui exerce l'activité de connaître joue un rôle important, voire décisif.

B 107 κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὠφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων.

(Sextus Emp., *Adversus Math.* VII 126)

Les yeux et les oreilles sont de mauvais témoins pour des hommes qui ont une âme barbare.

La syntaxe du mot ἐχόντων a été expliquée avec justesse par J. Classen[24] qui a étudié des exemples d'Homère. Marcovich, Kirk et Guthrie[25] ont raison de le suivre en attribuant à ce *participium* la valeur de condition („s'ils ont"). Il semble que la clé pour une bonne interprétation de ce fragment réside dans le mot βάρβαρος. Au tout début du V siècle avant J. C. ce mot signifie un homme qui ne parlait pas (ou ne comprenait pas) le grec. Ainsi, à l'époque qui nous intéresse, βάρβαρος est employé seulement dans le domaine de la compréhension langagière et il n'y a aucune composante qui aurait suggéré l'extension de sens à un manque général de capacités intellectuelles[26]. Il faut remarquer également que cette notion dans son sens premier et étroit ne comportait pas les traits péjoratifs, ce que nous rencontrons chez Sextus qui en citant le fragment veut démontrer qu'Héraclite rejette le témoignage des sens et fait de la raison le critère de la vérité. Les sens sont de mauvais témoins s'ils échappent au contrôle de la raison. Des commentaires pareils se trouvent chez Stobée (III 4, 54)[27] et dans *Gnomologium Vaticanum* (743, numéro 311): „de mauvais témoins: les yeux et les oreilles des hommes qui sont sans raison"[28].

---

[24] J. Classen, *Beobachtungen über den homerischen Sprachgebrauch*, Frankfurt 1879, p. 174 – – 175.

[25] Marcovich, *o. c.*, p. 47; G. S. Kirk, J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers,* Cambridge 1957, p. 189; Guthrie, *o. c.*, p. 415.

[26] M. C. Nussbaum, ΨΥΧΗ *in Heraclitus,* Phronesis XVII 1972, p. 9. E. Hall dans son excellente étude (*The Invention of the Barbarian*, Cambridge 1989) souligne plus fortement le lien du mot βάρβαρος avec la langue; elle écrit: „Before the fifth century the reference of this word remains tied to language" (p. 9). Et plus loin encore: „Heraclitus of Ephesus observes that the eyes and ears of men «with barbarian souls» bear bad witness (22 B 107 DK): this fragment is notoriously difficult to interpret, but the philosopher is hardly advancing the chanciest thesis that non-Greek speakers cannot attain knowledge. His use of the word seems to be metaphorical: the sense-perception of those «who do not understand» are unreliable" (p. 10).

[27] κακοὶ (adde μάρτυρες) γίνονται ὠφθαλμοὶ καὶ ὦτα ἀφρόνων ἀνθρώπων ψυχὰς βαρβάρους ἐχόντων.

[28] κακοὶ μάρτυρες ὦτα καὶ ὠφθαλμοὶ ἀφρόνων ἀνθρώπων.

Depuis Diels les interprètes ont pris d'habitude d'appliquer une interprétation métaphorique: les „âmes barbares" ne sont pas capables de comprendre „le langage des sens"[29]. Les sens en eux-mêmes sont bons, semble-t-il, et ne peuvent pas induire en erreur. C'est plutôt les âmes qui transforment les perceptions et formulent leur fausse expression. „For Heraclitus a βάρβαρος ψυχή» may be both the mental agent that misunderstands the Logos or, as an object of knowledge, that which, if misunderstood, fails to speak the Logos to those who seek it"[30]. Cette dernière remarque provient d'un jeu de mot: βάρβαρος signifie et la parole et la compréhension de tout logos, en particulier celui qui<est le plus important et qui est, dans le système d'Héraclite, la base de la réalité visible. Prenons l'exemple très pertinent de l'étranger que les Grecs ne peuvent pas comprendre parce qu'il parle une autre langue. Il ne semble pas pourtant qu'Héraclite ait pensé à la division des hommes en Grecs et barbares. Il s'intéresse avant tout à l'âme humaine et s'il emploie le terme βάρβαρος c'est certainement pour dire à ses compatriotes que la division qu'ils avaient faite est apparente. En réalité eux-mêmes ne comprennent pas mieux leur propre langue que ceux qu'ils qualifient de βάρβαροι car comprendre sa propre langue ne dépend pas du tout du lieu de naissance mais d'une attitude adéquate de l'âme[31]. Son mauvais fonctionnement fait de l'homme un faux témoin puisque lui-même ne voit pas la vérité dans ce qu'il dit et ses auditeurs ne voient pas non plus dans ses paroles de témoignage vrai. Une telle interprétation confirme l'ambiguité de ψυχή qui chez Héraclite est en même temps l'objet de la connaissance (cf. B 45, B 115) et le sujet qui exerce sur cet objet l'activité de connaissance[32], ce qui signifie en résultat que une βάρβαρος ψυχή ne comprend pas les mots qu'elle avait entendus et qu'elle ne sait pas employer elle-même. Ce que nous voyons et entendons, nous pouvons en prendre pleinement conscience seulement à l'aide de la langue parce qu'elle rend possible la communication, montre le lien caché et apprend à évaluer nos perceptions[33]. Il y a donc un lien net entre l'ouïe, la parole et la vue. Ce lien est assuré par une composante vitale, intelligente et cognitive présente dans l'homme: l'âme. Schématiquement parlant, un logos exprimé est pour ainsi dire une "résultante" de la perception par les sens et une expression de l'action de l'âme qui est un élément coordonnant tous les processus cognitifs de l'âme. On peut admettre que tous les êtres vivants possèdent une âme, mais l'âme humaine seule est apte à corriger les faux témoignages des sens.

---

[29] Diels D p. 98 et DK ad loc.; Kirk, Raven, *o. c.*, p. 189; Marcovich, *o. c.*, p. 47.

[30] D. B. Claus. *Toward the Soul. An Inquiry into the Meaning of Psyche before Plato,* New Haven-London 1981, p. 135.

[31] Cette idée d'Héraclite est interprétée de la même façon par Nussbaum, *o. c.*, p. 10.

[32] Ce fait a été remarqué par Claus, *o. c.*, p. 134 – 135.

[33] Nussbaum, *o. c.*, p. 13.

Nous trouvons un exemple classique d'un tel témoignage au fragment 3.

B 3 (Περὶ μεγέθους ἡλίου)
῾Ηράκλειτος εὖρος ποδὸς ἀνθρωπείου.
(Aétius II 21, 4; p. 351 Diels, *Dox. Gr.*)

Héraclite dit que „**le soleil est large comme un pied humain**". Il est difficile de croire que le philosophe ait employé une expression si banale seulement au sens littéral. Déterminer la véritable interprétation de l'idée d'Héraclite dépasse les possibilités des chercheurs contemporains, d'autant plus que le texte du fragment n'est pas certaine[34] car — comme en témoigne son rythme dactylique — il peut provenir d'une version métrique de l'oeuvre de l'Éphésien[35], probablement d'un poète Scythinos comme le mentionne Diogène Laërce (IX, 16). Le fait que le philosophe ait pu formuler comme premier un *topos* (plus tard connu généralement) parlant du contraste entre la realité et la dimension apparente du soleil[36] n'est pas du tout si important. Un problème beaucoup plus important apparaît quand on se demande pourquoi il a énoncé cette phrase. Les opinions des chercheurs divergent sur ce point, quoique presque tous admettent qu'on ne peut pas comprendre le fragment littéralement[37]. Probablement le manque de contexte élimine-t-il une autre solution. Comment se présentent les interprétations proposées?

K. Deichgräber considère ce fragment comme un exemple de la subjectivité et de la faillibilité des jugements humains dont il trouve une expression sommaire dans les trois fragments (78, 82 et 83)[38]. Reinhardt recherche dans ce fragment l'identité des contraires (ici de ce qui est grand et de ce qui est petit)[39]. Selon H. Fränkel le fragment 3 et le fragment 45 (Diogène Laërce les cite à côté de l'autre) constituent une forme d'affirmation proportionnelle: un corps céleste — même le plus grand — est très petit par rapport à l'âme (B 45), à la frontière de laquelle le pied humain n'est pas capable d'arriver[40]. La suggestion de Gigon fait d'Héraclite un adversaire de la tradition s'opposant ici à l'astronomie dogmatique des Milesiens[41]. Et finalement Kirk soutient que

---

[34] Par contre, M. Conche dans son étude (*Héraclite. Fragments*, Paris 1986) constate qu'il n'est plus possible de douter de l'authenticité de ce fragment, puisque on lit dans le papyrus de Derveni, qui est du IV[me] siècle av. J.-C., ἀνθρωπείου εὖρος ποδός, dans un contexte héraclitéen.

[35] Kirk, *o. c.*, p. 280; Marcovich, *o. c.*, p. 310.

[36] Ce problème est abordé par Aristote (*De anima* 428b; *Meteor.* 339b 34; *De somn.* 458b 28, 460b 18).

[37] Une seule exception connue est l'opinion de Marcovich, *o. c.*, p. 310, qui est porté à croire à une interprétation littérale et météorologique (en lien avec une prétendue vision du soleil comme σκάφη) de la phrase d'Héraclite: "the sun-basin is the width of a human foot".

[38] Nous rapportons les opinions de Deichgräber en nous référant à Kirk, *o. c.*, p. 281.

[39] Reinhardt, *o. c.*, p. 237.

[40] H. Fränkel, *Early Greek Poetry and Philosophy,* translated by M. Hadas and J. Willis, New York-London 1973, 1975 p. 379 et suivante.

[41] Gigon, *o. c.*, p. 81 et suivante.

les apparences trompent et c'est pourquoi il faut chercher la structure cachée des choses[42].

C'est le manque de tout contexte qui donne lieu à tant d'interprétations divergentes. Nous proposons deux interprétations de ce fragment tout en sachant qu'elles forment un tout. La première d'elles, très simplifiée, se réfère à une image commune de l'homme qui s'expose au soleil (par exemple sur la plage). Cet homme lève une jambe et il peut placer son pied de manière à ce que l'ombre de sa jambe tombe sur ses yeux[43]. Donc la grandeur du soleil égale dans ce cas-là la grandeur du pied humain. Cependant, quand nous plaçons cette image, apparemment banale, dans le contexte de la théorie de la connaissance d'Héraclite, nous pouvons y apercevoir des implications épistémologiques. À ce moment-là se présente une deuxième interprétation, basée sur le sens métaphorique de la première. L'exemple si évident du soleil comparé à la grandeur du pied humain suggère un sens plus profond: le pied désigne l'homme, le soleil par contre symbolise la vie, la force et le feu-logos héraclitéen gouvernant le monde. Notre sens de la vue n'est même pas capable d'imaginer le rôle réel du soleil et c'est dans ce sens qu'il nous trompe (cf. l'interprétation de Deichgräber), car il résiste à une observation oculaire. Nous pouvons appliquer cette conclusion aux facultés cognitives de tous les sens. Pour sortir du cadre de leur témoignage et pénétrer l'essence cachée des choses (c'est la position de Kirk), l'homme doit s'appliquer à se servir d'un meilleur organe cognitif, c'est-à-dire de son âme. À travers elle l'homme peut retrouver le vrai visage de ce qu'apportent les sens.

B 36 **I** ψυχῇσιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι,
ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι.
II ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται,
ἐξ ὕδατος δὲ ψυχή.

(Clém., *Strom.* VI 16)

La mort des âmes c'est de devenir eau,
la mort de l'eau c'est de devenir terre;
mais de la terre naît l'eau,
et de l'eau — l'âme.

Il est indubitable que les facultés intellectuelles de l'âme dépendent de sa construction. Le sens fondamental du fragment 36 semble le confirmer bien qu'on ne puisse pas définir, en s'y référant, quelle est cette construction. Nous devons donc nous contenter de donner une caractéristique approximative de ψυχή, de définir la polysémie d'énonciation qui en résulte.

---

[42] Kirk, *o. c.*, p. 282. Guthrie, *o. c.*, p. 486, présente la même opinion: „[...] it (sc. fragment) might be supposed to refer only to appearances, as a reinforcement of the thesis that the senses are misleading unless interpreted by the mind [...]".

[43] Il est intéressant de noter que cette image a sa parallèle dans une comédie d'Aristophane (*Oiseaux* 1553) où l'auteur mentionne une tribu mythique (Σκιάποδες) qui habitait la Libye et dont les membres avaient des pieds si grands que pendant la chaleur ils pouvaient se réfugier à l'ombre d'une jambe levée.

Avant d'étudier l'interprétation, il est intéressant de regarder de près la construction parfaite du fragment qui est divisé en deux parties symétriques. En marquant successivement les termes: ψυχή, ὕδωρ et γῆ — par les lettres A, B et C nous constatons l'ordre suivant: AB – BC = CB – BA. Dans la première partie du fragment — représentant le chemin en bas (cf. B 60 — ὁδὸς κάτω), c'est la „mort" qui domine (la notion θάνατος répétée deux fois, et l'infinitif aor. γενέσθαι exprimant l'accompli); dans la deuxième partie — qui correspond au chemin en haut (ἄνω), le *praesens* duratif souligne la position de „vie". Le changement du pluriel ψυχῇσιν en singulier ψυχή du terme joue un rôle crucial. En examinant le fragment au niveau épistémologique, il nous semble que le *pluralis* signifie la mort de nombreuses âmes humaines au sens de la perte de contact avec le logos; le *singularis* par contre témoigne du retour à la vie, de l'action conforme au principe divin qui unit les hommes entre eux. En d'autres termes, le chemin vers la terre exprime la disparition du mouvement (cf. sens aoristique) vital, caractéristique de la vie (l'âme), tandis que l'intensification et la durée de ce mouvement exprimées par le *praesens* conduisent au renouveau de la vie, au recouvrement par l'âme des capacités intellectuelles d'entrer en rapport avec le logos.

La pluridimensionalité de l'énonciation ne se réduit pas pourtant à cette interprétation. Héraclite parle du cycle de la vie physiologique qui se base sur un changement continuel des éléments en d'autres. Le parallèle avec le fragment cosmologique 31[44] suggère même une possibilité d'étudier le fragment 36 à travers le prisme du cycle — fondamental dans l'enseignement d'Héraclite — cycle de la vie et de la mort — deux contraires essentiels constituant le cosmos.

Ce qui est certain, c'est que le fragment 36 souligne la position de l'âme dans le cycle complet des transformations élémentaires. Nous ne pouvons pas cependant identifier sur cette base le feu avec l'âme. Bien au contraire, Héraclite parle toujours de la structure physique de l'âme en termes du degré de sa sécheresse ou de son humidité (cf. par exemple B 117, B 118). Le témoignage unanime des anciens qui définissent ψυχή comme un espèce de vapeur atmosphérique provenant de l'eau confirme cette thèse[45].

Que peut-on dire alors au sujet de la structure physique de l'âme à la lumière du fragment 36? Cette structure est plus parfaite que la structure de l'eau où l'âme prend son origine. Dans le cycle de la transformation naturelle des

---

[44] Certains chercheurs (à partir de Zeller) en se basant sur ce parallèle considèrent que le fragment 36 est une illustration des transformations physiologiques de trois éléments (feu, eau et terre) dans la sphère du microcosme de l'homme, ce qui conduit à l'identification de l'âme avec le feu. Cf. Marcovich, *o. c.*, p. 360 et suivantes; Nussbaum, *o. c.*, p. 155 (la deuxième partie de son article est publiée dans le même numéro de „Phronesis"); Kirk, *o. c.*, p. 340 et suivante.

[45] Aristote définit l'âme comme ἀναθυμίασις (vaporisation, exhalaison, nuée de vapeur) dans *De anima* 405a 25 (cf. 404b 9). Aussi après Aristote on retrouve cette définition de l'âme comme ἀναθυμίασις et πνεῦμα (Aét. chez DK A 15; Philon, *De aeternitate mundi* 111). Même les stoïciens ont attribué à Héraclite l'opinion que „les âmes se vaporisent de l'humidité" (chez DK fragment 12).

éléments, l'âme avoisine le feu et ceci prouve le haut degré de sa sécheresse. L'âme ne peut pas pourtant être identifiée avec le feu car celui-ci se transforme en fumée et en cendre mais non pas en eau encore moins le feu ne peut pas en apparaître. L'eau produit l'air ou la nuée de vapeur qui montent à la suite de la vaporisation[46]. La pensée d'Héraclite est justifiée dans d'autres énonciations où il est question de ψυχή „humide" ou „sèche", tel le fragment 77a. Il confirme aussi le fait que la nécessité de la participation de l'âme dans le cycle des transformations continuelles a un lien avec ses capacités intellectuelles.

B 77a ὅθεν καὶ Ἡράκλειτος ψυχῇσι φάναι τέρψιν
μὴ θάνατον ὑγρῇσι γενέσθαι

(Numen. frg. 35 Thedinga —
ap. Porphyre, *De antro nympharum* 10)

C'est pourquoi aussi Héraclite disait que **pour les âmes, devenir humides est un plaisir et non pas la mort**.

La version du fragment 77a paraphrasée par Porphyre, conservée chez le néo-pythagoricien Numénius, peut avoir un faible lien avec l'énonciation authentique d'Héraclite. Rien donc d'étonnant à ce que certains chercheurs, remarquant dans ce fragment seulement un écho lointain d'autres phrases du philosophe, aient complètement négligé cette énonciation[47]. Dans cette perspective une „correction" du texte de Porphyre μὴ θάνατον éloignée de l'original en ἢ θάνατον[48] semble être peu importante. Puisque la deuxième partie du fragment 77 (c'est-à-dire 77b) traduit assez fidèlement la pensée du fragment 62 il faut s'attendre à ce que, au moins, l'ancien mot poétique τέρψις de la première partie B 77 renvoie à une description héraclitéenne d'une expérience où l'âme devient humide. Le fait que Numénius donne une exégèse allégorique de τέρψις comme „entrée des âmes dans la vie" (τέρψιν δὲ εἶναι αὐταῖς τὴν εἰς γένεσιν πτῶσιν) confirme notre hypothèse. La contradiction du fragment 77a avec le fragment 36, constatée par certains chercheurs, nous semble évidente puisque la terminologie du fragment 77a exige qu'on l'examine à un niveau plus restraint que celui du cycle des transformations des éléments dont le chaînon était ψυχή dans B 36. Probablement Héraclite décrit-il cette fois-ci sa propre expérience de l'humidification de l'âme (comprise ici comme le siège de l'intellect) car elle perd en partie sa force cognitive. Ceci ne signifie

---

[46] Voici les interprétations qui n'identifient pas l'âme avec le feu: Reinhardt, *o. c.*, p. 194; Gigon, *o. c.*, p. 110 ("il faut considérer l'âme comme l'air"); Bollack, Wismann, *o. c.* p. 145 et suivante (ils traduisent ψυχαί comme souffles); Kahn, *o. c.*, p. 239 et suivante.

[47] Kirk, *o. c.*, p. 340 et puis Marcovich *o. c.*, p. 360 rejettent B 77a comme „simply a reworking of fr. 36 and possibly of fr. 117". D'autre part Gigon, *o. c.*, p. 109 et puis Guthrie, *o. c.*, p. 433 ont pris la défence du fragment 77a.

[48] Comme le font Diels (DK p. 168) et autres pour éviter la contradiction avec le fragment 36.

pas la mort de l'âme qui, en cédant aux plaisirs des sens (sous l'action de l'alcool), ne devient humide que pour un moment[49]. L'image de la joie et des délices contenue dans le mot τέρψις instruit à quel point le penchant de l'homme à vivre les plaisirs des sens semble être intensif et fort. Le philosophe décrit dans le fragment 117 un de ces plaisirs.

B 117 (1) ἀνὴρ ὁκόταν μεθυσθῇ,
(2) ἄγεται ὑπὸ παιδὸς ἀνήβου σφαλλόμενος,
(3) οὐκ ἐπαΐων ὅκη βαίνει,
(4) ὑγρὴν τὴν ψυχὴν ἔχων.

(Stob., *Flor.* III 5, 7)

À chaque fois que l'homme mûr est ivre
il est conduit par un enfant impubère, il titube
et ne sait pas où il va
car il a une âme humide.

Cette fois-ci nous ne pouvons plus douter qu'il sagit d'une illustration littérale d'une „mort" partielle de l'âme qui consiste en une transformation en eau. Bien évidemment il ne s'agit pas d'identifier ce genre de mort (sous l'action de l'alcool) à une nécessité extérieure qui ordonne à chaque âme de participer au cycle des transformations naturelles (au sens physique — cf. B 36). Cette ingérence ignoble de l'homme dans le cours des choses le prive de la possibilité de se connaître et d'agir conformément au logos (cf. B 116). Il semble que Plutarque, en parlant de la stupidité de l'homme qui se laisse reconnaître dans l'ivresse, pensait de la même manière[50]. D'ailleurs la phrase de Plutarque reflète le jugement des anciens[51] qui disent que l'enivrement par l'alcool signifie un surplus d'eau dans le corps et son humidification. Le fait qu'Héraclite emploie cette opinion courante à la construction d'une image très vivante d'un homme ivre semble être donc très probable. Le philosophe ne se contente pas pourtant de ce procédé littéraire qui — comme dans d'autres cas — lui permet de communiquer une vérité cachée. L'âme humide d'un homme titubant démontre le manque d'autocontrôle et d'autoconscience (οὐκ ἐπαΐων) puisqu'il ne maîtrise ni son corps ni son esprit. Ici apparaît très clairement le rôle de ψυχή comme la source principale d'une énergie vivifiante et intelligente qui garantit

---

[49] Nous ne pouvons pas omettre le fait que dans le fragment 36 l'âme se transforme totalement en eau (ὕδωρ); ici par contre, elle devient humide (ὑγρά) ce qui suggère une transformation partielle seulement.

[50] *Propos de table*, III 1, 644 F: «Le poète Simonide, écrit Plutarque, voyant au cours d'un banquet un étranger qui gardait le silence à sa place [...] lui dit: „Mon ami, si tu es un sot, tu fais sagement; mais si tu es un sage, tu agis en sot". Son ignorance, en effet, mieux vaut, comme dit Héraclite, la cacher — ce qui n'est pas facile dans le relâchement d'après le vin (ἔργον δ' ἐν ἀνέσει καὶ παρ' οἴνον)».

à l'homme son fonctionnement (physique et psychique) correct[52]. Au moment où ce „dispositif de contrôle" central s'arrête de fonctionner, le chaos s'insinue dans le microcosme de l'homme; ce qui reste de l'homme c'est l'ensemble des parties physiques du corps. Nous pouvons donc admettre que la perte d'autocontrôle par l'âme et sa „mort" causée par une soumission à la τέρψις (ivrognerie et autres plaisirs des sens), nie l'idée héraclitéenne de l'humanité. Le fait que l'homme arrive à un état si ignoble prouve son insolence (ὕβρις) et la violation du principe éternel „rien hors de mesure". Dans ce contexte, le ton violent du philosophe qui attaque ὕβρις semble très naturel, ὕβρις qu'il faut éteindre beaucoup plus que le feu (B 43).

L'expressivité de l'image de l'ivrogne est encore accrue par l'opposition entre ἀνήρ et παῖς ἄνηβος qu'introduit Héraclite (cf. B 56, B 121, B 79) car voici que le petit garçon qui est guide prend la place d'un adulte et celui-ci, en se laissant guider, prend le rôle de l'enfant qui ne sait pas marcher. Il semble que les constructions participiales opèrent une analyse causale en trois étapes: l'homme ne se contrôle plus (σφαλλόμενος), car ses sens et sa raison ont cessé de fonctionner (οὐκ ἐπαΐων) parce que son âme est devenue humide (ἔχων ὑγρὴν ψυχήν)[53]. Nul doute que le chaînon central joue dans ces dépendances présentées ici le rôle le plus important (car il couronne l'ensemble du raisonnement): ce chaînon contient le savoir de l'âme sur soi-même (autoconscience) et sur les façons d'agir pour ne pas perdre la route qui mène au logos du monde.

L'importance de cette pensée est probablement soulignée par l'existence de la réminiscence stoïque de la partie centrale **(3)** du fragment 117 sous la forme du "fragment" 71[54].

B 71 μεμνῆσθαι δὲ καὶ
τοῦ ἐπιλανθανομένου ᾗ ἡ ὁδὸς ἄγει.

(Marc. Aurèle IV 46)

Il faut se souvenir aussi
de l'homme qui oublie où mène le chemin.

En faisant attention à la manière dont Marc Aurèle cite (ou paraphrase) d'autres énonciations d'Héraclite, il convient de s'abstenir de l'affirmation de l'authenticité du fragment 71 d'autant plus que la phrase étudiée se trouve au centre — entre le fragment 76 qui parle du cycle des transformations des quatre éléments (feu, air, eau et terre) et le fragment 72 concernant un logos universel.

---

[52] Nussbaum, *o. c.*, p. 159 et suivante.

[53] Ce rapport a été remarqué par Bollack, Wismann, *o. c.*, p. 323.

[54] Cela a été remarqué par Diels (DK p. 167) et puis par Marcovich, *o. c.*, p. 381, Bollack, Wismann, *o. c.*, p. 228 et autres.

Nous pouvons donc admettre que l'auteur des *Pensées* procède, suivant l'enseignement stoïque, à une généralisation sous forme de changement de l'itinéraire de l'homme ivre en un chemin conforme à la nature (le logos stoïque), ce dont témoigne une phrase du livre V (V 4): „je parcours les étapes fixés par la nature". Marc Aurèle cherche les causes de la discordance de ces deux chemins non pas dans l'ivrognerie mais dans l'incapacité habituelle de l'homme à suivre le chemin tracé par la nature[55].

Certainement l'enseignement de l'Éphésien permettait-il aux stoïciens de formuler une telle conclusion. Cependant aux yeux d'Héraclite même, le problème était plus complexe, ce que suggèrent les opinions sur l'âme que nous avons analysées précédemment. L'essence de l'homme réside dans l'âme qui lui permet de prendre conscience de soi-même (B 101) et du monde qui l'entoure. Les deux modes de connaissance (extérieur et intérieur) sont intimement liés selon que l'âme est sujet ou objet de la connaissance. Nous ne nous connaîtrons pas nous-mêmes sans les sens, et le monde demeurera mystère tant que ψυχή ne nous guidera pas sur le chemin de la connaissance du monde. Pourtant, pour que le résultat épistémologique de l'âme soit adéquat (pour que l'âme ne devienne pas barbare), elle doit garder un équilibre physique, ce qui signifie que son humidification excessive altère sa fonction cognitive comme l'illustre parfaitement l'image de l'ivrogne. Bien évidemment l'âme vise à acquérir le savoir et conduire l'homme conformément à ce savoir. Un tel état de conscience est précédé de nombreux processus complexes à partir des témoignages des sens (B 55, B 101a, B 7, B 107, B 3). La fonction de coordinateur des actions des sens est exercée par un élément primordial, vital, intelligent et cognitif de l'homme — sa ψυχή. C'est alors que les données des sens créent une possibilité de formuler et d'articuler leur résultat à l'aide du logos (langue) qui devient ainsi le résultat de connaissance final et pleinement compréhensible pour nous.

Lublin

[55] Cf. Bollack, Wismann, *o. c.*, p. 228.

Eos LXXXII 1994
ISSN 0012–7825

FROM CYZICUS TO THE SAMOTHRACIANS
On the Allusion to the Homeric Verse in *Anth. Pal.* 11. 346 (=Automedon VIII Gow-Page)

By

KRYSTYNA BARTOL

One of twelve epigrams in the *Palatine Anthology*, rightly or wrongly ascribed to Automedon[1] (*Anth. Pal.* 11. 346 = Automedon VIII Gow-Page[2]), is addressed to Polycarpus, an insolvent banker who avoids his creditors, and when he inadvertently meets them promises to make payment tomorrow, although nobody believes him. His misery is described by the poet in three elegiac couplets (v. 1 – 6):[3]

Μέχρι τίνος, Πολύκαρπε, κενῆς παράσιτε τραπέζης
λήσῃ κερματίοις χρώμενος ἀλλοτρίοις·
οὐ γὰρ ἔτ' εἰν ἀγορῇ σε βλέπω πολύν, ἀλλ' ὑποκάμπτεις
ἤδη καὶ ζητεῖς ποῖ σε φέρωσιν πόδες.
πᾶσιν ἐπαγγέλλῃ „κόμισαι τὸ σὸν αὔριον ἔρχου"
καὶ λαβὲ κοὐδ' ὁμόσας οὐκέτι πίστιν ἔχεις.

The next couplet, which closes the epigram, seems to be a kind of a comment upon what has been said about Polycarpus. It forms something like a pointedly witty ending, entirely reminiscent of the tradition of the Alexandrian epigrams. We read (v. 7 – 8):

Κυζικόθεν σε φέρων ἄνεμος Σαμόθρᾳξι πέλασσεν
τοῦτό σε τοῦ λοιποῦ τέρμα μένει βιότου.

---

[1] On the question of the authorship of individual epigrams ascribed to Automedon see *The Greek Anthology. The Garland of Philip and some contemporary epigrams* ed. by A.S.F. Gow, D. Page, Cambridge 1968, p. 186.

[2] Ibidem.

[3] The text of the epigram is quoted according to H. Beckby, *Anthologia Graeca*, vol. 3, München 1957.

Modern scholars have not yet proposed a convincing interpretation of these two verses, all the more since any credible explanation of the allusion in the verse 7 to the Homeric line from the *Odyssey* (9.39: Ἰλιόθεν με φέρων ἄνεμος Κικόνεσσι πέλασσεν) has not been offered. Gow and Page[4] rightly reject the explanation given by the scholium[5] as well as Jacob's suggestion seeing in the verse 7 a reference to the mistery cult of the Cabiri.[6] They admit their having no idea of how to solve the problem,[7] and doubt whether it can be solved at all[8] since the allusion inserted into the verse 7 might have been — in their opinion — referring to the character or deeds of Polycarpus so strongly[9] that our ignorance of these qualities precludes all our attempts to find the sense of the allusion.[10] Gow and Page consider, to be sure, the possibility of a proverbial use of the phrase Κυζικόθεν Σαμόθρᾳξι,[11] but the literary documents we have at our disposal give, however, no proof of such a way of interpretation.

It seems that the failure of the hitherto attempts at revealing the sense of the verses 7-8 of Automedon's epigram was caused by the fact that modern scholars were solely trying to find out what the names Κύζικος, Σαμόθρᾳκες, used here in the place of Homeric Ἴλιον and Κικόνες, could signify within the inner structure of the epigram. They confined themselves therby to treating the line 7 as the reference to the Homer's verse only in respect of style and phraseology. It would seem, however, that extending the range of interest far beyond the sphere of linguistic and syntactic similarities between the text of Homer and that of Automedon would appear more profitable. Namely, one should try to state whether some references of another than lexical or syntactic type can be detected in the text of the epigram. By this all possible allusions to the whole situation (or some of its elements) presented in the *Odyssey* in the passage from which comes the verse adapted by Automedon are meant.

It is proper to add here that quotations from Homer, allusions to his poems, finally paraphrases of episodes and plots presented in the *Iliad* and the *Odyssey,* which can be often found in the whole *Palatine Anthology*, do not serve as a

---

[4] Gow, Page, *o.c.*, p. 189 – 190.

[5] ἀεί, φησι, τοὺς δανειστάς, ἐκ Κυζίκου εἰς Σαμοθράξιν φεύγεις αὐτούς.

[6] Gow, Page, *o.c.*, 190: "Jacobs suggested a reference to the Samothracian Cabiri, whose mysteries made their initiate immune from death at sea; *hoc igitur ad Polycarpum, in alienae pecuniae fluctibus laborantem, jocose transtulit*. We think this far-fetched and indeed almost impossible to extract from the text".

[7] Ibidem: "it is hard to see what point is being made here".

[8] Ibidem: "We doubt whether any literal interpretation will prove satisfactory".

[9] Gow, Page, *o.c.*, p. 189: "The picture is presumably drawn from life".

[10] Gow, Page, *o.c.*, p. 190 seem to agree at this point with Boissonade who argued: "ignotis huius Polycarpi rebus hic versus est obscurissimus" (Boissonade's opinion is quoted from Gow, Page, *o.c.*, p. 190).

[11] Gow, Page, *o.c.*, p. 190: "We have no explanation, unless the phrase had a proverbial use (out of the frying-pan into the fire)".

kind of ornamentation or a sign of erudition of particular epigramatists, but they form — in the majority of cases — intentional transformations of original epic models, consciously made by the authors in order to attain their intentions.[12] This state of affairs additionally confirm us in the conviction that the approach proposed here is not groundless.

Let us remind ourselves of the context in which the verse Ἰλιόθεν με φέρων κτλ. occurs within the *Odyssey*. Doing so we shall emphasise these elements of the context which seem to be of particular importance for understanding the transformation of this verse made by Automedon.

After the fall of Troy Odysseus and his companions reached the region inhabited by the Thracian tribe of the Cicones.[13] They destroyed their abodes, killed the inhabitants and sacked the captured city. It was not, however, their good fortune to enjoy the spoils since they sufferred heavy losses through attack from the Cicones, who-having asked their neighbours for help-repulsed the raid. Many of Odysseus' companions died, and he himself saved his neck with difficulty. There are another two points in this episode, which prove important to our investigations. Firstly, Odysseus' detachment proceeded from the area of Greek domination to the land inhabited by the barbarous Thracians. Secondly, Odysseus with his company went from a rich city to the agricultural territory abounding solely in wine, goats, sheep and oxen.[14]

Polycarpus from Automedon's epigram is by no means a brave warrior who, like Odysseus, after the glorious victory in war makes his return journey, but the course taken by him (from Cyzicus to Samothrace) does not differ much from the route taken by Odysseus at the very beginning of his wanderings. If one treats these two geographical names as the points recognisable on the map, it is easy to note that Polycarpus came from the Greek city of Cyzicus on the southern coast of the Propontis to the island of Samothrace, i.e. to the area originally influenced by Thracian tribes. Furthermore, it is not without importance to say here that one of Samothrace's original name was Σαόννησος,[15] i.e. the island of the Saians who were identified by Hesychius with the Cicones.[16] Moving southwards from the mainland, the Saians settled on Samo-

---

[12] Within the *Palatine Anthology* one can find epigrams referring to Homer's poems, in which many ways of borrowings from other authors are employed. They are enumerated by E. Stemplinger, *Das Plagiat in der griechischen Literatur*, Leipzig-Berlin 1912, passim: literal quotation, cento, contaminatio, paraphrase, so-called polemic and compliment quotation. For this subject see also A.D. Skiadas, *Homer im griechischen Epigramm*, Athen 1965, p. 151 – 153 who examines the scope and functions of Homeric quotations in sympotic and love epigrams.

[13] The Cicones are mentioned also by Herodotus VII 16 among the Thracian tribes.

[14] *Od.* 9. 39 ff.

[15] See Fredrich, *Samothrake*, RE I A, p. 2225: "Als Bewohner folgten auf die Karer ... Thraker, vom Stamme der Saier, die auch am Festlande gegenüber saßen; nach ihnen wurde die Insel auch Σαόννησος oder Σαωκίς genannt".

[16] See also Ch. Danov, *Trakowie*, translated by L. Owczarek, Warszawa 1987, p. 69: "Niektórzy badacze przyjmują [...], że na miejscu Kikonów [...] osiedlili się Sajowie".

thrace,[17] and ruled over it probably until the 8th century B.C., i.e. up to the time when the Greek Samians[18] colonized the island.

Polycarpus' journey from Cyzicus to Samothrace is, like that of Odysseus and his companions, travelling from the rich city, famous for its coinage and commercial importance,[19] to the territory which was not poor, but which could boast only of cultivation (onion and dill), goat-breeding, and making cheese.[20]

Calling Polycarpus a newcomer from Cyzicus does not seem, however, to aim solely at indicating the place of his stay before the arrival at Samothrace, but is intended to indicate some other points, more important for the sense of the whole epigram. Namely, the names Κύζικος and Κυζικηνοί were commonly used by the Greeks as the words meaning cowardice and cowards.[21] This meaning is clearly proved by Aristophanes in *Peace* (v. 1176)[22] and by the scholium ad locum.[23]

It seems that it is this very meaning which Automedon had in mind when saying that Polycarpus came from Cyzicus. For such understanding of this name the reader of the epigram seems to be gradually prepared, when he reads in the first couplets of the poem that Polycarpus stays in hiding, tells lies and dangles hopes before his creditors in order to save his skin. Faint-hearted Polycarpus shows, then, a marked contrast with Homer's Odysseus, a brave and clever hero fighting against Trojan enemies. However, he, like Odysseus, plundered the citizens of a town, since depriving them of money is exactly that what he did.

The adaptation of the Homeric verse (Ἰλιόθεν με φέρων ἄνεμος Κικονέσσι πέλασσεν) into Κυζικόθεν σε φέρων ἄνεμος Σαμόθρᾳξι πέλασσεν, employed here to comment on his infamous behaviour, could imply that some further indications of similarities between these two persons might be derived from the transformation of the Homeric text. Namely, the readers who are not ignorant of the episode from the *Odyssey* could suspect that the author of the epigram purposely transformed this Homeric line in order to imply that Polycarpus will share the fortune of Odysseus and his companions: plundering a city may appear disastrous for the plunderer, since the creditors may behave just the same way as the Thracian barbarians mentioned by Homer.

It is a well known fact that uncivilised habits and savage customs of Thracian

---

[17] D a n o v, *o.c.*, p. 69: „Sajowie zasiedlili jeszcze we wczesnym okresie swojego przesuwania się na południe wyspę Samotrakę".

[18] See F r e d r i c h, *o.c.*, p. 2225: „Nach einer ersten Besetzung durch Griechen um 800 v. Chr. werden im 8. Jhdt Samier die Insel kolonisiert".

[19] See R u g e, *Kyzikos*, RE XII, p. 232: „K. war eine der glänzendsten und mächtigsten Städte Kleinasiens. haupsächlich durch ihren Handel. [...] An besonderen Produkten nennt Plin. n.h. kostbare Salben und [...] Austern. Ein Beweis für die Bedeutung der Stadt ist der Umstad, daß die Statere von K. bis in die Mitte des 4. Jhds v. Chr. die maßgebenden Münzen waren".

[20] See F r e d r i c h, *o.c.*, p. 2224: „Nur Wildwasser stürzen von den Beregen der unfruchtbaren [...] Insel, deren Zwibel und Fenchel erwähnt werden, die Obst, Käse, Holz liefert".

[21] See M. P l a t n a u e r's comment in *Aristophanes. Peace*, Oxford 1964, p. 163.

[22] τηνικαῦτ' αὐτὸς βέβαται βάμμα Κυζικηνικόν.

[23] οἱ γὰρ Κυζικηνοὶ ἐπὶ δειλίᾳ καὶ ϑηλύτητι ἐκωμῳδοῦντο.

tribes made them appear barbarous to the Greeks as well as to citizens of the Roman Empire.[24] One should, however, ask why the author of the epigram mentioned the Samothracians, and not any other Thracian nation, as embodiment of barbarity. It cannot of course be excluded that the mention of Samothrace denotes the reality here, i.e. the Samothracians were really robbed of their money. It seems, however, that here we are dealing neither with the indication of the real place of the robbery nor with an example of a cruel Thracian tribe only, which can be easily replaced by another Thracian name. This second explanation does not appear true, all the more so as the island of Samothrace, although ruled by the Thracian Saians for a long time, became the Greek colony settled by the Samians relatively early, i.e. at the beginning of the 8th century B.C. And colonisation means the submission of Thracian aborigenes to the Greek influences, which must have resulted in a rise of a culture comprising both, Thracian and Greek, elements.

The mention of Samothrace in the epigram might have been, then, introduced into the text in order to indicate a notion which combines the Thracian elements with the Greek ones. In other words, using the name of Samothrace the author might have intended to suggest that Polycarpus' lot will be a hard one, since he would be badly treated, the same as a Greek who fell into the hands of pitilessly revengeful barbarians. It will not be, however, a Thracian tribe who will behave atrociously towards Polycarpus, but the Greeks themselves. The verse 8 contains the suggestion that the revenge of the Samothracians means the complete downfall to Polycarpus, although the expression τοῦτο σε τοῦ λοιποῦ τέρμα... βιότου makes one suspect that no threat of killing him by the creditors is meant here, since a certain λοιπὸς βίοτος is mentioned. It is clear, however, that the revenge on Polycarpus for the plunder will be a calamity for him, an inextricable catastrophe, the same as Cicones' revenge for the plunder had fatal consequences for Odysseus and his company.

From what has been said it is apparent that for one who does not know the context of the Homeric verse Ἰλιόθεν κτλ., it would be impossible to reveal the sense of the transformation of this verse made by Automedon. This transformation seems to be a typical example of a sophisticated literary allusion, especially beloved by the Alexandrians,[25] whose poetics Automedon followed to some extent.[26]

---

[24] See e.g. Hipponax, fr. 115 W. See also A. Marcinkowska, *Motywy trackie w poezji augustowskiej* (with the summary in German), Balcanica Posnaniensia, 1, 1984, p. 95 – 102.

[25] N. Hopkinson, *The Hellenistic Anthology*, Cambridge 1988, p. 8 recognised the literary allusion to be one of essential features of Hellenistic poetry. He says, *o.c.*, p. 8: "learned nature of many Hellenistic texts" means that these poems "by alluding to and echoing earlier writers seek to draw attention to their own place in the poetic tradition". Hopkinson argues that some of Hellenistic poems are texts "to be read through other texts", and that "learning and allusions are absolutely integral to their meaning".

[26] See R. Reitzenstein, *Automedon*, RE II, p. 2605: "Er meidet die Nachahmung des Leonidas von Tarent und die geschraubte Sprache seiner von den Asianern beeinflussten Zeitgenossen und

It is, of course, difficult for us today to estimate the clarity and intelligibility of this allusion for Automedon's contemporaries. It should not, by any means, be refused accuracy and a shade of humor. The estimation of these qualities is, however, a matter of taste of an individual reader,[27] and ought not to be the reason to formulate general judgements dealing with literary criticism.

Poznań

schließt sich, freilich mit stärkerer Betonung des Skoptischen und des Wortspiels an die älteren Alexandriner an".

[27] Cf. e.g. the opinions expressed by Reitzenstein and Gow and Page pertaining to the literary value of Automedon's poems. The first, *o.c.*, p. 2605 says: "doch sind die Pointen matt" whereas the English scholars argue, *o.c.*, p. 186: "All the epigrams are humorous or satirical [...] Both in subject and in style Automedon shows more originality than is usual in the *Garland*. His phrasing is generally neat and clear, the tone lively and goodhumoured".

Eos LXXXII 1994
ISSN 0012–7825

POCHWAŁA ARYSTOTELESA (τὸ τοῦ Ἀριστοτέλους ἐγκώμιον)

Napisał

WITOLD STEFAŃSKI

Jednym z rodzajów ćwiczeń w starożytnych szkołach retoryki było ἐγκώμιον (łac. *laus*), czyli pochwała. Mogła ona dotyczyć ludzi, zwierząt, roślin, rzeczy (np. sławnej budowli) lub zjawisk (np. pór roku).

We wstępie takiej mowy dotyczącej jakiejś osoby należało przypominać o obowiązku chwalenia postaci wybitnych jako wzorców godnych naśladowania, następnie w rozwinięciu przedstawić zalety postaci, uwzględniając ród, wykształcenie, czyny, cnoty, porównując chwalonego z innymi osobami. Wreszcie w zakończeniu należało przedstawić zachętę do naśladowania lub jakieś wnioski okolicznościowe (cf. Korolko 1990).

Jako ćwiczenie mogło ἐγκώμιον często dotyczyć osób i zjawisk fikcyjnych. nasze rozważania nie będą ściśle trzymały się schematu starożytnego enkomionu, dotyczyć one będą postaci historycznej, która wywarła olbrzymi wpływ na myśl europejską. Będzie to próba jeszcze jednej interpretacji Kategorii Arystotelesa. W tym względzie nasza pochwała może okazać się pochwałą fikcji, albowiem nie wszyscy specjaliści przypisują autorstwo tego dzieła Arystotelesowi.

Chwalić Arystotelesa (384 – 322 p.n.e.) ze Stagiry w Tracji, ucznia Platona (427 – 347 p.n.e.), a nauczyciela Aleksandra Wielkiego (356 – 323 p.n.e.), jako filozofa nie ma potrzeby. Czyniły to wszystkie pokolenia europejskich filozofów, studiując i interpretując na wszystkie możliwe sposoby jego dzieła, nawet w okresie, kiedy znany był w Średniowieczu tylko w okrojonej postaci. To największa pochwała i hołd składany wybitnemu myślicielowi.

Przecież słynny spór filozoficzny Średniowiecza *nominalizm* versus *realizm pojęciowy* powstał w wyniku interpretacji *Kategorii* Arystotelesa. Porfiriusz (ok. 233 – ok. 303 n.e.), który komentował dzieło Arystotelesa, postawił sobie następujące pytania: *czy rodzje i gatunki* (1) *istnieją w przyrodzie, czy tylko w umysłach* (2) *jeśli istnieją w przyrodzie, to czy są cielesne, czy bezcielesne,* (3) *czy istnieją oddzielnie od rzeczy zmysłowych, czy też raczej w nich* (Tatarkiewicz, *Historia Filozofii I*, 1970, p. 220).

Przedstawiciele *realizmu* opierali się na skrajnej interpretacji Platona (którą reprezentowali Augustyn i Plotyn); według nich pojęciom odpowiadały idee, istniejące realnie poza rzeczami. Idee były przed rzeczami i one rzeczy niejako kształtowały.

Punktem wyjścia dla *nominalistów* była koncepcja Arystotelesa, że istnieją tylko rzeczy konkretne; głównym przedstawicielem skrajnego nominalizmu był Roscelin (1050 – 1120), zakonnik z Compiègne. Dal niego nie istniało nic poza jednostkowymi rzeczami. Rodzaje, według niego, były tylko dźwiękami (*sententia vocum).*

Pogodził te dwa skrajne kierunki Abelard (1079 – 1142). Sam będąc uczniem Roscelina, odszedł po pewnym czasie od jego skrajnie nominalistycznego stanowiska. Zauważył, że *dźwięki* są tak samo jednostkowe, jak każda realna rzecz. Uniwersalia, według Abelarda, nie były dźwiękami (*vox*) lecz wyrazami (*sermo*) mającymi znacznie [ani *significans* ani *designatum*, lecz *significatum*].

Sądzę, że punktem wyjścia i odniesienia w *Kategoriach* stać się może podział *bytów* (τὰ ὄντα), na cztery odrębne klasy, dokonany przez Arystotelesa według dwóch kryteriów: ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι „zawiera się w podmiocie" oraz καθ᾽ ὑποκειμένου λέγεσθαι „orzeka o podmiocie". Klasyfikacja ta wyodrębnia następujące klasy bytów: (1) *które nie zawierają się w podmiocie i orzekają o podmiocie,* (2) *które zawierają się w podmiocie i nie orzekają o podmiocie,* (3) *które zawierają się w podmiocie i orzekają o podmiocie,* oraz (4) *które ani nie zawierają się w podmiocie, ani nie orzekają o podmiocie.* Schematycznie można podział bytów dokonany przez Arystotelesa przedstawić następująco:

τὰ ὄντα „byty"	ἐν ὑποκειμένῳ ἐστί „w podmiocie zawierają się"	καθ᾽ ὑποκειμένου λέγεται „o podmiocie orzekają"
ἄνθρωπος „człowiek"	–	+
γραμματική, λευκόν „gramatyka", „biel"	+	–
ἐπιστήμη „wiedza"	+	+
ὁ τὶς ἄνθρωπος „jakiś człowiek", ὁ τὶς ἵππος „jakiś koń"	–	–

Następnie Arystoteles przechodzi do zjawisk językowych. Dzieli **wypowiedzi** na proste i złożone:

τὰ λεγόμενα
„wypowiedzi"

τὰ μὲν κατὰ συμπλοκήν „złożone"	τὰ δὲ ἄνευ συμπλοκῆς „proste"
ἄνθρωπος τρέχει „człowiek biegnie"	ἄνθρωπος „człowiek"
ἄνθρωπος νικᾷ „człowiek zwycięża"	βοῦς „wół"
	τρέχει „biegnie"
	νικᾷ „zwycięża"

Dalej stwierdza Arystoteles, że każda spośród wypowiedzi prostych wyraża: albo *substancję* (οὐσία), np. *człowiek* (ἄνθρωπος), *koń* (ἵππος), albo *ilość* (ποσόν), np. *dwułokciowy* (δίπηχυ), *trzyłokciowy* (τρίπηχυ), albo *jakość* (ποιόν), np. *biel* (λευκόν), *gramatyczny* (γραμματικόν), albo *relację* (πρός τι), np. *podwójny* (διπλάσιον). *połowa* (ἥμισυ), *większy* (μεῖζον), albo *miejsce* (πού), np. *w Lykejonie* (ἐν Λυκείῳ), *na agorze* (ἐν ἀγορᾷ), albo *czas* (ποτέ), np. *wczoraj* (χθές), *w ubiegłym roku* (πέρυσιν), albo *stan* (κεῖσθαι), np. *leży* (ἀνάκειται), *siedzi* (κάθηται), albo *posiadanie* (ἔχειν), np. *jest obuty* (ὑποδέδεται), jest *uzbrojony* (ὥπλισται), albo *działanie* (ποιεῖν), np. *ciąć* (τέμνειν), *palić* (καίειν), albo *doznawanie* (πάσχειν), np. *być ciętym* (τέμνεσθαι), *być palonym* (καίεσθαι).

Zauważa, że żadna z wypowiedzi prostych nie może być ani prawdziwa, ani fałszywa (τῶν δὲ κατὰ μηδενίαν συμπλοκὴν λεγομένων οὐδὲν οὔτε ἀληθὲς οὔτε ψεῦδός ἐστιν–2α). Tę ideę przejmą później od Arystotelesa stoicy. Platon jeszcze twierdził, że nazwy mogą być fałszywe (*cf. Kratylos).*

Na przestrzeni wieków wyróżnić można kilka istotnych sposobów interpretacji wyżej wymienionych *kategorii* Arystotelesa: (1) *ontyczną (*kategorie odpowiadają bytom), (2) *morfosyntaktyczną* (kategorie odpowiadają częściom mowy), oraz (3) *semantyczną (*kategorie odpowiadają kategoriom semantycznym występującym w języku).

W ostatnim okresie najbardziej akceptowaną jest interpretacja *semantyczna.* Czego jednak dotyczyć miałaby owa semantyka? Od czasu de Saussure'a, który interpretował znak językowy jako zjawisko psychiczne, składające się z *obrazu akustycznego (image acoustique = signifiant)* oraz znaczenia (*concept = signifié),* językoznawstwo mogło się w pewien sposób uwolnić od analizy rzeczywistości pozajęzykowej, analizując relacje między znakami w systemie języka.

Według mnie *kategorie* Arystotelesa nie odnoszą się do tak pojętej semantyki. **Semantyka zawarta w *Kategoriach* ma swoje odniesienia do rzeczywi-**

stości pozajęzykowej, zatopiona jest w mechanice otaczającego nas świata, dotyczy jego **morfosyntaktyki.** Różnicę w tematyce *Kategorii i Hermeneutyki* można by ująć następująco:

RZECZYWISTOŚĆ		JĘZYK	
MORFOSYNTAKTYKA	**SEMANTYKA I**	**SEMANTYKA II**	**MORFOSYNTAKTYKA**
KATEGORIE		**HERMENEUTYKA**	

Centralną kategorię stanowią w ujęciu Arystotelesa *substancje,* które dzielą się na *substancje pierwsze* (πρῶται οὐσίαι) i *drugie* (δεύτεραι οὐσίαι).

Substancja w najbardziej podstawowym, najbardziej pierwotnym i najważniejszym znaczeniu jest tym, co nie może ani o jakimś podmiocie orzekać, ani zawierać się w żadnym podmiocie, jak np. jakiś (konkretny) człowiek, jakiś (konkretny) koń (οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἣ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν, οἷον ὁ τὶς ἄνθρωπος ἢ ὁ τὶς ἵππος — 2a). Substancje pierwotne są więc same podmiotami (ὑποκείμενα).

Drugimi substancjami (δεύτεραι οὐσίαι) nazywają się *gatunki* (εἴδη), do których należą *substancje w pierwszym znaczeniu* (αἱ πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι) oraz *rodzaje* (γένη) tych gatunków, na przykład *jakiś (konkretny) człowiek* należy do gatunku „człowieka", a rodzajem (γένος) tego ***gatunku*** (εἶδος) jest zwierzę (ζῷον). Tak więc zarówno *człowiek,* jak i *zwierzę* nazywają się *drugimi substancjami.*

Substancją drugich substancji jest raczej *gatunek* (εἶδος) niż *rodzaj* (γένος):

πρῶται οὐσίαι „substancje pierwsze"	ὁ τὶς ἄνθρωπος „jakiś człowiek"	τὸ τὶ δένδρον „jakieś drzewo"
εἶδος „gatunek"	ὁ ἄνθρωπος „człowiek"	τὸ δένδρον „drzewo"
δεύτεραι οὐσίαι „substancje drugie"		
γένος „rodzaj"	τὸ ζῷον „zwierzę"	τὸ φυτόν „roślina"

2b

Wspólną cechą substancji jest to, że nie *zawierają się w podmiocie* (τὸ μὴ ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι).

Każda substancja oznacza *„to coś"* (τόδε τι). *Substancja pierwsza* jest *niepodzielna* (ἄτομον) i *numerycznie jedna* (ἓν ἀριθμῷ).

Substancje pierwsze nie mają swoich przeciwieństw (τὸ μηδὲν αὐταῖς ἐναντίον εἶναι), nie może bowiem jakiś człowiek być swoim przeciwieństwem.

Substancje nie dopuszczają stopniowania (οὐκ ἐπιδέχεσθαι τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον), nie może przecież jakiś człowiek być bardziej lub mniej człowiekiem.

Substancje, będąc niepodzielnie i numerycznie jedne, są zdolne do przyjęcia przeciwieństw (τῶν ἐναντίων εἶναι δεκτικόν), np. jakiś człowiek może stać się biały, a później czarny, ciepły i zimny, dobry i zły (4a).

Kategoria *ilości* (ποσόν) może być *rozdzielną* (διωρισμένον) lub *ciągłą* (συνεχές). Rozdzielna jest np. *liczba* (ἀριθμός) lub *zdanie* (λόγος), ciągła jest *linia* (γραμμή), *powierzchnia* (ἐπιφένεια), *ciało* (σῶμα), *czas* (χρόνος) i *miejsce (tÁpoV).* Kategoria *ilości* nie posiada *przeciwieństwa (*τῷ ποσῷ οὐδέν ἐστιν ἐναντίον), np. *dwułokciowy, trzyłokciowy* nie posiadają przeciwieństw; wyrażenia zaś *wiele* (πολύ): mało (ὀλίγον), duży (μέγα): mały (μικρόν), wbrew pozorom, nie należą do kategorii *ilości,* lecz do kategorii *relacji* (πρόςτι) (5b).

Kategoria *ilości* nie dopuszcza również *stopniowania* (οὐ δοκεῖ δὲ τὸ ποσόν ἐπιδέχεσθαι τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον), nie można bowiem powiedzieć, że *dwułokciowy jest bardziej dwułokciowy,* albo w przypadku liczby, że *trzy jest bardziej pięć* lub *trzy jest bardziej trzy.*

Najbardziej charakterystyczną cechą kategorii *ilości* jest *równość i nierówność* (τὸ ἴσον καὶ ἄνισον) (6a).

Kategoria relacji (πρός τι) *odnosi się do tego, co samo będąc orzeka o innych lub pozostaje w jakimś innym stosunku do czegoś innego* (πρός τι δὲ τὰ τοιαῦτα λέγεται, ὅσα αὐτὰ ἅπερ ἐστὶν ἑτέρων εἶναι λέγεται ἢ ὁπωσοῦν ἄλλως πρὸς ἕτερον). Jeśli bowiem jest coś *podwójne*, to w stosunku do czegoś, jeśli jest coś *duże,* to w stosunku do czegoś innego (6a).

Do kategorii *relacji* należą na przykład: *posiadanie* (ἕξις), *dyspozycja* (διάθεσις), *postrzeżenie* (αἴθησις), *wiedza* (ἐπιστήμη), *stan* (θέσις), ponieważ wszystkie one są określane przez inne, np. *posiadanie czegoś, położenie czyjeś, wiedza o czymś.*

Stanami pewnymi są: *leżenie* (ἀνάκλισις), *stanie* (στάσις), *siedzenie* (καθέδρα); stanem tego, co znajduje się w relacji. Nie są zaś same stanami wyrażenia: *leżeć* (ἀνακε(κλ)ίσθαι), *stać* (ἑστάναι), *siedzieć* (καθῆσθαι) — są one od poprzednich stanów derywowane (παρωνύμως δὲ ἀπὸ τῶν εἰρημένων θέσεων λέγεται — 6b).

W rzeczach relatywnych mogą występować przeciwieństwa (ἐναντίον), np. *cnota* (ἀρετή): *zło* (κακία), *wiedza* (ἐπιστήμη): *niewiedza* (ἄγνοια); nie zawsze jednak, np. *podwójny* (διπλάσιον), *potrójny* (τριπλάσιον).

Dopuszcza również kategoria *relacji* (πρός τι) *stopniowanie* (μᾶλλον καὶ ἧττον), mówi się bowiem np. *bardziej lub mniej podobny* (ὁμοῖον γὰρ μᾶλλον καὶ ἧττον λέγεται), *bardziej lub mniej nierówny* (ἄνισον μᾶλλον καὶ ἧττον λέγεται), a przecież *podobny do kogoś, nierówny komuś,* a więc w realcji do kogoś. Nie zawsze jednak, np. *podwójny* (διπλάσιον) — nie.

Wszystkie rzeczy relatywne mają swoje odwrotne odpowiedniki (πάντα δὲ τὰ πρός τι πρὸς ἀντιστρέφοντα λέγεται), nie wszystkie jednak w takim samym stopniu, np. można mówić *sługa pana* (δοῦλος δεσπότου) i *pan sługi* (δεσπότης δούλου), ale nie *ptak skrzydła* (ὄρνις πτεροῦ), chociaż *skrzydło ptaka* (πτερόν ὄρνιθος), ponieważ wiele innych istot posiada skrzydła.

Powstaje trudny problem, czy żadna substancja nie może wyrażać relacji, jak się wydaje, czy też niektóre spośród drugich substancji mogą (ἔχει δὲ ἀπορίαν πότερον οὐδεμία οὐσία τῶν πρός τι λέγεται, καθάπερ δοκεῖ, ἢ τοῦτο ἐνδέχεται κατά τινας τῶν δευτέρων οὐσιῶν — 8a).

Pierwsze substancje nie wyrażają relacji, drugie też raczej nie, np. *człowiek,* lecz niekiedy tak, np. *głowa czyjaś, ręka czyjaś.*

Ponieważ dwie kategorie są wyraźnie dominujące w systemie Arystotelesa: *substancja i relacja* (ta ostatnia przebiega wszystkie inne kategorie, w mniejszym bądź większym stopniu), system tem można przedstawić następująco:

πρῶται οὐσίαι
„substancje pierwsze"
δεύτεραι οὐσίαι
„substancje drugie"

πού „miejsce"	κεῖσθαι „położenie"
ποιόν „jakość"	ἔχειν „posiadanie"
ποσόν „ilość"	ποιεῖν „działanie"
ποτέ „czas"	πάσχειν „doznawanie"

πρός τι
„relacja"

Cztery sposoby przeciwstawiania sobie (λέγεται δὲ ἕτερον ἑτέρῳ ἀντικεῖσθαι τετραχῶς), odpowiadają, według mnie, jak gdyby czterem cechom przysługującym substancjom.

ἀντικεῖσθαι „przeciwstawność"	οὐσίαι „substancje"	
ἐναντία: κακόν–ἀγαθόν „przeciwieństwo": „zło"–„dobro"	πού „miejsce"	κεῖσθαι „położenie"
ἕξις: στέρησις: ὄψις–τυφλότης „posiadanie"–„brak": „wzrok"–„ślepota"	ποιόν „jakość"	ἔχειν „posiadanie"
πρός τι: διπλάσιον–ἥμισυ „relatywność": „podwójny"–„połowa"	ποσόν „ilość"	ποιεῖν „działanie"
κατάφασις: ἀπόφασις: κάθηται–οὐ κάθηται „twierdzenie"–„przeczenie"; „siedzi"–„nie siedzi"	ποτέ „czas"	πάσχειν „doznanie"

Wreszcie, jeśli włączy się do tej analizy i pojęcia występujące w *Metafizyce,* należy raz jeszcze powrócić do charakterystyki substancji pierwotnych. Każda substancja pierwotna (πρώτη οὐσία) posiada **cztery cechy podstawowe:** (1) **dejktyczność** (τόδε τι), (2) **niepodzielność jakościową** (ἄτομον), (3) **jedność ilościową** (ἕν ἀριθμῷ), oraz (4) **czasowość** (τὸ τὶ ἦν εἶναι) — *Met.* 1017b.

Sądzę, że termin techniczny τὸ τὶ ἦν εἶναι najlepiej tłumaczyć należałoby poprzez wyrażenie *„to, co powstało, żeby istnieć”,* w którym zawarta jest **czasowość** (wyrażona w formie czasu przeszłego: ἦν) oraz **celowość** (wyrażona w formie bezokolicznika: εἶναι).

Punktem wyjścia analizy Arystotelesa są konkretne obiekty rzeczywistości pozajęzykowej, tzn. *substancje pierwotne,* np. *jakiś (konkretny) człowiek, jakiś (konkretny) koń.* Każda *substancja pierwotna* jest (1) **dejktyczna,** tzn. można ją wskazać, np. *ten jakiś (konkretny) człowiek,* (2) **jakościowo niepodzielna,** tzn. nie można z jakiegoś (konkretnego) człowieka wydzielić np. *dobra czy bieli,* (3) **ilościowo stanowi jedność,** tzn. jakiś (konkretny) człowiek numerycznie jest jeden, oraz (4) **istnieje (celowo) w czasie.**

Widać, że koncepcja Arystotelesa wyraźnie zrywa z filozofią Platona w tym względzie. Nie ma dla Arystotelesa *„samego dobra”, „samej cnoty”, „samej bieli”* (cf. *Kratylos).* Istnieją jedynie: *„dobro zawartej w jakimś (konkretnym) człowieku”, „cnota zawarta w jakimś (konkretnym) człowieku”, „biel zawarta w jakimś (konkretnym) człowieku”,* zawarte w jego **ciele** lub **duszy.**

Substancje pierwsze składają się z *formy* (μορφή) oraz *materii* (ὕλη). Obiektami *postrzegania* (αἴσθησις) są w pierwszym rzędzie *substancje pierwotne* (πρῶται οὐσίαι), istniejące najbardziej samodzielne. Następnie wydziela się kategorie, które nie istnieją samodzielnie, lecz jedynie w *substancjach pierwszych* (ἐν τῷ ὑποκειμένῳ ἐστί), tzn. *miejsce, jakość, ilość* oraz *czas.* Dalej wydzielić można kategorie, które są jeszcze bardziej *akcydentalne* (κατὰ συμβεβεκός), tzn. te, które *zawierają się w substanacjach pierwszych i o nich orzekają* (ἐν τῷ ὑποκειμένῳ ἐστὶ καὶ καθ᾽ ὑποκειμένου), tzn. *położenie, posiadanie, działanie* oraz *doznawanie.*

Tak więc system **semantycznych kategorii** Arystotelesa odpowiada niejako **morfosyntaktycznym komponentom** rzeczywistości pozajęzykowej. Schematycznie można to przedstawić, według mnie, w następujący sposób:

ὑποκείμενον „podmiot”	ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι „zawiera się w podmiocie”	καθ᾽ ὑποκειμένου λέγεσθαι „orzeka o podmiocie”
πρῶται οὐσίαι „substancie pierwsze” [ὕλη, μορφή] [„materia”, „forma”]		δεύτεραι οὐσίαι „substancje drugie” [εἶδος, γένος] [„rodzaj”, „gatunek”]
	ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι „zawiera się w podmiocie”	ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι καὶ καθ᾽ ὑποκειμένου λέγεσθαι „zawiera się w podmiocie i orzeka o podmiocie”

[τόδε τι] „to coś”	πού „miejsce”	/ἐναντίον/ /„przeciwieństwo”/	κεῖσθαι „położenie”
[ἄτομον] „niepodzielne”	ποιόν „jakość”	/μᾶλλον καὶ ἧττον/ /„stopniowanie”/	ἔχειν „posiadanie”
[ἕν] „jednostkowe”	ποσόν „ilość”	/ἴσον ἄνισον/ /„równe-nierówne”/	ποιεῖν „działanie”
[τὸ τί ἦν εἶναι] „to, co powstało by istnieć”	ποτέ „czas”	/πρότερον καὶ ὕστερον/ /„wcześniej i później”/	πάσχειν doznawanie

πρός τι
„relacja”

Jako pewne odmiany kategorii *realcji* (πρός τι), traktować można szczegółowe charakterystyki poszczególnych kategorii, takie jak *przeciwieństwo* (ἐναντίον), *stopniowanie* (μᾶλλον καὶ ἧττον), *równość-nierówność* (ἴσον–ἄνισον), wreszcie *wcześniej i później* (πρότερον καὶ ὕστερον).

Na zakończenie chciałbym zastanowić się nad znaczeniem terminu ὑποκείμενον w *Kategoriach* Arystotelesa. Termin ten w późniejszej tradycji funkcjonował w znaczeniu *podmiot,* a więc jako kategoria składniowa. Przetłumaczony przez gramatyków łacińskich jako *subiectum,* ma odpowiedniki w polskim *podmiot,* ros. *podležašče*. U Arystotelesa jednak występuje również w znaczeniu **denotatum.** Jeśli tak jest, to można dopatrywać się podobieństwa do terminologii stoików. Widoczna jest więc ciągłość tradycji filozoficznej. Można by to przedstawić następująco:

	ARYSTOTELES	STOICY
LOGOS	λεγόμενα (σημαίνει) κατηγορίαι	σημαῖνον σημαινόμενα
	ὑποκείμενον	τύγχανον

Na zakończenie wypada podsumować nasze rozważania.

Chwalić Arystotelesa należy więc za to, że jako uczeń wielkiego Platona potrafił stworzyć odmienny system filozoficzny oparty na analizie otaczającej

nas rzeczywistości, za to, że jego rozważania semiotyczno-semantyczne, zatopione w otaczającej nas rzeczywistości, stanowią podstawę dla późniejszych rozważań stoików w tym zakresie. Myślę, że uzasadnionym jest traktowanie terminu ὑποκείμενον używanego przez Arystotelesa jako odpowiednika terminu τύγχανον *denotatum* używanego przez stoików.

Toruń

Bibliografia

Aristoteles, *Kategorien, Lehre vom Satz (Organon I/II),* Porphyrius, *Einleitung in die Kategorien,* Hamburg 1974.

Aristotelis Categoriae et liber de interpretatione, Recognovit brevique adnotatione instruxit L. Minio-Paluello, Oxford 1980.

Aristotelis Metaphysica. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. Jaeger, Oxford 1985.

M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny,* Warszawa 1990.

W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii. Tom I,* Warszawa 1970.

RESUMÉ

l'Éloge d'Aristote.

Dans le présent article, l'auteur analyse encore une fois les *Catégories* d'Aristote, en essayant de préciser leur caractère et d'établir un systéme cohérent de ces dix éléments. L'analyse se fonde essentiellement sur la lecture des textes grecs des *Catégories* et de la *Métaphysique*.

L'auteur suit l'interpétation sémantique des catégories aristoteliciennes, mais souligne en même temps qu'elles expriment la structure morphosyntaxique du monde physique qui nous entoure.

Parmi les principales caractéristiques des premières substances, on distingue les quatre suivantes: 1) déicticité, 2) indivisibilité qualitative, 3) individualité numérique, 4) finalité dans le temps.

Les autres catégories leur sont subordonnées et forment l'ensemble suivant:

Les Premières Substances			Les Secondes Substances
1. Déicticité	Lieu	⟨Opposition⟩	Position
2. Indivisibilité	Qualité	⟨Plus ou Moins⟩	Possession
3. Individualité	Quantité	⟨Égalité — Inégalité⟩	Agir
4. Finalité	Temps	⟨Avant et Après⟩	Subir

Relation

Le système de catégories aristotelicien est à la fois simple et exhaustif, ce qui explique sa grande valeur philosophique jusqu'à nos jours.

Eos LXXXII 1994
ISSN 0012–7825

GINNOS, UN ANIMAL MYSTERIEUX

Par

ALEKSANDER WOLICKI

Dans un article concis, publié dans la „Revue de Philologie" (XXXI1957, p. 63 – 65), Pierre Louis, un spécialiste remarquable des oeuvres naturelles d'Aristote, a tenté d'identifier un animal décrit dans trois passages du „De la génération des animaux" sous le nom de γίννος. En éliminant toutes les propositions d'explication qu'on trouve dans des textes post-aristotéliciens (surtout par „bardot", mais pas seulement), il soutient que sous ce terme se cache „un cheval de petite taille, autrement dit un bidet", donc, que ce n'est pas „une espèce particulière" mais un „des êtres ἀνάπηρα, c'est-à-dire défectueux, dont le développement naturel est resté incomplet"; d'après lui „lorsqu'Aristote désigne ainsi le produit d'un mulet et d'une jument, ce ne peut être que par analogie et faute d'un terme propre". Quelques années plus tard, dans un autre article, P. Louis a écrit: „les noms qu'il (c'est-à-dire Aristote- A.W.) donne aux animaux sont ceux que tout le monde employait autour de lui. Et si un animal n'avait pas de nom particulier, il n'a pas cru pouvoir créer lui-même le nom qui lui manquait" (Bull. Ass. G. Budé, 1971, 2° p. 217; voir aussi R. Joly, dans Rev. Philos. France Etranger, 1968, 2°p. 219 sqq.). P. Louis tient donc pour évident que le sens du mot γίννος chez Aristote est celui qu'il avait dans la langue courante. Les conclusions de P. Louis ont été accueillies en principe sans restrictions par les plus grandes autorités (J. et L. R o b e r t, dans Bull. épigr. LXXI 1958, p. 216 – 217; P. C h a n t r a i n e, dans RPh XXXIX 1965, p. 205 – 211); je ne connais par ailleurs aucun article polemique à ce sujet.

Je suis en désaccord avec les conclusions de P. Louis sur deux points: 1° que chez Aristote le mot γίννος désigne toujours le même animal, et 2° que le sens du mot établi par P. Louis est celui que nous rencontrons dans les sources non-aristotéliciennes.

Voici les passages discutés.

a) „...pour les animaux dits 'à la queue a longs crins' λόφουρα comme le cheval, l'âne, le mulet, le γίννος" (491a2).

b) „On a déjà vu naître un γίννος, quand un mulet couvre une jument." Les animaux qu'on appelle γίννοι naissent d'un cheval: ce sont des poulains qui ont souffert pendant le temps de la gestation, comme les nains chez les hommes et, chez les porcs, les dessous de portée. D'ailleurs, le γίννος, comme les nains, a la verge grande" (577b21,25,28, trad. P. Louis).

c) „Le produit qui vient à terme (il s'agit de la reproduction du mulet — A.W.) est un γίννος, c'est-à-dire un mulet défectueux; en effet, du cheval et de l'âne naissent des γίννος quand l'embryon a souffert dans l'utérus. Le γίννος est comparable au dessous de portée chez les porcs, car, dans cette espèce, le petit qui a été mutilé dans l'utérus s'appelle un dessous de portée. D'ailleurs, n'importe quel porcelet peut naître ainsi déformé. C'est encore de la même façon que naissent les pygmées; les parties de leur corps sont mutilées et leur taille se rabougrit au cours de la gestation, et ils sont comparables aux dessous de portée et aux γίννοι." (748b34-749a7 trad. P. Louis).

Si l'on étudie seulement **b** et **c**, P. Louis a sans doute raison lorsqu'il admet qu'il s'agit ici d'une progéniture défectueuse (être né prématuré où endommagé pendant la grossesse?). Aristote définit minutieusement le mot qu'il introduit. Cependant, si nous prenons en considération le passage **a**, nous constatons la même chose que P. Louis, c'est-à-dire qu'il est remarquable qu'Aristote l'emploie (le mot γίννος — A.W.) sans aucune explication, comme s'il s'agissait d'un animal „bien connu" et que „sans doute appartenait-il au vocabulaire des éleveurs". Ainsi, le passage 491a2 s'oppose, et cela P. Louis paraît l'ignorer, à deux autres passages. Et puis, n'est-ce pas étonnant que le γίννος — animal défectueux soit „bien connu"? Un tel spécimen aurait du être plutôt rare. Que le mot γίννος ait et encore un autre sens, outre celui qui a été établi par P. Louis, les textes des époques hellenistique et romaine le prouvent. Je me permets de citer les définitions qui nous ont été transmises.

— Strabon, 4.6.2; sch.Arph. Pax.790 — petit cheval

— Photius, *Lex*. I. 180 (Naber) — la progéniture d'un ἡμίονος (mulet)

— Eustathius *ad Il.*II.667(Adler.3.74.14) — distingue γίννος et ἴννος.

Le deuxième naît d'un ἡμίονος et d'une jument comme le γίννος d'après Photius.

— Etymologicum Magnum 621.51 — joint γίννος et ἴννος en les décrivant comme la progéniture d'un âne et d'une jument, donc, simple mulet.

En fait ces définitions résultent d'une mauvaise compréhension de ce mot; à l'époque des scholiastes et des lexicographes c'était „un terme mort" que personne n'employait pour désigner quelque animal que co soit. Toutefois, les définitions paraissent trop nombreuses pour qu'on puisse admettre l'existence d'une tradition homogène de laquelle tous les témoignages auraient pris issue.

P. Louis remarque lui-même une autre tradition, mais il la comprend de travers. En expliquant d'où peut venir l'idée de l'identification de γίννος avec bardot, il se réfère au terme „hinnus", traduction latine de ἴννος grec (à côté de ὖνος, ὕννος, γῖνος une variante possible de γίννος; voir Chantraine

o. c.). Il cite un passage de Varron (*De agr.* 2.8.I.) et un de Pline (NH 8.44) auxquels on pourrait ajouter un autre de Varron (2.8.6) et encore un de Columelle (RR 6.37.5). P. Louis est convaincu, et Chantraine après lui, que les auteurs latins ont utilisé simplement un terme grec pour désigner un autre animal (ici: bardot), et par conséquent, que la tradition γίννος = bardot s'est formée au I^er^ siècle av. J-C. Cette idée me paraît mal fondée. Aussi longtemps que le contraire ne soit prouvé, il convient d'admettre que les auteurs romains (le plus probablement Varron en tant que premier) ont trouvé dans la littérature grecque la constatation que le γίννος c'est la progéniture d'un étalon et d'une ânesse. En anticipant les conclusions, je soutiens que le γίννος connu à l'époque classique c'était précisément le bardot, et qu'Aristote a emprunté ce mot pour désigner l'anomalie biologique qu'est la progéniture malformée du cheval. Pour en établir la preuve revenons-en aux témoignages provenant du IV^e^ siècle av. J-C., c'est-à-dire contemporains d'Aristote.

Le terme qui nous intéresse, et précisément sa variante γῖνος se trouve dans deux inscriptions datées environ de la fin du IV^e^ siècle av. J-C.

1° IG XII.I.677 (= Schwyzer, 284° = SIG 3.338 = Buck, 103° = Sokolovski, *Lois sacrées des cités grecques,* 136°)

2° M. Feyel, dans BCH 1942/1943, p. 180 sqq.

(Le supplément de LSJ publié en 1968 n'a pas pris en considération la publication de Feyel, γῖνος figure donc toujours comme hapax dans le dictionnaire)

ad 1° C'est un fragment d'une loi sacrée de Ialysos (Rhodes). Une des prohibitions est conçue en ces termes: μὴ ἐσίτω ἵππος, ὄνος, ἡμίονος, γῖνος μηδέ ἀλλο λόφουρον μηθέν, μηδὲ ἐσαγέτω ἐς τὸ τέμενος μηθεὶς τούτων μηθέν... (1.21 ss.)

ad 2° Ce sont les débris d'une loi rédhibitoire d'Abdère, c'est-à-dire d'une procédure analogue à la δίκη ἀναγωγῆς athénienne.

À la ligne 2 nous lisons: ἡμ]ίονον ἢ ὄνον ἢ γίνον ⌊ – – –

I. Triantaphyllopoulos dans *Studi in onore di E. Volterra*, t. V, Milano 1971, p. 707 – 710 a proposé de lire à la ligne 9: βοός τε [κ]αὶ ἵππου καὶ ἡμ[ιόνου καὶ ὄνου καὶ γίνου ce qui, ayant été restitué per analogiam n'a pas pour nous beaucoup de valeur.

Il n'est pas difficile d'apercevoir les analogies véritables entre le témoignage des inscriptions et le passage 491a2 d'Aristote. D'abord ici γίννος paraît être un animal bien connu; en outre, il se trouve à peu près en pareille compagnie (mulet, âne, cheval; voir aussi le terme λόφουρα). De ce fait cet animal semble être un bardot, puisqe: a) l'association du bardot avec le cheval, l'âne et le mulet constitue un ordre logique; le bardot apparaît comme l'une des quatre formes possibles dans la famille des „equinae" (deux formes simples: cheval et âne et deux formes croisées: mulet et bardot) b) ici et la γίννος est certainement un animal très bien connu, ainsi d'après moi, il dit être une espèce particulière.

Il nous reste à considérer notre intuition que γίννος désignait le bardot en grec classique; ne peut-elle être confirmée par des arguments plus convaincants? Or, un témoignage d'une importance primordiale a echappé à P. Louis; Hesychius, à la fin d'une note bien confuse s.v. ἰννός nous apprend que: Ἀριστοφάνης δέ [φησι — A.W.] τοὺς ἰννοὺς γίνεσθαι ἐξ ἵππου πατρὸς ὄνου δὲ μητρὸς. Il ne peut s'agir ici que d'Aristophane de Byzance (voir K. Miller, *Mélanges de littérature grecque,* Paris 1868, p. 460 = Nauck, 104). Donc, un siècle à peine après Aristote (et plus d'un siècle et demi avant Varron — ce qui n'est pas sans importance) voilà le mot γίννος employé pour désigner le bardot. Et puisqu'Aristophane n'était pas naturaliste mais philologue, nous sommes autorisés à croire qu'il a emprunté cette définition à une oeuvre littéraire antérieure, et non à l'expérience quotidienne, et par conséquent, que cette définition provenait de l'époque préhellenistique. Grâce à Etymologicum Magnum nous savons qu'Aristote ne fut pas le seul à faire mention du γίννος; Hérodien cité dans ce lexique dit que ce mot était employé déjà par Platon le Comédien (621.51=2.295 Lentz).

Warszawa

Eos LXXXII 1994
ISSN 0012–7825

QUO TEMPORE SIDONII CARMEN XV EDITUM SIT

Scripsit

MIECISLAUS BROSCIUS

Sidonii carmina minora IX – XXI corpusculo quodam circa annum 461 edita esse vulgo coniectatur; excepto carmine XVI, editioni non iniuncto nisi iterum, circa annum 465, comparatae. At dubitari potest, an editioni priori illi etiam carmen XV nondum sit insertum.

Tribus enim carminum locis Sidonius septem illos sapientes Greaecos commemorat. Primum igitur carminis XV versibus 44 sqq. Facile autem speraveris poetam, si hoc carmen cum versu 47, qui est „Atticus ille Solon 'ne quid nimis' approbat unus", priore editione divulgasset, iam proxima statim ac posteriore editione Solonis sententiam commutaturum fuisse. Quam non commutavit — mirum ni quia carmen non esset corpusculo insertum nisi iterum illi, circa annum 465, publici iuris facto; ut quam in carmine II, anno 467 conscripto Kalendisque Ianuariis anni 468 recitato, versu 160 novam legimus Solonis sententiam de vitae fine respiciendo — „Attice quodve Solon finem bene respicis aevi" — eam hoc demum loco a poeta correcturo illatam fortasse non falsi suspicemur.

Ceterum qui carmine XXIII, versibus 101 sqq. commemorantur sapientes, nullis sententiis ascriptis commemorantur, versuum forma ac materia attenuata.

Cracoviae Polonorum

Eos LXXXII 1994
ISSN 0012–7825

QUO TEMPORE STATII EPICEDIUM PATRIS CONSCRIPTUM SIT

Scripsit

MIECISLAUS BROSCIUS

Quaestio exstat, quia a poeta ipso diversa quaedam exhiberi videntur carminis Silv.V 3 conscribendi tempora. Et primum illud Epicedii versibus 29 sqq., ubi poeta tribus mensibus post patris mortem ad Epicedium componendum accessisse profitetur:

> Nam me ter relegens caelo terque ora retexens
> Luna videt residem...
> ...vix haec in munera solvo
> Primum animum tacitisque situm depellere curis
> Nunc etiam labente manu...

Pater autem vitam effudisse videtur circa annum 82, aut huic proximum; qui quidem poetam in Thebaide componenda adiuvit, quod opus decem annis elaboratum circa annum 91/92 ad finem perductum atque editum recte conicitur.

Et est verisimile patrem filio etiam carminis argumentum suggessisse: duorum fratrum de potestate obtinenda inter se pugnantium fata, tamquam Domitianum fratri potestatem invidentem de tristi aemulationis exitu commonitura. Quae certe non inanis fuisset commonitio, ni Tito praematura morte correpto lis sperato prius resoluta esset.

Sed ad rem. Nam putare quidem possimus patrem, qui templi Capitolini incendium, anno 69 exortum, „facibus ipsis velocius concinuisset", etiam Vesuvii eruptionem anno 79 profusam, quam ei „pio cantu deflere mens erat", eadem cum velocitate descripturum fuisse, ni scripto velocius, et quidem anno 80/81, animum efflavisset, tamen ope filio in Thebaide exordienda lata occupatum magis quam morte impeditum Vesuvio decantando eum defecisse putare audemus.

Statium quoque vere tribus post patris mortem mensibus ad Epicedium componendum accessisse certe non falsi existimamus; et accessisse „tum etiam labente manu". Cuius verbi non cassi documento esse possunt multo plures syl-

labarum elisiones in primis sexaginta Epicedii versibus (48 centesimae) quam in reliquis ducentis trigina versibus (18 centesimae).

Carminis ita instituti quae proximis annis fuerint fata — sepositumne iacuerit, an paulatim suppletum creverit — nescimus. Nam est probabile, poetam annis illis, quibus Thebaidi concinnandae maxime intentus operam daret, etiam Epicedio componendo vacavisse. Quod e versibus illis 237 sq. efficitur: „labat incerto mihi limite cursus / te sine". Quae Epicedii verba, immo paene totum Epicedium perscriptum videtur Thebaide nondum confecta; paene totum dicimus — nam etiam posterioribus annis suppletum. Sed annis 89/90 et qui secuti sunt proximi poeta et Silvas, quae quidem asservatae sunt, scribere coepit, et carmen elucubravit, quo e certamine poetico Albano victor abiit, et Thebaidi ultima cura elimandae operam navavit, et victoria Albana incitatus novum composuit carmen, quo in ludis Capitolinis de corona quercea certavit, et Achilleidem componere institutit, at Epicedium semper in forulis retinuit.

Cur autem retinuerit, varia coniectare licet. Nam et victoriae Albanae commemorationem gloriosam Epicedio iam anno 90 inserere, ut inseruit, potuit, et si se patri in Thebaide concinnanda multum debere grato animo profiteri voluit, quo Epicedii loco eius merita de studiis suis litterariis excolendis cecinit, v. 209 sqq., profiteri potuit; et profiteri mox post Thebaidem confectam atque divulgatam, et optima a populo opinione exceptam, ca. annum 92. Sed ecce novum maiorisque spei certamen poeticum in ludis Capitolinis celebrandum appropinquabat: quem et ipsum laudis titulum captare et patri manibus iucundum offerre libamen operae pretium esset. Sed „honor speratus ludis Capitolinis" poetam necopinato fugit. Nec miramur, quod laudis cupidus patrique vel mortuo placiturus etiam hanc repulsam Epicedio commemoravit; quam ita commemoravisse putamus, ut quae de „parentis Tarpei invidia" adiceret verba, eis dissimulata notione ad Domitianum alluderet. Licet enim iustus putaveris sermonem esse de ipso Iove Capitolino, in cuius honorem ludi Capitolini celebrarentur, tamen negare non possis iam tum quoque fuisse quosdam, quibus in Iove Domitiani nomen subaudiretur. Similiter Silv. III 5, 31 sq., quae est epistula ad uxorem, Iuppiter Capitolinus saevus atque ingratus dicitur. Sed quare saevus, quare ingratus sit poetae, non satis liquet, nisi Domitianum subaudias tamen.

Et hoc maxime temporum ordine Epicedium exactum esse censemus. Qui ordo nobis oportunior ac magis naturalis exhibetur, quam si illud, tertio post patris mortem mense poetam ad Epicedium conscribendum accessisse, commenticium quoddam atque affabilitatis gratia additum nobis fingamus.

Ceterum Silvarum librum quintum, quo Epicedium continetur, constat non ab ipso poeta esse editum. Qui et morbo vexatus, et vitam Romae degere aspernatus, cum etiam Domitianum videret proximis iusto saeviorem esse, ex urbe turbulenta Neapolim, in urbem patriam, migravit, ubi suprema die deprensus dubium an et Epicedium non ultima lima politum reliquerit.

Cracoviae Polonorum

Eos LXXXII 1994
ISSN 0012–7825

THE AEDILESHIP OF P. SULPICIUS GALBA

By

FRANK X. RYAN

P. Galba earned a **repulsa** when a candidate for a consulship of 63,[1] and is not known to have sought that office again. As a consular candidate he must have held both the quaestorship and the praetorship, but neither office is attested. The only magistracy in his cursus for which evidence is extant is his curule aedileship, and our knowledge of this service is due not to the literary sources but to Galba himself, because of the coins he minted then. But the coins of course do not bear a date, and it seems that the date which modern scholars have assigned to the one attested magistracy of Galba is almost certainly wrong.

P. Sulpicius Galba was credited with the following cursus: "Aed. Cur. 69?, Pr. by 66, Pont. bet. 73 and 69 – –".[2]

It is rather certain that his pontificate and his very life came to an end, and that a violent one, in 47.[3] If there has been any change in scholarly thinking about the cursus of Galba over the last few decades, that change is an increasing certainty that Galba was aedile precisely in 69. Whether there has been such a change is not easy to tell. G.V. Sumner identified Galba as "aed. cur. 69", but since this reference comes in a discussion of the career of another man, the absence of a query against the date might be an oversight.[4] T.R.S. Broughton himself later referred to Galba as "Aed. cur. 69", but this description may be a sort of shorthand not intended to imply an absence of doubt about the date;[5] some uncertainty remains none the less, because when he referred to the aedileship in this way Broughton cited M.H. Crawford, who dated the aedilician

---

[1] T.R.S. Broughton, *Candidates Defeated in Roman Elections: Some Ancient Roman "Also-Rans"*, Philadelphia 1991, pp. 17 – 78.

[2] T.R.S. Broughton, *MRR* 2.623.

[3] Cf. *The Praetorships of Galba and L. Staius Murcus,* forthcoming.

[4] G.V. Sumner, *The Orators in Cicero's Brutus: Prosopography and Chronology,* Toronto/Buffalo 1973, p. 146.

[5] *MRR* 3.201; so bibliographic references are given under the heading "Praetor 66", though Galba is identified at the very beginning of the entry as "pr. 66?"

coinage precisely to 69.[6] At any rate, Brouhton's preference for 69 as the date of the curule aedileship did not lessen with the passage of time.

When it is known that a certain man held the praetorship and the aedileship, in the absence of further evidence the aedileship is generally assigned to the third year before the praetorship. But for the longest time this convention could not be applied to the cursus of Galba. As a candidate for a consulship of 63, Galba must have been praetor by 66,[7] and in the usual course of things his curule aedileship would have been dated ca. 69. In this case, however, the year 69 seemed to be excluded: the aedileship of M. Tullius Cicero and M. Caesonius is securely tied to 69, and it was believed that their aedileship was curule. That Cicero held the aedileship of the plebs is no longer in doubt, but it was not until 1939 that this truth was demonstrated by L.R. Taylor.[8]

The unfavored favorite year for the aedileship of Galba, the year to which it would have been assigned all along in the absence of opposing evidence, suddenly became available.

L.R. Taylor herself was the first to recognize that her revision of the type of the aedileship of Cicero made possible a revision in the date of the aedileship of Galba: "A patrician, P. Sulpicius Galba, who was one of Cicero's competitors for the consulship, may well have been elected to the curule aedileship in 70."[9] When T.R.S. Broughton faced the task of drawing up the aedilician fasti for 69, he placed Cicero and Caesonius there as plebeian aediles, and so was able to enter the curule aedileship of Galba, with a query, under the same year.[10] And today the preferred date for the aedileship of Galba remains 69.[11]

---

[6] M.H. Crawford, *Roman Republican Coinage,* Cambridge 1974, 1.418, no. 406.

[7] P. Wehrmann, *Fasti praetorii ab a. u. DLXXXVIII ad a. u. DCCX,* Berlin 1875, did not take account of Galba because he limited himself to attested praetors; M. Hölzl, *Fasti praetorii ab a. u. DCLXXXVII usque ad a. u. DCCX,* Leipzig 1876, pp. 36 – 37, placed the praetorship precisely in 66 through a combination of two errors: he confounded Galba and the P. Sulpicius who was quaestor in 69, and he believed that a biennium was necessary between quaestorship and praetorship; P. Willems, *Le Sénat de la République romaine,* Louvain 1878, 1.460: "préteur au plus tard en 66"; F. Münzer, *Sulpicius* 55, RE 4A, 1931, col. 758, in the belief that Galba was curule aedile in 71: "In einem der J. 686=68, 687=67, 688=66 muß er Praetor gewesen sein, da er sich für 691=63 um das Consulat bewarb."

[8] L.R. Taylor, *Cicero's Aedileship,* AJP LX 1939, pp. 194 – 202. Doubts were shown by E. Badian, JRS XLIX 1959, p. 84 n. 29, who allowed that Cicero "probably" was plebeian aedile, and by T.P. Wiseman, *New Men in the Roman Senate 139 B.C.-A.D. 14*, Oxford 1971, p. 267, who refrained from giving "die Art der Ädilität" when labeling Cicero "aed. 69." The plebeian type was accepted by W.C. McDermott, in Historia XX, 1971, p. 708 n. 28; Sumner, *Orators* (n. 4), pp. 8 – 9; and D.R. Shackleton Bailey, *Onomasticon to Cicero's Speeches,* Norman (Okl.) 1988, p. 28 (s.v. "Caesonius"). T.R.S. Broughton was right not to query the type (*MRR* 2.627); thanks to L.R. Taylor, nothing is more certain than that Cicero held the plebeian aedileship.

[9] Taylor, *Aedileship* (n. 8), p. 200.

[10] *MRR* 2.132, 136 nn. 4 – 5.

[11] E.S. Gruen, *The Last Generation of the Roman Republic,* Berkeley 1974, p. 513, labeled him "aed. ca. 69"; B.A. Marshall, *A Historical Commentary on Asconius,* Columbia (Mo.) 1985, p. 281, bucked the tend by observing that "his aedileship may have been 71 or 69"; the lingering doubts of Marshall gave no second thoughts to M.C. Alexander, *Trials in the Late Roman Republic, 149 BC to*

No scholar has ever assigned the aedileship of Galba to 70, for a very good reason: magistrates did not serve on juries, and Galba was originally empanelled on the jury which tried Verres *de repetundis*, though he did not in the end sit in judgment because he was challenged by the defendant.[12] From the beginning scholars adduced his status as a juror in 70 to prove no more than that he was not aedile in 70. W.C. McDermott adduced his status as a rejected juror in 70 to prove that he was not curule aedile in 69. His argument is intriguing, and has passed unnoticed: "Verres and Hortensius were using two lines of defense — *reiectiones* of which they seem to have had only six, and postponement until after December 29 of the year 70. Consequently if this patrician noble had been *aedilis curulis designatus*, I suspect that the defense would not have wasted an invaluable *reiectio* on a man who would have been ineligible as a *iudex* in 69."[13] W.C. McDermott returned the aedileship to the year it had been assigned when Cicero and Caesonius were considered curule aediles, and without query or qualification labeled Galba "curule aedile 71."[14]

Though the contribution made by W.C. McDermott is the only significant one since L.R. Taylor, it is vitiated by an error: the *reiectio iudicum* was over and done with prior to the consular elections,[15] and the curule aediles of course were elected after the consuls. At the time Verres rejected Galba as a juror, Galba would have been merely a candidate for the aedileship, not a magistrate-designate. But we could put forward a modified version of W.C. McDermott's thesis, that Verres would not "waste" a *reiectio* on any man who was a candidate for office. The modified version of the thesis forces us to assume that Verres intended to delay the trial into the next year even before he knew the outcome of the elections in 70, i.e., before he knew that the praetor *de repetundis* in 69 would be the friendly M. Metellus.[16] Although Verres at the time of the *reiectio* could not know that M. Metellus would preside over his case in 69, he perhaps reasoned that the praetor of 69 could not be less sympathetic to his cause than the praetor in charge of the extortion court in 70, M'. Glabrio;[17] we know at

---

50 BC, Toronto 1990, pp. 88, 90 n. 9, who identified Galba as "pr. 66", and explained in a footnote: "His curule aedileship in 69 and candidacy for [the] consulate of 63 fix his praetorship to 66."

[12] Cic. *Verr.* 2,1,18.

[13] W.C. McDermott, *The Verrine Jury,* RhM CXX, 1977, p. 67.

[14] The curule aedileship of Galba had been placed in 76 by F.G. Schubert, *De Romanorum aedilibus libri quatuor,* Regimontii 1828, p. 410. But a consensus then emerged in favor of 71: Willems, *Sénat* (n. 7), 1.460: "préteur au plus tard en 66, et édile curule...au plus tard en 71. Car nous connaissons le collège de 69...et en 70 P. Galba fit partie du tribunal, chargé de juger Verrès"; J. Seidel, *Fasti aedilicii von der Einrichtung der plebejischen Ädilität bis zum Tode Caesars,* Breslau 1908, p. 55: "Mit ziemlicher Gewißheit aber wird man darum annehmen dürfen, daß er 71 Ädil gewesen sei, weil alsdann ohnehin anstatt des gesetzlichen Mindestintervalls von fünf Jahren, sieben zwischen seiner Ädilität und dem Konsulat liegen würden, wenn er letzteres erhalten hätte"; Münzer (n. 7), col. 758: "das Jahr der curulischen Aedilität kann kaum ein anderes als 683=71 sein."

[15] Cic. *Verr.* 1,16 (end of *reiectio*) and 1,17 (consular comitia).

[16] The praetors-designate for 69 drew lots very soon after their election: *Verr.* 1,21.

[17] Glabrio was either impartial or inimical to Verres, but not partial in his favor: *Verr.* 1,4 and 29.

any rate that Verres thought a long delay between the prosecution and defense speeches was to his advantage, since the whole prosecution case would thereby grow cold.[18] And it is worth noting that not one of the five other rejected jurors known to us by name was a magistrate-designate for 69,[19] while eight of the jurors who survived the *reiectio* were later designated as magistrates for 69.[20] In short, there are good reasons to believe that Verres had always intended to delay the trial into 69; therefore, Verres would not have used a *reiectio* on a man who was a candidate for office, unless he could not find six jurors among the non-candidates who were unacceptable to him. If Verres simply could not find six objectionable jurors among the noncandidates, the candidate or candidates he would reject would be the ones most likely to fail in their canvass, and that a patrician Sulpicius Galba was deemed more likely to fail in his candidacy than the others were in theirs is hard to believe.[21]

When the *reiectio* was considered to have followed the election, an aedileship in 69 seemed impossible; yet even after realizing that the *reiectio* preceded the election, an aedileship in 69 seems extremely improbable. Though an aedileship in 70 is impossible and an aedileship in 69 is all but impossible, it does not follow that the adileship belongs in 71. As long as Cicero and Caesonius were regarded as curule aediles, scholars were forced to place the curule aedileship of Galba in 71 by their belief that a biennium was necessary between curule aedileship and praetorship. While such a minimum interval between the two offices probably had been in force earlier, it was no longer required in the period after Sulla, and this fact has been recognized for some time.[22] The belief in a

---

[18] *Verr.* 1,31: *refrigerata accusatione.*

[19] C. Cassius Longinus, Sex. Peducaeus, P. Cervius, Q. Considius, and Q. Iunius; cf. McDermott, *Jury* (n. 13), pp. 66 – 69.

[20] One praetor, one plebeian aedile, two plebeian tribunes, one quaestor, and three military tribunes: their names are recorded at *Verr.* 1,29 – 30. The size of the jury is unknown; McDermott, *Jury* (n. 13), p. 75, conjectured (his own word) "a final jury of over forty members." It might be thought that the three plebeian magistrates-designate were elected before the *reiectio*, since the schedule of the plebeian elections was not dependent upon the popular elections, but Cicero makes it quite clear that he was elected plebeian aedile in the time after the consular and praetorian elections: *Verr.* 1,17 – 20 (consular elections); 1,21 (plebeian aediles with the priority of the consular and praetorian comitia reaffirmed at 1,23).

[21] Seven of the magistrates-designate are represented as honest men, and as natural enemies of Verres on that account (*Verr.* 1,29 – 90). M. Caesonius won a plebeian aedileship, Q. Manlius won a plebeian tribunate, and M. Crepereius won a military tribunate; the notion that these men and others like them struck Verres as having better electoral prospects than Galba is not compelling.

[22] One cannot fault Taylor for returning the aedileship to 69, since a mandatory biennium was still accepted in 1939; it was a few years later that Cic. *Fam.* 10,25,2 was cited as proof that the biennium was only customary: A. Afzelius, *Lex Annalis,* C&M VIII 1946, 271. In fact the letter of Cicero has nothing to do with the interval between curule aedileship and praetorship, but the prosopographical evidence for the absence of a compulsory biennium is very strong, and a literary testimonium to the same effect is implicit at Cic. *Off.* 2,57 – 59; cf. *The Biennium and the Curule Aedileship in the Late Republic,* forthcoming. Alexander (n. 11, supra) thus erred not only in his view that the curule aedileship of Galba was fixed in 69, but in his further view that a curule aedileship in 69 would fix his praetorship in 66.

mandatory biennium prevented historians from considering the possibility that Galba was aedile in 68,[23] and saved them the trouble of weighing the respective strengths of 71 and 68.

The coins which alone testify to his aedileship bear symbols of the pontificate. In previous scholarship the aedileship of Galba has been used to date his pontificate: the statement that Galba became pontiff "at the latest in 69"[24] is of course based on the obsolete belief in a compulsory biennium after the curule aedileship. The aedileship can still be used to date the pontificate, though it now proves only that Galba had become pontiff by 68. But it is time to stop dating the pontificate by the aedileship, and to attempt to date the aedileship by the pontificate: the conclusion reached might not be incontrovertible, and it certainly will not be reached without some vexation, but this course is the only one which offers us the slightest chance of choosing between the apparent alternative dates for the aedileship, 71 and 68. So let us accept the uninviting invitation.

In a list of the members of the pontifical college on 29 September 57, P. Sulpicius Galba is recorded after L. Cornelius Lentulus (Pr. by 61) and before Q. Metellus Scipio (Cos. 52). The elder Metellus Pius died in 64 – 63, and Metellus Scipio probably succeeded to the place of his adoptive father;[25] the position of the name of Metellus Scipio therefore tells us less than we already knew, that Galba had become pontiff by 63. In a list of pontiffs attending a dinner to celebrate the inauguration of L. Cornelius Lentulus as flamen Martialis, the name of Galba is of course absent, since L. Lentulus was senior to him; the dinner could not have been given later than the first part of 68,[26] nor before 74 – 73, when the *conviva* Caesar became pontifex.[27] This list is a little more helpful, since it tells us something that we did not know for certain about the aedileship of Galba: he could not have been curule aedile in or before 75, because he had not become pontiff by 75.

A closer look at the earlier list might enable us to learn a little more. Including the honorand and excluding the pontifices minores,[28] nine members of

---

[23] W.C. McDermott must have known, but temporarily forgot, that the notion of a mandatory biennium had been impeached, or he would not have been so certain that Galba was aedile in 71. If the case for 68 has not been examined previously, it is because McDermott's case against 69 has not attracted notice.

[24] *MRR* 2.134.

[25] L.R. Taylor, *Caesar's Colleagues in the Pontifical College,* AJP LXIII 1942, pp. 389, 398.

[26] It is theoretically possible that Galba was co-opted into the college after becoming aedile, but even so he must have been co-opted early in his aedileship, so that he had time to mint the coins which advertised his priestly status.

[27] Taylor, *College* (n. 25), pp. 389, 411, placed the co-optation of Caesar in 74 – 43; Broughton indexed him as "Pont. 73 – 44" (*MRR* 2.574), but seems to have thought of 73 merely as the latest possible date (*MRR* 2.113).

[28] The minor pontiffs are gathered at the end of this list and at the end of the list for 57 B.C., and so are of no help in dating the pontificate of Galba.

the college are mentioned by Macrobius (3,13,11), who relied on a record of the dinner kept by the pontifex maximus Q. Metellus[29]:

1. Q. Caecilius Metellus Pius (Cos. 80), pontifex maximus
2. Q. Lutatius Catulus (Cos. 78)
3. Mam. Aemilius Lepidus Livianus (Cos. 77)
4. D. Iunius Silanus (Cos. 62)
5. C. Iulius Caesar (Cos. I 59)
6. Ignotus, rex sacrorum
7. P. Mucius Scaevola
8. Sex. (Quinctilius Varus?)
9. L. Cornelius Lentulus Niger (Pr. by 61)

A few preliminary remarks are in order. The third man appears in the text of Macrobius as "M. Aemilius Lepidus"; he cannot be the praetor of 49, and it is preferable to follow Taylor in her emendation "Mam." than to take this text as proof of the existence of an otherwise unknown M. Lepidus.[30] The name of the sixth man has fallen out of the text, though the title *rex sacrorum* is preserved; L.R. Taylor later plausibly suggested that the rex sacrorum was the father of the L. Claudius who was rex sacrorum in 57, and identical with the L. Claudius L. f. Lem. in the consilium of 73.[31] For the eighth man only the praenomen is preserved in the text of Macrobius; since eight plebeian members of the college of the 70s are known, and since the college of 57 consisted of eight plebeians and seven patricians, L.R. Taylor redsoned that Sextus was a patrician. The praenomen is attested for just two late republican patrician *gentes*, the Quinctilii Vari and the Iulii Caesares; though *gentiles* could serve together in the pontifical college, Taylor preferred to make Sextus a Quinctilius Varus "since there was already a Iulius Caesar in the college."[32]

---

[29] The list is here given with full nomenclature, as originally constructed by Taylor, *College* (n. 25), pp. 389, 411; the text of Macrobius uses *tria nomina* only in the case of "M. Aemilius Lepidus."

[30] Especially since one source (Suet. *Iul.* 1,2) hints that Mamercus was pontifex; cf. Taylor, *College* (n. 25), pp. 391 – 13. The emendation was accepted by Sumner, *Manius or Mamercus?,* JRS LIV, 1964, p. 44.

[31] L.R. Taylor, *The Voting Districts of the Roman Republic,* Roma 1960, p. 203; cf. *MRR* 3.54.

[32] L.R. Taylor, *College* (n. 25), p. 402; cf. *MRR* 2.137 n. 10. N. Marinone, *Il banchetto dei pontefici in Macrobio,* Maia XXII 1970, pp. 276 – 77, suggested that "Sextus" was "Sesto Giulio Cesare, padre dell'omonimo flamen Quirinalis che compare nella lista ciceroniana del 57" (a suggestion misrepresented by E. Champlin, *Magisterial Revisions*, CPh LXXXIV 1989, p. 58, who stated that Marinone had "plausibly eliminated" Quinctilius in favor of "that the flamen of 57 was not a member of the college at the time of the banquet described by Macrobius). Just as L.R. Taylor made the rex sacrorum of 57 the son of his predecessor, N. Marinone made his Sex. Caesar *Quirinal flamen* and therefore the immediate predecessor of his son; less plausibility attaches to the father-son succession posited by N. Marinone, since the Quirinal flaminate did not keep its occupants from a political career, and consequently is less likely to have been monopolized by one family. The flamen Quirinalis of 57 appears in RE as the son of the consul of 91 (F. Münzer, *Iulius* 151 – 153, RE 10, 1917, coll. 476 – 77), so N. Marinone's "padre dell'omonimo flamen Quirinalis" imports a new generation into the stemma of the Iulii, which is not to say that Marinone is necessarily wrong: if the priest of 57 was

Is this list of any avail in dating the aedileship of Galba? Caesar was co-opted in 74 – 73, and after him at least four men entered the college before Galba did; a fifth or sixth might have entered after L. Lentulus and before Galba: a pontiff who had entered the college after L. Lentulus and who had died by 29 September 57 would leave no trace. The length of the list from Caesar to L. Lentulus seems to exclude the possibility that Galba became pontiff as early as 73 or 72, and reassures us that for his aedileship there really are just two alternatives, 71 and 68. The list from Caesar to L. Lentulus in fact is sufficiently long to render 68 more probable than 71 as the date of his aedileship: only a very high mortality in the college would have brought Galba to the pontificate early enough in 71 to exalt his new status on his coins, if he was aedile then. The length of the pontifical list would not exclude an aedileship in 71, but would strongly favor an aedileship in 68 — unless some mitigating factors can be found.

The rapid turnover in the pontifical college consequent upon placing the aedileship in 71 might just possibly be made more credible through the person of P. Scaevola. He appears in the text of Macrobius without a nomen, as *P. Scaevola*; he has always been made a Mucius without hesitation, since the Mucii Scaevolae "provided three pontifices maximi between 132 and 82 B.C."[33] But the fact that there is no evidence for the existence of this "P. Mucius Scaevola" leaves room for doubt, and the doubts grow when we remember that there was a P. Scaevola prominent at this time, P. Septimius Scaevola. This senator was condemned *de repetundis* in 72. One might then suppose that he was co-opted in 73, exiled in 72, and replaced by Galba shortly after the inauguration of L. Lentulus. But there are problems: Scaevola seems to have been fined rather than exiled,[34] and would not have gone into exile so long as he could pay his fine. Then, too, Scaevola was a plebeian,[35] so it is not likely that the patrician Galba was his successor:[36] if we removed Scaevola from the college on the ground of his exile,[37] it would be almost necessary to insert an unknown plebeian as his successor between L. Lentulus and Galba, which of course defeats the

---

the son of the consul of 91, he was a little older, and if he was the grandson of the consul of 91, he was a little younger. Marinone's suggestion is worth remembering, and perhaps it is slightly superior to Taylor's since we know other cases in which sons succeeded to the place of their fathers, but it is not superior to Taylor's solution in that it also posits the existence of an otherwise unattested man.

[33] Taylor, *College* (n. 25), p. 402.

[34] Cic. *Clu.* 116.

[35] Whether he was a Mucius or a Septimius, he was a plebeian. The discovery of an inscription attesting a pontifex "P. Mucius Scaevola" is neither here nor there, if the inscription is correctly thought to be later than 49 (cf. *MRR* 3.145); the pontiff P. Scaevola was no longer a member of the college in 57.

[36] But not impossible, since Caesar succeeded a plebeian; cf. Taylor, *College* (n. 25), pp. 403 – 404.

[37] Unlike the augurs, the pontiffs were allowed to fill a vacancy caused by exile; cf. Taylor, *College* (n. 25), p. 405.

very purpose of supposing that Scaevola was a Septimius, which purpose was to somehow shorten the list between Caesar and Galba. In sum, the pontiff P. Scaevola might have been a Septimius rather than a Mucius, but the supposition that he was a Septimius does not help explain the high turnover in the pontifical college which results from placing the aedileship in 71.

The number of new pontiffs between Caesar and Galba favors 68 over 71 as the date of the aedileship, and forces us to lower the terminus non post quem for the start of his service as pontiff. Galba was judged to have become pontiff "at the latest in 69"[38] because 69 was judged "the latest possible date for his curule aedileship."[39] The terminus for his co-optation must be lowered to 68 once we admit that he might have been aedile in 68: one could suppose that he was co-opted in the first part of 68, before the minting of his aedilician coins got under way. But it does not follow that the pontifical banquet might have taken place as late as 68. A little noticed fact rules out so late a date for the *cena.* Though Macrobius does not tell us the year of the pontifical banquet, he does quote the record of Metellus for the information that it took place *ante diem nonum Kalendas Septembres.* The knowledge that the banquet was held on 22 August perhaps seemed insignificant in the absence of evidence about the year.[40] But Galba surely could not have celebrated his pontificate on his aedilician coinage if he had been co-opted after 22 August 68; the banquet was not held on 22 August 68 because Galba must have been a member of the college by that time. Since Galba became a pontiff at the latest in the first part or the first half of 68, the last possible year for the *cena* of 22 August, held before Galba became a member of the college, is 69.

Though it is an advance in our knowledge to learn that Galba might have become pontiff as late as 68,[41] we should expend more effort finding a terminus post quem for the start of his pontificate than in finding a terminus non post quem: though he might have become aedile a few months before becoming pontiff, and though he might have become pontiff a few years before becoming aedile, he could not have been aedile in any year prior to the start of his pontificate, so the year in which he began his service as pontiff is the terminus non ante quem of his aedileship. After all, we know the month and day of the banquet; all that remains for us to determine is the year, and the task of determining what years are possible and what impossible will be easier if we keep in mind our knowledge of the month and day.

An upper terminus for the banquet is not easy to find: Metellus Pius did

---

[38] *MRR* 2.134.

[39] Taylor, *College* (n. 25), p. 395.

[40] Neither Taylor nor Broughton took note of the fact that the banquet is dated to 22 August.

[41] A certain "[Soul]picius Ser. f." was inaugurated as a priest when a Metellus was pontifex or pontifex maximus (Festus 462 – 64L): but the pontifex maximus might be Delmaticus (Cos. 119) or even L. Metellus (Cos. I 251), so we cannot be certain that our Galba was the son of a Servius, nor indeed entirely certain that the son of Servius was a Galba.

not return from Spain until after the consular elections in 71,[42] so his presence would render 22 August 70 the earliest possible date for the banquet, but there has been some doubt that he was present since he did not list himself alongside the other pontiffs in his record of the event.[43] Since at least four men entered the college between Caesar in 74 – 73 and Galba, for now we may say that it seems impossible that the banquet was held as early as 22 August 73, and improbable that it was held as early as 22 August 72. A lower terminus for the banquet is easier to find. We have seen that 22 August 68 is excluded since we would not expect the pontificate to be recorded on the aedilician coinage if Galba became pontiff so late in his aedileship. The cursus of one of the pontiffs present at the banquet excludes 22 August 69: Caesar at that time was quaestor in Farther Spain.[44] We may then say, on the basis of the evidence we have seen so far, that it is impossible that the banquet took place later than 22 August 70,[45] and improbable that it took place before 22 August 71, though it is not altogether inconceivable that it took place on 22 August 72.[46]

While not quite ruling out 71 (or 72), the military tribunate of Caesar suggests that the *cena* was held in 70. One of the years 72 – 71 is made doubtful by the military tribunate of Caesar, since he was tribunus militum in either one year or the other.[47] If he was military tribune in 71, the banquet almost certainly dates to 70, since 70 is much likelier than 72. But even if Caesar was military tribune in 72, for the date of the banquet 70 is more likely than 71: since Caesar

---

[42] App. *BC* 1,131; since Appian says Pompey was thirty-four at the time of his election as consul, the consular elections of 71 were held before 29 September. Since Pompey in this passage is seen refusing to dismiss his army on the ground that he wanted Metellus to return before he celebrated his Spanish triumph, and since he triumphed on 29 December 71 (Vell. 2,30,2), it is reasonable to infer that Metellus returned to Rome long after 22 August 71.

[43] Cf. Taylor, *College* (n. 25), p. 400 n. 48: "If, as is probable but not certain, Metellus Pius was present at the dinner, the date could be narrowed to the years 70 – 69, for he did not return from his Spanish proconsulship until the end of 71"; Marinone, *Banchetto* (n. 32), pp. 273, 278, was certain that the banquet was held on 22 August 69.

[44] It was Taylor who had argued that Caesar was quaestor in 69 (cf. *MRR* 2.136 n. 7), but she forgot about this when commenting on the date of the banquet. Marinone, *Banchetto* (n. 32), p. 273, realized that Caesar was quaestor in 69, and concluded that "dobbiamo ammettere che parti molto tardi per raggiungere la sua provincia, verso la fine di agosto." N. Marinone had excluded 70 on the ground that Macrobius found this record in the *index quartus* of Metellus: since he became pontifex maximus in 81 and was absent from Rome 79 – 71, Marinone reasoned, the *index quartus* had to refer to the year 69. One can make of the *index quartus* what one likes; the present historian finds it unthinkable that Caesar spent the first nine of his twelve months as quaestor in Rome.

[45] In consequence, the cursus of P. (Mucius) Scaevola should be adjusted to read "Pont. by 70", and L. Claudius L. f. Lem. should be labeled "Rex Sacr.? by 70." As it happens, Broughton dated the pontificate of Sextus (*MRR* 2.610) and the flaminate of L. Lentulus (*MRR* 2.554) "before 69": no changes necessary here.

[46] And therefore, it seems possible that Galba became pontiff later in 72 or early in 71, and so could have been aedile in 71.

[47] *MRR* 3.105. As military tribune Caesar probably served in Italy against Spartacus (L.R. Taylor, in CPh XXXVI 1941, pp. 120 – 21), and so was not far from Rome, but probably spent little time there.

was quaestor in 69, it would not be unreasonable to assume that he continued to serve as military tribune in 71 after serving in 72; if he did not continue to serve as military tribune in 71, we would expect him to have stood for a quaestorship of 70 in 71.[48] In sum, though we do not know which of the years 72 – 71 is excluded by the military tribunate of Caesar, even a military tribunate in 72 tends to exclude 71 and favor 70 as the date of the banquet.

The pontifical college in effect had twenty-one members: fifteen pontiffs, three minor pontiffs, the Quirinal and Martial flamines, and the rex sacrorum. It bothered N. Marinone that the banquet was attended by "i tre pontefici minori, il rex e i flamini, ma soltanto sei dei quindici pontefici."[49] The figure six is derived by supposing that Metellus Pius was present and that Sextus was Quirinal flamen: as many as seven pontiffs attended, if Metellus Pius was present and Sextus was a pontiff, or as few as five pontiffs attended, if Metellus Pius was absent and Sextus was a flamen. Whatever the exact number, it would be fair to say that the pontiffs attending were "troppo pochi per una solennità che richiedeva la presenza dell'intero collegio." On this basis alone one is tempted to follow N. Marinone in his conclusion: "Sembra perciò logico supporre nel testo una terza lacuna[50] che, in considerazione dell'ordine di anzianità, è da situare fra Lepido...e Silano." Marinone did not suggest emending the text, since we do not know the names of four patrician members of the college at the time of the banquet, but he pointed out that the names of five men known to have belonged to the college at this time from the later list of Cicero, "espressi nella formulazione data da Cicerone, occupano proprio lo spazio di due righe del testo macrobiano":

P. Servilius M. Lucullus Q. Me-: (22)
tellus M'. Glabrio M. Messalla: (23)[51]

In all probability P. Servilius was present at the banquet; he returned to Rome from his province in 74, and is not likely to have been absent on account of sickness: he was well enough to become censor in 55, and did not die until 44. If we could be certain that M. Lucullus was present at the banquet, we could exclude the date 22 August 72, since he was absent governing Macedonia in that year.

Prosopography allows us to make no argument in favor of 72, one argument in favor of 71, and two arguments in favor of 70. The argument for 22 August 71 is conditional: D. Iunius Silanus was aedile either in 70 or 69;[52] if he was

---

[48] This argument of course assumes what has always seemed to me certain, that Caesar was born in 102.

[49] Marinone, *Banchetto* (n. 32), p. 277.

[50] I.e., other than those before *rex sacrorum* and after *Sextus*.

[51] Marinone, *Banchetto* (n. 32), pp. 277 – 78; his text wrongly reads "M." instead of "Q." Metellus.

[52] Cf. Sumner, *Orators* (n. 4), p. 129.

aedile in 70, he should have been present at Rome in the summer of 71 on account of the elections. Neither of the arguments for 22 August 70 is conditional. On that date Silanus should have been present in Rome, either as an aedile of 70 or as an aedile-designate for 69, and Caesar should have been present either as a quaestorian candidate or already as quaestor-designate for 69. Two of the pontiffs in attendance can be shown to have been present at Rome on 22 August 70; none can be shown with such certainty to have been present at Rome on the same date in 72 or 71, and one (Caesar) was for the most part absent from Rome in at least one of the years 72 – 71. The year 70 is also the only one of the three which allows Metellus Pius to have attended the banquet documented in his records. In short, the banquet is more likely to have taken place in 71 than 72, but the likeliest date by far is 70. Neither of the probable dates for the banquet is consistent with an aedileship in 71: if Galba became pontiff after 22 August 71, he should not have had time to laud the pontificate on coinage of 71; if Galba became pontiff after 22 August 70, an aedileship in 71 is quite impossible.

Galba could not have been curule aedile in 70, and this fact has always been understood. The dates previously favored in the scholarship of the question, 71 and 69, are theoretically possible but extremely improbable, though for different reasons. Galba might have become pontiff shortly after 22 August 72, but probably did not become pontiff before late 71 or late 70. For his curule aedileship 68 is not the only possible date, but it is the only probable one, and so it seems reasonable to dispense with a query when assigning the aedileship to this year; the aedileship would have been placed in 68 long before now were it not for the erroneous belief in a compulsory biennium between curule aedileship and praetorship in the late republic. The dating of the aedileship to 68 yields a bonus: the removal of the query against 66 as the date of his praetorship. The cursus of P. Sulpicius Galba should be emended to read: "Aed. Cur. 68, Pr. 66, Pont. by 68 – 47."

Strawberry Pt

Eos LXXXII 1994
ISSN 0012–7825

MOESIA CHRISTIANA[1]
Początek i rozwój

Napisał

KAZIMIERZ ILSKI

Wstęp

Podjęcie próby prześledzenia rozwoju chrześcijaństwa na wybranym obszarze zawsze okazuje się zadaniem ryzykownym, gdyż Kościół niezmiennie dążył do zawładnięcia *orbis terrarum* i zachowania katolickiego charakteru. Nie ma więc zjawisk prowincjonalnych, które nie pozostawałyby w bliższym lub dalszym związku z powszechną historią Kościoła. Wychodząc z takiego założenia, zamierzamy jednak zwrócić uwagę w kierunku prowincji *Moesia Inferior*. Ponieważ po reformach Dioklecjana i Konstantyna zalegalizowany Kościół szybko zaczął przystosowywać się do administracyjnych struktur *Imperium Romanum*, przyjęcie ram geograficznych odpowiadających cywilnym prowincjom jest w pełni uzasadnione. Trudno byłoby jednak wyjaśnić wiele zjawisk zachodzących w Mezji II nie biorąc pod uwagę tego, co zachodziło w Scytii Mniejszej. Łącznie obszar tych dwóch prowincji odpowiadał z grubsza starej prowincji *Moesia Inferior* i od północy odgraniczony był przez Dunaj, od południa przez góry Haemus, od wschodu przylegał do Morza Czarnego, natomiast od zachodu granica z prowincjami: *Dacia Ripensis* i *Dacia Mediterranea* miała charakter najbardziej sztuczny[2].

---

[1] Artykuł ten powstał w ramach projektu badawczego pt. „Prosopographia Moesiaca" (KBN 1 1237 01 92).

[2] I. Barnea, Gh. Ştefan, *Le limes scythicus des origines à la fin de l'antiquité*, w: Actes du IX[e] Congrès International d'Études sur les Frontières Romaines, ed. D. M. Pippidi, Bucarest 1973, s. 15 – 25; E. Popescu, *Epigraphische Beiträge zur Organisation des skythischen Limes im 4. – 6. Jh.*, w: Limes. Akten des XI. Internationalen Limeskongresses, ed. J. Fitz, Budapest 1977, s. 441 – 449.; A. Barnea, *La Dobroudja aux IV[e] – VII[e] siècles*, w: A. Suceveanu, A. Barnea, *La Dobroudja romaine*, Bucarest 1991, s. 154 i n.; V. Velkov, *La Thrace et la Mésie inférieure pendant l'époque de la basse antiquité (IV – VI ss.)*, w: Ancient Bulgaria, Part 2, ed. A. G. Poulter, Nottingham 1983, s. 177 – 193; idem, *Der römische Limes in Bulgarien während der Spätantike*, w: idem, *Roman Cities in Bulgaria. Collected Studies*, Amsterdam 1980, s. 199 – 207; R. Janin, *La hiérarchie ecclésiastique dans le dioecèse de Thrace*, Revue des Études Byzantines XVII 1959, s. 136 – 149; J. Zeiller, *Les premièrs siècles chrétiens en Thrace, en Macédoine, en Gréce et à Constantinople*, Byzantion III 1926, s. 215 – 231.

Nie zamierzamy mówić o ogólnych procesach, lecz o osobach, które były głównymi ich aktorami. Jest przy tym rzeczą oczywistą, że chrystianizacja nie była zakładaniem Kościoła w religijnej próżni, lecz zastępowaniem starych kultów[3].

Chrześcijaństwo do 313 r.

Wczesna akcja chrystianizacyjna na obszarze Scytii znajduje oparcie tylko w znikomych źródłach historycznych, których wartość była kwestionowana przez wielu badaczy[4]. W grę wchodzi fragment *Historii Kościoła* Euzebiusza z Cezarei i *Acta Sanctorum,* które często mają charakter apokryficzny i legendarny. Stan zachowania źródeł nie uwalnia nas jednak od konieczności pytania o początki rozwoju chrześcijaństwa na zakreślonym wyżej obszarze. Pierwszym misjonarzem na tych terenach był najprawdopodobniej Andrzej Apostoł. Wprawdzie jego działalność nie pozostawiła trwalszych skutków, gdyż niemal do połowy II wieku nic więcej o chrześcijanach na tym obszarze nie wiemy, to wykluczyć jej jednak nie można. Euzebiusz, którego *Historia Kościoła* jest podstawowym, aczkolwiek nie prymarnym źródłem, wielokrotnie dowiódł znakomitego opanowania warsztatu historycznego i relacjonując podział *oikumene* na strefy aktywności apostołów postąpił zgodnie z zasadami sztuki[5]. Wspomniał też o „pewnym źródle", które było podstawą jego wiedzy na ten temat[6]. Zapewne

---

[3] D. M. Pippidi, *La fin du paganisme en Scythie Mineure,* w: idem, *Scithica Minora*, Bucarest 1975, s. 281 – 197.

[4] J. Elieser, T. Wiltsch, *Handbuch der kirchlichen Geographie und Statistik*, Berlin 1846, s. 46; J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain,* Paris 1918, s. 27 – 31; idem, *Les premièrs siècles*, s. 315.; R. Netzhammer, *Die christlichen Altertümer der Dobrudscha,* Bukarest 1918, s. 6 in.; A. v. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in der ersten drei Jahrhunderten*, Berlin 1924, s. 109 – 110, 540 – 541.; F. Dvornik, *The Idea of Apostolity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*, Cambridge 1958, s. 198 – 200; I. Barnea, *Romanité et christianisme au Bas-Danube*, Byzantiaka X1990, s. 86 – 87; idem, *Le christianisme des premièrs six siècles au nord du Bas-Danube à la lumière des sources littéraire et des découvertes archéologiques,* Miscellanea Bulgarica V 1987, s. 39 – 50; R. Pillinger, *Frühchristliche Denkmäler in Bulgarien*, w: Mitteilungen des Bulgarischen Forschungsinstitutes in Österreich VI, 2, 1984, s. 11; R. Harreither, *Die Bischöfe von Tomi/Constanţa bis zum Konzil von Nikaia,* Miscellanea Bulgarica V 1987, s. 197.

[5] Eusebius, *Kirchengeschichte*, ed. E. Schwartz, Berlin 1952 (HE) III,1. Trudno byłoby kwestionować informacje tego autora o biskupach w Debeltos i Anchialos, których datować można na połowę drugiego wieku. Eusebius HE I,19. Zgadzają się z taką tezą: V. Velkov, *Beležki kam rannata istoria na christianstvoto v Trakija*, w: Thracia Antiqua V, 1979, s. 157 – 160; R. Pillinger, *Frühchristliche Denkmäler* s. 11. W sprawie warsztatu historycznego Euzebiusza: F. Winkelmann, *Euseb von Kaisareia. Der Vater der Kirchengeschichte,* Berlin 1991, s. 58 in.

[6] To „pewne źródło" (ἡ παράδοσις περιέχει) było podstawą wiedzy Euzebiusza dla pierwszej części tego rozdziału (HE III,1). W drugiej autor spożytkował III tom komentarzy do *Księgi Rodzaju* Orygenesa. K. Ilski, *Pierwsza misja chrześcijańska nad dolnym Dunajem*, w: Studia Moesiaca II, ed. L. Mrozewicz, K. Ilski, Poznań 1994, s. 75 – 82, tam też dalsza literatura.

były to też zagadnienia, o których na początku IV w. wiele wiadomości można było zebrać z tradycji ustnej. Znalazła ona odbicie również w *Synaxarium Constantinopolitanum*[7].

Kolejne postaci, które dowiodły swego chrześcijaństwa w Scytii i Mezji, to duża grupa męczenników. *Acta Sanctorum* zestawiają te osoby w formie kalendarium, przyporządkowując je poszczególnym dniom roku, nie przynosząc niestety zwykle poza imieniem dalszych informacji. O części spośród męczenników dowiadujemy się z obszerniejszych *vita* i *martyria;* np. *Synaxarium Constantinopolitanum* wymienia pod datą 13 września Macrobiusa, Gordiana i Genossego, którzy ponieśli śmierć w czasach cesarza Licyniusza. Najprawdopodobniej był to rok 319, kiedy usunięto chrześcijan ze służby pałacowej. *Acta Sanctorum* pozwalają zrekonstruować karierę Gordiana i Macrobiusa, którzy pochodzili z Paflagonii i służyli w pałacu jako kucharze[8]. Kiedy rozpoczęły się prześladowania, zesłano ich do Scytii. Po przybyciu do Tomis spotkali tu Lucianusa, Hellego Zoticosa i Valeriana[9]. Lista, którą można zestawić na podstawie *Acta Sanctorum*, obejmuje kilkadziesiąt osób[10]. Są to postaci, które mogły ponieść śmierć w różnym czasie, najprawdopodobniej przed rokiem 313. Żywa była wówczas pamięć o prześladowaniach z czasów Dioklecjana (303, 305 r.), choć nie można wykluczyć, że w grę wchodzi jeszcze starsza tradycja. Część z tych imion znajdu-

---

[7] *Acta Sanctorum*, collegit J. Bollandus. Editio nova curante Ioanne Carmandet, Paris-Bruxelles-Roma 1845 – 1959 (ASS), Nov. II,1; Synax. ecc. CP. s. 256 – 266: Ἄθησις τοῦ ἁγίου καὶ πανευφήμου ἀποστόλου Ἀνδρέου ἀδελφοῦ Πέτρου τοῦ κορυφαίου τῶν ἀποστόλων. Οὗτος ἐκήρυξεν εἰς πᾶσαν τὴν παραλίαν Βιθυνίας τε καὶ Πόντου, Θράκης καὶ Σκυθίας.

[8] ASS, Sept. t. IV, s. 55 i n.; H. D e l e h a y e, *Saints de Thrace et de Mésie*, Analecta Bollandiana XXXI 1912, s. 258 – 259.

[9] H. D e l e h a y e, *Saints,* s. 258 – 259; ASS. Nov. II,1; Synaxarium eccl. Const. s. 40. Autentyczność tych akt budzi poważne zastrzeżenia. Znajdują się w nich trzy dalsze imiona braci: Argeus, Narcissus i Marcellinus.

[10] (2)3,I; ASS, Jan. I, s. 82, 133 – 135: Argeus, Claudone, Eugene, Eutyches, Marcellinus, Narcissus, Petrus, Philus, Theogenis,
3,IV; ASS, Apr. I, s. 244: Arestus, Benignus, Chrestus, Evagrius, Pappus, Rufus, Sinnidia, Zosimus.
27,V; ASS, Maii VII, s. 672: Heli, Luciano, Martialis, Murina, Servulus, Victurius, Zoticus,
20,VI; ASS, Jun. IV, s. 7: Cyriacus, Emilius, Feliciana, Felix, Patricius, Paula, Rufus, Sinnidia, Zosimus.
5,VII; ASS Jul. II, s. 223: Merona, Rodofia, Secundinus, Sodepha, Strator, Theodotus, Thomus(?),
9,VII; ASS, Jul. II, s. 689: Agnes, Evangelus, Merona, Minima, Rufinus, Secunda, Vitalis, Urisius, Zeno.
10. VII; ASS, Jul. III, s. 32: Aurelianus, Diomedes, Domnus, Emilianus, Joannes, Marcianus, Sisinnius. (Martyrologium Hieronymianum wymienia pod tą datą: In civitate Tomis Marciani, Domni, Diomedis, Ioannis, Sisinnii, Aureliani, Aemiliani et aliorum numero XXXVIII ASS. Nov. t. II: syryjska tradycja dodała do Marciana 47 innych męczenników.
13. IX; ASS, Sept. IV, s. 55. (ASS, Nov II,2, s. 40): Gordianus, Helli, Lucianus, Macrobius, Murina, Strator, Valerius, Victurus, Zoticus.
1,X; ASS, Oct. I, s. 30: Alexander, Castus, Crescens, Denegothia, Digna, Donatus, Eoprobus, Evagrius, Faustinus, Gothia, Januarius, Martialis, Prepus, Primus, Priscus, Saturninus, Speus.
Por.: H. D e l e h a y e, *Saints,* s. 254 i n.; J. Z e i l l e r, *Les origines chrétiennes*, s. 108 – 128; R. Netzhammer, *o. c.*, s. 17 – 18, zwłaszcza s. 15: w sprawie Tomis w Scytii i Thuis w Egipcie. Lista może zawierać dublety imion. Odrębne studia opublikowane zostaną jako kolejny zeszyt w ramach Prosopographia Moesiaca.

jemy w inskrypcjach. Trudno jednak mieć pewność, że są to te same osoby i że mamy do czynienia z autentycznymi epitafiami. Przykładem jest inskrypcja z Tulcea datowana na IV w., gdzie wymienieni są: Zoticos, Attalos, Kamasis, Philippos[11]. Trudności nastręcza też identyfikacja osób wymienionych w inskrypcji z Axiopolis: Kiril, Kindeas, Taseios, Eufrasi(o)s[12]. Płyta datowana jest na IV w. Jeśli nie będziemy traktować jej jako epitafium, to identyfikacja świętych męczenników, w tym Dasiusa z Durostorum, a także Cyryla nie jest wykluczona. Poświadczy to jednak nie tyle obecność tych osób w Axiopolis, lecz popularność ich kultu. W przypadku Tasiosa (Dasiusa?) spotykamy również literacką tradycję hagiograficzną, gdyż jest on notowany w *Acta Sanctorum*[13].

Równie liczne grono męczenników miała Mezja II. Z Marcianopolis pochodziła Melitene, która poniosła męczeńską śmierć w czasach Antonina Piusa (138 – 161)[14]. Swoimi opowieściami (kazaniami) przyciągała rzesze słuchaczy, w tym także przedstawicieli arystokracji. *Synaxarium* podaje, że słuchał jej archont Antiochus[15]. Najprawdopodobniej w roku 305 pojmani tu zostali: Maximus, Theodotus i Asklepiodote, których uwięziono w Adrianopolis i stracono we wsi Saltus[16]. W Durostorum męczeńską śmierć poniosło kilkanaście osób[17]. *Acta*

---

[11] E. Popescu, *Inscripţiile greceşti şi latine din secolele IV – XIII descoperite în România*, Bucureşti 1976, nr 267, tam literatura i komentarz (s. 276 – 278). Dopasowywanie tych imion do listy opartej na synaksariach jest bardzo ryzykowne.

[12] E. Popescu, *Inscripţiile,* nr 194, s. 205 – 206, tam też literatura i dyskusja; idem, *Die kirchliche Organisation der Provinz Scythia Minor vom vierten bis ins sechste Jahrhundert*, Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik, XXXVIII 1988, s. 88. Por. H. Delehaye, *Saints*, s. 259.

[13] ASS, Oct. II, s. 411: In Axiopoli natalis sancti Dasii.; ASS Nov. II,1, s. 101; ASS, Nov. II,2, s. 241; H. Delehaye, *Les origines du culte des Martyrs*, Bruxelles 1911, s. 187 – 288.; E. Popescu, *Die Inschriften aus Kleinskythien*, w: Actes du VII[e] Congres International d'Épigraphie Grecque et Latine, ed. D. M. Pippidi, Bucarest 1979, s. 14.

[14] ASS, Sept. V, s. 29 – 30; ASS Nov. II,2, s. 50 – 51; Synaksaria podają datę 16 września lub 29, lub 30 września. Por: H. Delehaye, *Saints,* s. 272 – 273; J. Zeiller, *Les origines chrétiennes*, s. 108 – 109; M. Le Quien, *Oriens Christianus,* in quatuor patriarchatus digestus Parissis 1740, col. 1217: podał datę 15 września; historyczność tej postaci nie budzi wątpliwości.; A. Minčev, *Marcianopolis christiana*, Miscellanea Bulgarica V 1987, s. 297.

[15] H. Delehaye, *Saints*, s. 49 – 51.

[16] ASS Sept. V, s. 30; ASS Nov. II,2, s. 46. Ich święto przypada na 15 września. H. Delehaye, *Saints*, s. 244; J. Zeiller, *Les origines chrétiennes*, s. 109.; V. Velkov, *Hagiographic data on the history of Thrace in IV c.* w: idem, *Roman Cities in Bulgaria*, Coll. Stud., Amsterdam 1980(14) s. 137 – 149; W sprawie trackich imion w ASS patrz: V. Beševliev, *Die Thraker im ausgehenden Altertum*, w: idem, Bulgarisch-Byzantinische Aufsätze, XXIX, London 1978, s. 253; oraz idem, *Untersuchungen über die Personennamen bei den Thrakern*, Amsterdam 1970, s. 71 – 73.

[17] 13,IV; ASS Apr. II, s. 126 – 129: Maximus, Quintilianus, Dadas, (wymieniani także pod datą 2(3),VIII.) Pochodzili ze wsi Ozobia w pobliżu Durostorum.
25,V; ASS Maii VI, s. 22 (ASS Nov. II,2, s. 627): Pasicrates et Valentio (et aliis II)
27,V; ASS Maii VI, s. 654 (ASS Nov. II,2, s. 276): Julius.
15(17),VI; ASS Jun. III, s. 526 (ASS Nov. II, 1, s. 78; ASS Nov. II,2, s. 134) : Hesychius.
17,VI;ASS Nov. II,2, s. 323: Nicander, Marcianus. (wymieniani także pod datą 8, VI i 26, XII.)
18,VII; ASS Jul. IV, s. 373 – 376, (ASS Nov. II,2, s. 383); Theodoret, HE. III,7; Chronicon Paschale, ad Annum 363: Aemilianus; ASS Jul. IV, s. 360: Secundus, Donatus, Bassus, Marinus, Maximus, Paulus.

Martyrum pozwalają obszerniej mówić o kilku z nich. Dowiadujemy się np., że w tym mieście stracono weterana Juliusza, który odmówił przyjęcia wynagrodzenia (*donativum*) z okazji cesarskich decenaliów, gdyż zobowiązywało go to do złożenia ofiary przed cesarskim portretem (styczeń – luty 304 r.). Ponieważ fakt ten stawiał pod znakiem zapytania jego lojalność wobec *Imperium*, Juliusz musiał odpowiadać przed *praesesem* Maximusem. W toku procesu toczyła się interesująca rozmowa. Maximus gotów był zasłużonemu żołnierzowi przyjść z pomocą i sfingować złożenie darów. Odnosił się do niego z wyraźnym szacunkiem nazywając go: *vir gravis et sapiens.* Ten jednak pryncypialnie odmówił i w konsekwencji został ścięty[18]. Świadkiem śmierci był inny żołnierz męczennik — Hesychius[19].

Największe zainteresowanie w literaturze wzbudził Dasius[20]. Jest to ten szczególny przypadek, kiedy wiarygodność martyrologium, a przynajmniej pewnych faktów związanych z osobą bohatera, potwierdzona została przez epigrafikę. W Ankonie odkryto bowiem sarkofag z relikwiami świętego, a znajdująca się na nim inskrypcja mówi, że przeniesiono je z Durostorum, zapewne w obawie przed najazdem Awarów i Słowian (583 – 587)[21]. Stosunkowo rozległa pasja składa się z dwóch części: opisu saturnaliów, kultywowanych wśród żołnierzy stacjonujących w Mezji i relacji o procesie toczącym się przed Bassusem oraz egzekucji Dasiusa (20 listopada 303 r.)[22]. Dowiadujemy się z niej między innymi, że oskarżony w czasie przesłuchania z dumą przyznał się do tego, że jest chrześcijaninem i złożył wyznanie wiary według formuł trynitarnych. Wyrok śmierci otrzymał jednak nie za przekonania religijne lub odmowę uczestniczenia w saturnaliach, lecz za nieposłuszeństwo wobec cesarskich rozkazów.

20,XI; ASS Nov. II,2, s. 241: Dasius.
H. Delehaye, *Saints*, s. 260, 268 in.; J. Zeiller, *Les origines chrétiennes*, s. 55, 110 – 115; J. Helgeland, *Christians and the Roman Army from Marcus Aurelius to Constantine*, ANRW II,23,1, Berlin 1979, s. 787 in.; A. Malinowski, *Acta Martyrum z epoki prześladowań jednym ze źródeł do poznania historii Bałkanów*, Balcanica Posnaniensia V 1990, s. 338.: A. Bazi ór, *Męczennicy chrześcijańscy nad dolnym Dunajem*, w: Studia Moesiaca, ed. L. Mrozewicz, K. Ilski, Poznań 1994, s. 93 – 102.

[18] H. Delehaye, *Saints*, s. 269.; J. Zeiller, *Les origines chrétiennes*, s. 58.; A. Malinowski, *o. c.* s. 338.

[19] H. Delehaye, *Saints*, s. 269; in Dorostoro natalis sancti Isici.; idem, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1911, s. 287; J. Zeiller, *Les origines chrétiennes*, s. 58.

[20] R. Pillinger, *Das Martyrium des heiligen Dasius* (Text, Übersetzung und Kommentar), Österreichische Akademie der Wissenschaften, Phil. - Hist. Klasse, Sitzungsberichte, XVII. Band, Wien 1988. Autorka dokonała krytycznego wydania tekstu i przeprowadziła wnikliwe badania. Tam też starsza literatura.

[21] F. Cumont, *Le tombeau de S. Dasius de Durostorum*, Analecta Bollandiana XXVII 1908, s. 369 – 372.

[22] Popularność kultów solarnych nad dolnym Dunajem nie może budzić wątpliwości. Zwrócił na to uwagę R. Netzhammer, *o.c.*, s. 20 – 21. Odmiennym zagadnieniem jest składanie ludzkich ofiar. Problem ten wywołał żywszą dyskusję w nauce. F. Kolb, *Untersuchungen zur Historia Augusta*, Bonn 1987, s. 16 – 17. Stan badań nad tym zagadnieniem oraz kwestię daty śmierci Dasiusa zreferowała: R. Pillinger, *Martyrium*, s. 32 – 37.

Listę męczenników z Durostorum, ze względów chronologicznych, zamyka Aemilianus, gdyż jego męczeństwo miało miejsce za czasów Juliana Apostaty. Święty wspomniany jest w wielu źródłach[23]. Pasja Aemilianusa nie jest wolna od elementów legendarnych, ale zrąb faktów związanych z obecnością *vicariusa* Capitolinusa w Durostorum i procesem o naruszenie świątyni pogańskiej przez tego chrześcijanina, który w konsekwencji swego czynu został skazany na stos, nie budzi wątpliwości.

Poza Durostorum nie brak męczenników w innych miastach, np. w Novae czczono Lupposa. Dowiadujemy się o nim w związku z wizytą Piotra, brata cesarza Maurycjusza (582 – 601), który przybył do miasta nad Dunajem w wigilię jego święta[24]. Wizyta ta musiała mieć miejsce na początku panowania tego cesarza, a w każdym razie jeszcze przed zniszczeniem miasta przez Awarów i Słowian. Własną tradycję hagiograficzną posiadały Noviodunum[25] i Axiopolis[26].

Odrębne miejsce wśród męczenników mogłyby zająć postaci wymienione w *Acta Sanctorum* pod datą 4 lipca.[27] Niestety jedyny zachowany rękopis pochodzi z XV w. Opowieść przepełniona jest „cudownymi" przypadkami, które układają się w cykl dydaktyczny. Mając powyższe argumenty na uwadze trudno uznać ten tekst w całości za autentyczny. Jest on jednak na tyle barwny, że wątek opowieści warto streścić choćby w najkrótszym zarysie. Niewykluczone też, że może on zawierać jądro prawdy[28]. Rozłożenie samego tekstu na poszcze-

---

[23] Theodoret, *Historia ecclesiastica*, ed. L. Parmentier, F. Scheidweiler, Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte 44, Berlin 1954, (HE) III,7; Hieronymi, *Chronicon*, ed. R. Helm, Berlin 1956, ad annum 363; *Chronicon paschale*, ed. L. Dindorf, Bonn 1832, t. I,II, ad annum 363; Nicephoros Callistus, *Historia ecclesiastica*, PG CXLVI, (HE) V,9, col 475; Patrz H. Delehaye, *Saints*, s. 260 – 265; ASS Jul. IV, s. 375; J. Zeiller, *Les origines chrétiennes*, s. 100, 126 – 128.

[24] Theophylactus Simocatta, *Historiae*, ed. C. de Boor, Lipsiae 1887, VII,2,17.; święto w kalendarzu liturgicznym w dniu 23 sierpnia, wg Synax. Constantinop. ASS Nov. II,2 s. 917; V. Grumel, *Traité d'études Byzantines*, I. *La chronologie*, Paris 1958, s. 325; H. Delehaye, *Les légendes greques des saints militaires*, Paris 1909, s. 105 – 109; H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxeles 1911, s. 284. H. Delehaye, *Saints*, s. 258.

[25] 20. I: ASS Jan II, s. 298: Cyriacus
10. V: ASS Maii II, s. 555 (ASS Nov II,2, s. 245): Zenon
17. V: ASS Dec. (Mart. rom.) s. 193: Aquilinus, Heraclis, Paulus
4. VI: ASS Jun I, s. 369: Camasus, Dinocus, Euticus, Galdinus, Julia, Ninnita, Quirinus, Rusticus, Saturninus, Zoticus
13. IX: ASS Sept IV, s. 55 (ASS Nov. II,2, s. 508,514): Macrobius
18. X: ASS Oct. VIII, s. 345: Taxius (= Dasius?)
H. Delehaye, *Saints*, s. 259 i n.

[26] 26. IV: ASS Apr. III, s. 419 (ASS Nov. II,1, s. 49) Cyrillus
9. V: ASS Maii II, s. 361 (ASS Nov. II,2,s. 245) Cendeus, Cyrillus, Zenonis
2. VIII: ASS Aug. II, s. 72 (ASS Nov. II,1, s. 101) Dasius, Herenius, Heraclius.
H. Delehaye, *Saints* s. 259 – 260.

[27] ASS Jul. II, s. 538 – 551. H. Delehaye, *Saints*, s. 273, H. Delehaye, *Les martyrs Epictte et Astion*, Bulletin de la section historique de l'Académie Roumaine XIV 1928, s. 1 – 5; R. Netzhammer, *o. c.* s. 21 – 25; J. Zeiller, *Les origines chrétiennes*, s. 119.

[28] Taki pogląd zaprezentował też R. Harreither, *o. c.*, s. 197 – 198.

gólne fakty musi doprowadzić do wniosku, że są to zjawiska podlegające weryfikacji zdroworozsądkowej. Toteż nie one same, lecz ich nagromadzenie w jednym żywocie budzi pewne zazstrzeżenia. Opowieść zaczyna się tym, że chrześcijański kapłan Epictet, pochodzący ze Wschodu, nawrócił młodocianego Astiona. Fakt ten nie spodobał się rodzicom młodzieńca i uczeń wraz z nauczycielem musieli uciekać do Halmyris w Scytii. Miasto jest znane i dobrze zidentyfikowane. Z całego wachlarza źródeł wskażmy tylko Filostorgiusza, który wspomniał, że w 384 lub 385 r. barbarzyńcy przekroczyli Dunaj i zniszczyli Halmyris[29] i że w 383 r. Eunomius, biskup Kizykos, został tam zesłany przez cesarza Teodozjusza. Obaj uciekinierzy dzięki cudom nawrócili wielu pogan. Spotkało się to z gwałtowną reakcją administracji rzymskiej. Osadzono ich w więzieniu. Proces prowadził *dux* Latronianus. Kiedy skazańcy oczekiwali na wyrok, zostali odnalezieni przez rodziców Astiona. Legenda rozbudowana jest o kolejny szczęśliwy przypadek. W tym czasie przybył tam biskup Evangelicus wraz z kapłanem Bonosusem i Wigilantiusem, którzy doprowadzili do chrztu rodziców Astiona. Po kilku dniach Evangelicus powędrował do innego miasta, a Bonosus i Wigilantius odeszli wraz z nowo ochrzczonymi do ich ojczyzny. Poza jasną lokalizacją miejsca oddzielenie prawdy historycznej od wątków czysto legendarnych jest niemożliwe.[30] Jeśli jednak uznamy Evangelicusa za postać historyczną, czego nie można twierdzić z pewnością, to powstaje kwestia przyporządkowania go odpowiedniej stolicy biskupiej. Tekst pasji określa go jako biskupa prowincji Scytii.[31] Jest więc wielce prawdopodobne, że mógł rezydować w Tomis, którego rola administracyjna, ale także w przyszłości kościelna jest dobrze udokumentowana.[32]

O pewnym biskupie i jednocześnie męczenniku mówi także inskrypcja odnaleziona w Tomis.[33] Ze względów paleograficznych może być datowana na IV lub V wiek. Biskup mógł co prawda być prześladowany w czasach Juliana Apostaty, ale bardziej prawdopodobne jest to, że płytę poświęcono męczennikowi z czasów poprzedzających konwersję Konstantyna Wielkiego. Ustalenie relacji chronologicznej do osoby Evangelicusa, na obecnym etapie badań, nie

---

[29] Philostorgius, *Historia ecclesiastica*, ed. J. Bidez, F. Wincelmann, *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte*, Berlin 1972, (HE), X,6; Nicephoros Callistos, HE, XII, 29.

[30] R. Netzhammer, *o. c.*, s. 22 – 25. zwłaszcza s. 23: „Auf grund dieser Akten beginnt die Reihe der Bischöfe von Tomis mit Evangelicus", mimo iż powyżej autor ten opowieść traktuje jako legendę.

[31] ASS Nov. II,2, s. 26 ... cuius provinciae (Scythiae) tunc pontifex et praepositus sanctarum Dei ecclesiarum beatissimus Evangelicus habebatur.

[32] R. Harreither, *o. c.*, s. 198 sądzi: „Evangelicus ist so mit grosser Wahrscheinlichkeit der erste bekannte Bischof von Tomi". Jednak w podsumowaniu s. 202 ten sam autor twierdzi: „Der erste bekannte Bischof von Tomi ist in der Passio Epicteti et Astioni erwähnte Evangelicus in der Zeit der diokletianischen Verfolgung; seine Historizität ist nicht sicher".

[33] E. Popescu, Inscripţiile, s. 58, nr 22: ΜΑΡΤΥ[Σ ΧΡΙΣΤΟΥ] / ΚΑΙ ΕΠΙ[ΣΚΟΠΟΣ] / ΕΝΤΑ[ΥΘΑ ΚΕΙΤΑΙ] ; R. Harreither, *o. c.*, s. 198. Inskrypcja jest datowana na IV – V w. Zachodzi więc pewna możliwość dopasowania do jej treści Theotimusa. (Sozomenos, *Historia ecclesiastica*, ed. J. Bidez, G. Ch. Hansen, *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte*, Berlin 1960, (HE) VII,26; ASS Apr. II, s. 753).

wydaje się możliwe. Tak jak i uzgodnienie imienia przy pomocy niepewnych *Acta Sanctorum* jest mało prawdopodobne[34].

Dalszych wiadomości o męczennikach, którzy w części być może nosili godność biskupią, dostacza *Martyrologium Hieronymianum*[35]. Skonstruowane ono zostało w połowie V wieku jako kalendarium. Metoda pracy nasuwa jednak wiele zastrzeżeń, gdyż imiona świętych, które przyporządkowane zostały poszczególnym dniom roku i miastom, mieszają się z informacjami o miejscu ich pochodzenia, nawrócenia, męczeństwa, a także o miejscu, gdzie znajduje się grób lub gdzie rozwinął się ich szczególny kult. Brak konsekwencji w dziele Hieronima wskazuje na to, że korzystał on ze starszych spisów zestawionych w sposób dość dowolny[36].

Wartość źródłowa martyrologiów od dawna budziła zacięte dyskusje. Mając na uwadze wszelkie zastrzeżenia, nie można jednak oprzeć się generalnemu wnioskowi, że znaczną część męczenników stanowili żołnierze. Legiony stacjonujące nad Dunajem musiały być więc kanałem rozszerzania się chrześcijaństwa, tak jak wielu innych religii. Widać przy tym, że na przełomie III/IV wieku nie byli to pojedynczy wyznawcy Chrystusa[37].

Budowanie Kościoła hierarchicznego

Legalizacja chrześcijaństwa w 313 r. otworzyła całkowicie nową epokę. Procesy budowania kościelnej struktury potoczyły się ze zdwojoną siłą. Powstały też nowe gatunki źrodeł, których wartość historyczna przewyższa wartość martyrologiów.

Pierwszym faktem pozwalającym uchwycić prowincjonalny obraz kościelnej struktury w jednym momencie był sobór nicejski zwołany w 325 r. Euzebiusz w *Żywocie Konstantyna* wspomniał o anonimowym biskupie scytyjskim, którego działalność musiała wypaść właśnie na ten rok[38]. Natomiast wśród podpi-

---

[34] R. Harreither, *o. c.*, s. 202. Konkluzja punkt 2. Możliwości dokonywania porównań dostarczają np: ASS Ian. I, s. 133: In Tomis natale S. Theogenis Martyris, filii episcopis. (...) In Tomis natalis Titi episcopi. s. 134: Item Phili episcopi: qui sub Licinio Caesare inter tyrones comprehensus.

[35] H. Delehaye, *Témoignage des Martyrologes*, Analecta Bollandiana XXVI 1907 s. 92 – 99; ASS Nov. II,1, ed. G. B. de Rossi, L. Duchesne, Bruxellis 1894, s. 1 – 156; ASS Nov II,2, Commentarius perpetuus in Martyrologium Hieronymianum ed. H. Quentin, H. Delehaye, Bruxellis 1931.

[36] O. Mazal, *Byzanz und das Abendland*, Graz 1981, s. 265 – 266; Sumaryczną dyskusję nad możliwościami uzupełnienia listy męczenników i biskupów z Tomis przedstawił R. Harreither, *o. c.*, s. 199. Tam też starsza literatura. Zgadzam się z przyjętą tam konkluzją: Aus dem Text des Martyrologium Hieronymianum ergeben sich also keine Hinweise auf einem Martyrerbischof von Tomi.

[37] ASS Apr. I, s. 662 – 664: Milites CMM ad Pontum; ASS , Sept. IV, s. 55: Martyres forte aliqui Tomis; ASS, Jul. III, s. 32: Martyres XXXVIII Tomis.

[38] Eusebius, *Vita Constantini Magni*, ed I. A. Heikel, Leipzig 1902, III,7.; R. Netzhammer, *o. c.*, s. 26.; R. Harreither, *o. c.*, s. 202.

sów akt soborowych widnieje *Pistus Marcianopolitanus*[39]. Kolejne dziesięciolecia doprowadziły do powstania rozległej struktury biskupstw zarówno w Mezji, jak i Scytii, gdzie Tomis odegrało rolę centralną. Nie można też dzisiaj utrzymywać tezy, że było to jedyne biskupstwo tej prowincji[40].

Ze względu na zasób źródeł nie da się zrekonstruować ciągłej listy biskupów dla któregokolwiek miasta. Musimy więc postępować skokowo, przyjmując układ chronologiczno-terytorialny.

Druga połowa IV wieku przynosi kilka nowych postaci. W Tomis do roku 369 biskupem był św. Bretanio, który pochodził z Kappadocji. *Acta Sanctorum*, a także Sozomen obszernie relacjonują obronę katolickiej wiary, której podjął się biskup w obecności ariańskiego cesarza Walensa[41]. Cesarz przebywał w tej prowincji w roku 369 podczas wojny z Gotami[42]. Wówczas musiało więc dojść do sporu. Bretannio, który cieszył się wielkim autorytetem wśród ludności, doprowadził do znieważenia cesarza, gdyż wraz z wiernymi na znak protestu opuścił kościół, w którym toczyła się dyskusja. Został za to skazany na banicję, ale wobec protestów Scytów, o czym wspomina Sozomen, cesarz pozwolił mu powrócić[43]. Jego nieugięty upór w obronie formuł trynitarnych oraz wsparcie, którego mu udzielał Soranus (*dux*)[44] otwierały możliwość prowadzenia, konkurencyjnej do ariańskiej, misji wśród Gotów. Te postawy utrzymywały się także później, np. w czasie soboru w Konstantynopolu (381) ortodoksyjne poglądy zachowywał Terentius[45]. Został on szczególnie wyróżniony przez cesarza Teo-

---

[39] M. Le Quien, *o. c.*, col. 1217.; Zeiller, *Les origines chrétiennes* s. 164, 600; *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis*. Series Episcopatum ecclesiarum christianum orientalium. I. Patriarchatus Constantinopolitanus, a cura di G. Fedalto, Padova 1988, nr 32. 1. 3; E. Honigmann, *The Original Lists of the Members of the Concil of Nicaea, the Robber-Synod and the Concil of Chalcedon*, Byzantion XVI 1942/43, s. 28 – 37.; Harreither, *o. c.*, s. 201 oraz przypis 67 i 69.

[40] Przesłankę dla sformułowania takiego sądu dał Sozomen, HE VI,21: „Jej (tj. Scytii) metropolią jest Tomis (...) Otóż jeszcze i obecnie panuje tam pradawny obyczaj, że nad Kościołami całej prowincji tylko jeden duchowny ma zwierzchnictwo." W kwestii rangi Tomis patrz niżej.

[41] ASS Ian. II, s. 621. Bretanio czczony jest w kalendarzu liturgicznym 25 stycznia.; Sozomen, HE, VI, 21.; Theodoret, HE IV,35. Relacje historiografów stały się ważkim argumentem w dyskusji nad organizacją Kościoła w Scytii, przede wszystkim metropolitalnej roli Tomis. W tej kwestii obszernie: E. Popescu, *Die kirchliche Organization der Provinz Scytia Minor,* s. 75 – 94. Tam też starsza literatura i prezentacja poglądów.

[42] O obecności cesarza Walensa w tym czasie nad dolnym Dunajem: V. Velkov, *Themistius as a Source of information about Thrace,* w: idem, *Roman Cities in Bulgaria*, s. 171 – 198, szczególnie, s. 189 – 191; idem, *Cities in Thrace and Dacia in Late Antiquity (IV – VI c.),* Amsterdam 1977, s. 171 in.; U. Wanke, *Die Gotenkriege des Valens. Studien zu Topographie und Chronologie im unteren Donauraum von 366 bis 378 n. Ch.,* Frankfurt 1988, s. 100 – 101.

[43] Sozomen, HE, VI,21; J. Zeiller, *Les origines chrétiennes*, s. 307 – 308.

[44] A. H. M. Jones, J. R. Martindale, J. Morris, *The Prosopography of the Later Roman Empire* (PLRE), t. I, Cambridge 1980, s. 848: Iunius Soranus dux Scythiae 373 – 374.

[45] Sozomen, HE VII,9. W aktach soboru konstantynopolitańskiego (381) znajduje się podpis: *Provinciae Scythiae Gerontius Tomensis.* Mansi, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio, Firenze 1789, III, col. 572; natomiast w: Codex Theodosianus, ed. P. Krueger, Th. Mommsen, Hildesheim 1990, (CTh) XVI, 1,3 (30 lipca 381): *Terennio episc(opo) Scythiae*; J. Zeiller, *Les origines chrétiennes,* s. 172, 337 – 338.

dozjusza I, gdyż wszyscy, którzy przyjmowali postanowienia soboru w Nicei i Konstantynopolu (381), mieli utrzymywać wspólnotę z biskupami wymienionymi w cesarskiej konstytucji z dnia 30 lipca 381 r. W tym szeregu znalazł się *Terennio episc(opo) Scythiae*[46].

Odmienna sytuacja zaistniała w Marcianopolis, gdzie w czasach Walensa biskupem był Domninus, który uległ naciskom cesarza i przyjął poglądy arian-skie[47]. Ta sytuacja wyznaniowa nie utrzymała się długo, najprawdopodobniej tylko do śmierci cesarza. W każdym razie w roku 381 katolickim biskupem w Marcianopolis był już Martyrius[48], któremu Teodozjusz I wyznaczył w Mezji taką samą rolę, jak Terentiusowi w Scytii. Bezpośrednio po nim funkcję objął Epagatus, który był obecny na synodzie w Konstantynopolu w roku 394[49]. Fakty te pozwalają ustalić prawdopodobną sekwencję trzech kolejnych biskupów w tym mieście. W Durostorum natomiast w latach osiemdziesiątych rezydował Auxentius[50], uczeń Wulfili, który tak jak mistrz wyznawał poglądy ariańskie[51]. W 383 r. na podstawie konstytucji wydanej przez Teodozjusza I usunięto biskupów, którzy ulegli tej herezji[52], najprawdopodobniej właśnie wówczas pozbawiono też urzędu Auxentiusa[53]. Zmienność postaw reprezentowanych przez

---

[46] CTh XVI,1,3; prawo parafrazowane przez: Sozomen, HE VII,9.

[47] Philostorgius, HE, IX,8; M. Le Quien, *o. c.* col. 1217, J. Zeiller, *Les origines chrétiennes*, s. 164, 600; G. Fedalto, *o. c.*, 32. 1. 4.; Obecność Walensa w Marcianopolis miała miejsce w 367 r. Patrz, U. Wanke, *o. c.*, s. 94 i n.

[48] Indice Patrum Concilii Constantinopolitani. Mansi III, col. 526: *Martyrius episcopus Marcianopolitanus*. Występuje także w wykazie podpisów: Mansi III, col. 572: *Provincia Mysiae Martyrius Marcianopolitanus*. Wspomina o nim Sozomen, HE VII,9.; w CTh, XVI,1,3 (30 lipca 381) wymieniony obok Terennio ze Scytii jako: *Marmario episc(opo) Marcianop(olitano)*. Wydawcy uwidocznili też lekcje: *Marthario* (EYD), *Machario* (O)
M. Le Quien, *o. c.*, col. 1217; J. Zeiller, *Les origines chrétiennes*, s. 164, 600
G. Fedalto, *o. c.*, 32. 1. 3.

[49] Mansi III, col. 851: Synodo Constantinopolitanae, in qua Nectario archiepiscopo praefide, Agapii & Bagadii de Bostrensi episcopatu contendentium causa judicata est. M. Le Quien, *o. c.*, col. 1217; Obecności Epagatosa nie można kwestionować mimo odstępstwa w honorowym porządku na liście podpisów. (19) Ἐπαγάθου Μαρκιανουπόλεως. Problem ten wnikliwe rozpatrzył.: E. Honigmann, *Le concile de Constantinople de 394 et les auteurs du „Syntagma des XIV titres"*, w: Trois memoires posthumes d'histoire et de geographie de l'Orient chrétien, Bruxelles 1961, s. 12, 43.

[50] J. Zeiller, *Les origines chrétiennes*, s. 339, 420, 600 przyjął datę przed 383 r. G. Fedalto, *o. c.*, 32. 6. 4 opowiedział się za rokiem 380.

[51] F. Kauffmann, *Aus der Schule des Wulfila,* Strassburg 1899, s. LIV – LX; M. Simonetti, Auxentius of Durostorum, EECh, s. 105; K. K. Klein, *Ist der Wulfilabiograph Auxentius von Durostorum identich mit dem mailändischen Arianerbischof Auxentius Mercurinus*, Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache LXXV 1953, s. 165 – 191.

[52] CTh XVI,1,3; K. Nawotka, *Problematyka mezyjska w Kodeksie Teodozjusza,* Balcanica Posnaniensia I 1984, s. 252 sądzi, że umożliwiło to likwidację herezji ariańskiej w prowincjach naddunajskich. Wniosek ten jednak idzie zbyt daleko. Zl. Gočeva, *Einige Besonderheiten des frühen Christentums in Thrakien*, Miscellanea Bulgarica V 1987, s. 93 – 94.

[53] W nauce nie ma zgodności co do tego, czy Auxentius jest tym samym biskupem, który pełnił swą posługę później w Mediolanie. Por: A. Schwarcz, *Reichsangehörige Personen gotischer Herkunft. Prosopographische Studien* (Masch. Diss.), Wien ,1983 s. 208 i n.; oraz idem; *Die Anfänge*

poszczególnych biskupów uświadamia nam, jaką mozaikę doktrynalną tworzyła ta prowincja.

Kwestie identyfikacji religijnej stały się w przeciągu IV wieku na Bałkanach katalizatorem integracji etnicznej. Dotyczyło to zwłaszcza Gotów, którzy do pewnego momentu poddawali się romanizacji, lecz w drugiej połowie IV w. zaczęli przedkładać własną tożsamość ponad oferty, które mogło im złożyć *Imperium Romanum*[54]. W procesie tym znaczącą rolę odegrał arianizm. Chrześcijanie podjęli działalność misyjną wśród Gotów na długo przedtem nim ci przekroczyli Dunaj w roku 376[55]. Procesem tym musiała być żywotnie zainteresowana istniejąca już hierarchia Kościoła w Mezji i Scytii. Chrześcijaństwo wśród Gotów miało też zgoła fenomenalne źródła, gdyż w czasie wypraw rabunkowych do Azji Mniejszej uprowadzono jeńców (257r.), którzy okazali się chrześcijanami[56]. W tym środowisku urodził się w 311 r. Wulfila, aczkolwiek jego ojcem był zapewne Got[57]. Podstawowym źródłem dla poznania jego dziejów jest pismo wspomnianego wyżej biskupa Durostorum Auxentiusa[58] i *Historia Kościoła* Filostorgiusza[59]. Goci mieli sposobność zapoznawać się z chrześcijaństwem na wiele lat przed przystąpieniem do „misji" przez Wulfilę[60]. Jego

---

des Christentums bei Goten, w: Miscellanea Bulgarica V 1987, s. 109. i H. Wolfram, *Die Goten. Von den Anfängen bis zur Mitte des sechsten Jahrhunderts*. München 1990, s. 87.; G. Gottlieb, *Ambrosius von Mailand und Kaiser Gratian*, Göttingen 1973, s. 22, także przypis 58, s. 42 – 43, także przypis 65.

[54] Socrates, *Historia ecclesiastica*, PG LXVII (HE), IV,33 i Sozomen HE VI,37 uważali, że chrześcijaństwo zostało przyjęte przez Gotów w wyniku walki o władzę, którą toczyli Atanaryk i Fritigern. Sokrates napisał wprost:" Fritigern bowiem chcąc okazać wdzięczność za otrzymane dobrodziejstwa, przyjął religię cesarza [Walensa] i to samo polecił czynić swoim poddanym". (Przekład St. Kazikowski.) Był to wynik wojen w latach 367 – 370.

[55] H. Wolfram, *o. c.*, s. 73 – 84; A. Schwarcz, *Die Anfänge,* s. 107.

[56] Philostorgius, HE, II,5: „Swymi wyprawami [Goci] spustoszyli dużą część Europy, a przeprawiwszy się do Azji najechali Galację i Kapadocję biorąc wielu więźniów, wśród których było również kilku duchownych, i z dużymi łupami wrócili do ojczyzny. Jeńcy zaś będąc ludźmi religijnymi, zmieszawszy się z barbarzyńcami, wielu z nich nawrócili do prawdziwej wiary i przekonali, by zamiast pogańskiego zabobonu, przyjęli wiarę chrześcijańską." Przekład tego fragmentu w: St. Longosz, *Wulfila — propagator kultury chrześcijańskiej w starożytnej Mezji i Tracji*, Vox Patrum IV 1983, s. 130.; M. Salamon, *The chronology of Gothic incursion into Asia Minor in the III Century A. D.*, Eos LIX 1971, s. 131 – 136.; H. Wolfram, *o. c.*, s. 85; K. Schäferdiek, *Gotien. Eine Kirche im Vorfeld des frühbyzantinischen Reichs*, Jahrbuch für Antike und Christentum XXXIII 1990, s. 38.

[57] A. Schwarcz, *Reichsangehörige*, s. 208 – 210; H. Wolfram, *o. c.*, s. 85. Zapewne gockie jest imię biskupa znaczące: „Mały Wilk"

[58] *Die gotische Bibel,* ed. W. Streitberg, I, Darmstadt 1960, s. XIV – XVIII. Jest to glosa w jednym z rękopisów Biblioteki Narodowej w Paryżu.

[59] Zwłaszcza: Philostorgius, HE, II,5 Zainteresowanie Filostorgiusza dla Wulfili bierze się nie tylko ze względów konfesyjnych, ale także z tego, że on również pochodził z Kappadocji.

[60] J. Strzelczyk, *Goci. Rzeczywistość i legenda,* Warszawa 1984, s. 107 – 108: uważa, że „Wulfila mianowany został biskupem bynajmniej nie dla pogańskich Gotów, stanowiących ciągle przygniatającą większość plemienia. Instytucja biskupa-misjonarza, mającego działać wśród pogan i ich nawracać była nieznana w IV wieku. "; A. Lippold, *Ulfila*, RE IXA(1), col. 512 – 531, zwłaszcza 515 – 519.

poprzednikiem był biskup Teofil obecny na soborze w Nicei w 325 r.[61], który stanął po stronie wyznawców formuły trynitarnej. Na tych też poglądach, jak pisze Sokrates, wzorował się, przynajmniej na początku, Wulfila[62]. W wieku lat trzydziestu osiągnął on godność lektora. Oznacza to, że przed jego wyświęceniem na biskupa wśród Gotów funkcjonowała już rozbudowana struktura Kościoła. Nic niestety nie potrafimy powiedzieć o studiach Wulfili i przygotowaniach do przekładu Biblii na język gocki, co stało się źródłem jego sławy[63].

W czasach Konstancjusza II Wulfila wziął udział w gockiej delegacji, która udała się do Konstantynopola. Wówczas to został konsekrowany na biskupa przez Euzebiusza z Nikomedii w asyście innych biskupów. O wcześniejszej wizycie mówi natomiast Filostorgiusz. Miałaby ona mieć miejsce jeszcze za Konstantyna Wielkiego, a więc przed rokiem 337. Według tego autora, konsekracji miałby dokonać już wówczas Euzebiusz[64], ale Euzebiusz z Nikomedii został wszak biskupem Konstantynopola dopiero w 339. Zachodzi więc istotna sprzeczność w tej relacji. Najprawdopodobniej mamy do czynienia z dwiema wizytami nad Bosforem. Pierwsza miała miejsce jeszcze za panowania Konstantyna Wielkiego i o niej wiedział Filostorgiusz, mylnie łącząc z wiadomościami o drugiej wizycie w stolicy, której cel jasno został zdefiniowany przez Auxentiusa: „Po chwalebnym męczeństwie wielu sług i służebnic Chrystusa, gdy zagrażało gwałtowne prześladowanie, wielce świątobliwy mąż Wulfila, wypędzony z ogromną rzeszą wyznawców z ziemi barbarzyńskiej, został przyjęty z honorami na terenie rzymskim jeszcze za życia cesarza Konstancjusza. (...) [Bóg] pozwolił im przejść Dunaj i wśród gór oddawać sobie cześć na wzór świętych."[65] Ta górzysta okolica znajdowała się w pobliżu Nicopolis ad Istrum. Przesiedlenie nastąpiło natomiast w roku 348 kiedy wraz z wojną z Rzymianami przystąpiono do prześladowania chrześcijan, których potraktowano najprawdopodobniej jako agentów. Po przesiedleniu „[Wulfila] pędząc

---

[61] Mansi, II, col. 696: Theophilus Gothiae metropolis; *Patrum Nicaenorum nomina,* ed. H. Gelzer, Lipsiae 1898, s. LXIV. (56,57); Socrates, HE II,41: Θεοφίλος τῶν Γότθων ἐπίσκοπος; K. Schäferdiek, *Wulfila. Vom Bischof von Gotien zum Gotenbischof*, Zeitschrift für Kirchengeschichte XC 1979, s. 287 – 289; idem: Gotien, s. 36. Niewykluczone, że chodzi o biskupa Gotów krymskich.

[62] Socrates HE,II,41. A. Schwarcz, *Die Anfänge*, s. 107 określa Teofila: „als Lehrer des Wulfila", ale jest to jednak zbyt daleko idąca interpretacja tekstu Sokratesa. por: E. A. Thompson, *The Visigoths in the time of Ulfila,* Oxford 1966, s. 82; K. Schäferdiek, *Bemerkungen zur Christianisierung der Goten im 4 Jh*, Zeitschrift für Kirchengeschichte XC (1979), s. 265 – 269.; H. Wolfram, *o. c.*, s. 87.; P. Stockmeier, *Bemerkungen zur Christianisierung der Goten im 4. Jh*, Zeitschrift für Kirchengeschichte XCII (1981), s. 315 – 324.; J. Strzelczyk, *o. c.*, s. 105 – 107.

[63] Sozomen HE, VI, 37: Wyraził się bardzo pochlebnie o Wulfili w kontekście przekładu Biblii na język gocki.

[64] Philostorgius, HE, II, 5. Tej informacji trzyma się K. Schäferdiek, *Gotien*, s. 39: „Jedenfals erscheint gegen Ende der Regierung Konstantins, wohl 336, eine gotische Gesandschaft am Kaiserhof, zu der auch der Anagnost Wulfila gehört. Er wird bei dieser Gelegenheit von Konstantins Vertrauenbischof Euseb von Nikomedien und anderen Bischöfen aus Eusebs Umkreis zum Bischof für die Christen im Gotenland geweiht."

[65] Przekład: I. Lewandowski, w: J. Strzelczyk, *o. c.*, s. 409.

ze swoją gromadą żywot na ziemi Imperium Rzymskiego, oprócz owych siedmiu lat jeszcze przez trzydzieści trzy lata głosił prawdę i był w tym naśladowcą dawnych świętych, ponieważ dopełnił okres czterdziestu lat..."[66]. Jeśli z uporem powtarzana informacja o czterdziestu latach panowania nie miałaby być li tylko zabiegiem retorycznym, to konsekracja nie mogłaby nastąpić przed rokiem 341, a raczej na przełomie 341 – 342[67], gdyż Wulfilla zmarł po 381, zapewne w 383. Godność biskupią otrzymałby pełniąc swą służbę jeszcze na terytorium na północ od Dunaju[68]. A. Schwarcz sądzi, że o pozycji Wulfili zadecydowały dwa fakty: Był on jako „biskup Gotów" politycznym przywódcą *Goti Minores* i jako taki zajął stanowisko w hierarchicznej strukturze Kościoła. Trzeba ten sąd zaakceptować, mimo iż wejście w strukturę Kościoła hierarchicznego powinno było go doprowadzić do regularnej godności biskupa miejskiego, to znaczy, w tej sytuacji powinien zostać biskupem Nikopolis[69].

---

[66] Przekład: j.w.

[67] K. Schäferdiek, *Wulfila*, s. 254 – 259; idem, *Gotien*, s. 340: autor ten nisko ocenia źródłową wartość „Żywotu Wulfili" pióra Auxencjusza, powiadając, że mamy do czynienia z elemantami hagiograficznej stylizacji. Wyjaśnienie święceń Wulfili oparł natomiast na Filostorgiuszu — jak sądzę błędnie. A. Schwarcz, *Die Anfänge*, s. 108, powołuje się na Libaniosa (or. 59, 89 – 93) i przesuwa w oparciu o jego mowy przesiedlenie Gotów na zimę 348/349. Mowa jest tam jednak raczej o atakach, a nie przesiedleniu małej, jak sądzę, gminy gockich chrześcijan. Nie można wykluczyć, że Konstancjusz zgodził się na przesiedlenie zarówno w 343 jak i w 348 r., gdyż wobec walk z Persami pragnął uspokojenia nad Dunajem. Inny aspekt tej konsekracji podniósł W. H. C. Frend, *Mission in der alten Kirche bis zum 7. Jh.*, w: Kirchengeschichte als Missionsgeschichte, Bd. I, Die alte Kirche, Hg. H. Frohnes, München 1974, s. 39. Autor ten sądzi, że wyświęcenie Wulfili przez Euzebiusza z Nikomedii całkiem na początku jego rządów w Konstantynopolu musiało mieć powiązanie z jego zainteresowaniem dla misyjnych podróży Teofila Indyjczyka do wschodnich krajów. (Philostorgius, HE, II,6). Na zbieżność tych faktów zwrócił ostatnio uwagę: G. Fernández, *The Evangelizing Mission of Theophilus „The Indian" and the Ecclesiastical Policy of Constantius II*, Klio LXXI 1989, s. 362: „This should be taken as happening more or less between the last quarter of 338, the date of the Constantinople Synod, and 342, as the last mention by Sosomenus, of Eusebius of Nicomedia in previous year (HE,III,7). With the ordinations of Ulfila and Theophilus, Eusebius wanted to give the Constantinople Church a role as the evangelist of barbarians." Nie ma powodu, aby utrzymywać tezę, że Wulfilę wyświęcono w 341 r. podczas synodu biskupów w Antiochii w obecności Konstancjusza II, gdyż wywołuje to w konsekwencji ważne pytanie, dlaczego nie zrobił tego biskup Antiochii. W pierwszej połowie IV w. rola biskupa Konstantynopola nie była przecież na tyle znacząca, aby mógł on rozciągać swą jurysdykcję poza obszar stolicy. Przed 381, a właściwie 451 (28 kanon chalcedoński) nawet na Bałkanach zakres jego władzy nie był znaczny. Tym bardziej, jeśli w istocie konsekracji dokonał Euzebiusz, to miało to miejsce w Konstantynopolu. Por. H. Wolfram, *o. c.*, s. 86 – 87, oraz przypis 30 s. 403.

[68] S. Longosz, *o. c.*, s. 135, twierdzi, że konsekracji dokonano w 341 r w Antiochii podczas synodu. Philostorgius, HE, II, 5. Nie daje jednak wyraźnych przesłanek, gdzie to się stało. Pisze natomiast, że pretensje do rozciągnięcia władzy nad barbaricum zgłaszał cesarz rozumując, że chrystianizacja jest tego przejawem. Jeśli tak, to konsekracja tym bardziej powinna była odbyć się w Konstantynopolu, w pobliżu pałacu Konstancjusza.

[69] A. Schwarcz, *Die Anfänge*, s. 109; mniej ostry, ale podobny sąd: K. Schäferdiek, *Germanenmission*, Reallexikon für Antike und Christentum X 1978 s. 500. Przesłankę do podkreślania politycznej roli Wulfili daje Jordanes, *Getica*, 267: „...istnieli jeszcze inni Gotowie, nazywani mniejszymi, nieprzeliczony naród ze swym biskupem i naczelnikiem w jednej osobie, Wulfilą." Przekład: E. Zwolski,

O aktywności Wulfili w samej Mezji wiemy niewiele. Zapewne wygłaszał jednak swe kazania w trzech językach. Musiała też powstać tutaj znaczna część jego pism teologicznych. Wulfila był aktywnym arianinem, dlatego kilka razy udawał się do Konstantynopola, aby uczestniczyć w toczącym się sporze. Był obecny zapewne w roku 360[70], kiedy na synodzie przyjęto sformułowania na tyle niejasne, że mogły być zaakceptowane przez antagonistów. Aspekt konfesyjny nabrał znaczenia politycznego także w środowisku gockim, kiedy doszło do walki o władzę między Atanarykiem i Fritigernem. Pomoc udzielona Fritigernowi przez Walensa wpłynęła na jego stanowisko wobec arian. Zaowocowało to natychmiast retorsją drugiej strony. Sozomenos zdefiniował to jednoznacznie: „Atanaryk bowiem oburzony faktem, że i jego podwładni ulegając wpływowi Wulfili przyjmują religię Chrystusową, wielu z nich poddał przeróżnym represjom za obalenie ojczystej religii"[71]. Prześladowania objęły wszystkich chrześcijan[72]. W czasie prześladowań na Gotów najechali Hunowie. Jedyną drogą ucieczki stał się obszar *Imperium Romanum*. Sozomenos pisze, że „ścigani Gotowie przeprawili się na terytorium rzymskie i (...) wysłali posłów do cesarza, (...) Na czele tego poselstwa stał podobno Wulfila"[73]. Aczkolwiek sam autor nie jest pewien tej informacji, to jednak mediacja biskupa jest wielce prawdopodobna. Cesarz zgodził się na osiedlenie Gotów Fritigerna w Mezji i Tracji. Wkrótce jednak, między innymi w wyniku błędów administracji rzymskiej, doszło do buntu i fatalnej klęski Walensa pod Adrianopolem (378 r). Teodozjusz I prowadził bardziej zdecydowaną politykę,

---

Kasjodor i Jordanes, Historia Gocka czyli scytyjska Europa, Lublin 1984, s. 137. Wulfila był także porównywany z Eliaszem — Philostorgios, HE, II, 5; Auxentios, *o. c.*, s. XVII. H. Wolfram, *o. c.*, s. 89: sądzi, że Wulfila był biskupem wiejskim (Chorepiskopos). Wykluczyć tego nie można, ale brak też przesłanek źródłowych dla ostatecznego uzasadnienia tej tezy. Dyskutowana wcześniej lokalizacja osiedlenia *Gothi minores* w pobliżu Nicopolis jest dzisiaj powszechnie przyjmowana. Argumentację w tej kwestii zebrał: V. Velkov, *Wulfila und die Gothi minores in Moesien*, Klio LXXI 1989, s. 525 – 527.

[70] Być może jest to ostateczny moment przejścia Wulfili na stronę arian. Wcześniej, jak to podaje Socrataes, HE,II,41, i Sozomen, HE,VII,37 utrzymywał więzy z Kościołem powszechnym. Theodoret, HE, II,28. O tym, że brał udział w wielu synodach: Auksencjusz, *o. c.*, s. XVI; G. Fernández, *Wulfila y el sonodo de Constantinopola del año 360*, w: Los visigodos. Historia y civilización. Antigüedad y cristianismo (Murcia) III 1986, s. 47 – 51.

[71] Sozomen, HE, VI,38. Przekład: St. Kazikowski.

[72] Fakty te znalazły odbicie w wielu źródłach: Socrates, HE, IV, 33; Sozomen, HE, VI, 37; Ambrosius, *In Lucam* II, 37, PL, XV, 1565; Augustinus, *De civitate* Dei XVIII, 52, PL XLI, col. 615 – 616; Hieronymus, *Eusebii Chronicorum* II ad annum 373, PG XIX, 595; Epiphanius, *Adversus Haereses* lXX, 15, PG XLII, 373 A. Wiele rozprawia się też o nich w nowożytnej historiografii: St. Longosz, *o. c.*, s. 141 – 142; J. Strzelczyk, *o. c.*, s. 119 sądzi, że chrześcijan potraktowano jako „ekspozyturę rzymską" co mogło być wystarczającym powodem represji. H. Wolfram, *o. c.*, s. 91. Ponieważ zagadnienie to wychodzi poza obszar Mezji, więc w tym miejscu zaledwie je sygnalizujemy.

[73] Sozomen, HE, VI,37.; o tych faktach także: Socrates, HE, IV,33 – 34; Philostorgius, HE,II,5; Theodoret, HE, IV, 37; Ammianus Marcelinus, *Römische Geschichte*, ed. W. Seyfarth, t. IV, Berlin 1971, XXXI, 4; Wolfram, *o. c.*, s. 90: „so gibt es zwei Möglichkeiten für eine unmittelbare Zusammenarbeit zwischen Fritigern und Wulfila vor 376..."

najpierw rewindykując rzymską władzę na północy Bałkanów, a później prowadząc politykę progocką. Po klęsce pod Adrianopolem nastroje w społeczeństwie rzymskim musiały być zdecydowanie antygermańskie i jednocześnie antyariańskie. Trwały też dalsze spory w samym Kościele. Cesarz zmierzał do ich uspokojenia zwołując sobór (381) i wydając akt *de fide catholica*[74]. Postanowienia te istotnie utrudniły integrację ariańskich plemion barbarzyńskich[75]. Nie wykluczone, że sam Wulfila wziął udział w obradach soboru i wpłynął na jego czwarty kanon, w którym gwarantowano, że Kościół wśród barbarzyńców (Gotów) prowadzony będzie tak, jak w „czasach ojców"[76]. Pewne jest natomiast, że Wulfila został wkrótce potem wezwany przez cesarza do Konstantynopola i wziął udział w synodzie w roku 383. W tym samym jednak roku zmarł[77].

Wraz z Wulfilą, tj. w drugiej ćwierci IV wieku swą działalność wśród Gotów, lecz na północ od Dunaju, rozpoczął Audios[78]. Cesarz Konstancjusz II przed końcem swych rządów zesłał tego skrajnego schizmatyka do Scytii, skąd przedostał się on do Terwingów. Zapewne pozostawił tam swych uczniów, spośród których z imienia znamy tylko Uraniosa i Silvanusa[79]. Ślad po tej grupie audian zaginął wraz z prześladowaniami podjętymi przez Atanaryka w roku 369.

Innym jeszcze „apostołem Gotów" był Eutyches, który korespondował z Arintheusem, oficerem w armii rzymskiej od roku 355[80]. Spotkała go śmierć męczeńska, zapewne również w czasach Atanaryka[81]. Wówczas też do Tracji

---

[74] CTh XVI, 1, 2; dalej nastąpiła cała lawina aktów prawnych skierowanych także przeciwko arianom: CTh XVI, 1, 4; XVI, 5, 11; XVI, 5, 12.

[75] Trudno jednoznacznie określić miejsce Wulfili w tej kwestii. Przekonywająco brzmi jednak sąd: H. Wolfram, *o. c.*, s. 93: „Aber der Gotenbischof Wulfila selbst war viel zu stark in die Reichskirche integriert, als dass die tumultuarischen Ereignisse, die den gotischen Donauübergang begleiten, seine Zustimmung gefunden hätten".

[76] Mansi, III, s. 573: can IV: Ecclesias autem Dei quae sunt in barbaricis gentibus confirmatae, regere atque administrare oportet secundum consuetudinem quam a patribus obtinuisse dignoscitur.; G. J. Hefele– H. Leclerq, *Histoires des Conciles*, t. II,1, Paris 1908, s. 22 – 24.

[77] Auxentius, *o. c.*: „Na rozkaz cesarski po dopełnieniu się okresu czterdziestu lat podążył do Konstantynopola na dysputę zapewne przeciw [...] i idąc w imię Pana Boga naszego, aby nie głosili, że Chrystus poddał im kościoły chrystusowe, i nie niepokoili [...] (...) nagle zaczął tracić siły. W tej chorobie został zabrany do nieba na podobieństwo proroka Elizeusza." Przekład: I. Lewandowski, w: J. Strzelczyk, *o. c.*, s. 409.

[78] S. Epiphanii, *Adversus Haereses* LXX,1, PG XLII; Theodoret, HE,IV, 10.

[79] Epiphanios, *Panarion,* PG XLII, LXX,14, col. 372B; Hieronymus, *Chron.* 341; Theodoret HE, IV, 9; J. Zeiller, *Les origines chrétiennes*, s. 419 – 420; K. Schäferdiek, *Germanenmission,* s. 502; E.A. Thompson, *The Visigoths*, s. 82; A. Schwarcz, *Die Anfänge,* s. 107.; H. Wolfram, *o. c.*, s. 88.

[80] Amm. Marc. XV, 4: tres simul exiluere tribuni, Arintheus agens vicem armatarum rectoris...; PLRE, t. I, s. 102 – 103.

[81] Bazyli W., *Ep.* 164,2, PG XXXII, 636C.; J. Zeiller, *Les origines chrétiennes,* s. 409; P. Stockmeier, *Bemerkungen zur Christianisierung der Goten im 4. Jahrhundert,* Zeitschrift für Kirchengeschichte XCCII 1981, s. 318 – 319; A. Schwarcz, *Die Westgoten und das Imperium*, w: Los visigodos. Historia y civilisatión. Antigüedad y christianismo (Murcia) III 1986, s. 19.

skierowany został przez Walensa biskup Euzebiusz. Teodoret pisze, że „umocniwszy tutaj wszystkich" apostołował udając się dalej za Dunaj[82].

Następcą natomiast Wulfili został jego sekretarz Selanas[83]. Był synem Gota i Rzymianki z Frygii[84]. Odegrał ważna rolę w sporach kościelnych toczonych na Wschodzie pod koniec IV w. Momentem szczególnego spięcia był wybór ariańskiego biskupa w Konstantynopolu (386 r.). Selanas stanął wówczas po stronie Marinusa, który przybył z Tracji i psatyrian, a przeciwko Dorotheusowi z Antiochii. Toczący się spór w ariańskim środowisku został załagodzony dopiero przez Gota Plintę (*magister militum*), który pełnił konsulat w 419 r[85].

W środowisku naddunajskich Gotów wychował się Dionysius. Był on mnichem, który przetłumaczył *Tomus ad Armenios* napisany w 435 r. przez biskupa Konstantynopola Proklosa. Przeniósł się potem do Rzymu[86].

W ostanich niemal dziesięciu latach IV wieku znakomitą rolę odegrał w Tomis Theotimus. Jego kariera znalazła odbicie w kilku różnych źródłach. Kiedy św. Hieronim pisał swe dzieło o historykach Kościoła, w zakończeniu wspomniał tego biskupa. Miał on stworzyć w formie dialogów pewne pismo, które odpowiadało starym zasadom retoryki. Nie był to jedyny gatunek uprawiany przez Theotimusa[87]. Niestety nic z jego spuścizny się nie zachowało. Nikephoros Kallistos wspomina o pochodzeniu biskupa ze Scytii i jego wychowaniu wśród Greków[88]. Tę proweniencję wykazywał wcześniej Sozomenos, dodając przy tym, .że Theotimos cieszył się wielkim szacunkiem Hunów, którzy nazywali go „Bogiem Rzymian"[89]. Dobry kontakt z barbarzyńcami zdaje się świadczyć o podjęciu próby schrystianizowania Hunów, być może w ramach akcji

---

[82] Theodoret, HE IV, 12, V, 6.

[83] Sozomen, HE, VII, 17 nie nazywa go inaczej jak „biskupem Gotów". Wygłaszał kazania po gocku i grecku. J. Zeiller, *Les origines chrétiennes* s. 418, 520 i n.; E.A. Thompson, *Visigoths*, s. 75, 81, 108 – 119; A. Lippold, *Ulfila*, RE IXA, col. 512 – 531, tu szczególnie s. 529; A. Schwarcz, *Reichsangehörige,* s. 168.

[84] Socrates, HE, V, 23.

[85] Sozomen, HE, VII, 17.; Socrates, HE, V, 23; A. Schwarcz, *Die Anfänge*, s. 110, co do kariery Plinty — idem, *Reichsangehörige*, s. 58,168 n.; R. von Haehling, *Die Religionszugehörigkeit der hohen Amtsträger des Römischen Reiches seit Constantins I. Aleinherrschaft bis zum Ende der Theodosianischen Dynastie (324 – 450 bzw 455 n. Ch.)*, Bonn 1978, s. 274 i n.; PLRE, t. II, s. 892.

[86] *Acta Conciliorum Oecumenicorum,* ed. E. Schwartz, Berlin, Leipzig 1924 – , (ACO) IIII,2, s. XVII; ACO I,5,2, s. IIII; Ed. Schwartz, *Codex Vaticanus gr. 1321 eine antichalkedonische Sammlung aus der Zeit Kaiser Zenos*, w: Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Ph. - phil. und hist. Kl. XXXII, Bd. 6, München 1927, s. 91.

[87] Hieronymus, *Liber de viris illustribus*, PL XXIII, col. 754 – 755: *Theotimus Tomorum episcopus, in morem dialogorum et veteris eloquentiae breves commaticosque tractatus edidit. Audio eum et alia scribere.* R. Netzhammer, *o. c.*, s. 40.; Teotym, w: J. M. Szymusiak, M. Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa,* Poznań 1971, s. 377. Tam też przekład fragmentu Hieronima.; ASS Apr. II,755 – 756: *...Tomitanam et reliquqe Scytae Ecclesiam gubernabat Theotimus Scyta, vir in philosofia enutritus.*

[88] Nikephoros Kallistos, HE XII, 45.

[89] Sozomen, HE, VII, 26.

misyjnej sięgającej poza Dunaj[90]. Theotimus był propagatorem ascezy[91]. Żywo uczestniczył w aktualnych dyskusjach i sporach. W roku 400 wziął udział wraz z innymi 21 biskupami w synodzie, który obradował z Janem Chryzostomem w Konstantynopolu[92]. Przedmiotem obrad była symonia, której dopuścił się biskup Antoni z Efezu. Trzy lata później uczestniczył w Konstantynopolu w dyskusji z Epifaniuszem i jak pisze Sokrates, był gorącym obrońcą dzieł Orygenesa[93]. Zmarł wkrótce potem tj. w 403 r.

Z Janem Chryzostomem pozostawał też w kontakcie mezyjski biskup Lupicinus z Appiaria. Wspomniany został w liście do papieża Innocentego z 404 r. jako jeden z trzech delegatów, którzy informowali, że Jan nie przyjął do wiadomości wyroku wydanego w jego sprawie [94].

Na przełom IV/V wieku datować też należy Polycarpusa, który „z miasta Seksantapristoj, leżącego w Mezji, przeniesiony został do Nikopolis w Tracji"[95]. Niestety, dla kolejnych niemal 30 lat V w., tj. do wybuchu konfliktu chrystologicznego i zwołania soboru efeskiego (431), nie posiadamy żadnych źródłowych informacji na temat biskupów pochodzących znad dolnego Dunaju.

Poznań

Moesia Christiana.
Anfänge und Entwicklung

Zusammenfassung

Das Untersuchungsobjekt dieses Artikels ist die Entwicklung des Christentums an der unteren Donau, d.h. in der Provinz Moesia Inferior, auf deren Gebiet als Resultat der Reformen von Diocletian die Provinzen Scythia Minor und Moesia II gebildet wurden. Der Untersuchung wurden vor allem die Karrieren der dort tätigen Personen unterzogen. Zu diesem Zweck wurden die Schriftquellen der Analyse unterzogen, und nur eine geringe Aufmerksamkeit wurde den archäologischen Quellen gewidmet. Über die frühere Christianisierung dieses Gebiets, die wahrscheinlich zur Zeit der Apostel erfolgte, besitzen wir nur verhältnismäßig knappe Quellen. Jedoch die Analyse der HE von Euseb von Kaisareia erlaubt anzunehmen, daß die Mission des Apostels Andreas in der Provinz Scythia Minor wenigstens als sehr wahrscheinlich betrachtet werden muss. Die nächsten Gestalten, die ihr Christentum bewiesen haben, bilden eine große Gruppe von Märtyrern. In den Acta Sanctorum, die oft bezweifelt wurden, finden wir in Folge weitere Zeugen der frühen Christianisierung. Auch das auftauchende epi-

---

[90] E. A. Thompson, *Christian Missionaries among the Huns*, Hermathena LXVII 1946, s. 73 – 79.

[91] Sozomen, HE VII, 27. Chętnie wspomina też o wydarzeniach cudownych lub co najmniej sensacyjnych, których sprawcą był Theotimos.

[92] ASS, Aprilis II, 753: [Theotimus] floruit temporibus Arcadii Imperatoris, interfuitque Synodo Constantinopolitanae... Mansi, t. III, col. 992; C. J. Hefele, H. Léclerque, *o. c.*, s. 122.

[93] Socrates, HE VI, 12. cytuje tu Theotimusa: „...jestem świadomy, że nauka zawarta w książkach Orygenesa nie jest bynajmniej skażona". O tym samym incydencie Sozomen, HE, VIII,14.

[94] Johannes Chrysostomos, *Ep. ad Innoc*, PG LII, col. 531; M. Le Quien, *o. c.*, col. 1225.; J. Zeiller, *Les origines chrétiennes*, s. 167 – 168.

[95] Socrates, HE VII,36. tł. St. Kazikowski.

graphische Material bringt neue Beweise für die Annahme der Schlußflolgerung einer guten Entwicklung der Kirche an der unteren Donau und dies noch vor dem Edikt Konstantins aus dem Jahre 313. Diese Tatsache ermöglichte ja offensichtlich die Entstehung einer offizielen Kirchenstruktur. Sie unterschied sich grundsätzlich zwischen Moesia II, wo man viele aus verschiedenen Städten stammende Bischöfe aufweisen kann, und Scythia Minor, wo die Rolle der Stadt Tomis auf besondere Art und Weise zum Ausdruck kam. Heute kann man aber die These nicht behaupten, daß es das einzige Bistum in dieser Provinz war. Eine spezifische Erscheinung in diesen Gebieten war die religiöse Integration, die sich mit der ethnischen Integration kreuzte. Die hervorragende Rolle haben in diesem Prozeß Ulfila und seine Schüler gespielt.

Eos LXXXII 1994
ISSN 0012–7825

THEODOSIUS DER GROßE UND DIE CHRISTLICHE KIRCHE

Von

RICHARD KLEIN

Am 17. Januar des Jahres 395 starb Kaiser Theodosius, der nicht nur der letzte Abendländer auf dem römischen Kaiserthron war, sondern auch der letzte gesamtrömische Herrscher, ehe das Imperium Romanum in eine östliche und eine westliche Hälfte zerbrach. Es dauerte nur gute fünfzig Jahre, bis dieser herausragende Herrscher in einem Schreiben der Konzilsväter von Chalcedon an Papst Leo I. erstmals den Beinamen der Große erhielt[1].

Betrachtet man die Äußerungen in der zeitgenössischen **Literatur**, so erkennt man rasch, daß die überwiegende Zahl der Urteile, sowohl christlicher wie heidnischer Autoren, außerordentlich günstig lautet, so daß der ehrende Beiname in der Tat gerechtfertigt erscheint.

Bekanntlich wurden außer ihm lediglich Constantin, der erste christliche Kaiser, and Karl, der Begründer des fränkischen Kaiserreiches, damit ausgezeichnet. Schon für den Mailänder Bischof Ambrosius, seinen Gegenspieler und zugleich geistlichen Führer, war er Muster und Ideal eines frommen und gottgefälligen Herrschers, der die Pflicht eines christlichen Regenten, den wahren Glauben zu verbreiten, vorbildlich erfüllte. Der oft allzu energisch und in seinen Handlungen bisweilen abstoßend wirkende Bischof wird in seiner berühmten Rede, die er auf den Verstorbenen hielt, nicht müde, ihn den beiden Nachfolgern, den Kaisersöhnen Honorius und Arkadius, als leuchtendes Vorbild vor Augen zu stellen[2]. Auch der wenig später lebende Chronograph Marcellinus Comes

---

Dieser Beitrag ist die erweiterte Fassung eines Vortrags, der am 10. November 1995 am Kirchengeschichtlichen Institut der Universität Innsbruck gehalten wurde.

[1] Act. conc. oec. II 1,3, S. 89,1; II 1,2, S. 116,4; in lat. Übers. II 3,2, S. 97,39. In der profanen Literatur findet sich der Titel auch bei Olympiodor (frg. 2 u. 19; FHG IV 58; 61) und Marcellinus Comes (MGH AA XI 60,11 u.ö.); vgl. dazu A. Lippold, in RE Suppl. XIII (1972), S. 960 (*s.v.* Theodosius I.).

[2] Ambr. *obit. Theod.* 5; 12 f.; 28; 34 f.; vgl. dazu die schönen Bemerkungen von E. Dassmann, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand*, Münster 1965 und schon früher von R. Palanque, *Saint Ambroise et l'empire Romain*, Paris 1933, S. 551 f.; zu den Pflichten des christlichen Imperators speziell W. Enßlin, *Gottkaiser und Kaiser von Gottes Gnaden*, München 1943, S. 63 ff.

nennt ihn einen vir admodum religiosus und catholicae ecclesiae propagator, der an der Rechtgläubigkeit seines Handels nie einen Zweifel gelassen habe[3]. Schließlich spricht der bekannte christliche Historiker und Freund Augustins, der Spanier Orosius, Theodosius deswegen höchstes Lob aus, weil er in allen Bemühungen des menschlichen Lebens Trajan ebenbürtig gewesen sei, in der Pflege der Religion aber im Gegensatz zu diesem ein Führer der Kirche, der für die Wiederherstellung des durch den Zorn Gottes schwer heimgesuchten Staates stets auf die göttliche Barmherzigkeit gebaut habe[4]. Am Ende darf das geradezu klassische Lob nicht fehlen, welches der Kirchenvater Augustinus den beiden imperatores christianissimi Constantin und Theodosius im fünften Buch seines Gottesstaates spendet. Als wesentlichen Charakterzug des letzteren rühmt er dessen Herrscherverständnis, das ihn verpflichtet habe, nicht nur für das Heil der eigenen Seele zu sorgen, sondern auch für die Rettung der ihm anvertrauten Untertanen[5].

Richtet man den Blick auf die heidnischen Zeugnisse, so bestätigt sich diese hohe Wertschätzung in geradezu auffälliger Weise, wenn auch mit anderer Schwerpunktsetzung. Sowohl der Verfasser der epitome de Caesaribus, der Fortsetzer der römischen Geschichte des Aurelius Victor, als auch der mehr heidnisch als christlich denkende Synesius von Kyrene und die bekannten Rhetoren Themistius und Pacatus werden nicht müde, die Milde und Leutseligkeit dieses Herrschers zu rühmen. Sie erkennen ihn nicht minder vorbehaltlos in seiner Stellung als Herrscher von Gottes Gnaden an, wie er sie selbst durch die Anrede aeternitas nostra und numen nostrum zum Ausdruck brachte[6]. Im Chor dieser zeitgenössischen Lobredner stören lediglich zwei Stimmen, von denen die eine dem arianischen Kirchenhistoriker Philostorgius gehört, die andere dem streitbaren Heiden Zosimus, der zu Beginn des 5. Jahrhunderts noch einmal ein Geschichtswerk aus dem Blickwinkel der Altgläubigen verfaßte. Während ersterer ihm die Verfolgung der verschiedenen arianischen Gruppen nicht verzeihen kann[7], macht ihm der Byzantiner, ebenso wie sein Gewährsmann Eunapius, nicht nur das rigorose Einschreiten gegen die alte Götterreligion und ihre Anhänger

---

[3] MGH AA XI 60, 19 f.; 61,6 und E. Consalino, *L'optimus princeps secondo S. Ambrogio. Virtù imperatorie e virtù cristiane nelle orazioni funebri per Valentiniano e Teodosio*, RSI XCVI 1984, S. 1025 ff.

[4] Oros. *adv. pag.* VII 34,4 f; vgl. W. Goez, *Die Geschichtstheologie des Orosius*, Darmstadt 1980, S. 88 ff.

[5] Aug. civ. dei V 26; dazu Y.M. Duval, *L'éloge de Théodose dans la „cité dé Dieu" (IV 26). Sa place, son sens et ses sources*, RecAug IV 1966, S. 135 ff. und allgemein F.G. Maier, *Augustin und das antike Rom*, Stuttgart-Köln 1955, 136 ff.

[6] Z.B. CodTheod I 9,2; X 22,3; Synes. *de regno* 20; Them. or. XV 190; Pac. *pan.* 21; 47. Zu ergänzen wären noch die bildlichen Darstellungen, etwa auf dem Missorium von Madrid oder dem Obelisken in Konstantinopel, wo die überlegene Ruhe und die Würde allerdings einer gewissen Stilisierung zuzuschreiben sind. Die Belege sind wiederum zusammengestellt von A. Lippold, in :RE Suppl. XIII (1972), S. 950 f.

[7] Philostorg. *hist. eccl.* IX 1; 19; X 6.

zum Vorwurf, sondern er nennt ihn habgierig, träge und verschwenderisch, stets abhängig von einflußreichen Personen seines Hofes. Er geht sogar noch weiter und meint, daß unter ihm das Heer verkommen, die Städte verarmt und die Provinzen habgierigen Statthaltern ausgeliefert worden seien. Lediglich die militärische Tatkraft ist es, die er gelten läßt, und zwar aufgrund der zahlreichen Siege gegen auswärtige Feinde, insbesondere gegen die Goten an der Nordgrenze des Reiches[8].

Wendet man den Blick in die Gegenwart und hält sich die Einschätzung vor Augen, welche der letzte Herrscher des Gesamtreichs in der modernen Geschichtsschreibung erfährt, so entdeckt man auffallende Parallelen zu jenen zwar mehrheitlich positiven, aber im ganzen doch zwiespältigen Haltung der antiken Autoren[9]. Es verwundert zunächst nicht, beginnt man mit den Profanhistorikern, daß ihn der liberale, allem Christlichen äußerst distanziert gegenüberstehende O. Seeck als einen unselbständigen Geist abqualifizierte, der sich stets in prüfungsloser Untertänigkeit den maßgebenden Lehrern der Kirche gebeugt habe[10]. Ähnlich äußert sich E. Stein in seiner noch heute aktuellen Geschichte des spätrömischen Reiches, indem er ihm vorhält, er sei ab 390 dem Ambrosius völlig hörig gewesen[11]. A. Lippold, der neben dem großen RE-Artikel das bis heute grundlegende Theodosius-Buch geschrieben hat, bemühte sich dagegen in minutiöser Quellenarbeit um ein objektiveres Bild, meint jedoch am Ende auch, daß Theodosius das Prinzip des Glaubenszwangs verkündet habe; freilich folgt die einschränkende Ergänzung, daß er keine von kaiserlichen Gnaden gelenkte Staatskirche errichten wollte, die ihm als persönliches Machtinstrument diente[12]. In neuester Zeit fällte der Berliner Althistoriker A. Demandt in seiner im Rahmen des Handbuchs der Altertumswissenschaft erschienenen Geschichte der Spätantike (im J. 1989) folgendes Urteil: Theodosius verdiene den Namen der Große weniger als Constantin, da die Verfolgung der Andersgläubigen einen

---

[8] Bes. IV 24 – 28; F. Paschoud nennt in seinem Kommentar diese Charakteristik ein übelwollendes Kontrastbild zu den Panegyriken, aber auch eine Ansammlung von Halbwahrheiten, die tendenziös interpretiert werden (Zosime, *histoire nouvelle* II 2, livre IV, Paris 1979 393 ff.

[9] Zusammenfassend behandelt wiederum von A. Lippold, in RE Suppl. XIII (1972), S. 960 f.

[10] O. Seeck, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt* V, Darmstadt 1966 (Nachdruck von 1920), S. 174; vgl. auch S. 170: „Doch wer nach modernen Begriffen urteilt, wird ihm keine Eigenschaft weniger zuschreiben, als was wir Größe nennen. Denn nach keiner Richtung hin hat er sich über seine Zeitgenossen erhoben; er ist tief in einer schwachen Menschlichkeit stecken geblieben."

[11] E. Stein, *Geschichte des spätrömischen Reiches* I, Wien 1928, S. 323. Er gesteht ihm den Beinamen der Große mit demselben bedingten Recht wie Constantin zu (wegen der Liebenswürdigkeit seines Naturells, seiner Bildung und seiner kindlichen Frömmigkeit). Aber er hält ihm auch eine gewisse Günstlingswirtschaft und eine ungerechte Verteilung der Lasten vor.

[12] A. Lippold, *Theodosius der Große und seine Zeit*, München 1980², S. 124 und ders., *Theodosius der Große*, in: Gestalten der Kirchengeschichte, Alte Kirche II, Stuttgart, 1984, S. 75 ff. Der Verf. zweifelt an der Berechtigung des Ehrentitels „Der Große', meint aber abschließend, daß zwischen Constantin und Justinian keinem Kaiser der gleiche Rang zukomme wie Theodosius d. Gr. (*Th.d.G. u. seine Zeit*, S. 161); ähnlich auch N.Q. King, *The Emperor Theodosius and the Establishment of Christianity*, London 1961, S. 93 ff.

Schatten auf den Kaiser werfe, zumal er im Osten als unumschränkte Autorität auch in religiösen Fragen aufgetreten sei, während er im Westen durch seine Gefügigkeit gegen Ambrosius das Amt des Kaisers als des höchsten irdischen Richters verletzt habe[13].

Abschließend seien noch einige Sätze moderner Kirchenhistoriker angeführt. Während auf protestantischer Seite H. Lietzmann auffällig zurückhaltend blieb, jedoch H. v. Campenhausen ohne Umschweife die vollständige Ausschaltung der Andersgläubigen als die Absicht der theodosischen Religionspolitik beschrieb, was infolge der Zielstrebigkeit, mit der er sein Ansinnen verfolgte, sogar den Namen der Große rechtfertige, verhält man sich auf katholischer Seite etwas anders. Sowohl C. Pietri in seinem großen zweibändigen Werk Roma Christiana wie auch K. Baus im 2. Band der von H. Jedin edierten Kirchengeschichte, um nur zwei Stimmen zu nennen, vertreten die These, daß die Festlegung des nicänischen Bekenntnisses für alle Christen im Reich durchaus nicht als autokratisches Regierungsprogramm eingestuft werden könne, da es in Übereinstimmung mit den kirchlichen Vertretern dieser Richtung festgelegt worden sei. Ebensowenig wie es legitim sei, so noch einmal K. Baus, die Frage der Toleranz in der damaligen Zeit zu stellen, könne von einer Reichskirche im strengen Sinne gesprochen werden, da beide Teile, Staatsmacht und Kirche, ein reges Miteinander im öffentlichen Bereich bejahten[14]. Demgegenüber bemerkt K. Brox in seiner kleinen Kirchengeschichte des Altertums ohne weitere Differenzierung, daß durch diesen Kaiser das Christentum definitiv in seine Funktion als Staatskirche eingesetzt worden sei[15].

II

Nach diesem einführenden Überblick über das Theodosiusbild in Antike und Gegenwart ist es zunächst nötig, die religionspolitischen **Entscheidungen** des Kaisers im einzelnen zu untersuchen. Freilich soll nicht verschwiegen werden, daß es im Vergleich zu Constantin oder auch zu Constantius II. weit schwieriger ist, klare Ergebnisse zu erzielen, da sich von Theodosius keinerlei Selbstzeugnisse privater Art etwa in Form von Briefen erhalten haben und selbst die in seinem Namen ergangenen Gesetze nur in eingeschränktem Sinn als persönliche

---

[13] A. Demandt, *Die Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian 284 – 565 n.Chr.*, HdAW III 6, München 1989, S. 137.

[14] K. Baus, E. Ewig, *Die Reichskirche nach Konstantin d.Gr.*, Handb. d. Kirchengesch., Bd. II 1: *Die Kirche von Nikaia bis Chalkedon*, Freiburg-Basel-Wien 1973, S. 89 ff. und C. Pietri, *Roma Christiana* I, Rom 1976, S. 849 ff.

[15] N. Brox, *Kirchengeschichte des Altertums*, Düsseldorf 1989, S. 77. Ähnlich H.H. Anton: „Th., ... der so mit Recht als der eigentliche Inaugurator und Repräsentant von Staatskirche, Kaiserkirche und Konfessionsstaat bezeichnet werden darf" (*Kaiserliches Selbstverständnis in der Religionsgesetzgebung der Spätantike und päpstliche Herrschaftsinterpretation im 5. Jh.*, ZKG LXXXVIII 1977, S. 57).

Willensäußerungen zu werten sind; denn die endgültige Formulierung erfolgte bekanntlich in der kaiserlichen Kanzlei. Trotzdem bleibt angesichts des Fehlens weiterer Äußerungen kein anderer Weg, als diese in den Mittelpunkt der Interpretation zu stellen[16].

In einem ersten Schritt gilt es, die Gesetze gegen die **Häretiker** in den Blick zu nehmen, die das Bestreben des Kaisers zeigen, eine im nicänischen Bekenntnis geeinte Kirche zu schaffen. Will man jene stets auf das gleiche Ziel gerichteten gesetzlichen Akte auch in ihrer politischen Tendenz verstehen, so sollte man die Tatsache im Auge behalten, daß um die durch das Konzil von Nicaea im J. 325 festgelegte Glaubensformel über die Gleichheit von Gott-Vater und Gott-Sohn schon fast 60 Jahre lang erbitterte Kämpfe besonders im Osten des Reiches tobten, welche auf die Politik noch immer lähmend wirkten. Zum andern ist zu bemerken, daß Theodosius aus dem seit langem nicänisch gesinnten Spanien stammte und außerdem in diesem Bekenntnis durch seine Gattin Flacilla nachhaltig bestärkt wurde, die ihn nach seiner Kaiserwahl im Jahr 379 auch nach Osten begleitete[17]. Schließlich war durch die gleichzeitige Wahl des Bischofs Meletius in Antiochia offenkundig geworden, daß man sich auch im Osten zunehmend dem Nicaenum zuwandte, nicht zuletzt wegen der sich immer mehr zersplitternden arianischen Glaubensformeln. Hinzu kam, daß durch die theologische Arbeit des Bischofs Athanasius von Alexandrien und der kappadokischen Väter die Stellung des Heiligen Geistes in der Weise geklärt wurde, daß man ihm als der dritten göttlichen Person einen gleichwertigen Platz neben dem Vater und dem Sohn zuerkannte. An diesem Einigungswerk war auch der römische Bischof Damasus beteiligt, der gemeinsam mit Ambrosius der energischste Gegner der arianischen Richtung im westlichen Reichsteil war und den dort regierenden Gratian in diesem Sinn beeinflußte[18]. All dies trug dazu bei, daß der Kaiser bereits bei seiner ersten großen religionspolitischen Aktion, dem

---

[16] Dies geschieht zu Recht in der bis heute grundlegenden Studie von W. Enßlin, *Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius d.Gr.*, SBAW phil.-hist.Kl. 1953 H. 2, München, sowie in der musterhaften Auflistung der einzelnen Gesetze von K.-L. Noethlichs, *Die gesetzgeberischen Maßnahmen der christlichen Kaiser des 4. Jh. gegen Häretiker, Heiden und Juden*, Diss. Köln 1971; dasselbe gilt auch von B. Biondi, *Il diritto Romano cristiano* I, Mailand 1952 und von P.R. Coleman-Norton, *Roman State and Christian Church*, vol. I u. II, London 1966 (engl. Text mit kommentierenden Bemerkungen). Grundlegend noch immer J. Gaudemet, *L'église dans l'empire romain*, Paris 1958 und P. de Labriolle u. a., in: *Histoire de l'église* III, ed. Fliche-Martin, Paris 1937, sowie A. Piganiol, *L'empire chrétien (325 – 395)*, Paris 1947.

[17] Ambr. *obit. Theod.* 40; Theod. *hist. eccl.* V 5,1 ff. Gregor von Nazianz hielt ihr die Totenrede; vgl. PLRE I, S. 341 f.

[18] Hierzu im Überblick H. Lietzmann, *Geschichte der alten Kirche IV*, Berlin 1961 (Nachdruck), S. 1 ff. sowie K. Baus, E. Ewig, in: Handb. d. Kirchengesch, II 1, S. 61 ff. Hervorzuheben ist, daß der Westkaiser Gratian nach der Schlacht von Adrianopel (378) zunächst ein allgemeines Toleranzedikt erlassen hatte (mit wenigen Ausnahmen, darunter die Manichäer), es aber bereits ein Jahr später unter dem Einfluß des Ambrosius wieder aufhob zugunsten einer alleinigen Geltung der observatio catholica (CodTheod XVI 5,5); dazu G. Gottlieb, *Ambrosius von Mailand und der Kaiser Gratian*, Göttingen 1973, S. 52 ff.

in Konstantinopel erlassenen Edikt vom 28. Februar 380 — bekannt durch die Anfangsworte Cunctos populos — eine grundlegende Entscheidung fällte, die eine Einigung der in ihrem Glauben getrennten Christenheit erreichen sollte. Ohne sich auf irgendeine Konzilsentscheidung zu stützen, ordnete er kraft eigener Machtvollkommenheit an, daß allein derjenige als rechtgläubiger, katholischer Christ anzusehen sei, der in Übereinstimmung mit dem Pontifex Damasus von Rom sowie den Bischöfen Petrus von Alexandria und Meletius von Antiochia nach der Ordnung der Apostel und der Lehre der Evangelien an die eine Gottheit von Vater, Sohn und Heiligem Geist in gleicher Majestät und heiliger Dreieinigkeit glaube. Wahnsinnige und Verrückte, die sich widersetzten, sollten als Häretiker gelten und der kaiserlichen Strafe gewärtig sein[19]. Jenes für das ganze Reich gültige, später von Justinian programmatisch an die Spitze der Religionserlasse des Corpus Iuris Civilis gestellte Edikt[20] erfuhr am selben Tag noch eine weitere Verschärfung. Es wurde nämlich gleichsam novelliert, daß auch jene ein Sakrileg gegen die Heiligkeit des göttlichen Gesetzes begingen, welche durch Unwissenheit oder Nachlässigkeit den rechten Glauben verletzten[21].

Daß der Kaiser sein Vorhaben auch in Zukunft nicht aus den Augen verlor und keine Abspaltung dulden wollte, zeigt ein knappes Dutzend weiterer Erlasse für die östlichen Teile des Reiches, die sich zunächst bis in das Jahr 384 erstreckten. In ihnen sind einmal Bestimmungen gegen die abtrünnigen Religionsgemeinschaften als Institutionen enthalten, wie Versammlungsverbot, Rückgabe von Versammlungsräumen, Verweigerung von Priesterweihen und Lehrtätigkeit

---

[19] CodTheod. XVI 1,2; vgl. dazu auch Soz. *hist.eccl.* VII 4,5 f.; Theod. *hist. eccl.* V 2,1. Über Einzelheiten der Datierung und Gültigkeit noch immer wichtig G. Rauschen, *Jahrbücher der christlichen Kirche unter Kaiser Theodosius d.Gr.*, Freiburg/Br. 1897, S. 67 f. Während in der Nachfolge von A. Lippold weiterhin von Glaubenszwang gesprochen wird, z.B. von P. Barceló, *Zur Begegnung, Konfrontation und Symbiose von religio Romana und Christentum*, in: G. Gottlieb, P. Barceló (Hrsg.), *Christentum und Heidentum in Staat und Gesellschaft vom zweiten bis vierten Jh.*, München 1993, S. 183 ff., sprach schon W. Enßlin zurückhaltender von einem kirchenpolitischen Programm, das allerdings mehr als ein Glaubensbekenntnis gewesen sei (*Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius* S. 24). Noch vorsichtiger äußern sich A.M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*, Göttingen 1965, S. 30: Das „Grundsatzprogramm" der theodosianischen Kirchenpolitik, und schließlich C. Pietri, *Roma christiana* I, S. 852: „L'édit... ne détaillait pas un program théologique, même s'il indiquant sommairement le credo du prince."

[20] Der Erlaß wurde nicht nur an die Spitze der Gesetze „De fide catholica" im Codex Theodosianus gestellt (die im 16. Buch zusammengefaßt sind), sondern eröffnet im Codex Iustinianus die Reihe „De summa trinitate et de fide catholica"; vgl. dazu L. de Giovanni, *Chiesa e stato nel codice teodosiano*, Napoli 1980, S. 32 ff. Daraus geht deutlich hervor, daß zwar die Bevölkerung Konstantinopels der unmittelbare Adressat war, wo es zunächst die Ordnung wiederherzustellen galt, der Geltungsbereich sich aber auf das gesamte Reich erstreckte. Die Ansicht von P. Barceló, G. Gottlieb, daß mit *populi* speziell die städtischen Gemeinden gemeint seien, kann nicht überzeugen (*Das Glaubensedikt des Kaisers Theodosius vom 27 Februar 380: Adressaten und Zielsetzung*, in: Klassisches Altertum, Spätantike und frühes Christentum, Festschr. A. Lippold, Würzburg 1993, S. 409 ff.

[21] CodTheod XVI 2,25 (ohne Angabe eines Adressaten). Es handelt sich auch um eine Erläuterung der im vorangehenden Edikt angegebenen Strafen speziell für Beamte, nun auch unter dem Gesichtspunkt der Unwissenheit.

jeder Art, zum anderen werden auch die einzelnen Sektierer nicht geschont. Hierher gehören der Entzug der Testierfreiheit, d.h. Testamente anzunehmen oder zu vermachen, das Verbot, Besitz zu erwerben oder Ehrenämter zu bekleiden, und schließlich die Vertreibung aus Städten und Dörfern, verbunden mit strengen Drohungen an diejenigen Behörden, die sich säumig erweisen[22]. Über den Entzug der bürgerlichen Rechte hinaus ging Theodosius noch bei den Manichäern, denn ihnen, den profanatores et contemptores catholicae disciplinae, galt seine besondere Verachtung. Er setzt gegen sie inquisitores ein und fügt eigens noch hinzu, daß Zuträger und Denunzianten ungehinderten Zugang zu den Gerichten haben sollten, und am Ende schreckt er auch nicht vor der Drohung mit der Todesstrafe zurück, die von eigens dafür geschaffenen Gerichtshöfen ausgesprochen werden sollte. Jene Gruppe unter den Häretikern galt ihm wohl deswegen als besonders gefährlich, weil sie keinen regionalen Schwerpunkt besaß, sondern durch ihre Verbreitung im gesamten Reich um so mehr den Verehrern der vera religio schadete, deren Schutz ihm so sehr am Herzen lag[23]. Theodosius war also schon seit Beginn seiner Regentschaft um die strikte Abgrenzung von Orthodoxie und Häresie bemüht, so auch durch die wörtliche Aufnahme der nicänischen Glaubensformel in ein Gesetz vom Jahre 381 und noch mehr durch seine aktive Beteiligung an der Festlegung des Nicaeno-Constantinopolitanum auf dem großen Konzil von 381, wo durch die präzise Formulierung des 3. Artikels über den Heiligen Geist und die Rangerhöhung des geistlichen Leiters von Konstantinopel, dem neuen Rom, unmittelbar nach dem Bischof der Tiberstadt klare Forderungen im kaiserlichen Sinne Eingang fanden[24].

Nach dieser ersten Phase läßt sich mit einem halben Dutzend Gesetzen, welche in die Zeit von 388 bis 391 zu datieren sind, eine zweite Periode von Maßnahmen gegen nichtorthodoxe Christen eingrenzen, die mit ähnlichem Inhalt und beinahe gleicher Diktion abgefaßt sind. Sie fallen in die Zeit, als der

---

[22] Es geht um die Gesetze XVI 5,6 vom 10.1.381, in welchem erstmals genaue Ausführungsbestimmungen enthalten sind, weiterhin um XVI 5,8 (vom 19. 7. 381 gegen Eunomianer, Arianer, Aetianer), um XVI 1,3 (mit einer neuen Trinitätsdefinition), XVI 5,11 (vom 25. 7. 383) gegen Arianer und Manichäer (mit vielen Einzelnamen), XVI 5,12 (vom 3. 12. 383) und XVI 5,13 (gegen Eunomianer, Arianer, Makedonianer, Apollinaristen und andere); zu Einzelheiten vgl. wiederum K.-L. Noethlichs, *Die gesetzgeberischen Maßnahmen*, S. 132 ff.

[23] CodTheod XVI 5,9. Er warf den Manichäern vor, sie führten eine vorgetäuschte vita solitaria, da sie sich geheimen Versammlungen schlechter Menschen anschlössen; genannt werden außerdem Enkratiten, Sakkophoren und Hydroparastaten (zum Verständnis vgl. G. Rauschen, *Jahrbücher der christlichen Kirche*, S. 127 f.).

[24] Damit wurde erstmals in einem amtlichen Dokument Konstantinopel als νέα Ῥώμη und nicht als δευτέρα Ῥώμη bezeichnet (Mansi: Act. Conc. Oec. III 760); vgl. auch Soz. *hist. eccl.* VII 9,2. Wie stark der Kaiser trotz seiner persönlichen Abwesenheit auf die Sitzungen Einfluß nahm, zeigen die Audienz, die er den Bischöfen vor Beginn gewährte (Theod. *hist. eccl.* V 7,3), sowie der Bericht, der ihm nach Schluß der Tagung zuging. Erst durch seine Zustimmung gewährte er den Beschlüssen Gesetzeskraft (Socr. *hist. eccl.* V 8,20); zum Ganzen ausführlich A.M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*, S. 32 ff. und A. Lippold, in: RE Suppl. XIII (1972), S. 854 ff.

Kaiser nach dem Sieg über den westlichen Usurpator Maximus sich in Italien aufhielt und in persönlichen Kontakt mit den Bischöfen Siricius von Rom und Ambrosius von Mailand, dem wohl schärfsten Gegner der Arianer, getreten war. Waren es vorher in erster Linie die Manichäer, welche am härtesten betroffen waren, so sind es jetzt die arianischen Eunomianer, welche durch das Verbot der Intestabilität mit rückwirkender Gültigkeit eine erhebliche Beschneidung ihrer bürgerlichen Rechte hinnehmen mußten. Für diese hartnäckigen Leugner der Gottheit Christi, so heißt es in einem Gesetz entsprechend der Diktion des Ambrosius, sei endgültig die Zeit der Toleranz abgelaufen, denn sie verstümmelten den wahren Glauben, zettelten in ihrem Wahnsinn eine Verschwörung gegen Gott an und streckten in ruchloser Pflichtvergessenheit ihre gottlosen Hände gegen die vera religio aus[25]. Hieraus und wiederum aus einer speziellen Verfügung gegen die Manichäer, in der es heißt, daß alle Häretiker von den anständigen Menschen fernzuhalten seien, läßt sich erneut ablesen, wie sehr es das Ziel des um ein einheitliches Bekenntnis bemühten Kaisers war, die Abtrünnigen zu isolieren und die boni et sancti, d.h. die Anhänger des rechten Glaubens, zu schützen[26]. Die wenigsten von den insgesamt 28 erhaltenen Gesetzen gegen jene Gruppen, die sich einem einheitlichen Bekenntnis widersetzten, fallen in die Zeitspanne zwischen 392 und 394, wo insgesamt ein Nachlassen sowohl in der Aufzählung einzelner Sekten, aber auch der verschiedenen Strafen festzustellen ist. Freilich wird erneut das Versammlungs- und Lehrverbot eingeschärft, weitreichende Folgen dürfte auch eines der letzten Gesetze gehabt haben, wonach es keinem Häretiker erlaubt war, in der kaiserlichen Kanzlei und bei der Geheimpolizei sowie als Finanzbeamter zu arbeiten[27]. Am Ende jener langen Verfolgung, die freilich auch nach 395 noch eine Fortsetzung fand, läßt sich mit H.-I. Marrou feststellen, daß nunmehr der orthodoxe Katholizismus die öffentliche Religion der gesamten römischen Welt geworden war.

Der Kampf des Theodosius um eine im Glauben geeinte Kirche zielte jedoch nicht allein gegen die dementia jener, welche durch ein selbstgewähltes Bekenntnis die Wahrheit der fides christiana verleugneten. Er war auch gegen die Anhänger der **heidnischen** Götterreligion gerichtet. Hierbei sollte man sich vor der Annahme hüten, daß bereits zu Beginn der achtziger Jahre die überkommenen Kulte wenig oder gar keine Lebenskraft mehr besessen hätten. Noch war der

---

[25] CodTheod XVI 5,17 (vom 4. 5. 389); die Ähnlichkeit mit der Diktion des Ambrosius z.B. *ep.* 20,28 (spadones) und Hex. V 3,9; zur Sekte der Eunomianer vgl. bes. L. Abramowski, in: RAC VI 1966, 936 ff.

[26] CodTheod XVI 5,18 (vom 17. 6. 389). Die hier genannte Vertreibung aus Rom geht auf Papst Siricius zurück. Der Liber Pontificalis weiß zu berichten, daß er diese besonders gehaßt und aus Rom verbannt hat (vgl. W. Enßlin, *Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius*, S. 66).

[27] CodTheod XVI 5,29. Das Gesetz stammt allerdings bereits von Arcadius (24. 11. 395), ist also erst nach dem Tode des Vaters veröffentlicht worden. Es gibt einen Rückblick auf ein Theodosiusgesetz; das Lehr- und Lernverbot wiederum in CodTheod XVI 5,24 (vom 9. 7. 394: *Haereticorum dementia - profana praecepta vel docere vel discere*).

heidnische Restaurationsversuch Julians erst wenige Jahre vergangen und auch anschließend gab es durch das nach allen Seiten tolerante Verhalten Valentinians I. keinerlei Behinderung irgendwelcher religiöser Betätigung. Daher entsprechen die vielfach zitierten Urteile mancher Kirchenväter, etwa des Hieronymus, über die Ohnmacht des alten Götterglaubens bereits in dieser Zeit eher einem Wunschtraum als der Realität[28]. Theodosius' erklärtes Ziel war es jedoch, sämtliche cultores deorum ebenfalls zur Anerkennung des ihm genehmen christlichen Bekenntnisses zu bringen. Bei näherem Zusehen ergibt sich, daß er gegen diese ähnliche Methoden anwandte, um sie von ihrem Glauben abzubringen, wie gegen die abtrünnigen Christen. So finden wir in gleicher Weise ein Vorgehen gegen den Besuch von Heiligtümern, gegen Opfervollzug und Versammlungen an Fest- und Feiertagen, aber auch Strafen gegen Einzelpersonen, so den Entzug des Testierrechts, Proskriptionen und Geldbußen, sogar Infamie und Tod, allerdings zunächst nur gegen Apostaten[29]. Nicht zu übersehen ist hierbei ein politisches Moment, das man gegen die Häretiker vergeblich sucht, nämlich das strenge Einschreiten gegen die Erforschung der Zukunft etwa durch die haruspices und andere Wahrsager, weil damit stets allerlei Gedanken an Umsturz, insbesondere an den gewaltsamen Tod des regierenden Herrschers und Spekulationen über neue Thronprätendenten, verbunden waren[30]. Daß die bereits in Constantins Gesetzen gegen die Haruspizin vorhandene Furcht auch jetzt noch am Platze war, dies lehrt die letzte Reaktion der Altgläubigen, wie sie im Aufstand des Eugenius Wirklichkeit wurde.

Betrachtet man die insgesamt 16 erhaltenen Heidengesetze im einzelnen, so lassen sich auch hier drei Phasen unterschiedlicher Intensität während der durchgehenden Verfolgungsmaßnahmen erkennen. In die Anfangsjahre 381 bis 384 fallen lediglich vier Verfügungen, die insgesamt ein auffälliges Schwanken zwischen Schärfe und Nachsicht offenbaren. Zwar finden bereits im ersten Edikt vom Jahre 381 Apostaten keinerlei Nachsicht, falls sie sich vorher bereits offen zur christlichen Religion bekannten, aber Katechumenen wird weiterhin erlaubt,

---

[28] Hier. *adv. Iov.* II 38; ähnlich *ep.* 107,1. Über den Niedergang des Heidentums noch immer grundlegend J. Boissier, *La fin du paganisme* I,II, Paris 1891, V. Schultze, *Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidentums* I,II, Jena 1887/1889 und J. Geffcken, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, Darmstadt 1963 (Nachdruck); aus der umfangreichen neueren Literatur seien genannt R. MacMullen, *Paganism in the Roman Empire*, New Haven 1981; P. Brown, *Die letzten Heiden. Eine kleine Geschichte der Spätantike*, Berlin 1986 und P. Chuvin, *A Chronicle of the Last Pagans*, Cambridge (Mass.) - London 1990.

[29] So schon in dem erhaltenen Gesetz vom 2. Mai 381 (CodTheod XVI 7,1) und in der Verfügung vom 20. 5. 383 (CodTheod XVI 7,2). So kann man sagen, daß diese Entscheidungen das Heidentum nur indirekt trafen; die Heidengesetze sind ebenfalls bequem zusammengestellt von K.-L. Noethlichs, *Die gesetzgeberischen Maßnahmen*, S. 166 ff. und von dems. RAC XIII 1986, 1160 ff. (*s.v.* Heidenverfolgung).

[30] CodTheod XVI 10,7 (vom 21. 12. 381) und XVI 10,9 (vom 25. 5. 385). Letzteres ist auf dem Hintergrund vorangegangener Hochverratsprozesse zu sehen, die durch Zukunftsbefragung über den Tod des Theodosius angestrengt wurden (Lib. *or.* 19 u. 20); dazu W. Enßlin, *Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius*, S. 52 und L. de Giovanni, *Chiesa e Stato*, S. 134 ff.

ein Testament für Kinder und leibliche Brüder zu hinterlassen. Außerdem kennt der Kaiser gegen unzulässige Befragung der Zukunft durch Leber- und Eingeweideschau keine Rücksicht, im Gegenteil, solchen Leuten werden Hochverratsprozesse angedroht, die mit der Todesstrafe enden konnten. Andererseits erlaubt der Gesetzgeber im selben Jahr 382 in der osrhoenischen Stadt Edessa die Offenhaltung eines Tempels mit den dazugehörigen Markt- und Gerichtstagen sowie die Erhaltung der darin befindlichen wertvollen Bildwerke, falls die Menschen sich der unreinen Opfer enthielten[31]. Ähnlich zurückhaltend zeigt sich der Erlaß vom Jahr 386, wo es z.B. heißt, daß die Oberaufsicht über die heidnischen Tempel und Feste nur Heiden innehaben sollten. Gewiß, Theodosius distanziert sich in aller Form von dem Treiben der altgläubigen vesani und sacrilegi und betont offen, daß es für die Christen eine moralische Verpflichtung sei, solche auch nicht unmittelbar mit einem Opferkult verbundenen Ämter abzulehnen, aber trotzdem sucht er, wohl nicht zuletzt aufgrund heidnischer Proteste im syrischen Apamea und im ägyptischen Alexandria, noch immer den Weg eines unblutigen Kompromisses. Man sollte auch nicht vergessen, daß er in jenen Jahren gezwungen war, dem westlichen Usurpator Maximus entgegenzutreten, und sich daher keine größeren Auseinandersetzungen mit den widerspenstigen Altgläubigen erlauben durfte. Dies um so mehr, weil der Empörer ebenfalls aus seinem christlichen Bekenntnis kein Hehl machte und so bei dem Ostkaiser eine gewisse Rücksichtnahme gegen die Altgläubigen geradezu herausforderte[32].

Der Übergang zu direkten und unnachsichtigen Maßnahmen gegen das Heidentum läßt sich seit der Wende des Jahres 390/391 erkennen, was wiederum als unmittelbare Konsequenz der Bekanntschaft mit den westlichen Bischöfen Siricius und Ambrosius zu erklären ist. Hatte der Kaiser bereits bei seinem Romaufenthalt im Jahre 389 durch die genaue Festlegung christlicher Feiertage über die Sonntagsheiligung hinaus, des Geburtstags des Herrn, der Erscheinung Christi und der Osterzeit, und mit der Streichung heidnischer Feiern den Weg zu einem christlichen Staat beschritten[33], so wird die Zuspitzung in dem berühmten Edikt vom 24. Februar 391 unübersehbar. Nicht zuletzt als Folge des

---

[31] CodTheod XVI 10,8 (vom 30. 11. 382); dazu R. Klein, *Distruzioni dei templi nella tarda antichità. Un problema politica, culturale et sociale*, in: Atti dell' Accademia Romanistica Costantiniana, Perugia 1991, Napoli 1995, S. 140 ff.

[32] Im Gesetz vom 16. 6. 386 (CodTheod XII 1,112; zu den Tempelzerstörungen, die auf Veranlassung des christlichen praefectus Orientis Cynegius in Apamea, Edessa und Alexandria stattfanden (mit Hilfe der christlichen Bischöfe; vgl. Lib. *or.* 30,44 ff.; Theod. *hist. eccl.* V 21 ff. u.a.), vgl. ausführlich G. Fowden, *Bishops and Temples in the Easter Roman Empire AD 320 – 435*, JThS XXIX 1979, S. 64 ff. Zu dem Usurpator Maximus, der sich vom J. 383 bis zum Romzug des Theodosius im J. 388 im Westen halten konnte, vgl. PLRE I 588 (*s.v.* Magnus Maximus) und A. Lippold, *Theodosius d.Gr. und seine Zeit*, S. 34 ff.

[33] CodTheod II 8,19; vgl. dazu J. Geffcken, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, S. 153 und C. Andresen, *Die Kirchen der alten Christenheit*, Stuttgart 1971, S. 361: „Stillschweigend waren mit diesem Edikt von 389 n. Chr. die heidnischen Feste als staatlich geschützte Feiertage abgeschafft worden" (sie waren im Festkalender von 354 und im Feriale von 387 zusammengefaßt).

Bußaktes von Mailand werden in eben dieser Stadt jegliche Beschmutzung mit Opfertieren sowie das Betreten von Tempeln und die Verehrung von Bildern mit strengsten Worten untersagt. Die Verhängung von Geldstrafen im Falle der Übertretung mit einer gewissen Staffelung nach Rang und Würde der Beamten läßt keinen Zweifel aufkommen, daß alle Gesellschaftsschichten des Reiches aufgefordert waren, diesem Befehl strikten Gehorsam zu leisten[34]. Es verwundert nicht, daß von jenem Zeitpunkt an überall die Zerstörung von Tempeln und Bildern in einem Ausmaß zunahm, wie es bis dahin noch nicht geschehen war. Zwar hören wir bereits unter Constantin und seinen Nachfolgern vom Niederreißen gewisser Heiligtümer, aber in der Hauptsache nur dann, wenn damit eine bestimmte Gefahr für die allgemeine Sittlichkeit und die politische Ordnung verbunden war[35]. Hatten schon früher einzelne Beamte wie etwa der ebenfalls aus Spanien stammende Praefectus Orientis Cynegius in Syrien und Ägypten sich keine Hemmungen auferlegt, so finden die nun verstärkt ausgelösten Attacken in der brutalen Zerstörung des weltberühmten Serapistempels in Alexandria und der Zerschlagung des uralten Kultbildes auf Betreiben des Ortsbischofs Theophilus einen traurigen Höhepunkt[36]. Ein weiterer Erlaß des Kaisers aus dieser Zeit reicht über das generelle Opferverbot für jeden Reichsbewohner noch hinaus, indem man erstmals in die geheiligte Sphäre des Hauses eindrang und dort den Weihrauch auf dem Hausaltar, den Opferduft für die Penaten und selbst das Aufhängen von Kränzen unter Todesstrafe stellte, dazu gerieten die geheimen Sühneopfer für die Götter des Feldes und des Viehs ins Visier. Wo derartige Zeremonien aufgedeckt würden, sollten Häuser und Grundstücke dem Staat verfallen, und selbst säumigen Beamten, welche solche crimina nicht ausreichend ahndeten, wurde die harte Strafe von 30 Pfund Gold auferlegt[37]. Da nunmehr jedes Festhalten am Götterkult als Majestätsverbrechen und Hochverrat angesehen wurde, hat man mit gewissem Recht diese im Stile einer Missionspredigt abgefaßten Zeilen des Erlasses vom 8. November 391 als Grabgesang des Heidentums bezeichnet[38]. Dies ist auch der Grund, warum damals uralte

---

[34] CodTheod XVI 10,10 (an Albinus, den christlichen Stadtpräfekten Roms); genannt werden im einzelnen die consulares (sie zahlten sechs Pfund Gold), die correctores und die praesides (sie zahlten vier Pfund Gold). Auch die ihnen unterstellten Beamten zahlten diese Summe.

[35] So etwa bei den Aphroditetempeln im syrischen Heliopolis und in Aphaka, desgleichen beim Askulaptempel von Aigai (Euseb. VC III 55; 58); vgl. T.D. Barnes, *Constantine's Prohibition of Pagan Sacrifices*, AJPh CV 1984, S. 69.

[36] Zu den Tumulten in Alexandria im J. 391 vgl. u.a. Socr. *hist. eccl.* V 16, Soz. *hist. eccl.* VII 15; Ruf. *hist. eccl.* XI 22 und Chuvin, *A Chronicle of the Last Pagans*, S. 65 ff.

[37] CodTheod XVI 10,12 vom 8. 11. 392 an den Prätorianerpräfekten Rufinus. Auch hier zeigt der einleitende Satz: „Nullus omnino ex quolibet genere ordine hominum dignitatum", daß alle Bevölkerungsschichten erfaßt werden sollten. Allerdings konnte sicherlich nicht jeder im Weigerungsfall die verlangten 30 Pfund Gold zahlen, möglicherweise wurde die Summe in diesem Fall durch Stockhiebe ersetzt.

[38] W. Enßlin, *Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius*, S. 84 (nach dem Vorgang von G. Rauschen, *Jahrbücher der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius dem Großen*, S. 376 und J. Geffcken, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, S. 156 f.). Den Einfluß des Ambrosius sieht darin P.R. Coleman-Norton, *Roman State and Christian Church*, S. 448.

Einrichtungen ihr Ende fanden, welche vom heidnischen Gottesdienst nicht zu trennen waren. Hierzu gehörten der Kultbetrieb des Delphischen Orakels ebenso wie die noch immer mit einem Opfer für den Kroniden Zeus beginnenden Spiele von Olympia, in gleicher Weise die Mysterien von Eleusis sowie das Augurenwesen und der Vestakult in Rom.

Man fragt sich natürlich, ob sich die Betroffenen diesem Todesstoß gegen die alten Götter willenlos fügten, wie etwa Hieronymus glauben machen will, der schon damals von Moder und Spinnweben im kapitolinischen Jupitertempel berichtet[39]. Diese Frage ist bekanntlich zu verneinen, da in Italien und speziell in der Hauptstadt Rom, dem Hort des alten Götterglaubens, noch einmal politischer Widerstand aufflammte. Der fränkische Heermeister Arbogast und in seinem Gefolge der Marionettenkaiser Eugenius, ein seniler Rhetoriklehrer, angeblich sogar ein Namenchrist, stemmten sich in enger Verbindung mit dem damaligen Führer der heidnischen Senatsaristokratie Nicomachus Flavianus gegen jene radikalen Maßnahmen, so daß das kriegerische Zusammentreffen zwischen dem christlichen Herrscher und jenen letzten Heiden allgemein als Entscheidungskampf angesehen wurde. Als jedoch in jener denkwürdigen Schlacht am Frigidus im Jahre 394 das Schlachtenglück aufgrund eines plötzlich auftretenden Sturmes trotz der Aufstellung einer Jupiter- und Heraklesstatue sich Theodosius zuneigte, war der aktive Widerstand gebrochen. Der Kaiser erreichte sein Ziel um so leichter, weil er auf besondere Zwangsmaßnahmen gegen die Unterlegenen verzichtete.[40] Selbst der Senat von Rom trat, wenn man einigen Versen des spanischen Dichters Prudentius aus dem Hexametergedicht „Contra Symmachum" Glauben schenken darf, größtenteils zur christlichen Religion über[41]. Mochten auch die Landbewohner noch längere Zeit an ihren alten Riten festhalten, so stand aufs Ganze gesehen Theodosius am Ende auch gegenüber den Heiden am Ziel seiner Wünsche. Daher konnte der Bischof Ambrosius, auf dessen Veranlassung der Amnestieerlaß zugunsten der führenden Senatoren zustande kam, in seinem Panegyricus auf den toten Kaiser zu Recht ausrufen: „Was soll ich mir jetzt noch wünschen? Aller Götzendienst hat seinen Glauben in Nacht begraben und aller heidnische Kult ist in Vergessenheit gehüllt"[42].

---

[39] *Adv. Iov.* II 38; ähnlich *hom. in ps.* CIX 5; dazu V. Schultze, *Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidentums* I, S. 298 ff.

[40] Ambr. *obit. Theod.* 4; Zos. IV 58,4; Claudian *carm.* VIII 16; CodTheod XV 14,11 u. 12; CIL VI 1783; dazu J. Straub, in: RAC VI 1966, S. 860 ff. (*s.v.* Eugenius) und J. Szidat, *Die Usurpation des Eugenius*, Historia XXVIII 1979, S. 487 ff. Zum Wiederaufleben des Heidentums in diesen Jahren vgl. z.B. H. Bloch, *Ein neues inschriftliches Zeugnis der letzten Erhebung des Heidentums in Westrom 393/394 n.Chr.*, in: Das Frühe Christentum im römischen Staat, WdF 267, hrsg. von R. Klein, Darmstadt 1982[2], S. 129 ff.

[41] I 374 ff.; vgl. dazu S. Döpp, *Prudentius' Gedicht gegen Symmachus, Anlaß und Struktur*, JbAC XXIII, 1980, S. 65 ff.; ähnlich auch Zos. IV 59; dazu F. Paschoud, *Zosime. Histoire Nouvelle*, Livre IV, tome II 2, S. 468 ff.

[42] *Obit. Theod.* 4; ähnlich 10; 38 und *ep.* 61,6; dazu H. von Campenhausen, *Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker*, Berlin-Leipzig 1929, S. 254 f.

Vergegenwärtigt man sich die Religionspolitik des Theodosius, so wird leicht übersehen, daß es neben den verschiedenen Schattierungen von Häresie und Götterglauben eine weitere Religionsgemeinschaft gab, die weit weniger als diese beiden Gruppen bereit war, sich in eine uniforme orthodoxe Kirche einzufügen. Gemeint sind die **Juden**, welche sich bereits in vorconstantinischer Zeit trotz wiederholter politischer Katastrophen eine gewisse de facto — Anerkennung ihres Glaubens bewahren konnten[43]. Ebenso wie die heidnischen Kaiser nach der Eroberung und Zerstörung Jerusalems sich damit begnügten, die Ausbreitung des auf Palästina konzentrierten Volkes durch Missionierungsverbote zu verhindern, verzichtete der erste christliche Herrscher Constantin trotz heftiger persönlicher Abneigung auf eine weitergehende Repression. Zwar erlaubte er es ihnen wie später sein Sohn Constantius II. nicht, christliche Sklaven zu besitzen, aber bereits die vorsichtige Einbeziehung in die Kurien und die Anerkennung ihrer Presbyter als legitime Führer der Gemeinden verraten, daß die Aufrechterhaltung von Ruhe und Ordnung sowie die Heranziehung dieser wirtschaftlich potenten Bevölkerungsgruppe zu den staatlichen Lasten einen höheren Stellenwert einnahmen als die von den Christen geforderten restriktiven Maßnahmen[44]. Mit einem solchen Mittelweg hatte Constantin letzlich auch Theodosius die Maßstäbe vorgegeben. Das halbe Dutzend Juden-Gesetze aus dessen Regierungszeit bekundet zum einen die Zweitrangigkeit des Problems insgesamt, zum anderen handelt es sich stets um Reaktionen auf bestimmte Vorfälle. So läßt sich das verschärfte Verbot, christliche Sklaven zu kaufen und ehemalige Christen durch die jüdische Beschneidung zu schänden, ganz sicher auf mancherlei Beschwerden der Bischöfe und der übrigen Christen zurückführen, zumal der Zusatz, daß ehemals christliche Sklaven gegen ein angemessenes Lösegeld zurückgekauft werden sollten, eher als Kompromiß zwischen Religion und wirtschaftlichen Rücksichten einzustufen ist; denn es wird klar, daß damit der materielle Schaden für die Juden gering gehalten wurde.[45] Wirtschaftliche Interessen verbergen sich auch hinter der Verfügung, daß Juden und Samaritaner als naviculariі, als Schiffseigner für den Transport von Getreide aus Ägypten in die Hauptstadt am Bosporus, verpflichtet werden sollten.[46]

---

[43] Zusammenfassend M. A v i-Y o n a h, *Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud*, Berlin 1962, S. 19 ff. und E.M. S m a l l w o o d, *The Jews under Roman Rule*, Leiden 1976.

[44] Verbot, christliche Sklaven zu beschneiden, CodTheod XVI 9,1; Sirm. 4; Euseb. *hist. eccl.* IV 27; dazu G. de B o n f i l s, *Gli schiavi degli ebrei della legislazione del IV secolo. Storia di un divieto*, Bari 1992, S. 24 ff. Mitgliedschaft in den Stadträten CodTheod XVI 8,1; Priester von persönlichenn Dienstleistungen befreit CodTheod XVI 8,4; vgl. dazu G. S t e m b e r g e r, *Juden und Christen im Heiligen Land*, München 1987, S. 31 ff.

[45] Verbot des Sklavenkaufs CodTheod III 1,5 (Erstattung eines competens pretium); die Judengesetze des Theodosius insgesamt behandelt wiederum von K.-L. N o e t h l i c h s, *Die gesetzgeberischen Maßnahmen der christlichen Kaiser*, S. 182 ff.

[46] CodTheod XIII 5,18 (ausgelöst durch eine Anfrage des praefectus Augustalis Alexander): Arme Leute mit geringem Einkommen bleiben frei, während höhere Vermögen belastet werden, vgl. G. de B o n f i l s, *Gli schiavi degli ebrei*, S. 176 ff.

Schließlich setzt sich Theodosius ganz energisch für die Anerkennung der jüdischen Gerichte innerhalb ihrer Gemeinden ein, entsprechend der audientia episcopalis der Bischöfe, was doch wohl nur so ausgelegt werden kann, daß er den Juden, wenn auch widerwillig, eine gewisse Gleichberechtigung innerhalb des christlich ausgerichteten Imperiums nicht versagte. So versteht es sich beinahe von selbst, daß er die Versammlungsfreiheit der Jünger Israels gegen die Angriffe christlicher Bewohner mit Nachdruck zu wahren suchte. Da die vorletzte Verfügung, die jenen Schutz garantierte, an Addeus, den comes Orientis, gerichtet war, dürfte wohl an Vorfälle wie die Zerstörung der Synagoge im syrischen Kallinikum unter Führung eines christlichen Bischofs zu denken sein, was im Interesse der Ruhe an der durch die Perser gefährdeten Grenze um so weniger geduldet werden konnte[47]. Andererseits ist auch bei Theodosius das Bemühen unverkennbar, den Juden römisch-christliche Grundsätze aufzuerlegen, wie das Gebot zur strikten Einhaltung der Einehe belegt; weiterhin ist sein Bestreben darauf gerichtet, die Christen vor jüdischem Proselytentum zu schützen, was aus dem Verbot von Eheschließungen zwischen Juden und Christen hervorgeht[48].

Aus alledem wird klar, daß der Kaiser darauf verzichtete, die Juden durch strenge Gesetze zu zwingen, ihren Glauben aufzugeben und sich der ihnen verhaßten christlichen Konfession anzuschließen. Gewiß, er versuchte sie in ihrer superstitio zu isolieren und die christlichen Gemeinden von einer contagio pestifera zu schützen, aber er war Realist genug, um bei ihnen keine durchschlagenden Missionserfolge zu erhoffen. Da viele von ihnen durch ihren Wohlstand und ihre Geschicklichkeit im Handel einen wichtigen Wirtschaftsfaktor bildeten, hält er sich sogar für verpflichtet, ihre Gotteshäuser und Versammlungen zu schützen, und gegen jene mit aller Strenge vorzugehen, die unter dem Deckmantel der christlichen Religion die jüdische Selbständigkeit bedrohten. So bleibt als Ganzes ein Kompromiß zwischen persönlicher Verachtung ihrer Lehre und einer Tolerierung der Gemeinden aus politischen Gründen, wie dies auch bei seinen Vorgängern, mochten sie Heiden oder Christen gewesen sein, festzustellen war.

III

So viel zu den religionspolitischen Entscheidungen, welche Theodosius in den 15 Jahren seiner Regierungszeit getroffen hat. Es hieße jedoch, das Thema nur unvollständig behandeln, wollte man sich mit dem Inhalt der Gesetze und

---

[47] Ambr. *ep.* 40 (dazu s. Teil III); Gültigkeit jüdischer Gerichte CodTheod XVI 8,8 (ausgelöst durch eine Beschwerde der Juden); Versammlungserlaubnis CodTheod XVI 8,9 (gegen christliche Beamte, welche sich gegen die Juden wandten).

[48] Verbot der Polygamie CodTheod IX 7,5 (allerdings war damals auch bei den Juden die Einehe üblich); Verbot der ehelichen Verbindung von Juden und Christen CodTheod III 7,2. Insgesamt ist bei Theodosius eine gewisse Unbefangenheit gegenüber den Juden zu beobachten.

ihrem politischen Kontext begnügen. Weit wesentlicher sind die Motive, welche das Handeln dieses noch heute so umstrittenen Kaisers in Glaubensfragen bestimmten.

Hier ist an erster Stelle sein Verständnis als Herrscher von **Gottes Gnaden** zu nennen, der sich infolge seines Nahverhältnisses zu Gott diesem allein verantwortlich fühlt. Blickt man kurz zurück, so erinnert man sich, daß die Kaiser seit ihrem Übertritt zum Christentum nichts vom sakralen Charakter ihrer Stellung und ihrer unumschränkten Machtvollkommenheit über die gesamte römische Welt eingebüßt hatten. Wie bereits bei Constantin in den zahlreichen Selbstzeugnissen, aber auch durch Bilder und Vergleiche im Panegyricus Eusebs und anderswo sichtbar wird, erscheint ihre Regenschaft als irdisches Abbild der Herrschaft des einen Gottes. Als sichtbares Werkzeug Gottes auf Erden fühlt sich der θεοφιλέστατος βασιλεύς verantwortlich für das Heil seiner Untertanen, welches sich nicht auf das zeitliche Wohl beschränkt. Er glaubt sich vielmehr aufgerufen, das Menschengeschlecht zur wahren Religion führen zu müssen, zu der er sich zusammen mit der Mehrheit der Bischöfe selbst bekennt. Wie erinnerlich, bezeichnete sich Constantin als neuer Moses und κοινὸς ἐπίσκοπος und zwar in der Weise, daß er sich als „Bischof für die Außenstehenden" für diejenigen zuständig fühlte, die nicht dem geistlichen Stand angehörten. Daraus leitete er wie selbstverständlich das Recht ab, Synoden einzuberufen, bei der Behandlung dogmatischer wie disziplinärer Probleme selbst mitzuwirken und am Ende den Mehrheitsentscheidungen der Bischöfe kraft kaiserlicher Gewalt im gesamten Reich Geltung zu verschaffen[49]. Dies führte bereits bei Constantius II., dem so freimütig denkende und handelnde Bischofsgestalten wie Athanasius und Hilarius gegenübertraten, zu dem heute kaum mehr verständlichen Satz: „Was ich will, muß auch in religiösen Dingen als Richtschnur gelten" (Athan. hist. Ar. 33,7). Nicht außer acht lassen sollte man die Tatsache, daß es hierfür auch eine heidnische Wurzel gibt, da die früheren Imperatoren als Pontifices Maximi eine unumschränkte Verfügungsgewalt über den gesamten Staatskult besaßen[50].

Diese Voraussetzung gilt es zu sehen, wenn man das Verhalten des Theodosius sowohl bei Konzilien wie auch Gesetzen, welche die Religion betrafen, erfassen will. Bereits bei der ersten großen Glaubensentscheidung „Cunctos populos" tritt sein Selbstverständnis unverhüllt zutage; denn dort begründet er das strenge, unter Strafandrohungen ausgesprochene Gebot an alle Christen,

---

[49] Hierzu noch immer grundlegend J. Vogt, *Constantinus der Große*, RAC III (1956) 359 ff. und neuerdings St.G. Hall, *Konstantin I.*, TRE XIX 1990, S. 490 ff. Zu den Selbstbezeichnungen als ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός (Euseb. VC IV 24) und κοινὸς ἐπίσκοπος (ibid. I 44) umfassend die beiden gleichnamigen Beiträge von J. Straub, in: Regeneratio imperii, Darmstadt 1972, S. 119 ff.; 134 ff.

[50] Der Satz wird von Athanasius, dem scharfen Gegner des Kaisers, zitiert (hist. Ar. 33) und ist daher in seiner Authentizität nicht unumstritten. Allgemein dazu vgl. W. Schneemelcher, *Kirche und Staat im 4. Jh.*, Bonner akademische Reden Nr. 37, Bonn 1970, bes. S. 18 ff. und einschränkend R. Klein, *Constantius II. und die christliche Kirche*, Darmstadt 1977, S. 105 ff. Zum Pontifex-Maximus-Titel und seiner Funktion vgl. neuerdings G.J. Szemler, in: RE Suppl. XV (1978), S. 331 ff.

dem Glauben der Bischöfe von Rom, Alexandria und Antiochia zu folgen, keineswegs mit dem Beschluß einer Bischofssynode, worauf sich selbst noch Constantius II. zu stützen pflegte, sondern mit dem inneren Antrieb, den er „aus der himmlischen Machtfülle" (ex caelesti arbitrio) gewonnen habe. Daher sei sein Einschreiten als eine göttliche Strafe, als divina vindicta, zu verstehen. Damit erübrigt sich bereits die wiederholt angestoßene Diskussion, ob hinter dem rückhaltlosen Bekenntnis zum Nicaenum der Einfluß des Bischofs Acholius zu suchen sei, der den Kaiser im Herbst desselben Jahres taufte[51]. Noch deutlicher als in diesem Dokument, in dem er unmittelbar und ohne jede Rückversicherung durch die Leiter der Kirche eine Entscheidung traf, wird seine Handlungsweise in dem Generalerlaß an die Häretiker vom 10. Januar des folgenden Jahres. Dort führt er die wichtige Passage über den Heiligen Geist mit dem Worten ein: „...den wir erhoffen und empfangen haben", und er schließt sie mit dem Satz: „Das hat unsere Billigung gefunden und das ist zu verehren"[52]. Aus dieser seiner Ausnahmestellung, welche er von der göttlichen Eingebung des rechten Glaubens ableitet, hält er sich für befugt, den nicänisch gesinnten Bischöfen die Kirchen der Arianer in einer ganzen Provinz zu übergeben und letzteren gesonderte, abgelegene Lebensräume zuzuweisen, da sie durch ihre Nähe den orthodoxen Christen schadeten. Daß er sich schließlich das Recht herausnimmt, die als 2. ökumenisches Konzil bekannt gewordene Kirchenversammlung einzuberufen und in seinem Sinn zu lenken, auch wenn er persönlich nicht zugegen war, und am Ende ihre Beschlüsse durchsetzen, versteht sich beinahe von selbst. Trotzdem sollte man vorsichtig sein mit dem Wort einer vom Kaiser gelenkten Staatskirche, wie es einst H. Lietzmann formulierte; denn die überwiegende Mehrzahl der Bischöfe bekannte sich zu der von ihm favorisierten Glaubensrichtung, so daß von einem Widerstand nirgendwo etwas zu spüren ist. Im Gegenteil, man pries ihn gerade deswegen als frommen und gottgeliebten Regenten[53].

Am augenfälligsten wurde die von jeder irdischen Legitimierung losgelöste

---

[51] W. Enßlin (*Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius*, S. 17 ff.) hat nachgewiesen, daß entgegen der Nachricht des Kirchenhistorikers Sozomenos (VII 4) Krankheit und Taufe des Kaisers erst in die zweite Hälfte des Jahres 380 gehören (richtig dagegen Socr. *hist. eccl.* V 6).

[52] CodTheod XVI 5,6: „... spiritum sanctum, quem ex summo rerum parente speramus et accipimus... Haec profecto nobis magis probata, haec veneranda sunt."; vgl. CodTheod XV 5,7 den Zusatz ut cognovimus zu probata fides. Auch wenn die Ausführungsbestimmungen zu Cunctos populos auf sich warten ließen, spricht W. Enßlin von einer gesetzgeberischen Autorität des autokratischen Kaisers (*Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius*, S. 29); einschränkend, was die Rolle des Kaisers und die Durchführung der Beschlüsse betrifft, A.M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*, S. 22 ff.

[53] H. Lietzmann, *Geschichte der alten Kirche* IV, S. 36 (mit Bezug auf das Gesetz CodTheod XVI 1,3 vom 30.7.381 über die Besetzung der Bischofsstühle). Bezeichnend ist z.B. die Bemerkung Gregors von Nazianz, daß Theodosius es verstand, die einfacheren Leute zum Glauben anzuhalten. Dieser sei ein erklärter Anhänger der rechten Lehre von der Trinität, wie es nicht nur seine, sondern auch die aufrichtige Überzeugung all derer sei, die auf festem Glaubensgrund stehen (*carm. hist.* XI 1282 ff.)

Würde auf der Bischofssynode von Konstantinopel im Jahre 382. Damals hob er, des langen Meinungsstreits über die einzelnen Häresien überdrüssig, kurzerhand die Sitzung auf und befahl sämtlichen Richtungen, ihre Bekenntnisse schriftlich bei ihm einzureichen. Als er sie erhalten hatte, zog er sich in seine Gemächer zurück und erflehte die Hilfe Gottes, um die rechte Wahrheit herauszufinden. Hierauf entschied er sich wiederum für die Anhänger des ὁμοούσιος, während er die übrigen Glaubensformeln vor aller Augen zerriß und damit der staatlichen Verurteilung preisgab[54]. Wie sehr die Bischöfe diese grundsätzliche Entscheidungsfreiheit akzeptierten, falls sie sich nicht gegen die fides Nicaena richtete, zeigt später sogar der so selbstbewußte Ambrosius. Selbst in der Affäre um die Synagoge von Kallinikum hegte er starke Bedenken, ob es ihm erlaubt sei, gegen eine kaiserliche Entscheidung Einspruch zu erheben, da dies ein sacrilegium sei, und auch beim berühmten Bußakt von Mailand tastet er zu keinem Zeitpunkt Würde und Machtbefugnis des von Gott eingesetzten und beschützten Imperators an[55]. Es bedarf keiner weiteren Begründung, daß man auf heidnischer Seite an der kaiserlichen Stellung ebenfalls nicht gerüttelt hat. Dies zeigt sich sowohl bei den altgläubigen Rhetoren Themistius und Libanius, welche den christlichen Herrscher trotz seines Vorgehens gegen die alte Götterreligion als Personifikation des göttlichen Gesetzes verehrten. Der lateinische Panegyriker Pacatus, der dem über Maximus triumphierenden Imperator die Festrede halten durfte, zögert demnach nicht, die aeternitas der dem Kaiser innewohnenden göttlichen Kraft zu rühmen, wie sie auch auf Inschriften und Münzen sichtbar wird, und ihn schließlich sogar als deus zu apostrophieren[56]. Es besteht in der Tat kein Unterschied zwischen heidnischer und christlicher Betrachtungsweise über die irdische Abbildfunktion des göttlichen Weltenrichters, wie sie sich seit Diokletian und Constantin entwickelt hatte. Daraus erklärt sich auch die auffällige Tatsache, daß bei den ausgegrenzten christlichen Glaubensgemeinschaften keinerlei und bei den Heiden erst sehr spät aktiver Widerstand zu bemerken ist.

Es wäre jedoch eine Verkennung der Person des Theodosius, wollte man den Aspekt der unumschränkten Machtvollkommenheit als einziges Stimulans seines Handelns gelten lassen. Ebenso wichtig ist es, seine persönliche, von

---

[54] Ausführlich geschildert von den Kirchenhistorikern Sokrates V 10 ff. und Sozomenos VII 12,9 ff. (entscheidend für Nectarius, den Vertreter der Nicäner, und Agelius, den Vertreter der Novatianer, ist das Bekenntnis beider zum ὁμοούσιος). Man wird hierbei daran erinnert, wie sich Constantin in die innersten Gemächer seines Palastes zum Gebet zurückzog (Euseb. VC IV 22), aber auch daran, daß gemäß der damals eingeführten Eidesformel die Soldaten bei Gott, Christus, dem Heiligen Geist und der Majestät des Kaisers schworen, die unmittelbar nach Gott von den Menschen zu lieben und zu ehren sei (Veg. *epit. mil.* 2,4); dazu wiederum A. Lippold, *Theodosius d.Gr.*, S. 57 ff.

[55] Zu Kallinikum ep. 80,1 (Protest... vielleicht ein sacrilegium), zum Bußakt von Mailand *ep.* 51,13 (in allen übrigen Dingen ein Schuldner euerer frommen Majestät); dazu eingehender in Teil IV.

[56] Pacatus 4;5; vgl. Codlust XI 11,3: „Aeternales vultus"; CodTheod X 22,3: 'Aeternitas nostra"; 19,2: „Numen nostrum". Weitere Belege bei W. Enßlin, *Gottkaiser und Kaiser von Gottes Gnaden*, S. 64 ff.

allen gerühmte **Frömmigkeit** anzuerkennen, die geradezu als Voraussetzung für das sichere Überlegenheitsgefühl gegenüber aller Abweichung angesehen werden kann. Schon bei seinem Regierungsantritt äußerte sich seine pietas darin, daß er — obwohl noch nicht getauft — den bisher auch von christlichen Kaisern geführten Pontifex Maximus-Titel von sich wies und wahrscheinlich auch seinen Mitkaiser Gratian bewog, die höchste Priesterwürde der heidnischen Staatsreligion abzulegen[57]. Ein weiteres Indiz seiner von niemand bestrittenen frommen Gesinnung ist vor der Schlacht gegen Arbogast und Eugenius der Besuch bei dem Einsiedler Johannes, den er vertrauensvoll über den Ausgang befragte; weiterhin ist die Vorbereitung auf den schweren Waffengang durch Fasten, Beten und eine Prozession zu den Märtyrern anzuführen. Noch beim Auszug aus der östlichen Hauptstadt besuchte er die Kirche Johannes' des Täufers, die er selbst hatte erbauen lassen, um dessen Schutz und Beistand für das ausziehende Heer zu erflehen. Wen sollte es noch verwundern, daß selbst Ambrosius nicht widerspricht, als allgemein die Überzeugung geäußert wurde, das Einsetzen des schlachtentscheidenden Nordsturms, der Bora, sei dem frommen Gottvertrauen des Kaisers zu verdanken. Noch auf dem Sterbelager sorgte sich der pius imperator um den Zustand der Kirche, und Ambrosius vernahm als letztes Wort ein „dilexi", das der Scheidende in unerschütterlicher Heilsgewißheit sprach[58].

Ein eng damit verknüpftes Motiv ist die Ehrfurcht vor der Heiligkeit des göttlichen Gesetzes, woraus sich der Schutz für die Reinerhaltung der katholischen Glaubenslehre erklärt. Bereits im Gesetz vom 28. Februar 380 fällt die Formulierung sanctitas divinae legis auf, deren Befleckung durch die verschiedenen Irrlehren ein sacrilegium sei. Jenes Bekenntnis zur vera religio, zum venerabilis cultus und zur fides sincera zieht sich durch sämtliche erhaltenen Gesetze, mochten sie gegen Häretiker, Heiden oder Juden gerichtet sein. Demgemäß erscheinen die Rechtgläubigen als boni und sancti, als honorati und casti, auf welchen das Wohlwollen Gottes ruht[59]. Als Gesetzgeber stellt sich Theo-

---

[57] Gratian wies den Titel endgültig erst im Jahre 383 zurück (Zos. IV 36,5); vgl. A. Cameron, *Gratian's Repudiation of Pontifical Robe*, JRS LVIII 1968, S. 96 ff. Theodosius selbst hat den Titel nie geführt; vgl. dazu A. Lippold, *Theodosius d.Gr.*, S. 160 f.

[58] Ambr. *obit. Theod.* 18 („dilexi"); ibid. 35: Sorge für die Kirche noch auf dem Totenbett. Besuch der Kirche in Konstantinopel Rufin *hist. eccl.* XI 33; Soz. *hist. eccl.* VII 23 f.; zur Deutung der Bora vgl. auch Oros. *adv. pag.* VII 35,15 f. und Aug. *civ. dei* V 26. Dazu auch F. Heinzberger, *Heidnische und christliche Reaktion auf die Krisen des weströmischen Reiches in den Jahren 395–410 n.Chr.*, Bonn 1976.

[59] CodTheod XVI 2,25: „Qui divinae legis sanctitatem aut nesciendo confundunt aut neglegendo violant et offendunt, sacrilegium committunt." Weitere Beispiele etwa CodTheod XVI 5,11 (vom 25. 7. 383 gegen Arianer und Manichäer): „Catholica sanctitas — rectae observantiae cultus et pulchritudo" — dort erscheinen die Orthodoxen als omnes boni; CodTheod XVI 5,12: „Vera religio — venerabilis cultus — fides sincera." XVI 5,14 (vom 10. 3. 388 gegen Häretiker): Die Orthodoxen sind honesti und sancti; XVI 7,5: „Sacrosancta religio" usw.; vgl. dazu den Überblick bei P.R. Coleman-Norton, *Roman State and Christian Church* I, S. 335 ff.; II, S. 371 ff.

dosius durchaus nicht über jene Gruppe, sondern sieht sich als ein Teil von ihnen, was durch die Wahl der 1. Person z.B. in der Formulierung „lex catholica, quam cuncti suscipimus" zum Ausdruck kommt[60]. Selbst dort, wo er gelegentlich politisch anders entscheidet oder wo er, wie bei den Juden, keinesfalls ein Verbot ins Auge faßt, läßt er keinen Zweifel, daß er alles, was dem cultus rectae observantiae widerspricht, für einen verderblichen und verabscheuungswürdigen Aberglauben hält.[61] Gerne wüßten wir freilich, ob Theodosius vom gleichen Gefühl wie Constantin und die früheren Kaiser beseelt war, daß von der Pflege des rechten Glaubens das Wohl des Reiches abhängig sei. Gewiß, man kann es erschließen, da er in gleicher Weise wie die übrigen Zeitgenossen den Sieg am Frigidus als Belohnung für die fides christiana aufgefaßt hat. Auch die meisten heidnischen Senatorengeschlechter widersetzten sich nicht der allgemeinen Überzeugung, daß das Treffen von 394 als ein Beweis für die höhere Macht des Christengottes zu werten sei[62].

Schließlich darf als weiteres Motiv für die Ehrlichkeit der kaiserlichen Gesinnung die **Privilegierung** der katholischen Kirche und ihrer höchsten Vertreter, der Bischöfe, nicht übersehen werden. Zwar gibt es kaum Hinweise auf Kirchenstiftungen wie bei Constantin oder Justinian, doch überaus zahlreich sind die Gesetze, welche von einer besonderen Wertschätzung des rechten Glaubens Zeugnis geben. Schon das frühe Gesetz vom 6. September 389 über die strenge Einhaltung des Osterfastens durch die Gerichte gehört in diesen Zusammenhang. An jenen geheiligten Tagen, an welchen die Erlösung der Seelen erwartet werde, so lautet in einer späteren Wiederaufnahme die Begründung für die besondere Achtung der 40 Tage vor Ostern, sei es nicht recht, körperliche Strafen zu vollziehen. Eine logische Konsequenz daraus ist, daß sich Theodosius dem überkommenen Brauch anschließt, am Osterfest eine Amnestie für Verbrechen leichterer Art zu verkünden[63]. Ebenso bedarf die Erweiterung der einst von Constantin eingeführten Sonntagsheiligung einer besonderen Erwähnung, da nun auch die Zirkusspiele am Tag des Herrn vermittels einer Verfügung des römischen Stadtpräfekten vom Jahre 392 nicht mehr ausgenommen werden; nur wenn auch diese abgeschafft seien, so hieß es, sei eine Störung des gottesdienstlichen Friedens zu vermeiden. Allerdings waren der Geburtstag des Kaisers und die Tage seines

---

[60] CodTheod XVI 5,9 (vom 31. 5. 382 gegen die Manichäer). Schon XVI 1,2 hatte er sich mit einem „credamus" selbst eingeschlossen. Anzufügen wäre hier der libellus precum der zwei römischen Presbyter Faustinus und Marcellinus, welche mit einem Glaubensbekenntnis vor dem Kaiser ihre Rechtgläubigkeit verteidigten (im J. 384; CCL 69, 1967); dazu G. R a u s c h e n, *Jahrbücher der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius d.Gr.*, S. 199 f.

[61] Z.B. CodTheod III 1,5 (gegen den Sklavenbesitz der Juden); Befleckung der Christen durch jüdische Sakramente; CodTheod XVI 8,8: „In ea superstitione sedulus coetus" (statt „religio").

[62] Ganz deutlich Aug. V 26 (über die in eine Kirche geflüchteten Söhne seiner Feinde) und wiederum Prudentius *contr. Symm.* I 578 ff. (in Scharen wendet sich das Volk den gottgeweihten Stätten Roms zu).

[63] CodTheod IX 35,5: „Sacratis quadragesimae diebus nulla supplicia sint corporis, quibus absolutio expectatur" (Wiederaufnahme eines früheren Gesetzes CodTheod IX 35,4 vom 27. 3. 380).

Regierungsantritts davon ausgenommen[64]. Ferner erlaubt er es, daß an der Grabesstätte eines Heiligen zu dessen Verehrung ein sogenanntes Martyrium errichtet wird. Er tut dies, obwohl er weiß, daß durch Teilung der Reliquien zum Zweck der Übertragung an einen anderen Ort Mißstände auftraten, die er nicht dulden konnte.[65] Schließlich nimmt er mehrfach Rücksicht auf das geistliche Amt der Kleriker, so z.B. wenn er es untersagt, einen Christen gegen sein Gewissen zu zwingen, die Oberaufsicht über heidnische Tempel zu übernehmen[66]. Desgleichen befreit er vor Gericht die Presbyter von einem peinlichen Verhör, freilich nicht die übrigen Kleriker und auch nicht die ersteren, wenn der Verdacht einer Falschaussage vorliegt[67]. Schließlich stellte er sich hinter einen Konzilsbeschluß von 382, wonach Streitigkeiten von Klerikern und Prozesse wegen kirchlicher Vergehen nicht vor einem weltlichen, sondern vor einem bischöflichen Gericht entschieden werden sollten[68]. Eine Erleichterung für kuriatspflichtige Kleriker dürfte es auch gewesen sein, daß er es ihnen im Jahre 386 im Gegensatz zu einem früheren Gesetz erlaubte, in den geistlichen Stand gegen die Stellung eines Ersatzmannes einzutreten[69]. Auf der gleichen Linie liegt es, wenn Theodosius bereits in den Anfangsjahren seiner Regierung Wächter der Kirchen und heiliger Orte und weitere für kirchliche Dienste bestimmte Personen von persönlichen Lasten und Leistungen für den Staat befreite[70]. Sicher nicht aus der Absicht, sich das Wohlwollen der orthodoxen Bischöfe zu erhalten, sondern aus Respekt vor ihrer geistlichen Würde ist es zu erklären, daß er die rechtgläubigen Leiter der

---

[64] CodTheod II 8,20 (bereits zur Zeit Constantins waren Gerichtsverhandlungen verboten; II 8,1); da das Gesetz an den Stadtpräfekten von Konstantinopel gerichtet war, ist vor allem an die stets unruhigen Zirkusspiele in dieser Stadt zu denken (zum geschichtlichen Hintergrund und der steten Ablehnung der spectacula durch die Kirchenväter vgl. P.R. Coleman-Norton, *Roman State and Christian Church* II, S. 442 f.).

[65] CodTheod IX 17,1 (vom 26. 2. 386). Zum rasch aufkeimenden Märtyrerkult und der Errichtung von Kirchen über ihren Leibern vgl. B. Kötting, *Der frühkirchliche Reliquienkult und die Bestattung im Kirchengebäude*, Köln 1965, bes. S. 15 ff. und K. Baus, E. Ewig, in: Handb. d. Kirchengesch. II 1, S. 334 ff.

[66] CodTheod XII 1,112 (vom 16. 6. 386). Er nennt es unschicklich und eigentlich unerlaubt, Christen mit diesem Amt zu betrauen, d.h. es war eine moralische Verpflichtung, nicht eigentlich ein Gebot, ein solches Amt abzulehnen. Freilich schaffte der Gesetzgeber diese Ämter hiermit nicht ab. Den Hintergrund bildeten Auseinandersetzungen in Ägypten; dazu N.Q. King, *The Emperor Theodosius*, S. 111 f.

[67] CodTheod XI 39,10: vgl. bereits Th. Mommsen, *Römisches Strafrecht*, Darmstadt 1955 (Nachdruck), S. 407.

[68] Es war der Kanon 6 dieses Konzils, wonach solche privatrechtlichen Klagen von Häretikern nicht angenommen werden sollten; gingen sie jedoch von Orthodoxen aus, so sollten sie vor eine kirchliche Synode gebracht werden; vgl. G. Rauschen, *Jahrbücher der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius d.Gr.*, S. 133 f.

[69] CodTheod XII 1,115 (es brauchte kein Verwandter zu sein); dazu K.-L. Noethlichs, *Zur Einflußnahme des Staates auf die Entwicklung eines christlichen Klerikerstandes*, JbAC XV 1972, S. 114.

[70] CodTheod XVI 2,26 (vom 31. 3. 381); das Gesetz ist eine Erweiterung von 2,24 vom J. 377, wo Kleriker jeden Grades von munera personalia freigestellt wurden; vgl. dazu L. de Giovanni, *Chiesa e Stato nel Codice Teodosiano*, S. 66.

städtischen Gemeinden von den lästigen Pflichten dispensiert, vor Gericht als Zeugen zu erscheinen. Der abschließende Satz aus dem Protokoll der kaiserlichen Kanzlei, in der dieser Beschluß gefaßt wurde, verrät den wahren Grund, von dem sich der Kaiser wie auch bei den übrigen Klerikern leiten ließ: „...nam et persona dehonoratur et dignitas sacerdotis excepta confunditur" (CTh XI 39,8 vom 29. Juni 381). Jene aus einem inneren Respekt erwachsende Zurückhaltung mochte ihn auch bestimmt haben, sich nicht in die inneren Angelegenheiten der Kirche etwa bei der Besetzung von Bischofsstühlen einzumischen, wenn man von einer einzigen Ausnahme in Antiochia absieht; denn es dürfte ihm klar gewesen sein, daß eben diese staatlichen Übergriffe das Andenken von Constantius II. und Valens in besonderem Maße verdunkelten[71].

Es ist weiterhin bekannt, daß Forscher wie O. Seeck und E. Stein gegen Theodosius den schwerwiegenden Vorwurf allzu großer Nachgiebigkeit gegenüber den Vertretern der geistlichen Macht erhoben. Nichts anderes bedeutet es, wenn man ihm wie etwa J. Geffcken Inkonsequenz und stetes Schwanken in religiösen Fragen vorhalten zu müssen glaubte[72]. Demgegenüber stellt sich bei genauem Studium der Texte heraus, daß der so Beschuldigte ein durchaus eigenständiges Verhalten auch auf diesem Feld bewies, und zwar sowohl gegen die Häretiker und Anhänger der heidnischen Götterreligion, wie auch gegen manche überzogene Ansprüche der nicänisch gesinnten Bischöfe. Dies war immer dann der Fall, wenn er bemerkte, daß die staatliche Autorität Schaden litt. Zunächst ergibt sich als gemeinsames Merkmal für haeretici und pagani eine gewisse **Milde**, so daß wir trotz gelegentlicher Androhung der Todesstrafe von keiner wirklichen Verurteilung Kenntnis haben. Daher hat man mit Recht gesagt, daß es Theodosius bei aller Zielgerichtetheit seines Handelns ausschließlich darum zu tun war, den Irrtum zu treffen, d.h. Heidentum und Häresien auszuschalten, nicht aber das Leben des einzelnen Menschen ernsthaft zu gefährden. So ist A. Lippold entgegen anderslautenden Meinungen sicher zuzustimmen, daß es das letzte Ziel des Kaisers war, diejenigen, welche noch nicht von ihrer superstitio abgelassen hatten, vorwiegend durch Ausgrenzung und Benachteiligung auf den Weg des rechten Glaubens zu führen bzw. zurückzuführen[73]. In

---

[71] Nach dem Tode des Meletius auf dem ökumenischen Konzil von Konstantinopel (381) konnte sich Flavianus mit Hilfe der östlichen Bischöfe und des Kaisers durchsetzen, obwohl der Westen unter Führung des Ambrosius für den von einer Minderheit in der Stadt erhobenen Paulinus eingetreten war (Ambr. *ep.* 13 Sanctum; Theod. *hist. eccl.* V 9,1 ff.); vgl. dazu H. Lietzmann, *Geschichte der alten Kirche* IV, S. 55 ff. Zur Haltung des Kaisers allgemein A.M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel*, S. 237 („kein Herrscherrecht in Glaubensfragen").

[72] J. Geffcken, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, S. 154 f. (der unstete Kaiser — schwankt zwischen Unterwürfigkeit gegen Ambrosius und dem Bedürfnis, sich von dem herrischen Mann freizumachen, hin und her — unsichere Religionspolitik mit verwirrenden Folgen); zu ähnlichen Urteilen von O. Seeck und E. Stein s. S. 89 mit A. 16 und 17.

[73] RE Suppl. XIII (1972), S. 958: „...scheint auf freiwillige Bekehrung zum wahren Glauben gehofft zu haben" (mit Berufung auf Soz. *hist eccl.* VII 12) und ders. in: *Gestalten der Kirchengeschichte, Alte Kirche* II 86: „...sah im Gegensatz zu manchen Scharfmachern der Kirche den staatlichen Zwang nur als allerletzten Ausweg an."

der Tat zeigt ein genauer Blick in die Gesetzestexte, daß die Strafen meist nur so weit reichten, daß die Möglichkeit zur Umkehr nicht verschlossen blieb. Da wir von keiner Hinrichtung hören, liegt es nahe, die Androhung des Todes als härteste Maßnahme mit dem Ziel eines freiwilligen Glaubenswechsels anzusehen. Wenn trotzdem in der Forschung das Wort Zwang gebraucht wird, so deswegen, weil man im Falle der Häretiker die normative Funktion der Konstitution „Cunctos populos" vom Jahre 380 allzu isoliert betrachtet und ihren Inhalt gewissermaßen zum Programm einer theodosischen Staatskirche erhebt[74]. In Wirklichkeit ging der Kaiser trotz seines erklärten Ziels, die unitas imperii durch die Einheit im Glauben zu festigen, aufs Ganze gesehen mit einer gewissen Zurückhaltung vor. Wie wäre es sonst zu erklären, daß er mit unverkennbarer Geduld gleiche oder ähnliche Bestimmungen bis in die neunziger Jahre stets von neuem formulierte? Dies kann doch nur bedeuten, daß man von staatlicher Seite vor der letzten Konsequenz zurückschreckte, in der Erwartung, daß bereits Drohungen ihre Wirkung nicht verfehlten. Im einzelnen wäre daran zu erinnern, daß sich der Gesetzgeber etwa in zwei Erlassen vom Jahre 381 mit der Ausweisung der Arianer aus der Hauptstadt begnügt, wo ihm wegen anhaltender Unruhe keine andere Wahl blieb, während außerhalb der wehrhaften Mauern diese Gruppe erheblich sicherer leben konnte[75].

Sobald sich, um auch die erste Maßnahme gegen die Manichäer von 381 zu erwähnen, deren Kinder zur Orthodoxie bekannten, traf für sie jener Ausschluß aus der menschlichen Gemeinschaft nicht mehr zu. Verbarg sich dahinter nicht die Hoffnung, daß sich zumindest die Nachkommen der Sektierer aufgrund der Beschränkung bürgerlicher Rechte aus eigenem Antrieb bekehren würden?[76] Wenn aber, um wiederum einen anderen Fall anzuführen, bei der persönlichen Prüfung jeder einzelnen Häresie, wie sie der Kaiser am Schluß der Synode von 382 vornahm, das seit Constantin umstrittene Bekenntnis der Novatianer die höchstrichterliche Billigung fand, so läßt diese von den Kirchenhistorikern Sokrates, Sozomenos und insbesondere von dem Bischof Gregor von Nazianz beklagte teilweise Nachgiebigkeit des Prüfers dessen Haltung in einem anderen Licht erscheinen, als es die angebliche Programmatik des Jahres 380 vermuten

---

[74] Gegen eine solche Deutung auch von W. Enßlin, *Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius*, S. 23 f.; S. 27 f. und bes. H. Dörries, *Wort und Stunde I. Gesammelte Studien zur Kirchengeschichte des 4. Jh.*, Göttingen 1966, S. 85 ff. (Gegenüberstellung der kirchlichen Toleranz Konstantins d.Gr. und Theodosius' d.Gr., — ein unduldsames Staatskirchentum) mit Recht A.M. Ritter, der meint, daß es sich lediglich um ein Grundsatzprogramm gehandelt habe, das die Richtung angab (*Das Konzil von Konstantinopel*, S. 221 ff).

[75] CodTheod XVI 5,6 (in der Hauptstadt Konstantinopel erlassen): Ausweisung aus der Stadt, nachdem man dort ihre Rebellion erstickt hatte. Allerdings wird auch eine Versammlung in anderen Städten untersagt; CodTheod XVI 5,8: Keine Kirchen, weder in den Städten noch auf dem Land.

[76] CodTheod XVI 5,7 (vom 8. 5. 381): „His tantum filiis paternorum vel maternorum bonorum successio deferatur, qui licet ex Manichaeis orti sensu tamen et affectu propriae salutis admoniti ab eiusdem vitae professionisque collegiis pura semet dediti religione demoverint, tali immunes a crimine." Die Absicht, die Nachkommen zur katholischen Religion zurückzuführen, ist deutlich zu spüren.

läßt[77]. An einer anderen Stelle nennt Sozomenos in der Tat als allgemeinen Grundsatz, Theodosius habe die Untertanen der angedrohten Strafe nicht wirklich aussetzen wollen, sondern gewünscht, sie einzuschüchtern, auf daß sie mit ihm die Übereinstimmung im rechten Glauben finden[78]. Daß er von dieser Methode auch in späteren Jahren nicht abrückte, beweist die plötzliche Rücksicht auf die Eunomianer im Jahre 394, denen er ganz unerwartet wenigstens wieder die gleiche Testierfreiheit gewährt wie den übrigen Bürgern, weil er, wie er sich ausdrückt, nun zu „größerer Einsicht" gelangt sei[79]. Die Tatsache, daß selbst nach seinem Tode Gesetze gegen die Abtrünnigen die Rechtssammlungen füllen, kann wiederum als Beleg dafür gelten, daß dieser Kaiser jenen unnachsichtigen Zwang, wie er aus manchen Formulierungen herausgelesen werden könnte, tatsächlich nicht in voller Schärfe angewendet wissen wollte.

Eine noch deutlichere Nachsicht läßt sich bei der Behandlung der Heiden erkennen. Wie erwähnt, dauerte es bis in die neunziger Jahre, ehe jene scharfen Gesetze erlassen wurden, die Theodosius als konsequenten Bekämpfer der alten Götterreligion erweisen, während bis dahin immer wieder ein weitreichendes Entgegenkommen zum Vorschein kommt, wie etwa bei der Offenhaltung des Tempels im östlichen Edessa im Jahre 382[80]. Darüberhinaus ist die Wertschätzung hochstehender Persönlichkeiten aus dem altgläubigen Lager ein deutliches Indiz dafür, daß Theodosius zu keiner Zeit an eine allgemeine Ausschaltung dieser Bevölkerungsgruppe dachte. Als signifikantes Beispiel sei herausgegriffen, wie er den berüchtigten Tempelzerstörer Cynegius im Osten durch den hochgebildeten heidnischen praefectus praetorio Tatian ersetzte, der sogleich eine Beruhigung der Lage erreichte; weiterhin wurde gerade in jüngster Zeit in minutiöser Quellenforschung herausgearbeitet, daß damals noch in fast allen wichtigen Kommandostellen fähige Heiden eingesetzt waren, die in der Regel einen höheren Bildungsgrad besaßen als ihre christlichen Kollegen[81]. Zudem ist

---

[77] Bes. deutlich Gregor von Nazianz *carm. hist.* XI 1282 ff: „Th. ist kein übler Mann, wenn es darum geht, die einfachen Gemüter zum Glauben anzuhalten. Er wollte die Schäden der Zeit nicht durch Zwangsmittel beheben." Gregor schwankte also, ob dies mangelnde Entschlußkraft oder Furcht vor überstürztem Handeln sei (vgl. A.M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel*, S. 226); ähnlich auch Socr. *hist. eccl.* V 20 ff. und Soz. *hist. eccl.* VII 12,10.

[78] An erster Stelle nennt Gregor, die Regierung könne es doch nicht akzeptieren, daß in Nazianz die Apollinaristen gesetzesmäßig einen Bischof weihten (*ep.* 125); vgl. Soz. *hist. eccl.* VII 12,12 (wichtig auch der Satz, der Kaiser habe einen freiwilligen Übertritt besonders gelobt).

[79] CodTheod XVI 5,23 (vom 20. 6. 394): „...legem, ...quam quidem nunc consilio pleniore revocamus". Im übrigen bleiben sie freilich Häretiker, für welche die übrigen Gesetze Gültigkeit besitzen. Nach K.-L. Noethlichs sei die politische Lage, d.h., der bevorstehende Waffengang gegen Eugenius, der ausschlaggebende Grund gewesen (*Die gesetzgeberischen Maßnahmen der christlichen Kaiser*, S. 159). Ob er sie auf diese Weise nicht von den übrigen Ketzern abtrennen wollte?

[80] CodTheod XVI 10,8 (Berufung auf das Votum eines Städtetages). Nach Ammian (XIX 6,12) war die Stadt Edessa damals noch voll von aufrecht stehenden Statuen; ähnlich auch Libanius, Julian und Zosimus; vgl. J.B. Segal, *Edessa. The Blessed City*, Oxford 1970.

[81] Dies ist das Verdienst der Dissertation von R. von Haehling, *Die Religionszugehörigkeit der hohen Amtsträger des Römischen Reiches seit Constantins I. Alleinherrschaft bis zum Ende der Theodo-*

es mehr als erstaunlich, daß der Kaiser den altgläubigen Rhetor Themistius, der sich in neuplatonischer Manier für ein gleichberechtigtes Nebeneinander aller Konfessionen einsetzte, neben dem frommen Christen Arsenius zum Lehrer seines Sohnes Arkadius bestimmte und schließlich ohne Skrupel dem bekannten Literaten Libanius Titel und Rang eines praefectus praetorio ehrenhalber zuerkannte[82]. Hierbei sei noch einmal, um den Reigen der Beispiele für dieses tolerante Verhalten abzurunden, an das Auftreten des Kaisers im Westen erinnert. Wenn er nach dem Sieg über Maximus noch Nachsicht und Milde zeigt, so läßt sich dies angesichts der starken Stellung der altgläubigen Partei in der Tibermetropole noch gut verstehen. Schon weniger verständlich ist es, daß er damals den ehemaligen Stadtpräfekten Symmachus zum Konsul designierte, obwohl dieser kurz vorher in seiner berühmten 3. Relatio für den Erhalt des Victoria-Altars in der Kurie und die Beibehaltung der finanziellen Privilegien der heidnischen Priester eingetreten war[83].

Gar nicht mehr mit dem Bild des brutalen Heidenverfolgers verträgt sich sein Verhalten nach dem Sieg über die Partei des Eugenius. Obwohl jene letzten Heiden sich vor der Schlacht noch zu der Drohung hatten verleiten lassen, die christlichen Kirchen in Pferdeställe zu verwandeln, und obgleich die Tüchtigsten seiner Soldaten im Kampf gefallen waren, ließ er sich nicht zu Rache und Vergeltung bewegen. Im Gegenteil, er gewährte nicht nur jenen Angehörigen der Senatskreise Verzeihung, die sich jetzt seinen Wünschen fügten und zum Christentum übertraten, auch die Söhne der noch heidnischen Senatoren, welche sich nach der Auskunft Augustins in die Kirchen geflüchtet hatten und dem Bekehrungsverlangen widersetzten, kamen ungeschoren davon. Daher ist die Trauer, daß ihm die Rettung seines wichtigsten Gegenspielers, des westlichen Prätorianerpräfekten Nicomachus Flavianus, nicht gelungen war, sicher nicht als leere Phrase abzutun[84].

Es gibt jedoch noch einen zusätzlichen Grund für die Eigenständigkeit des kaiserlichen Handelns, welcher über die durch eine gewisse Milde erhoffte Bekehrung Andersdenkender hinausreicht. Es ist die Sicherung des **inneren Friedens**, an dessen Erhaltung der letzte Beherrscher des ungeteilten Reiches angesichts der zunehmenden Gefährdung der Reichsgrenzen durch Germanen und Perser höchstes Interesse haben mußte. Auch hierfür liefern die Gesetze sowie

---

sianischen Dynastie, Bonn 1978, S. 581 ff. (Danach stehen in hohen Verwaltungsstellen 22 Christen noch 16 Heiden gegenüber, allerdings bei einer hohen Zahl von 45 Personen, deren Bekenntnis nicht bekannt ist.) Dort auch ausführlich über den praefectus praetorio orientis Flavius Eutolmius Tatianus, der für 391 zusammen mit weiteren Heiden auch für das Konsulat designiert wurde (73).

[82] Them. *or.* XVIII 224 A-C; Zonaras XIII 19; Lib. *or.* X 219; XXX 1; XLV 14; vgl. auch O. Seeck, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt* V, S. 225.

[83] Zur Aktualisierung der alten Forderungen von 382 und 384 (Wiederaufstellung des Victoria--Altars; Gewährung der alten Privilegien für die heidnischen Priester) vgl. Ambr. *ep.* 57,4. Zum Ganzen bes. J. Wytzes, *Der letzte Kampf des Heidentums in Rom*, Bonn 1977.

[84] CIL VI 1783 (ILS 2948); weitere Belege s. S. 96 mit A. 40; zur Drohung gegen die Kirchen vgl. Paulin. *vit. Ambr.* 31; zur Flucht der Heiden in die christlichen Heiligtümer bes. Aug. *civ. dei.* V 26.

manche Äußerungen der Kirchenhistoriker genügend Anhaltspunkte. Zwar ist bei allen Verfügungen gegen die Häretiker der Gesichtspunkt des konfessionellen Friedens latent vorhanden, etwa beim Verlust ihrer Kulträume und der Verdrängung durch orthodoxe Bischöfe, bildeten sie doch in den Städten überall eine Minderheit, aber wiederholt wird das Motiv auch direkt angesprochen, so etwa in dem erregten Satz vom Jahre 386, daß derjenige den Tod verdiene, welcher fortgesetzt die pax ecclesiae mißachte und überall Streit und Unruhe stifte[85]. Daher seien solche Leute, wie es später einmal heißt, nicht nur aus Rom, sondern aus dem gesamten Erdkreis zu verbannen. Der Kaiser mag im Fall der Manichäer sogar an das Perserreich, die ursprüngliche Heimat dieser Sekte, gedacht haben[86]. Einen ähnlichen Hintergrund hat das Gesetz vom 18. Juli 392, welches an den höchsten Beamten Ägyptens gerichtet ist und sogar die Androhung der Deportation gegen diejenigen ausspricht, welche sich weder durch ein allgemeines Gesetz noch durch eine besondere Verfügung davon abbringen ließen, den Glauben und das Volk der Katholiken in Unruhe zu versetzen. Es geht dabei um die noch nicht allzu lange zurückliegenden Vorgänge um den berühmten Serapistempel in Ägypten, die einerseits zu einer brutalen Zerstörung des Heiligtums mit Hilfe des Ortsbischofs Theophilus, andererseits zu einer erheblichen Erregung der noch immer starken heidnischen Partei geführt hatten[87]. Der gleiche Gedanke verbirgt sich hinter der strengen Reaktion der kaiserlichen Zentrale gegen öffentliche Diskussionen über die Religion. So wie man die daraus entstehende öffentliche Unruhe verhindern wollte, war dies auch bei dem mehrfach ausgesprochenen Lehr- und Lernverbot der Fall, das man jenen „von Wahnwitz, Frechheit und gottlosem Wahn Besessenen" auferlegte. Auch damit sollten Ängste und Unsicherheit in den nicänisch gesinnten Gemeinden verhindert werden[88].

Der Kaiser gab stets übergeordneten, von der großen Politik diktierten Rück-

---

[85] CodTheod XVI 4,1 (vom 23. 1. 386) an den paef. praet. Italiae Eusignius: Es geht um die Versammlungsfreiheit für die Semiarianer, die von anderen, auch von den Orthodoxen, nicht zugestanden wurde. Zur Problematik, daß hier lediglich die Ergänzung eines Gesetzes von Valentinian II. vorliege, vgl. N.Q. King, *The Emperor Theodosius*, S. 56 f.

[86] CodTheod XVI 5,18 (vom 17. 6. 389); dazu s. S. 92. Die besondere Hervorhebung, es sei nicht nur eine Ausweisung aus Rom, sondern ex omni orbe terrarum, läßt an eine Deportation über die Reichsgrenzen hinaus denken, zumal bereits der heidnische Kaiser Diokletian die perserfreundliche Sekte aus dem Reich vertrieben hatte (FIRA II 580f.); zusammenfassend S.N.C. Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*, London 1985.

[87] CodTheod XVI 4,3 an den praefectus Augustalis Potamius (nach G. Rauschen hing der hier durchscheinende Aufruhr in Ägypten mit dem gleichzeitigen Prozeß gegen Tatian und seinen Sohn Proculus zusammen). Der Zusatz „...qui fidem catholicam turbat et populum" läßt jedoch an konfessionelle Auseinandersetzungen denken.

[88] Z.B. CodTheod XVI 5,24 (vom 9. 7. 394) an den praef. praet. Orientis Rufinus (erlassen in Konstantinopel): „Haereticorum dementia"; ähnlich bereits XVI 4,2 (vom 16. 6. 388) und XVI 5,15 (vom 14. 6. 388). Verboten sind: Öffentliche Gespräche über Religion (*disceptare de religione*), öffentliche Anreden über religiöse Gegenstände (tractare), dem Volk etwas vorschlagen (consilii aliquid deferre); vgl. auch Soz. *hist. eccl.* VII 6 (angeblich ein Gesetz vom J. 381: Verbot, über das Wesen Gottes zu diskutieren); dazu G. Rauschen, *Jahrbücher der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius dem Großen*, S. 290 f.

sichten den Vorrang, selbst wenn sie nicht mit den Zielen mancher Bischöfe übereinstimmen, welchen der Interessenausgleich weniger wichtig war. So ließ er sich bei der Zuerkennung eines Ehrenvorrangs für Konstantinopel als neues Rom vor allen anderen Bischofssitzen des Orients nicht von westlichen Protesten einschüchtern, an deren Spitze Ambrosius stand. Trotz des heftigen Widerspruchs aus dem Westen, der den Kaiser in schriftlicher Form erreichte, fand jene Erhöhung Eingang in den dritten Kanon des ökumenischen Konzils von Konstantinopel[89]. Auch dachte er nach der eigenmächtigen Vertreibung des Arianers Demophilus und der Bestellung des rechtgläubigen, ihm ergebenen Nectarius zum Bischof der Bosporusmetropole nicht daran, die im Jahre 378 auf einem westlichen Konzil dem römischen Bischof Damasus zugesprochene Gerichtshoheit auch über die Bischofsstühle des Ostens hinzunehmen[90]. Die gleiche Unbekümmertheit bewies er bezüglich der Angelegenheit der Synagoge von Kallinikum, wo er trotz oder vielleicht wegen der vorübergehenden Nachgiebigkeit gegen Ambrosius in Zukunft die Entscheidungen seines Konsistoriums vor diesem lästigen Mahner geheimzuhalten beschloß[91]. Aus dem Bereich der Maßnahmen gegen das Heidentum könnte wiederum das Entgegenkommen gegen die stadtrömischen Anhänger der alten Kulte angeführt werden, das ohne Zweifel durch die Absicht zu erklären ist, die nunmehr auch im Westen aufgerichtete Herrschaft zu stabilisieren. Sollte hierzu nicht auch die erneute Bewilligung von Gladiatorenspielen gehören, welche bereits Constantin verboten hatte, ohne dieses Verbot in der Praxis allerdings durchsetzen zu können?[92] Doch es bietet sich noch ein weiteres Beispiel an, auf das bereits mehrfach eingegangen wurde. Obwohl der strenggläubige comes Orientis Cynegius mit kaiserlicher Billigung gegen manche Tempel in Syrien und Ägypten vorging, verfügte Theodosius plötzlich die Offenhaltung des Heiligtums von Edessa, der Hauptstadt der grenznahen Provinz Osrhoene. Auch wenn er sich zu keinem Kompromiß gegen die Wiederaufnahme

---

[89] Siehe S. 91 mit A. 24. Über das Schreiben *ep.* 13 mit der Forderung nach einem allgemeinen Konzil vgl. W. Enßlin, *Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius*, S. 38 f. und H.V. Campenhausen, *Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker*, S. 129 ff. Nach A.M. Ritter, *(Das Konzil von Konstantinopel*, S. 95) sollte der kirchliche Vorrang Roms „lediglich politisch, d.h. in seiner Stellung als Zentrum des Imperium Romanum, begründet sein." Dies aber war die Tiberstadt schon seit mehr als 100 Jahren nicht mehr.

[90] Vertreibung des Demophilus und Einsetzung Gregors von Nazianz Socr. *hist. eccl.* V 6 f.; Greg. Naz. *carm. hist.* XI bes. 1303 ff.; die Gerichtshoheit auch über die östlichen Bischofskirchen war Damasus von Kaiser Gratian zugesprochen worden (*ep. imp. et pont.* 13,11 – 13. coll. Avell.); dazu E. Caspar, *Geschichte des Papsttums I*, Münster 1985 (Nachdruck) S. 212 ff.

[91] Ambr. *ep.* 51,2 beklagt sich unüberhörbar über diesen Befehl, weil er merkte, daß er damit wieder auf das geistliche Gebiet beschränkt wurde (zu einseitig allerdings E. Stein, *Geschichte des spätrömischen Reiches I*, S. 321).

[92] Verbot durch Constantin d.Gr. CodTheod XV 12,1 (vom J. 325), von ihm selbst mißachtet im Reskript an die Stadt Hispellum (ILS 705); das Gesetz des Theodosius, daß lediglich keine Zirkusspiele an Sonntagen abgehalten werden sollten, zeigt deutlich, daß Gladiatorenkämpfe für die Heiden weiterhin erlaubt waren (vgl. auch Prud. *contr. Symm.* II 1120). Auch das Verbot des Honorius konnte die Spiele nicht eindämmen (Theod. *hist. eccl.* V 26); vgl. M. Grant, *Die Gladiatoren*, Stuttgart 1970, S. 103 ff.

des Opferkults herbeiläßt, warnt er übereifrige Christen, sich an den Bildern in diesem Gebäude zu vergreifen, da diese mehr nach ihrem künstlerischen Wert als ihrer divinitas zu bemessen seien. Wenn man sich zudem vergegenwärtigt, daß diese Stadt schon seit geraumer Zeit von einer mehrheitlich christlichen Bevölkerung bewohnt wurde, so kann der Grund für die auffällige Schonung nur darin liegen, daß in dieser grenznahen Stadt keine Unruhen entstehen sollten, welche für die stets angriffsbereiten Perser geradezu eine Einladung zu einem Überfall bedeutet hätten[93]. Schließlich braucht die durchgehende Rücksicht auf die wirtschaftlich rührigen Juden nicht mehr eigens erwähnt zu werden, deren von Julian provozierte Feindschaft gegen die Christen er wohl noch allzu gut im Gedächtnis hatte[94].

Ein dritter und letzter Punkt ist vielleicht am besten geeignet, den Vorwurf eines Zickzackkurses in der Religionspolitik zu entkräften, da er am steten Vorrang der **politischen** Interessen gegenüber Bischöfen und Presbytern sowohl im Osten wie im Westen keinerlei Zweifel läßt. Gemeint ist die in zahlreichen Gesetzen faßbare Tendenz, die Vertreter der Kirche der staatlichen Ordnung in gleicher Weise zu unterwerfen wie die übrigen Bürger des Imperiums. Es läßt sich nämlich zeigen, daß die bereits angeführte Wertschätzung der orthodoxen Geistlichkeit immer dort eine Grenze findet, wo das **Wohl des Staates** auf dem Spiele steht. Als erstes fällt die Sorge des Kaisers für eine gewisse Vollständigkeit der städtischen Kurien ins Auge. Bekanntlich waren die einzelnen Mitglieder der Munizipalaristokratie dem Staat für die Entrichtung des streng reglementierten Steuersolls verantwortlich. Blieben die Zahlungen auch nur teilweise aus, so hafteten sie mit ihrem eigenen Vermögen. Daher war Theodosius nicht mehr gesonnen, Zugeständnisse früherer Tage für die Kurialen, welche sich durch den Eintritt in den Klerikerstand ihrer Pflicht zu entziehen suchten, zu wiederholen, sondern zwang sie zu einem vollkommenen Vermögensverzicht zugunsten der Kurien. Hier ließ er allerdings später eine gewisse Lockerung durch die Stellung eines Ersatzmannes zu[95]. In einer weiteren ver-

---

[93] Siehe S. 94 nd 107 mit A. 31 und 80; Rücksicht auf den künstlerischen Wert von Standbildern findet sich auch in weiteren Gesetzen des Theodosius und seiner Nachfolger, z.B. CodTheod XVI 10,15; dazu H. Funke, *Götterbild*, in: RAC XI 1981, S. 808 ff.; zur christlichen Minderheit von Edessa vgl. E. Kirsten, *Edessa*, in: RAC IV 1959, S. 552 ff.

[94] So waren während seiner Herrschaft eine Reihe von Kirchen durch jüdische Brandstiftung verwüstet worden (Ambr. *ep.* 40,15); zu erinnern ist auch an die positive Wertung des jüdischen Glaubens in seiner Kampfschrift „Gegen die Galiläer" sowie an den Wiederaufbau des jüdischen Tempels; vgl. dazu J. Bidez, *Julian der Abtrünnige*, München 1940, S. 319 f. und G. Stemberger, *Juden und Christen im Heiligen Land*, S. 160 ff.

[95] CodTheod XII 1,104 (vom 7. 11. 383): Eintritt in den Klerikerstand mit dem Verlust des Vermögens verbunden (Erleichterung im J. 386 durch Stellung eines Ersatzmanns, s. S. 104. Ein weiteres Zugeständnis war die Gewährung der Immunität für kuriatspflichtige Presbyter, Diakone und Exorzisten (CodTheod XII 1,121 vom 17. 6. 390). Wieder eingeschränkt wurde dieses Gesetz durch CodTheod XII 1,123 (vom 28. 7. 391), wonach das Vermögen bei Selbstverwaltung oder bei dem Vorhandensein von Söhnen im Verfügungsrecht der Kurien zu verbleiben habe; dazu wiederum K.-L. Noethlichs, *Zur Einflußnahme des Staates auf die Entwicklung eines christlichen Klerikerstandes*, S. 145.

mögensrechtlichen Maßnahme aus dem Jahre 390 wandte er sich gegen die materielle Ausnützung der Frömmigkeit durch manche Kleriker, wie wir sie aus Angaben von Kirchenhistorikern zur Genüge kennen. So verfügte er, daß keine Witwe mit Kindern vor Vollendung des 60. Lebensjahres Diakonisse werden dürfe. Wenn sie es dann wurde, hatte sie **vorher** den Grundbesitz ihren Kindern zu übereignen; sie selbst durfte lediglich die Verfügungsgewalt über ihre Einkünfte behalten[96]. Aus dem Bereich des Gerichtswesens kennen wir drei Verfügungen, welche die Gleichheit auch der Kleriker vor dem Gesetz festschreiben beziehungsweise den Mißbrauch der Gleichheit beseitigen. Im Jahre 392 unterband er die Verzögerung von Todesurteilen gegen überführte Verbrecher, die auf das Eingreifen von Bischöfen und Klerikern zurückzuführen war. Ambrosius selbst hatte eine solche Appellation an einer Stelle seiner Schrift „De officiis ministrorum" empfohlen. Es liegt in der Tat nahe, daß Theodosius sich zu einem derartigen Eingriff entgegen der Meinung des Mailänder Bischofs entschloß, weil er es „im Sinne des Landfriedens und der Sicherheit" (Enßlin) für nötig hielt.[97] Schon früher hatte er mit einem Zusatz zu dem Gesetz über die Befreiung der Kleriker von persönlicher Zeugenbefragung bewiesen, daß er bei Mißbrauch keine Ausnahme hinzunehmen bereit war. Lag nämlich der Verdacht einer Falschaussage vor, so konnte auch ein rechtgläubiger Presbyter ohne Rücksicht auf seinen Stand der Folter unterworfen werden[98]. Schließlich hatten sich die Priester nach einem Erlaß aus dem Jahre 388 in dem seit längerem bestehenden Asylrecht der Kirche an die eingeführte Rechtsordnung zu halten. Wenn einer von ihnen Steuerschuldnern den Schutz eines Kirchengebäudes gewährte, hatte er hinfort selbst die Schuld des Flüchtlings zu bezahlen. Das bedeutet, daß Theodosius zwar der Kirche ihr angestammtes Recht weiter garantierte, in einem speziellen Fall jedoch dem Staat den Vorrang zuerkennt[99].

---

[96] CodTheod XVI 2,27 (vom 21. 6. 390). Weiterhin heißt es, daß sie aus ihrem Schmuck und ihrem beweglichen Besitz nichts der Kirche vermachen dürften, sondern alles den Erben zu übereignen sei. Außerdem seien Frauen nicht in die Kirche einzulassen, die aus religiöser Überzeugung ihre Haare geschoren hätten. Widrigenfalls sollte ein Bischof seine Stelle verlieren und von der Kirche ausgeschlossen werden (langes Haar galt als Zeichen der von Gott gebotenen weiblichen Unterwürfigkeit; wer es abschneide, solle dem Anathem verfallen); vgl. L. de Giovanni, *Chiesa e Stato nel Codice Teodosiano*, S. 55 f.

[97] CodTheod XI 36,31 (vom 9. 4. 392), wohl nach Ambr.off. II 21,102 (eine Empfehlung an die Kleriker, nach 386 verfaßt): „Adiuvat hoc quoque ad profectum bonae existimationis si de potentis manibus eripias inopem, de morte damnatum eruas..."

[98] CodTheod XI 39,10 (vom 25. 7. 385); dazu s. S. 104. Der Fall ist um so auffälliger, weil Kleriker zu den honestiores gehörten und daher gewöhnlich von der körperlichen Züchtigung ausgenommen waren; vgl. K.-L. Noethlichs, *Materialien zum Bischofsbild aus den spätantiken Rechtsquellen*, JbAC XVI, 1973, S. 51.

[99] CodTheod IX 45,1 (vom 18. 10. 392); das Gesetz blieb bis in die Zeit Justinians erhalten, zumal z.B. ein Konzil von Karthago (im J. 399) den Kaiser um Schutz für alle bat, die aus irgendeinem Grund in eine Kirche flohen (C. Munier, *Conc. Afr.*, S. 194; vgl. M. Siebold, *Das Asylrecht der römischen Kirche unter besonderer Berücksichtigung seiner Entwicklung auf germanischem Boden*, München 1930 und A.D. Manfredini, *Ad ecclesiam confugere nel età di Teodosio*, in: Atti dell' Accademia Romanistica Costantiniana VI, Perugia 1986, S. 39 ff.

Um die Beseitigung eines noch weitergehenden Ärgernisses ging es in den beiden letzten Entscheidungen, welche den politischen Willen des Herrschers dokumentieren. Einmal unternahm er den Versuch, den überhandnehmenden Reliquienhandel zu steuern, indem er es untersagte, Märtyrerleiber zu teilen und die einzelnen Teile gewinnbringend zu verkaufen. Bedenkt man, welche Begeisterung z.B. Ambrosius in seiner Gemeinde entfachte, als er die Überreste der Märtyrer Gervasius und Protasius entdeckte, deren wundertätige Gebeine er erneut feierlich bestatten ließ, so mag man ermessen, wie nahe hier der Mißbrauch lag. Klar wird daran aber auch, weshalb man sich von staatlicher Seite zum Einschreiten veranlaßt sah[100]. Keinen dauerhaften Erfolg hatte Theodosius allerdings mit dem Vorgehen gegen die Mönchsscharen, die von Zeit zu Zeit die Städte in den östlichen Provinzen heimsuchten und dort heftige Tumulte auslösten; denn die nähere Bekanntschaft mit dem Mailänder Bischof veranlaßte ihn, deren Verbannung aufs Land zu revidieren, obwohl feststand, daß solche Scharen bei dem Aufstand in Kallinikum beteiligt waren, wo er an deren Urheber ein Exempel statuieren wollte[101]. Keine unmittelbaren Belege gibt es allerdings dafür, daß sich der Kaiser bewußt gegen die zunehmende Judenfeindlichkeit christlicher Kreise, darunter auch des Ambrosius, gewandt habe, wie es gelegentlich in der modernen Forschung behauptet wird[102].

Aufs Ganze gesehen bestätigt sich das Resümee, das N. Brox so formulierte, daß Theodosius während seiner gesamten Regierungszeit der staatlichen Autorität mit Nachdruck Geltung zu verschaffen wußte. Von einer zu großen Nachgiebigkeit oder gar einer fortgesetzten Abhängigkeit, auch nur im Westen, kann angesichts der durchgehend vorhandenen Belege keine Rede sein[103].

---

[100] CodTheod IX 17,7: „...nemo martyrem distrahat, nemo mercetur (vgl. S. 104 mit A. 65). Zur Auffindung der Gebeine der beiden Märtyrer durch Ambrosius und die großartige Kundgebung, die er für sich und gegen die Arianer daraus machte (*ep.* 22), vgl. H.v. Campenhausen, *Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker*, S. 15 ff.

[101] CodTheod XVI 3,2 (vom 17. 4. 392). Gewiß denkt er an die Klagen über die marodierenden Mönchshaufen, wie sie etwa Libanius in seiner Rede für die Tempel (*or.* XXX) vorbringt, aber jene Rücksichten relativieren sich, wenn man liest, daß sie einst durch ungerechte Richterspüche an Ansehen verloren hätten („dum iudiciariis aluntur iniuriis"), diese sollten jetzt wegfallen, so daß sich der Gesetzgeber für das kleinere Übel entschied; ähnlich hörte man es von christlicher Seite, z.B. Joh. Chrys. *adv. opp vit. mon.* I,2 und Hieron. *ep.* 45,4; dazu auch L. de Giovanni, *Chiesa e Stato nell codice Teodosiano*, S. 74 f.

[102] So z.B. A. Lippold, in: RE Suppl. XIII (1972), S. 880 (wichtig vor allem der politische Aspekt); zur dogmatischen Judenfeindschaft des Ambrosius (z.B. *ep.* 72; 73; 74 usw.) und des Joh. Chrys. (vor allem wegen der Missionserfolge) vgl. M. Simon, *Verus Israel*, Paris 1983, S. 256 ff. und jetzt C. Lambot, *Théodose, Saint Ambroise et les Juifs à la fin du IV siècle*, in: Politique et Réligion dans le judaisme ancien e médiévale, Colloque Paris 1987, ed. D. Follet, Paris 1989, S. 77 ff.

[103] N. Brox, *Kirchengeschichte des Altertums*, S. 77; ähnlich R.v. Haehling, *Die Religionszugehörigkeit der hohen Amtsträger*, S. 581 f., der vor allem den überdurchschnittlichen Bildungsgrad der heidnischen Beamten hervorhebt, der den Kaiser bei der Auswahl geleitet habe.

IV

Am Ende sollen noch **zwei Ereignisse** zur Sprache kommen, die wegen ihres spektakulären Verlaufs bisweilen derart in den Mittelpunkt getreten sind, daß man damit die theodosische Religionspolitik als Ganzes beinahe gleichzusetzen pflegt. Es sind dies einmal die bereits mehrfach angesprochenen Vorgänge um die Synagoge von Kallinikum im Jahre 388 und zwei Jahre später, noch bekannter, der Bußakt von Mailand mit dem vorausgehenden Blutbad von Thessaloniki. In beiden Fällen geriet der Kaiser in Konflikt mit dem westlichen Bischof Ambrosius, der seinen Standpunkt mit derartigem Nachdruck vertrat, wie es Theodosius bisher nicht erlebt hatte.

Zum besseren Verständnis sind einige Worte vorauszuschicken über das Verhalten des Ambrosius zur staatlichen Gewalt, wie es in dem berühmten Basilikenstreit mit Valentinian II. und seiner Mutter Justina im Jahre 386 erstmals deutlich wurde. Als damals die beiden Vertreter des Kaisertums dem nicänisch gesinnten Bischof befahlen, den Arianern mit ihrem Oberhirten Auxentius in Mailand zwei Kirchen zu überlassen, verweigerte er mit Hilfe des ihm gewogenen Kirchenvolkes nicht nur die Durchführung des Befehls, sondern zwang darüberhinaus seine Gegenspieler, ihr Ansinnen offiziell zurückzunehmen. Die Begründung für diesen Ungehorsam lieferte er in der Predigt „Contra Auxentium" mit dem denkwürdigen Satz, daß auch der Kaiser innerhalb der Kirche stehe und nicht über ihr. Da nach seiner Ansicht Fragen des Glaubens, der Kirchen- und Klerikerordnung, der Gottesdienstgestaltung und der Verwaltung des kirchlichen Vermögens nicht in die Zuständigkeit des Staates, sondern der Kirche fielen, weigerte er sich auch, einem kaiserlichen Schiedsgericht Folge zu leisten und die dort gefällte Entscheidung für ein ihm nicht genehmes Bekenntnis zu akzeptieren[104]. Damit hatte er einen Schritt vollzogen, der ganz wesentlich dem Herrscherverständnis widersprach, wie es Eusebius in der Vita Constantini entwickelt hatte. Erschien dort der Kaiser infolge seines Nahverhältnisses zu Gott als Abbild der göttlichen Macht mit weitreichenden Befugnissen als κοινὸς ἐπίσκοπος, so beschnitt ihm jetzt Ambrosius wie einst schon seine Vorgänger Athanasius und Hilarius im Kampf gegen Constantius II. das Recht der Glaubensentscheidung, falls diese gegen die vera religio ausfiel[105].

---

[104] *Contr. Aux*, 36: „Imperator enim intra ecclesiam, non supra ecclesiam est"; über den Basilikenstreit ausführlich Ambr. *ep.* 20 und 21; Paulin. *vit. Ambr.* 12 f.; Rufin. *hist. eccl.* XI 15 f.; zusammenfassend neben den größeren Werken von Dudden, Palanque, Morino und v. Campenhausen jetzt L. Cracco Ruggini, *Ambrogio e le opposizioni anticattoliche fra il 383 e il 390*, Augustinianum XIV 1974, 409 ff. und C. Moreschini, *Ambrosius von Mailand*, in: Gestalten der Kirchengeschichte. Alte Kirche II, S. 115 f.

[105] Dazu S. 99 mit A. 49; zu den Auseinandersetzungen in der Zeit des Constantius mit Athanasius und Hilarius — weiter wären zu nennen Ossius von Cordoba, Lucifer von Calaris, Eusebius von Vercellae u.a. — vgl. R. Klein, *Constantius II. und die christliche Kirche*, S. 105 ff. sowie die treffenden Bemerkungen von H. Rahner, *Kirche und Staat im frühen Christentum. Dokumente aus acht Jahrhunderten und ihre Deutung*, München 1961, S. 84 ff.

In einem solchen Fall hatte in seinen Augen die causa religionis einen höheren Stellenwert als die species disciplinae.

Jenes zwar nicht völlig neue, aber so erfolgreich praktizierte Prinzip stand in den Augen des Ambrosius im Jahre 388 erneut auf dem Prüfstand. Was war geschehen? Damals hatte Theodosius den Bischof von **Kallinikum**, einer Stadt am Euphrat, dazu verurteilt, eine Synagoge wieder aufbauen zu lassen, weil er deren Zerstörung durch eine fanatisierte Volksmenge betrieben hatte. Auch die von Mönchen begangenen Morde beim Niederreißen eines Heiligtums der häretischen Valentinianer sollten streng geahndet werden. Als der Mailänder Oberhirte von dem Ansinnen des Kaisers hörte, verfaßte er einen Brief, in welchem er diesen aufforderte, den Befehl gegen den Bischof zurückzunehmen; denn darin liege eine unzumutbare Begünstigung einer dem Christentum feindlich gesinnten Religion[106]. Überblickt man das meisterhaft komponierte Schreiben, so läßt sich nicht leugnen, daß der Verfasser zwar das Anliegen des Herrschers, für Ruhe zu sorgen und geschehenes Unrecht wieder gut zu machen, nicht außer acht läßt; aber es ist ihm ein Leichtes, in umgekehrter Weise auf jüdische Brandstiftung an christlichen Kirchen zur Zeit Julians zurückzugreifen und daran zu erinnern, daß seine Glaubensgefährten damals keinen staatlichen Schutz erhielten. Er hätte auch auf das stete Zusammenspiel der Juden mit dem Christenverfolger Schapur II. oder auf die antihäretische Gesetzgebung des Theodosius verweisen können[107]. Es leuchtet ein, daß er sich mit umgekehrten Präzedenzfällen nicht begnügt; denn auch Julians Handlungsweise kann er nicht akzeptieren. Daher verschiebt er trotz aller Respektierung der kaiserlichen Würde die gesamte Angelegenheit von der staatlichen auf die geistliche Ebene. Die causa disciplinae verwandelt sich in eine causa religionis, über die er nicht schweigen dürfe. Er geht sogar so weit, sich selbst der Brandstiftung zu bezichtigen, um die Rechtmäßigkeit des dortigen Geschehens zu dokumentieren; denn auch er könne nicht dulden, daß durch den Wiederaufbau der Synagoge Gott selbst und die Christen beleidigt würden. Erregt ruft er aus, wie man mit Geldern, die Christen geraubt wurden, einen Tempel des Unglaubens neu errichten könne (10). Da nunmehr der Fall zu einer Gewissensentscheidung für den wahren Glauben geworden ist, ist es für ihn selbstverständlich, daß der Respekt gegenüber dem Kaiser zurückzustehen hat. Dennoch mußte er feststellen, daß dieser trotz der

---

[106] *Ep.* 40,20: „Hunc dabis triumphum Iudaeis de ecclesia dei, hoc tropaeum de Christi populo, haec gaudia omnibus perfidis, hanc celebritatem synagogae, hos luctus ecclesiae?"; vgl. auch *ep.* 41. Zu den Einzelheiten noch immer wichtig F. Barth, *Ambrosius und die Synagoge von Callinicum*, Theol. Zeitschr. aus der Schweiz VI 1889, S. 65 ff.

[107] Bes. *ep.* 40, 18, etwas anders über Julian Theod. *hist.eccl.* III 7,1; IV 22,10; Soz. *hist. eccl.* V 9. Zum Verhältnis von Juden und Christen bei den Persern vgl. jetzt J. Wiesehöfer, *Das antike Persien*, München 1993, S. 269 ff. Zur Deutung der Affäre vgl. C. Morino, *Chiesa e Stato nella dottrina di S. Ambrogio*, Rom 1963, S. 222 ff. (im Bewußtsein des absoluten Wahrheitsbesitzes hat er die politischen Kräfte allein für die Förderung der einen, wahren Kirche beansprucht) und U. Faust, *Ambrosius*, in: Kriminalisierung des Christentums. K.H. Deschners Kirchengeschichte auf dem Prüfstand, hrsg. von H.R. Seeliger, Freiburg 1994, S. 200 f. („ein zweifellos befremdendes Verhalten").

Mahnung an seine Aufgabe als christlicher Herrscher nicht zum Einlenken bereit war. Selbst nicht das Schreckbild vom schlimmen Ende des Usurpators Maximus, der ebenfalls marodierende Christen zwang, eine Synagoge in Rom wiederaufzubauen, machte diesen wankend[108]. So greift der Bischof zu einem letzten Mittel. Er macht die angekündigte Drohung wahr und läßt wissen, er werde in seiner Mailänder Basilika in Gegenwart des Kaisers das Meßopfer so lange nicht darbringen, bis er von diesem angehört werde und der sich entschließe, das Verfahren gegen den orientalischen Bischof und die marodierenden Mönche einzustellen. Diesem Druckmittel beugte sich Theodosius am Ende doch. Wenn er es tat, dann wohl, um den Konflikt politisch nicht weiter eskalieren zu lassen, aber sicherlich auch deswegen, wie H. Lietzmann meinte, weil der Appell an seine Pflicht als christlicher Herrscher nicht ohne Eindruck blieb[109]. Freilich dachte er nicht daran, in der Folgezeit Ambrosius zu seinem geistlichen Berater zu machen oder die tolerante Politik zugunsten des jüdischen Glaubens aufzugeben.

Zieht man ein Fazit aus jenem einmaligen Vorgang, so mag das Wort des späteren Kirchenhistorikers Theodoret damals Geltung gehabt haben, der die Handlungsweise des Ambrosius in dem Satz zusammenfaßte: „Der Kaiserpurpur macht noch keinen Priester"[110]. Aber andererseits sollte man ernsthafte Interpreten nicht überhören, die sich nicht scheuen, angesichts der kaum verschleierten Drohung mit der Exkommunikation das Wort Erpressung zu gebrauchen. Theodosius dagegen habe sich um die Wahrung der staatlichen Autorität bemüht, die darin bestand, die Grundsätze des Rechts und der öffentlichen Ordnung aufrechtzuerhalten. Auch wenn man dem Verfasser des Briefes zugute hält, daß die Valentinianer durch die Störung einer Prozession der Mönche deren wilde Attacken provozierten, so gab es für die Aktion des östlichen Bischofs gegen die vom Gesetz geschützen Juden keine Entschuldigung. Daher ist einer solchen Form von religiöser Intoleranz, in diesem Fall noch verschlimmert durch die antijüdische Grundhaltung des Ambrosius, in der Tat keinerlei positiver Aspekt abzugewinnen[111]. Hinzu kommt, daß sowohl bei den aufge-

---

[108] *Ep.* 40, 23 (der Usurpator hatte ein Edikt nach Rom geschickt, wahrscheinlich an den Stadtpräfekten Julianus Rusticus; vgl. RE I A 1241 ff.); schon § 11 hatte er unmißverständlich den Vorrang der Religion vor dem staatlichen Interesse zum Ausdruck gebracht („Sed disciplinae te ratio, imperator, movet. Quid igitur est amplius, disciplinae species an causa religionis? Cedat oportet censura devotioni.")

[109] *Geschichte der alten Kirche* IV 79. Dies sicherlich auch deswegen, weil der Bischof den Kaiser als optimus princeps und als Wahrer der christlichen Freiheit bezeichnet hatte. Die Drohung mit der Exkommunikation bereits *ep.* 40, 1 und nochmals deutlich am Ende § 31. Über das weitere Vorgehen und den Erfolg (Ausschluß aus der Exedra, Unterbrechung des Gottesdienstes und Amnestieversprechen des Theodosius) berichtet Ambrosius eingehend in seinem Brief an seine Schwester (ep. 41). Zum Vorgang in der Mailänder Basilika bes. F.J. Dölger, *Kaiser Theodosius der Große und Bischof Ambrosius von Mailand in einer Auseinandersetzung zwischen Predigt und Meßliturgie*, AChr. I 1929, S. 54 ff.

[110] *Hist. eccl.* V 18,21 (bei der Interpretation des Bußaktes von Mailand).

[111] F.H. Dudden, *The Life and Times of St. Ambrose I*, Oxford 1935, S. 378: „The fatalism triumph"; H. von Campenhausen, *Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker*, S. 234: „Ein erpreß-

klärten Heiden wie Themistius, Libanius oder Symmachus als auch bei verständnisvollen Christen wie Hilarius und Johannes Chrysostomus ein gewaltsames Vorgehen gegen Gottesleugner auf deutliche Ablehnung stieß[112].

Als zweiter, noch wesentlich bekannterer Fall, der zum Zusammenstoß zwischen Ambrosius und Theodosius führte, bleibt der **Bußakt** von Mailand zu behandeln. Auch hier gilt es, zunächst Vorgeschichte und Hergang zu skizzieren. Als der Kaiser im Frühjahr 390 in Mailand weilte, erhielt er die Nachricht von einem Aufruhr im makedonischen Thessaloniki, der zur Mißhandlung hoher Beamter und zur Ermordung des Heermeisters Butherich geführt hatte. Dieser hatte einen sehr beliebten Zirkuskutscher aufgrund eines jüngst ergangenen Befehls gegen widernatürliche Unzucht verhaften lassen. Im ersten Zorn ordnete Theodosius eine Strafaktion gegen die bei Spielen versammelte Stadtbevölkerung an. Ein rasch erfolgter Widerruf des überstürzt erteilten Befehls konnte ein schlimmes Gemetzel nicht mehr verhindern, bei dem mindestens 7000 Menschen niedergehauen wurden[113]. Auf die Kunde von dem schlimmen Ereignis hielt sich Ambrosius, der eben eine Synode leitete, für verpflichtet, gegen seinen kaiserlichen Herrn wiederum vorzugehen, zumal diesmal nicht eine politisch begründete Entscheidung, sondern ein schweres moralisches Vergehen vorlag. Eigenhändig und nur für die Lektüre des Kaisers bestimmt, richtete er an ihn ein Schreiben, in welchem er zwar dessen Glaubenseifer in der Vergangenheit pries, aber ihn nunmehr konkret wissen ließ, daß es ihm unmöglich sei, in seiner Gegenwart das Meßopfer zu feiern. Er ging jedoch noch weiter als vor zwei Jahren und verlangte nicht weniger als ein öffentliches Sündenbekenntnis nach dem Vorbild des alttestamentlichen Königs David. Dies bedeutete gemäß der damaligen Bußpraxis, daß bei einem Mordfall zunächst die Exkommunikation erfolgte und eine Wiederzulassung des reumütigen Sünders zum Gottesdienst erst nach einer gewissen Frist erlaubt war. Daß dabei selbst ein Kaiser auf keine Ausnahmeregelung rechnen konnte, das Theodosius klarzumachen, war der Sinn des im Ton respektvoll, aber in der Sache unnachsichtig abgefaßten Briefes[114].

---

ter Gnadenakt"; F. Kolb, *Der Bußakt von Mailand: Zum Verhältnis von Staat und Kirche in der Spätantike*, Festschr. K.D. Erdmann, Kiel 1980, S. 47 f.: Erpressung „durch seine kaum verschleierte Drohung mit der Exkommunikation" — „eine schwere Niederlage des Kaisers in einem Fall, wo Moral und Recht eindeutig auf seiner Seite waren."

[112] Für die Heiden, z.B. Themistius *or.* V, Lib. *or.* XXX, Symm. *rel.* III sowie für die Christen z.B. Hilarius *ep. ad Const.* I 6 und Joh. Chrys. PG 60, 149; 61,307 a. Dazu bes. B. Kötting, *Religionsfreiheit und Toleranz im Altertum*, Rhein.-Westfal. Ak. d. Wsch., Vorträge G 223, Düsseldorf 1978.

[113] Der Ablauf der Ereignisse geschildert von Soz. *hist. eccl.* VII 25,3 ff.; Rufin. *hist. eccl.* XI 18; Theod. *hist. eccl.* V 17; Paulin. *vit. Ambr.* 24. Das Gesetz gegen die widernatürliche Unzucht *coll. leg. Mos. et Rom.* 5,3; vgl. auch CodTheod IX 7,6. Zum Ganzen bes. A. Lippold, in: RE Suppl. XIII (1972), S. 886 f.

[114] *Ep.* 51,6: „...dei nostri reconciliationem fore necessariam"; „...si peccaverimus nisi poenitentiam deferentibus non relaxat"; 13: „Offerre non audeo sacrificium, si volueris assistere"; 17: „Si credis sequere; si, inquam, credis, agnosce quod dico, si non credis ignosce quod facio, in quo deum praefero". Diese Sätze sind eingerahmt vom wiederholten Preis des kaiserlichen Glaubenseifers. Unklar ist, ob Ambrosius neben dem Beispiel des bußfertigen David (7) unausgesprochen auch den Präzedenzfall des

Es nimmt nicht wunder, daß der dadurch in seinem Selbstbewußtsein tief getroffene Herrscher zunächst nicht gesonnen war, sich einer solchen Maßnahme zu unterwerfen, die seinem Ansehen gewiß nicht diente. Die Verstimmung ist einmal der langen Frist zu entnehmen, die er nach Empfang des Briefes verstreichen ließ, zum anderen der Ernennung heidnischer Beamter und schließlich mancher die geistlichen Privilegien beschneidenden Maßnahme, so etwa bei der bereits genannten Vertreibung der Mönche aus den Städten.[115] Jedoch nach einiger Zeit überwand er die Bedenken gegen ein öffentliches Schuldbekenntnis, bereute sein Vergehen und erschien eine Zeitlang ohne die Rangabzeichen seiner kaiserlichen Würde als Büßer in der Kirche. Erst am Weihnachtstag desselben Jahres wurde er von Ambrosius zum Meßopfer und zum Empfang der Eucharistie zugelassen[116].

Wie aber ist dieser Akt zu beurteilen, der in der Nachwelt einen so tiefen und dauernden Eindruck wie kaum ein zweites Ereignis der Antike hinterlassen hat? Man kann wohl sagen, daß bis zur grundlegenden Studie von W. Enßlin über die Religionspolitik des Theodosius vom Jahre 1953 sich zwei Richtungen gegenüberstanden. Zum einen erblickten Theologen und Kirchenhistoriker, insbesondere von katholischer Seite, in Ambrosius einen standhaften Verteidiger der kirchlichen Freiheit gegen ein übermächtiges Kaisertum. Sie stellten ihn in eine Reihe mit Athanasius und Hilarius, Lucifer von Calaris und Ossius von Cordoba, welche unter Constantius II. einmütig die Unabhängigkeit der Kirche von staatlicher Einmischung verfochten. Danach habe Ambrosius gemäß dem Beispiel seiner Vorgänger die westliche Kirche vor dem heraufziehenden Caesaropapismus gerettet, der im Osten spätestens seit Justinian Wirklichkeit geworden sei[117]. Auf der anderen Seite vertraten vornehmlich Profanhistoriker, aber nicht nur sie, die Ansicht, daß der Bischof seinen kaiserlichen Herrn und damit die staatliche Gewalt in beispielloser Weise gedemütigt habe, so daß man jetzt zum ersten Mal von einem vollständigen Sieg der Kirche sprechen könne,

---

Kaisers Philippus Arabs vor Augen hatte, der bei seinem Erscheinen an der Osterfeier in Antiochia vom Bischof auf den Platz der Büßer verwiesen worden sein soll (Euseb. *hist. eccl.* VI 34); vgl. dazu J. Straub, *Vom Herrscherideal in der Spätantike*, Darmstadt 1964 (Nachdruck), S. 113 ff.

[115] Zur Verteibung der Mönche s. S. 113 mit A. 101; zur Verfügung über die Diakonissen s. S. 112 mit A. 96; auch die Ernennung des Heiden Tatian zum Konsul für 391 gehört hierher (s. S. 108); andererseits wird die Beschwerung des kaiserlichen Gewissens dadurch deutlich, daß jetzt ein Gesetz erging, kein Hinrichtungsbefehl solle vor Ablauf von 30 Tagen ausgeführt werden (CodTheod IX 40, 13). W. Enßlin glaubt insgesamt ein Aufbäumen des Selbstbewußtseins des Kaisers zu verspüren (*Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius*, S. 69).

[116] Ambr. *obit. Theod.* 34; Paulin. *vit. Ambr.* 24; Rufin. *hist. eccl.* XI 18; Aug. *civ. dei* V 26; Soz. *hist. eccl.* VII 25,7. Die Vermittlung besorgte der praef. praet. Rufinus. Ein Grund für das Nachgeben dürfte im Zwist der kaiserlichen Familie (zwischen Arkadius und seiner Stiefmutter Galla) gelegen haben, den er als Strafe des Himmels für sein Vergehen ansah (so schon O. Seeck, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt* V, S. 232).

[117] So etwa in jüngster Zeit K. Baus, E. Ewig, in: Handb. d. Kirchengesch. II 1, S. 89 ff. (Kirchenfreiheit — Staatshoheit) oder H. Rahner, *Kirche und Staat im frühen Christentum*, S. 111 ("...ein Hymnus auf die göttliche Macht des Gewissens und die Freiheit des Geistes").

der ein wichtiger Meilenstein in der Entwicklung des ungleichen Verhältnisses von Kirche und Staat bedeutete. Päpste und Bischöfe verpflichteten nun den jeweiligen Kaiser als filius ecclesiae, für den rechten Glauben und die Belange der Kirche einzustehen, wobei allein von der geistlichen Führung festgelegt wurde, welcher der wahre Glaube sei und wie die kirchlichen Interessen zu schützen seien. Unter diesem Blickwinkel erstaunt es nicht, wenn der sonst so zurückhaltende H. Lietzmann eine gerade Linie von Mailand nach Canossa zu entdecken glaubte, als Papst Gregor VII. auf dem Höhepunkt des Investiturstreits im Jahre 1077 Heinrich IV. seiner königlichen Würde enthob und als Büßer vor dem Burgtor von Canossa drei Tage lang die Absolution erflehen ließ[118]. Demgegenüber wirkte es geradezu befreiend, daß W. Enßlin das Kernproblem als „Sieg der Bußgewalt über den reuigen Sünder" definierte und damit jedes weiterreichende politische Moment aus der Diskussion verbannte[119]. Diese Deutung, die inzwischen weitestgehend rezipiert ist, hat als stärkstes Argument für sich, daß der Bischof an keiner Stelle seines Briefes, auch nicht Paulinus in seiner Ambrosius-Biographie und andere zeitgenössische Quellen, die Stellung des Theodosius angetastet haben. Es ist gewiß richtig: Der Bischof ließ keinen Zweifel daran, daß auch der Beherrscher des römischen Imperiums seinen Platz nicht über, sondern innerhalb der Kirche besitze und sich daher gleichfalls nach der Gepflogenheit zu richten habe, von einer Blutschuld frei zu werden. Weiter führt jedoch das Beispiel Davids, das Ambrosius verwendet. Es zeigt nämlich sehr deutlich, daß der geistliche Richter einen Weg zur Verständigung suchte, hatte er doch selbst in einer eigenen Schrift jenen rex et propheta als Ahnherrn Christi mit ungewöhnlichem Glanz umgeben. Mit der Betonung der humilitas, die dieser hochgelobte König einst bewies, hat Ambrosius, um eine jüngst erschienene Studie des Mainzer Althistorikers H. Bellen zu zitieren, die maiestas des christlichen Herrschers nicht geschwächt, sondern im Gegenteil einen neuen Begriff in den kaiserlichen Tugendkanon eingefügt[120]. So gesehen wird die scheinbare Erniedrigung geradezu zu einer Quelle der Erhöhung. Über den aktuellen Anlaß hinaus war zudem das Modell geschaffen, das im lateinischen Westen für das Verhältnis von Kaiser und Staat lebendig bleiben sollte. Der

---

[118] H. Lietzmann, *Geschichte der alten Kirche* IV, S. 80 f.; ebenso H.E. Feine, *Kirchliche Rechtsgeschichte. Die katholische Kirche*, Weimar 1954, S. 71. Als Wendepunkt in der Kirchengeschichte interpretiert von F.H. Dudden, *The Life and Times of St. Ambrose*, S. 391 f. (Sieg der Kirche über den Staat), von J.R. Palanque, *St. Ambroise et l'empire romain*, S. 325 ff. und N.Q. King, *The Emperor Theodosius*, S. 69 u.ö.

[119] *Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius*, S. 73 (kein grundsätzlicher Sieg der Kirche über den Kaiser und damit auch kein Markstein im gegenseitigen Verhältnis), ähnlich E. Dassmann, *Ambrosius*, TRE II 1978, S. 369 (Akt kirchlicher Sündenvergebung — keine politische Demütigung) und H.R. Drobner, *Handbuch der Patrologie*, Freiburg 1994, S. 261 (kein Politikum, sondern ein innerkirchlicher Disziplinarakt).

[120] *Christianissimus imperator. Zur Christianisierung der römischen Kaiserideologie von Constantin bis Theodosius*, in: E fontibus haurire, Festschr. H. Chantraine, hrsg. v. R. Günther und St. Rebenich, Paderborn 1994, S. 15 ff.

innerste Lebensbereich der Kirche, wie es K. Baus formulierte, nämlich Glaube und Sittenordnung, fallen in die Zuständigkeit der geistlichen Hüter der Lehre, während alle staatlichen Angelegenheiten, einschließlich der Verteidigung der vera religio, den Vertretern der weltlichen Macht obliegen[121].

Daß Theodosius die eigenständige Wahrung des ihm anvertrauten weltlichen Bereichs auch fortan sehr am Herzen lag, bezeugen weitere Eingriffe, womit er die kirchlichen Kreise die Autorität des Staates fühlen ließ, so daß in der Tat bei Ambrosius keine Siegerstimmung aufkommen konnte[122]. Es findet sich auch kein Anhaltspunkt dafür, daß der Bischof mit seinem Erfolg persönliche oder politische Ambitionen verbunden und das Gefühl des Triumphes und der Macht ausgekostet habe, wie man kürzlich wieder meinte[123]. Was bleibt, ist das ehrliche Bekenntnis eines reumütigen Sünders, der sich als frommer Sohn der Kirche wie jeder getaufte Christ unbeschadet seiner weltlichen Stellung der damals gültigen Bußpraxis unterzog. So erklärt es sich auch, daß es in der Tat keinen Zeitgenossen gibt, der darin eine Minderung der dignitas des Herrschers gesehen hätte. Am allerwenigsten Ambrosius selbst, der in seiner Totenpredigt das letzte Wort des Kaisers aufgreift und ihm seinerseits ein „dilexi" nachruft, dessen Ehrlichkeit nicht angezweifelt werden sollte[124]. Die Verschiebung des von gegenseitigem Respekt getragenen Verhältnisses zugunsten eines machtbewußten Bischofs, der Freude empfindet, den Herrn der Welt zu demütigen, ist dagegen das Werk einer langen Verformung, die bereits bei Theodoret beginnt. Sie reicht über Justinian, die Päpste Gelasius, Leo und Gregor bis in das Mittelalter und in die frühe Neuzeit hinein, als Rubens und van Dyck die Zurückweisung des Kaisers an der Kirchentüre im Gemälde festhielten[125].

Damit kann es der Historiker freilich nicht bewenden lassen. Wenn es darum

---

[121] K. Baus, E. Ewig, in: Handbuch der Kirchengesch. II 1, S. 91 mit dem Hinweis darauf, daß man im Westen in der Folgezeit an dieser damals erreichten Lösung festgehalten habe; ähnlich auch J. Gaudemet, *L'église dans l'empire romain*, Paris 1959, S. 503.

[122] Zu nennen wären das Gesetz vom 9. 4. 392 (CodTheod XI 36,31) über die Verzögerung von Urteilen wegen des Einspruchs von Bischöfen und Klerikern und der Erlaß vom 18. 10. 392 (CodTheod IX 45,1) über die Einschränkung des bischöflichen Asylrechts (s. S. 112 mit A. 99).

[123] So bes. F. Kolb, *Der Bußakt von Mailand*, S. 52 ff. (Thessaloniki als Stützpunkt westlicher Bischöfe im Kampf gegen die Arianer — persönlicher Ehrgeiz des Ambrosius aufgrund seiner sozialen Herkunft — virtuose Handhabung der ihm zur Verfügung stehenden geistigen und politischen Mittel — theologisch-rationale Erklärung seiner politischen Bestrebungen usw.). Zu Recht wurde diese aufgrund keiner quellenmäßig abgesicherten Argumentation von H. Bellen (*Christianissimus imperator*, S. 17 f.) zurückgewiesen.

[124] *Obit. Theod.* 18 (s. S. 102); ausführlich dazu J.R. Palanque, *Saint Ambroise et l'empire Romain*, S. 294 ff.; vgl. auch die schönen Bemerkungen von E. Dassmann, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand*, München 1965.

[125] Diese Linie in allen Einzelheiten nachgezeichnet zu haben, ist das besondere Verdienst von R. Schieffer, *Von Mailand nach Canossa. Ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Herrscherbuße von Theodosius d.Gr. bis zu Heinrich IV.*, Deutsches Archiv XXVIII (1972), S. 333 ff.
PS. Nicht mehr berücksichtigt werden konnte das Buch von St. Williams, G. Friell, *Theodosius. The Empire at Bay*, London 1994.

geht, für die Gegenwart ein **Resümee** zu formulieren, so kann das nur lauten: Der Kaiser hat es bei aller Bemühung um ein einheitliches, von ihm selbst für richtig erkanntes, den langen Kirchenstreit abschließendes Bekenntnis stets verstanden, seine Eigenständigkeit als weltlicher Herrscher zu wahren. Zwar ließ er an seiner Glaubenshaltung nie einen Zweifel, die sich in persönlicher Frömmigkeit, aber auch im Schutz des nicänischen Symbols sowie in der Privilegierung der orthodoxen Vertreter manifestierte, aber ebensowenig ließ er sich die Grundlinien seines Handelns diktieren. Sie waren von den Gesichtspunkten der Friedenserhaltung, der Milde gegen die Menschen anderer Glaubensrichtungen und der staatlich bedingten Beschränkung geistlicher Privilegien bestimmt. Daß er sich als Christ zu einer menschlichen Verfehlung bekannte, ohne von seiner dignitas imperatoria etwas einzubüßen, hat entsprechend den Worten Augustins nicht zum wenigsten dazu beigetragen, daß ihm früh der Beiname der Große zuerkannt wurde, den er noch immer trägt.

Erlangen

C E N S U R A E L I B R O R U M

Eos LXXXII 1994
ISSN 0012–7825

Quintus Horatius Flaccus. Sämtliche Gedichte. Lateinisch/Deutsch, Mit den Holzschnitten der Stassburger Ausgabe von 1498. Mit einem Nachwort herausgegeben von **Bernhard Kytzler**. Philipp Reclam jun. Stuttgart 1992. ss. 828.

Z okazji dwutysięcznej rocznicy śmierci Horacego ukazał się w znanej Reclams Universal-Bibliothek tom *Dzieł wszystkich* poety w opracowaniu B. Kytzlera, który już wcześniej wydał w tej samej oficynie *Pieśni i Epody* (1990[5]), *Satyry* (1986 ostatni przedruk) i *Listy* (1986). *Sztuka poetycka* w opracowaniu E. Schäfera uzupełniła omawianą, dwujęzyczną edycję *Dzieł wszystkich.* Estetycznie wydany, w małym formacie tom ma na obwolucie scenkę w stylu pompejańskich malowideł ściennych. Tekst łaciński naśladuje wydanie krytyczne F. Klingnera, Q. Horati Flacci Opera, Leipzig 1959[3]. Odstępstwa od tego wydania odnotował wydawca na str. 667 n. Przekładu na język niemiecki dokonał B. Kytzler, jedynie przekład *Sztuki poetyckiej* jest dziełem E. Schäfera.

Do tekstu wierszy dodano zestawienie schematów metrycznych osobno dla *Pieśni*, osobno dla *Epod*. Objaśnienia (Anmerkungen) zajmują sto dziesięć stron, posłowie zaś (Nachwort) dwadzieścia trzy stronice. Zamieszczono też wskazówki bibliograficzne (s. 785 – 788) i spis incipitów w porządku alfabetycznym. Cennym urozmaiceniem edycji są odbitki dwudziestu pięciu drzeworytów pochodzących z wydania strasburskiego *Dzieł* Horacego z 1498 r. Przedstawione w późnośredniowiecznych realiach wzruszająco wyglądają ukwiecone głowy wieszczów (*laureati!)*, Wergiliusz w przepełnionej łódce (c. I 3) i Pyrra siedząca w bezpiecznej odległości od swego amanta (c. I 6). O przekładzie powiemy tylko, że dla wyrażenia w języku niemieckim pieśni, epod i satyr wybrał autor przekładu wiersz wolny, natomiast listy zostały oddane prozą.

Objaśnienia, choć wyróżniają się zwięzłością, przynoszą istotne informacje o realiach, przede wszystkim geograficznych oraz dotyczących życia publicznego i prywatnego w starożytności. Liczne są objaśnienia mitologiczne, co zrozumiałe, ale także historycznoliterackie, poszerzone niekiedy ponad potrzebę lepszego zrozumienia tekstu. Np. w przypisie do c. I 6,1 dowiadujemy się, że Wariusz wraz z Tukką wydał *Eneidę*, a wystarczyłoby podać, że pisał epopeję. Już bardziej do rzeczy byłoby dodać, że Horacy pochwalił go wcześniej za „epos bohaterski" (s. I 43 n.), bo to czyniłoby lepiej zrozumiałym powierzenie właśnie Wariuszowi pochwał Agryppy w stylu epickim. Tu przytoczymy przykładowo próbkę przekładu z c. I 6 *Scriberis Vario*, bardzo udanego, bogatego w przerzutnię międzywersową, rym wewnętrzny i metaforę dosłownie „skrzydlatą" (w. 1 – 2):

> Besungen wirst du werden von Varius. Held du und der Feinde
> Bezwinger, auf maionischen Schwinge,

Także w objaśnieniach do c. IV 2 szczegóły biograficzne o Jullusie Antoniuszu (s. 698) wybiegają poza niezbędną (do zrozumienia intencji wiersza) wiedzę o jego wysokiej pozycji w domu cesarza i o twórczości epickiej, jaką uprawiał.

Wiersze liryczne nie posiadają w *Objaśnieniach* mini-wstępów, w jakie zaopatrzył autor opracowania utwory heksametryczne, poprzedzając zwykle słowami ogólnej charakterystyki daną satyrę lub list, często szkicując domniemaną sytuację jako motywującą treść, czasem sugerując dyspozycję utworu.

Posłowie jest historycznoliterackim szkicem podzielonym na rozdziały o tytułach częściowo tylko konwencjonalnych: *Życie, Liryka, Śmiech, Nauka, Życie pośmiertne* (recepcja twórczości). Trzeci rozdział dotyczy oczywiście *Satyr*, a czwarty *Listów*. Autor zmierzał w *Posłowiu* do uwydatnienia wartości dzieł Horacego, a przede wszystkim do ukazania bogactwa (form, tonów, nastrojów) horacjańskiego świata przedstawionego. Sugerował powołanie przez Wenuzyjczyka nowej rzeczywistości poetyckiej, wykorzystywanej, naśladowanej ze zmienną sympatią stuleci i zawsze selektywnie aż do naszych czasów, w których — jak pisze B. Kytzler — żyje wiele horacjańskich sentencji w rodzaju „złotego środka" czy „nagiej prawdy". Warto, sądzę, na koniec powtórzyć cytowaną przez autora *Posłowia* opinię B. Brechta o budulcu poezji dawnej i współczesnej, drastyczną w wyrazie, ale dla czytelników Horacego i zarazem odbiorców literatury współczesnej chyba niepokojąco trafną (s. 825): Wenn Horaz den gewöhnlichsten Gedanken und das trivialste Gefühl ausdrüct, schaut es herrlich her. Das kommt, weil er in Marmor arbeitete. Wir heute arbeiten in Dreck.

Andrzej Wójcik (Poznań)

Eos LXXXII 1994
ISSN 0012–7825

Alison Sharrock, Seduction and Repetition in Ovid's *Ars Amatoria* 2, Clarendon Press, Oxford 1994.

'Critics out of control' (S. 193/4) oder 'But all is not so simple' (S. 81)

Literatur zu Ovid ist Legion, Monographien zur *Liebeskunst* des Dichters, die sich ohnehin noch nie besonderer Philologengunst erfreuen konnte, bleiben freilich nach wie vor Mangelware. Der moderne Standardkommentar zum ersten Buch von Hollis (Oxford 1977) hat — trotz der kommentierten Gesamtausgabe von Pianezzola, Baldo und Cristante (Mailand 1991) — noch keine adäquate Fortsetzung gefunden. Umso willkommener sind Untersuchungen, die das oftmals im Schatten der *Metamorphosen* vernachlässigte Werk des modernsten Augusteers durch neue Fragestellungen und Interpretationsansätze zu beleuchten suchen. Der Weg der jüngeren Forschung führt hier von Arbeiten über *Die mythologische Erzählung in Ovids Liebeskunst* (zuletzt eingehend, wenngleich selektiv, Markus Weber, Frankfurt 1983) hin zur Analyse und Neubewertung der literarischen Technik Ovids. Marion Steudels Werk über *Die Literaturparodie in Ovids Ars Amatoria* (Hildesheim 1992) erhält nun ein nahezu zeitgleiches Pendant in Alison Sharrocks (künftig: S.) erweiterter Dissertation über die Prinzipien *Verführung und Wiederholung im 2. Buch von Ovids Ars Amatoria,* überhaupt die erste Monographie zu *Ars 2*. Die Autorin hat sich ein hehres Ziel gesteckt (S. 3): Sie unternimmt eine Ehrenrettung des Literaten Ovid gegen den (sei Rhetorenschulzeiten) notorischen Vorwurf des *nimius amator ingenii sui*, der namentlich auf den „repetitiven Charakter" der *Ars* mit ihren „Exzessen" im Wiederaufbereiten wohlbekannter elegischer Topoi und unverhältnismäßig langer (mythischer) Digressionen abziele. Mittels eingehender Interpretation ("close reading") dreier längerer, eingestandenermaßen (S. 288/89) subjektiv ausgewählter Passagen aus *Ars 2* soll deren poetologische Funktionalität (im Sinne von Selbstreflexion oder programmatischer Positionierung des Dichters im Banne der „kallimacheischen" Tradition) erwiesen und sollen die Exkurse vom Makel der „Exzessivität" gereinigt werden. Dafür sei die Erhellung des nur für den "sophisticated reader" dechiffrierbaren jeweiligen Subtextes unabdingbar.

Der detaillierten Analyse der Abschnitte über *Liebeszauber* (Kap. 2, über *Ars* 2, 99 – 144), *Daedalus und Icarus* (Kap. 3, über *Ars* 2, 21 – 98) und die *Epiphanie Apolls mit „Ovids Entgegnung"* (Kap. 4, über *Ars 2*, 493 – 534) ist ein Methodenkapitel vorgeschaltet. Darin begründet S. ihre Textauswahl für die paradigmatische Deutung von *Ars* 2 und der didaktischen Poesie generell (S. VIII) mit dem Sonderstatus von *Ars 2* als Mittelbuch, was angesichts der ungelösten Streitfrage der *Ars*- Genese, zu der auch S.s Ausführungen (S. 18 – 20) nichts Neues beitragen, fragwürdig erscheint. Hochproblematisch ist auch, im Prinzip der Wiederholung das „zentrale künstlerische Problem von *Ars* 2" (S. 4) erkennen

zu wollen, zumal etwa *Ars 3* und *Remedia Amoris* viel „repetitiver" angelegt sind, da dort das von S. vielbeschworene *referre aliter idem* geradezu programmatisch geworden ist (in *Ars* 3 Wiederholung von *Ars* 1/2 für die Mädchen, in *Rem.* Wiederholung von *Ars* 1 – 3 unter den umgekehrten Vorzeichen des Loskommens von der Liebe, also *Anti-Ars* 1 – 3). S.s weitschweifige Darlegungen zur Autor-Leser-Interaktion, namentlich zur Differenzierung zwischen "Reader" und "reader", als theoretisches Fundament gedacht, sind nur in der optischen Eigenwilligkeit innovativ (im Deutschen nicht nachvollziehbar, oder soll man „leser(in)" schreiben?), bringen inhaltlich keinen Fortschritt, da die gängige Unterscheidung zwischen Adressaten als den direkt Angesprochenen (in *Ars* 1/2 witzigerweise zunächst die gesamte männliche Bevölkerung Roms, die noch nicht τεχνικῶς zu lieben versteht, vgl. Ars 1,1/2) und dem Lesepublikum aller Länder und Zeiten sehr wohl das Gemeinte zu verdeutlichen vermag.

Spätestens im 2. Kapitel, das dem *capere lectorem* durch dichterischen (Liebes-)zauber, also der Leserverführung ("seduction") durch den päderastischen "Doctor Love" Ovid gewidmet ist, wird der gewitzte S.-Leser gewahr, daß ihn die Autorin durch angewandte *imitatio Ovidii* mittels Exzessivität in Textwiederholung (Extrembeispiel: dreifacher Abdruck von *Ars* 2, 99 – 108, jeweils mit englischer Übersetzung, auf S. 24/5, 50/1 und 66), Retardation und Hyperinterpretation in die Falle locken will, sich durch Widerstreben oder Kritik an ihrem Vorgehen indirekt in den Chor der Ovidkritikaster einzureihen. Dennoch wagen wir einige ausgewählte Monenda namhaft zu machen:

S. argumentiert (S. 50/63), daß die von Ovid formulierte Ablehnung materiell-magischer Methoden in der Liebe (*Ars* 2,99 – 108) nur bei oberflächlicher Betrachtung — etwa mit Fränkel, *Ovid: a Poet between two Worlds,* Berkeley 1945, S. 62 — als Zeugnis einer wirklichen Abneigung des Dichters gegen Liebeszauber gelesen werden könne. Vielmehr werde diese einfache Botschaft unterminiert durch den fortwährenden Gebrauch magischen Vokabulars, namentlich die Ambivalenz des Wortes *carmen*, das S. mit φάρμακον gleichsetzt. Die *Ars* werde somit zur *Ars Magica*, obwohl oder gerade weil Ovid sich davon distanziere (S. 65). So berechtigt Vorbehalte gegen „ernsthafte" Aussagen Ovids in der gattungsparodistischen Liebeslehrdichtung sein mögen, so schwer ist S.s These vom „nur vorgeblich magiefeindlichen Wortzauberer" zu stützen, ist es doch schlechterdings unmöglich, in nicht-magischer Diktion von Zauberei zu schreiben. Daß Ovid hier, bes. *Ars 2*, 101/2:...*Medeïdes herbae/ mixtaque cum magicis nenia Marsa sonis,* die einhämmernden Alliterationen sowie die obskure Sprachgestalt von Zaubersprüchen imitiere (S. 68), erscheint angesichts ganz ähnlicher Verse bei Vergil (*Aen.* 7,758) und in Ov.med. 39, bei denen selbst S. keine *incantationes* wittert, wenig plausibel; abwegig ist es, das versübliche Hyperbaton in 2, 102 impressionistisch zu deuten, als ob der marsische Gesang „wie in einen Zaubertrank untergemischt" (!) sei. Auch sonst schießt S. mit ihrer Hellhörigkeit für zauberformelähnliche Klangfiguren über das Ziel hinaus, wenn sie etwa (S. 72) ***HaeMONIaS*** (2,99)mit *MINOS HOMINIS* (2,97), *HippoMaNes* oder gar griech. αἷμα (beides nicht explizit im Text) in Beziehung setzt. Überaus bedenklich mutet ferner S.s Umdeutung der Miniaturexempla Medea und Kirke (2, 103/4) an, anhand derer Ovid gerade die Wirkungslosigkeit von Liebeszauber demonstrieren möchte. S. extrapoliert aus dem mythographischen Hintergrund eine „Ambiguität" der Beispiele, da der Magie beider Halbgöttinnen doch temporärer Erfolg beschieden gewesen sei (S. 74/5). Damit verweise Ovid unterschwellig auf die Verführbarkeit von Männern durch *carmina* (als Zaubersprüche **und** Liebesgedichte). Wenn Ovid, wie hier, in rhetorischer Manier mit pointierten Kurzexempla gekonnt hantiert (Medea und Kirke sind geradezu Standardbeispiele für verlassene Heroinen, deren paarweise Nennung schon topisch ist, vgl. nur Theocr. 2, 15/6; Tib. 2, 4, 55; Prop. 2,1,53; Ov.*am.* 1, 8, 5; *rem.* 261 – 264) verbietet es sich geradezu, nach einem gegenläufigen Subtext zu wühlen.

An einem symptomatischen „Zuviel" krankt auch S.s Deutung von Ovids Fazit des mit der Odysseus-Kalypso-Szene ausklingenden Großabschnittes (2, 143/4: *ergo age, fallaci timide confide figurae,/ quisquis es, aut aliquid corpore pluris habe)*, sinngemäß etwa „Setze geistige Bildung und Kultur gegen Magie und die Vergänglichkeit der körperlichen Schönheit!": S.kumuliert (S. 82/3) alle denkbaren Verwendungsvarianten der Worte *fallax* und *figura* und verteilt sie auf alle möglichen und unmöglichen Subjekte (so *fallax* auf Kalypso als δολόεσσα, Odysseus als πολύμητις, *figura* als Redefigur, also Odysseus' Erzählungen, und *Ars* als Literatur!). Auf diese Weise wird die oft fruchtbare Analyse Ovidischer Doppelbödigkeit durch Fiktion endloser Vielbödigkeit, die sich ins Beliebige verliert, *ad absurdum* geführt, während das kontextuell nächstliegende "double entendre", nämlich *figura* als Bezeichnung der fortgeschwemmten, allzu vergänglichen Sandzeichnungen des Odysseus sowie der

weiter oben erwähnten *forma* oder *facies* des menschlichen Körpers zu verstehen, völlig unbeachtet bleibt. Zur präzeptorischen Rolle Ovids resümiert S. am Ende des Abschnittes (S. 84): „Durch die Metaphorik von Magie und Paiderastie schreibt sich Ovid die *persona* des allmächtigen 'Doctor Love' zu, der Gedanken und Absichten seiner unbedarften Leser (readers) kontrolliert." S.s. These (S. 30 – 49), Ovid transponiere durch die homoerotisch getönten Vergleiche des Adressaten mit den *pueri delicati* Nireus und Hylas (2, 109/110) sowie die auf geistige Bildung fixierte „sokratische Stoßrichtung" (S. 49) der *Ars* (vgl. nur 2, 112; 119; 121/2) scherzhaft die griechische Paiderastie in den rein heterosexuellen Kontext seiner Liebeslehre und mithin in das augusteisch-sittenstrenge Rom, entbehrt nicht eines gewissen Reizes und ist mit guten Plausibilitätsargumenten gestützt. Die weitergehenden Folgerungen hinsichtlich magischer Verführung durch den als φαρμακεύς agierenden *magister AMORIS* sind allerdings nicht mehr nachvollziehbar, zumal wenn S. (S. 84/5) Ovid in eine Reihe mit Diotima (Plat. *Symp.* 201 D), Phaidras Amme in Eur. *Hipp.* sowie den Hetärenkatechetinnen Acanthis (Prop. 4, 5) und Dipsas (Ov. *am.* 1, 8) stellt und aufgrund rein subgattungsspezifischer (Liebesbelehrung) Parallelen zu dem Schluß kommt: „Ovid ist eine Dipsas." Dabei verkennt sie, daß die von Ovid (freilich augenzwinkernd) propagierte, stark rhetorisch gefärbte *Ars ingeniosa vel cauta* (vgl. 2, 196) als urban-kultivierte Fortentwicklung der *ars magica* der Kupplerinnen auftritt, die sich gezielt von irrationalen und gefährlichen Zaubermethoden distanziert, vor deren Hintergrund der *praeceptor AMORIS* im strahlenden Licht einer literarisch wie rhetorisch hochgebildeten Moderne erscheint. Überdies ist der *pauper amator,* die *persona* des Schülers (2, 165 – 168), mit dem sich Ovid als *vates peritus* (1, 29; 2, 165) immer wieder solidarisiert, der erklärte Feind der *lena* aus dem Hetärenkatechismus, so daß eine solche Rollenzuweisung für Ovid für *Ars 1/2* nicht nur widersinnig wäre, sondern auch wirklich nicht zu belegen ist.

Im 3. Kapitel fügt S. der Fülle an Interpretationen zu Ovids Urfassung der *Daedalus und Icarus-Geschichte* (zuletzt E. J. Kenney, CQ 43, 1993, 462 – 465) eine weitere, ungewöhnlich originelle Deutung hinzu, die jedoch kritischer Überprüfung nich standhält. Auf über hundert Druckseiten sucht sie der mythischen Erzählung mittels symbolisch-allegorischer Auslegung eine poetologische Funktionalität zuzuweisen, die den überproportional langen Exkurs vom Makel erzählfreudiger Ausschweifung reinigen soll (so in ihrem „Programm" S. 87 – 90). Daedalus versinnbildliche dabei als Künstler par excellence nicht nur den Dichter im allgemeinen, sondern auch Ovid im besonderen (S. 89/90); sein Flug mit Icarus sei Metapher für den künstlerischen Prozeß (S. 94), näherhin für das Dichten überhaupt und namentlich die Komposition der *Ars*; die Flughöhe stehe bildhaft für die stilistischen Niveaus diverser Gattungen, speziell Epos und Elegie (S. 102/3); die Daedalisch-Ovidische Maxime des Mittelkurses (*inter utrumque vola,* 2, 63) verdeutliche den Mittelweg (der *Ars*) zwischen Epos und Elegie (S. 133/4) oder, kallimacheisch gesprochen, zwischen „lang" und „kurz" So sei das vielschichtige Exemplum als Reflexion über Lesen und Schreiben der *Ars,* über Dichterruhm, künstlerischen Prozeß und kallimacheisches Literatur- und Kunstverständnis zu lesen (S. 128). Dazu in aller Kürze einige kritische Anmerkungen

Auch wenn man mit S. die entscheidende Frage ausklammert, ob Ovid durch den selbstreflexiven Subtext überhaupt im beabsichtigten Sinne „salviert" werden könne (eine doch eher moderne als „kallimacheische" Vorstellung), bleibt ihre Argumentation angreifbar. In einem exkursartigen Längsschnitt durch die Genese der Bewegungsmetaphorik für Dichtkunst (S. 96 – 103) sucht sie das Fiegen als seit Homers ἔπεα πτερόεντα etabliertes Bild für (dichterisches) Sprechen zu erweisen. Während die zitierten Beispiele (aus Pindar, Ennius, Kallimachos, Vergil) jeweils aus sich heraus als Metaphern verständlich und überzeugend sind, stößt der Versuch, das Motiv bei Ovid zu belegen auf erhebliche Schwierigkeiten. Anders als zur Wagen- und Schiffahrtsmetaphorik, die Ovid, gerade in der *Ars* (vgl. nur 1, 3/4; 2, 5 – 8; 2, 337/8; 2, 431/2), häufig zur Markierung des Fortschritts des Gedichtes und des darin behandelten Liebesverhältnisses einsetzt, vermag selbst S. kein einziges entsprechendes Ovidbeispiel zur Flugmetaphorik zu zitieren, das über jeden Zweifel erhaben wäre. Vielmehr sind von ihr ausgemachte Parallelen zu flugmetaphorischen Vorgängertexten alles andere als signifikant, so wenn sie etwa (S. 98) in *Ars* 2, 37 *caelo temptabimus ire* eine Anspielung auf Verg. *georg.* 3, 8/9 *...temptanda via est, qua me quoque possim / tollere humo victorque virum volitare per ora* (eine Stelle, deren Schlußteil auf Enn. fr. 125 Vahlen verweist) vermutet — allenfalls eine sprachliche Parallele zum Wagnis eines Flugversuches, die aber nichts darüber aussagt, ob Daedalus hier, wie Vergil, als Dichter

spricht. Auch die von S. (S. 100, mit Anm. 22) statistisch belegte Häufung von Ausdrücken der Bewegung liefert kein Argument für eine poetologische Tendenz des Exkurses, liegt vielmehr, wie S. einräumen muß, im Wesen der Geschichte einer Flucht auf dem Luftweg begründet. Dennoch spitzt sie, allzu gewagt, resümierend zu (S. 103): „Es ist schwierig zu fliegen und kein Dichter zu sein.", was dann wohl auch für andere „Flieger" bei Ovid, wie Phaethon oder gar die habichte, Tauben und Hyblabienen der Gleichnisse gelten müßte! — Im folgenden will S. durch eine lateinische Dichter-Ahnenreihe für Daedalus den Weg für ihre poetologische Deutung der Ovidpassage weiter ebnen. Ihre darauf abzielende Interpretation von Daedalus bei Vergil (*Aen.* 6, 14 – 33) und Horaz (in c. 1, 3; 2, 20; 4, 2) (S. 103 – 126) kann hier nicht näher beleuchtet werden; Sätze wie „Möglicherweise hat Horaz mit c. 1, 3 (sc. mit Daedalus' Flug als Hybrisexempel) auf die Selbstidentifikation des Vergil mit Daedalus in *Aen.* 6 reagiert." (S. 117) sprechen jedoch für sich.- Nachdem in spekulativer Willkür der episch-elegische „Hybridcharakter" der *Ars* im Großen und des elegischen Distichons im Kleinen vorgeführt ist (S. 128 – 133), geht S. nun daran, unter der Daedalusmaske Ovid entlarven zu wollen (S. 133 – 146): Sie liest Daedalus' deliberative Selbstanrede, die in ein Gebet an Jupiter mündet (*Ars* 2, 33 – 42), als „programmatisches Prooemium" Ovids mit *recusatio epicae*. Das Eingesperrtsein (2, 36) symbolisiere die mangelnde Entwicklungsmöglichkeit Ovids in der subjektiven Elegie (S. 134, auch schon S. 101), während sich im Jupitergebet (bes. 2, 39) die Zurückweisung einer epischen Gigantendichtung verberge (S. 137). Mit Hilfe der von S. gesammelten Ausdruckparallelen (S. 137, Anm. 20) läßt sich zwar gut eine Verbindung von 2, 39 zum Gedanken an die verhängnisvolle Hybris der Giganten belegen, nicht aber ein Verweis auf Dichtung über diesen Stoff (wie etwa evident in *am.* 2,1). Daß Ovid in seiner stark selbstreflexiven Exildichtung (z. B. *trist.* 5, 1, 27/28, zit. auf S. 136) in ähnlichen Worten von seinem Dichten schreibt, wie in der *Ars* von der Kunst des Daedalus, läßt keinen Rückschluß darauf zu, daß Daedalus ursprünglich als Dichter-*persona* konzipiert war. Die philologischen Stützen dieser These sind jedenfalls durchweg brüchig. Dafür nur ein Beispiel: S. deutet Bau und Anordnung der Flügel (2, 45 – 48) als „Symbol für den kreativ-mimetischen Prozeß der Dichtung eines *opus* von kallimacheischer λεπτότης" (S. 141 – 144). Namentlich die Verse 2, 45/6 *...disponit in ordine pinnas / et leve per lini vincula nectit opus* müssen sich dabei poetologische Umdeutung gefallen lassen, wobei anhand von Einzelbelegen die Wörter *disponere, ordo, pinna, opus (leve)* und *nectere* (für *texere, deducere* und damit *scribere*) der rhetorisch-dichtungstheoretischen Sprachebene zugewiesen werden, mit deren doppeltem Boden Ovid hier spiele. Mag man noch darüber streiten, ob es sehr geistvoll ist, „Schreibfedern in die rhetorisch wirkungsvolle Anordnung zu bringen", so wird die dichterische Auslegung von 2, 46 grotesk, wenn man etwa die von S. nicht beachtete Stelle am. 1, 14, 8 *et leve deserta sub trabe nectit opus* danebenstellt, wo vom Knüpfen des filigranen Werkes des Spinnennetzes die Rede ist. Es liegt doch nahe, auch hier an eine (fast) episch anschauliche Illustration der Feinarbeit des Künstlers zu denken, der Leichtigkeit und Behendigkeit echter Vogelschwingen zu imitieren versteht.

In der *Metamorphosen*-Fassung der Geschichte (*met.* 8, 183 – 235) erweitert Ovid diese Beschreibung sogar um ein Flötengleichnis (8, 191/2), dessen Fehlen in der *Ars* verwunderlich wäre, hätte Ovid der Passage wirklich einen verborgenen kunsttheoretischen Zug verleihen wollen.

Ähnliche Einwände ergeben sich gegen S.s eingeengte Interpretation von 2, 22 *audacem pinnis repperit ille viam* (S. 140/1), wo sie mit suggestiven Beispielen die Hervorhebung der Gewagtheit des Unternehmens als Element des poetischen Schwierigkeitstopos erklären will; dabei übersieht sie wiederum die (gut belegte) Anwendbarkeit von *audax/audere* auf *inventiones* jeglicher *ars,* gerade wenn sie in hybrisverdächtiger Weise einen bisher dem Menschen versperrten Bereich erschließt (vgl. nur Hor. *ars* 9/10 *pictoribus* ***atque*** poetis / *quidlibet audendi semper fuit aequa potestas*). Entsprechendes ist zur allegorischen Auslegung von Icarus' Höhenflug und Sturz als dem allzu gewagten Aufstieg des vorschnellen Meisterschülers in die luftigen Höhen der Epik, der zum Scheitern verurteilt sei (S. 155 – 168), anzumerken. Weder krampfhafte Suche nach epischem *color* (wie etwa Icarus' Sturz als epische Schiffbruchsszene, S. 159/60, oder Icarus' Tod und Nachruhm als *Stygium iter* und damit Art epischer Katabasis, S. 162/3) noch weitere poetologische Umdeutungen unverdächtiger Wörter, teils unter skurrilen Verrenkungen, wie 2, 84 *deseruitque patrem* als *deseruitque artem* zu lesen (S. 159), können überzeugen. S. 165 – 7 häuft S. reichlich Beispiele für a) Vorsicht / Besonnenheit des Daedalus *versus* Ungestümheit / Hast des Icarus und b) Bild des Windes und der Seefahrt für Dichtung (mithin

nur über das Bild der „Aero-Nautik" auf den Flug übertragbar), ohne aber einleuchtende Belege für eine Kombination von a) und b) an unserer Stelle zu liefern. Stattdessen rettet sie sich in Paradoxa wie „Icarus is and is not Ovid". Wie schwach S.s Argumente im Grunde sind, offenbart sie in ihrer Einschätzung, die Rückverweise des exilierten Ovid auf Einzelelemente der Daedalus- und Icarusgeschichte seien „vielleicht die überzeugendste Stütze für eine hochfunktionale Deutung der Passage" (sc.in der *Ars)* (S. 171). Die Tristien-Belegstellen, in denen Icarus ganz konventionell als Hybrisbeispiel zitiert wird (trist. 1, 1, 89/90; 3, 4, 21/2, dort im Zusammenhang mit Nachruhm), reichen jedoch nicht hin, um der *Ars*-Fassung rückwirkend, also selbst-rezeptionsästhetisch, Dichtungsreflexivität zuzuschreiben. Ob sich Ovid durch das wörtliche Zitat *trist.* 1, 1, 34 *sedibus in patriis* ***det*** mihi posse **mori** (vgl. *Ars* 2, 28 *...da* mihi posse ***mori)*** wirklich im Rückblick mit Daedalus vergleichen wollte, legt der Kontext keineswegs so nahe, wie S. glauben machen möchte (S. 169/70). Vollends spekulativ gerät ihre Würdigung der *Metamorphosen* -Fassung (S. 171 – 183), deren Überarbeitung durch Ovid mit Kenntnis seiner Verbannungsstrafe sie vermutungsweise ins Spiel bringt (S. 171). Diese Hypothese stützt sie ausschließlich auf die Fehlinterpretation zweier Stellen (*met.* 8, 215 *damnosas ... ARTES* und 8, 234 *devovit ...suas ARTES*), wo sie für *ARTES* immer *Ars Amatoria* substituiert, um uns in den *Met.* einen Ovid präsentieren zu können, der im Gewand des *artifex* Daedalus seine Liebeskunst als Grund der verhaßten Verbannung mit Fluch belegt!

Ähnliche Beliebigkeit des Urteils konterkariert die Gründlichkeit der Materialaufarbeitung auch im 4. Kapitel, in dem S. die Apoll-Epiphanie mit Ovids Reaktion (*Ars* 2, 493 – 534) als „Sänger-Agon" ("song contest") in hellenistischer Tradition (wie etwa im Aitienprolog und Apollonhymnos des Kallimachos) interpretiert (S. 199), dem funktionale Relevanz für poetologischen Stellenwert des Gesamtgedichtes wie für die Konstituierung von Ovids *persona* als *praeceptor* und *vates* zukomme (S. 229). Unterschwellig problematisiere Ovid hier, ausgehend von der Lakonik delphischer Weisheit (γνῶθι σεαυτόν) und der *Ars*-Epitome Apolls, die neoterische Maxime „Kurz ist gut." (S. 254 – 256) und rechtfertige Gestalt und Länge der *Ars* gegenüber seinen Kritikern, die er hinter Apolls Maske versteckt habe (S. 290).

S.s Versuch, bewußte, ja ostentative Bezüge Ovids auf Kallimachos' Apollonhymnos (*hymn.* 2), auch in poetologischer Hinsicht, aufzuweisen (S. 214), krankt wesentlich am Mangel substantieller Intertextualitätsindikatoren. S. gibt selbst zu, das in Kallim. *hymn.* 2 verwendete Material sei traditionell (S. 215), und stützt angebliche wörtliche Anspielungen Ovids auf andere Epiphanieszenen (die tatsächlich *revocationes* oder *recusationes* zum Inhalt haben, wie Kallim. *aet.* fr. 1, 21 – 4; Verg. *ecl.* 6, 3 – 5; Prop. 3, 3, 13 – 16; Hor. c. 4, 15, 1 – 4,) lediglich mit elementarsten Topoi des Gesprächs (Anrede im Vokativ, Häufung von Ausdrücken des Sprechens) (S. 209). Auch kann die bloße Nennung der Attribute des epiphanen Apoll (Leier, Lorbeer in Hand und Haaren, 2, 494 – 496) nicht als hinreichender Beleg für „hymnischen Stil" akzeptiert werden (S. 224). Zudem beruht S.s These, Ovid stilisiere Apoll zu seinem „Seher-und Dichterkonkurrenten", auf einem Mißverständnis von 2, 496 *vates ille videndus adit* (nämlich *vates* als Nominativ Singular auf *ille,* also Apollo, zu beziehen), dem Tränkle, Hermes 100, 1972, S. 397, bereits überzeugend abgeholfen hat, indem er *vates* als Akkusativ Plural auffaßt, „*Sängern nähert er (sc. Apoll) sich sichtbar*" übersetzt und den Satz als Bekräftigung von Apolls epiphaner Gestalt und ***Ovids*** *vates*-Rolle versteht. Dieser instruktive Vorschlag findet bei S., wie Tränkles gesamter Aufsatz, keine Erwähnung. Vielmehr rettet sie sich nach knappen und wenig zielgerichteten Bemerkungen zur Anspielungstechnik antiker Autoren im Kontext der „Originalitätsproblematik" (S. 213) wiederum in ein Paradoxon: "The scene is and is not a warning epiphany, is and is not original." (S. 214). Etwas später findet der Leser dann das ἀπροσδόκητον, „daß Apoll **keine** *revocatio* formuliert", einem Kunstgriff des „Verführers" Ovid zugeschrieben, um den "sophisticated reader" an das Buch zu fesseln (S. 236/37). Diesem Zweck diene auch der Überraschungseffekt, daß die Szene innerhalb des quasi-narrativen „roten Fadens" der *Ars* (dazu S. 229 – 236) in spaßiger Form fehlplaciert sei (S. 229, 232) und Apolls Instruktionen als *magister AMORIS* (dazu S. 245 – 256) zu spät kämen, da sie sich auf ein früher behandeltes Stadium der Liebesbeziehung, nämlich das *puellam capere,* bezögen (S. 251/2). Damit faßt sie Apolls *sapienter amare* (2, 501), d.h. Erkenntnis und wirklungsvolle erotische Umsetzung eigener Qualitäten, entschieden zu eng, kann man das Motto doch, mit Ovids *non semper*-Anapher (2, 513/4), sehr wohl als komprimierte und, gemäß der längeren Dauer der Liebe, unter dem Signum des *puellam tenere* modifizierte Neuauflage früherer *praecepta*

lesen, was dem von S. proklamierten Prinzip der *repetitio et variatio* sogar entgegenkäme, das sie später (S. 271) mit Gewinn auf Ovids Reprise des *servitium amoris* (2, 521 – 534) anwendet. Inkonsequenz erlaubt sich S. auch in der Bewertung „mehrdeutiger Verse", die je nach Setzung der Kommata resp. syntaktischen Zäsuren leicht unterschiedlichen Sinn ergeben: Während sie bei 2, 506 *qui canit: arte: canat; qui bibit: arte: bibat* gleich voreilig auf „orakelhaft-dunkle Sprache Apolls" schließt, fällt ihr Ähnliches in Ovids Entgegnung gar nicht auf, wo sie in 2, 512 *vincet et: e nostra: quod petet: arte: feret* nur eine Möglichkeit sieht und übersetzt: "will conquer and will bear off from my art what he seeks" (257/8). Kontextadäquater ist die andere Variante: Einem Ovid, der sich, wie hier 2, 509 ff., als gefügiger und zu Gehorsam mahnender Apollpriester geriert, steht das Zurücktreten hinter den Gott in diesem Moment doch eher an als ein stolzer Verweis auf die Leistungsfähigkeit der eigenen *Ars*. Dann lautet die Stelle aber sinngemäß: „Wer sich Apoll und seiner Mahnung unterordnet, wird siegen (erfolgreich sein) und das davontragen (bekommen), was er sich von meiner *ARS* erhofft". So verstanden, wirft die Rücklenkung auf die eigentliche *Ars* einiges Licht auf 2, 511 *ad propiora vocor; quisquis sapienter amabit,* den Anfang von Ovids Reaktion auf Apoll mit Zitat der göttlichen Maxime, das S. (S. 258) also fälschlich im Pentameter unterhöhlt sieht. Für die Erschließung des Makrokontextes wiegt noch schwerer, daß sie auch den ersten Halbvers mißinterpretiert. Sie sieht darin einen ironischen Seitenhieb Ovids auf Apoll, der ihn unzeitig (s.o.) auf die Phase des *servitium amoris* zurückgeworfen habe, so daß er erst 35 Verse später (2, 535) zum eigentlichen Thema des Abschnittes, Seitensprung und Untreue, zurückfinde (S. 232 – 236). Dabei übersieht sie, daß der Vers Ovids betont devote Reaktion auf die Intervention Apolls ausdrückt, die ihn 2, 493 bei seinem kosmologisch-kulturhistorisch überhöhten Hymnos auf das Allheilmittel der physischen Liebe unterbrochen hatte, als er, allzu optimistisch und vorschnell, bereits das harmonische Buchende einläuten wollte. Die Autoriät Apolls ruft ihn nun zum „Näherliegenden" (sc. als die *munera Veneris)*, nämlich zur Liebe mit Geist, die auch Einsicht in die Notwendigkeit des Ertragens von Liebesleiden voraussetzt, Inhalt des folgenden Abschnitts (2, 513 – 534). Auch bei dessen Deutung (S. 256 – 273) setzt S. ihren Assoziationsschematismus (z.B. fällt ihr S. 278 zu den Athoshasen von 2, 517 nicht nur *lepôrês* „Witz, Anmut", sondern auch λεπτότης „Feinheit" ein) mit Pressung des Textes in die „poetologische Funktionalität" (hier Evozierung des literarischen *exclusus amator* der *AMORES*) unbeirrt fort, oft gegen anderslautende Auskunft verläßlicher Nachschlagewerke. So versteht sie 2, 516 ***proponant*** *animo multa ferenda suo* einseitig als „Autosuggestion der *AMORES*-Situationen durch den elegisch-romantischen Liebesschüler" (S. 275) und beruft sich für das Verständnis von *proponere* als "to imagine, to picture to oneself" auf OLD 5b, wo unsere Stelle aber korrekt unter der Bedeutung "to keep before one, to bear in mind" aufgeführt ist. Holzberg, *Ovid. Liebeskunst,* München[3]1991, S. 97, übersetzt also treffend: „Deshalb sei immer ihr Herz viel zu ertragen gefaßt".

Nach allem wird klar, daß Nachwort und Fazit (S. 288 – 295) außer "some more repetition" keine große Ernte einzufahren haben, der hohe Anspruch des Vorwortes nichgt eingelöst werden kann. Das facettenreiche Spiel des *poeta doctus* Ovid läßt sich eben nicht auf eine „story of metapoetry" (S. 291) reduzieren, sondern bedarf zu seiner Erhellung philologischer κρίσις, die mit sicherer Hand das hier reichlich, sorgfältig und bemüht zusammengetragene Material sichtet und die Spreu des Topischen vom Weizen des Signifikanten zu scheiden versteht. In diesem Sinne leistet vorliegendes Buch doch einen wertvollen Dialogbeitrag in der von der Autorin vielbeschworenen „Autor-Leser-Interaktion" mittels "confrontation and ... struggle for interpretative authority" (S. 292).

Markus Janka (Regensburg)

Eos LXXXII 1994
ISSN 0012–7825

Épigraphie grecque et latine, édité par **R. Frei-Stolba** et **A. Bielman**, Lausanne 1994 (Études de Lettres 1994, Vo 2), ss. 137.

Drugi zeszyt rocznika 1994 periodyku „Études de Lettres" wydawcy oddali do dyspozycji Reguli Frei-Stolba i Anne Bielman, związanych z Uniwersytetem w Lozannie. Obie panie prowadzą tam Seminarium epigrafiki greckiej i łacińskiej (w ramach Instytutu Archeologii i Historii Starożytnej) i prezentowany tom „Études de Lettres" przeznaczyły na publikację, w formie artykułów, najlepszych prac powstałych na tym Seminarium. Prace te, pisane na licencjat, nie są publikowane, a często stanowić mogą poważny wkład do badań naukowych. Drugim natomiast celem powstania tego zeszytu było wskazanie na znaczenie i przydatność epigrafiki w badaniach naukowych, „discipline connexe — et non pas seulement annexe — de l'histoire ancienne" (s. 2).

Materiał podzielony został tematycznie i geograficznie:

a) świat grecki, b) świat rzymski, c) Galia rzymska, w ramach poszczególnych bloków zachowany jest układ chronologiczny.

Z dziesięciu zawartych w tomie artykułów tylko jeden, autorstwa Jeanne Jaunine, odnosi sie do *pars Graeca* w sensie klasycznym. Dotyczy on statusu społecznego atletów greckich w okresie archaicznym („Le statut de l'athlète archaïque", s. 5 – 13). Przeprowadzona przez autorkę analiza wykazuje, że przeważali wśród nich przedstawiciele arystokracji, dopiero od VI wieku pojawiają się wśród zwycięzców olimpijskich imiona niearystokratyczne.

„Świata rzymskiego" dotyczą z kolei tylko dwa artykuły. Pierwszy z nich to niezwykle interesujące studium François Mottas pt. „La population de Philippes à la lumière des inscriptions". Mimo że dotyczy Macedonii, odnieść go trzeba właśnie do tej części, ponieważ obiektem zainteresowania są Filippi w okresie rzymskim. F. Mottas nawiązał programowo do badań P. Collarta (*Philippes, ville de Macédoine*, Paris 1937), als inspiracja wyszła od Pierre'a Ducrey'a, z inicjatywy którego w roku 1979 Uniwersytet w Lozannie podjął badania epigraficzne na terenie Filippi. Dla badacza dziejów Cesarstwa Rzymskiego, szczególnie zaś interesującego się rzymską kolonizacją i procesami romanizacyjnymi, Filippi stanowią obiekt niezwykle kuszący. Z miasta i jego terytorium znanych jest bowiem około 1300 inskrypcji, z czego aż 79% zredagowanych zostało w języku łacińskim, pozostałe zaś w języku greckim (20%) lub nie dającym się zidentyfikować (1%). Ciekawostką jest, że cztery teksty w języku łacińskim spisano alfabetem greckim. Niewielka tylko ilość napisów daje się chronologicznie ulokować w okresie przed rokiem 43 p.n.e. Interesująco wypada w tym kontekście porównanie z Tessaloniką, która miała status *civitas libera*: napisy łacińskie tworzą nieznaczny tylko ułamek całego dossier epigraficznego tego miasta. Na 1020 znanych inskrypcji zaledwie 33 zredagowanych jest w tym języku.

Tak bogaty materiał pozwala na wielorakie badania. Autor bardzo interesująco i przekonująco wykazał, m.in. na podstawie analizy imion własnych, z jakich regionów Italii przybyli osadnicy, jaka istniała relacja między osadnikami wojskowymi a cywilnymi, jak wyglądała stratyfikacja społeczeństwa Filippi oraz stosunki przybyszów z ludnością miejscową. Materiał daje również duże możliwości odnośnie do wnioskowania o religii społeczeństwa Filippi: zaszczepionej z Italii i tej miejscowej.

Artykuł F. Mottas'a uzmysławia przede wszystkim, jak znacznie posunęła się nasza wiedza o społeczeństwie Filippi od czasu opublikowania klasycznej dzisiaj monografii P. Collarta i pozwala przypuszczać, że badacze szwajcarscy nie ograniczają się tylko do zarejestrowania nowego materiału źródłowego, lecz że stanie się on bazą do powstania nowej monografii o dziejach tego miasta.

Praca Fabiéne Gogniat Loos o stowarzyszeniach obywateli rzymskich w prowincjach („Les associations de citoyens romains", s. 25 – 36) jest drugim artykułem części obejmującej „świat rzymski". Podobnie jak poprzednia, przynosi ona jakby rozliczenie dotychczasowego stanu badań i próbę zwrócenia uwagi na najistotniejsze problemy czekające na rozwiązanie. Autorka wykazała, że od klasycznych prac przełomu XX wieku (C. Morel, E. Kornemann, A. Schulten, V. Pârvan) przybyło szereg nowych źródeł, które nie tylko w sensie statystycznym zmuszają do weryfikacji naszych poglądów na szereg szczegółów. Dotyczy to zwłaszcza wewnętrznej organizacji *conventus civium Romanorum*, fun-

kcjonowania stowarzyszeń i kompetencji ich reprezentantów. Sprawą nierozstrzygniętą pozostaje występowanie *cives Romani consistentes* w prowincjach także po edykcie Karakalli.

Pozostałe prace, a więc absolutna większość, odnoszą się do Galii rzymskiej (w rozumieniu: łącznie z Germaniami). Takie proporcje są w tym wypadku całkowicie naturalne. Materiał „miejscowy" jest dla epigrafików szwajcarskich „surowcem" podstawowym i niewłaściwe byłoby niekorzystanie z niego, szczególnie w kształceniu uniwersyteckim.

Część tę otwiera nader interesujący artykuł zatytułowany „Quelques remarques sur la locution *manu militari*: (s. 37 – 41), podpisany przez Floriane Guignet, Regulę Frei-Stolba i Anne Bielman. Punktem wyjścia w przedstawionych rozważaniach jest inskrypcja z Vindonissa, ze znanym zwrotem „murum [Vindonissensem manu] militari restitue[runt]" (CIL XIII 5203), datowana na rok 260. Oryginalność artykułu polega przede wszystkim na tym, że jest to pierwsze w literaturze studium poświęcone terminowi *manu militari* występującemu w źródłach narracyjnych i (rzadziej) epigraficznych. Nie jest oczywiście zaskoczeniem, że zwrot „*manu militari* devient donc une locution courant dés la fin du II^{e} s. ap. J.-C." i oznaczał generalnie siłę militarną użytą do celów specyficznych, jak chociażby wzniesienie murów obronnych wokół cywilnego *vicus Vindonissa*. Poprzez wyraźne zaznaczenie, że dokonało się tu *manu militari*, podkreślono rolę armii w osłanianiu cywilów. W twierdzach wojskowych nie było to potrzebne, bo naturalną koleją były one wznoszone siłą żołnierskich mięśni.

Spośród innych prac wskażmy przede wszystkim na opracowanie dotyczące forum w Aventicum: Anne Bielman, Martine Blanc, „Le forum d'Avenches: inscriptions et monuments" (s. 83 – 92). Jest to od dawna oczekiwany sygnał podjęcia weryfikacji materiału epigraficznego i archeologicznego z Avenches, bardzo ważnego dla dziejów zachodniej Szwajcarii (= Germania Superior) w okresie rzymskim. Wiadomo skądinąd, że pieczę nad edycją wszystkich tekstów epigraficznych z Aventicum sprawuje R. Frei-Stolba. Artykuł A. Bielman i M. Blanc ustala „związek między inskrypcjami a przestrzenią architektoniczną" w obrębie forum. Stanowi więc dla badacza zajmującego się dziejami Aventicum ważny przyczynek do lokalizacji poszczególnych tekstów i przypisania konkretnych budowli ich właścicielom.

Problem zwalczania bandytyzmu (*latrocinium*) w Cesarstwie Rzymskim, na bazie przede wszystkim inskrypcji z Nyon (Colonia Iulia Equestris) zajął się Jean-Luc Veuthey („Le préfet à la répression du brigandage: nouvelles donnes" s. 69 – 82). Autor dokonał analizy znanych napisów o *praefectus arcendis latrociniis*, w powiązaniu z najnowszymi odkryciami źródeł. Chodzi tu przede wszystkim o inskrypcję Q. Severiusa Marcianusa (AE 1978, 567). Wbrew sugestiom dotychczasowym (F. Mottas, D. van Berchem, R. Fellmann), J.-L. Veuthey kwestionuje wczesne datowanie tekstu, tj. na drugą połowę pierwszego bądź początek II wieku. Analiza wszystkich dokumentów odnośnie do *praefectus arcendis latrociniis* pozwala na stwierdzenie, że *praefectura* do zwalczania bandytyzmu utworzona została dopiero w drugiej połowie II wieku i tak najwcześniej trzeba by datować inskrypcję Severiusa. Odnotujmy też pogląd autora, iż w przypadku tej prefektury mamy do czynienia z „une préfecture d'État, peut-être un poste militaire" (s. 81), a nie z urzędem municypalnym. Problem polega na tym, że stanowisko to pojawia się w municypalnym *cursus* Severiusa, rozdzielając go jakby na dwie części. Oznaczałoby to, że „przerwał" on w pewnym momencie swą działalność municypalną, a po wypełnieniu funkcji *praefectus arcendis latrociniis* podjął ją ponownie. Jest to oczywiście możliwe, ale sam autor uznaje rzadkość takiej sytuacji. Niezależnie jednak od kwestii polemicznych, artykuł stanowi istotny wkład do dyskusji nad charakterem i datą pojawienia się prefektury do zwalczania bandytyzmu.

Uwagę Czytelnika z całą pewnością przyciągną także dwa artykuły poświęcone kapłanom i kapłankom kultu cesarskiego w prowincjach. Pierwszy, autorstwa Luc-André Gysler'a i Anne Bielman dotyczy świadectw epigraficznych o flaminach na terenie Tres Galliae („Le flaminat municipal: prêtrise officiele du culte impérial à travers les témoignages épigraphiques de la province des Trois Gaules", s. 92 – 111), ze wskazaniem na wyraźną specyfikę galijską (w porównaniu np. do Hiszpanii i Afryki). W drugim natomiast Anne Bielmann i Regula Frei-Stolba zajęły się problemem występowania kapłanek (*flaminicae*) kultu cesarskiego na terenie Galii („Les flaminiques du culte impérial: contribution au rôle de la femme sous l'Empire romain", s. 113 – 126). Również w tym artykule autorki sięgnęły do bardzo wyraźnych analogii hiszpańsko-afrykańskich i z Galią Narbońską. Czytelnik znajdzie tu dyskusję nad odczytywaniem skrótu „*flaminica Aug.*" — *Aug(ustae)* czy *Aug(usti)*, charakterem kultu, w którym uczestniczyły kobiety, jego specyfiką w prowincjach galijskich i odmiennością w stosunku

do innych terenów. Interesująco wypadają wnioski stwierdzające, że *flaminicae* z Tres Galliae zajmowały dużo niższe pozycje niż ich odpowiedniczki w Afryce, Hiszpanii i Galii Narbońskiej: „... il semble que les flaminiques des Trois Gaules aient joui d'une position moins indépendante, moins influente que celle de leurs consoeurs d'Afrique, d'Espagne ou de Narbonnaise. Leur intégration civique paraît moindre, leur fortune plus restreinte, leurs activités édilitaires plus réduites, leur dépendance vis-à-vis du clan familial très forte. Cette situation résulte peut-être de l'organisation du culte provincial dans les Trois Gaules, dont les femmes étaint exclues..."

Szczególną wartość źródłową przypisać należy pracy Thierry Luginbühl i Annick Schneiter o stemplach wytwórców na ceramice imitującej *terra sigillata* z warsztatów w Lousonna-Vidy („Les estampilles sur imitations de terre sigillé de Lousonna-Vidy ...", s. 43 – 67). Spośród zachowanych 300 egzemplarzy autorzy wyodrębnili 85 typów stempli i 28 wytwórców (warsztatów). Większość wytwórców było pochodzenia galijskiego, jedna czwarta z nich to posiadacze obywatelstwa rzymskiego. Zdecydowana większość imitacji *terra sigillata* powstała w I wieku, najstarsze zabytki datowane są na okres panowania Tyberiusza-Klaudiusza.

Zeszyt zamyka studium Marca Varidel'a o chrześcijaństwie w dolinie Rodanu w trzech pierwszych wiekach Cesarstwa („Le christianisme dans la vallée du Rhône française avant Constantin", s. 127 – 137). Autor skoncentrował swą uwagę przede wszystkim na postępie w badaniach dziejów chrześcijaństwa na wskazanym terenie, w przeciągu ostatnich 10 lat.

Prezentowany zeszyt wypadnie w oczach Czytelnika niewątpliwie korzystnie. Jest on dowodem z jednej strony wysokiego poziomu seminarium epigraficznego prowadzonego przez Regulę Frei-Stolba i Anne Bielman, z drugiej wskazuje na wielką sensowność udostępnienia owoców pracy tegoż seminarium szerszym kręgom odbiorców. R. Frei-Stolba i A. Bielman swą opieką naukową zagwarantowały wysoki poziom zawartych w „Études de Lettres" materiałów, które bezsprzecznie wejdą do obiegu naukowego, a w wielu wypadkach stanowić będą także ważny wkład do konkretnych badań naukowych.

Leszek Mrozewicz (Poznań)

EOS LXXXII 1994
ISSN 0012–7825

U. Hahn, Die Frauen des römischen Kaiserhauses und ihre Ehrungen im griechischen Osten anhand epigraphischer und numismatischer Zeugisse von Livia bis Sabina (Saarbrücker Studien zur Archäologie und Alten Geschichte, Bd. 8), Saarbrücker Druckerei und Verlag, Saarbrücken 1994, s. 447.

Od wielu lat prowadzone są intensywne badania nad zjawiskiem ubóstwienia w świecie rzymskim. Do tej pory prace tego typu poruszały przede wszystkim problem kultu cesarskiego. W tym miejscu należy wymienić wnikliwe studium S.R.F. Price'a[1] oraz monumentalne podsumowanie długoletnich dociekań D. Fishwick'a[2]. Koncentrowały się one jednak głównie na osobie cesarza, rzadko poszerzając krąg spostrzeżeń o innych członków domu panującego[3].

Dysertacja U. Hahn, poświęcona problemowi otaczania czcią kobiet z rodziny cesarskiej, wypełnia lukę w dotychczasowych badaniach. Autorka na wstępie swoich rozważań wskazała, że zajmować się będzie tym, co różni badacze w marginalnych uwagach określają jako epitety, przydomki, tytuły, tytuły honorowe, okazywanie czci, epiklese, pochlebstwa oraz po prostu imiona, miana. Trudno jednak jed-

---

[1] *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge 1984.

[2] *The Imperial Cult in the Latin West. Studies in the Ruler Cult in the Western Provinces of the Roman Empire*, EPRO 108, t. I. 1 – 2, 1987, t. II. 1, 1991, t. II. 2, 1992, Leiden.

[3] Do wyjątków należy zaliczyć pracę: S.J. Friesen, *Twice Neokoros. Ephesus, Asia and the Cult of the Flavian Imperial Family*, EPRO 116, Leiden 1993.

noznacznie zdefiniować te różne sposoby gloryfikacji, rozciągają się one bowiem od asymilacji do identyfikacji. Autorka postanowiła prześledzić ich użycie w świadectwach epigraficznych, numizmatycznych, źródłach literackich i archeologicznych.

Praca została poświęcona 24 rzymskim kobietom z domu cesarskiego, począwszy od Liwii, żony Augusta, aż do Sabiny, żony cesarza Hadriana[4]. Początkowa cezura nie wymaga właściwie komentarza. Zakończenie rozważań na osobie Sabiny umotywowane jest tym, że była ona ostatnią rzymską kobietą, która często *expresis verbis* utożsamiana była z bóstwami. Kobiety z otoczenia cesarza żyjące później (np. Faustyna Starsza, Faustyna Młodsza, Brutia Kryspina) określane były na Wschodzie tylko mianem *Thea*. Grecki Wschód zaś rozumiany jest jako Grecja właściwa, Iliria, Tracja, Dacja i Mezja, Azja Mniejsza, Cypr, Bliski Wschód, Judea i Egipt.

Praca składa się z czterech części poprzedzonych wprowadzeniem i uzupełnionych katalogiem analizowanych źródeł przyporządkowanych każdej z kobiet, appendiksami zawierającymi świadectwa lokalnych kultów (np. Macedonia–Amphipolis–*Artemis*) oraz zestawienia źródeł według alfabetycznej listy miast, z których pochodzą (np. Abila/Syria–Liwia–*Kyria*), według porządku geograficznego (np. Macedonia–Amphilopis–Liwia–*Thea*, *Artemis?*, *Demeter*) i form czci (np. Afrodyta — typy określeń (np. *Thea Aphrodite*) — Liwia). Całość zamykają: wykaz skrótów, bibliografia oraz indeksy: źródeł inskrypcji, geograficzny, rzeczowy i osobowy.

W rozdziale pierwszym: „Dziedzictwo hellenizmu" Autorka przypomina historię ubóstwienia żyjących ludzi począwszy od spartańskiego dowódcy Lizandra. Wskazuje również na szczególną rolę, jaką odegrał w kształtowaniu się idei boskości Aleksander Wielki. Jednak to nie on wprowadził jednolity, oficjalny kult władcy w imperium — dokonali tego dopiero jego kolejni spadkobiercy. W boskiej aurze znalazły się również kobiety. Berenike I czczona była razem z Ptolemeuszem I jako θεοὶ Σωτῆρες. W państwie Seleucydów oddawano cześć Laodike, w pergameńskim Apollonis, żonie Attalosa I, w Syrakuzach natomiast żonie Hierona II — Filistis.

Pierwszym Rzymianinem, któremu składano hołdy na równi z bogami, był T. Kwincjusz Flaminus. Później na Wschodzie podobnie czczono nie tylko kolejnych wodzów: Sullę, Pompejusza, Cezara i Antoniusza, ale i znaczące kobiety. Fulwię prezentowano na monetach miasta Eumeneia jako Nike, Oktawia zaś była czczona razem z Antoniuszem jako θεοὶ εὐεργέται. W okresie hellenistycznym szczególna pozycja kobiet, przejawiająca się np. możliwością regencji lub samodzielnych rządów, znalazła swój wyraz w formach językowych takich jak np. βασίλισσα. Później określenie to stosowano dla rzymskich księżniczek i cesarzowych (również jako βασίλεια lub βασιλής) — Liwii, Agrypiny Młodszej, Sabiny.

Używano również innego określenia: εὐεργέτις — „dobroczyniąca". Słowo εὐεργέτης funkcjonowało od V w. nie tylko jako określenie osób szczególnie hojnych, ale również jako przydomek bogów i herosów. Początkowo nie posiadało ono jednak charyzmatycznej aury, ale w czasach hellenistycznych, gdy zaczęto wyobrażać sobie idealnego władcę na wzór opiekującego się bóstwa, którego boska φιλανθροπία ujawnia się w pojedynczych zarządzeniach, nabrało szczególnego zabarwienia. Wraz z rzymską ingerencją na Wschodzie przeniesiono ów tytuł na przedstawicieli Romy, w tym również na kobiety z domu panującego, i połączono go z pojęciami σωτήρ oraz κτίστης.

Rozdział drugi, będący zasadniczą częścią pracy, został podzielony na podrozdziały zawierające omówienie sposobów gloryfikacji poszczególnych kobiet. Zachowany został układ chronologiczny począwszy od żony Augusta. Po krótkich wiadomościach geneaologicznych następują informacje o życiu i działaniu, przede wszystkim te pomocne przy datowaniu poszczególnych zabytków (np. urodziny dzieci, przyznanie tytułu *Augusta* itd.). Podkreślone zostały również związki kolejnych kobiet z greckim Wschodem. Następnie omówiono źródła, w których np. Liwia została określona jako: *Thea, Diva, Hera, Demeter, Hestia, Nikephoros, Aphrodite, Artemis, Artemis Boulaia, Diana Pacilucifera, Pronoia, Hygieia, Tyche, Maia, Westa i Euergetis*. Układ poszczególnych części uwzględnia również „geografię"

---

[4] Pozostałe to: Julia Augusti, Antonia Młodsza, Liwilla, Agrypina Starsza, Julia Druzylla, Julia Druzylla Młodsza, Julia Liwilla, Waleria Mesalina, Klaudia Antonia, Agrypina Młodsza, Klaudia Oktawia, Popea Sabina, Klaudia Augusta, Statilia Mesalina, Flawia Domicylla, Julia Titi, Domicja Longina, Ulpia Marcjana, Pompeia Plotyna, Matidia Starsza, Matidia Młodsza, Vibia Sabina i Domicja Paulina.

źródeł lub ich rodzaj. Autorka rozpatruje osobno problematyczne identyfikacje, najliczniejsze dla pierwszej cesarzowej. Kolejna część została poświęcona świadectwom kultu na Wschodzie: kapłanom i kapłankom, procesjom oraz ofiarom. Uwzględnione zostały również posągi, świątynie, ołtarze i agony. Każdy podrozdział kończy krótkie podsumowanie.

Szczególnemu rodzajowi honorów, również o hellenistycznej proweniencji, a mianowicie nazywaniu jednostek administracyjnych, instytucji czy obiektów imieniem rzymskich cesarzowych i księżniczek, został poświęcony rozdział trzeci: „Formy czci". Najbardziej spektakularnym zabiegiem tego typu było nazwanie w 50 roku po Chr. miejsca urodzenia żony Klaudiusza *Colonia Claudia Augusta Ara Agrippinensium (Colonia Agrippinensis)*. Imiona kobiet pojawiały się również w kalendarzach, np. w cypryjskim (15 rok przed Chr.) uczczono w ten sposób siostrę Augusta — Ὀκτάβαιος, jego żonę — Λίβαιος i córkę — [Ἰούλαιος]. Również fyle otrzymywały takie miana np. w Prusias nad Hypios imiona Sabiny i jej męża (Σαβεινιανή, Ἁδριανή). Natomiast w Antinoopolis imionami Plotyny i Marcjany nazwano demy (δῆμος Πλωτίνιος oraz δῆμος Μαρκίαν[ι]ος). Imię tej ostatniej otrzymała również kuria w Leptis Magna. Popularne było także nazywanie w ten sposób budowli, nawet w samym Rzymie, podobnie jak świąt i agonów.

W zakończeniu Autorka podkreśliła przede wszystkim ciągłość funkcjonowania tego rodzaju działań od czasów hellenistycznych w licznych wariantach. Najczęściej pojawiały się określenia typu: *diva*, θεά oraz *dea*. To ostatnie było łacińskim odpowiednikiem greckiego słowa θεά, *diva* natomiast nie pokrywało się z nim, tak jak θεός i *divus* w przypadku cesarza. Określenie *diva* stosowano zazwyczaj dopiero po podjęciu przez senat decyzji o ustanowieniu po śmierci oficjalnego kultu danej kobiety. Na greckim Wschodzie określenie δεά stosowano natomiast dla żyjących kobiet domu cesarskiego, co stawiało je w ambiwalentnym położeniu: były ponad śmiertelnymi, ale nie równe bogom.

Drugim typem gloryfikacji było zrównywanie kobiet z pojedynczymi bóstwami lub personifikacjami. Najczęściej możemy znaleźć deifikacje kobiet jako *Aphrodite* (np. Liwia, Julia Augusti). W niektórych przypadkach używano również imienia bogini z przydomkiem np. *Aphrodite Ancheisias* (Liwilla), z określeniem νέα: *Nea Hera* (Liwia, Domicja, Sabina) lub samego przydomku np. Ateny: *Nikephoros* w przypadku Liwi i Juli Liwilli. Inną grupę stanowią gloryfikacje takie jak ἁγνέ, σεμνά, βασίλισσα, εὐεργέτις. Określenia sugerujące boskość popularne w inskrypcjach pojawiały się również na monetach, ale tu stosowano także inne metody: przedstawienia monetarne mogły wskazywać na boskość poprzez atrybuty.

Inicjatorami tego różnego rodzaju honorów byli obok całych społeczności i ich przedstawicieli, kapłani oraz kapłanki, osoby prywatne, handlarze; obok ludności pochodzenia greckiego również ci, którzy posiadali rzymskie obywatelstwo. Okazją do ich ustanowienia były zarówno prośby o pomoc, jak i podziękowania. Dedykacje były często konsekwencją układów klientelskich, tak jak w przypadku Augusta i Heroda Wielkiego, jego żony Salome i syna-następcy: Heroda Filipa. Kryła się za nimi więc zarówno wewnętrzna potrzeba, jak i lojalność wobec cesarskiej rodziny. Zauważalna jest koncentracja honorów w Azji Mniejszej: Bitynii, Myzji, na Lesbos, w Jonii, Karii, Frygii i Licji. Szczególnie obficie występowały w centrach greckiego Wschodu: Atenach, Efezie, Pergamonie, Smyrnie, Mitylenie i Aleksandrii.

Istniała duża dowolność w doborze tytułów. Sposób uczczenia zależny był bowiem głównie od indywidualnych, choć ograniczonych kulturową tradycją, decyzji. W wielu wypadkach posiadamy świadectwa pierwotnych kultów z miast lub ich okolic, których mieszkańcy otaczali czcią rzymskie kobiety. W jednym mieście mogły jednak funkcjonować porównania z różnymi boginiami, np. w Atenach kobiety pojawiały się jako *Artemis, Hygieia i Aphrodite.* Również ta sama kobieta w tym samym miejscu mogła być honorowana w różny sposób lub w ten sam sposób w różnych miejscach. Można zaobserwować też pewne prawidłowości. Od czasów Kaliguli szczególnie popularne były asymilacje z personifikacjami: *Fortuna/Tyche* czy *Concordia/Homonoia*. Z Afrodytą identyfikowano najczęściej córki i siostry cesarzy, natomiast z Herą ich żony. Szczególnie często czczone były Liwia i Sabina, co prawdopodobnie wynikało nie tylko z ich szczególnej pozycji, ale również długości panowania.

Największą zaletą pracy U. Hahn jest zebranie rozproszonych dotychczas źródeł, ponowne ustalenie chronologii i przyporządkowanie konkretnej osobie. Wydaje się jednak, że Autorka nie do końca wykorzystała wszystkie możliwości interpretacyjne. Ujawnia się to wyraźnie, gdy porównamy efekty jej

pracy z mało niestety znaną dysertacją T. Mikockiego[5]. Badaczka z Saarbrücken potraktowała materiał całościowo, nie próbując np. wyciągać wniosków dla kobiet z jednej dynastii, czy związanych z osobą konkretnego cesarza w kontekście jego państwowej polityki religijnej. Ujęcie strukturalne, podobnie zresztą jak w pracy T. Mikockiego, nie pozwoliło na uwzględnienie specyfiki sztuki danego okresu. Jednoznaczne określenie identyfikacji kobiecych przedstawień tylko z jedną boginią jest przecież często niemożliwe, nie tyle nawet ze względu na stan naszej wiedzy, ale intencje towarzyszące powstaniu. Wieloznaczna ikonografia była np. charakterystyczna dla nowych personifikacji augutowskiej religii, pozbawionej tradycyjnych mitów. Bóstwa nie ucieleśniały już postaci, ale przede wszystkim ich wartość znaczeniową, opisaną przez atrybuty. Obowiązywała bowiem swoista „otwartość" asocjacyjna przedstawień[6]. Zamiast więc podejmowania prób identyfikacji należy raczej zapytać o krąg skojarzeniowy. Dowodzą tego monety z Tralles (s. 46 – 47; nr kat. 65, 66), na których przedstawiono stojącą kobiecą postać, identyfikowaną dzięki napisowi: ΚΑΙΣΕΡΕΩΝ Λ(Ε)ΙΒΙΑ jako Liwię. Trzymane przez nią w ręce kłosy i kwiaty maku sugerują Liwię-Demeter. Jednak tę prostą identyfikację burzy ukazany ponad głową półksiężyc — atrybut Hekate[7]. Nie chodziło więc o wywyższenie poprzez asymilację z konkretnym bóstwem, ale o przedstawienie cesarzowej, której władza zapewnia urodzaj, szczęśliwe małżeństwo, bezpieczne bytowanie po śmierci itd.

Dużą wartością pracy są natomiast spostrzeżenia Autorki na poziomie „mikrohistorii", połączenie poszczególnych dedykacji z konkretnymi wydarzeniami i osobami. Umożliwiła to przede wszystkim analiza materiału epigraficznego. Kolejne prace dotyczące problemu ubóstwienia rzymskich cesarzowych i księżniczek, wykorzystując badania U. Hahn, powinny zmierzać właśnie w tym kierunku — ujęcia socjologicznego.

Lechosław Olszewski (Poznań)

Eos LXXXII 1994
ISSN 0012-7825

Brian Campbell, The Roman Army 31 B.C.-A.D. 337. A. Sourcebook, Routledge, London and New York 1994, ss. 272, ilustracje.

W zainicjowanej kilka lat temu serii materiałów źródłowych, obrazujących różne aspekty funkcjonowania państwa rzymskiego, ukazała się obecnie bardzo interesująca praca poświęcona armii rzymskiej. Poprzednio to samo wydawnictwo opublikowało materiały źródłowe dotyczące problematyki gospodarczej (F. Meijer, O. van Nijf, *Trade, transport and society in the ancient world*, London 1992). Natomiast ramy chronologiczne książki Campbell'a nie obejmują całości rzymskiej cywilizacji, a jedynie okres pryncypatu (wraz z krótką analizą reform cesarzy Dioklecjana i Konstantyna). Wynika to, jak można sądzić, z faktu iż podobnego okresu dotyczyła monografia armii rzymskiej, opublikowana przez tego samego autora dziesięć lat wcześniej (J.B. Campbell, *The Emperor and the Roman army 31 B.C.-A.D.235*, Oxford 1984). Można więc zapewne oczekiwać opracowania w przyszłości podobnego wyboru źródeł dotyczącego okresu Republiki rzymskiej, kiedy to stworzono przecież wiele zasad obowiązujących rownież i w czasach Pryncypatu (np. reforma Mariusza).

Najważniejszą, jak sądzę, zaletą omawianej publikacji jest bardzo szerokie (pod względem merytorycznym), potraktowanie wskazanego w tytule tematu. „Jakie było życie codzienne w armii rzymskiej? Jaki status posiadali żołnierze w polityce i w społeczeństwie?" (okładka). Brian Campbell prezentuje niezwykle szeroką panoramę armii rzymskiej — nie tylko zagadnienia czysto wojskowe (jak uzbrojenie, trening czy kariery żołnierzy i oficerów), ale zajmuje się również działalnością armii w cza-

---

[5] Sub Specie Deae. *Rzymskie cesarzowe i księżniczki jako boginie. Studium ikonologiczne*, Warszawa 1988; (U. Hahn nie cytuje tej pracy, choć polski badacz zajmował się również kwestią poruszaną w jej dysertacji: deifikacją *in formam deorum* na monetach).

sach pokoju, kontaktami z ludnością cywilną, kwestiami prawnymi czy rolą armii w polityce. „Armia rzymska była wspaniała z uwagi na swą drobiazgową organizację i profesjonalną strukturę. Nie tylko rozszerzała i chroniła terytorium rzymskiego imperium (...), ale także utrzymywała polityczną władzę cesarzy. Armia stanowiła integralną część społeczeństwa i życia cesarstwa — ilustruje więc wiele aspektów rzymskiego zarządu. Ten wybór źródeł prezentuje materiał literacki i epigraficzny, papirusy i monety, które ilustrują życie żołnierza od rekrutacji do odejścia ze służby, zarówno w okresie wojny, jak i w czasie pokoju w ramach wspólnoty lokalnej" (okładka).

Brian Campbell, wykładowca historii starożytnej na uniwersytecie w Belfaście, przeznacza swą najnowszą książkę *explicite* dla grona studentów i młodszych miłośników antyku. Popularyzatorski charakter publikacji potwierdza umieszczenie listy cesarzy rzymskich od Augusta do Konstantyna; charakterystyczne, iż uwzględnia ona zarówno właściwe imię danego cesarza, jak też i to, pod którym jest on obecnie najbardziej znany. W pracy zamieszczono również listę miar, wag oraz jednostek monetarnych. Jednak charakter analizowanych przez autora źródeł — nie tylko przekazy literackie czy inskrypcje, ale również papirusy czy monety — sprawia, iż praca ta może być przydatna nie tylko dla studentów, ale i młodszych pracowników nauki: zwłaszcza w wypadku Polski, gdzie dostęp do najnowszej literatury czy wydawnictw źródłowych jest niejednokrotnie mocno utrudniony (obecnie ze względów finansowych).

We wprowadzeniu dokonano krótkiej analizy charakteru materiału źródłowego. „Nie istnieje historia cesarskiej armii rzymskiej napisana przez antycznego autora (...). Pisarze rzymscy byli z reguły ludźmi o ustalonej pozycji materialnej czy społecznej, którzy obawiali się armii jako groźby dla porządku publicznego i własności prywatnej" (s. 1). Równocześnie armia rzymska dość rzadko występowała na monetach. Natomiast inskrypcje „mogą pokazać jakie stanowiska militarne piastowała dana osoba, rzadko jednak wskazują na cechy jakie wykazywała w wykonywaniu swych obowiązków czy też powody awansu" (s. 2). Jednocześnie charakter materiału źródłowego (szczególnie dotyczy to inskrypcji) rzadko pozwala na dokładne datowanie podawanych informacji. Stąd też trudno wskazać na linie rozwojowe armii rzymskiej w ciągu trzystu lat dziejów pryncypatu, a prezentowany obraz staje się jednocześnie nazbyt statyczny. Brakuje też wielu kategorii źródeł, przede wszystkim o charakterze autobiograficznym. „Potrzebujemy wspomnień centuriona, osobistych dzienników dowódcy czy sprawozdań ze spotkań pomiędzy cesarzem a jego doradcami, dyskutującymi nad danym kryzysem militarnym i planującymi założenia logistyczne kampanii zbrojnej" (s. 3). Autor najwyraźniej zapomniał jednak, iż materiały autobiograficzne zaczęły pojawiać się dopiero w okresie Odrodzenia, a na szerszą skalę zaczęły występować począwszy od przełomu osiemnastego i dziewiętnastego wieku.

Pierwszy rozdział pracy dotyczy takich kwestii jak: rekrutacja, trening, warunki służby, zasady kariery. Osobno zaprezentowano teksty źródłowe, dotyczące legionów, wojsk pomocniczych (*auxilia*), czy też formacji specjalnych (gwardia pretoriańska, *cohortes vigilum, urbani*). W rozdziale drugim ukazano korpus oficerski, poczynając od centurionów; zdaniem B. Campbella możliwości awansu w obrębie centurionatu dotyczyły prawdopodobnie jedynie pierwszej kohorty. Z kolei *primus pilus* odpowiadał za legionowego orła, „był mianowany na jeden rok i zwykle bezpośrednio potem uzyskiwał rangę ekwicką" (s. 47). Analizując służbę prefektów i trybunów, autor pisze jedynie o ekwickich *tribuni militum legionis angusticlavii*. Z kolei trybunów senatorskich (*tribuni militum legionis laticlavii*) omawia razem z legatami (*legati legionis*) w podrozdziale zatytułowanym „wyżsi oficerowie" (s. 61). W istocie, w ramach formalnej hierarchii, występującej w rzymskiej armii, senatorski trybun wojskowy był drugą po dowódcy osobą w legionie. W praktyce jednak młodzieńcy ci (służyli najprawdopodobniej tylko jeden rok w wieku około osiemnastu lat) zajmowali się głównie zadaniami administracyjnymi, a ich opinia liczyła się dużo mniej niż zdanie prefekta obozu (*parefectus castrorum*). Jednocześnie B. Campbell wystąpił przeciwko zasadzie specjalizacji w rzymskiej służbie publicznej. „W Rzymie nie istniała żadna akademia wojskowa ani żadne systematyczne przygotowanie ludzi do dowództwa wojskowego czy do służby, powiedzmy, w charakterze brytyjskich czy wschodnich specjalistów" (s. 61). Jednocześnie jednak szereg badań prozopograficznych pokazuje, iż na szczególnie newralgicznych obszarach Imperium Romanum (zwłaszcza prowincje dolnodunajskie, ale i Syria czy Germania) szczególnie często zatrudniano senatorów już zaznajomionych z danym rejonem Cesarstwa.

Następnie ukazano pozycję cesarza jako najwyższego dowódcy rzymskich sił zbrojnych (rozdział 3), oraz armię na polu walki (rozdział 4). Autor przeciwstawia się jednocześnie (słusznie, moim zda-

niem) opiniom o głęboko przemyślanej strategii państwa rzymskiego (por. Edward N. Luttwak, *The grand strategy of the Roman Empire from the first to the third, century A.D.* London 1976). Rzymianie po prostu bronili tych terenów, które wcześniej udało im się zdobyć. W rozdziale tym zanalizowano również taktykę armii rzymskiej, funkcjonowanie służby medycznej, a także system stosowanych wyróżnień i kar. Jako uzupełnienie przydatne szczególnie dla studentów traktować można natomiast umieszczenie dwóch map stacjonowania legionów (w roku 14 i 200 n.e.).

Charakterystyczne, iż dużo więcej uwagi poświęcono funkcjonowaniu żołnierzy rzymskich w okresie pokoju (rozdziały 5 – 8), niż w czasie wojny. Stanowić to może jednak tylko plus omawianej publikacji, gdyż właśnie pokojowa działalność armii rzymskiej jest mniej znana i rzadziej przedstawiana we współczesnej historiografii. W osobnych podrozdziałach ukazano takie zagadnienia, jak: życie codzienne żołnierzy (zarówno w obozie, jak i poza nim), działalność gospodarcza armii (zwłaszcza warsztaty zbrojeniowe i budowa dróg), czy specyficzne cechy wyznawanych przez żołnierzy religii. Specjalny rozdział (szósty) poświęcono stosunkom żołnierzy z ludnością cywilną. Armia rzymska stanowiła przede wszystkim ogromny rynek zbytu (samo zboże to około 150.000 ton rocznie), co oczywiście mocno stymulowało aktywność gospodarczą, zwłaszcza na obszarach stacjonowania wojska i najbliższych terenach (z uwagi na duży koszt transportu w starożytności). Dużo uwagi poświęcono kwestii osiedli wojskowych (*canabae*). Autor słusznie wiąże rozwój osiedli wojskowych z zagadnieniem nasilającego się lokalnego rekrutowania rzymskich legionów (począwszy od panowania cesarza Hadriana). Najczęściej jednak współistnienie wojska i ludności cywilnej dalekie było od sielanki. Campbell cytuje liczne przykłady petycji do cesarzy, wskazujących na nadużycia (a często i przestępstwa), dokonywane przez żołnierzy. Osobny rozdział prezentuje problem politycznej roli armii rzymskiej, szczególnie wyraźnej w okresie tak zwanego „kryzysu wieku trzeciego" (lata 235 – 284 n.e.).

Bardzo obszerny i jednocześnie niezwykle istotny jest rozdział ósmy, dotyczący weteranów (s. 193 – 230). Jak wskazał Campbell, dopiero „dzięki decyzji Augusta państwo rzymskie przejęło odpowiedzialność za zaopatrzenie emerytalne weteranów" (s. 193). Wtedy to bowiem dotychczasowa okazjonalna praktyka stała się prawem. Autor podał szereg przykładów dyplomów wojskowych, wydawanych prawdopodobnie dopiero od czasów cesarz Klaudiusza. „Możliwe, iż otrzymywali je nie wszyscy weterani gwardii pretoriańskiej czy wojsk pomocniczych, a jedynie ci, którzy sobie tego specjalnie życzyli i musieli sami zapłacić za ich wystawienie. Może zamierzali osiedlić się w rejonie odległym od bazy swej jednostki wojskowej i potrzebowali wyraźnego dowodu swego statusu" (s. 194). Analizując, w osobnym podrozdziale, kolonie wojskowe — autor wskazał jednak, iż więcej żołnierzy otrzymywało odprawę pieniężną niż ziemię. Prawdopodobnie żołnierze preferowali osiedlanie się w pobliżu obozów, a nie przenoszenie się do odległych kolonii. Campbell przedstawia obszerny cytat z dzieła Kasjusza Diona (53, 25), opisującego założenie w roku 25 p.n.e. kolonii dla około trzech tysięcy weteranów — *colonia Augusta Praetoria Salassorum* (dzis. Aosta). Układ przestrzenny miasta „przypomina plan rzymskiego obozu wojskowego i może sugerować bliski związek podręczników do planowania wojskowego i cywilnego w okresie wczesnego Cesarstwa" (s. 214). Trudno wytłumaczyć natomiast, dlaczego autor stara się pomniejszyć rolę weteranów: „przy obecnym stanie materiału źródłowego nie możemy stwierdzić, iż obecność weteranów koniecznie promowała rozwój gospodarczy czy romanizację Cesarstwa" (s. 223). Bardzo trudno zgodzić się z tą opinią; przecież szczególnie słabiej zromanizowane czy zurbanizowane tereny Imperium Romanum (jak przykładowo prowincje dolnodunajskie), zawdzięczały okresy świetności gospodarczej w dużej mierze właśnie aktywności weteranów (handlowej czy rzemieślniczej).

Ostatni, dziewiąty rozdział książki, został poświęcony funkcjonowaniu armii rzymskiej w okresie późnego Cesarstwa. Po krótkim omówieniu reform wojskowych (cesarzy Galliena, Dioklecjana i Konstantyna) Campbell doszedł do wniosku, iż „ani Dioklecjan ani Konstantyn nie zmienili jednak zasadniczo układu politycznego w Cesarstwie, w którym los cesarza nadal zależał od poparcia i lojalności jego oddziałów" (s. 223). W istocie, w okresie Dominatu polityczna rola armii nie uległa wcale zmniejszeniu. Jednak inne przeprowadzone reformy — zarówno o charakterze administracyjnym (np. kilkukrotne zwiększenie liczby prowincji), czy ściśle militarnym (np. podział armii na *comitatenses* i *limitanei*), wskazują na wyraźną odrębność okresu późnego Cesarstwa. Autor zauważył natomiast słusznie, iż dla okresu Dominatu posiadamy o wiele mniej źródeł, niż w wypadku wczesnego Cesarstwa (dotyczy to szczególnie inskrypcji i papierusów).

Analizowany wybór źródeł poświęcony armii rzymskiej bez wątpienia zasługuje na uwagę ze strony szerokiego kręgu miłośników antyku (zarówno profesjonalistów, jak i „amatorów"). Książka posiada przejrzysty układ, napisana została jasnym językiem (bez śladu pseudonaukowego „zadęcia"), a każdy rozdział rozpoczyna syntetyczne wprowadzenie, ułatwiające lekturę kolejnej partii materiału źródłowego. Wszystkie źródła podane są w tłumaczeniu na język angielski; osoby znające język oryginału (najczęściej łacina, a zupełnie wyjątkowo greka), zmuszone są więc konfrontować tłumaczenie z innymi wydaniami źródłowymi. Z drugiej strony jednak równoległe podanie tekstu oryginalnego i tłumaczenia niewątpliwie nadmiernie rozbudowałoby rozmiary omawianej publikacji. Materiał ilustracyjny dobrany został bardzo starannie, a jakość czarno-białych ilustracji nie może budzić żadnych wątpliwości. Można jedynie wyrazić żal, iż podobne krytyczne wybory źródeł nie ukazują się jeszcze na „polskim gruncie".

Marek Żyromski (Poznań)

Eos LXXXII 1994
ISSN 0012-7825

Michael P. Speidel, Riding for Caesar. The Roman Emperors' Horse Guards, B.T. Batsford Ltd., London 1994, ss. 224, ilustracje, mapy, plany, szkice.

W roku 1994 Michael Speidel opublikował dwie książki, poświęcone konnej gwardii rzymskich cesarzy; obok analizowanej obecnie pozycji wydał również — na 460 stronach dużego formatu — aż 758 pomników cesarskich jeźdźców (*Die Denkmäler der Kaiserreiter. Equites Singulares Augusti*, Bonn 1994). Wydana w Bonn praca stanowi właściwie katalog zachowanych pomników, stanowiących nie tylko świetne źródło epigraficzne, ale również i ikonograficzne. Natomiast książka, która ukazała się w Londynie, ma wyraźnie syntetyczny charakter. Autor zaprezentował nie tylko historię tej specjalnej formacji zbrojnej, ale również starał się przedstawić życie codzienne cesarskich gwardzistów, ich uzbrojenie, trening czy wyznawane kulty religijne. W przedmowie nawiązano do czasów Republiki rzymskiej, której system społeczno-polityczny nie pozwalał na utrzymywanie jakiejkolwiek gwardii w okresie pokoju. Natomiast „im bardziej Cesarstwo skupiało się wokół osoby panującego, tym lepiej prosperowała gwardia konna. W roku 52 p.n.e. gwardia liczyła 400 kawalerzystów, za panowania Trajana 100, za Septymiusza Sewera 2000, a w okresie późnego Cesarstwa — 3500. Strzegąc bezpieczeństwa cesarzy, gwardziści dzierżyli w swych dłoniach wodze historii. Prowadzili dostatnie życie, hołubieni przez władców. Jako szkoła wojskowa a zarazem akademia oficerska gwardia nadawała kształt armii rzymskiej; jako siła uderzeniowa w niekończących się wojnach drugiego i trzeciego wieku utrzymywała Imperium. A kiedy gwardia zginęła w roku 312 (w bitwie na moście mulwijskim), sam Rzym przestał być stolicą Cesarstwa" (s. 10). Michael Speidel, w ten może nazbyt poetycki i trochę jednak przesadzony sposób, podsumował (już we wprowadzeniu!), rolę gwardii konnej w okresie około 360 lat jej dziejów. Niewątpliwie napisanie omawianej monografii stało się jednak możliwe dzięki odkryciu obszernej podstawy źródłowej. „W naszych czasach światło dzienne ujrzało niezrównane bogactwo kamiennych monumentów konnych gwardzistów, dzięki czemu *equites singulares Augusti* stanowią obecnie najlepiej znaną rzymską formację zbrojną" (s. 10).

Pierwsze trzy rozdziały pracy ukazują, w porządku chronologicznym, dzieje cesarskiej gwardii konnej. Najpierw przedstawiono pierwsze stulecie historii gwardii (rozdział 1 — „Od Cezara do Nerona"). „Historia cesarskiej rzymskiej gwardii konnej rozpoczyna się więc w Nviodunum w Gallii w roku 52 p.n.e." (s. 12). Dokładnie jednak nie wiadomo, kiedy Cezar zaciągnął swych gwardzistów. Brali oni następnie udział — w pierwszej linii — we wszystkich kampaniach Cezara. „Germańscy kawalerzyści Cezara służyli dobrze jako pierwszorzędna jednostka bojowa, a także jako eskorta. Krótko przed Idami marcowymi w roku 44 p.n.e. uczynił z nich swą jedyną straż przyboczną, rozpuszczając swą poprzednią gwardię hiszpańską" (s. 15). Podobnie August wykorzystywał germańskich kawalerzystów w charakterze ochrony osobistej — nazywając ich *Germani corporis custodes*. Jak wskazał

Speidel, kawalerzyści prawdopodobnie pochodzili (podobnie jak w okresie dynastii julijsko-klaudyjskiej), z germańskich plemion Batawów i Ubiów. Zapewne właśnie służbie w gwardii cesarskiej zawdzięczały oba plemiona możliwość osiedlenia na lewym brzegu Renu (Ubiowie już w 38 roku p.n.e.). August rozwiązał swą gwardię konną w roku 9 n.e., obawiając się o lojalność swych germańskich oddziałów po klęsce w Lesie Teutoburskim. Jednak już pięć lat później germańscy gwardziści są z powrotem w stolicy. „Najbardziej dramatyczna misja gwardii konnej nastąpiła, kiedy legiony panońskie zbuntowały się po śmierci Augusta" (s. 19). Kolejne podrozdziały ukazują gwardię konną za rządów poszczególnych cesarzy; za panowania Kaliguli i Nerona na czele gwardii stali gladiatorzy, a za czasów Klaudiusza — wyzwoleńcy. „Dowódca nosił tytuł *curator Germanorum*. *Curator* w tym znaczeniu nie był rangą, ale oznaczeniem tymczasowego dowódcy" (s. 26). Już na tym początkowym etapie dziejów jednostki pojawiają się oznaki wyraźnego uprzwilejowania tej formacji zbrojnej — na przykład, w przeciwieństwie do zwykłych żołnierzy gwardziści mogli zakładać bractwa (*collegium*). Wspaniałe nagrobki konnych gwardzistów świadczą o ich dobrej pozycji materialnej. Niektórzy cesarze wykorzystywali też gwardzistów w cyrku (Kaligula, Neron, Domicjan). W okresie wojen markomańskich cesarza Domicjana gwardią konną dowodził wybitny wojskowy M. Arruntius Claudianus. Równocześnie ukształtował się, w ramach gwardii pretoriańskiej, w pierwszym wieku naszej ery specjalny elitarny oddział kawalerzystów (liczący około trzystu osób), działający w charakterze straży przybocznej (*speculatores Augusti*). Zdaniem autora, cesarze preferowali zatrudnianie *speculatores* zamiast Germanów, aby nie drażnić ludności stolicy widokiem barbarzyńców oraz uniknąć posądzenia o tyranię. Niemniej, kolejni cesarze nadal zaciągali gwardię konną w Germanii (na przykład Trajan).

Rozdział drugi omawia dzieje gwardii konnej w drugim wieku naszej ery. Trajan zbudował gwardzistom nowy fort na *Mons Caelius*. Jak policzył Speidel, gwardziści konni występują co najmniej siedem razy na kolumnie cesarza Trajana w Rzymie. „Wydaje się, iż zadanie eskortowania cesarza, poprzednio przywilej pretoriańskich *speculatores*, za Trajana przeszedł do formacji *hastiliarii* z gwardii konnej" (s. 43). Michael Speidel broni jednocześnie tezy, iż w roku 117 istotnie miał miejsce spisek przeciwko Hadrianowi, kierowany przez C. Avidiusa Nigrinusa. „Najbardziej sławny poemat o rzymskim kawalerzyście — może napisany przez samego Hadriana — sławi żołnierza, który latem 118 roku przepłynął Dunaj w pełnym uzbrojeniu i pod okiem samego cesarza" (s. 45 – 46). Gwardziści towarzyszyli Hadrianowi w jego licznych podróżach. Szczegółowo zanalizowano też przedstawienia na kolumnie Marka Aureliusza w Rzymie, obrazującej przebieg wojen markomańskich. „Natomiast podczas rządów Kommodusa gwardia służyła w mniejszym stopniu jako strategiczna gwardia konna, a bardziej jako straż przyboczna. Awans Kleandra do pozycji prefekta gwardii pretoriańskiej odpowiada karierom innych dowódców *equites singulares Augusti*, którzy również osiągnęli to stanowisko" (s. 52). Septymiusz Sewer, który objął tron cesarski jako namiestnik Pannonii Górnej, sprowadził do stolicy swą własną straż przyboczną. Charakterystyczne jednak, iż „o ile zdymisjonował drugowieczną gwardię pretoriańską za zamordowanie Pertynaksa, to zatrzymał gwardię konną Kommodusa" (s. 55).

Trzeci rozdział (analizujący okres trzeciego wieku) rozpoczyna stwierdzenie, iż materiał źródłowy jest reprezentatywny jedynie dla okresu lat 193 – 235 n.e. Septymiusz Sewer, który podwoił liczbę konnych gwardzistów, zbudował dla nich jeszcze jeden fort w stolicy (również na *Mons Caelius*). Resztki tego fortu zostały odkryte pod apsydą bazyliki św. Jana na Lateranie. Gwardziści brali oczywiście udział we wszystkich wojnach prowadzonych przez cesarza. Równocześnie kolejni cesarze sięgają przy rekrutacji do coraz to nowych grup etnicznych (Maurów, osób z terenów naddunajskich, ze Wschodu). Za panowania cesarza Dioklecjana gwardia konna uzyskała nową nazwę — *comites dominorum nostrorum*. Jak zapewne słusznie przypuszcza autor, nazwa ta, nawiązująca do określenia doradców cesarskich z czasów pryncypatu, wskazuje na dalsze zwiększenie statusu i znaczania cesarskiej gwardii konnej. Dokonano też analizy ikonograficznej przedstawień na łuku Galeriusza w Salonikach. Gwardia konna została skasowana, podobnie jak gwardia pretoriańska, przez Konstantyna w roku 312. Wtedy jej miejsce zajęły *scholae*.

Następnie omówiono kwestię pochodzenia i karier cesarskich konnych gwardzistów — w rozdziale czwartym, noszącym charakterystyczny tytuł: „wysocy i przystojni kawalerzyści" (s. 77). Żołnierze wojsk pomocniczych (*auxilia*), którzy wyróżnili się w walce, nie otrzymywali *dona militaria*, ale awansowali do gwardii konnej. Stąd też „większość kawalerzystów służyła od trzech do siedmiu lat w *alae* przed wstąpieniem do gwardii" (s. 77). Pochodzenie etniczne konnych gwardzistów podaje

210 nagrobków; zasadnicza zmiana pod tym względem dokonała się pomiędzy drugim a trzecim wiekiem naszej ery. „Udział kawalerzystów z Zachodu (od Brytanii do Noricum) zmniejszył się z ponad połowy do 1/4, podczas gdy udział osób z obszarów środkowego i dolnego Dunaju (od Pannonii do Tracji), zwiększył się z 1/3 do ponad 2/3" (s. 83). Szkoda, iż Speidel nie porównał tych danych z liczbami dotyczącymi całości *ordo senatorius* (Hammond), czy analizami pochodzenia legionistów (Forni). Uderza jednak ogromny wzrost liczby gwardzistów konnych, pochodzących z terenów naddunajskich, co potwierdza po raz kolejny tezę o newralgicznym znaczeniu tych rejonów dla obrony Cesarstwa. Większość gwardzistów zaciągała się pomiędzy 17 a 20 rokiem życia, a „przeciętny wiek kawalerzysty, który zginął podczas służby, to 34 lata" (s. 88).

Osobno zaprezentowano sztab gwardii konnej (rozdział piąty — „Arystokratyczni oficerowie"). „W przeciwieństwie do innych trybunów w Rzymie, trybuni gwardii konnej nie służyli zaledwie jednego roku, ale podobnie jak dowódcy frontowych jednostek kawalerii, pozostawali na stanowisku przez okres trzech lub więcej lat" (s. 99). Następnie szczegółowo przedstawiono ubiór i uzbrojenie gwardzistów (w rozdziale szóstym), za które musieli jednak sami płacić z własnych poborów. Podczas gdy licząca 1000 żołnierzy jednostka konna wojsk pomocniczych (*ala*), posiadała 24 *decuriones*, „to tysiącosobowa jednostka gwardii konnej miała 32 dekurionów (...) co oznaczało szybszy awans, lepszą płacę oraz lepszy trening" (s. 111). O poziomie wyszkolenai tej formacji zbrojnej może świadczyć fakt, iż kawalerzyści mogli pokonywać dziennie dystans 65 kilometrów bez przemęczenia swych koni.

Podczas boju gwardia konna, podobnie jak pretorianie, znajdowała się w rezerwie. Osobny rozdział (siódmy: „Życie w Rzymie"), opisuje codzienne życie konnych gwardzistów. Wprawdzie gwardziści prawdopodobnie nawet w trzecim wieku nie mogli się żenić, ale na *Mons Caelius* znajdowało się szczególnie dużo domów publicznych i tawern. O ich pozycji materialnej może również świadczyć fakt, iż stać ich było na bogato rzeźbione nagrobki, których cena dorównywała wysokości rocznego żołdu (4000 sestercji). Gwardziści konni modlili się do całego szeregu rzymskich bogów, zwłaszcza czcili jednak galijską boginię koni (Epona). Cechą gwardzistów szczególnie podkreślaną przez autora była ich lojalność, którą zachowywali nawet podczas przewrotów czy wojen domowych. „Co więcej, lojalność gwardii konnej służyła wzmocnieniu wiary armii stacjonujących na granicach" (s. 146). Jak wskazuje Speidel, sposobem na wzmocnienie lojalności armii było również mianowanie gwardzistów konnych na stanowiska centurionów.

Na końcu książki umieszczono mapę Cesarstwa, listę cesarzy (wraz z datami ich panowania) od Augusta do Konstantyna, słownik terminów oraz przypisy, bibliografię i indeks. Przypisy są bardzo obszerne (s. 164 – 202), erudycyjne; niejednokrotnie poszerzają one rozważania zawarte w zasadniczym tekście książki. Obszerna bibliografia (s. 202 – 218) liczy 336 pozycji. Omawiana pozycja jest cenna niewątpliwie z wielu względów. Napisana została przez jednego z najwybitniejszych współczesnych znawców rzymskiej wojskowości, redaktora serii „Mavors. Roman Army Researches". Praca ta ma wprawdzie charakter monograficzny i syntetyczny, oparta jednak została na (przeprowadzonych przez autora) gruntownych badaniach i studiach analitycznych. Może ona niewątpliwie stanowić przykład i wzór dla podobnych monograficznych opracowań innych formacji zbrojnych starożytnego Rzymu.

Marek Żyromski (Poznań)

EOS LXXXII 1994
ISSN 0012-7825

Maria Dzielska, Hypatia z Aleksandrii, Kraków 1993, ss. 161 (= Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego MXCIX, Prace Historyczne, zeszyt 104).

Hypatie, la philosophe vivante à Alexandrie au tournant des IV^{e} et V^{e} siècles, appartient à ces personnages lesquels sont presque condamnés à la légende. Elle vivait à la charnière de deux époques, aux temps du déclin de l'Antiquité et de la naissance d'une époque nouvelle, quand le paganisme descendant de l'arène historique résistait d'une façon de plus en plus faible au christianisme triomphant. Elle était

une savante du format extraordinaire, une philosophe d'esprit profond, un personnage exerçant un grand rôle dans la vie de sa ville; au surplus elle passait pour une femme de beauté parfaite. Et cette femme fut déchiquetée sauvagement en 415 par la racaille alexandrine. Comment une telle personne peut facilement animer l'imagination d'un poète, comment un romancier peut aisément l'entourer d'une auréole de martyre païenne, faire d'elle une victime de la lutte de l'époque nouvelle avec l'ancienne, de l'obscurantisme avec l'intellect. La *licentia poetica* a ici d'autant plus une grande possibilité que les sources contemporaines d'Hypatie sont sur son sujet sobres en paroles. Et cela explique pourqui les poètes et les romanciers ont écrit un plus grand nombre d'oeuvres concernant Hypatie que les historiens. Il faut souligner que la plus ample monographie consacrée à la vie et aux activités d'Hypatie a presque 110 ans[1]. Cette monographie était complétée par un certain nombre de contributions. Pourtant sur toutes ces oeuvres a laissé son empreinte cette Hypatie qui était crée par les poètes et les romanciers et qui depuis longtemps était enracinée dans la conscience commune.

Maria Dzielska s'est chargée — dans le livre qui fait l'objet de ce compte-rendu — de la tâche de détacher Hypatie réelle de celle de la légende. L'auteur avait auparavant acquis de l'expérience dans le domaine de la disjonction de la légende de l'histoire au cours de ses études sur Apollonius de Tyana[2]. Ses recherches suivantes sur le rôle du culte d'Apollonius de Tyana et d'Apuleius de Madaure dans les luttes des païens avec les chrétiens au IV^{e}-V^{e} siècle[3] l'ont amené aux études sur la pensée religieuse païenne si étroitement alors liée avec le néoplatonisme. Parmi les auteurs lesquels elle avait pris en considération se trouvait Synésius de Cyrène; dans ses „Epistulae" elle a trouvé beaucoup d'informations jetant une lumière nouvelle sur le personalité d'Hypatie, chez laquelle Synésius passait ses études philosophiques[4].

En premier lieu M. Dzielska a décidé de présenter les étapes de la formation de l'image d'Hypatie dans la légende moderne littéraire. Cette présentation commence dans le premier chapitre (p. 27 – 61) par l'essai historique de John Toland, publié en 1720; il a epuisé les sources mais avec l'intention de démontrer que Hypatie, une sagesse incarnée, une femme jeune et de beauté exceptionelle, fut déchiquetée par le clergé d'Alexandrie avec le patriarche Cyrille en tête. Cet essai mettait à profit Voltaire dans son attaque contre l'Eglise catholique et contre le fanatisme, les deux éléments étouffant — selon lui — l'esprit libre. Grâce à ces deux écrivains Hypatie entra dans la littérature anglaise et française dans lesquelles elle servira comme le symbole des opinions anticléricales et anticatholoques. Les écrivains ont présenté l'image d'Hypatie selon ses besoins, ses émotions et ses idées sur le monde et la vie, ne tenant point compte des faits historiques. M. Dzielska prévient qu'elle choisit de la tradition littéraire si abondante seulement les oeuvres les plus représentatives (p. 27), mais il faut en même temps ajouter qu'elle limite son champ de recherche à la littérature occidentale. De la littérature slave elle ne cite qu'un vers de la poète polonaise, Maria Konopnicka, qui dépeint Hypatie comme une victime du fanatisme et de l'obscurité de l'Eglise. M. Dzielska ne mentionne mot si ce vers est unique dans les littératures slaves, ou si elle a consciemment résigné de les prendre en considération. Il me semble, qu'entre en jeu la deuxième solution parce qu'elle a aussi omis tous les travaux historiques, liés aux problémes touchés dans son livre, parus dans les langues slaves (avec l'exception des travaux en langue polonaise, lesquels elle ne cite d'ailleurs qu'une seule fois dans n. 1, p. 12). C'est un dommage, parce qu'en langue russe il y a un certain nombre de publications, qui même si elles ne lui avaient pas permis d'approfondir les problèmes étudiés, elles lui auraient sûrement permis de mettre en relief l'actualité et la nécessité des ses recherches en question.

En passent à la recherche du portrait réel d'Hypatie, tel qui surgit des sources historiques, lesquelles. M. Dzielska analyse méthodiquement et minutieusement, elle s'arrête dans le deuxième chapitre

---

[1] W.A. Meyer, *Hypatia von Alexandria. Ein Beitrag zur Geschichte des Neuplatonismus*, Heidelberg 1886.

[2] M. Dzielska, *Apollonius of Tyana in Legend and History,* Roma 1986.

[3] Eadem, *Kilka uwag na temat żywotności idei pogańskich w IV i pierwszej połowie V w.*, Acta Universitatis Wratislaviensis, Antiquitas VIII 1979, p. 155 – 160.

[4] Eadem, *Ipazia e la sua cerchia intelettuale*, dans Paganisme in the Later Roman Empire, ed. by M. Salamon, Cracow 1991, p. 45 – 60.

(p. 63 – 105) sur l'activité scientifique, philosophique et didactique d'Hypatie. Elle reconstitue le type de la philospohie d'Hypatie qui est appuyé sur la pensée platonicienne et qui est dans son genre un mystère religieux, „une science secrète de la réalité" incitante à la connaissance des choses divines, élevante un être humain vers l'unité avec Dieu. Sur ce champ des recherches M. Dzielska se comporte avec cette aisance qui caractérise une spécialiste d'une grande envergure. Le grand mérite de ce chaptire consiste dans la reconstruction du cercle intellectuel qui se formait autour d'Hypatie et qui avait le caractère d'une association philosophico-religieuse, exclusive, fermée au grand public. Des recherches de M. Dzielska résulte que les élèves d'Hypatie proviennaient de l'Egypte, de la Libye, de la Syrie et de l'Europe, ils appartenaient aux riches familles desquelles se recrutait un garnd nombre de hauts fonctionnaires d'Alexandrie et de dignitaires de l'Empire. Et ce qui est très intéressant — ils étaient, dans la plus grande partie, des chrétiens (deux obtinrent même des postes des évêques). Si nous ajoutons encore qu'aucun conflit ne surgit entre Hypatie et Théophile, évêque d'Alexandrie, nous pourrons mieux apercevoir cette divergence qui divise Hypatie historique de celle de la légende, „la dernière païenne, „la victime du fanatisme religieux".

Les sources ne permettent pas de suivre chronologiquement la vie d'Hypatie, mais ils donnent une possibilité de préciser quelques dates de sa vie et jettent une lumière sur l'ambiance régnant dans sa maison paternelle. Et à ces questions M. Dzielska a consacré le troisième charitre (p. 107 – 127). Elle se penche vers l'opinion que Hypatie est née à Alexandrie en 355; donc au moment de sa mort en 415 elle n'éteit point „une jeune fille", comme veulent les nombreux historiens contemporains et avant tout la légende, mais déjà une dame presque de soixante ans. Son père, Théon, le membre du musée d'Alexandrie, l'éminent methématicien et astrologue, s'intéressant a la littérature et aux oeuvres occultes. a engagé à la collaboration scientifique sa fille, qui a obtenu de grands succès dans le domaine des mathématiques. Les tarditions sorties de la maison Hypatie les a transmises par son travail aux ses élèves, traitant les mathématiques et l'astronomie comme des degrés menant à la philosohie d'existance. Bien qu'elle discutait avec eux les textes théologiques païens et les manuels d'astrologie, elle traitait les croyances païennes comme une décoration. Elle ne prenait point part dans les luttes entre les païens et les chrétiens, ni ne défendait les temples païens, ni n'entretenait des relations avec les philospohes qui s'adonnaient à la théurgie. Elle s'écartait de la masse populaire, vivant dans le cercle de ses élèves et s'adonnant aux discussions sublimées.

Les circonstances de la mort d'Hypatie, qui dans la légende et dans les travaux historiques sont généralement liées avec les émeutes antipaïennes (cette opinion a exprimé dernièrement G. L. Kurbatov, l'éminent spécialiste russe de l'époque haute byzantine[5]), ont trouvé dans le livre de M. Dzielska un éclairge novateur. Elle rejette d'une façon résolu l'opinion que cette morte était liée avec le politique antipaïenne de Cyrille, évêque d'Alexandrie. En cherchant une autre solution elle a soumis à une analyse détaillée le conflit qui a surgi entre le répresentant du pouvoir impérial à Alexandrie, le préfet Orestes et Cyrille, qui s'efforcait de soumettre sous son pouvoir épiscopal les affaires municipales. Dans ce conflit — comme il résulte des recherches de M. Dzielska — Hypatie a pris le côté d'Orestes, car elle était persuadée qu'un évêque ne doit pas se mêler aux affaires appartenent à l'administration municipale et à la politique impériale, que le pouvoir politique ne doit pas dépendre de l'institution ecclésiastique. Cette démarche d'Hypatie avait son importance, car grâce à ses contacts avec les hauts dignitaires et grâce à ses élèves provenant des familles puissantes, elle était à Alexandrie un personnage influent. Afin de discréditer Hypatie aux yeux des Alexandrins et aussi à la cour impériale, les propagateurs de Cyrille ont excité une campagne de diffamation contre Hypatie et l'ont accusé de sorcellerie provoquant des conflits au sein de la ville. Ensuite à l'action sont entrés les parabolans, les jeunes hommes au service du patriarche; leur tâche consistait principalement à ramasser dans les rues des malades et des éstropies et les transporteur aux asiles; ces fidèles et les têtes dures, manipulés par le clergé, se sont jetés sur Hypatie en commettant un meutre épouvantable. Ce crime a paralysé de peur les partisans d'Orestes, qui lui-même a disparu de l'arène politique. Cyrille de sa part atteignit dans la ville une position dominante. Cet évêque ne peut pas d'étre accusé directement

---

[5] G.L. Kurbatov, *Provincialnyj aristokrat Sinesij* (370 – 413/14) dans Rannevizantijskije portrety. K istorii obščestvenno-političeskoj mysli, Leningrad 1991, p. 138.

de la préparation de ce meutre, mais selon l'avis de M. Dzielska il est dans une grande partie accablé de la responsabilité d'effectuer ce crime parce qu'il prenait part dans la campagne de diffamation, il excitait l'atmosphère de fanatisme contre cette philosophe, qui par son influence à Alexandrie excitait en lui „une jelousie pathologique" (p. 142).

J'ai présenté assez largement le contenu de ce livre compte tenu de la barrière linguistique qui va barrer l'accès vers celui-ci à bien de spécialistes étrangers. Je ne pouvais pas évidement présenter toutes les questions particulières recherchées par M. Dzielska, ni ses analyses détaillées, ni toutes ses conclusions. Je ne pouvait pas aussi dépeindre cette ample lumière que jette ce livre sur le milieu philosophique à Alexandrie du IV^{e} au V^{e} siècle, jusqu'à présent mal éclairé.

Nous avons obtenu un portrait expressif de deux Hypaties: celle de la légende et celle des sources historiques. Cette deuxième, malgré qu'elle n'était pas — comme s'est avéré — une personne ni spécialement sympathique, ni agréable, elle fascinait ses élèves par sa science, sa force du caractère, ses vertues morales, sa continence et ses bonnes moeurs; et elle a aussi nettement fasciné M. Dzielska. Cela conduit quelquefois à une appréciation exagérée d'Hypatie. Je me permets de se servir de deux exemples. En soulignant la position d'Hypatie à Alexandrie M. Dzielska conclut que „en égard à l'importance et l'estime sociale il n'y avait pas de différence essentielle entre le patriarche et Hypatie": (p. 80). Qu'elle était un personnage réellement influant, cela M. Dzielska a prouvé d'une façon convaincante. Mais est-ce que en réalité autant que le patriarche? Il est vrai qu'elle était une éminente philospohe, mais sans une chaire de philospohie soutenue aux frais de la municipalité, donnant donc des leçons privées, recueillant autour d'elle un cercle restreint d'intellectualistes; des recherches de M. Dzielska résulte aussi que Hypatie ne guida pas les païens d'Alexandrie, qu'elle n'était pas populaire parmi le peuple, qu'elle n'était pas „aimée par les couches sociales inférieures" (p. 135). Alors elle n'exercera une influence que sur un cercle relativement mince et dans lequel un assez grand pourcentage formaient les chrétiens, qui d'ailleurs étaient obligés de prendre en considération les opinions de leur évêque. Celui-ci, de l'autre côté, était un personnage puissant, qui avait à sa disposition des moyens financièrs énormes, qui présidait environ à 100 évêques de l'Egypte, de la Libye et de la Péntapolis, qui pouvait se servir de centaines de moines, avait à son service 600 parabolans et une foule de fidèles. Avez lui devaient tenir compte les pouvoirs locaux, centraux et les empereurs eux-mêmes. Il faut cependant souligner, que ce type d'exagérations, qui d'ailleurs animent ce livre donnant au portrait d'Hypatie les traits plus plastiques, sont très rares.

Le deuxième exemple conduit à une autre constatation. Or, M. Dzielska considère que Hypatie a aidé Orestes à former en 414 – 415 „une sorte de parti politique" (p. 132). C'est une supposition, car l'auteur ne la soutient pas par des preuves. Mais elle construit sur cette supposition une constatation disant, que la participation d'Hypatie à ce parti a conduit à une épouvante dans les cercles ecclésiastiques avec le patriarche Cyrille en tête (p. 133). Une supposition ne peut pas servir comme appui à une affirmation! Mais heureusement cette situation est sporadique.

En laissant de côté quelques fautes d'imprimerie je voudrais remarquer qu'à la p. 46 on peut lire „Carlo Pascal" qui à la p. 51 est nommé „Claudio Pascal"; à la p. 70 on peut lire „Séleucie à Pieria syriaque" au lieu de „Séleucie Pieria"; Eudocie Paléologue ne fut pas la femme „de l'empereur Constantin Paléologue (1282 – 1328)", car celui-ci était un déspote et un fils de l'empereur Andronic II Paléologue (1282 – 1328) et il mourut avant 1320[6].

Mais ce sont des faits sans grandes importances. En général j'apprécie ce livre hautement tant en égard à son rang scientifique, à son originalité, qu'en égard à sa très vive narration. Nous avons donc affaire avec un livre honnête, appuyé sur les analyses minutieuses des sources et avec une lecture impressionante qui intéressera, j'en suis certain, non seulement des spécialistes.

Waldemar Ceran (Łódź)

---

[6] *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*, ed. E. Trapp, fasc. 9, Wien 1986, nr 21369 et 21490.

Eos LXXXII 1994
ISSN 0012–7825

The Roman and Byzantine Army in the East. Proceedings of a colloquium held at the Jagiellonian University, Kraków in September 1992, edited by **E. Dąbrowa**, Kraków 1994, ss. 311, ilustracje.

Prezentowana książka zawiera materiały z międzynarodowego kolokwium poświęconego armii rzymskiej i bizantyjskiej na Wschodzie, które odbyło się w Krakowie w dniach od 7 do 9 września 1992 roku. Wzięli w nim udział uczeni z Australii, Francji, Izraela, Polski, Republiki Federalnej Niemiec, Stanów Zjednoczonych, Turcji, Wielkiej Brytanii i Włoch. Wygłoszone wówczas referaty zostały opublikowane staraniem gospodarza spotkania — profesora Edwarda Dąbrowy.

Na całość tomu składa się 16 artykułów, ułożonych w porządku alfabetycznym według nazwisk autorów. Wszystkie napisane zostały w językach zachodnioeuropejskich: zdecydowana większość — 13 — w języku angielskim, dwa po francusku i jeden po niemiecku.

Książkę otwiera studium Marka Barańskiego poświęcone wojskowej obecności Rzymian w Palmyrze („The Roman Army in Palmyra: a case of adaptation of a pre-existing city", s. 9 – 17). Autor koncentruje swą uwagę na procesie przekształcania cywilnego miasta, którym była Palmyra do czasu zdobycia przez wojska Aureliana w 272 roku, w twierdzę wojskową. Artykuł wzbogacają zdjęcia zachowanych do dziś fragmentów dzieł obronnych miasta z czasów cesarza Dioklecjana.

Kolejny artykuł, pióra Edwarda Dąbrowy, poświęcony jest Markowi Ulpiuszowi Trajanowi, ojcu późniejszego cesarza Trajana („The *bellum Commagenicum* and the *ornamenta triumphal*ia of M. Ulpius Traianus", s. 19 – 27). Szeroko rozpowszechniony w nauce pogląd, jakoby Ulpiusz Trajan (ojciec) otrzymał *ornamenta triumphalia* w roku 75 bądź 76, jest, zdaniem E. Dąbrowy, nie do utrzymania w świetle dzisiejszego stanu wiedzy. Poprzez dogłębną analizę źródeł, tak narracyjnych, jak i epigraficznych, autor doszedł do wniosku, że nadanie Trajanowi najwyższego odznaczenia, jakim mógł zostać uhonorowany zwycięski wódz, miało miejsce w 73 roku. Zasługą bohatera artykułu było doprowadzenie do pomyślnego zakończenia wojny z Partami, określonej w historiografii jako *bellum Commagenicum*.

Michał Gawlikowski jest autorem komunikatu o twierdzy w Mezopotamii — Hatrze („A Fortress in Mesopotamia: Hatra", s. 47 – 56). Pokrótce zarysowuje on historię militarną wspomnianej miejscowości, a następnie, na podstawie badań archeologicznych (w tym i własnych), podejmuje próbę rekonstrukcji systemu obronnego Hatry, funkcjonującego w II wieku naszej ery, a także umocnień wcześniejszych, datowanych na pierwsze stulecie po Chrystusie. Artykuł wzbogacają zdjęcia pozostałości fortyfikacji oraz szkice rekonstrukcyjne.

Studium Davida L. Kennedy'ego z Perth w Australii poświęcone jest stacjonującej w Dura Europos nad Eufratem kohorcie XX Palmyrenorum („The *cohors XX Palmyrenorum* at Dura Europos", s. 89 – 98). Wspomniany oddział został poznany przez nowożytnych historyków dopiero na początku bieżącego stulecia, dzięki odkryciu w trakcie wykopalisk inskrypcji wystawionej przez *...mili]tes coh(ortis) XX Palmy[renorum...* ku czci Aleksandra Sewera i Julii Mammei. Od czasu opublikowania tekstu w 1923 r. (F. Cumont) liczba napisów wzmiankujących kohortę znacznie się powiększyła[1]. Dzisiaj jest to, zdaniem D.L. Kennedy'ego, najlepiej poznany oddział armii rzymskiej. Autor artykułu nie zgadza się z tezą, że *cohors XX Palmyrenorum* została sformowana w czasie panowania Septymiusza Sewera. Sądzi, że miało to miejsce znacznie wcześniej, mianowicie w roku 164 lub 165, tj. bezpośrednio po zajęciu Kommageny przez Rzymian w czasie wyprawy partyjskiej Lucjusza Werusa. Niedługo później, podczas wizyty Marka Aureliusza w Syrii (175 – 176 r.), kohorta otrzymała status *milliaria*.

Komunikat Stephena Mitchella porusza problem rekrutacji do armii rzymskiej w prowincjach wschodnich, konkretnie w Azji Mniejszej („Notes on Military Recruitment from the Eastern Roman

---

[1] Wypada w tym miejscu wspomnieć, nie wymieniony w artykule, kalendarz Feriale Duranum, który pozwolił na uściślenie naszej wiedzy o religii wojsk rzymskich — por. m.in. J. Helgeland, *Roman Army Religion*, ANRW II 16.2, 1978, s. 1481 nn.

Provinces", s. 141 – 148). Autor postawił niezmiernie interesującą tezę, według której pobór do wojska był formą ściągania podatków przez państwo rzymskie, szczególnie z mniej zasobnych regionów. Teza ta znajduje pełne potwierdzenie w przypadku Anatolii. Zdecydowana większość poborowych wywodziła się z mało cywilizowanych rejonów półwyspu, zwłaszcza położonych wysoko w górach (m.in. północna Licja, Pizydia, Cylicja, Galacja, Kappadocja). Tylko niewielu rekrutów pochodziło z bogatszych i bardziej cywilizowanych części Azji Mniejszej, jak prowincja Azja czy Bitynia.

David F. Graf jest autorem artykułu o armii Nabatejczyków, jednego z ludów zamieszkujących Półwysep Arabski („The Nabataean Army and the *Cohortes Ulpiae Petraeorum*", s. 265 – 311). Historycy często podkreślali, że ich umiejętności wojskowe nie stały na wysokim poziomie. Na opinii takiej zaważyły przekazy niektórych autorów antycznych, a zwłaszcza Strabona i Józefa Flawiusza. Pogląd ten jest jednak tendencyjny, co stara się udowodnić D. F. Graf. W swym studium omawia on liczne sukcesy militarne Nabatejczyków, które były spowodowane doskonałą organizacją ich armii, opartej zresztą o wzory hellenistyczne. Docenili to wszystko Rzymianie, którzy po zajęciu Arabii utworzyli z Nabatejczyków co najmniej sześć oddziałów auxiliarnych. Stacjonowały one wzdłuż całej wschodniej granicy państwa na szczególnie zagrożonych odcinkach. Zdaniem autora artykułu, świadczy to wymownie o talentach wojskowych mieszkańców Nabateji.

Poza omówionymi tu nieco szerzej artykułami, które szczególnie zainteresowały piszącego te słowa, w książce znajduje się jeszcze szereg innych, nie mniej interesujących komunikatów. I tak David French stara się udzielić odpowiedzi na pytanie, gdzie stacjonowała *legio III Gallica* w okresie od Wespazjana do Trajana („*Legio III Gallica*", s. 29 – 46), a James Howard-Johnson omawia dwa podstawowe źródła do dziejów wypraw perskich cesarza Herakliusza: *Expeditio Persica* Jerzego z Pizydii oraz *Chronografia* Theophanesa („The Official History of Heraclius' Persian Campaigns", s. 57 – 87). Erich Kettenhofen przedstawia politykę państwa Sasanidów wobec Rzymu na przestrzeni III wieku („Einige Überlegungen zur sasanidischen Politik gegenüber Rom im 3. Jh. n. Chr.", s. 99 – 108), zaś Ariel Lewin — organizację rzymskiej prowincji Arabii („The Organisation of a Roman Territory: the southern section of *provincia Arabia*", s. 109 – 118). Anonimowe dzieło *De rebus bellicis* stało się przedmiotem rozważań dla J.H.W.G. Liebeschuetza („Realism and Phantasy: the Anonymous *De rebus bellicis* and its Afterlife", s. 119 – 139). Jean-Paul Rey-Coquais pisze o armii rzymskiej w Laodycei („Laodicée-sur-mer et l'armée romaine. A partir de quelques inscriptions:, s. 149 – 163), natomiast Jean-François Salles o znajomości Morza Erytrejskiego. („*Fines Indiae*, Ardh el-Hind. Recherches sur le devenir de la mer Érythrée", s. 165 – 187). Perlina Varon omawia zagadnienie kupna niewolnic przez żołnierzy rzymskich, tak służby czynnej, jak i weteranów („*Emptio ancillae / mulieris* by Roman Army Soldiers", s. 189 – 195). Mary Whitby zajęła się twórczością Jerzego z Pizydii („A New Image for a New Age: George of Pisidia on the Emperor Heraclius", s. 197 – 225), natomiast Michael Whitby pozycją prawną króla w państwie Sasanidów („The Persian King at War", s. 227 – 263).

Ukazanie się omawianej książki przyjąć należy z dużym uznaniem. Czytelnik zainteresowany starożytnością, a szczególnie dziejami wojskowości tego okresu, otrzymuje do rąk nader wartościowy tom, przynoszący szereg niezwykle ciekawych wiadomości. Podkreślić zwłaszcza należy różnorodność problematyki podejmowanej przez autorów poszczególnych artykułów. Wydanie całości w językach zachodnioeuropejskich z całą pewnością ułatwi wejście publikacji do obiegu w literaturze światowej.

Ogólnej wysokiej oceny prezentowanego dzieła nie mogą pomniejszyć zdarzające się sporadycznie literówki oraz potknięcia językowe.

Krzysztof Królczyk (Poznań)

Eos LXXXII 1994
ISSN 0012–7825

Anna M. Komornicka, Słownik zwrotów i aluzji biblijnych, Łódź 1994, ss. 229, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie.

Il dizionario di Anna M. Komornicka è una pubblicazione estremamente preziosa e importante nella letteratura polacca biblica. A deciderne è la sua stessa tematica (che sono appunto locuzioni e allusioni biblichecampo) che fino ad adesso in Polonia[1] non è stata sistematicamente presa in considerazione. La storia dello stato e del popolo polacco da più di mille anni era indissolubilmente legata alla cultura antica e cristiana. Neanche i tempi del comunismo sono riusciti a distruggere quel sentimento della tradizione e della fonte che si radicano nell'antichità e nella Bibbia. Malgrado molte deformazioni che gli scorsi cinquanta anni del dopoguerra hanno causato nella mentalità polacca, l'influenza della cultura cristiana è manifesta quasi ad ogni passo. Il fatto che nelle belle lettere, nelle riviste, nel linguaggio comune si presentano diverse locuzioni, epiteti, periodi e proverbi cresciuti alle radici dell'Antico e del Nuovo Testamento, ne è una espressione particolare. AMK nel suo dizionario si riferisce a questa eredità. Ella è un'autrice apprezzata di molte pubblicazioni, articoli e libri[2] di carattere scientifico e divulgativo, direttrice del „Meander" (una importante rivista scientifica dedicata in Polonia alle questioni del mondo antico), profesoressa dell'Università di Łódź. AMK nel suo lavoro scientifico e didattico mostra sempre la bellezza dell'antichità e della cristianità ed i loro legami con la cultura contemporanea, specie con questa polacca. Ella ha dedicato il suo nuovo dizionario alle colleghe e ai colleghi della Cattedra della Filologia Classica dell'Università di Łódź dove insegnava per molti anni.

Dizionari biblici già esistenti in Polonia si concentrano quasi esclusivamente sulla sola Bibbia. Talvolta, trattando un dato tema, tengono conto del suo riflesso nell'arte. Solitamente questa non è l'arte polacca, giacchè queste pubblicazioni non sono che traduzioni di opere scritte in una lingua straniera. Su tale sfondo il dizionario di AMK è una pubblicazione molto proficua e originale. Non indica infatti la sola etimologia né la sola fonte di una data voce o locuzione, e non si limita solo ad un commentario informativo e teologico, ma racchiude anche molte citazioni della letteratura antica e moderna, europea e specie polacca che testimoniano la vitalità e l'attualità del patrimonio biblico nella nostra cultura. Presso alcune voci-temi ritroviamo pure dei dati abbastanza dettagliati sui loro legami con l'arte. Ciò costituisce un aiuto notevole per chi voglia capire dettagli architettonici e opere di musica, di scultura e di iconografia. Molti sono quelli che possano usare questo dizionario. Esso sarà utile per tutti coloro che si interessano della Sacra Scrittura, e che sono desiderosi di conoscere le connessioni della cultura con la tradizione cristiana. A far nascere il dizionario è stato un bisogno pratico il cui carattere l'autrice spiega con parole seguenti: „la mia aspirazione e il mio desiderio è che questo libro divenga «un aiuto scientifico» sempre a portata di mano, quando vogliamo informaci o verificare l'origine sia di quelle locuzioni che usiamo quotidiamente sia di quelle che troviamo rare volte" (cfr. introd. p. 14). Ognuno dunque può essere destinatario di questo dizionario: sia uno scienziato che uno studente. In modo particolare esso si presta come strumento di lavoro per studiosi della let-

---

[1] Negli ultimi anni in Polonia sono usciti dizionari biblici di ogni genere: X. Léon-Dufour, *Słownik Teologii Biblijnej* (Vocabulaire de théologie biblique), Poznań 1973; idem, Słownik Nowego Testamentu (Dictionaire du Nouveau Testament), Poznań 1993; E. Dąbrowski, *Podręczna Encyklopedia Biblijna*, Poznań 1961; H. Lanhammer, *Słownik Biblijny*, Katowice 1990; M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych* (Wörterbuch biblischen Bilder und Symbole), Poznań 1989; D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej* (Die Welt der christlichen Symbole), Warszawa 1990.

[2] Ne nominiamo soltanto alcuni: *Métaphores, personnifications et comparaisons dans l'oeuvre d'Aristophane*, Wrocław 1964; *Poezja starożytnej Grecji. Wybrane gatunki literackie*, Łódź 1987; *Simonides z Keos — poeta i mędrzec*, Wrocław 1986; *Studia nad Pindarem i archaiczną liryką grecką. W kręgu pojęć prawdy i fałszu*, Łódź 1979. AMK è pure un'autrice di libri per i bambini ed i giovani di tematica antica: *Historie nie z tej ziemi*, Warszawa 1987; *Nić Ariadny, czyli po nitce do kłębka*, Warszawa 1989; *Stłuczona czara*, Warszawa 1972.

teratura polacca che trovano in lui delle citazioni della letteratura polacca elaborate in una maniera accurata e limpida. Sebbene AMK premetesse che il suo dizionario non si propone degli scopi moralizzatori o catechistico-religiosi, tuttavia esso può risultare giovevole per riflessioni meditative delle persone consacrate e laiche.

Il dizionario in questione è composto di due parti principali, cioè dell'introduzione e dell'elaborazione di voci particolari. L'introduzione è un elemento essenziale della costituzione del dizionario. Troviamo qui una divisione delle allusioni bibliche sotto l'aspetto formale in: a) epiteti-allusioni alle persone (p.e. Giuda, Davide, Golia); b) comparazioni (saggio come Salomone); c) metafore (colomba della pace); d) locuzioni proverbiali (occhio per occhio, dente per dente); e) proverbi comuni (chi di spada ferisce, di spada perisce); f) espressioni di carattere biblico-religioso (amen, carisma, chiesa). Rispetto al contenuto semantico AMK ha diviso le allusioni bibliche in: a) locuzioni derivanti dai personaggi autentici (Erode, Pilato, Giuda); b) locuzioni derivanti dalle persone fittizie (p.e. dalle parabole evangeliche: il figlio prodigo, il buon Samaritano); c) locuzioni riguardanti le situazioni e gli avvenimenti biblici (p.e. le piaghe egizie, l'alluvione di Noé, la mann del cielo); d) parole ed insegnamenti trasmessi direttamente da Iavé e da Cristo (il paese dove scorre latte e miele, il buon pastore); e) citazioni dei discorsi di altre persone come Mosé, gli evangelisti, San Paolo; f) locuzioni riferentisi al testo del Nuovo e Antico Testamento (la strage degli innocenti). Inoltre nell'introduzione AMK ha precisato diligentemente il significato del termine „allusione letteraria" la quale è appunto, nello spirito di queste precisazioni: a) un enunciato decorativo del contesto; b) un enunciato che richiama alla mente una persona, un avvenimento, una situazione, uno stato oppure, un tema concreto; c) che presuppone che il destinatario intenda non solo il senso vero e proprio ma anche quello figurato; d) che è infine uno degli elementi del patrimonio culturale di tutta l'umanità. I criteri adottati da AMK risultano estremamente importanti nel momento in cui c'è bisogno di determinare che cosa sia l'allusione biblica e di distinguerla da altre nozioni sorte sull'eredità biblica come per esempio immagine o simbolo biblico. A volte è molto difficile, come è ovvio, cogliere il limite netto tra questi termini.

La parte principale del dizionario (viene costituita dalla costituiscono) le elaborazioni di 118 voci particolari (pp. 19 – 287). Le suddette locuzioni derivano direttamente dalla Bibbia. Alcune appartengono anche all'ereditè della letteratura greca e romana, e nello stesso tempo si trovano nella Bibbia (p.e. medico, guarisci te stesso). L'autrice fa notare che non sempre si può stabilire se un autore antico le abbia attinte dalla Sacra Scrittura oppure ciò sia accaduto all'inverso, specialmente se entrambi gli scritti erano nati nello stesso periodo. Può darsi che per questi scritti fosse la tradizione orale ad esserne fonte primitiva. Le eleborazioni delle voci particolari sono state divise in otto parti. Nella prima sono indicate locuzioni basilari, p.e. cielo, angelo, agnello; nella seconda invece è inclusa l'etimologia della parola con indicazione del termine ebraico, aramaico, greco e latino insieme al suo significato. Nella terza parte vi sono molte ed esaurienti citazioni bibliche. Se per esempio uno stesso pensiero viene espresso un po' diversamente o in una maniera più dettagliata, AMK ne indica tutte le versioni. Se una data proposizione è la stessa in due o in più luoghi, AMK ne rimanda, tra parentesi, all'autore (o agli autori). La quarta parte racchiude un commentario. Vi troviamo una succinta informazione sulle contingenze reali storici o sui costumi alla luce delle più recenti ricerche della biblistica. Il commentario teologico si limita ai dati indispensabili per la piena comprensione della discussa locuzione oppure della sua evoluzione nel corso dei secoli. Nella quinta parte sono state messe delle citazioni della letteratura greco-romana p.e. Archiloco, Cicerone, Orazio. La sesta parte contiene invece delle citazioni della letteratura moderna, specie di quella polacca. AMK vi dà l'autore, il titolo dell'opera e la locuzione stessa, presso delle opere poetiche ella indica l'ordine dei versi. Nella settima parte sono state collocate delle locuzioni derivate, affini e analoghe rispetto al contenuto, p.e. anima celeste o canto angelico. Nella ottava parte veniamo a sapere dell'influsso che una data voce ha esercitato sull'arte: iconografia, scultura, musica e architettura. Allo scegliere le voci AMK si è lasciata guidare sia dal loro corrente e frequente uso sia dal loro fascino peculiare come pure dalla bellezza poetica e dalla profondità originale del pensiero. In base a ciò si può già vedere che la selezione delle voci non era facile, tenendo conto che la grandezza del dizionario fu rigorosamente prestabilita dalla casa editrice. Alla fine del libro AMK ha inserito un elenco di quegli adagi raccolti che purtroppo non sono stati elaborati per mancanza di spazio. L'autrice ha annunziato che il seguito delle allusioni bibliche verrà pubblicato magari nel volume successivo.

Data la limitatezza volumentrica di questo libro, come si è già detto, AMK era consapevole di certe mancanze della sua pubblicazione. Ella stessa ha riconosciuto di non aver preso in considerazione locuzioni prese in prestito dai testi liturgici, dal catechismo o dalle preghiere recitate nelle chiese cristiane che talvolta servono come commentario o esempio, mai però come fonte. L'autrice non ha indicato neppure alcuni studi specialistici che da un punto di vista tematico si occupano delle voci particolari. Non ha inserito un'informazione sugli autori da lei citati né un loro indice con rimandi all'inizio o alla fine del libro. Ciò costituisce un certo inconveniente nell'uso del dizionario, specie se un lettore poco pratico della letteratura polacca voglia conoscere l'influenza che la Bibbia ha esercitato su un dato autore. I termini ebraici, aramaici e greci sono dati nella trascrizione latina per mancanza di adeguata attrezzatura della tipografia. In alcune parole greche (nella loro versione latina) tuttavia si teneva conto degli accenti. La bibliografia è ridotta alle opere più importanti che sono innanzi tutto dizionari ed enciclopedie. Per quanto attiene agli studi e alle antologie ne sono indicate quasi esclusivamente pubblicazioni nella lingua polacca.

Nell'introduzione AMK ha sottolineato che scrivendo il dizionario desiderava ardentemente che chiunque si immerga in questa lettura, capisca quanto è vitale e attuale l'eredità di questo libro unico nel suo genere, così affascinante qual'è appunto la Bibbia, nella cultura nostra e quella delle generazioni future. Penso che l'autrice ha raggiunto in pieno il suo scopo.

Robert K. Zawadzki (Łódź)

EOS LXXXII 1994
ISSN 0012-7825

Jan N. Bremmer, Greek Religion, Oxford 1994 (Greece and Rome. New Surveys in the Classics, XXIV), ss.X + 111, il. 17.

Bremmer (= B.)[1] przedstawia stan badań nad religią grecką okresu archaicznego i klasycznego po roku 1977, tj. po ukazaniu się podręcznika W. Burkerta[2]. Scharakteryzował on następująco cel swojej pracy: „In the survey I shall offer a synthesis of new insights, join in some important debates, and offer various extended analyses as possible methodological models" (s. V). Książka jest adresowana przede wszystkim do badaczy anglosaskich, ale B. cytuje wiele książek i artykułów opublikowanych w innych językach. Przyznaje on, że najważniejsze studia ukazały się w Szwajcarii i we Francji. Na dalszych miejscach umieszcza prace opublikowane w Wielkiej Brytanii i Holandii (*ex aequo*) oraz w Stanach Zjednoczonych i we Włoszech.

Recenzowana praca składa się z 7 rozdziałów (s. 1 – 97), apendyksu (The Genesis of Greek Religion, s. 98 – 100) oraz indeksów (s. 103 – 111). B. zaczyna od omówienia cech charakterystycznych religii[3] (s. 1 – 10) skupiając się na trzech zagadnieniach: 1. Związek religii z życiem politycznym oraz rozumienie świętości, 2. Politeizm, pobożność, zmaza, 3. Specjaliści od spraw religii (poeci, kapłani, wieszczkowie).

[1] J.N. B r e m m e r (ur. 1944 r.) jest profesorem historii religii w Groningen. W 1983 roku ukazała się jego dysertacja *The Early Greek Concept of the Soul*. Jest on współautorem (wraz z N. Horsfall) książki *Roman Myth and Mytography*, London 1987 (BICS suppl. LII) oraz wydawcą kilku prac, z których na szczególną uwagę zasługuje książka *Interpretations of Greek Mythology*, London 1987 oraz *Encyclopaedia of Ancient Religions*, London 1995.

[2] W. B u r k e r t, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1977 (Die Religionen der Menschheit, XV). Wersja angielska ukazała się w 1985 r.

[3] Grecy nie mieli specjalnego terminu na oznaczenie religii w używanym przez nas znaczeniu (NB ukształtowało się ono dopiero po reformacji). Pewnym odpowiednikiem byłoby słowo *eusebeia* (Sext. Emp. *Adv.math.* 9, 123 [tekst grecki] [+ Chrysippus, SVF II 1017] cf. Pl. *Eutyph.* 12 E), które oznaczało jedynie praktyki kultowe.

Rozdział 2 (s. 11 – 26) jest poświęcony bogom greckim. B. Zgadza się ze strukturalistyczną szkołą paryską[4], że badając panteon grecki należy zwracać uwagę na związki zachodzące między bogami. Trzeba ustalić, jacy bogowie są łączeni w pary a jacy są sobie przeciwstawni. Należy dostrzec, że Atena i Posejdon są łączeni z koniem w całkiem inny sposób (Posejdon był „ojcem" dzikiego konia, którego poskromiła Atena wynajdując uzdę), że Apollon i Atena zawsze pokonują Posejdona, że Apollon i Dionizos są sobie przeciwstawni, ale obaj są potrzebi polis (s. 20 n.). B. słusznie jednak sądzi, że ustalenie tych związków nie może zastąpić studiowania sfery działania poszczególnych bogów. Atena lub Apollon są czymś więcej niż sumą ich związków, gdyż panteon grecki nie był produktem logika antycznego (s. 21)[5].

Na czarnofigurowej wazie Sofilosa (ca 580 przed Chr.) jest przedstawiona procesja bogów udających się na wesele Tetydy i Peleusa[6]. B. przypuszcza, że analiza tej sceny może rzucić światło na hierarchię w panteonie. Przywiązuje on dużą wagę do tego, że jedni bogowie jadą na wozach (czyli są ważniejsi), a drudzy idą pieszo. Do jadących należą Zeus, Atena, Apollo i Artemida[7], czyli bóstwa znajdujące się w centrum porządku społecznego, oraz Posejdon, Ares i Afrodyta. Wprawdzie trzy ostatnie bóstwa znajdują się na marginesie porządku społecznego, ale B. tłumaczy ich obecność w tej uprzywilejowanej grupie tym, że męska siła była zawsze konieczna do przetrwania polis, a miłość była nieodzowna do jej dalszego istnienia. Pieszo idą dwa wielkie bóstwa — Demeter i Dionizos; podczas ich świąt ulegał zawieszeniu normalny porządek społeczny albo z powodu dominującej roli kobiet albo wielkiego znaczenia wina i fallosa. Ponieważ bóstwa te prawie nie występują u Homera i są związane z kultami misteryjnymi, B. przypuszcza, że uważano je za postaci zajmujące „ekscentryczne" miejsce w panteonie. Ponadto sądzi on, że pozycja bogów na innych wazach attyckich potwierdza ten obraz — centralne miejsce Zeusa i Apollona, a drugorzędne Aresa, Hermesa, Posejdona i Dionizosa. Konkluduje on, że stosunek bogów do porządku społecznego odgrywał ważną rolę dla Greków w świadomym lub nieświadomym konstruowaniu panteonu. Interpretacja B. wydaje mi się jednak niezbyt przekonująca. Na procesję bogów przedstawioną na wazie Sofilosa można spojrzeć w zupełnie inny sposób. Demeter i Dionizos dlatego idą pieszo, gdyż znajdują się na samym początku procesji zbliżającej się do Peleusa, a więc na miejscu szczególnie eksponowanym. Dwie pierwsze pary tworzą boginie: Hestia (bogini ogniska domowego) i Demeter oraz Chariklo (niańka mającego się narodzić Achillesa) i Latona. Dalej kroczą pojedynczo Dionizos, niosący gałąź winnej latorośli symbolizującej wino niezbędne na uczcie weselnej, Hebe (bogini młodości) oraz Chejron, który przynosi kilka zwierząt na ucztę, a w przyszłości zostanie wychowawcą Achillesa. Bóstwa znajdujące się na początku procesji albo odegrają ważną rolę podczas uroczystości weselnych albo w życiu rodziny Peleusa. Ponadto sam B. zdaje sobie sprawę z tego (s. 22), że naszkicowany przez niego obraz panteonu jest zbyt statyczny, gdyż ulegał on stopniowo zmianie — niektóre bóstwa zyskały na znaczeniu w okresie klasycznym (np. Pan i nimfy, przy czym wcale nie są to bóstwa związane z porządkiem społecznym). Poza tym przyznaje on, że każde miasto miało swój własny panteon, w którym poszczególni bogowie zajmowali bardziej eksponowane miejsce niż w innych *poleis* (np. Demeter na Sycylii i w Eleusis, Dionizos na Chios).

Przy końcu rozdziału 2 B. stwierdza, że niezbyt trafne jest traktowanie bogów greckich albo jako osoby (np. W. Burkert) albo (np. J.P. Vernant) jako moce (*powers*). Uważa on (s. 23), że „moc" i „osoba"

---

[4] Twórcą szkoły jest Jean-Pierre Vernant (ur. 1914 r.), a do jej najwybitniejszych przedstawicieli należą Marcel Detienne i Pierre Vidal-Naquet. Niedawno ukazało się zwięzłe wprowadzenie do religii greckiej okresu klasycznego, napisane w duchu tej szkoły przez panie L. Bruit Zaidman i P. Schmitt Pantel, *La religion grecque*, Paris 1989 (1991[2]), które zostało przetłumaczone na język angielski (Cambridge 1992) oraz niemiecki (München 1994).

[5] Inaczej Zaidman-Schmitt Pantel, *o. c.* s. 185: „rigorously logical ensemble".

[6] Niestety B. nie zamieścił reprodukcji tej wazy przechowywanej w British Museum. Dwa zdjęcia znalazłam w książce L. Brun, *Greek and Roman Art*, London 1991, s. 47 n (il. 35 i 36).

[7] NB Artemida niezwykle rzadko była łączona z porządkiem społecznym. Już U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, I, Berlin 1931, s. 177 nazwał ją „eine Herrin des Draussen", a J.P. Vernant uznał ją za boginię obszaru granicznego między kulturą i przyrodą.

są dwiema stronami bogów greckich, które mogą wysunąć się na pierwszy plan w różnych czasach i w różnych kontekstach. Poeci podkreślali raczej aspekt osobowy, podczas gdy filozofowie zaczęli akcentować aspekt u bogów. Oba te podejścia współistniały przez długi czas i napięcie między nimi odzwierciedla istotną właściwość starożytnych bogów greckich. Pogląd ten jest w zasadzie słuszny, ale zdumiewa nas, że B. pomija milczeniem fakt, iż taką interpretację propaguje od 1959 roku badacz austriacki Walter Pötscher. Zaproponował on określenie Person-Bereichdenken, które weszło do literatury naukowej i spotkało się z aprobatą wielu badaczy[8].

W rozdziale 3 (s. 27 – 34) poświęconym sanktuariom B. omawia trzy problemy: 1. budowle, posągi, kapłani, 2. położenie świątyń, 3. funkcje społeczne i religijne świątyń. Przypomina on, że podczas wieków ciemnych istniały w temenosach na ogół same ołtarze (wyjątki: Paphos na Cyprze, Kommos na Krecie, Ayia Irini na Keos), a świątynie pojawiły się dopiero w VIII w., czyli w okresie „renesansu" greckiego. Warto dodać, że zdaniem W. Burkerta[9], Grecy zaczęli wznosić świątynie wzorując się na świątyniach późnohetyckich, aramejskich i fenickich. Przejęto stamtąd nie tylko koncepcję świątyni jako „domu boga", ale także całą organizację sanktuarium: związek świątyni z ołtarzem, na którym spalono ofiary, sale do ucztowania, składania wotów i nawet praktyki ofiarnicze. B. zwraca uwagę na to (s. 31 n.), że sanktuaria pełniły również ważne funkcje niereligijne: a) urządzanie uczt w *hestiatoria* dla większej liczby osób, b) miejsce azylu dla niewolników, przestępców oraz ofiar walk politycznych, c) sanktuaria posiadały majątki ziemskie (pola uprawne, pastwiska, lasy), które pokrywały koszty utrzymania temenosu oraz personelu świątynnego, d) przechowywanie w skarbcu cennych przedmiotów i pieniędzy traktowanych jako rezerwy bankowe, z których można było korzystać w sytuacjach krytycznych, e) miejsce przechowywania praw, dekretów i traktatów (przeważnie w świątyniach Apollona, ale w Atenach służyło temu celowi Metroon). Początkowo ryto prawa na ścianach świątyń (np. w Gortynie na Krecie).

Rozdział 4 (s. 38 – 54) jest poświęcony rytuałowi. Chociaż odgrywał on niezwykle istotną rolę w religii, Grecy nie znali pojęcia „rytuał" obejmującego różne jego aspekty. Podchodzili oni do aktów rytualnych przynajmniej z trzech punktów widzenia: a) wiele czynności rytualnych nazywano *ta nomizomena* (to, co jest zgodne ze zwyczajem), b) często rytuały brały nazwę od głównego, najbardziej uderzającego wydarzenia, np. Antesteria, trzydniowe święto ateńskie, nazywano Choes od najbardziej charakterystycznego dnia, c) wiele skomplikowanych obrzędów nazywano *heortai*; termin ten kojarzył się z dobrym jedzeniem, dobrym towarzystwem i dobrą zabawą. *Heorte* była nie tylko ważnym sposobem uczczenia bogów, ale stanowiła także miłą przerwę w rutynie dnia codziennego[10]. Analiza rytuałów sprawia nam trudność, ponieważ świadectwa pochodzą z różnych okresów i miejsc oraz mają różnorodny charakter. rzadko udaje się nam opisać wszystkie szczegóły rytuału, ponieważ autorzy skupiali uwagę na tym, co niezwykłe i sądzili, że nie warto wspominać o rzeczach powszechnie znanych.

W części 2 rozdziału 4 omawia B. modlitwę, procesję i ofiarę, a w części 3 inicjację i święta. Najwięcej kontrowersji wywołuje interpretacja rytuału zabijania zwierząt. B. przypomina dwie znane teorie. K. Meuli (1891 – 1968) uważał, że ofiara grecka pochodzi ostatecznie z praktyk myśliwych paleolitycznych, którzy czując się winni zabicia zwierzęcia próbowali zrzucić z siebie odpowiedzialność. W. Burkert uczynił to poczucie winy centrum swej teorii ofiarniczej. Jego koronnym argumentem

---

[8] W. P ö t s c h e r, *Das Person-Bereichdenken in der frühgriechischen Periode*, WSt LXXII, s. 5 – 25; id., *Personen-Bereichdenken und Personifikation*, Literaturwissenschaftliches Jahrbuch N. F. XIX 1978, s. 217 – 231. Por. id., *Personifikation*, KP IV 1975, Sp. 661 – 663. Artykuły te przedrukował Pötscher [w:] Hellas und Rom, Hildesheim-Zürich-New York 1988 /Collectanea, XXI/, s. 49 – 84. Na s. 85 – 89 omówił on pozytywne reakcje badaczy na swoją hipotezę. Zob. np. H. E r b s e, *Untersuchungen zur Funktion der Götter im homerischen Epos*, Berlin-New York 1986 (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte, XXIV), s. 9 – 10 („Beim Person-Bereichdenken der archaischen Zeit handelt es sich nur äußerlich um ein Nebeneinander. In Wahrheit liegt eine Einheit von Person und Sache vor. Je nach Bedürfnis konnte man den einen oder den anderen Aspekt betonen", s. 10).

[9] W. B u r k e r t, *The Formation of Greek Religion at the Close of the Dark Ages*, SIFC 3. ser. vol. X 1992, s. 545.

[10] Cf. Democritus, VS 68 B 230 [tekst grecki]

są Dipolieia obchodzone w Atenach, podczas których zabijano wołu[11]. J.P. Vernant odrzuca hipotezę badaczy szwajcarskich uważając, że obrzędy ofiarnicze należy wyjaśniać w systemie religii greckiej nie uciekając się do porównań z obrzędami myśliwskimi. Sam twierdzi, że zabijanie zwierzęcia nie stanowi punktu ciężkości ofiary, chociaż przyznaje, że obrzędy i mity unikają wzmianki o rzeczywistym zabijaniu zwierzęcia ofiarnego. B. zgadza się z Vernantem, że Meuli i Burkert zbyt silnie akcentują wpływ tradycji myśliwskiej. Poza tym wątpi, czy zabijanie zwierząt na ofiarę rzeczywiście wywoływało strach u Greków, chociaż przyznaje, że rodziło ono u nich uczucie pewnego niepokoju. Ponadto odrzuca ahistoryczne podejście Vernanta zwracając uwagę na wpływ syro-palestyński na składanie ofiar w Grecji. B. zarzuca (s. 43) zwolennikom obu szkół, że podchodzą do problemu funkcji religijnej ofiary w uderzająco świecki sposób. Dla Meuli'ego ofiara jest jedynie zabójstwem rytualnym, a dla Burkerta wspólne zabicie zwierzęcia prowadzi przede wszystkim do wytworzenia się wspólnoty. Natomiast Vernant uznaje ofiarę za zabicie w celu zjedzenia[12]. Według B. akt ofiarniczy znajdujący się w centrum rytuału greckiego jest bardziej bogaty niż sugerują te „reductive formulas". Uważa on, że są potrzebne dalsze badania nad jego znaczeniem religijnym, literackim, społecznym, ekonomicznym i kulturalnym, ale studia te powinny uwzględnić wszystkie dostępne rodzaje świadectw — literackie, epigraficzne, ikonograficzne i archeologiczne.

W rozdziale 5 (s. 55 – 68) omawia B. mitologię. Najpierw przedstawia bardzo zwięźle historię badań nad mitem[13] i przytacza nowsze definicje mitu. Przypomina, że Burkert uważa mit za opowiadanie tradycyjne, które ma szczególne znaczenie dla ludzi[14]. Przed kilku laty B. zaakceptował to określenie uznając mity za „traditional tales relevant to society"[15]. Teraz jednak sądzi, że powyższe definicje są w pewnym stopniu niekompletne, gdyż nie uwzględniają one elementu wykonania (*performance*). Wczesne mity greckie były opowiadane słuchaczom, a ich kompozycja i okoliczności ciągle zmieniały się. Ponadto za każdym razem dostosowywano mit do konwencji gatunku, którym mogła być epika, liryka chóralna, hymn, dramat. Nie było więc autorytatywnej wersji mitu, a poeci znając standardowe wątki musieli je ciągle adoptować. Dlatego B. proponuje nową definicję: „performances of traditional plots relevant to society" (s. 57). B. odrzucił sugestię C. Calame, aby zastąpić nowym terminem „proces symboliczny", tradycyjne określenia mit, rytuał i przedstawienia artystyczne[16]. Słusznie twierdzi on, że ten nowy termin zaciemnia istotną różnicę między mitem i rytualem, ale przyznaje, że pojęcia „mit" i „rytuał" są konstrukcjami nowożytnymi, które nie mają odpowiedników antycznych.

---

[11] Genezę i przebieg Dipolieia omawia Teofrast w dziele *O pobożności*, którego fragmenty cytuje neopaltonik Porphyrios w *De abstinentia* 2, 29 – 30. Polskie tłumaczenie [w:] Teofrast, Pisma filozoficzne, Warszawa 1963, s. 276 – 278.

[12] J.P. Vernant, *Entretiens sur l'Antiquité Classique* XXVII 1981, s. 26 „Sacrifier, c'est fondamentalement tuer pour manger".

[13] Dobry przegląd historyczny daje F. Graf, *Griechische Mythologie. Eine Einführung*, München-Zürich 1985 (1991[3]), s. 15 – 57. Wersja angielska ukazała się w 1933 r. Zob. również A. Horstmann, *Der Mythosbegriff vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, Archiv für Begriffsgeschichte XXIII 1979, s. 7 – 54 i 197 – 245; idem, *Mythos, Mythologie, Historisches Wörterbuch der Philosophie*, VI, Basel-Stuttgart 1983, Sp. 283 – 318.

[14] W. Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley-Los Angeles-London 1979 (Sather Classical Lectures, XLVII), s. 23: „Myth is a traditional tale with secondary, partial reference to something of collective importance"; i d., *Mythos-Begriff, Struktur, Funktionen* [w:] F. Graf (Hrsg.), Mythos in mythenloser Gesellschaft. Das Paradigma Roms, Stuttgart-Leipzig 1993 (Colloquium Rauricum, III), s. 17: „Mythen sind traditionelle Erzählungen mit besonderer amkeit".

[15] Bremmer, *What Is a Greek Myth?* [w:] J. Bremmer (ed.), Interpretations of Greek Mythology, London 1987, s. 7.

[16] C. Calame, *„Mythe" et „rite" en Greece: Des categories indigenes?*, Kernos IV 1991, s. 179 – 204. B. nie wspomina, że podobnie podchodzi do mitu A. Neschke-Hentschke *(Griechischer Mythos. Versuch einer ideal-typischen Beschreibung*, Zeitschrift für Philosophische Forschung XXXVII 1983, s. 119 – 138 i *Mythe et traitement literaire du mythe en Grece ancienne*, Studi Classici e Orientali XXXVII 1987, s. 29 – 60). Podejście strukturalno-semiotyczne do mitu odrzuca tekże W. Burkert, *Mythos...*, s. 14 n.

Mitologia grecka była systemem otwartym, dlatego znajdujemy w niej m.in. mity orientalne (teogoniczne, kosmogoniczne, mit o Bellerofoncie [motyw Putyfary i fatalny list]). B. uważa, że zapożyczenia te nie są wynikiem kontaktów mykeńsko-hetyckich (tak np. A. Lesky, K. Oberhuber), ale dopiero grecko-fenickich. Przywiązuje on dużą wagę m.in. do braku zapożyczeń z mitologii kananejskiej, chociaż Ugarit kwitło aż do najazdu ludów morskich. Ponadto jest zdania, że dopiero w Jonii okresu archaicznego pojawiło się zainteresowanie teogonią i kosmogonią. Według B. miejscem tych zapożyczeń była północna Syria i (lub) Cypr, gdzie kupcy greccy słuchali orientalnych bardów lub gawędziarzy i przekazali ich mity poetom w Grecji. Taki sposób przekazu miał spowodować różnice między wersjami greckimi i orientalnymi (s. 58)[17].

Przedmiotem ożywionej dyskusji jest stosunek mitu do rytuału (s. 61 – 64). B. przypomina, że proponowano trzy rozwiązania, z których żadne nie ma wartości absolutnej: a) mit jest scenariuszem dla rytuału, b) rytuał rodzi mit, c) rytuał i mit powstają w tym samym czasie[18].

Ostatnio ukazało się dużo prac omawiających pozycję kobiet w społeczeństwie, sposób ich przedstawiania na wazach i ich rolę w religii greckiej. Dlatego B. poświęcił rozdział 6 („Gender", s. 69 – 83) tej problematyce. Szczególnie interesują go obrzędy inicjacyjne dziewcząt (np. Arrephoria, Brauronia). Przyznaje on, że w okresie archaicznym obrzędy związane z dojrzewaniem straciły swe pierwotne znaczenie, jednakże nie zniesiono ich całkowicie, ale zredukowano do symbolicznego uczestnictwa nielicznych chłopców i (lub) dziewcząt wybieranych początkowo tylko z rodzin arystokratycznych. B. słusznie zauważa (s. 75 n), że boginie nie były odpowiednimi wzorcami dla kobiet, ponieważ w panteonie greckim istniała uderzająca asymetria. Podczas gdy bogowie nie odgrywali ważnej roli w działalności typowo kobiecej, boginie postępowały zupełnie inaczej. Atena opiekowała się nie tylko przędzeniem i tkaniem, ale była również boginią rzemieślników, ściśle związaną z wojną i często przedstawianą w zbroi. Także Hera i Afrodyta były związane z wojną w różny sposób, a Artemida była boginią polowania. W. Burkert przypuszcza, że ta znacząca pozycja bogini w męskim świecie sięga przedrolniczych kultur myśliwskich, ale B. sądzi, że lepiej powstrzymać się od takich wniosków wobec naszej nikłej wiedzy o czasach prehistorycznych. Przy końcu tego rozdziału są omówione ważniejsze święta kobiece (Thesmophoria, obrzędy dionizyjskie, Adonia). B. dokonał konfrontacji relacji mitologicznych o bakchantkach ze znanym nam rytualem dochodząc do następujących wniosków (s. 79): a) Kobiety jedzące surowe mięso dzikich zwierząt pojawiają się tylko w micie, natomiast poświadczony epigraficznie rytuał mówi jedynie o spożywaniu małych kawałków mięsa zwierząt domowych, b) Wiarygodne są relacje antyczne mówiące o tym, że kobiety chodziły boso, potrząsały głową, poruszały się w takt ostrej muzyki i kołatek oraz śpiewały wysokim głosem, ponieważ podobne zachowanie występuje w rytuałach ekstatycznych w innych częściach świata. B. przypisuje rytuałowi bakchicznemu, w którym brały udział prawdopodobnie tylko kobiety z wyższych warstw społecznych, następujące funkcje: a) Dawał on kobietom możliwość doświadczenia prawdziwego przeżycia religijnego poprzez identyfikację z Dionizosem podczas obrzędu, b) Rytuały umożliwiały opuszczenie domu i przebywanie z innymi kobietami, bez bezpośredniego nadzoru mężczyzn, c) Kobiety wpadające w trans mogły osiągnąć bardziej autentyczną samoekspresję niż w normalnie ustalonych rolach.

W rozdziale 7 (s. 84 – 97) jest mowa o misteriach (głównie eleuzyńskich), orfizmie oraz o zmianach strukturalnych w religii greckiej przy przejściu do epoki hellenistycznej. W ciągu ostatnich 20 lat znacznie poszerzyła się nasza wiedza i rozumienie ksiąg, nauk, obrzędów i grup związanych z ideami orfickimi i misteriami bakchicznymi. Wielką sensacją było odkrycie papirusu (ok. 325 przed Chr.) w Derveni (12 km na pn.-zach. od Tessalonik) w 1962 r., którego prowizoryczna edycja ukazała się dopiero w 1982 r.[19]. Papirus zawiera komentarz do oryginalnej teogonii orfickiej pochodzącej chyba

---

[17] B. nawiązuje m.in. do: G r a f, *Greichische Mythologie*... s. 91 n., który jednak nie wyklucza możliwości, że pewne mity mogły dostać się do Grecji jeszcze w epoce mykeńskiej.

[18] Dobry przegląd badań daje H.S. V e r s n e l, *What's Sauce for the Goose Is Sauce for the Gander: Myth and Ritual, Old and New* [w:] L. Edmunds (ed.), Approaches to Greek Myth, Baltimore-London 1990, s. 25 – 90.

[19] ZPE XLVII 1982, s. 1*-12*. K. Tsantsanoglou przedstawił nieznane dotąd fragmenty Pap.Derv. na konferencji papirologicznej w Princeton w 1993 r.

z V w. przed Chr. Dzięki niemu mamy bezpośredni dostęp do pewnej liczby wierszy najstarszej teogonii, która zawierała mit sukcesyjny na wzór Hezjoda, ale z jeszcze bardziej skandalicznymi szczegółami, jak związek kazirodczy Zeusa z matką. Teogonia zaczynała się prawdopodobnie od Nocy, która zrodziła Uranosa (cf. jajo Nocy w Aristoph. *Aves* 693 – 697). W starożytności znano także tzw. rapsodyczną teogonię orficką, która może sięgała czasów attydografa (ca. 350 przed Chr.; FGrHist 323 F 25). Papirus potwierdza informację Platona (*Rep*. 2,364 B–E) o pobieraniu opłat przez kapłanów orfickich.

Niezwykle ważne było odkrycie w grobach kobiet trzech złotych *lamellae Orphicae*: jednej w Hipponion, w pd. Italii (1969 r.; ok. 400 r. przed Chr., czyli najstarsza ze znanych nam) oraz dwu w Pelinna, w Tesalii (1985 r.; koniec IV w. przed Chr.)[20]. W 1971 r. G. Zuntz podzielił znane wtedy *lamellae* na dwie podstawowe grupy. W pierwszej (A) dusza zwraca się do władców świata podziemnego, a druga (B) zawiera instrukcję dla zmarłej osoby[21]. Natomiast tabliczki z Pelinna łączą elementy obu grup i poświadczają związek antropogonii orfickiej z misteriami bakchicznymi, ponieważ zmarły został pouczony: „Powiedz Persofonie, że sam Bakchios [= syn Persefony] cię wyzwolił" (tabl. a, w. 2). Najnowsze znalezisko jeszcze bardziej komplikuje sprawę, gdyż tabliczka opublikowana w 1991 r. wspomina o Brimo, co świadczy, zdaje się o wpływie eleuzyńskim[22]. *Lamellae* niewiele mówią o rytuale bakchicznym, jedynie wzmianka o czystości sugeruje oczyszczenia. Nie wiemy nawet tego, w jakim kontekście rytualnym używano tabliczek — przy wtajemniczeniach w misteria, czy podczas pogrzebu (tak F. Graf)? B. przyjmuje rozwiązanie kompromisowe sugerując, że tabliczki wręczano podczas inicjacji, aby użyć ich później podczas pogrzebu (s. 96 przyp. 29).

Z wielkim zainteresowaniem spotkało się opublikowanie w 1978 r. trzech tabliczek z kości znalezionych w r. 1951 w Olbii nad Morzem Czarnym[23]. Pochodzą one z V w. przed Chr. a napisy sugerują, że istniała w tym mieście grupa czcicieli Dionizosa, którzy nazywali siebie orfikami. Warto przypomnieć, że Herodot (4,79) pisał o inicjacji bakchicznej w Olbii króla scytyjskiego Skylesa. O istnieniu jakiejś grupy orfickiej w Italii może świadczyć inskrypcja z Cumae (V w.), która stwierdza, że w tym miejscu może być złożony tylko ten, kto został wtajemniczony w misteria Bakchosa (*bebakcheuomenon*).

W okresie klasycznym w Atenach religia ulega stopniowo pewnym zmianom. M.in. pojawiają się początki synkretyzmu (np. Apollo Helios, Demeter Hestia), dążność do stania się sługą jednego boga oraz zainteresowanie religią prywatną. Podczas wojny peloponeskiej wprowadzono kult nowych bóstw (Asklepios, Kybele, Adonis, Bendis, Sabazjos). Jednakże rytuał nie uległ istotnej zmianie, a struktura tradycyjna była nadal dość silna i wolno była przekształcana przez takie nowe elementy jak kult władców, wzrastającą stratyfikacją społeczną i ciągłą krytyką filozoficzną.

W apendyksie B. omawia krótko genezę religii greckiej. Słusznie zatem odrzuca stanowisko zwolenników szkoły paryskiej J.P. Vernanta, którzy twierdzą, że zupełnie nie interesuje ich historia religii przed okresem archaicznym. B. opowiada się za tradycyjnym poglądem, wedle którego religia indo-

---

[20] **Editiones principes:** G. Foti-G. Pugliese Carratelli, *Un sepolcro di Hipponion e un nuovo testo orfico*, PP XXIX 1974, s. 91-126; K. Tsantsanoglou-G.M. Parassoglou, *Two Gold Lamellae from Thessaly*, Hellenika XXXVIII 1987, s. 3-16. W 1977 r. W. Burkert natknął się w J.P. Getty Museum w Malibu na nieznaną dotąd badaczom orfizmu tabliczkę pochodzącą z Tesalii (ZPE XXV 1977, s. 276). Zob. przyp. 22.

[21] G. Zuntz, *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*, Oxford 1971, s. 286 (s. 275-393: „The gold leaves"). Wymienia on jeszcze grupę C, do której zaliczył enigmatyczną tabliczkę z Thurioi (fr. 47 Kern + VS 1 B 21).

[22] Krótki tekst na nie dającej się datować tabliczce przytacza B. (s. 96 przyp. 26) za dysertacją wydaną w języku nowogreckim w Tesalonikach w 1991 r. (non vidi).

[23] A.S. Rusjaeva, *Orfizm i kult Dionisa w Oliwii*, VDI CXLIII 1978, s. 87 – 104. Dopiero streszczenie niemieckie tego artykułu opublikowane przez T. Tinnefelda w ZPE XXXVIII 1980, s. 68-71 zwróciło uwagę badaczy zachodnich na to znalezisko. Zob. J.G. Vinogradov, *Zur sachlichen und geschichtlichen Deutung der Orphiker-Plättchen von Olbia* [w:] Ph. Borgeaud (éd.), Orphisme et Orphee en l'honneur de J. Rudhardt, Genève 1991, s. 77 – 86; L. Zhmud', *Orphism and Graffitti from Olbia*, Hermes CXX 1992, s. 159 – 168.

europejska nałożyła się na religię przedgrecką i później uległa wpływom kreteńskim (odrzuca jednak istnienie religii minojsko-mykeńskiej) i orientalnym. Jest rzeczą zaskakującą, że B. pomija zupełnym milczeniem hipotezę B.C. Dietricha, który w licznych pracach stara się wykazać, że istniała ciągłość religijna od neolitu do epoki archaicznej[24]. Teorię tę przedstawiłem szczegółowo w Eos LXVII 1979, s. 156 – 161. Wprawdzie można mieć pewne zastrzeżenia do założeń metodologicznych Dietricha (zob. krytyczne uwagi Ch. Sourwinou-Inwood w CR XXXIX 1989, s. 51 – 58) i nie zgadzać się z jego koncepcją, ale nie należy jej ignorować. Czytelnik powinien dowiedzieć się, na czym polega istota sporu i dlaczego B. uważa poglądy Dietricha za błędne.

B. pisze we wstępie (s. V), że jego *Forschungsbericht* jest celowo eklektyczny[25]. Docenia on wkład strukturalistycznej szkoły paryskiej, ale odrzuca wiele jej twierdzeń (np. ahistoryzm, pojmowanie bogów jako moce, logiczna struktura panteonu, Dionizos jako „a mask god"). Z dużym uznaniem pisze o historyczno-funkcjonalnej interpretacji W. Burkerta, ale kwestionuje niektóre jego poglądy (np. interpretacja rytuału zabijania zwierząt, geneza religii greckiej).

Nie wszystkie problemy omawia B. szczegółowo, a niektóre nawet pomija tłumacząc się szczupłością miejsca, jakie ma do dyspozycji. Bardzo cenne są przypisy, chociaż zawartą w nich bibliografię można bez trudu poszerzyć[26]. Przypisy są niezbyt przejrzyste, gdyż nie wyróżniono nazwisk autorów a tekst został złożony małą czcionką. Zauważyłem drobne błędy w nazwiskach i tytułach obcojęzycznych, ale są to chyba potknięcia zrozumiałe w pracy tego typu. Szczupłością miejsca można chyba wytłumaczyć podawanie skróconych przypisów, brak serii wydawniczych i brak pierwodruku prac przedrukowanych w pismach zebranych (H. Lloyd-Jones, W. Speyer). Na s. 12 należy poprawić „Adriane" na „Arachne". Indeks byłby bardziej przejrzysty, gdyby został podzielony na indeks rzeczowy i autorów. Powyższe uwagi krytyczne nie powinny przesłonić olbrzymiej wartości pracy B. Otrzymaliśmy niewzykle potrzebny i napisany przez kompetentnego badacza *Forschungsbericht*, który ułatwi studiowanie religii greckiej okresu archaicznego i klasycznego.

Marek Winiarczyk (Wrocław)

---

[24] B.C. Dietrich, *The Origins of Greek Religion*, Berlin-New York 1974; *Tradition in Greek Religion*, Berlin-New York 1986; idem, *Die Kontinuität der Religion im „Dunklen Zeitalter" Griechenlands* [w:] H.-G. Buchholz (Hrsg.), Ägäische Bronzezeit, Darmstadt 1987, s. 478 – 498; idem., *History and Greek Religion*, Grazer Beiträge XVIII 1992, s. 1 – 21; idem, *Uniformity and Change in Minoan and Mycenaean Religion*, Kernos VI 1993, s. 113 – 122; idem, *Problems and Methodology in the Study of Greek Religion*, [w:] U. Bianchi (ed.), The Nation of Religion in Comparative Research, Roma 1994, s. 33 – 41.

[25] Historię badań nad religią grecką przedstawia dobrze A. Heinrichs, *Die Götter Griechenlands. Ihr Bild im Wandel der Religionswissenschaft*, Bamberg 1987 (zob. mają recenzję w Eos LXXVIII 1990, s. 409 – 412).

[26] **Ofiary z ludzi:** P. Bonnechere, *Les indices archéologiques du sacrifice humain grec en question: compléments à une publication récente*, Kernos VI 1993, s. 23-55; idem, *Orthia et la flagellation des éphèbes spartiates. Un souvenir chimérique de sacrifice humain*, Kernos VI 1993, s. 11 – 22; idem, *La sacrifice humain en Grece ancienne*, Liège 1994 (Kernos, suppl. III). **Misteria**: M. Clauss, *Mithras. Kult und Mysterien*, München 1990; W. Speyer, *Einblicke in die Mysterien von Eleusis*, [w:] Religio Graeco-Romana. Festschrift für W. Pötscher, Graz–Horn 1993 (Grazer Beiträge, suppl. V), s. 15 – 33; J.R. Hinnels (ed.), *Studies in Mithraism.* Papers..., Roma 1994 (Storia delle Religioni, IX). **Kult herosów**: M.R. Popham, E. Touloupa, L.H. Sackett, *The Hero of Lefkandi*, Antiquity LVI 1982, s. 169 – 174; P. Blome, *Homer und Lefkandi*, WüJbb N.F. X 1984, s. 9 – 22; K.-W. Welwei, *Heroenkult und Gefallenverehrung im antiken Griechenland*, [w:] G. Binder – B. Effe (Hrsg.), Tod und Jenseits im Altertum, Trier 1991 (BAC, VI), s. 50 – 70. Zob. ponadto W. Pötscher, *Hera. Eine Strukturanalyse im Vergleich mit Athena*, Darmstadt 1987; idem, *Aspekte und Probleme der minoischen Religion. Ein Versuch*, Hildesheim–Zürich–New York 1990 (Religionswissenschaftliche Texte und Studien, IV); R. Muth, *Einführung in die griechische und römische Religion*, Darmstadt 1988 (zob. moją recenzję w Eos LXXX 1992, s. 369 – 372).

EOS LXXXII 1994
ISSN 0012-7825

Krzysztof Głombiowski, Ksenofont, Żołnierz i pisarz. Zakład Narodowy im. Ossolińskich — Wydawnictwo, Wrocław 1993, ss. 267.

Ksenofont należy do pisarzy, którzy w Europie zachodniej od epoki Renesansu mieli swoje stałe miejsce w „spisie lektur" szkolnych. Na jego utworach uczyły się bowiem greki liczne pokolenia Europejczyków. Tę pozycję zawdzięczał autor nie tylko znakomitej klarowności języka, lecz także wielkim wartościom moralnym, jakie głosiły jego dzieła. Ale sytuacja ta okazała się niekorzystna dla autora; gdy w szkołach przestano uczyć tego klasycznego języka, znajomość jego dzieł zmalała. Również z innych względów istnienie w kanonie lektur szkolnych nie zawsze sprzyja popularności autora i wpływa niejako na wypaczenie jego obrazu. Jakże często jest on widziany poprzez pryzmat ćwiczeń leksykalnych, gramatycznych, czy składniowych, przy których treść dzieła nierzadko uchodzi uwadze.

Brzmi to paradoksalnie, ale także różnorodna twórczość Ksenofonta spowodowała, że badaczom literatury greckiej nie zawsze udawało się ogarnąć tego autora w całości i wydać o tej barwnej postaci pełny, jednoznaczny osąd; klasyfikowano go bowiem i jako historyka, i jako filozofa, i jako pisarza.

Najczęściej widziano w Ksenofoncie historyka i przyznawano mu w tej dziedzinie miejsce trzecie — po Herodocie i Tucydydesie. Inni, szczególnie badacze historii filozofii, widzieli w nim autora pism filozoficznych, sokratycznych. Zresztą już i Diogenes Laertios umieścił Ksenofonta wśród filozofów, jakby w uzupełnieniu jedynie dodając, że pisał również dzieła historyczne. A przecież spuścizna Ksenofonta jest znacznie bogatsza. Jest on także autorem dzieł specjalistycznych z zakresu ustroju państwowego, zarządzania gospodarstwem rolnym, z dziedziny wojskowości, strategii, taktyki kawaleryjskiej, hippologii i myślistwa, nie mówiąc już o tym, że napisał pierwszą w dziejach europejskich pracę o skarbowości. Dziedzinami tymi żywo się interesował, dlatego własne doświadczenie dostarczało mu sporo materiału pisarskiego.

Także bogata osobowość autora nie jest łatwa do jednoznacznego zdefiniowania. Arystokrata ateński, którego dzieciństwo i młodość przypadły na burzliwy okres wojny peloponeskiej, dwukrotnie był w służbie wrogów swojej ojczyzny, najpierw Persji, a potem Sparty. Już to wystarczy, by osoby niezbyt dobrze zorientowane w zawiłościach epoki i historii życia Ksenofonta miały trudności z określeniem moralnej strony tej postaci. Ale gdy weźmiemy pod uwagę kilka istotnych aspektów, autor ten staje w zupełnie innym świetle. Ksenofont, choć żył w demokratycznej ateńskiej polis, ma już znacznie szersze horyzonty, wykraczające daleko poza ciasne ramy polis, ma inne widzenie świata i inne ideały polityczne, które czynią go niejako prekursorem następnej epoki, hellenizmu. Zresztą demokracja ateńska w okresie młodości twórcy była już dość zwyrodniała; to ona przecież skazała na śmierć ukochanego mistrza Ksenofonta, Sokratesa. Nie bez znaczenia jest również fakt, że instytucje demokratycznych Aten jego epoki nie potrafiły dać Ksenofontowi oparcia i poczucia bezpieczeństwa, którego potrzebę silnie odczuwał i która niejako kierowała nim całe życie. Ta głęboka potrzeba oparcia się na kimś skłoniła go też do skierowania sympatii ku państwom o silnych, autorytatywnych rządach, ku światłym jednostkom przywódczym. Wychowany na żołnierza, według arystokratycznych tradycji swojej rodziny, cenił nade wszystko cnoty wojskowe, do których przecież należy i szczere przywiązanie do wodza. Jak na to wskazują koleje losów Ksenofonta, szukał on przez całe życie właśnie wodza, któremu mógłby powierzyć swój los. Znalazł go najpierw w perskim królewiczu Cyrusie, a potem w królu spartańskim Agesilaosie. W zupełnie innym świetle jawi nam się też służba Ksenofonta w wojsku najemnym Cyrusa, gdy weźmiemy pod uwagę, że przecież wojny perskie nie doprowadziły do całkowitej wrogości między Grekami a Persami. Do styku tych dwu społeczności zawsze dochodziło na wybrzeżu małoazjatyckim, w miastach jońskich. Dowodzą tego pisma logografów, a przede wszystkim *Dzieje* Herodota.

Te tak skrótowo nakreślone problemy wiążące się z postacią Ksenofonta mogą uzmysłowić nam ogrom trudu, przed jakim staje autor podejmujący się stworzenia monografii tego starożytnego pisarza, historyka, filozofa i żołnierza.

Krzysztof Głombiowski, znakomity i historyk i filolog klasyczny z zadania tego wywiązał się doskonale. Predysponowała go do tego cała jego dotychczasowa twórczość naukowa z zakresu styków świata perskiego i greckiego. Problemom tym poświęcił sporą liczbę poważnych artykułów, a przede

wszystkim książkę o Ktezjaszu z Knidos z przełomu V/IV w. p.n.e., greckim historyku, dyplomacie a zarazem lekarzu na dworze króla perskiego Artakserksesa II.

Głęboka znajomość tematu, historii epoki, życia i twórczości Ksenofonta, szerokie oczytanie w literaturze przedmiotu przebija z całej książki, pomyślanej jako monografia życia, działalności i twórczości tego pisarza. Jeśli zważymy, że polska literatura naukowa nie miała dotąd pełnego opracowania tego autora, to zrozumiemy wagę tego dzieła.

Osią książki Głombiowskiego o Ksenofoncie są koleje życia tego starożytnego pisarza. W ten sposób, pomijając „Wstęp" i „Zakończenie", w czterech obszernych rozdziałach autor rozpatruje główne problemy wyznaczające działalność Ksenofonta, skupione wokół jego najważniejszych dzieł. W rozdziale I zatem „Sokratejska szkoła życia" Głombiowski analizuje pisma sokratyczne Ksenofonta (*Apologia, Memorabilia, Uczta*), rozważania swe rozkładając na szerokim tle wydarzeń politycznych ówczesnych Aten, szarpanych wojną peloponeską i wewnętrznymi sprzecznościami. Na koniec rozdziału Głombiowski zadaje pytanie: Czy Ksenofont był filozofem? Wiadomo, że nauka nowożytna odmówiła mu tego miana. Nie stworzył bowiem żadnego systemu filozoficznego, a przede wszytkim, wnioskując na podstawie lektury jego pism sokratycznych, nowożytni badacze w przeważającej mierze odmówili Ksenofontowi zrozumienia filozofii mistrza. Zdaniu temu, bardzo rozpowszechnionemu w nauce, Głombiowski przeciwstawia się z pełnym powodzeniem i dowodzi, że Ksenofont, choć człowiek o praktycznym, trzeźwym umyśle, był wystarczającym teoretykiem, aby zdawać sobie sprawę zarówno z metody badawczej, wypracowanej przez mistrza, jak i z przełomowego znaczenia nauki Sokratesa w dziejach filozofii greckiej. Jak Głombiowski dowodzi, współcześni badacze rekonstruowali obraz Sokratesa i jego filozofii w przeważającej mierze na podstawie dzieł Platona, a przecież niełatwo rozgraniczyć w nich poglądy Platona od Sokratesowych. Dlatego też, twierdzi słusznie Głombiowski, nie można oceniać Ksenofonta jako filozofa porównując go z Platonem. A co najważniejsze, na kształt pism sokratycznych Ksenofonta decydujący wpływ miał jego cel: zamierzał przecież jedynie przystosować etykę Sokratesa do użytku szerszej publiczności, nieznającej się na arkanach filozofii; stworzył po prostu popularny podręcznik filozofii praktycznej. Na postawione więc w tytule podrozdziału pytanie, czy Ksenofont był filozofem, odpowiedź jest twierdząca.

Najobszerniejszy, drugi rozdział książki obejmuje zgodnie z zapowiedzią w tytule („Wielka przygoda w Azji") interpretację najsłynniejszego dzieła Ksenofonta — *Anabazy*, czyli powieści o przygodach dziesięciu tysięcy Greków, którzy najęli się jako żołnierze do armii perskiego księcia Cyrusa, następnie po jego klęsce pozostawieni samym sobie w głębi nieprzyjacielskiego kraju podjęli trudną drogę powrotną do Grecji. W moim odczuciu jest to najlepsza część książki Głombiowskiego, który wykazał się tu nie lada mistrzostwem warsztatu naukowego.

I tak po kolei (w podrozdziale „U boku Cyrusa Młodszego") Głombiowski omawia problemy związane najpierw z obecnością Ksenofonta w wojsku Cyrusa. Dochodzi do wniosku, że był on tam nie w charakterze żołnierza najemnego, lecz jako doradca wojskowy, dysponował bowiem doskonałą wiedzą o sztuce wojennej. Dalej rozpatruje wypadki, które poprzedziły bitwę pod Kunaksą, następnie jej przebieg i dalsze wypadki. Kolejno uwagę poświęcił drodze powrotnej, która w późniejszych czasach zyskała określenie „Odwrót Dziesięciu Tysięcy". Najpierw autor zastanawia się nad sprawą zdrady w obozie greckim, a następnie nad losem strategów wydanych Artakserksesowi i sytuacji w samym obozie. Kolejno z doskonałą znajomością tematu Głombiowski interpretuje przedstawione przez Ksenofonta wypadki; rekonstruuje drogę przemarszu, ustala czas jego trwania drogi. Ale to nie wszystko. Głombiowski podjął się niełatwego zadania zlokalizowania miejsc pobytu Greków, zidentyfikowania dawnych, starożytnych toponimiów z obecnymi, tureckimi, opisuje warunki geograficzne i klimatyczne krain, przez które biegła droga Dziesięciu Tysięcy, uwzględnia zmiany w przyrodzie, jakie się dokonały w przeciągu 24 wieków, dzielących nas od opisywanych wypadków. To wszystko sprawia, że opis ten staje się żywy, plastyczny i przekonywujący; odnosimy wrażeniem że autor książki miejsca te znał z autopsji. Ta sugestywność i plastyczność opisu jest niemałą zaletą omawianej książki, jakże rzadko spotykaną w literaturze naukowej.

W trzecim podrozdziale „Świat Anabazy — Grecy i Persowie" autor charakteryzuje dwa światy - Greków i Persów, ukazując te narody w całej krasie ich różnorodności. Najpierw autor daje doskonały obraz wojska greckiego, zróżnicowanego wewnętrznie pod względem społecznym, narodowościowym a także ideowym. Był to zlepek ludzi pochodzących z różnych warstw społecznych, od arystokracji

do wyzwoleńców, od biedaków, których gnała na tę wyprawę chęć zdobycia majątku do ludzi, których pobudzała do wyprawy ciekawość świata. Głombiowski dochodzi do stwierdzenia, że „jako społeczność żołnierska tworzyli (...) nową ojczyznę na obczyźnie", w której „zakorzeniły się i stopniowo wcielały w życie najszczytniejsze idee panhellenizmu". Równie interesująco jak Greków przedstawił autor Persów. Na podstawie dogłębnej analizy tekstu stwierdził, że zarówno Grecy jak i Persowie nieustannie bacznie się nawzajem obserwowali; choć stykali się z sobą w wielu rozmaitych okolicznościach, niejednokrotnie mieli wspólne interesy, to jednak wciąż byli siebie ciekawi. Tę ciekawość ujawnia Ksenofont na każdym kroku, rejestruje wszystkie cechy i zachowania Persów, które Greków niejednokrotnie szokowały, były im obce.

W ostatnim podrozdziale „*Anabaza* — jako pamiętnik wojenny" Głombiowski zastanawia się nad dziełem Ksenofonta jako gatunkiem literackim. Dochodzi do stwierdzenia, że tworząc *Anabazę*, Ksenofont zapoczątkował w literaturze greckiej, a tym samym europejskiej, nowy gatunek, pamiętnik wojenny. Jeśli weźmiemy pod uwagę, że w literaturze greckiej nie było dotąd — pomijając dość problematyczny pod tym względem utwór Iona z Chios *Epidemiai* — dzieł o charakterze pamiętnikarskim, to właśnie Ksenofontowi przyznać trzeba pierwsze miejsce w tworzeniu tego nowego gatunku literackiego, który tak bujnie rozkwitł w następnej epoce — w hellenizmie.Nie tylko w tworzeniu nowego gatunku Ksenofont wyprzedził swoją epokę; *Anabaza* uświadamia nam, jak silnie na Ksenofonta wpłynął nowy duch epoki, indywidualizm, który miał tak wielkie znaczenie w hellenizmie, a który już w IV w. przed n. e. na dobre zagościł w Grecji. Skoro *Anabaza* jest pamiętnikiem, pierwszym zresztą w historii literatury greckiej, opartym w znacznej mierze na własnych zapiskach, silnie zresztą powiązanym z literaturą periegetyczną, nie da się utrzymać, twierdzi Głombiowski, długo lansowanego w nauce twierdzenia, że *Anabaza* jest odpowiedzią Ksenofonta na utwór Sofajnetosa ze Stymfalos, pod tym samym tytułem.

Rozdział III „W spartańskiej służbie i w Skilluncie", zgodnie z przyjętą przez Głombiowskiego zasadą chronologicznego przedstawiania problemów, poświęcony jest losom Ksenofonta po powrocie do Grecji. Omawia więc losy autora u boku spartańskiego króla Agesilaosa, następnie osiedlenie się w Skilluncie, miejscowości położonej w zachodniej części Peloponezu, której położenia w starożytności nie udało się dotąd ustalić. Analizując rozproszone po tekście *Anabazy* i *Helleników* informacje, zestawiając je z danymi znanymi ze Strabona i konfrontując z obecną topografią tej krainy Grecji Głombiowski dochodzi do stwierdzenia, że starożytny Skillunt leżał w okolicach Olimpii, w dolinie Alfejosu, czyli w jednym z najpiękniejszych zakątków Grecji. Tu Ksenofont oddawał się z pasją łowiectwu, uprawie roli, a także pracy pisarskiej, tu powstała znaczna część jego prac sokratycznych i politycznych, *Anabaza*, duża część *Helleników* oraz pisma fachowe.

Drugi podrozdział („Świat Helleników — Grecja i Persja u schyłku V i w pierwszej połowie IV wieku") obejmuje rozważania autora na temat dzieła historycznego Ksenofonta, obejmującego okres od początku wojny jońsko-dekelejskiej do bitwy pod Mantineją (411 r. przed n. e. do 362 r. przed n. e.). Ksenofont, świadomy swej roli jako kontynuatora dzieła Tycydydesa, podejmuje wątek w tym momencie, w którym urywa się opowieść jego wielkiego poprzednika; w ten sposób przedmiotem jego *Hellenik* staje się najbardziej ponury okres historii greckiej, okres walk bratobójczych wyniszczających kraj. Na koniec, podobnie jak to uczynił w poprzednim rozdziale, Głombiowski stawia pytanie, czy pisarz był historykiem, a jeśli tak, to jakiej miary. Jest to oczywiście pytanie retoryczne, bo już jego wstępne rozważania i krytyka dotychczas w nauce panujących poglądów na ten temat dowodzą, że Głombiowski wyznacza Ksenofontowi prominentne miejsce w historiografii greckiej. Stoi bowiem na stanowisku, że „jest historykiem «klasycznym» ze względu na to, że unikał wszelkiej przesady, tak charakterystycznej dla późniejszej historiografii hellenistycznej, i że posiadał umiejętność takiego grupowania i stylizowania faktów politycznych i militarnych, by zyskały one głęboki wydźwięk etyczny i prawdziwie historyczną rangę".

Rozdział IV swej książki „Pobyt w Koryncie — okres bilansu życiowych dokonań", Głombiowski poświęcił ostatnim latom życia pisarza. Po dwudziestu bez mała latach spokojnego życia na wsi Ksenofont, po przegranej przez Spartę bitwie pod Leuktrami w 371 r. przed n. e. musi opuścić Skillunt. Ostatecznie osiada w Koryncie, doczekał się też zniesienia uchwały skazującej go na wygnanie, pełnej rehabilitacji, praw obywatelskich i zwrotu majątku. Tam też ukończył *Hellenika*, napisał *Cyropedię*, oraz pisemko *O dochodach*, które uchodzi za najstarsze w dziejach świata dzieło o skarbowości. Pismo

to, ostatnie dzieło Ksenofonta, zawiera rady gospodarczo-finansowe dla znękanych i podupadłych militarnie Aten. Dostrzegając w programie ekonomiczno-finansowym autora pewne cechy iluzyjno-utopijne, a nawet społecznie groźne (np. zapewnienie obywatelom utrzymania ze skarbu państwa bez jakiegokolwiek wkładu pracy z ich strony) Głombiowski uważa dziełko to za bardzo cenne. W nim bowiem stary już Ksenofont radzi Atenom, aby porzuciły swoje aspiracje polityczne i militarne i zadowoliły się rolą przywódczą jedynie w zakresie kultury i gospodarki. Słusznym zdaniem Głombiowskiego, Ksenofont wykazał tu genialną wprost intuicję historyczną, wyznaczając Atenom już w II połowie IV wieku przed n. e. tę rolę, którą pełniły rzeczywiście w epoce hellenistycznej. Dwa ostatnie podrozdziały, łączące się tematycznie („Poszukiwanie wzoru idealnego wodza i władcy", „Poszukiwanie wzoru idealnego państwa") wieńczą rozważania Głombiowskiego nad tym tak interesującym Grekiem. Problemem tu roztrząsanym jest fascynacja Ksenofonta silnym władcą; ideał swój ujrzał najpierw w Cyrusie Starszym, twórcy potęgi państwa perskiego, a następnie w Agesilaosie, królu spartańskim. Ale, jak zauważa autor książki, w *Cyropedii* Ksenofont zaciera granicę między prawdą historyczną a fikcją literacką; ponieważ zamiarem jego było stworzenie obrazu idealnego władcy i wodza, w wizerunku Cyrusa ujrzeć można rysy wszystkich wybitnych ludzi, podziwianych przez Ksenofonta. Co więcej, Głombiowski uważa, że w rysach Cyrusa można wyraźnie dojrzeć cechy samego Ksenofonta. Podobnie jak tamten poszukiwał Ksenofont całe swoje życie wzoru idealnego państwa. Własny ideał państwa przedstawił w dwóch dziejach: w *Ustroju sparatańskim*, gdzie podstawę potęgi spartańskiej upatrywał w ustawach Likurga, oraz w *Cyropedii*, wyidealizowanym przez Ksenofonta obrazie monarchii absolutnej. Jest to, zdaniem autora książki, stanowisko zupełnie zrozumiałe: uprzedzony i zniechęcony do ateńskiej demokracji, systemu, ktory nie dawał pisarzowi oparcia, ani poczucia bezpieczeństwa, w dodatku wyrokiem tej demokracji skazany na życie poza swoim społeczeństwem, w sposób naturalny Ksenofont marzył o państwie potężnym, rządzonym przez silną jednostkę, której mógłby zaufać i powierzyć swój los.

W „Zakończeniu" autor książki dokonuje podsumowania swoich rozważań nad życiem i działalnością tego tak ciekawego Greka. Przede wszystkim Głombiowski dostrzega i podkreśla inspirującą rolę Ksenofonta w dziejach literatury greckiej, a tym samym europejskiej; był twórcą nowych gatunków literackich, takich jak pamiętnik wojskowy i filozoficzny, zapoczątkował publicystykę historyczną i powieść polityczną. Głombiowski zauważa słusznie, że jako filozof, historyk i myśliciel polityczny Ksenofont znacznie wyprzedzał swoją epokę; wyznawanymi ideałami monarchistycznymi i panhelleńskimi zwiastował nadejście nowej — hellenizmu.

Dzięki omawianej pracy polska literatura naukowa wzbogacila się o świetną monografię bardzo ważnego autora starożytnego. Plastyczność opowieści, piękny, klarowny język pozbawiony nadmiaru leksyki naukowej czynią z omawianej książki dzieło interesujące nie tylko dla znawców starożytności. Bez wątpienia sięgną po nią szersze kręgi czytelników. Książce tej trudno cokolwiek zarzucić, chyba tylko miejscami dość widoczny emocjonalny stosunek autora do Ksenofonta. Ksenofont jest tak ujmującą, tak bardzo „grecką" postacią, że ciepły stosunek badacza do niego jest w pełni zrozumiały.

Joanna Rostropowicz (Opole)

C O M M E N T A R I I

Eos LXXXII 1994
ISSN 0012–7825

PRZEDMOWA*
do „Zasad ortografii łacińskiej"

Istniejąca w Rzymie od prawie 40 lat Akademia dla Popierania Języka Łacińskiego (*Academia Latinitati Fovendae*) mieści się na samym szczycie wzgórza Awentyńskiego (adres: piazza dei Cavalieri di Malta 2, 00152 Roma), nieopodal dawnej świątyni Minerwy, przy której jeszcze w III w. przed. Chr. Livius Andronicus założył „Stowarzyszenie Poetów i Aktorów" (*collegium scribarum histrionumque*), przez co Akademia nawiązuje niejako do najstarszej tradycji literackiej kultury w Rzymie. Zajmuje się zgodnie ze swą nazwą pobudzaniem i popieraniem inicjatyw, mających na celu pielęgnowanie języka i literatury łacińskiej wszędzie, dokąd wpływ ich sięga lub sięgał w przeszłości i jednoczy w swym gremium latynistów z rozmaitych narodów. Z Polski po śmierci K. Kumanieckiego (1977) należą do niej J. Axer (Warszawa), M. Plezia (Kraków) i L. Rychlewska (Wrocław).

M. in. Akademia ta zajęła się w ostatnich latach ustaleniem chwiejnej dotąd w różnych krajach pisowni łacińskiej, którą miałyby być publikowane teksty łacińskie dziś powstające (choć nie koniecznie starożytne i średniowieczne, por. niżej). Wyłoniono komisję w składzie: N. Sallmann (przewodniczący, Niemcy), O. Dilke (Anglia), K. Egger (Watykan), C. Eichenseer (Niemcy), J. M. Mir (Hiszpania), która przygotowała odpowiedni projekt, opracowany przede wszystkim przez N. Sallmanna, a zatwierdzony ostatecznie przez zgromadzenie Akademii w r. 1989 i wydany pod jej firmą pt. *Normae orthographicae et orthotypicae Latinae*, Romae MCMXC (1990). Ogłoszono go też w przekładach angielskim, francuskim, hiszpańskim, niemieckim i włoskim. Autora tych słów uproszono o przygotowanie przekładu polskiego, który obecnie z upoważnienia Akademii publikuje się poniżej wraz z oryginalnym tekstem łacińskim jako wskazówki dla przyszłych wydawców tekstów nowołacińskich.

Nieco obszerniej, a zwłaszcza w oparciu o znacznie większą liczbę przykładów, omówił to samo zagadnienie I. M. Mir C. M. F. w pracy pt. *Probata ratio scribendi et interpungendi in scriptis Latinis*, Romae A. MCMXC, ss. 57 (*Academia Latinitati Fovendae*).

Kraków, w czerwcu 1992 *Marian Plezia*

---

* Nota od Redakcji: „Zasady ortografii łacińskiej" ukazały się drukiem w Meandrze XLVII 1992, s. 443 – 475. W porozumieniu z Marianem Plezią drukujemy je również na łamach „Eos".

PRAEMONENDA

Mirum est quod lingua Latina adhuc ratione et scribendi et imprimendi certa et ubique probata caruit. Nam textus Latini plerumque ad consuetudinem patriae editorum linguae typis mandabandur. Discrimina inde orta videlicet oculos hominum Latinitatis peritorum aut omnino non aut vix offendebant, certe non perturbabant. Sed lectores doctrina minus imbuti, studentes quidem et discipuli, non sine suspicione animadvertere poterant eandem urbem et *Lanuvium* et *Lanuuium*, vel et *Veios* et *Vejos* scribi. Confusio animi augebatur vario signorum usu et litteris capitalibus promiscure adhibitis: fueruntne *Christiani Latini* an *latini christiani*?

Certe constat Romanos antiquos ipsos neque minusculas litteras cognovisse neque interpunctionem constantem, ne orthographiam quidem indubitatam. At non est cur lingua Latina non eodem iure ac ceterae linguae suam sibi propriam orthographiam vindicet. Commercium editionum et librorum Latinorum, ut taceam de locis minoribus Latinis huc illuc insertis, inter gentes et nationes admodum crevit his temporibus et in posterum magis crescet. Systemata textuum scribendorum electronica flagiant, ut ita dicam, normas legitimas rationis scribendi: systema emendatorium electronicum Latinum iam diu desideratum nunc demum poterit constitui. Typothetae, stenotypistriae, programmatores et programmatrices, quibus textus Latini plus minusve frequenter occurrunt, iure petunt leges scribendi et imprimendi communes et apud omnes populos ratas.

Hoc libello talium legum corpus proponitur ab ACADEMIA INTERNATIONALI LATINITATI FOVENDAE anno 1988 unanimiter comprobatum; quae leges commendantur editoribus, bibliopolis, libellorum scholasticorum auctoribus nec non iis qui ex officio curant ut textus Latini constituantur et imprimantur. Attamen noli exspectare rationem orthographiae Latinae prorsus novam et inauditam: en hic habes specimen regularum nunc confirmatarum neque quisquam erit qui nimia irritatione vexetur. Re vera leges infra exhibitae usum suetum sequuntur, etsi interdum necesse fuerit ab usitata consuetudine quarundam gentium propria hic illic recedere. Vt exemplum afferamus: *u* et *v* litterae perspicuitatis causa distinguuntur, quamvis in Francogallia, nuperrime etiam in Britannia aliisque nationibus distinctio illa non iam retineatur. Virgularum usus, ut alio exemplo utar, qui ingens esse solet apud Germanos et Slavos, revocatur ad rationem magis rhetoricam, quae nihilominus grammaticam respicit. Ecce iam indicatae sunt res maioris momenti. Proinde scriptura Latina habebit propriam suam speciem ab aliis linguis diversam, sed ita ut a normis orthographicis hodiernarum linguarum non funditus abhorreat.

Leges infra propositae primum spectant ad perspicuitatem sententiarum, deinde ad facilitatem legendi, ut enuntiata Latina quam commodissime enodari possint. Adminicula sic oblata cum non omnibus gentibus aequabiliter familiaria videantur, una lingua Latina discantur, haud secus atque in aliis linguis discendis fieri solet. Quatenus leges spectant ad orthographiam verborum, sumptae sunt ex grammaticorum Latinorum scriptis et firmatae sunt virorum doctissimorum studiis. Affero hos libros:

LEUMANN, Manu, *Lateinische Laut- und Formenlehre*, Neuausgabe 1977 der 1926 – 1928 in 5. Auflage erschienenen «Laut- und Formenlehre», München 1977.

NIEDERMANN, Max, *Précis de phonétique du latin,* 4me édition, Paris 1985.

JIMÉNEZ DELGADO, José, *De orthographia Latina*, Textos Palaestra, Barcelona, Lauria 5, 1958; ID., «Helmantica», 9, 1958, 223 – 292.

Difficillimise invenitur ratio interpungendi, quippe cum in libris manu scriptis et in inscriptionibus inchoamenta tantum vaga talium signorum occurrant, regulare perspicuae. Propterea natura vel ingenium sermonis Latini, peculiare latine loquentibus et legentibus plus minusve innotescens, maioris momenti esse videbatur quam ratio absoluta et grammaticalis a Germanis e. g. adhibita. Concedendum quidem est linguas Romanicas et linguam Anglicam propiores esse linguae Latinae quam ceteras. Sed cave credas nos usum signorum Francogallicum vel Italicum admodum in Latinitatem transtulisse. Media via proponiur ita ut virgula parcius adhibeatur quam in omnibus fere linguis hodiernis.

Non opus est commemorare editores textuum antiquorum vel mediaevalium in textu constituendo auctoribus Latinis ipsis librisque manu scriptis obligatos esse. Hac in re scilicet a legibus orthographicis communibus liberi sunt et esse debent. Tamen satis magna pars generalis ut ita dicam restabit in textibus, cuius forma non ad libitum et arbitrium erit scribenda. Quod attinet ad textus neolatinos, hoc corpus legum formam orthotypicam certam praebet simulque pollicetur libros hoc modo impressos inter varias nationes facilius accipi et legi posse. Quantum hae leges respicientur, tantum cognoscetur utrum lingua Latina emortua neque propriis qualitatibus digna habeatur an potius lingua semper inter eruditos homines viva et sua auctoritate fruens et una ex magno coetu linguarum.

Nicolaus SALLMANN
Iussu Academiae Latinitati Fovendae
Consilii Quinquevirorum legibus orthographicis
et orthotypicis exarandis praefectus

ZASADY ORTOGRAFII ŁACIŃSKIEJ
(do stosowania w piśmie i w druku)

UWAGI WSTĘPNE

Dziwna to rzecz, ale język łaciński nie posiada do dziś określonych i powszechnie uznanych zasad dotyczących pisania i drukowania w tym języku. Teksty łacińskie mianowicie wydawano drukiem przeważnie stosując się do zwyczajów obowiązujących w narodowym języku wydawców. Wynikające stąd rozbieżności nie raziły wcale, albo tylko w niewielkim stopniu ludzi znających łacinę, a w każdym razie nie prowadziły do nieporozumień. Czytelnicy wszakże mniej z tym językiem obeznani, studenci uniwersytetów i uczniowie szkół średnich, nie bez zakłopotania mogli stwierdzić, że nazwę tego samego miasta pisze się raz *Lanuvium*, a raz *Lanuuium*, albo raz *Vei*, a kiedy indziej *Veji*. Jeszcze większe zamieszanie wynikało z rozmaitego przestankowania i stosowania dużych liter: czy mianowicie należało pisać: *Christiani Latini* czy *latini christiani*?

Wiadomo co prawda, że starożytni Rzymianie nie znali na pewno małych liter, ani też nie stosowali konsekwentnej interpunkcji, nie mówiąc już o jednolitej ortografii. Tym niemniej nie ma żadnej przyczyny, dla której język łaciński nie miałby posiadać własnej ortografii i zasad składania tekstów drukowanych na tej samej zasadzie, co inne języki. Międzynarodowy handel książkami, obejmujący także teksty łacińskie (aby nie wspomnieć o krótszych cytatach łacińskich spotykanych tu czy tam), niezmiernie rozwinął się w naszych czasach, a w przyszłości jeszcze bardziej będzie wzrastał. Metody elektronicznego zapisywania tekstów domagają się — rzec można — stanowczo ustalonych zasad ortograficznych. Zasady elektronicznego wprowadzania poprawek w tekstach łacińskich, których dotąd brakło zupełnie, teraz dopiero można będzie ustalić. Zecerzy, stenotypistki, programiści i programistki, którzy częściej lub rzadziej spotykają się z tekstami łacińskimi, mają prawo domagać się powszechnych zasad pisania i drukowania, które byłyby uznane przez wszystkie narody. Niniejsza książeczka zawiera zbiór takich zasad, jednogłośnie zaaprobowanych w r. 1988 przez międzynarodową ACADEMIA LATINITATI FOVENDAE. Zasady te zaleca się wydawcom, księgarzom, autorom podręczników szkolnych, jak również tym osobom, które z tytułu swych obowiązków troszczą się o ustalanie i drukowanie tekstów łacińskich.

Nie należy wszakże oczekiwać, aby przyniosły one nową jakąś i nieznaną poprzednio ortografię łacińską; przecież same niniejsze uwagi w ich redakcji łacińskiej są ilustracją zalecanych zasad, a nikomu chyba nie wyda się ona zaskakująca. Naprawdę przepisy poniżej wyłożone idą za ogólnie ustalonym zwyczajem, choć niekiedy było rzeczą niezbędną odstąpić w pewnych szczegółach od dotychczasowej praktyki, właściwej niektórym narodom. Np. rozróżnia się tutaj dla jasności litery ***u*** i ***v***, chociaż we Francji, a od niedawna także w Anglii i gdzie indziej nie przestrzega się już tej różnicy. Innym przykładem może być używanie przecinka, bardzo częste u Niemców i Słowian, a tutaj stosujące się raczej do wymogów ustnego wygłaszania, choć nie traci ono przy tym z oka wymagań gramatyki. Oto elementy najważniejsze. Po ich zastosowaniu pisownia łacińska będzie miała swoje własne zasady, odmienne niż w innych językach, ale nie odbiegające zbyt daleko od przepisów ortograficznych języków dzisiejszych.

Sformułowane poniżej zasady zmierzają przede wszystkim do zapewnienia jasności wypowiedzi, następnie zaś mają ułatwić czytanie zdania łacińskiego tak, aby sens jego jak najszybciej można bylo uchwycić. Ponieważ niniejsze wskazówki nie są może jednakowo oczywiste dla ludzi mówiących różnymi językami, zakłada się, że będą przedmiotem nauki wraz z samym językiem łacińskim, tak samo jak to jest w wypadku przyswajania sobie każdego innego języka. Zasady dotyczące pisowni poszczególnych wyrazów zaczerpnięte zostały z dzieł gramatyków łacińskich, przy uwzględnieniu ustaleń nowożytnej lingwistyki. Jako najważniejsze pomoce przytacza się:

LEVMAN MANU, Lateinische Laut- und Formenlehre, Nauausgabe 1977 der 1926 – 1928 in 5. Auflage erschienen Laut- und Formenlehre, München 1977.

NIEDERMANN MAX, Précis de phonétique du latin, 4me édition, Paris 1986.

PAVANETTO CLETUS, Elementa linguae et gramaticae Latinae, editio altera, Romae 1987.

DELGADO JOSE JIMÉNEZ, De Orthographia Latina, Textos Palaestra, Barcelona, Lauria 5, 1958; tenże, Helmantica 9, 1958, 223 – 292.

Największe trudności sprawiają zasady interpunkcji, ponieważ w rękopisach i na inskrypcjach znajdujemy jedynie zaczątki przestankowania, a w żadnym wypadku nie jego określony system. Dlatego też istotniejsze wydawało się oddanie tego, co nazwać by można „duchem języka łacińskiego", który odsłania się po dłuższym obcowaniu z pisanymi i mówionymi tekstami łacińskimi, niż ustalenie ścisłych przepisów gramatycznych, jakie zna np. język niemiecki. Przyznać wypada, że języki romańskie i język angielski bliższe są pod tym względem łacinie od innych języków. Nie znaczy to jednak, aby w niniejszych wskazówkach przeniesiono po prostu zasady ortograficzne francuskie lub włoskie do łaciny. Obrano raczej drogę pośrednią, zalecając użycie przecinka rzadziej, niż czyni to przeważna część ortografii języków współczesnych.

Nie ma potrzeby dodawać w tym miejscu, że wydawcy łacińskich tekstów starożytnych lub średniowiecznych muszą przy ustalaniu tekstu kierować się względami na wierne oddanie myśli swego autora, co zwalnia ich od stosowania ogólnych zasad ortograficznych. Ale i tak pozostanie duża ilość tekstów obojętnych, aby tak się wyrazić, których kształt graficzny nie powinien być pozostawiony kompletnej dowolności. Co się zaś tyczy tekstów nowołacińskich, to niniejszy zbiór stanowi dla nich normę ortograficzną, a zarazem gwarantuje, że teksty w ten sposób wydawane będą miały ułatwiony obieg międzynarodowy. Zakres stosowania niniejszych zasad da poznać, czy język łaciński powinien uchodzić za martwy, nie wymagający już powszechnie uznanych reguł w pisaniu, czy też za nadal żyjący język ludzi uczonych, mający własne prawidła tak jak każdy inny element w wielkim zbiorze języków.

KLAUS SALLMANN
przewodniczący Komitetu Ortograficznego
W ACADEMIA LATINITATI FOVENDAE

1. *De verbis*

1.1. Rationes verba Latina scribendi eorumque formae satis clare in lexicis et grammaticis scientificis definiuntur. Libri adhibendi:

THESAVRVS LINGVAE LATINAE, ab anno 1900 editus auctoritate et consilio quinque academiarum, ab anno 1949 consilii internationalis iussu et auctoritate editus, Lipsiae (B. G. Teubner).

TOTIVS LATINITATIS LEXICON Aegidii Forcellini, emendatum a Iosepho Furlanetto, amplissime auctum et emendatum a Vincentio De Vit, Prati (Aldina) 1858 sqq., iterum editum a Josepho Perin, Bononiae 1964 (VI volumina).

OXFORD LATIN DICTIONARY, ed. P. C. W. Glare, Oxonii (Clarendon Press) 1968 – 1982.

Respiciendae sunt proprietates quorundam auctorum, imprimis eorum qui ante auctores classicos vel postea necnon aetate media, humanistica, posthumanistica scripserunt.

1.2. Formae Latinae nominum hodiernorum locorum geographicorum (urbium, vicorum, terrarum, regionum, fluminum, montium, lacuum, marium et cet.) in lexicis onomasticis inveniuntur.

Libri adhibendi:

EGGER, Carolus, *Lexicon nominum locorum*, Libreria Vaticana 1977.

GRAESSE-BENEDICT-PLECHL, *Orbis Latinus*, III voll., Braunschweig 1972; editio manualis IV editionis 1971.

DESCHAMPS, P. C. E., *Dictionnaire de géographie ancienne et moderne*, Paris 1870; iterum editum 1965.

N.B.: Ne fiant aenigmata, e variis formis Latinis, si modo occurrant, eligantur eae quae habent aliquam similitudinem cum nominibus hodiernis, praesertim si textus spectet ad usum publicum (velut in documentis honorificis); attamen ratio temporum historica respicienda est.

1.3. Nomina hominum recentiorum aetatum, nisi forte iam habent speciem Latinam (ut *Erasmus, Mylius, Cossiga*), non immutantur; admittuntur quoque litterae a Latinitate alienae (ut *w* et *ö, ø, ç, ô, ñ* et cet.). Si opus scripturas pereginas (velut Graecam vel Russicam vel Sericam) transformare, secundum praecepta illarum nationum procedatur.

Praenomina Europaeorum hominum plerumque facile ad formam Latinam rediguntur aut reducuntur; cum nomine gentili coniuncta praenomina indicant casum:

Ioannem Baptistam Pighi (non *Pigium*)
Villelmo Shakespeare (non *Shakespeario* vel sim.)
Volfgangi Schadewaldt

Liber adhibendus:

EGGER, Carolus, *Lexicon nominum virorum et mulierum,* Libreria Vaticana, ed. altera, Romae 1963.

1.4. Verba Latina in finibus versuum hoc modo separantur:

1.4.1. — Verba composita in commissuris singularum patrium ratione etymologica disiunguntur:

abs-traho, prae-scribo, ex-itus, ad-eo, quot-annis.

N.B.: Verba originis obscurae vel nomina propria Graeca ad legem 1.4.2. disiungere licet:

A-ris-tar-chus (A-rist-ar-chus), Cy-clops (Cycl-ops), Chry-sip-pus (Chrys-ip-pus), sed certe *ec-cle-sia.*

1.4.2. — Verba simplicia in syllabas disiunguntur hoc modo:

1.4.2.1. si una est tantum consonans, ea ad syllabam sequentem pertinet:

tra-ho, scri-bo, Ma-ius, hu-ius, vo-lu-i;

1.4.2.2. si duae sunt consonantes, hae inter se disiunguntur:

vol-vi, tem-pus, vin-dex, stag-num, pis̈-cis, ip-se, quaes-tor, for-tas-se;

PRZEPISY ORTOGRAFICZNE

1. *Wyrazy*

1.1. Pisownia wyrazów łacińskich i ich form znajduje się wystarczająco jasno określona w słownikach i naukowych gramatykach. Należy korzystać z:

THESAVRVS LINGVAE LATINAE, editus auctoritate et consilio quinque Academiarum etc. (od r. 1945: a consilio internationali), Lipsiae (B. G. Taubner) 1904 nn.

TOTIVS LATINITATIS LEXICON Aegidii Forcellini, emendatum a Iosepho Furlanetto, amplissime auctum et emendatum a Vincentio De Vit, Prati (Aldina) 1858 nn., przedruk w Bolonii 1964 (6 tomów).

OXFORD LATIN DICTIONARY, Oxford (Clarendon) 1968 nn.

SŁOWNIK ŁACIŃSKO-POLSKI pod redakcją MARIANA PLEZI, Warszawa (Państwowe Wydawnictwo Naukowe) 1959 nn. (5 tomów).

Należy jednak uwzględnić specyficzne właściwości ortograficzne niektórych pisarzy, zwłaszcza przed-klasycznych, późno-antycznych, z doby średniowiecza, humanizmu i baroku.

1.2. Łacińskie nazwy dzisiejszych obiektów geograficznych (miast, wsi, krajów, ziem, rzek, gór, jezior, mórz itd.) znaleźć można w podręcznikach onomastycznych. Należy korzystać z:

EGGER CAROLVS, *Lexicon nominum*, Roma (Libreria Vaticana) 1977.

GRAESSE-BENEDICT-PLECHL, *Orbis Latinus*, Braunschweig 1972 (3 tomy); podręczny skrót 4. wydania 1971.

DESCHAMPS P. C. E., *Dictionnaire de géographie ancienne et moderne*, Paris 1870; przedruk 1965.

N. B. Aby uniknąć nieporozumień, przy wielu formach łacińskich należy wybierać te, które wykazują jakieś podobieństwo do nazw dzisiejszych, zwłaszcza jeśli redaguje się tekst przeznaczony do użytku publicznego (np. akty urzędowe); należy jednak w takich wypadkach uwzględniać również kontekst historyczny.

1.3. Nazw osobowych nowożytnych nie należy zmieniać (i odmieniać), chyba że mają już tradycyjną formę podobną do łacińskiej (np. *Erasmus, Mylius, Cossiga*); w ich pisowni dopuszczalne są też litery nieznane alfabetowi łacińskiemu (por. 2.1), takie jak: ***w, ö, ø, ç, ñ*** i in. Jeśli zachodzi potrzeba transliteracji nazw osobowych obcych (greckich, rosyjskich lub chińskich), należy postępować wedle zasad właściwych dla danego języka.

Imiona europejskie dają się na ogół łatwo latynizować; w połączeniu z (nieodmiennym) nazwiskiem wskazują one właściwy przypadek deklinacyjny, np.:

Ioannem Baptistam Pighi (nie: *Pighium*).
Villelmo Shakespeare (nie: *Shakespeario* itp.).
Wolfgangi Schadewaldt.

Korzystać należy z:

EGGER CAROLVS, *Lexicon nominum virorum et mulierum*, 2. wyd. Roma (Libreria Vaticana) 1963.

1.4. Wyrazy łacińskie na końcu wierszy dzielić należy jak następuje:

1.4.1. Wyrazy złożone dzieli się w miejscach złożenia wedle zasad etymologii, np.

abs-traho, prae-scribo, ad-eo, quot-annis.

N. B. Imiona niejasnego pochodzenia, a także imiona osobowe greckie można również dzielić wedle reguły 4.2, np.

A-ris-tar-chus (A-rist-ar-chus), Cy-clops (Cycl-ops), Chry-si-ppus (Chrys-ippus), ale: *ec-cle-sia.*

1.4.2. Wyrazy niezłożone dzieli się na sylaby, a mianowicie:

1.4.2.1. Jeśli zachodzi jedna spółgłoska, przechodzi ona do następnej sylaby, np.

tra-ho, scri-bo, Ma-ius, hu-ius, vo-lu-i.

1.4.2.2. Jeśli zachodzą dwie spółgłoski, dzielić należy pomiędzy nimi, np.

vol-vi, tem-pus, vin-dex, stag-num, pis-cis, ip-se, quaes-tor, for-tas-se.

1.4.2.3. iunctura muta cum liquida (vel *l* vel *r*) non disiungitur, cum utraque pertineat ad syllabam insequentem (nisi forte tales litterae dividendae sunt ex lege 1.4.1 de verbis compositis):

du-plum, pu-bli-cus, sa-crum, a-gro-rum; sed *ob-lino*;

1.4.2.4. si tres plures sunt consonantes, post secundam disiunguntur, nisi obstant leges 1.4.1. aut 1.4.2.3.:

unc-tus, sump-si, mulc-tra, cas-tra, trans-trum.

N. B.: *qu-* **semper pro una consonante habetur:**

ae-quus, a-li-quis;

gu- **praecedente** *n*, **si sequitur vocalis, habetur una consonans:**

an-guis, lan-gui-dus; sed *ex-i-gu-us;*

su- **ante vocalem eiusdem syllabae pro una consonante habetur:**

per-sua-deo, sua-vis, Sue-bi; sed *su-us, su-es;*

th, ph, ch, ps (**litterae Graecae**) **unam quaeque consonantem significat:**

A-the-nae, A-chae-i, Del-phi, Ca-ly-pso; sed *ip-se,* cfr 1.4.2.2.

2. *De litteris*

2.1. Alphabetum Latinum exhibet has XXIII litteras:

ABC DEF GHI KLM NOP QRS TVX YZ

2.1.1. — *K* littera paene obsoleta non adhibetur nisi in quibusdam vocabulis singularibus: *Kalendae, K (= Caeso).*

2.1.2. — *j* littera non exstat ideoque in scriptis hodiernis non usurpatur.

2.1.3. — *i* littera in eadem syllaba non duplicatur:

reicio, obicit; sed *diiudico, in feriis.*

2.1.4. — *V* littera et vocalem et semivocalem significat si capitales litterae scribuntur:

DIVVS AVGVSTVS, VVLTEIVS, LANVVIVM.

2.1.5. — in scriptura minuscula *v* et *u* specie dinoscuntur (quamquam eandem significat litteram) ne conflentur e.g.

conservi et *conserui, volvi* et *volui* et sim.: *Lanuvium.*

2.1.6. — *s* littera post litteram *x* (in compositi *ex-*) aptius non eliditur propter rationem disiungendi magis habilem:

exsito, exsto, exsuperare (at certe *Exuperantius*).

N.B.: De vocibus quibusdam specialibus ut *exul, exilium* **(pro** *exsul, exsilium*) **vide lexica sub 1.1. nominata et lexica etymologica.**

In verbis disiunctis semper *s* scribendum est:

ex-spectare, ex-struere, ex-sugere.

2.1.7. — *s* littera finalis praefixi *trans* ante *s* sequentem eliditur, etiam in disiunctione syllabarum:

transcendo (tran-scendo), transilio (tran-silio).

2.2. Capitales litterae ponuntur:

2.2.1. — in niminibus propriis hominum, deorum, stellarum, locorum geographicorum et in eorum derivatis declinabilibis:

Epicurus, Epicurei, Aristotelici, Christiani, Graeci; sed *graecissare* (inde *graecis-satio*), *stoici, peripatetici, academici, neolatini.*

2.2.2. — in initiis capitum et singularum sententiarum.

N.B.: In carminibus secundum versus dispositi capitales in initiis uniuscuiusque versus conceduntur.

In textibus antiquis solutae orationis initia sententiarum minusculis scripta ut ratio extraordinaria admittuntur.

Post bipunctum (:) littera minuscula sequitur (nisi obstat lex 2.2.1. aut inicipit caput novum):

Attendite: sapiens adest.

Oratio recta capitali littera incipit, minuscula post intermissionem pergit:

Tum Maternus sic exorsus est: «Audite, amici,» inquit, «quid dicam».

2.2.3. — in nominibus mensium et feriarum:

1.4.2.3. Muta cum liquida (**l** lub **r**) nie ulegają podziałowi, bo obydwie należą do sylaby następnej (chyba że rozdzielać je każą względy etymologiczne, por. 1.4.1.), np.

du-plum, pu-bli-cus, sa-crum, a-gro-rum, ale: *ob-lino.*

1.4.2.4. Jeśli zachodzą trzy lub cztery spółgłoski, dzielić należy po drugiej z nich (o ile na przeszkodzie nie stoją reguły 1.4.1. lub 1.4.2.3.), np.

unc-tus, sump-si, mulc-tra, cas-tra, trans-trum.

N. B. *qu-* zawsze traktowane jest jako jedna spółgłoska, np.

ae-quus, a-li-quis.

gu- po **n** traktowane jest jako jedna spółgłoska, np.

an-guis, lan-gui-dus ale *ex-i-gu-us.*

su- przed samogłoską w tej samej sylabie traktowane jest jako jedna spółgłoska, np.

per-sua-deo, sua-vis, Sue-bi, ale: *su-us, su-es.*

litery greckie pisane po łacinie jak ***th***, ***ph***, ***ch***, ***ps*** liczą się za jedną spółgłoskę, np.

A-the-nae, A-chae-i, Del-phi, Ca-ly-pso, ale *ip-se* (por. 1.4.2.2).

2. *Litery*

2.1. Alfabet łaciński składa się z następujących 23 liter:

ABC DEF GHI KLM NOP QRS TVX YZ

2.1.1. Litera *K* wyszła z użycia i spotyka się tylko wyjątkowo w takich wyrazach jak *Kalendae* oraz *K.* (skrót imienia *Caeso*).

2.1.2. Litery **J** nie używa się w łacinie.

2.1.3. Litery **I** nie podwaja się w tej samej sylabie, np.

reicio, obicit, ale: *diiudico, in feriis.*

2.1.4. **V** jako duża litera oznacza zarówno samogłoskę, jak i półsamogłoskę, np.

DIVVS AVGVSTVS, VVLTEIVS, LANVVIVM.

2.1.5. Wśród małych liter odróżnia się **v** oraz **u** (choć są to tylko dwie formy tej samej litery), aby uniknąć dwuznaczności w wyrazach takich jak:

conservi i *conserui* albo *volvi* i *volui, Lanuvium.*

2.1.6. Litera **s** następująca po literze **x** (w złożeniach *ex-*) nie ulega elizji (opuszczeniu), a to dla łatwiejszego dzielenia sylab, np.

exsisto, exsto, exsuperare (ale: *Exuperantius*);

w szczególności ***s*** musi pozostać przy dzieleniu wyrazów, np.

ex-spectare, ex-silium.

2.1.7. Litera ***s*** w wygłosie przedrostka *trans* ulega elizji przed następującym ***s***, np.

transcendo, (*tran-scendo*), *transilio* (*tran-silio*),

nawet przy dzieleniu wyrazów, np.

tran-scendo, tran-silio.

2.2. Dużych liter używa się:

2.2.1. Na początku imion własnych ludzi, bogów, gwiazd, nazw geograficznych, a także w wyrazach od nich pochodzących, jeśli odmieniają się przez przypadki, np.

Epicurus, Epicurei, Aristotelici, Christiani, Graeci, ale: *graecissare* (stąd *graecis-satio*), *stoici, peripatetici, avademici, neolatini.*

2.2.2. Na początku rozdziałów i poszczególnych zdań.

N. B. w utworach poetyckich dopuszcza się użycie dużej litery na początku każdego wiersza; w starożytnych tekstach prozaicznych dopuszcza się w drodze wyjątku użycie małych liter na początku zdań;

po dwukropku (:) następuje mała litera (jeśli nie wchodzi w grę reguła 2.2.1. albo nie zaczyna się nowy rozdział) np.

Attendite: sapiens adest.

Mowa wprost zaczyna się od dużej litery, jednakże po przerwie kontynuowana jest małą literą, np.

Tum Maternus ita exorsus est: „Audite, amici" inquit „quid dicam".

2.2.3. Na początku nazw miesięcy i świąt, np.

Ianuarius, October, Quinquatrus, Pascha, Natalis.

2.3. Litterae numerales sunt hae:

I (1), *V* (5), *X* (10), *L* (50), C (100), *D* (500), *M* (1000), $\overline{\ }$ = milies, $\lceil\ \rceil$ = centies milies, ergo $\overline{\text{V}}$ = 5000, $\boxed{\text{M}}$ = 100.000.000.

2.3.1. — Signis numeralibus Arabicis uti non licet nisi in textibus non antiquis; in textibus neolatinis usus numerorum Arabicorum vel commendatur, si numeri maiores occurrunt.

2.3.2. — Numeri ordinales sicut cardinales nudis capitalibus vel capitalibus parvulis scribuntur sine indicatione casuum; ne fiant dubia, verbum numerale plenum scribatur:

V quintus, quinti, quinto et cet., non V^{tus} vel V^{i}; *IC* (vel potius *XCIX*) undecentesimus, -a, -um et cet.:

M. Manlio III consule (tertium consule);

a. d. V Kal. Ian. (ante diem quintum Kalendas Ianuarias, i. e. 28.12.)

N.B.: Dies datus textibus neolatinis, velut epistulis, aut antiquo (vide supra) aut novo more (*d. XXVIII m. Dec.* = 28.12.) **exprimitur.**

3. *De signis*

3.1. Exstant, ut in plerisque linguis Europaeis, signa haec:

punctum (.)
virgula (,)
virgula punctata (;)
bipunctum (:)
signa exclamationis (!)
interrogationis (?)
citationis («-» vel "-" vel '-')
linea parenthetica (—)
uncini parenthetici ( ), [ ], ⟨ ⟩.

3.2. Quae signa haud secus atque in linguis hodiernis ponuntur; de virgula leges sequentes observandae sunt:

3.3. Virgula in textibus Latinis rarius adhibetur quam in plerisque hodiernis linguis. Significat minimam pausam rhetoricam ad modum structurae grammaticalis. Ponitur

3.3.1. — in enumerationibus asyndeticis:

Ecce populi, gentes, nationes, vulgus omnis generis!

3.3.3. — in parataxibus adversativis et asyndeticis:

non solum, sed etiam; non ego, immo tu;

Veni, vidi, vici. Sed: *Fac venias!* (hypotaxis).

3.3.3. — ante et post appositiones:

Hannibal, dux Poenorum, demum devictus est.

3.3.4. — ante enuntiatum hypotacticum appositionis loco inserta et post idem enuntiatum:

Hannibal, cum esset dux Poenorum, demum devictus est.

N. B. Attributa praepositionalia et participialia non sunt appositiones ideoque virgulis carent:

Hannibal post multas victorias demum devictus est.

Hannibal fortissime luctatus demum devictus est.

Hannibal victoriis celeberrimis partis demum devictus est.

3.3.5. — post periodos hypotacticas quae praecedunt primarias:

Qui adest, sumat.

Si pluit, madet terra.

Caesar postquam rem cognovit, aciem instituit.

N. B.: Periodi igitur hypotacticae postpositae virgulis cerent (nisi forte obstant leges 3.3.4. vel 3.3.6.); quod praecipue spectat ad periodos pro subiecto aut obiecto positas et ad eas quae pronomine demonstrativo antecedenti indicantur:

Sempr fit quod deus vult.

Hoc unum in Alexandro vitupero quod iracundus fuit.

Ianuarius, October, Quinquatrus, Pascha, Natalis.

2.3. W funkcji cyfr używa się następujących liter:

I (1), V (5), X (10), L (50), C (100), D (500), M (1000);

nadto używane są następujące znaki:

$\overline{}$ (razy 1000), a więc — $\overline{\text{V}}$ 5000; $\lceil\overline{}$ (razy 10.000), a więc $\lceil\overline{\text{M}}$ 100.000.000.

2.3.1. Cyfr arabskich używać można tylko w tekstach nie-starożytnych; w tekstach nowołacińskich użycie cyfr arabskich jest nawet zalecane, zwłaszcza kiedy chodzi o wielkie liczby.

2.3.2. Liczebniki porządkowe zapisuje się cyframi podobnie jak główne i inne za pomocą samych tylko liter małych lub dużych, np.

V (*quinti*), nie V^{i} ani nie V^{ti}; IC (albo lepiej XCIX) = *undecentesimus, -a, -um;*
M. Manilio III consule (= *tertium consule*);
a. d. V Kal. Ian. (*ante diem quintum Kalendas Ianuarias,* tj. 28 XII).

N. B. Datę w tekstach nowołacińskich (np. w listach) zapisywać można już to na sposób starożytny (jak wyżej) już to w nowożytnych, np.

die XXVIII m. Dec. lub *28 XII.*

3. *Znaki przestankowe*

3.1. Podobnie jak w większości języków europejskich przyjmuje się w łacinie następujące znaki przestankowe: kropka (.), przecinek (,), średnik (;), dwukropek (:), wykrzyknik (!) znak zapytania (?), cudzysłów („-", « », '-'), myślnik (—), oraz nawiasy ( ), [ ], ⟨ ⟩.

3.2. Znaki te stosuje się podobnie jak w językach współczesnych; co się tyczy przecinka, należy przestrzegać następujących reguł:

3.3. Przecinek w tekstach łacińskich stosowany bywa rzadziej niż w przeważnej części języków współczesnych. Oznacza on najkrótszą przerwę w wygłaszaniu wypowiedzi, zgodną z jej gramatyczną budową. W szczególności używa się go:

3.3.1. W wyliczeniach bezspójnikowycfh, np.

Ecce populi, gentes, nationes, vulgus omnis generis.

3.3.2. W wypowiedziach zbudowanych współrzędnie lub przeciwstawnie, np.

non solum, sed etiam; non ego, immo tu; veni, vidi, vici; ale: *fac venias* (złożenie podrzędne).

3.3.3. Przed i po dopełnieniach, np.

Hannibal, dux Poenorum, venerat.

3.3.4. Przed i po zdaniach podrzędnych, zastępujących dopełnienie, np.

Hannibal, qui erat dux Poenorum, demum devictus est.
Hannibal, cum esset dux Poenorum, demum devictus ets.

N. B. Dopełnienia przyimkowe i imiesłowowe nie są traktowane jako dopełnienie i dlatego nie używa się przecinka przed nimi i po nich, np.

Hannibal post multas victorias demum devictus est.
Hannibal fortissime pugnans demum devictus est.
Hannibal victoriis celeberrimis partis demum devictus est.

3.3.5. Po poprzedzającym zdaniu podrzędnym, np.

Qui adest, sumat.
Si pluit, madet terra.
Caesar postquam rem cognovit, aciem instituit.

N. B. Jak z tego wynika, zdania podrzędne następujące po zdaniu nadrzędnym nie mają być odeń oddzielone przecinkiem (jeśli nie zachodzi wypadek przewidziany regułą 3.3.4. lub 3.3.6.); w szczególności odnosi się to do zdań podmiotowych i przedmiotowych oraz rozpoczynających się od zaimka względnego, np.

Semper fit quod Deus vult.
Hoc unum in Alexandro vitupero quod iracundus fuit.
Bene accidit quod eum nusquam vidisti.
Fieri potest ut numquam redeat.
Quis est tam demens qui sua voluntate maereat?

Bene accidit quod eum nusquam vidisti.
Fieri potest ut numquam redeat.
Quis est tam demens ut sua voluntate maereat?
Rogabat ut quam celerrime veniret.
Non is sum qui difficultatibus deterrear.
Iucunde vivi non potest nisi cum virtute vivitur.

3.3.6. — ante et post periodos hypotacticas insertas (nisi obstat lex 3.3.7.):
Caesar, priusquam Orgetorix veniret, colles occupavit.
Pyrrhus captivos Romanis, si pacem secum facere vellent, nullo pretio redditurum se dixit.

3.3.7. — Propositiones relativae perbreves quae sunt pro substantivo vel participo (seu Latino seu Graeco seu peregrino) virgulis carent:
Quae e terra prodeunt (= τὰ φυτά) *curamus.*
Non omnia quae sunt (= τὰ ὄντα) *cernuntur.*

3.3.8. — Coniunctiones nullis verbis intermissis iuxta positae perspicuitatis causa virgulis separentur:
Chrysippus eam causam necessariam concedit ut, si omnia fato fiant, omnia causis fiant antecedentibus.

3.3.9. — Ceterum si verborum relationes et enuntiatorum rationes aliter non exprimuntur, virgula adiutoria uti licet:
De hac re nihil se scire confessus est, ratus neminem id scire. (Ne coniunxeris... *est ratus...*).

3.4. Oratio recta signis citationis incipit et desinit:
Tum Atticus: "Quod me movet," inquit, "est res gravis".

3.5. Lineae parentheticae aperiunt et claudunt enuntiata autonoma inserta:
Leges — quod di bene vortant — semper observentur.
Has paginas — nisi forte molestum est — diligenter perlege.

3.6. Uncinis parentheticis (primae, secundae, tertiae classis) includuntur additamenta et supplementa aut explicativa aut contraria sive intra structuram syntacticam sive extra; exempla vide sub 2.1.6.; 3.7.

3.7. Signa vocalium vel syllabarum quantitates indicantia (velut *eă* i *eā*), necnon signa ictus metrici (velut *árma virúmque canó*) in textibus didacticis admittuntur, quamquam non pertinent ad orthographiam legitimam.

3.8. In editionibus diaeresi vel tremate (¨) uti licet:
aere — aëre, Callimachi Aetia — Aëtius Amidensis.

Rogabat ut quam celerrime veniret.
Non is qui difficultatibus deterrear.
Iucunde vivi non potest nisi cum virtute vivitur.

3.3.6. Przed i po zdaniach podrzędnych wtrąconych (jeśli na przeszkodzie nie stoi reguła 3.3.7.), np.
Caesar, priusquam Orgetorix veniret, colles occupavit.
Pyrrhus captivos Romanis, si pacem secum facere vellent, nullo pretio redditurum se dixit.

3.3.7. Zdania względne zastępujące rzeczownik lub imiesłów (łaciński, grecki lub obcojęzyczny) nie wymagają przecinka, np.
Quae e terra prodeunt (τὰ φυτά) *curamus.*
Non imnia quae sunt (τὰ ὄντα) *cernuntur.*

3.3.8. Spójniki następujące bezpośrednio po sobie winny być dla jasności rozdzielone przecinkiem, np.
Chrysippus eam causam necessariam concedit ut, si imnia fato fiant, omnia fiant antecedentibus.

3.3.9. Poza tym, jeśli związki zachodzące pomiędzy wyrazami nie są inaczej zaznaczone, wolno posłużyć się dodatkowym przecinkiem, np.
De ea nihil se scire confessus est, ratus neminem id scire (aby nie łączyć *est* z *ratus*).

3.4. Mowa wprost zaczyna się i kończy cudzysłowem, np.
Tum Atticus: „Quod me movet" inquit „est res gravis".

3.5. Myślnik rozpoczyna i kończy samodzielne wypowiedzi wtrącone, np.
Leges — quod di bene vortant — observentur.
Has paginas — nisi molestum est — diligenter perlege.

3.6. W nawiasie okrągłym, graniastym lub ostrym umieszcza się dodatki i uzupełnienia treści objaśniającej lub przeciwstawnej wewnątrz lub na zewnątrz struktury zdania; przykłady por. pod 2.1.6.; 3.7.

3.7. Znaki wskazujące iloczas samogłosek lub sylab (np. *eă* i *eā*), jak również akcenty metryczne (np. árma virúmque canó) dopuszczalne są w podręcznikach przeznaczonych dla szkoły, choć nie są elementem właściwej ortografii łacińskiej.

3.8. W zdaniach wolno używać poziomego dwukropka oznaczającego trema lub dierezę, np.
aere — aëre; Callimachi aetia — Aëtius Amidensis.

Przekład polski: MARIAN PLEZIA

Eos LXXXII 1994
ISSN 0012–7825

Międzynarodowa Konferencja Naukowa nt. „Tradycje kultury antycznej w Europie Środkowej i Wschodniej" we Lwowie

W dniach 3 – 5 października 1994 r. odbyła się we Lwowie Konferencja naukowa w ramach współpracy polskich i ukraińskich środowisk humanistycznych, zorganizowana przez Ukraińską Narodową Akademię Nauk i Uniwersytet im. I. Franka we Lwowie oraz Ośrodek Badań nad Tradycją Antyczną UW i Polskie Towarzystwo Filologiczne. Ze strony ukraińskiej udział wzięli liczni przedstawiciele Akademii Nauk oraz ośrodków naukowych z Kijowa i Lwowa, nauczyciele szkół średnich i studenci. Oprócz filologów klasycznych były reprezentowane takie kierunki, jak archeologia, historia, prawo, filozofia, językoznawstwo. Obrady toczyły się na sesjach plenarnych i w sekcjach. Wygłoszono ponad 50 referatów. Jedna z sesji poświęcona była obchodom 100-lecia Polskiego Towarzystwa Filologicznego, którego tradycje wciąż są żywe we Lwowie, w którym Towarzystwo powstało i w którym do czasu wojny mieścił się Zarząd Główny Towarzystwa.

Ze strony polskiej w Konferencji wzięła udział uszczuplona delegacja w liczbie 6 osób (planowana była delegacja licząca ok. 30 osób). Część naszej delegacji przebywała we Lwowie już od 31 września uczestnicząc w Międzynarodowym Sympozjum nt. Unii, a w dniach 1 i 2 X prowadząc rozmowy wstępne (ze względu na zagrożenie epidemią odwołany został wyjazd do Olecka). Mimo zmniejszonego składu naszej delegacji wygłoszone zostały niemal wszystkie przewidziane programem referaty: nt. zagadnień metodologicznych grecystyki polskiej (J. Mańkowski), latynistyki (M. Grzesiowski), neolatynistyki (J. Axer), patrologii (ks. A. Eckmann), łacińskich rękopisów liturgicznych (E. Witkowska), stanu studiów klasycznych w Małopolsce i nauczania języków klasycznych w szkolnictwie średnim w chwili powstania Towarzystwa Filologicznego (J. Mańkowski), perspektyw Polskiego Towarzystwa Filologicznego w chwili obecnej (J. Axer). Ze strony ukraińskiej prof. J. Isajewicz, członek Akademii Nauk Ukrainy i główny organizator Konferencji mówił o tradycji studiów klasycznych i Towarzystwa obecnych wciąż w środowisku lwowskim i wadze filologii klasycznej w przebudowie studiów i kształcenia młodzieży na Ukrainie po odzyskaniu niepodległości, o możliwościach i chęci współpracy ośrodków ukraińskich z ośrodkami polskimi; prof. J. Kobiw, uczeń profesorów: Witkowskiego, Ganszyńca, Kowalskiego, przedstawił dzieje filologii klasycznej na Uniwersytecie Lwowskim — świetny znawca zagadnienia — z wdzięcznością i serdeczną pamięcią podkreślając zasługi wielkich polskich uczonych dla nauk humanistycznych tego regionu. W dniu 4 X 1994, w czasie sesji poświęconej jubileuszowi PTF powołane zostało formalnie Ukraińskie Towarzystwo Badań nad Antykiem, nawiązujące do tradycji PTF i zgłaszające pełną gotowość współpracy z polską filologią klasyczną. Prof. Isajewiczowi wręczony został dyplom honorowego członka Polskiego Towarzystwa Filologicznego zgodnie z uchwałą Walnego Zgromadzenia PTF w Krakowie.

Wyrazem wdzięczności dla zasług Towarzystwa i pamięci o jego wieloletniej działalności jest propozycja umieszczenia Tablicy upamiętniającej stulecie PTF w siedzibie nowopowstałego Ukraińskiego Towarzystwa Badań nad Antykiem. Uroczystość wmurowania planowana jest na wiosnę 1995 r. w czasie spotkania nt. szczegółowych uzgodnień dotyczących wzajemnej współpracy w zakresie badań naukowych oraz metodyki nauczania języków klasycznych w szkolnictwie średnim.

Wydaje się, iż pobyt naszej delegacji we Lwowie był pożyteczny i że przyniesie wymierne korzyści dla obu stron w postaci poszerzającej się i pogłębiającej współpracy środowisk humanistów polskich i ukraińskich.

Mieczysław Grzesiowski (Poznań)

CONSPECTUS MATERIAE

COMMENTATIONES

Sullivan Shirley D.: "Self" and psychic entities in early Greek epic . . . . . 5 – 16
Narecki Krzysztof: Le rôle des sens et de l'âme humaine dans la théorie de la connaissance d'Heraclite d'Éphèse . . . . . 17 – 30
Bartol Krystyna: From Cyzicus to the Samothracians . . . . . 31 – 36
Stefański Witold: Pochwała Arystotelesa (l'Éloge d'Aristote) . . . . . 37 – 45
Wolicki Aleksander: Ginnos, un animal mysterieux . . . . . 47 – 50
Brożek Mieczysław: Quo tempore Statii Epicedium patris conscriptum sit 51
Brożek Mieczysław: Quo tempore Sidonii carmen XV editum sit . . . . . 53 – 54
Ryan Frank X: The aedilship of P. Sulpicius Galba . . . . . 55 – 65
Ilski Kazimierz: Moesia Christiana: początek i rozwój (Moesia Christiana: Anfänge und Entwicklung) 67 – 84
Klein Richard: Theodosius der Große und die christliche Kirche . . . . . 85 – 121

CENSURAE LIBRORUM

Quintus Horatius Flaccus, Sämtliche Gedichte. Lateinich/Deutsch, Stuttgart 1992 (Andrzej Wójcik) . 123 – 124
A. Sharrock, Seduction and Repetition in Ovid's *Ars Amatoria 2*, Oxford 1994 (Markus Janka) . . . 124 – 129
Epigraphie grecque et latine, éd. R. Frei-Stolba, A. Bielman, Lausanne 1994 (Leszek Mrozewicz) . . 130 – 132
U. Hahn, Die Frauen des römischen Kaiserhauses und ihre Ehrungen im griechischen Osten anhand epigraphischer und numismatischer Zeugnisse von Livia bis Sabina, Saarbrücken 1994 (Lechosław Olszewski) . . . . . 132 – 135
B. Campbelle, The Roman army 31 B.C. — A.D. 337 A sourcebook, London 1994 (Marek Żyromski) 135 – 138
M.P. Speidel, Riding for Caesar. The Roman emperors' horse guards, London 1994 (Marek Żyromski) 138 – 140
M. Dzielska, Hypatia z Aleksandrii, Kraków 1993 (Waldemar Ceran) . . . . . 140 – 143
The Roman and Byzantine army in the East, Kraków 1994 (Krzysztof Królczyk) . . . . . 144 – 145
A. Komornicka, Słownik zwrotów i aluzji biblijnych, Łódź 1994 (Robert K. Zawadzki) . . . . . 146 – 148
J. Bremmer, Greek religion, Oxford 1994 (Marek Winiarczyk) . . . . . 148 – 154
K. Głombiowski, Ksenofont. Żołnierz i pisarz (Joanna Rostropowicz) . . . . . 155 – 158

COMMENTARII

Zasady pisowni języka łacińskiego (Marian Plezia) . . . . . 159 – 171
Międzynarodowa Konferencja Naukowa nt. „Tradycje kultury antycznej w Europie Środkowej i Wschodniej" (Mieczysław Grzesiowski) 172

INDEX AUCTORUM

Bartol Krystyna (Posnaniae) 31
Brożek Mieczysław (Cracoviae) 51, 53
Ceran Waldemar (Lodziae) 140
Grzesiowski Mieczysław (Varsaviae) . . . 172
Ilski Kazimierz (Posnaniae) 67
Janka Markus (Ratisbonae) 124
Klein Richard (Civitate Erlangensi) 85
Królczyk Krzysztof (Posnaniae) 144
Mrozewicz Leszek (Posnaniae) 130
Narecki Krzysztof (Lublini) 17
Olszewski Lechosław (Posnaniae) 132
Plezia Marian (Cracoviae) 159
Rostropowicz Joanna (Opoliae) 155
Ryan Frank X. (Strawberry Pt) 55
Stefański Witold (Torunii) 37
Sullivan Shirley D. (Vancouver) 5
Winiarczyk Marek (Wratislaviae) 148
Wolicki Aleksander (Varsaviae) 47
Wójcik Andrzej (Posnaniae) 123
Zawadzki Robert K. (Lodziae) 146
Żyromski Marek (Posnaniae) 135, 138

Uprzejmie informujemy, że poczynając od rocznika LXXX 1992 numery bieżące EOS nabyć można pod następującym adresem:

Księgarnia Wysyłkowa – Antykwariat
Hieronim Kaczmarek
ul. Kochanowskiego 15
62–041 Puszczykowo
tel (061) 133–963

Księgarnia prowadzi sprzedaż detaliczną i hurtową. Zapewnia kontynuację.

We kindly inform that from volume LXXX 1992 orders for "Eos" can be sent to our dealer:

Księgarnia Wysyłkowa – Antykwariat
Hieronim Kaczmarek
ul. Kochanowskiego 15
62–041 Puszczykowo
tel (061) 133–963
Poland

Skład, łamanie komputerowe i naświetlanie „perfekt" s.c.
Poznań, ul. Grodziska 11
Druk i oprawa: Poznańska Drukarnia Naukowa, Poznań, ul. Heweliusza 40