ISSN 0012–7825

EOS

COMMENTARII SOCIETATIS PHILOLOGAE POLONORUM

EDUNTUR
INDE AB ANNO MDCCCXCIV

EDITOR PRIMARIUS
SILVESTER DWORACKI

EDITORES
GEORGIUS AXER, LESCUS MROZEWICZ

Volumen LXXXV 1998
Fasciculus 2



EOS
POLONORUM

WARSZAWA – POZNAŃ
POLSKIE TOWARZYSTWO FILOLOGICZNE
1998

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 1998*

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

EOS LXXXV 1998
ISSN 0012–7825

Z księgozbioru
Polskiego Towarzystwa Filologicznego

SAPPHO 96.21-23 RECONSIDERED

By

JERZY DANIELEWICZ

The purpose of this paper is to look afresh at the eighth stanza of Sappho 96 and, as a consequence, to propose a new supplement in its last line (23). Here is the text of the stanza as printed by Voigt with an abridgement of the apparatus criticus *ad locum*:

ε]ὔμαρ[ες μ]ὲν οὐ.α.μι θέαισι μόρ-
φαν ἐπή[ρατ]ον ἐξίσω-
σθαι συ[..]ῤ̣ος ἔχη<ι>σθα[...].νίδηον

21 ε]ὔμαρ[ες μ]ὲν Diehl οὖν Vogliano οὐ[.]σ᾽ Treu οὐ[κ Edmonds, quod Voigt parum probabile putat propter ordinem verborum ("nam οὐ μὲν εὖ. exspectaveris") ἄμμι Edmonds, Page ("sed spatium inter α et μι litterae μ vix sufficit", Lobel et Page) αἰμιθέαισι Diehl, Theander οὐ <φ>αῖμι Gallavotti 22 ἐπή[ρατ]ον Lobel 22 – 3 ἐξίσω-/σθ᾽, αἰ σὺ Vogliano -σθαι, σὺ Lobel et Page 23 [φᾶ]ρος Vogliano ἔχη<ι>σθ᾽ Lobel et Page Ἀ[δω]νίδηον Edmonds, Theander ἀ[..(.)].νίδηον Lobel et Page.

The sense of these lines, made obscure by the gaps, depends not only on the readings and supplements we accept, but additionally on our judgment as to the length of the poem. For if we cut it at line 20, as some scholars do[1], the stanza in question must automatically be interpreted within another context. There is, however, a possibility that the poem continues[2], in which case the above-quoted lines form an integral part (hardly the conclusion[3], as the thought of the stanza is being directed forward rather than retrospective). This last state-

[1] For example, West (1970: 319) and McEvilley (1973: 277); the former proponents of the view are enumerated by Vogliano 1942: 118 and Burnett 1983: 310 n. 93.

[2] Burzacchini (1977: 163) and Burnett (*ibid.*: 311) see no compelling arguments that the song should be divided.

[3] The old opinion of Zuntz (1938/39); also Carey (1978: 368 n. 9) admits such an alternative.

ment is not incompatible with the idea of continuity: the song may progress by recalling and modifying the initial motif of godlike beauty (lines 4 – 5: θέαι σ᾽ ἰκέλαν ἀρι-/ γνώται)[4].

Lines 21 – 3 seem to focus on the present situation of Atthis, a girl from Sappho's circle[5], even if initially the reference is more general and resembles a *gnome*[6]. It is usually taken for granted that from now on the experiences of the absent Lydian girl[7], described so vividly in the preceding stanzas, drop out of the author's sight. However, in my opinion they still remain in the background, but are reduced to a subtle allusion, the clue to which is hidden in the mysterious [..]ρος in line 23. Vogliano (*ibid.*: 117) supplements [φᾶ]ρος, a restoration questioned by Voigt on account of the prosody ("Aeolice debuit φᾰ́ρος"). The supplement suggests a ritual[8] and does not lead to a coherent understanding of the sentence unless taken together with a reading like ε]ὔμαρ[ες μ]ὲν οὐν σ᾽ ... θέαισι ... ἐξίσω-/σθ᾽(αι) in the preceding lines. It is, however, more probable that we are dealing here with a negative statement[9] without the conjectural and uncertain second personal pronoun[10], which automatically weakens Vogliano's conception[11]. Besides, there is some oddity in his emphasising the easiness with which Atthis equals the (demi)goddesses[12] in beauty, the comparison being normally used in a more respectful way[13].

I think it is possible to find a solution which allows us to grasp the meaning of the stanza without interfering with the text established by standard editions (Lobel-Page and Voigt). I would argue that a negative is necessary, since the statement concerning beauty becomes more decorous when expressed by negation ("It is not easy to rival...") and followed by specifying an unfavourable circumstance ("if you have...") or condition to be fulfilled first ("unless you

---

[4] The so-called 'ring-composition', characteristic of Sapphos poetry, is no argument for ending the song here; Burnett (*l.c.*) rightly reminds us of the fact that inner as well as outer rings are possible.

[5] I would not agree with the recent opinion of MacLachlan (1997: 180) that "after v. 20 the focus seems to shift to a more generalized reflection about the folly of comparing human beauty to divine".

[6] For an interpretation exploiting primarily this gnomic aspect see below, the last paragraph.

[7] I do not dwell on the purpose of revealing to Atthis the yearning of a girl who is gone; the complicated nature of the personal interrelations, including Sappho as a woman and the poet-singer, has been excellently shown by Stehle (1997: 301 f.).

[8] *Cf.* Vogliano (*ibid.*: 117): "se tu ai il manto delle feste adonie".

[9] Not necessarily containing οὐκ, which involves the problem of word order, but e.g. οὐ <φ>αῖμι (Gallavotti).

[10] A restoration preferred by Page (1955: 88) who translates: "For us, it is not easy to rival goddesses for beauty of form".

[11] Replacing Vogliano's οὐν σ᾽ by a negative we would achieve the sense: "It is not easy to rival goddesses for beauty if you have Adonis' mantle", a strange formulation and a dubious compliment at that.

[12] Vogliano accepts the reading αἰμιθέαισι (Diehl, Theander).

[13] Compare *Il.* 3,158: αἰνῶς ἀθανάτῃσι θεῇς εἰς ὦπα ἔοικεν (of Helen) or Sapph. 44, 21: ἴ]κελοι θέοι[ς, and *ibid.* 34: Ἕκτορα κ᾽Ἀνδρομάχαν θεοεικέλο[ις, where the high tribute to the heroes' beauty is not devaluated by any implication of the easiness of its acquisition.

have...")[14]. As far as the subordinate clause is concerned, I prefer the former possibility, so I propose [πᾶ]ρος, 'injury'[15], the word occurring probably in Alc. 10,4 V.: πᾶρ⏑ος <ὀ>νίατον (Seidler's supplement) to describe a woman's misfortunes, the effect of disastrous love[16]. The collocation πᾶρος ἔχη<ι>σθα, as well as its figurative meaning, is guaranteed by the parallel phrase ἕλκος ἔχειν at Call. 43,1 Pf. (= *AP* 12.134.1): ῞Ελκος ἔχων ὁ ξεῖνος ἐλάνθανεν and Theoc. 11,15: ἔχθιστον ἔχων ὑποκάρδιον ἕλκος, whereas Bion *Epitaph. Adon.* 16 – 17: ἄγριον ἄγριον ἕλκος ἔχει κατὰ μηρὸν ῞Αδωνις, / μεῖζον δ' ἁ Κυθέρεια φέρει ποτικάρδιον ἕλκος points additionally to its possible 'Adonidean' context[17].

But what is the connection between 'Adonis' injury' and the girl's beauty? The answer can be found a little further in Bion (lines 29 – 31):

> ὤλεσε τὸν καλὸν ἄνδρα, σὺν ὤλεσεν ἱερὸν εἶδος.
> Κύπριδι μὲν καλὸν εἶδος ὅτε ζώεσκεν ῞Αδωνις,
> κάτθανε δ' ἁ μορφὰ σὺν Ἀδώνιδι.

Both Sappho and Bion seem to employ the same motif of close interrelation between the state of mind and beauty of a woman in love. In Sappho Atthis, knowing about the sufferings of her friend, now far away in Lydia, finds herself in a position comparable — to a certain degree — with that of Aphrodite, deprived of her lover. Such connotations are all the more so probable here, as according to an attractive interpretation by Bonanno[18], in the preceding stanza an erotic metaphor of 'emotional self-devouring' on the part of the lonely partner is introduced.

Finally, let us take up yet another interpretation, signalled above (note 6). If we understand σύ in line 23 impersonally, i.e. as continuing the general statement[19], the whole stanza becomes a *gnome*, which may be applied either to Atthis or, preferably, to the absent Lydian girl as an illustration of her painful moments, diminishing loveliness of form.

Poznań

---

[14] West (1970: 328) restores the conditional sentence αἰ σὺ <μὴ> [π]ροσέχησθ' ἀ[δω]νίδηον and — giving σύ a generalising force — translates it: 'unless they have Adonis salve to hand'.

[15] For this meaning see *LSJ Suppl. 1996 s.v.* πῆρος.

[16] As interpreted by Page (1955: 293).

[17] I do not believe Ἀδωνίδηον to be a substantive meaning 'salve', as West suggests (*l.c.*).

[18] See Bonanno 1973/74: 111 – 114 and 1990: 119 – 124.

[19] Compare — *mutatis mutandis* — the paraphrase of the stanza by West: "X is not of course as beautiful as a goddess — few *mortals* are, unless *they* have Adonis salve to hand — but Aphrodite and Peitho have made her strangely attractive" (my italics). I should like to question at this opportunity the 'but', appearing now and then in the translations (Page 1955: 88; Bowra 1967=1961: 23; Burzacchini 1977: 163); I find it unfounded.

BIBLIOGRAPHY — ABBREVIATIONS

Bonanno 1973/74 = M. G. Bonanno, *Note a Saffo*, MCr VIII – IX, 1973 – 74, p. 111 – 120.

Bonanno 1990 = M. G. Bonanno, *L'allusione necessaria. Ricerche intertestuali sulla poesia greca e latina*, Roma 1990.

Bowra 1967 (= 1961) = C. M. Bowra, *Greek Lyric Poetry From Alcman to Simonides*, Oxford ^{2}1961 (repr. 1967).

Burnett 1983 = A. P. Burnett, *Three Archaic Poets. Archilochus, Alcaeus, Sappho*, London 1983.

Burzacchini 1977 = G. Burzacchini, [in:] *Lirici greci* a cura di E. Degani e G. Burzacchini, Firenze 1977.

Carey 1978 = C. Carey, *Sappho Fr. 96 LP*, CQ n.s. XXVIII, 1978, p. 366 – 371.

MacLachlan 1997 = B. C. MacLachlan, *Personal Poetry*, [in:] D. E. Gerber (ed.), A Companion to the Greek Lyric Poets, Leiden – New York – Köln 1997, p. 133 – 220.

McEvilley 1973 = T. McEvilley, *Sapphic Imagery and Fragment 96*, Hermes CI, 1973, p. 257 – 278.

Page 1955 = D. Page, *Sappho and Alcaeus. An Introduction to the Study of Ancient Lesbian Poetry*, Oxford 1955.

Stehle 1997 = E. Stehle, *Performance and Gender in Ancient Greece. Nondramatic Poetry in Its Setting*, Princeton 1997.

Vogliano 1942 = A. Vogliano, *Una strofe della II delle odi berlinesi di Saffo*, Athenaeum n.s. XX, 1942, 114 – 118.

West 1970 = M. L. West, *Burning Sappho*, Maia XXII, 1970, p. 307 – 330.

Zuntz 1938/39 = G. Zuntz, *De Sapphus carminibus ε 3, ε 4, ε 5*, Mnemosyne, ser. 3, VII, 1938/39, p. (81 – 114) 93 – 108.

EOS LXXXV 1998
ISSN 0012–7825

SCHNEE BEIM GELAGE ZU SIMONIDES, *ELEG.* 25 W.[2]

Von

KRYSTYNA BARTOL

Das bei Athenaios (3,125c) überlieferte Zitat aus Simonides enthält sechs Zeilen eines im elegischen Distichon abgefaßten Liedes, das von Kallistratos (FGH 348 F 3) den Epigrammen zugeordnet wurde:

τῆι ῥά ποτ᾽ Οὐλύμποιο περὶ πλευρὰς ἐκάλυψεν
ὠκὺς ἀπὸ Θρήικης ὀρνύμενος Βορέης,
ἀνδρῶν δ᾽ ἀχλαίνων ἔδακεν φρένας, αὐτὰρ ἐκάμφθη
ζωὴ Πιερίην γῆν ἐπιεσσαμένη,
ἔν τις ἐμοὶ καὶ τῆς χείτω μέρος· οὐ γάρ ἔοικεν
θερμὴν βαστάζειν ἀνδρὶ φίλωι πρόποσιν.

1 τὴν A: probb. West, Campbell τῆι Casaubon probb. Wilamowitz, Page 3 ἐκάμφθη codd.: probb. editores plerique ἐκύφθη Brunck ἐκάφθην Porson ἐθάφθη Oberhummer, cruces posuit Page 4 γαῖαν ἐπεσσαμένη Wilamowitz 5 χεέτω codd.: χείτω West, Campbell χεάτω Bergk, Wilamowitz, Page.

Die Gattungszugehörigkeit dieses künstlerisch geformten kurzen Gedichtes ist nicht so klar wie es aufgrund der von Kallistratos gestellten Diagnose scheinen könnte. Man soll nicht vergessen, daß eine scharfe Grenzziehung zwischen einzelnen Dichtungsarten bei den frühgriechischen Dichtern nie bestanden hat[1]. Das betrifft auch Elegie und Epigramm. Es fehlten nämlich eindeutige textkonstituierende Faktoren, an Hand deren man diese zwei Gattungen unterscheiden kann[2]. Und obwohl in Simonides' Zeit das Epigramm von einer Inschrift auf

---

[1] Vgl. A.E. Harvey, *The Classification of Greek Lyric Poetry*, CQ V 1955, S. 157 – 175.

[2] Zu diesem Thema vgl. B. Gentili, *Epigramma ed elegeia*, [in:] Entretiens sur l'Antiquité Classique, Bd. XIV, Vandoeuvres-Genève 1968, S. 37 – 90, G. Pfohl, *Die griechische Elegie*, Darmstadt 1972, S. 2 – 4, A. Szastyńska-Siemion, *Elegia i epigram. Kilka problemów terminologicznych*, [in:] Elegia poprzez wieki, red. I. Lewandowski, Poznań 1995, S. 11 – 18.

einem Gegenstand zu einem kurzen dichterischen Stück zu werden begann, das für die mündliche Darbietung bestimmt war, ist es doch schwierig auf eine klare Trennung zwischen diesen beiden dichterischen Kategorien hinzuweisen.

Der dem Text von Simonides vorangehende Kommentar des Kallistratos impliziert übrigens, daß dieses Gedicht aus der konkreten Situation heraus für das mitbeteiligte Publikum entstand[3] und als Mittel der Kommunikation mit diesem Publikum gedacht wurde[4]. Außerdem enthält der letzte Zweizeiler des Stückes ausdrückliche Bezugnahme auf die Gegenwart des Gastmahls, was die Bindung des Werkes an einen sympotischen Anlaß bestätigt. Diese textimmanenten Indizien laßen uns also hier eine kurze Elegie erkennen, die im Männersaal von einem der Teilnehmer am Festmahl vorgetragen wurde[5]. Man kann vermuten, es handelt sich um ein elegisches Rätsel (γρῖφος), um so mehr als in der Elegie das Wort χιών nicht begegnet, das das Hauptthema des Stückes bezeichnete. Rätselaufgaben gehörten, neben Rundgesängen der Gäste, zu den beliebtesten Wettspielen, durch die die sich beim Weine versammelten Männer erfreuten[6]. Athenaios (10,456c) bestätigt, daß sich auch Simonides mit dieser Art der geselligen Tischunterhaltung beschäftigte[7].

Das Gedicht beginnt mit der Beschreibung der Kraft des Winterunwetters: der schneestiebende Boreas hüllte den Olymp in ein eisiges Kleid[8] und drang

---

[3] Die Elegie scheint, wie U. Wilamowitz, *Sappho und Simonides. Untersuchungen über griechische Lyriker*, Berlin 1913, S. 142 – 143 und J.H. Molyneux, *Simonides. A Historical Study*, Illinois 1992, S. 130 – 132 urteilen, in Thessalien entstanden zu sein, wo Simonides einige Jahre nach der Vertreibung des Hippias bei den Skopaden verbrachtete. Die Erwähnung des vom Olymp stammenden Schnees spricht für die Lokalisierung des festlichen Symposions in einem nördlichen Gebiet von Griechenland, wahrscheinlich in Thessalien. Nach der Vermutung von Molyneux, *o.c.*, S. 132, könnte die Elegie an Gonnos' Hof, eines der thessalischen Fürsten, während des Gelages, vorgetragen worden sein. Die Bindung des Gedichtes an adligen Kreis scheint auch die deutliche Anspielung auf sympotischen Luxus und Wohlleben zu bestätigen: doch waren nur die reichen Gastgeber imstande, Durst ihrer Gäste mit dem auf so raffinierte Weise gekühlten Wein zu befriedigen.

[4] Kallistratos erzählte, Simonides sei von der Sommerhitze müde gewesen. Während des Symposions habe er sich den mit Schnee gekühlten Wein erboten, indem er bemerkt habe, die Mundschenken hätten die Becher anderer Symposiasten mit der auf diese Weise zubereiteten Mischung gefüllt, hätten aber ihn nicht beachtet.

[5] Von dieser Position aus haben auch M.L. West, *Iambi et Elegi Graeci ante Alexandrum cantati*, editio altera, Bd. II, Oxford 1992, S. 126 und D.A. Campbell, *Greek Lyric*, Bd. III, Cambridge (Mass.) – London 1991, S. 510 – 511, das Problem der Gattungszugehörigkeit des Gedichtes behandelt.

[6] Z.B. Plutarch (*Symp.* 151 B ff; 154 B f) zeigt die Sieben beim Rätselraten.

[7] Die außerordentliche Hochschätzung, die Simonides' Kunst bei seinen Zeitgenossen wie auch bei den späteren Kunstkennern genoß, verursachte, daß über ihn die zahlreichen, oft ironisch-humorvollen Geschichten, die seine Neigungen und sein Auftreten betrafen, zirkulierten. Zu diesen gehörten u. a. die Geschichten, die seinen gut ausgeprägten Erwerbssinn, Gefräßigkeit und Geiz herausstellen. Einige von ihnen waren sicherlich Phantasiegebilde. Zu diesem Thema vgl. J.M. Bell, Κύμβιξ καὶ σοφός. *Simonides in the Anecdotal Tradition*, QUCC XXVIII 1978, S. 29 – 86 und A.M. Komornicka, *Simonides z Keos. Poeta i mędrzec*, Łódź 1986, S. 5 – 11, 76 – 78; D.L. Page, *Further Greek Epigrams*, Cambridge 1981, S. 302 hat die von Kallistratos in bezug auf Fr. 25 erzählte Geschichte gerade zu dieser Art von Phantasiegebilden gezählt.

[8] Die 'Bekleidungsmetapher' ist eine der Hauptkomponenten dieses Stückes. Sie klingt in ἐκάλυψεν, ἀνδρῶν ἀχλαίνων und γῆν ἐπιεσσαμένη an.

den mantellosen Sterblichen bis auf die Knochen. Auf diese Naturschilderung folgt ein plötzlicher Übergang zur Darstellung des tief in Pieriens Boden gelagerten Schnees. Hinterher gehen unmittelbar die sympotischen Instruktionen (V. 5 – 6), d. h. die Anweisungen, eine Mischung zu bereiten und zu servieren. Daß die beiden Bilder des Schnees kontrastiv in die Betrachtung einbezogen werden sollen, läßt sich an dem im Vers 3 erscheinenden Wort αὐτάρ erkennen, das üblicherweise eine Gegenüberstellung ausdrückt[9]. Es scheint, daß der Kontrast zwischen zwei im Gedicht dargestellten Realitäten auf der lexikalischen Ebene auch durch andere sprachliche Einzelelemente zum Ausdruck gebracht werden müßte. Es darf vermuten werden, daß die Entgegenstellung der beiden Schilderungen von Schnee den Schlüssel zur Interpretation des von Athenaios am Ende von V. 3 überlieferten ἐκάμφθη bilden kann. Die exakte Bedeutung von diesem Wort in diesem Kontext ist bisher nicht befriedigend geklärt worden. Nach der Vermutung von einigen Forschern[10] könnte man im Falle des letzten Wortes von V. 3 mit einer unsicheren Lesung zu tun haben, die korrigiert werden soll. Sie schlagen also vor entweder ἐκύφθη (Brunck) oder ἐκάφθη (Porson) oder sogar ἐθάφθη (Oberhummer[11]) statt des überlieferten ἐκάμφθη in den Text aufzunehmen, indem sie zu behaupten scheinen, daß das hier gebrauchte Wort κάμπτειν thematisch mit den anderen Versen nicht kompatibel gewesen sei[12]. Auch Page nimmt an, daß wir an diesem Platz mit einer Korruptel zu tun haben, weil das im Text stehende κάμπτομαι — seiner Meinung nach — in diesem Kontext keinen angemessenen Sinn ergibt. Es scheint aber, daß es — trotzt skeptischer Beurteilung mancher Forscher — berechtigt wäre, auf die Authentizität des ἐκάμφθη zu insistieren. Außerdem ist es damit zu rechnen, daß hier Anklänge an Homer vorhanden sind, bei dem mit κάμπτειν ein Stillstand, im Gegensatz zu einem Bewegungzustand, impliziert wurde[13]. In Homers Epen wird aber diese Bedeutung von κάμπτειν immer durch die Verwendung von dem Akkusativobjekt γόνυ γούνατα veranschaulicht[14] ('Knie beugen' heißt 'sich setzen' und weiterhin 'ruhen'). Es läßt sich trotzdem denken, daß der Dichter in seinem elegischen Rätsel denselben Gedanken aussprechen wollte. Indem er die homerische Wendung auf einen einzelnen, den Rezipienten aber gut bekannten, Bestandteil reduzierte, konnte er freilich die ganze Aussage γριφώδως klingeln lassen. Sieht man auch nicht davon ab, daß eine der Bedeutungen von κάμπτειν 'unschädlich machen' ist[15], so kristallisiert sich noch

---

[9] Vgl. Kühner-Gerth, II § 533. 3c.

[10] Vgl. Page, *o.c.*, der hat die Obeloi in den Text eingeführt.

[11] E. Oberhummer, *Olympos*, RE Bd. XVIII 1, Stuttgart 1939, S. 271.

[12] Vgl. Page, *o.c.*, 301, Anm. 3: „no known use, or reasonable extention of a use of κάμπτομαι is applicable here".

[13] Vgl. *Il.* 7, 118, *Od.* 5, 453.

[14] Vgl. *ibidem.*

[15] Vgl. Pind. *P.* 2, 51: καὶ ὑψιφόνων τιν' ἔκαμψε βροτῶν (sc. θεός); vgl. auch W.J. Slater, *Lexicon to Pindar*, Berlin 1969, s.v. κάμπτω: 'bend', 'met,' 'break'.

ein anderes Gegensatzpaar heraus, das Simonides antizipiert hat, indem er den rasenden und niedergeschlagenen Schnee beschrieb, um die Phantasie seines Publikums mit der noch heute bewunderten Virtuosität zu leiten. Die Antithese bilden nämlich zwei gegensätzliche Zustände: Angriffslust und Unschädlichkeit. Man kann also vermuten, daß Simonides ἐκάμφθη als Gegenbegriff zu ὀρνύμενος und ἔδακεν gesetzt hat, um zwei kontrastive Realitäten suggestiv entgegenzustellen[16]. Das Bild des mit dem thrakischen Nordwind sich bewegenden (d. h. aggressiven) Schnees blieb also dem Publikum während des Vortrags der Elegie als klarer Gegensatz zu dem Bild dieses in einer untergründlichen Kammer in Ruhe, d. h. harmlos liegenden[17] bewußt, auch als sich das Gedicht der sympotischen Gegenwart im Männersaal zugewandt hatte. Die Aktivität und die Inertie bilden somit ein Paar von gegensätzlichen, im ersten Teil des Gedichtes skizzierten, Handlungsweisen, die in dem witzigen Anspruch des letzten — sich auf das Symposion beziehenden — Zweizeilers wiedergespiegelt wurden[18]. Dieses Distichon betrifft nämlich das Benehmen der Mundschenken, die die Becher anderer Symposiasten mit gekühltem Wein vollfüllen, den Dichter aber übersehen. Dieselbe erweisen sich also zugleich als aktiv und untätig — ebenso wie Schnee (χιών), der das Leitprinzip der ganzen Aussage bleibt.

Der geschichtliche Rahmen dieser kurzen Elegie, in der sich Simonides der subtilen Kleinkunst des Epigramms annäherte, ist — wie immer wieder betont — das Symposion. Die kommunikative Intention des Gedichtes beschränkt sich aber nicht auf eine muntere Unterhaltung, die Frohsinn und heitere Laune der Symposiasten bewirkt. Die Elegie erweist sich ein sympotischer Appell, mit dem sich der Dichter an die Gesamtheit der beim Gelage Anwesenden wendet. Mit dieser fordert er nämlich zu Trinksprüchen (προπόσεις) auf, durch die die erotische Atmosphäre des Symposions auf höchste steigert[19]. Die letzte Zeile der Elegie präsentiert sich als ein raffinierter Auftakt dieser Art von dichterischen Darbietungen[20].

Poznań

---

[16] Die Hauptfunktion des ἐκάμφθη ist also den Kontrast zwischen Aktivität und Pasivität zu bilden, nicht — wie Wilamowitz, *o.c.*, S. 143 behauptete, die Form des Schnees, der „unter der Erde ... schmiegsam zusammengebacken sich ducken mußte", zu beschreiben.

[17] Zum Thema der Kaltlagerungsweisen des Schnees vgl. A.S.F. Gow, *Machon. The Fragments*, Cambridge 1965, S. 109 – 110.

[18] Ähnliche Zusammenstellung der Naturschilderungen und sympotischer Instruktionen hat Alkaios, Fr. 338 V., entwickelt; dazu vgl. W. Rösler, *Dichter und Gruppe. Eine Untersuchung zu den Bedingungen und zur historischen Funktion früher griechischer Lyrik am Beispiel Alkaios*, München 1980, S. 248 – 255.

[19] Der allerbeste Nachklang der erotischen Untertöne der sympotischen προπόσεις ist Anakreons Bitte (467 PMG): πρόπινε ῥαδινοὺς ... μηρούς.

[20] In dem ἀνδρὶ φίλωι spiegelt sich die erotische Dimension dieses Trinkliedes wieder. Zu dieser Bedeutung von φίλος vgl. K.J. Dover, *Greek Homosexuality*,. London 1978, S. 49 – 50.

EOS LXXXV 1998
ISSN 0012–7825

SPOŁECZEŃSTWO I GOSPODARKA W *HIERA ANAGRAPHE* EUHEMERA Z MESSENY*

Napisał

MAREK WINIARCZYK

Euhemer jest autorem książki Ἱερὰ Ἀναγραφή (*Święta Historia*) napisanej ok. 300 r. przed Chr[1]. Sam utwór nie zachował się, ale możemy go zrekonstruować na podstawie streszczenia przekazanego przez Diodora Sycylijskiego w *Bibliotece Historycznej* (5, 41 – 46; 6, 1) oraz dzięki fragmentom tłumaczenia dokonanego przez Enniusza na początku II w. przed Chr.[2]. Euhemer pisze, że na polecenie króla macedońskiego Kassandra (305 – 298/297) udał się w podróż z Arabii Szczęśliwej. Przypadkowo odkrył na Oceanie Indyjskim archipelag składający się z wysp Hiera i Panchaia oraz małej bezimiennej wysepki, na której grzebano zmarłych (6, 1, 4 – 5 = T 3; 5, 41, 4 = T 30).

1. Wyspa Hiera[3]

Na wyspie zamieszkanej przez Panchajczyków ziemia jest podzielona między mieszkańców, ale król posiada jej najwięcej, poza tym otrzymuje dziesiątą część wszystkich plonów (5,42,1). Bogactwem wyspy są drzewa kadzidłowe (λιβανωτός) oraz balsamowe (σμύρνα)[4]. Mieszkańcy sprzedają kadzidło i mir-

---

* Artykuł napisałem podczas pobytu w Londynie w październiku 1998 r. Dziękuję Fundacji Lanckorońskich za przyznanie stypendium.

[1] Testimonia Euhemera cytuję według mojego wydania *Euhemeri Messenii reliquiae*, Stuttgart-Leipzig 1991 (Bibliotheca Teubneriana).

[2] Zob. M. Winiarczyk, *Ennius' „Euhemerus sive Sacra historia"*, RhM CXXXVII 1994, s. 274 – 291. Por. M. Brożek, *Euhemerosa „*Hiera Anagraphe*"* (*Przekład w ramach rekonstrukcji*), Meander XXIV 1969, s. 485 – 497.

[3] Opis wyspy u Diod. 5, 41, 4 –5, 42, 2 (T 30). Niżej staram się dowieść, że identyfikacja Hiera z Panchaią jest błędna.

[4] Na ogół uważano, że kadzidło i mirra pochodzą z Arabia felix. Np. Hdt. 3, 107; Theophr. *Hist. pl.* 4, 4, 14; 9, 4, 1 – 2.10; Eratosth. (III B 48 Berger) ap. Strab. 16, 4, 4; Diod. 3, 46, 3; Strab. 16, 4,

rę kupcom arabskim na kontynencie, którzy wiozą je do Fenicji, Celesyrii oraz Egiptu (5, 42, 2). Istnienie własności prywatnej i handel indywidualny z pewnością doprowadziły do rozwarstwienia społecznego. Na wyspie rosną także inne θυμιάματα oraz paliuros[5], którego owoce służą do jedzenia, przygotowania napojów oraz sporządzania lekarstwa przeciwko biegunce (5, 41, 6). Wyspa nosi nazwę Hiera, ponieważ rodzą się na niej kadzidło i mirra używane w kulcie bogów i nie można na niej grzebać zmarłych[6].

2. Panchaia

a) mieszkańcy

Rdzennymi mieszkańcami wyspy są Panchajczycy[7] a przybyszami Okeanici, Indowie, Scytowie i Kreteńczycy (5, 42, 4 = T 33). Wcześniej mieszkali tam jeszcze Doowie[8], ale zostali wypędzeni przez Ammona, który zniszczył ich miasta Doa i Asterusia (5, 44, 7 = T 34). Zeus i góra Olimp noszą przydomek Triphylios, ponieważ wyspę zamieszkiwały kiedyś trzy narody: Panchajczycy, Okeanici i Doowie (5, 44, 6 = T 34). Interpretacja tego testimonium sprawia pewną trudność. P.J.M. van Gils[9] przypuszczał, że Indowie, Scytowie i Kreteńczycy przybyli na wyspę dopiero po wypędzeniu Doów, natomiast M. Zumschlinge sądzi[10], że te trzy ludy były zaliczane do Okeanitów, tzn. ludów przybyłych przez Ocean, co wydaje się mniej prawdopodobne. Głównym miastem wyspy jest Panara, a do ważniejszych miast należą Hyrakia, Dalis i Okeanis (5, 45, 2 = T 35)[11].

14.19.25; Arrian. *Anab.* 7, 20, 2. Zob. C. Rathjens, *Kulturelle Einflüsse in Südwest-Arabien von den ältesten Zeiten bis zum Islam, unter besonderer Berücksichtigung des Hellenismus*, Jahrbuch für Kleinasiatische Forschung I 1950/51, s. 1 – 42; G.W. van Beek, *Frankincense and Myrrh in Ancient South Arabia*, Journal of the American Oriental Society LXXVIII 1958, s. 141 – 151; W.W. Müller, *Weihrauch*, RE Suppl. XV 1978, szp. 709 – 715; N. Groom, *Frankincense and Myrrh. A Study of the Arabian Incense Trade*, London – New York – Beirut 1981.

[5] O paliuros zob. Theophr. *Hist. pl.* 3, 18, 3; Plin. *Nat. hist.* 24, 71; Diosc. *De mat. med.* 1, 92.

[6] Tak G. Vallauri, *Evemero di Messene. Testimonianze e frammenti*, Torino 1956, s. 51. Zob. Plin. *Nat. hist.* 12, 54; Solin. 33, 5: regio turifera (...) Arabia appellata id est sacra; *cf.* Isid. *Etym.* 14, 3, 15. Zastrzeżenia wysunięte przez M. Zumschlinge, *Euhemeros. Staatstheoretische und staatsutopische Motive*, Diss. Bonn 1976, s. 19 – 21 nie wydają się przekonujące. Natomiast uważam za błędne przypuszczenie, że wyspa jest święta, ponieważ jest poświęcona Słońcu (tak P.J.M. van Gils, *Quaestiones Euhemereae*, Diss. Amsterdam, Kerkrade-Heerlen 1902, s. 22 z przyp. 3 i H.F. van der Meer, *Euhemerus van Messene*, Diss. Amsterdam 1949, s. 36 nn.). Słusznie krytykował ten pogląd H. Braunert, *Die heilige Insel des Euhemeros in der Diodor-Überlieferung*, RhM CVIII 1965, s. 261 przyp. 17.

[7] O etymologii słowa „Panchajczycy" zob. komentarz do T 31 (a).

[8] O Dooi zob. komentarz do T 34 (ad 1.3).

[9] Tak van Gils (przyp. 6) s. 24 i H. Braunert, *Staatstheorie und Staatsrecht im Hellenismus*, Saeculum XIX 1968, s. 54.

[10] Zumschlinge (przyp. 6) s. 50 – 54.

[11] Żadnych podstaw nie ma pogląd Braunerta (przyp. 6) s. 264, że Panara jest przydomkiem jednego z tych miast. O etymologii Panary zob. komentarz do T 33 (ad 1.4).

b) Społeczeństwo i gospodarka

Ludność Panchai dzieli się na trzy grupy społeczne (5, 45, 3 = T 35)[12]: 1) kapłani (ἱερεῖς) i rzemieślnicy (τεχνῖται), 2) rolnicy (γεωργοί), 3) żołnierze (στρατιῶται) i pasterze (νομεῖς). Zaskakuje zaliczanie do tej samej grupy kapłanów i rzemieślników. Podejrzewano nawet Diodora o popełnienie błędu[13], ale nie jest to podejście właściwe, gdyż należy starać się zrozumieć sposób myślenia Euhemera. Na uwagę zasługuje interpretacja R.J. Müllera[14], wedle której wyroby rzemieślników były przeznaczone przede wszystkim dla bogów, gdyż Panchajczycy wyróżniali się wyjątkową pobożnością (εὐσεβείᾳ διαφέροντας, 6, 1, 4 = T 3). Wykonywali oni zapewne posągi bogów, wota ze złota i srebra składane przez czcicieli oraz różne przedmioty, którymi ozdabiano wielki temenos. Służyli więc oni bogom podobnie jak kapłani i dlatego tworzą razem jedną grupę społeczną. Trzeba jednak pamiętać, że rzemieślnicy wytwarzali także wiele rzeczy na potrzeby ludności, m.in. kosztowne szaty i biżuterię. Nie służyli więc wyłącznie bogom. Cechą wspólną żołnierzy i pasterzy było czuwanie. Jedni strzegli bezpieczeństwa kraju przed napadami rozbójników, którzy zajmowali pewną część wyspy, a drudzy strzegli stad zwierząt. W razie potrzeby pasterze mogli udzielić pomocy żołnierzom w obronie kraju. Żołnierze mieszkali w warowniach i otrzymywali żołd (τὰς μεμερισμένας συντάξεις, 5, 46, 1 = T 35) w naturze, gdyż na wyspie nie było gospodarki towarowo-pieniężnej. Ich sposób walki był archaiczny, ponieważ posługiwali się rydwanami (5, 45, 3 = T 35).

J. Kaerst przypuszczał[15], że w społeczeństwie panchajskim podzielonym na trzy grupy istniała zasada dziedziczenia zawodu, która jest sprawdzoną podstawą jego doskonałego wykonywania. Dziedziczenie występowało u Chaldejczyków, znawców wiedzy astrologicznej (Diod. 2, 29, 4) oraz rzemieślników egipskich (Hdt. 2, 164; Diod. 1,74, 6). Niektórzy badacze wątpią jednak, czy Euhemer rzeczywiście pisał o zamkniętych grupach zawodowych[16]. Wydaje mi się, że nie można rozstrzygnąć tej kwestii na podstawie tekstu Diodora.

Mieszkańcy nie posiadają własności prywatnej, jedynie rolnicy i pasterze mają na własność dom i ogród. Oddają oni plony ziemi i wyhodowane zwierzęta

---

[12] Podział ten mógł wprowadzić sam Zeus, podobnie jak Atena w Pra-Atenach (Pl. *Tim.* 24 A-C). Tak Zumschlinge (przyp. 6) s. 86 i R.J. Müller, Überlegungen zur ἹΕΡΑ ἈΝΑΓΡΑΦΗ *des Euhemeros von Messene*, Hermes CXXI 1993, s. 295.

[13] Zumschlinge (przyp. 6) s. 80.

[14] Müller (przyp. 12) s. 293. Mniej przekonująca jest interpretacja R. v. Pöhlmann, *Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt*, II, München 1925[3], s. 296, który sądził, że kapłani i technitai należeli do jednej grupy, gdyż stanowili „eine Kulturaristokratie, eine Hierarchie der Kapazitäten".

[15] J. Kaerst, *Geschichte des Hellenismus*, II, Leipzig-Berlin 1926[2], s, 154.

[16] P.M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, II, Oxford 1972, s. 448 przyp. 804; G.J.D. Aalders, *Political Thought in Hellenistic Times*, Amsterdam 1975, s. 67 przyp. 82. Należy dodać, że podział na grupy zawodowe w Egipcie nie był tak sztywny, jak sądzili Grecy. Zob. Braunert (przyp. 9) s. 55 i A. Burton, *Diodorus Siculus, Book I. A Commentary*, Leiden 1972 (EPRO XXIX), s. 213.

do wspólnego podziału (εἰς τὸ κοινόν, εἰς τὸ δημόσιον), a kapłani przydzielają każdemu sprawiedliwie środki potrzebne do życia[17]. Wydaje się, że każdy otrzymał jednakową działkę ziemi lub pastwisko tej samej wielkości, ale z tekstu Diodora nie wynika, kto dokonał podziału i do kogo właściwie należała ziemia na wyspie[18]. Zboże było prawdopodobnie magazynowane w spichlerzach[19]. Kapłani dostawali dwa razy więcej niż inni, a 10 najlepszych rolników i 10 najlepszych pasterzy otrzymywało specjalną nagrodę (5, 45, 4 – 5 = T 35). Mała ilość tych premii zapobiegała zróżnicowaniu społecznemu i podziałowi na biednych i bogatych, co mogłoby doprowadzić do napięć społecznych[20]. Euhemer postąpił bardzo rozsądnie nie podając szczegółów sprawiedliwego podziału dóbr.

Wprawdzie istnieją na wyspie kopalnie złota, srebra, cyny i żelaza, ale metali tych nie wolno wywozić (5, 46, 4 = T 35). Rzuca się w oczy prostota lub wręcz prymitywizm gospodarki panchajskiej[21]. Jej podstawę stanowi rolnictwo i ho-

---

[17] τὸ ἐπιβάλλον ἑκάστῳ δικαίως ἀπονέμουσι (5, 45, 5 = T 35). Dlatego niektórzy badacze uważali system gospodarczy na Panchai za socjalistyczny lub komunistyczny. Np. F. Susemihl, *Geschichte der griechischen Litteratur in der Alexandrinerzeit*, I, Leipzig 1891, s. 318 „leise communistisch angehauchte Verfassung"; Pöhlmann (przyp. 14) s. 297 „kommunistisch-sozialistische Wirtschaftsordnung"; R. Helm, *Der antike Roman*, Göttingen 1956[2], s. 25 „ein gemildeter Kommunismus"; H. Strasburger, *Zum antiken Gesellschaftsideal*, Heidelberg 1976, s. 99 „der kommunistische Idealstaat". Chętnie mówiono także o komunizmie w powieści Jambulosa. Różne cytaty zestawia M. Winiarczyk, *Das Werk des Jambulos. Forschungsgeschichte (1550 – 1988) und Interpretationsversuch*, RhM CXL 1997, s. 141. Ostatnio A.B. Bosworth, *Alexander and the East. The Tragedy of Triumph*, Oxford 1996, s. 87 określił państwo Musikanosa jako „a model of an ideal communistic society". Uważam jednak takie modernizujące określenia za wysoce niewłaściwe, a zupełnie bezsensowne jest porównywanie stosunków społeczno-ekonomicznych panujących na Panchai do życia w Związku Radzieckim (tak np. J. Ferguson, *Utopias of the Classical World*, Ithaca, N. Y. 1975, s. 107 – 108). Wprawdzie już E. Salin krytykował użycie pojęcia „socjalizm" w odniesieniu do społeczeństw antycznych, ale jego słuszne stanowisko zostało zignorowane przez późniejszych badaczy (*Der „Sozialismus" in Hellas*, [w:] G. Karo et al. (Hrsg.), Bilder und Studien aus drei Jahrtausenden E. Gothein zum siebzigsten Geburtstag als Festgabe dargebracht, München-Leipzig 1923, s. 15 – 59). Warto dodać, że Nearchos (FGrHist 133 F 23 ap. Strab. 15, 1, 66 p. 717) twierdzi, iż niektóre plemiona indyjskie wspólnie uprawiają ziemię i dzielą plony między siebie, natomiast resztę niszczą, aby mieć bodziec do pracy. Zob. przyp. 67.

[18] Aalders (przyp. 16) s. 67 przyp. 84 słusznie odrzucił przypuszczenie Frasera (przyp. 16) I, s. 290, że na Panchai istniał „a system of common ownership of all land (...)". Nie ma żadnych podstaw pogląd L. Bertelli, *Il modello della società rurale nell'utopia greca*, Il pensiero politico IX 1976, s. 203, że ziemia należy do króla („un possesso reale"). Zob. przyp. 62 (podział ziemi w *Prawach* Platona).

[19] Tak Pöhlmann (przyp. 14) s. 298.

[20] Zwrócił na to uwagę już Müller (przyp. 12) s. 296.

[21] Zob. R. Bichler, *Zur historischen Beurteilung der griechischen Staatsutopie*, GB XI 1984, s. 193. O małej roli handlu w utopiach Platona i Arystotelesa pisał J. Hasebroek, *Staat und Handel im alten Griechenland. Untersuchungen zur antiken Wirtschaftsgeschichte*, Tübingen 1928, s. 188 – 195. O prymitywnej formie życia u ludów natury zob. A. Dihle, *Zur hellenistischen Ethnographie*, [w:] Grecs et barbares, Vandoeuvres-Genève 1962 (Entretiens... VIII), s. 217 – 222, przedruk [w:] A. Dihle, Antike und Orient, Heidelberg 1983, s. 31 – 36. Zob. także R. Vischer, *Das einfache Leben. Wort- und motivgeschichtliche Untersuchungen zu einem Wertbegriff der antiken Literatur*, Göttingen 1965.

dowla zwierząt. Nie istnieje handel, nie używa się pieniędzy i nikt nie wyjeżdża za granicę. Na Panchai jest typowe społeczeństwo zamknięte, które jest samowystarczalne i nie utrzymuje żadnych kontaktów ze światem zewnętrznym. Sposób odżywiania jest bardzo prosty, gdyż mieszkańcy jedzą produkty za zboża, mięso, owoce (winogrona, daktyle, orzechy) oraz chyba piją wino.

Kapłani odgrywają najważniejszą rolę w społeczeństwie, ponieważ w ich rękach spoczywa wymiar sprawiedliwości oraz podział plonów i wyhodowanych zwierząt[22]. Przejęli oni władzę dopiero po wygaśnięciu dynastii założonej przez Zeusa[23]. Przewyższają oni pozostałych mieszkańców zbytkiem, gdyż noszą wyjątkowo miękkie szaty robione z lnu lub wełny, a na głowie mają mitry. Noszą kolorowe sandały oraz ozdoby ze złota jak kobiety, z wyjątkiem kolczyków[24]. Oddają cześć bogom śpiewając hymny i enkomia oraz opiewają ich czyny i dobrodziejstwa okazane ludziom (τὰς εἰς ἀνθρώπους εὐεργεσίας 5, 46, 2 = T 35). Mieszkają wokół świątyni i nie wolno im opuszczać temenosu o długości 200 stadiów (ok. 40 km) (5, 44, 5 = T 38), gdyż mógłby ich wtedy każdy zabić (5, 46, 4 = T 35)[25]. Ród kapłanów sprowadził z Krety sam Zeus, o czym świadczy ich język, w którym występują słowa używane w dialekcie kreteńskim (5, 46, 3 = T 35).

Specjalny status posiadają mieszkańcy Panary, którzy są nazywani błagalnikami Zeusa Trifylijskiego. Zachowują oni autonomię (αὐτόνομοι καὶ ἀβασίλευτοι), gdyż co roku wybierają trzech archontów, którzy decydują

---

[22] οἱ μὲν οὖν ἱερεῖς τῶν ἁπάντων ἦσαν ἡγεμόνες, τάς τε τῶν ἄλλων ἀμφισβητήσεων κρίσεις ποιούμενοι καὶ τῶν ἄλλων τῶν δημοσίᾳ πραττομένων κύριοι (5, 45, 4 = T 35); πάντα δὲ τὰ γεννήματα καὶ τὰς προσόδους οἱ ἱερεῖς παραλαμβάνοντες τὸ ἐπιβάλλον ἑκάστῳ δικαίως ἀπονέμουσι (5, 45, 5 = T 35; *cf.* 5, 42, 5 = T 33). Oto kilka określeń kapłanów proponowanych przez nowszych badaczy: Braunert, *Staatstheorie* (przyp. 9) s. 59 „politisch und ökonomisch geschulte Elite"; P. Burde, *Untersuchungen zur antiken Universalgeschichtsschreibung*, Diss. Erlangen-Nürnberg 1972, München 1974, s. 51 rządy kapłanów miały zapewnić „die Herrschaft der Intelligenz"; B. Kytzler, *Utopisches Denken und Handeln in der klassischen Antike*, [w:] R. Vilgradter-F. Krey (Hrsg.), Der utopische Roman, Darmstadt 1973, s. 62 „Inteligentsia oder vielleicht besser (...) die Technokraten der damaligen Gesellschaft". Pogląd Pöhlmanna przytoczyłem w przyp. 14.

[23] Müller (przyp. 12) s. 291 – 292 przyp. 69 jest zdania, że Zeus właściwie nie założył dynastii na Panchai, ponieważ był królem całego świata (5, 46, 3 = T 35), który tylko chętnie przebywał na Panchai (Lact. *Div. inst.* 1, 11, 35 = T 67). Nie wziął on jednak pod uwagę tego, że Zeus „postquam quinquies terras circuivit omnibusque amicis atque cognatis suis imperia divisit" (Lact. 1, 11, 45 = T 69 A). Można wyciągnąć stąd wniosek, że ulubioną Panchaję przekazał on swoim potomkom Artemidzie i Apollinowi, których dzieje wyrył później Hermes na złotej steli (5, 46, 7 = T 37). Dlatego pogląd Müllera nie wydaje się słuszny.

[24] O stroju kapłanów zob. Th. Wächter, *Reinheitsvorschriften im griechischen Kult*, Giessen 1910 (RGVV, vol. IX), s. 18 – 20; P. Stengel, *Die griechischen Kultusaltertümer*, München 1920[3], s. 47; Zumschlinge (przyp. 6) s. 39 – 43 oraz komentarz do T 35 (ad 1.19 – 24). Należy dodać, że również inni mieszkańcy wyspy ubierają się w miękkie szaty, a ozdoby ze złota (naszyjniki, bransolety, kolczyki) noszą nie tylko kobiety ale także mężczyźni (5, 45, 6 = T 35).

[25] Podobnym ograniczeniem podlegał król Mossynoików (Xenoph. *Anab.* 5, 4, 26) i król Sabejczyków (Agatharch. *De mari Eryth.* 100 [GGM I 189] ap. Diod. 3, 47, 4). Zob. U. Hoefer, *Pontosvoelker, Ephoros und Apollonios von Rhodos*, RhM LIX 1904, s. 551 – 553.

o wszystkich sprawach. Nie mogą oni jednak wydawać wyroków śmierci, dlatego szczególnie ciężkie przestępstwa (τὰ μέγιστα) przekazują do rozpatrzenia kapłanom (5, 42, 5 = T 33).

Opis społeczeństwa panchajskiego jest realistyczny, ponieważ Euhemer unika elementów niezwykłych, cudownych i bajecznych[26]. Mieszkańcy Panchai nie różnią się niczym od ludzi żyjących w świecie greckim. Nie żyją bardzo długo, jak mieszkańcy Wyspy Słońca Jambulosa, Indii czy Etiopii[27], ani nie posiadają specjalnych właściwości, jak np. rozdwojony język umożliwiający rozmowę z dwoma osobami jednocześnie w powieści Jambulosa[28]. Panchajczycy cierpią czasem na tak prozaiczną chorobę jak biegunka (5, 41, 6 = T 30). Społeczeństwo nie jest wspólnotą idealną, gdyż ludzie popełniają przestępstwa i czasem zachodzi konieczność wydawania wyroków śmierci. Ponadto państwu zagrażają napady rozbójników zamieszkujących pewną część wyspy. Istnieje życie rodzinne, ale chyba tylko wśród rolników i pasterzy, i nie ma mowy o wspólnocie kobiet i dzieci, jak np. u Jambulosa (Diod. 2, 58, 1). Nie istnieje równość absolutna, gdyż pracowity rolnik lub pasterz mógł co roku uzyskiwać nagrodę za bardzo dobre zbiory zboża lub wyróżniającą się hodowlę zwierząt.

Trzeba jednak przyznać, że nie wszystkie problemy związane ze społeczeństwem i gospodarką są dla nas jasne. Np. jest rzeczą dyskusyjną, czy na Panchai istnieli niewolnicy, gdyż Diodor nie wspomina o nich[29]. Wprawdzie Grecy, a później Rzymianie, uważali, że w starych dobrych czasach nie było niewolnictwa, ale miało to miejsce podczas złotego wieku, gdy ziemia sama z siebie wydawała plony albo istniały cudowne przyrządy, które same wykonywały różne prace[30]. Tylko wtedy niewolnicy byli zbędni. Natomiast *Hiera Anagraphe*

---

[26] Zwrócili na to uwagę m.in. Susemihl (przyp. 17) s. 317 – 318; F. Jacoby, *Euemeros*, RE VI 1907, szp. 961 – 962; J. Geffcken, *Euhemerism*, ERE V 1912, szp. 573; Pöhlmann (przyp. 14) s. 302.

[27] 150 lat: mieszkańcy Wyspy Słońca (Diod. 2, 57, 4) i Taprobane (= Cejlon) (Ps. — Callisth. 3, 7); 140 lat: mieszkańcy Indii (Ctes. ap. Phot. Bibl. 72 [I 139 Henry]; Isigonus FHG IV 435, fr. 3 ap. Plin. *NH* 7, 27; 130 lat: mieszkańcy Indii (Ctesias l.c.; Onesicr. *FGrHist* 134 F 24 ap. Strab. 15, 1, 34 i F 11 ap. Plin. *NH* 7, 28); 120 lat: mieszkańcy Indii (Ctes. l.c.) i Etiopii (Hdt. 3, 23, 1). Według Teopompa (*FGrHist* 115 F 75 c ap. Ael. *VH* 3, 18) mieszkańcy Meropidy żyją dwa razy dłużej niż ludzie naszej oikumene.

[28] Tłumaczenie utworu Jambulosa [w:] M. Winiarczyk, *Relacja Jambulosa o Wyspie Słońca*, Classica Wratislaviensia XVIII 1995, s. 53 – 59. Zob. także idem (przyp. 17) s. 128 – 153.

[29] Niewolnictwo istnieje: T.S. Brown, *Onesicritus. A Study in Hellenistic Historiography*, Berkeley-Los Angeles 1949, s. 71; Brak niewolnictwa: Ferguson (przyp. 17) s. 105; Y. Garlan, *Les sociétés sans esclaves dans la pensée politique grecque*, Klio LXIII 1981, s. 136. Zob. kompromisowe stanowisko J. Vogta, *Die Sklaverei im utopischen Denken der Griechen*, Rivista Storica dell'Antichità I, 1971, s. 30, przedruk [w:] idem, Sklaverei und Humanität. Studien zur antiken Sklaverei und ihrer Forschung, Wiesbaden 1972², s. 138 – 139 „Die Fragmente dieser utopischen Staaten (m.in. Euhemera) lassen nicht erkennen, ob auch die Frage der Sklaverei in ihrer Dringlichkeit erkannt war".

[30] S. Luria, *Die Ersten werden die Letzten sein* (*Zur „sozialen Revolution" im Altertum*), Klio XXII 1929, s. 405 – 431, szczeg. s. 420 nn.; H. Langerbeck, *Die Vorstellung vom Schlaraffenland in der alten attischen Komödie*, Zeitschrift für Volkskunde LIX 1963, s. 192 – 204; B. Gatz, *Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen*, Diss. Tübingen 1964, Hildesheim 1967 (Spudasmata

wcale nie przedstawiała idealnego społeczeństwa[31], a opis wyspy był tłem (Rahmenerzählung) dla przedstawienia genezy religii. Wobec tego sądzę, że Euhemer albo pisał o niewolnikach (np. pracujących w kopalniach metali), co nie wzbudziło zainteresowania Diodora, albo pominął ten problem milczeniem, jak Platon w *Politeia*[32].

c) Przyroda

Przyroda jest bogata i bardzo różnorodna, gdyż na wyspie rosną różne drzewa (cyprysy, platany, wawrzyny, palmy daktylowe, leszczyna) i winna latorośl oraz są łąki pokryte kwiatami (5, 43, 1 – 3 = T 38); żyją tam również pięknie ubarwione ptaki śpiewające (5, 43, 2) oraz słonie, lwy, pantery i antylopy (5, 45, 1 = T 39). Ponadto są źródła i rzeki (5, 43, 2; 5, 44, 3 = T 38). Autor przedstawia wyspę jako locus amoenus, a ta konwencja literacka była Grekom bardzo dobrze znana[33]. Występuje ona już w poematach homeryckich i stosowano ją jeszcze w literaturze okresu cesarstwa. Natomiast Euhemer nie wprowadził cudów przyrody indyjskiej opisywanych przez Nearcha i Onesikritosa[34], aby nie wzbudzić nieufności czytelników.

XVI), s. 114 – 128, 229 (indeks s.v. absentia servorum); Vogt (przyp. 29) s. 132 – 133; W. Fauth, *Kulinarisches und Utopisches in der griechischen Komödien* WSt LXXXVI 1973, s. 39 – 62; G. Rehrenböck, *Das Schlaraffenland im Tartaros. Zur Thematik der Metalles des Komikers Pherekrates*, Wiener Humanistische Blätter XXIX 1987, s. 14 – 25; H.S. Versnel, *Inconsistencies in Greek and Roman Religion, II: Transition and Reversal in Myth and Ritual*, Leiden-New York-Köln 1994[2], s. 122 – 126; R. Bichler, *Von der Insel der Seligen zu Platons Staat. Geschichte der antiken Utopie*, I, Wien- Köln-Weimar 1995, s. 85 – 96, 205 – 207.

[31] *Hiera Anagraphe* jako utopia społeczna: Pöhlmann (przyp. 14) s. 293 – 305; Helm (przyp. 17) s. 26; Aalders (przyp. 6) s. 66 – 69; R. Müller, *Zur sozialen Utopie im Hellenismus* (1975) [w:] idem, Menschenbild und Humanismus der Antike. Studien zur Geschichte der Literatur und Philosophie, Leipzig 1980, s. 191; H. Kuch, *Funktionswandlungen des antiken Romans*, [w:] idem (Hrgs.), Der antike Roman. Untersuchungen zur literarischen Komunikation und Gattungsgeschichte, Berlin 1989, s. 57. Zob. M. Winiarczyk, *Próba interpretacji Hiera Anagraphe Euhemera z Messeny*, Meander (w druku).

[32] Wydaje mi się, że mają rację ci badacze, którzy sądzą, że Platon nie usunął niewolników z idealnego państwa w *Politeia*. Taka innowacja wymagałaby uzasadnienia. Zob. np. G.R. Morrow, *Plato's Law of Slavery in its Relation to Greek Law*, Urbana 1939 (Illinois Studies in Language and Literature XXV 3), szczeg. s. 129 – 133; G. Vlastos, *Does Slavery Exist in Platos Republic?*, CPh LXIII 1968, s. 291 – 295, przedruk [w:] idem, *Platonic Studies*, Princeton 1973, s. 140 – 146; J. Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford 1981, s. 171. Natomiast C.D.C. Reeve, *Philosopher-Kings. The Argument of Plato's Republic*, Princeton 1988, s. 216 – 217 jest zdania, że w Kallipolis nie będzie niewolników.

[33] Termin „locus amoenus" wprowadził E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern 1948 ((1965[4]), s. 191 – 209. Zob. G. Schönbeck, *Der locus amoenus von Homer bis Horaz*, Diss. Heidelberg 1962; W. Elliger, *Die Darstellung der Landschaft in der griechischen Dichtung*, Berlin – New York 1975 (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte XV); H. Thesleff, *Man and locus amoenus in Early Greek Poetry*, [w:] Gnomosyne. Menschliches Denken und Handeln in der frühgriechischen Literatur. Festschrift für W. Marg, München 1981, s. 31 – 45; idem, *Notes on the Paradise Myth in Ancient Greece*, Temenos XXII 1986, s. 129 – 139.

[34] Flora indyjska: Nearchus (*FGrHist* 133 F 6) ap. Arrian. *Ind.* 11, 7; Onesicr. (*FGrHist* 134) F 15 ap. Strab. 15, 1, 18 i F 22 ap. Strab. 15, 1, 21. 22. Zob. K. Karttunen, *India and the Hellenistic World*, Helsinki 1997 (Studia Orientalia LXXXIII), s. 129 – 166. Fauna indyjska: Nearch. F 7, 8a, 9,

d) Położenie wyspy

Euhemer starał się stworzyć iluzję, że podaje dokładną lokalizację Panchai na Oceanie Indyjskim. Utrzymywał on, że z przylądka leżącego we wschodniej części wyspy można dostrzec w oddali góry w Indiach, czyli Himalaje[35]. Mimo tego większość geografów i historyków antycznych uznała odkrycie Panchai za fikcję literacką[36]. Tylko Diodor uwierzył bez zastrzeżeń w podróż Euhemera i odkrycie grupy wysp na Oceanie Indyjskim. Jeszcze bardziej naiwni byli badacze nowożytni, którzy usiłowali identyfikować Panchaję z jakąś wyspą. Najczęściej wskazywano na Sokotrę (Διοσκουρίδου νῆσος) czasem na Madagaskar, Cejlon lub wysepkę Kiszm leżącą w Zatoce Arabskiej[37]. Próby identyfikacji Panchai nie mają jednak żadnego sensu, gdyż wyspa jest fikcją literacką.

3. Dlaczego nie należy identyfikować wyspy Hiera z Panchaią?

Niektórzy wcześniejsi badacze wypowiadali pogląd, że Hiera i Panchaia są tą samą wyspą[38], ale dopiero H. Braunert spopularyzował tę hipotezę starając się uzasadnić ją obszernie[39]. Zwrócił on uwagę na to, że Panchaia jest nazwana przez Diodora νῆσον ἱερὰν θεῶν (6, 1, 5 = T 3) i wyciągnął stąd wniosek, że określenie Hiera jest przydomkiem Panchai, natomiast wyspa rodząca kadzidło i mirrę była bezimienna, podobnie jak wysepka, na której grzebano zmarłych (s. 262 nn.). Ponadto sądził on, że skoro mieszkańcy Panary są abasileutoi, to reszta mieszkańców Panchai podlega władzy królewskiej (s. 257 n.). Dlatego H. Braunert zarzucił Diodorowi, że błędnie streścił utwór Euhemera pisząc o królu na wyspie Hiera, a nie na Panchai.

---

10 ap. Arrian. *Ind.* 15, 1.4.8.10; F 8b ap. Strab.15, 1, 44; F 10 b ap. Strab. 15, 1, 45; F 22 ap. Strab. 15, 1, 43; Onesicr. F 7 ap. Arrian. *Ind.* 6, 8; F 13 ap. Plin. *NH* 6, 81; F 16 a ap. Strab. 15, 1, 28; F 16 b ap. Ael. *NA* 16, 39. Por. Clitarchus (*FGrHist* 137) F 18 – 19 ap. Ael. *NA* 17, 2.25; F 20 ap. Strab. 15, 1, 69; F 21 ap. Ael. *NA* 17, 23; F 22 ap. Ael. *NA* 17, 22. Zob. K a r t t u n e n, *o.c.* s. 167 – 187.

[35] θεωρεῖσθαι τὴν Ἰνδικὴν ἀέριον (5, 42, 3 = T 31). Zob, W.W. T a r n, *Alexander the Great and the Unity of Mankind*, London 1933, s. 45 – 46; v.d. M e e r (przyp. 6) s. 39. Por. P. W e s s e l i n g, *Diodori Siculi Bibliothecae historicae libri qui supersunt*, III, Argentorati 1798, s. 596 „aerion omne immane et in aerem vastissime exsurgens".

[36] Eratosth. (I B 6 Berger) ap. Strab. 1, 3, 1 (T 4); I B 7 Berger ap. Strab. 2, 4, 2 = Polyb. *Hist.* 34, 5 (T 5); Apollodor. (*FGrHist* 244 F 157a) ap. Strab. 7, 3, 6 (T 6); Strabo 2, 3, 5 (T 7a, *cf.* T 7b); Plut. *De Is.* et *Os.* 23 p. 359 E-360 B (T 15).

[37] Różne próby lokalizacji Panchai zestawiam w komentarzu do T 31 (b).

[38] F. H o m m e l, *Die Insel der Seligen in Mythus und Sage der Vorzeit*, München 1901, s. 13; T k a č, *Saba,* RE I A, 1920, szp. 1403; G. H ü s i n g, *Panchaia*, [w:] H. Mžik (Hrsg.), Beiträge zur historischen Geographie, Kulturgeographie, Ethnographie und Kartographie, vornehmlich des Orients, Leipzig-Wien 1929, s. 101.

[39] B r a u n e r t (przyp. 6) s. 255 – 268.

Wprawdzie niektórzy badacze przyjęli pogląd Braunerta[40], ale wydaje mi się, że dokładna analiza jego argumentów skłoni nas do odrzucenia tej znanej hipotezy[41]. Po pierwsze, Braunert nie wziął pod uwagę tego, że przymiotnik abasileutos ma także znaczenie „nie podlegający żadnej władzy"[42]. Wydaje mi się, że zwrot αὐτόνομοι καὶ ἀβασίλευτοι to typowy hendiadys, który podkreśla z naciskiem niezależność Panary i nic nie mówi o tym, że reszta Panchai jest rządzona przez króla[43]. Po drugie stosunki społeczno-ekonomiczne przedstawione na Hiera i Panchai są zupełnie odmienne: a) trudno pogodzić najwyższą władzę króla na Hiera (5, 42, 1) z absolutnymi rządami kapłanów (5, 45, 4), b) na Hiera król otrzymuje dziesięcinę (5, 42, 1), podczas gdy na Panchai wszystkie produkty są wspólne i dopiero kapłani dzielą zboże i zwierzęta między mieszkańców (5, 45, 4 – 5), c) na Hiera istnieje prywatna własność ziemi, natomiast na Panchai ziemia jest wspólna, tylko chłopi i pasterze posiadają dom i ogród (5, 45, 5), d) jedynym bogactwem Hiera jest kadzidło i mirra (5, 41, 4), natomiast mieszkańcy Panchai zajmują się rolnictwem i hodowlą bydła (5, 45, 4 – 5), e) mieszkańcy Hiera sprzedają kadzidło i mirrę kupcom arabskim na kontynencie (5, 42, 2), natomiast mieszkańcy Panchai nie opuszczają wyspy i nie posługują się pieniędzmi, f) Diodor pisze o 3 wyspach, ale tylko jedną uznaje za bezimienną (5, 41, 4), g) szerokość Hiera wynosi 200 stadiów (5, 42, 1), natomiast na Panchai sam temenos ma 200 stadiów długości (5, 44, 5). Sprzeczności w opisie Hiera i Panchai są ewidentne, dlatego dziwi mnie, że szereg badaczy przyjęło tę bardzo śmiałą hipotezę. Wprawdzie niektórzy zdawali sobie sprawę z pewnych trudności interpretacyjnych, ale próbowali bronić poglądu Braunerta tworząc kolejne hipotezy, które nie mają oparcia w tekście Diodora. R. Bichler przypuszcza, że relacja o ziemi królewskiej i dziesięcinie płaconej królowi dotyczy tej części Pan-

---

[40] B u r d e (przyp. 20) s. 50; A a l d e r s (przyp. 16) s. 66 – 67; B e r t e l l i (przyp. 18) s. 202 przyp. 77; Z u m s c h l i n g e (przyp. 6) s. 21 – 22; M. S a r t o r i, *Storia, „utopia" e mito nei primi libri della 'Bibliotheca historica' di Diodoro Siculo*, Athenaeum LXII 1984, s. 518.

[41] R. M ü l l e r (przyp. 31) s. 198 przyp. 6; K u c h (przyp. 31) s. 55 – 57; R.J. M ü l l e r (przyp. 12) s. 291 przyp. 69.

[42] Zob. C.B. H a s e [w:] *Thesaurus Graecae Linguae ab H. Stephano constructus (...) tertio ediderunt* C.B. Hase. G.R.L. de Sinner, Th. Fix, I, Paris 1831, szp. 47 A „sensu paulo magis generali, Non modo rege carens sed omnimo regente vel regentibus" (podaję tu liczne przykłady). Por. LSJ I 2 „free from rule".

[43] Zwrot αὐτόνομοι καὶ ἀβασίλευτοι występuje w ThLG (program Pandora) jeszcze trzykrotnie: Plut. *Romul.* 27, 1; Luc. *Quomodo hist. conscr. sit* 41 (III 312 Macleod) historyk powinien być ἄπολις, αὐτόνομος, ἀβασίλευτος; Greg. Nyss. *In inscriptiones Psalmorum* 1, 8 (V 92). Wydaje mi się, że nie można udowodnić poglądu, iż określenie abasileutos jest reliktem z czasów założenia miasta przez Zeusa, jak przypuszczali Z u m s c h l i n g e (przyp. 6) s. 239 i R.J. M ü l l e r (przyp. 12) s. 292 przyp. 69. Stosunki między monarchiami hellenistycznymi a nominalnie autonomicznymi poleis przedstawia W. O r t h, *Königlicher Machtanspruch und städtische Freiheit. Untersuchungen zu den politischen Beziehungen zwischen den ersten Seleukidenherrschern (Seleukos I., Antiochos I., Antiochos II.) und den Städten des westlichen Kleinasiens*, München 1977, szczeg. s. 179 nn. Autor uważa za błędny pogląd, że zwrot αὐτόνομοι καὶ ἀβασίλευτοι w powieści Euhemera jest „eine Widerspiegelung des Zustandes (...) in dem sich die Städte unter der Herrschaft der hellenistischen Könige realiter befunden hätten".

chai, która nie podlega władzy kapłanów[44]. Natomiast L. Bertelli utrzymuje, że wyspa Hiera podlegała jurysdykcji króla Panchai[45].

Wychodząc z założenia, że Panchaia i Hiera są tą samą wyspą, H. Braunert starał się dowieść jeszcze innej hipotezy[46]. Twierdził on, że na Panchai istniał ustrój zawierający elementy monarchiczne, arystokratyczne i demokratyczne, którego celem było zachowanie równowagi między polis i monarchią oraz zapewnienie każdej grupie społecznej należnych jej praw. Ustrój ten byłby szczególną formą constitutio mixta. Hipotezę tę poddała dokładnej analizie i słusznie odrzuciła M. Zumschlinge[47]. Zwróciła ona uwagę na to, że a) król jest właściwie figurantem i brak mu właściwości, które czyniłyby z niego idealnego władcę, b) kapłanom brak duchowej i moralnej doskonałości, do której powinni dążyć przywódcy państwa, c) lud nie ma żadnych praw i nie wywiera wpływu na sprawy polityczne. Dlatego nie rozumiem, dlaczego badaczka ta przyjęła bez zastrzeżeń pierwszą hipotezę Braunerta, chociaż sama uznała króla za figuranta (s. 134 i 237) i przyznała, że nie potrafi wyjaśnić przekonująco, co kapłani robią z pieniędzmi otrzymanymi za sprzedaż kadzidła i mirry (s. 74 – 75).

Wydaje mi się, że postępowanie Braunerta budzi poważne zastrzeżenia metodologiczne. Nie można przecież na podstawie apriorycznego założenia (na Panchai musi być monarchia) uznać Diodora za bezmyślnego kompilatora, który błędnie połączył ekscerpta z *Hiera Anagraphe* Euhemera[48]. Tekst przekazany w *Bibliotece Historycznej* jest zupełnie zrozumiały, chociaż nie daje odpowiedzi na wszystkie interesujące nas problemy.

4. „Źródła" systemu społeczno-ekonomicznego

Wielu badaczy sądziło, że w opisie systemu społeczno-ekonomicznego można dostrzec wpływy egipskie lub indyjskie[49]. Wychodzą oni jednak z błędnego za-

---

[44] Bichler (przyp. 21) s. 188 przyp. 27.

[45] Bertelli (przyp. 18) s. 202 przyp. 77.

[46] Braunert (przyp. 9) s. 54 – 66.

[47] Zumschlinge (przyp. 6) s. 114 – 179, 233 – 238. Teorię Braunerta odrzucili także Aalders (przyp. 16) s. 68 i Müller (przyp. 12) s. 292, 299 – 300. Por. Bichler (przyp. 21) s. 204 „In der 'Heiligen Urkunde' dagegen lassen sich politische Ziele des Verfassers kaum mehr greifen (...)".

[48] Warto dodać, że niektórzy badacze niesłusznie kwestionowali wartość relacji Diodora o theologia dipertita w dziele Euhemera (6, 1, 1 – 2 = T 25). Zob. komentarz do T 25 oraz M. Winiarczyk, *Theologische Ansichten des Euhemeros von Messene und ihre „Quellen"*, MH (w druku), gdzie omawiam szerzej ten problem.

[49] Wpływy egipskie: np. M. Rostowzew, *Studien zur Geschichte des römischen Kolonates*, Leipzig-Berlin 1910, s 282 – 283; M. Gelzer, HZ CXIII 1914, s. 105 – 106; Braunert (przyp. 9) s. 58 – 59; Aalders (przyp. 16) s. 68; Bertelli (przyp. 18) s. 203 – 205; Müller (przyp. 12) s. 298; J. Dillery, *Hecataeus of Abdera: Hyperboreans, Egypt, and the Interpretatio Graeca,* Historia XLVII 1998, s. 270 – 272. Tarn (przyp. 35) s. 43 – 44 poddał słusznej krytyce argumenty wysuwane przez Rostowzewa i Gelzera wykazując, że w społeczeństwie panchajskim właściwie nie ma żadnych cech typowych dla Egiptu ptolemejskiego. Zob. Zumschlinge (przyp. 6) s. 84 „nichts Wesentliches

łożenia, że Euhemer musiał mieć przed oczami jakiś konkretny wzór. Trzeba pamiętać o tym, że o zróżnicowaniu społeczeństwa egipskiego pisało wcześniej kilku znanych autorów, m.in. Herodot, Platon, Isokrates i Hekataios z Abdery[50]. Wiedzę o grupach społecznych w Indiach upowszechniły utwory powstałe po wyprawie Aleksandra Wielkiego na Wschód, szczególnie *Indika* Megasthenesa[51]. O podziale społeczeństwa na 3 stany pisał już Hippodamos z Miletu w 2 połowie V w.[52], a później m.in. Platon i Isokrates[53]. Dlatego wydaje mi się, że wykształceni Grecy mieli ogólne informacje o Egipcie i Indiach oraz znali koncepcję podziału społeczeństwa na 3 warstwy. Wobec tego trudno mówić o rzeczywistych źródłach systemu społeczno-ekonomicznego Euhemera. Autor *Hiera Anagraphe* zapewne znał dzieła takich pisarzy jak Herodot, Platon, Isokrates[54], Onesikritos[55],

---

auf Aegypten hinweist". Wpływy indyjskie: E. Rohde, *Der griechische Roman und seine Vorläufer*, Leipzig 1914[3], s. 240 przyp. O; M.I. Finley, *Utopianism Ancient and Modern*, [w:] The Critical Spirit. Essays in Honor of H. Marcuse ed. by K.H. Wolff and B. More. Boston 1967, s. 9, przedruk [w:] idem, *The Use and Abuse of History*, London 1975, s. 183.

[50] Hdt. 2, 164, 1 (7 grup społecznych); Pl. *Tim.* 24 A (6 grup); Isocr. *Bus.* 16 – 18; Hecat. (*FGrHist* 264 F 25) ap. Diod. 1, 73, 2 – 74, 7 (6 grup). Jest jednak rzeczą sporną, czy Diodor 1, 10 – 98 rzeczywiście przekazuje poglądy Hekataiosa. Zob. mój komentarz do T 29 – 83 (b) oraz artykuł Theologische Ansichten (przyp. 48). O podziale społeczeństwa egipskiego zob. np. Ch. Froidefond, *Le mirage égyptien dans la littérature grecque d'Homère à Aristote*, Aix-en-Provence 1971, s. 169 nn., 251 nn., 295 nn.; Burton (przyp. 16) s. 214 – 218; A.B. Lloyd, *Herodotus, Book II*, vol. 3, Leiden 1993, s. 182 – 184.

[51] Megasth. (*FGrHist* 715) F 4 ap. Diod. 2, 40, 1 – 41, 5; F 19a ap. Arrian. *Ind.* 11, 1 – 12, 9; F 19b ap. Strab. 15, 1, 39 – 49 p. 703 – 707 (7 grup). Zob. O. Stein, *Magasthenes und Kauṭilya,* Wien 1921 (SB Wien 191, 5), s. 119 – 232; B. Breloer, *Magasthenes (etwa 300 v. Chr.) über die indische Gesellschaft*, ZDMG LXXXVIII 1934, s. 130 – 164; J. Sachse, *Megasthenes o Indiach*, Wrocław 1981, s. 43 – 49, 54 – 58; H. Falk, *Die sieben „Kasten" des Megasthenes*, Acta Orientalia XLIII 1982, s. 61 – 68; A. Zambrini, *Gli Indika di Megastene*, ASNP ser. 3, vol. XV 1985, s. 806 – 823; Bosworth (przyp. 17) s. 89 – 92; Karttunen (przyp. 34) s. 82 – 87. Megasthenes źródłem Euhemera: Brown (przyp. 29) s. 66.

[52] Hippodamus (DK 39 A 1) ap. Arist. *Pol.* 2, 1267 b 31 – 33. Zob. np. G. Rispoli, *Ippodamo e Aristotele, Rendiconti dell'Accademia di Archeologia*, Lettere e Belle Arti di Napoli L 1975, s. 229 – 249; Ch. Triebel-Schubert, U. Muss, *Hippodamos von Milet: Staatstheoretiker oder Stadtplaner?*, Hephaistos V/VI 1983/1984, s. 37 – 59, szczeg. 38 – 50; H.-J. Gehrke, *Bemerkungen zu Hippodamos von Milet*, [w:] W. Schuller et al. (Hrsg.), Demokratie und Architektur. Der hippodamische Städtebau und die Entstehung der Demokratie. Konstanzer Symposium vom 17. bis 19. Juli 1987, München 1989, s. 58 – 63; E. Schütrumpf, *Aristoteles, Politik*, Buch II–III übersetzt und erläutert, Berlin 1991, s. 259 – 282.

[53] Pl. *Rep.* 3, 415 A-B; *Crit.* 112 B, *cf.* 110 C; Isocr. *Bus.* 15; Hecat. (*FGrHist* 264) F 25 ap. Diod. 1, 28, 5 et 1, 74, 1; Strab. 17, 1, 3 p. 787 (*FGrHist* 665 F 92).

[54] O piśmie *Busiris* Isokratesa zob. Froidefond (przyp. 50) s. 237 – 266; Ch. Eucken, *Isokrates. Seine Positionen in der Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Philosophen*, Berlin-New York 1983 (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte XIX), s. 172 – 212; Bichler, *Von der Insel* (przyp. 30) s. 160 – 165, 229 – 231.

[55] O państwie Musikanosa (Onesicr. *FGrHist* 134 F 24 ap. Strab. 15, 1, 34 p. 701): Brown (przyp. 29) s. 54 – 62, 153 – 157; L. Pearson, *The Lost Histories of Alexander the Great,* New York-London 1960, s. 102 – 105; P. Pédech, *Historiens compagnons d'Alexandre. Callisthène-Onésicrite-Néarque-Ptolemée-Aristobule*, Paris 1984, s. 114 – 123; Zambrini (przyp. 51) s. 839 – 841; Bosworth (przyp. 17) s. 85 – 89. Onesikritos źródłem Euhemera: Jacoby (przyp. 26) szp. 959 – 960; Brown (przyp. 29) s. 70 – 71; v.d. Meer (przyp. 6) s. 39.

Nearchos[56], Hekataios z Abdery czy Megasthenes, ale społeczeństwo panchajskie jest oryginalnym tworem Euhemera. Można mówić jedynie a similiach czy reminiscencjach literackich, a nie o źródłach sensu stricto. Uważam zatem za niewłaściwe postępowanie tych badaczy, którzy wskazując na pewne podobieństwa w opisie społeczeństw twierdzili, że jakiś pisarz wcześniejszy jest źródłem Euhemera[57].

Problemem znacznie ważniejszym jest to, dlaczego Euhemer przedstawił społeczeństwo, w którym istnieje gospodarka kolektywna i brak własności prywatnej[58]. Wydaje mi się, że autor *Hiera Anagraphe* chciał, aby czytelnicy uwierzyli w to, że na wyspie zachowała się prastara kultura[59], której istotną cechą była właśnie wspólnota dóbr istniejących w zamierzchłych czasach m.in. na Krecie i w Sparcie. Ustrój kreteński uchodził w Grecji za najstarszy, ponieważ Minos miał otrzymać prawa od swojego ojca Zeusa (Pl. *Leg.* 1, 624 AB). Prawa kreteńskie były z kolei wzorem dla Likurga, prawodawcy spartańskiego[60]. Skoro według historyka Efora wspólnota dóbr istniała początkowo w Sparcie[61], musiano ją znać także na Krecie. Wspólną cechą obydwu ustrojów były także syssitia (Arist. *Pol.* 2, 1272a, 13 – 21). Ponadto Platon utrzymywał, że brak własności prywatnej obowiązywał żołnierzy w Pra-Atenach (Pl. *Crit.* 110 CD)[62], ok. 9000 lat przed Solonem, któremu kapłan egipski opowiedział dzieje Atlantydy

---

[56] O relacji Nearcha zob. P é d e c h, *o.c.* s. 168 – 175. Nearch źródłem Euhemera: J a c o b y *l.c.*; F r a s e r (przyp. 16) I, s. 289.

[57] Np. R. H i r z e l, *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch*, I, Leipzig 1895, s. 391 – 393 i B i c h l e r (przyp. 21) s. 193 – 195 porównywali Pra-Ateny z Panchają. Problem „źródeł" Jambulosa omawia W i n i a r c z y k (przyp. 17) s. 134 – 137.

[58] O wspólnocie dóbr zob. B a u e r, *Essener,* RE Suppl. IV 1924, szp. 411 – 414; M. W a c h t, *Gütergemeinschaft*, RAC XXII 1986, szp. 1 – 23; R.J. M ü l l e r (przyp. 12) s. 296 – 297. Arystoteles wymienia 3 rodzaje wspólnoty dóbr: „(...) albo grunta są prywatną własnością, a plony zbiera się i zużywa jako wspólne dobro (...) albo przeciwnie ziemia jest wspólna i wspólnie się ją uprawia, plony zaś rozdziela się do indywidualnego użytku (...) albo wreszcie i role i plony są wspólne" (*Pol.* 2, 1263 a 3 – 8; tł. L. Piotrowicz).

[59] Zwrócił na to uwagę już P ö h l m a n n (przyp. 14) s. 295 „eine uralte Kultur". Podobnie Z u m s c h l i n g e (przyp. 6) s. 85 „Urstaat" i M ü l l e r (przyp. 12) s. 298 „die panchaiische Urkultur" Cechą archaiczną jest także walka na rydwanach (Diod. 5, 45, 3 = T 35). Por. Diod. 5, 21, 5 (o mieszkańcach Brytanii); Caes. *BG* 4, 24, 1; 5, 16, 2.

[60] Hdt. 1, 65; Ephor. (*FGrHist* 70 F 149) ap. Strab. 10, 4, 18 p. 481; Arist. *Pol.* 2, 1271 b 22 sq; Ps.-Pl. *Min.* 320 A; Paus. 3, 2, 4. *Cf.* Plut. *Lyc.* 4. Zob. C. T r i e b e r, *Forschungen zur spartanischen Verfassungsgeschichte*, Berlin 1871, s. 81 – 104; B. N i e s e, *Herodot-Studien besonders zur spartanischen Geschichte*, Hermes XLII 1907, szczeg. s. 442 – 443; H. v a n E f f e n t e r r e. *La Crète et le monde grec de Platon à Polybe*, Paris 1948, s. 77 – 84. Według innej tradycji Likurg otrzymał prawa od Pytii w Delfach (np. Hdt. 1.65; Paus. 3, 2, 4).

[61] Ephor. (*FGrHist* 70 F 148) ap. Polyb. 6, 45, 3. Zob. F.W. W a l b a n k, *A Historical Commentary on Polybius*, I, Oxford 1957, s. 728 – 731.

[62] Platon przewidywał wspólnotę dóbr dla dwu pierwszych warstw w *Politeia* (*Rep.* 3, 416 D sqq.; 5, 464 B sqq.; *cf. Tim.* 18 B), natomiast zrezygnował z niej w *Prawach* mówiąc, że mogłaby ona istnieć tylko wśród bogów i synów bogów (*Leg.* 5, 739 D). Za bardziej realistyczną koncepcję uznał podział ziemi na działki, które będą jednak uważane „za wspólną własność wszystkich w państwie" (*Leg.* 5, 740 A; tł. M. Maykowska).

i Pra-Aten (*Tim.* 23 – 25 D). Należy również pamiętać o tym, że Grecy bardzo wcześnie zaczęli idealizować ludy natury żyjące w odległych krainach[63]. Etnografia i historiografia od czasów Herodota uważały wspólnotę dóbr za cechę charakterystyczną ludów natury[64], które wyróżniały się także sprawiedliwością i prostotą życia (zob. przyp. 21). Grecy zdawali sobie sprawę z tego, że gospodarka towarowo-pieniężna jest zjawiskiem stosunkowo młodym (Hdt. 1, 94, 1) i pojawiła się dopiero na wyższym stopniu rozwoju cywilizacyjnego. Efor pisał o wspólnocie dóbr u Scytów[65] a Nearch wspomniał o wspólnej uprawie ziemi przez niektóre plemiona indyjskie (zob. przyp. 17). Później Diodor Sycylijski opisał społeczność na Wyspach Liparyjskich, gdzie istniała wspólnota dóbr (5, 9, 4 – 5)[66] oraz wspomniał o gospodarce kolektywnej celtyckiego plemienia Wakkaiów (Vaccaei) w Hiszpanii (5, 34, 3)[67]. Z powyższych wywodów wynika, że koncepcja wspólnoty dóbr była Grekom bardzo dobrze znana. Dlatego uważam za błędny pogląd, że Euhemer przejął ją od konkretnego autora. Skoro wspólnota dóbr występowała u Kreteńczyków, Scytów i Indów, nasuwa się wniosek, że właśnie dlatego umieścił Euhemer te ludy na Panachai, gdzie nie znano własności prywatnej i istniała gospodarka kolektywna[68]. Jest rzeczą ciekawą, że w społeczeństwie panchajskim nie ma wspólnoty kobiet i dzieci, chociaż cecha ta występowała u wielu ludów natury, m.in. u Scytów[69].

Wydaje mi się, że Euhemer celowo przedstawił prastare społeczeństwo, które nie utrzymuje żadnych kontaktów ze światem zewnętrznym i jest samowystarczalne, aby można było łatwiej uwierzyć w to, że zachowała się tam stela zawierająca dzieje Uranosa, Kronosa i Zeusa, deifikowanych władców Panchai[70]. Kapłani, którzy strzegli steli znajdującej się w świątyni Zeusa Trifylijskiego, nie mogli opuszczać temenosu (5, 46, 4 = T 35), co ułatwiało zachowanie w tajemnicy treści napisu sporządzonego pismem podobnym do hieroglifów egipskich (5, 46, 7 = T 37).

---

[63] Zob. A. Riese, *Die Idealisierung der Naturvölker des Nordens in der griechisch-römischen Literatur*, Franfurt a.M. 1875, s. 3 – 46; K. Trüdinger, *Studien zur Geschichte der griechisch-römischen Ethnographie*, Diss. Basel 1918, s. 133 – 146; A.O. Lovejoy – G. Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, Baltimore 1935, s. 287 – 367 („The noble Savage in Antiquity"); Gatz (przyp. 30) s. 189 – 200; Ferguson (przyp. 17) s. 16 – 22, 195 – 196; J.S. Romm, *The Edges of the Earth in Ancient Thought*, Princeton 1992, s. 45 – 81.

[64] Wacht (przyp. 58) szp. 13.

[65] Ephor. (*FGrHist* 70 F 42) ap. Strab. 7, 3, 9 p. 302 κοινὰ πάντα ἔχοντες τά τε ἄλλα καὶ τὰς γυναῖκας καὶ τέκνα καὶ τὴν ὅλην συγγένειαν. *Cf.* Ps.-Scymnus, *Orbis descriptio* 856 – 857 (GGM I 232); *Peripl. P. Eux.* 49 (GGM I 413).

[66] Zob. np. Th. Reinach, *Le collectivisme des Grecs de Lipari,* REG III 1890, s. 86 – 96; E.D. Phillips, *The Isle of Aeolus*, Antiquity XXX 1956, s. 203 – 208; R.J. Buck, *Communalism on Lipari Islands*, CPh LIV 1959, s. 35 – 39. T.J. Figueira, *The Lipari Islanders and their System of Communal Property*, ClAnt III 1984, s. 179 – 206.

[67] Gospodarka kolektywna miała również występować u Dalmatów (Strab. 7, 5, 5 p. 315) i Swebów (Caes. BG 4, 1). Wspólnota kobiet i dóbr istniała także w Arabia felix (Strab. 16, 4, 25 p. 782).

[68] Tak już Müller (przyp. 12) s. 297.

[69] Testimonia zestawia Winiarczyk (przyp. 17) s. 135 przyp. 21.

[70] Do podobnego wniosku doszedł Müller (przyp. 12) s. 299.

5. Podsumowanie

Euhemer przedstawił dwa całkiem odmienne systemy społeczno-polityczne. Na wyspie Hiera jest ustrój monarchiczny. Ziemia została podzielona między mieszkańców i króla, który posiada jej najwięcej i otrzymuje ponadto dziesięcinę z wszystkich plonów. Podstawą gospodarki jest eksport kadzidła i mirry. Po sprzedaniu tych produktów Panchajczycy zapewne kupowali potrzebne im towary, gdyż Hiera nie miała innych bogactw. Istnienie własności prywatnej i uprawianie handlu indywidualnego z pewnością doprowadziło do zróżnicowania społecznego na wyspie.

Na Panchai jest zupełnie inna sytuacja. Społeczeństwo dzieli się na 3 warstwy a rolę przywódców pełnią kapłani, którzy przejęli władze po wygaśnięciu dynastii założonej przez Zeusa. Ludzie nie posiadają własności prywatnej, tylko rolnicy i pasterze mają dom i ogród dzięki czemu prowadzą normalne życie rodzinne. Kapłani przebywają stale na terenie dużego temenosu a żołnierze mieszkają w warowniach. Gospodarka jest kolektywna, gdyż rolnicy i pasterze oddają do wspólnego podziału plony ziemi i wyhodowane zwierzęta, których dystrybucją zajmują się kapłani. Wspólnota dóbr i gospodarka kolektywna są cechami prastarego społeczeństwa. Na Panchai jest typowe społeczeństwo zamknięte, które nie utrzymuje żadnych kontaktów ze światem zewnętrznym i jest samowystarczalne. Euhemer celowo przedstawił takie archaiczne społeczeństwo, aby czytelnicy mogli łatwiej uwierzyć, że zachowała się tam stela zawierająca dzieje Uranosa, Kronosa i Zeusa.

Wydaje mi się, że Euhemer nie wzorował się na konkretnym autorze pisząc *Hiera Anagraphe*. Jak każdy wykształcony Grek miał ogólne informacje o Egipcie i Indiach oraz znał koncepcję podziału społeczeństwa na 3 warstwy. Zapewne czytał dzieła takich pisarzy jak Herodot, Platon, Isokrates, Onesikritos, Nearchos, Hekataios z Abdery czy Megasthenes, ale społeczeństwo panachajskie jest oryginalnym tworem Euhemera. Można mówić jedynie o similiach czy reminiscencjach literackich a nie o źródłach sensu stricto.

Wrocław

GESELLSCHAFTS- UND WIRTSCHAFTSORDNUNG IN DER *HIERA ANAGRAPHE* DES EUHEMEROS VON MESSENE

Zusammenfassung

Euhemeros stellt zwei ganz verschiedene Gesellschafts- und Wirtschaftsordnungen in seinem Werk *Hiera Anagraphe* dar. Auf der Insel Hiera existiert ein Königtum. Das Gebiet ist unter die Einwohner aufgeteilt, wobei der König das beste Stück davon für sich in Anspruch nimmt und ebenso den Zehnten der auf der Insel wachsenden Früchte. Die Insel bringt hauptsächlich Weihrauch und Myrrhe hervor, die von den Einwohnern an die arabischen Händler verkauft sind. Da die Insel über keine anderen

Güter verfügt, kaufen die Panchaier die zum Leben erforderlichen Mitttel auf dem Festland. Privatbesitz und Privathandel haben sicherlich zur sozialen Differenzierung geführt.

Verhältnisse auf der Insel Panchaia liegen wesentlich anders. Die Gesellschaft ist in drei Stände gegliedert: a) die Priester zusammen mit den Techniten, b) die Bauern, c) die Krieger gemeinsam mit den Hirten. Die Priester werden als Hegemones des Staates bezeichnet, die nach der Erlöschung der von Zeus begründeten Dynastie die Macht ergriffen haben. Die Einwohner haben kein Privateigentum, aber den Bauern und den Hirten ist ein eigenes Wohnhaus und der dazugehörige Garten erlaubt. Folglich führen diese Gruppen der Bevölkerung ein normales Familienleben. Die Priester weilen auf dem Gebiet eines grossen Temenos und die Krieger wohnen in Festungen. Auf Panchaia herrscht die kollektivistische Wirtschaftsordnung, weil die Priester alle Früchte und Tiere entgegennehmen und jedem seinen Anteil auf gerechte Weise zukommen lassen. Allein den Priestern wird das Doppelte Gereicht. Auch die 10 besten Bauern und die 10 besten Hirten erhalten eine besondere Ehrengabe. Gütergemeinschaft und die kollektivistische Wirtschaft kennzeichnen eine uralte Gesellschaft, die keine Kontakte mit der Aussenwelt hat und autark ist. Euhemeros stellt eine archaische Gesellschaft absichtlich dar, damit die Leser seines Buches leichter glauben konnten, dass eine goldene Stele sich im Tempel des Zeus Triphylios erhielt.

Ich lehne eine bekannte Hypothese H. Braunerts ab, die Panchaia mit der Insel Hiera idetifiziert. Es scheint mir, dass mehrere Gründe gegen Braunerts Vermutung sprechen: a) Aus der Bezeichnung der Einwohner der Stadt Panara als abasileutoi ist nicht zu folgern, „dass es auf Panchaia Monarchie in irgendeiner Form gegeben hat". Abasileutos bedeutet auch „non modo rege carens sed omnino regente vel regentibus" (ThGL I, 1831, Sp. 447 A). Die Redewendung autonomoi kai abasileutoi scheint mir ein Hendiadys zu sein, das die Unabhängigkeit der Panara betont. b) Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung auf Panchaia und auf der Insel Hiera ist völlig verschieden. c) Gegen den Standpunkt Braunerts ist auch ein methodologischer Einwand zu erheben. Man darf den überlieferten Text Diodors nicht nur aus dem Grunde ablehnen, dass er eine a priori angenommene Konzeption (der König soll auf Panchaia sein) in Frage stellt.

Ich bin der Meinung, dass Euhemeros sich keinen Schriftsteller zum Vorbild genommen hat, indem er sein Werk *Hiera Anagraphe* verfasste. Wie jeder gebildete Grieche dieser Epoche muss Euhemeros allgemeine Kentnisse über Ägypten und Indien gehabt haben. Zweifellos war ihm auch die Idee der Dreiteilung der Gesellschaft bekannt. Darüber hinaus kannte Euhemeros Werke der früheren Schriftsteller wie Herodot, Platon, Isokrates, Onesikritos, Nearchos, Hekataios von Abdera und Megasthenes. Die panchaische Gesellschaft ist jedoch ein originelles Gebilde des Euhemeros. Man kann nur von Similia oder Reminiszenzen an frühere Autoren und nicht von Quellen sensu stricto sagen.

czek"[2]. Takie twierdzenie jest logiczne, gdyż na „szerszą działalność" pozwalały bankierom nagromadzone kapitały. Najlepiej tę prawidłowość w badanych przez nas źródłach można dostrzec na przykładzie mowy *Contra usurarios*. Nakreślony w niej przez Grzegorza z Nyssy obraz lichwiarza, to rodzaj tradycyjnego skąpca, obawiającego się wydać nawet kilka oboli i to do tego stopnia, że on i jego dzieci często głodowali. Taki typ człowieka zajmującego się pożyczkami, różni się wyraźnie od bankiera, który miał jasne wyobrażenie o produktywności pieniądza puszczonego w obieg. Bankierzy (τραπεζῖται) według Bazylego trzymają swoje pieniądze w kwitach (χάρταις) i kontraktach (ὁμολογίαις)[3].

Nasze rozważania zaczniemy od przedstawienia charakterystyki grupy zawodowej, jaką tworzyli bankierzy. Istotą ich działalności był obrót pieniądzem, który odgrywał rolę środka płatniczego w transakcjach życia codziennego. Według Ojców, bankierzy oferowali swe usługi w kantorach usytuowanych najczęściej przy rynku miejskim[4]. Złotousty określa taki kantor mianem „ἐργαστήριον"[5]. Relacjonuje on również, na czym polegała praca bankiera: „W domach bankierskich widzimy bez przerwy, jak ludzie tam wchodzą i wychodzą. (...) Pośród bankierów widziałem takich, którzy odważali złote monety, inni natomiast przejmują je od nich i trwa to cały dzień"[6]. Bankierzy w interesującym nas okresie skupowali nie tylko monety, lecz także kruszce niezmonetaryzowane oraz kamienie szlachetne[7].

Bankierzy oferowali swe usługi nie tylko na rynku, lecz także w innych punktach miasta. Wówczas za kantor służył im stół, przy którym przyjmowali interesantów[8]. Można przypuszczać, że bankierzy byli ochraniani podczas swojej

---

[2] J. Jundziłł, *Pieniądz w łacińskiej literaturze chrześcijańskiej późnego Cesarstwa Rzymskiego*, Warszawa 1984, s. 66 – 69. Oczywiście, pewnym kryterium rozróżnienia może być nazewnictwo. Bankierzy określani są w źródłach terminami: τραπεζῖται, κολλυβισταί, podczas gdy lichwiarzy określa się terminem τοκιζωνταί.

[3] Basil. *Magn., Hom.* II in psalm. XIV, c. 4, PG 29. Również lichwiarze przyjmowali depozyty pieniężne: *Ibidem*, c. 1, PG 29, oraz Greg. Nyss., *Contra usur.*, col. 449, PG 46.

[4] Joann. Chrys., *In princ. Act.*, hom. 4, c. 2, PG 51; Idem, In psalm. 41, c. 5, PG 55; Idem, *De virg.*, c. 68, c. 2.

[5] Idem, *In princ. Act.*, hom. 4, c. 2, PG 51. Z racji braku precyzji w przekazie Chryzostoma, trudno jest stwierdzić, z jakim rodzajem banków mamy tu do czynienia. Według R. Bogaert, *Banques et banquiers dans les cités grecques*, Leyde 1968, s. 444 – 446, w miastach greckich okresu cesarstwa znanych było kilka rodzajów banków. Chryzostom (*In princ. Act.*, hom. 4, c. 1, PG 51) działalność bankierów określa mianem ἐμπορία. Według Bogaerta (*Changeurs et banquiers chez pères de l' église*, Ancient Society, vol. IV, 1973, s. 257) cykl homilii *In princ. Act.*, wygłoszony został w Antiochii w 388 roku.

[6] Joann. Chrys., *In princ. Act.*, hom. 4, c. 2, PG 51: Διὰ τοῦτο ἐπὶ τῶν ἐργαστηρίων ἐκείνων διὰ πάσαρες ἡμέρας εἴσοδόν τε καὶ ἔξοδον γινομένην ὁρῶμεν (...) Καὶ γὰρ καὶ ἐπὶ τῶν τραπεζιτῶν ἐκείνων ὁρῶμεν τοὺς μὲν καταβάλλοντας χρήματα, τοὺς δὲ λαμβάνοντας εὐθέως, καὶ ἀπιόντας, καὶ τοῦτο διὰ πάσης ἡμέρας γινόμενον ἴδοι τις ἄν.

[7] S. Ejges, *Das Geld im Talmud. Versuch einer systematischen Darstellung der wirtschaftlichen Geldtheorien und Praxis nach talmudischen Quellen*, Giessen 1929, s. 79.

[8] Greg. Nyss., *De deit. Fili et spir. sanct.*, PG 46, col. 557. Por. Bogaert, *Changeurs et banquiers...*, s. 257.

EOS LXXXV 1998
ISSN 0012–7825

BANKIERZY, LICHWIARZE I ICH DZIAŁALNOŚĆ W ŚWIETLE PISM GRECKICH OJCÓW KOŚCIOŁA IV WIEKU

Napisał

IRENEUSZ MILEWSKI

Obecność bankierów i lichwiarzy oraz związane z ich działalnością operacje pieniężne, były zawsze wskaźnikiem rozwoju ekonomicznego dla terenu na którym występowali. Taką prawidłowość dostrzegamy również w późnym antyku poprzez pryzmat pism greckich Ojców Kościoła. Interesującą nas problematykę chcemy przedstwić w oparciu o pisma wybranych autorów chrześcijańskich: kapadockich Ojców Kościoła oraz Jana Chryzostoma. Pozostawiona przez nich spuścizna literacka, oddaje atmosferę miast w jakich żyli i działali. Nieprzypadkowo wybrani zostali ci właśnie czterej autorzy chrześcijańscy. O naszym wyborze zadecydowały przede wszystkim dwa kryteria: kryterium chronologiczne (żyli oni w drugiej połowie IV wieku) oraz kryterium geograficzne (działali w niedaleko od siebie położonych prowincjach: Cappadocia I et II oraz Syria Coele).

Podstawowym problemem, jaki należy rozstrzygnąć omawiając interesujące nas zagadnienie jest próba zdefiniowania, kogo z ludzi zawodowo trudniących się działalnością pożyczkową należy uważać za lichwiarza, a kogo za bankiera. Nie jest to problem do końca jasny. Faktem oczywiście jest, że bankierzy, w odróżnieniu od lichwiarzy, byli zrzeszeni w korporację — ἀργυροπρατῶν σοματεῖον (corpus collectariorum)[1], co też pozwalało państwu z jednej strony na kontrolę poczynań bankierów, z drugiej wykorzystanie ich do forsowania aktualnej polityki gospodarczej państwa, przede wszystkim do utrzymania stabilności pieniądza złotego. W swej opinii przychylamy się także do twierdzenia J. Jundziłła, według którego „bankierzy byli ludźmi szerzej zajmującymi się pieniądzem, natomiast lichwiarze ograniczali się tylko do udzielania poży-

[1] F.M. Heichelheim, *Wirtschaftsgeschichte des Altertums. Von Paläotikum bis zur Völkerwanderung der Germanen, Slawen und Aräber*, Bd. II, Leiden 1969, s. 814; O. Seeck, *Die Münzpolitik Diokletians und seiner Nachfolgern*, Zeitschrift für Numismatik, Bd. XVII, 1890, s. 80; B. Laum, *Banken*, [w:] Realencyklopädie der classischen Altertumswissenschaft (dalej cyt. RE), Suppl. 4, Stuttgart 1924, s. 73; Por. także A. Premerstein, *Collectarii*, [w:] RE IV[1], s. 376.

pracy[9]. Jeśli nie posiadali oni odpowiednich rezerw finansowych, aby podjąć się większych przedsięwzięć, wówczas mógli z innymi bankierami wejść w spółki określane przez Złotoustego terminem „φρατρίαι"[10].

Istotnym problemem, z jakim musieli się oni borykać była obecność na rynku sporej ilości pieniędzy fałszywych[11]. Fałszowanie pieniędzy to problem, jaki powstał wraz z narodzinami tego środka płatniczego. Z jednej strony charakteryzuje się on kradzieżą metalu, z którego bito monety, z drugiej strony — ich nielegalną emisją, z materiału o niższej jakości. Ze względu na fakt, że monety wykonywano ręcznie, były one często niekształtne i posiadały nierówno wybity stempel. Dlatego też z łatwością można było odrywać od brzegów drobne kawałki cennego metalu. Takie działanie było typowe względem jednostek złotych oraz srebrnych[12]. W naszym przypadku chodzi raczej o tę drugą praktykę — bicie monet z kruszcu o niższej jakości. Złotousty pisze, że za pieniądz prawdziwy uchodził ten, który opatrzony był wizerunkiem cesarza, „bez którego moneta zamiast być ważną, jest postrzegana jako fałszywa"[13]. Gdzie indziej natomiast stwierdza on, że: „moneta opatrzona jest królewską (tj. cesarską — I.M.) podobizną oraz jego imieniem"[14]. Wymagało wielkiego doświadczenia stwierdzenie czy moneta jest fałszywa czy też nie. Bankierzy sprawdzali przede wszystkim czy w skupowanych monetach nie ma domieszek innych metali[15]. Złotousty w jednej ze swych homilii stwierdza: „Ty zaś kiedy ujrzysz pieniądz brązowy, pozłacany, najpierw go podziwiasz, uważając go za złoty, a gdy cię znawcy pouczą o fałszerstwie, odchodzi twój podziw"[16]. Gdzie indziej natomiast, antiocheński kaznodzieja stwierdza, że „miedziaki" oraz „ołowiaki" często powlekano cienką warstwą złota[17]. Również Bazyli Wielki donosi nam, że bardzo często

---

[9] Nieco światła na tą kwestię rzuca rozporządzenie cesarza Justyniana (CJ, 12, 54, 1), który zezwolił konstantynopolitańskim bankierom na utrzymywanie cywilnych *militiae*, którzy mogliby ochraniać ich podczas wykonywanej przez nich pracy. W tej kwestii por. także A.H.M. J o n e s, *The Later Roman Empire*, s. 286 – 602. A Social, Economic and Administrative Survey, vol. II, Oxford 1964, s. 871 (dalej cyt. LRE).

[10] Greg. Nyss., *Contr. usur.,* col. 445, PG 46. Więcej o depozytach (lecz nie w oparciu o badane przez nas źródła) por. R a u f t, *o.c.*, s. 778 i nn.

[11] M. R a d n o t i-A l f ö l d i, *Antike Numismatik*, Bd. I, Theorie und Praxis, Mainz 1978, s. 193; F.M. H e n d y, *Studies in Byzantine Monetary Economy*, c. 300 – 1450, Cambrigde 1985, s. 323 – 324.

[12] G. M i c k w i t z, *Systeme der römischen Silbergeldes im IV Jh. n. Ch. Ein Beitrag zum Anwendung der variationstatistischen Methode in der Numismatik*, Societas Scientiarum Fennica, vol. VI, s. 16.

[13] Joann. Chrys., *In princ. Act.*, hom. 4, c. 2, PG 51. W podobnym tonie na temat tej kwestii wypowiada się Makarios Aegyptus (IV w.) w *Homiliach duchowych*, hom. 30, c. 5, PG 34, pisząc: „Złota moneta (νόμισμα τοῦ χρυσίου), która nie nosi wizerunku cesarza (βασιλικὴν εἰκόνα), nie jest puszczona do obiegu, ani też nie jest złożona do cesarskiego skarbca (βασιλέως θησαυρούς), lecz idzie na zepsucie (ἀλλὰ ἀπόβλητον τυγχάνει)".

[14] Joann. Chrys., *De patr. et duobis Filiis*, vers. 78 – 89, [w:] W. Wenck, Zur Sammlung der 38 Homilien des Chrysostomus Latinus (mit Editionen 6, 8, 27, 32, 33), Wien 1988, s. 175.

[15] Idem, *In princ. Act.*, hom. 4, c. 2, PG 51.

[16] Idem, *In ep. I ad. Tim.*, hom. 17, c. 3, PG 62 (tł. T. Sinko).

[17] Idem, *Ad eos qui scand.*, c. 19, PG 52: Καὶ γὰρ κάμινος γέγονεν ὁ καιρὸς οὗτος τὰ χαλκὸν ἔχοντα τῶν νομισμάτων διελέγχων τὸν μόλιβδον κατατήκων τὴν καλάμην κατακαίων τὰς τιμίας ὕλας τιμιωτέρας ἀποφαίνων.

można było spotkać monety opatrzone wyraźnym wizerunkiem cesarza, lecz mimo to sfałszowane[18]. Operowanie w takich przypadkach dobrymi stemplami powodowało, że monety takie uchodziły na rynku pieniężnym za autentyczne. Z powyższych relacji wynika, że dla przeciętnego mieszkańca Imperium nie było rzeczą prostą stwierdzić, czy posiadana przez niego moneta jest prawdziwa, czy też fałszywa. Według Złotoustego, bankierzy nie chcieli skupować monet, które „nie miały prawidłowego stempla"[19]. Poza tym także za mniej wartościowe uchodziły te monety, których rant był obcięty. Pozbawione były one swej wartości na tyle, na ile odcięto od nich kruszcu[20].

Z interesującego nas materiału źródłowego dowiadujemy się, że bankierzy nie zawsze uczciwie wywiązywali się ze swoich obowiązków. Bazyli Wielki w jednym ze swoich pism stwierdza, że „niewielu jest uczciwych bankierów, którzy wszystkie monety sprawdzają, oddzielając dobre od złych"[21]. Skutkiem ich nieuczciwości „obce monety, na których wybity jest wizerunek wroga" trafiały do skarbca cesarskiego", przez co narażano państwo na straty finansowe[22]. Być może cezarejczyk miał tu na myśli złote monety sassanidzkie, które na skutek wymiany handlowej krążyły także i we wschodnich prowincjach cesarstwa.

Pieniądze deponowano u bankierów celem ich pomnożenia[23]. Depozytariu-

---

[18] Basil. Magn., *In Isaiam*, c. 47.

[19] Joann. Chrys., *In princ. Act.*, hom. 4, c. 2, PG 51. Fałszowanie pieniędzy musiało być bardzo dochodowym procederem, gdyż fałszerzy nie odstraszały nawet surowe kary. Cesarz Konstantyn Wielki groził fałszerzom monet konfiskatą ich majątku, ponieważ jak oznajmiał: „chcemy, aby monety były bite tylko w naszych mennicach". W przypadku fałszerstwa solidów sprawcom grożono śmiercią w płomieniach (CTh, 9, 24, 2).

[20] Joann. Chrys., *In ep. ad Gal.*, hom. 1, c. 6, PG 61: Καθάπερ γὰρ ἐν τοῖς βασιλικοῖς νομίσμασιν ὁ μικρὸν τοῦ χαρακτῆρος περικόψας ὅλον τὸ νόμισμα κίβδηλον εἰργάσατο. Jak poświadcza analiza zawartości skarbów monet, w interesującym nas okresie w obiegu znajdowały się także połówki, nierzadko i kawałki monet, por. *The Roman Imperial Coinage*, ed. by H. Mattingly, C.H.V. Sutherland, R.A.G. Carson, London 1968, vol. IX, s. 26; G. Elmer, *Verzeichnis der römischen Reichsprägung von Augustus bis Anastasius*, Wien 1933, s. 11 – 19; A. Kunisz, *Gospodarka pieniężna a gospodarka naturalna w epoce późnego Cesarstwa Rzymskiego*, Historia i Współczesność, III, Katowice 1978, s. 81.

[21] Basil. Magn., *In Isaiam*, c. 47. Według Synezjusza z Cyreny (*De regno*, c. 19), bankierzy często parali się fałszowaniem monety, które później puszczali w obieg. Bankierzy zobowiązani byli do nie puszczania w obieg monet fałszywych (Joann. Chrys., In princ. Act., hom. 4, c. 2, PG 51).

[22] Basil. Magn., c. 47. Cały cytat brzmi następująco: Πάντα μοι περισκέψασθε ἐν ταῖς κρυπταῖς ἀποθήκαις, μή που κίβδηλος ἡ δραχμή τουτέστι μή που δόγμα παραπεποιημένον οὐκ ἐκ τοῦ πνεύματος σημειωθὲν ἐν τοῖς ἰδίοις αὐτοῦ τῆς ἀληθείας χαράγμασιν ἃ διὰ Προφητῶν ἡμῖν καὶ Ἀποστόλων ἐχαρίσα το ἀλλὰ ὑπὸ ἀνδρῶν ἐπιβούλων ὑπὸ τῆς ἰδίας ἐπινοίας λαθραίως καὶ δυσφωράτως παρακοπτόντων οἳ τὰ ἀλλότρια νομίσματα τὴν τοῦ ἐχοθροῦ μορφὴν περικείμενα τοῖς βασιλικοῖς θησαυροῖς ἐπεισάγοντες τὸν τε μέγαν πλοῦτον διέφθειραν καὶ ἀμφιβολίαν τῆς ἐκλογῆς τοῖς πολλοῖς ἐνεποίησαν'. Ολίγοι γὰρ οἱ δόκιμοι τραπεζῖται. Ὀλίγοι οἱ πάντα δοκιμάζειν δυνάμενοι καὶ τὰ μὲν καλὰ κατέχειν ἀπὸ δὲ παντὸς εἴδους πονηροῦ ἀπέχεσθαι.

[23] Informacje na temat deponowania pieniędzy u bankierów: Joann. Chrys., *In ep. ad Rom.*, hom. 7, c. 7, PG 60; Idem, In ep. II *ad Cor.*, hom. 16, c. 4, PG 61. Por. także G. Mickwitz, *Geld und Wirtschaft im Römischen Reich im IV Jh. n. Ch.*, Amsterdam 1965, s. 151 – 157.

szami (παρακατατίθεσθαι) sporych sum pieniężnych byli między innymi kupcy (ἔμποροι), którzy udając się w podróże handlowe chcieli zabezpieczyć swoje nadwyżki pieniężne a tym samym pomnożyć je. Bankierzy natomiast odpowiednio inwestując zdeponowane u nich pieniądze, również i sobie przysparzali zysków[24]. Bazyli pisze, że często widział w Aleksandrii, jak ludzie przynosili swe pieniądze (ἀργύριον) bankierom (τραπεζῖται), aby odebrać je później z zyskiem[25]. W jaki sposób bankier mógł zarobić na zdeponowanych u siebie pieniądzach, skoro po pewnym czasie musiał oddać je właścicielowi z procentem? Otóż mógł pieniądze albo zainwestować w jakieś przedsięwzięcie, albo też, co gwarantowało łatwiejszy zysk, wypożyczyć je na większy (od tego, na jaki sam je przyjął) procent. Według Chryzostoma, złożenie depozytu (παρακαθήκη) poprzedzało spisanie umowy: „Spisuje się umowę (γραμματεῖον), pomiędzy tym, który powierza depozyt a tym, co go przyjmuje"[26].

Interesujący nas autorzy rozróżniają dwa rodzaje depozytów. Jedne składano celem przysporzenia depozytariuszowi zysku w formie naliczonych odsetek (tak zwane *depositum irregulare*) oraz depozyty, za przechowywanie których przechowujący nie płacił odsetek (*depositum regulare*)[27]. Nie do końca problem ten jest jednak jasny. Złotousty w jednym ze swoich pism stwierdza: „A jednak, jeżeli u kogo złożymy depozyt, nie odbieramy nic więcej, lecz jesteśmy wdzięczni, gdy w całości odbierzemy to, co złożyliśmy"[28]. Gdzie indziej natomiast nakłaniając chrześcijan do wspierania biednych jałmużną stwierdza, że „dający pieniądze Chrystusowi (biedakowi — I.M.) nie potrzebuje bogacz płacić za ich przechowanie, a do tego jeszcze działanie takie przyniesie mu zysk"[29], albo gdzie indziej: „Wszak jeśli przyjmujesz depozyt, to przez ten czas, kiedy depozytor podróżuje po obczyźnie, nie jest on twój, chociaż leży u ciebie"[30]. Deponowane sumy przyjmowano w workach, które po przeliczeniu ich zawartości opieczętowywano[31].

---

[24] Joann. Chrys., *In princ. Act.*, hom. 4, c. 2, PG 51. Bazyli zysk taki określa jako πορός (Idem, *Hom. II* in psalm. 14, c. 1, PG 29).

[25] Basil. Magn., *Reg. brev.*, 254, PG 31: Ὥσπερ οὖν τὸ ἀργύριον ἀκολουθίαν ἔχει τοῖς τραπεζίταις δίδοσθαι εἰς πορισμόν (εἰσὶ γάρ ὡς ἐν Ἀλεξανδρίᾳ ἔγνων, οἱ ὑποδεχόμενοι καὶ τοῦτο ποιοῦντες).

[26] Joann. Chrys. *Cath.* 2, c. 17 (tł. W. Kania). W źródłach z interesującego nas okresu najczęściej występującym terminem jest παρακαταθήκη, rzadziej natomiast występuje termin παραθήκη, por. J. R a u f, *Depositum*, Reallexikon für Antike und Christentum (dalej RACh), Bd. III, 1957, s. 778. Do sposobu składania depozytów nawiązuje pośrednio również Bazyli w jednym ze swoich listów (*ep.* 292, PG 32), w którym stwierdza, że złożony depozyt opatrywano pieczęcią depozytariusza.

[27] Szerzej na temat różnicy pomiędzy tymi dwoma rodzajami depozytów por. K. V i s k y, *Spuren der Wirtschaftskrise der Kaiserzeit in den römischen Rechtsquellen,* Bonn-Budapest 1983, s. 191–198.

[28] Joann. Chrys. *In ep. I ad Tim.*, hom. 11, c. 2.

[29] Idem, *Ad pop. Antioch.*, hom. 2, c. 5, PG 49. Por. także V i s k y, *o.c.*, s. 195.

[30] Joann. Chrys., *In ep. II ad Tim.*, hom. 6, c. 4, PG 62 (tł. T. Sinko). O wypożyczaniu pieniędzy złożonych jako depozyt por. Basil. Magn., *Hom. II* in psalm. XIV, c. 1, PG 29.

[31] Joann. Chrys., *In ep. ad Rom.*, hom. 8, c. 3, PG 60.

W jakim celu deponowano pieniądze u bankierów? Złotousty podaje dwa powody: chęć uzyskania w stosunkowo krótkim czasie znacznych zysków oraz fakt, iż bezpieczniej było nie przechowywać pieniędzy we własnym domu[32]. Według Bazylego wielu bogaczy dzieli swe pieniądze na dwie części, jedną przeznaczają na bieżące potrzeby, drugą natomiast deponują u bankierów, aby w przyszłości czerpać z nich zyski[33]. Być może ówczesną mentalność w dziedzinie dysponowania pieniędzmi odzwierciedla jedno z talmudycznych zaleceń: „Człowiecze powinienieś podzielić swe pieniądze na trzy części: jedną (zakopać — I.M.) do ziemi, drugą zainwestować w towar, a trzecią zawsze mieć pod ręką"[34]. Chryzostom donosi nam, że depozytariusze żądając zwrotu depozytu, domagali się także i odsetek[35].

Kolejne pytanie, które należałoby postawić, dotyczy wielkości sum deponowanych u bankierów. Jak pośrednio wskazuje Złotousty, niektórzy zamożni mieszkańcy Antiochii deponowali u bankierów niemal całe swe rezerwy finansowe. Chryzostom w komentarzu do ewangelii Mateusza pisze, że wielu bogaczy idąc ulicą odgania od siebie żebraków proszących o wsparcie, zbywając ich stwierdzeniem, że nie mają przy sobie pieniędzy lub, że nie ma przy nich żadnego ze sług, który mógłby rozdać pieniądze albo też w końcu, że nie widzi w pobliżu żadnego ze znanych mu bankierów, od którego mógłby wziąć pieniądze[36].

Drugą grupą ludzi zawodowo zajmujących się wypożyczaniem pieniędzy na procent byli lichwiarze (τοκιζωνταί). Lichwa była mocno zakorzeniona na obszarze, na którym powstały interesujące nas źródła. Do takiego wniosku dochodzimy poprzez zaobserwowanie zainteresowania, jakie tej problematyce poświęcają Ojcowie. Lichwa absorbowała ich również z tego względu, iż była praktykowana wbrew naukom staro- i nowotestamentowym.

Według Grzegorza z Nyssy lichwiarze nie znali pracy, jaka związana jest z posiadaniem i uprawą ziemi; obca im była także inteligencja, jakiej wymaga handel. Lichwiarz prowadzi życie leniwe (ἀργός) — i nastawione na zysk (καὶ ὁ πλεονεκτικὸς βίος), siedząc w swym domu, używając zamiast pługa pióra, a zamiast ziarna atramentu[37]. Do ich obowiązków należy wypożyczanie pieniędzy na wysoki procent. Według opinii Ojców, lichwiarze często sami wyszu-

---

[32] Idem, *De poenit.*, hom. 7, c. 7, PG 49; Idem, *In Genes*, serm. 1, c. 4, PG 54.

[33] Basil. Magn., *In divites*, c. 2, PG 31.

[34] E j g e s, *o.c.*, s. 43.

[35] Joann. Chrys., *In Genes.*, hom. 41, c. 1, PG 53.

[36] I d e m, *In Matth.*, hom. 35 (36), c. 5, PG 57: Τραπεζίτης οὐδείς ἐστί μοι γνώριμος. Można by postawić pytanie o to, czy działalność bankierów ograniczała się tylko do jednego miasta, czy też swą działalność rozwijali oni na innych obszarach. Z braku źródeł, trudno jest odpowiedzieć na to pytanie. W czasach Justyniana Wielkiego bankierzy konstantynopolitańscy mieli swych „agentów" w Aleksandrii, którzy na miejscu regulowali rachunki za wysyłane do stolicy zboże (por. A.C. J o h n s o n, L.C. W e s t, *The Economy of Roman and Byzantine Egypt*, Amsterdam 1963, s. 172 oraz H e i c h e l h e i m, *Die Wirtschaftsgeschichte*, Bd. II, s. 816).

[37] Greg. Nyss., *Contr. usur.*, col. 437, PG 46.

kiwali swoich klientów; w tym celu przysłuchiwali się rozprawom sądowym, aby zdesperowanym nieszczęśnikom stojącym u progu bankructwa zaoferować pożyczkę[38]. Równie często towarzyszyli oni egzekutorom podatkowym, aby tym, którzy nie będą w stanie zapłacić podatku, zaoferować swe usługi[39]. Według Grzegorza lichwiarze czynią tak, gdyż nie mogą znieść myśli, że ich pieniądze mogłyby leżeć bezczynnie i nie przynosić zysku[40]. Dlatego też trzeba być bardzo ostrożnym, by nie wpaść w sieci zastawione przez lichwiarzy[41].

Często dochodziło do tego, że lichwiarz, choć posiadał wiele złota, przy sobie nie miał nawet jednej sztuki złota, gdyż wszystko, co miał, wypożyczył na procent. Według nysseńczyka, motorem działania lichwiarza były posiadane przez niego skrypty dłużne[42].

Aby udzielać pożyczek nie trzeba było być koniecznie bogatym. Według Chryzostoma nawet drobni rzemieślnicy antiocheńscy (δημιουργοί, χειροτέχναι) dysponując pewnymi nadwyżkami pieniężnymi wypożyczali je na procent[43]. Również żebracy uzyskane z żebraniny pieniądze wypożyczali na procent, co oczywiście spotykało się z negatywną opinią Kościoła[44].

Wypożyczaniem pieniędzy na procent parali się także senatorowie choć było im to zabronione. Złotousty w jednej ze swych homilii do ewangelii Mateusza stwierdza, że: „Ci co piastują godności i stanowią część senatu, nie mogą splamić się takiego rodzaju zarobkiem, gdyż jest pośród nich prawo, które tego zabrania"[45]. W interesującym nas okresie nadal obowiązywał zakaz wypożyczania przez senatorów pieniędzy, który wydał Aleksander Sewer[46]. Faktem jednak jest, że rozporządzenie to pozostawało jedynie martwą literą, gdyż mimo obowiązującego zakazu senatorowie nadal parali się tym procederem, wykorzystując w tym celu swych synów. Dopiero w 406 roku cesarz Arkadiusz, widząc bez-

---

[38] *Ibidem*, col. 437.

[39] *Ibidem*, col. 437.

[40] *Ibidem*, col. 437.

[41] Joann. Chrys., *In Genes.*, hom. 41, c. 2, PG 53.

[42] *Ibidem*, col. 437: Βλέπεις γοῦν τὸν πλούσιον καὶ πολύχρυσον πολλάκις μηδὲ ἓν νόμισμα ἔχοντα ἐπὶ τῆς οἰκίας ἀλλ᾽ ἐν χάρταις τὰς ἐλπίδας, ἐν ὁμολογίαις τὴν ὑπόστασιν, μηδὲν ἔχοντα καὶ πάντα κατέχοντα·.

[43] Idem, In Matth., hom. 61 (62), c. 2, PG 58. Z drugiej jednak strony wiemy, iż wielu antiocheńskich rzemieślników nie było stać na zakup materiału do wykonywanych przez siebie produktów.

[44] Const. apost., 3, 7, cyt., za K.J. Hefele, *Conziliengeschichte*, Bd. I, Freiburg im Breisgau 1855, s. 788.

[45] Joann. Chrys., In Matth., hom. 56 (57), c. 6, PG 58: Εἰ δὲ βούλει καὶ τοὺς ἔχωθεν μομοθέτας ἑρέσθαι ἀκούσῃ ὅτι κἀκείνοις τῆς ἐσχάτης ἀναισχυντίας τὸ πρᾶγμα δεῖγμα εἶναι δοκεῖ I dalej „Τοὺς γοῦν ἐν ἀχιώμασιν ὄντας, καὶ εἰς τὴν μεγάλην τελοῦντας βουλὴν ἣν σύγκλητον καλοῦσιν οὐ θέμις τοιούτοις κέρδεσι καταισχύνεσθαι· ἀλλὰ νόμος ἐστὶ παρὰ αὐτοῖς ὁ τὰ τοιαῦτα ἀπαγορεύων κέρδη. Być może do tej kwestii nawiązuje Złotousty także w jednej ze swych mów skierowanych do katechumenów: „Nie widzicie, jak w doczesnych zaszczytach ubiegający się o miejsce w senacie nie mogą wykonywać pewnych czynności, choć są one dozwolone innym" (CTh. 4, c. 24). O paraniu się lichwą przez senatorów donosi nam także Greg. Naz. *Or.* 16, c. 18, PG 35.

[46] J. Straub, *Zinsverbot und Zinsmaximum*, [w:] Heidnische Geschichtsapologetik in der christlichen Spätantike. Untersuchungen über Zeit und Tendenzen der Historia Augusta, Bonn 1963, s. 18.

skuteczność tego zakazu odwołał go i ustanowił dla senatorów maksymalną stopę oprocentowania wynoszącą 6 procent[47].

Znając już opinie Ojców na temat ówczesnych ludzi interesu, należałoby szczegółowiej przedstawić ich działalność. Pożyczki (δάνεια) w interesującym nas okresie należały do głównych elementów w życiu gospodarczym. Były także istotnym środkiem przeobrażeń. Korzystali z nich potrzebujący, rozwijali przedsiębiorczy. Ojcowie jednak zdają się nie dostrzegać tych relacji i wszystkie pożyczki sprowadzają do lichwy.

Badane przez nas pisma ukazują interesującą nas epokę jako okres, w którym na szeroką skalę deponowano i wypożyczano pieniądze. Jest to dowód na to, że współcześni postrzegali swoje czasy jako okres stabilizacji gospodarczej. Poprzez pryzmat badanych przez nas źródeł dochodzimy do wniosku, iż rozpowszechniony był wówczas zwyczaj — tak „zwyczaj" — udzielania i zaciągania pożyczek. Wielu się tym parało, dla wielu też był to sposób na życie. Ojcowie wielokrotnie mówią o pożyczkobiorcach (δανειζόμενοι), iż zaciągali pożyczki nie wiedząc z czego je spłacą[48]. Można pokusić się o przypuszczenie, że tylko część z pożyczonej sumy przeznaczana była na konsumpcję, reszta miała być odpowiednio zainwestowana, aby tym sposobem spłacić zaciągniętą pożyczkę. Wiemy przecież z pism Chryzostoma, że nawet skromnie zarabiający parali się lichwą.

Istotnym elementem przy zaciąganiu pożyczki było ustalenie warunków, na jakich miała ona być zaciągnięta. W tym celu spisywano umowę (χειρόγραφον)[49]. Dłużnik (δανεισάμενος) zobowiązywał się w niej spłacić zaciągniętą pożyczkę wraz z odsetkami[50]. Negocjowanie warunków udzielanych pożyczek opisuje Złotousty: „...ten, który wypożycza na procent, domaga się albo hipoteki (ὑποθήκη), albo zastawu (ἐνέχυρα) lub nawet poręczyciela (ἀντιφωνοῦντα) i dopiero po takich trzykrotnych gwarancjach (καὶ διὰ τῶν τριῶντουτων ἀσφαλειῶν ἐμπιστεύει) powierza swoje pieniądze (χρήματα)[51]. Również według Bazylego pożyczający chcąc nakłonić lichwiarza do wypożyczenia mu pieniędzy, „wspomina o hipotece (καὶ ὑποθήκας ὀνομάσῃ)"[52].

---

[47] CTh 2, 33, 4., z roku 405. J.B. Burry, *History of the Later Roman Empire* (AD 395 – 565), vol. I, London 1923, s. 55, dopatrywał się związku pomiędzy drugim zesłaniem Złotoustego na wygnanie a ponownym zezwoleniem senatorom na uprawianie lichwy. Jeśli rzeczywiście można by dopatrywać się tu związku, to świadczy to o tym, że praktyki lichwiarskie były przez senatorów powszechnie stosowane i to jeszcze na wielką skalę. Dlatego słusznym jest chyba stwierdzenie G. Billetera, *Geschichte des Zinnsfusses im griechisch-römischen Altertum bis auf Justinian*, Leipzig 1898, s. 153 i Strauba (*o.c.*, s. 2), którzy twierdzili, że ustawodawstwo cesarskie mające za cel walkę z lichwą było „martwym prawem" już w chwili jego wprowadzania w życie.

[48] Basil. Magn., *In divites*, c. 2, PG 31.

[49] Greg. Nyss., *Contr. usur.*, col. 435, PG 46.

[50] *Ibidem*, col. 435; Basil. Magn., *Hom. II* in psalm. XIV, c. 1, PG 29.

[51] Joann. Chrys., *De poenit.*, hom. 7, c. 7, PG 49. O ἐνέχυρα jako o warunku udzielenia pożyczki pisze Złotousty *In Matth.* hom. 56 (57), c. 5, PG 58.

[52] Basil. Magn., *Hom. II* in psalm. XIV, c. 1, PG 29 (tł. T. Sinko).

Antiocheński kaznodzieja w jednym ze swoich pism opisuje wygląd interesującego nas dokumentu: „Testamenty (διαθῆκαι), umowy małżeńskie (γραμματεῖα τὰ περὶ γάμων), skrypty dłużne (...τὰ περὶ ὀφλημάτων) i inne dokumenty (τὰ περὶ τῶν ἄλλων συμβολαίων) nie są ważne, jeśli w ich górnej części nie jest podane nazwisko konsula, który w tym czasie urzędował (...). Przy umowie kupna lub sprzedaży również należy podać dokładny czas, dzień, miesiąc oraz rok zaraz na początku dokumentu”[53]. Przy spisywaniu umowy obecni musieli być świadkowie. W przypadku braku odpowiedniego zabezpieczenia majątkowego pożyczkobiorcy, niezbędnym było poręczenie pożyczki[54]. Jednakże według Chryzostoma ci, którzy poręczali zaciąganą pożyczkę „są bardziej zagrożeni, niż ten, którego poręczają i który otrzymał pieniądze (...); poręczyciele pięniędzy odpowiadają za całą sumę”[55]. Podarcie skryptu dłużnego równało się anulowaniu długu[56], dlatego też pożyczkodawcy „starannie” dbali o χειρόγραφον[57]. Nieporwany skrypt dłużny stanowił podstawę do upominania się o zwrot pożyczonej sumy[58]. Zobowiązania wynikające z tytułu zaciągniętej pożyczki były dziedziczne. Po zmarłym ojcu na jego dzieci przechodziły zdeponowane u lichwiarza skrypty dłużne oraz związane z tym obowiązki[59].

Pieniądze wypożyczano najczęściej ludziom w nagłej potrzebie, zarówno bogatym, jak i biednym[60]. Według Kurbatova wielu spośród antiocheńskich kuriałów nie mogąc finansowo sprostać swym obowiązkom, często zadłużało się u lichwiarzy[61]. Grzegorz z Nyssy pośród najczęściej pożyczających pieniądze wymienia: πράξεις, ἐκδεμίαις, κινήματα, μεταβάσεις, ἐμπορίας[62]. Pożyczki udzielano tym, względem których posiadano pewność, że będą w stanie je spłacić wraz z odsetkami. Potwierdza to Grzegorz z Nyssy, stwierdzając: „Zbadaj dokładnie zamożność tego, który prosi cię o dobrodziejstwo”[63]. Albo w innym miejscu: „Lichwiarz śledzi trwożliwie czynności dłużnika, jego wyjazdy, ruchy, przeprowadzki, podróże handlowe” i wszystko to czyni, aby przypadkiem nie

---

[53] Joann. Chrys., *De Osiam*, hom. 2, c. 3, ed. SCh, t. CCLXXVII, Paris 1981.

[54] Basil. Magn., *Hom. II* in psalm. XIV, c. 5, PG 29.

[55] Joann. Chrys., *Cath. 2*, c. 15 (tł. W. Kania).

[56] Basil. Magn., *Hom. dic. temp. famis et siccit.*, c. 4, PG 31; Joann. Chrys., *Cath.*, 3, c. 21.

[57] Greg. Nyss., *De orat. dom*, or. 5, col. 1188, PG 44.

[58] Joann. Chrys., *Cath. 3*, c. 22.

[59] Idem, *In Matth.*, hom. 66 (67), c. 5, PG 58; Bas. Magn., *Hom. II* in psalm. XIV, c. 4, PG 29; Greg. Nyss., *Contr. usur.*, col. 448, PG 46.

[60] Basil. Magn., *Hom. II* in psalm. XIV, c. 4, PG 29; Greg. Nyss., *Contr. usur.*, col. 437; 444, PG 46.

[61] G.L. Kurbatov, *Rannievizantijski gorod Antiochija w IV v.*, Leningrad 1962, s. 123. Por. także Bagnall, *o.c.*, s. 76 – 77 w odniesieniu do Egiptu bizantyńskiego. Faktem jednak jest, że ludzie mający sprostać takim wymaganiom nie musieli od razu udawać się do lichwiarzy czy bankierów, lecz mogli zaciągnąć pożyczkę z „funduszu municypalnego”. Praktyka ta jednak również pociągała za sobą ryzyko utraty majątku przez pożyczkobiorcę (który przepadał na rzecz *res privata*) w przypadku jego niewypłacalności.

[62] Greg. Nyss., *Contr. usur.*, col. 441, PG 46 (tł. T. Sinko).

[63] *Ibidem*, col. 440.

stracić wypożyczonych pieniędzy[64]. Obawy wierzycieli związane z utraceniem wypożyczonej sumy potwierdza także Złotousty: „Jeśli masz wypożyczyć pieniądze, to nie powiesz „Co odbierzemy, jeśli połowę (sumy — I.M.) pożyczymy zamożnemu, a drugą połowę niezamożnemu", lecz całą sumę powierzysz temu pierwszemu"[65]. Mimo ostrożności wielu lichwiarzy straciło pożyczony kapitał udzielając pożyczek pieniężnych ludziom, którzy nie byli w stanie ich spłacić[66].

W interesującym nas materiale źródłowym najczęściej mówi się o tzw. pożyczkach konsumpcyjnych[67]. Są one napiętnowane przez Ojców z dwóch względów: po pierwsze dlatego, że lichwiarze wykorzystując ciężką sytuację pożyczającego wypożyczają mu pieniądze na wysoki procent, po wtóre sami pożyczający są krytykowani z tego względu, że pożyczają, choć nie polepsza to w trwały sposób ich sytuacji materialnej. Zacytujmy fragment jednego z pism Bazylego: „...jest to nadmiar nieludzkości, gdy ten, któremu brak rzeczy koniecznych, szuka pożyczki na pomoc w życiu, a ten drugi nie poprzestaje na kapitale, ale zamyśla z nieszczęść ubogiego zgromadzić dla siebie dochody i majątek"[68].

Nie tylko ludzie pozbawieni podstawowych środków do życia uciekali się do zaciągania pożyczek. Pożyczki często zaciągali ci, którzy żyli ponad stan. Później nie mogąc ścierpieć, iż musieliby zrezygnować ze swych „dobrych" przyzwyczajeń, rzucali się w objęcia lichwiarzy[69]. Oni także spłaciwszy ledwie jedną pożyczkę, zaciągali następną[70].

O sposobach wykorzystywania zaciągniętych pożyczek pieniężnych pisze Bazyli: „Ten, co dostał pożyczkę pieniężną w pierwszej chwili jaśnieje z radości

---

[64] *Ibidem*, col. 441.

[65] Joann. Chrys., *In ep. ad Coll.*, hom. 1, c. 6, PG 62. Gdzie indziej natomiast (*In ep. ad Rom.*, hom. 7, c. 7, PG 60, tł. T. Sinko) stwierdza on: „Jeśli trzeba komuś pożyczyć (pieniądze — I.M.) pilnie badamy tych, którzy wiele dają (tj. oferują odsetki — I.M.) i dokładnie oglądamy tych, którzy okazują wdzięczność; tu zaś (tj. w stosunku do biednych — I.M.) postępujemy przeciwnie: albowiem porzucamy Boga, który jest najwdzięczniejszy i który daje nie tylko odsetki, ale i stokrotny kapitał, a poszukujemy tych, którzy nam nie oddadzą nawet kapitału".

[66] Idem, *In Matth.*, hom. 28 (29), c. 5, PG 57. Złotousty oczywiście stwierdza, że to żądza zysku jaka zaślepiła lichwiarzy sprawiała, iż nie sprawdzając możliwości płatniczych pożyczkobiorcy udzielali im pożyczek. W tej kwestii por. także *Ibidem*, hom. 56 (57), c. 5, PG 58: „Iluż to nawet kapitał dla procentów straciło? Ilu dla procentów w niebezpieczeństwo popadło? Ilu dla niezmierzonej chciwości siebie i innych w ubóstwie pogrążyło".

[67] Co wcale nie znaczy, jak twierdzi H. Grassl, *Sozialökonomische Vorstellungen in der kaiserzeitlichen griechischen Literatur, 1. – 3. Jh. n. Ch.*, Wiesbaden 1982, s. 145, że: „Dies ist sicherlich auch daraus zu erklären, daß das Altertum Kredite hauptsächlich nur zu Konsumzwecken kannte". Por. także M.I. Finley, *Ancient Economy*, London 1973, s. 142 oraz R. Bogaert, *Geld – Geldwirtschaft*, [in:] RACh, Bd. IX, 1976, s. 874 i nn.

[68] Basil. Magn., *Hom. II in psalm. XIV*, c. 1, PG 29 (tł. T. Sinko). Według Złotoustego lichwiarze widząc ciężkie położenie proszącego o pożyczkę, zmuszają go do jej przyjęcia (pod groźbą jej nieudzielenia) na niedogodnych warunkach (*In Matth. hom.* 56)57), c. 5, PG 58.

[69] Basil. Magn., *Hom. II in psalm. XIV*, c. 4, PG 29; Joann. Chrys. *De poenit., hom.* 7, c. 7, PG 49.

[70] Basil. Magn., *Hom. II in psalm.* XIV, c. 4, PG 29.

i (...) chwali się zmianą życia. Stół bowiem u niego zbytkowny, strój kosztowniejszy, służba zmieniła wygląd na weselszy; zjawiają się pochlebcy i współbiesiadnicy"[71].

Pożyczki konsumpcyjne nie czyniły ludzi majętnymi, a tylko pomnażały ich nędzę. Potwierdza to relacja Bazylego: „Gdy pieniądze odpływają, a postępujący czas przywodzi ze sobą procenty, wtedy ani noce nie przynoszą mu (pożyczkobiorcy — I.M.) odpoczynku, ani pogodny dzień radości, ale odczuwa niechęć do życia, nienawidzi dni śpieszących do terminu spłaty"[72].

Interesujący nas Ojcowie znają także pożyczki o charakterze inwestycyjnym. Według Chryzostoma antiocheńscy kupcy często zaciągali pożyczki celem sfinansowania wyprawy handlowej[73]. Pożyczki tego typu określa się jako ναυτικὸν δάνεισμα (*fenus nauticum*). Czasami kupcy ci, aby łatwiej podołać kosztom wyprawy zawiązywali spółki (φρατρίαι) gromadząc w ten sposób potrzebny kapitał[74]. Według nysseńczyka pożyczki handlowe przysparzały pożyczkodawcom wielu zmartwień, gdyż zawsze istniało zagrożenie, iż pożyczkobiorca padnie ofiarą nieszczęśliwego wypadku. Grzegorz w ten sposób pisze o lichwiarzu, który sfinansował wyprawę handlową: „Jeśli zaś (lichwiarz) dał pożyczkę na transport okrętowy, siada na wybrzeżu morskim, niepokoi się ruchami wiatrów, ustawicznie wypytuje lądujących, czy nie słyszeli gdzieś o jakimś rozbiciu okrętu"[75].

Z tonu wypowiedzi Grzegorza wnioskujemy, że choć pożyczki handlowe związane były z pewnym ryzykiem, to jednak wysokość oprocentowania skłaniała lichwiarzy do ich praktykowania[76]. Istotny dla naszych rozważań jest także kolejny fragment mowy przeciw lichwiarzom: „Jeżeli zaś przyjdzie jakaś smutna wieść, że ten a ten (tj. dłużnik — I.M.) wpadł w ręce zbójców, albo że wskutek jakichś okoliczności jego zamożność przemieniła się w ubóstwo — siedzi (lichwiarz — I.M.) ze złożonymi rękami, ustawicznie jęczy, obficie popłakuje: rozwija umowę (χειρόγραφον), lamentuje nad złotem, wymienionym w tym piśmie, wydobywa skrypt (γραμματεῖον), jak szatę zmarłego syna i przez jego

---

[71] *Ibidem*, c. 2, PG 29 (tł. T. Sinko).

[72] *Ibidem*, c. 2, PG 29 (tł. T. Sinko); Greg. Nyss., *Contr. usur.*, col. 437, PG 46.

[73] Joann. Chrys., *In Ioann.*, hom. 19 (18), c. 3, PG 59; Idem, In illud: vidua eligatur, c. 16, PG 51; Idem, *In ep. I ad Cor.*, hom. 23, c. 5, PG 61; Idem, *In Matth.*, hom. 23 (24), c. 9, PG 57; *Ibidem*, 49 (50), c. 5, PG 58; Idem, *Ad Theod.*, II, c. 1, PG 47. W tej kwestii por. także idem, *In ep. I ad Cor.*, hom. 14, c. 3, PG 61: „Tak jak ten, co chcąc się ożenić w tym celu zbiera pieniądze, tak też kupiec (ἔμπορος) nie zadawala się siedzeniem w domu i mówieniem, że chce coś zrobić, lecz wynajmuje statek (καὶ πλοῖον μισθοῦσθαι), najmuje szypera i marynarzy, pożycza pieniądze na procent (καὶ ἀργύριον δανείζεται) i dokładnie dowiaduje się, dokąd powinien popłynąć i jakie są ceny". Według Liebeschuetza (*Antioch. City and Imperial Administration in the Later Roman Empire*, Oxford 1972, s. 87) w drugiej połowie IV wieku (na co wskazują pisma Libaniusza) poza kupcami również i wielcy posiadacze ziemscy często pożyczali pieniądze na procent.

[74] Joann. Chrys., *In ep. I ad Cor.*, hom. 26, c. 8, PG 61.

[75] Greg. Nyss., *Contr. usur.*, col. 441, PG 46 (tł. T. Sinko).

[76] Do czasów cesarza Justyniana pożyczki takie nie miały żadnych ograniczeń co do wysokości oprocentowania, por. Visky, *o.c.*, s. 88 – 87; Billeter, *o.c.*, s. 243.

widok wskrzesza tym dotkliwą boleść"[77]. Czyżby więc w przypadku niepowodzenia wyprawy handlowej (spowodowanego katastrofą morską lub śmiercią kupca — pożyczkobiorcy) zobowiązania płynące z zaciągniętej pożyczki nie obciążały rodziny? Rzeczywiście, praktyka taka była znana w drugiej połowie IV wieku. Rozporządzenia cesarskie pochodzące z 379 roku i 382 roku zwalniały rozbitków od obowiązku zwracania długu nie tylko prywatnemu wierzycielowi, ale i fiskusowi, jeśli na skutek katastrofy morskiej pożyczkobiorcy stracili cały swój majątek[78]. Mowa przeciwko lichwiarzom, której fragmenty powyżej przytaczaliśmy, powstała w roku śmierci Bazylego Wielkiego, a więc w roku 379. Powstaje w związku z tym pytanie, czy możliwe jest, aby jeszcze z tego roku pochodził przekaz o korzystaniu z tego, jakby nie było, wielkiego udogodnienia dla kupców? Należy więc dokładniej przyjrzeć się dacie powstania mowy *Contra usurarios* oraz dacie wydanego rozporządzenia cesarskiego. Powstają w związku z tym dwie możliwości: albo mowa została później wygłoszona (ewentualnie później na nowo zredagowana), albo rozporządzenie cesarskie należy datować na okres wcześniejszy, to znaczy przed 379 rokiem. Można przypuszczać, że treść mowy koresponduje z pewnym nie znanym nam rozporządzeniem, sprzed 379 roku[79]. Faktem jednak jest, co stwierdza Złotousty, że kupcy, którzy na skutek katastrofy morskiej czy rozboju pirackiego stracili swój majątek, najczęściej przechodzili na utrzymanie Kościoła[80].

Należy w końcu postawić pytanie o to, na jaki okres wypożyczano pieniądze i na jak wysoki procent. Według Złotoustego pożyczkodawcy byli zadowoleni, jeśli klienci zaciągali pożyczkę na dłuższy okres: „Przecież widzimy, że tak postępują wierzyciele (δανειγταί) z dłużnikami, że chętniej pożyczają tym, którzy spłacają dług po długim czasie. Kto bowiem zaraz oddaje wszystko, kładzie kres lichwie, a kto zatrzymuje (sumę — I.M.) przez dłuższy czas powiększa zyski wierzyciela"[81]. Pożyczki długoterminowe gwarantowały także dochody dla dzieci lichwiarzy po śmierci ich przedsiębiorczego ojca[82]. Praktykowanie pożyczek długoterminowych pośrednio świadczy o przekonaniu ówczesnego społeczeństwa o dobrze funkcjonującej gospodarce, a tym samym o stabilności rynku pieniężnego w cesarstwie. Można przypuszczać, że pożyczki długoterminowe najczęściej zaciągane były celem sfinansowania inwestycji. Złotousty twierdzi, że przeważały jednak pożyczki krótkoterminowe, które, jak można przypuszczać, zaciągane były w celach konsumpcyjnych.

Według Bazylego, lichwiarze wypożyczając pieniądze żądali zapłacenia

---

[77] Greg. Nyss., *Contr. usur.*, col. 441, PG 46.

[78] CTh 4, 20, 1.

[79] W tej kwestii por. V i s k y, *o.c.*, s. 86.

[80] Joann. Chrys., *In ep. I ad Cor.*, hom. 11, c. 6, PG 61; *Ibidem*, hom. 21, c. 7.

[81] Idem, *In ep. ad Rom.*, hom. 7, c. 8, PG 60 (tł. T. Sinko); Idem, *In ep. I ad Cor.*, hom. 15, c. 6, PG 61; Idem, *In ep. II ad Cor.* hom. 16, c. 4, PG 61.

[82] Idem, *In Matth.*, hom. 66 (67), c. 5, PG 58. Por. także idem, *In ep. ad Rom.*, hom. 7, c. 7, PG 60.

z góry pierwszej raty odsetek[83]. Odsetki naliczane były najczęściej co miesiąc i było to oczywiste, gdyż Złotoustemu nie wydaje się koniecznym dokładniejsze wyjaśnienie, gdy mówi, że pożyczkodawca od wypożyczonej sumy otrzyma zysk w wysokości jej setnej części (ἑκατοστή): „Jakiego procentu od niego wymagasz? Nie prawda, że jednrgo procentu, jeśli trzymać się będziesz ustanowionego prawa (οὐχ ἑκατοστὴν ἐὰν τὴν ἔννομον ζητήσῃς)? Jeśli jednak w swej nienasyconej chciwości większego (procentu — I.M.) się domagasz, to wtedy zyskujesz trzy czy cztery razy więcej"[84]. Z interesującego nas okresu pochodzi rozporządzenie cesarskie, w którym stwierdza się, że dopuszczalna wysokość oprocentowania to 1 procent. Ustawodawca stwierdza również, iż ci, którzy przekroczą ten próg procentowy, zostaną zmuszeni do zapłacenia poczwórnej wysokości wymaganej przez siebie sumy (czyli tzw. quadruplum). Natomiast ci, którzy dopuścili się takiego procederu w przeszłości, zapłacą karę w wysokości podwójnej sumy jakiej żądali[85]. Według Chryzostoma, czasami naliczano procenty po każdym z upływających dni od czasu zaciągnięcia pożyczki[86]. Wielu lichwiarzy dążyło do wypożyczenia pieniędzy na tak wysoki procent, aby podwoić wypożyczony przez siebie kapitał[87]. Widzimy więc, że w praktyce życia codziennego zarządzenia cesarskie tam, gdzie w grę wchodziły spore zyski, pozostawały martwą literą.

Nasi Ojcowie wspominają także o naliczaniu odsetek od nie spłaconych odsetek. Bazyli mówi: „Procenty doliczane do procentów (τόκοι τόκων), to złe potomstwo złych rodziców"[88]. Chryzostom natomiast stwierdza, że: „Skąpiec nie chce o niczym innym słyszeć i o niczym innym mówić, jak tylko, o odsetkach i o odsetkach od nie wypłaconych odsetek (ἀλλὰ ἢ τόκους καὶ τόκους τόκων) o haniebnym zysku (καὶ ἀναίσχυντα κέρδη)"[89].

Przeciwko pobieraniu odsetek od nie wypłaconych odsetek występuje także Grzegorz z Nazjanzu: „Uprawiasz lichwę i żywisz odsetki znów odsetkami, nosisz wciąż na palcach lichwiarskie zyski"[90]. Naliczanie i pobieranie odsetek od

---

[83] Basil. Magn., *Hom. II* in psalm. XIV, c. 3, PG 29.

[84] Joann. Chrys., *De poenit.*, hom. 7, c. 7, PG 49. Por także: *Ibidem*, hom. 7, c. 8; Idem, *In Matth.*, hom. 56 (57), c. 5, PG 58 ; Greg. Nyss., *Contr. usur.*, col. 445, PG 46 stwierdza, że: Οὐδὲ γὰρ πατέρες οὕτω χαίρουσιν ἐπὶ τῇ γεννήσει τῶν παίδων, ὡς οἱ τοκίζοντες εὐφραίνονται τῶν μηνῶν πλερουμένων.

[85] CTh 2, 33, 2. Szerzej w tej kwestii por. Billeter, *o.c.*, s. 273 oraz J. Klingmüller, *Fenus*, [w:] RE, Bd. VI^2, Stuttgart 1909, s. 2190; 2198.

[86] Joann. Chrys., *In Matth.*, hom. 5, c. 5, PG 57.

[87] Greg. Nyss., *Contr. usur.*, col. 440, PG 46: Ὁ σφόδρα ἀναίσχυντος δανειστὴς κάμνει, ἵνα διπλασιάσῃ τὸ κεφάλαιον·; Basil. Magn., *Hom. in divites*, c. 5, PG 31. Naliczanie jednego procenta miesięcznie od pożyczonej sumy ustanowione zostało w roku 51 p.n.e, por. Billeter, *o.c.*, s. 161 – 174; Maloney, *Usury in Greek*, s. 89 – 92.

[88] Basil. Magn., *Hom. II* in psalm. XIV, c. 3, PG 29.

[89] Joann. Chrys., *In ep. ad Rom.*, hom. 13, c. 11, PG 60. O naliczaniu odsetek od nie zapłaconych odsetek por. także Idem, *Adv. opugn.*, lib. 3, c. 9, PG 47; Idem, *In Matth.*, hom. 60 (61), c. 2, PG 58; Idem, *In princ. Act.*, hom. 4, c. 1, PG 51; Greg Naz., *Adv. opum amant.*, 868 – 870, PG 37.

[90] Greg. Naz., *Adv. opum amant.* (carm. I, II, 28), v. 111 – 117, PG 37 (tł. T. Sinko).

niewypłaconych odsetek dopiero w czasach Justyniana zostało zabronione przez ustawodawstwo cesarskie[91].

Należy postawić pytanie o skutki jakie dla dłużników pociągało zaciąganie pożyczek. Według Grzegorza z Nyssy zaciąganie pożyczek z wielu uczyniło żebraków[92]. Wielu pożyczkobiorców nie było w stanie oddać nawet pożyczonego kapitału, nie mówiąc już o odsetkach[93]. Zwłoka w spłatach odsetek bądź samego kapitału doporowadzała do tego, iż zniecierpliwieni wierzyciele chodzili po domach swych dłużników i domagali się wypłacenia zaległych sum[94]. Jeśli dłużnik był niewypłacalny, wówczas licytowano jego dom wraz ze znajdującymi się w nim sprzętami[95]. Według Bazylego licytatorzy nie dbali zbytnio o wysokość cen sprzedawanych sprzętów. Chcąc jak najszybciej odzyskać wypożyczone pieniądze, nisko wyceniali licytowane przedmioty[96]. Wielu spośród niewypłacalnych dłużników sprzedawało swoje dzieci na poczet długów, a często i sami pożyczkobiorcy stawali się niewolnikami swych wcześniejszch „dobroczyńców"[97]. Sprzedaż dzieci w niewolę przez rodziców, którzy popadli w nędzę, dopuszczało ustawodawstwo konstantyniańskie[98]. Dopiero Teodozjusz Wielki zakazał rodzicom sprzedaży w niewolę ich dzieci z powodu trudności finansowych, a te, które już zostały sprzedane, miały być wykupione [99]. Wielu z dłużników trafiało do więzienia [100], albo też nie mogąc znieść hańby licytacji, popełniało samobójstwo[101].

Ojcowie wielokrotnie stwierdzają, że do pauperyzacji społeczeństwa w ich epoce przyczyniali się w sporej mierze lichwiarze. Problem jednak nie tkwi w tym, aby przyczyny złego szukać tylko w postępowaniu lichwiarzy. Bazyli

---

[91] Billeter, *o.c.*, s. 335 – 53. Th. Mommsen, *Das Römisches Strafrecht*, Leipzig 1899, s. 851.

[92] Greg. Nyss., *Contr. usur.*, col. 445, PG 46.

[93] Joann. Chrys., *In ep. ad Rom.*, hom. 7, c. 7, PG 60.

[94] Idem, *In Matth.*, hom. 15, c. 9, PG 57; Bas. Magn., *Hom. II* in psalm. XIV, c. 2, PG 29.

[95] Greg. Nyss., *Contr., usur.*, col. 445; 448, PG 46 ; Basil. Magn., *Hom. II* in psalm. XIV, c. 3 – 3, PG 29. Według F.J. Jonkersa, *„Wechsel" und „Kreditbriefe" im römischen Altertum*, Mnemosyne, ser. III, vol. IX, 1941, s. 181 – 184, w świecie rzymskim znana była praktyka odkupywania długów, co też w konsekwencji często prowadziło do nadużyć ze stony nowych wierzycieli. Według J. Hermanna, *Zinssätze und Zinsgeschäfte im Recht der Gräco-ägyptischen Papyri*, Journal of Juristic Papirology XIV 1962, s. 22 – 29, dopuszczalna była praktyka, kiedy wierzyciel w ramach chociażby tylko czasowej niewypłacalności dłużnika, korzystał z jego własności, aby tym samym wynagrodzić sobie zwłokę w spłacie długu przez dłużnika. Oczywistym jest, że najłatwiejszym sposobem w przypadku zwłoki w oddaniu długów było naliczanie odsetek od nie zapłaconych odsetek.

[96] Basil. Magn., *Hom. I* in psalm. XIV, c. 2, PG 29.

[97] *Ibidem*, c. 4, PG 29; Idem, *In destr. hoream meam*, c. 4, PG 31. Por. także: Joann. Chrys., *Adv. ebriosos et de resurr.*, c. 3, PG 50; Idem, *De compunct.*, hom. 2, c. 6, PG 47.

[98] CTh 5, 10, 1 z roku 329. W tej kwestii por. także Th. Mayer-Maly, *Das Notverkaufsrecht des Hausvaters*, Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Romanistische Abteilung LXXV, 1958, s. 121 – 136 i nn.

[99] CTh 3, 3, 1, z 391 roku. W tej kwestii por. także Mayer-Maly, *o.c.*, s. 111 – 155.

[100] Joann. Chrys., *In ep. ad Rom.*, hom. 10, c. 2, PG 60; Idem, *Adv. ebriosos et de resurr.*, c. 3, PG 50.

[101] Greg. Nyss., *Contr. usur.*, col. 448, PG 46; Basil. Magn., *Hom. II* in psalm. XIV, c. 4, PG 29.

Wielki zwraca uwagę na fakt, że ludzie zaciągając pożyczki, nie zastanawiali się przedtem z czego je spłacą [102].

Można by postawić pytanie o wysokość zysków tych, którzy zawodowo trudnili się wypożyczaniem pieniędzy na procent, czyli bankierów i lichwiarzy. Liebeschuetz w oparciu o pisma Libaniusza twierdzi, że przesadne byłoby stwierdzenie, że wypożyczający pieniądze dorabiali się fortun na swej działalności[103]. Znamy jednak przekaz Złotoustego, który kwestionuje opinię Liebeschuetza. Chryzostom zwracając się do bogaczy mówi: „Czy nie słyszysz, jak ludzie przechodząc obok wspaniałych domów (οἰκίαι λαμπραί) mówią do siebie: Jak bezwzględnie musiał jego właściciel wypożyczać pieniądze i oszukiwać, zanim wybudował tak wspaniały dom[104], stwierdzając tym samym, że lichwiarze zajmując się tą działalnością, dorabiali się pokaźnych fortun.

Istotnym dla końcowych ustaleń jest zapytanie o to, w jakim stopniu społeczeństwo IV wieku korzystało z usług bankierów. Według R. Teja, w Kapadocji, z uwagi na fakt, iż była ona terenem na którym dominowała gospodarka latyfundialna, działalność bankierów ograniczona była do dwóch spraw: operacji wymiany oraz operacji kredytowych. Według niego nie mamy wówczas do czynienia z deponowaniem większych sum pieniędzy. Za przesłanki dla swego twierdzenia R. Teja podaje informacje o rozpowszechnionej wówczas tezauryzacji pieniędzy. Hiszpański badacz zwraca uwagę na to, iż deponowanie pieniędzy u bankierów w przekonaniu sporej części społeczeństwa po okresie kryzysu gospodarczego i społecznego III wieku nie było nazbyt bezpieczne. Dlatego też kapadoccy bogacze spore sumy inwestowali w zakup ziemi[105]. Inaczej było w wielkich miastach cesarstwa jak chociażby w Antiochii. Choć i Złotousty wielokrotnie wspomina o tezauryzacji pieniędzy oraz o ich lokowaniu w zakup latyfundiów i artykułów luksusowych, to jednak w oparciu o jego pisma można wyrobić sobie pogląd o rozwiniętej działalności pożyczkowej w drugiej połowie IV wieku.

Podsumowując wyżej prezentowaną problematykę, należy stwierdzić, iż w świetle interesujących nas źródeł jawi się obraz dobrze prosperującej gospodarki późnoantycznej, której motorem były prowadzone na szeroką skalę operacje finansowe. Nie należy oczywiście zapominać, iż interesujące nas źródła

---

[102] Basil. Magn., *Hom. II* in psalm. XIV, c. 3, PG 29.

[103] L i e b e s c h u e t z, *o.c.*, s. 49.

[104] Joann. Chrys., *In ep. I ad Thess.*, hom. 10, c. 4, PG 62. Według B o g a e r t a, *Geld*, s. 838, dla starożytności grecko-rzymskiej typowym było, aby większą część dochodów uzyskiwanych z działalności pożyczkowej inwestować w zakup ziemi. Według J. J u n d z i ł ł a, *Złoto i srebro jako pieniądz w łacińskiej literaturze patrystycznej okresu późnego Cesarstwa Rzymskiego*, Vox Patrum VII 1987, z. 11 – 13, s. 199, dla literatury antycznej charakterystyczne było przekonanie o tym, że zyski z lichwy sięgają ogromnych sum złota i srebra.

[105] R. T e j a, *Organizacion economica y social de Capadocia en el siglo IV, segun los Padres Capadocios*, Salamanca 1974, s. 161 – 167. W kwestii rozwoju sieci bankierskiej w późnym antyku por. S.J. B a r n i s h, *The Wealth of Julian Argentarius: Late Antiquity Banking and the Mediterranean Economy*, Byzantion LX 1985, s. 8, oraz R. B a g n a ll, *Egypt in Late Antiquity*, Princeton 1995, s. 331.

przedstawiające działalność bankierów i lichwiarzy, ilustrują przede wszystkim realia życia codziennego w miastach. Jeśli jednak będziemy pamiętać, iż cywilizacje antyczne były cywilizacjami miast, wtedy też przeanalizowane dla potrzeb naszych badań pisma Ojców Kościoła potwierdzają opinię o rozwiniętej gospodarce pieniężnej w prowincjach wschodniorzymskich w IV wieku.

Gdańsk

BANKIERS, WUCHERER UND IHRE TÄTIGKEIT IM LICHTE DER SCHRIFTEN DER GRIECHISCHEN KIRCHENVÄTER DES IV. JH.

ZUSAMMENFASSUNG

In diesem Beitrag wurden die Geldgeschäften der Bankiers und der Wucherer im Lichte der griechischen patristischen Literatur des IV. Jh. dargestellt. Ihre Tätigkeit bildete ein wichtiges Element in der spätantiken Wirtschaft. Die Bankiers waren im Vergleich zu den Wucherer in den Körperschaften zusammengeschlossen. Sie führten ihre Geldgeschäfte zum Teil mit auf Grund eigenes Geldes, aber im größeren Ausmaß haben sie zu diesem Zweck das Geld ihrer Kunden (Depositen) gebraucht. Die Kirchenväter (z. B. Basilius d. Große) bestätigen, daß auch die Wucherer Depositen nahmen.

In den Quellen spricht man über zwei Arten der Darlehen: über die Investitionsanleihen und über diese, die den Konsumzwecken dienten. Die ersten, die meistens langfristig waren, nahmen vor allem Kaufleute; die zweite Art der Anleihen nahmen dagegen Leute, die kurzfristige oder dauerhafte Finanzprobleme hatten. Diese Anleihen waren meistens auf Wucherzinsen genommen. Deswegen hatten auch die Borgern oft Schwierigkeiten nicht nur mit Zinsenabzahlung, sondern auch mit der Rückzahlung des Kapitals. Die Darlehen waren meistens auf ein Prozent verzinsen. Die Quellen teilen auch Fälle der höheren Verzinsung mit.

Aus den Schriften der Kirchenväter geht hervor, daß man in den frühbyzantinischen Zeit langfristige und kurzfristige Anleihen praktizierte, was zeugt davon, daß in der Meinung des großen Teils der Gesellschaft eine Überzeugung davon herschte, daß die Spätantike eine Epoche war, die eine Stabilität in der Wirtschaft charakterisierte.

EOS LXXXV 1998
ISSN 0012–7825

HORACE'S *ARS POETICA* AND THE COMMENTARIA IN EVANGELIUM IOHANNIS OF RUPERT OF DEUTZ: AN ADDENDUM

By

NEIL ADKIN

Research on Rupert of Deutz has been immeasurably facilitated by Hubert Silvestre's masterly investigations of this prolific and influential author's debt to the classics. A recent contribution from the present writer attempts to supplement Silvestre's work by examining an imitation of *Ars poetica* 88 in Rupert's great commentary on the Gospel of John[1]. The article in question has prompted Silvestre to a private communication which draws attention to a further echo of this poem in the commentary: an almost verbatim citation of *Ars poetica* 58f. ("licuit semperque licebit / signatum praesente nota producere nomen") occurs in Rupert's treatment of John 10,27 – 30[2]. As Silvestre himself has now retired from active scholarship, it seems appropriate to record this borrowing in the form of an appendix to the present writer's earlier paper. At the same time Silvestre does no more than signpost the bare quotation[3]. It can however be shown that Rupert's use of the *Ars poetica* in this particular passage is marked by a complexity which sets it apart from a conventional case of verbal imitation: the various points at issue will accordingly be addressed in the present article.

The section of the Commentary on John in question here deals with the introduction of the novel term "homousion". For reasons which will become clear in the course of the paper Rupert's typically prolix discussion must be quoted in full:

---

[1] Horace's *Ars Poetica* and the Commentaria in Evangelium Iohannis of Rupert of Deutz, Eos LXXXIII 1995, pp. 323 – 329. The passage of the Commentary on John at issue is bk. 1, p. 44 ll. 1381 – 1388 (on Jn. 1, 23), ed. R. Haacke, Turnhout 1969, CC CM IX.

[2] Bk. 10, p. 538 ll. 260f. ("licuit enim semperque licebit signatum praesente nota producere nomen").

[3] His laconic remark in the afore-mentioned letter is simply: *In Iohan...* (p. 538, l. 260 – 261) = *Ars poet.* 58 – 59.

igitur cum... continuo subiungit "ego et pater unum sumus", hoc procul dubio vult intelligi, quia patris et filii una est divinitas, una eademque omnipotentia, una substantia, una natura, quod graece homousion dicitur, quodque confitentes nos recte homousiani dicimur. hoc vocabulum ariani frustra calumniati sunt dicentes secundum apostolum devitandas esse profanas novitates vocum, et idcirco consequenter hoc nomen esse devitandum, eo quod non inveniatur in toto canone scripturarum. nomina namque vel verba, cum signa sint rerum, utique rebus ipsis cuncta posteriora sunt, quia propter significandas res inventa sunt. oportet enim res prius existere et deinde signa rerum. constat autem nec ante evangelium nec nisi per evangelium mundo innotuisse deum dei filium. igitur ubi ipse vel coaeterna patri divinitas ipsius per evangelium innotuit, ut verbi gratia per hoc quod nunc ait "ego et pater unum sumus", profecto re constante licuit immo et oportuit adversantibus haereticis rei nomen producere. licuit enim semperque licebit signatum praesente nota producere nomen[4].

Identification of the Horatian source in Rupert's last sentence shows the translation of these words provided by the editor of the critical edition of the commentary to be wholly misconceived[5]. At the same time the indebtedness of the Rupertian passage to the *Ars poetica* would appear to extend well beyond this terminal statement. In the first place the conclusion of Horace's immediately preceding sentence ("...rerum / nomina protulerit"; ll. 57f.) would seem to have inspired the close of the similarly antecedent one in Rupert's commentary: "rei nomen producere" (l. 17). Besides the final position each phrase also evinces an exact correspondence in both vocabulary and word-order; Rupert has simply replaced the plural with a singular which fits his new context.

Greater significance attaches to a further debt, which marks the crucial sentence at the centre of this passage of the commentary (ll. 9 – 11). The text of the *Ars poetica* which Rupert quotes *literatim* ("licuit semperque licebit /..."; 11. 58f.) is linked to a sentence occurring some half dozen lines earlier in the poem by the latter's inclusion of the paronymous noun "licentia" (l. 51)[6]. This

---

[4] The lineation of Haacke's edition has not been retained.

[5] F. Edmunds and R. Haacke, *Rupert von Deutz: Lesungen über Johannes* II, Trier 1977, Occidens I, p. 626, where the following version is given: "Es war also erlaubt und wird immer erlaubt sein, den in der vorliegenden Weise bezeichneten Namen zu gebrauchen". The correct interpretation of "signatum praesente nota producere nomen" is however indicated by ps.-Acro's gloss on Horace's wording: "signatum <praesente nota>: hoc a nummis tractum est, quia nummi in nova fusura iuvant". On "praesente nota" he adds the comment: "idest notamine ipsius temporis et praeter vetustatem".

[6] The link is duly noted by C.O. Brink, *Horace on Poetry: The Ars Poetica*, Cambridge 1985², p. 146.

precursory sentence opens with the words "si forte necesse est /indiciis monstrare recentibus abdita rerum" (ll. 48f.). Here the term "indiciis" is glossed by ps.-Acro as follows: "indicia rerum verba sunt secundum philosophos". It is therefore noteworthy that the start of Rupert's above-mentioned sentence should likewise read: "verba, cum signa sint rerum" (l. 9). The same Rupertian sentence then concludes by asserting that "propter significandas res inventa sunt (sc. verba)" (ll. 10 – 11). An identical statement constitutes Porphyrio's gloss on the same term "indiciis" in this verse of the *Ars poetica*: "philosophi enim dicunt indicandarum rerum causa inventas esse voces". This sentence of Rupert's commentary would accordingly appear to have been directly inspired by Horace's two scholiasts[7]. Rupert has merely substituted the words "signum" and "significo" for the glossators' use of "indicium" and "indico", which was of course due to the "indiciis" of the *Ars poetica*. Horace's employment of this noun with such a meaning would seem however to be without parallel in classical Latin[8]. Varro had used the term "significo" instead[9]: hence it is only natural that Rupert should do likewise.

The Commentary on John is not the first of Rupert's treatises to exploit this section of the *Ars poetica*; he had already echoed lines 58f. ("licuit semperque licebit...") in the prologue to *De divinis officiis*, which is the earliest of his major works[10]. At the end of this preface Rupert entreats the reader not to disdain his novel contribution to the exegesis of the divine office. He then appends the following apologia: "neque enim auctoritati veterum quidquam detrahimus, Amalarii scilicet et aliorum, si qui forte scripserunt de huiusmodi. sed licuit semperque licebit cuique dicere salva fide, quod senserit"[11]. Like the Johannine commentary's quotation of the same Horatian text, this echo had not been recorded in Haacke's *apparatus fontium*; it was however identified in Classen's detailed review of this edition[12]. In the same sentence Haacke did posit a borrowing from one of the prologues to Amalarius' *Liber officialis*[13]: "in omnibus quae scribo, suspendor verorum sanctorumque ac piorum patrum iudicio; interim dico quae sentio"[14]. Van Engen on the other hand argued that Rupert's

---

[7] For their availability in Germany during Rupert's day *cf.* M. Manitius, *Analekten zur Geschichte des Horaz im Mittelalter (bis 1300)*, Göttingen 1893, p. 45 and 48. It may be added that Rupert's interjacent application of "posteriora" to "verba" (l. 8) has evidently been suggested by the epithet "recentibus" which Horace similarly attaches to "indiciis" (l. 49); both adjectives stand in close contact with the plural of "res".

[8] So Brink, *o.c.* p. 142.

[9] *Cf.* the examples in Brink, *o.c.* p. 142.

[10] It was finished by 1112; *cf.* J.H. Van Engen, *Rupert of Deutz*, Berkeley-Los Angeles-London 1983, p. 55. The Commentary on John belongs to 1114 – 1116; *cf. ib.* p. 131 – 134.

[11] Ed. R. Haacke, Turnhout 1967, CC CM VII, p. 6 ll. 59 – 62.

[12] P. Classen, *Zur kritischen Edition der Schriften Ruperts von Deutz*, Deutsch. Arch. f. Erforsch. d. Mittelalt. XXVI 1970, p. 514.

[13] Haacke, *o.c.* (n. 11) p. IX.

[14] Prol. "Postquam scripsi" 6, ed. J.M. Hanssens, *Amalarii episcopi opera liturgica omnia* II, Vatican City 1948, Stud. Test. CXXXIX, p. 14 ll. 40 – 1. Haacke misquotes "suspendor" as "suspendo".

Rupert's sentence drew instead on a passage from the other preface to Amalarius' work[15]. "non frenum passus sum timoris alicuius magistri, sed, ilico mente gratias agens deo, scripsi quod sensi"[16]. The text adduced by Haacke would however seem more likely to have been the one Rupert had in mind. In the first place its "suspendor verorum sanctorumque ac piorum patrum iudicio" corresponds to the Rupertian "neque... auctoritati veterum quidquam detrahimus"; secondly the concluding phrase in both these texts has "dico", whereas Amalarius' other prologue employs "scribo" instead. If then Rupert's "dicere... quod senserit" is evidently due to the Amalarian preface "Postquam scripsi", the same passage of his *De divinis officiis* would also appear to have been influenced by a hitherto unidentified source of far greater import for the present investigation.

Guibert of Nogent was Rupert's elder contemporary; since Guibert also lived in the same geographical area and shared similar literary interests, Rupert may be assumed to have been well acquainted with his work. The entire corpus of Guibert's biblical commentaries is introduced by a brief but important disquisition entitled *Quo ordine sermo fieri debeat,* which had been composed "before about 1084"[17]; the opuscule serves the specific purpose of a preface to his exposition of Genesis. The concluding words of this treatise read: "nec nos res novas moliri in hoc quisquam existimet, sciens quia, si secundum poetam, 'licuit semperque licebit signatum praesente nota producere nomen', multo magis liceat omnibus sacrae paginae scientia doctis salva fide, et iuxta veterum regulas interpretum, scripturarum per sensus varios disquirere ubertatem"[18]. This passage bears a striking resemblance to the one currently at issue from Rupert's *De divinis officiis*: each employs the Horatian "licuit semperque licebit..." in conjunction with the rare phrase "salva fide"[19], while in addition both occupy the same position at the end of a preface and also evince an identical apologetic purpose in deprecating a challenge to tradition[20]. This sentence of the Guibertian *Quo ordine sermo fieri debeat* would accordingly appear to have inspired Rupert's wording in *De divinis officiis*; hence the latter's earliest citation of the *Ars poetica* turns out to be due in fact to an intermediary. Silvestre has drawn attention to Rupert's habit of employing classical quotations which in reality are known to him only at second hand[21]. There is however no reason

---

[15] Van Engen, *o.c.* p. 54.

[16] Praef. "Gloriosissime" 2, p. 19 ll. 30 – 32.

[17] So J.F. Benton, *Self and Society in Medieval France: The Memoirs of Abbot Guibert of Nogent*, New York 1970, p. 236.

[18] PL 156, col. 32^{C}.

[19] The collocation is a hapax in the whole of Guibert's *oeuvre* according to *Patrologia Latina Database*, Alexandria (VA) 1995. In Rupert the same wording is only found in combination with an echo of this section of the *Ars poetica.*

[20] It may be observed that in contradistinction to both Guibert and the *De divinis officiis* there had been no mention of "veteres" in Amalarius.

[21] H. Silvestre, *Les citations et réminiscences classiques dans l'oeuvre de Rupert de Deutz*,

to suppose that Rupert did not possess a first-hand acquaintance with this portion of the *Ars poetica*: while he has already been shown to quote extensively from other sections of the poem[22], evidence was adduced above to demonstrate that he is even familiar with the annotations of the scholiasts themselves on an immediately adjacent passage.

Several other Rupertian treatises can be shown to have been influenced by *Ars poetica* 58f.; like the text from the Commentary on John these passages have yet to be added to the dossier of Rupert's debt to Horace. The first occurs in the final chapter of his Commentary on the Benedictine Rule: "dicebam quia licuit semperque licebit de clerico monachum fieri"[23]. A further echo is found in the epistle to Pope Horasius II which prefaces the *De glorificatione trinitatis*: semper licuit semperque licebit unicuique dicere salva fide quod sentit"[24]. One other passage requires scrutiny in this connection. The prologue to Rupert's Commentary on the Apocalypse offers the following rejoinder to the charge of needlessly multiplying texts by presuming to supplement the Fathers: "nimirum sanctarum spatiosus ager scripturarum omnibus Christi confessoribus communis est, et tractandi illas nulli iure negari potest licentia, dummodo salva fide, quod sentit, dicat aut scribat"[25]. The second half of this passage evinces a notable similarity to the sentence of the *De divinis officiis* in which Rupert had first echoed *Ars poetica* 58f. at the start of the same decade: "sed licuit semperque licebit cuique dicere salva fide, quod senserit"[26]. The point was made above that Horace's "licuit semperque licebit..." is closely associated with a similar statement which occurs a mere half dozen lines earlier in the poem: "dabiturque licentia sumpta pudenter" (l. 51); the scholia on this sentence had already been utilized in Rupert's Commentary on John. Here the Horatian "licentia" has evidently inspired Rupert's use of exactly the same term in the Commentary on the Apocalypse[27]: in both authors this noun is immediately preceded by a verb denoting "bestowal" ("dabitur" / "nulli... negari potest"), while on each occasion "licentia" in turn stands directly before a qualificatory phrase ("sumpta pudenter" / "dummodo salva fide...")[28].

Rev. Hist. Eccl. XLV 1950, p. 160 f.; idem, *Rupert de Saint-Laurent et les auteurs classiques*, [in:] Mélanges Felix Rousseau: Études sur l'histoire du pays mosan au moyen âge, Brussels 1958, p. 544.

[22] Silvestre, a.c. (n. 21; *Citations...*) p. 161 and 163.

[23] Bk. 4, ch. 13, PL 170, col. 536^{D}. The work belongs to 1125; cf. Van Engen, *o.c.* p. 313.

[24] PL 169, col. 11f. This treatise was written within a year of Rupert's death; *cf.* Van Engen, *o.c.* p. XIX.

[25] PL 169, col. 827f. A date of 1119 – 1121 is assigned to the work by Van Engen, *o.c.* p. XIX.

[26] The earlier text had also contained a similar caveat against assuming that the author wished to vie with his predecessors. It may be observed that the wording of the Commentary on the Apocalypse likewise resembles that of the later *De glorificatione trinitatis* which has just been cited; there too Rupert is rebutting a charge of writing superfluous books.

[27] The employment of "licentia" in this passage is discussed by Van Engen, *o.c.* p. 239 (where he misrenders "nulli iure" as "in no way") and 276; however he fails to detect a debt to the *Ars poetica*.

[28] It may be noted that in the other two Rupertian passages which employ the collocation "salva fide" (viz. the prefaces to *Div. off.* and *Glor. trin.*) there is no limitative particle such as "dummodo".

If Rupert's earliest echo of *Ars poetica* 58f. in the prologue to *De divinis officiis* has been shown to be inspired by Guibert of Nogent, his own use of this Horatian text can in turn be demonstrated to have exercised a similar influence on a third author; here the particular Rupertian passage at issue is the section of the Commentary on John from which the present article began. Gerhoh of Reichersberg was Rupert's "intellectual protégé"[29]. His *Liber de simoniacis,* which belongs to 1135[30], differentiates between the "effectus activus" and the "effectus passicus" of the sacraments: this highly significant distinction has been identified as a harbinger of that between "opus operans" and "opus operatum"[31]. Gerhoh justifies his novel terminology as follows:

> cum ergo multiplex intellectus generetur, si absque determinatione sacramentorum effectus nominetur, veniam postulo, quod necessitate coactus passivum et activum sacramentorum nomino, more hactenus inusitato. neque enim omnes vocum novitates, sed profanas tantum (apostolus) docet cavendas; non est autem profana vocis novitas, qua exprimitur non nova rerum veritas. licuit semperque licebit rei veritatem utcunque aptatis nominibus que modo nichil erroris inducerent proferre, sicut sancti patres in Nyceno concilio fecerunt, qui urgente necessitate nomen novum 'omousion' in symbolo recitari fecerunt, quo tamen nomine rem non novam expresserunt[32].

This very important passage had been accorded a full discussion in Landgraf's great history of dogma[33]; he was nonetheless unable to identify any source. Van den Eynde then investigated the debt of the *Liber de simoniacis* to Rupert's Commentary on John[34]; however he too failed to detect an imitation in the present passage. The similarly extensive study which Classen devoted shortly afterwards to Gerhoh's treatise could make no addition to Van den Eynde's inventory of borrowings from this Rupertian commentary[35]. At the same time Classen did affirm that the section of the Gerhohian text currently at issue had been influenced by Rupert's prologues to both *De divinis officiis* and *De glorificatione trinitatis*[36]. These two Rupertian prefaces merely share with Ger-

---

[29] So Van Engen, *o.c.* p. 269.

[30] *Cf.* P. Classen, *Gerhoch von Reichersberg: Eine Biographie*, Wiesbaden 1960, p. 409.

[31] *Cf.* A.M. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik* III, 2, Regensburg 1955, p. 240 – 243.

[32] Ed. E. Sackur, Hanover 1897, MG Lib. Lit. III, p. 258 ll. 24 – 32. It has not been possible to retain Sackur's lineation.

[33] Landgraf, *o.c.* p. 241.

[34] D. Van den Eynde, *L'oeuvre littéraire de Géroch de Reichersberg*, Rome 1957, Spic. Pont. Athen. Anton. XI, p. 36 with n. 3.

[35] Classen, *o.c.* p. 86 with n. 44, which merely directs the reader to his precursor's enumeration.

[36] Classen, *o.c.* p. 85 with n. 39.

hoh's tract the phrase "licuit semperque licebit"; however the same passage of the *Liber de simoniacis* also mentions I Timothy 6,20 (ll. 3f)[37] as well as the Nicene term "homoousion" (ll. 7 – 9).[38] All three elements are found in an identical combination in the portion of Rupert's Commentary on John that was quoted at the start of the present study (ll. 3 – 7 and 18f.); here then we clearly have Gerhoh's real source.

In the Rupertian text at issue *Ars poetica* 58f. had been cited verbatim. Since Gerhoh was thoroughly familiar with this Horatian work[39], he will certainly have recognized the quotation. It is accordingly unsurprising that this passage of the *Liber de simoniacis* would appear to have echoed the preceding sentence of Horace's poem as well. While Rupert had merely employed "producere"[40], Gerhoh on the other hand uses "proferre"[41]. Precisely the same term is found in Horace, where it stands immediately before "licuit semperque licebit..." (l. 58). Since numerous synonyms were available[42], Gerhoh's choice of this particular verb is presumably due to the *Ars poetica*.

One final passage calls for analysis in this connection. The second of the three letters of Gerhoh that were published by Classen[43] enjoyed a wide circulation[44]; the text in question which was evidently written a considerable time after the *Liber de simoniacis*[45], authorizes the liturgical use of a homily entitled *Sermo de transitu Beatae Mariae Virginis*, whose authenticity had been questioned. Here Gerhoh observes:

> porro si liber ille Cosme[46], unde in hoc sermone nonnulla sunt excerpta, putatur apocriphus, non ideo tamen sermo ipse repudiandus est, quia quod excerptum de apocripho hic est insertum hoc procul dubio non est apocriphum. licuit semperque licebit non solum de apocriphis, verum etiam de scripturis

---

[37] The biblical text reads: "devitans profanas vocum novitates".

[38] Both of these further points are discussed by Classen, *o.c.* p. 85, who nonetheless fails to identify a source.

[39] *Cf.* D. and O. Van den Eynde and A. Rijmersdael, *Gerhohi praepositi Reichersbergensis opera inedita* II, 2, Rome 1956, Spic. Pont. Athen. Anton. X, p. 744, s.v. "Horatius Flaccus, *Ars poetica*".

[40] This verb had occurred both in Rupert's quotation of *Ars poetica* 58f. (l. 18f.: "licuit enim semperque licebit signatum praesente nota producere nomen") as well as at the conclusion of his own immediately antecedent sentence (l. 17: "rei nomen producere").

[41] Ll. 5 – 7 ("licuit semperque licebit rei veritatem utcunque aptatis nominibus... proferre").

[42] *Cf.* (e.g.) "edo", "effero", "expono", "exprimo", "indico", "manifesto", "patefacio", "prodo", "promo", "significo".

[43] P. Classen in D. and O. Van den Eynde and A. Rijmersdael, *Gerhohi praepositi Reichersbergensis opera inedita* I, Rome 1955, Spic. Pont. Athen. Anton. VIII, p. 351 – 377.

[44] *Cf.* Classen, *o.c.* (n. 43) p. 368.

[45] A date of 1159 – 1160 is assigned to this epistle by Van den Eynde, *o.c.* (n. 34) p. 245f.; *cf.* also Classen, *o.c.* (n. 30) p. 404.

[46] The reference is apparently to Cosmas Vestitor; *cf.* Classen, *o.c.* (n. 43) p. 373 n. 4.

> paganorum tale quid excerpere, quod non sit apocriphum seu paganum[47].

The introduction to the critical edition of this text stresses the cardinal importance of identifying Gerhoh's sources[48]. In the present passage Classen declared that Gerhoh's employment of the phrase "licuit semperque licebit" (ll. 4f.) had again been inspired by the prefaces of the Rupertian *De divinis officiis* and *De glorificatione trinitatis*[49]. Here too Classen would seem to be mistaken: since Gerhoh's earlier use of the same phraseology in the *Liber de simoniacis* has been demonstrated above to imitate Rupert's Commentary on John, it is natural to conclude that the present letter is similarly drawing on this work. At the same time Gerhoh would also appear to have had in mind the Horatian original, with which he has likewise been shown to be thoroughly familiar: here therefore Gerhoh is piquantly citing a classical text in the very words which proclaim such citation of the classics to be permissible (ll. 4 – 6). This reminiscence of the *Ars poetica* would moreover appear to have been the sole reason for introducing such a reference to "pagan" works, since in this context it is only apocryphal writings which are in fact *ad rem*. Finally one might observe that the same Horatian echo would also seem to account for the unwarranted emphasis on the notion of "paganus poeta" in connection with the citation of Titus 1,12 in the immediately ensuing section of the letter[50].

Lincoln, Nebraska

[47] Ed. Classen, *o.c.* (n. 43) p. 373 l. 16 – p. 374 l. 2. This lineation has not been reproduced in the present article.

[48] D. Van den Eynde et al., *o.c.* (n. 43) p. VII: addatur nostrum, utpote virum litterarum peritissimum et s. Bernardi Claraevallensis ac Ruperti Tuitiensis aemulum, multis scriptis veterum ac aequalium usum esse, in quae detegenda non parum temporis, operae ac sagacitatis impendere opus est.

[49] Classen, *o.c.* (n. 43) p. 373 n. 5; *c*f. idem, *o.c.* (n. 30) p. 85 n. 39.

[49] The passage in question reads: "unde apostolus ad arguendos Cretenses de quodam pagano poeta ipsorum tale posuit testimonium: 'Cretenses semper mendaces, male bestie, ventris pigri'. neque tamen Pauli epistola propter hoc est repudiata quasi scriptura poetica vel pagana, quod habet quedam de pagano poeta, maxime cum eadem ipsa veraciter dicta non sint nisi veritatis fonti attribuenda, unde manant omnia vera tam per ora paganorum, quam per ora Christianorum" (ed. Classen, *o.c.* [n. 43] p. 374 ll. 2 – 10). There is no reference to a "pagan poet" in the wording of Tit. 1,12, which simply introduces the quotation in the following terms: "dixit quidam ex illis proprius ipsorum propheta".

EOS LXXXV 1998
ISSN 0012–7825

LUCRÈCE SUR L'ORIGINE ET LE DÉVELOPPEMENT DU LANGAGE (V 1028 – 1090)

Par

ADAM PAŁUCHOWSKI

Il semble évident que l'interprétation du fragment du livre V de *De rerum natura* (1028 – 1090) où Lucrèce donne son avis sur l'origine et le développement du langage ne sera possible qu'après la définition exacte du sens des termes qui y sont utilisés par le poète.

D'une part il nous faut distinguer les termes de base dont l'application est la plus large car ils portent sur l'ensemble du système philosophique épicurien, d'autre part les termes techniques, associés étroitement à la notion du langage. Nous mettrons donc dans le premier groupe: *natura, utilitas, sensus, notities, animus,* dans le deuxième: *sonitus, vox, nomen, lingua*. Comme les termes du premier groupe se réduisent à la catégorie de la „force ou cause agissante", ils paraissent nettement supérieurs à ceux du deuxième groupe qui s'inscrivent dans la catégorie de la „matière" (*sonitus, vox*) et du „produit" (*nomen, lingua*). En outre, nous pouvons faire les subdivisions supplémentaires dans chacun de ces deux groupes. Ainsi, dans la première subdivision du premier groupe on peut placer *natura* qui est extérieure par rapport à l'homme; par contre *sensus, notities, animus*, en tant qu'éléments de la structure psychique de l'homme, à laquelle est liée directement *utilitas*, constituent la deuxième subdivision du premier groupe. Dans le deuxième groupe nous distinguerons les termes désignant les phénomènes physiques du langage: *sonitus, vox* (première subdivision) et les phénomènes non-physiques: *nomen, lingua* (deuxième subdivision).

Et maintenant il convient de passer à la définition des termes eux-mêmes.

Groupe 1, subdivision 1:
1. *NATURA*

La notion de *natura* qui apparaît à plusieurs reprises dans l'épopée du poète romain correspond précisément à l'une des notions fondamentales de la philosophie d'Epicure — φύσις. Le fondateur du Jardin définit φύσις comme

le „corps du tout et le vide"[1] où le „corps" désigne les atomes qui sont en mouvement dans le „vide" et s'agglomèrent selon les règles de la mécanique. Cependant, l'essentiel de φύσις ne repose pas uniquement sur les droits inévitables de la nature. A côté de ce qui est arrivé par nécessité (κατ' ἀνάγκην), il existe ce qui est arrivé par hasard (ἀπὸ τύχης) mais aussi par nous (παρ' ἡμᾶς). Ainsi, l'homme n'est pas une impuissante créature de φύσις omnipotente mais lui-même, il peut être actif envers elle, en formant plus ou moins la réalité, à une seule exception: il ne faut pas violer φύσις, il faut l'écouter[2]. L'esprit humain termine souvent ce que φύσις a commencé.

Dans la conception épicurienne de φύσις il y a néanmoins une certaine inconséquence. Bien que φύσις, constituée essentiellement par les liaisons mécaniques des atomes, le mélange du hasard et de la nécessité, ne doive avoir aucune force créatrice, Epicure parle d'elle comme si elle était l'être vivant qui agit, met au monde et crée[3].

Chez Lucrèce nous voyons la même tendance à la personnification de la nature, identifiée avec Vénus juste dans les premiers vers de *De rerum natura*. A. Ernout et L. Robin mentionnent ce phénomène dans leur commentaire: „ce qu'il [*sc.* Lucrèce] voit en elle, c'est moins la déesse amoureuse du panthéon gréco-romain que la personnification des forces créatrices de la Nature, la puissance souveraine qui peuple le monde de tous ses êtres, qui assure la continuité des espèces et par la même le progrès de l'humanité"[4].

L'octroi du gouvernement du monde aux dieux n'est pas selon Lucrèce autre chose que l'erreur de la religion (V 1240); c'est la nature, traitée comme déesse, qui est en droit de gouverner le monde (p. ex. V 77: *natura gubernans*)[5].

On relève nettement dans la pensée épicurienne la relation étroite entre φύσις et ce qui n'est pas pervers (ἀδιάστροφον), ce qui est nécessaire (κατηναγκασμένον) et utile (συμφέρον)[6]; ainsi φύσις désigne l'absence d'influences extérieures sur l'individu dont la conduite est dépourvue du raisonnement.

---

[1] *Cf.* Sext. Emp., *Adv. Math.*, IX 333: ἡ τῶν ὅλων φύσις σώματά ἐστι καὶ κενόν.

[2] *Cf. Gnomol. Vat.*, 21: Οὐ βιαστέον τὴν φύσιν ἀλλὰ πιστέον.

[3] *Cf.* H. Usener, *Epic.*, 469; Cic., *Fin.*, II 28,90; *Gnomol. Vat.*, 25; Diog. Laert., X 130.

[4] A. Ernout-L. Robin, *Lucrèce,* De rerum natura, *commentaire exégétique et critique*, Paris 1925 – 1926, p. 2.

[5] W.A. Merill a classé *natura* du vers V 1028 dans le groupe „Efficient cause", la subdivision „Governing nature"; *cf.* W.A. Merill, *The Signification and Use of the Word Natura by Lucretius*, Proceedings of the American Philol. Ass. XXII 1891, p. 33.

[6] *Cf.* l'énoncé de Demetrius Laco (col. 45, pp. 48 sq., de Falco) portant sur la signification du terme de φύσει dans l'épicurisme: φύσει γὰρ λέγεται ὁ ἄνθρω–]πος πoριστικὸς εἶναι τρο–]φῆς, ἐπειδήπερ ἀδιαστρό/φως· φύσει δὲ πόνων εἶναι δεκτικός, ἐπειδὴ κα/τ[[ατ]]–ηναγκασμένως· φύσει δὲ τὴν ἀρετὴν διώ/κειν, ἐπεὶ συμφερόντως· φύσει δὲ τὰς πρώτας τῶν/ ὀνομάτων ἀναφωνήσεις γεγονέναι λέγομεν, καθὸ[.

Subdivision 2:
1. *UTILITAS*

Utilitas désigne chez Lucrèce la propriété des êtres vivants, des objets ou des actes. L'homme qui bénéficie de l'aide des êtres vivants, utilise des objets et accomplit des actes reconnaît leur *utilitas*, c'est-à-dire leur „ajustement à un but déterminé, mais pas dans le sens téléologique"[7]. Le terme d'*utilitas* désigne le plus souvent la qualité de ce qui ressortit directement à la nature: une chose fournie à l'homme par la nature est incontestablement utile.

Il est vrai qu'*utilitas* a cette signification, montrée ci-dessus, presque dans tous les contextes mais à la faveur de l'analyse minutieuse des vers IV 851 – 857 on peut constater qu'*utilitas* ne désigne pas chez Lucrèce uniquement la qualité, elle est aussi le nom d'action[8]. Dans ce cas-là *utilitas* serait le synonyme d'*usus*[9]. Dans l'article remarquable „La pensée de Lucrèce sur l'origine du langage" de M. Schrijvers nous lisons: „Sans doute l'interprétation erronée d'*usus* a-t-elle été provoquée aussi bien par les faits de traduction que par les deux significations que le terme de χρεία peut posséder dans les textes grecs portant sur l'évolution humaine. Comme H.-R. Hollerbach l'a nettement démontré, le mot χρεία figurant dans les théories grecques à ce sujet peut désigner deux principes d'évolution, soit le principe qui se trouve à l'origine d'un développement quelconque (= ἀνάγκη), soit un principe nettement différencié du premier, lequel mène à terme le développement qui s'est déjà déclenché (= ἐμπειρία, πεῖρα, χρῆσις). C'est ce deuxième principe qui est exprimé par *usus*. Pour ce qui est du mot *utilitas*, il ne fait pas de doute qu'il ne désigne 'utilité' et rien d'autre et qu'il ne soit employé le plus souvent en rapport avec *usus* pris au sens utilisation/ pratique/ expérience', c'est-à-dire en rapport avec les conditions empiriques d'un processus du développement"[10].

Pourtant, M. Schrijvrers met maintes fois le signe d'égalité entre *usus* et *utilitas*[11].

---

[7] *Titi Lucreti Cari De rerum natura libri sex with prolegomena, critical apparatus, translation and commentary*, I-III, ed. C. Bailey, 2nd ed., Oxford 1950, p. 1491.

[8] A *utilitatis ob officium* du vers 857 correspond clairement *utendi (...) causa* du vers 851.

[9] Il est fort possible que le latin à une étape moins avancée de son développement (avant Cicéron?) connaisse les fluctuations de la signification du mot *utilitas*: le nom de qualité ou le nom d'action. En effet chez Plaute (*Epid.*, 634) le mot *utilitas* n'apparaît qu'une seule fois (*cf.* Gonzalez Lodge, *Lexicon Plautinum*, *s.v.*) et désigne le nom d'action, en conservant en plus la rection du verbe *utor*: *Satin ego oculis utilitatem optineo sincere an parum.*

[10] P. H. Schrijvers, *La pensée de Lucrèce sur l'origine du langage* (DRN. V 1019 – 1090), Mnemosyne XXVII 1974, p. 343.

[11] *Cf. ibid.*, pp. 342 et suiv., note 18: „Nous sommes d'accord avec M. Grimal (*ibid.**) que 'l'*usus* d'Horace n'est pas différent de l'*utilitas* de Lucrèce, de la cre‹a d'Epicure', avec cette restriction qu'à l'opposé de l'explication donnée par lui, *usus* = χρεία signifie 'usage/ pratique', et non pas 'besoin/ nécessité'".

2. *SENSUS*

Epicure a indiqué dans ces œuvres trois (éventuellement quatre) critères de la vérité: αἴσθησις, πρόληψις, πάθος (éventuellement ἐπιβολὴ τῆς διανοίας). Le mot latin *sensus* utilisé par Lucrèce est l'équivalent d'αἴσθησις et de πάθος. Le poète latin a donc trouvé un seul équivalent pour deux termes épistémologiques de la philosophie épicurienne, termes tout à fait différents, bien qu'ils soient proches sémantiquement.

Αἴσθησις désigne chez le fondateur du Jardin la „sensation", le contact entre l'objet et le sens, par exemple pour l'œil le contact de l'œil avec l'image, c'est-à-dire avec les atomes affluant de l'objet[12].

Elle est le critère primordial de la vérité, son garant final et unique. En outre, elle est déterminée comme ἄλογος. Cela veut dire que la sensation ne peut pas être justifiée d'une manière raisonnable, parce que le critère selon lequel il faudrait vérifier la sensation n'existe pas, tout simplement.

Αἴσθησις est liée étroitement au troisième critère de la vérité — πάθος (traduit le plus souvent: le „sentiment"). Πάθος est l'objet d'αἴσθησις directe, ressemble à elle et finalement est sa forme particulière. Il en résulte que πάθος est aussi irrationnel (ἄλογον) et direct. La différence entre πάθος et αἴσθησις est telle que πάθος, en tant que critère de vérité, est la sensation singulière du plaisir ou de la douleur, autrement dit de l'ajustement ou du trouble dans les mouvements des atomes. Il est évident par conséquent que πάθος, en opposition avec αἴσθησις plus abstraite, est mieux appuyé sur les règles générales de la physique épicurienne. En plus, πάθος n'est plus, comme c'est le cas encore chez Démocrite, purement subjectif mais dépend de la structure atomique de l'objet et celle du sens percevant, grâce à quoi πάθος reproduit la réalité objective. Il faut encore signaler que la notion de πάθος est le fondement de l'éthique épicurienne.

3. *NOTITIES*

Le terme de *notities* qui apparaît une seule fois dans notre passage de *De rerum natura*, dans le vers 1047, est l'équivalent du mot grec πρόληψις, le deuxième, après αἴσθησις, critère de la vérité[13].

Les images visuelles (φαντάσματα = φαντασίαι) passent à l'esprit (νοῦς) où elles sont conservées et peuvent être ensuite évoquées dans l'acte de souvenir.

**ibid.* = P. Grimal, *Essai sur l'art poétique d'Horace*, Paris 1968, p. 92; *cf. ibid.*, p. 348: „Lucrèce qui se concentre dans sa théorie à lui sur l'origine et le tout premier développement du langage, mentionne *natura* et *usus* (...)"; *cf. ibid.*, p. 361: „En effet, comme nous l'avons vu, il s'agit pour Lucrèce d'une utilisation des organes, qui fait suite à leur naissance et dont les organes eux-mêmes ont donné le concept (*notities utilitatis*)"; (les soulignages de A. P.).

[12] J. K o r p a n t y, *Lukrecjusz. Rzymski apostoł epikureizmu*, Wrocław 1991, p. 10; avec une petite réserve: l'image (φαντασία) n'est pas produite par le flux des atomes mais par celui d'εἴδωλα (*cf.* Epicur., *Ep. ad Hdt.*, 49 *sq.*, où εἴδωλα = τύποι).

[13] *Cf.* ci-dessus, toujours le teme *NOTITIES*.

Un certain nombre d'images analoques d'un objet (= d'une chose, d'un phénomène ou d'un acte), appartenant à la même classe, s'unissent en une sorte de „photographie composée" d'un objet, en créant ainsi sa notion générale à laquelle nous pouvons nous référer; c'est notre façon à nous de vérifier la réalité qui nous entoure. Cette notion générale, c'est exactement πρόληψις chez Epicure et *notities* chez Lucrèce. Πρόληψις nous permet de prévoir l'aspect de ce que nous avons pu éventuellement regarder ou ce que nous nous employons à créer. Elle n'est pas vraie, puisqu'elle n'existe pas réellement; cependant, comme elle s'est constituée en conséquence des séries des sensations perçues (αἰσθήσεις), elle a de la vérité dérivée. C'est πρόληψις qui permet à l'esprit d'accomplir les fonctions cognitives par l'envoi des sensations à leur notion correspondante et les fonctions du raisonnement par la combinaison des notions. Au bout du compte, πρόληψις, provenant d'αἴσθησις, est la base et le critère des actes de l'esprit.

4. *ANIMUS*

Le terme d'*animus*, utilisé par l'auteur de *De rerum natura* dans le vers V 1049, correspond au terme d'Epicure νοῦς. On ne peut saisir le sens strict de ce terme qu'en gardant en mémoire le fait que dans la philosophie épicurienne νοῦς est connexe à ψυχή dans laquelle on différencie λογικὸν μέρος, c'est-à-dire νοῦς, d'ἄλογον μέρος, c'est-à-dire ψυχή (vraie). C'est le même cas chez Lucrèce où *animus* et *anima* sont des notions inséparables (ce qui est mis en relief par l'étymologie identique des deux termes): *anima* est composée des noyaux des particules de l'âme dispersés dans le corps; elle est responsable des sensations. *Animus* est l'amoncellement des particules de l'âme non dispersées, il est situé dans la poitrine; c'est le siège de la pensée et des émotions.

Dans notre passage de *De rerum natura*, le terme d'*animus* est mis dans le contexte de l'acte de volonté.

La visualisation se produisant dans l'esprit est chez le philosophe du Jardin le germe de la volonté. Comment? Εἴδωλα (chez Lucrèce *simulacra/ imagines/ effigies/ figurae*) des choses ou des actes qui affluent sans cesse de l'extérieur à l'esprit suscitent le mouvement des atomes de l'esprit, autrement dit l'acte de volonté. Celui-ci peut être un libre choix de l'esprit dans deux cas: premièrement, quand νοῦς décide si εἴδωλον donné deviendra l'objet de la volonté et deuxièmement, quand νοῦς décide de quel εἴδωλον, parmi le grand nombre d'εἴδωλα arrivant perpétuellement, il voudrait s'occuper.

Groupe 2, subdivision 1:

1. *SONITUS, VOX*

Les termes de *sonitus* et de *vox* vont être définis ensemble en raison de leur importante connexion sémantique chez Lucrèce.

Vox a chez Lucrèce une signification bien large (beaucoup plus large que

celle de *sonitus*) qui contient de multiples sons différents: aussi bien ceux qui ne sont pas exactement déterminés que ceux qui sont produits par les hommes, les animaux et les objets. Il faut également mentionner *vox* comme synonyme de *lingua* (V 1055) et l'équivalent du mot français „voix" (l'organe de la parole; V 1057). *Voces* émises par l'homme sont pour la plupart les sons articulés. Toutefois, elles peuvent être balbutiées, confuses, c'est-à-dire inarticulées (V 1022), voire produites par les animaux (V 1060, 1088).

Par contre, la signification de *sonitus* est plutôt étroite. Dans presque tous les contextes, ce sont, en premier lieu, les sons produits par les objets divers ou par les phénomènes naturels (une seule fois par les animaux, V 1065), en deuxième lieu, les sons indéfinis. *Sonitus* désignant le son articulé apparaît uniquement dans les vers I 826[14] et V 1055.

Le passage du livre IV (vv. 547 – 562) illustre parfaitement la différence précise entre *sonitus* et *vox* dont la source est l'homme: le son articulé par la langue et formé par les lèvres est désigné par *vox*; quand *vox* atteint l'oreille d'un auditeur après avoir franchi une grande distance, elle subit une telle déformation qu'on ne peut même pas saisir le sens du mot. Ce son confus n'est plus *vox*, mais *sonitus*.

Vox et *sonitus* ont la structure atomique dont la variété fait la diversité parallèle des sons.

Subdivision 2:

1. *NOMEN*

D'après Lucrèce ce sont *nomina* qui assurent la communication pleinement développée (V 71 sq.). La réalité que *nomina* reproduisent ne doit pas être par nécessité objective, elle peut être aussi bien seulement imaginée, subjective. Bien sûr, ce sont d'abord des objets, des phénomènes etc. qui se font jour dans n'importe quelle réalité et ensuite c'est le tour de *nomina*. Si dans les vers III 130 – 134 Lucrèce parle de la transmission du nom d'une chose à l'autre qui n'avait pas auparavant son nom, il en ressort que la liaison naturelle entre *nomina* et leur signifié n'existe pas. Il arrive que les choses de n'importe quel genre, en égard à leur ressemblance essentielle, obtiennent le même nom[15]. Lucrèce note en outre que les divers groupes ethniques appliquent aux mêmes choses des noms tout à fait différents[16].

2. *LINGUA*

Dans le fragment de *De rerum natura* V 1028 – 1090 le terme de *lingua* a deux sens distincts, les plus répandus dans l'épopée. Le signifié primaire de

---

[14] Pour plus de clarté, *cf.* I 823 – 826 avec le même contexte I 912 – 914.

[15] τὸ πολύσημον est l'un des arguments avancés par Démocrite pour renforcer la thèse: le langage est θέσει.

[16] C'était aussi l'un des arguments de Démocrite contre la conception φύσει du langage.

lingua est l'un de nos organes — la langue („mobile": *mobilis*, „abondant en nerfs": *nervorum daedala*) qui accomplit deux fonctions. A côté de la perception des sensations du goût, sa fonction de l'articulation, autrement dit la „division des sons sortant de l'intérieur de notre corps en éléments nets" (IV 547 – 549) est beaucoup plus importante pour nous. Dans l'autre sens *lingua*, en tant que catégorie intellectuelle, appartient au groupe dont font partie aussi *ingenium* et *mens*. Elle est susceptible de modifications (passagères ou durables), elle est donc un système dynamique; d'où ses formes individuelles (p. ex. *obscura lingua* d'Héraclite) et collectives (p. ex. *egestas linguae* chez les Romains).

Après ces précisions concernant la détermination du sens exact des termes utilisés par Lucrèce dans le passage de *De rerum natura* en question nous pouvons procéder, avec plus de sûreté, à son interprétation.

Dans la *Lettre à Hérodote* (75 sq.) Epicure s'exprime sur l'origine et le développement du langage mais il y présente également, à titre d'introduction, son idée importante qui porte sur les principes généraux du progrès de la civilisation: (75) ἀλλὰ μὴν ὑποληπτέον καὶ τὴν φύσιν πολλὰ καὶ παντοῖα ὑπὸ αὐτῶν τῶν πραγμάτων διδαχθῆναί τε καὶ ἀναγκασθῆναι, τὸν δὲ λογισμὸν τὰ ὑπὸ ταύτης παρεγγυηθέντα ὕστερον ἐπακριβοῦν καὶ προσεξευρίσκειν (...). ὅθεν καὶ τὰ ὀνόματα ἐξ ἀρχῆς μὴ θέσει γενέσθαι, ἀλλ' αὐτὰς τὰς φύσεις τῶν ἀνθρώπων καθ' ἕκαστα ἔθνη ἴδια πασχούσας πάθη καὶ ἴδια λαμβανούσας φαντάσματα ἰδίως τὸν ἀέρα ἐκπέμπειν στελλόμενον ὑφ' ἑκάστων τῶν παθῶν καὶ τῶν φαντασμάτων, ὡς ἄν ποτε καὶ ἡ παρὰ τοὺς τόπους τῶν ἐθνῶν διαφορὰ ᾖ. (76) ὕστερον δὲ κοινῶς καθ' ἕκαστα ἔθνη τὰ ἴδια τεθῆναι πρὸς τὸ τὰς δηλώσεις ἧττον ἀμφιβόλους γενέσθαι ἀλλήλοις καὶ συντομωτέρως δηλουμένας· τινὰ δὲ καὶ οὐ συνορώμενα πράγματα εἰσφέροντας τοὺς συνειδότας παρεγγυῆσαί τινας φθόγγους τοὺς ἀναγκασθέντας ἀναφωνῆσαι, τοὺς δὲ τῷ λογισμῷ ἑλομένους κατὰ τὴν πλείστην αἰτίαν οὕτως ἑρμηνεῦσαι.

Il importe d'expliquer minutieusement la tournure διδαχθῆναί τε καὶ ἀναγκασθῆναι dans la phrase introductive. La construction τε καί désigne régulièrement la relation étroite entre les deux segments unis par elle (relation beaucoup plus étroite que dans le cas du simple καί)[17]. Il faut donc en conclure qu'Epicure s'emploie ici à mettre en relief le caractère complexe des prémices d'évolution du genre humain: à l'étape initiale de l'évolution la force (ἀναγκασθῆναι) et l'apprentissage (διδαχθῆναι), tous les deux provenant des choses (τὰ πράγματα), agissaient ensemble à égalité. Ensuite (ὕστερον), le moment arrive où la civilisation s'épanouit pleinement. Cette deuxième étape n'est plus, comme l'étape initiale, spontanée et impérative[18] mais l'esprit de

---

[17] *Cf.* C.J. Ruijgh, *Autour de „τε épique"* , Etudes sur la syntaxe grecque, Amsterdam 1971, par. 141, 166, 177.

[18] *Cf.* supra, pp. 227 et suiv., le terme *NATURA*.

l'homme se réveille; l'homme devient enfin maître de l'évolution initiée par φύσις, il n'est plus qu'un objet.

Déjà dans la partie consacrée directement à la question de l'origine et du développement du langage (à partir de ὅθεν, 75) on distingue trois étapes bien évidentes dont les deux premières sont essentielles.

A la première étape les hommes, en fonction de leurs réactions spontanées aux sentiments (πάθη) et aux images perçues par les yeux (φαντάσματα = φαντασίαι)[19], commencent à émettre des sons inarticulés (τὸν ἀέρα ἐκπέμπειν); pourtant, il faut y faire une petite restriction: ce processus suit les lignes des divisions ethniques. Comme ce n'est que φύσις qui agit au moment de la naissance du langage, la réaction de l'homme aux images et aux sensations perçues est la nécessité physique à laquelle correspond le verbe ἀναγκασθῆναι dans la phrase introductive. Néanmoins, malgré toute la passivité de l'homme réagissant hors du raisonnement, il y a eu de fait certains essais de création réfléchie des assises de la communication entre les hommes, ce qu'on peut comprendre en s'appuyant sur le mot δηλώσεις, utilisé par Epicure dans le paragraphe 76 (celui-ci concerne dans sa totalité, il est vrai, la deuxième étape). Les essais se terminaient pour autant par les ambiguïtés et le défaut de précision dans les communications (δηλώσεις ἀμφίβολοι καὶ [οὐ] σύντομοι). Le verbe διδαχθῆναι qui se trouve dans l'introduction est le corrélat de ces essais, parce qu'il désigne le processus de l'apprentissage dépendant toujours étroitement des réactions spontanées et nécessaires (la spontanéité et la nécessité sont la qualité de φύσις), accompagnées tout de même d'un plus haut niveau de réflexion.

La deuxième étape est celle du développement du langage à proprement parler: les hommes appliquent, enfin tout à fait consciemment, les noms aux choses, c'est ce qu'on appelle l'acte de Θέσις. Le rôle de la division en groupes ethniques dans ce processus n'est toujours pas négligeable. Dans l'introduction, la phrase τὸν δὲ λογισμὸν τὰ ὑπὸ ταύτης παρεγγυηθέντα ὕστερον ἐπακριβοῦν καὶ προσεξευρίσκειν fait l'arrière-plan de ce cas particulier de l'évolution où le langage se développe pleinement.

Enfin la troisième étape qui est en somme le processus interminable (encore qu'Epicure utilise le passé): de nouveaux objets apparus, soit par l'invention, soit par l'importation de l'étranger, on introduit les noms aussi bien φύσει (il se peut qu'il s'agisse pour les importations de l'imitation des mots étrangers) que θέσει[20].

Tout cet énoncé d'Epicure sur l'origine et le développement du langage est à placer dans le schéma traditionnel de la pensée antique sur l'origine des arts:

Le facteur naturel, c'est-à-dire les processus et les aptitudes propres d'une

---

[19] Pour le terme φαντασία *cf.* Epicur., *Ep. ad Hdt.*, 50.

[20] L'exposé épicurien et le passage de Diodore de Sicile I 8, 34 sont en étroite connexion; il est curieux que pour Diodore aussi les deux premières étapes présentent la plus grande importance.

manière naturelle à l'homme et à son milieu (niveau φύσις, ἀναγκασθῆναι) agit tout seul uniquement au début. Ensuite, c'est le tour de l'expérience (ἐμπειρία/ πεῖρα/ χρῆσις = *usus*)[21], grâce à laquelle l'homme apprend à profiter de ce que la nature lui a donné (niveau διδαχθῆναι)[22]. A la fin de l'évolution il y a une phase de l'art à laquelle l'homme, saisissant avec son esprit les activités propres à lui (niveau λογισμὸν (...) ἐπακριβοῦν καὶ προσεξευρίσκειν), se met à les contrôler entièrement et en plus se montre déjà capable de transmettre l'information par l'enseignement.

Le passage de *De rerum natura* V 1028 – 1090 où Lucrèce aborde le problème de l'origine et du développement du langage, contient trois parties:

1) la partie positive de la théorie:

vv. 1028 sq.:

At varios linguae sonitus natura subegit
mittere et utilitas expressit nomina rerum.

vv. 1056 – 1058:

postremo quid in hac mirabile tantoperest re
si genus humanum, cui vox et lingua vigeret,
pro vario sensu varia res voce notaret?

vv. 1087 – 1090:

ergo si varii sensus animalia cogunt,
muta tamen cum sint, varias emittere voces,
quanto mortalis magis aequumst tum potuisse
dissimilis alia atque alia res voce notaret!

2) la partie négative (polémique) de la théorie:

vv. 1041 – 1055:

proinde putare aliquem tum nomina distribuisse
rebus et inde homines didicisse vocabula prima,
desiperest. nam cur hic posset cuncta notare
vocibus et varios sonitus emittere linguae,
tempore eodem alii facere id non quisse putentur?
praeterea si non alii quoque vocibus usi
inter se fuerant, unde insita notities est
utilitatis et unde data est huic prima potestas,

---

[21] *Cf.* supra, pp. 228 et suiv., le terme *UTILITAS*.

[22] La cohérence entre διδαχθῆναι et la notion ἐμπειρία s'avère, selon M. Schrijvers, de façon suivante: Dans le système épicurien on prend pour le bien inné le plaisir (ἡδονή) qui est le but naturel de tous les choix de l'homme. Ensuite, de l'aspiration au but naturel résultent les désirs naturels et ceux-ci sont satisfaits à l'aide de moyens naturels de parvenir au but naturel. Nous voyons ainsi clairement l'alignement des notions appartenant au groupe sémantique de φύσει: le but naturel — les moyens naturels de parvenir au but — l'utilisation (ἐμπειρία) de ces moyens naturels. En outre, si l'apprentissage par la voie d'ἐμπειρία est commun à tous les êtres vivants, il faut en conclure qu'il est le processus naturel.

quid vellet facere ut sciret animoque videret ?(...).

3) l'exemplification des idées prononcées dans la partie positive:

vv. 1030 – 1040:

non alia longe ratione atque ipsa videtur
protrahere ad gestum pueros infantia linguae,
cum facit ut digito quae sint praesetia monstrent.
sentit enim vim quisque suam quod possit abuti.
cornua nata prius vitulo quam frontibus extent,
illis iratus petit atque infestus inurget.
at catuli pantherarum scymnique leonum
unguibus ac pedibus iam tum morsuque repugnant,
vix etiam cum sunt dentes unguesque creati.
alituum porro genus alis omne videmus
fidere et a pennis tremulum petere auxiliatum.

vv. 1059 – 1086:

cum pecudes mutae, cum denique saecla ferarum
dissimilis soleant voces variasque ciere,
cum metus aut dolor est et cum iam gaudia gliscunt.
quippe etenim licet id rebus cognoscere apertis (...).[23]

En outre, les vers 1028 et suiv., en tant qu'introduction, nous fournissent sous une forme bien abrégée la pensée primordiale du fragment. Il est facile d'observer que l'exposé de la partie positive de la théorie n'est incluse que dans neuf vers dont sept (vv. 1056 – 1058, 1087 – 1090) ont pour sujet tout à fait net (à la faveur de comparaisons entièrement claires avec le monde des animaux, vv. 1059 – 1086) l'émission naturelle de sons inarticulés par l'homme sous l'impulsion des sensations. On pourrait par conséquent en déduire que Lucrèce n'adopte de son maître que la première étape φύσει. Si c'est vrai, on pourra répondre uniquement après l'analyse approfondie des deux vers à part de la partie positive (vv. 1028 sq.) dans lesquels le poète a formulé, comme c'est déjà mentionné ci-dessus, la pensée essentielle du passage.

Les opinions des savants sont fort différenciées. H. Offermann trouve que: „Mit *linguae sonitus* und *nomina rerum* werden doch wohl beide Male artikulierte Worte umschrieben; wie zwischen *natura* und *utilitas* (...) darf man auch zwischen *linguae sonitus* und *nomina rerum* keine starre Grenze ziehen noch eine zeitliche Abfolge fordern"; dans ce cas-là s'impose la seule conclusion possible: „(...) in den vv. 1028 ff. nicht von einer Thesisstufe oder einer Andeutung davon gesprochen wird"[24]. Z. Danek accepte pleinement la

---

[23] *T. Lucreti Cari De rerum natura libri sex,* Quartum ed. J. Martin, Lipsiae 1959. Il faut encore souligner que les vers V 1011 – 1027 décrivent les circonstances socio-historiques de la naissance du langage.

[24] H. Offermann, *Lucrez V 1028 – 1090*, RhM CXV 1972, pp. 154 et suiv.

proposition de M. Offermann[25]. J. Korpanty croit que „l'apôtre romain de l'épicurisme" n'approuve que l'étape φύσει à laquelle les hommes primitifs émettaient les sons inarticulés[26]. Ces trois philologues s'accordent sur une chose: Lucrèce a pris de son maître seulement l'étape initiale φύσει.

Une partie des chercheurs proposent une autre solution. C. Bailey écrit: „He [sc. Lucr.] seems, indeed, to have the idea of two stages within this first stage, or at least of two component parts of it. The first ist the almost physical reaction of the voice to emotions and sensations (1028), which gives rise to the elementary cries of the baby (...). The second, which is developed from his spontaneous reaction, is the forming and assigning of names to things; it is still a natural process but it is accompanied by a sense of the advantage (*utilitas*) of such distinctions (...). There is an element of consciousness in it, but it does not amount to a deliberate imposition of names θέσει"[27]. M. Schrijvers exprime l'opinion semblable[28]. Seul M. Giussani, après avoir fautivement identifié *utilitas* avec θέσις[29] a conclu que Lucrèce avait aussi emprunté à Epicure la deuxième étape.

Les propositions de M. Offermann comme celles de MM. Danek et Korpanty sont à écarter, parce qu'elles sont fondées sur un point de vue incorrect.

Pour appuyer la thèse que *linguae sonitus* (...) *mittere* (vv. 1028 sq.) signifie „émettre les sons articulés du langage", M. Offermann donne un argument déduit des vers 1041 – 1044. Le raisonnement du savant allemand est le suivant: si la thèse principale (vv. 1041 – 1043) porte sur l'application des noms aux choses (et ces noms sont sans le moindre doute des sons articulés), cela veut dire que dans l'argumentation de la thèse (vv. 1043 sq.) l'expression *sonitus emittere linguae* (presque identique à celle des vers 1028 et suiv.) doit être comprise: „émettre des sons articulés du langage"[30].

Un tel raisonnement est pourtant erroné, puisque dans les vers 1043 et suiv. Lucrèce ne parle pas de l'émission des sons articulés mais, au contraire, inarticulés. Il faut traduire l'expression *cuncta notare vocibus* (vv. 1043 sq.): „désigner tout avec les sons inarticulés". Aucune autre façon de traduire n'est admissible. Les expressions presque identiques *varia res voce notaret* et *alia atque alia res voce notare*, nous les trouvons dans les énoncés (vv. 1056 – 1058, 1087 – 1090) où Lucrèce pense incontestablement à la production des sons inarticulés par l'homme sous l'impulsion des sensations diverses (*pro vario sensu*). Sinon, le poète n'invoquerait pas, pour justifier sa thèse, de multiples exemples de l'émission des sons inarticulés par les animaux, également en conséquence naturelle de la perception de sensations différentes (vv. 1059 – 1086).

---

[25] Z. Danek, *Starożytni o powstaniu mowy ludzkiej*, Meander XLI 1986, p. 226.
[26] Korpanty, *o.c.*, p. 125.
[27] Bailey, *o.c.*, p. 1490.
[28] Schrijvers, *o.c.*, p. 340.
[29] *Cf.* ci-dessus, pp. 2 et suiv., le terme *UTILITAS*.
[30] Offermann, *o.c.*, p. 154.

Il y a encore d'autres motifs qui interdisent de considérer, en suivant M. Offermann, *linguae sonitus* (v. 1028) comme les „sons articulés du langage". En premier lieu, les hommes primitifs n'étaient pas en état d'utiliser tout de suite les sons articulés. L'idée est exprimée explicitement par Lucrèce: au début, les paroles des hommes primitifs prenaient la forme du balbutiement accompagné de gestes (V 1022: *vocibus et gestu cum balbe significarent* [*sc. homines*]). En deuxième lieu, on a démontré plus haut que le mot *sonitus* désigne dans l'épopée *De rerum natura*, presque sans exception, les différents sons inarticulés. Et enfin, il est nécessaire de distinguer *linguae sonitus* (v. 1028) de *nomina rerum* (v. 1029) car selon le poète romain seuls *nomina* sont le fondement de la communication pleinement développée[31].

Il est impossible aussi d'accepter l'avis de M. Korpanty; rien n'autorise la traduction de *nomina rerum* par „sons inarticulés".

La phrase *At varios linguae sonitus natura subegit/ mittere* (vv. 1028 sq.) reprend d'une façon concise mais aussi très claire les idées développées par Epicure dans ce passage de sa *Lettre à Hérodote* (75) qui porte sur l'origine du langage primitif en tant qu'ensemble des sons inarticulés produits par l'homme sous l'impulsion des sensations. Le premier coup d'oeil sur les deux textes nous permet de constater les calques lexicaux, apparemment consciencieux, chez l'auteur de *De rerum natura*:

natura = τὰς φύσεις τῶν ἀνθρώπων
subegit = ἀναγκασθῆναι
mittere = ἐκπέμπειν.

En plus, si l'on se souvient que dans les vers 1056 – 1058, 1087 – 1090 (renfermant, à côté des 1028 et suiv., la partie positive de l'exposé) le poète parle de l'émission des sons inarticulés par les hommes primitifs[32], il est tout à fait justifié de signaler encore un parallèle:

pro vario sensu (v. 1058) = *varii sensus cogunt* (v. 1088) = ἴδια πασχούσας πάθη.

Pour Lucrèce le fait que tous les êtres vivants, pourvus par la nature des organes vocaux, réagissent aux sensations perçues en émettant les sons inarticulés, est le droit physique (naturel), c'est-à-dire la nécessité inconditionnelle et inévitable. Tous les *animalia*, étant donné leurs singulières aptitudes naturelles, sont soumis à cette nécessité. Les réactions vocales des hommes primitifs ne sont pas par conséquent le résultat de certaines interventions extérieures, par exemple de la part d'un homme génial, voire d'un dieu (l'étape φύσει).

La réponse à la question de savoir, si Lucrèce a entièrement emprunté à son maître grec la conception de l'origine et du développement du langage, autrement dit les deux étapes importantes du processus: φύσει et θέσει, ne

---

[31] *Cf.* plus haut, p. 232, le terme *NOMEN*.
[32] *Cf.* supra, p. 236

semble possible qu'après la confrontation du v. 1029: (...) *utilitas expressit nomina rerum* non seulement avec le passage correspondant de la *Lettre à Hérodote* (75 sq.) mais aussi avec ce que le poète lui-même révèle dans les vers 1041 – 1049.

D'abord il convient de se demander, comment Epicure imaginait, en suivant ses principes généraux de la physique et de la psychologie (qui n'étaient pas encore ainsi nommées en ce temps-là), le passage de l'étape φύσει, c'est-à-dire la nécessité naturelle, à l'étape θέσει, c'est-à-dire l'action réfléchie, innovante de l'homme.

Comme on sait déjà ce que désignent précisément dans les textes grecs portant sur l'évolution de l'espèce humaine le terme ἐμπειρία (= πεῖρα/ χρῆσις)[33] et les termes πρόληψις et νοῦς dans la philosophie épicurienne[34], voilà une façon de raisonner à suivre:

A l'étape φύσει les hommes percevant de multiples sensations (πάθη) et des images visuelles (φαντάσματα) se mettent à produire les sons inarticulés (τὸν ἀέρα ἐκπέμπειν). La phase passagère (ἐμπειρία) succède où les hommes entreprennent les premières tentatives du maniement consciencieux du don naturel — les sons inarticulés. Εἴδωλα de l'utilisation des sons inarticulés commencent à affluer aux yeux des hommes ou directement à leur esprit[35]. Les images (φαντάσματα) de l'utilisation des sons inarticulés apparaissent soit encore aux yeux, soit déjà à l'esprit (si c'est aux yeux, elles doivent passer à l'esprit). Un nombre plus important d'images s'unissent ensuite en πρόληψις. De la sorte, πρόληψις de l'utilisation des sons inarticulés se fait jour. En même temps εἴδωλα, affluant sans cesse, provoquent le mouvement des atomes de l'esprit, c'est-à-dire l'acte de volonté. C'est à ce moment-là que le temps de l'innovation humaine réfléchie arrive (l'étape θέσει); dès lors, le promoteur du progrès n'est plus φύσις mais λογισμός. L'homme, qui a enfin πρόληψις de l'utilisation des sons inarticulés et sent en lui-même la volonté d'agir, peut adopter le comportement créatif en décidant d'améliorer la nature: il nomme les choses mais cette fois-ci avec les sons articulés.

Si l'on confronte le v. 1029: (...) *utilitas expressit nomina rerum* avec l'énoncé des vv. 1041 – 1049, on conclura, que Lucrèce prend chez Epicure les deux étapes de l'origine et du développement du langage (φύσει et θέσει).

Dans les vers 1041 – 1049 le poète entame la polémique avec la théorie linguistique selon laquelle le langage aurait été inventé par un homme unique[36]. Lucrèce pense qu'un homme tout seul n'aurait pas été à même d'appliquer les

---

[33] *Cf.* ci-dessus, pp. 228 et suiv., le terme *UTILITAS*.

[34] *Cf.* supra, pp. 230 et suiv., le terme *NOTITIES*; p. 231, le terme *ANIMUS*.

[35] *Cf.* Epicur., *Ep. ad Hdt.*, 49.

[36] La théorie appelée ici par convention νομοθέτης, parce qu'elle a reçu sa forme la plus mûre dans le dialogue *Cratylos* de Platon où un homme génial (dieu?) appliquant les noms aux choses est désigné par νομοθέτης.

noms aux choses (*nomina distribuisse rebus*), ce qui s'explique par deux causes principales:

Premièrement (vv. 1043 – 1045), pourquoi un homme unique percevrait-il des sensations (= *pro vario sensu*, v. 1058)[37] qu'éprouvent toutefois d'une manière naturelle, donc nécessaire, pas seulement tous les hommes, mais tous les êtres vivants aussi? Et si tout un chacun perçoit des sensations, il est impossible d'imaginer qu'un seul individu puisse émettre les sons inarticulés (*sonitus emittere linguae*; l'expression pareille dans le v. 1028) dont l'emploi lui permettrait ensuite de désigner tout ce qui l'entoure (*cuncta notare vocibus*)[38]. Deuxièmement, comment dans l'esprit d'un seul homme serait née la „conception générale de l'utilisation des sons inarticulés" (*notities utilitatis* = πρόληψις) et serait apparu l'acte de volonté (*animo videre*), si tous les hommes n'avaient pas utilisé entre eux les sons inarticulés dans la communication primitive, à cette étape pas encore pleinement développée? Dans ces conditions, les images de l'utilisation des sons inarticulés, dont la source sont εἴδωλα ne seraient pas parvenues à l'esprit; il n'y aurait pas eu les πρόληψις et acte de volonté qui assurent tous seuls, d'après les principes de la physique et de la psychologie épicuriennes, l'intervention réfléchie de l'homme et partant la terminaison du processus déclenché par la nature: l'introduction des noms particuliers pour les choses (*nomina distribuisse rebus*, vv. 1041 sq.).

Lucrèce avoue par la même que le langage n'a pu naître et se développer ensuite que de façon identique comme cela se passe chez son maître adoré: au début l'étape φύσει et puis l'étape θέσει. Le poète est très fidèle à la pensée épicurienne dans laquelle il puise des arguments contre la théorie νομοθέτης; il suit avec diligence le raisonnement du philosophe grec. Les vers 1041 – 1049 se scindent définitivement en trois parties:

THESE (vv. 1041 – 1043): la théorie νομοθέτης (les noms appliqués aux choses par un homme unique) n'est pas admissible parce que:

ARGUMENT 1 (vv. 1043 – 1045): l'étape φύσει concerne assurément tous les hommes et non exclusivement un seul individu (l'expression *cuncta notare vocibus* fait penser à la phase passagère *usus* = *utilitas*);

ARGUMENT 2 (vv. 1046 – 1049): la théorie νομοθέτης acceptée, l'étape θέσει n'interviendrait jamais.

L'auteur de *De rerum natura* n'a donc pas pu arrêter tout le processus du développement du langage à la phase passagère *utilitas* (= ἐμπειρία; v. 1029), si dans les vers 1043 – 1049 il reproduit d'une manière extrêmement fidèle les deux étapes d'Epicure: φύσει et θέσει. Dans le v. 1029 *utilitas*[39] désigne

---

[37] De la relation entre les vers 1043 – 1044 et le vers 1058 on a déjà écrit plus haut, *cf.* p. 237.

[38] *Cuncta notare vocibus* et *sonitus emittere linguae* — hysteron proteron.

[39] On ne peut pas toujours constater en définitive, si *utilitas* est le nom d'action ou le nom de qualité („usage" ou „utilité"). Il faut plutôt choisir la première possibilité (l'usage produit εἴδωλα d'usage et ceux-ci sont ensuite la source de φαντάσματα d'usage qui s'unissent en πρόληψις d'usage

l'utilisation des sons inarticulés qui se sont fait jour à l'étape initiale φύσει (v. 1028). Comme le mécanisme de la formation de πρόληψις et du déclenchement de l'acte de volonté est toujours un phénomène naturel, donc nécessaire (la liaison étroite avec les droits physiques = naturels), l'apparition des *notities utilitatis* (vv. 1047 sq.) et acte de volonté (*animo videre*, v. 1049) est la conséquence immédiate d'*utilitas*. C'est seulement *notities* de l'utilisation des sons inarticulés et l'acte de volonté qui mettent fin au processus (l'étape θέσει). Toutes les difficultés de l'interprétation découlent uniquement de l'ellipse introduite par le poète dans le v. 1029. Il est exact qu'elle est assez risquée pour la compréhension correcte de l'exposé. Le lecteur peut notamment ne pas se souvenir qu'*utilitas* (= *usus*) fait partie des termes qui s'apparentent, du point de vue de leur signification, au terme φύσις et que par conséquent la naissance des πρόληψις et acte de volonté est d'ordre naturel, nécessaire.

D'après M. Bailey il faut comprendre le verbe *expressit* (v. 1029) comme suit: „not in its primary sense forced out', i.e. an equivalent of *subegit mittere*, but in the derived sense in which it is used of sculpture, etc., 'formed', 'fashioned', a more conscious process"[40].

On a déjà mentionné de nombreuses fois que la phase passagère *utilitas* appartient au champ sémantique de φύσις (la nécessité, l'irréflexion), bien qu'un degré plus élevé de réflexion, mais difficile à définir, y ait lieu. C'est pourquoi le mot *utilitas* ne peut pas être lié directement à *expressit*; la seule solution est de considérer qu'après *utilitas* il y a une tournure implicite *notities utilitatis*. Et voilà l'ellipse évoquée ci-dessus. Il est impossible de penser autrement: jusqu'à l'étape θέσει nous sommes dans le domaine de la nécessité naturelle et *utilitas* doit aboutir impérativement à *notities utilitatis* qui déclenche de sa part l'étape de la création consciencieuse — θέσει.

L'exposé de Lucrèce, comme celui d'Epicure, sur l'origine et le développement du langage couvre entièrement le schéma traditionnel de l'évolution des arts élaboré par l'Antiquité[41]. M. Schrijvers ne partage pas la même opinion: „Lucrèce, qui se concentre dans sa théorie à lui sur l'origine et le tout premier développement du langage, mentionne *natura* et *usus* et s'oppose à la conception selon laquelle, au début, serait question d'un art de parler et de l'enseignement de cet art. Les *artes* ne constituent pas le début mais l'apogée de l'évolution"[42]. On ne peut pas abonder dans le sens du

---

= *notities utilitatis*, v. 1047), encore que la deuxième ne soit pas à exclure. Εἴδωλα affluant à un homme qui les perçoit sont notamment le porteur de l'information sur les qualités essentielles (συμβεβηκότα) d'un objet ou d'une action perçus (*cf.* Epicur., *Ep. ad Hdt.*, 50) et l'utilité est certainement la qualité essentielle.

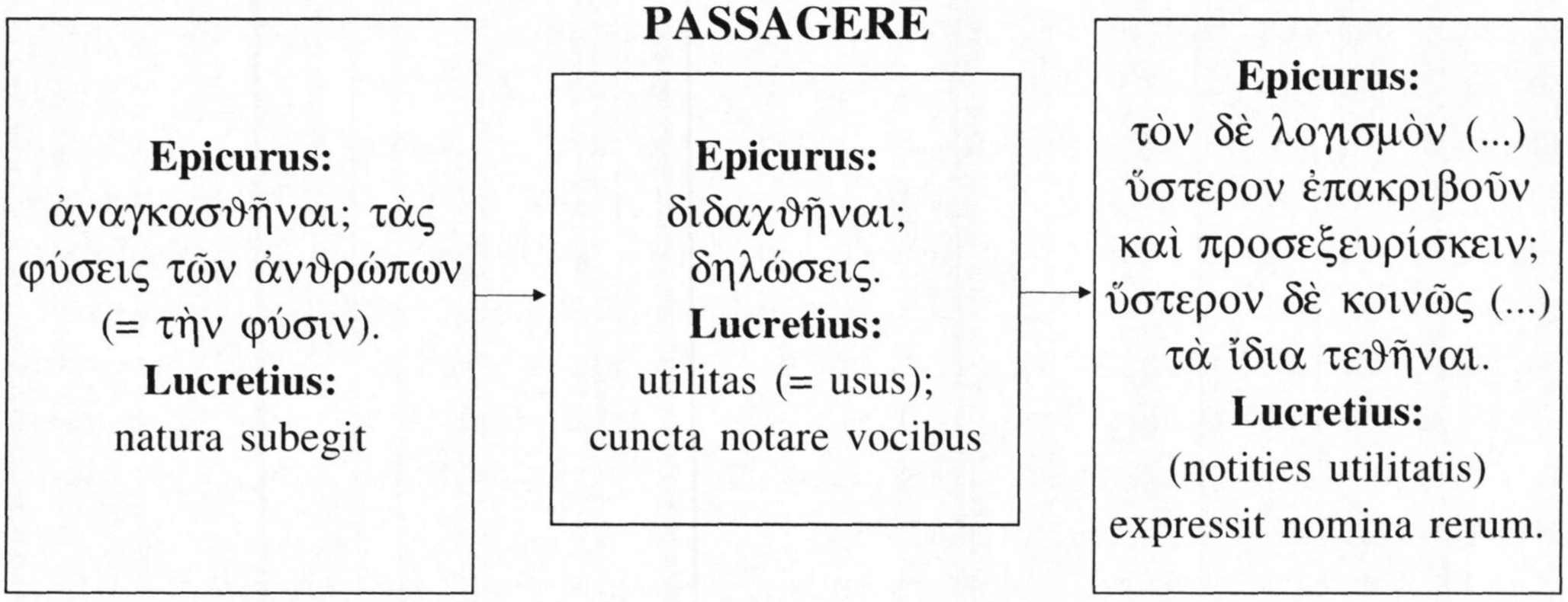
[40] Bailey, *o.c.*, p. 1491; Schrijvers (*o.c.*, p. 344) est persuadé qu'on a justement classé dans ThLL le verbe *exprimere* dans le groupe sémantique: *extorquere, elicere, educere, necessitate cogente*. Le verbe *exprimere* serait donc, selon le savant hollandais, l'équivalent de *subigere* (v. 1028).

[41] *Cf.* ci-dessus, p. 235.

[42] Schrijvers, *o.c.*, p. 348; la seule observation admissible est celle que Lucrèce se concentre

chercheur hollandais qui écrit: „(...) le rôle de la *ratio* n'est pas mentionné dans l'exposé lucrétien"[43]. *Notities* n'est pas cependant autre chose que la manifestation de l'intervention de l'esprit (*cf.* aussi *animo videre*, v. 1049).

Voilà la confrontation schématique de l'exposé d'Epicure avec celui de son disciple romain:



Si Lucrèce a décidé de comparer dans les mots suivants (V 1030 – 1032):

non alia longe ratione atque ipsa videtur
protrahere ad gestum pueros infantia linguae,
cum facit ut digito quae sint praesentia monstrent.

l'origine et le développement du langage à l'utilisation du doigt comme outil de la communication primitive (la langue des gestes) chez les enfants, cela veut dire que pour lui aussi bien dans l'évolution phylogénétique qu'ontogénétique il existe une étape initiale à laquelle la langue n'est pas apte à articuler les mots (*infantia linguae*); dans ce cas-là il faut se servir de ce qui est déjà donné par la nature: les hommes primitifs (la phylogenèse) s'aidaient dans leur bredouillement de gestes (V 1022) de façon identique que les enfants (l'ontogenèse).

M. Offermann fait une remarque utile sur la construction *non alia longe ratione*: elle rapporte régulièrement chez Lucrèce la comparaison qui la suit à deux propositions de la phrase précédente[44].

Nous savons aussi grâce au dictionnaire de M. Forcellini que le verbe *protrahere* exprime ici quelque contrainte, nécessité (trad. „condurre per forza"). Il est ainsi le synonyme de *subigere* (v. 1028).

---

sur l'étape de l'origine naturelle du langage (φύσει); en tout état de cause, c'est à cette étape que presque tout l'énoncé de la partie positive se rapporte, *cf.* supra, p. 236.

[43] Schrijvers, *o.c.*, p. 364.

[44] Offermann, *o.c.*, p. 153.

Ces deux renseignements pris en compte, il semble légitime d'en déduire que l'analogie apportée par Lucrèce met en évidence la nécessité naturelle qui est la base de n'importe quel progrès. Au tout début de l'évolution l'homme n'agit pas autrement que selon les directives de la nature.

La comparaison est bien réussie pour trois raisons. D'abord, la langue des gestes autant que la langue parlée est quelque chose d'utile (qu'on peut utiliser; *utilitas*). Ensuite, l'évolution des mouvements des membres et celle du fonctionnement des organes de la parole se conforment au schéma identique: des réactions involontaires, automatiques à l'utilisation pleinement consciencieuse. Et enfin, l'évolution progresse lentement dans les deux cas et est facile à observer.

Il ne reste qu'à nous demander, pourquoi les animaux ne parlent pas, s'ils perçoivent, de même que l'homme, des sensations et émettent de façon naturelle des sons inarticulés (l'expérience). Epicure n'examine pas du tout ce problème que son disciple romain semble, par contre, envisager. Les animaux ne parlent pas parce que leurs organes vocaux n'en sont pas capables. C'est la réponse que l'on peut fort probablement déduire des vers V 1057: *si genus humanum, cui vox et lingua vigeret* et V 1059: *pecudes mutae* et enfin V 1088 (qui ressemble au précédent): *muta tamen cum sint* [*sc. animalia*]. Dans le commentaire du vers V 1059 M. Bailey écrit sur l'adjectif *mutae/ muta*: „'dumb' not in the sense of being unable to utter sounds, but unable to frame words"[45]. Cela va donc de soi qu'il faut comprendre les vers V 1056 – 1061 comme suit: si les bêtes, incapables de produire des sons articulés, émettent sous l'impulsion de sensations différentes des sons inarticulés, qu'y a-t-il d'extraordinaire dans le fait que l'homme, apte à l'émission de sons articulés, a marqué les choses à l'aide de sons inarticulés, en percevant comme les animaux des sensations diverses? En définitive, nous devons notre langage aux processus psychologiques, mais encore plus, probablement, aux aptitudes singulières de nos organes de la parole, autrement dit à une physiologie bien spécifique.

Dans les vers 1028 – 1040 Lucrèce a prouvé que l'origine et le tout premier développement du langage (la phase passagère) sont un processus naturel (φύσει). L'intervention de tout maître est exclue (partie négative de l'exposé, les vers 1041 – 1055). Contre qui est-ce que le poète apporte tous les arguments? Il est fort vraisemblable que nous n'aurons jamais de réponse décisive. En tout cas, il existe aujourd'hui un éventail d'opinions.

Démocrite a adhéré à la théorie θέσει, mais il a étudié la relation entre les mots et la réalité, pas du tout le problème de la naissance du langage. Alors, la critique de Lucrèce ne peut pas viser le philosophe d'Abdère.

P. Boyancé[46] propose de considérer comme objet de l'attaque la conviction

---

[45] Bailey, *o.c.*, p. 1494.

[46] P. Boyancé, *Lucrèce et l'épicurisme*, Paris 1963, pp. 245 et suiv.

de Pythagore à qui on a demandé un jour de montrer l'être le plus savant: il a dû énumérer en premier lieu le chiffre, en second celui qui „avait appliqué les noms aux choses"; le bienfaiteur de l'humanité était resté pourtant dans l'ombre de l'histoire de telle sorte qu'il pouvait être aussi bien un homme qu'un dieu. L'anecdote sur Pythagore a probablement été largement répandue au temps de la naissance de l'épopée *De rerum natura*, nous la trouvons par exemple chez Cicéron (*Tusc.*, I 62).

L'écho de l'idée pythagoricienne est à remarquer également chez Platon dans le dialogue *Cratyle* où apparaît νομοθέτης, toujours non nommé, qui a inventé les noms si parfaitement qu'ils rendaient l'essence des choses. Platon a donné sa vision de l'origine du langage du point de vue plus logique qu'historique, mais cela n'empêche pas M. Bailey de croire que c'est le philosophe qui est la cible de la critique lucrecienne[47].

Et enfin, selon M. Schrijvers l'argumentation très polémique est faite contre les théories rhétoriques sur la naissance du langage θέσει καὶ διδαχῇ[48].

La question est loin d'être résolue. Peut-être est-il le plus sage de penser que Lucrèce s'oppose à tous ceux pour qui le langage a été créé par un seul et génial inventeur.

Wrocław

BIBLIOGRAPHIE

Titi Lucreti Cari De rerum natura libri sex with prolegomena, critical apparatus, translation and commentary, I – III, ed. C. Bailey, 2nd ed., Oxford 1950.

Ex Procli Scholiis in Cratylum Platonis Excerpta, ed. J. F. Boissonade, Lipsiae 1820.

P. Boyancé, *Lucrèce et l'épicurisme*, Paris 1963.

E. Chlumska, I. Kabrt, *Quid Lucretius de origine orationis eiusque incrementis senserit*, Latinitas XVI 1968, pp. 189 – 195.

Z. Danek, *Starożytni o powstaniu mowy ludzkiej*, Meander XLI 1986, pp. 225 – 234.

A. Ernout, L. Robin, *Lucrèce de rerum natura, commentaire exégétique et critique*, Paris 1925 – 1926.

J. Korpanty, *Lukrecjusz, Rzymski apostoł epikureizmu*, Wrocław 1991.

H. Leisegang, *Physis*, [dans] RE XX (1941) 1, col. $1158_{,26} – 1160_{,45}$.

G. Lodge, *Lexicon Plautinum*, I – II, Lipsiae 1904 – 1933.

T. Lucreti Cari De rerum natura libri sex, Quartum ed. J. Martin, Lipsiae 1959.

W. A. Merill, *The signification and Use of the Word Natura by Lucretius*, Proceedings of the American Philol. Ass. XXII 1891, pp. 32 – 35.

Epicuri Epistulae tres et Ratae sententiae a Laertio Diogene servatae, ed. P. von Mühll, Lipsiae 1922.

H. Ofermann, *Lukrez V 1028 – 1090*, Rheinisches Museum CXV 1972, pp. 150 – 156.

J. Paulson, *Index Lucretianus*, Leipzig 1926.

P. H. Schrijvers, *La pensée de Lucrèce sur l'origine du langage* (DRN. V 1019 – 1090), Mnemosyne XXVII 1974, pp. 337 – 364.

[47] Bailey, *o.c.*, pp. 1488 et suiv.

[48] Schrijvers, *o.c.*, p. 363.

EOS LXXXV 1998
ISSN 0012–7825

DIE TOPIK VON *ARGUMENTATIO* UND *EPILOGUS* IN DEN FRÜHEN LATEINISCHEN HEILIGENVITEN*

Von

PRZEMYSŁAW NEHRING

Im Artikel „Die Topik von *exordium* und *narratio* in den frühen lateinischen Heiligenviten" versuchte ich, aufgrund der Analyse von sechs Heiligenviten aus dem vierten und fünften Jahrhundert typische Merkmale, Themen und rhetorische Techniken darzustellen, die in der Einleitung und dem Narrationsteil in dieser literarischen Gattung vorkommen[1]. Damit die Ergebnisse über die rhetorische Komposition der altertümlichen Viten jedoch komplett sein können, muß überlegt werden, ob man von ihrem Auftreten auch im Aufbau des Argumentationsteils und von für diese Werke typischen Epilogen sprechen kann. Ich hoffe, daß die folgenden Erwägungen dazu führen werden, eine positive Antwort auf die so gestellte Frage zu geben und gleichzeitig zur Darstellung der Topik führen wird, die von den Hagiographen in diesen strukturellen Teilen ihrer Werke angewendet wurde.

I. Argumentatio hagiographica

Das Schema, nach dem die klassischen Rethoren ihre Auftritte komponierten, legt fest, daß nach der Einleitung und dem Narrationsteil ein Teil folgen soll, dessen Aufgabe die letztendliche Überzeugung des Richters oder Hörers vom

---

* Dieser Artikel ist ein umfangreicher Auszug aus zwei Kapiteln — Argumentatio hagiographica — sowie — Epilogus hagiographicus — sowie der abschließenden Schlußfolgerungen aus der Dissertation „Die Topik der frühchristlichen lateinischen Hagiographie", vom Verfasser am 28.Mai 1998 an der Humanistischen Fakultät der Nikolaus-Kopernikus-Universität in Toruń verteidigt.

[1] Siehe Nehring (1998) Gegenstand der Analysen waren: Vita Antonii, hauptsächlich in der lateinischen Version von Evagrius, Vita Pauli Primi Eremitae, sowie Vita Hilarionis des hl. Hieronymus, Vita Martini Turonensis von Sulpicius Severus, Vita Ambrosii von Paulinus von Mailand, Vita Augustini von Possidius. In diesem Artikel befinden sich auch einleitende Informationen über den Forschungsstand, die Auswahl des Quellenmaterials sowie allgemeine methodologische Bemerkungen, die insgesamt auch für die folgenden Erwägungen gelten.

Recht der Angelegenheit[2] ist. Sowohl *exordium*, als auch *narratio* hatten die Aufgabe, das vorzubereiten, was jetzt, in der *argumentatio* erreicht werden soll. Die wichtigsten Vorteile der Argumentatio waren ihr *aptum* — Eignung und *perspicuitas* — Klarheit des Gedankenausdrucks. Die typische rhetorische Argumentierung stützt sich auf die Beweise der Kategorie *argumenta* und *exempla*. *Argumentum* ist der Beweis, auf der Grundlage der Voraussetzungen in der besprochenen Sache als Ergebnis aufgebaut wird. Die Methode, der sich dabei der Rhetor bedient (*ratiocinatio*), besteht in der Bestätigung dessen, was im Adressaten Zweifel auslösen könnte, mit Hilfe von aus verschiedenen Gründen unanfechtbaren Voraussetzungen[3]. Die volle logische Form des Arguments ist der Syllogismus. In der Rhetorik wird oft seine Kurzform, das Entymem verwendet. Es läßt in seiner Struktur die allgemeine Voraussetzung weg, die der Rhetor als selbstverständlich ansieht und voraussetzt, daß die Adressaten seines Auftrittes genauso denken[4].

Bei der Konstruierung seiner Argumentation wußte der Rhetor, wo sich in der besprochenen Sache die Stellen (*loci; topoi*) befinden, die er als Grundlage seiner Argumente benutzten sollte. Diese Stellen waren in der rhetorischen Theorie genau bestimmt und wurden allgemein in die Person betreffend (*argumenta a persona*) und die Sache betreffend (*argumenta a re*) unterteilt. In der Lobrhetorik, die für die hier geführten Erwägungen der natürliche Beziehungspunkt ist, erfüllten die Stellen, die die Person betreffen, eine wichtige Rolle. So konnte man also bei der Konstruierung des Helden Argumente aus seiner Herkunft (*genus*), den Umständen seiner Geburt, der Lebensweise (*victus*), der Bildung (*educatio*), der Charaktereigenschaften schöpfen, aber auch aus dem Aussehen (*natura animi corporisque*), womit er sich beschäftigte, seinem Beruf (*professio*), aus den Taten (*gesta*), daraus, wie lange er lebte (*tempus*), wie sein Tod war und was danach geschah (*qualitas mortis*), man konnte seine Kinder erwähnen und es sollten auch verschiedene Vergleiche (*comparationes*) benutzt werden.

Eine wichtige Aufgabe der Argumente war, außer ihrer für die dargestellte Sache probativen Bedeutung, ihre amplifizierende Funktion. Zur Erhöhung oder Verringerung — im Empfinden der Adressaten — der Bedeutung des Gegenstandes des Auftritts, bzw. zur Darstellung der Überdurchschnittlichkeit des in der Rede gerühmten Helden oder besonderer Abscheu, die der Gegner erwecken sollte, bediente sich der Rhetor aller ihm zugänglichen Argumente. *Amplificatio* konnte sich in jedem Teil der rhetorischen Aussage befinden, es ist jedoch eine Maßnahme, die durch ihre Funktion auf natürliche Weise mit der *argumentatio* verbunden ist.

---

[2] Das ist ein Schema, das in der Theorie von *dispositio* die natürliche Ordnung der Rede genannt wird — *ordo naturalis*, im Gegensatz zum sog. *ordo artificalis*, in dem die Schematik kein Merkmal ist, das der Verfasser anstrebt.

[3] Quint. V, 10, 11: *argumentum (est) ratio probationem praestans, qua colligitur aliud per aliud, et quae quod est dubium per it quod dubium non est confirmat.*

[4] Arist. *Rhet.* 1357a.

I. 1. Bewiesene Heiligkeit

In der frühesten lateinischen biographischen Hagiographie kann man gewöhnlich innerhalb der einzelnen Viten solche Kompositionselemente unterscheiden, die man als Argumentationsteile bezeichnen kann. Vor allem überzeugten die Hagiographen die Leser von der Heiligkeit ihres Helden. Unabhängig vom Typ der Heiligkeit, die sich in konkreten in der Hagiographie beschriebenen Handlungen ausdrückte, bestand die Funktion der Vita im Lob und der Anregung des Adressaten, den in der Vita beschriebenen *modus vivendi* als Vorbild zur Nachahmung anzunehmen.Oft wurden jedoch auch an vielen anderen Stellen der eigentlichen, chronologischen Narration verschiedene Beweistechniken genutzt. Es geht hier vor allem um die Kategorie *argumenta a persona*. In der für biographische Werke natürlichen Struktur mußten sich selbstverständlich solche Stellen wie *genus, educatio* oder *qualitas mortis*, aus denen der Verfasser die Argumente entnahm, zum Einen am Anfang und zum Anderen am Ende des Werkes befinden.

I. 1.1. Genus, educatio

Nach Quintilianus konnte die Herkunft einer Person in dem ihm gewidmeten Werk darauf hinweisen, daß auch sie, in Übereinstimmung mit der allgemeinen Ansicht, seinen Vorfahren oder Eltern ähnlich wird[5]. Auch die Verfasser der früheren Viten waren sich dieses rhetorischen Prinzips bewußt. Es ist erwähnenswert, daß man in der Hagiographie nicht von einer typischen Herkunft des Heiligen sprechen kann. Zweifellos besaß die in diesem Kontext beschriebene edle Geburt des Helden in einer gläubigen, christlichen Familie einen Argumentationswert. Jedoch konnte auch von der Außergewöhnlichkeit des Helden der Vita überzeugen, daß er Heiliger trotz seiner Herkunft geworden ist, selbst wenn seine Eltern Heiden waren. So war es im Falle von Hilarion in der Vita Hieronymus', der wie *rosa, ut dictur, de spinis floruit* (*Vita Hilarionis(=V.H.)* II,1) sowie im Falle des hl. Martins im Werk von Sulpicius Severus (*Vita Martini Turonensis (=V.M.)* II,1). Genauso ist die Information über die weltliche Bildung des Heiligen und den erzieherischen Einfluß, den die Eltern auf ihn ausübten, zu betrachten. Sowohl das Fehlen einer intellektuellen Formierung in den weltlichen Schulen, als auch das Sachverständnis in den sogenannten *artes liberales* konnten argumentative *topoi* sein.

Antonius wird von Anfang an im Werk Athanasius' als derjenige dargestellt, der unter dem entscheidenden Einfluß der Erziehung der edlen und gläubigen Eltern stand und gleichzeitig als derjenige, der schon als Kind die weltliche (*sc.* heidnische) Bildung mißachtete (*Vita Antonii* (*Versio Euagrii = V.A.)* I, 839 – 840). Die Erklärung für die Absicht des Verfassers, der den Unwillen seines Helden zur klassischen Bildung so deutlich akzentiert, befindet sich im

---

[5] Siehe Quint. V, 10, 23.

weiteren Teil des Werkes. Die propagandistische Absicht des Hagiographen, der am Beispiel Antonius' die Überlegenheit der christlichen Weltanschuung gegenüber der griechischen Philosophie darstellen wollte, erhielt dadurch zusätzliche Argumente. Die diskussionslose Anerkennung der intellektuellen Überlegenheit Antonius' bei der Gegenüberstellung der zu ihm kommenden griechischen Philosophen, obwohl der Heilige selbst nie mit der klassischen Schule in Berührung kam, war für die heidnische Philosophie sehr herabwürdigend (*V.A.* LXXV-LXVI).

Der heilige Hieronymus, der selbst hochgebildet war und den Wert der intellektuellen Formierung schätzte, konnte die Helden der von ihm beschriebenen Viten nicht anders darstellen, wie als Personen, die auch der weltlichen Wissenschaften kundig sind. Im Vergleich mit dem schreibunkundigen Antonius konnte die Information über die gründliche Bildung des Helden zu Gunsten des hl. Paulus oder hl. Hilarions sein (*Vita Pauli Primi Eremitae (=V.P.),* IV, 3 – 5; *V.H.* II, 1).

Ungewöhnlich interessant ist vom rhetorischen Gesichtspunkt auch *genus* und *educatio* des Augustinus in der Vita des Possidius (*Vita Augustini (=V. Aug.)* I, 2). Der Hagiograph des Bischofs von Hippo schreibt hier über die christlichen Eltern des Heiligen. Diese Information ist jedoch nur zur Hälfte richtig, denn bekanntlich wurde der Vater des Augustinus erst kurz vor seinem Tod getauft[6]. Natürlich kann hier keine Rede von einer zufälligen Desinformation Possidius' sein, schon dehalb, weil der die *Confessiones* seines Meisters bestens kannte. Es wäre von Grund auf falsch, die Familie des Heiligen als heidnisch darzustellen — der Glauben der Mutter Augustins, der hl. Monika, war allgemein bekannt — und bei diesem Sachverhalt Argumente für die Ungewöhnlichkeit desjenigen zu suchen, der gegen den Einfluß der Eltern auftat. Die Wiedergabe der tatsächlichen Situation wäre dagegen weniger klar und schwerer als Argument bei der Personendarstellung des Heiligen zu gebrauchen. Bemerkenswert ist hier die sichtbare Ähnlichkeit auf der strukturellen und sogar wörtlichen Ebene zwischen dem *genus* des Augustinus und dem *genus* des Atonius in der von Evagrius geschriebenen Vita. Selbst im Abschnitt über *educatio*, die im Falle der beiden Heiligen unterschiedlich war, gebrauchte Possidius die gleiche Formulierung wie Evagrius, obwohl er sogleich die Information über die Fertigkeiten seines Helden in den freien Künsten hinzufügte.

V.A. I, 839 – 840: *Antonius nobilibus religiosisque parentibus Aegypti oriundus fuit, tanta suorum nutritus cura* (...)

V. Aug. I, 1: *(Augustinus) parentibus honestis et Christianis progenitus erat alitusque ac nutritus eorum cura* (...) *omnibus videlicet disciplinis inbutus quas liberales vocant.*

Von der Fertigkeit in der Redekunst und Bildung auf dem Gebiet der *artes*

---

[6] Vgl. Aug. *Confess.* I, 11, 17; II, 3, 6; IX, 9, 22.

liberales seines Helden spricht auch Paulinus von Mailand in seiner *Vita Ambrosii.*

V. Amb. V, 1*: Sed postquam edoctus liberalibus disciplinis* (...) *ita splendide causas prorabat, ut eligeretur* (...) *ad consilium tribuendum.*

An dieser Stelle möchte ich noch an ein weiteres argumentatives *topos a persona* anknüpfen, das mit der Geburt der Person verbunden war, die im rhetorischen Auftritt gelobt oder getadelt werden sollte. Nach Hermogenes war die Erwähnung von ungewöhnlichen Ereignissen, Prophezeihungen oder Zeichen, die die Geburt des Menschen begleiteten, nicht unbedeutend[7]. Scheinbar war sich Paulinus von Mailand der Wichtigkeit dieser Stelle bewußt, denn er widmete fast das ganze fünfte Kapitel der *Vita Ambrosii (=V. Amb.)* der Beschreibung des sog. Bienenwunders[8] und der Interpretation dieses Zeichens als Vorhersage des späteren, ungewöhnlichen Lebens des hl. Ambrosius.

I. 1.2. Natura animi corporisque

Die bündige Charakteristik der Persönlichkeit des Antonius, die sowohl sein Äußeres als auch sein geistliches Wesen umfaßte, erscheint in der Vita zweimal. Das im XIV. Kapitel der *Vita Antonii* enthaltene Bild der körperlichen Erscheinung des Eremiten und die aus seinem Verhalten hervorgehenden Charakterzüge verraten eine deutliche Verwandtschaft mit dem Bildnis Pythagoras' aus der von Porphyrius[9] geschriebenen Vita. Die an dieser Stelle dargestellten sichtbaren äußeren Merkmale des Helden wie seine trotz Fasten und Dämonenkämpfe ausgezeichnete körperliche Verfassung oder auch das Nichtzeigen der Gefühle von starker Traurigkeit oder übermäßiger Freude sind solche Elemente der Personencharakteristik, deren Gebrauch schon Aristoteles empfahl. Danach sollten die äußeren Merkmale dargestellt werden, die den Charakter der Person am besten widerspiegeln[10]. Die zweite Beschreibung des Äußeren des Heiligen, die sich am Schluß der *Vita Antonii* befand, lenkt die Aufmerksamkeit erneut auf den ausgezeichneten Gesundheitszustand des Mönchs, trotz der Marter, die er seinen Körper während seines ganzen Lebens unterzog. Dieser Textabschnitt informiert außerdem über die Beständigkeit, die das Handeln Antonius' charakterisierte und die sich in der unveränderten Kleidungsweise und im Fehlen besonderer Bemühungen um den Körperzustand selbst im hohen Alter ausdrückte (*V.A.* XCIII, 973 – 974).

Die in der ersten oben genannten Beschreibung angeführte emotionale Zurückhaltung Antonius' kann mit der klassischen stoischen pŁqeia identifiziert werden. Diese Eigenschaft wird jedoch in der asketischen Literatur als typisch für das mönchische Lebensideal betrachtet[11]. Auch Sulpicius Severus machte

---

[7] Herm. *Progymnasmata,* VII, 7 – 9, RG (Spengel) II, 12.

[8] Zur Interpretierung dieser literarischen Beschreibung siehe O p e l t (1968).

[9] Porph. *Vita Pythagoraei,* 34 – 36.

[10] Vgl. Arist. *Rhet.* 1417a.

[11] Vgl. z.B. Iohannes Cassianus *Collationes,* VI, 9.

auf diesen Aspekt der Persönlichkeit seines Helden besonders aufmerksam, als er den Charakter des hl. Martins darstellte (*V.M.* XXVII, 1). Auch das zweite der Persönlichkeitsmerkmale des hl. Antonius — die Beständigkeit seiner Handlungen, die sich in der unveränderten Kleidung, unabhängig von allen Gegebenheiten ausdrückte — befand sich in der Charakteristik des Äußeren des hl. Martins. Sulpicius Severus schreibt, daß seinen Helden in dieser Hinsicht sogar die Annahme der Bischofswürden nicht ändern konnte (*V.M.* X, 1 – 2).

Der Verfasser der *Vita Martini* gebraucht zur Charakterbeschreibung seines Helden oft auch an anderen Stellen seines Werkes Bezeichnungen, die mit der Tugend der Beständigkeit verbunden sind. *Constantia* ist ein Merkmal von klassischer Färbung, obwohl sie in der monastischen Literatur ihren eigenen Platz erhielt und auch das asketische Ideal der Tugend bezeichnet. Das gesamte, individuelle Leben des Helden ist durch seine besondere, persönliche Natur und Charakter determiniert, die ihm von Anfang an als angeborener Etos gegeben sind. Das ist die klassische Konzeption, die auf dem Gedanken von Aristoteles basiert, die auch in den heidnischen Biographien zugegen war, in der Charakteristik der Helden sowohl von Plutarch als auch Sventonius[12].

Die in den Viten enthaltenen Informationen über das Aussehen der Heiligen sind sehr gering. Es wurden fast nur die Charakterzüge beschrieben, die auf ihren Gesichtern oder in ihren Augen sichtbar waren. In der gleichen Konvention steckt auch das Porträt Hilarions, gemalt von Hieronymus (*V.H.* II, 9 – 10).

Paulinus von Mailand gibt in der Ambrosiusvita keinen Hinweis auf das Äußere des Heiligen. In seinem Werk befindet sich jedoch eine ganze Anzahl aufeinanderfolgender Kapitel, die dem Charakter des Helden gewidmet sind, wie er in täglichen Handlungen und Gebräuchen erscheint. Die Kapitel XXXVIII – XLI, in denen *conversatio* und *mores* des Heiligen beschrieben werden, sind ein geschlossener Teil der Vita, in dem der Verfasser das Argumentationspotential nutzt, das sowohl in den Charakterzügen des Helden — *loci de natura animi*, als auch in seiner Lebensweise — *loci de victu* enthalten ist. Die einzelnen Kapitel dieses Teils der Vita sind sehr ähnlich aufgebaut. Paulinus stellt in Form einer Feststellung ein Merkmal seines Helden dar und zeigt als nächstes, wie es sich in den Handlungen des Heiligen verwirklichte. Die hier auftretenden Charaktereigenschaften von Ambrosius berufen sich vollkommen auf das christliche Tugendideal. Selbst diejenigen, von denen man sagen könnte, daß sie an die klassische Tradition anknüpfen, wie *constantia,* oder *fortitudo*, erhalten eine deutliche christliche Denkweise (*V .Amb.* XXXVIII,1; *V. Amb.* XXXIX, 1; *V. Amb.* XLI,1).

Die Charaktereigenschaften, durch die sich der hl.Augustin auszeichnete, wurden von Possidius in neun nacheinander folgenden Kapiteln seiner Vita (*V. Aug.* XIX – XXVII) beschrieben. Das ist ein Kompositionsteil, der in seinem funktionellen Aspekt analog zu dem oben besprochenen Teil der Ambrosiusvita

---

[12] Vgl. Fontaine (1967), S. 63.

ist. Neben den allgemeinen Tugenden, die sich auf jeden Heiligen beziehen konnten, wie *honestas, verecundia* oder endlich *sanctitas*, richtet Possidius besondere Aufmerksamkeit auf die intellektuellen Vorzüge seines Helden. Indem er sich der Gefangenen annahm, verlieh Augustin nicht nur seiner Weisheit — *sapientia* und seinem Wissen — *scientia*, sondern auch seiner Geistesschärfe — *acumen* Ausdruck. Um nicht des Fehlens an Objektivität verdächtigt zu werden, bediente sich Possidius einer erprobten rhetorischen Weise und gebrauchte an dieser Stelle ein Zitat aus dem Brief Macedonius', eines hohen afrikanischen Beamten. So lobt der Verfasser der Schrift an Augustinus und nicht der Hagiograph direkt die oben genannten intellektuellen Eigenschaften des Heiligen (*V. Aug.* XX, 2)[13]. Als Possidius von der christlichen *humilitas* des Bischofs schrieb, die sich im absolut übergeordneten Behandeln Christus' im Kontext des eigenen Ehrgeizes ausdrückte, knüpft er an die Briefe des hl. Paulus an (*V. Aug.* XXI, 1)[14]. Der Verfasser beschreibt im XXII. Kapitel der Vita die gewöhnliche Kleidung und Gebräuche Augustins im täglichen Leben — *victus*, wobei er die in diesen Dingen auftretende Tugend der Mäßigung — *modestia, medietas* darstellte. In diesem Kontext fand sich auch die Gelegenheit, die Gastfreundschaft — *hospitalitas* des Heiligen hervorzuheben (*V. Aug.* XXII, 1). Die typisch christliche Tugend, die Sorge für die Armen, sollte sich in der Art der Verwaltung der Kircheneinkünfte, die in Augustinus' Hand lagen, ausdrücken (*V. Aug.* XXIII, 1: *Compauperum vero semper memor erat*). Der Bischof von Hippo versuchte, soweit dies möglich war, die Anstrengungen um materielle Güter zu vermeiden. Selbst mit der Verwaltung des Kirchenvermögens auf der Ebene der eigenen Gemeinschaft beauftragte er andere (*V. Aug.* XXIV). Possidius akzentierte sehr die *castitas* Augustins. Wenn auch die Ansichten des Heiligen über viele Dinge gemäßigt waren, so war jedoch seine Anschauung über die Kontakte der Geistlichen mit Frauen sehr rigoros (*V. Aug.* XXVI, 1). Unter den Bestandteilen, die das ethische Ideal schaffen, das Possidius am Beispiel von *mores* und *victus* des Augustinus darstellte, befanden sich namentlich zitiert: *honestas, verecundia, sanctitas, scientia, acumen, medietas, hospitalitas, pauperum cura, castitas*. Die hier genannten Tugenden charakterisieren den Heiligen individuell nur in geringem Maße. Das sind zweifellos *topoi* von überwiegend klassischer Herkunft, die den Verfassern der Hagiographie dazu dienten, ein nachahmungswürdiges, universelles moralisches Ideal darzustellen.

I. 1.3. Qualitas mortis

Die Beschreibung des Todes des Helden befindet sich gewöhnlich im kompositorischen Finale der Vita vor dem eigentlichen Epilog des Werkes. Die Verfasser der hier analysierten lateinischen hagiographischen Werke, natürlich mit Ausnahme der *Vita Martini*, die noch zu Lebzeiten des Heiligen entstand, be-

---

[13] Vgl. Aug. *Epistulae*, 154, 1.

[14] Vgl. Philip. 2, 21; 1. Cor. 13, 5.

handelten in ihren Werken all das mit besonderer Aufmerksamkeit, was mit dem Lebensende ihrer Helden verbunden war.

Die Beschreibung des Todes von Antonius nimmt in der *Vita Antonii* die Kapitel LXXXIX bis XCII ein. Antonius wußte dank der göttlichen Vorsehung, wann er sterben wird und verabschiedete sich mit voller Akzeptierung ihres Willens, ja sogar Freude vom irdischen Leben. Nicht unbedeutend für die typische Argumentation der Lobrede und auch in der Hagiographie gegenwärtig war an dieser Stelle die Erwähnung des außergewöhnlichen Alters, das der Held des Werkes erlebte. Typisch für die Heiligenviten sind auch das Leid und die Trauer der Hinterbliebenen im Angesicht des Todes (*V.A.* LXXXIX, 967 – 968).

Der Heilige begab sich vor seinem Tode zu den Mönchen, denen er vorstand, und verlas ihnen die im Werk letzte Katechese. In seinem letzten Willen ließ er seinen Mantel Athanasius übergeben, seinen Umhang aus Schafsfell hingegen Serapion, dem Bischof von Thmuis (*V.A.* XCI, 971 – 972). Bedeutungsvoll ist hier die Tatsache, daß der Verfasser der *Vita Antonii* an dieser Stelle das Wort mhlwt» benutzt. Bei den klassischen Verfassern bedeutet es „Schafsfell", ohne irgendwelche Hinweise zum Gebrauch als Oberbekleidung. Im Text der Septuaginta wird mit diesem Begriff hingegen der Wundermantel Elias' bezeichnet[15]. Wir haben es also an der oben zitierten Stelle der Vita mit einer eindeutigen, sicher für den Adressaten deutlichen, Anspielung zu tun. In dieser Beschreibung befand sich nicht zufällig Serapion von Thmuis — einer der nächsten Mitarbeiter des Athanasius. Die beiden Bischöphe kämpften im Moment des Entstehen des Werkes und seiner ersten Abnahme mit dem damals starken Arianismus. Eine solche Autorität wie Antonius, der ihnen seinen Nachlaß übergab, wurde im doktrinalen Streit zu einem Argument, das mit seiner Stärke alle theologischen Rechte übertraf.

Die Beschreibung des Todes des Hauptthelden hat in der *Vita Pauli* eine besondere Bedeutung. Es ist der Kulminationspunkt, zu dem der Verfasser den Leser von Beginn des Werkes anführte. In der Einleitung bemerkte Hieronymus, daß er die Vita ausschließlich der Beschreibung des Anfangs und Endes des Leben Paulus' widmete. Das Ziel der Pilgerfahrt des Antonius, die das Fabelthema des großen Teils der Vita darstellt, ist das Begräbnis des Hauptthelden des Werkes, der sich bewußt vom irdischen Leben verabschiedet. Der Hagiograph erwähnt an dieser Stelle die Trauer, die den unter den Lebenden bleibenden Antonius umgab und das Flehen, mit dem er den Moment des Todes Paulus' beeinflussen wollte (*V.P.* XI, 13 – XII, 3). Antonius sah, wie Paulus sich mit Engeln, Propheten und Aposteln direkt in den Himmel erhob (*V.P.* XIV). Diese Szene erinnert an die Beschreibung in der *Vita Antonii*, wo Antonius Zeuge einer ähnlichen Himmelfahrt der Seele des Eremiten Amun war

---

[15] 3. Reg. 19, 13; 19, 19; 4. Reg. 2, 8; 2, 13; 2, 14. Hieronymus bedient sich in analoger Stelle seiner *Vulgata* auf berechtigte Weise im Verhältnis zum hebräischen Original des Ausdrucks *pallium*, den man zweifellos als Mantel übersetzen kann. Vgl. Dihle (1979), S. 23.

(*V.A.* LX). Im Werk des Hieronymus blieb der Körper des Paulus auch nach seinem körperlichen Tod in Gebetshaltung (*V.P.* XV). Der Bericht über die ungewöhnliche Hilfe, die von den Löwen beim Ausgraben des Grabes für den Eremiten zuteil wurde, welche für ihre Arbeit den Segen des Antonius forderten, ist die Krönung einer ganzen Folge von Ereignissen und ungewöhnlichen Umständen, die den Tod des Paulus begleiteten. Hieronymus hinterließ bei den Lesern keinen Zweifel daran, daß sich sein Held im Himmel befand. Das war sein letztendliches Argument, das den Adressaten des Werkes von der Heiligkeit Paulus' und dem Wert der Askese als Weg zur Heiligkeit überzeugte.

Die Beschreibung des Todes von Hilarion (*V.H.* XXXII – XXXIII) erinnert an vielen Stellen an analoge Teile aus der *Vita Antonii*. Der Held der Vita sagt, ähnlich wie Antonius, selbst das Ende seines irdischen Lebens voraus und verabschiedet sich freiwillig. Hilarion überläßt im Testament sein ganzes Gut, das in einer ärmlichen Oberbekleidung[16] und einem Exemplar der Evangelien bestand, dem von ihm auserwählten Schüler (*V.H.* XXXII, 1). Die Ungewöhnlichkeit Hilarions sollte sich auch darin zeigen, daß sein Körper nach dem Tod nicht verweste. Eine ähnliche Beschreibung findet man in der *Vita Ambrosii* von Paulinus von Mailand und betraf den Körper des Märtyrers Nazarius (*V.Amb.* XXXII), der von Ambrosius in eine ehrenvollere Grabstätte überführt wurde[17].

Die Beschreibung des Todes Ambrosius' in der *Vita Ambrosii* ist sehr ausführlich (*V.Amb.* XLV – LII). Hier kann man viele Motive finden, die schon in den früheren Viten zu finden waren und die man als Gattungskonvention ansehen kann. Die vom Hagiographen angeführten Worte, mit denen Ambrosius auf die an ihn gerichtete Bitte reagierte, bei Gott *commeatum vivendi* zu erreichen (*V. Amb.* XLV, 2*: Non ita inter vos vixi, ut pudaet me vivere; nec timeo mori, quia bonum Dominum habemus*), zeugen von der für solche Situationen in den Viten typische volle Akzeptierung, mit der der Heilige die Notwendigkeit annahm, sich vom dieseitigen Leben zu verabschieden. Der Held stirbt betend, ähnlich wie die anderen Heiligen in den früheren Viten, und empfängt kurz vor dem Tod noch die heilige Kommunion. Sie wird von einem in sein Haus kommenden Priester erteilt, der eine Stimme hörte, die den baldigen Abgang des Bischofs von Mailand aus dieser Welt vorhersagte. Die außergewöhnliche Vision über den Tod des Heiligen gehört ebenfalls zur hagiogrphischen Konvention. In der letzten, kurzen Charakteristik des Ambrosius vergleicht Paulinus seinen Helden mit Elias, wobei er jedoch nicht die Askese des Propheten unterstreicht, wie es oft in den Mönchsviten getan wurde, sondern seine Unab-

---

[16] Über das Motiv der Mantelübergabe als Zeichen der Übernahme in den früheren Heiligenviten und seine Lebendigkeit in der Tradition der Kirche vgl. A. D i h l e (1979).

[17] *V. Amb.* XXXII, 4: *Etiam odore tanto repleti sumus, ut omnium aromatum vinceret suavitatem.*

[18] Dieser Hirtenbrief wurde vom hl. Cyprianus im Zusammenhang mit der Epidemie, die nach den Verfolgungen Decius' ausbrach, geschrieben.

hängigkeit von jedweder weltlichen Macht (*V. Amb.* XLVII, 3). Der politische Aspekt des Wirkens des Bischofs von Mailand hatte doch in seinem Falle eine grundlegende Bedeutung.

Der Tod des Ambrosius war von ungewöhnlichen Zeichen begleitet. Das Kapitel XLVIII der Vita erzählt von den Wundern, die am Begräbnistag des Heiligen geschahen. Ambrosius selbst zeigte sich an seinem Todestag und später auch an verschiedenen Stellen auf der ganzen Welt und er heilte und half auch dann noch auf wunderbare Weise den von ihm auserwählten Menschen (*V. Amb.* XLIX – LII).

Auch Possidius machte in der *Vita Augustini* auf die Akzeptierung aufmerksam, mit der der Held den kommenden eigenen Tod entgegennahm. Die Ähnlichkeit zwischen diesem Textabschnitt (*V. Aug.* XXVII, 6 – 11) und dem analogen Teil der *Vita Ambrosii* ist offensichtlich. Der Bischof von Hippo zitierte, nach den Worten seines Hagiographen, gegen Lebensende das Argument, das Ambrosius im Bericht von Paulinus gebrauchte (*V. Aug.* XXVII, 8: *Non mori timeo, quia bonum Dominum habemus,* vgl. *V. Amb. XLV, 2*). Possidius zitiert im gleichen Kapitel (*V. Aug.* XXVII, 11) auch ein größeres Fragment aus dem Hirtenbrief des hl. Cyprianus (*De mortalitate,* XIX)[18], das die Ansichten des Augustinus selbst illustrieren soll. Auch Augustinus selbst berief sich in einer seiner letzten Schriften auf eben dieses Traktat von Cyprianus[19]. Es ist daher anzunehmen, daß die Entscheidung Possidius', dieses Zitat in den Text der Vita aufzunehmen, durch die wirklichen Lehren Augustins entstand und daß sie eine Erinnerung an die letzten Dispute sind, die der Heilige mit seinen Schülern durchführte.

Der Held der *Vita Augustini* betete bis zum letzten Augenblick in seinem Leben, ähnlich wie Ambrosius im Werk von Paulinus (*V. Aug.* XXXI, 2 – 3; vgl. *V. Amb.* XLVII, 2). Auch Augustin war bis zum Schluß körperlich und geistig völlig intakt (*V.Aug.* XXXI, 4 – 5). Diese Information entspricht deutlich dem Porträt von Antonius aus dem letzten Teil der *Vita Antonii* (*V.A.* XCIII, 973 – 974). Der Todesmoment des Augustinus wurde durch einen Ausdruck von biblischer Herkunft wiedergegeben: (*V. Aug.* XXXI, 5 (...) *dormivit cum patribus suis, enutritus in bona senectute*)[20].

I. 2. Miracula — signa virtutis

Die Heiligkeit als transzendentale Kategorie wurde im hagiographischen Werk auch durch die Darstellung der Wundertätigkeit seines Helden bestätigt und bewiesen. Die damit verbundene ungewöhnliche von Gott gegebene Kraft mußte als unanfechtbarer Beweis für die außergewöhnliche Position des Heiligen gelten, die im Werk beschrieben wurde. Diese Art der Argumentation hat

---

[19] Vgl. Aug., *De praedestinatione sanctorum*, PL XLIV, 979, 18.

[20] Vgl. 3. Reg. 2, 10; ebd. 14, 20; ebd. 15, 24;

ihre biblische Legitimierung. Gott macht die Mission von Moses durch eine Reihe von Wundern und Zeichen glaubwürdig. Auch Jesus tat Wunder, um seine Mission glaubwürdig zu machen. Christus selbst spricht von dieser Funktion, als er die Apostel ausschickt, um die Gute Nachricht[21] in der Welt zu verbreiten. Die Person, durch die außergewöhnliche Dinge geschahen, war dadurch als eine Autorität in der Majestät Gottes dargestellt. Obwohl die Kraft, Wunder zu tun, allein nicht bewirkt, daß der Mensch zum Heiligen wird, so ist er doch ein Ergebnis dieser Heiligkeit und als solcher muß er als ihr bester Beweis anerkannt werden. Diese Art Argumentation, die sich auf die theologischen Grundlagen der für die christliche Literatur typische Rhetorik stützt, scheint in seinen Kreisen sogar über die Argumentation des logischen Typs zu dominieren[22].

Sowohl die Beschreibung dieser wunderbaren Ereignisse, in denen der Heilige in der Rolle des Thaumaturgen dargestellt wird, als auch in denen, die von den ungewöhnlichen Zeichen in seinem Leben erzählen, stellen den Hauptbestandteil der hagiographischen Komposition dar. In der *Vita Antonii*, wie auch in vielen nachfolgenden Viten, sind die Sammlungen der Wunder deutlich vom Narrationsteil des Werkes getrennt, treten jedoch oft in der unmitelbar nachfolgenden Struktur des Werkes auf.

In der *Vita Antonii* befindet sich Sammlung der Erzählungen über die von Antonius vollendeten Wunder und andere ungewöhnliche Ereignisse in den Kapiteln von LIV bis LXVI. Diese Gallerie eröffnet die Erzählung über das ungewöhnliche Herausquellen des Wassers durch die Gebete Antonius' (*V.A.* LIV, 921 – 922). Das Kapitel LVI ist eine Einführung, die der Verfasser der Vita dem Bericht über die Heiltätigkeit Antonius' vorausschickte. Der Leser wird darin versichert, daß nur Gott ein richtiger Heiler sein kann und der heilige Eremit kann nur für die Kranken beten und wird, was ungeheuer wichtig ist, nicht einmal immer erhört (*V.A.* VI, 925 – 926). Das ist der wesentliche Unterschied zwischen der Heiltätigkeit der heiligen Helden der frühen Hagiographie und den im Effekt ähnlichen ungewöhnlichen Heilungen durch die heidnischen Wundertäter aus der Literatur der späten Antike[23]. Im Falle der Letzteren ist die Kraft, Wunder zu tun, eine ihnen angeborene Fähigkeit, die sie vollkommen beherrschen.

Sehr interessant sind die in der Vita enthaltenen Beschreibungen der Heilungsakte selbst und der konkreten Rolle, die dabei der ägyptische Eremit spielte. Hier ist das Wesen die Kraft des Gebetes. Außerdem sind die von Antonius ausgesprochenen Worte wichtig, die Heilkraft besitzen. Eine offensichtliche Analogie ist hier die Art, wie nach den Worten der Evangelie Christus selbst heilte. Die Knappheit, mit der die Heilungen in der *Vita Antonii* geschil-

---

[21] Vgl. Mk. 16, 15-20; Mt. 10, 5-8. Siehe auch McCready (1989), S. 34 – 35.

[22] Siehe Kennedy (1982), S. 122: „Authority is confirmed by miracle, an this, rather than logical argument, will be the primary mode of persuasion".

[23] Vgl. Szarmach (1996), S. 67 f.

dert werden, die der Beschreibung selbst Dynamik gibt, ist auch für die Sprache der Evangelien charakteristisch. Die Befehlsform *vade*, die in der *Vulgata* oft aus dem Munde Christus' erscheint und meist eine Veränderung ankündigt, die sich in demjenigen, an den die Worte adressiert sind[24], vollzieht, befand sich auch in der Szene, die die Heilung Frontos beschreibt (*V.A.* LVII, 925 – 926). Biblische Vergleiche ruft auch die Heilung eines jungen Mädchens aus Busiris hervor, die Antonius auf Bitten der Eltern durchführt. Der Verfasser zeigt jedoch deutlich die Grenzen der Möglichkeiten, die die Kraft Antonius' hat. Denn der Heilige kann zwar durch die Kraft seines Gebetes bei Gott eine Heilung erbitten, ist aber machtlos gegenüber dem Tod (*V.A.* LVIII, 925 – 926). Die Tatsache, daß die Wunder, deren Vorbild sich in der Bibel befindet, gern den heiligen Helden der Hagiographie zugeschrieben werden, ist nicht verwunderlich, denn so eine biblische Anlehnung muß die Glaubwürdigkeit der Erzählung erhöhen. Die Anspielung auf den Vergleich des Wirkens des Heiligen mit den Taten von Moses, Elias oder letztendlich Christus selbst dient auch zusätzlich der Hervorhebung der Vorzüge der in der Vita porträtierten Person.

Der Verfasser der *Vita Antonius* schrieb auch von der hellseherischen Fähigkeit, durch die Antonius wußte, wer, wann und in welcher Angelegenheit jemand zu ihm kommt, viele Tage vor dem eigentlichen Besuch (Kap. LIX; LXII). Mit diesem Charisma sind die in diesem Werk beschriebenen Visionen und Offenbarungen verbunden. Die wichtigste der in diesem Teil der Vita beschriebenen ist die Vision des zukünftigen Schicksals der Seele (Kap. LXV – LXVI). Wenn Gott jemanden zum Wissen über die letztendlichen Dinge zuließ, so konnte die Heiligkeit eines solchen Menschen bei den Lesern keinen Zweifel erwecken.

Eine natürliche literarische Komponente der Mönchsvita war auch die Darstellung der Kämpfe des Heiligen mit dem Satan und allen Dämonen. Die Dämonologie war ein integraler Teil der Weltanschauung, die für die Menschen in der Epoche, in der die frühen Heiligenviten entstanden, charakteristisch war. Die Existenz und reale Tätigkeit der verschiedensten Geister wurde als selbstverständlich anerkannt. Die Wundergabe, die das Charisma der Erkennung von Dämonen darstellte, wurde zu einem Attribut des idealen Mönchs, beschrieben in den frühen asketischen Schriften[25]. Die Lehre von der Erkennung der Geister und der Art und Weise der Bekämpfung ist das Hauptthema der „großen Katechese" Antonius' (*V.A.* XVI – XLIII).

In der *Vita Antonii* wurden den Verlockungen, denen der Asket ausgesetzt war und seinem Kampf mit den Dämonen die Kapitel V bis XIII gewidmet. Die siegreichen Kämpfe des Helden des Werkes mit den Kräften des Bösen sind eine Art Prüfstein seiner Heiligkeit. Erst danach erhält der Heilige die Kraft,

---

[24] Vgl. z.B. Mt. 8, 13; ebd. 9, 6; 19, 21; ebd Mk. 5, 19; ebd. 5, 34; ebd. 10, 52; Lk. 5, 24.

[25] Vgl. Iohannes Cassianus, *Collationes*. II, 2; siehe auch Lorie (1955), S. 116 – 119; Peterson (1982).

wundertätig zu sein, was eine Art Belohnung und ein sichtbares Zeichen seiner Anerkennung durch Gott ist.

In der *Vita Hilarionis* von Hieronymus entspricht das lange III. Kapitel der Vita dem oben genannten Teil des Werkes von Athanasius sowohl im Inhalt als auch in der Funktion. Das Werk besitzt auch, ähnlich wie das Antonius gewidmete Werk, ein in seiner Struktur herausgehobenes Element, das der Beschreibung von Wundern gewidmet ist und die Argumentationsrolle bei der Überzeugung des Adressaten von der Heiligkeit seines Helden erfüllt.

Die Beschreibungen der außergewöhnlichen Errungenschaften Hilarions sind natürlich zum großen Teil Bilder, die die Wunder darstellen, die auf den Beispielen der Evangelien beruhen. Das beste Beispiel dafür ist die Erzählung darüber, wie der Held der Vita, dem Beispiel Christus' folgend, eine seit zehn Jahren blinde Frau mit dem eigenen Speichel heilt[26] (*V.H.* IX, 3)[27]. Die Bezeichnung der Wunder mit dem Ausdruck *signa (V.H.* VIII, 1: *Hoc signorum eius principium)*[28] ist eine deutliche Anknüpfung an die Sprache der Evangelien.

Eine besondere Gruppe von Wundern sind die in der *Vita Hilarionis* beschriebenen Auftritte ihres Hauptthelden gegen die heidnische Magie (Kap. XI – XII). Hieronymus zweifelt die Existenz von übernatürlichen Kräften, die ungewöhnliche Möglichkeiten besitzen, nicht an, zeigt aber die Überlegenheit der Kraft Christus', die sich in den Taten Hilarions ausdrückt, in unmittelbarer Konfrontation mit der Magie. So ist es im Falle der Erzählung im XI Kapitel der Vita über die Pferderennen, in denen Hilarion zum Sieg des christlichen Gespanns über die Pferde der Anhänger des Gottes Marnas beitrug. Der propagandistische Sinn der Erzählung ist wichtig. Die Macht des heidnischen Gottes wurde durch die Macht Christus' besiegt. Eine ähnliche Moral könnte die Krönung des Kapitels XII sein, das eine Erzählung über die Austreibung des Satans aus einem Mädchen durch Hilarion ist, welches durch einen in sie verliebten jungen Mann mit Hilfe der Magie, die er von den Priestern Asklepios' gelernt hatte, verzaubert wurde. Beide oben genannte Beispiele sind ein Zeugnis für den Ernst, mit dem das Christentum im vierten Jahrhundert die Gefahr betrachtete, deren Quelle die schädliche Kraft der schwarzen Magie war[29].

Eine besondere Behandlung erfordert die Rolle der Wunder in der *Vita Martini*. Die ungewöhnlichen Ereignisse im Leben des hl. Martins und seine außergewöhnlichen Kräfte wurden von Sulpicius Severus in zwanzig aller siebenundzwanzig Kapitel des Werkes beschrieben oder zumindest erwähnt. Außer den ersten beiden Kapiteln, die die Rolle der Einleitung erfüllen und den letzten beiden, die der tatsächliche Epilog des Werkes sind, trifft der Leser eigentlich

---

[26] Mk. 8, 23.

[27] Hieronymus erzählt noch einmal in der *Vita Hilarionis* von der Heilung, die sein Held auf identische Weise wie Christus vollbrachte. Im Kap. XXXI der Hilarionvita heilt er einen Gelähmten mit den Worten *surge et ambula.,* vgl. Lk. 7, 14.

[28] Joh. 2, 11.

[29] Vgl. Marasco (1997), besonders S. 245 – 246.

an jeder Stelle auf Wunder, an denen das Leben des Helden reich gewesen sein soll. Jedoch in Abhängigkeit von der ihnen von Sulpicius gegebenen Lokalisierung in der Struktur der Vita veränderte sich auch die ihnen gegebene Funktion. Im Narrationsteil, in dem der Verfasser Wert auf das Prinzip der Chronologie bei der Beschreibung der Ereignisse legte, haben alle beschriebenen Wunder ihre wichtigen Folgen in der Geschichte Martins selbst. Zwischen jeder Vision, Heilung oder wunderbarem Zeichen und den folgenden Etappen im Leben des Heiligen besteht eine enge Abhängigkeit von Ursache und Wirkung. Ihre Funktion ist somit die Weiterführung der Handlung im Werk in ihrer linearen Ordnung. Martin empfing die Taufe, nachdem ihm im Traum Christus erschien, gekleidet in die Hälfte des Mantels, die der Heilige sich mit dem Bettler geteilt hatte (Kap. III). Die wunderbare Betreuung des Helden durch Gott ermöglichte ihm, das Heer frei von Anklagen wegen Feigheit und Desertierung zu verlassen (Kap. IV). Der im Traum erhaltene Befehl ließ Martin in die Heimat gehen, um die eigenen Eltern zu bekehren (Kap. V). Die Auferstehungen, die der Heilige vollbrachte (Kap. VII – VIII), bewirkten, das die Heiligkeit Martins durch seine Umgebung anerkannt wurde. Als einer der Bischöfe sich seiner Wahl zum Hirten von Tours entgegenstellte, wurde er auf wunderbare Weise mit den Worten des zufällig ausgewählten Fragments der Hl. Schrift gerügt (Kap. IX).

Unter den Wundern des ersten Teils der *Vita Martini* verdienen zwei Auferstehungen besondere Beachtung (Kap. VII – VIII). Ihre literarische Darstellung läßt keinen Zweifel, daß sie von der Erzählung über die Wundertätigkeit von Elias und Eliseus inspiriert wurden[30].

Die *Vita Martini* besitzt jedoch in ihrer Struktur auch einen solchen Teil, in dem sich der Verfasser nicht um die Chronologie der beschriebenen Ereignisse bemüht, sondern sich ausnahmslos mit wunderbaren Ereignissen befaßt, die er in thematische Gruppen einteilt. Das sind die Kapitel von XII bis XXIV der Vita, die als kompositorische Ganzheit die Argumentationsfunktion im Werk erfüllen.

Die Wundertaten Martins, beschrieben in den Kapiteln XII – XV, betreffen tatsächlich das Wirken des Heiligen gegen die heidnische Religion mit ihrem dörflichen, traditionellen Charakter. Der Held der Vita hält mit dem Zeichen des Kreuzes eine heidnische Prozession an, ändert die Richtung des auf ihn fallenden Baumes, kehrt die Übertragung der Flammen gegen die Windrichtung um, zerstört unter Begleitung wunderbarer Ereignisse heidnische Tempel. Der gemeinsame Effekt dieser von Sulpicius beschriebenen Aktivitäten war die Bekehrung der Heiden, die Zeugen jener Wunder waren. Es ist also eine wirkungsvolle Missionärstätigkeit Martins, in der er sich der Wunder bedient, um die Heiden von der Abkehr von ihrem eigenen Glauben zu überzeugen und von der Annahme des Glaubens, der ihm selbst eine so ungewöhnliche Kraft verleiht.

---

[30] 3. Reg. 17, 17 – 24; 4. Reg. 4, 31 – 37.

Zwei der von Martin vollbrachten Wunder sind gegen die Kräfte der Natur gerichtet. Sowohl die Umkehrung der Richtung des fallenden Baumes als auch die Aufhaltung der Flammen entgegen der Windrichtung haben den Charakter dÚnata , schon seit klassischen Zeiten in der Literatur bekannt[31].

Der Verfasser der Vita sammelt in unmittelbarer Folge die oben genannten *signa* der wunderbaren Möglichkeiten Martins, die sich in seiner siegreichen Konfrontierung mit verschiedenen Erscheinungen des gallisch-römischen Heidentums zeigen, und stellt einerseits die spezielle göttliche Obhut dar, andererseits überzeugt er seine Leser von der Überlegenheit des Christentums selbst. Vom rhetorischen Standpunkt aus scheint die Hervorhebung sehr überzeugend zu sein, mit welcher Wirkung die Tätigkeit Martins von den Heiden selbst aufgenommen wurde. Der Verfasser der Vita machte besonders auf die fast massenhafte Bekehrung unter dem Einfluß seiner Taten aufmerksam, sowie auf die Überzeugung der früheren Feinde des Christentums zum Glauben Martins, der durch diese Wunder bestätigt wurde. Das Bild des Heiligen als Zerstörer der heidnischen Tempel, der entschieden mit allen Idolen kämpft, knüpft an das Bild der Propheten aus dem Alten Testament an. Martin wurde hier als Nachfolger von Moses und Elias dargestellt.

Die nächste Gruppe der in der *Vita Matrini* beschriebenen Wunder sind die vom Helden bewirkten Heilungen von körperlichen Krankheiten und die Austreibung der Dämonen (Kap. XVI – XIX). Auch diese Tätgkeit des Heiligen erinnert an die Wunderheilungen und Exorzismen aus dem Neuen Testament. Martin erscheint heir also als gallischer Apostel, und manche von ihm vollbrachten Wunder lassen sich mit Christus selbst vergleichen[32]. Das Charisma, durch das der Held des Werkes heilen konnte, wird von Sulpicius *gratia curationum* (*V.M.,* XVI, 1) genannt. Dieselbe Bezeichnung erscheint im Text des Ersten Briefes an die Korinther[33] in der Version der *Vulgata*. Die Heilung des gelähmten, fast schon leblosen Mädchens, die der Held der Vita auf die Bitte der verzweifelten Eltern hin bewirkte, ruft beim Leser den Vergleich mit der Erweckung der Tochter Jairas[34] durch Jesus hervor. Martin unterstreicht an dieser Stelle auf für die Erzählung von Heilakten in der Hagiographie typische Weise die eigene *humilitas* und versichert, daß er es nicht wert ist, daß Gott durch ihn seine Macht erkennen läßt (*V.M.* XVI, 5).

Im Werk von Sulpicius folgen auf die umfangreiche und dramatische Beschreibung der ersten Heilung Martins in Trier die Berichte von drei Exorzis-

---

[31] Vgl. Curtius (1997), S. 104 – 105; siehe auch die Aufhaltung des Meeres durch Hilarion während des Erdbebens in Epidaurum (*V.H.* XXIX).

[32] J. Fontaine nennt die Gruppe der Wunder, die von dem Helden des Werkes bei seiner Missionärstätigkeit vollbracht werden, das „Alte Martinstestament" und den Teil des Werkes, das den Heilungen gewidmet ist, das „Neue Martinstestament", siehe Fontaine (1967), S. 809.

[33] 1. Cor. 12, 28: (...) *deinde virtutes, exinde gratias curationum, opitulationes.;* 12, 30 *numquid omnes virtutes? Numquid omnes gratiam habent curationum?* (in Vetus Latina ist *donationes sanitatum*).

[34] Mt. 9, 18.

men, zu denen es in derselben Stadt kam (Kap. XVII – XVIII, 2) und vier weiteren Heilungen, die der Verdienst des Bischofs von Tours (Kap. XVIII, 3 – XIX) schon an anderen Orten waren. Es schein für Sulpicius kein wesentlicher Unterschied zwischen einer körperlichen Krankheit und der Besessenheit durch Dämonen zu bestehen[35]. Martin wirkt in beiden Fällen mit gleichem Erfolg. Der Hagiograph akzentiert deutlich die heilende Kraft, die von der Segensgebung durch den Heiligen ausging, das Handauflegen, selbst die Berührung seiner Kleider oder nur eines Briefes von Martin. Im Neuen Testament war das Handauflegen immer mit der Heilung körperlichen Krankheiten[36] verbunden. Diese Geste wurde von der Kirche auch als rituale Funktion während der Exorzismen übernommen, dessen Zeugnis unter anderem die Tätigkeit des Helden der *Vita Martini* ist[37]. Schon die Berührung seiner Kleider oder auch der Kontakt mit mit einer davon stammenden Faser sollten den Kranken gesund machen (*V.M.* XVIII, 4 – 5). Die Bezeichnung *fimbriae vestimenti* — Fransen, Faser aus der Bekleidung, erscheint auch im gleichen Kontext in den Evangelien[38]. Interessant ist auch die Tatsache, daß Evagrius in seiner Version der *Vita Antonii* die gleiche Stelle der Bibel nutzte (*V.A.* LXX, 941 – 943), obwohl es im griechischen Text der Vita keine entsprechende Parallele gibt.

Die Heilkraft des Bischofs von Tours war so groß, daß sie sich, nach dem Bericht von Sulpicius, ohne das Bewußtsein und sogar ohne die Anwesenheit des Heiligen zeigte. Das illustriert die Beschreibung des Wunders im XIX Kapitel der Vita (*V.M.* XIX, 1 – 2). Der Verfasser erwähnte auch die Heilung des erblindenden Paulins von Nola, die Martin mit Hilfe der Berührung der Augen mit einem Pinsel durchgeführt haben sollte (*V.M.* XIX, 3). Hier ist anzumerken, daß die technische Seite eben dieser Heilung wie eine gewöhnliche ärztliche Behandlung vorkommt, die in seinen Zeiten angewendet wurde[39].

Die Wundergabe der Zukunftsdeutung und Hellseherei wurden im Falle des Bischofs von Tours am Beispiel der Ereignisse in den Kapiteln XX und XXI dargestellt.

Obwohl die Dämonologie in der *Vita Martini* keinen so bedeutenden Platz einnimmt, wie in der *Vita Antonii*, so ist doch auch hier der bedeutende Einfluß auf die Menschen im Gallien des vierten Jahrhunderts zu sehen. Das Thema der letzten drei Kapitel in dem Teil des Werkes, das den außergewöhnlichen Errungenschaften Martins gewidmet ist (Kap. XXII – XXIV) ist seine Gabe, die bösen Geister zu erkennen und zu bekämpfen.

Die Wunder in der *Vita Ambrosii* erscheinen fast immer im Zusammenhang mit den von Ambrosius ausgeübten amtlichen Pflichten. Die erste Heilung, die

---

[35] Vgl. Fontaine (1967), S. 811.
[36] Vgl. Mk. 8,23; ebd. 16,18; Lk. 4, 40.
[37] Vgl. Fontaine (1967), S. 836.
[38] Siehe Mt. 9, 20.
[39] Martin heilt in den ihm gewidmeten Werken von Sulpicius, indem er sich oft eher wie ein Arzt verhält als wie ein Wundertäter, vgl. Fontaine (1967), S. 887; Stancliffe (1983), S. 250.

er vollbrachte, als er dem gelähmten Mädchen die Gesundheit zurückgab (*V. Amb.* X), fand einige Jahre nach seiner Weihung statt. Die technische Beschreibung dieses Wunders bleibt in der neutestamentarischen Konvention[40], erinnert aber gleichzeitig an die Heilungen, die die Helden in den hier analysierten frühen lateinischen Viten vollbrachten. Ambrosius betete, legte die Hände auf und das leidende Mädchen berührte seine Kleider (*V. Amb.* X, 1).

Die bischöfliche Autorität des Ambrosius befand sich unter der speziellen göttlichen Obhut. Davon zeugt im Werk Paulinus' eine Gruppe von Wundern mit penalem Charakter gegenüber denjenigen, die es gewagt hatten, gegen ihn aufzutreten (*V. Amb.* XI,1; XII,4; XVIII,2). Die Moral ist immer die gleiche — diejenigen, die die Frechheit besaßen, die Kirche, repräsentiert von deren Priester, anzugreifen, werden unverzüglich bestraft.

Eine besondere Gruppe der ungewöhnlichen Ereignisse, die umfassend in der *Vita Ambrosii* beschrieben wurden, sind die Heilungen und das Auftreten von Dämonen beim Auffinden und Überführen der Körper der Märtyrer in eine würdevollere Ruhestätte durch Ambrosius (*V.Amb.* XIV; XXIX; XXXII; XXXIII). Besonders berühmt wurde die Auffindung der Körper von Gervasius und Protasius durch die Überlieferung des hl. Augustins[41]. Die Erzählung über die Wunder, die dieses Ereignis begleiteten, in der *Vita Ambrosiii* gestützt auf den Bericht Ambrosius' selbst im Brief an seine Schwester Marcellina (*Ep.* LXXVII), endet mit dem Satz, der den propagandistischen Klang dieser ungewöhnlichen Ereignisse erklärt, bei dessen Begleitung sich jene *translationes* vollzogen.

V. Amb. XIV,3: *Sed his beneficiis martyrum in quantum crescebat fides ecclesiae catholicae, in tantum Arrianorum perfidia minuebatur*[42].

Der in der frühen Hagiographie verbreitete Vergleich des Helden der Vita mit Elias oder Eliseus, besonders populär in den Mönchsviten, für die beide Propheten die biblischen Vorbilder waren, befand sich ebenfalls in der *Vita Ambrosii*. Der Bischof von Mailand ahmt genau die Handlungsweise von Eliseus nach, als er auf Bitte der innig betenden Mutter ihren Sohn wieder auferstehen läßt (*V.Amb.* XXVIII). Die gleiche Situation beschrieb auch Sulpicius Severus in seiner *Vita Martini*, was ich schon oben erwähnte.

Zwei der vielen Wunder Ambrosius', die im Werk Paulinus' erzählt werden, haben besondere Bedeutung im Hinblick auf ihre Argumentationsfunktion für die Darstellung der Heiligkeit des Helden. Im Kapitel XVII zitiert der Verfasser den Bericht eines Arianers, der bekehrt wurde, nachdem er ein Engel gesehen hatte, das Ambrosius unmittelbar ins Ohr die Worte übermittelte, die er dann

---

[40] Vgl. z.B. die Heilung, die der hl. Paulus während seines Aufenthaltes auf Malta vollbrachte, Act 28, 8

[41] Vgl. Aug. *Confess.* IX, 7, 16.

[42] Die Wunder und Dämonenerscheinung bei *inventio* oder *translatio* der Körper der Märtyrer haben ebenfalls ihren östlichen Ursprung. Auch dort hatten sie antiarianischen Charakter in der Zeit, als die Arianer die Verdienste der Märtyrer negierten, vgl. Mohrmann (1981), S. XXXV.

dem versammelten Volk während der Predigt verkündete (*V. Amb.* XVII, 1). *Angelus loquens*, der in dieser Szene auftaucht, erinnert an viele Beschreibungen von Offenbarungen aus dem Neuen Testament. Selbst der hl. Johannes erhielt seine Apokalypse eben durch die Vermittlung eines Engels[43]. Die Glaubwürdigkeit des in der *Vita Ambrosius* befindlichen Berichtes konnte dabei von seinen Lesern nicht in Frage gestellt werden. Ein Augenzeuge des Wunders war nämlich ein in doktinalen Streitigkeiten erbitterter Arianer, der kein Interesse daran haben konnte, seinen Gegner positiv darzustellen. Das zweite, wunderbare Zeichen, das ohne Zweifel des Lesers auf die Heiligkeit des Bischofs von Mailand hinwies, war die Vision, die Paulinus selbst erfuhr. Der Verfasser beschrieb im XLII Kapitel der Vita die ungewöhnliche Erscheinung, die der Hagiograph beobachten konnte, als er Ambrosius einige Tage vor dessen Tod begleitete. Das ist eine Art Apoteose des sich am Ende seines Lebensweges befindlichen Ambrosius. Sie erinnert an die Szene der Erfüllung der Apostel mit dem Hl. Geist[44], bekannt aus der Geschichte der Apostel, und solche Elemente, wie der Feuerschein und das schneeweiße Gesicht Ambrosius' passen deutlich mit dem Bild Christus' zusammen, das Johannes in seiner Apokalypse darstellte[45].

Die *Vita Augustini* besaß fast keine wunderbaren Elemente. Das einzige Ereignis, das sich so interpretieren läßt, ist die im XXIX Kapitel der Vita beschriebene Heilung, die Augustinus vollbracht haben soll, als er selbst auf dem Totenbett lag. Der Heilige verleugnete auf für den hagiographischen Helden typische Weise jede eigene Heilkraft, legte aber am Ende dem Kranken die Hände auf. Diese Szene, wie auch viele andere in den frühen Viten, steckt in der Konvention des Neuen Testaments. Possidius behandelte sie aber außergewöhnlich lakonisch. Er gab keine Einzelheiten über die Person des Kranken und seine Leiden an, und in der technischen Beschreibung der Heilung selbst zeigte er eine ungewöhnliche Bündigkeit der Aussage. Das Fehlen von wundertätigen Elementen in der *Vita Augustini* ist ein Merkmal, das dieses Werk zweifellos von den anderen, hier analysierten lateinischen Viten unterscheidet[46]. Die Hauptursache für diesen Sachverhalt ist meiner Meinung nach das von Possidius schon zu Beginn des Werkes angedeutete Streben, ein Werk zu schaffen, das die Vervollkommnung der *Confessiones* Augustinus' sein sollte, wo die Beschreibungen

---

[43] Ap. I, 1.

[44] Act. 2, 3 – 4.

[45] Ap. 1, 14: *caput autem eius et capilli erant candidi tamquam lana alba tamquam nix et oculi eius velut flamma ignis* (...). Vgl. auch Dn. 7, 9.

[46] Das Fehlen des Zusammenhanges zwischen der Heiligkeit und der Wundertätigkeit ist in der frühen Hagiographie eine seltene Erscheinung. Unter den frühesten lateinischen Werken ist *Sermo de vita s. Honorati*, geschrieben in der ersten Hälfte des V.Jh., ein interessantes Beispiel. Der Held dieses Werkes von Hilarius von Arles betet darum, daß seine Heiligkeit sich nicht in der Wundertätigkeit manifestiert. (Sermo de Vita s. Honorati, 37, 2). Jener bewußte Verzicht auf die Thaumaturgie bleibt jedoch in einem engen Verhältnis zur Heiligkeit des Helden. Zu diesem Thema siehe ausführlicher Wiśniewski (1997), S. 281 – 300.

wundertätiger Ereignisse, obwohl sie in geringem Maße anwesend sind, keine wesentliche Rolle im schöpferischen Konzept des Verfassers spielten.

*

Die Argumentierung spielte in der frühen Hagiographie zweifellos eine vordergründige Rolle. Die Hagiographen suchten Argumente, die die Leser der Viten von der Heiligkeit ihrer Helden prinzipiell an den gleichen Stellen überzeugten. Daher sind hier besondere Bearbeitungen solcher klassischen *topoi*, wie: *genus, educatio, natura animae corporisque* oder *qualitas mortis* typisch.

Eine charakteristische Argumentationsweise mit theologischem Hintergrund ist die Bestätigung der Außergewöhnlichkeit der Helden in den Viten durch die Darstellung ihrer Wundertätigkeit. Ungewöhnliche Ereignisse, die das Leben der Heiligen durchziehen, sind immer ein Zeichen für die ihnen von Gott gegebene besondere Gnade und unterscheidet sie von den gewöhnlichen Menschen. Oft sind die von den Hagiographen beschriebenen Heilungen, die die Heiligen vollbracht haben sollen, in biblischer Konvention. Ihre Hauptthelden gewinnen besondere Vorzüge durch die Identifizierung dieser Wundertätigkeit mit der Aktivität der Propheten, Apostel oder sogar mit Christus selbst.

II. Epilogus hagiographicus

Der letzte Teil der Rede wurde nach der antiken rhetorischen Theorie *peroratio*, von anderen Verfassern *conclusio* oder auch *epilogus* genannt. Sein Wesen bestimmen zwei Funktionen — *eius duplex ratio est, posita aut in rebus, aut in adfectibus* (Quint. VI, 1, 1)[47]. Erstens wurde in diesem Teil des Auftritts an die wichtigsten Punkte erinnert, auf die sich die vorhergehende Argumentation stützt — *rerum repetitio et congregatio, quae Graece dicitur nakefala...wsij a quibusdam Latinorum enumeratio* (Quint. VI, 1, 1). Die zweite der Hauptaufgaben war hingegen, den größtmöglichen Einfluß auf die Hörer zu erzielen. Der Verfasser der rhetorischen Aussage bemühte sich, abhängig von ihrem Typ und der Spezifik der dargestellten Angelegenheit, bei seinem Adressaten das Gefühl des Widerwillens oder sogar der Empörung über diejenigen zu erwecken, die einen entgegengesetzten Standpunkt zum Thema der Aussage einnehmen, oder er wollte Enthusiasmus für die im Diskurs gelobte Person (*indignatio, amplificatio, exaggeratio*) hervorrufen. Andererseits wollte er auch bei den Adressaten des Werkes Mitleid erwecken, indem er das Unglück, Leid oder die offensichtliche Ungerechtigkeit, durch die gegnerische Seite hervorgerufen, (*conquestio, commiseratio, miseratio*) darstellte.

Die affektive Funktion des Epilogs verband ihn mit den Aufgaben, die er

---

[47] Vgl. auch Sul. Vict. 23, (RLM), S. 324.

im Bezug auf die Adressaten der Einleitung der Rede zu erfüllen hatte[48]. Im Einklang mit der natürlichen Ordnung, die einer gut konstruierten Aussage zugeschrieben wird, bemühte sich ihr Verfasser am Anfang und Ende, sich vor allem auf die Gefühle zu berufen, im Narrations- und Argumentationteil auf den Intellekt seines Hörers.

Viele antike literarische Werke wurden von ihren Verfassern nicht mit einem Schlußteil versehen, den man nach den Hinweisen der klassischen Rhetorik interpretieren könnte. Ist auch die Anwesenheit von *exordium* und *narratio* ein fast allen Werken dieser Art gemeinsames Merkmal, so beschränkt sich das Auftreten von *peroratio* ausschließlich auf die Werke mit sehr starker rhetorischer Färbung[49]. Zu dieser Gruppe gehören die frühen lateinischen Heiligenviten, die der Gegenstand der hier geführten Erwägungen sind.

*

Der Epilog der *Vita Antonii* umfaßt die zwei letzten Kapitel des Werkes[50]. Athanasius/Evagrius stellt dort eine bündige Charakteristik der Person seines Helden vor. Der Heilige beharrte nach den Worten seines Hagiographen, konsequent und unverändert auf seinem noch in der Jugend gefaßtem Beschluß über die asketische Lebensweise. Hier befanden sich auch einige Einzelheiten über das Aussehen Antonius' und die Information über seine bis ins späte Alter ausgezeichnete Gesundheit. Bei dieser Gelegenheit unterstreicht Evagrius ausdrücklich, daß die gute Gesundheit des Greises, der er sich „gegen die Natur" erfreute, ein Geschenk war, daß er als Lohn für seine irdischen Verdienste erhielt (*ita contra naturae meritorum gratia*[51] *V.A.* XCIII, 973 – 974). Der gesamte oben genannte *passus* des Epilogs diente also dazu, den Leser an das äußere Lebensbild Antonius' zu erinnern, das an verschiedenen Stellen der ganzen Vita dargestellt wurde und ein auf den Seiten des Werkes gerühmtes Vorbild zur Nachahmung war. In diesem Schlußteil stellte der Verfasser seinen Helden als eine Person dar, die den besonderen Segen Gottes besitzt. Ein sichtbarer Beweis jener göttlichen Salbung Antonius' sollte die Berühmtheit des Heiligen sein, der er sich auch weitab vom Ort seines Eremitendaseins erfreute[52].

---

[48] Vgl. Quint. VI, 1, 51.

[49] Vgl. Curtius (1997), S. 96.

[50] B. Degórski meint im Artikel über die Epiloge in der frühen Mönchshagiographie, daß der richtige (*il vero epilogo*) Schluß des Werkes erst mit dem Anfang seines letzten Kapitels beginnt, vgl. Degórski (1995), S. 195. Man kann jedoch diesem Standpunkt kaum zustimmen. Der Satz, mit dem der Verfasser der *Vita Antonii* das vorletzte Kapitel der Vita beginnt, ist doch eine deutliche Einführung in den letzten Teil des Werkes und beginnt die für den Epilog charakteristische *recapitulatio*, deren integraler Teil dieses Kapitel ist, worüber ich desweiteren in meinen erwägungen schreibe.

[51] Diese Formulierung hat im griechischen Original keine entsprechende Parallele.

[52] Von der Berühmtheit, die der Heilige wegen seiner Ungewöhnlichkeit in weiter Entfernung von seinem Aufenthaltsort besaß, schrieben auch andere Verfasser der frühen lateinischen Viten, die Gegenstand der hiesigen Erwägungen sind. Vgl. *V.H.* XXII; XXXIV; *V. Amb.* XXV; XXX.

Der abschließende Satz des XCIII.Kapitels der *Vita Antonii* enthält einen allgemeinen Gedanken, der sich mit Erfolg in jedem anderen hagiographischen Werk befinden könnte.

V.A. XCIII, 973 – 974: *Creatoris est ista benignitas, ut famulos suos, licet nolentes, nobilitare consuevit, ut virtus possibilis nec extra humanam esse naturam sanctorum doceatur exemplis, et ad beatae vitae imitationem ex fructu laboris optimus quisque impellatur.*

Der Verfasser definiert hier, wenn auch nicht direkt, die bedeutende Rolle der Hagiographie, die sie im Bezug auf ihre Adressaten spielen sollte. Gott selbst bewirkte, nach seinen Worten, daß die Einzelheiten aus dem Leben des Heiligen allgemein bekannt wurden, sogar gegen dessen Willen[53]. Der Wille des Schöpfers selbst war es also, an solchen Beispielen zu zeigen, daß die Vollkommenheit möglich ist, um auf diese Weise die Menschen zur Nachahmung der Heiligen anzuregen. Jeder Hagiograph, der das Leben seiner ungewöhnlichen Helden beschreibt, wird in diesem Zusammenhang zum Verwirklicher des didaktischen Planes von Gott und die in der Hagiographie beschriebene Lebensweise der Heiligen erwächst zu einem Vorbild, das es nachzuahmen gilt, nicht nur in Antwort auf die Anregung des Verfassers der Vita, sondern auch direkt durch den Willen Gottes.

Das letzte Kapitel der *Vita Antonii* beginnt mit einer Ansprache an die Adressaten des Werkes in Form einer *adhortatio* (*V.A.* XCIV, 973 – 976). Vorher wendete sich der Hagiograph nur in der Einleitung direkt an seine Leser. Man kann daher annehmen, daß die Adressaten dieser Apostrophe die gleichen, unbestimmten außerhalb Ägyptens lebenden, den Weg der Askese beginnenden Mönche sind, die sich angeblich an Athanasius mit der Bitte um den Vitenbrief gewendet hatten. Der Verfasser fordert sie auf, den im Werk enthaltenen Inhalt weiterzugeben und auf diese Weise das Mönchsleben zu verbreiten, das, wie aus dem ganzen Werk hervorgeht, ein direkter Weg zum Ruhm Gottes ist. Jener breite Adressatenkreis soll, wie es scheint, nicht auf Mönchskreise beschränkt bleiben, sondern er umfaßt mit dem Wort *fratres* die Christen überhaupt[54].

Der Epilog der *Vita Pauli* umfaßt die letzten zwei Kapitel der Vita — XVII und XVIII. Im ersten der beiden stellt Hieronymus eine Reihe rhetorischer Fragen an die Reichen. Sie stützen sich auf die Antithesen zwischen der Dummheit derjenigen, die sich um den Reichtum sorgen und der Weisheit Paulus', der in absoluter Armut lebt. Der Verfasser wendet sich direkt an die reichen Leute (*V.P.* XVII, 16: *Parcite, quaeso vos, parcite saltem divitiis quas amatis*). Diese Apostrophe, deren Pathos durch die Wiederholung des Wortes *parcite*[55]

---

[53] Dieser Satz könnte das ideale Motto für die *V.H.* sein, in der das führende Motiv die ständige Flucht Hilarions vor dem Ruhm ist, dessen er sich wegen seines ungewöhnlichen Lebens auf der Erde erfreute. Auch in diesem Falle sorgte Gott, laut Hieronymus, für die dem Heiligen gebührende Ehre. Vgl. *V.H.* XXVI, *1: sed vere, iuxta quod scriptum est, non potest ciuitas latere super montem posita.*

[54] Vgl. Degórski (1995), S. 196.

[55] Vgl. Quint., IX, 3, 28: (...) *verba geminantur* (...) *amplificandi gratia* (...); Vgl. Lausberg, S. 311.

verstärkt wurde, kann einerseits als moralischer Hinweis (*admonitio*), andererseits hingegen als Warnung für die Reichen (*comminatio*) angesehen werden. Hieronymus konzenntrierte sich im ersten Teil des Epilogs nur auf eine Tugend seines Helden. Er erwähnte hier die völlige Ablehnung der irdischen Reichtümer, die zu einem Wendepunkt in seinem Leben wurde und gleichzeitig seinen Weg zur Heiligkeit eröffnete. Der Verfasser erinnerte hier wieder an die *de facto* einzige konkrete Information über die Einzelheiten der Askese Paulus' in diesem novellistischen Werk. Das ganze Kapitel XVII der Vita erinnert in seiner literarischen Form an eine kynisch-stoische Diatribe[56]. Die vordergründige Funktion bleibt hier *reprehensio* der reichen Leute[57], aber es ist gleichzeitig eine Aufforderung an alle Adressaten des Werkes, den Weg *contemptus mundi* zugehen, der Paulus die Heiligkeit brachte. Das letzte Kapitel des Werkes ist dagegen eine Apostrophe des Verfassers an alle Leser, und nicht nur, wie das vorher war, an die Reichen. Hieronymus unterstreicht hier, daß er der Verfasser des Werkes ist. Das ist eine schon seit Theognis in der antiken Literatur bekannt sfrag…j. Der Verfasser selbst, der sich an dieser Stelle persönlich und direkt für das Lebensmodell, dargestellt am Beispiel von Paulus, ausspricht, bemühte sich, die Adressaten der Vita ihm gegenüber so wohlwollend wie möglich einzustellen. Der ganze Epilog der *Vita Pauli* mit allen darin enthaltenen Antithesen und Vergleichen seines Helden mit den Reichen hat auch die Aufgabe der Amplifikation der Lebenshaltung Paulus' und ihr unbedingtes Lob.

Der eigentliche Epilog der *Vita Hilarionis* ist das letzte, XXXIII. Kapitel der Vita. Sie ist insgesamt dem Lob des Heiligen nach dessen Tod gewidmet, das mit Hilfe von zwei, vom Verfasser einzeln behandelten Beschreibungen des Verhaltens von Menschen, die zu Lebzeiten des Helden des Werkes Zeugen seiner Tätigkeit waren, dargestellt wird. Zur Heldin der ersten machte Hieronymus Konstancia, die auf die Nachricht hin, daß der Körper Hilarions heimlich von Zypern nach Palästina überführt wurde, durch den eigenen Tod Zeugnis ihrer Liebe zum Asketen gab (*V.H.* XXXIII, 1). Hieronymus informiert desweiteren über das frühere Verhalten dieser gläubigen Frau, die die Angewohnheit hatte, ganze Nächte am Grab Hilarions zu wachen, um die Unterstützung des Heiligen für ihre Gebete zu erhalten (*V.H.* XXXIII, 3). Der ganze Exkurs, den der Verfasser Konstancia widmete, diente jedoch im Wesentlichen der Darstellung der Heiligkeit des Asketen selbst. Diese Frau verkörperte namentlich, und damit glaubwürdig, diejenigen, die den ungewöhnlichen Errungenschaften Hilarions persönlich etwas verdanken. Die Hilarion in diesem Absatz des Textes zugeschriebene Kraft, die Gebete zu unterstützen, wurde im vierten Jahrhundert allgemein als Attribut der Heiligen überhaupt angesehen[58]. In dieser Epoche bemühte man sich jedoch meistens noch um die Unterstützung der Märtyrer.

---

[56] Vgl. Fuhrmann (1977), S. 71.
[57] Vgl. Degórski (1995), S. 198.
[58] Vgl. Bastiaensen (1981), S. 315.

Die von Hieronymus beschriebene Situation, in der sich Konstancia an den verstorbenen Hilarion um geistige Vermittlung wendet, beweist, daß der Mönchsasket gegen Ende jenes Jahrhunderts mit großer Wirksamkeit das vorige allgemein akzeptierte Ideal der Heiligkeit ersetzte[59].

Der zweite Teil des Epilogs beginnt mit einer, rhetorische gefärbten, literarischen Überlieferung, die direkt an den Leser gerichtet ist. Im Hintergrund läßt sich die Gegenwart des Motives erkennen, das sich durch die ganze Vita zieht, nämlich die ständige Flucht Hilarions vor dem Ruhm, die jedoch auf paradoxe Weise zu seiner immer größeren Anerkennung unter den Leuten führte. Der Garten auf Zypern, in dem er begraben wurde, wurde sogleich, entgegen dem Willen des Heiligen, zu seiner Kultstelle. Mehr noch, selbst der Körper des Heiligen ruhte nicht für immer, wie es sein Wille war, im zyprischen Garten, in dem er an seinem Lebensende endlich Ruhe gefunden hatte und sich dem Mönchsleben hingeben konnte, sondern, heimlich gestohlen, trat er noch eine, diesmal die letzte, Reise nach Palästina an, wo er für die Mönche natürlich zu einem Kultgegenstand wurde.

Der Epilog der *Vita Martini* umfaßt ihr XXVI und XXVII Kapitel. Der erfahrene Literat, der Sulpicius Severus war, wertete gleich am Anfang dieses Kompositionsteils des Werkes die eigenen Fähigkeiten ab, indem er sich unter *inertes poetae* plazierte, andererseits erhöht er den Ernst des Themas, mit dem er sich in der Vita auseinandersetzen mußte (*V.M.* XXVI, 1). Die nächsten Sätze des Epilogs wurden vom Verfasser insgesamt der Amplifikation des Gegenstandes seines eigenen Werkes gewidmet (*V.M.* XXVI, 2 – 3). Dazu bediente er sich sowohl der einfachen Wortfigur, wie der Anapher (*nulla* (...), *nulla*), als auch erlesenerer Arten, zu denen zweifellos der die *Vita Martini* positiv bewertende Vergleich ihres Themas mit dem Stoff der Werkes Homers selbst gehört. Jene *deminutio* des Talents und die Amplifikation des Themas der Aussage eigneten sich ausgezeichnet zur Realisierung der affektiven Funktionen, die von den altertümlichen Theoretikern der Rhetorik sowohl den Einleitungen, als auch den Epilogen der rhetorisierten Werke zugeschrieben werden. Sulpicius Severus zählte im Epilog eine Reihe der asketischen Tugenden Martins auf und nannte sie namentlich, wobei er gleichzeitig darstellte, wie der Heilige sie im täglichen Leben realisierte (*V.M.* XXVI, 2). Eine ähnliche, letzte Charakteristik der Person des heiligen Helden der Vita befand sich auch, wie ich oben erwähnte, am Ende der *Vita Antonii*. Das rhetorische Ziel, das durch diese Angabe im Epilog des Werkes erreicht werden sollte, war die Erinnerung und Argumentensammlung aus dem Gebiet *de persona*, die vorher an vielen Stellen auf den Seiten der Vita verstreut waren. Sowohl Sulpicius Severus, als auch Athanasius/Evagrius sehen hier an erster Stelle die Askese ihrer Helden als sichtbares und sicheres Zeichen ihrer Heiligkeit. Soweit sich jedoch der Verfasser der *Vita Antonii* auf die Darstellung einiger konkreter Informationen beschränkte, die die Lebens-

---

[59] Vgl. Degórski (1995), S. 203.

weise seines Helden charakterisierten, enthält jedoch das Bild Martins in den letzten Kapiteln der ihm gewidmeten Vita einen reichhaltigen Katalog der Tugenden des Heiligen, die seine Ungewöhnlichkeit in vielen Schichten widerspiegeln. Außer den *stricte* asketischen Vorzügen des vom Verfasser der *Vita Martini* gelobten Lebens am Anfang des Epilogs, befand sich dort ebenfalls eine Erwähnung des ständigen Gebets und der Lektüre der Hl. Schrift, denen sich der Held des Werkes sein Leben lang hingab (*V.M.* XXVI, 3 – 4). Obwohl diese Praktiken stark mit dem Lebensideal verbunden waren, das am Beispiel der heiligen Mönche propagiert wurde — besonders, wenn es um die sogenannte *lectio divina* geht, so konnte das ständige Gebet jedem Heiligenideal zugeschrieben werden. Severus behandelte gerade diese Tugend Martins mit Emphase. Er wies den Leser mit Hilfe einer interessanten Parabole an dieser Stelle des Textes besonders darauf hin. Er vergleicht das ständige Gebet seines Helden mit der Arbeit eines Schmiedes, der sogar in den Pausen seiner Arbeit nicht aufhört, auf den Amboß zu schlagen. Die Aufgabe dieses rhetorischen Vergleichs war, außer seiner Funktion, die Tugend Martins zu amplifizieren, auch die Herstellung der Glaubwürdigkeit (*nimirum*) des außergewöhnlichen Handelns des Heiligen durch den Vergleich mit der den Lesern aus Erfahrung bekannten und daher überhaupt nicht fragwürdigen Arbeitsweise des Schmiedes. Das Bild der hier gelobten Tugend des Helden der Vita erhält zusätzliche pathetische Färbung durch die in diesem Absatz des Werkes gegenwärtige Anapher *numquam — numquam*. Sulpicius Severus bedient sich am Ende der *Vita Martini* oft der Wiederholungen. In den letzten beiden Kapiteln der Vita benutzt er sechsmal diese in der rhetorisierten Prosa populäre Wortfigur, wodurch dem ganzen Epilog mehr Pathos gegeben wird. Der Hagiograph verstärkt geschickt den Effekt, den die Anaphern mit sich bringen und baut sie zum Abschluß des Werkes ausschließlich aus Wörtern, die einen Widerspruch in sich bergen, wodurch er eine ganze Reihe ähnlich klingender Wiederholungen schafft [*V.M.* XXVI, 2: *(...)nulla (...) nulla (...);* XXVI, 3: *(...) Numquam (...) numquam (...);* XXVI, 5: *(...) neminem (...) neminem (...), nulli (...);* XXVII,1*: Nemo (...), nemo (...), nemo (...), nemo (...);* XXVII,2: *Numquam (...)nisi (...), numquam (...) nisi (...), nisi (...), nisi (...);* XXVII, 3: *(...) non alii (...) non alii (...).*][60].

Unter vielen Eigenschaften, die der Verfasser der *Vita Martini* im Epilog seinem Helden zuschreibt, befinden sich auch Zeichen der Vollkommenheit, die für das Heiligenideal, das vom Bischof Martin repräsentiert wird, charakteristisch sind. Der Held des Werkes als *summus sacerdos*[61] zeichnete sich durch Demut und Bescheidenheit aus. Er gebrauchte in seiner Tätigkeit nie Hinterlist, bewertete niemanden, verachtete niemanden, vergalt Böses nicht mit Bösem und trug sogar

---

[60] Ähnliche Folgen von Anaphern, gebaut aus Worten, die einen Widerspruch in sich bergen, benutzt in der Charakteristik der Personen, kann man auch in der klassischen Literatur antreffen, vgl. z.B. Nepos, *Atticus* XV.

[61] An dieser Stelle bedeutet die Bezeichnung *summus sacerdos* die Bischofswürde, vgl. Smit (1975), S. 287.

mit Geduld die Angriffe, die die niedrigere Geistlichkeit gegen ihn richtete (*V.M.* XXVI, 5). Indem Sulpicius Severus Martin auf diese Weise darstellte, wies er gleichzeitig auf eine Reihe von Fehlern hin, die er mit der ihm zeitgenössischen höheren Geistlichkeit verband. Der uns an dieser Stelle interessierende Absatz aus dem Schlußteil der Vita beginnt mit der *exclamatio* (*o vere vir ... non fuit*), die eine typische affektive Figur ist[62]. Der Verfasser bemühte sich, indem er an die Hauptaufgaben des Epilogs dachte, sich mit ihrer Hilfe unmittelbar auf die emotionelle Sphäre des Adressaten des Werkes zu berufen und bei ihnen das Gefühl der Bewunderung für den Helden der Vita hervorzurufen.

Die Charakteristik Martins im Epilog der *Vita Martini* wird durch das Persönlichkeitsbild ihres Helden vervollständigt, das der Verfasser im letzten Kapitel seines Werkes darlegt. Die vorher beschriebenen asketischen Merkmale des Heiligen sowie jene, die sich auf das Bischofsideal beziehen, individualisierten, wenn auch nur in einem beschränkten Bereich, die Person des Heiligen. Das nur aus Anaphern bestehende, letzte Bild des Helden der Vita zeigt dagegen das menschliche Ideal im allgemeinen Sinne, das sowohl klassische, als auch typisch christliche Tugenden enthält.

V.M. XXVII, 1 – 2: *Nemo umquam illum vidit iratum, nemo commotum, nemo maerentem, nemo ridentem; unus idemque fuit semper: caelestem quodammodo laetitiam vultu praeferens, extra naturam hominis videbatur. Numquam in illis ore nisi Christus, numquam in illius corde nisi pietas, nisi pax, nisi misericordia erat.*

Aus den Informationen des oben zitierten Textes läßt sich keine einzige Einzelheit ersehen, die für die Person Martins charakteristisch ist, die man mit Sicherheit als individuelles Zeichen ansehen kann. Man darf jedoch, wie es scheint, diesen Absatz des Textes als eine ausführliche Beschreibung lesen, die die Eigenschaft Martins charakterisiert, die sein Äußeres ausstrahlt, welche mit der stoischen pŁqeia identisch ist[63]. Diese Tugend wurde vom Christentum gewissermaßen adoptiert und man kann das Echo ihrer Anwesenheit sogar im Neuen Testament finden[64]. Ihr Erscheinen im frühchristlichen Text sollte jedoch immer als ein sehr wahrscheinliches Zeichen der Existenz der Einflüsse angesehen werden, die auf den Verfasser solcher Aussagen seine klassische Bildung hatte. Vom rhetorischen Gesichtspunkt aus ist auch die Bezeichnung der Außergewöhnlichkeit der oben genannten Eigenschaften interessant, die über die menschliche Natur hinausgehen (*extra naturam hominis videbatur*). Eine ähnliche Maßnahme führte auch der Hagiograph des hl. Antonius im Epilog des ihm gewidmeten Werkes durch.

Der zweite Teil der Charakteristik Martins im letzten Kapitel der Vita ist, ähnlich wie der erste, ein Bild des Inneren des Heiligen ohne jeglichen indivi-

---

[62] Vgl. Quint. IX, 2, 26.
[63] Zu diesem Thema siehe oben, S. 249 – 250
[64] Vgl. Tit. 1, 7.

duellen Merkmale, der sich jedoch diesmal auf die *stricte* christliche Topik beruft. Solche Tugenden, wie *pietas* — die Liebe zu Gott, *pax* — Frieden, oder *misericordia* — Barmherzigkeit, die laut Überlieferung des Hagiographen das Herz des Heiligen ausfüllten, wurden und werden heute noch von den Christen als „Standardtugenden" angesehen, durch die sich jeder Heilige ohne Rücksicht auf seine individuellen Züge auszeichnen mußte.

Um im Epilog an die Eigenschaften Martins zu erinnern, die von den Lesern des Werkes als Argumente seiner Heiligkeit erkannt werden mußten, widmete der Verfasser einen Teil am Ende des Werkes der Erwähnung der Gegner seines Helden. Sulpicius Severus verurteilt hier vor allem die Eifersucht jener, die dem Bischof von Tours in seiner Tugend nicht gleichkommen konnten. Jene *reprehensio* betrifft hauptsächlich den Martin nicht gewogenen Teil des ihm zeitgenössischen Klerus (V.M. XXVII, 3 – 4). Severus bedient sich schon zum zweiten Mal im Epilog der *exclamatio (o nefas...ingemiscendum)* und wollte diesmal bei den Adressaten seines Werkes das Gefühl der Empörung über die Feinde Martins hervorrufen. Die Metapher, in der die Gegner des Heiligen als „bellende Hunde" (*circumlatrent*) dargestellt werden, wird in der frühchristlichen Literatur relativ oft gebraucht[65] und hat immer die Amplifikation der Aussagen der Gegener zum Ziel.

Den letzten Satz des Epilogs widmete Sulpicius Severus der Bestätigung der Authentizität seines Werkes und der Bedeutung, die für die Leser die glaubwürdige Entgegennahme des Inhaltes haben kann. Der Verfasser ist davon überzeugt, daß alle *sancti* sein Werk gern entgegenehmen (*V.M.* XXVII, 6). Der Ausdruck *sanctus* bedeutet in der altertümlichen christlichen Literatur jeden, der an der Kirchengemeinschaft teilnimmt und in der Zeit der Propaganda des asketischen Lebensideals bezog er sich direkt auf die Mönche. Severus gebrauchte an dieser Stelle ein Argument, das wir in keiner anderen Vita dieser Zeit finden. Er machte nämlich allen, die sein Werk ohne Glauben lesen werden, bewußt, daß sie sündigen, denjenigen dagegen, die an das, was sie lesen, glauben, versprach er den von Gott für sie vorbereiteten Lohn (*V.M.* XXVII, 7).

Der Epilog in der *Vita Ambrosii* ist ungewöhnlich bescheiden, wenn man das Ausmaß des gesamten Werkes von Paulinus berücksichtigt. Diesen Kompositionsteil des Werkes beschränkt der Verfasser auf zwei kurze Kapitel, die *de facto* die letzten beiden Sätze des Werkes sind. Der erste der beiden — Kapitel LV — ist eine *exhortatio*, gerichtet an alle potentiellen Leser der Vita. Paulinus wendet sich an sie mit dem Verb *obsecro*, um den Effekt des unmittelbaren Kontaktes mit den Adressaten seines Werkes zu verstärken. Die ganze, oben genannte Aussage erhält somit den Ton religiösen Pathos' und die Anregung zur Nachahmung Ambrosius' wird sehr verstärkt. Der Verfasser der *Vita Ambrosii* gebraucht *obsecretio* schon im Exordium der Vita (*V. Amb.* II, 1).

---

[65] Vgl. z.B. Hier. *In Epistulam ad Galatas* II, 4, 15; Aug. *Ep.* LXV, 1. Vielleicht kann man die Quelle dieser Methapher schon im Alten Testament finden, vgl. Is. 56, 10.

Bei der Anregung seiner Leser, dem Beispiel des Bischofs von Mailand zu folgen, konstruierte der Hagiograph die Antithese, in der er denjenigen, die ihn hören, die Teilnahme mit dem Heiligen an dem letztendlichen Lohn verspricht, den Ambrosius übel nachredenden jedoch eine schreckliche Strafe, die sie treffen wird. Die hier enthaltenen einerseits *pollicitatio*, andererseits *comminatio* waren, wie am Beispiel der oben analysierten anderen lateinischen hagiographischen Epiloge zu sehen ist, gewöhnliche Arten der Verstärkung des Überzeugungscharakters der Schlußexhortation der Vita.

Das letzte Kapitel der *Vita Ambrosii* ist eine sehr deutliche kompositorische Klammer des gesamten Werkes. Die Vita begann mit der direkten Wendung des Verfassers an Augustin (*V. Amb.* I, 1) und endet ebenfalls mit einer Apostrophe an den Bischof von Hippo (*V. Amb.* LVI, 1). Paulinus bittet um ein Gebet für sich und stempelt gleichzeitig das Verfassen des Werkes mit seinem eigenen Namen ab. Die selbstabwertenden Aussagen des Verfassers im Epilog sollen dazu dienen, den Leser der Vita letztendlich geneigt zu stimmen. Da er im Prolog des Werkes vor allem die schriftstellerische Bescheidenheit angesichts des Ernstes des Themas unterstrich, spricht er am Schluß schon von der persönlichen *humilitas* als Christ, Sünder (*..pro me humillimo peccatore Paolino..*), derjenige, der außerstande ist, es dem Helden der Vita gleich zu tun. Ähnlich verblüffte Hieronymus die Leser mit der eigenen Sünde im Epilog der *Vita Pauli*, dem von Paulinus in der Einleitung zitierten Werk, als ein Beispiel für die Gattung, zu der *Vita Ambrosii* gehören sollte.

Im Falle der *Vita Augustini* von Possidius ist es nicht einfach zu entscheiden, an welcher Stelle der eigentliche Epilog des Werkes beginnt. Es ist zweifellos der Schlußteil des letzten Kapitels der Vita, der auch der Beschreibung der letzten Augenblicke des irdischen Lebens Augustinus' und seinem letzten Willen gewidmet ist. Auch die Apostrophe, die der Verfasser an die Leser richtet (*V. Aug.* XXX, 11) gehört sicher schon zur Topik des rhetorischen Abschlusses. Es scheint jedoch, daß der Höhepunkt des Narrationsteiles das in diesem Kapitel befindliche Epigramm eines namentlich nicht genannten heidnischen Poeten ist, der von der Unsterblichkeit der Schöpfer spricht, die ihnen ihre Werke sichern. Unmittelbar danach, also von *V.Aug.* XXX, 9 an, beginnt der Epilog des Werkes in der Form, die man nach den Regeln der klassischen Rhetorik und auch gemäß der von mit oben dargestellten bisherigen hagiographischen Praxis analysieren kann.

Possidius begann den letzten Kompositionsteil der Vita mit der Erinnerung an die wichtigsten Bereiche der Aktivitäten seines Helden. Den ersten Platz nahm seine schriftstellerische Tätigkeit ein. Der Hagiograph wies hier seine Leser schon zum wiederholten Mal auf die erbaulichen Schriften seines Meisters hin, als auf die Wissensquelle über das heilige Leben Augustins und die dafür charakteristischen evangelischen Tugenden — Glaube, Hoffnung und Liebe (*V.A.* XXXI, 9). Dieser Teil der *recapitulatio* berücksichtigt besonders die katholische Rechtgläubigkeit des Heiligen. Das ist nicht verwunderlich, denn der

antiketzerische Charakter der bischöflichen Tätigkeit Augustins und seine doktrinale Orthodoxie wurden von Possidius mit besonderer Achtung in der gesamten Vita beschrieben. Das Epitheton, mit dem der Heilige hier bedacht wurde — *Deo adceptus et carus sacerdos* — hat nicht nur amplifizierende Bedeutung, sondern beglaubigt auch die göttliche Autorität der Lebenshaltung des Bischofs von Hippo. Das wichtigste Atut des Bischofs von Hippo sollte jedoch gemäß seinem Hagiographen die Tatsache sein, daß er im täglichen Leben alles realisieren konnte, was er als Schriftsteller und Prediger lehrte. Das an dieser Stelle dargestellte Heiligenideal betraf daher nicht Augustinus als Bischof oder Lehrer der katholischen Wahrheit, sondern weitete sich auf das Ideal des Christen überhaupt aus. Possidius benutzt im Epilog der Vita die aus dem Evangelium des hl.Matheus[66] stammende Parabole, um die Heiligkeit seines Helden zu beschreiben — den Vergleich des „Schriftgelehrten" mit dem Hauswirt, der aus seiner Schatztruhe neue und alte Sachen hervorholt sowie mit dem Bild des Kaufmannes, der, als er eine wertvolle Perle gefunden hatte, alle anderen, die er besaß, verkaufte, um diese zu kaufen (*V. Aug.* XXXI, 10). Das letzte Argument, mit dem der Hagiograph die Leser von der Heiligkeit des Augustinus und dem Wert der Nachahmung seines Lebens überzeugte, war der im Epilog der Vita zitierte Satz aus der Bergpredigt[67], in dem Christus selbst versicherte, daß derjenige, der das Recht Gottes lehrt und gleichzeitig danach lebt, im Himmelreich großartig genannt wird. Der Hagiograph spricht hier ohne einen Zweifel über den Lohn, den Augustinus nach seinem Tode von Gott bekam. In den Epilogen der frühen Heiligenviten benutzten die Verfasser, wie ich schon oben erwähnte, mit Wohlgefallen das eschatologische Argument zugunsten der Heiligkeit ihrer Helden, dessen Grundlage die Überzeugung vom Ruhm des Heiligen nach dem Todeden er als Lohn für sein Leben erhalten sollte, war.

Der zweite Teil des Epilogs (*V. Aug.* XXXI, 11) beruft sich ausschließlich auf die emotionelle Sphäre der Adressaten der *Vita Augustini*. Es ist eine ausgebaute Apostrophe, gerichtet an alle Leser seines Werkes. Seine Adressaten, die er um ein Gebet für sich bittet und zur Danksagung an Gott anregt, behandelt der Verfasser sehr allgemein, spricht er doch sowohl von den zeitgenössischen, als auch von den nachfolgenden Adressaten (*V. Aug.* XXXI, 11). Den Worten Possidius zufolge bewirkte Gott (*mihi tribuit intellectum*[68]), daß der Hagiograph wollte (*vellem*) und gleichzeitig imstande (*valuissem*) war, sein Werk zu schaffen. Diese Art der Amplifikation des Themas der Vita durch den Hinweis auf ihre göttliche Genese erschien auch in den anderen, oben analysierten Epilogen.

Die für den hagiographischen Epilog charakteristische Anregung zur Nachahmung des in der ganzen Vita beschriebenen Lebensmodells befand sich auch

---

[66] Vgl. Mt.13, 45 – 46; ebd. 13, 52.
[67] Vgl. Mt. 5, 19.
[68] Vgl. Ps. 16, 7.

in der *Vita Augustini*. Possidius sagt jedoch den Lesern nicht direkt, daß sie den Weg Augustins gehen sollen, sondern überzeugt sie davon indirekt. Der Hagiograph bittet um ein Gebet für sich selbst, um *in hoc saeculo aemulator et imitator* seines Meisters werden zu können, wobei er gleichzeitig der Überzeugung Ausdruck verleiht, daß am durch seine Nachahmung die Hoffnung auf den aus den göttlichen Versprechungen hervorgehenden letztendlichen Lohn haben kann (*V. Aug.* XXXI, 11). Der Verfasser der Vita erwähnt bei dieser Gelegenheit zum wiederholten Mal die eigenen nahen und lange andauernden persönlichen Kontakte mit Augustin, womit er schon zum letzten Mal in diesem Werk die Leser von der Glaubwürdigkeit seiner Überlieferung überzeugte.

*

Alle oben analysierten Epiloge der frühen lateinischen Heiligenviten wurden von ihren Verfassern im Einklang mit den rhetorischen Regeln konstruiert. Die Hagiographen erwähnten im letzten Kompositionsteil die Argumente für die Heiligkeit ihrer Helden. Sie wiederholten besonders jene, die sich auf die in den Texten der Viten vorher hervorgehobenen Charaktereigenschaften der Heiligen und deren täglichen Praktiken stützten. In den hagiographischen Epilogen erscheint meist ein Argument, dessen Grundlage die Anerkennung durch Gott des vom Verfasser propagierten Lebensmodells als gut und nachahmenswert ist.

Die affektive Schicht des Schlußteils wurde von den Hagiographen mit großer Sorgfalt bearbeitet. Sie knüpfen mit den Lesern unmittelbaren Kontakt meist mit Hilfe von Apostrophen an, mit denen sie zur Nachahmung der Heiligen anregen, vor den Konsequenzen warnen, falls sie ihnen nicht folgen, oder gewisse Lebenshaltungen verurteilen, die im offensichtlichen Widerspruch zum im Werk dargestellten Ideal steht.

Der Pathos der Aussage wird durch verschiedene rhetorische Techniken unterstrichen, von denen die populärsten Anaphern und Antithesen zu sein scheinen. Diesem Zweck dienen auch die umfangreicheren oratorischen Maßnahmen, zu denen die gern von den Hagiographen benutzten verschiedenen Vergleiche von oft biblischem Ursprung zählen.

Um das Wohlwollen der Adressaten zu erlangen, bedient man sich ähnlicher Maßnahmen, wie schon in den Einleitungen der Werke, wie: die Abwertung der eigenen literarischen Fähigkeiten, Hervorhebung des Ernstes des Themas, mit dem sich die Hagiographen beschäftigen, das Unterstreichen der Glaubwürdigkeit des ganzen berichtes. Die wohlwollende Einstellung der Leser versuchte der Verfasser im Epilog auch mit der persönlichen Anerkennung des in der Vita dargestellten Ideals zu erreichen, als ein Vorbild, das für ihn selbst nachahmenswert ist.

III. Schlußwort

Der von mir benutzte Schlüssel meiner Nachforschungen ermöglichte, zur Aussonderung der wiederholbaren rhetorisch-literarischen Techniken sowie der dafür typischen Themen zu führen, die den Überzeugungscharakter dieser Werke gestalten. Ihre Sammlung bildet eine eigene Topik der frühen lateinischen Hagiographie, einer Gattung, die von den Viten repräsentiert wird, die der Gegenstand der hier geführten Erwägungen sind. Aus der von mir durchgeführten Analyse geht eindeutig hervor, daß die propagandistischen Ziele der Hagiographie mit Hilfe typischer, klassischer Techniken und der Ausnutzung der antiken rhetorischen Tradition realisiert wurden. Natürlich besteht hier eine christliche Gattungsspezifik, zu der zumindest die Argumentierung gehört, die sich auf die Beschreibung der Wunder stützt, die mit dem Leben der Heiligen verbunden sind, sowie die verbreitete Ausnutzung der Autorität der Bibel. Hauptsächlich konstruieren jedoch die Verfasser ihre Werke im Rahmen der klassischen oratorischen Theorie. Hierbei hat auch das Problem keine größere Bedeutung, zu welchem Grad des schriftstellerischen Bewußtseins jene Techniken von den Hagiographen genutzt wurden und zu welchem Grad sie nur ein Ergebnis der allgemeinen Belesenheit in der rhetorisierten lateinischen Literatur sind, oder ob sie, im Falle der späteren Viten, eine Auswirkung der Übernahme der literarischen Konvention der Gattung sind. Wesentlich ist dagegen die Schlußfolgerung, daß das propagandistische Phänomen der frühen lateinischen Heiligenviten, das über die direkt ungewöhnliche Popularität dieser christlichen Literaturform in den späteren Jahrhunderten entschied, in überwiegendem Maße durch die klassische Überzeugungskunst bestehen konnte.

Toruń

BIBLIOGRAPHIE

I. Texte

Athanase D' Alexandrie, *Vie D' Antoine*, ed. G. J. M. Bartelink, Sources Chretiennes (SC CCCC), Paris 1994

Athanasius, *Vita Antonii*, J. P. Migne, *Patrologia Graeca* (PG) XXVI, kol. 837 – 976

Euagrius, *Vita Antonii*, ibidem

Edizione critica della „Vita Sancti Pauli primi Eremitae" di Girolamo, ed. R. Degórski, Roma 1987.

Vita Ilarionis [in:] *Vita di Martino, Vita di Ilarione, In memoria di Paola*, Vite dei Santi IV, Milano 1975.

Vita Martini [in:] *Vita di Martino, Vita di Ilarione, In memoria di Paola,* Vite dei Santi IV, Milano 1975.

Sulpice Sévčre, Vie de S. Martin I – III, ed. J. Fontaine, (SC CXXXIII – CXXXV), Paris 1967 – 1969.

Vita Ambrosii [in:] *Vita di Cipriano, Vita di Ambrogio, Vita di Agostino*, Vite dei Santi III, Milano 1981.

Vita Augostini [in:] *Vita di Cipriano, Vita di Ambrogio, Vita di Agostino,*Vite dei Santi III, Milano 1981.

II. Wissenschaftliche Werke

A.A.R. Bastiaensen (1983), *Commento* [in:] Vite dei Santi III, 1983.

E.R. Curtius (1997), *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze,* übers. von. A. Bobrowski, Kraków 1997 (E.R., Curtius, *Europäische Literatur und leteinisches Mittelalter*, Bern 1954).

B. Degórski (1995), *Gli epiloghi delle Vitae monastiche del IV secolo: fra retorica e teologia,* [in:] La narrativa cristiana antica. Codici narrativi, strutture formali, schemi retorici. XXIII Incontro di studiosi dell'antichita cristiana. Roma, 5 – 7 maggio 1994., Studia Ephemeridis Augustinianum L, Roma 1995, S. 193 – 209.

A. Dihle (1979), *Das Gewand des Einsiedlers Antonius*, Jahrbuch für Antike und Christentum XXII, 1979, S. 22 – 29.

J. Fontaine (1967-1969), [in:] Sulpice *Sévére*, Vie de S. Martin I – III, SC CXXXIII – CXXXV, Paris 1967 – 1969.

M. Fuhrman (1977), *Die Mönschsgeschichten des Hieronymus, Formexperimente in Erzählender Literatur,* [in:] Christianisme et formes litteraires de l'antiquité tardive en Occident, Genève 1977.

A. Harnack (1930), *Possidius. Augustins Leben,* Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Phil-hist. Kl. I, Berlin 1930.

M. Jaczynowska (1987), Religie świata rzymskiego, Warszawa 1987.

G.A. Kennedy (1982), *Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*, London 1982.

G. Marasco (1997), *I vescovi e il problema della magia in epoca teodosiana*, Studia Ephemeridis Augustinianum, LVIII, 1, Roma 1997, S. 225 – 247.

W.D. McCready (1989), *Signs of Sanctity. Miracles in the Thought of Gregory the Great*, Toronto 1989.

Ch. Mohrmann (1981), *Introduzione* [in:] Vite dei Santi III, Milano 1981.

P. Nehring (1998), *Die Topik von Exordium und Narratio in den frühen Heiliegenviten*, Eos XXXV 1998, S. 51 – 79.

I. Opelt (1968). *Das Bienenwunder in der Ambrosiusbiographie des Paulinus von Mailand*, Vigiliae Christianae XXII (1968), S. 38 – 42.

J.W. Smit (1975), *Commento* [in:] Vite dei Santi IV, Milano 1975.

C. Stancliffe (1983), *St. Martin and His Hagiographer. History and Miracle in Sulpicius Severus,* Oxford 1983.

M. Szarmach (1996), *O cudzie Apolloniusza z Tyany u Filostrata (VA IV 45)*, [in:] Litteris vivere, Księga pamiątkowa ofiarowana Profesorowi A. Wójcikowi, pod red. I. Lewandowskiego i K. Limana, Poznań 1996.

R. Wiśniewski (1997), *Cuda i świętość*, [in:] Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze, praca zbior. pod red. T. Derdy i E. Wipszyckiej, Warszawa 1997, S. 281 – 300.

EOS LXXXV 1998
ISSN 0012–7825

PAGANS AND CHRISTIANS AROUND PERPETUA AND FELICITAS. THE STUDY OF PAGAN IDEAS DURING PERSECUTION AT THE TURN OF THE SECOND CENTURY*

By

ANDRZEJ WYPUSTEK

Prior to Decius, that is before the Roman Empire had launched state persecution of Christians, the repressive measures victimising followers of Christianity were usually local and spontaneous outbursts of the heathen mob, or they were the result of the policy of provincial governors heeding popular incriminations at most. This was the reason why the popular image of Christians among pagans was of extreme importance. We should appreciate some additional factors which made accusations of this kind more dangerous than ever in the times of Emperor Severus, at the turn of the second century, inciting the persecution in which popular enmity and official repression went hand in hand.

Septimus Severus himself was ruthless towards magicians, astrologers and prophetic dreams. The Severan lawyer Julius Paulus has left us an outline of legislation afflicting them severely at this time. Even those who merely possessed magic handbooks were threatened with the death sentence. A circular from 199 directed to the στρατηγοί of two Egyptian nomes condemned περιεργίας applied to acquire supernatural knowledge by appealing to μαντείας τρόποις, divination and related artifices (παγγανίας, as hapax, corrected by the editor to μαγγανία, sorcery). In the same year Severus paid a visit to Egypt and, in all likelihood, ordered some doctrines of magic and astrology to be removed from the temples.

A new form of Christian faith, Montanism, reached ascendancy in the second half of the 2nd century bringing Christians closer to the world of those *superstitiones magicae* in pagan eyes. During this time Montanism reached its climax and owing to fervent believers became conspicuous to its pagan enemies. Pneumatic inspiration, mediumistic enhancements and prophetic trances were experienced not only by Montanus and his prophetesses.

---

* Summary of the dissertation defended in 1998 in the Institute of History of University at Wrocław.

For pagans, superstition was the sign of *delirium*, *deliramentum*. Cicero saw the menace of superstition in the influence it exercised over the minds of *imbecilli*, who chanced losing their mental balance. To some extent *superstitiosus* means *insanus, insaniens*. Montanism perfectly fitted this definition. Tertullian himself spoke of the Montanist ecstasy as resembling madness. Moreover, pagans could easily associate elements of the heretics' conduct with the most dangerous forms of superstition, that is, magic and soothsaying. Characteristic terminology of Montanism (χάρις, δύναμις, πνεῦμα) is ubiquitous in the magical papyri. The Spirit spoke through Maximilla: "I am word, and spirit, and power". Montanus' prophecy is explicit at this point: "Neither angel nor envoy, but I the Lord God the Father have come". It was God who spoke, the prophet was only his porte-parole. Meanwhile, sorcerers pretended to have so close a relationship to the gods that they were able to achieve full unification with the deity. They boasted of their prowess in the calling gods, who granted them the knowledge of the future. They incited the gods to enter their hearts, putting themselves or their media into ecstasy or trances. The similarity of 'I am' statements in the magical papyri, by which sorcerers assure us to be the voice of god, and of the formulas in the Montanist oracles is striking. "Kindermedien" were often in use. At the same time Tertullian considered Christian children as the best media of God's inspiration and prophecy. This opinion was especially true of Montanists, who brought into practice the prophecies by Joel concerning the pouring of the Spirit at the end of time (adduced by the Montanist redactor of the *Passio Perpetuae* 1) Montanist glossolalia could bring about the same misunderstandings over the magical use of *voces magicae*.

Moreover, in popular imagination human sacrifice was the regular crime of sorcerers. Philostratus, Tertullian's contemporary, describes Apollonius of Tyana being accused of killing a child for divination, and the same is told about Didius Julianus. We are thus dealing with a clear association of soothsaying (prophecy?), human sacrifice and magic. Owing to one of the later heresiologists we know that Tertullian had to defend Montanists against this kind of Catholic slander. Around the year 200 Christians themselves accused Montanist prophets of accepting payments and gifts for their spiritual services which made them more akin to sorcerers.

Heroes of the heresy experienced visions and prophesied. A Montanist prophetess of that time predicted wars and revolutions. She was believed to be the last of the prophets, and after her death the end was sure to come. Another prophetess foretold the imminent descent of heavenly Jerusalem. In the magical papyri we read numerous recipes for prophetic visions in dreams. Magicians claimed not only to be able to foretell future events but also to have the power to change the course of fate by using the spirits of the dead and barbarous sacrifices as well as incantations.

Foretelling imminent afflictions must have been treated as the soothsaying *de salute principis vel de summa rei publicae*. In the eyes of Severan governors

the authors of such prophecies/divination committed the most dangerous transgression that a soothsayer or an astrologer could commit, that is interfering in political affairs. Montanist Christians produced a considerable number of prophecies contained in their 'prophetical books'. It was a hazardous activity under Emperor Severus who tended to eradicate the existence of precisely this kind of 'magical' writings. The Romans greatly distrusted prophets of all sorts as well as prophetic utterances causing disturbances.

The Montanist communities were founded not only on visionaries and prophets but martyrs as well. Presumably the cult of martyrdom among Montanists ranked higher than among their Catholic opponents. Martyrs realised the unification of the human and the divine, κοινωνία. They were gifted with charismatic visions, prophetic dreams and superhuman powers. All manifestations of power, such as extraordinary heroism, serenity in the face of death, insensitivity to tortures, veneration amongst coreligionists and the strange behaviour of beasts thrown on Christians as it is described in the *Acts of Martyrs* must have suggested to pagans the image of some exotic γοητεία of the Christian martyrs.

It seems that such accusations proliferated in both Roman Egypt and North Africa (that is in provinces in which Severan persecution was most severe). We also find them in the *Passio Perpetuae*, strongly influenced by Montanism. Miracles that swarm around holy martyrs have their counterparts in contemporaneous magic. Perpetua is asked to foretell what will happen to the martyrs in the next days (4). In pagan opinion Christians seemed to use the name of Christ or other Christian signs and symbols, e.g. relics, for magical purposes like exorcisms, healing, divination and magical protection. Perpetua spontaneously uses a formula of this kind: *non me nocebit, in nomine Jesu Christi* (4). This power of martyrs passed on to the objects associated with them. Saturus, one of the martyrs, gives a ring immersed in his own blood to a newly converted pagan soldier. Magical rings were one of the regular tools of magic and sorcerers were believed to kill people to collect fresh blood for their operations. In one of the magical papyri there are instructions to submerge a magical tablet in the wound of the executed to make it suitable for spells. What is more important, the converting soldier conceives the religion he will adopt as the religion of 'power'. Perpetua herself does not feel pain at all during the execution and afterwards is surprised to see the injuries that have been inflicted on her (20). Martyrs retain superhuman forces even when they are profoundly humiliated. The writer of martyrdom himself holds a firm belief that possibly a woman such as Perpetua could not have been slain unless she herself willed it, because she was feared by the impure spirits. When the first blows struck by an inexperienced gladiator had missed, the martyr herself had to direct the sword to her throat. Owing to the unusual behaviour of beasts released on the martyrs Saturus returns unharmed from the arena (19). Martyrs causing animals to behave in such a way seemed to act like Orpheus bewitching wild animals.

Some Christians used rings with the image of Orpheus as the sign of Christ. Pagans in Tertullian's Carthage believed Jesus to be a sorcerer. One of the *defixiones* from Carthage (beginning of the 3rd century) bears the name of Jesus.

There was something, however, which made the world of Christian prayer and retaliation especially suspect of black magic. Spirits of the dead were reputed to be common instruments of *magia nocens*. For Tertullian *biaeothanati* are the spirits of men condemned to death and of gladiators. Subsequently, for pagans, Christian martyrs who died as suicides ('voluntary martyrdom') or executed criminals, belonged to this category as well. Christians were associated with black magic all the more so when they could appeal to the spirits of martyrs for vengeance as *larvae* or *lemures* etc. At the same time Montanists were known for their cult of martyrs as well as for their relics and for the sacraments with which they fortified the dead: *Hi mortuos baptizant, publice mysteria celebrant*. Magic objects connected with the dead were of great value — one who possessed them was capable of appealing to the spirits of the dead. In the *Acta Pionii* Pionius notes that only a suicide may be regarded as βιοθανής and is anxious to defend Christian martyrs against such designations. Suicides and criminals (that is Christian martyrs) were often not buried correctly, which made their souls dangerous as *insepulti, innupti* and *biothanati* at once. This far-reaching connection between Christians and the world of the executed or the to-be-executed must have caused alarming associations in the popular mind.

In such a context it does not surprise us to observe pagans considering Christians performers of magical operations in the *Passio Perpetuae*. The *tribunus* of the prison where the martyrs were held was anxious about the possible flight of his prisoners with the help of magical operations. To unfetter or escape from jail is one of the common magical tricks.

Septimius Severus' edict prohibiting conversion of pagans to Judaism as well as Christianity, mentioned only once in *Scriptores Historiae Augustae*, has become a matter of continuing dispute among scholars. Up to the present time his decision, if it can be believed that *Scriptores Historiae Augustae* is historically trustworthy in this case, was understood as being aimed at Christian proselytism, which was increasingly impetuous at that time. But the phrase 'to become a Jew' continues to be insufficiently clear because being a new member/adherent of the Jewish community involved many different degrees of affiliation along with loose membership in the form of the vague θεοσέβεια. It did not necessarily lead to the abandonment of pagan religion. Perhaps the key to understanding the Severan edict should not primarily be the prohibition of proselytism. Suppression of magic and soothsaying, forms of superstition which, it was presumed, gained souls for both religions, could provide a background for the conduct of Severus and his governors. The domain of „Judaizing", the recourse to magical or soothsaying practices either Jewish or traditionally ascribed to Jews could be involved here. The fame of Jews as sorcerers

passed, it seems, on to Christians who were still at that time directly identified or at least connected with Jews.

Severus had considerable problems with Jewish perturbations accompanied by prophecies and eschatological tension. There were Jews known for their loyalty. At the same time Jews were magicians and soothsayers prone to prophetic agitation and political disturbance. From the point of view of the Roman administration, prophecies circulating among Jews made a difference as they could indeed be dangerous, or at least could appear as such. It seems, then, that one could to some degree distinguish between different Jewish groups. This refers to Christians too, as we have strong evidence in favour of this from the side of the Severan circle at the beginning of the 3rd century, from which some Christians profited. On the other hand, the religion of Montanus seemed to be particularly perilous because of the disquieting relationship between the New Prophecy among Christians and agitation among Jews. There were probably pagan outbursts directed against Christians as sorcerers. As a result, several strictly connected factors occurred at the same time, the height of Montanism, omnipresent fear of magic and soothsaying, increasing persecution of these *superstitiones*, the edict of Severus (if *Scriptores Historiae Augustae* are true about this point) against Christian and Jewish proselytism, and a wave of persecutions.

Two phenomena coincided at the turn of the 2nd century. Growing hostility, both popular and official, to certain kinds of superstition such as magic and soothsaying, accompanied by the spread of a type of Christianity vividly resembling these perilous doings and leading to fatal misunderstandings. Of all Christian communities, the Montanist ones were most liable to suffering and most likely to transport the damage to the Catholic Churches. Perhaps we should rethink the old question of the Montanist 'voluntary martyrdom'. Hitherto it has been believed that if heretics could boast of their numerous martyrs and if the idea of freedom was ranked higher among them than among Catholics, all that was the result of this fervent concept of martyrdom was fostered by them. We should remember, however, that Christians of this kind were the most vulnerable to popular oppression and official persecution.

Wrocław

EOS LXXXV 1998
ISSN 0012–7825

Z KONSTANTYNOPOLA DO FLORENCJI CZYLI ODZYSKANIE GREKI NA ZACHODZIE*

Napisał

MARIAN WESOŁY

οὕτω τοι ἥγημαι περιττὸν καὶ ἀλυσιτελὲς
ἅμα ἰταλικῶς τὰ τῶν Ἑλλήνων διδάσκεσθαι.
τοῦτο δὴ τὸ κωλύον ὑμᾶς ἐπιβαλέσθαι τὸν Ἕλληνα.
Michael Apostolis

Na wstępie przytoczmy znamienne słowa Filipa Melanchtona, który w swej mowie inauguracyjnej w Norymberdze (1526) na rzecz reformowanego szkolnictwa z największym uznaniem wyraził się o Florencji i odzyskanym tam języku i literaturze greckiej.

„Maximum beneficium paulo antem haec tempora in universam Europam urbs Florentia contulit, cum primum Graecarum litterarum professores patria pulsos iussit ad se diverti, et non modo hospitio iuvit, sed etiam reddidit illis sua studia, postquam amplissimis stipendiis ad docendum invitavit. In reliqua Italia professores artium e Graecia profugos nemo aspiciebat, et una cum Graecia linguam et litteras Graecas amisissemus propemodum, ni Florentia doctissimos homines calamitate levasset (...) et Graecae linguae ne quidem ulla iam vestigia extarent, et occidissent una monumenta religionis nostrae, nec iam sacrorum librorum titulos amissa Graeca lingua quisquam intelligerit. (...) Non dubium est igitur quin praeclare Florentia de omnibus gentibus merita sit, quae litteras velut e naufragio in portum recepit conservavitque".

---

* Opracowanie tych kwestii było możliwe dzięki otrzymaniu 3-miesięcznego stypendium z Fundacji Mellona, odbytemu w 1997 roku we Florencji (Villa I Tatti — The Harvard University Center for Italian Renaissance Studies). Wyrażam tu wdzięczność zespołowi badawczemu Villa I Tatti, w szczególności profesorowi Salvatore Camporeale, za wsparcie intelektualne oraz wspaniałą atmosferę do pracy naukowej.

Wykład na rocznicowy temat odzyskania greki za Zachodzie miałem okazję wygłosić w Villa I Tatti (13 XI 1997), na Uniwersytecie Kalabryjskim (Dipartimento di Filologia, 6 V 1998) oraz na Walnym Zgromadzeniu PTF w Łodzi (25 IX 1998).

„Niewiele przed naszymi czasami miasto Florencja wniosło największe dobrodziejstwo dla całej Europy, kiedy po raz pierwszy postanowiło, by nauczyciele języka i literatury greckiej, wypędzeni ze swej ojczyzny, do niego się udali, i nie tylko wspomogło ich gościnnością, lecz także przywróciło im ich zajęcia, odkąd zaproszono ich do nauczania z bardzo hojnym wynagrodzeniem. W pozostałej Italii nikt się nie troszczył o tych nauczycieli wygnanych z Grecji, i zaiste wraz z Grecją utracilibyśmy także język i literaturę grecką, gdyby Florencja nie uchroniła od zagłady tych ludzi najbardziej uczonych (...) nie pozostałyby już żadne ślady języka greckiego, i przepadłyby zarazem zabytki naszej religii, i nikt by już w przypadku zatraty języka greckiego nie pojął tytułów ksiąg świętych. (...) Nie ma więc wątpliwości, że Florencja przysłużyła się wspaniale wszystkim ludziom, gdyż przejęła literaturę jakby z rozbitego okrętu i schroniła w porcie."

Autor tych słów, słynny 'Praeceptor Germaniae', w pełni był świadomy znaczenia odzyskanej greki dla edukacji i humanizmu Europy. W związku z tym odnotujemy tu kilka ważnych faktów, związanych z działalnością we włoskim Renesansie wielu zapomnianych już dziś bizantyjskich uczonych, teologów i filozofów. Cała zresztą kwestia greckiego zaplecza włoskiego humanizmu nie była przedmiotem wielu studiów[1]; sama zaś działalność w Italii wybitnych uczonych bizantyjskich nie została dotąd dostatecznie zbadana[2]. Ówczesny powrót filozofów antycznych[3] i studia greckie w Renesansie włoskim to przedmiot dopiero ostatnich badań[4].

---

[1] Zob. K. Setton, *The Byzantine Background to the Italian Renaissance*, Proceedings of the American Philosophical Society C (1956), s. 1 – 76; P.O. Kristeller, *Italian Humanism and Byzantium,* [w:] Renaissance Thought and its Sources, New York 1979, s. 137 – 150; И.Л. Медведев, *Византийский гуманизм XIV – XV вв.*, Ленинград 1976, s. 159 – 170.

[2] G. Cammelli opracował trzy oddzielne monografie pod wspólnym tytułem: *I dotti Bizantini e le origini dell'umanesimo*, vol. I: *Manuele Crisolora*, Firenze 1941; vol. II: *Giovanni Argiropulo*, Firenze 1941; vol. III: *Demetrio Calcondila*, Firenze 1954.

Na uznanie zasługują tu prace D.J. Geanakoplosa: *Greek Scholars in Venice. Studies in the Dissemination of Greek Learning from Byzantium to Western Europe*, Cambridge Mass. 1962 (po włosku: *Bisanzio e il Rinascimento. Umanisti greci a Venezia e la diffusione del greco in Occidente (1400 – 1535)*, Roma 1967); tenże, *Interaction of the 'Sibling' Bizantine and Western Cultures in the Middle Ages and Italian Renaissance (330 – 1600)*, New Haven 1976; tenże, *Constantinopole and the West. Essays on the Bizantine (Palaeologan) and Italian Renaissance and the Byzantine and Roman Churches*, The University of Wisconsin Press 1989.

Badania z tego zakresu wsparte wnikliwą analizą źródeł prowadzi J. Monfasani: *George of Trebizond. A Biography and a Study of his Rhetoric and Logic*, Leiden 1976; *Collectanea Trapezuntiana. Texts, Documents, and Bibliographies of Georg of Trebizond.* Birghampton and New York 1984. Jego zbiór rozpraw nosi tytuł: *Byzantine Scholars in Renaissance Italy: Cardinal Bessarion and Other Emigrés. Selected Essays,* Brokfield 1995.

Ponadto zob. *Dotti bizantini e libri greci nell'Italia del secolo XV*, a cura di M. Cortesi e E.V. Maltese, Napoli 1992; *Graecogermania. Griechischstudien deutscher Humanisten. Die Editionstätigkeit der Griechen in der italienischen Renaissance (1469 – 1523)*, VCH Acta humaniora 1989.

[3] Tak zatytułował jedną ze swych książek E. Garin, *Ritorno dei filosofi antichi*, Napoli 1983 (przekład polski: *Powrót filozofów starożytnych*, Warszawa 1993).

[4] Pionierską jest tu praca G. Wilsona (*From Byzantium to Italy. Greek Studies in the Italian Renaissance*, London 1992), niejako kontynuacja jego wcześniejszego dzieła pt. *Scholars of Byzantium,*

Dwie symboliczne daty ramowo wyznaczają odzyskanie na Zachodzie greki w jej oryginalnym wymiarze. Otóż minęło ponad 600 lat, odkąd w lutym 1397 roku przybył z Konstantynopola do Florencji Manuel Chrysoloras, który nauczał tam greki wielu humanistów włoskich. Minęło też ponad 500 lat od początków akademickiego nauczania greki, i to w kontekście filozofii, odkąd w 1497 roku powołany został w Uniwersytecie Padewskim na katedrę „greckiego Arystotelesa" Leonicus Thomaeus (1456 – 1531), który przez dziesięć lat wykładał na podstawie oryginalnych tekstów.

Rozdział Imperium Romanum na Zachodnie i Wschodnie oraz późniejszy rozłam ich kościołów — wszystko to zróżnicowało i nawet wrogo nastawiło do siebie obydwie cywilizacje z konsekwencjami trwającymi do dzisiaj (wystarczy wspomnieć o konfliktach odziedziczonych po rozbiciu wyznaniowym chrześcijan na Bałkanach). Wraz z upadkiem Rzymu zniknęła na kilka stuleci w Europie Zachodniej cywilizacja pisma, czemu towarzyszyło zatracenie greki oraz związanej z nią kultury filozoficznej i naukowej[5]. Pomimo politycznych, handlowych i kościelnych kontaktów z Bizancjum, liczba osób na Zachodzie znających język grecki była w średniowieczu względnie mała i faktycznie nikt z nich nie interesował się ani nie znał literatury greckiej[6]. Przysłowiowe stało się wówczas powiedzenie o piśmie w tym języku: *graecum est, non legitur.* Jedynie Sycylia i południowa Italia, gdzie utrzymywały się wpływy bizantyńskie i arabskie, stanowiły wyjątek pod tym względem. Na Soborze Wiedeńskim (1312) zadecydowano wprawdzie o nauczaniu greki na pięciu uniwersytetach, ale jedynie z myślą o roli misyjnej do odegrania w bizantyńskich kongregacjach. Dopiero u progu czasów nowożytnych nastąpił w Italii znaczący zwrot do myśli greckiej, owa *renascentio studiorum humanitatis*, głównie za sprawą uczonych teologów i filozofów, uchodźców z ginącego Bizancjum.

Pierwsi humaniści włoscy, jak Petrarka (1304 – 1374) i Bocaccio (1313 – 1375), poszukując rękopisów dzieł antycznych, odnaleźli teksty łacińskie, jak pisma Tacyta, listy Cycerona, komedie Plauta. Doszli oni do przekonania, że prawdziwą ojczyzną mądrości jest Hellada, do której należy powrócić, aby odzyskać jej ukryte skarby i przywrócić autentyczność tym, które zdeformowało barbarzyńskie średniowiecze. Petrarka był już w posiadaniu oryginalnych tekstów Homera i Platona, uznawanych odtąd za dzieła o wielkim geniuszu, których jednak nie znając greki nie mógł czytać. Nie zdołał on nauczyć się tego języka ani od Kalabryjczyka Barlaama ani od Leonzio Pilatusa

---

London 1983 (przekład włoski pt. *Filologi bizantini*, Napoli 1990; przekład nowogrecki: Ateny 1991). Wilson nie ujmuje jednak kwestii w szerszym kontekście historii kultury, a tylko w filologicznej perspektywie rozwoju metod krytyki tekstów. Zob. recenzję A. P o n t a n i, *Da Bisanzio all'Italia: a proposito di un libro recente*, Thesaurismata XXV 1995, s. 83 – 123.

[5] Dokładniej temu poświęcam studium pt. *Zanik i odrodzenie filozofii greckiej* (w przygotowaniu).

[6] Ślady znajomości greki w łacińskim średniowieczu przedstawił W. B e r s c h i n, *Griechisch-lateinisches Mittelalter. Von Hieronym zu Nikolaus Kues,* Bern-München 1980 (przekład angielski: Washington 1988; przekład włoski: Napoli 1989).

i dopiero kolejne pokolenia włoskich humanistów dokonały tu znaczącego przełomu.

Stało się to najpierw we Florencji za sprawą Manuela Chrysolorasa (1350/5-1415), nauczyciela retoryki i filozofii z Konstantynopola[7]. Przebywał on w Wenecji (1394 – 95) jako ambasador cesarza Manuela II Paleologa. Zaproszony przez kanclerza Coluccio Saluttatiego (1331 – 1406) przybył do Florencji (1397), gdzie przez rok nauczał greki, a później także w Mediolanie, Pawii i Wenecji. Z misją dyplomatyczną odbywał podróże do Francji, Anglii i Hiszpanii (1406 – 10) zabiegając o wsparcie dla swej ojczyzny zagrożonej agresją turecką. Następnie przebywał w Rzymie (1411 – 13) i jako emisariusz papieski udał się na Sobór do Konstancji (1415), gdzie zakończył żywot.

Chrysoloras odniósł wielki sukces w nauczaniu greki we Florencji, dzięki temu, że znalazł żywo zainteresowanych słuchaczy i opracowaniu metodycznej wykładni tego przedmiotu. Zasłynął więc jako autor pierwszej gramatyki greckiej dla Włochów: Ἐρωτήματα τῆς Ἑλληνικῆς (pierwodruk 1471). Podręcznik ten, ujęty w formie pytań, wzorowany był na bizantyńskich opracowaniach tego typu. Ponadto tłumaczył on po raz pierwszy na łacinę *Politeję* Platona, co okazało się zadaniem nader trudnym w wiernym oddaniu oryginału i zachowaniu jego walorów literackich (przekład ten potem ulepszany był przez Umberto Decembrio).

Uczniami Chrysolorasa byli tacy wybitni humaniści, jak Leonardo Bruni (1369 – 1444), Guarino da Verona (1370 – 1460) i Nicolo de' Niccoli (1363 – 1437), Palla Strozzi (1373 – 1462). Bruni entuzjastycznie powitał nauczyciela greki i powrót do zatraconych skarbów Hellady, stwierdzając, że „od siedmiuset lat nikt w Italii nie wykładał pism greckich a my przyznajemy, że wszelkie nauki od nich pochodzą" (*Septingentis iam annis nemo per Italiam Graecas litteras tenuit et tamen doctrinas omnes ab eis esse confitemur).*

Przyswojenie zapomnianej na Zachodzie przez setki lat greki miało ogromne znaczenie dla kultury. Tak stwierdził wybitny znawca włoskiego Renesansu: „W rzeczy samej, kiedy w lutym 1397 roku Chrysoloras przyjeżdża do Florencji, rozpoczyna się nowy okres w dziejach kultury. Zaczynają masowo napływać podstawowe teksty naukowe i polityczne obok literackich czy filozoficznych, które umożliwić miały nie tylko pasjonujące odkrycie świata odległego w czasie, lecz również odkrycie nowych światów w przestrzeni nowych wymiarów człowieka" (Garin, 1993, s. 33).

Od końca XIV do połowy XV stulecia wielu Włochów, jak wspomniany Salutati i Francesco Filelfo (1398 – 1481) udawało się do Konstantynopola, aby nauczyć się języka pod kierunkiem rodowitych Greków. Papież Pius II (humanista Ennea Silvio de Piccolomini, 1405 – 1464) stwierdził wprost, że „żaden

---

[7] Zob. C a m m e l l i, vol. I: *o.c.*; I. Thompson, *Manuel Chrisolaras and the Early Italian Renaissance*, Greek, Roman and Byzantine Studies VII, 1966, s. 63 – 82; R. W e i s s, *Gli inizi dello studio del greco a Firenze*, [w:] Medieval and Humanist Greek. Collected Essays, Padova 1977, s. 227 – 254; E. B e r t i, *Alla scuola di Manuele Crisolora. Lettura e commento di Luciano,* Rinascimento XXVII, 1987, s. 3 – 73; N.G. W i l s o n, 1992, s. 8 – 12.

łacinnik nie wydawał się dość wykształcony, jeśli jakiś czas nie studiował w Konstantynopolu". Udawano się tam także w celu nabycia tekstów greckich, które wtedy nabrały na Zachodzie dużej wartości rynkowej. Giovanni Aurispa di Noto (1370 – 1459), kupiec i uczony, odnalazł w 1413 roku na Chios tragedie Sofoklesa i Eurypidesa, a w roku następnym powrócił z tekstami Tukidydesa, Arystotelesa, Teofrasta i Diogenesa Laertiosa. Z drugiej wyprawy w 1428 roku przywiózł pokaźną biblioteką (238 woluminów), w której znajdował się z filozofów Arystoteles, Teofrast, Jamblich, cały Lukian, Pappos, cały Platon, Plotyn i Proklos, a także Plutarch, nie mówiąc o poetach, i Arystofanesie[8]. Poszukiwania rękopisów trwały nadal po upadku Konstantynopola (1453), zwłaszcza na Krecie, która zdobyta została przez Turków dopiero w 1669 roku. Było wielką troską kardynała Bessariona odzyskać jak najwięcej dzieł greckich z utraconego Wschodu i cel ten realizował m.in. Michael Apostolis. Jeszcze później Ianos Laskaris (1445 – 1534) wyprawił się tam dwukrotnie na koszt Medyceuszów; z drugiej wyprawy w roku 1492 przywiózł ponad dwieście rękopisów.

Uczeń Chrysolorasa i wielki miłośnik antyku, Nicolo de' Niccoli z Florencji, był pierwszym wybitnym kolekcjonerem pism greckich. W roku 1443, gdy papieżem został Mikołaj V (ur. 1398), Biblioteka Watykańska posiadała tylko dwa kodeksy greckie, w roku jego śmierci (1455) liczyła ich ona czterysta czternaście. Za Sykstusa IV w roku 1484 liczyła ich już prawie tysiąc. Setki rękopisów zebrał kardynał Bessarion przekazując je później weneckiej Biblioteca Marciana, o czym jeszcze wspomnimy.

Tak więc dzięki Chrysolorasowi wykształceni zostali pierwsi helleniści; wśród nich Leonardo Bruni, tłumacz niektórych dzieł Platona i Arystotelesa, a także Demostenesa, Ajschinesa, Ksenofonta i Plutarcha. Wzorem swego mistrza Bruni nie tłumaczył *verbum de verbo*, lecz całe frazy czy jednostki znaczeniowe wyrażał w łacinie wzorowanej na cycerońskiej, wypracowując tym samym styl humanistyczny podważający dawne scholastyczne wzorce. Z Platona przełożył *Fedona* (1405) i *Gorgiasza* (1410), lecz z czasem rozczarowany etycznymi i politycznymi poglądami tego autora przeszedł do tłumaczenia Arystotelesowej *Etyki Nikomachejskiej, Ekonomiki* i *Polityki*.

W pierwszej połowie *Quattrocento* humaniści okazywali głównie zainteresowania tekstami greckimi w aspekcie literackim i estetycznym, nie podejmując poza etyką i polityką kwestii filozoficznych i naukowych. Drugą ważną okazją bezpośredniego kontaktu z teologami i uczonymi greckimi był Sobór w Ferrarze i Florencji (1438 – 39)[9]. Przybyli tam wraz z cesarzem Janem VIII Paleologiem

---

[8] Zob. A. Franceschini, *Giovanni Aurispa e la sua biblioteca. Notizie e documenti*, Padova 1976.

[9] Zob. J. Gill, *The Council of Florence*. Cambridge 1959 (przekład włoski: *Il Concilio fi Firenze*, Firenze 1967); tenże, *Personatities of the Council of Florence and other essays*, Oxford 1964; J. Decarreux, *Les Grecs au Concile de l'Union. Ferrare-Florence 1438 – 1439*, Paris 1970; *Firenze e il Concilio del 1439*, a cura di P. Viti, Firenze 1994.

najwybitniejsi Grecy w celu zawarcia unii z kościołem rzymskim. Należał do nich Georgios Gemistos (1356 – 1452), Bessarion (1403 – 1472), Georgios Scholarios (1405 – 1472) i Georgios Trapezuntios (1395 – 1484). Sobór ten, niezależnie od tego, że unia kościołów nie była później realizowana, stanowił ważne wydarzenie w kulturze Europy. Doszło bowiem do bezpośredniego spotkania i konfrontacji stanowisk kilkuset wybitnych teologów i myślicieli obydwu zwaśnionych od stuleci światów chrześcijańskich. Ponadto wzbudził on zainteresowania literaturą i filozofią grecką, zwłaszcza w sporze o Platona i Arystotelesa.

W dyskusjach soborowych obu stron wytworzył się pewien ton agonistyczny, który nie zawsze sprzyjał owocnej wymianie myśli. O pewnej prowadzonej wtedy dyskusji filozoficznej ze źródeł łacińskich dowiadujemy się, że odnieśli zwycięstwo łacinnicy, podczas gdy źródła greckie podają dokładnie coś przeciwnego. Spory pomiędzy Grekami o prymat Platona czy Arystotelesa stanowiły jedno z ciekawszych wydarzeń w filozofii XV wieku. Przez ponad trzy dekady po Soborze Florenckim dyskutowano głównie w Rzymie nad kwestią, którego z obydwu greckich filozofów uznać za autorytet dla teologii chrześcijańskiej. Kulminacją tej dyskusji stały się dwa obszerne teksty polemiczne: Georgiosa Trapezuntiosa (1458) i Bessariona (1459), o których jeszcze wspomnimy. W dziełach tych oraz w kilku innych pismach greckich i łacińskich prowadzono po raz pierwszy na Zachodzie szeroką egzegezę i często wymyślną dyskusję nad kwestiami psychologicznymi, metafizycznymi, logicznymi i moralnymi w dialogach Platona.

Humaniści włoscy nie byli jeszcze na tyle przygotowani, aby na równi z uczonymi greckimi podnosić kompetentnie kwestie filozoficzne i naukowe. Stąd w zaistniałym w Italii sporze o Platona i Arystotelesa głos zabierali prawie wyłącznie Grecy. Zresztą we włoskim Quattrocento, oprócz neoplatonizujących Ficino, Pico della Mirandola i Mikołaja z Kuzy, nie pojawili się oryginalni filozofowie.

Trzecią ważną datą, jeśli chodzi o odzyskanie greki, był tragiczny upadek Konstantynopola (1453) i związane z tym uchodźstwo do Italii wielu Bizantyńczyków. Od połowy XV wieku przez dwie dekady dokonano w Italii najwięcej w zakresie odzyskania i przyswojenia literatury greckiej. W kręgu kardynała Bessariona i papieża Mikołaja V tacy uczeni, jak Georgios Trapezuntios, Teodor Gaza i sam Bessarion, znajdując wsparcie moralne i materialne zajmowali się przekładami na łacinę tekstów greckich.

Przejdźmy teraz do krótkiego przeglądu ważniejszych postaci. Georgios Gemistos (ok. 1360 – 1452), urodził się w Konstantynopolu. Jako wielki miłośnik Platona zwany był Plethonem. Pojmował on jednak Platona w perspektywie neoplatońskiej Plotyna i Proklosa, z nawiązaniem nawet do Zoroastra. Około roku 1405 przeniósł się do Mistry na Peloponezie, gdzie nauczał przez wiele lat. Łączył działalność filozoficzną z reformatorską i religijną[10]. Z troską o ocalenie

---

[10] F. M a s a i, *Pléthon et le Platonisme de Mistra*, Paris 1956; C.M. W o o d h o u s e, *George Gemistos. The Last of the Hellens.* Oxford 1986; W. B l u m, *Georgios Gemistos Plethon. Politik, Philosophie und Rhetorik in spätbyzantinischen Reich*, Stuttgart 1988.

hellenizmu kierował do cesarza Manuela II i jego syna, despoty Morei, Teodora II Paleologa, śmiałe projekty reform społecznych, gospodarczych i edukacyjnych. Odrodzenia helleńskiego upatrywał w powrocie do tradycji platońskiej i bogów pogańskich.

Wywarł on wielki wpływ nie tylko na swych rodaków, ale przebywając jako świecki wysłannik na Soborze we Florencji sprawił, że podłożem sporów filozoficzno-religijnych stał się nieznany dotąd w świecie łacińskim platonizm. Wiosną 1439 roku napisał po grecku na użytek swych włoskich przyjaciół dziełko *O tym, czym różni się Arystoteles od Platona* (Περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται)[11]. Na korzyść Platona wyłożył on istotne różnice pomiędzy obydwoma filozofami w logice, fizyce, metafizyce i etyce. Plethon zamierzał uwolnić platonizm od naleciałości i wypaczeń arystotelizmu i awerroizmu, aby przywrócić jego oryginalną metafizykę i teologię. Pismo to zainicjowało renesansowy spór o Platona i Arystotelesa, który trwał ponad dwa dziesięciolecia[12].

Najpierw przeciwko Plethonowi w obronie Arystotelesa i ortodoksji wystąpił Georgios Scholarios w rozprawie z ok. 1443 – 1444 roku pt. *Przeciw wątpliwościom Plethona co do Arystotelesa* (Κατὰ τῶν Πλήθωνος ἀποριῶν ἐπὶ Ἀριστοτέλει). Nie tyle zamierzał on pomniejszyć wartości nauk Platona, co raczej wzmocnić arystotelizm w jego wiodącej funkcji w Kościele greckim. W replice na to pismo Scholariosa Plethon (po roku 1449) wzmocnił swą argumentację w rozprawie *Przeciw poglądom Scholariosa w obronie Arystotelesa* (Πρὸς τὰ Σχολαρίου ὑπὲρ Ἀριστοτέλους ἀντιλήψεις)[13]. Już po upadku Konstantynopola Scholarios — jako patriarcha Gennadios II (1453 – 1456) — otrzymał dzieło Plethona w trzech księgach pt. *Zapis praw* (Νόμων συγγραφή)[14], które nakazał spalić, zachowując — co niebywałe — pewne jego fragmenty dla uzasadnienia swej decyzji.

Z pobytem Plethona we Florencji wiąże się jeszcze inna historia. Marsilio Ficino (1433 – 1499) we wstępie do swych *Commentaria in Plotinum* (*Opera* II, s. 1537), powstałych w roku 1490, donosi nam, że podczas Soboru Florenc-

---

[11] Tekst wydany przez B. Lagarde, *Le 'De differentis' de Pléthon d'aupes l'autographe de la Marcienne*, Byzantion XLIII, 1973, s. 312 – 43. Przekład angielski [w:] Woodhouse, *o.c.* 191 – 214.

[12] B. Kieszkowski, *Platonizm renesansowy*, Warszawa 1935 (po włosku: *Studi sul Platonismo del Rinascimento in Italia,* Firenze 1936); F. Novotny, *The Posthumous Life of Plato,* The Hague 1977, s. 327 – 448. Obszerne studium: J. Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, Vol. I – II. Leiden – New York 1991.

[13] Georgius Gemistius Plethon, *Contra Scholarii pro Aristotele Obiectiones*. Leipzig 1988; B. Lagarde, *Pléthon, Contre les Objections de Scholarios en faveur d'Aristote ou Replique de Scholarios*, Bytantion LIX 1989, s. 345 – 507.

[14] C. Alexandre, *Pléthon, Traité des Lois, ou recueil des fragments, en partie inedit de cet ouvrage,* Paris 1858 (Amsterdam 1966). Przekład rosyjski fragmentów *Praw* Plethona [w:] Медведев, *Византийский гуманизм XIV – XV вв.*, *o.c.*, s. 171 – 241. Zob. R. Webb, *The Nomoi of Gemistos Plethon in the Light of Plato's Laws*, Journal of Warburg and Courtauld Institutes, LII 1989, s. 214 – 219; F.L. Lisi y J. Signes, Pletón (Jorge Gemisto), *Tratado sobre las leyes. Memorial a Teodoro*, Salamanca 1995.

kiego Cosimo de'Medici słuchał wielokrotnie „philosophum Graecum nomine Gemistum cognomine Plethonem, quasi Platonem alterum, de mysteriis Platonicis disputantem". I to właśnie pod wpływem natchnionych nauk Plethona w duchu platońskim Cosimo de' Medici już wtedy miał powziąć zamiar powołania jakiejś nowej „Akademii"[15]. W tym celu zadbał o greckie wykształcenie młodego Ficino i przekazał mu niezbędne teksty platońskie do przełożenia i skomentowania. Sam Ficino pojmował swe dzieło jako inspirowane dawnymi nakami Plethona. Ostatnio jednak kwestionuje się znaczenie tej florenckiej Akademii powstałej w 1462 roku[16].

W ogóle to godny odnotowania jest także pierwszy całościowy przekład Platona na łacinę, dokonany przez Marsilio Ficino i wydany w 1484 roku. Ponadto przetłumaczył on całego Plotyna, pisma Proklosa, Porfiriosa, Jamblicha, teksty hermetyczne i Psellosa. Pomijamy tu jednak równie imponujący wkład translatorski humanistów włoskich[17].

Jednym z najwcześniej przybyłych i osiadłym w Italii Grekiem był Georgios Trapezuntios (1395 – 1472/3), który pochodził z Kandii na Krecie, gdzie zdobył klasyczne wykształcenie[18]. Przybył do Wenecji ok. roku 1416 na zaproszenie Francesco Barbaro, dla którego przepisywał manuskrypty. W Padwie (1417) nauczał greki biskupa Pietro Marcello. Poznał gruntownie łacinę i przeszedł na katolicyzm rzymski. Nauczał prywatnie greki w Wincency (1420 – 23), a potem w Wenecji. Brał udział w Soborze (Ferrara-Florencja — 1439). Z dużym sukcesem nauczał krótko we florenckim Studium. Potem przebywał w Mantowie i Rzymie, gdzie w roku 1450 zostaje sekretarzem papieskim (*abbreviator apostolicus*) i pod protektoratem Mikołaja V zajmował się przekładami na łacinę tekstów greckich. Popadł jednakże w konflikt z otoczeniem i przebywał w Neapolu (1452 – 55), a potem znów w Rzymie. W latach 1460 – 61 wykładał w Wenecji.

Po upadku Konstantynopola wysłał do sułtana Mehmeta II pismo dziękczynne z postulatami pojednania chrześcijan z muzułmanami i stworzenia greckiego cesarstwa. W roku 1465 został wysłany przez papieża Pawła II z analogiczną misją do Konstantynopola, która jednak zupełnie się nie powiodła.

Osobowość ambitna i konfliktowa. Napisał on po łacinie ok. roku 1452 (lub 1454) *Comparatio Platonis et Aristoteles* (*Porównanie Platona i Arystotelesa*). Wbrew tytułowi nie było to porównanie, a tylko ostry atak na szkodliwy dla chrześcijaństwa platonizm, wyznawany przez Plethona i jego ucznia Bessariona; ten ostatni wystąpił z obszerną repliką, o czym dalej wspomnimy.

Trapezuntios był latynistą i nauczycielem retoryki. Napisał *Rhetoricarum li-*

---

[15] A. Field, *The Origins of the Platonic Academy of Florence*, Princeton 1988.

[16] Zob. J. Hankins, *The Myth of the Platonic Academy of Florence*, Renaissance Quarterly XLIV 1991, p. 429 – 474. Por. S. Gentile, *Giorgio Gemisto Pletone e la sua influenza sull'umanesimo fiorentino*, [w:] Firenze e il Concilio del 1439, *o.c.*, s. 812 – 832.

[17] Zob. Garin, 1993, *o.c.*, s. 27 – 47.

[18] Zob. Monfasani, *o.c.*, 1976 i 1984 (przypis 2); Hankins, *o.c.*, s. 165 – 192; 429 – 435.

bri V (pierwodruk: Wenecja 1472). Przełożył na łacinę trzy dialogi Platona (*Prawa, Epinomis* i *Parmenidesa*), dzieła Arystotelesa (*Fizyka, O niebie, O powstawaniu i ginięciu, O duszy, Problemata, O zwierzętach, Retoryka*), a także Eusebiosa i Grzegorza z Nazjanzu. Bronił też wartości scholastycznych tłumaczeń Arystotelesa, które ustaliły ścisłą terminologię łacińską, i były bardziej dosłowne i dokładniejsze od humanistycznych.

Bessarion z Trapezuntu (1403 – 1472), niezwykle uzdolniony teolog, filozof i humanista[19]. Studiował w Konstantynopolu i Mistrze u Plethona, od którego wyniósł umiłowanie Platona. Od 1423 roku wybrał życie zakonne i piętnaście lat później został arcybiskupem Nikei. Następnie odegrał niezwykle ważną rolę na Soborze Florenckim (1439) jako rzecznik współistnienia Kościoła greckiego i rzymskiego i zawarcia unii. Zaraz potem przez papieża mianowany został kardynałem, a od 1451 legatem papieskim w Bolonii; w konklawe z 1455 roku niewiele brakowało, by został wybrany papieżem. Później przyznano mu też godność łacińskiego Patriarchy Konstantynopola (1463). Nadal był jednak wierny Helladzie i zabiegał u zachodnich władców o zorganizowanie krucjaty dla wyzwolenia swej ojczyzny. W latach 1460 – 61 odbył w tym celu podróże do Niemiec; z ogromnym żalem i goryczą przeżywał obojętność Zachodu wobec ginącej Hellady.

W obliczu cywilizacyjnej zagłady Bizancjum wspomagał uchodźców i z ogromnym poświęceniem ratował od zniszczenia i zapomnienia setki greckich rękopisów. W liście do Michała Apostolisa z 1455 roku wyraził swe głębokie ubolewanie widząc cierpienie narodu greckiego, wszędzie ściganego i znieważanego, widząc niedolę uchodźców, tym bardziej, że byli to ludzie kultury. Zabiegał więc najbardziej o to, by zebrać w bezpiecznym miejscu i powielić ocalałe jeszcze dzieła greckie, a także ożywić je w nowej rzeczywistości. W innym liście do Michała Apostoliosa wyraził Bessarion swój niepokój o los kultury greckiej i gotowość poniesienia kosztów w celu nabycia jeszcze wielu brakujących w jego księgozbiorze pism autorów pogańskich i chrześcijańskich. Znamienne są jego słowa:

„Dopóki trwała jedna wspólna ojczyzna Hellenów, nie obawiałem się, wiedząc, że wszystkie tam pisma były zebrane. Po jej upadku, niestety, ogromne jakieś powstało we mnie pragnienie zdobycia ich wszystkich, nie dla mnie samego, który na swój własny użytek ma ich wystarczająco, lecz po to, jeśli gdzieś teraz jacyś Grecy przeżyli, jeśli w przyszłości lepiej im się powiedzie — wiele zaś w długim czasie może się zdarzyć — by mieli gdzieś całą swą literaturę [dosł. mowę — φωνήν], przynajmniej tę istniejącą obecnie, w jakimś wspólnym bezpiecznym miejscu zachowaną, i odnajdując ją powielali i abyśmy znów nie utracili traktatów tych wielu wspaniałych i boskich mężów, i aby te nieliczne

---

[19] L. Mohler, *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist and Staatsmann*, 3 vols. Paderborn 1923 – 7; 1942; *Il Cardinale Bessarione nel V centenaio della morte (1472 – 1972)*, Roma 1974; Hankins, *o.c.*, s. 217 – 63.

dziś tracąc nie pozostaliśmy zupełnie niemi, nie różniąc się niczym od barbarzyńców i niewolników" (Mohler, 1942, s. 479).

Bessarion wspominał o sobie, że od wczesnej młodości (*et puer et adulescens*) gromadził i własnoręcznie przepisywał księgi. Uratował w ten sposób setki rękopisów; 482 greckie i 264 łacińskie podarował Wenecji, gdzie stanowią one do dziś bezcenny zbiór w Biblioteca Marciana[20]. Darowi temu nadał rangę obrzędu pisząc w 1468 roku do doży i Senatu Wenecji między innymi takie doniosłe słowa, pełne troski o przetrwanie dawnej mądrości zawartej w księgach:

„Zaiste księgi te pełne są słów mędrców, pełne są wzorów antyku, pełne zwyczajów, praw i religii. Żyją, dyskutują, rozmawiają z nami; uczą nas, instruują, pocieszają i rzeczy nader odległe od naszej pamięci jakby obecne przedstawiają nam i kładą przed oczyma. Tak wielka jest ich potęga, tak wielka godność, tak wielki majestat, tak wielka wreszcie boskość, że gdyby tych ksiąg nie było, wszyscy bylibyśmy nieokrzesani i niewykształceni, nie byłoby żadnej pamięci rzeczy przeszłych, żadnego wzorca, żadnego wreszcie pojęcia o rzeczach ludzkich i boskich. Ta sama urna, która kryje ciała zasypałaby też ich imiona" (Mohler, 1942, s. 541).

Zabiegi Bessariona o ocalenie dziedzictwa kulturowego Hellady szły w parze z jego działalnością filozoficzną i dyplomatyczną. Przełożył on starannie na łacinę *Memorabilia* Ksenofonta (1443) oraz *Metafizykę* Arystotelesa i Teofrasta (1450). Od końca lat 50. XV wieku w atmosferze sporów filozoficzno-religijnych tworzył on wielkie wciąż przerabiane dzieło pt. *Na oszczercę Platona ksiąg IV* (Ἐλέγχων τῶν κατὰ Πλάτωνος βλασφημιῶν — *In calumniatorem Platonis libri IV*), które ukazało się drukiem w dużym nakładzie w Rzymie w 1469 roku. Było to pierwsze gruntowne porównanie i uzgodnienie Platona z Arystotelesem, odpierające antyplatonizm Trapezuntiosa. Przytoczmy znamienne jego słowa: „Nec vero id institutum est mihi, ut Aristotelem errasse ostendam, sed ut Platonem non errasse, quando vel Aristoteles eadem quae Plato disserit. Itaque sit ita, ut Aristoteles recte opinetur nec aliter Plato" (...) „Colo et veneror Aristotelem, amo Platonem".

Intencją dzieła było pojednanie i ideowe skonsolidowanie chrześcijan na Zachodzie we wspólny front na rzecz odzyskania utraconego Wschodu[21]. Służyć temu miało rozpowszechnienie tego dzieła jako duchowego i filozoficznego fundamentu jedności Christianitas (*civitas universalis*) w duchu Platona i Arystotelesa. Zasługą Bessariona było też udostępnienie po raz pierwszy łacińskiej Europie wielu nieznanych tekstów Platona, Parmenidesa, pitagorejczyków i Ale-

---

[20] Zob. L. L a b o w s k y, *Bessarion's Library and the Bibioteca Marciana*, Roma 1979; *Bessarione e l'Umanesimo, Catalogo della mostra* (Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana 27 apr.-31 mag. 1994), Napoli 1995.

[21] Zob. M. C i s z e w s k i, *Kardynała Bessariona interpretacja filozofii Platona i Arystotelesa*, Lublin 1990.

ksandra z Afrodyzjas. Przede wszystkim okazał wielką troskę, aby nieznane dokąd łacinnikom poglądy Platona były właściwie zrozumiane i docenione, na równi z Arystotelesem. Wyraził to w liście do Ficheta, rektora Uniwersytetu w Paryżu z 13 grudnia 1470 roku:

„Poważny zaiste i konsekwentny filozof winien przemyśleć jednego i drugiego i nie wzgardzić żadnym. Czegokolwiek bowiem wiedzą, rozmyślaniem i badaniem dostępujemy, ich nauka winna być propagowana, aby za nieprzydatnego i niewdzięcznego nie był uznany ktoś, kto jednego wychwala, drugim zaś gardzi, skoro liczne i wspaniałe zasługi jednego i drugiego dla wiedzy wydają się oczywiste" (Mohler, 1942, s. 555).

Niestety podejmowane przez Bessariona próby konsolidacji chrześcijan nie znalazły wsparcia ze strony Uniwersytetu w Paryżu i samego króla Ludwika XI. Ścierające się interesy gospodarcze Francji i Wenecji oraz rodzący się nacjonalizm wytworzyły na Zachodzie obojętność wobec idei wyzwolenia narodu greckiego spod tureckiego jarzma. Jego wysiłki w sferze ideowej nie spotkały się też ze zrozumieniem w Kurii Rzymskiej, nieprzychylnej dla platonizmu i nieufnej wobec filozoficznej odnowy.

Właściwie tylko w Italii słynni humaniści żywo interesowali się koncepcjami Bessariona. Lorenzo Valla nazwał go wymownie: *inter Graecos latinissimus, inter Latinos graecissimus.* Dzieło jego uznano nawet za „skarbiec filozofii". Niewątpliwie pod jego wpływem Marsilio Ficino stworzył swą *Teologię Platońską*, a Rafael w swym wielkim fresku *Szkoła Ateńska* uwiecznił jako centralne postaci Platona i Arystotelesa dyskutujących wzajemnie. W następnym stuleciu (XVI) dzieło Bessariona zostało na Zachodzie prawie zupełnie zapomniane i do dzisiaj nie doczekało się należytego uznania, o czym świadczy zupełny brak jego przekładów na języki nowożytne.

Z kardynałem Bessarionem związany był Teodor Gazes (1400 – 1475), który przybył do Italii około 1440 roku[22]. Nauczał greki w Ferrarze (1446 – 1449), a potem wykładał filozofię w Rzymie i Neapolu. Odegrał znaczącą role w sporze o Platona i Arystotelesa, będąc umiarkowanym zwolennikiem tego ostatniego. Przełożył na nowo Arystotelesa (*Problemata, De animalibus*), a także Teofrasta *De plantis*, i niektóre pisma Aleksandra z Afrodyzjas i Hipokratesa. Bronił on przekładów humanistycznych, które zgrabniej od średniowiecznych i w aktualnej formie oddają dzieła filozofów greckich. Przełożył z łaciny na grekę *Somnium Scipionis* i *De senectute* Cycerona. Przygotował pierwsze wydanie Gelliusza *Noctes Atticae* (Rzym 1469). Opracował popularną gramatykę grecką: Γραμματική εἰσαγωγή (pierwodruk: Wenecja 1495). Ten wybitny uczony i humanista umarł w zapomnieniu w kalabryjskim Policastro.

Ioannes Argyropulos (1393/4 albo 1415 – 1487) urodził się w Konstantyno-

---

[22] Zob. G e a n a k o p l o s, *Constantinopole and the West, o.c.,* s. 68 – 90; *Theodori Gazae Epistolae,* Napoli 1990; M o n f a s a n i, *L'insegnamento di Teodoro Gaza a Ferrara,* [w:] Alla corte degli Estensi, Ferrara 1994, s. 5 – 17.

polu[23]. Przybył do Padwy (1441), gdzie gościł w domu Palla Strozziego, florenckiego uchodźcy i miłośnika kultury greckiej. Studiował w Padwie medycynę i filozofię, uzyskując doktorat (*artistarum et medicorum scolaris rector* 1444). Potem wraca do Konstantynopola, gdzie od 1448 roku nauczał aż do upadku tego miasta (1453). Jego uczniami byli tam Konstantyn Laskaris i Michał Apostolis. Emigruje na Zachód i po wielu podróżach do Italii, Francji i Anglii, osiada we Florencji (1456). Dzięki poparciu bratanka Palla Strozziego, Donato Acciaiolego, podejmuje publiczne nauczanie w Studium (1457 – 1471). Swymi wykładami o etyce i polityce, a potem także fizyce i metafizyce Arystotelesa, zjednuje sobie wielu słuchaczy (najzdolniejszym był Angelo Poliziano). W nauczaniu prywatnym wykładał też Platona.

W roku 1471 wyjeżdża do Rzymu, gdzie działał i nauczał w kręgu kardynała Bessariona (do roku 1477). Wśród jego słuchaczy był młody Reuchlin. Wraca jednak do Florencji i ponownie naucza w Studium (1477 – 1481). Potem znów wyjeżdża do Rzymu, gdzie nie doceniony, spędził w ubóstwie resztę życia, zmuszony wyprzedać nawet swój księgozbiór.

Długoletnie i stojące na wysokim poziomie nauczanie Argyropulosa, wsparte jego oryginalnymi przekładami, przysposobiło słuchaczy do zgłębienia filozofii greckiej. Przełożył on na łacinę wiele ważnych dzieł Arystotelesa: *Organon* (bez *Topik), Fizykę, O niebie, O duszy, Metafizykę i Etykę Nikomachejską* (ks. 1 – 12), a także Porfiriusza *Isagoge* i Swiętego Bazylego *Hexameron*. Opracował oryginalne *Compendium de regulis et formis ratiocinandi*, czyli wykładnię logiki (sylogistyki) Arystotelesa z uwzględnieniem też komentarzy bizantyjskich i łacińskich[24].

Demetrios Chalkondyles (1424 – 1511) urodził się w Atenach w znakomitej rodzinie[25]. Kształcił się w filozofii platońskiej i języku łacińskim. W 1449 roku przybył do Rzymu, gdzie doskonalił swe studia u Teodora Gazy. W roku 1452 przebywał w Perugii, nauczając prywatnie języka i filozofii greckiej. Wrócił jednak do Rzymu i od 1455 roku związany był ze środowiskiem greckich i włoskich uczonych w kręgu kardynała Bessariona. Wreszcie po latach (1463) uzyskał zaszczytne stanowisko profesora w Uniwersytecie Padewskim. Wśród jego uczniów byli Ianos Laskaris i Giovanni Lorenzi, z którym w 1466 roku przejrzał kodeks *Anatologii Planudejskiej*. W latach (1475 – 77) nauczał greki i filozofii we florenckim Studium. W latach (1486 – 87) wygłasza tam wykłady o Homerze wychwalając poezję grecką. Przygotowuje do druku Homera (Florencja 1488). Od roku 1491 naucza w Mediolanie; tam wydaje Izokratesa (1493) i leksykon *Suda* (1499). Był pisarzem szczególnie płodnym; m.in. opracował *Erotemata* (Mediolan 1494).

---

[23] Cammelli, *o.c.*, Vol. II; Geanakoplos, *Constantinople and the West, o.c.*, s. 91 – 113; Field, *o.c.*, s. 107 – 126; *Graecogermania*, s. 29 – 35; Wilson, *o.c.*, s. 86 – 90.

[24] C. Vasoli, *Giovanni Argiropulo, Compendium de regulis et formis ratiocinandi*, Rinascimento IV 1964, s. 285 – 339.

[25] Geanakoplos, *Interaction...*, o.c., s. 231 – 64; *Graecogermania*, s. 40 – 49; Wilson, o.c., s. 95 – 98.

Michael Apostolis (ok. 1420 – 1474 albo 1486), uczeń Plethona i Argyropulosa[26]. Po upadku Konstantynopola przybył do Italii; w rok później udaje się na Kretę, gdzie w Chandax zakłada ośrodek kopiowania rękopisów, ważny w przekazie wielu tekstów. W latach 1460 – 61 przebywa w Konstantynopolu i poszukuje rękopisów (1463 – 64); później wraca do Italii (1465 – 66), przebywa w Albanii (1467) i znów w Italii (1468). Jako platonik, zdecydowany przeciwnik arystotelików, zaprzyjaźniony był z Bessarionem. Oprócz mów i listów pozostawił zbiór przysłów powstały między rokiem 1454 i 1466, później też uzupełniany przez jego syna.

Na uwagę zasługuje Apostolisa *Mowa doradcza* (λόγος παραινετικός) skierowana do Włochów, w której przedstawiając siebie jako nauczyciela greki postuluje własny program i sposób nauczania tego języka[27]. „Tak też sądzę, że próżno jest i bezowocnie uczyć się języka greckiego poprzez łacinę. To właśnie utrudnia wam władanie greką" (zob. powyżej *motto*). Obiecuje przy tym kształcenie w dziedzinach, jakich sam się wyuczył, tzn. od gramatyki i poetyki, poprzez retorykę i logikę do fizyki i wiedzy boskiej. Stanowiło to — jaki wiadomo — wszechstronny typ wykształcenia w Bizancjum.

Andronikos Kallistos (? — 1476/87), urodzony w Konstantynopolu, przybył do Italii w czasach Soboru Florenckiego[28]. W latach 1441 – 44 przebywał w Padwie wraz z Argyropulosem w domu Palla Strozziego. Później przebywał w Bolonii (1453 – 55), skąd wrócił do Padwy, by nauczać greki (1458; 1463 – 66). Następnie (1466 – 71) aktywny był w Rzymie w kręgu kardynała Bessariona. W następnych latach (1473 – 74) zastępuje Argyropulosa we florenckim Studium. Po krótkim pobycie w Mediolanie (1475), wyjechał do Francji i stąd do Londynu, gdzie umiera (1476). Napisał monodię na upadek Konstantynopola, pismo w obronie Teodora Gazy przeciwko Michałowi Apostolisowi, epigramy i dokonał przekładu na łacinę *De generatione et corruptione* Arystotelesa oraz poematu Apolloniosa z Rodos.

Konstantyn Laskaris (1434-ok. 1501) kształcił się najpierw w Konstantynopolu u Argyropulosa[29]. W 1453 roku uwięziony przez Turków, lecz wkrótce został uwolniony. Udał się na wyspę Korfu i na Rodos, zanim przybył do Mediolanu (1458), gdzie książe Francesco Sforza wyznaczył go do publicznego nauczania greki (do roku 1464). Następnie wykładał w Neapolu (1465) i w Messynie (1466) otwierając nową szkołę języka greckiego. Wśród jego uczniów byli Giorgio Valla i Pietro Bembo.

Janos Laskaris (1445 – 1534) jeszcze w młodym wieku wyjechał z Azji

---

[26] Geanakoplos, *Greek Scholars in Venice, o.c.*, s. 73 – 110.

[27] A. Pontani, *Sullo studio del greco in Occidente nel sec. XV: L'esempio di Michele Apostolis*, [w:] Italia ed Europa nella linguistica del Rinascimento. Vol. I. Ferrara/Frano 1996, s. 133 – 170.

[28] Monfasani, *A Philosophical Text of Andronicus Callistus Misanttributed to Nicolaus Secundinus*, [w:] Renaissance Studies, Firenze 1985, s. 395 – 408.

[29] Zob. T. Martinez-Manzano, *Konstantinos Laskaris. Humanist, Philologe, Lehrer, Kopist*, Hamburg 1994.

Mniejszej do Wenecji i był w Padwie uczniem Demetriosa Chalkondylesa[30]. Z polecenia Lorenzo de' Medici odbył podróże (1490 – 92) do Grecji i Konstantynopola w poszukiwaniu manuskryptów. Następnie (1492 – 96) nauczał we florenckim Studium. Był wydawcą wielu tekstów dla Lorenzo de Alopa; m.in. wydał we Florencji *Antologię Planudejską* (1494), Lukiana (1496) i Apolloniosa z Rodos (1496). Od roku 1503 do 1509 pełnił funkcję wysłannika Ludwika XII. W roku 1513 wysłany został przez papieża Klemensa VII do Hiszpanii na dwór Karola V. Posiadał znaczącą bibliotekę, która po jego śmierci przeszła po części w posiadanie Niccoló Rodolfi.

Markos Musuros (1470 – 1517), urodzony na Krecie, przybył w młodym wieku do Italii, gdzie przebywał najpierw we Florencji (1486) studiując wraz z Ianosem Laskarisem[31]. Następnie od 1493 roku jest w Wenecji rozpoczynając owocną współpracę z Aldo Manuzio. Od 1500 roku przebywa na Krecie jako nauczyciel Alberto Pio. Potem od roku 1503 do 1509 wykłada grekę w Padwie, a następnie (1512 – 1516) w Wenecji. Potem z polecenia papieża Leona X organizuje wraz z Ianosem Laskarisem w Rzymie gimnazjum greckie. Był słynnym wydawcą tekstów greckich (Arystofanesa, 1498; Eurypidesa, 1504, Platona, 1513; Ajschylosa, 1514; i Pauzaniasza, 1516). Zajmował się też przekładami na łacinę (Aleksandra z Afrodyzjas, Jana Filoponosa i Muzajosa).

Zacharias Kalliergis (ok. 1473- po 1524), urodzony w Retymnos, w dwudziestym roku życia przybył do Wenecji, gdzie założył drukarnię[32]. Pierwszym opublikowanym dziełem był *Etymologicum Magnum* (1499). Później wydał niektóre komentarze do Arystotelesa (Simplikiosa i Ammoniosa) i *Therapeutica* Galena, pod koniec 1500 roku przeniósł się do Padwy, gdzie kopiował rękopisy i zaprzyjaźnił się z Markiem Musurosem. W 1509 roku jest ponownie w Wenecji wracając do poprzedniej aktywności wydając *Exepsalmata*, Apagitosa i słynny *Horologion.* Popadł jednak w kłopoty finansowe i udał się do Rzymu, gdzie z pomocą bankiera Agostino Chigi otwiera drukarnię, wydają m.in. Pindara (1515), Teokryta (1516) i Varino Favorino *Magnum Dictionarium graeco-latinum* (1523).

Nicholaos Leonicus Tomaeus (1456 – 1531), urodzony w Wenecji z rodziców przybyłych z Epiru[33]. Studiował najpierw we Florencji u Demetriosa Chalkondylesa, a dyplom „in artibus" uzyskał w Padwie (1485), gdzie mieszkał i pracował do końca życia. Był filozofem, poetą, kolekcjonerem sztuki, a także tłumaczem i wydawcą greckich tekstów (głównie Arystotelesa). Od roku 1497 przez dziesięć lat nauczał filozofii na Uniwersytecie Padewskim; był pierwszym, który wykładał Arystotelesa na podstawie oryginalnych tekstów. Był też ostat-

---

[30] *Graecogermania,* s. 50 – 60; Wilson, *o.c.,* s. 98 – 100.

[31] Geanakoplos, *Greek Scholars in Venice, o.c.,* s. 111 – 166; Wilson, *o.c.,* s. 148 – 156.

[32] *Graecogermania,* s. 75 – 92.

[33] Zob. D. De Bellis, *Niccoló Leonico Tomeo interprete di Aristotele*, Physis XVII 1975, s. 71 – 93; tenże, *La vita e l'ambiente di Niccoló Leonico Tomeo*, Quaderni per la storia dell'Universita di Padova XIII 1980, s. 37 – 75.

nim Grekiem, który wykładał księgi przyrodnicze Stagiryty w renesansowej Italii. Przełożył z tego autora na łacinę: *Parva naturalia*, *Quaestiones mechanicae*, i pierwszą księgę *De partibus animalium.* Orientacja metafizyczna Tomeo była neoplatońska, lecz jego przekłady, parafrazy i komentarze arystotelesowe świadczą o tym, że był wnikliwym badaczem tego filozofa.

Jak można zorientować się z tych zwięzłych danych o uczonych uchodźcach bizantyńskich, wiele oni podróżowali i zmieniali miejsca pobytu w poszukiwaniu lepszych warunków przetrwania. Znosząc niedolę i upokorzenia związane z tułaczką wielu z nich reagowało żalem i arogancją na łacińską kulturę. Niektórzy znów włoscy humaniści, jak Poliziano i Walla, odwzajemniali się im łącząc komplementy z wyniosłością i wzgardą. W pierwszej połowie *Quattrocento* było znaczne zapotrzebowanie na nauczycieli greki, stąd we Florencji najlepiej ich podejmowano i opłacano, choć wysokość ich wynagrodzenia kształtowała się różnie w różnych okresach. Humaniści włoscy mieli zapotrzebowanie na kompetentnych nauczycieli greki, zwykle ludzi o wysokiej kulturze umysłowej, dla nauczania samego języka (gramatyki), a nie fachowych i subtelnych treści zawartych tekstach antycznych. Dlatego symbioza między włoskimi humanistami a uczonymi bizantyńskimi wcale nie była doskonała[34]. Co więcej, można mówić o przejawach niedocenienia i niewykorzystania w pełni potencjału intelektualnego wybitnych wówczas uczonych greckich, a później nawet porzucenia ich na łaskę losu. Wymownym świadectwem tego jest list Konstantyna Laskarisa (*Patrologia Graeca*, CLXI, col. 958), który ostatnie lata życia spędził w dalekiej Messynie żaląc się jednako na los swych rodaków. I tak Teodor Gaza umarł na wygnaniu w kalabryjskim Policastro, Andronik Kallistos zmarł poszukując schronienia w Anglii, Johannes Argyropulos pod koniec życia musiał sprzedać swe książki, aby przeżyć w Rzymie.

Jedyne lata dla nich względnie pomyślne obejmują okres, gdy kardynał Bessarion był protektorem w Rzymie wielu greckich kopistów i tłumaczy. Zwłaszcza chodzi tu o lata 60., gdy Argyropulos wykładał we Florencji, Andronikos Kallistos w Bolonii, Chalkondyles w Padwie, Konstantyn Laskaris w Mediolanie, Neapolu i Messynie, i inni Grecy jeszcze w innych miastach włoskich. Wtedy też Teodor Gaza nauczał w Neapolu i Rzymie, Georgios Trapezuntios przekładał teksty greckie i działał w Rzymie, Nikolaos Sekundinos pracował zaś jako sekretarz weneckiego doży.

Procesowi migracji z Bizancjum towarzyszyły spory filozoficzne i teologiczne, co zapewne nie zawsze sprzyjało atmosferze życzliwości i entuzjazmu dla głoszonego przez nich programu wskrzeszenia hellenizmu i wyzwolenia spod tureckiego jarzma. Zresztą mentalność Greków uznawano ciągle na Zachodzie za heretycką i wyniosłą względem kultury łacińskiej.

Od 1397 roku, odkąd Manuel Chrysoloras nauczał we florenckim Studium,

---

[34] Ukazuje to M o n f a s a n i w artykule *L'insegnamento universario e la cultura bizantina in Italia nel Quattrocento*, [w:] Byzantine Scholars in Renaissance Italy, *o.c.*, s. 46.

aż do roku 1534, daty śmierci Janosa Laskarisa, ostatniego wybitnego uchodźcy i uczonego z Bizancjum, Europa Zachodnia poczyniła ogromny postęp ze stanu prawie zupełnej nieznajomości greki do jej wskrzeszenia i przyswojenia niemal całego ówczesnego *corpus* literatury greckiej.

Dokonania uczonych przybyszów z Bizancjum były więc wielorakie, zarówno filologiczne jak i filozoficzne, od nauczania języka i literatury greckiej, poprzez przekłady, zbieranie i kopiowanie rękopisów, do przygotowywania wydań krytycznych. Do wiekopomnych osiągnięć współpracy uczonych obydwu narodów należą pierwsze wydania tekstów antycznych, a także opracowanie zbioru greckich pism matematycznych[35]. W każdym razie uznano wówczas księgi greckie za źródło wszelkiej mądrości w znaczeniu bezwzględnym; księgi te z wielkim zamiłowaniem gromadzono, przepisywano i tłumaczono na łacinę. Poszukiwano wytrwale rękopisów, kopiowano je początkowo ręcznie, a potem także przy użyciu technik drukarskich. Wraz z pogłębiającą się wiedzą o antyku podejmowano też krytykę tekstów. Gdyby nie zainteresowanie i wsparcie materialne niektórych protektorów włoskich i zapał badawczy przy współudziale Greków, zapewne posiadalibyśmy tylko drobną część dzieł greckich, które wówczas odzyskano, kopiowano i tłumaczono.

Warto odnotować, że renesansowe przekłady z greki na łacinę trudnych tekstów naukowych (medycznych, przyrodniczych i logicznych) były dziełem wyłącznie przybyłych z Bizancjum uczonych. W ogóle to byli oni lepiej wykształceni w naukach i filozofii, nie mówiąc już o samych kompetencjach translatorskich.

W szczególności zaś niezastąpiona była praca wielu bizantyjskich kopistów, zwłaszcza z kręgu Bessariona; wymieńmy niektórych z ich tylko z imienia: Andronikos Kallistos, Charitonymos Hermonymos, Demetrios Chalkondyles, Demetrios Rhaul Kabakes, Demetrios Sguropulos, Demetrios Triboles, Georgios Alexandru, Georgios Tribizias, Georgios Tzangaropulos, Johannes Argyropulos, Johannes Plusiadmos, Johannes Rhodos, Kosmas Trapezuntios, Manuel Atrapes, Michael Apostolis, Nikolaos Sekundinos, Theodoros Nomikos[36].

Z czasem pojawili się dobrze wykształceni włoscy helleniści (Valla, Poliziano), ale w pracy edytorskiej tekstów antycznych niezastąpieni pozostawali uczeni greccy. Pracę translatorską na szerszą skalę prowadzono w latach 50. i 60. *Quattrocento*, głównie we Florencji i Padwie. Potem następuje osłabienie wsparcia i zapotrzebowania na uczonych greckich wobec rezygnacji Kościoła z planów misyjnych na bizantyjskim Wschodzie. Ostatnie ćwierćwiecze to aktywność naukowa i edytorska Wenecji i Mediolanu, gdzie przygotowywano wydania tekstów oryginalnych. Grecy w Wenecji prawie zupełnie nie zajmowali się przekładami, z wyjątkiem Marka Musurosa.

Wynalazek druku (1450 – 55) wprowadzony do Italii dziesięć lat później

---

[35] Zob. P.L. Rose, *The Italian Renaissance of Mathematics*, Genève 1975.

[36] Podajemy za: *Einleitung in die griechische Philologie*, Leipzig 1997, s. 23.

(1465) umożliwił najwcześniejsze tam opublikowanie ksiąg greckich. Pierwszą drukowaną książką grecką była gramatyka Konstantyna Laskarisa: Ἐρωτήματα (Mediolan 1476). Pierwsze wydania autorów greckich, przygotowane przez uczonych bizantyńskich, ukazały się drukiem we Florencji[37]. I tak Demetrios Chalkondyles opracował Homera (1488), a Janos Laskaris *Antologię Planudejską* (1493), Apolloniosa z Rodos i Lukiana (1496). Z kolei Hezjod, Izokrates i Teokryt ukazali się drukiem w Mediolanie (1493).

Największe jednak zasługi w wydawaniu ksiąg greckich wniósł Aldus Manutius (Aldo Manuzzi, 1449 – 1515), który w 1494 roku założył w Wenecji słynną drukarnię. Nie szczędząc środków od 1494 roku przygotowywał swe wiekopomne *Editiones Aldinae*, drukując po raz pierwszy najważniejsze i najobszerniejsze dzieła autorów greckich. Imponujące było tu pierwsze wydanie dzieł Arystotelesa (1495 – 98). Ogromy edytorski trud w tej oficynie wniósł grecki filolog Markos Musuros, opracowując trudne i obszerne teksty Arystofanesa (1498), Eurypidesa (1504), Platona (1513), Ajschylosa (1514), Atenajosa (1514), Hezychiosa (1414) i Pauzaniasza (1516).

W przeciągu 50 lat od wynalazku Gutenberga wydrukowano w Europie dzieła wszystkich wtedy znanych autorów łacińskich, a w następnych 30 latach — prawie wszystkich dostępnych pisarzy i poetów greckich. Od roku 1476 do 1600 z dzieł greckich ukazało się 620 ksiąg; połowa z nich to wydania tekstów antycznych, gramatyki, podręczniki itp.; drugie tyle to pisma religijne.

Humanizm włoski i europejski zaistniał więc w dużej mierze dzięki odzyskaniu, wydaniu i przełożeniu dzieł greckich: z filozofów głównie Platona, Arystotelesa, Teofrasta, Plutarcha, Aleksandra z Afrodyzjas, Diogenesa Laertiosa, Sekstusa Empiryka, Plotyna, Porfiriosa, Jamblicha, Proklosa i Simplikiosa, a z uczonych głównie Hipokratesa, Euklidesa, Archimedesa, Ptolemeusza i Galena[38]. Z tekstów poetyckich wydano zaś Homera i Hezjoda, Pindara, tragików i Arystofanesa, Teokryta, Apolloniosa z Rodos i innych. Ponadto wydano greckich historyków (Herodot, Tukidydes) i mówców (Lizjasz, Izokrates i Demostenes). Jest to ogromna ilość tekstów, lecz nie zapominajmy, że jeszcze więcej ich bezpowrotnie przepadło.

Dzięki odzyskanym księgozbiorom i bezpośrednim kontaktom z rodowitymi Grekami studia helleńskie w Italii osiągnęły niebywały rozkwit na przełomie XV i XVI wieku; wtedy kształciły się w grece osoby, którym było jeszcze dane obcować z rodowitymi Grekami. Po ostatecznym podboju Bizancjum przez Turków zabrakło już w Italii nowego zastępu uczonych greckich, poza synami emigrantów i nielicznymi jeszcze z Krety i Cypru. Tak więc ok. roku 1520 wygasał twórczy hellenizm w Italii, jednak filologiczny i translatorski materiał tam do-

---

[37] Zob. *L'attivita editoriale dei Greci durante il Rinascimento Italiano (1469 – 1523), Catalogo della mostra* (Firenze, Palazzo Strozzi, 16 sett.-16 nov. 1986), Atene 1986.

[38] O dostępnych w Renesansie antycznych dziełach filozoficznych zob. *The Cambridge History of Renaisance Philosophy*, Edited by Ch.B. Smith & Q. Skiner. Cambridge 1988 (1992), s. 767 – 791.

konany przenikał w XVI w. do krajów zaalpejskich różnymi nurtami, często też ulegając zatracie wskutek wojen i grabieży. Już prawie bez większego udziału Greków zaistniał więc hellenizm we Francji (Stephanus 1460 – 1520; Budaeus 1467 – 1540), w Holandii (Desiderius Erasmus, 1466 – 1536) i w Niemczech (Reuchlin 1455 – 1522; Melanchton 1497 – 1560).

Odzyskanie z Bizancjum literatury greckiej zapoczątkowało nową epokę, gdyż dzięki oddziaływaniu jej w Italii przyczyniło się również do wielkiego Renesansu europejskiego. Przekazanie Zachodowi dzieł Homera, tragików, historyków, filozofów i uczonych, było jednym z największych darów Bizantyńczyków. Dzięki odzyskanym tekstom oddziaływała helleńska myśl klasyczna i patrystyczna na umysłowość czasów nowożytnych. Odtąd język, literaturę i filozofię grecką uznano za niezbędny przedmiot kształcenia humanistycznego, średniego i wyższego, które przetrwało w zasadzie do obecnego stulecia.

Zachodni humaniści, mając do dyspozycji spore już bogactwo antycznej literatury, nie interesowali się jednak tym, co mogli mieć do powiedzenia późniejsi Grecy, jeśli nie wiązało to się ściśle z klasyczną przeszłością. Interesowali się tylko antycznymi tekstami, stąd ich bizantyńscy nauczyciele wykładali im archaiczną wersję języka, a nie mowę i literaturę grecką współczesną. W ogóle też nie znalazła uznania propozycja Michała Apostolisa, aby nauczać języka greckiego wyłącznie po grecku bez pomocy łaciny.

W innych krajach Zachodu dopiero od XVI w. nauczano greki, niestety w oderwaniu od Hellady i nauczycieli stamtąd, dlatego nauczanie to stało się raczej bierną lekturą tekstów z wymową odbiegającą znacząco od stosowanej wówczas (i obecnie) przez samych Greków. Zasady jej określił Erazm z Rotterdamu (1466 – 1536) w dialogu *De recta Latini Graecique sermonis pronuntiatione* (1528). Utrwalił on w wymowie dźwięku η *etacyzm* wbrew *itacymowi* Greków, Reuchlina i Melanchtona, a także wymowę dyftongów wbrew ich zanikowi w późniejszej grece. Zaistniałe stąd sztucznie różnice w wymowie greki na Zachodzie sprawiły jej nadmierne niepodobieństwo do nowożytnej mowy Hellenów, co niewątpliwie utrudnia bardziej czynne opanowanie tego języka[39]. Tym samym Zachód Europy nie zdołał już jednak reaktywować twórczej znajomości greki. Poza nielicznymi jednostkami Zachód w ogóle zapomniał o narodzie i kraju greckim, pozostającym w jarzmie tureckim przez prawie cztery stulecia (1453 – 1821), chociaż elementy kultury helleńskiej przyswoił na swój sposób w ograniczonym jednak do „klasycznego" wymiarze sztuki, literatury i filozofii.

Ze względu na trudność samego języka przyswajanego wyłącznie biernie, renesansowe i późniejsze wydania tekstów greckich były przedmiotem dociekań jedynie niewielu erudytów i hellenistów, stąd znajomość myśli greckiej u filo-

---

[39] O ewolucji języka greckiego i problemie diglosji nowożytnych Hellenów zob. M. B o r o w s k a, *Z dziejów najstarszego uniwersalnego języka Europy*, Heksis IV 1997, s. 76 – 85; *Diglossia — spór o język grecki*, Meander XLII 1987, s. 19 – 26.

zofów nowożytnych, z nielicznymi wyjątkami, była raczej powierzchowna i niekompletna. Większą rolę inspirującą odegrały przekłady najpierw z greki na łacinę, a później na języki narodowe (włoski, francuski, angielski, hiszpański, niemiecki i rosyjski) i miały znacznie szerszy krąg czytelników niż oryginalne teksty. W porównaniu z tymi językami polskie przekłady myślicieli greckich są wyjątkowo opóźnione i nadal niekompletne.

Poznań

FROM CONSTANTINOPLE TO FLORENCE OR GREEK IN THE WEST REGAINED

Summary

Two anniversaries — 600 and 500 years — occurred in 1997; they are both of fundamental importance in the cultural history of Europe. In 1397 Manuel Chrysoloras came from Constantinople to Florence, where he taught Greek to Leonardo Bruni and other notable humanists, and thus made the real beginning of Greek studies possible in Western Europe. A hundred years later (1497) Leonicus Thomaeus began at Padua University to expound Aristotle from original Greek texts, and thus marked the beginning of academic teaching of Greek in the West.

Both anniversary dates determine *Quattrocento*, within which the activity of Byzantine humanists, scholars and philosophers was a significant contribution into the Italian Renaissance. The Greek studies concentrated mainly in Florence, Rome, Venice, Padua and Milan. Among people inspired by Petrarca and Salutati, there were initially very few enthusiasts of Greek thought and literature, yet, the number increased thanks to the teaching of Chrysoloras, Plethon and George Trapezuntius. After the fall of Constantinople, Cardinal Bessarion, Theodore Gaza, Johannes Argyropoulus, Demetrius Chalcondyles, Andronicus Callistus, Janus and Constantinus Laskaris, Markus Musuros and other deserve much credit.

Therefore, within those hundred years, the greatest contribution fell to about ten most outstanding scholars. Their accomplishments were multiple, both philological and philosophical. They ranged from teaching Greek language and literature, through translations into Latin, collecting and copying manuscripts, preparing critical editions, to philosophical discussions and controversies, with inspired Italian humanists. They imported also philosophical Greek and the Plato-Aristotle controversy into Italy. In short, I wish to show their contributions as thinkers, teachers, translators and copysts. What comes into play is the important revival, availability and transformation of Greek science and philosophy at the very beginning of the modern times.

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

EOS LXXXV 1998
ISSN 0012–7825

P.J. Rhodes, David M. Lewis, The Decrees of the Greek States, Oxford University Press, Oxford 1997, ss. XIV+640.

Przez ponad sto lat podstawową pozycją dla każdego badacza interesującego się funkcjonowaniem greckich organów legislacyjnych była praca Heinricha Swobody, *Die griechischen Volksbeschlüsse*, wydana w Lipsku w 1890 r. Ogromna ilość nowych źródeł, a także zmieniające się zrozumienie funkcjonowania greckiej polis czyniły tę zasłużoną książkę coraz bardziej przestarzałą. Stąd z tym większą nadzieją należy przywitać *The Decrees of the Greek States*, książkę autorstwa jednego z najlepszych obecnie znawców epigrafiki i ustroju greckiego, profesora Uniwersytetu w Durham w Wielkiej Brytanii P.J. Rhodesa. Rhodes swoją dotychczasową pozycję w nauce zawdzięcza świetnej monografii ateńskiej boule (*The Athenian Boule*, Oxford 1972) i obszernemu komentarzowi pseudo-Arystotelesa, *Ustrój polityczny Aten* (*A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*, Oxford 1981). Współautorem, zwłaszcza części pierwszej, jest David M. Lewis, przedwcześnie zmarły znakomity epigrafik, wydawca trzeciej edycji pierwszego (attyckiego) tomu *Inscriptiones Graecae*.

Recenzowana książka składa się z trzech części, z których druga ma objętość dwuipółkrotnie większą niż pierwsza i trzecia razem wzięte. Poprzedza je wstęp, w którym Rhodes prezentuje terminologię dotyczącą podstawowych formuł uchwał greckich poleis. W części pierwszej („Athens") autorzy prezentują proces legislacyjny w Atenach archaicznych i klasycznych (rozdział 1) oraz historię ustroju ateńskiego i dziejów politycznych Aten po Cheronei (rozdział 2). W najważniejszych punktach rozdziału 1, bezpośrednio związanego z tytułem książki *The Decrees of the Greek States*, autorzy idą za wcześniejszymi ustaleniami Rhodesa (*The Athenian Boule*). Fakt poświęcenia ustrojowi ateńskiemu całej pierwszej części jest zrozumiały biorąc pod uwagę tak profil dotychczasowych badań Rhodesa i Lewisa, jak i stan literatury naukowej w dziedzinie historii konstytucyjnej starożytnej Grecji, skoncentrowanej niemal wyłącznie na Atenach. Warto jednak pamiętać, że formularz uchwał innych miast greckich, a co za tym idzie zapewne też organizacja procesu ustawodawczego, odbiega od wzorca ateńskiego. Recenzowanej pracy brakuje głębszej refleksji nad tym zagadnieniem, jak i w ogóle nad przyczynami odrębności ustrojowej Aten, której szczegółom poświęcono tak wiele miejsca.

Do wpływu wzorców ateńskich na formularz uchwał innych poleis Rhodes wraca w ostatnim rozdziale części III („The Form of Decrees"). Trafnie wskazuje w nim na upowszechnienie się w świecie greckim do końca IV w. p.n.e. standardowego schematu uchwały. Trudno jednak uznać całą jego argumentację za przekonującą. Składają się na nią bowiem dwie tendencje: przeceniania znaczenia nielicznych (poza kleruchiami) przykładów stosowania typowo ateńskiego formularza oraz ryzykowna (i nigdzie nie dowiedziona) teza, że różnice w formularzu między uchwałami w obrębie tej samej polis nie oznaczają różnic w procedurze podejmowania uchwał (np. s. 555). Dziwi ona tym bardziej, że w przypadku poleis, których procedury legislacyjne zostały stosunkowo dobrze poznane przez naukę (np. Ateny czy Milet) różnice w formularzu odzwierciedlają zróżnicowanie procesu legislacyjnego.

Część II recenzowanej książki tworzy katalog uchwał i niektórych innych dokumentów związanych z działalnością legislacyjną. Uwzględnione w nim zostały poleis poza Atenami (stosowny katalog form uchwał ateńskich zawarł Rhodes w *The Athenian Boule*) w układzie przyjętym przez *Supplementum Epigraphicum Graecum*. W rozdziałach poświęconych ważniejszym poleis bądź tym, z których zachowała się znaczna liczba uchwał, Rhodes zamieszcza też krótkie komentarze poświęcone formularzowi dokumentów, procesowi ustawodawczemu, niektórym urzędom, charakterowi ustroju. Rozdziały doty-

czące poleis, z których zachowało się niewiele uchwał lub wręcz żadna nie dotrwała do naszych czasów, zawierają wybór inskrypcji honoryfikacyjnych i testimonia do działalności organów legislacyjnych.

Aby ocenić kompetentnie zawartość katalogu należałoby posiadać znajomość inskrypcji greckich porównywalną z wiedzą Rhodesa, a taka jest udziałem może paru osób w świecie. Wyrywkowe badania pokazują, że część II recenzowanej książki nie zawiera większych uchybień, przynajmniej w zakresie pomieszczenia uchwał zgromadzenia (i rady) o pełnym formularzu. Niekonsekwentnie natomiast potraktowano uchwały skrócone („abbreviated decrees"). W przypadku Delf, Epidauros i Olbii poświęcono im odrębne sekcje w stosownych rozdziałach katalogu. Skrócone uchwały Mesambrii i Dionysopolis są przemieszane z uchwałami o pełnym formularzu. Zupełnie zaś pomija Rhodes tę kategorię dokumentów, bardzo zresztą liczną (54 przykłady: A. Rehm, *Milet* I.3, Berlin 1914, nr. 40 – 93), w rozdziale „Miletus". Podobne podejście nacechowane brakiem staranności można odnotować w przypadku uchwał mniejszych jednostek organizacyjnych polis, których uwzględnienie zapowiada Rhodes we wstępie (s. 1), nie zawsze to realizując. Nie pomieszczono w katalogu uchwał phyle (np. z Istros: D.M. Pippidi, *Inscriptiones Scythiae Minoris*, I, Bucureşti 1983, nr 58), przynajmniej nie z równą starannością, jak uchwał organizmów związkowych. Z dużą niekonsekwencją odnosi się Rhodes do formuł końcowych dokumentu dotyczących jego publikacji (w tym ekshortacji z tym związanej), zasad finansowania inskrypcji itd. Tytułem przykładu: w samym tylko Milecie w przypadku niektórych uchwał katalog nie uwzględnia zachowanych na kamieniu formuł końcowych (np. Rehm, *Milet* I.3, nr 135), w innych przypadkach cytuje tylko wybrane formuły i to nie zawsze te same (np. Rehm, *Milet* I.3, nr 138, 139C, 141, 145). Z nieznanych przyczyn Rhodes pomija milezyjskie formuły finansowania inskrypcji, podczas gdy kilka stron dalej w katalogu uchwał Priene uwzględnia spośród formuł końcowych niemal wyłącznie te związane z pokryciem kosztów wyrycia uchwał w kamieniu. Do wyjątków należy choćby szczątkowa dyskusja w komentarzu na temat formuł końcowych (np. s. 125 w rozdziale „Boeotia").

Część III („The Greek World") książki to dyskusja kilku wybranych problemów związanych z funkcjonowaniem greckich organów legislacyjnych poza Atenami, które zostały wyczerpująco omówione w części I. Pierwszy z nich to liczebność i organizacja bule oraz probouleusis (rozdział 4 „Probouleusis"). Rhodes zwraca uwagę na fakt niewystępowania rady (bule) w wielu mniejszych poleis, a zarazem na różnice w procedurze probouleutycznej w świecie greckim. Probouleusis — kluczowe zagadnienie greckiego systemu ustawodawczego — potraktowana została w tym rozdziale bardzo skrótowo i statycznie, bez uwzględnienia przemian okresu pryncypatu. Dyskusja w rozdziale 4 („An Active Assembly") wskazuje na trudności w interpretacji wzmianek inskrypcyjnych o poprawkach do uchwał i innych dowodów aktywności zgromadzeń. W części III Rhodes rozważa też zagadnienia natury organizacyjnej: liczebność rady i zgromadzenia, częstotliwość odbywania sesji, gwarancje stosowania właściwych procedur przy podejmowaniu uchwał. Przedostatni, 5 rozdział części III („Democracy and Freedom") zajmują bardzo interesujące rozważania na temat charakteru ustroju greckich poleis, w tym znaczenia terminu *demokratia* dość często występującego w inskrypcjach epoki hellenistycznej.

Pracę Rhodesa obciążają istotne braki natury redakcyjnej. Należą do nich niekonsekwencje w cytowaniu wydań inskrypcji, np. *Histria* 62 (s. 376 i indeks, s. 586) to inskrypcja pomieszczona w cytowanym wyżej korpusie Pippidiego, dla którego Rhodes używa skrótu *I. Scyth. Min.* Nieszczęśliwym pomysłem okazuje się ograniczenie bibliografii do korpusów epigraficznych i książek, gdy tymczasem Rhodes cytuje w przypisach też liczne artykuły odwołując się do nich czasem przy pomocy określeń konwencjonalnych typu „op. cit.", co zmusza czytelnika do długich poszukiwań tytułu cytowanej pracy. Nie bardzo wiadomo, jaka koncepcja przyświecała autorowi przy układaniu indeksu rzeczowego, którego wybiórczość stawia jego sens pod znakiem zapytania. Co gorsza, przy sporej liczbie haseł Rhodes zamiast numerów stron podaje po prostu „widespread" lub „passim". Brakuje też indeksu terminów greckich. Biorąc pod uwagę fakt, że główną wartością recenzowanej pracy jest zajmujący około 2/3 jej objętości katalog uchwał zgromadzenia (i rady), czytelnik mógłby oczekiwać zaopatrzenia tej książki w indeksy umożliwiające szybkie dotarcie do miejsc, w których jest mowa o interesujących go instytucjach czy formułach kancelaryjnych. Wartość recenzowanej książki obniżają też wskazywane wyżej liczne niekonsekwencje w traktowaniu innych niż uchwała o pełnym formularzu dokumentów i niektórych formuł uchwały (zwłaszcza formuł końcowych). Pod tym względem praca Rhodesa odróżnia się niekorzystnie od wcześniejszych książek Swobody i Larfelda.

Pamiętając o wszystkich usterkach książki Rhodesa należy mieć jednak na uwadze także i to, że praca o tych rozmiarach powstała w wyniku analizy dziesiątków tysięcy inskrypcji greckich i pewnych błędów po prostu uniknąć nie mogła. Nie powinniśmy oceniać jej wyłącznie przez ich pryzmat, choć obowiązkiem recenzenta jest ich wskazanie. Książka *The Decrees of the Greek States* jest dziełem ogromnej erudycji jej autorów. Dzięki temu, że w części II gromadzi podstawowy zasób źródłowy do dziejów greckiego ustawodawstwa, stanie się ona bez wątpienia podstawową pozycją dla wszystkich badaczy zainteresowanych sposobem funkcjonowania polis greckiej. Można tylko żałować, że część syntetyczna recenzowanej pracy daje nieco mniej niż zdaje się tytuł książki obiecywać. Jest to jednak w dużej mierze odzwierciedleniem aktualnego, ciągle niezadawalającego, stanu badań nad procesem legislacyjnym w Grecji poza Atenami. Wolno tu wyrazić nadzieję, że praca Rhodesa i Lewisa da nowy impuls do pogłębienia badań w tej dziedzinie wiedzy o antyku.

Krzysztof Nawotka (Wrocław)

EOS LXXXV 1998
ISSN 0012–7825

André Laks, Glenn W. Most (eds), Studies on the Derveni Papyrus, Oxford 1997, Clarendon Press, ss. VIII + 204.

Archeologowie greccy odkryli w 1962 r. sześć bogato wyposażonych grobów (IV w. przed Chr.) w Derveni, miejscowości położonej ok. 10 km od Salonik (Thessaloniki). Wśród pozostałości stosu pogrzebowego przy grobie A znaleziono zwęgloną górną część spalonego zwoju papirusowego, który rozwinął Anton Fackelmann, konserwator Osterreichische Nationalbibliothek w Wiedniu. Zwój o wysokości 7 – 8 cm obejmuje 11 – 16 linijek tekstu na jednej stronie, co stanowi ok. 1/3 kolumny tekstu. Jest to pierwszy papirus znaleziony w Grecji oraz jedna z najstarszych książek greckich, ponieważ większość badaczy datuje ją na 2 połowę IV w. przed Chr.[1] S.G. Kapsomenos, profesor Uniwersytetu w Salonikach, opublikował niektóre fragmenty papirusu w 1964 r., ale strzegł zazdrośnie zwoju utrudniając innym uczonym dostęp do tego cennego znaleziska. Wśród badaczy krążyły nieoficjalne odpisy zrobione np. podczas ekspozycji fragmentów papirusu w Muzeum Archeologicznym w Salonikach w 1970 r. Dopiero kilka lat po śmierci Kapsomenosa w 1978 r. ukazało się pierwsze prowizoryczne i anonimowe wydanie papirusu w ZPE XLVII 1982, s. 1^x – 12^x (po s. 300), które przygotował prawdopodobnie Reinhold Merkelbach[2]. Przyczyniło się ono do ożywienia badań nad tym utworem, którego autor komentował alegorycznie teogonię orficką nawiązując do filozofii presokratycznej. Badacze

---

[1] Zob. np. W. Burkert, *Orpheus und die Vorsokratiker. Bemerkungen zum Derveni-Papyrus und zur pythagorischen Zahlenlehre.* A & A XIV 1968, s. 93 (350 – 300 r.); M.L. West, *The Orphic Poems.* Oxford 1983, s. 75 (the late fourth century BC); K. Tsantsanoglou, G.M. Parássoglou, *Heraclitus in the Derveni-Papyrus,* [w:] Studi e Testi per il Corpus dei Papiri Filosopfici Greci e Latini, III, Firenze 1988, s. 125 – 133 (340 – 320 r.); M.J. Edwards, *Notes on the Derveni Commentator,* ZPE LXXXVI 1991, s. 203 (it cannot have been written later than the fourth century B.C.); R. Parker, *Early Orphism,* [w:] J.A. Powell (ed.), *The Greek World,* London-New York 1995, s. 488 (ostatnie ćwierćwiecze IV w.); J.N. Bremmer, *Götter, Mythen und Heiligtümer im antiken Griechenland,* Darmstadt 1996, s. 98 (etwa 325 v. Chr.). Z drugiej połowy IV w. przed Chr. pochodzi również papirus zawierający tekst nomosu *Persowie* Timotheosa z Miletu (ok. 450 – 360). Znaleziono go w Egipcie w 1902 r.

[2] Tak twierdzą G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts,* Cambridge 1983², s. 31. Przeciwko nieautoryzowanemu wydaniu zaprotestowali E.G. Turner oraz K. Tsantsanoglou i G.M. Parássoglou [w:] Gnomon LIV 1982, s. 855 – 856 twierdząc, że wydanie krytyczne P. Derv. ukaże się w połowie 1984 r.

interpretowali ten tekst bardzo różnie[3], dlatego A. Laks i G. W. Most zorganizowali międzynarodowe kolokwium w Princeton w kwietniu 1993 r., aby ułatwić wymianę poglądów i wspólnie przemyśleć różne problemy. Podczas konferencji wygłoszono 11 referatów, ale książka zawiera tylko 8 z nich (s. 39 – 174). Ponadto wydawcy zamieścili wstęp (s. 1 – 6) oraz własne prowizoryczne tłumaczenie papirusu na język angielski (s. 9 – 22). Ważną rolę odegrał w kolokwium K. Tsantsanoglou, profesor literatury greckiej w Salonikach, który przygotowuje wraz z G.M. Parássoglou ostateczną edycję papirusu z Derveni (= P. Derv.). Przedstawił on uczestnikom konferencji fragmenty dwu nieznanych dotąd kolumn oraz ustalił właściwą kolejność 4 początkowych kolumn. Mamy więc teraz 26 kolumn, podczas gdy w wydaniu z 1982 r. są 22 kolumny oraz dwa (A i B) „unplacierte Fragmente vor Col. I". Osoby korzystające z wydania w ZPE muszą zatem pamiętać, że do numeru kolumny należy dodać cyfrę 4, np. kol. I odpowiada kol. V, a kol. XX to obecnie kol. XXIV. Tsantsanoglou dokonał również weryfikacji tłumaczenia Laksa i Mosta porównując je z tekstem oryginału. Dlatego tłumaczenie angielskie stanowi lepszą podstawę do badań nad papirusem niż prowizoryczna edycja tekstu greckiego opublikowana w 1982 r.

Maria Serena Funghi, *The Derveni Papyrus* (s. 25 – 37) omawia historię badań i różne interpretacje papirusu. Studium to nie zostało przedstawione podczas kolokwium, ale ukazało się pierwotnie w języku włoskim w 1995 r. (zob. przyp. 3). Ta sama badaczka zestawiła bibliografię (s. 175 – 185). Słusznie uważa ona (s. 31), że pełna analiza tekstu wymaga zbadania przynajmniej 4 różnych problemów: 1) funkcja teogonii orfickiej stanowiącej podstawę egzegezy tekstu, 2) rekonstrukcja kosmologii presokratycznej, którą posługuje się autor do wyjaśnienia poezji orfickiej, 3) język i techniki interpretacji użyte w tekście, 4) tendencje religijne występujące w tekście i ich miejsce we współczesnych im prądach mistycznych. Ten ostatni aspekt może być zdaniem autorki najważniejszy, skoro nie można odrzucić poglądu, że komentator przystąpił do pisania utworu powodowany orficką troską o los człowieka, ponieważ to może wyjaśnić obecność tego papirusu w kontekście pogrzebowym[4]. Księgi towarzyszące zmarłym razem z najcenniejszymi przedmiotami albo odzwierciedlały mimetycznie czynności wykonywane przez zmarłego w tym świecie, albo oznaczały szczególny rodzaj mądrości, której zmarły nauczył się lub której potrzebuje, jak Księga Zmarłych w Egipcie lub tzw. *lamellae Orphicae*[5]. Kończąc swój *Forschungsbericht* badaczka włoska stwierdza (s. 37), że należy zachować dużą ostrożność w określaniu osobowości autora i jego celu egzegetycznego z kilku powodów: 1) fragmentarycznie zachowany tekst papirusu nawet po wydaniu krytycznym będzie wymagał hipotetycznych uzupełnień i interpretacji, 2) ogromna trudność w ustaleniu nauki i rytuału orfickiego w tej epoce, 3) konieczność wiarygodnego wyjaśnienia, dlaczego tekst tego rodzaju znalazł się na stosie pogrzebowym.

Dirk Obbink, *Cosmology as Initiation vs. the Critique of Orphic Mysteries* (s. 39 – 54), przyznaje, że autor komentarza ma zainteresowania filozoficzne i chce uzyskać dostęp do prawdy o świecie, którą

---

[3] Literaturę omawiają: A. Bernabé, *La poesia órfica. Un capítolo reencontrado de la literatura griega,* Tempus. Revista de actualización científica N° 0, 1992, s. 33 – 35; M.S. Funghi, *Esegesi di testi orfici*, [w:] Corpus dei Papiri Filosofici Greci e Latini (CPF). Testi e lessico nei papiri di cultura greca e latina, Parte III: Commentari, Firenze 1995, s. 565 – 585. Najnowsze artykuły: R. Janko, *The Physicist as Hierophant: Aristophanes, Socrates and the Authorship of the Derveni Papyrus,* ZPE CXVIII 1997, s. 61 – 94; A. Laks, *Between Religion and Philosophy: The Function of Allegory in the Derveni Papyrus,* Phronesis XLII 1997, s. 121 – 142; G.W. Most, *The Fire Next Time. Cosmology, Allegoresis, and Salvation in the Derveni Papyrus,* JHS CXVII 1997, s. 117 – 135.

[4] Tylko F.W. Walbank przypuszczał, że zwój został użyty do zapalenia stosu zupełnie przypadkowo i dlatego nie miał on żadnego związku z obrzędem pogrzebowym i osobą zmarłego (głos w dyskusji po odczycie S.G. Kapsomenosa, *The Orphic Roll of Thessalonika,* Bulletin of the American Society of Papyrologists II, 1964, s. 3 – 12 [non vidi]).

[5] Najnowsze wydanie *lamellae Orphicae* opublikował Ch. Riedweg, *Initiation-Tod-Unterwelt. Beobachtungen zur Kommunikationssituation und narrativen Technik der orphisch-bakchischen Golddblättchen,* [w:] F. Graf (Hrsg.), Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für Walter Burkert Castelen bei Basel 15. bis 18. März 1996, Stuttgart-Leipzig 1998, s. 359 – 398, szczeg. 389 – 398.

Orfeusz[6] przedstawił celowo w formie zagadkowej (w kol. VII 5 poemat jest określony jako ainigmatōdēs). Właściwe zrozumienie teogonii orfickiej jest w pewnym sensie analogiczne do zrozumienia kosmosu. Poeta robi więc aluzje do prawdy, ale jego wyrażenia są celowo dwuznaczne: Zeus jest interpretowany jako powietrze (XVII 4 – 5, XXIII 3) a Moira jako pneuma (XVIII 2 – 3); Okeanos jest powietrzem (XVIII 3) a Demeter, Hera i Rea są ziemią (XXII 7 nn). Jednakże zdaniem Obbinka autorowi chodzi nie tylko o zrozumienie poematu czy rekonstrukcję naukowego obrazu świata. Widać to wyraźnie w kol. XX 1 – 10, który krytykuje osoby pozwalające wtajemniczyć się w kultu misteryjne. Autor papirusu wyraźnie rozróżnia między tymi, którzy biorą udział w obrzędach organizowanych przez polis oraz ludźmi wtajemniczonymi przez prywatnych kapłanów („rzemieślników świętości" tj. ho technem [sic] poioumenos ta hiera). Krytyka dotyczy tylko drugiej grupy ludzi, gdyż nie poznali oni właściwego znaczenia obrzędów religijnych, chociaż mieli do tego okazję i wydali na to dużo pieniędzy. Niektórzy badacze sądzili, że kol. XX 1 – 10 różni się stylem od reszty papirusu i dlatego jest cytatem z dzieła innego autora. Obbink przypuszcza jednak, że fragment ten pochodzi od komentatora, który odpowiadał na ewentualną krytykę orfickich teletai wykazując, że kryje sie w nich głęboka treść kosmologiczna (s. 52)[7]. Naturalnie nie wiadomo, czy autor był telestes, ale bez wątpienia uznawał Orfeusza za autorytet duchowy i sądził, że jego książki zawierają wyjątkowe przesłanie, zrozumiałe tylko dla uczonej elity. Krytyka „rzemieślników świętości" wcale nie świadczy o tym, że autor krytykował same misteria. Element rywalizacji między telestai jest zjawiskiem dobrze znanym. Według Obbinka (s. 53 – 54) autor P. Derv. traktował wyjaśnianie kosmologii jako pouczenie dla mistów, w którym mit eschatologiczny powiązany z misteriami łączył się z wyjaśnieniem związków zachodzących między elementami (ogniem, powietrzem, ziemią i wodą oraz ich mieszaninami). Wprawdzie przyznaje on, że interpretacja ta jest kontrowersyjna, ale traktuje ją jako alternatywną dla hipotezy, że papirus jest komentarzem filologicznym[8], traktatem filozoficznym lub literackim paignion.

Charles H. Kahn, *Was Euthyphro the Author of the Derveni Papyrus?* (s. 55 – 63), zwraca uwagę na to, że etymologie inspirowane przez Eutyfrona w platońskim *Kratylosie* (396 D) są bardzo podobne do egzegezy alegorycznej w papirusie. Ponadto Platon przedstawia Eutyfrona jako „orfika" oraz zwolennika filozofii Heraklita i Anaksagorasa. Dlatego Kahn przypuszcza, że autorem P. Derv. mógł być właśnie Eutyfron, którego Platon przedstawia w innym dialogu, jak dyskutuje z Sokratesem o istocie pobożności. Nawet jeśli Eutyfron i autor papirusu nie są tą samą osobą, należą oni zdaniem Kahna do tego samego środowiska religijnego i intelektualnego, w którym była popularna filozofia Heraklita w końcu V w. i na początku IV w. przed Chr. Można zaliczyć do tej grupy nie tylko Kratylosa, ale także Demokryta i autora traktatu hippokratejskiego *De victu* (ok. 400 r.). Warto dodać, że badacze rozważali także autorstwo kilku innych pisarzy[9]. Np. W. Burkert wysunął hipotezę, że P. Derv. jest fragmentem

---

[6] Nowsze prace o postaci Orfeusza: F. Graf, *A Poet among Men,* [w:] J. Bremmer (ed.), Interpretations of Greek Mythology, London 1987, s. 80 – 106; J. Bremmer, *Orpheus. From Guru to Gay*, [w:] Ph. Borgeaud (éd.), Orphisme et Orphée en l'honneur de Jean Rudhardt, Genève 1991, s. 13 – 30; Ch. Riedweg, *Orfeo,* [w:] S. Settis (ed.), I Greci. Storia, cultura, arte, società II 1, Torino 1996, s. 1251 – 1280.

[7] Jedynie nieliczni badacze sadzili, że autor P. Derv. był przeciwnikiem orfizmu: A. Henrichs, *The Eumenides and Wineless Libations in the Derveni Papyrus,* Atti del XVII Congresso Internazionale di Papirologia (Napoli 1983), II, Napoli 1984, s. 255 – 256; G. Casadio, *Adversaria orphica et orientalia,* Studi e Materiali di Storia delle Religioni LII, 1986, s. 299.

[8] Edwards (przyp. 1) s. 203 – 211; M. Henry, *The Derveni Commentator as Literary Critic*, TAPhA CXVI, 1986, s. 149 – 164. Dodajmy, że wielu badaczy sądzi, iż P. Derveni jest najstarszym zachowanym hypomnema, czyli komentarzem do pojedynczego dzieła. Np. R. Pfeiffer, *History of Classical Scholarship from the Beginnings to the End of the Hellenistic Age,* Oxford 1968, s. 139 przyp. 7; E.G. Turner, *Greek Papyri. An Introduction,* Oxford 1980, s. 205; A. Lamedica, *Il Papiro di Derveni come commentario. Problemi formali,* Proceedings of the XIXth International Congress of Papyrology (Cairo 2 – 9 September 1989), I, Cairo 1992, s. 325 – 333 (non vidi).

[9] Przy rozważaniu problemu autorstwa należy wziąć pod uwagę to, że utwór jest pisany w dialekcie jońskim. Czasem występują formy attyckie a bardzo rzadko doryckie. Zob. Janko, *o.c.* s. 70 nn.

traktatu (syngramma) o misteriach Stesimbrotosa z Thasos[10], a M.J. Edwards (*o.c.* s. 205) wskazywał na Epigenesa, autora rozprawy o poezji orfickiej, o którym wspomina Klemens Aleksandryjski (*Strom.* 1,21,131,5). Część uczonych przypuszcza, że utwór (nie papirus) powstał już w końcu V w., ale inni opowiadają się za wiekiem IV[11]. Naturalnie nie można rozstrzygnąć tego problemu ostatecznie.

Claude Calame, *Figures of Sexuality and Initiatory Transition in the Derveni Theogony and its Commentary* (s. 65 – 80), omawia różne fazy kosmo-teogonii orfickiej w P. Derv. (na s. 69 jest schemat sukcesji bogów). Zwraca on uwagę na to, że komentarz jest utrzymany w 3 osobie, co nadaje tekstowi charakter obiektywny i stanowczy. Przypomina to styl traktatu o ofiarach Ateńczyków Kratesa z Aten (FGrHist 262 F 2), monografii o ofiarach Philochorosa (FGrHist 328 F 173) czy rozprawy o misteriach eleuzyńskich Melanthiosa (FGrHist 326 F 4). Calame sądzi, że komentarz był przeznaczony dla osób wtajemniczonych lub mających zamiar wtajemniczać się w misteria orfickie (s. 79).

Punktem wyjścia referatu Martina L. Westa, *Hocus-Pocus in the East and West. Theogony, Ritual, and the Tradition of Esoteric Commentary* (s. 81 – 90), jest kol. VI 4 – 11, w której jest mowa o składaniu ofiar przez magoi. West dochodzi do wniosku, że autor papirusu myślał o uczonych kapłanach babilońskich i asyryjskich żyjących w państwie perskim, których Grecy uważali także za magoi. Nawiązuje on do hipotezy W. Burkerta[12], wedle której sztuka wróżbiarska, katarktyka i techniki magiczne Bliskiego Wschodu wywarły wpływ na kulturę Grecji archaicznej w latach 750 – 650. Pośrednikami byli wieszczkowie i egzorcyści posiadający specjalną wiedzę w sprawach religijnych. Literatura zawierająca teksty magiczne i rytualne powstawała w Babilonie szczególnie w czasach panowania Kasytów, czyli w 2 połowie II tysiąclecia. Uczeni kapłani i wróżbici gromadzili wtedy i wydawali starszą literaturę religijną oraz tworzyli nowe dzieła pisane stylem uczonym i zawiłym. Właśnie w tej epoce powstał znany poemat teogoniczny *Enuma eliš*. Należy dodać, że już uczeni babilońscy pisali komentarze do tekstów poetyckich, szczególnie do poematów teologicznych, na początku I tysiąclecia (np. do *Enuma eliš*). W tekstach mezopotamskich spotykamy, podobnie jak w P. Derv., bardzo zawiłe i pomysłowe interpretacje boskich imion, tytułów i atrybutów oraz szczegółów niektórych rytuałów. West przypuszcza, ze wspólnoty bakchiczne, które zaczęły posługiwać się pismami „orfickimi" w końcu VI w., zaczęły odczuwać potrzebę egzegezy łączącej mit i rytuał. Grecy mogli wzorować się właśnie na kapłanach babilońskich i asyryjskich (s. 89).

Kyriakos Tsantsanoglou, *The First Columns of the Derveni Papyrus and their Religious Significance* (s. 93 – 128), zamieszcza edycję kol. I – VII. Przyznaje on jednak, że wiele uzupełnień ma charakter prowizoryczny; mają one zachęcić innych badaczy do dyskusji nad rekonstrukcją tekstu. Następnie omawia on poglądy religijne zawarte w początkowych kolumnach papirusu. Autor P. Derv. nie wspomina o Hadesie i Persefonie pisząc o życiu pozagrobowym. Tsantsanoglou sądzi (s. 99), że komentator pozostawałby w sprzeczności z samym sobą, gdyby mówił o kulcie Hadesa i Persefony, skoro neguje istnienie odrębnych bóstw twierdząc, że ich różne imiona oznaczają kolejne fazy w procesie kształtowania się świata. Autor nie przeczy istnieniu boga, ale powołuje się na bogów tylko wtedy, gdy mówi o innych wierzeniach i praktykach ludzkich (III 7 theōn hypēretai de kalountai, VI 10 ton mellonta theois thyein). Wspomina on o Eryniach/Eumenidach, ale nie są one bóstwami lecz duszami zmarłych. Może należą

---

[10] W. Burkert, *Der Autor von Derveni: Stesimbrotos Peri teletōn?,* ZPE LXII 1986, s. 1 – 5.

[11] 420 – 400: Burkert, l.l.; ok. 400 r.: np. Henry (przyp. 8) s. 150; Bernabé (przyp. 3) s. 33; IV w.: West (przyp. 1) s. 82 (the earlier fourth century rather than the fifth); Edwards (przyp. 1) s. 203 – 211 (po Platonie, czyli po 347 r.); F. Graf, *Greek Mythology. An Introduction,* Baltimore-London 1993, s. 184 (written probably during Plato's lifetime); P. Kingsley, *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic. Empedocles and Pythagorean Tradition,* Oxford 1995, s. 116 (written not many years before Plato wrote the *Gorgias*).

[12] W. Burkert, *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Literatur*, Heidelberg 1984, s. 43 – 84; idem, *The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age,* Cambridge, Mass.-London 1992, s. 41 – 87 i 177 – 200. Zob. także idem, *Itinerant Diviners and Magicians: A Neglected Element in Cultural Contacts,* [w:] R. Hägg (ed.), The Greek Renaissance of the Eight Century B.C.: Tradition and Innovation, Stockholm 1983 (Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae in 4°, XXX), s. 115 – 119.

one do szerszej kategorii daimonów, którzy są utożsamiani z duszami ludzi prawych i pobożnych. Zmarli mogą uzyskać zbawienie dopiero po spełnieniu kilku warunków. Przede wszystkim powinni prowadzić uczciwe życie oraz zdobyć odpowiednią wiedzę o eschatologii, mantyce i ofiarach. Muszą również praktykować kult składając odpowiednie ofiary (płynne — choai — z wody i mleka[13] oraz z ptaków) i śpiewając pieśni. Tsantsanoglou jest zdania (s. 112 – 113), że autor P. Derv. nawiązuje do niektórych koncepcji irańskich. Np. perskim odpowiednikiem dusz zmarłych (Eumenid) mają być fravašis — nieśmiertelne duchy żeńskie, które obserwowały postępowanie ludzi oraz straszyły grzeszne dusze. Walczą one z daēvas, złymi duchami zagrażającymi porządkowi świata. Należy jednak przypomnieć, że jest rzeczą dyskusyjną, czy w ogóle można mówić o wpływie myśli perskiej na religię i filozofię grecką w VI w. przed Chr. Tsantsanoglou powołuje sie na książkę M.L. Westa, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford 1971, ale jej główne tezy zostały odrzucone przez większość badaczy[14]. Uczony grecki przypuszcza (s. 117), że autor P. Derv. był niezależnym mantis, który mógł współpracować z jakąś wyrocznią chtoniczną (np. Amphiareion) oraz udzielał prywatnych wtajemniczeń w kult misteryjny, który zapożyczył elementy ze Wschodu oraz z innych misteriów greckich.

David Sider, *Heraclitus in the Derveni Papyrus* (s. 129 – 148), analizuje kol. IV, w której jest cytowany fragment dzieła Heraklita (= DK 22 B 3 i B 94)[15]. Dopatruje się on aluzji do poglądów tego filozofa także w innych kolumnach papirusu. Sider uważa za bardzo prawdopodobne, że autor P. Derv. należał do grupy zwolenników Anaksagorasa posługujących się alegorezą (a circle of allegorizing Anaxagoreans, s. 137), którzy działali w Lampsakos, gdzie Anaksagoras spędził na zaproszenie Metrodora z Lampsakos ostatnie lata swego życia po ucieczce z Aten. Komentarz powstał raczej po 400 r. a nie już w V w., jak sądzą niektórzy badacze (zob. przyp. 11). Sider uważa (s. 147 – 148), że związki myśli orfickiej z filozofią Heraklita (chodzi tu głównie o harmonię przeciwieństw i rolę pełnioną przez Dike i Erynie w zachowaniu tej harmonii) kształtowały się następująco: 1) Opisywanie świata przez przeciwieństwa oraz ich jedność i/lub ich wzajemne powiązanie łączono najpierw z Orfeuszem. Por. napisy na tabliczkach z kości znalezionych w Olbii (V w. przed Chr.)[16]: eirēnē polemos (*cf.* DK 22 B 67); bios thanatos (cf. 22 B 48, 62, 88), 2) Heraklit przyswoił sobie i przekształcił dla własnych celów wiele myśli z pism orfickich, ale nie można uważać go za orfika, 3) Komentator P. Derv. oraz prawdopobnie inni egzegeci szukali materiału porównawczego w dziele Heraklita starając się zrozumieć wczesne pisma orfickie, 4) Późniejsi autorzy utworów orfickich szukali u Heraklita myśli nadających się do rozwinięcia w formie poematów, które później weszły do kanonu orfickiego, 5) Klemens Aleksandryjski (*Strom.* 6,2,27,1) i Plutarch (*De def. orac.* 12 p. 415 F) wprowadzeni w błąd przez corpus późnych pism orfickich podkreślali przesadnie zależność Heraklita od orfizmu.

Luc Brisson, *Chronos in Column XII of the Derveni Papyrus* (s. 149 – 165), stara się podważyć dwie zasady przyjmowane dotąd przy interpretacji teogonii w P. Derv.: 1) Teogonia z Derveni jest w zasadzie identyczna z teogonią zawartą w późniejszym poemacie przypisywanym Orfeuszowi (tj. *Rhapsodiai*), który cytują obszernie lub streszczają Proklos i Damaskios w V – VI w. Dlatego fragmenty przekazane przez tych filozofów neoplatońskich są ważne dla zrekonstruowania poematu, który ko-

---

[13] Tsantsanoglou zwraca uwagę na to, że nie ma paralelnego przykładu składania ofiar płynnych bez wina ani w religii greckiej, ani irańskiej (s. 114).

[14] Niedawno starał się dowieść wpływu myśli perskiej na filozofię grecką P. Kingsley, *Greeks, Shamans and Magi,* Studia Iranica XXIII 1994, s. 187 – 198, szczeg. s. 192 z przyp. 21; idem, *Meetings with Magi: Iranian Themes among the Greeks, from Xanthus of Lydia to Plato's Academy*, Journal of the Royal Asiatic Society V 1995, s. 173 – 209, szczeg. s. 207 – 208.

[15] Zob. także D. Sider, *Heraclitus B 3 and 94 in the Derveni Papyrus,* ZPE LXIX 1987, s. 225 – 228; Tsantsanoglou-Parássoglou (przyp. 1); A. Lebedev, *Heraclitus in P. Derveni,* ZPE LXXIX 1989, s. 39 – 47; L. Schönbeck, *Heraclitus Revisited (Pap. Derveni col. I lines 7 – 11),* ZPE XCVII 1993, s. 7 – 22.

[16] Zob. A.S. Rusjaeva, *Orfizm i kult Dionisa w Olvii,* VDI CXLIII 1978, s. 87 – 104; M.L. West, *The Orphics of Olbia,* ZPE XLV 1982, s. 17 – 29; J.G. Vinogradov, *Zur sachlichen und geschichtlichen Deutung der Orphiker-Plättchen von Olbia,* [w:] Borgeaud (éd.), Orphisme (przyp. 6) s. 77 – 87; L. Zhmud, *Orphism and Grafitti from Olbia*, Hermes CXX 1992, s. 159 – 168.

mentował autor P. Derv., 2) Można porównywać pojedyncze słowa występujące w obydwu teogoniach, tzn. w *Rapsodiach* i w P. Derv., aby dowieść podobieństwa tych tekstów. Natomiast Brisson sądzi, że wolno porównywać tylko grupy słów a nie pojedyncze wyrazy. Ponadto dodaje on, że jeżeli ktoś powołuje się na *Rapsodie*, powinien pamiętać o tym, iż teogonia przypisywana Orfeuszowi była zawarta w kilku poematach napisanych w różnych okresach. Znane nam *Rapsodie* są późnym tekstem, nawet jeśli nie można wykluczyć możliwości, że istniała jakaś pierwotna wersja, do której robił aluzję Arystofanes (*Aves* 693 – 703) w końcu V w. oraz Platon (Leg. 4, 715 E) i Eudemos z Rodos (fr. 150 Wehrli) w IV w.[17]. Brisson jest zdania, że komentator uprawiał sztukę rapsodów, którzy nie tylko recytowali poematy homeryckie, ale także twierdzili, że potrafią je właściwie wyjaśnić. Jego interpretacja teogonii orfickiej nie jest naiwna, ponieważ zna on spekulacje filozoficzne o wszechświecie, które występują u Parmenidesa i pitagorejczyka Philolaosa. Potrafi on również przekładać imiona boskie na pojęcia filozoficzne wykazując, że bogom i boginiom odpowiada rzeczywistość przyrodnicza.

Walter Burkert, *Star Wars or One Stable World? A Problem of Presocratic Cosmogony* (P. Derv. Col. XXV) (s. 167 – 174), stara się dowieść, że autor P. Derv. rozważa możliwość utworzenia innych światów z materiału pozostałego po utworzeniu naszego świata i wyjaśnia, że ananke i wola boga nie dopuściły do jego powstania. Według Burkerta tekst kol. XXV popiera pogląd, że także Anaksagoras brał pod uwagę możliwość powstania innych światów (*cf.* DK 59 B 4).

Recenzowany zbiór artykułów stanowi dobre wprowadzenie do badań nad P. Derv., ale trzeba pamiętać, że wiele twierdzeń ma charakter hipotetyczny. Nietrudno zauważyć, że uczeni podchodzą bardzo różnie do tak ważnych problemów jak autorstwo, data powstania utworu i jego interpretacja. Można zgłosić pewne zastrzeżenia pod adresem wydawców. Zdarzają się drobne błędy w cytatach. Np. s. 40 przyp. 2 pro Pfeiffer 1968:139 n. 1 lege Pfeiffer 1968:139 n. 7 (ten sam błąd jest również na s. 54); s. 40 przyp. 2 w cytacie z artykułu Edwardsa wypadł ważny zwrot „for example"; s. 42 pro XVIII 3 lege XXIII 3, pro XVII 7 ff. lege XXII 7 ff; s. 151 Brisson pisze o tym, że Eudemos znał teogonię orficką, ale w przyp. 5 brak fr. 150 z wydania F. Wehrli. Nie ma również imienia Eudemosa w indeksie zestawionym przez J.A. Palmera. Wydaje mi się, że index locorum należy poddać gruntownej rewizji i poprawić w wielu miejscach. Czasem są cytowane stare wydania (Menander) lub brak informacji o jakie wydanie chodzi (np. Aristides — nowsze wydanie Keila oraz Behra-Lenza ma inną numerację mów niż cytowane nieraz starsze wydanie Dindorfa). Przy Stesimbrotosie brak FGrHist 107 a przy Dissoi logoi DK 90 itd. Bibliografię zestawioną przez M.S. Funghi należy uzupełnić o kilka prac: A. Bottini, Archeologia della salvezza. L'escatologia greca nelle testimonianze archeologiche, Milano 1992 (Biblioteca di archeologia, XVII), s. 135 – 148 („Le tombe di Derveni"); P. Kingsley (zob. przyp. 11) powołuje sie wielokrotnie na P. Derv.; R. Parker (zob. przyp. 1) s. 483 – 510, szczeg. 488 nn. C. Calame, *Invocations et commentaires „orphiques": transpositions funéraires de discours religieux*, [w:] M.-M. Mactoux, E. Geny (éds), Discours religieux dans l'Antiquité. Actes du colloqoe Besançon 27 – 28 janvier 1995, Paris 1995, s. 11 – 30, szczeg. s. 13 – 16. W tytule pracy Henrichsa (1984) są dwa błędy: pro "the Wineless Libation" lege "Wineless Libations". Bibliografia byłaby bardziej przejrzysta, gdyby zastosowano w niej skróty.

Te drobne usterki wcale nie obniżają wartości książki. Powinniśmy być wdzięczni Laksowi i Mostowi za zorganizowanie konferencji i przygotowanie do druku prac, które znacznie poszerzają naszą wiedzę o P. Derv.

Marek Winiarczyk (Wrocław)

---

[17] Według Brissona (s. 164 – 165) najstarsza wersja teogonii orfickiej powstała w VI w. przed Chr. jako reakcja na tradycyjną teologię znaną z poematów Homera i Hezjoda. Pierwszym bóstwem była Noc. Dopiero na przełomie I i II w. po Chr. powstała teogonia orficka znana pod tytułem *Hieroi logoi en Rhapsodiais*. Widać w niej wyraźny wpływ alegorezy stoickiej, a początkowym bóstwem jest Chronos. Trochę później (połowa II w. po Chr.) powstała teogonia przypisywana Hieronimowi lub Hellanikowi. Także tutaj można dostrzec wpływ alegorii stoickiej, ale naczelne miejsce zajmuje nie czas ale przestrzeń. Brisson uzasadniał dokładnie swoje poglądy w serii artykułów publikowanych w latach 1985 – 1992, które przedrukował w formie książki pt. *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Aldershot-Brookfield 1995. Jednakże Parker (przyp. 1) s. 491, 506 przyp. 40 nadal twierdzi, że teogonia rapsodyczna streszcza stary materiał orficki a inna jest tylko szata językowa.

EOS LXXXV 1998
ISSN 0012–7825

Filodemo, Storia dei filosofi. La Stoà da Zenone a Panezio (PHerc. 1018). Edizione, traduzione e commento a cura di Tiziano Dorandi, Leiden-New York-Köln 1994, E.J. Brill, Philosophia antiqua LX, ss. XV + 189.

Epikurejczyk Philodemos z Gadary (ok. 110 — po 40)[1] napisał obszerną historię filozofii w 10 księgach pt. *Syntaksis ton philosophōn* (Diog. Laert. 10,3)[2], zapewne jeszcze we wczesnym okresie swego pobytu w Kampanii[3]. Była ona przeznaczeniem nie tylko dla zwolenników szkoły epikurejskiej, ale także dla wykształconych Rzymian, dlatego nie ma w niej akcentów polemicznych. Autor wzorował się na pracach stosujących zasadę diadochai (sukcesji)[4]. Wprawdzie w papirusach herkulańskich nie występuje tytuł *Syntaksis ton philosophōn* ani imię Philodemosa jako autora, ale badacze sądzą, że fragmenty tej historii filozofii znajdują się w niektórych zwojach. Najważniejsza jest *Historia Academicorum* (wzgl. *Index Academicorum*) od Platona do Antiocha z Askalonu i Aristosa z Askalonu w PHerc. 1021 i 164[5] oraz *Historia Stoicorum* (wzgl. *Index Stoicorum*) od Zenona z Kition do Panaitiosa z Rodos w PHerc. 1018. Znacznie mniejsze są fragmenty o sukcesji w szkole epikurejskiej (PHerc. 1780) oraz eleackiej i abderyckiej wzgl. pitagorejskiej (PHerc. 327 i 1508). Natomiast jest rzeczą sporną czy do *Syntaxis philosophorum* należą PHerc. 495 i 558 (Sokrates i sokratycy), PHerc. 1746 (dysydencka szkoła epikurejska założona przez Nikasikratesa na Rodos) oraz PHerc. 1044 (vita Philonidis).

PHerc. 1018 jest kopią *Historia Stoicorum* (=HS) sporządzoną między końcem I w. przed Chr. a początkiem I w. po Chr., rozwiniętą przy pomocy maszyny o. Antonio Piaggio w 1808 r. Zachowała się tylko górna część zwoju (77 kolumn), którego końca nie udało się odtworzyć. Mimo tego fragmenty HS znacznie poszerzają naszą wiedzę o stoicyzmie. Philodemos wymienia tytuły pism stoickich oraz

---

[1] Zob. R. Philippson, *Philodemos,* RE XIX 2, 1938, szp. 2444 – 2482, przedruk [w:] idem, *Studien zu Epikur und den Epikureern*, im Anschluss an Wolfgang Schmid hrsg. von C.J. Classen, Hildesheim-Zürich-New York 1983, s. 229 – 248; T. Dorandi, *Filodemo: gli orientamenti della ricerca attuale*, ANRW II 36, 4, 1990, s. 2328 – 2368; idem, *Dichtender Philosoph und philosophischer Dichter: Das literarische Schaffen des Epikureers Philodem von Gadara*, WüJbb XVIII 1992, s. 183 – 193; E. Asmis, *Philodemus' Epicureanism*, ANRW II 36, 4, 1990, s. 2369 – 2406; M. Erler, *Philodem aus Gadara*, [w:] H. Flashar (Hrsg.), Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike. Bd. IV: Die hellenistische Philosophie, Basel 1994, s. 289 – 362.

[2] M. Gigante, *La Biblioteca di Filodemo*, CrErc XV 1985, s. 14 – 16; Dorandi, *Filodemo storico del pensiero antico*, ANRW II 36, 4, 1990, s. 2407 – 2423; Erler, *o.c.* s. 297 – 301, 348 – 349 (bibliografia).

[3] Tak Erler, *o.c.* s. 298, ale na s. 293 podaje ramy czasowe ok. 75 – 50, podobnie jak Gigante, *o.c.* s. 14.

[4] W. v. Kienle, *Die Berichte über die Sukzessionen der Philosophen in der hellenistischen und spätantiken Literatur*, Diss. Berlin (West) 1961; J. Mejer, *Diogenes Laertius and Hellenistic Background*, Wiesbaden 1978 (Hermes Einzelschriften XL), s. 62 – 75. Zob. moją recenzję [w:] Eos LXX 1982, s. 357 – 363.

[5] Wcześniejsze wydania: S. Mekler, *Academicorum Philosophorum Index Herculanensis*, Berlin 1902 (1958[2]); K. Gaiser, *Philodems Academica. Die Berichte über Platon und die Alte Akademie in zwei herkulanesischen Papyri*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1988 (Supplementum Platonicum, vol. I). Edycja obejmuje tylko col. 1 – 18 (do Arkesilaosa włącznie). Zob. recenzję J. Barnesa, *Philodemus and the Old Academy*, Apeiron XXII 1989, s. 139 – 148. Najlepsze wydanie: Filodemo, Storia dei filosofi. Platone e l'Academia (PHerc. 1021 e 164). Edizione, traduzione e commento a cura di T. Dorandi, Napoli 1991 (La scuola di Epicuro XII). Zob. W. Burkert, *Philodems Arbeitstext zur Geschichte der Akademie. Zu Tiziano Dorandis Neuedition des Academicorum Index*, ZPE XCVII 1993, s. 87 – 94.

rozpraw o stoikach, które nie występują w ks. VII *Żywotów filozofów* Diogenesa Laertiosa[6]. Bardzo ważne są wiadomości o chronologii Zenona z Kition i Kleantesa z Assos (kol. XXVIII – XXIX) oraz szczegóły z życia prywatnego kilku stoików. Cenne są również wykazy uczniów Chryzypa z Soloi (kol. XLVII), Diogenesa z Seleucji (kol. LI – LII), Antypatra z Tarsu (kol. LIII) i Panaitiosa (kol. LXXIII – LXXVIII). Philodemos pisze obszernie o Panaitiosie, natomiast wcale nie wspomina o Poseidoniosie z Apamei (ok. 135 – ok. 50), chociaż doprowadził historię Akademii do czasów sobie współczesnych. T. Dorandi (= D.) przypuszcza (s. 4 przyp. 5), że autor HS albo nie znalazł informacji o tym stoiku w swoich źródłach, albo pominął go celowo, ponieważ filozof z Apamei ostro krytykował Epikura a szczególnie Zenona z Sydonu, nauczyciela Philodemosa.

Editio princeps HS ukazała się w 1875 r.[7], natomiast kolejne wydanie opublikował A. Traversa w 1952 r.[8]. Stało się ono podstawą różnych edycji filozofów stoickich[9], ale D. ocenił je bardzo krytycznie (s. 42 „un lavoro scarsamente attendibile per i numerosi errori") i sam przygotował nowe wydanie[10]. Zbadał on PHerc. 1018 przy pomocy mikroskopu i porównał tekst papirusu z *Apographum Neapolitanum* sporządzonym w latach 1808 – 1865. Słusznie zachował numerację kolumn z wcześniejszych wydań, a pojedyncze litery i grupy liter znajdujące się przed kol. I oznaczył jako kol. I*. Wydanie HS jest opatrzone tłumaczeniem na język włoski (s. 47 – 129). Interpretację tekstu Philodemosa ułatwia wstęp, w którym są omówione postaci 10 filozofów stoickich (s. 1 – 35) oraz komentarz (s. 133 – 173) poświęcony głównie ukonstytuowaniu tekstu, problemom językowym oraz interpretacji czasami poważnie uszkodzonych fragmentów papirusu. Cennym uzupełnieniem edycji jest „Prosopographia Stoica" (s. 175 – 178) zawierająca alfabetyczny wykaz 98 stoików lub osób związanych ze szkołą stoicką (np. Antigonos Gonatas, władca Macedonii). Książkę zamykają „Indices nominum, verborum et operum" (s. 178 – 189). Szkoda, że D. nie zamieścił indeksu imion postaci antycznych i badaczy nowożytnych występujących we wstępie i w komentarzu, gdyż ułatwiłoby to szybkie odnalezienie potrzebnej informacji.

Nie jest całkiem pewne, jakimi środkami posłużył się Philodemos pisząc HS. D. przypuszcza (s. 35), że Epikurejczyk korzystał głównie z historii Stoi Stratoklesa z Rodos, ucznia Panaitiosa (ok. 100 r. przed Chr.)[11]. Natomiast informacje o współczesnych sobie filozofach miał zawdzięczać kontaktom osobistym. Warto dodać, że możemy bez trudu określić źródła *Historia Academicorum* (= HA), ponieważ zachował się egzemplarz roboczy Philodemosa, czyli PHerc. 1021. Okazało się, że robił on najpierw ekscerpta z różnych dzieł, m.in. Antygona z Karystos i Apollodora z Aten. Czasem tekst ekcerptu jest także na odwrotnej stronie karty papirusu. Dopiero później Philodemos sporządził czystopis, którego kopią jest PHerc. 164. HA potwierdza więc relację Pliniusza Młodszego o sposobie

---

[6] Zob. J. Mansfeld, *Diogenes Laertius on Stoic Philosophy,* Elenchos VII 1986, s. 295 – 382, przedruk [w:] idem, Studies in the Historiography of Greek Philosophy, Assen-Maastricht 1990, s. 343 – 428; D. E. Hahm, *Diogenes Laertius VII: On the Stoics,* ANRW II 36, 6, 1992, s. 4076 – 4182, 4404 – 4411.

[7] D. Comparetti, *Papiro ercolanese inedito,* RFIC III 1875, s. 449 – 555.

[8] Index Stoicorum Herculanensis edidit A. Traversa, Genova 1952 (Pubblicazioni dell'Istituto di Filologia Classica, vol. I). W egzemplarzu znajdującym się w Fondation Hardt jest dużo poprawek zrobionych długopisem. Przypuszczam, że pochodzą one od samego autora.

[9] Np. Panaetii Rhodii Fragmenta. Collegit tertioque edidit M. van Straaten, Leiden 1962 (Philosophia antiqua V): K. Hülser, *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker. Neue Sammlung der Texte mit deutscher Übersetzung und Kommentaren,*I-IV, Stuttgart 1987 – 1988.

[10] Dorandi jest również autorem książki *Ricerche sulla cronologia dei filosofi ellenistici,* Stuttgart 1991 (Beiträge zur Altertumskunde XIX). Ponadto wydał on *Historia Academicorum* (zob. przyp. 5) oraz pisma Th. Gomperza, *Eine Auswahl herkulanesischer kleiner Schriften (1864 – 1909)* hrsg. von T. D., Leiden-New York-Köln 1993 (Philosophia antiqua LIX). Zob. także idem, *Filodemo. Gli Stoici (PHerc. 155 e 339),* CrErc XII 1982, s. 91 – 133.

[11] Już U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Antigonos von Karystos,* Berlin 1881 (PhU IV), s. 109 – 110, 123 uznał Stratoklesa za jedyne źródło Philodemosa. Według Mejera (przyp. 4) s. 75 Stratokles był „a major source for Philodemus"

pracy jego wuja (*Ep.* 3, 5, 10 [...] liber legebatur, adnotabat, excerpebat. Nihil enim legit, quod non excerperet.) oraz teorię Mejera (zob. przyp. 4. s. 16 – 29), wedle której uczeni antyczni posługiwali się ekscerptami pisząc rozprawy naukowe.

Zauważyłem w pracy D. szereg nieścisłości i przeoczeń. S. 4: wykaz uczniów Panaitiosa zaczyna się już w kol. LXXIII a nie dopiero w kol. LXXIV (poprawnie na s. 29); s. 6 – 7: Philodemos (kol. IV = SVF I 42; *cf.* Philod. *De Stoic.* IX 1 – 6) odrzuca pogląd, że *Politeia* Zenona z Kition jest apokryfem. D. odsyła czytelników do kilku prac włoskich, natomiast pomija nowszą literaturę anglosaską[12]. Ten bardzo ważny problem należało omówić obszerniej; s. 12 przyp. 60: pro Kindstrand p. 29 lege Kindstrand p. 289; s. 13 przyp. 66: pro Polyaen. Strat. 6,15 lege 6,5; s. 22 przyp. 140: pro Euseb. praep. ev. XV 13,8 lege XV 13,9; s. 26 przyp. 178: D. nie mógł już uwzględnić dwu ważnych prac o Panaitiosie[13]; s. 34 przyp. 253: pro Mejer p. 75 lege Mejer p. 74; s. 129: pro Antipatro di Turi lege Antipatro di Tiro (w *Prosopographia Stoica* jest poprawna forma). Mam również pewne zastrzeżenia do bibliografii (s. XI – XIII), w której z reguły brak serii wydawniczych a czasem przedruków (np. A. Schmekel, F. Susemihl). Przy E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen* (...) należy dodać E. Wellman, który przygotował poszerzone i poprawione wydanie. Przy książce W. Crönerta nie ma długiego podtytułu.

Powyższe uwagi krytyczne wcale nie podważają wielkich zasług edytora. Dzięki D. otrzymaliśmy nareszcie wiarygodne wydanie HS, na które badacze stoicyzmu czekali od dawna.

Marek Winiarczyk (Wrocław)

EOS LXXXV 1998
ISSN 0012–7825

St. Ducin, Sztuka nawigacji w starożytnej Grecji i w Rzymie, Lublin 1997, ss. 256, materiały ilustracyjne.

„Sztuka nawigacji w starożytnej Grecji i w Rzymie" jest poświęcona zagadnieniom, które mogą być pojmowane różnie. Jak pisze jej autor: „pojęcie nawigacji zwykło się utożsamiać zarówno z szeroko rozumianymi czynnościami towarzyszącymi przygotowaniom do rejsu, pełną obsługą jednostek w trakcie żeglugi, jak również z planowaniem trasy, określeniem czasu wyruszenia w morze, wytyczeniem i korygowaniem kursu, a nade wszystko — pracą związaną z utrzymaniem zdolności żeglugowej jednostki..."[1]. Jest to więc problematyka szeroka, w różnych aspektach omówiona w licznych pracach historycznych o morskim profilu. Dlatego St. Ducin postanowił swe rozważania skoncentrować tylko na tych zagadnieniach, które łączą się z określaniem pozycji statku czy okrętu na morzu i z wytyczaniem kursu[2]. Jego dążenie do zaprezentowania tych kwestii, czyli także do zapełnienia luki istniejącej tak w polskiej jak i światowej literaturze marynistycznej poświęconej czasom antyku[3], jest więc jak najbardziej wskazane a zarazem godne uwagi.

---

[12] Zob. A. Erskine, *The Hellenistic Stoa: Political Thought and Action*, London 1990, s. 9 – 15; M. Schofield, *The Stoic Idea of the City*, Cambridge 1991, s. 2 – 56 (por. moją recenzję [w:] Eos LXXXI 1993, s. 295 – 300, szczeg. s. 296 n.), D. Dawson, *Cities of the Gods. Communist Utopias in Greek Thought,* New York-Oxford 1992, s. 160 – 222.

[13] Francesca Alesse, *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*, Napoli 1994; eadem, *Panezio di Rodi. Testimonianze. Edizione, traduzione e commento*, Napoli 1997 (Elenchos. Collana di testi e studi sul pensiero antico XXVII).

[1] Ducin, *Sztuka nawigacji* ..., s. 9.
[2] *Ibidem*, s. 9 – 10.
[3] *Ibidem*, s. 8 – 9.

Podobnie należy ocenić następny zamiar autora „Sztuki nawigacji...". Książkę tę postanowił bowiem adresować do dwóch kategorii odbiorców. Przede wszystkim, jak stwierdza, do „amatorów wiedzy nautycznej". Dopiero w drugiej zaś kolejności — jak to wynika z jego słów — do znawców przedmiotu[4]. Zamysł spopularyzowania tej części wiedzy o świecie starożytnym należy docenić tym bardziej, że postawił on przed St. Ducinem dodatkowe trudności i wyższe wymagania. Spowodował również, iż musiał im sprostać tak, by oprócz wzmiankowanych amatorów zadowolić także znawców.

Wychodząc wspomnianym wymaganiom naprzeciw St. Ducin podzielił tekst pracy na dwie, jak wynika z merytorycznej analizy jego wywodów, części — wstępną i zasadniczą. Pierwsza, stanowiąca podstawę a zarazem tło dla głównej problematyki, została w związku z tym odpowiednio rozbudowana. Dopiero po zapoznaniu czytelnika z omawianymi w niej zagadnieniami autor przechodzi do przedstawienia problemów ściśle wiążących się z antyczną nawigacją. Podział ten, a także kolejność omawiania zagadnień szczegółowych, jest dobrze przemyślany, gdyż każda kolejna kwestia logicznie wynika z poprzedniej oraz ją uzupełnia tworząc tym samym interesującą całość.

Swoją wypowiedź autor rozpoczyna od zarysowania rozwoju badań nad antyczną żeglugą, zwracając szczególną uwagę na wyeksponowanie ewolucji widocznej w stanowiskach badaczy zajmujących się tą problematyką. W związku z tym podkreśla osiągnięcia tych, którzy przyczynili się do dokonania znaczącego postępu w tej dziedzinie[5].

Wspomnianą już wstępną część pracy St. Ducin rozpoczął od prezentacji warunków żeglugowych Morza Śródziemnego, a kończy podobną charakterystyką wód wschodniego Atlantyku, Morza Czarnego, Morza Arabskiego i Zatoki Bengalskiej. Rozdział drugi poświęcił obszernemu omówieniu rozwoju i roli żeglugi w świecie greckim i rzymskim, a więc głównie osiągnięciom starożytnych Greków i Rzymian. W trzecim, kończącym wspomnianą już wstępną część książki, zaprezentował obszerną charakterystykę zagadnień związanych z obecnością starożytnych Greków i Rzymian na morzach w różnych porach roku oraz z rozwojem szlaków morskich w czasach antyku.

Zasadnicza część pracy zawiera pięć rozdziałów poświęconych problemom ściśle związanym z nawigowaniem, czyli z wyznaczaniem położenia oraz kursu okrętu na morzu. Omawianie tej partii materiału autor rozpoczyna od kształtowania się antycznych pojęć nawigacyjnych, wiedzy żeglarskiej, fachowego i społecznego zróżnicowania ludzi morza oraz hierarchii i funkcji pełnionych przez nich na jednostkach pływających. W kolejnym rozdziale zaprezentował zastosowanie w trakcie rejsów przybrzeżnych nawigacji terestrycznej, polegającej na wykorzystaniu do kierowania statkami i okrętami charakterystycznych punktów orientacyjnych na lądzie. Podobne kwestie, ale w odniesieniu do żeglugi nocnej, czyli wykorzystanie do nawigacji sygnalizacji świetlnej omówił w rozdziale szóstym. Następny poświęcił astronawigacji, a więc wykorzystaniu do orientacji na morzu ciał niebieskich. Z rozważaniami tymi koreluje ostatni rozdział, w którym St. Ducin zaprezentował stosowane przez starożytnych żeglarzy pomoce i przyrządy nawigacyjne.

Treść książki uzupełniają liczne i obszerne dodatki ilustrujące lub pomagające zrozumieć wywody autora, czyli słownik wybranych pojęć z zakresu nawigacji morskiej, bibliografia, rysunki, ilustracje i mapy.

Zasygnalizowany tu materiał tworzy książkę pokaźnych rozmiarów. Są one przede wszystkim efektem wyczerpującego, oczywiście w zakresie zgodnym z koncepcją pracy, i kompleksowego omówienia wszystkich zagadnień. Dzięki niemu zaprezentowana w niej problematyka jest nietrudna do przyswojenia nawet dla nieobeznanego z nią czytelnika. W rezultacie, taki charakter tekstu umożliwia spopularyzowanie wiedzy o żeglarskich umiejętnościach starożytnych Greków i Rzymian wśród dość szerokiego kręgu odbiorców. Zwłaszcza, iż kwestie w niej poruszane są zagadnieniami ciekawymi, a w wielu przypadkach również intrygującymi. W tym kontekście wypada stwierdzić, że autorowi swe zamierzenia udało się zrealizować.

Do zalet książki należy również zaliczyć dobry, fachowy sposób prezentowania omawianych w niej zagadnień, podbudowany odpowiednio dobranymi i zazwyczaj przekonywującymi argumentami[6].

---

[4] *Ibidem*, s. 12.

[5] *Ibidem*, s. 8 – 9.

[6] Zob. np. rozważania D u c i n a, *ibidem*, s. 13, 15, 19, 21, 30 – 31, 48 – 49, 59, 66 – 68, 73, 150 – 151.

O książce i jej autorze bardzo pozytywnie świadczy również zakres wykorzystania źródeł. Teksty bowiem starożytnych autorów są w niej podstawą rozważań poświęconych bez wyjątku wszystkim problemom związanym ze sztuką nawigacji antycznych żeglarzy. W związku z tym należy zauważyć, iż w trakcie poświęconych jej badań wykorzystał on imponującą, a rzadko w tego typu publikacjach spotykaną, ilość tych materiałów. Z tego powodu wypada podkreślić dużą wiedzę źródłoznawczą St. Ducina, zwłaszcza dobre rozeznanie w tak obszernym materiale. W tym kontekście należy również zwrócić uwagę na ich dobrą, a miejscami znakomitą, interpretację, uzupełniający ją zazwyczaj komentarz oraz trafnie sformułowane wnioski. Jest to wskazane tym bardziej, że zwykle towarzyszy temu krytyczne, a także ostrożne, podejście do wykorzystywanych akurat informacji starożytnych autorów[7].

Wyzyskanie tak pokaźnego zestawu materiałów źródłowych bez wątpienia świadczy o dążeniu St. Ducina do przeprowadzenia poprawnych i dogłębnych badań i oparcia ich na solidnych podstawach. Rezultatem takiego postępowania jest bardzo dobre udokumentowanie jego wywodów.

Imponująca jest również zgromadzona i wykorzystana przez autora literatura. W połączeniu z materiałem źródłowym zapewniła mu ona kompleksowy ogląd omawianych w niniejszej książce zagadnień oraz dobry przegląd odnoszących się do nich poglądów szerokiego grona badaczy. W tym kontekście na ocenę pracy St. Ducina bardzo korzystnie wpływa jego dociekliwość, a w uzasadnionych przypadkach także krytyczne podejście do przyjętych czy nawet dominujących w literaturze przedmiotu sądów i tez. St. Ducin w wielu przypadkach stara się także propagować własny punkt widzenia, z reguły uzasadniając go dobrze dobranymi i zwykle przekonywującymi argumentami. Dzięki takiej praktyce czytelnik ma do dyspozycji różne poglądy i oceny. W miarę swoich możliwości ma też okazję do zajęcia własnego stanowiska wobec omawianych w książce spraw.

Dobrym posunięciem St. Ducina jest również uzupełnienie tekstu pracy wspomnianymi już dodatkami. Spośród nich zwłaszcza dwa zasługują na wyeksponowanie. Pierwszy to słownik wybranych pojęć z zakresu żeglugi i nawigacji, gdyż zawarte w nim objaśnienia są cenną pomocą w zrozumieniu rozważań autora. Podobną rolę spełnia również składający się z kilkudziesięciu pozycji, zbiór mapek, szkiców, rycin, ilustracji i zdjęć, stanowiący poglądowe uzupełnienie prezentowanych w książce zagadnień, znacznie ułatwiający ich przyswojenie.

Mimo wspomnianych zalet, w tekście recenzowanej pracy znajdują się również usterki, przed którymi St. Ducinowi nie udało się ustrzec. Nie dotyczą one jednak zasadniczych problemów, nie osłabiają głównych tez, ani nie naruszają wizji omawianych przez niego zagadnień, bowiem mają drugorzędny charakter. Nie mogą więc podważyć już sformułowanych, a odnoszących się do niej, ocen.

Omawiając warunki żeglugowe na wodach Morza Śródziemnego i akwenach z nim sąsiadujących autor między innymi stwierdza: „Na szczęście dla badających zagadnienia antycznej żeglugi, poznanie cech klimatycznych panujących w przeszłych wiekach nie nastręcza aż tak wielu problemów, jak by się to mogło wydawać...". I dalej: „Oczywiście od opisywanego okresu nastąpiły pewne zmiany, tym niemniej są one w basenie śródziemnomorskim raczej niewielkie choćby w porównaniu na przykład z obszarem Azji Mniejszej"[8].

Stanowisko autora w tej sprawie jest chyba zbyt ryzykowne. Widać również, iż trochę bagatelizujące problem. Do kwestii tej z kilku względów należałoby podejść ostrożniej, a przytoczone tezy lepiej uzasadnić oraz poprzeć przekonywującymi argumentami. Trzeba przecież pamiętać, iż od czasów starożytnych do nam współczesnych klimat, o czym powszechnie wiadomo, kilkakrotnie ulegał wahaniom. Na obszarach Europy, a więc także w świecie śródziemnomorskim, następowały po sobie kilkakrotnie okresy ociepleń i ochłodzeń. Zmiany te — jak się należy spodziewać — musiały również wpłynąć na warunki żeglugowe, między innymi na czas występowania i siłę wiatrów w różnych porach roku, a co za tym idzie także na zafalowanie mórz. W czasach antycznych czynniki te mogły więc, przynajmniej do pewnego stopnia, kształtować się inaczej niż obecnie. Należy również pamiętać, iż autor omówił warunki żeglugowe antyku na przestrzeni ponad dwóch tysięcy lat. W tym kontekście trzeba się także liczyć z tym, że i w tym okresie podobne wahania klimatu również występowały.

---

[7] Por. np.: *ibidem*, s. 20, 30, 43 – 44, 62, 115.

[8] *Ibidem*, s. 14.

Jeżeli tak, to i ta okoliczność może komplikować „obraz" warunków żeglugowych świata starożytnego i utrudniać jego rekonstrukcję.

Słabością przytoczonego tu cytatu jest również ogólnikowa teza o większych zmianach klimatycznych na obszarze Azji Mniejszej. Swe zadanie spełniłaby ona lepiej gdyby została precyzyjniej odniesiona do Wyżyny Anatolijskiej, ponieważ na tych wybrzeżach Azji Mniejszej, na których wysokie łańcuchy górskie nie sięgają bezpośrednio do morza, szczególnie w rejonie Morza Egejskiego, również panował klimat śródziemnomorski.

Przedstawiając rozwój żeglugi w świecie greckim i rzymskim, a konkretnie etapy morskiej ekspansji starożytnych Greków St. Ducin nadmienia również, iż mniej więcej do połowy V w. p.n.e. na Morzu Śródziemnym istniał specyficzny układ sił między Kartagińczykami a rywalizującymi z nimi Grekami. Powodował on, że na wodach na południe od linii biegnącej przez Cypr, Kretę, Sycylię, Sardynię i Baleary dominowali Kartagińczycy, zaś na północ od niej Grecy[9]. Takie ujęcie tej kwestii jest poprawne ale niepełne. Wiadomo przecież, że do siedemdziesiątych lat V w. p.n.e., a konkretnie do bitwy pod Cumae stoczonej w 474 r. p.n.e. między flotami Greków i Etrusków, na wspomniany układ sił na Morzu Śródziemnym w poważnym stopniu wpływali także Etruskowie, zwykle sprzymierzeni z Kartagińczykami i do przełomu VI i V w. p.n.e. wspólnie z nimi występujący przeciwko Grekom[10]. Mimo iż autor komentowany tu rozdział swej książki poświęcił rozwojowi żeglugi w świecie greckim i rzymskim, a całą pracę osiągnięciom żeglarzy greckich i rzymskich w zakresie nawigacji, to zwłaszcza w kontekście takich spraw jak strefy wpływów i układ sił między największymi potęgami morskimi Morza Śródziemnego o Etruskach i ich roli, szczególnie na wodach wokół Półwyspu Apenińskiego, należałoby również wspomnieć.

Kontynuując rozważania o pokrewnych kwestiach St. Ducin nadmienia o stopniowej degradacji pozycji Hellenów w zachodniej części Morza Śródziemnego i jej przyczynach[11]. Wyjaśniając je wskazuje na czynnik ogólnie znany, na rodzący się konflikt Greków z Persami. Ponadto stwierdza: „Nie docenia się niestety równie ważnego czynnika psychicznego, jakim bez wątpienia stało się otwarcie Hellenów na Wschód, jego kulturę i handel. Persowie byli tym ludem, który skierował baczniejszą uwagę Greków ku nowym obszarom"[12]. Jest to niewątpliwie dopełnienie bardzo cenne. Z drugiej jednak strony sformułowane dość niekonkretnie i powierzchownie.

Omawiając w rozdziale czwartym nawigację morską Greków i Rzymian St. Ducin rozpatruje również rolę odgrywaną w niej przez wiatry. W związku z tym nadmienia także o kilkunastu najbardziej znanych i najpowszechniej przez starożytnych żeglarzy wykorzystywanych, miedzy innymi do określania stron świata. Wymienia też ich nazwy oraz podaje kierunki, z których wiały[13]. Tekst obejmujący te kwestie jest jednak opracowany słabiej, a niektóre jego fragmenty są niejednoznaczne. Zawiera także kontrowersyjne określenia i sformułowania. Niektóre bowiem powodują spore zamieszanie w obrazie poruszanej w nim problematyki. W rezultacie czytelnik odnosi również wrażenie, że autor niekiedy jest skłonny sobie przeczyć. Podobne cechy mają niektóre wypowiedzi i sugestie zamieszczone w rozdziale siódmym, traktującym o starożytnej nawigacji astronomicznej, a odnoszące się do zjawiska precesji oraz sposobów i zakresu wykorzystania przez antycznych żeglarzy gwiazd i ich konstelacji do wyznaczania kursu i określania położenia na morzu[14].

W kilku odosobnionych przypadkach autor nie ustrzegł się także przed słabszym, w stosunku do omawianej akurat kwestii, doborem tekstów źródłowych, ich niezbyt dobrym skomentowaniem czy zbyt daleko idącą interpretacją[15].

---

[9] *Ibidem*, s. 46.

[10] O tym patrz np.: M. Pallotino, *The Etruscans*, b.m.w. 1955, s. 74 – 83; M. Cristofani, *Nouvi spunti del tema della tallasocratia etrusca*, Xena, VIII, 1984, s. 3 – 20; A. Niemirowski, *Etruskowie*, Łódź 1990, s. 193 – 228; R. Bloch, *Etruskowie,* Warszawa 1995, s. 25, 29 – 31, 33 – 34.

[11] Ducin, *o.c.*, s. 46 – 47.

[12] *Ibidem*, s. 47.

[13] *Ibidem*, s. 106 – 109.

[14] *Ibidem*, s. 183 – 195.

[15] Por. np.: *ibidem*, s. 15 – 16 interpretację i komentarz tekstu Horacjusza, s. 17 – 18 interpretację i komentarz tekstu Stacjusza.

Zastrzeżenia wzbudza również czytelność skomplikowanych rycin ilustrujących zjawisko precesji[16]. Dla przeciętnego czytelnika są one niejasne ponieważ brak ich dobrego powiązania z odpowiednimi wywodami w tekście oraz wyjaśnień ułatwiających ich zrozumienie. Rycina 45 przedstawia wygląd północnej sfery nieba, ale nie wiadomo do jakich czasów się odnosi. Wiemy zaś, że od epoki starożytnej obraz nieba uległ zmianie. Porównując opis laski Jakuba z ilustracją ukazującą sposób dokonywania przy jej pomocy pomiaru wysokości ciała niebieskiego nad horyzontem można się przekonać, że mamy do czynienia z przyrządami o odmiennej budowie, ale St. Ducin tych rozbieżności nie wyjaśnia[17].

Autor nie ustrzegł się także przed kilkoma drobnymi błędami faktograficznymi[18], niekonsekwencjami w niektórych twierdzeniach[19], brakiem precyzji w wyrażaniu się, stosowaniem różnorodnego nazewnictwa utrudniającego zorientowanie się w omawianych zagadnieniach[20], błędami literowymi[21] czy stylistycznymi[22].

Wymienione niedoskonałości nie są liczne. Nie dotyczą kluczowych problemów i nie zniekształcają rezultatów badań autora. Pośrednimi ich przyczynami są zapewne bardzo szeroka problematyka i obszerny materiał omawiany w recenzowanej książce oraz jej znacząca objętość.

W sumie, w świetle wszystkich uwag i ocen pracę St. Ducina należy uznać za udaną i bardzo interesującą. Ponadto za pożądane uzupełnienie i cenny wkład w dorobek polskiej, i nie tylko, historiografii traktującej o sprawach antyku.

Norbert Rogosz (Katowice)

EOS LXXXV 1998
ISSN 0012–7825

Radu Ardevan, Viaţa municipală în Dacia romană, Editura MIRTON, Timişoara 1998, ss. 624, mapy, plany, tabele.

Radu Ardevan, uznany badacz rzymskiej przeszłości dzisiejszych ziem rumuńskich, poświęcił swą najnowszą książkę gminom samorządowym (municypalnym) w prowincji Dacji. Podejmując badania w tym zakresie rumuński uczony kierował się zarówno względnie dobrą bazą źródłową, jaką dysponujemy w odniesieniu do Dacji, jak również ogromnym postępem badań archeologicznych i epigraficznych zauważalnych w ostatnim dwudziestoleciu. Niewątpliwie konweniuje to również z generalnie znaczącym porzeszeniem naszej wiedzy o dziejach tej naddunajskiej prowincji. Ostatnia jednak monografia poświęcona „życiu w Dacji" ukazała się trzydzieści lat temu. Mowa tu o znakomitej, klasycznej dzisiaj pracy M. Macrea, *Viaţa în Dacia romană*, Bucureşti 1969. Obejmuje ona wszystkie aspekty życia prowincjonalnego. Książka R. Ardevana natomiast ma nieco inny charakter, jest ona bowiem zawężona do gmin samorządowych (municypalnych) rzymskiej Dacji, a więc do ośrodków miejskich i paramiejskich (quasi-municypalnych).

---

[16] *Ibidem*, ryc. 46, górna a zwłaszcza dolna.

[17] *Ibidem*, por. tekst na s. 228 i ryc. 52.

[18] Zob. np.: *ibidem*, s. 47 – 48: informacje o porcie Berenike, s. 48: wywody o monsunie umożliwiającym podróż z Indii do Afryki, s. 110: sugestie o podróżach Cycerona w czasie jego konsulatu, s. 171: tezę o czasie powstania kolosa rodyjskiego i wieży z wyspy Faros.

[19] Por. np.: *ibidem*, s. 16 – 17 sugestie o występowaniu na Morzu Śródziemnym wschodnich wiatrów.

[20] Por. *ibidem*, s. 36 – 37, 133 (nazwy mórz), s. 186 – 187 (nazwy gwiazd np. Małej Niedźwiedzicy).

[21] *Ibidem*, s. 135: (Lykus), 137: (Lukus), s. 194: (gwiazda Dubhe), 195: (gwiazda Dudhe).

[22] *Ibidem*, s. 93, 94, 95, 96, 100 – 102, 103, 111 – 112.

Autor musiał oczywiście wyjść od wykazania istnienia takich gmin, to jest ustalenia ich listy dla potrzeb przeprowadzanych badań, oraz prześledzenia ich statusu prawnego. Następnie dokonał analizy ich ewolucji w okresie pryncypatu na tle polityki municypalnej cesarzy rzymskich, jeśli to możliwe w konkretnym odniesieniu do prowincji Dacji. W optyce badań R. Ardevana znalazła się każdà gmina (civitas, vicus, municipium, colonia), jej wewnętrzne instytycje oraz elita (arystokracja) lokalna. Nie pomija również wyzwoleńców, skupionych w ordo augustalium, jak i różnego rodzaju stowarzyszeń (collegia). Za istotny walor książki uznać trzeba fakt, że autor śledzi również relacje, jakie zachodziły między poszczególnymi gminami, przez co dostarcza nam globalnego wizerunku systemu municypalnego w prowincji Dacji.

We „wstępie" (s. 11 – 24) mamy możność zapoznania się z rozwojem nowożytnych badań nad problematyką municypalną Cesarstwa Rzymskiego, ze szczególnym uwzględnieniem Dacji i prowincji sąsiednich. W rozdziale pierwszym (s. 25 – 120), zatytułowanym „Civitates i territoria" zawarta jest analiza materiału, z ustaleniem listy gmin (w tym także przypuszczalnych) i zasięgu ich terytoriów oraz przedstawiona została polityka poszczególnych cesarzy rzymskich, od Trajana po schyłek dynastii Sewerów, w zakresie municypalizacji prowincji Dacji. Generalnie nie różni się ona od tego, co zaobserwować możemy w innych częściach Cesarstwa. Miasta rzymskie w Dacji zaczęły powstać tuż po podboju w następstwie kolonizacji, z reguły na surowym korzeniu. Nie są więc kontynuacją osiedli dackich. Ich status prawny jest czasami trudny do ustalenia, z całą pewnością nie były to miasta na prawie latyńskim (ius Latii). Z reguły możemy chyba mówić o ius Italicum. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na interesujące porównanie Dacji z Agri decumates w Germanii Górnej.

Rozdziały następne mają charakter problemowy. Drugi w kolejności (s. 121 – 161) poświęcony został „instytucjom municypalnym", które autor omawia w odniesieniu do poszczególnych miast. W jego końcowej partii zawarte zostały także rozważania nad terminami specyficznymi w Dacji, takimi jak „primus" (s. 151), „magistratus et decurio" (s. 153), „legatio ad Romam" i „patronus causarum" (s. 155 – 156). Za interesujące uznać należy spostrzeżenie R. Ardevana, że w municypalnej karierze urzędniczej w Dacji można było awansować ze stopni najniższych (quaestor) od razu do najwyższych, z pominięciem pośrednich.

Przedmiotem trzeciego rozdziału jest arystokracja municypalna (s. 163 – 239). Analiza przeprowadzona w książce wykazuje, że elity miejskie były dobrze zromanizowane. Odnosi się wrażenie, że lokalne ordines decurionum (w poszczególnych miastach) zajmowały postawę otwartą wobec tzw. homines novi, tj. przybyszów zarówno z zewnątrz, jak i z awansu społecznego, którzy poszerzali szeregi ordo. Trzeba jednak przyznać, że stosunkowo słabo zachowane źródła nie pozwalają tutaj na wyciągnięcie szerszych wniosków. Źródła te pochodzą bowiem głównie ze schyłku II i początków III wieku, tj. z okresu, na który przypada najbujniejszy, najdojrzalszy rozwój struktur municypalnych, ale jest on zarazem zbyt krótki, aby można go było uogólniać do całości dziejów Dacji.

W rozdziale czwartym (s. 241 – 269) omówieni są augustales, czyli bogaci wyzwoleńcy skupieni w ordo augustalium. R. Ardevan umiejscawia ich poza arystokracją municypalną, co poniekąd jest słuszne, ale tylko do pewnego stopnia. Nie ma bowiem wątpliwości, że w warunkach prowincjonalnych tworzyli oni, mimo swego pochodzenia, część lokalnej elity społecznej (R. Ardevan nazywa ich „elitą drugorzędną"), chociaż nie mogli piastować wyższych urzędów miejskich. Stąd skoncentrowali swą aktywność społeczną na trosce o kult cesarski i w jego propagowaniu odegrali rolę zasadniczą.

Ważnym zjawiskiem w życiu municypalnym były różnego rodzaju stowarzyszenia (collegia). Temu problemowi R. Ardevan poświęcił rozdział piąty (s. 271 – 312). Mimo pewnych ograniczeń w badaniach wynikających ze stanu źródeł, Dacja jest tu zjawiskiem ciekawym ze względu na stowarzyszenie skupiające pracowników kopalń złota w Alburnus Maior, znane zresztą dosyć dobrze w literaturze przedmiotu. Mimo dużego znaczenia społecznego (collegia skupiały także ludność z niższych warstw społecznych), tylko częściowo odzwierciedlają one realne stosunki panujące w miastach Dacji, a to ze względu na charakter źródeł. Poza nazwą danego collegium najczęściej podają one tylko imię jego patrona.

„Poza municypalnym horyzontem" to tytuł rozdziału szóstego, ostatniego (s. 313 – 341). Znajdujemy w nim rozważania nad działającymi (przebywającymi) w Dacji arystokratami z innych prowincji, notabli dacko-rzymskich, którzy rozwijali swą aktywność poza Dacją, oraz nad patronatem municypalnym i zgromadzeniem prowincjonalnym (concilium trium Daciarum). To ostatnie, zdaniem R. Ar-

devana, powstać mogło tuż po utworzeniu prowincji Dacji, a jego głównym przesłaniem, podobnie jak zgromadzeń prowincjonalnych w innych częściach Imperium Romanum, była troska o kult cesarski.

Pracę zamykają „wnioski' (s. 343 – 350), w których autor podkreśla przede wszystkim stopień zromanizowania Dacji i wiążącego się z tym ruchu kolonizacyjnego, głównie o charakterze cywilnym. Nadało to miastom prowincji Dacji charakteru wyraźnie zachodniego (łacińskiego), z niewielkimi lokalnymi wyjątkami. Zaowocowało również wyraźnym rozkwitem życia municypalnego w okresie panowania dynastii Sewerów i to na skalę niespotykaną w prowincjach położonych nad środkowym i dolnym Dunajem.

Książkę wzbogaca zestawienie źródeł epigraficznych, wykaz wykorzystanej literatury, tablice oraz mapy i plany. Czytelnik mający trudność z przełamaniem bariery języka rumuńskiego znajdzie także streszczenie w języku angielskim (s. 503 – 510).

Niewątpliwie mamy do czynienia z książką, która w badaniach dziejów prowincji Dacji, a szerzej terenów położonych nad dolnym Dunajem, zajmie miejsce poczesne. W ogólniejszym zaś wymiarze stanowi bezsprzecznie poważny wkład do badań nad municypalizacją prowincji rzymskich i ich romanizacją.

Adriana Panaite (Poznań-Bukareszt)

EOS LXXXV 1998
ISSN 0012–7825

Prosopographia Imperii Romani saec. I. II. III. Pars VI consilio et auctoritate Academiae Scientiarum Berolinensis et Brandenburgensis iteratis curis ediderunt L. Petersen, K. Wachtel, adiuvantibus M. Heil, K.-P. Johne, L. Vidman, Berolini – Novi Eboraci, Walter de Gruyter & Co., 1998, ss. 455.

Jest to długo oczekiwany, a zarazem najobszerniejszy tom drugiego wydania Prozopografii Cesarstwa Rzymskiego (PIR). Zawiera on imiona (nomen gentile) na literę „P", a więc szczególnie popularne i przez to liczne. Czytelnik znajdzie wśród nich osoby tej miary co Ti. Plautius Silvanus Aelianus (nr 480), Phraates IV rex Parthorum (395), Plutarch (526), Polemo rex Ponti et Bospori (531), Poncjusz Piłat (Pontius Pilatus, 815), Poppaea Sabina (żona Nerona, 850), Pliniusz Starszy (C. Plinius Secundus, 493) i Pliniusz Młodszy (C. Plinius Caecilius Secundus, 490), Plotyn (Plotinus, 500) i szereg innych.

Kompozycją swą szósty tom PIR nie różni się od poprzednich. Poprzedza go krótki wstęp autorstwa W. Ecka i K. Wachtela, po którym następuje „conspectus siglorum", zawierający rozwiązania skrótów najczęściej cytowanych wydawnictw źródłowych i opracowań naukowych (s. IX-XXIII). W każdej notce osobowej przytaczane są najpierw źródła, następnie opis życia i kariery, z dyskusją naukową (i cytowaniem odnośnych opracowań). W pracy znajduje się 40 zestawień genealogicznych (stemmata). Dwa z nich przedstawiono na osobnych wklejkach: rodu Plaucjuszów i Polemona, króla Pontu i Bitynii.

Znaczenie tomu trudno przecenić. Tak jak wszystkie poprzednie, w tym z pierwszej edycji PIR, już jest on podstawowym narzędziem pracy historyków zajmujących się dziejami wczesnego Cesarstwa Rzymskiego. Warto bowiem przypomnieć, że prozopografia, jako dyscyplina pomocnicza w warsztacie historyka, w rekonstruowaniu obrazu Cesarstwa Rzymskiego zajmuje miejsce zasadnicze. Stąd wielki wysiłek badaczy końca XIX i XX wieku w tworzeniu wyczerpującego zestawienia prozopograficznego, które dostarczałoby kompletnych informacji, wynikających z krytyki źródeł, o losach poszczególnych jednostek. Wypada tylko wyrazić nadzieję, że następne tomy ukażą się szybciej, niż szósty. Na ten bowiem czekaliśmy, od opublikowania poprzedniego, aż 10 lat.

Leszek Mrozewicz (Poznań)

EOS LXXXV 1998
ISSN 0012–7825

Friedhelm L. Müller, Die beiden Satiren des Kaisers Julianus Apostata (*Symposion* oder *Caesares* und *Antiochikos* oder *Misopogon*). Griechisch und Deutsch mit Einleitung, Anmerkungen und Index, Stuttgart 1998, ss. 248.

Postać Juliana Apostaty zawsze wzbudzała nie tylko zainteresowanie, lecz także emocje. Literatura, którą poświęcono temu cesarzowi, jest ogromna. Trafny wybór dokonany został przez R. Kleina w zbiorze artykułów pt. „Julian Apostata" (Darmstadt 1978), gdzie znalazła się także obszerna bibliografia (s. 509 – 522). W omawianym dziele węższy, ale i bardziej celowy wybór znalazł się na s. 67 – 73.

Książka F.L. Müllera składa się z trzech części: wprowadzenia (s. 9 – 65, na które składają się: a. vita i pisma b. *Caesares*, c. *Misopogon* d. tradycja rękopiśmienna), tekstu greckiego i przekładu niemieckiego w układzie bilingwicznym (s. 76 – 121 *Caesares*, s. 122 – 178 *Misopogon*) oraz przypisów i komentarzy (*Caesares*, s. 179 – 214, *Misopogon* 215 – 244). Uzupełnienie stanowi indeks.

Autor rozpoczyna od stwierdzeń oczywistych, które dobrze jest jednak ciągle od nowa przypominać. Po pierwsze, że dzieła Juliana pozostają w ścisłym związku z jego życiem. Po drugie, że Julian sam siebie bardziej zaliczał do duchowego świata twórców literatury i filozofów, niż do realnej sfery władzy politycznej.

Dwa przedmiotowe dzieła Juliana powstały w ostatnim roku jego życia. Były przejawem tolerancyjnej polityki, która po dwóch pokoleniach znakomitej kariery chrześcijaństwa, oznaczała restytucję kultów pogańskich. Niechęć do chrześcijan w tych akurat dziełach nie pełni roli zasadniczej. Trudno jednak byłoby zaprzeczyć, że po osiągnięciu władzy przez Juliana nastroje te nie wpłynęły na kształt jego polityki religijnej (s. 30). *Caesares* i *Misopogon* nie wzbudziły więc u współczesnych Julianowi chrześcijańskich adwersarzy takiej reakcji jak jego pamflet *Contra Galilaeos*.

F.L. Müller sądzi, że Julian napisał *Caesares* przed Bożym Narodzeniem 361 r. Nie traci jednak z pola widzenia poglądów tych autorów, którzy gotowi byli datować go na rok 362. Datacja miesięczna w obu tezach nie stanowiła przedmiotu sporu, gdyż Julian na początku swego dzieła wspomina o zbliżających się saturnaliach, które obchodzono w tym samym czasie co Boże Narodzenie. *Caesares* to nie tylko satyra, lecz także, jak sądzi autor, pewien oryginalny środek prowadzenia polityki, dzięki któremu można było dokonać propagandowej autoprezentacji, nawiązującej do idealnego obrazu Marka Aureliusza (s. 38). Konstrukcja dzieła i zebrane przez Juliana argumenty sprawiają wrażenie, że w *Caesares* bardziej zabiegał on o „zniszczenie" popularnego obrazu Konstantyna, niż o rzeczywiste nakreślenie pozytywnego obrazu władcy. Trzeba mieć jednak na uwadze to, że Julian, posługując się środkami retorycznymi, nakreślił obraz „czarno-biały". Dla osiągnięcia tego celu, władca idealny, tj. Marek Aureliusz, stanął naprzeciw skrajnie negatywnie przedstawionego Konstantyna Wielkiego.

Referując konstrukcję dzieła F.L. Müller dochodzi do wniosku, że Julian mieszał z rzeczywistością różne elementy poetyckiej fikcji i stworzył w wyniku tego surrealistyczny model nowoczesnej science fiction z „maszyną czasu" (s. 41).

Misopogon napisany został kilka miesięcy po ukończeniu *Caesares* i jednocześnie kilka tygodni przed opuszczeniem Antiochii na wyprawę perską. Jest więc ostatnim pismem Juliana. Dzieło to pozwala rozpoznać i ocenić konkretną historyczną sytuację polityczną, jaka wystąpiła w Antiochii latem 362 r. Ten element jest dla historyka piewszorzędnej wagi. Autor uważa jednak, że jest to jedna z dwóch trudności występujących podczas analizy tego dzieła. Drugą jest emocjonalny i nieuporządkowany stosunek Juliana do tych faktów (s. 48). Jedno jest pewne: siedmiomiesięczny pobyt Juliana w Antiochii znajduje tu bardzo oryginalne oświetlenie, a pewien nieład jest raczej wynikiem stresu, w którym żył cesarz nie potrafiący sprostać, o czym sam wiedział, nieuniknionym zadaniom wojennym.

Antiocheński pobyt zaowocował różnorodną działalnością. Poczynając od literackich, uroczystych odpowiedzi na pisma rady miejskiej, a na konieczności wydania taryfy cen maksymalnych kończąc. Działalność gospodarcza nie przyniosła zresztą spodziewanego skutku i naraziła Juliana na szyderstwa. Nie brak też było w tym czasie ostentacyjnej pobożności, oczywiście w kultach pogańskich, co musiało się spotkać z gwałtowną reakcją dobrze zakorzenionego środowiska chrześcijan. Do reakcji należy

zaliczyć spowodowanie pożaru świątyni Apollona na przedmieściach Daphne, gdzie Julian składał ofiary (relacja Ammiana Marcellinna o tych wypadkach jest niezastąpiona: XXII, 12,8; XXII 13,1 – 2).

Czytając część wstępną powiedzieć można jedno: autor „kocha" Juliana tak dalece, że nie może wprost znaleźć wyjaśnienia na pytanie, jak doszło do tego, że lud odmówił temu („höchst sympatischen") młodzieńcowi swego poparcia (s. 53). W istocie, Juliana można lubić lub nie, ale należy go podziwiać przynajmniej za ogromną dozę autoironii, którą zaprezentował w *Misopogon.*

W części pierwszej („Einleitung") czytelnik uzyskuje z konieczności skrótowy, lecz trafnie zakreślony rys biograficzny Juliana, który pozwala przystąpić do lektury obu jego dzieł. Zarys ten skoncentrowany jest celowo na okolicznościach ich powstania. W kolejności, jak to zostało już powiedziane, czytelnik otrzymuje do rąk bilingwicznie wydane teksty, grecki i niemiecki. Lektura przekładu, zasługującego w pełni na podziw, staje się szczególnie przyjemna i pożyteczna w zestawieniu z przypisami, które są dowodem erudycyjnego przygotowania autora. Dzieje się tak mimo zastrzeżenia autora (s. 179), że nie jest to w pełni wyczerpujący naukowy komentarz, lecz objaśnienia przeznaczone dla szerokiej, niemieckojęzycznej publiczności, dla której te teksty Juliana pozostawały dotąd niedostępne. Wskazywanie więc na pewien deficyt komentarzy filologicznych, w tym na brak analizy stosowanych przez Juliana środków retorycznych, byłoby chybionym utyskiwaniem.

Pozostaje tylko marzyć, że w przyszłości również polscy czytelnicy otrzymają obok Julianowych listów (przekładu ich dokonał W. Klinger: Julian Apostata, *Listy*, Wrocław 1962) również przekłady innych jego dzieł.

Kazimierz Ilski (Poznań)

EOS LXXXV 1998
ISSN 0012–7825

Ks. Marek Starowieyski, Barwny świat apokryfów. Xenia Posnaniensia, Series Altera, Wykłady Gościnne w Zakładzie Historii Społeczeństw Antycznych. Instytut Historii UAM, Wykład III, Poznań, Księgarnia św. Wojciecha 1998, s. 47.

Czy warto studiować apokryfy i jak to robić? Oto pytania, na które stara się odpowiedzieć ks. prof. Marek Starowieyski w swym bardzo zwięzłym, acz ogromnie nasyconym treścią wprowadzeniu opublikowanym w młodej, ale cenionej już serii poznańskich historyków antyku — *Xenia Posnaniensia*. Apokryfy to księgi nie tylko „odrzucone" niegdyś przez kręgi oficjalnego Kościoła, ale i dzisiaj często niedostrzegane przez znawców chrześcijańskiej starożytności i średniowiecza. Tymczasem dla zrozumienia naszej tradycji, sztuki, literatury miewają one większe znaczenie niż dzieła wielkich nawet teologów, których myśl kształtowała podstawy doktryny Kościoła, dla szerokich rzesz była jednak zbyt trudna i w bezpośredniej postaci niedostępna. Ogromnie bogate w formie, zróżnicowane i zajmujące w lekturze miały znacznie szersze grono czytelników w różnych kręgach społecznych, w wielu krajach i językach niż dzieła bardziej uczone i wyrafinowane literacko. Ich treść zapładniała wyobraźnię artystów w ciągu dwóch tysiącleci. Interesujące jako przejaw gustów popularnych i mentalności ludzi poszukujących na swój, choćby naiwny sposób wiedzy religijnej, winny też przyciągnąć uwagę znawców teologii. W świetle nowych badań ukazuje się ich znaczenie we wczesnym okresie rozwoju myśli chrześcijańskiej. Próbowano w nich rozważać w postaci obrazowej, a nie dyskursywnej ważne problemy teologiczne. Ta metoda była bliska mentalności żydowskiej, dlatego w apokryfach, szczególnie wczesnych, poszukiwać można wielu zapomnianych wątków myśli judeochrześcijańskiej. Ich studium okazuje się zatem ważne dla badań nad kształtowaniem chrześcijaństwa w pierwszych wiekach nabierając zarazem wymiaru ekumenicznego. Jednak bez solidnej wiedzy na ich temat nie może się obyć także etnolog, historyk idei czy badacz ikonografii epok późniejszych. Z tą wiedzą bywa różnie i ukazujące się w naszym kraju prace niejednokrotnie grzeszą dyletantyzmem i brakiem orientacji w tym zakresie. Jak wiele jest do zrobienia, by polska humanistyka nadążyła za bujnym w ostatnich latach rozwojem światowych badań uświadamia druga — informacyjna część omawianej pracy.

W języku polskim ukazało się po wojnie kilka szerszych opracowań tematyki, między innymi samego ks. prof. Starowieyskiego, który jest nie tylko badaczem o pozycji międzynarodowej, ale też niezmordowanym popularyzatorem, tłumaczem i wydawcą literatury apokryficznej w Polsce. Jednak wystarczy spojrzeć na daty wydania zestawionych i scharakteryzowanych w dodatku bibliograficznym książek, by uświadomić sobie, jak szybko, wręcz lawinowo narastają publikacje w innych krajach – źródła, podstawowe opracowania i kompendia. Prace z lat dziewięćdziesiątych przeważają w liście obejmującej niemal 200 pozycji. Nie znajdziemy oczywiście tych tytułów w starszych polskich opracowaniach, zaś do bibliotek krajowych niewiele z nich zdążyło dotrzeć. A przecież nie można dziś w sposób odpowiedzialny zajmować się tematyką nie wiedząc choćby o ukazaniu się *Clavis apocryphorum Novi Testamenti* (Brepols 1992), a w konsekwencji bez dotarcia do tego podstawowego dzieła. Nie wiem, jak duży jest nakład *Xenia Posnaniensia*, ale ten tomik winien być rozpowszechniony w możliwie dużej liczbie egzemplarzy i dotrzeć do wszystkich środowisk humanistycznych w kraju, by opinia (zresztą niesłuszna), iż w kulturze staropolskiej apokryfy nie były znane, nie rozciągała się także, na naszą kulturę współczesną.

Maciej Salamon (Kraków)

EOS LXXXV 1998
ISSN 0012–7825

Tradycje kultury antycznej na Śląsku. Praca zbiorowa pod red. Joanny Rostropowicz. Opole 1997, ss. 357.

Prezentowany tom zawiera materiały z konferencji naukowej zorganizowanej we wrześniu 1996 r. w Kamieniu Śląskim przez Zakład Historii Starożytnej Uniwersytetu Opolskiego. Uczestniczyli w niej pracownicy nauki nie tylko ze Śląska (Wrocław, Opole, Katowice), lecz niemal za wszystkich ośrodków uniwersyteckich w Polsce. Podjęcie tematyki twórczości w językach klasycznych oraz recepcji antyku na Śląsku przez tak liczne grono badaczy jest świadectwem jej powszechności i walorów literackich. To ciągle nie zgłębione do końca i wiecznie bijące źródło zawiera bogaty materiał do dociekań dla przedstawicieli wielu dyscyplin naukowych, a więc historyków starożytności, lingwistów, literaturoznawców (tak epoki starożytnej, jak i czasów średniowiecznych oraz nowożytnych), historyków Śląska, zwłaszcza zajmujących się dziejami kultury...

Historii Śląska w starożytności dotyczą trzy pierwsze prace — Eugeniusza Konika „Ziemie śląskie w zasięgu rzeczywistych wpływów rzymskich" (oparta w głównej mierze na wcześniejszych opracowaniach tegoż autora), Gościwita Malinowskiego o plemionach śląskich Zumów, Butilonów, Mugilonów i Sibinów, wymienionych w „Geografii" Strabona, oraz Krzysztofa T. Witczaka na temat kultu Alków, czczonych w starożytności na Śląsku, jak by wynikało z „Germanii" Tacyta.

Znacznie więcej pozycji jest poświęconych zainteresowaniu antykiem w okresie renesansu. Dariusz Rott przedstawił sylwetkę humanisty wrocławskiego Wawrzyńca Korwina (rodem ze Środy Śląskiej), a Hanna Szelest przeprowadziła analizę dzieła Korwina „Carmen ... de novem Musis". Inny humanista śląski (pochodzący ze Świdnicy) grecysta i poeta Kasper Ursyn Weliusz stał się przedmiotem badań Marii Cytowskiej. Obszerny artykuł monograficzny Joanny Rostropowicz dotyczy opisu Śląska przez Pankracego Vulturinusa. Ten utwór poetycki to pierwszy przykład w literaturze śląskiej tak zwanych „Laudes Silesiae". Autorka wykazała wpływ pisarzy rzymskich (m.in. Wergiliusza, Owidiusza i Horacego) na poemat Vulturinusa. Wyniki równie wnikliwej analizy literackiej dzieł pisanych wierszem w dobie odrodzenia przedstawiają prace Józefa Mantkego i Herberta Myśliwca „Krzysztofa Wintera łaciński opis kuźnic śląskich z 1556 r." i Zofii Głombiowskiej „Renesansowy poemat o księciu brzeskim Jerzym II".

Pochodząca z XII wieku wierszowana inskrypcja łacińska ze słynnego tympanonu romańskiego Marii Włostowiczowej w kościele Panny Marii na Piasku we Wrocławiu była już wcześniej obiektem dociekań wielu badaczy. Ten raptem dwuwiersz, dawniej niezbyt szczęśliwie tłumaczony na polski,

doczekał się prawidłowego przekładu dopiero w artykule Alicji Szastyńskiej-Siemion. Obecnością problematyki Śląska w kronice Wincentego Kadłubka, do tego w związku z bajeczną wyprawą Aleksandra Macedońskiego na Polskę, zajął się Marek Cetwiński. Tematykę ściśle językoznawczą podjął Marek Krajewski w swoich jakże wnikliwych uwagach do „Descripcio Vratislavie" Bartłomieja Steina, zaś „Glosa do Acidaliusa" H. Myśliwca jest polemiką z wywodami A. Nowickiego odnośnie do twórczości Ślązaka z wyboru Valensa Havekenthala.

O różnorodności tematycznej prezentowanego tomu świadczą kolejne publikacje, mianowicie Jerzego Burchardta o opisach roślin leczniczych u Dioskurydesa (I w. po Chr.) wykorzystanych w XIV w. przez lekarza wrocławskiego Tomasza z Tilbury, Józefa Budzyńskiego „Recepcja antyku w szkole humanistycznej na Śląsku XVIII wieku", Zbigniewa Kadłubka o nauczaniu retoryki w szkołach na Śląsku w okresie renesansu i baroku, Jana Kopca na temat zainteresowań kulturą antyczną w XVII w. wśród katolickiego kleru parafialnego na Śląsku. Obecności literatury w językach klasycznych w książnicach śląskich zostały poświęcone artykuły Norberta Widoka (Biblioteka Wyższego Seminarium Duchownego w Nysie) i Marii Kalczyńskiej (Wojewódzka Biblioteka Publiczna w Opolu). Ślady antyku w kulturze Śląska Cieszyńskiego omówił Tadeusz Aleksandrowicz, a występowania elementów uzbrojenia starożytnego na dekoracji rzeźbiarskiej bramy Zamku Piastów Śląskich w Brzegu dotyczy artykuł Stanisława Szubelaka. Do grona badaczy literatury greckiej w XIX-wiecznym Wrocławiu należał profesor Żydowskiego Seminarium Teologicznego Jakub Bernays, autor studiów nad twórczością Arystotelesa, o czym przypomina szkic Henryka Podbielskiego. Z kolei poglądy i cechy osobowości wybitnego uczonego polskiego ukazał Aleksander Kwiatek w celnym artykule „Demokratyzm Ryszarda Gansińca". W etosie i postawie życiowej uczonego uwypuklił autor pierwiastki głębokiego humanizmu, którego źródło inspiracji sięgało odległej starożytności. W publikacji zamykającej omawiany tom Jacek Lyszczyna ukazał wpływ kultury antycznej na poezję wybitnego literata śląskiego Jana N. Jaronia.

Obowiązek recenzenta nakazuje zwrócić uwagę na błędy i kwestie dyskusyjne. Z pewnością passus „starodruk spisany po łacinie, a wydany w 1155 r. we Wrocławiu. Mowa tu o bulli papieża Adriana IV" (s. 291) dotyczy nie starodruku (bo w tym czasie druk był znany tylko w Chinach, a w Europie pojawił się dopiero po 1440 r.), lecz rękopisu bulli papieża nie Adriana, lecz Hadriana IV. W innym miejscu widzimy powołanie się na informację ustną w sprawie wezwania i początków fary nyskiej (s. 105 przyp. 15), podczas gdy na ten temat istnieje nader liczna literatura. Choć nazwa niemiecka Dzierżoniowa „Reichenbach" rzeczywiście znaczy „obfity strumień", to jednak przekład „urbs nomen habens a divite ripa (czyli 'miasto, które wzięło nazwę od obfitego strumienia')" (s. 107) nie jest wierny, ponieważ słowo łac. ripa znaczy brzeg (nie strumień). Kiedy mowa o Nysie, nazwie „rzeki przepływającej przez Śląsk" (s. 199), trzeba przypomnieć, że przez Śląsk przepływają 3 rzeki o tej nazwie — Nysa Kłodzka, Nysa Szalona i Nysa Łużycka. Powszechna od lat 60. błędna odmiana nazwiska Turzo (dop. Jana Turzona) pojawia się często w recenzowanym tomie. Tymczasem — jak inne nazwiska z końcówką na „o" — należy odmieniać Turzo, Turzy, Turzie, z Turzą. Podobną odmianę zachowali Czesi. Nie wydaje się też dopuszczalna forma Jan Turzon (s. 81). Termin polonica ma wyłącznie liczbę mnogą, więc nie można mówić „interesujący polonik" (s. 293), a zabytki rodem za Śląska to są silesiaca a nie „silesiana" (s. 290), choć druki warszawskie i krakowskie nazywamy varsavianami i cracovianami. Podwójny błąd zakradł się w pisowni nazwiska drukarza z Frankfurtu n. Menem „Feyeramendtsa" (s. 294), ponieważ brzmi ono poprawnie Feyerabendt (lub Feyerabend), a dopełniacz w jęz. polskim tworzy się od niem. mianownika, nie od archaicznego dopełniacza. Winno być zatem „tego Feyerabenda", nie Feyerabendtsa. W wielu artykułach stosowany jest praesens historicum, co w tekstach o charakterze naukowym nie wydaje się uzasadnione. Drobny błąd ortograficzny w rozdzielnej pisowni „zdawało by się" (s. 192) jest oczywisty, zaś skrót „opr." (s. 189 przyp. 6) został zastosowany niewłaściwie w odniesieniu do autora opracowania, ponieważ taki skrót według normy bibliograficznej oznacza „oprawa, oprawił". Winno być zatem: oprac. Czy rzeczywiście jest uzasadniona forma imienia Maryja, i to zarówno w przypadku Najświętszej Panny Marii, jak i Marii Włostowiczowej, a do tego w tłumaczeniu na polski tekstu łacińskiego (s. 192)?

Powyższe uwagi krytyczne (niektóre z nich są oczywiście dyskusyjne) dotyczą spraw mniejszej wagi bądź wprost marginalnych i nie ujmują wartości omawianego tomu. Wymieniając je można jedynie wyrazić żal, że w ostatnich latach zanika funkcja redaktora wydawnictwa. Co prawda w konsekwencji ulega skróceniu i potanieniu proces wydawniczy, ale odbija się to na poziomie edytorskim

publikacji. Materiały z konferencji w Kamieniu Śląskim stanowią poważny wkład w poznanie przeszłości kulturalnej Śląska i dowodzą wysokich kwalifikacji ich autorów, a także opanowania (na ogół) warsztatu naukowego pozwalającego z powodzeniem podejmować badania o charakterze interdyscyplinarnym.

Z pewnością historia Śląska widziana przez pryzmat antyku długo jeszcze pozostanie przedmiotem dociekań naukowych. Tak obfity jest materiał badawczy. Tym bardziej z uznaniem należy odnotować pojawienie się z inicjatywy ośrodka katowickiego rocznika poświęconego głównie tej tematyce — „Pallas Silesia". Antyk na Śląsku. Katowice t. 1: 1997, t. 2: 1998 — i pozyskanie dla tego szczytnego przedsięwzięcia Fundacji „Pallas Silesia" na Rzecz Neolatynistyki Śląskiej w Katowicach.

Krzysztof Pawlik (Nysa)

EOS LXXXV 1998
ISSN 0012–7825

Einleitung in die griechische Philologie. Herausgegeben von Heinz Günther Nesselrath. Stuttgart – Leipzig 1997, pp. 773.

Ein halbes Jahr nach dem Erscheinen der von Fritz Graf herausgegebenen Einleitung in die lateinische Philologie liegt nun als Entsprechung die 'Einleitung in die griechische Philologie' vor, herausgegeben von Heinz Günther Nesselrath. Es ist ein Gemeinschaftswerk: 28 Gelehrte aus aller Welt haben dafür ihre Beiträge geleistet.

Ein erster grosser Abschnitt des Buches ist der Geschichte der Texte gewidmet. Tiziano Dorandi schreibt über 'Tradierung der Texte im Altertum; das Buchwesen'. Indem Dorandi auf die Arbeitsweise antiker Autoren zu sprechen kommt, zeigt er wie aus der Buchrolle sich im Laufe der Zeit der Codex entwickeln konnte. Ein weiterer Abschnitt seines Beitrages ist der Entstehung der Bibliothek im Altertum gewidmet, wobei er zum einen auf die Privatbibliotheken der Philosophen — wie Aristoteles und Epikur — dann auf die öffentlichen hellenistischen Bibliotheken in Alexandria und die späteren römischen Bibliotheken zu sprechen kommt, die aber auch weitgehend Präsenzbibliotheken gewesen sind.

Ein zweiter Beitrag aus der Feder von Herbert Hunger unter der Überschrift: *Handschriftliche Überlieferung in Mittelalter und früher Neuzeit; Paläographie* gibt einen Überblick über die Voraussetzungen für die handschriftliche Überlieferung in Ost und West, wobei der *Brückenkopf im Osten* zum *Humanismus in Italien* führte. Der Übergang von der Majuskel zur Minuskelschrift wird ziemlich genau analysiert und es werden auch Schriftproben für die einzelnen paläographischen Stilrichtungen gegeben — wie etwa für die Perlschrift, die eckige Hakenschrift und die sich daraus entwickelten Spielarten und Mischformen bis hin zu den Stilisierungen und Gebrauchshandschriften vom 12.-15. Jhdt. Leider werden die Umsetzungen in die heutige Buchstabenlesungen nicht mitgegeben, sodass der gebildete Laie und der Student in den ersten Semestern sicherlich wenig damit anfangen kann.

Der dritte Abschnitt des Buches ist dem Thena der 'Textkritik' gewidmet. Kenneth Dover erklärt die Aufgabe dieser Disziplin und führt in das Wesen der Textquellen, der Textbedeutung und der Textentstellung ein, wobei er zeigt, wie die Beziehungen der Handschriften untereinander durch entsprechende Leitfehler oder Trennfehler nach der Methode von Paul Maas aufgedeckt werden können.

Die nächsten zwei Beiträge sind den Themen der Papyrologie (Dieter Hagedorn) und der Epigraphik (Georg Petzl) gewidmet.

Es wird mit Recht die Forderung erhoben, dass vor allem die Papyrologen eigentlich antike Universalwissenschaftler sein müssten, weil die Papyrusfunde alle Bereiche antiken Lebens betreffen. Ähnliches gilt auch für die Epigraphiker, obwohl die Entdeckungen sich mehr auf das Gebiet der alten Geschichte beschränken. Neben ausgesprochen literarischen und philosophischen Texten gibt es natürlich auch eine Menge von Papyrus-Zeugnissen auf dem Gebiet der Wirtschafts- und Sozialgeschichte; man findet da auch Hinweise auf handwerkliche Tätigkeiten, Preislisten für Nahrungsmittel,

einen Immobilienmarkt und Angebote von Dienstleistungen. Auch sozialgeschichtliche Einblicke vermitteln viele Papyruszeugnisse und Ostraka wie etwa Hinweise auf die nicht seltenen Geschwisterehen etc.

Nicht zuletzt finden sich auch Dokumente der Rechtsgeschichte, wie etwa Gesetzestexte, Testamente, Heiratsurkunden etc., Zeugnisse, die von der althistorischen Forschung bei weitem noch nicht entsprechend gesichtet, geschweige denn umfassend ausgewertet worden sind. Das gilt auch für die vielen kulturgeschichtlichen Zeugnisse, die auf Papyri überliefert sind, und die in Familienbriefen und in der Korrespondenz zwischen Freunden eine Vorstellung vermitteln von der Ausstattung der privaten Wohnsitze und Villen. Schliesslich lassen sich in diesen Privatbriefen auch religionsgeschichtliche Konsequenzen erkennen, die einen Einblick vermitteln in die Geschichte des frühen Chritentums, in Christenverfolgungen und in die Anfänge des Mönchtums. Aber auch 'Magie' und Zaubertexte sind oft Gegenstand dieser Papyrustexte.

Eine zweite Abteilung des Buches ist der Griechischen Philologie im Altertum gewidmet, worüber Nigal Wilson seine Gedanken zur Diskussion stellt. Sein erster Abschnitt handelt von der griechischen Philologie der voralexandrinischen Zeit und damit grundsätzlich von den Anfängen der Philologie.

Der Autor versucht mit dem ersten Satz seines Beitrages eine Definition dessen zu geben, was unter Philologie aus seiner Sicht zu verstehen ist, wenn er schreibt:

> „Philologie entsteht aus dem aufmerksamen Lesen von Literatur und aus dem Bedürfnis, die sich daraus ergebenden Fragen zu beantworten". (S. 87)

Ich würde vorschlagen, sich dem Begriff der Philologie zu nähern, indem man ihn zunächst einmal semantisch in Beziehung setzt zu anderen Begriffen, die als 'logien' verstanden werden wollen, so etwa die Theologie, die Mythologie, die Archäologie, die Biologie, die Anthropologie, die Graphologie und anderen entsprechenden Wortbildungen. All diese -logien sind Lehren von bestimmten Gegenständen oder Themen, so die Theologie die Lehre von Gott (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ), die Biologie die Lehre vom Leben (ὁ λόγος τοῦ βίου), die Mythologie die Lehre vom Mythos (ὁ λόγος τοῦ μύθου) die Anthropologie die Lehre von Menschen in der Gesellschaft (ὁ λόγος τοῦ ἀνθρώπου), die Archäogie die Lehre von antiken Kunstdenkmälern ὁ λόγος τῶν ἀρχαίων), die Psychologie die Lehre der menschlichen Seele (ὁ λόγος τῆς ψυχῆς), die Graphologie die Lehre aus den Schriftzeichen auf die Seele des Menschen zu schliessen (ὁ λόγος τοῦ γράφειν) usw. Demgegenüber kann die Philologie nicht als 'Lehre von der Liebe' ὁ λόγος τῆς φιλίας) — also als Liebeslehre — verstanden werden, sondern als 'Liebe zum Wort' (ἡ φιλία τοῦ λόγου). Somit liegt schon in der hier vorgeführten Semantik des Philologie-Begriffes eine erotische Grundhaltung, die das Wort als Gegenstand einer liebevollen Fragestellung begreifen möchte. Es ist darin der Begriff des Fragens und des Hinterfragens im Sinne von einem spezifischen ἐρωτᾶν inpliziert, sodass man versucht ist, im Philologen eine Art 'Worterotiker' zu sehen. Sicher ist diese philologisch-erotische Grundhaltung beim Lesen von literarischen und philosophischen Texten immer vorhanden und kann wohl auch für die frühe Phase philologischen Lesens in der voralexandrischen Zeit immer vorausgesetzt werden.

Von professioneller Philologie kann dann wohl erst in alexandrinischer Zeit gesprochen werden. Der Verf. führt eindrucksvoll die Prinzipien der alexandrinischen Philologie vor, indem er einmal auf die bis heute noch immer geltende Maxime hinweist, dass man Homer mit Hilfe von Homer deuten solle (῞Ομηρον ἐξ ῾Ομήρου σαφηνίζειν), und zum anderen auf das Prinzip der 'Unangemessenheit' (ἀπρέπεια) als Kriterium für Echtheitsfragen, das bis heute noch in gewissem Sinne angewandt wird. Dabei darf man allerdings nicht vergessen, dass gerade das 'Unangemessene', das ἀπρεπές, ein fragwürdiges Kriterium für Echtheitsfragen ist, wenn man etwa daran denkt, was Aristoteles in seiner Poetik in 21. Kapitel über die ἀρετὴ τῆς λέξεως ausführt. Gerade die Abweichung von den sogenannten κύρια ὀνόματα, von der Norm der Sprache, ist für Aristoteles das Kriterium für grosse Dichtung, die gerade durch das Abweichen von dem, was 'angemessen' ist, neue Dimensionen und Aspekte des Lebens erschliesst. Überhaupt sind diese Einsichten aus der Poetik des Aristoteles bis heute eigentlich noch nicht so recht in das eingegangen, was Philologie alles bedeuten könnte. Nach einem

kurzen Blick auf die erhaltenen Werke hellenistischer Philologen wendet sich der Verf. den philologischen Aktivitäten des Vielschreibers Didymos und der Kaiserzeit zu. Ein kurzer Blick auf die Philologie im jüdischen und christlichen Bereich und auf die heidnische Philologie der Spätantike beschliesst diesen Beitrag.

Ein zweiter Abschnitt dieses Kapitels — ebenfalls von Nigel Wilson verfasst — ist der griechischen Philologie in Byzanz von der Spätantike zur Renaissance des 9.Jh.s gewidmet. Die sogenannten 'dunklen Jahrhunderte', die den Beginn der byzantinischen Periode markieren sollten, werden von den Historikern je nach ihrer Sichtweise auf die Jahre 330, 527 (Thronbesteigung Justinians) oder 641 (Tod des Kaisers Heraklius) gelegt. Der Verfasser entscheidet sich für das Jahr 641. Ich selbst würde lieber die Schliessung der platonischen Akademie als das Ende der Antike und den Beginn einer neuen Periode sehen wollen, ein Faktum, das um das Jahr 529 anzusetzen ist.

Das ist auch die Zeit, in der grammatische Studien aktuell wurden, denn das gesprochene Griechisch hatte sich im Laufe der Jahrhunderte doch vom klassischen Attisch mehr und mehr entfernt, und damit beginnt die Zeit des Attizismus, wo das Altgriechisch zum Gegenstand einer Art Fremdsprachenphilologie wird. In der Spätantike hatte Theodosius (um 400 n.Chr.) seine *Kanones*, d.h. Listen korrekter attischer Formen, zusammengestellt und in diesem Zusammenhang sind auch Herodians grammatische Schriften zu sehen. Der Verf. gibt dann eine eingehende Darstellung der Bedeutung des Photius (etwa 810 – 893), dessen philologische Produktion auch den Evangelien gewidmet war. Dabei war das Bedürfnis der Kirche, den rechten Glauben zu wahren, ein wichtiger Ansatzpunkt und verlieh der Suche nach Wahrheit eine verstärkte Bedeutung.

Der prominenteste Intellektuelle des 11. Jahrhunderts war offenbar Michael Psellos, der als Professor für Philosophie zwar den Werken der griechischen Tragödie eher mit einer gewissen Hilflosigkeit gegenüber stand, sich dafür aber umso eifriger mit Platon beschäftigte und diesen Enthusiasmus auch seinen Schülern vermittelte, wodurch er in gewisse Schwierigkeiten mit den kirchlichen Behörden geriet. Überhaupt ist die Beschäftigung mit den Schriften der klassischen griechischen Antike in dieser Zeit einerseits weitgehend geprägt von einer gewissen Fremdsprachenphilologie, andererseits war man den christlichen Werten immerhin soweit verpflichtet, dass man bei philologischen Fragesstellungen und Textgestaltungen glaubte, darauf Rücksicht nehmen zu müssen. Von Maximus Planudes weiss man, dass er bei der Übersetzung von einigen Ovid-Texten ins Griechische die von ihm als besonders anstössig empfundenen Stellen weg liess; auch nahm er sich die Freiheit, die *Griechische Anthologie* von Gedichten mit ausgesprochen homosexuellen Inhalt zu reinigen.

Der folgende Beitrag von Ernst Vogt unter der Überschrift *Griechische Philologie der Neuzeit* schlägt die Brücke von der spätmittelalterlichen Philologie zur Gegenwart. Er sieht in den Byzantinern die Vermittler der griechischen Literatur an ihre italienischen Schüler — wobei er in diesem Zusammenhang auch auf Arbeiten moderner Literatur hinweist, wie etwa auf Conrad Ferdinand Meyers Novelle 'Plautus im Nonnenkloster'. Sodann zeigt er die damals sensationell erlebten Auswirkungen des Buchdrucks auf die Textüberlieferung der griechischen Literatur und wendet sich anschliessend den philologischen Arbeiten im 15. und 16. Jahrhundert zu, dem 'Humanismus nördlich der Alpen', indem er vor allem die Arbeiten von Rudolf Agricola, Erasmus von Rotterdam, Johannes Reuchlin, Willibald Pirckheimer und Philip Melanchthon würdigt.

Das 'Werden einer Wissenschaft' vom 16.-18. Jahrhundert verfolgt der Verf. dann, indem er auf die grossen Leistungen der französischen und niederländischen Gelehrten hinweist, wie etwa Guillaume Budé, Robertus Stephanus, Julius Caesar Scaliger und seinen Sohn Joseph Justus und auf Bernard de Montfaucon, den Begründer der griechischen Paläographie. Danach wirft der Verf. einen kurzen Blick auf die Bestrebungen der klassischen Philologie im England des 17. und 18. Jahrhunderts 'Von Bentley bis Porson', um sich dann den deutschen Philologen des 19. Jahrhunderts zuzuwenden. An der Hinwendung zu den Griechen in Deutschland haben führende Vertreter des literarischen Lebens ihrer Zeit Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts wesentlich beigetragen, wie etwa Wieland, Herder, Goethe und Schiller aber vor allem auch Wilhelm von Humboldt. In diesem Zusammenhang ist auch August Friedrich Wolf von grosser Bedeutung, der mit seinen 'Prolegomena ad Homerum' (1795) die neuzeitlichen Analysen der homerischen Dichtung anregt.

Im 19. Jahrhundert erlebt die Kenntnis des Griechischen in Deuschland einen ersten Höhepunkt, der durch die methodische Grundlage der Textkritik erreicht wird. Der bedeutendste Vertreter dieser

Richtung ist Gottfried Hermann. Zugleich aber beginnt August Böckh, ein Schüler von Wolf, die Erforschung des antiken Lebens unter dem Einfluss von Schleiermacher auf eine neue hermeneutische Basis zu stellen und als die eigentliche Aufgabe der Philologie zu begreifen. In das 19. Jahrhundert fällt auch die Entstehung altertumswissenschaftlicher Fachzeitschriften so etwa das *Rheinische Museum für Philologie* (1833), der *Philologus* (1846) und der *Hermes* (1866), die bis heute ihre internationale Bedeutung behalten haben. In diesem Zusammenhang sei eine zusätzliche Bemerkung des Rezensienten erlaubt: Die klassische Philologie kann wohl als die Mutter aller anderen Fremdsprachenphilologien gelten, wie etwa der Germanistik, der Anglistik oder der Romanistik, die zumindest an deutschen Universitäten sich erst Ende des 19. oder gar Anfang des 20 Jahrhunderts als eigenständige Philologien etabliert und entwickelt haben. 'Philologie' im Universitätsleben des 19. Jahrhunderts war zweifellos auf die Klassische Philologie beschränkt. So hat auch das *Rheinische Museum* bis heute seinen Untertitel *Zeitschrift für Philologie* behalten.

Der Einfluss von Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf auf die griechische Philologie hat die zweite Hälfte des 19 Jahrhunderts in Deutschland weitgehend geprägt und reicht über seine Schüler bis weit ins 20 Jahrhundert hinein, das seinerseits auf der Suche nach neuen Wegen durch die Arbeiten des Wilamowitz-Antipoden Fiedrich Nietzsche angeregt wurde.

Zurecht betont der Verf., dass im 20 Jahrhundert eine ganze Reihe bedeutender Graezisten aus rassischen oder politischen Gründen Deutschland verlassen mussten und dann in England oder in den USA weiter wirken konnten, und die heute international bedeutende Graezistik in den USA ist weitgehend das Resultat dieser Generation meist jüdischer 'Emigranten' und ihrer Schüler, von denen hier nur einige genannt sein sollen: Eduard Fraenkel, Hermann Fränkel, Paul Friedländer, Kurt von Fritz, Werner Jäger, Paul Maas, Rudolf Pfeiffer und Friedrich Solmsen.

Wie der Verf. abschliessend ausführt ist das Schickskal der griechischen Philologie nach 1945 weitgehend geprägt von einer literaturtheoretischen, spezifisch sprachphilosophischen Öffnung, gekennzeichnet etwa durch Denker wie Michael Bachtin, Roland Barthes und Jaques Derrida. Diese Einflüsse setzen sich aber nur langsam in den deutschsprachigen Ländern und in England durch, sie sind vor allem in Frankreich, in Italien und in den USA richtungsweisend geworden.

Der dritte grosse Abschnitt des Buches ist der *Geschichte der griechischen Sprache* gewidmet und wird von zwei Autoren dargestellt: Klaus Strunk liefert einen Beitrag zum Thema *Vom Mykenischen bis zum klassischen Griechisch* und Robert Browing beschreibt die Entwicklung *Von der Koine bis zu den Anfängen des modernen Griechisch.*

Die Entdeckung des Mykenischen ist durch die Entzifferung der Linearschrift B erst in unserem Jahrhundert (1953) gelungen. Ebenso sind uns die anderen Dialekte eigentlich erst dadurch erschlossen worden, Klaus Strunk schliesst seinen Bericht mit dem Hinweis auf die literarischen Dialekte, die er in Vier Gruppen unterteilt: Das Ionische, das Äolische, das Attische und das Dorische.

Robert Browning, der kurz vor seinem Tod noch seinen Beitrag vollenden konnte, gibt ein eindrucksvolles Beispiel dafür, wie die KOINH im Laufe des 5. Jhdts.v.Chr. zu einer Art Lingua Franca wurde, zu einer Art Hochsprache des Altgriechischen und wie sie diese Stellung über mehrere Jahrhunderte halten konnte. Sie war nicht nur literarische Hochsprache, sondern auch Verwaltungssprache des athenischen Reiches und die Sprache der Bibel. Die Herausbildung des Neugriechischen pflegt man in den Jahrhunderten zwischen 600 und 1100 n.Chr. anzusetzen; es ist natürlich schwer, genauere Angaben darüber zu machen, da die entsprechenden Zeugnisse fehlen.

Ein 4. Abschnitt des Buches ist der Geschichte der griechischen Literatur gewidmet. Er gliedert sich in 6 Abschnitte und ist auch von 6 verschiedenen Autoren verfasst: 1. Geschichte der Literatur bis 300 v.Chr. (Enzo Degani), 2. Hellenismus (Richard Hunter), 3. Kaiserzeit (Heinz-Günther Nesselrath), 4. Spätantike (Jürgen Hammerstaedt), 5. Abriss der byzantinischen Literatur (Athanasios Kambylis), 6. Griechische Metrik (Richard Kannicht).

Die einzelnen Beiträge dieses Abschnittes sind alle sehr gelehrt und professionell verfasst — so wie man sie in einer gängigen griechischen Literaturgeschichte auch findet, aber wenn man davon ausgeht, dass das hier zu rezensierende Buch eine Einführung in die griechischen Philologie sein will, dann vermisst man eigentlich in allen Beiträgen dieser Abteilung die angekündigte Beziehung zwischen

griechischer Philologie und griechischer Literatur. Was geboten wird sind nach literarischen Kategorien geordnete Einführungen in literaturgeschichtliche Kategorien, wie Epik, Lyrik, Tragik etc.; was aber einem angehenden Studenten der griechischen Philologie, für den ja das Buch vor allem als Einführung gedacht ist, wirklich von Nutzen sein könnte, wäre eine semantisch orientierte philologische Erschliessung der griechischen Literatur, wobei für die Erschliessung von einzelnen Epochen Schlüsselbegriffe entdeckt werden könnten — wie zum Beispiel für die griechische Tragödie πάθος und μάθος oder φόβος und σέβας. Es wäre eine sinnvolle Aufgabe der griechischen Philologie ihre Literatur nicht nur nach den vorgegebenen literaturwissenschaftlichen Kategorien fest- oder gar nachzuschreiben, sondern das Spezifische an ihr herauszufinden, indem man semantische Untersuchungen anstellt, die sich nicht im rein lexikalischen Bereich erschöpfen, sondern die ihre Aussage zu jeweils konkreten Lebenssituationen in Beziehung setzen sollte. Damit könnten auch neue Perspektiven und Aspekte gewonnen werden, die sich unter der verkrusteten Terminologie konventioneller Vorstellungen kaum erkennen lassen. Für ein solches Vorhaben hätte man dann allerdings eine Vielzahl von Experten nötig gehabt, die nicht für jede Epoche speziell zuständig gewesen wären, sondern für jeden einzelnen Autor in dieser Epoche. So bieten die vorliegenden Abhandlungen mehr oder weniger auch nur das, was man in jedem besseren Lexikon oder in jeder gängigen Literaturgeschichte jederzeit nachlesen kann.

Ein 5. Abschnitt des Buches steht unter dem Titel: *Geschichte der griechischen Welt* und enthält vier Beiträge von drei Autoren. Gustav Adolf Lehmann referiert über die *Archaische und Klassische Zeit* und über den *Hellenismus*. Der Artikel *Kaiserzeit* stammt aus der Feder von Walter Ameling, und über die *Spätantike* berichtet Edgar Pack. Dieser Abschnitt vermittelt einen nicht uninteressanten Eindruck von der Geschichte des alten Griechenland und bietet damit dem künftigen Studenten der griechischen Literatur einen Einblick in die altgriechischen Lebensumstände. Für diese Informationen hat Sprache nur die Funktion der Faktenvermittlung historischer Ereignisse, sie weist nicht über sich hinaus, wie es etwa bei grosser Literatur und Dichtung der Fall ist. Auch wenn sie im Dienst der Politik steht — etwa bei Reden von Staatsmännern und Politikern — ist immer auch die Motivation und die Intention des Sprechers durchsichtig, und somit erklärt sich auch der völlig andere, viel direktere und unkompliziertere Umgang der Althistoriker mit dem Phänomen Sprache, denen es eben nur darauf ankommt, die historische Situation deutlich werden zu lassen. Somit ist dieser Abschnitt als Hintergrund-Information für den Studenten der griechischen Philologie durchaus sinnvoll und erfüllt vollauf seinen Zweck.

Das Gleiche gilt für den folgenden Abschnitt zum Thema *Griechische Religion*, der von Fritz Graf verfasst ist. In überzeugender Weise führt der Verf. aus, dass die griechische Religion sich ganz wesentlich von den religiösen Prinzipien des Christentums unterscheidet: Während im Christentum das Prinzip des Monotheismus herrscht (du sollst keine anderen Götter neben mir haben), das geradezu eine religiöse Intoleranz herausfordert, ist die altgriechische Religion von einem Polytheismus geprägt, der keine religiöse Vorherrschaft von nur einer Gottheit aufkommen lässt. Das ist wohl auch der Grund dafür, dass es in der altgriechischen Geschichte keine Glaubenskriege gegeben hat. Im Mittelpunkt dieser polytheistischen Religion steht das Ritual, aus dem dann auch resultiert, was wir heute den Glauben nennen. Der Verf. sieht auch die Problematik im Verhältnis von Mythos Ritual und Religion, ein Gebiet, das in der Forschung noch immer kontrovers und wenig systematisch erforscht ist.

Der 7. Abschnitt des Buches ist dem Themenkomplex *Griechische Philosophie und Wissenschaften* gewidmet. Friedo Ricken schreibt über 'Philosophie'. Man findet hier zuverlässige Informationen über die griechische Philosophie von den Vorsokratikern bis hin zur hellenistischen Philosophie und zum Neuplatonismus, die man aber auch in anderen einschlägigen Werken zur Geschichte der griechischen Philosophie nachlesen kann. Es gilt hier das Gleiche, was schon bei der Rezension des Artikels über die griechische Literatur festgestellt wurde: Für einen angehenden Studenten der griechischen Philologie, für den das Buch ja als Einführung gedacht ist, wäre es wichtig und nützlich gewesen, zu erfahren, welche Funktion und welcher Stellenwert dem Phänomen der Sprache in der Philosophie zukommt. Bei der Darstellung der griechischen Literatur und Poesie hätte man exemplarisch bei den einzelnen Autoren zeigen sollen, in welcher Weise die semantisch verfremdete Sprache über sich selbst hinausweist und damit neue Dimensionen des Lebens ahnen lässt. Auf dem Gebiet der Philosophie hätte gezeigt werden sollen, dass das 'Staunen' am Anfang des Philosophierens steht und dass die Sprache

dabei ernster genommen wird, als sie es eigentlich und vordergründig verträgt. Während die Vorsokratiker sentenzenhaft und doxographisch nur einige, ohnedies fragmentarisch überlieferte, unbewiesene Resultate und Feststellungen zu bieten haben, ist es erst der frühe Platon, der in seinen aporetischen Dialogen ernst macht mit den semantischen Hintergründen der Sprache, indem er die Fragwürdigkeit aller apodiktischen und generalisierenden Definitionen deutlich werden lässt: Im 'Laches' zeigt Platon beispielsweise dass sich der Begriff der Tapferkeit — gemessen an der Vielzahl möglicher Lebenssituationen — nicht eindeutig festlegen lässt.

Erst der Einfluss des Aristoteles, der 367 v.Chr. als Student in der Akademie Platons auftaucht, inspiriert ihn dazu, systemimmanent zu denken, sodass seine Ergebnisse innerhalb des Systems ihre Geltung behalten. Aristoteles hat diese Art des Denkens dann voll entwickelt und damit die Basis für die modernen Wissenschaften geschaffen. Auch seine Sprachanalysen gehen von systematischen Prinzipien aus, wenn man etwa an seine in der Metaphysik getroffene Äusserung denkt: τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς. Hier wird das Phänomen 'Sprache' in systematische Beziehung zum Sein — d.h. zum, 'Vorhandensein' — gesetzt wird, wobei erstmals eine semantisch-sprachwissenschaftliche Basis geschaffen ist. Das sind Aspekte, die man in diesem Beitrag etwas vermisst.

Der zweite Beitrag dieses Abschnitts ist den Wissenschaften gewidmet und stammt aus der Feder von Alfred Stückelberger. Der Autor gibt einen guten Überblick über das wissenschaftliche Denken bei den Vorsokratikern und Atomisten, und wendet sich dann den wissenschaftstheoretischen Ansätzen bei Platon und Aristoteles zu, ehe er auf die Fachwissenschaften, die Mathematik, die Astronomie, die Geographie, die Biologie und die Medizin zu sprechen kommt. Der Artikel ist sehr sachlich und informativ gehalten und gibt einen guten Überblick über das, was man damals als Wissenschaft verstanden hat.

Ein 8. und letzter Abschnitt des Buches trägt die Überschrift 'Griechische Kunst'. Fünf Autoren geben einen Überblick über die griechische Kunst von der archaischen Zeit bis zur Spätantike: Archaische Kunst (Wolfram Martini), Klassik (Adolf H.Borbein), Hellenismus (Robert Fleischer), Kaiserzeit und Spätantike (Dietrich Wilers), Numismatik (Herbert A. Cahn). Die einzelnen Kapitel dieses Abschnittes sind alle sehr informativ und geben wichtige Einzelinformationen zur Kunst in den jeweiligen Epochen. Doch wäre dieser Überblick noch viel interessanter geworden, wenn man mit dem schon von Aristoteles geprägten Begriff von Kunst = μίμησις die unterschiedlichen Arten und Gegenstände der 'Nachahmung' in den Blick genommen hätte. Man hätte dann in diesem Abschnitt einen gemeinsamen Nenner finden können, der sicher auch neue Aspekte und Dimensionen eröffnet hätte.

Am Ende des Bandes findet sich auch noch ein Namens- und Sachregister, das sehr hilfreich ist, wenn man gewisse Schlüsselbegriffe oder Autorennamen verfolgen will. Im Ganzen kann sich die Geschichte der griechischen Literatur aber doch sehen — oder besser — lesen lassen, trotz der oben angedeuteten Mängel; man sollte diese kritichen Bemerkungen eher als Anregung verstehen, die eines Tages vielleicht zu einem Neuansatz ähnlicher Standartwerke führen könnte.

Siegfried Jäkel (Turku-Wien-Maputo)

C O M M E N T A R I I

EOS LXXXV 1998
ISSN 0012–7825

XCIII SPRAWOZDANIE
z działalności
POLSKIEGO TOWARZYSTWA FILOLOGICZNEGO
za okres od 21 IX 1996 do 29 IX 1997
(na podstawie dokumentów ZG PTF oraz sprawozdań kół
opracował Robert A. Sucharski)

A

24. Zgromadzenie Generalne Międzynarodowej Federacji Towarzystw Studiów Klasycznych

(24e *Assemblée Générale des délégués de Fédération Internationale des Associations d'Études Classiques (FIEC)*
Warszawa, 21 – 24 sierpnia 1997

W dniach 21-24 sierpnia 1997 r. odbyło się w Warszawie 24. Zgromadzenie Generalne Międzynarodowej Federacji Towarzystw Studiów Klasycznych, organizowane w Polsce z okazji 50. rocznicy istnienia; ze strony polskiej organizatorami byli: Polskie Towarzystwo Filologiczne (PTF), Ośrodek Badań nad Tradycją Antyczną w Polsce i Europie Środkowowschodniej Uniwersytetu Warszawskiego (OBTA UW) oraz Komitet Nauk o Kulturze Antycznej Polskiej Akademii Nauk (KNoKA PAN). Program Zgromadzenia i towarzyszącej mu konferencji naukowej przewidywał:

a) część administracyjną:

— posiedzenie Zarządu FIEC (21 sierpnia 1997, godz. 16.00-19.00, sala konferencyjna hotelu „Hera", ul. Belwederska 25)

— zgromadzenie delegatów (22 sierpnia 1997 r. *Sala Senatu* Uniwersytetu Warszawskiego, *Pałac Kazimierzowski*, Krakowskie Przedmieście 26/28) z następującym programem (obrady odbywały się w dwu językach statutowych FIEC: francuskim i angielskim):

1. Lecture du règlement de l'Assemblée.
2. Vérification des pouvoirs des Délégués.
3. Démission d'une Association, admission de nouvelles Associations.
4. Rapport du Secrétaire général de la FIEC.
5. Rapport du Trésorier de la FIEC.
6. Rapport du Délégué de la FIEC au CIPSH.
7. Rapport sur l'*Année philologique*.
8. Rapport du Délégué de la FIEC à la Commission internationale du *Thesaurus linguae Latinae*.
9. Modification des statuts de la FIEC.
10. Problèmes relatifs aux subventions recommandées par la FIEC à l'UNESCO.
11. Élection d'un président pour la période 1997 – 2002.
12. Congrès de la FIEC en Grèce en 1999.
13. Assemblée générale de la FIEC en 2002.
14. Congrès de la FIEC en 2004.
15. Divers.

– posiedzenie Zarządu FIEC (22 sierpnia 1997, godz. 15.00-15.45, sala konferencyjna OBTA UW, Nowy Świat 69)

b) konferencję naukową: „Kultura Klasyczna w Polsce i Europie Środkowowschodniej. Tradycje i stan obecny. (22 sierpnia 1997, godz. 16.00-19.30, *Sala Lustrzana Pałacu Staszica* PAN, Nowy Świat 72) z następującym programem (obrady odbywały się w dwu językach statutowych FIEC: francuskim i angielskim):

François Paschoud, *Le cinquantième anniversaire de la FIEC.*
Jerzy Łanowski, *L'histoire de la philologie classique en Pologne.*
Grażyna Czetwertyńska, *Teaching Classics in nowadays Poland.*
Jerzy Axer, *Poland between Rome and Byzance.*

W sobotę, 23 sierpnia 1997 r., delegaci zwiedzali zabytki Warszawy, w niedzielę 24 sierpnia, udali się na wycieczkę do Krakowa.

B

Konferencja naukowa
„Łacina i greka jako klucz do rozumienia kultury polskiej i europejskiej",
organizowana z okazji XCIII Walnego Zgromadzenia Polskiego Towarzystwa Filologicznego
29 – 30 września 1997, Miętne koło Garwolina.

W dniach 29-30 września 1997 odbyła się w Miętnem k. Garwolina konferencja naukowa pt. „Łacina i greka jako klucz do rozumienia kultury polskiej i europejskiej". Konferencję współorganizowały: Polskie Towarzystwo Filologiczne oraz Program „Nowa Matura" Ministerstwa Edukacji Narodowej.

W poniedziałek 29 września 1997 uczestnicy zjazdu zostali przewiezieni autobusami do Ośrodka Doskonalenia Nauczycieli w Miętnem. Tam, po oficjalnym otwarciu obrad Zjazdu przez prezesa Towarzystwa — prof. dra hab. J. Axera, zgromadzeni mogli w godzinach popołudniowych wysłuchać i przedyskutować następujące referaty:

Prof. dr hab. Małgorzata Borowska (Warszawa) — *3000 lat języka greckiego*
Mgr Krzysztof Morta (Wrocław) — *Łacińskie związki Polski z Europą*
Mgr Elżbieta Jankiewicz (Poznań) — *Jak inaczej uczyć łaciny?*
Mgr Stanisław Wilczyński (Wrocław) — *Czy nauczanie języka łacińskiego jest dzisiaj anachronizmem?*
Mgr Anna Grochmalicka (Wrocław) — *Kursy wakacyjne języka łacińskiego*
Dr hab. Józef Budzyński (Katowice) — *Czasopismo filologiczne w służbie szkole (na przykładzie katowickiej* Pallas Silesia).

Wieczorem, po kolacji, uczestnicy pracowali w dwu zespołach:

Zespół I

Tworzenie programów szkolnych z języka łacińskiego i kultury antycznej zgodnych z nową podstawą programową — przygotowanie uczniów do „Nowej Matury" (pod kierunkiem mgr Grażyny Czetwertyńskiej).

Mgr Ewa Pobiedzińska (Wałbrzych) — *Podręcznik „Disce Latine" W. Mohort-Kopaczyńskiego i T. Wikarjak w praktyce szkolnej.*

Zespół II

Programy nauczania w zakresie studiów filologii klasycznej ze szczególnym uwzględnieniem sposobu przygotowania do pracy przyszłych nauczycieli języka łacińskiego i kultury antycznej (pod kierunkiem prof. dr. hab. Jerzego Styki)

Dr Piotr Urbański (Szczecin) — *Studium Literatury i Tradycji Antycznej Uniwersytetu Szczecińskiego.*

Odbyło się także zebranie Zarządu Głównego PTF poświęcone dyskusji na temat „Rola PTF w reformie systemu edukacji szkolnej".

We wtorek, 30 września 1997, uczestnicy Zjazdu wysłuchali następującego referatu:

Mgr Grażyna Czetwertyńska (Warszawa) oraz mgr Maria Mazur (Koordynator Krajowego Programu „Nowa Matura") — *Miejsce języka łacińskiego i kultury antycznej w przekształcającym się systemie edukacji w Polsce.*

Referat stanowił punkt wyjścia do dyskusji nad formułą „Nowej Matury" z języka łacińskiego i modelem kształcenia nauczycieli, która była ostatnim elementem XCIII Walnego Zgromadzenia Polskiego Towarzystwa Filologicznego. Obrady zamknął wiceprezes Towarzystwa — prof. dr hab. S. Stabryła.

C

Sprawozdania terenowych kół PTF
(wrzesień '96 — wrzesień '97)

Sprawozdania z działalności terenowych kół PTF za okres od września '96 do września '97 zostaną zamieszczone łącznie ze sprawozdaniami za okres od września '97 do września '98 w XCIV Sprawozdaniu z działalności PTF (za okres od 29 IX 1997 do 26 IX 1998).

XCIV SPRAWOZDANIE
z działalności
POLSKIEGO TOWARZYSTWA FILOLOGICZNEGO
za okres od 29 IX 1997 do 26 IX 1998
(na podstawie dokumentów ZG PTF oraz sprawozdań kół
opracował Robert A. Sucharski)

A

Konferencja naukowa
„Dzieje tradycji starożytnej w makroregionie łódzkim"
„Kultura grecka na przestrzeni dziejów"
„Latinitas viva",
organizowana z okazji
XCIV Walnego Zgromadzenia Sprawozdawczo-Wyborczego
Polskiego Towarzystwa Filologicznego
25 — 27 września 1998, Łódź

Efektem współpracy Katedry Filologii Klasycznej Uniwersytetu Łódzkiego oraz Polskiego Towarzystwa Filologicznego była zorganizowana w Łodzi (w dniach 25 – 27 września 1998) trójdzielna konferencja naukowa: „Dzieje tradycji starożytnej w makroregionie łódzkim", „Kultura grecka na przestrzeni dziejów" oraz „Latinitas viva". Konferencja była połączona z XCIV Walnym Zgromadzeniem Sprawozdawczo-Wyborczym Polskiego Towarzystwa Filologicznego.

Pierwszego dnia obrad, w piątek 25 września, odbyło się oficjalne otwarcie Zjazdu. W auli Wydziału Matematyki Uniwersytetu Łódzkiego do zgromadzonych przemówili: prof. dr hab. J. Axer — prezes Towarzystwa, prof. dr hab. I.R. Danka — kierownik Katedry Filologii Klasycznej Uniwersytetu Łódzkiego oraz prof. dr hab. S. Banach — dziekan Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Łódzkiego. Przewodniczenie przedpołudniowej sesji plenarnej objął prof. dr hab. S. Stabryła — wiceprezes Towarzystwa; w jej trakcie zebrani wysłuchali i przedyskutowali cztery referaty:

Prof. dr hab. S. Szarypkin (Olsztyn) — *Jeszcze raz o charakterze pisma linearnego B.*

Prof. dr hab. A. Szastyńska-Siemion (Wrocław) — *Współczesne dyskusje na temat wykonywania epinikiów greckich*

Prof. dr hab. M. Wesoły (Poznań) — *Z Konstantynopola do Florencji, czyli odzyskanie greki na Zachodzie.*

Ks. Prof. dr hab. H. Wójtowicz — *Recepcja Wergiliusza u Seduliusza.*

Po zamknięciu obrad przedpołudniowej sesji zjazdu, mgr J. Ciechanowicz poinformował zebranych o cennej inicjatywie warszawskiego wydawnictwa „Prószyński i S-ka", które rozpoczęło wydawanie „Biblioteki Antycznej", serii książek z przekładami najciekawszych utworów literatury klasycznej.

Popołudniowej sesji plenarnej, odbywającej się w *Pałacu Poznańskich* wspólnie przewodniczyli: prof. dr J. Łanowski — wiceprezes Towarzystwa oraz dr J. Macjon — przewodniczący łódzkiego koła PTF. Dr J. Macjon witając zgromadzonych w *Pałacu Poznańskich* zwrócił się z podziękowaniem do władz miasta i władz wojewódzkich, które wsparły tak autorytetem, jak i finansowo, organizację konferencji. W trakcie tej części obrad zebrani wysłuchali i przedyskutowali trzy referaty:

Dr K. T. Witczak (Łódź) — *Życie filologiczne w Łodzi międzywojennej (1918-1939)*

Dr Z. Danek (Łódź) — *Łódzkie przekłady poematu Lukrecjusza „De rerum natura"*

Prof. dr J. Starnawski (Łódź) — *Profesor Jan Oko — prezes Koła Łódzkiego PTF oraz pierwszy kierownik Katedry Filologii Klasycznej Uniwersytetu Łódzkiego.*

W trakcie obrad zebrani mogli również wysłuchać koncertu (wiązanka poezji Owidiusza do specjalnie w tym celu skomponowanej muzyki) przygotowanego przez pp. Katarzynę Jasińską oraz Zygfryda Zejglica.

Obrady popołudniowej sesji plenarnej zamknęło zwiedzanie *Pałacu Poznańskich.*

W sobotę (26 września 1998) zebrani mogli uczestniczyć w porannej mszy św., przedpołudniowy program wypełniały obrady w czterech sekcjach: dydaktycznej, neolatynistycznej, literacko-językowej oraz łódzkiej.

I Sesja dydaktyczna

Prof. dr hab. W. Szulc (Poznań) — *Podręcznik pt. „Łacina medyczna", wyd. Akademia Medyczna w Poznaniu, Poznań 1995. Geneza — koncepcja — baza źródłowa — zawartość*

Mgr H. Kaczmarski (Warszawa) — *Wykorzystanie osi czasu przy objaśnianiu A.c.I. — z doświadczeń nauczania studentów teologii*

Mgr A. Osipowicz (Warszawa) — *Jak rozumiem pojęcie „Latinitas viva" — na podstawie praktyki szkolnej w liceum i pracy nad podręcznikiem „Roma Latine dicta"*

Mgr E. Pobiedzińska (Wałbrzych) — *Część ustna egzaminu dojrzałości. Niektóre pytania i oczekiwane odpowiedzi*

Dr E. Wesołowska (Poznań) — *Łacina nasza powszednia*

Mgr L. Bobiatyński (Warszawa) — *Wprowadzenie do nauczania kultury i języków klasycznych w metodyce międzywojennej (z uwzględnieniem zwł. metodyki Mariana Goliasa)*

II Sesja neolatynistyczna

Mgr G. Błachowicz (Warszawa) — *Ideały republikańskie Cycerona i Rzeczpospolita Andrzeja Frycza*

Dr M. Chantry (Wrocław) — *Obraz nieba w liryce Macieja Kazimierza Sarbiewskiego*

Mgr L. Bobiatyński (Warszawa) — *De hymno „Ad Gaudium" Schilleri Beethovenique*

Mgr Z. Kadłubek (Katowice) — *Circulus neolatinus. O problemach metody w literaturze nowołacińskiej*

Mgr A. Kadyjewska (Warszawa) — *Norwidowskie „rozmowy umarłych" — dialog postaci i epok*

Dr P. Urbański (Szczecin) — *Badania neolatynistyczne w Cambridge*

III Sesja literacko-językowa

Mgr A. Marchewka (Gdańsk) — *Consonantes mobiles u Homera i Herodota*

Dr J. Czerwińska (Łódź) — *Agon w tragedii greckiej*

Prof. dr hab. Krystyna Tuszyńska-Maciejewska (Poznań) — *Trzy literackie portrety Sokratesa: Arystofanes — Platon — Ksenofont*

Mgr M. Nowak — *Mówcy greccy w dialogu „Brutus" Cycerona*

Mgr E. Osek (Lublin) — *Krytyka kosmologii Arystotelesa w „Heksaemeronie" Bazylego Wielkiego*

IV Sekcja łódzka

Dr J. Macjon (Łódź) — *Filologia klasyczna w Łodzi i regionie. Historia, dorobek, stan obecny*

Prof. dr hab. I.R. Danka (Łódź) — *Koło Łódzkie Polskie Towarzystwa Filologicznego jako animator życia kulturalnego w regionie łódzkim*

Dr W. Amarantidou (Łódź) — *Dr Adam Trybus jako założyciel i działacz Koła Piotrkowskiego PTF*

Dr I. Kaczor (Łódź) — *Znaczące postacie łódzkiej filologii klasycznej*

Dr H. Kobus-Zalewska (Łódź) — *Technika translatorska Stefanii Warszawskiej na przykładzie tłumaczenia elegii Teognisa z Megary*

Mgr T. Roszak (Łódź) — *Alfred Buse jako filolog klasyczny i językoznawca (sylwetka i dorobek naukowy pierwszego prezesa Koła Łódzkiego PTF)*

Popołudniową sesję stanowiły obrady XCIV Walnego Zgromadzenia Sprawozdawczo-Wyborczego Polskiego Towarzystwa Filologicznego (*v. część B sprawozdania*)

W niedzielę, 27 września 1998, obrady toczyły się w trzech sekcjach: filozoficznej, historyczno-literackiej oraz filologicznej: greckiej i nowogreckiej.

I Sekcja filozoficzna

Dr T. Kobierzycki (Warszawa) — *Pojęcie męstwa od Siedmiu Mędrców do Demokryta — studium filozoficzno-psychologiczne*

Dr J. Sowa (Łódź) — *Czy przyjaźń jest cnotą?* Φιλία *a* ἀρετή *u Platona i Arystotelesa*

Dr G. Wcisło (Opole) — *Grecka myśl filozoficzna w utworach Salwiana*

Prof. dr hab. S. Wyszomirski (Toruń) — *Zagadnienie pojęcia czasu w filozofii stoickiej*

Dr R. Zaborowski (Warszawa) — *Wprowadzenie do filozofii uczuć Homera*

II Sekcja historyczno-literacka

1. Prof. dr hab. K. Głombiowski (Gdańsk) — *Kolumna platejska*

Mgr J. Rybowska (Łódź) — *Mamki Dionizosa* — Διονύσου τροφοί

Mgr R. Sajkowski (Olsztyn) — *Deifikacja Augusta w oczach Kasjusza Diona*

Mgr A. Węgrzyn (Toruń) — *Katalogi w poemacie Dionizosa z Aleksandrii*

Dr M. Wróbel (Wrocław) — *Społeczności Judei w „Geografii" Strabona*

III Sekcja filologii greckiej i nowogreckiej

Ks. Prof. dr hab. R. Popowski (Lublin) — *Semantyka greckich morfemów strony biernej w „Księdze Mądrości"*

Dr hab. J. Budzyński (Katowice) — *Hellenika szkół Śląska XVI-XVIII wieku*

P. Marciniak (Gliwice) — *Fenomen renesansowego teatru greckiego*

Mgr K. Pacan (Warszawa) — *„Ofiara Abrahama" — prezentacja dzieła kreteńskiego renesansu*

Mgr A. Maciejewska (Łódź) — *Zagadnienie polskiej transkrypcji nazw i imion nowogreckich*

Obrady XCIV Walnego Zgromadzenia Sprawozdawczo-Wyborczego Polskiego Towarzystwa Filologicznego pokrótce omówiła, podsumowała i zamknęła prof. dr hab. A. Szastyńska-Siemion, nowo obrana wiceprezes Towarzystwa.

B

1. Protokół sesji administracyjnej
XCIV Walnego Zgromadzenia Sprawozdawczo-Wyborczego
Polskiego Towarzystwa Filologicznego
(Łódź, 26 września 1998 r.)

I Pierwszej części obrad — konferencji naukowej pt. „Filologia klasyczna w zmieniającym się uniwersytecie" przewodniczyła prof. dr hab. A. Szastyńska-Siemion. Do stołu prezydialnego zaprosiła: prof. dra hab. J. Axera, prof. dra hab. J. Stykę oraz mgr G. Czetwertyńską, którzy poprowadzili panelowe obrady. Wygłoszono trzy referaty:

1. Prof. dr hab. J. Styka — *Programy nauczania filologii klasycznej w uniwersytetach w Polsce*
2. Mgr G. Czetwertyńska — *Kształcenie nauczycieli języka łacińskiego i kultury antycznej dla potrzeb zmieniającej się szkoły*
3. Prof. dr hab. J. Axer — *Rola PTF w pracach nad programami nauczania.*

Wywiązała się dyskusja, w trakcie której dyskutanci zwracali szczególną uwagę na potrzebę współpracy z MEN w sprawie realizacji uchwalonego już osiem lat temu programu przedmiotu „Język łaciński i kultura antyczna". Walne Zgromadzenie postanowiło więc powołać komisję, która zredaguje adresowany do MEN memoriał: do jej składu powołani zostali: ks. prof. dr hab. H. Wójtowicz (przew.), prof. dr hab. A. Szastyńska-Siemion oraz prof. dr hab. J. Styka. Walne Zgromadzenie poprosiło również mgr G. Czetwertyńską, pełnomocnika PTF ds. kontaktów z MEN, by pełniła funkcję eksperta. Ogłoszono krótką przerwę, po której rolę przewodniczącego obradom objął prezes towarzystwa, prof. dr hab. J. Axer.

II Na prośbę prezesa uczestnicy Walnego Zgromadzenia oddali minutą ciszy cześć członkom Towarzystwa, którzy zmarli w ostatnich latach.

1. Na wniosek prezesa PTF terenowe koła PTF omówiły swą działalność w okresie sprawozdawczym:

a) koło gdańskie
b) koło katowickie
c) koło kieleckie
d) koło krakowskie
e) koło lubelskie
f) koło łódzkie
g) koło opolskie
h) koło toruńskie (przedstawiciel koła, prof. dr hab. I. Mikołajczyk, poinformował i zaprosił zebranych na organizowaną w Toruniu (w dniach 17-20 maja '98) sesję naukową, organizowaną z okazji 150-lecia urodzin prof. Ulricha Wilamowitza von Moellendorf)
i) koło poznańskie
j) koło szczecińskie
k) koło warszawskie
l) koło wrocławskie

Nie ogłoszono sprawozdania koła rzeszowskiego — na obrady Walnego Zgromadzenia nie dojechał przedstawiciel koła.

2. Sprawozdanie Komitetu Głównego Ogólnopolskiej Olimpiady Języka Łacińskiego przedstawił jego przewodniczący: prof. dr hab. M. Szarmach. Zwrócił się z wnioskiem do Walnego Zgromadzenia o przegłosowanie wniosku dotyczącego kadencji Komitetu. Walne Zgromadzenie w jawnym głosowaniu (75 osób uprawnionych do głosowania, 60 osób obecnych, 60 osób głosujących „za") ustaliło, iż kadencja Komitetu Głównego Ogólnopolskiej Olimpiady Języka Łacińskiego trwać będzie przez dwie kadencje Zarządu Głównego PTF.

3. Sekretarz Zarządu Głównego PTF dr R.A. Sucharski przedstawił trzy sprawozdania:

a) redaktora „Eos" (pod nieobecność redaktora, prof. dr. hab. S. Dworackiego — *v.* ***B***2)
b) finansowe Zarządu Głównego PTF (pod nieobecność skarbnika ZG PTF, mgra M. Grzesiowskiego — *v.* ***B***3)
c) merytoryczne ZG PTF (za okres 17.09.1995 — 26.09.1998 — *v.* ***B***4).

4. Sprawozdanie z prac Komisji Rewizyjnej złożył prof. dr hab. I. Mikołajczyk; Komisja stwierdza całkowitą zgodność dokumentów finansowych z zapisami w księdze głównej; wnioskuje o udzielenie absolutorium Zarządowi Głównemu, do którego zwraca się z podziękowaniem za aktywną pracę. Walne Zgromadzenie PTF, na formalny wniosek Komisji Rewizyjnej, uchwala, bez głosu sprzeciwu, absolutorium dla ustępującego Zarządu Głównego.

5. Prezes PTF przedstawił zebranym wniosek ustępującego ZG PTF o powołanie prof. dr. J. Łanowskiego na prezesa honorowego PTF. Walne Zgromadzenie wniosek przyjęło jednogłośnie, dając wyraz swej akceptacji aplauzem i gromkimi brawami. Prof. dr J. Łanowski ciepłymi słowami podziękował zebranym za to wyróżnienie.

III Zostaje powołana Komisja-Matka do przeprowadzenia wyborów nowych władz PTF; w jej skład wchodzą: ks. prof. dr hab. R. Popowski (przew.) oraz dr P. Urbański, mgr M. Iwaniak i mgr S. Brud.

1. Przewodniczący Komisji-Matki odczytał zebranym odpowiednie ustępy statutu PTF, po czym przedstawił sugerowane przez reprezentantów kół propozycje kandydatur do władz PTF:

a) na prezesa PTF — prof. dr hab. J. Axer

b) na wiceprezesów — prof. dr hab. J. Styka
— prof. dr hab. K. Bartol
— prof. dr hab. A. Szastyńska-Siemion

c) do Zarządu Głównego

1. na skarbnika ZG — mgr M. Grzesiowski
2. na redaktora naczelnego *EOS* — prof. dr hab. S. Dworacki
3. na przewodniczącego Komitetu Głównego Olimpiady J. Łacińskiego oraz przewodniczącego Komisji Nagród i Wyróżnień — prof. dr hab. M. Szarmach
5. na sekretarza ZG PTF — dr R.A. Sucharski
6. na członków ZG PTF — prof. dr hab. W. Wróblewski
— prof. dr hab. S. Stabryła
— mgr G. Czetwertyńska
— ks. prof. dr hab. A. Eckmann
— dr K.T. Witczak
— mgr M. Wikarjakowa
— dr hab. J. Budzyński
— prof. dr hab. H. Podbielski

d) do Sądu Koleżeńskiego — prof. dr hab. L. Rychlewska
— prof. dr hab. H. Szelest
— prof. dr hab. J. Danielewicz

e) do Komisji Rewizyjnej — prof. dr hab. I. Mikołajczyk
— prof. dr hab. J. Ławińska-Tyszkowska
— prof. dr hab. J. Rostropowicz
— prof. dr hab. R. Chodkowski
— dr Z. Danek

W wyniku tajnego głosowania wszystkie ww. osoby otrzymały ponad 50 procent głosów. Po stwierdzeniu powyższego ukonstytuowały się nowe władze Towarzystwa:

— prezes honorowy — prof. dr J. Łanowski
— prezes — prof. dr hab. J.Axer
— wiceprezesi: prof. dr hab. J. Styka, prof. dr hab. K. Bartol, prof. dr hab. A. Szastyńska-Siemion
— członkowie Zarządu Głównego: mgr M. Grzesiowski (skarbnik), prof. dr hab. S. Dworacki (redaktor naczelny *EOS*), prof. dr hab. M. Szarmach (przewodniczący KGOJŁ oraz komisji Nagród i Wyróżnień) dr R.A. Sucharski (sekretarz), prof. dr hab. W. Wróblewski (członek), prof. dr hab. S. Stabryła (członek), mgr G. Czetwertyńska (członek), mgr M. Wikarjakowa (członek), dr hab. J. Budzyński (członek), dr K.T. Witczak (członek), ks. prof. dr hab. A. Eckmann (członek), prof. dr hab. H. Podbielski (członek)
— członkowie Sądu Polubownego: prof. dr hab. L. Rychlewska, prof. dr hab. H. Szelest, prof. dr hab. J. Danielewicz.
— członkowie Komisji Rewizyjnej: prof. dr hab. J. Ławińska-Tyszkowska, prof. dr hab. R. Chodkowski, prof. dr hab. I. Lewandowski, prof. dr hab. J. Rostropowicz, dr Z. Danek, prof. dr hab. I. Mikołajczyk.

Nowo obrany przewodniczący Komitetu Głównego Ogólnopolskiej Olimpiady Języka Łacińskiego zaproponował zebranym następujące kandydatury do składu Komitetu:

— prof. dr hab. J. Styka (sekretarz naukowy)
— dr R.A. Sucharski (kierownik organizacyjny)
— prof. dr hab. M. Borowska
— prof. dr hab. W. Popiak
— ks. prof. dr hab. H. Wójtowicz
— dr W. Jamróz
— dr T. Wikarjak
— dr R. Zawadzki
— mgr T. Macjon

Walne Zgromadzenie w głosowaniu jawnym (64 głosy „za", 1 głos „wstrzymujący się") przyjęło proponowane kandydatury, powołując nowy Komitet Główny Ogólnopolskiej Olimpiady Języka Łacińskiego

Przewodniczący Komisji-Matki, zamykając część wyborczą sesji, podkreślił zasługi poprzedniego Zarządu i zwrócił się z apelem o dobrą współpracę nowo obranych władz PTF z terenowymi kołami Towarzystwa.

IV Funkcję przewodniczącego obradom przejął nowo obrany prezes PTF, prof. dr hab. J. Axer, który podziękował zebranym za wybór oraz nakreślił krótki obraz zadań stojących przed kadencją nowych władz Towarzystwa. Przedstawił zebranym następujące propozycje zmian w Statucie PTF (w odniesieniu do odpowiednich paragrafów statutu):

§ 3.

Siedzibą Zarządu Głównego jest siedziba urzędującego prezesa PTF.
(*zamiast dotychczasowego*: Siedzibą Zarządu Głównego jest m. St. Warszawa)

§ 19.

a. Walne Zgromadzenie Sprawozdawczo-Wyborcze odbywa się raz na 2 lata.
(*zamiast dotychczasowego*: Walne Zgromadzenie Sprawozdawczo-Wyborcze odbywa się raz na 3 lata).
b. Termin i miejsce Walnego Zgromadzenia wyznacza Zarząd Główny (osobą odpowiedzialną za organizację i przebieg obrad Walnego Zgromadzenia jest urzędujący prezes PTF)
(*zamiast dotychczasowego*: Termin i miejsce Walnego Zgromadzenia wyznacza Zarząd Główny)

§ 26.

Prezes wybierany w osobnym głosowaniu (członek PTF może sprawować funkcję prezesa Towarzystwa maksymalnie przez dwie kadencje)
(*zamiast dotychczasowego*: prezes wybierany w osobnym głosowaniu)

§ 33.

Komisja Rewizyjna składa się z pięciu członków PTF, nie pełniących żadnych funkcji w Zarządzie Głównym, w tym dwu spoza siedziby Zarządu Głównego. Wszyscy członkowie Komisji Rewizyjnej wybierani są na okres dwu lat.
(*zamiast dotychczasowego*): Komisja Rewizyjna składa się z pięciu członków PTF, nie pełniących żadnych funkcji w Zarządzie Głównym, w tym dwu spoza siedziby Zarządu Głównego. Wszyscy członkowie Komisji Rewizyjnej wybierani są na okres trzech lat.

§ 41.

f. Zarząd Koła wybierany jest na okres 2 lat przez Walne Zebranie Koła w głosowaniu tajnym. Przewodniczący wybierany jest w osobnym, tajnym głosowaniu. Zastępcę przewodniczącego, sekretarza i skarbnika Zarząd Koła wybiera z grona Zarządu.
(*zamiast dotychczasowego*): Zarząd Koła wybierany jest na okres 3 lat przez Walne Zebranie Koła w głosowaniu tajnym. Przewodniczący wybierany jest w osobnym, tajnym głosowaniu. Zastępcę przewodniczącego, sekretarza i skarbnika Zarząd Koła wybiera z grona Zarządu.

Po krótkiej dyskusji, podczas której zastanawiano się głównie nad potrzebą zmiany siedziby Towarzystwa, przeprowadzono głosowanie:

uprawnionych do głosu:	79
obecnych:	58
głosów „za”	54
głosów „przeciw”	2
głosów wstrzymujących się	2

Walne Zgromadzenie podjęło uchwałę upoważniającą Zarząd Główny do wystąpienia do sądu o zapisanie przegłosowanych zmian statutowych, jak również upoważniającą Zarząd Główny do wprowadzenia zmian stylistycznych (z zachowaniem „ducha”) w zmienianych paragrafach, o ile zajdzie taka potrzeba.

Walne Zgromadzenie wyraziło również zgodę na zwołanie kolejnego Walnego Zgromadzenia Sprawozdawczo-Wyborczego za dwa (w myśl znowelizowanego statutu), a nie trzy lata, jak przewiduje statut aktualny. Prawną podstawę może stanowić § 20. obowiązującego statutu.

V Jako interpelację prof. dr hab. I.R. Danka przedstawił powody, dla których głosował przeciwko zmianom statutowym. Mgr H. Zemanek postawiła formalny wniosek o podwyższenie składki członkowskiej z 5,00 zł. do sumy 10,00 zł. rocznie. Walne Zgromadzenie w jawnym głosowaniu (56 osób „za”, 2 osoby wstrzymały się) postanowiło podwyższyć składkę członkowską, począwszy od roku 1999.

Innych wniosków nie zgłoszono — po stwierdzeniu powyższego, prezes PTF, prof. dr hab. J. Axer zamknął obrady sesji administracyjnej.

2. Sprawozdanie Redakcji „Eos” za okres od 15 września 1995 do 23 września 1998

W okresie sprawozdawczym redakcja działała w następującym składzie:

redaktor naczelny:	prof. dr hab. S. Dworacki — hellenistyka
redaktorzy:	prof. dr hab. J. Axer — neolatynistyka
	prof. dr hab. H. Myśliwiec[1] — latynistyka
	prof. dr hab. L. Mrozewicz — historia starożytna i archeologia
	mgr D. Daleszyńska — sekretarz
	mgr K. Królczyk — wymiana zagraniczna
	mgr M. Stołowska — korektorka

Redaktor naczelny został wybrany podczas walnego Zgromadzenia PTF w Toruniu w dniu 5 września 1995, natomiast pozostałych redaktorów na wniosek redaktora naczelnego powołał Zarząd Główny w dniu 19 grudnia 1995.

Drukiem ukazały się następujące roczniki „Eos”: tom 82: zeszyt 1 i 2, tom 83: zeszyt 1 i 2, tom 84: zeszyt 1, zeszyt 2 jest po korekcie autorskiej. Nakład poszczególnych roczników wynosił 500 egzemplarzy.

W wymienionych zeszytach ukazało się łącznie 89 artykułów (61 w językach obcych, 28 w języku polskim). Ponadto Redakcja „Eos” przygotowała do druku suplement do tomu 84, na który składają się materiały z 24. Zgromadzenia Generalnego FIEC, które się odbyło w dniach 21-24 sierpnia 1997 r. w Warszawie. Suplement, o objętości około 5 arkuszy wydawniczych, jest w trakcie korekty autorskiej.

13 artykułów do tomu 83 zebrali koledzy z Łodzi dla uczczenia 70. rocznicy urodzin prof. B. Wiśniewskiego. Zeszyt 2. Tomu 84 zawiera materiały z konferencji naukowej, odbytej w Poznaniu w dniach 11-13 grudnia 1997 pt. „Dramat antyczny i jego recepcja”.

14 artykułów do wymienionych roczników nadesłali autorzy zagraniczni.

Opublikowano 60 recenzji książek i prac zbiorowych. 44 recenzje dotyczyły książek autorów zagranicznych, 16 książek autorów z Polski.

---

[1] Prof. H. Myśliwiec zmarł 17 sierpnia 1998 r.

Do Redakcji nadeszło 95 książek i prac zbiorowych. Ich wykazy znajdują się w dziale: *Libri recepti*. Niektóre z nich były zamawiane na życzenie osób, zgłaszających chęć ich recenzowania. Książki, które nie znalazły recenzentów, zostały zdeponowane w bibliotece Instytutu Filologii Klasycznej UAM i tam są udostępniane.

Redakcja prowadzi wymianę zagraniczną „Eos" — wysyłanych jest 95 tomów. Otrzymywane w drodze wymiany periodyki zagraniczne są udostępniane w bibliotece Instytutu Filologii Klasycznej UAM.

Reakcja zajmuje się również sprzedażą „Eos". Odbywa się ona w ten sposób, że Redakcja przyjmuje i realizuje zlecenia, przesyła zamówienie do Zarządu Głównego, który wystawia rachunki. Największym odbiorcą jest „Ars Polona" oraz ORPAN.

Druk „Eos" jest możliwy dzięki grantom otrzymywanym z KBN, który jednak nie pokrywa całości kosztów. Nie wystarcza również na pokrycie pozostałych kosztów suma otrzymywana ze sprzedaży, stąd potrzebne są środki z innych źródeł, by pokryć powstający deficyt. Szczegółowe wyliczenia kosztów znajdują się w sprawozdaniu finansowym Zarządu Głównego.

Główną troską Redakcji, obok finansów, jest kwestia materiałów do druku. Jest ich zbyt mało, co nie pozwala na właściwą selekcję i opóźnia oddawanie materiałów do wydawnictwa.

3. Sprawozdanie finansowe Zarządu Głównego Polskiego Towarzystwa Filologicznego za okres od 9 września 1995 r. do 31 sierpnia 1998 r.

Stan na dzień 8.09.1995	
kasa	5.707,92
bank	6.416,95
lokata	39.000,00
RAZEM	51.124,87
Przychody w okresie sprawozdawczym	
dotacje KBN	116.000,00
OBTA UW (4 zlecenia)	7.882,00
odsetki NBP	8.150,73
składki kół	5.015,00
wpłaty za „Eos"	11.694,00
wpłaty za „Horacy...."	67,00
wpłaty za „Retoryka..."	320,00
składki członkowskie ISHR	1.049,00
wpłata PAN na konf. FIEC 97	2.000,00
wpłata za udostępnienie pomieszczenia PTF	800,00
wpłata OBTA UW na druk mat. konf. FIEC	3.400,00
RAZEM	156.377,73
Ogółem środki w okresie sprawozdawczym	207.502,60
Rozchody w okresie sprawozdawczym	
wydawnictwo „Eos"	91.013,63
zjazd w Toruniu 95	12.041,14
zjazd w Kamieniu k. Opola 96	12.280,00
grant KBN „100 lat PTF"	12.027,91
Zarząd Główny PTF	23.274,69
zjazd w Miętnem k. Garwolina 97	10.882,90
konferencja FIEC w Warszawie 97	11.800.00
zlecenie OBTA UW „Czy świadomość..."	600,00
Ogółem rozchody w okresie sprawozdawczym	173.920,27

Środki w okresie sprawozdawczym	207.502,60
Rozchody w okresie sprawozdawczym	173.920,27
Różnica	33.582,33
Stan na dzień 31.08.1998	
kasa	1.761,25
bank	16.821,08
lokaty	15.000,00
RAZEM	33.582,33

4. Sprawozdanie z działalności Zarządu Głównego Polskiego Towarzystwa Filologicznego za okres od 17 września 1995 r. do 26 września 1998 r.

Funkcję honorowego prezesa Polskiego Towarzystwa Filologicznego sprawował do czasu swojej śmierci prof. dr hab. W. Steffen[2].

Zarząd Główny działał w następującym składzie: prezes — prof. dr hab. J. Axer; wiceprezesi — prof. dr J. Łanowski, prof. dr hab. S. Stabryła, prof. dr hab. W. Wróblewski; redaktor naczelny „Eos" — prof. dr hab. S. Dworacki; skarbnik i kanclerz — mgr M. Grzesiowski; przewodniczący Komitetu Głównego Olimpiady Języka Łacińskiego — prof. dr hab. M. Szarmach; sekretarz — dr R.A. Sucharski; członkowie Zarządu: mgr G. Czetwertyńska, ks. prof. dr hab. A. Eckmann (do 17.05.'96 zastępca członka ZG), mgr J. Małecka, prof. dr hab. J. Styka, prof. dr hab. A. Szastyńska-Siemion, mgr M. Wikarjakowa, dr K.T. Witczak — skład Zarządu został ustalony w drodze wyborów na XCI Walnym Zgromadzeniu PTF w Toruniu (15.IX.'95) i uznany prawnie postanowieniem Sądu Wojewódzkiego w Warszawie (VII Wydział Cywilny i Rejestrowy) z dnia 21 grudnia 95. Pieczę nad finansami PTF sprawuje mgr A.E. Wacławek.

W okresie sprawozdawczym Zarząd obradował siedmiokrotnie: 18 grudnia '95, 20 maja '96, 30 października '96, 22 marca '97, 29 września '97, 3 marca '98 oraz 24 września '98. W posiedzeniach uczestniczyli również dyrektorzy i kierownicy instytutów i katedr filologii klasycznej. W trakcie kadencji zorganizowano trzy walne zgromadzenia PTF: XCII w Kamieniu Śląskim („Tradycje kultury antycznej na Śląsku" 19-21 września 1996), XCIII w Miętnem (przy współudziale Ministerstwa Edukacji Narodowej: „Łacina i greka jako klucz do rozumienia kultury polskiej i europejskiej" 29 – 30 września 1997) oraz XCIV Walne Zgromadzenia Sprawozdawczo-Wyborcze (Łódź, 25-27 września '98). Polskie Towarzystwo Filologiczne w okresie sprawozdawczym współorganizowało również dwie międzynarodowe konferencje naukowe: „Mare Balticum — Mare Nostrum" (Toruń 7-9 grudnia '95) oraz „Problemy przekładu tekstów łacińskich i greckich na języki słowiańskie" (Lublin, 7-10 września 96).

Najważniejszym wydarzeniem w trakcie kadencji była konferencja naukowa pt. „Kultura antyczna w Polsce i Europie Środkowowschodniej. Tradycje i stan obecny." (21-24 sierpnia '97) organizowana w Warszawie z okazji 24 Zgromadzenia Generalnego delegatów Międzynarodowej Federacji Towarzystw Studiów Klasycznych (*Fédération Internationale des Associations d'Études Classiques* — FIEC). Ze strony polskiej imprezę współorganizowały: Polskie Towarzystwo Filologiczne, Ośrodek Badań nad Tradycją Antyczną w Polsce i Europie Środkowowschodniej (OBTA UW) oraz Komitet Nauk o Kulturze Antycznej (KNoKA PAN); głównym sponsorem był Komitet Badań Naukowych. Zarówno konferencja, jak i Zgromadzenie Generalne, miały charakter jubileuszowy, wiążący się z 50-leciem istnienia FIEC (PTF jest jednym z 15 towarzystw-założycieli FIEC). Przyznanie organizacji konferencji tego rodzaju Polsce było wyrazem uznania, jakim cieszy się polska filologia klasyczna i nauki o starożytności w świecie.

---

[2] Prof. W. Steffen zmarł 29 kwietnia 1997 r.

W obradach konferencji i zgromadzenia uczestniczyło ponad czterdziestu wybitnych profesorów-starożytników z całego świata, reprezentujących ponad osiemdziesiąt towarzystw członkowskich FIEC; konferencja była również miejscem spotkania uczonych polskich z kolegami z zagranicy, co zaowocowało zawiązaniem, bądź przywróceniem kontaktów naukowych.

Przedmiotem szczególnej troski ZG PTF była kwestia prawnego uznania znowelizowanego na XCI Walnym Zgromadzeniu Sprawozdawczo-Wyborczym Statutu PTF. Ostatecznie, zmiany wprowadzone do statutu zostały uznane postanowieniem Sądu Wojewódzkiego w Warszawie (VII Wydział Cywilny i Rejestrowy) z dnia 17 maja '96.

W okresie sprawozdawczym Polskie Towarzystwo Filologiczne powiększyło się o nowych członków: powstały, prawnie uregulowały, bądź wznowiły działalność trzy koła: kieleckie, rzeszowskie i szczecińskie. W chwili obecnej Towarzystwo składa się z trzynastu kół terenowych (alfabetycznie: gdańskie, katowickie, kieleckie, krakowskie, lubelskie, łódzkie, opolskie, poznańskie, rzeszowskie, szczecińskie, toruńskie, warszawskie i wrocławskie) i liczy 543 członków (należy jednak zauważyć, iż nie wszyscy członkowie regularnie opłacają składki — liczba faktycznych członków jest zatem niższa).

Towarzystwo od początków swej działalności przykłada wielką wagę do sprawy programów nauczania języków klasycznych: greki i łaciny oraz kultury klasycznej w polskich szkołach — ZG PTF współpracuje w tej materii z MEN oraz wszelkimi instytucjami, których opinia może mieć znaczenie dla zapewnienia wykształceniu klasycznemu odpowiedniego miejsca w systemie edukacji w Polsce.

Zarząd Główny zastanawiał się również nad programami studiów filologii klasycznej w wyższych uczelniach; nierzadko dają się zauważyć istotne różnice programowe; podjęte zostały prace nad wypracowaniem systemu programowej odpowiedniości. Członkowie Zarządu, poprzez swoje instytucje, uczestniczyli także w pracach podejmowanych na rzecz rozszerzenia programu filologii klasycznej o inne humanistyczne dyscypliny tak, aby zapewnić przyszłym absolwentom dogodną sytuację w zmieniającym się systemie oświaty na szczeblu podstawowym i średnim.

W okresie sprawozdawczym ZG PTF zabiegał w Komitecie Badań Naukowych o dotacje na finansowanie organu Towarzystwa — „Eos", a także na organizowanie zjazdów. ZG PTF prowadził bieżącą korespondencję i podtrzymywał kontakty zagraniczne z międzynarodowymi stowarzyszeniami starożytników.

W trakcie kadencji Zarządu w miejscowości Schondorf (Bawaria, Niemcy) został erygowany monument upamiętniający życie i działalność naukowego jednego z najwybitniejszych filologów klasycznych w historii, prof. T. Zielińskiego.

W okresie sprawozdawczym odbyły się XIV, XV i XVI Ogólnopolskie Olimpiady Języka Łacińskiego, w pracach których uczestniczyli członkowie ZG PTF — laureaci olimpiady brali udział w międzynarodowym konkursie jęz. łacińskiego w Arpino (Włochy).

C

Sprawozdania terenowych kół PTF

1. Sprawozdanie Koła Gdańskiego
(wrzesień '96 — wrzesień '98)

Koło liczy 30 członków. Do 28 listopada '96 Zarząd Koła działał w następującym składzie: przewodnicząca — dr E. Marciniak; wiceprzewodnicząca — mgr E. Roguszczak; sekretarz — mgr A. Ryś; skarbnik — mgr S. Belina. W trakcie zebrania sprawozdawczo-wyborczego ustępującemu Zarządowi Koła udzielono absolutorium i powołano nowy Zarząd w składzie: przewodniczący — prof. dr hab. S. Zabłocki; wiceprzewodnicząca — prof. dr hab. Z. Głombiowska; sekretarz — mgr A. Ryś; skarbnik — mgr E. Roguszczak.

Członkowie Koła spotkali się na siedmiu zebraniach:

1. S. Dworacki — *Heliodor — najlepszy i ostatni. Z dziejów romansu greckiego*
2. Z. Głombiowska — *Renesansowy poemat o księciu brzeskim Jerzym II*
3. G. Kotłowski — *Religia w Melasach, hellenistycznym mieście w Karii*
4. I. Bogumił — *O przypisywanej Senece tragedii „Octavia"*

5. M. Szlachcikowska — *Kobiety starożytnego Wschodu*
6. M. Judzińska — *Przyroda w sielankach Kalpurniusza*
7. A. Ryś — *Kultura grecka na dworze Macedonii od Aleksandra Filhellena do Filipa II*

Dzięki współpracy z Katedra Filologii Klasycznej Uniwersytetu Gdańskiego członkowie Koła zostali zaproszeni na ogólnopolską konferencję naukową pt. „Człowiek a natura w cywilizacji starożytnej Grecji i Rzymu", zorganizowanej w Gdańsku w październiku '96. Obejrzeli również przedstawienie „Ptaków" Arystofanesa i „Eunucha" Terencjusza wystawione przez kierowany przez prof. Z. Głombiowską Studencki Teatr „Mimesis". W maju 1997, we współpracy z Katedrą Filologii Klasycznej Uniwersytetu Gdańskiego, zorganizowano upamiętniające 50-lecie Koła *Colloquium Neolatinum*.

Na uwagę zasługuje działalność powołanej w 1994 sekcji dydaktycznej Koła. Sekcja współpracuje z Kuratorium Oświaty i Wychowania w Gdańsku oraz z Centrum Edukacji Nauczycieli. Prace przynoszą owoce — coraz liczniejsze grono uczniów bierze udział w olimpiadzie języka łacińskiego i zdaje ten przedmiot na maturze. Członkowie Koła uczestniczyli w pracach Olimpiady Języka Łacińskiego.

2. Sprawozdanie Koła Katowickiego (wrzesień 96-wrzesień '98)

Koło liczy 35 członków. Do 29 kwietnia '98 Zarząd Koła działał w następującym składzie: przewodniczący — prof. dr hab. W. Kaczanowicz; wiceprzewodnicząca — mgr M. Małeszczyk-Zysko; sekretarz — mgr S. Sobczak; skarbnik — mgr J. Wolsza; członkowie — mgr E. Błyskal, mgr E. Januszewska-Olszak, mgr H. Zemanek, mgr B. Żak. W trakcie zebrania sprawozdawczo-wyborczego ustępującemu Zarządowi Koła udzielono absolutorium i powołano nowy Zarząd w składzie: przewodniczący — mgr P. Wietrzykowski; wiceprzewodnicząca — mgr H. Zemanek; sekretarz — mgr S. Sobczak; skarbnik — mgr J. Wolsza; członkowie mgr E. Błyskal, dr hab. J. Budzyński, prof. dr hab. W. Kaczanowicz.

Członkowie Koła spotkali się na kilku zebraniach m.in.:

1. *Sprawozdanie z Walnego Zgromadzenia PTF w Kamieniu Śl. k. Opola*
2. M. Salamon — *Konstantynopol, pierwsza stolica chrześcijaństwa. Dzieje pewnej idei*
3. S. Włodarczyk i P. Wietrzykowski — *Obecna sytuacja języka łacińskiego w szkołach województwa katowickiego*
4. M. Bednarski — *Dzieje badań językoznawczych w zakresie filologii klasycznej w Polsce*
5. T. Aleksandrowicz — *Dzieje antyku na Śląsku Cieszyńskim*
6. N. Rogosz — *Sytuacja polityczna w Rzymie na przełomie lat 50 i 60 w. p.n.e.*
7. P. Marciniak — *Fenomen renesansowego teatru kreteńskiego*

Koło przeżywało pewien kryzys, który został już chyba przezwyciężony. Członkowie Koła kontynuują działalność popularyzatorską poprzez organizowanie spotkań z kulturą antyczną, konkursów i spektakli — na szczególną uwagę zasługuje działalność przewodniczącego, mgra P. Wietrzykowskiego. Członkowie Koła uczestniczyli w pracach Olimpiady Języka Łacińskiego.

3. Sprawozdanie Koła Kieleckiego (wrzesień '96 — wrzesień '98)

Koło liczy 10 członków. Zarząd Koła działał w następującym składzie: przewodnicząca — mgr A. Chrobot; wiceprzewodnicząca — mgr E. Wierzba; skarbnik — mgr M. Kruszelnicka.

Członkowie Koła spotkali się na czterech zebraniach:

1. *Świąteczne (wigilijne) spotkanie Koła*
2. E. Wierzba — *Różnice pomiędzy językiem łacińskim klasycznym a średniowiecznym*
3. A. Chrobot — *Elegia I 9 Jana Kochanowskiego jako przykład sielanki miłosnej — jej wzorce antyczne*
4. J. Lewicki — *Sztuka grecka doby klasycznej*

Członkowie Koła uczestniczyli w pracach Olimpiady Języka Łacińskiego.

4. Sprawozdanie Koła Krakowskiego (wrzesień '96 — wrzesień '98)

Koło liczy 75 członków. Zarząd Koła działał w następującym składzie: przewodniczący — prof. dr hab. K Korus; wiceprzewodniczący — prof. dr hab. J. Styka; sekretarz — mgr J. Janik; skarbnik — mgr E. Greber; członkowie — dr K. Woś, dr hab. M. Bednarski, mgr K. Pawłowski.

Członkowie Koła spotkali się na dziesięciu zebraniach:

1. A. Bobrowski — *Świat poetycki augustowskiej elegii i liryki miłosnej*
2. S. Stabryła — *Pierwszy konsul rzeczypospolitej rzymskiej*
3. D. Brodka — *„Idea cesarza" w panegiryku Pakatusa na cześć cesarza Teodozjusza*
4. S. Stabryła — *Ojciec ojczyzny*
5. R. Turasiewicz — *Biografia Lizjasza — próba rekonstrukcji*
6. H. Wolanin — *Sprawozdanie z sesji metodycznej PTF, odbytej w dniach 29 – 30.09.1997 i poświęconej programowi „Nowa Matura" oraz miejscu języka łacińskiego i kultury antycznej w szkole*
7. J. Komorowska — *Firmicus Maternus wobec crimen laesae maiestatis*
8. B. MacQueen — *Symbolika religijna w powieści „Dafnis i Chloe" Longosa*
9. A. Wojtylak — *Elementy eurypidejskie w tragedii późnoantycznej — zagadnienia wybrane*
10. J. Partyka — *Zagadnienia poetyki Safony*

Członkowie Koła prowadzili działalność popularyzatorską, organizują konkursy i prelekcje — szereg wykładów wygłosił przewodniczący Koła, prof. dr hab. K. Korus. Mgr A. Korusowa oraz dr H. Wolanin współpracują z Wojewódzką i Regionalną Komisją Egzaminów Szkolnych przy Kuratorium Oświaty w Krakowie nad stworzeniem nowej formuły matury z języka łacińskiego i kultury antycznej. Członkowie Koła uczestniczyli w pracach Olimpiady Języka Łacińskiego.

5. Sprawozdanie Koła Lubelskiego (wrzesień '96 — wrzesień '98)

Koło liczy 34 członków. Zarząd Koła działał w następującym składzie: przewodniczący — prof. dr hab. H. Podbielski; wiceprzewodniczący — ks. prof. dr hab. H. Wójtowicz; sekretarz — mgr R. Sawa; skarbnik — mgr M. Sokołowska; członkowie — ks. prof. dr hab. A. Eckmann, dr K. Narecki.

Członkowie Koła zebrali się na kilkunastu spotkaniach m.in.:

1. M. Babiński — *„Apologetyk" Tertuliana — motywy inwencyjne i kompozycja utworu*
2. Ks. S. Longosz — *Problem agapatek w starożytnym Kościele*
3. Ks. J. Pałucki — *Święty Ambroży jako duszpasterz w 1600. rocznicę śmierci. Informacja o Międzynarodowym Kongresie Ambrozjańskim (Mediolan 4 – 11.04.'97)*
4. M. Bremer (Holandia) — *Propaganda religijna w starożytnej Grecji*
5. Ks. A. Swoboda — *Fundamenty przyjaźni i źródła konfliktów w świetle korespondencji Auzoniusza z Noli*
6. H. Podbielski — *Bernays jako badacz Arystotelesa*
7. W. Ceran — *Libanios i Jan Chryzostom: dwie postawy wobec centralizacji i biurokracji cesarstwa bizantyńskiego w IV wieku*
8. J. Starnawski — *Wspomnienie o prof. Marianie Plezi*
9. Ks. S. Longosz — *Archeologiczne ślady działalności Ojców Kościoła w dzisiejszej Turcji*
10. Ks. J. Woźniak — *Stan i potrzeba badań nad patrologią orientalną*
11. Ks. S. Longosz — *Starożytny Efez — Miastem Maryi? (Problem bazyliki Soboru 431 i Domku Maryi)*
12. U. Mazurczak — *Rozumienie przyrody w ikonografii wczesnochrześcijańskiej*
13. A. Budzisz — *„Baptistes" George'a Buchanana i „Archipoeta" Nicolasa Grimalda jako przykłady dramatu politycznego i dramatu religijnego*
14. Ks. H. Wójtowicz — *Katecheza w poezji Seduliusza*

Członkowie Koła prowadzili aktywną działalność popularyzatorską, wygłaszając referaty dla młodzieży szkolnej i brali udział w pracach Olimpiady Języka Łacińskiego.

6. Sprawozdanie Koła Łódzkiego (wrzesień '96 — wrzesień '98)

Koło liczy 43 członków. Zarząd Koła działał w następującym składzie: przewodniczący — dr J. Macjon; wiceprzewodniczący — prof. dr hab. I.R. Danka; sekretarze — dr H. Kobus-Zalewska, dr K.T. Witczak, skarbnik — mgr J. Rybowska; członkowie — dr Z. Danek, ks. mgr R. Stawinoga, mgr T. Roszak.

Członkowie Koła spotkali się na dwudziestu zebraniach i wysłuchali dwudziestu ośmiu odczytów lub komunikatów:

1. K.T. Witczak — *Epidauryjski hymn do Matki Bogów*
2. *Europejskie lato łódzkich klasyków:*
   — I.R. Danka — *Humanistyczne zjazdy w Holandii (Utrecht — Nijmegen)*
   — S. Jurkin — *Współpraca z Uniwersytetem w Giessen*
   — T. Macjon — *Seminarium Brunense II; Feriae Latinae Nicenses — Latinitas Viva*
   — J. Danka — *Impresje londyńskie*
   — A. Borowska-Lorenc — *Norweskie białe noce*
   — E. Kaczyńska i K.T. Witczak — *Międzynarodowa Szkoła Humanistyczna — sesja lwowska*
3. J. Starnawski — *Włosko-łaciński poeta z przełomu XVIII i XIX wieku działający w Polsce [ks. Aloisius Rusnati]*
4. E. Kaczyńska — *Kallimach, Epimenides i kreteńska Arkadia*
5. J. Rybowska — *Zwierzęce epifanie Dionizosa i ich kultowy sens*
6. M. Wichowa — *Uwagi o teorii i praktyce przekładowej z łaciny u pisarzy polskich XVI i XVII wieku*
7. J. Starnawski — *Marian Plezia*
8. G. Kruszewska — *Eliminacje okręgowe Olimpiady Języka Łacińskiego w r. 1997*
   T. Macjon — Eliminacje centralne Olimpiady Języka Łacińskiego w r. 1997
9. K.T. Witczak — *Profesor Ryszard Ganszyniec (1888 — 1958) i jego patronat nad Kołem Łódzkim PTF*
10. J. Brzozowski — *Wisławy Szymborskiej czytanie Mickiewicza*
11. J. Mirzejewska — *Pojęcie ἀγάπη u Klemensa Aleksandryjskiego*
12. M. Karali (Saloniki) — *Zaimek zwrotny czy osobowy? Referencja w dialekcie homeryckim i w klasycznym dialekcie attyckim*
13. Ks. R. Stawinoga — *Tertulian w płaszczu filozofów*
14. J. Rybowska — *Dionizos Kissos*
15. A. Maciejewska — *Łacińskie gerundium*
16. E. Kaczyńska — *„Cicha woda" (Kallimach z Cyreny, ep. 44 Pfeiffer)*
17. J. Sowa — *Czy przyjaźń jest cnotą?*
18. K.T. Witczak — *Poeta — neoteryk Ticidas i jego twórczość*
    T. Macjon — Sprawozdanie z XVI Olimpiady Języka Łacińskiego
19. J. Starnawski — *Doktoryzacja Stanisława Witkowskiego; O łacińskim przekładzie Norwida „Garstki piasku"*
20. B. Wiśniewski — *Quid Diogenes Laertius aliique vitarum scriptores de negotiis publicis philosophorum Graecorum senserint*

Aktywnie działała Sekcja Indoeuropejska Koła — odbyło się 18 spotkań z odczytami.

W dniach 25 — 27 września 1998 Koło, we współpracy z Zarządem Głównym PTF zorganizowało XCIV Walne Zgromadzenie Sprawozdawczo-Wyborcze PTF.

Koło Łódzkie patronowało nauce łaciny żywej prowadzonej przez dra Z. Danka. Członkowie Koła brali udział w konferencjach latynistycznych (w Czechach, Finlandii i Francji) i uczestniczyli w pracach Olimpiady Języka Łacińskiego.

7. Sprawozdanie Koła Opolskiego (wrzesień '96 — wrzesień '98)

Koło liczy 12 członków. Zarząd Koła działał w następującym składzie: przewodnicząca — prof. dr hab. J. Rostropowicz; sekretarz — mgr I. Kosiorowska-Majka; skarbnik — dr G. Wcisło.

Członkowie koła zebrali się na kilku spotkaniach:

1. T. Kotula — *Historia Aureliana i Zenobii*
2. I. Mikołajczyk — *Sztuka kulinarna Rzymian*
3. M. Domaradzki — *Dionizos, wielki opiekun Greków w Tracji*
4. J. Bouzek (Czechy) — *Styl orientalizujący w ceramice greckiej*
5. W. Nikolai (Niemcy) — *Femme fatale w greckiej tragedii — Klitajmestra Ajschylosa i Helena Eurypidesa* (wykład został wygłoszony dwa razy: w języku niemieckim dla studentów germanistyki oraz w przekładzie na polski dla pracowników i studentów innych kierunków)
6. I. Kosiorowska-Majka — *Problemy nauczania języka łacińskiego w liceach medycznych na Opolszczyźnie*
7. J. Rostropowicz — *O gwiazdach w idyllach i „Argonautykach" Apolloniosa z Rodos*
8. A. Rozmus — *Zioła i metale magii hellenistycznej*
9. G. Wcisło — *Problemy społeczne w pismach Salviana z Marsylii*

Część z tych wykładów została wygłoszona podczas cyklicznie organizowanych Dni Kultury Antycznej; w czasie tej imprezy Koło organizuje również konkurs mitologiczny

W dniach 19 — 21 września 1996 Koło, we współpracy z Zarządem Głównym PTF zorganizowało XCII Walne Zgromadzenie Sprawozdawczo-Wyborcze PTF.

8. Sprawozdanie Koła Poznańskiego (wrzesień '96 — wrzesień '98)

Koło liczy 45 członków. Do maja '98 Zarząd Koła działał w następującym składzie: przewodniczący — prof. dr hab. J. Danielewicz; wiceprzewodniczący — prof. dr hab. M. Wesoły; sekretarz prof. dr hab. K. Bartol; członkowie — prof. dr hab. W. Steffen[3], prof. dr hab. S. Dworacki, prof. dr hab. I. Lewandowski, prof. dr hab. W. Szulc, dr E. Wesołowska, mgr E. Jankiewicz. W trakcie zebrania sprawozdawczo-wyborczego ustępującemu Zarządowi Koła udzielono absolutorium i powołano nowy Zarząd w składzie: przewodnicząca — dr E. Skwara; wiceprzewodnicząca — dr T. Wikarjak; sekretarz — mgr S. Brud; skarbnik — mgr E. Nowak; członkowie — prof. dr hab. I. Lewandowski, prof. dr hab. J. Danielewicz, prof. dr hab. K. Bartol, mgr M. Wikarjakowa.

Członkowie Koła zebrali się na dwunastu spotkaniach:

1. Ks. A. Swoboda — *Konflikt przyjaźni w świetle korespondencji Auzoniusza i Paulina z Noli*
2. J. Danielewicz — *Niesforny Anakreont (wybrane problemy interpretacyjne)*
3. M. Wesoły — *Z Italii do Bizancjum, czyli odzyskanie greckiej filozofii*
   M. Szymańska i R. Piętka — *Czy możliwe są literackie powroty*
4. E. Wesołowska — *Rozterki hiszpańskiego Edypa*
5. T. Wikarjak i W. Kopaczyński — *„Disce Latine" — doświadczenia i perspektywy*
6. A. Mikołajczak — *„Halieutica" Owidiusza*
7. A. Wójcik — *Propercjuszowa Cyntia*
8. E. Jankiewicz — *Miejsce języka łacińskiego i kultury antycznej w przekształcającym się systemie edukacji w Polsce*
9. K. Liman — *Łacińska poezja w Polsce średniowiecznej*
10. S. Brud — *Interpretacja antycznej teorii statusu w „Rhetorica ad Herennium"*
11. E. Skwara — *Sztuka aktorska w republikańskim Rzymie*
12. E. Wesołowska — *Antyku naszego powszedniego.*

W październiku '97 członkowie Koła zorganizowali jednodniową konferencję dla uczczenia pamięci zmarłego członka honorowego PTF prof. dra hab. W. Steffena: prof. dr hab. J. Danielewicz oraz prof. dr hab. Z. Zagórski przypomnieli sylwetkę i dorobek naukowego Zmarłego; przedstawiono również 5 referatów:

1. S. Dworacki — *Profesor Wiktor Steffen jako hellenista*
2. J. Łanowski — *Profesora Wiktora Steffena lata wrocławskie*
3. I. Lewandowski — *Profesor Wiktor Steffen jako badacz antyku w Polsce*
4. K. Tuszyńska-Maciejewska — *Na czym polegała jednorodność tzw. I sofistyki*
5. E. Wesołowska — *Postaci rzymskich cesarzy w dramacie współczesnym*

W grudniu '97 członkowie Koła czynnie uczestniczyli w przygotowywaniu organizowanej przez Instytut Filologii Klasycznej UAM konferencji naukowej pt. *Dramat antyczny i jego recepcja*.

Na spotkaniu świąteczno-noworocznym członkowie Koła prezentowali nowe, dotychczas nie publikowane przekłady z literatury antycznej.

Członkowie Koła współpracując z Wojewódzkim Ośrodkiem Metodycznym wygłaszali prelekcje, organizowali konkursy oraz uczestniczyli w pracach Olimpiady Języka Łacińskiego.

9. Sprawozdanie Koła Rzeszowskiego (wrzesień 95 — wrzesień 98)

Koło liczy 10 członków. Przewodnicząca Zarządu jest mgr D. Rudzińska.

W okresie sprawozdawczym Członkowie Koła spotkali się na kilku zebraniach m.in.:

1. R. Rodzoń — *Nowe spojrzenie na gramatykę łacińską*
2. *Robocze spotkanie Koła poświęcone dyskusji nad planami nauczania łaciny w liceach i na kierunkach humanistycznych rzeszowskiej WSP*
3. A. Szastyńska-Siemion — *Safona — pierwsza poetka Europy*
4. *Robocze spotkanie Koła poświęcone dyskusji nad podręcznikiem D. Srodoń i formułą matury z języka łacińskiego*
5. *Robocze spotkanie Koła poświęcone dyskusji nad podręcznikiem T. Wikarjak*
6. *Robocze spotkanie Koła poświęcone projektowi organizacji „Dni Kultury Antycznej w Rzeszowie"*
7. *„Dni Kultury Antycznej" — Dzień Teatru*

Członkowie Koła organizują *„Dni Kultury Antycznej w Rzeszowie"*.

10. Sprawozdanie Koła Szczecińskiego (marzec 97 — wrzesień '98)

Powołane 23 marca '97 Koło liczy 12 członków. Zarząd Koła działa w następującym składzie: przewodniczący — dr P. Urbański; wiceprzewodnicząca — mgr E. Woltman.

Członkowie Koła spotkali się na kilku zebraniach m.in.:

1. Z. Lipiński — *O aktualności Arystotelesa*
2. P. Urbański — *Tradycja klasyczna w poezji M.K. Sarbiewskiego*
3. M. Cieśluk — *Znaczenie antycznej literatury greckiej w edukacji młodych chrześcijan — św. Bazyli „Mowa do młodzieży"*

Członkowie Koła brali czynny udział w przygotowywaniu organizowanej przez Instytut Filologii Polskiej Uniwersytetu Szczecińskiego konferencji naukowej *Neostoicyzm w literaturze i kulturze staropolskiej*. Uczestniczyli również w pracach związanych z uruchomieniem specjalizacji „Literatura i tradycja antyczna" na kierunku: filologia polska w Uniwersytecie Szczecińskim.

11. Sprawozdanie Koła Toruńskiego (wrzesień '96 — wrzesień '98)

Koło liczy 30 członków. Zarząd Koła działał w następującym składzie: przewodniczący — prof. dr hab. W. Appel; wiceprzewodniczący — prof. dr hab. W. Wróblewski; sekretarz — dr P. Nehring; skarbnik — mgr A. Brusewicz.

Członkowie Koła zebrali się na ośmiu spotkaniach:

1. Sprawozdania ze zjazdów i konferencji naukowych:
   — M. Szarmach — *Walne Zgromadzenie PTF w Kamieniu Śląskim k. Opola*

— W. Appel — *Konferencja poświęcona M.K. Sarbiewskiemu w Wilnie*
— P. Nehring — *Greek Panegyricks and Biography in Late Antiquity in Bergen*

2. G. Czetwertyńska — *Sytuacja języka łacińskiego i kultury klasycznej*
3. J. Starnawski — *Marian Plezia*
4. R. Jakobi (Niemcy) — *Die Figurengedichte des Porphyrius*
5. P. Nehring — *Polemika antypogańska we wczesnej łacińskiej hagiografii mniszej*
6. *Przedstawienie „Ptaków" Arystofanesa* — spektakl przygotowany przez studentów filologii klasycznej z Uniwersytetu Gdańskiego
7. A. Brusewicz — *Problem związków treściowo-ideowych „Ojnomaosa" Eurypidesa z jego tragediami o Labdakidach*
8. I. Frings (Niemcy) — *Epigram nagrobny Wergiliusza i jego recepcja w literaturze łacińskiej*

W maju '98 Koło we współpracy z Katedrą Filologii Klasycznej Uniwersytetu Mikołaja Kopernika zorganizowało okolicznościową sesję *„Sercem i rozumem" W dziesiątą rocznicę śmierci Prof. dr hab. Zofii Abramowiczówny*. Program spotkania oprócz wspomnień rodziny, przyjaciół i uczniów objął trzy referaty:

1. M. Szarmach — *My wszyscy z niej. Sylwetka prof. Zofii Abramowiczówny*
2. K. Jakowska — *Poetyckie drobiazgi „Anakondy". Wiersze okolicznościowe prof. Zofii Abramowiczówny*
3. W. Appel — *O małym słowniku polsko-greckim prof. Zofii Abramowiczówny*

Członkowie Koła prowadzili działalność popularyzatorską (prof. dr hab. I. Mikołajczyk, prof. dr hab. W. Appel) oraz uczestniczyli w pracach Olimpiady Języka Łacińskiego.

12. Sprawozdanie Koła Warszawskiego
(wrzesień '96 — wrzesień '98)

Koło liczy 149 członków. Zarząd Koła działał w następującym składzie: przewodnicząca — prof. dr hab. M. Borowska; wiceprzewodniczące — dr B. Milewska-Waźbińska, mgr D. Sutkowska; sekretarz — mgr M. Mikuła; skarbnik — mgr D. Gacka; przewodnicząca Sekcji Dydaktycznej — mgr B. Strycharczyk; przewodnicząca Sekcji Popularyzacji Wiedzy o Antyku — mgr M. Poszepczyńska; członkowie — mgr G. Czetwertyńska, mgr H. Kaczmarski, mgr G. Kania, mgr K. Tomaszuk, mgr K. Turska, prof. dr hab. J. Wojtczak, dr J. Ziabicka.

Członkowie Koła zebrali się na ośmiu spotkaniach:

1. K. Tomaszuk — *O tłumaczeniu Cycerona na polski język i polską rzeczywistość*
2. J. Domański — *O dwóch znaczeniach metafory pszczoły*
3. J.Z. Lichański — *Aequanimitas. Komentarz do „Lyrica III 6" Macieja Kazimierza Sarbiewskiego*
4. L. Bobiatyński — *W poszukiwaniu motywów rzymskich u polskich poetów łacińskich (m. in. u Adama Mickiewicza)*
5. M. Borowska — *Sprawozdanie z XCIII Walnego Zgromadzenia PTF*
— *3000 lat języka greckiego*
6. W. Rączewska — *Rodzice i dzieci na sarkofagach okresu Cesarstwa Rzymskiego*
7. K. Kreyser — *Scylla i Charybda postrachem dla żeglarzy*
8. M. Cytowska — *Zygmunt Stary w literaturze polskiej*

Aktywnie działa Sekcja Popularyzacji Wiedzy o Antyku organizując wykłady popularyzatorskie dla młodzieży szkół średnich oraz kursy języków starożytnych na poziomie podstawowym, średniozaawansowanym i zaawansowanym. Działa aktywnie również Sekcja Dydaktyczna organizując spotkania z nauczycielami, a także konkursy wiedzy mitologicznej.

W dniach 29 — 30 września 1997 Koło, we współpracy z Zarządem Głównym PTF zorganizowało XCIII Walne Zgromadzenie Sprawozdawczo-Wyborcze PTF.

Członkowie Koła brali udział w pracach Olimpiady Języka Łacińskiego.

13. Sprawozdanie Koła Wrocławskiego (wrzesień '96 — wrzesień '98)

Koło liczy 55 członków. Zarząd Koła działał w następującym składzie: przewodnicząca — prof. dr hab. A. Szastyńska-Siemion; wiceprzewodniczący — mgr S. Wilczyński; sekretarz — mgr M. Krajewski; skarbnik — dr L. Stankiewicz; przewodnicząca Sekcji Dydaktycznej — dr W. Jamróz; członkowie — prof. dr hab. E. Konik, mgr A. Krajczyk, prof. dr hab. L. Rychlewska, prof. dr hab. H. Myśliwiec. Członkowie Koła zebrali się na trzynastu spotkaniach:

1. A. Laks (Francja) — *Jak czytać „Prawa" Platona?*
2. J. Pigoń — *Klaudiusz z Troi czy Lugdunum (Seneca „Apocolocynthosis 5, 4-6, 1)*
3. E. Konik — *Zdemonetyzowane aureusy i solidy rzymskie jako substytuty rzymskich medalionów*
4. L. Rychlewska — *Wspomnienie pośmiertne o Profesorze Marianie Plezi*
5. S. Wilczyński — *Czy nauczanie łaciny jest w XX wieku anachronizmem*
6. E. Konik — *W sprawie śmierci Katona Młodszego*
7. J. Łanowski — *Wrocławskie lata Wiktora Steffena*
8. K. Nawotka — *Bularchos w Azji Mniejszej w czasach pryncypatu*
9. M. Winiarczyk — *Śmierć i apoteoza Heraklesa*
10. G. Malinowski — *Ifikrates skądinąd nieznany (Strabon „Geografia" 17, 3, 5)*
11. I. Wrazas — *Czy Sokrates był Murzynem?*
12. M. Krajewski — *Etymologia i prozodia łacińskiego rzeczownika „boia"*
13. W. Suder — *Obojętność czy troska? Rzymianin wobec śmierci dziecka.*

Członkowie Koła prowadzą aktywną działalność popularyzatorską, prowadząc wykłady również w lokalnych środkach masowego przekazu (radio i telewizja).

Członkowie Koła nauczali języków klasycznych na III i IV Letnim Kursie Języków Antycznych a także brali udział w pracach Olimpiady Języka Łacińskiego.

EOS LXXXV 1998
ISSN 0012–7825

Profesor Maria Ludwika Bernhard (6 VIII 1908 – 4 VIII 1998)

Maria Ludwika Bernhard urodziła się w Łodzi 6 sierpnia 1908 r. w rodzinie polsko-francuskiej o tradycjach sięgających czasów napoleońskich. W 1928 r. ukończyła Gimnazjum im. Cecylii Plater-Zyberk, wkrótce potem (1930) podjęła studia na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Warszawskiego. Przedmiotem Jej szczególnych zainteresowań była archeologia klasyczna i historia sztuki. Była w owym czasie jedną z pierwszych uczennic prof. K. Michałowskiego, a następnie asystentką, rozpoczynając w 1934 r. pracę naukową pod jego kierunkiem, po uzyskaniu magisterium na podstawie pracy o ceramice greckiej ze zbioru Erazma Majewskiego (ogłoszonej drukiem w 1936 r.). Od r. 1938 była też związana z warszawskim Muzeum Narodowym jako pracownik Galerii Sztuki Starożytnej, w przyszłości będzie też jej kustoszem i kierownikiem. Lata 1937 – 1938 to pobyt w École Française dAthènes, instytucji niezwykle ważnej dla formacji każdego archeologa klasycznego. Zapoznała się wtedy z techniczną stroną prowadzenia wykopalisk, a także z niezwykle bogatymi zbiorami sztuki starożytnej, podróżując po Grecji i innych krajach śródziemnomorskich. W trakcie pobytu w Atenach pracowała pod kierunkiem prof. Demangela nad stemplowanymi imadłami amfor delijskich. Szerzej zakrojone badania przerwał wybuch wojny, zaś zebrany materiał spłonął w Warszawie. Pod koniec 1938 r. Maria Bernhard uzyskała 3-miesięczne stypendium Funduszu Kultury Narodowej, które umożliwiło jej pobyt we Włoszech i kontynuowanie badań nad rozprawą doktorską, a następnie raz jeszcze 4-tygodniowy pobyt w Atenach, wreszcie wyjazd do Egiptu, gdzie prof. Michałowski wspólnie z badaczami francuskimi przystąpił do prac wykopaliskowych w Edfu.

Swe zainteresowania naukowe już od samego początku Maria Ludwika Bernhard związała z zagadnieniami sztuki greckiej, głównie ceramiki i malarstwa wazowego. Tej problematyki dotyczył jej



debiut naukowy w r. 1936 i w niemal symboliczny sposób tematyką dotyczącą również malarza Erazma Majewskiego zakończyła po 60 latach swą działalność pisarską. Doktorat na podstawie rozprawy pt. *Lampy starożytne w zbiorach warszawskich* napisanej pod kierunkiem prof. K. Michałowskiego uzyskała 13 VI 1939 r., tuż przed wybuchem II wojny światowej. Okres okupacji niemieckiej spędziła w Warszawie, zaangażowana w działalność konspiracyjną. Pracując nadal w Muzeum Narodowym, zasłużyła się ogromnie w pracach zmierzających do zabezpieczenia zbiorów. W czerwcu 1940 r. została aresztowana przez gestapo i osadzona na Pawiaku. Zwolnienie uzyskała jako obywatelka francuska po interwencji Muzeum Narodowego. Maria Bernhard prowadziła też zajęcia w ramach Tajnego Uniwersytetu Warszawskiego, czynnie uczestniczyła w powstaniu warszawskim. Po powstaniu zamieszkała w Podkowie Leśnej, biorąc udział w akcji wywożenia i zabezpieczania zasobów muzealnych z płonącego miasta, kierowanej przez prof. S. Lorentza. Po zakończeniu wojny od razu wróciła do swych obowiązków w Muzeum Narodowym. Jako kurator Galerii Sztuki Starożytnej związana była z tą placówką do 1962 r. Ważny był jej udział w tworzeniu wystaw stałych i objazdowych, w publikowaniu katalogów i materiałów popularyzujących sztukę starożytną. Istotny element jej działalności stanowił też udział w rewindykacji zagrabionych w czasie wojny dzieł sztuki i odbudową zbiorów warszawskiego Muzeum Narodowego. W okresie powojennym (1946 – 1952) była też Maria Bernhard wykładowcą w warszawskich szkołach artystycznych: początkowo w Państwowym Liceum Sztuk Plastycznych, następnie w Państwowej Wyższej Szkole Teatralnej oraz w Państwowej Wyższej Szkole Muzycznej. Objęła też równocześnie etat adiunkta na Uniwersytecie Warszawskim jako współpracownik prof. Michałowskiego, od nowa niemalże przystępując do organizacji zniszczonego w czasie wojny warsztatu pracy naukowej i dydaktycznej. Jej własna rozprawa doktorska przetrwała okres wojennej katastrofy tylko fragmentarycznie, przystąpiła więc do jej rekonstrukcji oraz uzupełnienia.

Poszerzona wersja wraz z obszernym katalogiem ukazała się wkrótce drukiem (*Lampki starożytne*, Warszawa 1955).

Nominacją z 1 XI 1954 r. uzyskała Maria Bernhard stopień docenta i wkrótce potem (1 XII 1954) została powołana na kierownika Katedry Archeologii Śródziemnomorskiej na Uniwersytecie Jagiellońskim. Do Krakowa przeniosła więc część swej aktywności badawczej i organizacyjnej, od r. 1962 skupiając się głównie na krakowskiej placówce. Pod jej kierunkiem w r. 1957 wznowione zostały (po okresie tzw. studium historii kultury materialnej) samodzielne studia w zakresie archeologii śródziemnomorskiej. W Krakowie wykształciła w następnym dwudziestoleciu liczne grono uczniów - magistrów, wkrótce także doktorów i doktorów habilitowanych. W swej działalności świadomie nawiązywała do wcześniejszych osiągnięć krakowskiego ośrodka, szczególnie do niektórych nurtów wytyczonych przez jego twórcę, prof. Piotra Bieńkowskiego (1865 – 1925). Uwagę swą koncentrowała na bogatych krakowskich zbiorach, szczególnie na kolekcji uniwersyteckiej. Pod kierunkiem prof. Bernhard przygotowano tymczasową ekspozycję zbiorów Zakładu Archeologii Śródziemnomorskiej UJ, umożliwiając wykorzystywanie zabytków oryginalnych do ćwiczeń ze studentami oraz naukowe opracowanie poszczególnych grup zabytków. Pod opieką prof. Bernhard, w oparciu o zbiory Zakładu, przygotowano wiele prac magisterskich, poświęconych takim kategoriom zabytków, jak brązy antyczne, drobna plastyka cypryjska, figurki terakotowe, naczynia szklane, tzw. reliefy Campana, stemplowane imadła amfor. Opublikowano wówczas także kilkanaście pojedynczych obiektów, zasługujących z różnych względów na baczniejszą uwagę. Równolegle prof. Bernhard zainicjowała poszukiwania archiwalne zmierzające do ustalenia proweniencji szeregu zabytków, oraz prace mające na celu odtworzenie historii krakowskich zbiorów jako całości. Dopiero w efekcie tak szeroko zakrojonego programu możliwe było przygotowanie i wydanie w r. 1976 pod jej redakcją jednolitego katalogu naukowego zbioru, obejmującego wszystkie dostępne wówczas zabytki.

Jako badacz terenowy Maria L. Bernhard uczestniczyła w latach 1956 – 1958 w polsko-radzieckich pracach wykopaliskowych w Mirmeki na Krymie, prowadzonych pod kierunkiem profesorów K. Michałowskiego i W. F. Gajdukiewicza. Podjęła następnie na Krymie samodzielne badania, przeprowadzając w r. 1958 poszukiwania na grodzisku Elizatowskoje, oraz w r. 1959 w Kalos Limen. W r. 1967 kierowała ekipą pracującą w Palmyrze (Syria) na terenie tzw. Obozu Dioklecjana.

Nominację na profesora nadzwyczajnego uzyskała Maria Bernhard w grudniu 1957 r., natomiast profesurę zwyczajną dopiero w r. 1982 (opóźnienie to spowodowane było niekorzystną interpretacją przepisów w Ministerstwie Nauki i Szkolnictwa Wyższego, spowodowaną francuskim obywatelstwem Prof. Bernhard).

Najistotniejszy nurt badań prowadzonych przez prof. Bernhard wiązał się z zagadnieniami sztuki greckiej, głównie zaś z greckim malarstwem wazowym. Tej tematyce była wierna od pracy magisterskiej po swe najważniejsze dokonania w postaci 7 tomów opublikowanych w ramach międzynarodowej serii *Corpus Vasorum Antiquorum*, w której w latach 1960 – 1994 udostępniła badaczom zabytki z Muzeum Narodowego w Warszawie. W zakresie tej problematyki jest też autorką ważnego kompendium akademickiego pt. *Greckie malarstwo wazowe*, Wrocław 1966.

Zwieńczeniem wieloletnich badań prof. Bernhard jest wyczerpująca *Historia starożytnej sztuki greckiej*, której kolejne 4 tomy ukazywały się w latach 1970 – 1989, wraz ze wznowieniami również w następnych latach (*Sztuka grecka archaiczna; Sztuka grecka V w. p.n.e.; Sztuka grecka IV w. p.n.e.; Sztuka hellenistyczna)*. Dzieło to stanowi pierwszy w języku polskim podręcznik akademicki, obejmujący wszystkie aspekty sztuki greckiej od jej zarania po schyłek epoki hellenistycznej, z uwzględnieniem wyników najnowszych badań wykopaliskowych i licznych dyskusji w odniesieniu do poszczególnych zagadnień. Opracowanie to jeszcze wiele lat służyć będzie kolejnym pokoleniom studentów oraz coraz szerszemu gronu badaczy antyku. Trudno tu omówić wszystkie publikacje prof. Bernhard, czy nawet zasygnalizować ich problematykę. Nie można jednak nie wspomnieć chociażby o jej badaniach nad historią kolekcjonerstwa i dziejami archeologii w Polsce, w tym m.in. studiów dotyczących bezspornych zasług S. K. Potockiego, jako badacza antyku. Zachęciła zresztą do tego typu poszukiwań cały zespół swych krakowskich uczniów i współpracowników. Dużą aktywność wykazała prof. Bernhard także na polu współpracy z ośrodkami zagranicznymi, odbywając liczne podróże naukowe (m.in. do Paryża, Aten, Berlina, Kairu, Aleksandrii, Bejrutu, Damaszku, Londynu, Oksfordu, Princeton) i goszcząc w Krakowie i Warszawie przedstawicieli nauki światowej. Wielo-

krotnie uczestniczyła też w międzynarodowych sympozjach i kongresach archeologicznych, utrzymując w ten sposób więź ośrodka krakowskiego z zasadniczymi nurtami nauki światowej. Wyrazem szczególnego uznania było powołanie prof. Bernhard do udziału w komitetach redakcyjnych oraz jako współautora takich przedsięwzięć jak *Enciclopedia dell'arte Antica, The Princeton Encyclopedia of Classical Sites, Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae,* czy wspomniana już wcześniej seria *Corpus Vasorum Antiquorum.*

Swój bogaty księgozbiór ofiarowała prof. Bernhard w r. 1997 krakowskim placówkom archeologicznym — w głównej mierze uniwersyteckiemu Zakładowi Archeologii Śródziemnomorskiej. Udało się w ten sposób w naszym zbiorze uzupełnić poważne braki, w głównej mierze właśnie w zakresie studiów nad ceramiką grecką.

Upamiętnieniu dokonań prof. Bernhard poświęcono następujące publikacje, bezpośrednio jej dedykowane: *Ancient Pottery in Polish Collections,* Kraków 1980; *Études consacrées a Marie Louise Bernhard par ses amis, collaborateurs et éleves* (Études et Travaux 13), Warszawa 1983; Meander z. 5-6, 1985; oraz ostatnio dla uczczenia jubileuszu 60-lecia pracy naukowej *Studies in Ancient Art and Civilization VIII,* Kraków 1997. Natomiast 16 XI 1989 r. odbyła się w Uniwersytecie Warszawskim podniosła uroczystość odnowienia po 50 latach jej dyplomu doktorskiego.

Przez wiele lat prof. Bernhard kierowała Zakładem Archeologii Śródziemnomorskiej UJ (1954 – 1978), ponadto Zakładem Archeologii Azji Przedniej PAN w Krakowie, była honorowym kuratorem Działu Sztuki Starożytnej Muzeum Narodowego w Krakowie, do ostatnich dni przewodniczyła Radzie Naukowej Zakładu Archeologii Śródziemnomorskiej PAN w Warszawie.

W uznaniu naukowych zasług prof. Bernhard powołana została na członka-korespondenta Niemieckiego Instytutu Archeologicznego w Berlinie, była wieloletnim członkiem Komitetu Nauk o Kulturze Antycznej PAN w Warszawie, współpracownikiem Komisji Filologii Klasycznej PAU w Krakowie, członkiem Komisji Archeologicznej Oddziału PAN w Krakowie.

Prof. Bernhard odznaczona została krzyżem kawalerskim *Legion d'Honneur,* londyńskim Medalem Wojska i Krzyżem Armii Krajowej, ponadto Brązowym Krzyżem Zasługi z Mieczami, Złotym Krzyżem Zasługi, Warszawskim Krzyżem Powstańczym 1944, Medalem za Warszawę, Medalem Zwycięstwa i Wolności, Krzyżem Kawalerskim Orderu Odrodzenia Polski oraz innymi odznaczeniami i wyróżnieniami.

Jeszcze w ubiegłym roku z uwagą śledziła prof. Bernhard przygotowania, a następnie przebieg jubileuszowych obchodów stulecia archeologii śródziemnomorskiej w Krakowie (październik 1997), nie mogąc już osobiście wziąć udziału w okolicznościowej sesji naukowej. Jubileusz ten dedykowany był równocześnie 60. rocznicy Jej działalności naukowej. Pierwszy tom konferencyjnych materiałów, który ukazał się w lipcu 1998 r., dotarł jeszcze do rąk Pani Profesor.

Prof. Bernhard zmarła po krótkiej chorobie 4 sierpnia 1998 r. w Warszawie, pozostawiając po sobie bogaty dorobek naukowy i wdzięczną pamięć dużego grona uczniów i współpracowników w Krakowie i Warszawie. Odszedł wybitny badacz i wychowawca młodzieży, jeden ze współtwórców archeologii śródziemnomorskiej w Polsce, zasłużony nauczyciel akademicki i muzeolog.

*Joachim Śliw*a (Kraków)

(Obszerniejszy tekst poświęcony działalności prof. Bernhard, wraz z pełną bibliografią, ukazał się drukiem w *Archeologii*, t. XLIX, 1998, ss. 117 – 123)

EOS LXXXV 1998
ISSN 0012–7825

Prof. dr hab. Andrzej Kunisz (12 VIII 1932 – 25 XI 1998)

W dniu 25 listopada 1998 roku zmarł śp. Prof. dr hab. Andrzej Kunisz, wieloletni pracownik Instytutu Historii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, znakomity badacz i znawca dziejów starożytnego Rzymu.



Profesor urodził się 12 sierpnia 1932 roku w Przemyślu, w rodzinie zawodowego oficera Wojska Polskiego, który w randze majora zginął podczas kampanii wrześniowej 1939 roku. Studia magisterskie w zakresie historii ukończył w maju 1955 roku na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie z wyróżnieniem, specjalizując się w historii starożytnej pod kierunkiem prof. dr. hab. Ludwika Piotrowicza. Jego praca magisterska poświęcona została powstaniu Spartakusa. W grudniu 1965 roku uzyskał stopień doktora nauk humanistycznych, w oparciu o rozprawę nt. „Chronologia napływu pieniądza rzymskiego na ziemie Małopolski". Przewód doktorski przeprowadzony został także na Uniwersytecie Jagiellońskim, a rozprawę promował prof. dr hab. Józef Wolski. Profesor Kunisz habilitował się na tymże Uniwersytecie w listopadzie 1971 roku, przedstawiając dysertację pt. „Obieg monetarny w Cesarstwie Rzymskim w latach 214/215-38 n.e. Od reform Karakalli do przywrócenia emisji antoniniana" W lipcu 1982 roku otrzymał tytuł profesora nadzwyczajnego nauk humanistycznych, a w czerwcu 1989 roku z kolei dostał tytuł profesora zwyczajnego nauk humanistycznych.

Profesor rozpoczął pracę zawodową początkowo w Państwowym Domu Dziecka w Tarnowie, będąc tam wychowawcą. Następnie pracował w Powiatowym Archiwum Państwowym w Tarnowie, a także w Zakładzie Numizmatyki Instytutu Historii Kultury Materialnej Polskiej Akademii Nauk w Krakowie. W 1969 roku związał się natomiast z nowo powstałym Instytutem Historii na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach, najpierw na godzinach zleconych, a począwszy od 1970 roku na stałym etacie w Zakładzie Historii Starożytnej i Średniowiecznej. Od 1975 roku był kierownikiem tego Zakładu. W swojej karierze uniwersyteckiej Profesor Kunisz pełnił także funkcje prodziekana Wydziału Humanistycznego na Uniwersytecie Śląskim, wicedyrektora Instytutu Historii w tej uczelni, a ostatnio od wielu lat również dyrektora wzmiankowanego Instytutu.

Profesor był wybitnym badaczem przede wszystkim problematyki dziejów pieniądza rzymskiego, a głównie jego cyrkulacji na obszarze Imperium Romanum oraz napływu rzymskich monet na ziemie polskie. Posiada na swoim koncie ponad 160 publikacji naukowych, w tym aż 13 książek. Ostatnia spośród nich — „Wojny a pieniądz. Z badań nad obiegiem srebrnej monety na wschodnim pograniczu Imperium Rzymskiego w epoce Sewerów (193 – 235)" — opublikowana została zaledwie na kilka tygodni przed Jego odejściem. Przedmiotem zainteresowań Profesora były jednakowoż także inne pola wiedzy historycznej. Warto w tym miejscu przypomnieć, że Profesor Kunisz jest autorem wręcz monumentalnego (376 stron druku) opracowania pt. „Udział Ziemi Tarnowskiej w Powstaniu Styczniowym".

Jego dokonania naukowe, dydaktyczne, jak również organizacyjne uhonorowane zostały szeregiem odznaczeń. Otrzymał między innymi Złoty Krzyż Zasługi (1979), Medal Komisji Edukacji Narodowej (1979), Złoty Medal Francuskiego Towarzystwa Numizmatycznego (1989), Krzyż Kawalerski Orderu Odrodzenia Polski (1990).

Profesor był między innymi członkiem Zarządu Głównego Polskiego Towarzystwa Archeologicznego i Numizmatycznego (1975 – 1987), wiceprzewodniczącym Zarządu Głównego Polskiego Towarzystwa Historycznego (1988 – 1994), wiceprzewodniczącym Komitetu Nauk o Kulturze Antycznej Polskiej Akademii Nauk (1993 – 1995). Tuż przed śmiercią został członkiem — korespondentem Polskiej Akademii Umiejętności w Krakowie.

Profesor wykształcił i wychował rzeszę starożytników w Instytucie Historii Uniwersytetu Śląskiego, prowadząc wykłady kursowe i monograficzne, proseminaria oraz seminaria z historii starożytnej. Począwszy od 1979 roku funkcjonowało także pod Jego kierownictwem seminarium doktorskie, skupiające miłośników szeroko rozumianej historii świata antycznego. Powstały tam koncepcje rozpraw doktorskich, różnych artykułów czy recenzji, a także realizowane nadal inicjatywy badawcze. Zaistniał więc zespół ludzi, **szkoła** (godzi się ten wyraz mocno zaakcentować), która już wrosła w pejzaż badań historycznych na Górnym Śląsku, a więc w regionie pozbawionym przecież większych tradycji w zakresie studiów nad starożytnością — korzeniami naszej cywilizacji. To bar-

dzo ważny element dorobku Profesora Andrzeja Kunisza, wybitnego naukowca, ale jednocześnie inicjatora i twórcy systematycznych studiów nad ową głęboko humanistyczną dyscypliną w tej części Polski.

Wiesław Kaczanowicz (Katowice)

EOS LXXXV 1998
ISSN 0012–7825

Profesor Jerzy Kubczak (2 III 1928 — 9 III 1999)

W dniu 9 marca 1999 r. zmarł w Poznaniu prof. dr hab. Jerzy Kubczak, archeolog klasyczny.

Urodził się 2 marca 1928 r. w Poznaniu w rodzinie lekarskiej jako syn Stanisława i Heleny z d. Rutkowskiej. Dzieciństwo spędził jednak w Międzychodzie nad Wartą, gdyż tam ojciec Jerzego, w niedługi czas po urodzeniu, otrzymał posadę. Do wybuchu II wojny światowej ukończył pięć klas szkoły podstawowej. Na dalsze losy rodziny Jerzego wpłynął fakt, że przed wojną jego rodzice zdecydowanie sympatyzowali z Narodową Demokracją. We wrześniu 1939 na ówczesnych kresach zachodnich bardzo często oznaczało to wyrok śmierci. Tylko dzięki szczęśliwemu zbiegowi okoliczności ojciec Jerzego w momencie wkroczenia Niemców do Międzychodu był w Warszawie i tam został ostrzeżony przez przypadkowo spotkanego na ulicy dawnego pacjenta, iż znajduje się na liście proskrypcyjnej. Tak więc początkowy okres wojny oznaczał dla Jerzego i jego rodziców tułaczkę po wschodnich rubieżach Rzeczypospolitej, ostatecznie jednak znaleźli oni schronienie do końca okupacji w Grójcu pod Warszawą. Tam Jerzy Kubczak kontynuował naukę na tajnych kompletach i zaangażował się w podziemnym ruchu młodzieżowym. W 1944 został zaaresztowany przez gestapo i osadzony na pięć tygodni w warszawskim Pawiaku. Dzięki protekcji pewnego niemieckiego oficera, który był pacjentem ojca Jerzego i dzięki przekupstwu hitlerowców, udało się chłopca z więzienia wydostać.

Po wojnie Kubczakowie wyprowadzili się do Olsztyna i tamże w 1946 Jerzy w liceum ogólnokształcącym uzyskał świadectwo dojrzałości. W tym samym roku podjął studia na Wydziale Prawa Uniwersytetu Poznańskiego, które ukończył w 1950 roku uzyskując dyplom magistra. Był dobrym studentem, uczył się łatwo i jako prawnik z pewnością mógłby osiągnąć zawodowe sukcesy, ale już w czasie studiów zrozumiał, że inna jest jego droga życiowa, pociągała go bowiem coraz bardziej archeologia klasyczna.

Dyscyplina ta była reprezentowana na Uniwersytecie Poznańskim od samych jego początków i już w latach międzywojennych była wykładana przez prof. Mieczysławę Sabinę Ruxer, wybitną znawczynię biżuterii starożytnej. W 1949 przyjęła ona Jerzego Kubczaka jako swojego asystenta w Katedrze Archeologii Śródziemnomorskiej. W 1952 Jerzy Kubczak uzyskał magisterium filozofii w zakresie archeologii klasycznej i nadal współpracował z prof. Ruxer, we wspomnianej Katedrze. Trudno dziś powiedzieć, czy Mistrzyni wpłynęła na zainteresowania Jerzego Kubczaka biżuterią antyczną, czy może wspólne zainteresowania badawcze go do niej przyciągnęły. W każdym razie jeszcze w wiele lat po jej śmierci profesor Jerzy Kubczak o tej problematyce badawczej mówił z niekłamanym zainteresowaniem, nieraz nawet z entuzjazmem.

W 1956 roku na okres trzech lat przeszedł do pracy jako asystent w poznańskim Muzeum Narodowym. Od 1959 został ponownie zatrudniony w Katedrze Archeologii Śródziemnomorskiej UAM, początkowo jako starszy asystent, a po uzyskaniu doktoratu u prof. Stefana Parnickiego-Pudełko w 1965 jako adiunkt. Swoją dysertację doktorską zatytułował „Wpływ kultur miejscowych na dekorację w sztuce antycznych kolonii na północnych wybrzeżach Morza Czarnego. Wyobrażenia postaci ludzkiej". Już wówczas interesował się Scytami, znał ich sztukę z autopsji, gdyż miał możliwość wyjazdu do ówczesnego Związku Radzieckiego, gdzie nawiązał życzliwe kontakty ze środowiskiem naukowym, ułatwiającym mu zapoznanie się z zabytkami nie udostępnianymi publicznie.

W 1968 roku podjęto niefortunną i merytorycznie nieuzasadnioną decyzję o likwidacji Katedry



Archeologii Śródziemnomorskiej na UAM. Wtedy to dotychczasowy jej kierownik, prof. Parnicki-Pudełko wraz z dr. J. Kubczakiem przeszli na kilka miesięcy do Katedry Historii Sztuki UAM. Jednakże już od 1969 obaj archeologowie klasyczni przenieśli się do Zakładu Historii Starożytnej Instytutu Historii UAM. Na początku roku 1974 Jerzy Kubczak wrócił do Instytutu Historii Sztuki UAM, w którym pracował aż do śmierci.

W 1978 habilitował się na podstawie rozprawy o roboczym tytule „Zwierzę w złotnictwie z kurhanów scytyjskich", a która wyszła drukiem p.t. „Kurhany arystokracji scytyjskiej". Z dniem 1 kwietnia 1979 został powołany na stanowisko docenta, a od 1991 był profesorem nadzwyczajnym UAM. Od 1986 r. kierował Zakładem Historii Sztuki Starożytnej w Instytucie Historii Sztuki UAM. W latach 1978 – 1981 pełnił obowiązki wicedyrektora tegoż Instytutu, a w latach 1987 – 1990 był prodziekanem Wydziału Historycznego UAM. Przez wiele lat pełnił honorowo funkcję kuratora Działu Sztuki Starożytnej Muzeum Narodowego w Poznaniu. Był członkiem Komisji Kultury Antycznej PAN Oddziału Poznańskiego, członkiem Komisji Historii Sztuki Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, członkiem Polskiego Towarzystwa Archeologicznego i Polskiego Towarzystwa Historycznego.

Profesor Jerzy Kubczak był odznaczony m.in. Złotym Krzyżem Zasługi (1975) i Krzyżem Kawalerskim Orderu Odrodzenia Polski (1984).

Głównym przedmiotem zainteresowań śp. Profesora Kubczaka była biżuteria starożytna, a w szczególności złotnictwo scytyjskie. Z około 70 opublikowanych przez niego opracowań naukowych niewątpliwie należy przypomnieć „Naszyjnik grecki w okresach hellenistycznym i rzymskim" (Warszawa – Poznań 1972), którego był współautorem. Książka powstała jako owoc żmudnej pracy Profesora Kubczaka nad przygotowaniem do druku i znacznym uzupełnieniem bardzo luźnych notatek Mieczysławy Ruxer. Wydawnictwo to było unikatowe także w skali zagranicznej. Ważną pozycję w naukowej twórczości pisarskiej Profesora Kubczaka stanowi wspomniana już wyżej książka „Kurhany arystokracji scytyjskiej" (Poznań 1978), będąca podsumowaniem jego wieloletnich zainteresowań nie tylko złotnictwem scytyjskim, lecz także rozległym kompleksem problematyki antycznych kultur w basenie Morza Czarnego. Zjawiskiem nowym w ówczesnej literaturze archeologicznej było zastosowanie przez Profesora Kubczaka elementów metody ikonologicznej, co po części wynikało z wpływu historyków sztuki pośród których pracował, ale także i z przekonania, że standardy metodologiczne rozpowszechnione w archeologii klasycznej są daleko niewystarczające dla rzeczywistego uchwycenia istoty zjawisk artystycznych.

Opracowując materiały pozostawione przez Profesor Ruxer Jerzy Kubczak opublikował serię artykułów poświęconych katalogowi biżuterii antycznej w zbiorach Muzeum Czartoryskich w Krakowie („Bijouterie antique de l'ancienne collection Czartoryski à Cracovie", I – III, Archeologia XXV 1974 – XXVII 1976), cenną także i dlatego, że w 1939 kolekcja owa została rozgrabiona przez okupantów niemieckich. Profesor Jerzy Kubczak był redaktorem i autorem przeważającej części katalogu „Zbiory starożytności Muzeum Narodowego w Poznaniu" (Poznań 1983). Praca ta była pionierska, albowiem poznańskie zabytki starożytne w większości ani nie były przedtem wystawiane, ani tym bardziej opublikowane.

Napisał dwa skrypty akademickie: „Architektura grecka" i „Architektura rzymska" (oba Poznań 1961), które w czasie trudnego dostępu do jakiejkolwiek literatury fachowej o sztuce starożytnej — spełniały pożyteczną rolę i były chętnie czytane przez studentów.

W latach swojej pracy w Muzeum Narodowym Jerzy Kubczak zainteresował się losami kolekcji waz gołuchowskich, poświęcając jej kilka artykułów (m.in. bibliografię zbiorów gołuchowskich w Muzealnictwie z 1959 r.). Wówczas jeszcze wierzył, że wróci ona do Gołuchowa. Opublikował ponadto zbiór greckich naczyń w stylu orientalizującym, będących w posiadaniu poznańskiego muzeum. Warto też wspomnieć serię artykułów poświęconych antycznym dziejom północnego Nadczarnomorza. Napisał wiele recenzji, chętnie popularyzował wiedzę o antyku, zwłaszcza na łamach „Filomaty", „Z ot-

chłani wieków" i w lokalnych periodykach. Występował z referatami na poznańskich sympozjach bałkanistycznych (Balcanica Posnaniensia), a w latach sześćdziesiątych jeździł z prelekcjami o sztuce starożytnej po całej Wielkopolsce.

Profesor Jerzy Kubczak był indywidualnością, którą nieprędko się zapomina. Poza wypływającym z autentycznego umiłowania znawstwem kultury antycznej posiadał wytrawną wiedzę ogólnohumanistyczną, często zaskakiwał rozległością i oryginalnością skojarzeń, dowcipnym komentarzem, wspaniałą retoryką, wyczuciem nastroju audytorium. Jego talent dydaktyczny był dla wielu przedmiotem podziwu, a dla niektórych powodem zazdrości. Talent wszakże wspomagała solidna wiedza, analityczna precyzja, inteligentny krytycyzm. Łączył on zalety znawcy z zaletami dobrego nauczyciela. Jak antyczny retor doskonale zdawał sobie sprawę, że nie wystarczy wiedzę przekazywać słowami, lecz że trzeba czegoś więcej, że trzeba słuchaczowi ukazać jej wartość w taki sposób, aby uznał on tę wartość za swoją. Chciałoby się wręcz powiedzieć, że tak jak u Sokratesa, jego słowa miały działanie majeutyczne. A umieć mówić w ten sposób o przedmiocie w swej istocie tak trudno uchwytnym, jakim jest sztuka, jest prawdziwą sztuką. W tej sztuce Profesor Jerzy Kubczak był mistrzem i legendą poznańskiego Uniwersytetu.

Tomasz Wujewski (Poznań)

CONSPECTUS MATERIAE EUS LXXXV 1998 UTRIUSQUE FASCICULI

COMMENTATIONES

Adkin Neil: Horace's *Ars Poetica* and the Commentaria in Evangelium Iohannis of Rupert of Deutz: An Addendum . . . . . 221 – 228

Bartol Krystyna: Schnee beim Gelage. Zu Simonides, *Eleg.* 25 W.^{2} . . . . . 185 – 188

Brodka Dariusz: Die Weltherrschaftstopik in den Kaiserpanegyriken des Sidonius Apollinaris . . . . . 81 – 90

Danielewicz Jerzy: Sappho 96.21-23 reconsidered . . . . . 181 – 184

Edgworth Robert J.: The shadow of the last queen of Carthage . . . . . 47 – 50

Gawroński Radosław: *Bella Germaniae libri viginti* i *De iaculatione equestri* Pliniusza Starszego a sposób walki kawalerii u Germanów: próba interpretacji przekazu Tacyta (*Germania*, 6) (*Bella Germaniae libri viginti* and *De iaculatione equestri* by Pliny the elder and the way of fight of the german cavalry. An attempt to interpret Tacitus' information, *Germania*, 6) . . . . . 35 – 46

Kluczek Agata: Dynastic policy in Roman Empire in the years 235 – 284 . . . . . 135 – 141

Maksymiuk Katarzyna: Odenat — Rzymianin czy Palmyreńczyk? (Odenathus — a Roman or a citizen of Palmyra?) . . . . . 143 – 153

Milewski Ireneusz: Bankierzy, lichwiarze i ich działalność w świetle pism greckich Ojców Kościoła IV wieku (Bankiers, Wucherer und ihre Tätigkeit im Lichte der Schriften der griechischen Kirchenväter des 4. Jh.) . . . . . 205 – 220

Nehring Przemysław: Die Topik von *exordium* und *narratio* in den frühen lateinischen Heiligenviten . . . . . 51 – 79

Nehring Przemysław: Die Topik von *argumentatio* und *epilogus* in den frühen lateinischen Heiligenviten . . . . . 247 – 277

Pałuchowski Adam: Lucrèce sur l'origine et le développement du langage (V 1028-1090) 229 – 246

Ruciński Sebastian: Geneza cesarskiej prefektury miejskiej (La genèse de la préfecture impériale de la ville) . . . . . 91 – 105

Tofilski Łukasz: Some remarks on tens and aspect in the supplementary participle construction in ancient Greek . . . . . 9 – 21

Wesołowska Elżbieta: Pamięć w rozważaniach Seneki filozofa (Seneca's considerations on memory) . . . . . 23 – 33

Wesoły Marian: Z Konstantynopola do Florencji czyli odzyskanie greki na Zachodzie (From Constantinople to Florence, or Greek in the West regained) . . . . . 285 – 303

Wiśniewski Bohdan: Sur la philosophie de Métrodore de Chios . . . . . .

Wojciechowski Przemysław: Religiöse Kulte im antiken Aquileia: lokale Gottheiten . 5 – 7

Wypustek Andrzej: Pagans and Christians around Perpetua and Felicitas. The study of pagan ideas during persecution at the turn of the second century . . . . . 279 – 283

Winiarczyk Marek: Społeczeństwo i gospodarka w *Hiera Anagraphe* Euhemera z Messeny 189 – 203

Żelazowski Jerzy: *Honos bigae*. Le statue onorarie romane in forma di tiro . . . . . 121 – 133

Żyromski Marek: The relations between Sassanian Persia and the Roman Empire during the Principate: part of the Roman „grand strategy" or only response to crisis . . . 107 – 119

CENSURAE LIBRORUM

Cytowska Maria: Publius Ovidius Naso, *The Art of Fishing...*, by A.W. Mikołajczak, Gniezno 1997 . . . . . 171 – 172
Ilski Kazimierz: F.L. Müller, Die beiden Satiren des Kaisers Julianus Apostata (*Symposion* oder *Caesar* und *Antichikos* oder *Misopogon*), Stuttgart 1998 . . . . . 322 – 323
Jäkel Siegfried: Einleitung in die griechische Philologie . . . . . 326 – 331
Kaczanowicz Wiesław: T. Kotula, Aurélien et Zénobie. L'unité ou la division de l'Empire?, Wrocław 1997 . . . . . 172 – 173
Olszewski Lechosław: W. Spickermann, „Mulieres ex voto". Untersuchungen zur Götterverehrung von Frauen im römischen Gallien, Germanien und Rätien, Bochum 1994 174 – 176
Menes Remigiusz: B. Kaim, Sztuka starożytnego Iranu, Warszawa 1996 . . . . . 177 – 180
Mrozewicz Leszek: Prosopographia Imperii Romani saec. I. II. III. Pars VI, Berolini- Novi Eboraci 1998 . . . . . 321 – 321
Nawotka Krzysztof: P.J. Rhodes, The Decrees of the Greek States, Oxford 1997 . . . 305 – 307
Panaite Adriana: R. Ardevan, Viaţa municipală în Dacia romană, Timişoara 1998 . . . 319 – 321
Pawlik Krzysztof: Tradycje kultury antycznej na Śląsku, Opole 1997 . . . . . 324 – 326
Rogosz Norbert: S. Ducin, Sztuka nawigacji w starożytnej Grecji i Rzymie, Lublin 1997 315 – 319
Maciej Salamon: M. Starowieyski, Barwny świat apokryfów, Poznań 1998 . . . . . 323 – 324
Winiarczyk Marek: Diogenes of Oinoanda, The Epicurean Inscription..., by M. Ferguson Smith, Napoli 1993 . . . . . 161 – 164
Winiarczyk Marek: A. Laks, G.W. Most (eds), Studies on the Derveni Papyrus, Oxford 1997 . . . . . 307 – 312
Winiarczyk Marek: Filodemo, Storia dei filosofi. La Stoà da Zenone a Panezio (PHerc. 1018), a cura di T. Dorandi, Leiden 1994 . . . . . 313 – 315
Witczak Krzysztof Tomasz: Classical Women Poets, Newcastle upon Tyne 1966 . . . 164 – 166
Witczak Krzysztof Tomasz: P. Ovidi Nasonis *Tristia*, edidit J. Barrie Hall, Stuttgardiae et Lipsiae 1995 . . . . . 166 – 171

COMMENTARII

Kaczanowicz Wiesław: Profesor Andrzej Kunisz (12 VIII 1932 – 25 XI 1998) . . . . . 354 – 356
Sucharski Robert A.: XCIII Sprawozdanie z działalności Polskiego Towarzystwa Filologicznego za okres od 21 IX 1996 do 29 IX 1997 . . . . . 333 – 351
Śliwa Joachim: Profesor Maria Ludwika Bernhard (6 VIII 1908 – 4 VIII 1998) . . . . 351 – 354
Wujewski Tomasz: Profesor Jerzy Kubczak (2 III 1928 – 9 III 1999) . . . . . 356 – 358

INDEX AUCTORUM

Adkin Neil (Lincolniae) 221
Bartol Krystyna (Posnaniae) 185
Brodka Dariusz (Cracoviae) 81
Cytowska Maria (Varsaviae) 171
Danielewicz Jerzy (Posnaniae) 181
Edgeworth Robert J. (Baton Rouge) 47
Gawroński Radosław (Varsaviae) 35
Ilski Kazimierz (Posnaniae) 322
Jäkel Siegfried (Turku) 326
Kaczanowicz Wiesław (Catoviciae) 172, 354
Kluczek Agata (Catoviciae) 135
Maksymiuk Katarzyna (Torunii) 143

Menes Remigiusz (Posnaniae) 177
Milewski Ireneusz (Gedani) 205
Mrozewicz Leszek (Posnaniae) 321
Nawotka Krzysztof (Wratislaviae) 305
Nehring Przemysław (Torunii) 51, 247
Olszewski Lechosław (Posnaniae) 174
Pałuchowski Adam (Wratislaviae) 229
Panaite Adriana (Posnaniae-Bucurestini) 319
Pawlik Krzysztof (Nysensi Civitate) 324
Rogosz Norbert (Catoviciae) 315
Ruciński Sebastian (Inovladislaviae) 91
Salamon Maciej (Cracoviae) 323
Sucharski Robert (Varsaviae) 333
Śliwa Joachim (Cracoviae) 351
Tofilski Łukasz (Wratislaviae) 9
Wesoły Marian (Posnaniae) 285
Winiarczyk Marek (Wratislaviae) 161, 189, 307, 313
Wiśniewski Bohdan (Lodziae) 5
Witczak Krzysztof T. (Lodziae) 164, 166
Wojciechowski Przemysław (Torunii) 155
Wujewski Tomasz (Posnaniae) 356
Wypustek Andrzej (Wratislaviae) 279
Żelazowski Jerzy (Varsaviae) 121
Żyromski Marek (Posnaniae) 107

CONSPECTUS MATERIAE

COMMENTATIONES

Danielewicz Jerzy: Sappho 96.21-23 reconsidered . . . . . 181 – 184
Bartol Krystyna: Schnee beim Gelage. Zu Simonides, Eleg. 25 W.^{2} . . . . . 185 – 188
Winiarczyk Marek: Społeczeństwo i gospodarka w *Hiera Anagraphe* Euhemera z Messeny . . . . . 189 – 203
Milewski Ireneusz: Bankierzy, lichwiarze i ich działalność w świetle pism greckich Ojców Kościoła IV wieku (Bankiers, Wucherer und ihre Tätigkeit im Lichte der Schriften der griechischen Kirchenväter des 4. Jh.) . . . . . 205 – 220
Adkin Neil: Horace's *Ars Poetica* and the Commentaria in Evangelium Iohannis of Rupert of Deutz: an addendum . . . . . 221 – 228
Pałuchowski Adam: Lucrèce sur l'origine et le développement du langage (V 1028 – 1090) . . . . . 229 – 246
Nehring Przemysław: Die Topik von *argumentatio* und *epilogus* in den frühen lateinischen Heiligenviten 247 – 277
Wypustek Andrzej: Pagans and Christians around Perpetua and Felicitas. The study of pagan ideas during persecution at the turn of the second century . . . . . 279 – 283
Wesoły Marian: Z Konstantynopola do Florencji czyli odzyskanie greki na Zachodzie (From Constantinople to Florence, or Greek in the West regained) . . . . . 285 – 303

CENSURAE LIBRORUM

P.J. Rhodes, The Decrees of the Greek States, Oxford 1997 (Krzysztof Nawotka) . . . . . 305 – 307
A. Laks, G.W. Most (eds), Studies on the Derveni Papyrus, Oxford 1997 (Marek Winiarczyk) . . . . . 307 – 312
Filodemo, Storia dei filosofi. La Stoà da Zenone a Panezio (PHerc. 1018), a cura di T. Dorandi, Leiden 1994 (Marek Winiarczyk) . . . . . 313 – 315
S. Ducin, Sztuka nawigacji w starożytnej Grecji i w Rzymie, Lublin 1997 (Norbert Rogosz) . . . . . 315 – 319
R. Ardevan, Viaţa municipală în Dacia romană, Timişoara 1998 (Adriana Panaite) . . . . . 319 – 321
Prosopographia Imperii Romani saec. I. II. III. Pars VI, Berolini – Novi Eboraci 1998 (Leszek Mrozewicz) 321 – 321
F.L. Müller, Die beiden Satiren des Kaisers Julianus Apostata (*Symposion* oder *Caesar* und *Antichikos* oder *Mizopogon*), Stuttgart 1998 (Kazimierz Ilski) . . . . . 322 – 323
M. Starowieyski, Barwny świat apokryfów, Poznań 1998 (Maciej Salamon) . . . . . 323 – 324
Tradycje kultury antycznej na Śląsku, Opole 1997 (Krzysztof Pawlik) . . . . . 324 – 326
Einleitung in die griechische Philologie (Siegfried Jäkel) . . . . . 326 – 331

COMMENTARII

Sucharski Robert A.: XCIII Sprawozdanie z działalności Polskiego Towarzystwa Filologicznego za okres od 21 IX 1996 do 29 IX 1997 . . . . . 333 – 351
Joachim Śliwa: Profesor Maria Ludwika Bernhard (6 VIII 1908 – 4 VIII 1998) . . . . . 351 – 354
Kaczanowicz Wiesław: Profesor Andrzej Kunisz (12 VIII 1932 – 25 XI 1998) . . . . . 354 – 356
Wujewski Tomasz: Profesor Jerzy Kubczak (2 III 1928 – 9 III 1999) . . . . . 356 – 358

INDEX AUCTORUM

Adkin Neil (Lincolniae) 221
Bartol Krystyna (Posnaniae) 185
Danielewicz Jerzy (Posnaniae) 181
Ilski Kazimierz (Posnaniae) 322
Jäkel Siegfried (Turku) 326
Kaczanowicz Wiesław (Catoviciae) 354
Milewski Ireneusz (Gedani) 205
Mrozewicz Leszek (Posnaniae) 321
Nehring Przemysław (Torunii) 247
Nawotka Krzysztof (Wratislaviae) 305
Pałuchowski Adam (Wratislaviae) 229
Panaite Adriana (Posnaniae – Bucarestini) . 319
Pawlik Krzysztof (Nysensi Civitate) 324
Rogosz Norbert (Catoviciae) 315
Salamon Maciej (Cracoviae) 323
Sucharski Robert A. (Varsaviae) 333
Śliwa Joachim (Cracoviae) 351
Wesoły Marian (Posnaniae) 285
Winiarczyk Marek (Wratislaviae) . . 189, 307, 313
Wujewski Tomasz (Posnaniae) 356
Wypustek Andrzej (Wratislaviae) 279