ISSN 0012–7825

EOS

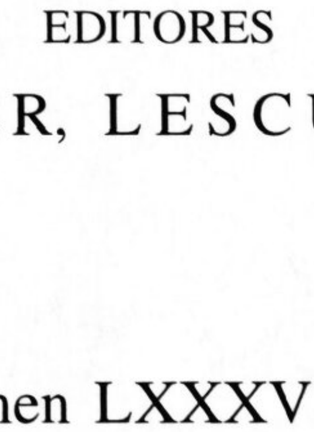
COMMENTARII SOCIETATIS PHILOLOGAE POLONORUM

EDUNTUR
INDE AB ANNO MDCCCXCIV

EDITOR PRIMARIUS
SILVESTER DWORACKI

EDITORES
GEORGIUS AXER, LESCUS MROZEWICZ

Volumen LXXXVI 1999
Fasciculus 1



EOS
POLONORUM

WARSZAWA – POZNAŃ
POLSKIE TOWARZYSTWO FILOLOGICZNE
1999

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 1999*

EOS LXXXVI 1999

EOS

COMMENTARII SOCIETATIS PHILOLOGAE POLONORUM

EDUNTUR
INDE AB ANNO MDCCCXCIV

EDITOR PRIMARIUS
SILVESTER DWORACKI

EDITORES
GEORGIUS AXER, LESCUS MROZEWICZ

Volumen LXXXVI 1999

EOS
POLONORUM

WARSZAWA – POZNAŃ
POLSKIE TOWARZYSTWO FILOLOGICZNE
1999

EOS

ORGAN
POLSKIEGO TOWARZYSTWA
FILOLOGICZNEGO

UKAZUJE SIĘ OD ROKU 1894

REDAKTOR NACZELNY
SYLWESTER DWORACKI

REDAKTORZY
JERZY AXER, LESZEK MROZEWICZ

Rocznik LXXXVI 1999

Wydano ze środków
Komitetu Badań Naukowych

EOS
POLONORUM

WARSZAWA – POZNAŃ
POLSKIE TOWARZYSTWO FILOLOGICZNE
1999

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 1999*

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

Eos LXXXVI 1999

ISSN 0012–7825

NEW ASPECTS OF ANCIENT GREEK MYTHOLOGY IN HOMER AND HESIOD — AND ITS REVIVAL IN GREEK TRAGEDY

By

SIEGFRIED JÄKEL

I would like to begin my paper with some general reflections about what is mythology. The word is a connection between two ancient Greek words: Μῦθος and Λόγος. 'Logos' has many meanings but they all point at the same direction: the written word, the doctrine built up by rational thinking based on words, based on language. Mythos, on the other hand, is a story delivered by word of mouth, told by a spoken word, not yet fixed by letters and not yet written down. Hence mythology means the attempt to build up a rational doctrine based on the written words of stories and tales which were only delivered by oral tradition. From that point of view the term 'mythology' is a kind of contradiction in itself because it means that a doctrine (Logos) is used as the principle of dealing with all kinds of myths originally located beyond rational thinking.

Originally ancient Greek myths were fairy-tales delivered and performed, probably with a singing voice, by the so called rhapsodists in the oral tradition. Just as nowadays music bands play at private parties to entertain the guests, the rhapsodists were wandering around from castle to castle presenting the stories of gods and heroes. One example of such a kind of performance we can find even in the *Odyssey* when Demodocus presents the story of the Trojan war at the court of Alcinous, and Odysseus, as a guest, is listening to a tale he himself is part of.

I

Being concerned with ancient mythology, I would like to start at the very beginning: the roots and origin of the ancient mythological world. The earliest mythological source written down we find in the epic poetry of Homer. We have little knowledge of Homer, whether he ever existed or was he only a name under which these early examples of oral poetry were collected probably in

the 8th century B.C. For us it is the beginning of what we call ancient Greek culture in terms of literature and religion. But as a matter of fact, Homeric poetry is already a highpoint of this mythical movement. The origin of what we can find in Homer goes certainly back to the times of oral poetry; and in Homer we find the end-point of a cultural period we can only guess at, because no written tradition of these early days before Homer exists.

The written version of the epic poetry of Homer was arranged by Peisistratus in the 6th century B.C. He gave the order to collect all Homeric verses. He even promised to pay people for delivering to him Homeric verses still unknown to him. And our version of the *Iliad* and *Odyssey*, each containing 24 books, was arranged centuries later in the Alexandrean time.

In spite of the fact that mythology is a kind of contradiction in itself — because it pretends to present a doctrine of what never was a topic built up on rational thinking — Homeric epic poetry has been the main-source of what we could call the western literary tradition down to the present time.

The *Iliad* is probably earlier than the *Odyssey* because there we still find the closed social system of a mythical world-view. In ancient mythology we always have two levels of action: the level where human beings act, and the other level where the gods play their roles and follow their interests and aims. Both levels build up what is considered to be the basic source of ancient mythology.

In case of the *Iliad* we have a story built up by two basic phenomena, by the phenomenon of war and the phenomenon of love. As we all know, the beautiful Helena leaves her husband Menelaus to follow the Trojan prince Paris, and that is the reason why Menelaus starts the war against Troy in order to get back his beloved wife Helena. War and love as antagonists are even built into the action of the gods in the *Iliad* and can be traced down the centuries as a main topic in art and literature. There is for instance the famous story of Διὸς ἀπάτη. It is the story of how Zeus was seduced by his wife Hera in order to distract his attention from the battle-field so that the Trojans would have a better chance to defend themselves. Because in the Trojan war also the gods were divided into two parties, the one under the leadership of Hera tried to support the Trojans, the other under the leadership of her brother and husband Zeus was more in favour of the Greeks. Hera, who wants to support the Trojans, first went to Aphrodite and asked her to lend her the famous charmed girdle for a while. Because Aphrodite was also in favour of the Greeks like Zeus, Hera did not tell her the truth, but pretended she wanted to make love to somebody else far away. As a matter of fact, she planed to make love with Zeus, her husband, in order to distract his attention from the battle-field for a while, at least as long as her arrangements and preparations against the Greeks were in action; she had already arranged some activities against the Greeks which Zeus should not be aware of. Zeus, the father of the gods, was usually chasing beautiful girls among human beings, he is the type of husband who

lost sexual interest in his wife over the years, and so did Hera, his wife, too. So, we find here the phenomena of Love and War in an alienated constellation: pretended love as an instrument of betrayal.

Generally one can say that the *Iliad* presents a mythical world in harmony with convention. One can say that the *Iliad* fulfills the expectation of a reader who is caught in the conventional system of the early society: 'Always to be the first' is the motive of this conception of life, and never to lose your honour in the eyes of society.

Achilles, the mythical hero of the *Iliad*, reacts emotionally with wrath and anger when Agamemnon takes away from him the girl Briseis who was a gift of honour. Now this honour is removed, so, he withdraws himself from the fighting against Troy. And later, when his friend Patroclus was killed in the fight by Hector, Achilles returned to the army to fight again in order to revenge for Patroklus' death — again an emotional reaction like the first one. The emotion of revenge in this moment becomes stronger than the emotion of anger or wrath.

At the end of the *Iliad* Achilles — having killed Hector and taken revenge for having lost his friend Patroclus — was visited by Priamus, Hector's father, who asked the hero the corpse of his son so that Priamus can bury him. And in this moment the emotion of hate and revenge is melting away — there is a kind of respect between these two heroes and this is the first moment in Homeric poetry when a human being is able to transcend himself, it means his emotions and instincts. It is the first step in the direction of philosophical attitude in terms of gaining a new kind of freedom, the freedom from one's own drives and instincts.

Generally, one can say that the actions of the mythical heroes in the epic poetry of Homer are motivated by the same drives, instincts and emotions as the actions of the Olympian gods. A good example is also the story of the burlesque concerning Ares, the god of war, and Aphrodite, the goddess of love. Here again we have the story of an adultery: Aphrodite, the beautiful goddess of love, is married to Hephaestus, the black-smith of the gods, certainly not a very attractive figure, always dusty and dirty and above all he is lame, he limps; so that it is not a surprise that Aphrodite has another lover, Ares, the god of war. And here again we have this contradiction between love and war: as long as Ares is making love to Aphrodite, there is peace in the world among the mythical heroes. On the other hand, war usually starts when Ares is no longer bound in his love-business to Aphrodite. Anyway, Hephaestus realises that his wife, Aphrodite, deceives him with a lover and therefore he thinks about punishing her. He creates in his workshop a net which will be invisible to the spectators and installed it in the bed of Aphrodite. This net has also the quality to close as soon as somebody is laying down in it, and will not open again to let them go. As a matter of fact, it is a trap, and as soon as the two lovers, Ares and Aphrodite, enter the marriage-bed and commit adultery, they are caught in the net and cannot be separated. Hephaestus, who pretended to be far away, did stay in place and waited around the corner for this moment, and when the trap

of the net closed, he called all the Olympian gods to come and see how these two lovers were caught in the net. The gods came, and the goddesses did not, they stayed away because they felt shame. And on this occasion all the spectators started laughing: it is the so called proverbial 'Homeric laughter' which shook the mount of the Olympus like an earth-quake.

The reason for this laughter, as Homer describes it, is not the situation itself, that Ares and Aphrodite are caught committing adultery, it is rather caused by the ironic situation that somebody ugly and dirty like Hephaestus, is able to produce in his workshop such an extraordinary and marvellous piece of art which shows him as an intellectual master in comparison with the couple, Ares and Aphrodite, who are only beautiful. This is the story told in the *Odyssey*.

And as a matter of fact, the *Odyssey* is different in its way of judging heroes. Already the title presents an individual hero, namely Odysseus, whereas the *Iliad* stands for a country and a war against this country. And when one looks more carefully, asking what kind of hero is this man Odysseus, one easily can discover that he is not acting like somebody who is built in a closed system of society like that of the *Iliad*.

In another story Odysseus is living with Kalypso, the great magician, in spite of the fact that he is always longing to return to Penelope, his wife. But Kalypso is really in love with him and she wants him to stay with her, and in case he agrees she promises him eternal youth and eternal life. But Odysseus rejects this offer — he prefers to go back to his home — to his wife, he does not want to become eternal, which means for him to die the death of 'being eternal', he wants to keep the ability to change all the time, which means also to grow old. From this point of view he is the man without qualities, the man of all possibilities, a hero in the sense of an intellectual who never wants to be caught in the trap of being eternal, which means not being able to change any more.

In the same way one has to see his answer to Polyphemus, the Cyclops, who asked him about his name, and Odysseus answered: 'I am Nobody'. Of course, this was a trick with the practical reason to protect himself. Because after he had blinded Polyphemus, the Cyclops was crying for help to his countrymen and they asked him 'What happened to you?', he answered: 'Nobody had blinded me' — and everybody laughs and leaves him alone. But this self-introduction as Nobody on a deeper level is true. Being nobody means that he can become everybody, he is not fixed to only one identity — so for instance when he returns home at the end, he introduces himself as a beggar, in order to take revenge on the suitors.

There is, however, one scene at the beginning of the *Iliad* which can be judged from different points of view. It is the public speech held by Thersites who, after nine years of war, tries to convince the Athenean soldiers that it is somehow crazy to fight so many years in vain only in order to get back a woman, Helena, the wife of the commander-in-chief Menelaus. On the other hand, their families are waiting at home and their wives and children miss their fathers;

so he wants to persuade the Greeks to go home, to stop fighting against the Trojans. Homer — or whoever wrote this epic poem — had made Thersites the most ugly figure imaginable, he is so to speak the personification of ugliness, but, on the other hand, he represents the ugly truth against the conventional system ruled by honour built on the belief in authority. From this point of view Thersites is a kind of revolutionary and he does not fulfill the expectation of the majority which is built on the obedience to the official authorities. So, of course, he is overthrown by the heroes and official generals and punished heavily by Odysseus. But in a way he is a forerunner of Odysseus in so far as he tries to get free from the closed convential system where all the others are still caught. Thersites tries only, but Odysseus succeeds in so doing.

There is also that story before the beginning of the Trojan war. Odysseus did not want to join the army and therefore he pretended to be crazy by ploughing all day and night. Everybody believed him; only Palamedes saw through this trick and he managed to place Telemachus, the son of Odysseus, in the groove before the plough. This made Odysseus stop because he did not want to kill his son. So it became clear that he was not crazy at all, that he only pretended to be out of his mind. But later during the war Odysseus took revenge on Palamedes for discovering his pretence. He managed to bring secretly a big piece of gold into the tent of Palamedes and claimed that Palamedes took this gold from the Trojans. So Odysseus could accuse him of being a spy for the Trojans and the Greeks were convinced that Palamedes was a traitor and they sentenced him to death by stoning.

We find two other examples of being a hero in ancient mythology: Heracles and Theseus. Interesting enough, Heracles is still up to date, even in the modern Greek cultural background, considered as the great hero, whereas Theseus is not in the same way popular. But if one looks more carefully — as Isocrates did in his speeches — it turns out that Heracles is just a hero because he fulfills all things he is told to do. He is told to serve Eurystheus who orders him to fulfill the so called twelve 'labours' — and Heracles fulfills all of them. In that way he becomes a hero of efficiency in terms of an ordered output, whereas Theseus' deeds and actions are motivated by his own rational thinking; so he is both his own master as well as the acting hero.

II

Moral behaviour, as is clear already, is not the least important value in the epic poetry of Homer. This is also the reason why Plato is criticising Homeric poetry in his philosophical dialogues and writings in the 4th century B.C. It seems as if the mythical heroes projected their own drives and instincts onto the Olympian gods, maybe in order to justify their own action which were beyond moral measures. And whereas Homer up to now must have been considered

as a mythical figure himself (nobody can prove whether or not he really existed as an individual) maybe all his songs formed part of the so called oral poetry which was collected at the time of Pisistratus later on and put into the single 24 books even later in Alexandrean times. In Hesiod we have the first individual, a historical figure of an epic poet, although we know very little about him as a person. But he probably was a real person. He certainly was living and writing at least one generation after Homer (or should I say: after the Homeric time) and he first of all was not a warrior, or somebody who described a war and a post-war-story. He was a farmer and a shepherd who worked in the fields of his country. And so he was the first to bring moral aspects into his stories. In his two main epic works he described the genealogical tree of the Olympian gods — in the book entitled *Theogony* — and gave some basic advice as to the best way of dealing with farming and agriculture — in the book entitled *Works and Days*. He is also the one who built up a kind of moral system with a religious and theological background — coming from his observations as a farmer. I just want to pick up some basic aspects of his world-view, exemplified by mythological stories.

There is first of all the story of Pandora. Zeus, the father of the gods and of mankind wanted to punish human beings, because Prometheus had stolen the fire for them, an act which provided human beings with more independency; it is comparable with what later was known as the phenomenon of 'Enlightenment'.

At the same time it is the story one can find also in other mythologies, it is the story of the expulsion from Paradise. In the version of Hesiod Zeus created an artificial girl, Pandora, and provided her with all the beauty of the world so that nobody could resist her seduction, everybody wanted to accept whatever she had to offer. And Zeus gave her a box full of all the evil in the world: illness, lies and all passions and emotions which destroy the souls of human beings and their social life, such as hate, envy and jealousy. Prometheus was the only one who saw through this bad intention of Zeus, but his brother Epimetheus and all other human beings have taken these evils from the box distributed by Pandora because they were offered by this most beautiful women. Only hope, which was the last evil in the bottom of the box, was repressed: Pandora closed the box before hope could get out. This is very interesting, it is probably the version of Hesiod, because there is a good reason to believe that this story originally was a myth taken up by the Boeotean people from eastern culture — and as a matter of fact the phenomenon of hope is for people in the East the greatest evil, because hope is always looking forward — and by so doing it destroys the ability to identify and enjoy the present moment. This Pandora-myth by Hesiod shows clearly the danger of beauty, and, as we all know, under the disguise of beauty many appearances of evil have flourished ever since in the western world.

At the same time Hesiod is in a secret way the first who introduced the historical dimension into his mythological system by telling the story of the

five generations. The first generation created by Zeus was the golden one and Hesiod described it as follows:

> ὥστε θεοὶ δ᾽ ἔζωον ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες
> νόσφιν ἄτερ τε πόνων καὶ ὀιζύος, οὐδέ τι δειλὸν
> γῆρας ἐπῆν, αἰεὶ δὲ πόδας καὶ χεῖρας ὁμοῖοι
> τέρποντ᾽ ἐν θαλίῃσι, κακῶν ἔκτοσθεν ἁπάντων·
> θνῇσκον δ᾽ ὥσθ᾽ ὕπνῳ δεδμημένοι...
> (Hesiod, *Works and Days* 112 – 116)

The second generation of mankind was the silver one, 'less noble by far', as Hesiod described them. The people of the second generation lived for the first hundred years as children but:

> ἀλλ᾽ ὅτ᾽ ἄρ᾽ ἡβήσαι τε καὶ ἥβης μέτρον ἵκοιτο,
> παυρίδιον ζώεσκον ἐπὶ χρόνον, ἄλγε᾽ ἔχοντες
> ἀφραδίῃς· ὕβριν γὰρ ἀτέσθαλον οὐκ ἐδύναντο
> ἀλλήλων ἀπέχειν, οὐδ᾽ ἀθανάτους θεραπεύειν
> ἤθελον οὐγ᾽ ἔρδειν μακάρων ἱεροῖς ἐπὶ βωμοῖς...
> (*Works and Days* 132 – 136)

The third generation created by Zeus was the bronze one, in no way equal to the silver one:

> οἷσιν Ἄρηος / ἔργ᾽ ἔμελε στονόεντα καὶ ὕβριες...
> (*Works and Days* 145 – 146)

But the fourth generation of men created by Zeus was nobler, more just and righteous, a god-like race of heroes who are called demi-gods. It was the generation of these heroes who were fighting against the Trojans — the generation in the land of Cadmus at Seven-gated Thebes — when the fate of Oedipus was sealed. It was the generation Homer had shown in his epic poetry — in the *Iliad* and the *Odyssey*.

And thereafter the fifth generation was created by Zeus, and this was the generation of Hesiod's contemporaries, of his own time and what he describes there is the total decline of moral values, when he says:

> οὐδὲ πατὴρ παίδεσσιν ὁμοίιος οὐδέ τι παῖδες
> οὐδὲ ξεῖνος ξεινοδόκῳ καὶ ἑταῖρος ἑταίρῳ,
> οὐδὲ κασίγνητος φίλος ἔσσεται, ὡς τὸ πάρος περ.
> αἶψα δὲ γηράσκοντας ἀτιμήσουσι τοκῆας...
> οὐδέ τις εὐόρκου χάρις ἔσσεται οὐδὲ δικαίου
> οὐδ᾽ ἀγαθοῦ, μᾶλλον δὲ κακῶν ῥεκτῆρα καὶ ὕβριν
> ἀνέρα τιμήσουσι...
> (*Works and Days* 182 – 192)

And at the end the two principles of moral life, αἰδώς and νέμεσις, will leave the earth, returning to the gods. What is going to happen in the present generation, contemporary to Hesiod, is the manifestation of the right of the powerful.

III

Now let us consider in which way the heroes of the ancient Greek myths occur later in the 5th century B.C in the Greek tragedy. At the end of the 6th century a new god was introduced in Greece, especially in Athens, the god Dionysus. In the early Greek mythos Dionysus played hardly any role. He probably came from the East and was introduced as a new god who became the patron of the Greek theatrical life. The so called Dionysia were performed in Athens during three days in March to honour the god Dionysus. The theatre became a religious institution controlled by the state. On this occasion each day three tetralogies by three different poets were performed. The audience were only men, and every man who joined this festival did not have to buy a ticket for the performance. On the contrary, he got as much money paid as he would have earned on this very day in his professional life. The performances started already in the morning, and the poets wrote their plays according to the time they were considered to be performed. For instance, the first scene of Sophocles' *Antigone* should have taken place before sunrise in the morning — and actually the performance of the play started already at dawn, and when the chorus entered the stage by singing its song to address the sun — in this very moment the sun was actually rising, so that the open-air theatre was also involved in the action. Generally speaking, one can say that the characters taken from the ancient Greek myths were built much more on a religious system based on moral values.

Aeschylus is the oldest of the tragic poets and we have quite a clear picture of his work because seven plays did come down to us. The way he used the ancient Greek myths for building up his religious principles and moral values is quite obvious in his plays. For him Zeus is the absolute authority. He takes the father of the gods much more seriously than it was the case in the epic poetry of Homer. In the Supplices Zeus is almighty in so far as whatever he thinks becomes reality at that very moment. And in the *Oresteia* we find the famous prayers of the chorus to Zeus which praise the god without asking for something in exchange. This prayer is pure adoration when the chorus sings:

> Ζεὺς ὅστις ποτ᾽ ἐστίν, εἰ τόδ᾽ αὐ-
> τῷ φίλον κεκλημένῳ,
> τοῦτό νιν προσεννέπω·
> οὐκ ἔχω προσεικάσαι
> πάντ᾽ ἐπισταθμώμενος
> πλὴν Διός, εἰ τὸ μάταν ἀπὸ φροντίδος ἄχθος
> χρὴ βαλεῖν ἐτητύμως. (*Agamemnon* 160 – 166)

In his early plays Aeschylus still keeps the religious principle of 'crime and punishment' if someone was sacrilegious, he had to be punished, he had to pay for it. This religious principle ruled the world in archaic times and was expressed by the terms ὕβρις and τίσις. In his later plays, represented especially by the *Oresteia*, a trilogy which has come down to us in complete, Aeschylus created a new religious attitude by introducing the idea of τῷ πάθει μάθος, to get knowledge (to become wise) through suffering. The second idea is the relation of exchange or bipolarity between fear (φόβος) and awe or reverence (σέβας).

I would like to give an example of that by referring to the action in the *Oresteia*. In the first play the house of Agamemnon, who was absent for nearly ten years because of the fighting in the Trojan war, had lost the state of awe or reverence (σέβας) because Klytaemnestra, his wife, had betrayed her husband with Aegisthus. Instead, now fear (φόβος) took over. However, in the second play of the same trilogy Orestes took revenge on his father Agamemnon by killing his mother's lover. By so doing he returned the state of awe to the house, but he himself is now overcome with fear, so that he is about to be punished in the last play of the trilogy, the *Eumenides*, according to the old religious law represented by Apollo. But in this moment Aeschylus introduced the goddess Athene with a new message and principle, a new law, which is built equally on awe and fear at the same time. The result of this combination will no longer be the principle of 'crime and punishment', but instead the principle of 'forgiveness'.

Now let us consider in which way ancient Greek myths were taken up by Sophocles, the younger tragic poet (497 to 406 B.C). His way of presenting Oedipus as a tragic hero is already very much influenced by a certain kind of criticism of the rational abilities of human beings. Oedipus was the son of Laios, the king of Thebes, and after his father was informed by an oracle that his son will kill him, he tried to get rid of him by exposing his son. But Oedipus was found by a shepherds and brought to Polybus, the king of Corinth, where he was treated like a son. But then he heard from the same oracle that he would kill his father and marry his mother. In order to avoid this prophecy, he left the house of his stepfather, and on his way he killed Laios without knowing that this was his real father. To fulfil his intellectual masterpiece, he saved Thebes from the permanent threat of the Sphinx, by solving her riddle, but by so doing he won Iokasta, his real mother, as his wife. So the prophecy, the oracle was fulfilled, *because* Oedipus did everything he could to escape. What the Sophoclean version of the Oedipus myth made clear was what Hegel centuries later called the 'trick of reason' (Die List der Vernunft) which means that the more carefully human beings prepare themselves to reach a certain goal by rationality, the more certain it becomes that all their rational activities not only are in vain but even produce the result opposite to what was intended.

This is an experience one can follow over the centuries in both historic and personal events. To quote Hegel again: 'der Welt-Geist' — the spirit of the world — is working in secret behind the stage of all activities according to its own purpose. At the same time, the myth of Oedipus in the version of Sophocles shows also the impossibility for human beings to find a strict answer to the question 'who are you' (γνῶθι σαυτόν).

But the work of Sophocles seems to have also a slightly political dimension. For instance, in the Oedipus Coloneus. In his old days as a blind man Oedipus looks for a place where he can die in peace, and Theseus of Athens offered him this possibility. In exchange Oedipus promised his host Theseus to reveal to him — but only to him — the secret of the best way of ruling his country. And when he is about to die and all the other people are sent away, Oedipus demonstrates only two gestures to his host, the gesture of 'fear' and the gesture of 'awe'. It seems that Sophocles took up the political-religious example, created already by the late Aeschylus, by building up the new law in the temple, based on φόβος and σέβας.

A special case is the example of the Sophoclean Philoctetes. The individual and the political dimensions come here together in one hero. On their way to Troy the Greeks stopped at the island of Lemnos and left Philoctetes behind. He was bitten by a snake and was smelling very strongly, so that the Greeks could not stand his presence any longer. Though behind, he could live on this lonely island thanks to the bow of Heracles he possessed. But when the Greeks after ten years had not succeeded in defeating the Trojans, and when they asked the oracle what to do, they were told to try to call back Philoctetes because without his help they would never succeed in winning the war. As an outlawed separated from society, Philoktetes turns out in the end to be the only person to save the society, alike Oedipus, the blind outlaw, is the only one who possesses the secret knowledge of how to rule a country in justice and peace.

Euripides, the third great Greek tragic poet (485 or 480 to 406 B.C), used ancient Greek myths for his plays at many different levels. And we are able to draw a much more specific picture of his work because 17 plays came down to us from different periods of his life; whereas we have only 7 plays transmitted by each, Aechylus and Sophocles.

His main concern is the religious aspect, the relationship between human beings and the gods. During his life time he was not really successful, as a tragic poet in comparison with the other playwrights, because he was very much influenced by the philosophers and sophists of his time. His popularity became later. In the first period of his work Euripides still keeps the conventional principles of ancient Greek mythology represented by Zeus Xenios and Zeus Hiketesios (Ζεὺς ξένιος and Ζεὺς ἱκετήσιος). Zeus Xenios stands for the duty of hospitality. The guest is always under the protection of Zeus Xenios, and the suppliant is also always under protection of Zeus Hiketesios. In other words,

it is a religious duty to help people who are in danger and who ask for help in the name of Zeus.

In the plays written up to ca 430, Euripides shows heroes who followed this religious duty, for instance in his Alcestis, where Heracles turns up as a guest in the house of Admetus, whose wife is about to die. But he is taken care of as a guest as if nothing had happened. And also in the Supplices the ladies who ask for help in the name of Zeus are protected. But Hercules Furens is the turning point in his work. Megara, the wife of Heracles, asks for protection after being threatened by Lycus the tyrant, but she does so in vain. Lycus would have killed her anyway if Heracles himself had not come back at the very last moment and saved her life. But he killed his wife himself shortly after he had saved her, because he was blinded and beaten with madness by two goddesses, Iris and Lyssa, sent by the gods to punish Heracles in the most cruel way.

In the plays written between 420 and 410 Euripides used the rituals of purification taken from ancient Greek myth as a deception, in order to save his heroes. For instance, in the Helena and in the Iphigenia Taurica, apparently because, as a son of the enlightenment, he no longer trusted pure religious belief. The last period, after 410 until his death, is clearly very strongly influenced by his philosophical studies of the sophists. As a result, he brings on to the stage heroes who are no longer sure of themselves. They are no longer able to follow their own line of actions, their own intentions. Rather by doing so they reflect on what they are about to do and they often change their mind, like an intellectual who is not caught in only one way of looking at the world. In the end he loses the power of being single minded.

A good example of this attitude is Agamemnon in one of the last plays of Euripides, the Iphigenia Aulidens is. At the beginning, Agamemnon sends a messenger to his home, asking his wife to bring their daughter Iphigenia to the camp of the army. They pretend that Iphigenia should marry Achilles before the navy starts leaving the harbour against Troy. The truth was that Agamemnon was about to sacrifice his daughter to the gods, because the gods used Calchas to deliver the prophecy that the navy could be only favoured by good winds in case Iphigenia would be sacrificed to them. But shortly after wards Agamemnon send another messenger, in order to withdraw his first message. The second messenger, however, was caught by his brother Menelaus who is full of reproaches because Agamemnon had withdrawn his first message. But by discussing this matter, Menelaus himself changed his mind and was now willing to agree with the second message, because he also understood that it is not an easy thing to sacrifice, it means to kill, the only daughter. But then Agamemnon is the one who comes back to his original opinion and the second messenger, who would have saved the life of Iphigenia, is withdrawn. But there is also the attitude in the late plays of Euripides which shows the enormous hostility of the gods against human beings. For instance in the *Hippolytus* we have a hero who adores only Artemis, the goddess of hunting, and neglects the

temple of Aphrodite, the goddess of love. Already in the prologue of the play Aphrodite declares that she will take a terrible revenge for being insulted by Hippolytus, and she decides to kill him.

If we take a look at Menander, the representative of the New Comedy about 100 years later; we will see gods created in his plays, who are much more fond of human beings. As a parallel to the Euripidean *Hippolytus*, I just want to mention a play of Menander, the *Dyskolos*, where a god also opens the play with a prologue, telling that he is neglected by Cnemon, the farmer who every day passes by his statue without greeting or sacrificing to him at all, and that he nevertheless will provide his daughter with a rich and good-tempered husband. Hellenistic times created a new generation of gods who are altogether in favour of human beings. They are not only good to them, they are even benevolent, which means they are good even in spite of having good reasons to be ugly and hostile.

But once more back to Euripides. At the very end of his life he introduced the god of tragic theatre, Dionysus, or Bacchus, in the last play entitled, *Bacchae*. That play certainly would have started another new period in the poet's work; but he died shortly after he had written the *Bacchae*. The Dionysus of the *Bacchae* is quite a controversial figure among philologists and interpreters. Most of them regard him only as an irrational principle and Pentheus, the ruler, as the representative of rationality. But I think that it is not true. Pentheus in all his actions is much more irrational, he is caught by his concept of the world which should be ruled by the power of one man only, a tyrant, a dictator. And in order to keep up his authority, his actions are much more without a rational background they become more and more irrational, whereas the god Dionysus plans all his actions very rationally. The new message of the god Dionysus, who comes originally from the Eastern part of the world, is built on freedom, liberty and the idea of equality of all human beings. Ancient Greek myths end up here with a very modern concept of life which is still being worked on even in our century. I cannot conclude this article without giving a short summary of what happened to the ancient Greek myths in post-classical times, when the influence of the philosophy of Plato, Aristotle and the Hellenistic era built up a new consciousness of life. Plato was a dialectical thinker, which means that he never looked at life only from one point of view. By asking a question and trying to give an answer from one point of view, he had already the opposite point of view and a different answer in mind. So his rational thinking was a dialectic one in which his early attempts usually ended up with the so called apory. He was quite aware that pure rationality is not able to find the final truth. Hence he created a kind of philosophical myth and mythological parables to explain what he really had in mind. For instance, the Aristophanic myth in his *Symposium* tells the story of how Zeus punished human beings who had two faces, four arms and four feet. The Platonic myth, put into the mouth of Aristophanes, tells how Zeus punished human beings by splitting them up into

two parts so that what nowadays appears as a human being is only one half of the original perfect appearance. Plato created this philosophical myth probably in order to show the impossibility of being perfect. The longing for becoming perfect again is only satisfied when in very rare moments one half of a human being finds the other lost half, and their reunion is made possible only by love. Thus this philosophical myth explains that the phenomenon of love is nothing else than the attempt to become perfect again.*

Turku/Wien

THE FOLLOWING LIST PRESENT SOME OF MY ARTICLES
THE RESULT OF WHICH FORM THE BASIS OF THIS INVESTIGATION:

1. Μουσάων θερέπων. Acta Conventus Eirene XI 1971, p. 245 – 255.
2. Παθόντι ἀντιδρᾶν — *Zur Struktur der Dramen des Sophokles und Euripides, über Literatur und Geschichte*, Festschrift für Gerhard Storz, Frankfurt 1973, p. 23 – 46.
3. Φόβος und Σέβας *im frühen Griechischen*, Archiv für Begriffsgeschichte, 1972, p. 141 – 165.
4. *The 14th Heroid Letter of Ovid and the Danaid Trilogy of Aeschylos*, Mnemosyne 1973, p. 239 – 248.
5. Φόβος *und* Σέβας, Πάθος *und* Μάθος *im Drama des Aischylos*, Acta Conventus Eirene XIII 1975, p. 43 – 76.
6. Φόβος und Σέβας *bei Sophocles*, Arctos, Acta Philologica Fennica XIII 1979, p. 31 – 41.
7. Φόβος, Σέβας *und* Αἰδώς *in den Dramen des Euripides*, Arctos, Acta Philologica Fennica XIV 1980, p. 15 – 30.
8. Τί τὸ σοφόν; *Einige überlegungen zu Euripides, Bakchen 877, 897*, Arctos, Acta Philologica Fennica, Supplementen II, Studia in honorem Iiro Kajanto, 1985, p. 69 – 77.
9. *Der euripideische Herakles als ein Drama der Wende*, Gymnasium 1972, p. 50 – 61.
10. *Wahrheit und Trug in den Dramen des Euripides*, Arctos, Acta Philologica Fennica XI 1977, p. 15 – 40.
11. *Euripideische Handlungsstrukturen in der* Samia *des Menander*, Arctos, Acta Philologica Fennica, XVI 1982, p. 19 – 31.
12. *The Aiolos of Euripides*, Grazer Beiträge, Zeitschrift für Klassische Altertumswissenschaft VIII 1979, p. 101 – 118.
13. *Die aesthetische Funktion der lyrischen und epischen Elemente in der griechischen Tragödie*, Acta Antiqua Hungarica 1992, p. 25 – 30.
14. *Sprachtheorie und Mythenrezeption bei Isokrates, Literatur und Philosophie in der Antike*, Annales Univ. Turkuensis, Ser. B 174, 1986, p. 65 – 79.
15. *Der Dionysoskult in den* Bakchen *des Euripides*, Festschrift für Walter Pötscher. Grazer Beiträge, Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft 1993, p. 93 – 108.

---

* This paper was originally presented as the John E. Rexine Memorial Lecture at Colgate University in Hamilton New York in October 1996. I want to thank especially my friend and colleague Robert Garland for his invitation and his overwhelming hospitality. A shorter version of this article was also delivered at the University of Calgary in Edmonton, Canada, on the 26 X 99 and at the University of Ponta Delgada at the Acores on the 25 XI 99. I want to thank Professor Franz Szabo in Edmonton and Professor Machado Pires in Ponta Delgada for their kind invitation, their great hospitality during my stay and their inspiring discussions.

Eos LXXXVI 1999
ISSN 0012–7825

KONNTEN DIE ARGONAUTEN VOM SCHWARZEN MEER ZUR ADRIA DURCH DIE DONAU FAHREN?

Von

MATEUSZ ŻMUDZIŃSKI

Der im 3. Jahrhundert v.Chr. lebende griechische Dichter Apollonios aus Rhodos sammelte aus verschiedenen Mythen die Geschichten der Abenteuer der Argonauten und legte daraus das Epos *Argonautika* zusammen. Dieses Werk wurde detailliert von J. Rostropowicz bearbeitet[1]. Der Dichter schrieb den Helden seines literarischen Werks die Rückkehr von der Fahrt um das Goldene Vlies, von Kolchis, über den Ister und dann über seine Nebenflüsse zur Adria vor (Verse 241 – 302). Dies stimmt mit allzu nicht klaren Informationen überein, die in den Scholia zu finden sind[2]. Diese Fassung der Rückfahrt der Argonauten gibt auch das Wörterbuch der griechischen Mythologie an[3]. Im wesentlichen ist im genannten Wörterbuch jene Information mit einem Kommentar versehen, daß diese Fassung des Mythos in der Zeit entstand, als die Donau für eine Flußader zwischen dem Schwarzen Meer und der Adria galt. Dabei entsteht die Frage, ob dieser Weg ausgedacht wurde, oder der Verfasser des Mythos oder viel mehr des Epos sich eine wirklich existierende kaufmännische Straße zum Vorbild nahm. Die weitere Strecke der Fahrt der Agronauten wirkt völlig phantastisch, doch wenn es auch vielleicht absurd klingt, bin ich der Meinung, daß es überlegenswert ist, ob man in der Antike von den Gebieten des Schwarzen Meeres zur Adria über die Donau gelangen konnte, oder ob die literarischen Werke ausschließlich Phantasiegebilde sind. Ein literarisches Werk kann natürlich als eine Urkunde oder historische Quelle nicht gelten. Die schöne Literatur als Tagesliteratur oder Dokumentensammlung zu betrachten wäre ein methodologischer Fehler und völliges Mißverständnis. Man darf sich nicht direkt auch

---

[1] J. Rostropowicz, *Apolloniosa z Rodos epos o Argonautach*, Opole 1988. Alle hier befindlichen Anmerkungen gebe ich nach der oben erwähnten Ausarbeitung an. Ich möchte auch sehr herzlich Frau Prof. A. Szastyńska-Siemion für den Hinweis auf das Poem, die Bereitstellung des Buches und freundliche Bemerkungen danken.

[2] Scholia, ad IV, 259.

[3] P. Grimal, *Słownik mitologii greckiej*, Wrocław 1987, S. 40.

H. Schliemann zum Vorbild nehmen[4], der mit Hilfe der „Ilias" das legendäre Troja entdeckte. Dieser Fall kann jedoch suggerieren, daß in literarischen Werken und Mythen ferner Nachhall von vergangenen Ereignissen oder bloß Bruchstücke der Realität stecken können. Daher, da ich mich für die an der unteren Donau gelegenen Gebiete interessiere, stelle ich mir die Frage, ob der vom hellenistischen Dichter gewiesene Weg in seinen Zeiten, d.h. um die Mitte des 3. Jh. v.Chr. oder in der Bronzezeit, also in der Zeit der legendären Argonauten, existieren konnte. Die Frage gewinnt an Sinn und wird logisch, wenn wir beachten, daß etwa 250 Jahre nachdem das Epos geschrieben worden war, die Römer massenweise unterschiedliche Güter aus Dalmatien zum Schwarzen Meer über die Drau und Sau und dann donauabwärts beförderten. Diese Straße wird durch mehrere Warenkategorien abgesteckt und belegt. Was noch mehr, jene Straße verband in der römischen Zeit nicht nur Dalmatien mit dem Schwarzen Meer, sondern sie stellte die Hauptstraße für den Verkehr von den westlichen Provinzen des Imperiums und Italiens zum Donaulimes dar[5]. Besonders gern wurden darauf schwere und transportlästige Waren befördert[6], wie Öl- und Weinamphoren oder zerbrechliches und feines Tafelgeschirr, darunter vom Typ *terra sigillata* vom entfernten Galien, Germanien und Norditalien[7].

In der römischen Zeit war der Wassertransport fünfmal billiger als zu Land[8], und freilich viel sicherer und bequemer. Dann gab es keine Gefahr, daß die zarten Gefäße auf holprigen Straßen zerbrochen werden können, und große Lasten, einmal aufs Schiff geladen, mußten nicht mehr getragen werden. Es gibt zwar keine direkte Wasserverbindung zwischen der Adria und den genannten Nebenflüssen der Donau, doch sie sind voneinander lediglich um einige Tage Fußmarsch entfernt. In der Zeit des Prinzipats wurden in den adriatischen Häfen, wie Aquilea oder Iader unterschiedliche Waren von den Seeschiffen umgeladen und weiter zu Land zu nahe gelegenen Nebenflüssen der Donau transportiert[9]. Was noch mehr, die kaufmännischen Familien in Aquilea ließen ihre Handelsvertreter in vielen Städten und Castren an der Donau nieder[10]. Sie sammelten wohl dort Bestellungen und schickten nach den Waren zu den Herstellern in

---

[4] Vgl. H. Schliemann, *Ilios Stadt und Land der Trojaner. Forschungen in der Trojas und besonders auf der Baustelle von Troja*, Leipzig 1881, S. 210 – 239.

[5] Vgl. M. Żmudziński, *Z badań nad gospodarką i relacjami ekonomicznymi Novae w I – III w. n.e.*, Antiquitas XXIV 1999, S. 115 – 118.

[6] Vgl. M.H. Kelemen, *Roman Amphorae in Pannonia. North Italian Amphorae*, Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae XXXIX 1987, S. 13 f.; L. Bjelajac, *Amfore Gornijo Mezijskog Podunavlja*, Beograd 1996, S. 123.

[7] Vgl. L. Bjelajac, *Terra sigillata u Gornjoj Meziji. Import i radionice Viminacium-Margum*, Beograd 1990, S. 190 – 202.

[8] K. Green, *The Archaeology of The Roman Economy*, London 1986, S. 40.

[9] Vgl. Bjelajac, *o.c.*, S. 195, 199, 202.

[10] B. Gerov, *Die Rechtsstellung der untermösischen Stadt Novae*, [in:] ders., Beiträge zur Geschichte der Römischen Provinzen Mösien und Thrakien. Gesammelte Aufsätze, Amsterdam 1980, S. 116.

Italien und in den westlichen Provinzen. Es war um so leichter, daß der Fluß das ganze Jahr schiffbar ist[11]. Donauabwärts kann man mit dem Strom fahren und flußaufwärts ohne größere Probleme rudern oder segeln[12]. In der römischen Zeit fuhren auf der Donau etwa 20 Arten von Booten und Schiffen[13], was zu bestätigen scheint, daß man schon in der Antike sowohl flußab- als auch flußaufwärts, also gegen Strom gefahren war. Man darf also annehmen, daß in der Zeit des Apollonios die Rückfahrt von der Kolchis durch die Donau in die Adria technisch möglich war. Eine andere Frage entsteht noch, ob die Donauer Straße in der Entstehungszeit des Argonautenepos die Rolle des Weges zum Schwarzen Meer und der Kolchis zu erfüllen vermochte. Es ist zu erinnern, daß die Balkanhalbinsel durch eine Reihe von Bergketten, die nahezu unpassierbare Barrieren bilden, geschnitten ist. Darüber hinaus war die Halbinsel im Altertum mit dichtem und schwer durchgangbarem Gebüsch bedeckt, dessen wenige Überreste immer noch voller Dornbusch und Giftschlangen sind. So daß es noch heute ernsthafte Probleme bereitet, solches Buschwerk durchzugehen. Es ist noch zu erinnern, daß das uns heutzutage bekannte Straßennetz in hohem Maß in den römischen Zeiten entstanden ist, also nach Apollonios. Früher war es viel bescheidener, und die Gebiete, über die die Straßen führten, konnten durch feindliche Stämme besiedelt oder von Räubern überfallen werden. Die Entscheidung für einen Wasserweg beseitigte in hohem Maß Gefahr und Unbequemlichkeiten einer Reise. Es scheint also begründet zu überlegen, ob die Römer eine schon früher festgelegte Flußstraße eher nicht entdeckten, sondern benutzten. Es ist dabei zu bemerken, daß der in der hellenistischen Zeit lebende Apollonios ein gelehrter Mann war, und in sein Epos, dem Geist jener Zeiten gemäß, konnte er Elemente der ihm bekannten Wirklichkeit einflechten, um dem Werk das Gepräge gewisser Realität zu verleihen[14].

Er konnte auch wissen, daß es irgendwo in der Adria eine solche Stelle gibt, von dem man leicht bis zur Donau gelangen kann. Die Antwort auf die Frage, ob die Donau samt ihrem Tal die Rolle einer Landstraße bereits vor den Römern spielte, liegt in den archäologischen Quellen. Es steht außer Zweifel, daß die Flußtäler, und vielleicht die Flüsse selbst, Wege waren, nach denen sich die Zivilisation der Bronzezeit verbreitete. Die Völker, die jene Kulturströmungen mit trugen, wanderten von der Anatolischen Halbinsel über die Steppen am Schwarzen Meer und die Balkanhalbinsel. Einer dieser Wege war freilich die Donaus-

---

[11] A. Ładomirski, *Zamarzanie dolnego Dunaju w świetle źródeł*, Antiquitas XV 1992, S. 119 – 125.

[12] Bei den Grabungskampagnien an der Donau habe ich mehrmals flußaufwärts fahrende Ruder- und Segelboote beobachtet.

[13] T. Sarnowski, J. Trynkowski, *Stemple „okrętowe" Legionu I Italskiego na cegłach i dachówkach z Novae*, Balcanica Posnaniensia V 1990, S. 255. Die Darstellung der römischen Ruderboote auf der Donau zeigt auch eine Szene im untersten Band der Trajanssäule in Rom.

[14] Über eine hohe Stellung in der Welt der gelehrten Leute und über die Berufskarriere des Apollonios schreibt Rostropowicz, *o.c.*, S. 7 – 12.

traße[15]. Wenn wir auf die archäologischen Quellen aus der Bronzezeit zurückgreifen, stellen wir fest, daß die ganze Reihe von Fundkategorien entlang der Donau und ihren Nebenflüssen gefunden wird. Sie weisen darauf hin, daß die Menschen die Donau und ihr Tal mehrmals durchwanderten sowie den Fluß und sein Bett für den Weg ihrer Fernkontakte ausnutzten. Durch die kartographische Methode wurden u.a. die entlang den Flüssen vorkommenden Berührungen zwischen der Bevölkerung des Mittelmeerraums und der, die Karpaten bewohnte, ermittelt[16]. Es kann als überraschend erscheinen, aber die von den Archäologen gefundenen Gegenstände belegen Kontakte zwischen der mykenischen Kultur und dies in ihrer frühen Phase, d.i. in der Zeit um etwa 1570 – 1500 v.Chr., und der Bevölkerung, die in der Bronzezeit die Gebiete der heutigen Slowakei und des Karpatenbeckens bewohnte. Dazu gehören mehrere Importe wie auch Kulturnachahmungen[17]. Auf den riesigen Gebieten Europas wurden unter dem Einfluß der Kulturen vom ägäisch-balkanischen Kreis Siedlungen mit einer Akropolis errichtet und die Toten innerhalb von Siedlungen in großen Vorratsgefäßen beigesetzt[18]. Zum Handelsgut zwischen den entfernten Völkern konnten Kupfer, Zinn, Gold und Bernstein werden[19]. Ich schließe nicht aus, daß man auch mit solchen Waren handelte, die keine archäologischen Spuren hinterließen, wie Pelze, Wein in Lederbeutel oder eventuell Sklaven. Eins der Zeugnisse des Fernhandels sind wohl kleine Tontafeln in Form der Brotlaibe, die — wie man es interpretiert — eine Art Handelsquittungen sind[20]. J. Vládar nimmt an, daß in der Bronzezeit die Donau den Weg für die Einwirkungen und Kulturbeziehungen zwischen den Gebieten am Schwarzen Meer und denen am oberen Rhein sowie Norditalien, zur Poebene sowie der Adriaküste bildete[21]. Nach dem Mythos irrten die Argonauten auch in diesen Gebieten umher[22]. Einer der interessanteren Ausdrücke der mediterranen Einwirkungen, darin der minoischen Kultur, auf die entfernten Gebiete der Balkanhalbinsel und des Karpatenbeckens sind die auf der Gefäßkeramik gefundenen Nachahmungen der linearen Schrift B[23].

---

[15] Vgl. M. Gedl, *Archeologia pierwotna i wczesnośredniowieczna.* Część III. *Epoka brązu i wczesna epoka żelaza w Europie*, Kraków 1985, S. 27. Vgl. auch A. Niesiołowska-Wędzka, *Procesy urbanizacyjne w kulturach wczesnej i środkowej epoki brązu na terenie Kotliny Karpackiej w świetle oddziaływań kultur kręgu egejsko-bałkańskiego*, Archeologia Polski XXV 1, 1980, Abb. 1, S. 38.

[16] J. Vládar, *Osteuropäische und Mediterrane Einflüsse im Gebiet der Slovakei während der Bronzezeit*, Slovenská Archeólogia XXI 2, 1973, S. 253 – 357.

[17] Vládar, S. 272 – 273, 297 ff., zur Datierung der Kontakte: *o.c.*, S. 344.

[18] Niesiołowska-Wędzka, *o.c.*, S. 29 – 77.

[19] Vgl. Niesiołowska-Wędzka, *o.c.*, S. 31, 39; E. Kłosińska, *Starszy okres epoki brązu w dorzeczu Warty*, Wrocław 1997, S. 51.

[20] Kłosińska, *o.c.*, S. 51.

[21] Vládar, *o.c.*, Karte 2, S. 339.

[22] Grimal, *o.c.*, S. 40.

[23] J. Vládar, A. Bartoněk, *Zu den Beziehungen des ägäischen, balkanischen und karpatischen Raumes in der mittleren Bronzezeit und die kulturelle Ausstrahlung der ägäischen Schriften in die Nachbarländer*, Slovenská Archeólogia XXV 1977, S. 391 ff.; Niesiołowska-Wędzka, *o.c.*, Anmerkung 28, S. 51.

Sie belegen nicht nur vereinzelte Handels- oder militärische Kontakte, sondern meines Erachtens tiefere Berührungen von verschiedenem Gepräge. In der vorhandenen Literatur wird behauptet, daß eine der Straßen, die die mittelmeerischen Kulturen mit den Donaugebieten verband, durch die Donaumündung verlief, die andere aber die Vardar flußaufwärts und dann zu Land und moravaabwärts zur Donau[24]. Im Lichte der archäologischen Untersuchungen erfüllten die Drau und Sau eher eine zweitrangige Rolle. Es ist nachdem schwer eindeutig zu beantworten, in welchem Maßstab sie eine Verkehrsverbindung zwischen der Adria und dem Schwarzen Meer darstellten. Es scheint jedoch hochwahrscheinlich zu sein, daß wenn minoische oder mykenische Kaufleute sogar kleine Nebenflüsse der Donau kannten und auf den weiten Gebieten sich nach ihnen richteten, so ist es sich schwer vorzustellen, daß so bedeutende Flüsse ihnen fremd sein könnten[25]. Ich möchte nicht die schöne Mythe über die tapferen und abenteuerlustigen Argonauten allzu primitivisieren, aber ich bin tief überzeugt, daß der Autor des Epos oder eher die Autoren des Mythos vor ihm, indem sie den Weg der Rückkehr der Argonauten festlegten, die Nachrichten über die Welt in gewissem Maß schöpfen sowie ihr Werk in Anlehnung an Berichte von wirklichen Reisen zwischen dem Schwarzen Meer und der oberen Drau und Sava verfassen konnten. Der Vergleich des Textes mit irgendwelcher Karte scheint zu verweisen, daß wenn es eine solche Verbindung nicht gibt, so ist die ganze Sache auch nicht überlegenswert. Es ist jedoch der Text des Epos erneut in Erwägung zu ziehen, wo in den Versen 1318 – 1329 der prophetische Traum Jasons geschildert wird, und dann seine Deutung von Peleus[26]. Obwohl die Episode sich in anderen Seiten abspielen sollte, ist sie jedoch bezeichnend. Die Argonauten können nicht weiter fahren. Jason träumte von drei Göttinnen, die sagten, daß wenn er die Reise fortsetzen will, müssen die Argonauten eine Bedingung erfüllen, das ist: der Mutter, die sie geborgen hatte, sich dankbar erweisen. Jason, der den Traum selbst nicht deuten konnte, berief eine Versammlung ein, während deren aus dem Meer ein weißes Pferd auftauchte und in die Wüste lief (1344 – 1362). Peleus deutete den Traum Jasons, als daß sie das Schiff als ihre Mutter-Gebärerin, die sie in ihrem Schoß trug, betrachten sollen und es nach den Hufenspuren bis zur Stelle, wo sie schiffen werden können (1370 – 1379), übertragen. Zwar spielt sich die genannte Episode in Afrika ab, wie jedoch vom Epos selbst ersichtlich ist, konnte man — im Fall wenn der Fluß das Reiseziel nicht erreichte — so weit, wie es möglich war, fahren, und dann notfalls das Schiff liegen lassen oder es auf kleinen Strecken übertragen. Ähnlich verlief die archäologisch belegte Verkehrsstraße zwischen dem oberen Vardar und Morava.

---

[24] Vgl. Niesiołowska-Wędzka, *o.c.*, S. 38. Vládar, *Osteuropäische,* S. 339, Karte 2, läßt die Straße über die Morava außer acht, weist aber auf die Straße donauaufwärts und dann zur Drau und Sau hin.

[25] Vgl. Vládar, ebenda.

[26] Ich benutzte die Bearbeitung von Rostropowicz, *o.c.*, S. 36.

Wenn man das Epos liest und seine Fragmente mit den archäologischen Angaben vergleicht, kann man eine Behauptung riskieren, daß Apollonios Rhodios — oder eher die Autoren der Argonautensage vor ihm — die Verkehrsstraße zwischen dem Schwarzen Meer und der Adria von Berichten kannte. Es bedeutet nicht, daß der Mythos kein Mythos mehr wird, und die Poesie zu einer getreuen Schilderung der Wirklichkeit, ich bin doch der Meinung, daß man glauben darf, daß die Dichtung manchmal Bruchstücke der Wahrheit und ferne Echos von vergangenen Ereignissen zu beinhalten scheint. Dies entraubt der Argonautensage ihre Schönheit nicht, im Gegenteil, fügt ihr ein wenig mehr Glanz hinzu.

Wrocław

Übersetzt von Janusz Murczkiewicz

Eos LXXXVI 1999
ISSN 0012–7825

KATARCHE AND COMPARISON: ON HEPHAESTIO THEBANUS' *APOTELESMATICA* III 41. 5

By

JOANNA KOMOROWSKA

The principal source of our knowledge of late Greek astrology, *Apotelesmatica* by Hephaestio of Thebes, dates from the beginning of 5th century A.D. Data are scarce where its author is concerned — in fact, controversies were raised even concerning his being a pagan[1]. Generally accepted, though, is his dependence on other, earlier authors — Claudius Ptolemy and Dorotheus[2]. This notwithstanding, many questions remain. One of them is the problem of a short passage ocurring at the end of Hephaestio's chapter περὶ βίου καὶ κτήσεως.

While the body of the chapter deals with wealth-related problems, contents of III 41. 5 call for more general application[3]. This general reference in itself renders the passage worthy of scholarly attention, but there are more reasons for advocating its analysis. First, no existent source for the passage has been found in spite of comprehensive research. The paragraphs 1 – 4 of the chapter are based on Dorotheus' work, *Carmen Astrologicum*[4], but no equivalent of the last paragraph has been discovered in any known treatise. Such an addition in a relatively short chapter is even more interesting — while it is quite frequent for Hephaestio to implement material taken from Dorotheus with elements of differing provenience, such addenda are far more common in larger chap-

---

[1] That Hephaestio was a Christian is maintained by T. Sinko *Historia literatury greckiej*, vol. III, 2 p. 322. The opinion is radically opposed by Pingree in his edition of *Apotelesmatica* (*Hephaestionis Thebani Apotelesmaticorum libri tres*, edidit D. Pingree, vol. I, Lipsiae 1973), intr. p. V.

[2] On Hephaestio's dependence on Ptolemy see F. Engelbrecht *Hephaestio von Theben und sein astrologisches Kompendium*, Wien 1887; on Dorotheus' influence: Hephaestionis Thebani *Apotelesmaticorum libri tres*, edidit D. Pingree, vol. I, Leipzig 1973, p. VIII – XI.

[3] Moving from particular to generalized application is far from uncommon in Hephaestio's work — e.g. the circumstances forming a *katarche* are discussed in a chapter dealing with questions of travel (III 30).

[4] The work survives in Arabic translation of Umar al-Farukhan, edited in Dorothei Sidonii *Carmen astrologicum*, Leipzig 1976 by D. Pingree.

ters[5]. This lends an impression that the passage in question has been purposefully added by the Theban astrologer[6]. This possibility is further reason for making the III 41. 5 subject of more detailed scrutiny. While at the present phase of studies it is still impossible to decree whetheher the passage forms an actual addition on Hephaestio's part, I would like to make three points crucial in this enquiry:

1) the contents of the passage may at first sight appear to diverge from what is usually considered to be an astrological standard; what are those divergencies and can they be explained within the limits of contemporary astrological lore as portrayed by Hephaestio himself?

2) the passage refers to what may be termed *comparative method* in katarchic astrology; hence, is it consistent with other fragments representing the same exegetic procedure or not?

3) why does the passage emerge in the III 41? Are there any special reasons for considering the question of lunar comparative aspects at that very point?

The enquiry in these three problems should enable us to view the passage against a wider background of contemporary astrological and philosophical doctrines, and thus, to further our knowledge of workings of the ancient hermetic mind. Before I turn to more detailed analysis, it would be useful to quote the relevant passage as it appears in the edition of D. Pingree:

> χρὴ δὲ γινώσκειν ὅτι ἀδύνατόν ἐστι μέγα γενέσθαι τι ἀγαθὸν ἢ φαῦλον ἐν ταῖς καταρχαῖς τῶν ἀνθρωπίνων πράξεων εἰ μὴ τύχοι ἡ τῆς Σελήνης ἐποχὴ ἐν τοιούτῳ οὖσα τόπῳ ἐν ᾧ ἀγαθοποιὸς ἢ κακοποιὸς ἤτοι κατὰ τὴν γένεσιν ἢ κατὰ πάροδον τετράγωνον σχῆμα ἔχει πρὸς αὐτὸν· τὰ ἐν διάμετρα σχήματα ἀντιζηλίας καὶ ἀντιπαθείας ἔχουσιν, τὰ δὲ τρίγωνα σύμφωνα μὲν καὶ συμπαθῆ ἀλλ᾽ οὐ τοιαῦτα ἰσχυρὰ οἷα τὰ τετράγωνα, πολὺ δὲ τὰ ἑξάγωνα ἠττόνως τε καὶ ἀμυδρῶς ὠφελοῦσιν ἢ βλάπτουσιν.

1. Explicit preference for the tetragonal aspect expressed in the passage gains a perspective if viewed against the position held by the aspect in the katarchic astrology. Though it is not usual for an introductory astrological work to consider τετράγωνον σχῆμα as the most important in the prognostic, the approaches tend to vary with the increased specification of inquiry's object. Thus, according to the authoritative works on the problem, the primary importance is attached to oppositions and trigonal aspects, respectively the most nocive and most benevolent of the possible σχήματα[7]. If we consider Firmicus' discussion

---

[5] *Cf.* frequent use of the lost *Synagogai* by Protagoras Nicaeus in III 9 and III 47 Nechepso and Petosiris' fragments in III 9; on the other hand, some chapters in Hephaestio's work are not based on Dorotheus' poem (e.g. III 4; III 5).

[6] The authorship is supported by the *Epitome* IV 119 (Hephaestio *Apotelesmatica* vol. II, p. 325 – – 327, Pingree).

[7] *Cf.* Ptolemy *Tetrabiblos* I 14.

of the *genitura mundi*, a sequence opposition — *trigonus* — *tetragonus* emerges clearly, thus attesting to the priority of the two above mentioned aspects[8]. On the other hand, Paulus Alexandrinus opposes the tetragonal aspect to the *trigonalone*[9].

The tetragonal aspect, however, has much in favour of its assumption as the prevalent one, especially in the katarchic horoscope:

— first, it connects the cardinal points of the rotation circle,

— second, it connects the signs of similar nature[10] and

— last, but not least, it connects the lunar *hebdomadae*, and, likewisely, the four principal phases of the Moon[11].

The importance of this last premiss is well illustrated in the extant naval horoscopes contained in the Eleutherius Elius' astrological compendium, where the tetragonal aspect of the Moon is repeatedly employed to divine the date of ship's arrival[12]. In fact, there exists a general principle, according to which the τετράγωνος πλεῦρα served as indicative of the *katarche*'s eventual outcome — in Hephaestio's rendering it takes a following form:

> μὴ λαθέτω καὶ τοῦτο, ὅτι ἡ Σελήνη ἐν ταῖς καταρχαῖς τὸ πραττόμενον εἴτε ταχέως εἴτε χρονίως ἀποκαθίστησιν ὡς ἐπίπαν εἰς τὸ αὐτὸ ζῷδιον τῆς καταρχῆς παραγενομένη ἢ εἰς τούτου διάμετρον εἴτε τετράγωνον[13].

Analogous references to this aspect can be found in medical *katarche*, where the τετράγωνον πλεῦρα is frequently employed as an ultimate proof of the diagnosis[14].

2. The *comparative method* as it is portrayed in the extant sources, presents quite consistent picture. First, one notes immediately that it constituted one of stock methods of astrology in the 4th and 5th century A.D.[15] Though it seems

---

[8] *Cf. Matheseos libri octo*, III 1. 4 ff.

[9] *Eisagogika* c. 10, p. 24 – 25 Boer.

[10] That is: τροπικά, στερεά and δισώμα; the difference between these three classes is much played upon in astrological works and gains particular importance in the katarchic astrology, where it serves as basic means for ascertaining the results of an activity and its attainment. Such an interpretation dominates in Serapio (CCAG I, p. 100 ff.), Hephaestio (III 11.5), Iulianus (CCAG V 1, 192. 3 – 5) and others.

[11] Which means that the Moon in its station is located in tetragonal aspect with the place it occupied at the first station.

[12] See CCAG I, p. 103. 25: εἶπον δὲ ὅτι καὶ τῆς Σελήνης οὔσης ἐν Τοξότῃ ἢ ἐν Ἰχθύσι φέρεται τὸ πλοῖον, τηρήσας τὰ διάμετρα καὶ τὸ τετράγωνον τῆς Σελήνης. ibidem, p. 104. 22: πότε δὲ ὀφείλει ἐλθεῖν, εἶπον ὅτι τῆς Σελήνης οὔσης ἐν Ὑδροχόῳ (since the original position of the Moon fell within the sign of Scorpio, we are discussing the quartile here).

[13] *Cf.* Hephaestio, *Apotelesmatica* III 2. 12.

[14] *Cf.* Hephaestio, *Apotelesmatica* III 31. 1.

[15] The fact is borne out by frequent references to the *thema natale* as appearing in introductory, general chapters of Hephaestio's Book III: comparison of nativity horoscope forms one of the main

likely that the procedure enjoyed a special status in *katakliseis*, where possibilities of a recovery are analysed in reference to the nativity, it is encountered in discussions of marriage, search for the runaway slave, etc. Still, what may be considered of major importance in the related context is the analytical procedure proposed by Hephaestio in III 6. 1 – 2. The chapter deals with definition of lucky and unlucky days or hours and it is within this context that the author lays out fundamental principles of comparative analysis as employed in the *katarche*. Henceforth it can provide us with a further insight in the katarchic lore that contributed to III 41. 5. The principle is to analyze the present stellar conditions with reference to the person's nativity. Special attention should be paid to possible presence of the Moon within the signs or houses that had once been occupied by the malefics. Hence, what is being considered in the comparative method, are in fact two prognostics — and it is relatively easy to imagine an astrologer simultanously looking at two diagrams, and comparing the respective stellar positions[16]. The two passage show striking similarities: current position of the Moon is analyzed with reference to one of the same celestial object at the time of nativity. The importance of the tetragonal aspect is also stressed. When the position of the benefics and malefics is considered, we encounter the same importance being attached to their placement with respect to the Moon.

From III, 6 and other passages in the Hephaestio's manual comes the characteristic description of the comparative elements considered effective in the recommended interpretative procedures:

— present placing of the Moon has to be compared with the nativity — the recommended position is either in a sign once occupied by benefics, or in the ascendant. Trigonal aspects are also considered helpful[17];

— equivalent position held by the Moon in both themes is considered as benevolent (as is the trigonal distance between the two)[18];

---

premises of a planned marriage in III 9. 10 ff: ἐπισκοπεῖν δὲ χρὴ τὰ δύο θέματα τῶν γαμουμένων κτλ.; similarly, it can be applied in a prognostic of escape (III, 47. 93: καταλαμβάνεται δὲ καὶ ἐπὶ τῶν γενέσεων τῶν δουλικῶν ἀπὸ μὲν τοῦ Ἑρμοῦ ἀστέρος τὰ τῶν δρασμῶν κτλ.).

[16] It is a pity that no extant comparative horoscope has been found so far. The asserved prognostics of IV and V centuries are all limited to study of only one set of stellar positions. Still, traces of comparative method can be detected in the naval horoscopes, in which quartile aspects and lunar movements are analyzed (*cf.* CCAG I, p. 100 – 102).

[17] A contrary situation is described by Hephaestio in *Apotelesmatica* III, 31. 12 – 13: σκέπτου οὖν ποῖον τῶν ιβ ζῳδίων κατὰ τὴν πῆξιν τῆς γενέσεως ἐκακοῦτο ὑπό τινος τῶν κακοποιῶν ἀστέρων. καὶ ἐὰν συμβῇ γενέσθαι καὶ τὴν καταρχὴν τοῦ νοσήματος ἐν τῷ κεκακωμένῳ ἐξ ἀρχῆς ζῳδίῳ τῆς Σελήνης οὔσης, οἱ δὲ χρόνοι οἱ ἀπὸ τοῦ ὡροσκόπου ἐκβαλλόμενοι καταντήσωσιν εἴς τι ζῴδιον τοιοῦτον ὁποίῳ ἦν κατὰ τὴν πῆξιν ὁ Κρόνος ἢ Ἄρης ἢ αἱ τῶν φωστήρων ἢ τῶν κέντρων ἢ τῶν κλήρων ἀφέσεις ἐκβαλλόμεναι εἰς τὰς φθαρτικὰς τῶν κακοποιῶν ἀκτῖνας ἐμπέσωσιν, χαλεπωτάτη γίνεται ἡ νόσος.

[18] *Cf*: Hephaestio, *Apotelesmatica* III 6. 1 – 2: ἔμπρακτοι δὲ ἡμέραι νοοῦνται ὅταν γένηται ἡ Σελήνη ἐν τῷ κατὰ γένεσιν ζῳδίῳ ἢ κατὰ τρίγωνον αὐτοῦ σὺν ἀγαθοποιοῖς ἢ καὶ κατὰ παντὶ ζῳδίῳ μετὰ τῶν ἀγαθοποιῶν ... καὶ ὧραι δὲ ἔμπρακτοι γίνονται ὁπόταν ὡροσκοπῇ τὸ

— Juppiter and Venus should be found in places originally occupied by one of them; if they happen to be placed in a sign that was occupied by a nocive planet, their influence is seriously impaired[19];

— no action should be attempted when an eclipse occurs in the sign which was occupied by the Moon in the nativity. Furthermore, there are reasons to think that presence of a lunar node (as a potential place of an eclipse) in such a place was also considered nocive[20];

— every possible κάκωσις of the Moon has to be considered when discussing the comparative horoscope[21]; the dominance of nocive aspects, with no help of the benefics, results in a *katarche ateles*;

— sometimes *thema natale* can serve as a reference source for informations that cannot be drawn from purely katarchic horoscope[22]; nevertheless, one notes that it is still the combined influence of the two prognostics that decides an individual's destiny.

Almost all these are mirrored in III 41. 5. There are no significant contrarieties between the general advice of our passage and more specific directives formulated in other chapters, the only possible exception being the position of Juppiter and Venus, which are not explicitly mentioned. However, the emergence of the two benefics occurs in the chapter on marriage (III 9) and one must immediately note that Venus is traditionally linked to the bride and Juppiter to the groom. That makes the emergence of the two planets in III 9 quite exceptional — it might be said that in the marriage divination they occupy a place that would be normally held by the Moon.

τῆς γενέσεως ζῴδιον ἢ καὶ κατὰ τρίγωνον σχηματίζεται ... 2. ἄπρακτοι δὲ ἡμέραι καὶ κακαὶ ὅταν ἡ Σελήνη ἐν τετραγώνῳ ζῳδίῳ τῆς γενέσεως γένηται ἢ ἐν τῷ ἀντικειμένῳ σὺν τοῖς φθοροποιοῖς κτλ.

[19] *Cf. ibid.* III 9. 10 ff.: ἐπισκοπεῖν δὲ χρὴ τὰ δύο θέματα τῶν γαμουμένων εἰ καὶ ἐπίπαν οἱ ἀγαθοποιοὶ ἐν τοῖς ἀγαθοποιοῖς τόποις (τουτέστι διπλοῖ) κατὰ τὸν καιρὸν τοῦ γάμου γίνονται ἢ συσχηματίζονται. εἰ δὲ κατὰ γένεσιν καὶ κατὰ πάροδον τὸ μεσουράνημα κοσμούμενον ᾖ καὶ ἀγαθοποιῶν τόπος τοῦ θέματος τῆς γυναικὸς ἐμπέσῃ εἰς τὸ τοῦ ἀνδρὸς μεσουράνημα εἰδέναι χρὴ ἐν αὐτῷ τῷ ἔτει τὴν παιδοποιίαν ἔσεσθαι, εὐάρεστόν τε τὴν συμβίωσιν μηκυνθᾷ ἦναι, καὶ μάλιστα ὅταν οἱ ἐπίκαιροι τόποι τῶν γενέσεων (...) σύμφοροι ὑπάρχουσιν κτλ.

[20] *Cf. ibid.* III 1. 3: βλάπτει δὲ καὶ ἡ Σελήνη ἐκλείπουσα, καὶ μάλιστα ἐν τῷ γενεθλίῳ ζῳδίῳ ἢ τούτου τριγώνοις, ἔτι δὲ καὶ ἐν συνόδῳ. The these that the ἐκλειπτικοὶ τόποι were considered to be of a nocive nature is strongly supported by Hephaestio's interpretation of this points (e.g. III 1. 3; 4. 11; 7. 6; 28. 4 et aliis).

[21] Cf. *ibid.* III 41, 3ff: δεῖ οὖν παρατηρεῖν ἐν ταῖς καταρχαῖς ταῖς τῶν καθ᾽ ἡμέραν πράξεων τὴν Σελήν. εἰ γὰρ τύχοι παροδεύουσα ἐν τοῖς τόποις τοιούτοις ἐν οἷς οἱ κατὰ πῆξιν κακοποιοῖ ἦσαν ἢ καὶ τεράγωνοι ἢ καὶ διάμετροι αὐτοῖς, μηδενὸς μὲν τῶν ἀγαθοποιῶν μήτε κατὰ πῆξιν μήτε κατὰ τὴν πάροδον βοηθοῦντος, τῶν δὲ κακοποιῶν κατὰ τὴν πάροδον βλαπτόντων ἤτοι κατὰ σῶμα ἢ κατὰ σχῆμα, καὶ μάλιστα τετράγωνον ἢ διάμετρον, κακίστη γίνεται ἡ καταρχὴ ἐκείνη καὶ κλιμακτηριώδης.

[22] Cf. *ibid.* III 5. 51: ἐν δὲ ταῖς κρισίμοις τῶν νόσων ἐὰν εὑρεθῇ συνοῦσα τῷ Κρόνῳ λειψίφως θάνατον ὑπονοητέον, ἡ δὲ τοῦ θανάτου ποιότης προεγνωμένη κατά τὴν γένεσιν; III, 47. 93: καταλαμβάνεται δὲ καὶ ἐπὶ τῶν γενέσεων τῶν δουλικῶν ἀπὸ μὲν τοῦ Ἑρμοῦ ἀστέρος τὰ τῶν δρασμῶν κτλ.;

Purely methodological aspects of the question notwithstanding, the discussed passage (III 41. 5) contains an information that is of extreme import in regard to astrological theory. Namely, it states that virtually nothing of importance can happen without the Moon or the Ascendant repeating the position observed at the nativity (or its tetragonal aspect):

ἀδύνατόν ἐστι μέγα γενέσθαι τι ἀγαθὸν ἢ φαῦλον ἐν ταῖς καταρχαῖς τῶν ἀνθρωπίνων πράξεων κτλ.

Hence, one is led to a logical conclusion that the nativity horoscope is of prevalent importance in human life and that subsequent influence of heavenly bodies cannot make any drastic changes in the set course of things. Both happy and unhappy events of importance are therefore decided at the very beginning of the human existence. What we have here is a definite subordination of the *katarche* to the demands of genethlialogy, a subordination that is nowhere else stated so explicitly[23]. What is interesting is to put this remark in perspective together with the famous enuntiation made by Ptolemy, who ascertains that the general cause must always prevail over a particular one[24]:

ἡ μὲν καθολικὴ περίστασις μείζων τε καὶ αὐτοτελής, ἡ δὲ ἐπὶ μέρους οὐχ ὁμοίως.

Since Hephaestio was well acquainted with Ptolemy's astrological theses[25], we are brought to a hierarchical arrangement of the three branches of astrology, with universal prognosis seen as the most potent and the *katarche* as purely incidental. This is undoubtedly due to the long tradition of anti-astrological polemics, inclined to highlight the existence of various kinds of horoscopes as mutually incoherent and inconsistent[26]. The interesting point is that according to Hephaestio's assertion the *katarche* is to be considered as one of less universal nature — which consequently puts in question the validity of zodiacal selenodromia, one of the most popular ways of divining an end of the activity undertaken[27].

3. Now, having seen the prevalent power of the *genitura* where human destiny is concerned, the connection of the passage with the remaining part of the chapter emerges quite clearly. Since in III 41 we are considering matters obviously important to a human life (including a possible survival of an exposed

---

[23] Clearly, the absolute power of nativity is much played upon in the genethlialogical works — e.g. Vettius Valens' *Anthologiae* where it is expressly stated that: νενομοθέτηκε γὰρ εἱμαρμένη ἑκάστῳ ἀμετάθετον ἀποτελεσμάτων ἐνέργειαν περιτειχίσασα πολλαῖς αἰτίαις ἀγαθῶν τε καὶ κακῶν κτλ. (V 6).

[24] *Cf. Tetrabiblos* III, 1. 1.

[25] Concerning Hephaestio's dependence on Ptolemy see Engelbrecht *o.c.*

[26] The best example is furnished by Sextus Empiricus *Adv. mathematicos V*, 90 – 92: ὁρῶμεν γὰρ πολλοὺς κατά τε ἡλικίας διαφέροντας καὶ κατὰ μορφὰς σωμάτων καὶ κατὰ ἄλλας παμπληθεῖς ἰδιότητας παθῶν τῷ ὁμοίῳ τέλει περιπεπτωκότας καὶ ἤτοι ἐν πολέμῳ ἀπολομένους ἢ ἐν συμπτώσεσιν οἰκιῶν ἀποληφθέντας ἢ ναυαγίοις καταποντισθέντας κτλ.

[27] Major part of Hephaestio's III 4 and III 5 is based on interpretation of the actual position of the Moon with respect to the zodiacal circle. The point is that the use of selenodromion practically excludes the comparative study of horoscope. E.g. someone seeking justice shall fare well, provided he acts when the Moon in Libra — such an indication disables any consideration for the *genitura* to be paid.

child), it is hardly conceivable that they can be decided by posterior stellar influences in a manner that overrules or changes what was decided at the beginning of individual's existence. To admit such an possibility would be to invite a serious criticism of every anti-astrologically inclined thinker. On the other hand, a possibility of a posterior inquiry must be left open, and any posterior inquiry necessarily belongs to the realm of *katarchai.* It leaves us with an manifest dichotomy — on one hand there is a doctrine of prevalent power of the nativity, on the other, the need of the actual, strictly contemporary *katarche.* To allow this dichotomy, to equate the power of the *katarche* with that of the nativity, would be to question the very fundament of astrological cosmology, to invite a censure of both the determinists and every other philosophical school. By proclaiming the priority of the *genitura* the author excludes such a possibility — and at the very weak point of the discourse.

Thus, while we cannot be sure, whether the passage in question is Hephaestio's original contibution to Dorotheus' theses or does it come from some unknown work on katarchic astrology (*Synagogai* of Protagoras[28]?), its placement within the whole work may serve as a proof of the Theban's conscientiousness with regard to logical consequences of some astrological dogmas. The passage is placed at one of the most fragile points in the *Apotelesmatica*, where issues usually decided in the nativity are discussed — and hence comes the decisive discernment of the stellar influences.

Conclusion

The subordination of the *katarche* to the nativity is a beautiful solution, well worth a risk where some other katarchic concepts (eg. selenodromia) are concerned. Furthermore, a conflation of the two horoscopes in one divinatory procedure yields extremely credible-looking results — in a society accustomed to nativity-horoscopes a prognosis taking account of both the original and the current stellar condition would have been very highly regarded[29]. Unfortunately, we do not possess any extant horoscope attesting to this tendence — what seems likely, though, is that eg. Maxentius' consultations on the eve of Mulvian battle, as they are metioned by Zosimus (II 16. 1) involved both investigations of his nativity horoscope and the current stellar positions.

Kraków

---

[28] Protagoras work is frequently quoted and paraphrased by Hephaestio, as an implement to Dorotheus' poem *(cf.* III 30. etc).

[29] Considering the omnipresence of stellar consultations in the late Graeco-Roman world see F. Cumont *Astrology among Greeks and Romans*, New York 1960; see also H. Stern *Le calendrier de 354: étude sur son texte et sur ses illustrations*, Paris 1953 and S. Eriksson *Wochentagsgötter, Mond und Tierkreis*, Studia Graeca et Latina Gothoburgensia III, Stockholm 1956. Concerning the survival of the comparative method in the later times *cf.* CCAG I, p. 125, 10 ff. (medical *katarche* of the cod. Laurentianus 28, 34 f. 18).

Eos LXXXVI 1999
ISSN 0012–7825

THE *PANACRA* MOUNTAINS IN CALLIMACHUS AND EPIMENIDES

By

ELWIRA KACZYŃSKA

In the central part of his *Hymn to Zeus* (lines 42 – 54) Callimachus of Cyrene describes the nurturing of the divine baby in Crete. Among the passages, where various god's nurturers and protectors are named, the poet informs that the baby god was drinking milk of the she-goat Amaltheia and eating a sweet honey-comb of the bee Panacris (lines 48 – 51). He also gives an unclear digression on the *Panacra* Mountains:

[...] σὺ δ' ἐθήσαο πίονα μαζόν
αἰγὸς Ἀμαλθείης, ἐπὶ δὲ γλυκὺ κηρίον ἔβρως.
γέντο γὰρ ἐξαπιναῖα Πανακρίδος ἔργα μελίσσης
Ἰδαίοις ἐν ὄρεσσι, τά τε κλείουσι Πάνακρα.

(and thou didst suck the rich teat of the she-goat Amaltheia, and thereto eat the sweat honey-comb. For suddenly on the hills of Ida, which men call Panacra, appeared the works of the Panacrian bee).

(translated by A.W. Mair [1]).

The scholiast's gloss to Panacris is ambiguous[2]: Πανακρίδος δὲ μελίσσης ἤγουν τῆς τὰ ἄκρα τῶν βοτανῶν δρεπομένης ἅπαντα, ἢ ἀπὸ Πανάκρου, ὄρους Κρήτης.

According to Tandy's opinion, „The first option is ingenious, but hardly a decent reason for calling the mountains Πάνακρα; the second explains nothing"[3]. In his commentary Roussel tentatively suggests that Πανακρὶς μέλισσα

---

[1] See Callimachus, *Hymns and Epigrams*, Lycophron, with an English translation by A. W. Mair, Aratus, with an English translation by G. R. Mair, Cambridge – London 1989 (1st ed. 1921), p. 43.

[2] All the scholia to the Callimachean hymns are taken from the edition by R. Pfeiffer, *Callimachus*, vol. 2, Oxford 1953.

[3] D. W. Tandy, *Callimachus, Hymn to Zeus. Introduction and Commentary*, Diss. Yale University, New Haven 1979, p. 128 (microfilm).

refers to a rarely encountered bee-goddess[4]. Picard argues for the existence of such a bee-goddess and her association with Crete[5]: she is depicted in the motif of the Cretan Lady of animals (πότνια Θηρῶν), except that the lower part of her body is that of a bee. Although such a bee-goddess is not elsewhere associated with Zeus, it is worth noting that the god was worshipped as Μελισσαῖος (Hesychius, s.v.).

According to a different interpretation, Panacris may be connected with Melisseus the Cretan, who sired Adrasteia (as a scholiast to Eurypides, *Rhesos* 342, says) or even Adrasteia and Amaltheia (if a correction of *Althaeam* to *Amaltheam* in Hyginus, *Fab.* 182, is correct). Didymus (quoted by Lactantius, *Inst.* 1.22) mentions another daughter of Melisseus named Melissa. Tandy suggests also a false etymological connection to Zeus' nurterers Meliai, the nymphs whose life was bound up with ash-trees.

It is clear that the name of Panacris derives from the oronym, for Πάνακρα (sc. ὄρη) appears to be a simple combination of two Greek words παν- (frequently in compounds) 'all; the whole; every' and ἄκρον (n.) 'a mountain-top; peek' and it means nothing more than 'all-high (mountains)'[6]. Of course, it might perfectly designate the peaks associated with Zeus. In fact, Strabo (X 4.4) says that the Idaean mountains are the highest in Crete (ὑψηλότατον τῶν ἐκεῖ). Moreover, Diodorus (V,70.5), quoting perhaps Epimenides of Crete, describes the region where the bees operated as very high (τοῦ τόπου δ' ὄντος ὑψηλοῦ καθ' ὑπερβολήν)[7].

According to Callimachus, the oronym Panacra referred to a part of the Ida Mountains (line 51: Ἰδαίοις ἐν ὄρεσσι, τά τε κλείουσι Πάνακρα). Stephen of Byzance (s.v. Πάνακρα) repeats this information, profiting exclusively from the Callimachean *Hymn to Zeus*[8]. But it seems to me that there may be more to be found in Πάνακρα. D.W. Tandy appeals to the renowned Callimachus' pupil, Eratosthenes (*Catasterismata* 27), who retells a story of Epimenides, how the goat-shaping Pan stood with Zeus on Mt. Ida in the battle between the Titans and the Olympians[9]:

---

[4] L. Roussel, *Callimaque. Hymne a Zeus,* Montpellier 1928, p. 33.

[5] Ch. Picard, *Les religions préhelléniques (Crète et Mycènes)*, Paris 1948, p. 522.

[6] L. Roussel, *o.c.*, p. 33; C.M. Bila, *L'inno a Zeus di Callimaco,* Trapani 1932, p. 79; G.R. McLennan, *Callimachus. Hymn to Zeus*, Rome 1977, p. 83 – 85; Tandy, *o.c.*, p. 128.

[7] E. Cahen, *Callimaque. Hymnes – Épigrammes – Les Origines – Hécalé – Iambes – Poèmes lyriques*, Paris 1922, p. 38, suggests that the name Panacris definies „l'abeille des lieux hauts'". Also J. Horowski, *Folklor w twórczości Kallimacha z Cyreny* [Le folklore dans l'œuvre de Callimaque de Cyrène], Poznań 1967, p. 127 – 128, 139, emphasize aetiological character of the Panacris-Panacra myth.

[8] Stephanos of Byzantium, ΕΘΝΙΚΩΝ. *A Geographical Lexicon on Ancient Cities, Peoples, Tribes and Toponyms*, Chicago 1992 (a reprint of the German edition: Stephani Byzantinii *Ethnicorum quae supersunt*, ex recensione Augusti Meinekii, Berlin 1849), p. 499, sub v. Πάνακρα.

[9] Eratostenes, *Catasterismata* 27, quoted after H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker,* Berlin 1922, p. 193.

Αἰγοκέρως. οὗτός ἐστι τῷ εἴδει ὅμοιος τῷ Αἰγίπανι· ἐξ ἐκείνου γὰρ γέγονεν· ἔχει δὲ θηρίου τὰ κάτω μέρη καὶ κέρατα ἐπὶ τῇ κεφαλῇ· ἐτιμήθη δὲ [sc. Πάν] διὰ τὸ σύντροφος εἶναι τῷ Διί, καθάπερ Επιμενίδης, ὁ τὰ Κρητικὰ ἱστορῶν φησιν, ὅτι ἐν τῇ Ἴδῃ συνῆν αὐτῷ, ὅτε ἐπὶ τοὺς Τιτᾶνας ἐστράτευσεν· οὗτος δὲ δοκεῖ εὑρεῖν τὸν κόχλον, ἐν ᾧ τοὺς συμμάχους καθώπλισε διὰ τὸ τοῦ ἤχου Πανικὸν καλούμενον, ὅ οἱ Τιτᾶνες ἔφυγον· παραλαβὼν δὲ τὴν ἀρχὴν [sc. ὁ Ζεύς] ἐν τοῖς ἄστροις αὐτὸν ἔθηκε καὶ τὴν Αἶγα τὴν μητέρα.

The Eratosthenes' story, based evidently on a lost version of *Cretica* by Epimenides of Phaistos (καθάπερ Επιμενίδης, ὁ τὰ Κρητικὰ ἱστορῶν φησιν), is aetiological by nature, explaining the origins of the constellation Capricorn and the so called Panic noise'. Tandy suggests that Epimenides located the battle between the Titans and the Olympian gods in some parts of the Ida range, which after Pan's victory has been called Panacra, i.e. 'Peaks of Pan'. According to Tandy, a member of the audience who knew any Cretan provincionalisms or was familiar with the Cretan legend would consider Pan's presence acceptable in this goat-ridden context (see the she-goat Amaltheia and the opposite verb ἔβρως 'you ate', which is perhaps a poetical fun on ἔβρος, the Thracian name for 'goat'[10]).

I willingly agree with Tandy's opinion that the oronym τὰ Πάνακρα is a local Idaean name, which was etymologized in defiance of quantity as 'Peaks of Pan', and that Epimenides himself may have explained it so. Such an explanation belongs to the so called 'folk etymologies', which are usually false, but very popular especially in all the mythological contexts.

What is more, I would like to emphasize that Callimachus' *Hymn to Zeus* seems to be modelled on Epimenides' version of the birth-story of the principal god. It contains not only an exact imitation of the prophet's words: „The Cretans always Liars" (Κρῆτες ἀεὶ ψεῦσται)[11] and the same arguments on an allegedly tomb of Zeus, but it also records some of Epimenides' aetiological tales, e.g. that on the navel of the baby god, which fell away at the Omphalian plain[12]. As the Alexandrian poet mentions shortly the Panacra Mountains and the bee Panacris, not developing this interesting matter, it is entirely certain that he refers to a generally known story, probably narrated by Epimenides, the Cretan prophet, seer and poet. If the latter (quoted by Eratosthenes) told, as Tandy suggests, on the Panacra Mountains, then a myth on the bee Panacris, nurturing the divine child, had to be told in the same Cretan tale. One may refers here to Diodorus of Sicily (V,70.5), who relates (after Epimenides) that Zeus changed the colour of bees to that of copper with the gleam of gold and made them

---

[10] See Tandy, *o.c.*; E. Kaczyńska, *Callimachus, Hesychius and Two Thracian glosses*, Orpheus. Journal of the Thracian and Indo-European Studies VI 1996, p. 21 – 23.

[11] *Cf.* e.g. M. Winiarczyk, *Powiedzenie „Kreteńczycy zawsze kłamcy" w tradycji antycznej*, Antiquitas XXIII 1997 (Acta Universitatis Wratislaviensis No. 1955), p. 97 – 101.

[12] E. Kaczyńska, *Kallimach, Epimenides i kreteńska Arkadia*, [in:] Studia nad kulturą antyczną, Opole 1997, p. 31 – 40.

insensible to the harsh winds and heavy snows of the high mountains. In fact, Zeus was generally thought to have been the bees' benefactor in return for their work at his nurturing. Thus the information on Panacris and the Panacra Mountains derive most probably from the poems of Epimenides.

Now it is necessary to review the question: which parts of the Idaean range were or might be called τὰ Πάνακρα ὄρη? In modern oronymy of the island the name Nida (Νίδα), which derives from the ancient form ῞Ιδα by a false decomposition (i.e. στην ῞Ιδα > στη Νίδα), defines a broad plateau in the mountainous range of the central Crete, where the famous Idaean cave is located[13]. This range is nowadays called Psiloritis (ὄρος Ψηλορείτης, literally 'all-high mountains'). As the ancient oronym (τὰ Πάνακρα ὄρη) meant exactly the same, it seems difficult to conclude that this semantic convergence came to existing by change. The term Ψηλορείτης is simply a Modern Greek translational calque of the antique form Πάνακρα. By analogy, similar changes, or semantic interpretations, are well attested in Cretan oronymy, e.g. modern name for White Mountains (Mod. ῞Ασπρα Βουνά) explains the semantics not only the ancient Greek form (Λευκὰ ῞Ορη, or Λευκὸν ῞Ορος), but also its Pre-Greek equivalent (Βερέ-κυνθος)[14]. Numerous onomastic doublets or triplets arose during the long-time process of hellenization of the Pre-Greek populations, e.g. Hesiodic ᾽Αἰγαῖον ὄρος, connected with Zeus' birth, refers evidently to the Pre-Greek oronym Δικταῖον ὄρος (cf. Myc. Gk. *di-ka-ta-jo di-we* 'to the Dictaean Zeus'). The Hesychian gloss δίζα· αἴξ. Λάκωνες explains the original meaning of the Cretan oronym ('goatish mountain'). Of course, such "translational calques" are of great value in onomastic and substratal research.

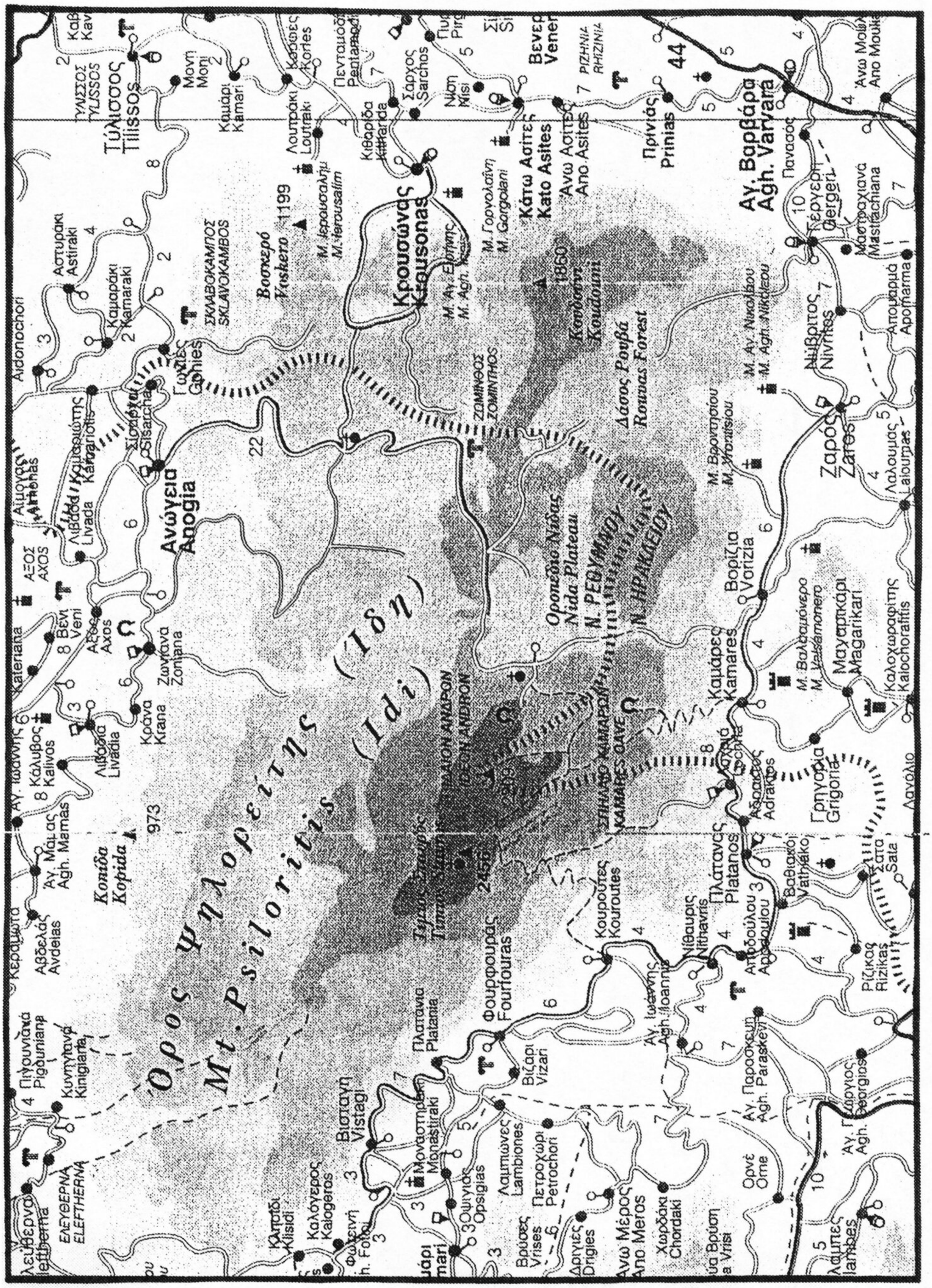
In this case the double semantic or phonetic equivalence (i.e. Panakra = Psiloritis, Ida = Nida) allows us to maintain that the modern nomenclature of the Psiloritis range is an undeniable heritage of the ancient onomastics. Both the oronyms τὰ Πάνακρα ὄρη and τὰ ᾽Ιδαῖα ὄρη referred to the same mountainous range, but the former designed the highest parts located west of the Nida plateau, the latter defined the regions containing both the plateau (ca. 1350 – 1550 metres) and relatively lower.

Łódź

---

[13] *Cf.* especially P. F a u r e, *Fonctions des cavernes crétoises*, Paris 1964, p. 99 – 131, i d e m, Ιερά σπήηλαια της Κρήτης, Iraklio 1996, p. 92 – 98, B. R u t k o w s k i, *Cult Places in the Aegean World*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1972, p. 142 – 143, i d e m, *Wyspy wiecznego szczęścia. Zarys religii wczesnogreckiej*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1975, p. 38. See also M. G u a r d u c c i, *Inscriptiones Creticae,* vol. I, Romae 1935, p. 96 – 97.

[14] P. Faure, *Onomastique crétoise préhellénique*, Études Indo-européennes VI 1987, p. 65 – 79, esp. 67 – 68.


Όρος Ψηλορείτης (Ίδη)
Mt. Psiloritis (Ida)
Κρούσωνας
Kreousonas
Ανώγεια
Anogia
Άνω Μέρος
Ano Meros
Ζαρός
Zaros
Βορίζια
Vorizia
Φουρφουράς
Fourfouras
Πρινιάς
Prinias
Άνω Ασίτες
Ano Asites
Κάτω Ασίτες
Kato Asites
Δάσος Ρουβά
Rouvas Forest
Κουδούνι
Koudouni
Ορεινό Νίδας
Nida Plateau
Ν. ΡΕΘΥΜΝΟΥ
Ν. ΗΡΑΚΛΕΙΟΥ
ΣΠΗΛΑΙΟ ΚΑΜΑΡΕΣ
ΙΔΑΙΟΝ ΑΝΔΡΟΝ
ΖΩΜΙΝΘΟΣ
ΣΚΛΑΒΟΚΑΜΠΟΣ
Κάμαρες
Kamares
Μαγαρικάρι
Magarikari
Μαστραχιανά
Mastrachiana
Λαλούμας
Laloumas
Απομαρμά
Apomarma
Νιβρίτος
Nivritos
Λιβάδια
Livadia
Καλύβες
Kalyves
Κάτω Μέρος
Kato Meros
Γωνιές
Gonies
Σίσαρχα
Sisarcha
Αστυράκι
Astiraki
Καμαράκι
Kamaraki
Αϊδονοχώρι
Aidonochori
Άξος
Axos
Κάλυβος
Kalivos
Κρανά
Krana
Ζωνιανά
Zoniana
Κατσανά
Katsana
Κοπιδά
Kopida
Αβδελά
Avdelas
Πιγουνιανά
Pigouniana
Κυνηγιανά
Kinigiana
Ελεύθερνα
ELEFTHERNA
Βιστανή
Vistagi
Πλατανιά
Platania
Βιζάρι
Vizari
Καλόγερος
Kalogeros
Κλεισιδί
Klisidi
Μονή
Moni
Κάμαρι
Kamari
Λουτράκι
Loutraki
Κάστρος
Kastros
Πενταμόδι
Pentamodi
Κιθαρίδα
Kitharida
Σάρχος
Sarchos
Νίσι
Nisi
Βενερά
Venera
ΡΙΖΗΝΙΑ
RHIZINIA
Τύλισσος
Tilissos
Γνωσσός
Gnossos
Καβ
Kav
Λιβάδια
Livadia
Καμαρώτης
Kamariotis
Αμιρά
Amiras
Μάμας
Agh. Mamas
Κοπιδά
Kopida
973
2456
Τίτιος Σταυρός
Titios Stavros
Κουρούτες
Kouroutes
Φουρφουράς
Fourfouras
Πλατανιά
Platania
Μοναστηράκι
Monastiraki
Βιζάρι
Vizari
Αγ. Ιωάννης
Agh. Ioannis
Νίθαυρις
Nithavris
Πλάτανος
Platanos
Αρβανιτάκι
Arvanitaki
Βαθιακό
Vathiako
Αγ. Παρασκευή
Agh. Paraskevi
Ρίζικας
Rizikas
Σατά
Sata
Γρηγορία
Grigoria
Αδράκτος
Adraktos
Κόμμος
Komos
Μονή Βρύσης
Moni Vrisis
Ορνέ
Orne
Λαμπωνές
Lambiones
Πετροχώρι
Petrochori
Δρίγιες
Drigies
Χωρδάκι
Chordaki
Βρύσες
Vrises
Οψηγιάς
Opsigias
Μονή
Monastiri
Φωτεινή
Fotini
Καλόγερος
Kalogeros
Κλεισιδί
Klisidi
Λαβύρινθος
Labyrinthos
Αγ. Γεώργιος
Agh. Georgios
Λαγθίλιο
Λαμπές
Lambes
Λαλούμας
Laloumas
Μ. Γοργολαΐνη
M. Gorgolani
Μ. Ιερουσαλήμ
M. Ierousalim
Μ. Αγ. Ελπίδης
M. Agh. Elpidis
Μ. Αγ. Νικολάου
M. Agh. Nikolaou
Μ. Βρονταίου
M. Vrontaiou
Μ. Βολιμένου
M. Volimenou
Μ. Αγ. Ιωάννη
M. Agh. Mamas
Μ. Αγ. Νικολάου
M. Agh. Nikolaou
Κεφάλωτα
Κατσανά
Κρανά
Ζωνιανά
Αγ. Ιωάννης
Αγ. Μάμας
Αγ. Παρασκευή
Αγ. Γεώργιος
Αγ. Ιωάννης
Αγ. Νικόλαος
Αγ. Γεώργιος
Αγ. Γεώργιος
Αγ. Γεώργι

EOS LXXXVI 1999
ISSN 0012–7825

BRĄZY Z RIACE — PROBLEM DATOWANIA

Napisał

TOMASZ WUJEWSKI

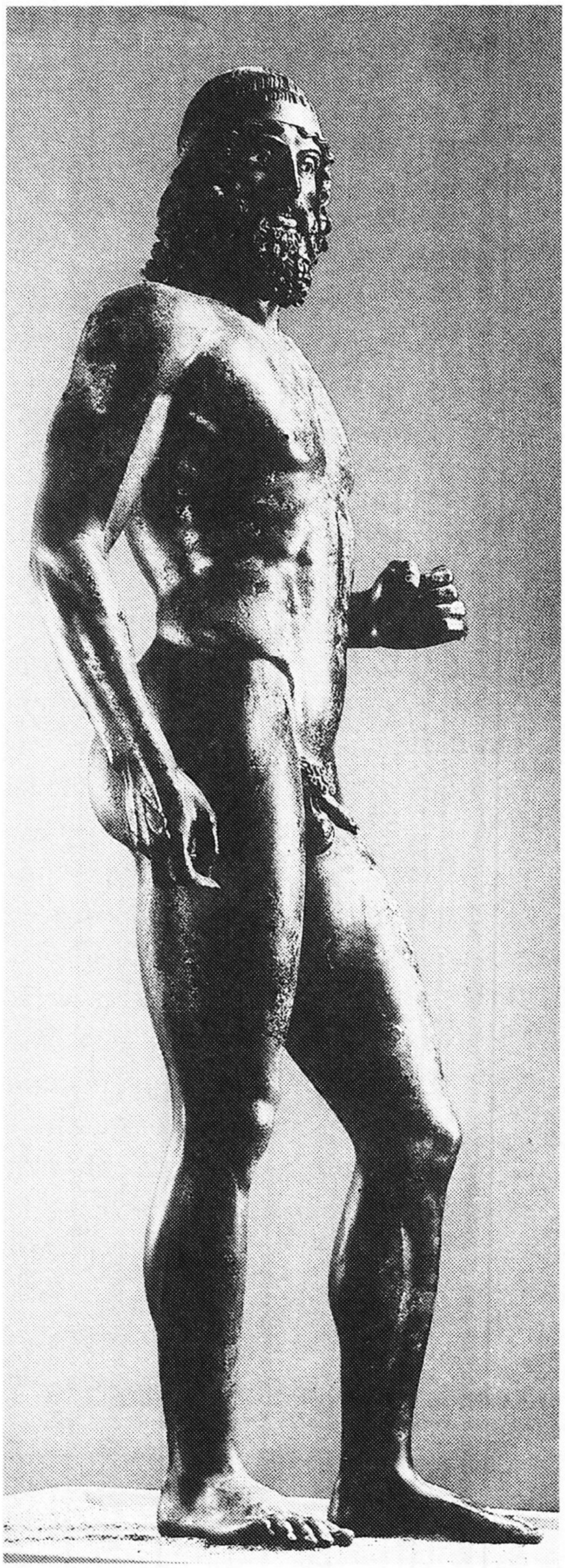
Inspirujące w dziejach kultury europejskiej przeświadczenie o doskonałości greckiej rzeźby klasycznej jest w przeważającej mierze oparte na opiniach historiografów antycznych. Większość bowiem kopii z czasów rzymskich swoją jakością artystyczną nie uzasadniałaby tak wysokiej oceny. Są one wprawdzie ważnym źródłem historycznym, ale cennym, w gruncie rzeczy, jedynie w zakresie ikonografii. To co stanowi o mistrzostwie ręki rzeźbiarza, a więc niuanse formalne, jest w kopiach nie do powtórzenia. W tej sytuacji nieliczne oryginały greckie, w szczególności z okresu klasycznego, zawsze budziły zrozumiałe zainteresowanie. Nie licząc rzeźby architektonicznej jest ich tak niewiele, a brązów najmniej, niecałe trzydzieści[1]. W starożytności natomiast były ich tysiące; według Pliniusza na samej tylko Rodos były 73 tys. posągów brązowych, a w IV w. po Chr. w Rzymie naliczono ich aż 3785[2]. Nic dziwnego zatem, że każde nowe znalezisko antycznych brązów wywołuje poruszenie. Potrzeba posiadania prawdziwego Fidiasza jest kwestią spełnienia przez długi czas nieodwzajemnionej miłości. Toteż można wybaczyć, że czasem emocje biorą górę nad chłodną, krytyczną oceną i analizą historycznego dzieła. Kiedy jednak euforia opadnie przychodzi czas na refleksję. Dlatego, po prawie 30 latach od odkrycia, podejmujemy w tym miejscu problem czasu powstania tzw. Brązów z Riace. Co prawda oswojono się już z myślą, że są one oryginałami klasycznymi, co bez wątpienia usprawiedliwione jest ich nadzwyczajną wartością artystyczną, ale przekonywająco tego — naszym zdaniem — nie udowodniono.

16 października 1972 r. Stefano Mariottini z Rzymu nurkował w morzu w re-

---

[1] Na liście greckich oryginałów brązowych [w:] A. Stewart, *Greek Sculpture. An Exploration*, I, New Haven – London 1990, app. I, s. 315 n., jest 29 pozycji, w tym oba brązy z Riace i dzieła pochodzące może dopiero z czasów rzymskich.

[2] Pliniusz, *HN*, XXXIV, 17 (wg innej lekcji: 3 tysiące; nie mniej posągów było w Atenach, Olimpii i w Delfach); Zacharias, *Narratio de ornatu Romae*, podaję za: E.K. Gazda, G.M.A. Hanfmann, *Ancient Bronzes: Decline, Survival, Revival*, [w:] Art and Technology. A Symposium on Classical Bronzes, Cambridge Mass. 1970, s. 246.



Ryc. 1. Posąg A z Riace. Reggio di Calabria, Museo della Magna Grecia (repr. A. Busignani, The Bronzes of Riace, Firenze 1981, tab. V).



Ryc. 2. Posąg B z Riace, Reggio di Calabria, Museo della Magna Grecia (repr. Busignani, *o.c.*, tab. II).

jonie zatoki Squillace, ok. 300 m od wybrzeży koło miejscowości Riace w Kalabrii. Na głębokości ok. 7 – 8 m zauważył wystającą z piasku dna morskiego rękę. W pierwszym momencie, jak sam wspomniał, pomyślał, że widzi topielca. Szybko jednak okazało się, że w miejscu tym spoczywają dwa posągi z brązu[3].

W XX w. niejednokrotnie dokonywano eksploracji wraków starożytnych okrętów, które rozbiły się wioząc na pokładzie cenne dzieła sztuki, przynajmniej w części pochodzące z łupów lub zakupów w Grecji, a przeznaczone dla Italii[4]. Do najbardziej znanych znalezisk należą rzeźby wydobyte u wybrzeży tunezyjskich koło Mahdii, koło przylądka Artemizjon w Grecji i wrak z Porticello[5]. W Riace szczątków okrętu nie znaleziono, a zatem rzeźby prawdopodobnie zostały wyrzucone za burtę. Wkrótce po odkryciu zorganizowano fachowe ich wydobycie i niezwykle staranną konserwację w znanym ośrodku florenckim, która przeciągnęła się wszakże aż do 1981 roku[6]. Wówczas rzeźby wystawiono we Florencji, gdzie przez pół roku obejrzało je ok. pół miliona ludzi, następnie były eksponowane w Pałacu Kwirynalskim w Rzymie, a we wrześniu 1981 r. wróciły do muzeum w Reggio di Calabria[7]. Dopiero po owych ośmiu latach konserwacji Brązy z Riace wzbudziły szeroki oddźwięk w świecie naukowym[8]. Bez wątpienia przyczynił się do tego znakomity stan zachowania zabytków, ale w nie mniejszej też mierze ich niezaprzeczalne piękno. Większość badaczy zgodziła się, że Brązy są oryginałami wczesnoklasycznymi lub klasycznymi z lat ok. 460 – 430 przed Chr., przypisywanymi przez niektórych Onatasowi z Eginy lub Fidiaszowi. Tylko nieliczni, m.in. znakomita znawczyni rzeźby greckiej B.S. Ridgway, określili je jako dzieła hellenistyczne lub pochodzące z czasów rzymskich[9]. Zdanie większości jednak przeważyło i aktualnie w najnowszych opracowaniach historii rzeźby greckiej Brązy z Riace są włączane do dzieł wczes-

---

[3] A. Busignani, *The Bronzes of Riace*, Firenze 1981, s. 13, przyp. 1; *Archaeological reports* XIX 1972 – 1973 (wyd. 1973), s. 41; XXIII 1976 – 1977 (wyd. 1977), s. 63.

[4] Rabunek dzieł sztuki rozpoczął się wraz ze zdobyciem przez Rzymian Syrakuz w 212 r. przed Chr., najbardziej intensywny stał się wskutek działań wojennych Sulli przeciwko Mitrydatesowi i jego poplecznikom w latach 80. I w. przed Chr., zob. M. Pape, *Griechische Kunstwerke aus Kriegsbeute und ihre öffentliche Aufstellung in Rom*, Hamburg 1975, s. 89, 96.

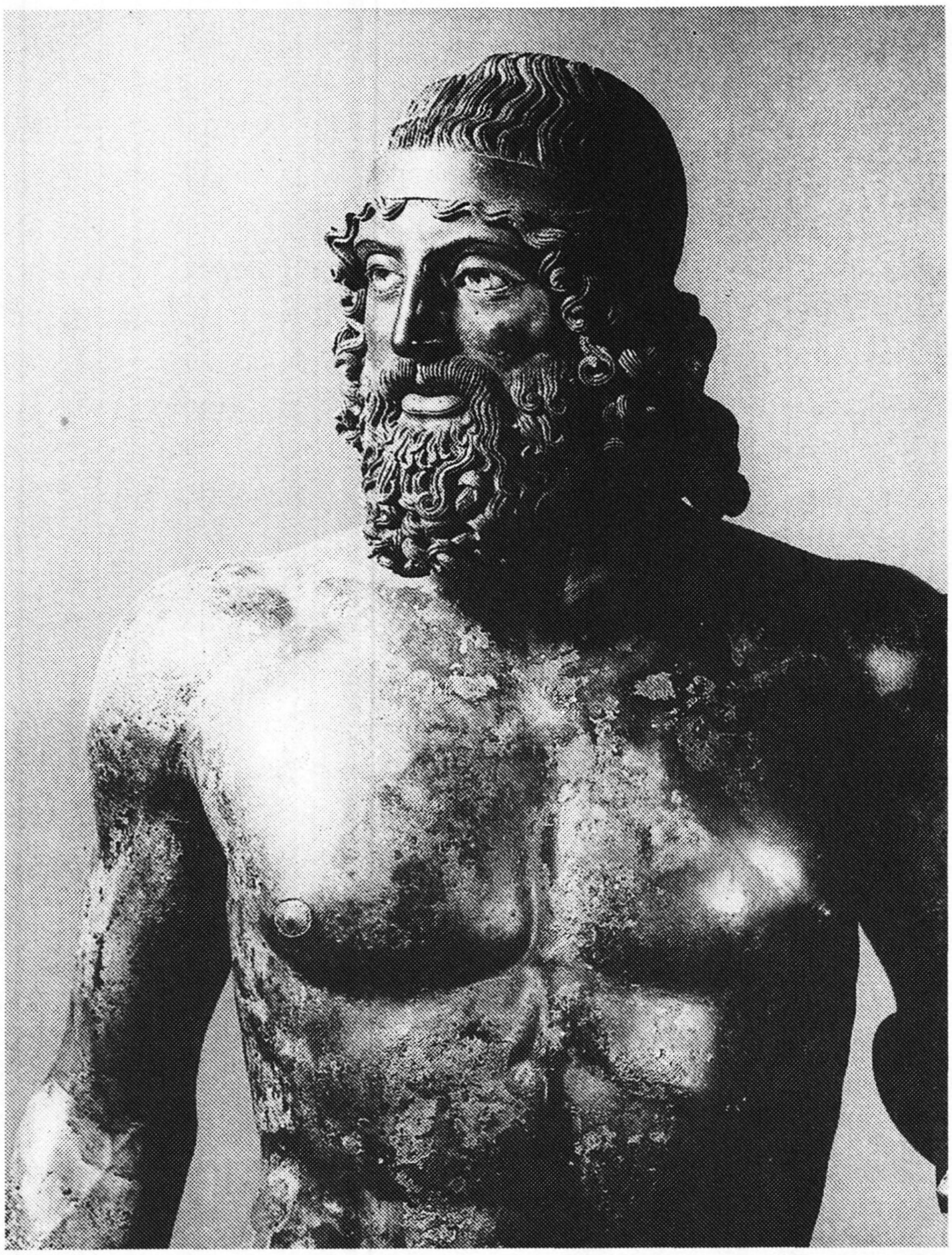
[5] W. Fuchs, *Der Schiffsfund von Mahdia*, Tübingen 1963; R. Wünsche, *Der Gott aus dem Meer*, JdI XCIV 1979, s. 77 – 111; podstawową publikację stanowi artykuł Ch. Karousos, [w:] Archaiologikon Deltion XIII, 1930/31, s. 41 – 104 (non vidi); B.S. Ridgway, *The bronzes from the Porticello wreck*, [w:] Archaische und klassische griechische Plastik (Akten d. Intern. Kolloq. Athen 22 – 25 April 1985), II, Mainz 1986, s. 59 – 68 (datowanie zatonięcia statku między 415 a 385 r. przed Chr.); A.J. Parker, *Ancient shipwreck of the Mediterranean & provinces*, Oxford 1992.

[6] G. Foti, *I bronzzi da Riace*, Firenze 1981; restauracja polegała głównie na oczyszczeniu bez stosowania środków chemicznych.

[7] *Archaeological Reports 1981 – 1982* (wyd. 1982), s. 81.

[8] Bollettino d'Arte 1984. Serie speciale 3: *Due bronzi da Riace. Rinvenimento, restauro, analisi ed ipotesi di interpretazione*, red. P. Pelagattti, L. Vlad Borelli, w całości poświęcony został zbiorowi studiów nad posągami z Riace, autorstwa ponad 20 badaczy włoskich i zagranicznych. Ich tytuły in extenso podała M.L. Bernhard, *Brązy z Riace*, Meander XLI, 6, 1986, s. 238, przyp. 2.

[9] Ridgway, *The Riace Bronzes; a minority viewpoint*, Bollettino d'Arte 1984, s. 313 – 326.



Ryc. 3. Posąg A z Riace, fragment (repr. Busignani, *o.c.*, tab. III).

noklasycznych, aczkolwiek chyba niezupełnie szczerze, skoro nie dające się zignorować stylistyczne niezgodności zmuszają do tego rodzaju wybiegów, jak maksymalne przesuwanie datowania aż po lata ok. 430 przed Chr., sugerowanie jednego warsztatu i jednego zamówienia, ale różnych wiekiem wykonawców, albo też różnych wykonawców, ale wspólnych pomocników[10].

Posąg A, wys. 1,98 m, przedstawia nagiego mężczyznę w sile wieku. Ciężar ciała przerzucony jest na prawą nogę, noga lewa jest o stopę wysunięta do przodu i zgięta w kolanie. W prawej ręce mężczyzna trzymał włócznię skierowaną ku ziemi, na co wskazuje charakterystyczny układ palców[11]. Na lewym przed-

[10] Stewart, *o.c.*, s. 29, 147 n.; zob. też niżej przyp. 44, 66.

[11] Zob. Busignani, *o.c.*, tab. 34.

ramieniu pozostał uchwyt po nie zachowanej okrągłej tarczy. Włosy na głowie i brodzie w bujnych kędziorach. Nad czołem opasywał głowę niegdyś wieniec, który jako atrybut wyróżniający identyfikował postać jako heroiczną lub królewską. Włosy na ciemieniu są opracowane płasko i schematycznie. W lekko rozchylonych ustach widać posrebrzane zęby. Gałki oczne są inkrustowane. Zwraca uwagę precyzyjny modelunek mięśni, ścięgien i żył.

Posąg B, wys. 1,97 m, przedstawia młodszego mężczyznę, również nagiego i z rękoma w analogicznym układzie jak w posągu A, z tą różnicą, że w prawej dłoni trzymał być może miecz, a nie włócznię[12]. Przede wszystkim jednak różni się on polikletowską ponderacją i opracowaniem anatomii[13]. Ciężar ciała jest przerzucony na nogę prawą, a lewa jest zgięta w kolanie i odsunięta lekko w bok i ku przodowi. Górna część głowy jest nienaturalnie wydłużona i sprawia wrażenie, jakby mężczyzna miał defekt czaszki zwany schinokefalią. Ta partia rzeźby jest jednakże nieopracowana, stąd można mieć pewność, że wydłużenie czaszki ma sens techniczny i ułatwiało montaż niezachowanego, a wykonanego oddzielnie korynckiego hełmu. Prawdopodobnie rozwiązanie tego rodzaju było powszechnie stosowane przez greckich rzeźbiarzy klasycznych[14]. Heros B również został przedstawiony z bujną brodą, w szczegółach identycznie opracowaną (a w szczególności identycznie wycyzelowaną) jak broda postaci z posągu A[15]. Zachowała się inkrustacja jedynie prawego oka. W obu posagach usta i brodawki piersi są wstawkami wykonanymi z miedzi.

Podobna skala i poza obu posągów nasunęła badaczom myśl o ich pochodzeniu z jednej grupy rzeźbiarskiej. Opierając się na źródłach pisanych, przede wszystkim na Pauzaniaszu, próbowano zidentyfikować Brązy z Riace albo z grupą posągów z exvotum Achajów w Olimpii, albo z exvotum Ateńczyków w Delfach, albo też z grupą herosów — eponimów wystawioną na agorze ateńskiej.

Grupa olimpijska składała się z 9 achajskich herosów oczekujących wyniku losowania, kto z nich ma stanąć do walki z Hektorem. Była to ilustracja epizodu *Iliady* VII 124 – 199: Nestor wyrzuca pobratymcom, że nikt z nich nie kwapi się do walki z Hektorem, a on sam jest na to już zbyt stary. Wówczas spośród zawstydzonych Achajów powstaje aż dziewięciu ochotników: Agamemnon,

---

[12] Tak W. Fuchs, *Zu den Großbronzen von Riace*, Boreas IV 1981, s. 25. Układ palców prawych dłoni w obu posągach rzeczywiście nieco się różni.

[13] Dokładna analiza, zob. Ridgway, *The Riace Bronzes*, s. 317.

[14] B. Cohen, *Kresilas' Perikles and the Riace Bronzes: New Evidence for Schinocephaly*, AJA XC 1986, s. 208; P.C. Bol, *Antike Bronzetechnik. Kunst und Handwerk antiker Erzbildner*, München 1985, s. 171 zwrócił uwagę, że łatwiej byłoby odlać głowę w całości wraz z hełmem. Procedurę tłumaczy zamiłowaniem artystów greckich do różnicowania technik i materiałów. Naszym zdaniem może to jednak wynika z ideowych założeń sztuki greckiej, problemu prawdy i iluzji. Zastanawiając się nad genezą wspomnianej procedury nie można wykluczyć, że być może niekiedy używano prawdziwych hełmów brązowych, zwłaszcza w przypadku posągów wotywnych, wystawianych z łupów zebranych na polu walki. Łączenie z posągami prawdziwej, tekstylnej odzieży, biżuterii, wieńców, (czy np. prawdziwych tarcz ze skóry i filcu, Bol, *o.c.*, s. 172), itp., jest powszechnie znanym zjawiskiem greckiej kultury.

[15] Zob. Busignani, *o.c.*, tab. 20 – 23.



Ryc. 4. Posąg B z Riace, fragment (repr. Busignani, *o.c.*, tab. IV).

Diomedes, obaj Ajasowie, Idomeneus, Meryjon, Eurypylos, Toas i Odyseusz. Postanowiono więc wylosować jednego z nich. W tym celu wrzucają do hełmu Agamemnona[16] losy, a w oczekiwaniu na wynik modlą się. Nestor potrząsa hełmem, z którego wypada los Ajasa. Ten ujrzawszy swój los, zaraz rzuca go pod nogi, a słowami wyraża radość i gotowość do walki.

Rzeźby stały w Olimpii przy świętej drodze gaju Altis, niedaleko świątyni Zeusa, i tam je oglądał i opisał Pauzaniasz[17]. Dzięki temu, że Periegeta odpisał inskrypcję z tarczy posągu Idomeneusa wiadomo, że autorem tego posągu,

---

[16] Skórzanego, wg *Il.* VII, 176. Interesujące, czy w rzeźbie olimpijskiej hełm był także skórzany, czy wykonany z brązu. Por. wyż. przyp. 14.

[17] Pauz. V 25, 8 – 10.

a może i całej grupy, był najsłynniejszy rzeźbiarz brązów okresu wczesnoklasycznego — Onatas z Eginy, a datowanie rzeźby olimpijskiej można ustalić na ok. 460 r. przed Chr.[18] Wojownicy byli uzbrojeni we włócznie i w tarcze. Naprzeciw nich, „na drugim postumencie", stał posąg Nestora dokonującego losowania. Gdy Pauzaniasz zwiedzał Olimpię w II w. po Chr. brakowało jednego posągu — Odyseusza, który „Neron zabrał do Rzymu"[19]. Gdyby Brązy z Riace rzeczywiście pochodziły ze wspomnianej grupy, wówczas musiałoby w Olimpii brakować dwóch posągów, chyba że wywiezienie nastąpiło dopiero w czasach po Pauzaniaszu. W tym jednak przypadku grupa olimpijska byłaby zdekompletowana o co najmniej trzy posągi. Ta druga ewentualność wydaje się jednak mniej prawdopodobna, jako że mania kolekcjonerska w Rzymie przypada na okres późnorepublikański i wczesne cesarstwo. Poza tym później zwykłe rabunki z Grecji nie były już praktykowane.

Zwolennicy identyfikacji Brązów z Riace z olimpijskim exvotum chcą widzieć w posągu A Menelaosa, a w posągu B Odyseusza.

Grupa rzeźbiarska w Delfach była exvotum Ateńczyków, wystawionym z dziesiątej części łupów zdobytych pod Maratonem (490 r. przed Chr.). W jej skład wchodziły posągi Ateny, Apollina, Miltiadesa oraz herosów attyckich: Erechteusa, Kekropsa, Pandiona, Leosa, Antiochosa, Ajgeusa, Akamasa, Kodrosa, Tezeusza i Fyleusa. Pauzaniasz podaje, że twórcą rzeźb był Fidiasz[20]. Pewne wątpliwości co do wiarygodności tej informacji budzi fakt, że pomiędzy Maratonem a latami twórczej aktywności Fidiasza istnieje różnica co najmniej dwudziestoletnia. W późniejszych latach dodano do grupy posągi hellenistycznych władców: Antygonasa I, jego syna Demetriosa Poliorketesa w 307 r. przed Chr. i Ptolomeusza II lub III w r. 224 – 223 przed Chr.[21] Ateńskie exvotum stało w Delfach w okręgu Apollina, zaraz na początku świętej drogi. W czasie wykopalisk znaleziono fragment bazy, ale ślady na niej dowodzą, że posągi którym służyła były wyraźnie mniejszych rozmiarów niż Brązy z Riace[22].

Trzecia hipoteza odnosi się do grupy rzeźb ustawionych na ateńskiej agorze, zawierającej posągi herosów attyckich. Jej dokładna lokalizacja nie jest pewna, być może posągi stały przed tolosem lub w jego wnętrzu. Ewentualną identy-

---

[18] Pauz. V 25, 10: „wiele rzeźb innych wykonał, tę również sławny Onatas, z ojca Mikona wiódł ród, z wyspy Eginy wśród wód"; A. Giuliano, *I grandi bronzi di Riace, Fidia e la sua officina*, Bollettino d'Arte 1984, s. 297 datuje dedykację grupy pomiędzy 470 a 460 r. przed Chr.; Stewart, *o.c.*, s. 147.

[19] Pauz. V 25, 9.

[20] Pauz. X 10, 1 – 2.

[21] Fidiaszowi i Delfom przypisał Brązy Giuliano, *o.c.*, s. 300, 304, m.in. z względu na „klimat ikonograficzny" (? — T.W.) dzieł z kręgu Fidiasza; Busignani, *o.c.*, s. 36 opowiedział się za Ptolemeuszem III.

[22] Bernhard, *o.c.*, s. 239; C. Rolley, *Delphes? Non*!, Bollettino d'Arte 1984, s. 328; baza, nr inw. 4212, być może nie należała do omawianej grupy, a posągi były małych rozmiarów. Ich stopy były zamocowane pojedynczymi trzpieniami. Autor wyklucza związek tegoż zabytku z Brązami z Riace.



Ryc. 5. Posąg Woźnicy (Auriga) z Delf, brąz, ok. 475 – 470 r. przed Chr., Muzeum w Delfach (repr. R. Lullies, M. Hirmer, *Griechische Plastik von den Anfängen bis zum Ausgang des Hellenismus*, München 1956, tab. 100).

fikację Brązów z Riace z rzeźbami ateńskimi rozważali A. Giuliano i W. Fuchs, ale ze scharakteryzowanych wyżej trzech hipotez ta ma najmniejsze wzięcie[23]. Podstawowym kontrargumentem jest fakt, że w Atenach stała najpierw archaiczna grupa herosów, nową zaś ufundowano na pocz. IV w. przed Chr. Ani jedna, ani druga nie mogłaby być pod względem stylistycznym porównywalna z Brązami z Riace, które prezentują styl V w. przed Chr., co jest dla badaczy bezsporne.

Mimo różnic stylistycznych obie rzeźby z Riace wykazują podobieństwa technologiczne. Skład aliażu, metoda odlewu (pośrednia), dość znaczna grubość ścianki odlewów, położenie akcentu na cyzelowaniu detali na zimno, odpowiadają normom charakterystycznym dla rzeźby przed okresem hellenistycznym[24]. Inna sprawa, że materiał porównawczy jest nader skąpy, a pośród wspomnianych na wstępie około 30 oryginalnych brązów nie wszystkie są bezspornie uznane za greckie[25]. Poza tym nadal brak jest dla wielu tych zabytków rzeczowych opracowań, opartych na badaniach fizyko-chemicznych i technologicznych. Natomiast wiadomo, że w Riace B ręce są wykonane z zupełnie różnego stopu niż pozostała część rzeźby: udział ołowiu sięga tu 14,5 procent[26]. W historii starożytnej rzeźby w brązie dodatki ołowiu pojawiły się dopiero w okresie hellenistycznym, a są typowe dla brązów z czasów rzymskich. W brązach archaicznych i klasycznych praktycznie nie stosowano ani dodatków cynku, ani tym bardziej ołowiu. Aliaż składał się wyłącznie z miedzi i cyny. Gdy później zaczęto dodawać ołów, czyniono to dla osiągnięcia większej

---

[23] Fuchs, *o.c.*, s. 25 nn. wierzył w autorstwo Fidiasza, zatem dopuszczał też przynależność posągów do grupy delfickiej. Giuliano, *o.c.*, s. 297 nn.; idem, I *grandi bronzi di Riace,* Xenia II 1981, s. 55 nn.; idem, I *grandi bronzi di Riace*, II, Xenia III 1982, s. 51 nn., w Atenach lokalizował pracownię Fidiasza, w której Brązy z Riace powstały. Lecz nawet ci autorzy chętniej wiązali zabytki z Delfami.

[24] Wprowadzenie odlewów pośrednich w V w. przed Chr. nie jest zbyt pewne, m.in. dlatego, że jako argumentu „za" używa się zastosowania go w Brązach z Riace. Na szczęście pozostaje Zeus (Posejdon) z przylądka Artemizjon, odlany tą samą metodą, a którego wczesnoklasyczna proweniencja nie budzi większych wątpliwości, zob. Bol, *o.c.*, s. 124.

[25] Zob. wyż. przyp. 1 i niżej przyp. 54 i 94.

[26] Stewart, *The Riace Bronzes,* s. 148; Ridgway, *o.c.*, s. 317, przyp. 29: 12,3 procent.

lejności stopu. Ułatwiało to pracę i pozwalało na pocienienie ścianki odlewu, wszelako kosztem precyzji detali. Przy cienkiej ściance, w czasach rzymskich mającej nieraz grubość ok. 1 mm, a więc faktycznie blachy, głębsze cięcia przy obróbce na zimno byłyby niemożliwe[27]. W owym okresie często zaprzestawano w ogóle cyzelowania, pozostawiając światłocień jako jedyny środek uzyskania efektów fakturalnych, a determinowany już na etapie modelowania formy[28].

Dziś wiadomo, że nieprawdą jest opinia, jakoby ambicją wielkich rzeźbiarzy greckich było odlewanie posągów w całości. Nawet w czasach zupełnego już opanowania techniki, każde większych rozmiarów brązy były odlewane w częściach[29] i dopiero potem montowano z tych elementów figury. Auriga delficki, który jest bezspornym oryginałem wczesnoklasycznym, został odlany w 7 częściach. Przełom w sztuce rzeźbiarskiej, jaki zgodnie z antyczną tradycją dokonał się w połowie VI w. przed Chr., w czasach Rhoikosa i Theodorosa, nie polegał na opanowaniu sztuki odlewania dużych brązów[30], lecz na osiągnięciu umiejętności spawania części bez pozostawiania widocznych śladów. Do mniejszych detali technikę spawania stosowano sporadycznie nawet już w VIII w. przed Chr.[31] Dla odlania części ciała, takich zwłaszcza jak palce, stosowanie odrębnego odlewu było konieczne, ze względu na silne rozczłonkowanie formy, a co za tym idzie gwałtowne i trudne do kontrolowania stygnięcie wlewanego metalu oraz utrudnioną jego penetrację we wszystkie zakamarki. W Grecji klasycznej często drobne, ale skomplikowane partie rzeźby wykonywano jako odlew pełny. Zasadą także było oddzielne wykonywanie pewnych części antropomorficznego posągu, takich w szczególności jak głowa i daleko odsunięte od tułowia ręce[32]. Oba posągi z Riace mają podobny układ rąk, ale ręce posągu B są, jak już wyżej napomknęliśmy, wykonane z innego aliażu. Próbując wytłumaczyć ten fakt badacze przypuszczali, że był on w czasach rzymskich restaurowany[33].

W obu posągach usta i brodawki piersi są wykonane z miedzi, aby uzyskać czerwonawy, naturalny kolor tych detali. Wiadomo, że technika barwnych wstawek była już znana co najmniej od początków V w. przed Chr. W zachowanych brązach klasycznych wstawiane wargi występują w rzeźbie Efeba z Maratonu

---

[27] Wszelako nawet przy cienkich ściankach odlewu niekiedy można stwierdzić użycie dłuta do retuszu, P.C. Bol, *Grossplastik aus Bronze in Olympia* (Olympische Forschungen IX), Berlin 1978, s. 53.

[28] *Ibidem*, s. 44 n.

[29] D.E.L. Haynes, *Some Observations on Early Greek Broonze Casting*, AA 1962, col. 805; idem, *Ancient Bronze-Casting Methods,* AA 1970, col. 450; Bol, *Antike Bronzetechnik*, s. 135 (odlewy całościowe dużych rzeźb stosowano dopiero w czasach nowożytnych).

[30] Tak Pauz. VIII 14, 8; IX 41, 1; X 38, 6.

[31] H. Lechtman, A. Steinberg, *Bronze Joining*. A *Study in Ancient Technology*, [w:] Art and Technology, s. 14. Do spawania służył aliaż o niższej temperaturze topnienia, który można było uzyskać przez zwiększenie dodatków cyny lub srebra, *ibidem*, s. 10. Zob. też Bol, *o.c.*, s. 136.

[32] Bol, *Grossplastik*, s. 100.

[33] Zob. też niżej s. 9 n. i s. 18.

z ok. 330 r. przed Chr., w pozostałych są odlane w całości z głową[34]. Miedziane brodawki są w posągu Zeusa (lub Posejdona) z przylądka Artemizjon. Podobne rozwiązanie zastosowano też do tzw. Apollina z Piombino[35], aczkolwiek rzeźba owa, przez długi czas od odkrycia w 1832 r. uważana za archaiczną, dziś musi być traktowana raczej jako dzieło archaistyczne, wykonane u schyłku hellenizmu (w aliażu zastosowano 10 procent ołowiu)[36]. Wstawki miedziane odlewano oddzielnie i montowano na zimno do korpusu posągu.

Jeszcze jeden szczegół techniczny wymaga rozważenia wobec wysuwanych poglądów o klasycznej proweniencji posągów z Riace, a mianowicie posrebrzane zęby posągu A. Technika tego rodzaju wstawek była, co prawda, również znana już w okresie wczesnoklasycznym i, jak to wykazał C. Hauser, można się jej dopatrzyć w posągu Aurigi delfickiego[37]. Każdy jednak przyzna, że w zabytku tym nie rzuca się ona w oczy. Na tym polega istotna różnica między sztuką klasyczną a hellenistyczną. W pierwszej wszystkie realistycznie traktowane detale były zharmonizowane, ponieważ celem artysty było stworzenie struktury jak najbliższej ideałowi. W okresie hellenistycznym natomiast precyzja i zróżnicowanie detali, w czym chodziło oczywiście także o epatowanie możliwościami artystycznymi, prowadziło jednakże nieraz do wrażenia braku idei przewodniej, tak jakby artysta chciał uzyskać uznanie jedynie za dokładność rejestracji, rezygnując z bardziej uniwersalnego przesłania dzieła. Dyskretnie ukazane zęby Aurigi a wyeksponowane zęby posągu Riace A to, naszym zdaniem, różnica właśnie taka jak między klasycyzmem a hellenizmem. Warto porównać posąg z Riace z tzw. Faunem Barberini, rzeźbą powstałą w III w. przed Chr. lub gigantem Alkyoneusem z Ołtarza Pergamońskiego (180 – 160 r. przed Chr.), czy też ze słynnym Laokoonem (ok. poł. II w. przed Chr.)[38]. „Natręctwo" szczegółów to cecha sztuki hellenistycznej. Wcześniej w sztuce greckiej wyszczerzone zęby występowały co prawda już w okresie archaicznym, ale tylko wtedy, gdy celem artysty było wzbudzenie odrazy lub obawy, np. w przedstawieniach Gorgony.

Inkrustacja oczu była techniką znaną już w okresie archaicznym i stosowano ją wówczas także do rzeźby kamiennej. Oczy wykonywano z tzw. pasty szklanej, barwnych kamieni, marmuru i obsydianu. Można było w ten sposób uzyskać naturalny efekt gałki ocznej. W Brązach z Riace do imitacji użyto kości słoniowej, pasty szklanej, substancji, która być może jest bursztynem (dla tęczówek i źrenic) i substancji wapnistej (do rogówki)[39]. Technika ta wymagała wielkiej

---

[34] B o l, *Grossplastik*, s. 90.

[35] *Ibidem*, *l.c.*

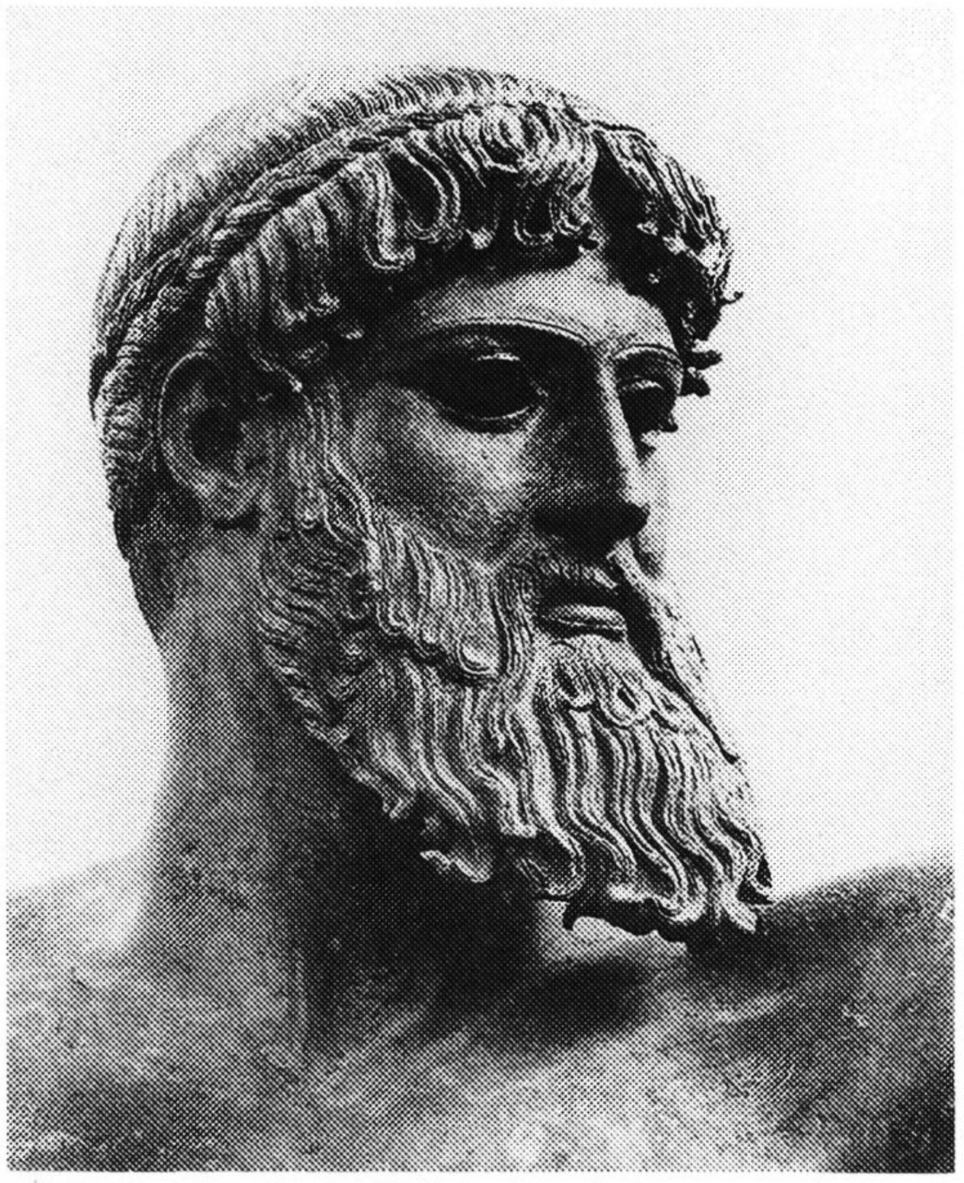
[36] S t e w a r t, *o.c.*, s. 230, il. 857; J. C h a r b o n n e a u x, *Les bronzes grecs,* Paris 1958, s. 73 n.

[37] C. H a u s e r, *Silver Teeth: Documentation and Significance*, AJA CXI 1987, s. 300 n.; wg F. C h a m o u x, *L'Aurige* (Fouilles de Delphes IV, 5), Paris 1955, s. 52, przyp. 2: na zębach Aurigi chyba nie było srebrnych okładzin; wg Pliniusza *HN*, XXXV 58, zęby jako pierwszy miał ukazywać w swoich obrazach Polignot z Tazos.

[38] S t e w a r t, *o.c.*, il. 677, 696, 742.

[39] *Archaeological Reports* 1981 – 1982 (wyd. 1982), s. 81.

biegłości, także na etapie montażu. Minimalne nietrafności w kącie ustawienia oka mogły doprowadzić do fałszywego efektu w tej najważniejszej dla wyrazu twarzy jej części. Przykładem może tu służyć głowa „Filozofa" z Antikythery (ok. 230 – 170 r. przed Chr.)[40]. Toteż wykonanie inkrustacji jednego oka mogło trwać, jak szacuje P. C. Bol, około jednego tygodnia[41]. W okresie cesarstwa stopniowo zarzucano tę technikę i oczy od II w. po Chr. były na ogół odlewane w całości z głową, a źrenice zaznaczano plastycznie.



Ryc. 6. Zeus (lub Posejdon) z przylądka Artemizjon, brąz, ok. 460 – 450 r. przed Chr., Muzeum Narodowe w Atenach (repr. J. Boardman, J. Dörig, W. Fuchs, M. Hirmer, *Die griechische Kunst*, München 1973[3], tab. 158).

Kolejną cechą przemawiającą przeciw datowaniu posągów z Riace na okres klasyczny jest sposób ich zamocowania do bazy. W brązach klasycznych mocowanie było jedynie w tych miejscach, gdzie stopa rzeczywiście dotykała podłoża. W mniejszych posągach był to najczęściej jeden trzpień, w większych dwa lub więcej. Natomiast w okresie rzymskim zamocowanie (ołowiem) obejmowało praktycznie całą powierzchnię, na której powinna była znaleźć się podeszwa. W Brązach z Riace stopy są także bez podeszwy, mocowane dwoma kołkami i ołowianym wypełnieniem[42].

Charakterystyka technologiczna Brązów z Riace dostarcza argumentów zarówno za, jak i przeciw datowaniu posągów na okres klasyczny. Pomijając ręce posągu B, skład użytego do odlewu stopu w obu posągach jest taki sam: miedź + 11,4 procent cyny[43], co wydaje się być, podobnie jak znaczna grubość ścianki odlewów, zgodne ze sposobami stosowanymi w V w. przed Chr. Jak natomiast wytłumaczyć fakt, że identyczny aliaż został użyty do dwóch posągów, które pod względem stylistycznym dzieli różnica co najmniej 20-, ale raczej nawet 30-letnia? Twierdzenie, że wynika to z okoliczności powstania obu rzeźb w tym samym warsztacie[44], ale w różnym czasie, jest mocno wątpliwe. Należy pamię-

---

[40] Stewart, *o.c.*, il. 778.

[41] Bol, *Antike Bronzetechnik*, s. 150 n., 169.

[42] *Ibidem*, s. 162; Ridgwaay, *The Riace Bronzes*, s. 319.

[43] *Archaeological Reports* 1981 – 1982 (wyd. 1982), s. 82, na podstawie informacji restauratora F. Nicosii.

[44] Busignani, *o.c.*, s. 105, uważa, że posąg A wykonał Fidiasz, a posąg B młody Alkamenes pod nadzorem Fidiasza. Zdecydowanie przeciwny łączeniu posągów w jedną grupę był Rolley, *o.c.*, s. 328.

do stylistycznie różnych dzieł przemawia za uznaniem ich za kopie lub pastisze powstałe w jednym, ale zupełnie różnym czasie niż ich prototypy lub wzorce. Pewną trudność w logicznej rekonstrukcji okoliczności powstania rzeźb stanowią ręce posągu B. Jeśliby rzeźby powstały w którymś z warsztatów greckich na krótko przed wysłaniem ich do klienta, w czasie której to podróży zostały zatopione, nie bardzo sensowne byłoby przyjęcie, że ręce posągu B uzupełniono po uszkodzeniu. Nie byłoby na to czasu. Pozornie więc fakt ten przemawia na korzyść tezy o klasycznej proweniencji Brązów. Z drugiej jednak strony nie można wykluczyć, że ręce posągu B odlano z aliażu typowego dla współczesnej nie „antykizującej" receptury, ponieważ w tym samym czasie warsztat wykonywał różne zlecenia, także w stylu własnej epoki, do czego lepiej nadawały się stopy z zawartością ołowiu. Próbując sobie wyobrazić jak mogła wyglądać sytuacja, nie można pominąć prozaicznej ewentualności, że z jakiejś „resztki" przygotowanego do innego dzieła aliażu odlano „przy okazji" ręce posągu B[47]. Dlaczego zatem nie użyto tegoż stopu do wykonania całych posągów? Prawdopodobnie z tych samych przyczyn, dla których nie stosowano ołowiu w brązach archaicznych i klasycznych, a mianowicie, aby zapewnić twardość stopu odpowiednią dla intensywnej obróbki detali na zimno. Precyzja form była istotną cechą stylu klasycznego, każdy najmniejszy szczegół musiał mieć jasny i skończony kontur[48], a nie sposób było tego uzyskać inaczej, niż przez cyzelowanie. Z tych samych powodów potrzebna była co najmniej kilkumilimetrowa, a w brązach okresu archaicznego i niekiedy wczesnoklasycznego około 1-centymetrowa ścianka odlewu. Faktycznie więc dystynktywne z punktu widzenia stylu szczegóły rzeźby tamtych czasów powstawały dopiero po wyjęciu odlewu z formy. Jeżeli więc założymy, że Brązy z Riace zamówił jakiś rzymski koneser, chcący posiadać dzieła równoważne stojącym wówczas u szczytu hierarchii wartości dziełom klasycznym, zaspokoić gust tak dobrego znawcy można było jedynie powtarzając nie tylko ogólną formę prototypów, lecz i wszelkie ich niuanse. Że tak wybredni koneserzy rzeczywiście istnieli nie można wątpić. Byli to ludzie doskonale znający historię greckiej sztuki[49], to przecież głównie dzięki nim w ogóle ją znamy, będący w stanie łatwo wychwycić wszelki fałsz w klasycyzującym dziele. Byli także snobi. Marcjalis wykpiwa jednego z nich, który na targu węchem rozpoznawał

---

[47] W posągu A ręce odlano również oddzielnie (choć nie ma tu różnicy w składzie stopu), w przegubie ręki stwierdzono złącze na zakład, B o l, *Antike Bronzetechnik*, *o.c.*, s. 138. E.R. C a l e y, *Chemical Composition of Greek and Roman Statuary Bronzes*, [w:] Art and Technology, s. 38 nn., szczeg. s. 41: zawartość ołowiu powyżej 7 procent wskazuje na okres rzymski. Por. wyż. s. 8 i przyp. 43. Wnioski Caleya powinny jednakże być traktowane z pewną rezerwą, ze względu na małą liczbę badanych próbek, przemieszanie danych pochodzących z dużych brązów i małych statuetek, w zasadzie brak próbek starszych niż z III w. przed Chr.

[48] G.M.A. R i c h t e r, *The Sculpture and Sculpture of the Greeks*, New Haven 1957, s. 28.

[49] Por. P. Z a n k e r, *Klassizistische Statuen. Studien zur Veränderung des Kunstgeschmacks in der römischen Kaiserzeit*, Mainz 1974, s. 43.



Ryc. 7. Tzw. Głowa Chatsworth, znaleziona na Cyprze, brąz, ok. 460 – 450 r. przed Chr., British Museum w Londynie (repr. D. Buitron-Oliver, *The Greek Miracle. Classical Sculpture from the Dawn of Democracy. The Fifth Century B.C.*, Washington (National Gallery of Art) 1992, s. 103 nr 10).

tać, że w owych czasach nie istniały żadne normy techniczne, które na długie lata mogłyby determinować skład stosowanych stopów. Artyści greccy podejmując każde nowe zadanie zapewne starali się doskonalić dotychczasowe rozwiązania techniczne. Byłoby to w duchu epoki klasycznej, gdy *téchne* stanowiła kryterium artystycznej doskonałości, ale i, ujmując rzecz bardziej ogólnie, było cechą greckiej kultury ciągłe dociekanie, poszukiwanie i doskonalenie, przybliżanie się do rozumienia ideałów. Stąd tak wielu artystów podejmowało problem kanonów, bynajmniej nie dla stworzenia ułatwiających, ale i zwalniających z myślenia schematów. Dlatego więc, przy ogólnie stosowanych składnikach stopu, na pewno starano się zmieniać ich procentowe proporcje, eksperymentując, w pewnym sensie, każdorazowo w celu uzyskania coraz doskonalszego i bardziej posłusznego twórczej myśli tworzywa. W brązach nawet kilkuprocentowa zmiana proporcji składników daje dość istotne zmiany właściwości stopu[45]. Ponadto, zakładając, że dany warsztat chciałby przez dziesiątki lat stosować tę samą recepturę, uzyskiwanie stale identycznych wyników przy ówczesnym reżimie technologicznym, różnych źródłach pozyskiwanych surowców i różnym stopniu ich zanieczyszczenia i oczyszczania, wydaje się mało realne. Tak więc identyczny aliaż w obu posągach z Riace wskazuje raczej, iż powstały one w jednym czasie i przy realizacji tego samego zamówienia.

Naszym zdaniem Brązy z Riace najprawdopodobniej nie są oryginałami z V w. przed Chr., lecz dziełem klasycyzującego warsztatu, pracującego na potrzeby rzymskiej klienteli u schyłku okresu hellenistycznego. I choć nie chcemy twierdzić tego kategorycznie, jednak celem niniejszego opracowania jest podniesienie tych wszystkich wątpliwości, które przemawiają przeciw przypisaniu posągów wiekowi Fidiasza i Polikleta[46]. Zatem użycie identycznego stopu

---

[45] Zob. T. Łopieński, *Okruchy brązu*, Warszawa 1982, s. 9 nn. (autor jest praktykiem sztuki brązowniczej).

[46] Ridgway, *o.c.*, s. 313, która pierwsza trafnie wykazała anachronizmy posągów, użyła porównania, że jest to taka sytuacja, jak gdyby u Szekspira pojawiły się amerykanizmy.

kolejności uwagę naszą kierujemy na pięknego Zeusa (uważanego także za Posejdona), znalezionego wraz z innymi rzeźbami z różnych epok w roku 1926 koło przylądka Artemizjon, datowanego na lata 460 – 450 przed Chr. Zatonął tu, w trudnym do określenia czasie, statek wiozący rzeźby zapewne do Italii[51]. Zeus z Artemizjon został przedstawiony według archaicznego jeszcze schematu kompozycyjnego stosowanego dla postaci w ruchu, modelunek anatomiczny jednakże jest tu już klasyczny. Pod tym względem rzeźba jest podobna do posągu A z Riace. Znamienna jest jednak różnica w sposobie przedstawienia twarzy w obu zabytkach. Oblicze Zeusa z Artemizjon jest pełne spokoju i tak charakterystycznego dla sztuki V w. przed Chr. etosu, bez podejmowania próby charakterystyki psychologicznej. Tej orientacji twórczej odpowiada budowanie formy dużymi płaszczyznami. W Riace A natomiast zwraca uwagę wyraz pewnego napięcia, twarz jest ruchliwa i na jej ekspresji położony jest najwyraźniej zamierzony akcent. Odnosi się wrażenie, jakby człowiek tu przedstawiony niecierpliwie czekał na moment, gdy będzie mógł się odezwać (półotwarte usta) lub jest to wyraz stanu emocjonalnego, gdy pod wpływem świadomości ważności chwili niekontrolowane w pełni uczucia odzwierciedlają się mimowolnie w wyrazie twarzy. Zainteresowanie efektami i analizą psychologiczną w sztuce greckiej pojawiło się dopiero w okresie późnoklasycznym, w IV w. przed Chr. Można zatem powiedzieć, że o ile w Riace A artysta w ponderacji i sposobie opracowania muskulatury rzeczywiście inspirował się dziełami wczesnoklasycznymi, o tyle nie udało mu się uwolnić od wpływu sztuki późniejszych okresów w przedstawieniu twarzy, chyba że świadomie tworzył eklektyczną strukturę.

Pomiędzy obu zabytkami są także różnice w szczegółach opracowania. Włosy brody Zeusa z Artemizjon są rzeźbione płyciej i bardziej schematycznie, bez efektów światłocieniowych. W posągu A z Riace natomiast broda i włosy po bokach głowy są przedstawione w sposób pełnoplastyczny. Detalem, który rzeźbiarzom greckim najdłużej sprawiał kłopoty w uzyskaniu pełnego realizmu były właśnie włosy. Zdaje się, że dopiero Lizyp opanował sztukę oddania ich z naturalną niedookreślonością formy i dynamiką. Tak więc ten szczegół stanowi kolejny anachronizm w Riace A, jest bowiem postlizypowski.

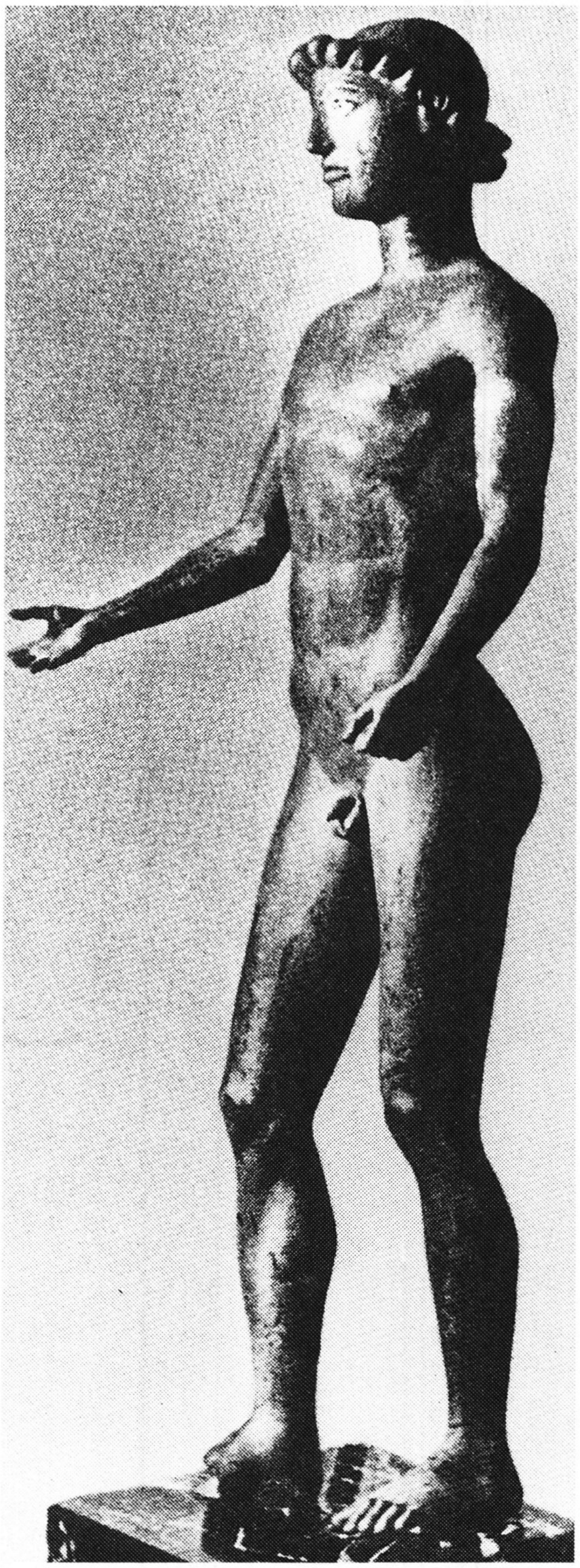
Inaczej w obu porównywanych posągach są opracowane brwi: u Zeusa z Artemizjon są to wstawki, w Brązie z Riace ukośnie ponacinane zgrubienia na łukach brwiowych (analogicznie opracowane są brwi u tzw. Boksera z Olimpii, głowy brązowej z ok. 330 r. przed Chr[52].).

Do najbardziej znanych dzieł wczesnoklasycznych należy niewątpliwie Woźnica z Delf, zwany Aurigą, posąg brązowy wykonany ok. 475 r. przed Chr.[53] Ponieważ jest to postać odziana, o różnej też w stosunku do Riace A ponderacji, porównanie może dotyczyć jedynie głowy. Mimo że Auriga został przedstawiony w momencie przed rozpoczęciem wyścigu zaprzęgów, a więc w chwili

---

[52] B o l, *Grossbronzen*, *o.c.*, tab. 31.

[53] C h a m o u x, *o.c.*; M.L. B e r n h a r d, *Sztuka grecka V wieku p.n.e.*, Warszawa 1991, s. 206.



Ryc. 8. Tzw. Idol z Castelvetrano, znaleziony w Selinuncie, brąz, ok. 470 – – 460 r. przed Chr., Muzeum w Palermo (repr. J. Charbonneaux, R. Martin, F. Villard, *Das klassische Griechenland 480 – 330 v. Chr.*, München1977, il. 105).

brązy korynckie[50]. Jest w tym oczywiście satyryczna przesada, ale nie powstałaby ona gdyby wówczas nie istniały już wyrafinowane kryteria (i rytuały) tak charakterystyczne dla znawców sztuki. Nadzwyczajnie artystyczna jakość Brązów z Riace zdaje się dowodzić, że poziom niektórych warsztatów późnohellenistycznych, lub nawet rzymskich, mógł zaspokoić oczekiwania najbardziej wybrednych zleceniodawców. Od dawna wiadomo, że przy pewnym widocznym braku świeżych pomysłów, rzeźbiarze tych czasów dysponowali jednak doprowadzoną do perfekcji techniką, przy której opór tworzywa nie miał już żadnego wpływu na ostateczny kształt dzieła. Możliwe było w tej dziedzinie wszystko, jak nigdy przedtem, a zapewne i potem.

Również pewne aspekty stylistyczne Brązów z Riace można tłumaczyć ich powstaniem w późnohellenistycznym warsztacie historyzującym. Żeby jednak teza ta stała się bardziej przekonywająca wypada przeprowadzić porównania z rzeczywistymi oryginałami z V w. przed Chr. W pierwszej

---

[50] Marcjalis, *Epigramy* (tł. S. K o ł o d z i e j c z y k), Warszawa 1985, IX, 59: (Mamurra) „tu wącha brąz koryncki, czy aby prawdziwy". W brązach korynckich kochał się cesarz Oktawian August: Swetoniusz, *August* 70.

[51] W ü n s c h e, *o.c.*, s. 77 nn. Niestety, po odkryciu nie zwrócono uwagi na mniej efektowne znaleziska, m.in. na fragmenty ceramiki naczyniowej. Do dziś zachowała się tylko część tego materiału, mało reprezentatywna. Wünsche, który ją weryfikował uważa, że nie ma pośród niej skorup poźniejszych niż z pocz. I w. przed Chr.

koncentracji i wielkiego napięcia, twarz jego jest spokojna, zgodnie z klasycznymi konwencjami. Już na pierwszy rzut oka widoczna też jest różnica w sposobie opracowania włosów. Jest ona większa niż mogłoby to wynikać z sugerowanej przez zwolenników klasycznej proweniencji posągu A około piętnastoletniej różnicy w czasie powstania obu dzieł.

Uważana niekiedy za oryginał z V w. przed Chr. brązowa głowa Chatsworth z British Museum (ok. 460 r. przed Chr.), różni się od Riace wyrazem etosu i sposobem opracowania włosów[54]. Prawdopodobnie przedstawiała ona Apollina Kitharoidos lub Musegetes, stąd nieco kobiece oblicze i niemęskie uczesanie.

Jeszcze wyraźniejsze różnice są widoczne pomiędzy posągiem A z Riace a Efebem z Castelvetrano[55]. Częściowo mogą one wynikać z innej skali i różnych możliwości artystów. Rzeźba z Castelvetrano ma wys. 84 cm i jest datowana na lata 470 – 46 przed Chr. Ewidentnie silne jeszcze są w niej tradycje archaiczne, w blokowym opracowaniu muskulatury i w typizacji głowy. Pewne podobieństwo jest zauważalne w ponderacji, aczkolwiek w „Castelvetrano" jest ona sztywna i brakuje odpowiedniego przegięcia partii lędźwiowej.

Brązowy posąg z Livadhostro k. Platejów, datowany na lata 480 – 470 przed Chr., również odróżnia się skalą (wys. 1,18 m) i stylem[56]. W opracowaniu twarzy przypomina Zeusa z Artemizjon, ale fryzura została ukształtowana według tradycji archaicznych. Podobnie konserwatywny jest układ nóg w typie egiptyzującym, charakterystycznym dla kurosów VI w. przed Chr. Tors, choć w intencji podobnie masywny jak w posągu A z Riace, jest jednakże opracowany mniej organicznie, bez wyczucia szczegółów budowy anatomicznej i ich właściwej funkcji.

Na Akropolu znaleziono brązową głowę wojownika, datowaną na okres przed 480 r. przed Chr. Jej styl ciąży w kierunku rzeźby sprzed wojen perskich, ale datowanie nie jest uzasadnione kontekstem archeologicznym[57]. Broda jest opracowana jako zwarta bryła, bez zaznaczania duktów włosów, oczy mają migdałowy kontur, co zbliża zabytek do rzeźb ze świątyni Afai na Eginie, które choć kamienne, prawdopodobnie naśladują formalne jakości dzieł wykonywanych w brązie[58]. Typ fizjonomiczny, reprezentowany w zabytku ateńskim, nie ma nic wspólnego z Brązami z Riace.

---

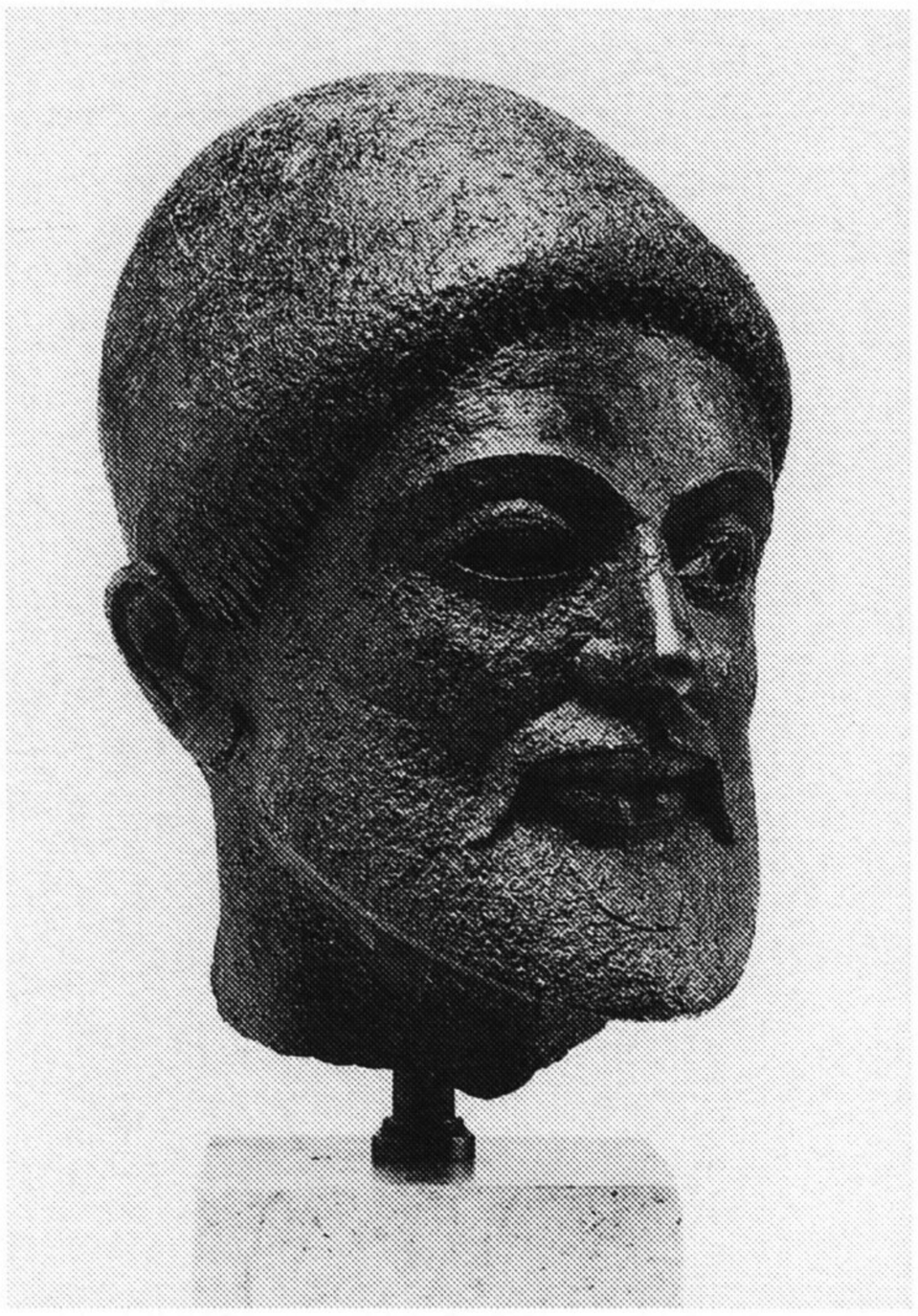
[54] Richter, *o.c.*, s. 147, il. 451; L. Alscher, *Griechische Plastik,* II, 2: Klassik, Berlin 1982, s. 71 nn., il. 12 a-b; za dzieło klasycyzujące zabytek ten uznał J. Dörig, *La tête Webb, l'Harmodios d'Antenor, et le problème des copies romaines d'après chefs-d'oeuvres archaïques*, Antike Kunst XII 1969, s. 48 n., Ridgway, *The Severe Stylen Greek Sculpture*, Princeton 1970, s. 40, przyp. 8; Bol, *Grossbronzen*, s. 22.

[55] J. Charbonneaux, R. Martin, F. Villard, *Die griechische Kunst*, III: *Das klassische Griechenland*, München 1977, s. 102, il. 105.

[56] Alscher, *o.c.*, s. 427 n.

[57] Stewart, *o.c.*, s. 157 n., il. 249; D. Buitron-Oliver, *The Greek Miracle. Classical Sculpture from the Dawn of Democracy. The Fifth Century B.C.*, Washington 1992, s. 84 n. (datowana 490 – 480 r. przed Chr.).

[58] R. Lullies, [w:] K. Schefold, Die Griechen und ihre Nachbarn (PKG I), Berlin 1967, s. 172; Richter, *o.c.*, s. 122 n.



Ryc. 9. Głowa wojownika z Akropolu, brąz, ok. 480 r. przed Chr., Muzeum Narodowe w Atenach (repr. Buitron-Oliver, *o.c.*, s. 85 nr 4).

Również nietrafne wydaje się wiązanie ich ze stylem Fidiasza. Niestety, oeuvre tego najsłynniejszego artysty starożytności możemy rekonstruować jedynie metodą identyfikacji informacji ze źródeł pisanych z kopiami kamiennymi, najczęściej nie najwyższego lotu[59].

Tzw. Apollo Kasssel reprezentuje charakterystyczną, jak się wydaje, dla twórczości Fidiasza ponderację: nogi są ustawione dość blisko siebie, niemal zetknięte piętami, a ugięcie nogi niezbyt zdecydowane, przez co powstaje wrażenie pewnej chwiejności postawy, tak różne od krystalicznie jasnej ponderacji polikletowskiej[60]. Łatwo zauważyć, że upozowanie nóg w posągu Riace A różni się istotnie od Apollina Kassel. Ponieważ ta druga rzeźba jest kopią w innym materiale, a ponadto została mocno przepracowana przez restauratorów nowożytnych, detaliczne roztrząsanie zagadnień techniki rzeźbiarskiej i stylu wielkiego mistrza na tej podstawie byłoby nadużyciem. Natomiast wolno chyba założyć, że Apollo Kassel zachował zasadnicze cechy typu fizjonomicznego preferowanego przez Fidiasza: pełną powagę, a nawet surowość, wyrażającą etos przedstawianej postaci. Za to właśnie artysta był przez współczesnych ceniony najwyżej[61]. Tymczasem w żadnym z Brązów z Riace nie ma owej majestatyczności i „ponadczasowości" oblicza. Wręcz przeciwnie, jest w nich uchwycony chwilowy wyraz mimiki, choć oczywiście bez naturalistycznej przesady, jaka pojawiła się w niektórych nurtach sztuki hellenistycznej. Cecha ta była całkowicie obca Fidiaszowi i sztuce jego czasu, ponieważ jego zadaniem było tworzenie idealistycznych wzorców i ewokowanie moralnych refleksji.

Równie problematyczne wydaje się porównywanie posągu A z Riace z ko-

---

[59] Pozostaje, oczywiście, rzeźba partenońska, która niewątpliwie jest reprezentatywna dla artystycznych ideałów Fidiasza, ale jego osobista przy niej praca mogła polegać, co najwyżej, na korektach i retuszach.

[60] S t e w a r t, *o.c.*, il. 312.

[61] Kwintylian, *Institutio oratoria* XII 10, 9 (przekład własny): „jego piękno, rzec można, dodało czegoś do tradycyjnej religii, tak adekwatna do boskiej natury jest *maiestas* tego dzieła".

piami innych dzieł Fidiasza, np. z tzw. Apollinem z Tybru[62]. Ponderacja obu posagów jest w zwierciadlanej symetrii. Warto dodać, że na długo przed znalezieniem Brązów z Riace E. Buschor wiązał Apoollina z Tybru ze wspomnianą wyżej grupą wotywną w Delfach, z którą niektórzy badacze łączą Brązy z kalabryjskiego muzeum[63]. Nie można jednak przeoczyć, że w rzeźbie Apollina inaczej opracowana jest partia lędźwiowa, muskulatura jest mniej silna, a twarz zupełnie różna.

Poszukując analogii dla posągu A niekiedy wskazuje się na tzw. Apollina Omphalos, czyli kamienną kopię greckiego oryginału brązowego, prawdopodobnie Apollina Alexikakos z agory ateńskiej, wykonanego ok. 460 r. przed Chr. przez Kalamisa[64]. Przy niewielkim podobieństwie ponderacji typy fizjonomiczne są jednak odmienne.

W posągu B z Riace niezaprzeczalne są wpływy koncepcji kontrapostu wprowadzonej do sztuki greckiej przez Polikleta[65]. Chcąc zbliżyć oba posągi z Riace w czasie, niektórzy badacze posąg B uznawali za wczesne dzieło Polikleta, powstałe jeszcze przed wykonaniem Doryforosa ok. 440 r. przed Chr., ale nie przed 450 r. przed Chr.[66]. Już w pierwszym momencie koncepcja ta budzi wątpliwości, ponieważ gdyby Riace B był wcześniejszy od Doryforosa, dlaczego ten drugi zyskałby sławę jako paradygmat kanonu? Otóż odwrotnie, potężna muskulatura i bardziej zdecydowanie przebiegająca linia „S" świadczy, że Riace B nawiązuje do późniejszych posągów Polikleta, wykonanych już po Doryforosie. Najbliższą pod tym względem analogię stanowi Diadumenos, znany z rzymskich kopii polikletowskiego oryginału z ok. 430 r. przed Chr. lub nawet późniejszego, tj. z ok. 420 r.[67] Wszelako upozowaniem nóg Riace B nie przypomina żadnego z tych posągów. Znamienne, że podobny układ stóp można znaleźć pośród rzeźb z IV w. przed Chr., np. w Agiasie Lizypa[68].

Neopolikletowska jest głowa posągu B z Riace ze względu na wydłużenie i zindywidualizowanie rysów twarzy. Ideą Polikleta była głowa idealnie kulista, ponieważ jego kanon był determinowany odnajdywaniem w budowie człowieka figur geometrycznych i stereometrycznych. Fizjonomia postaci tworzonych przez Polikleta jest pozbawiona wyrazu psychologicznego, albowiem również wynika to z wyłącznego zainteresowania strukturą, bez wchodzenia w świat emocji.

Jest pewne pokrewieństwo pomiędzy koncepcją fizjonomii posągu Riace B

---

[62] A l s c h e r, *o.c.*, s. 94 nn., il. 16 a-f. Dzieło przypisywane jest również Kalamisowi.

[63] E. B u s c h o r, *Phidias der Mensch*, München 1953.

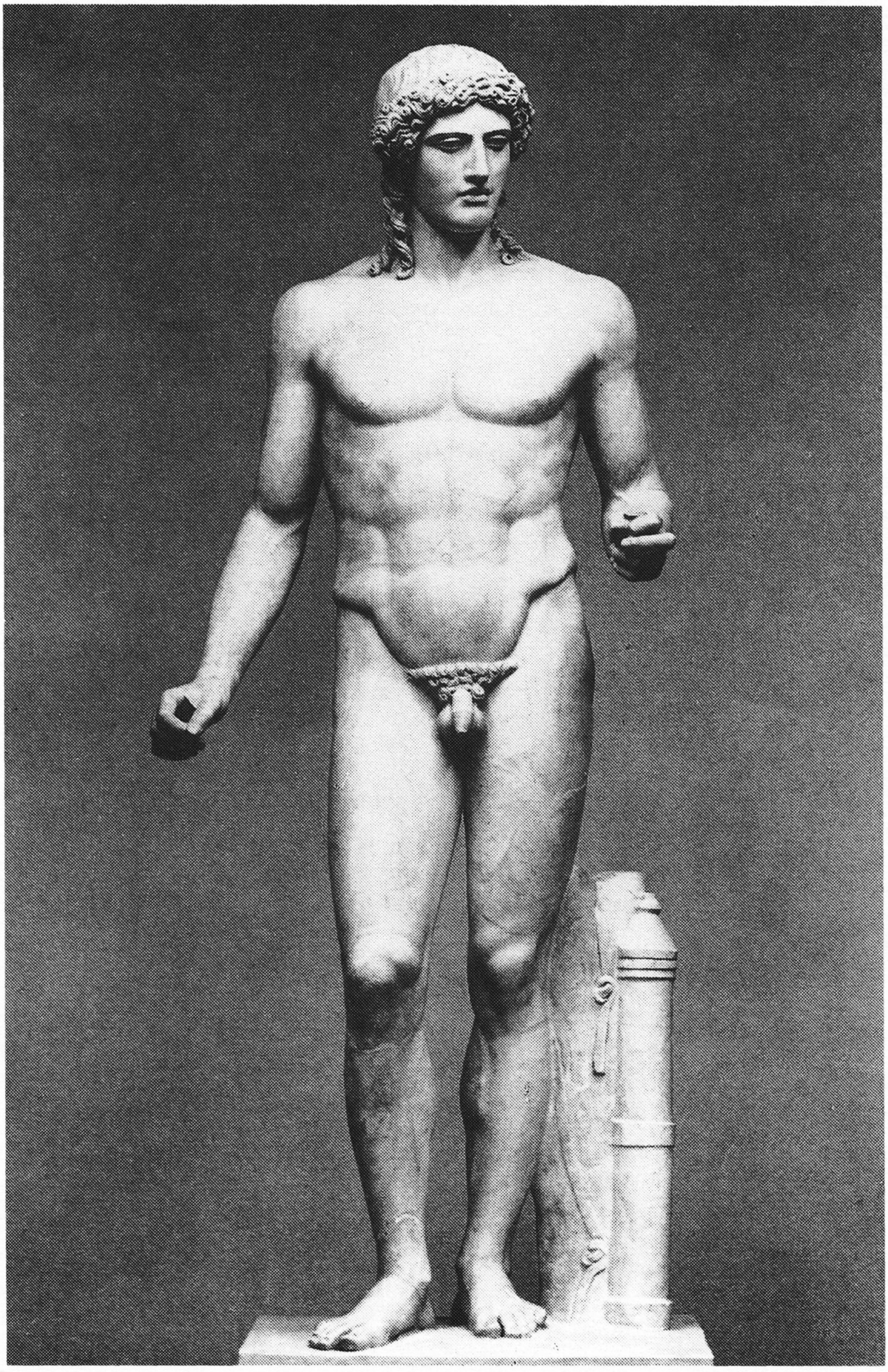
[64] A l s c h e r, *o.c.*, s. 59 nn., il. 10 a-f. Inną kopią z tegoż samego oryginału jest Apollon „Choiseul-Gouffier" z British Museum w Londynie, zob. S t e w a r t, *o.c.*, s. 146, il. 285.

[65] Zob. wyż. przyp. 13.

[66] B u s i g n a n i, *o.c.*, s. 84, 94.

[67] S t e w a r t, *o.c.*, s. 160 nn., il. 382 – 385; J. B o a r d m a n, J. D ö r i g, W. F u c h s, M. H i r m e r, *Die griechische Kunst*, München 1976, il. 211; B e r n h a r d, *Sztuka grecka*, s. 295 n.

[68] S t e w a r t, *o.c.*, il. 553.



Ryc. 10. Tzw. Apollo Kassel, rzymska kopia oryginału Fidiasza z ok. 450 r. przed Chr., marmur, Staatliche Kunstsammlungen Kassel (repr. Boardman, *o.c.*, tab. 183).

a znanym portretem hermowym Peryklesa, wyrzeźbionym przez Kresilasa ok. 425 r. przed Chr.[69] W obu dziełach na głowie postaci były umieszczone hełmy.

Tak więc w posągu B z Riace, mimo pozornej jednorodności stylistycznej, występują cechy eklektyczne, może nawet bardziej niż w posągu A.

W tym drugim warto jeszcze zwrócić uwagę na asymetrie twarzy. W V w. przed Chr. niekiedy wprowadzano je celowo jako korekty optyczne, zależne od układu kompozycyjnego: kierunku zwrotu głowy i preferowanego punktu oglądania rzeźby[70]. W twarzy posągu A środek ust nie pokrywa się z osią nosa, oczy są przesunięte, lewa kość policzkowa jest bardziej wysunięta niż prawa. Tymczasem przesunięcie nosa, jak się wydaje, powinno być w przeciwnym kierunku, ażeby skorygować przesunięcie w skrócie dwóch punktów leżących nie w jednej płaszczyźnie, ale w jednej osi. To samo dotyczy lewego oka, które powinno być większe, a jest mniejsze. Powstaje przeto wrażenie jakby „korekty" zastosowano tutaj bez racjonalnego sensu, raczej intuicyjnie lub przypadkowo, może jedynie dlatego, by nawiązać do zasad twórczych okresu klasycznego, bez przekonania jednak o ich kompozycyjnej nieodzowności. Być może był to jeden ze sposobów nadania „stylowego" charakteru dziełu.

Popyt na kopie rzeźb z okresu klasycznego, a niekiedy też z okresu archaicznego, nasilał się w ciągu I w. przed Chr. W Italii wyspecjalizowała się w realizacjach tego rodzaju zamówień szkoła Pazytelesa. Do znanych dzieł, wykonanych w jej kręgu należy kuros Stefanosa z Villa Albani, datowany na ok. 50 r. przed Chr.[71] Choć posąg ten został wykuty w kamieniu, warto pod pewnymi względami porównać go z posągiem A z Riace. W obu dziełach podobny jest układ nóg i szerokie barki, cecha charakterystyczna w rzeźbie antropomorficznej okresu wczesnoklasycznego. Jednocześnie jednak są „upiększenia" stylu surowego rozwiązaniami wzorowanymi na sztuce późniejszych okresów: gest lewej dłoni, łagodna fizjonomia i jakby praksytelesowskie odprężenie muskulatury.

Z badań P. Zankera nad klasycystycznymi posągami wynika, że przed połową I w. przed Chr. nie zwracano większej uwagi na dzieła wczesnoklasyczne jako wzorzec dla aktualnej twórczości. Natomiast stały się one dość popularne w trzeciej ćwierci I w. przed Chr., ale zainteresowanie znów opadło w czasach Augusta.[72] Warto o tym pamiętać w kontekście rozważań nad datowaniem posągów z Riace, aczkolwiek jest to tylko konstatacja ogólnych tendencji, nie wykluczająca możliwości powstania dzieła inspirowanego sztuką wczesnoklasyczną także w innych okresach. Poza tym tylko jeden z posągów z Riace nawiązuje do tego okresu dziejów sztuki greckiej, a oba powstały, jak już powiedzieliśmy wyżej, równocześnie.

---

[69] Stewart, *o.c.*, il. 397 – 398.

[70] L.A. Schneider, *Asymmetrie griechischer Köpfe vom 5. Jh. bis Hellenismus*, Wiesbaden 1973, s. 11 nn. Na asymetrie twarzy w posągach archaicznych zwracał uwagę L. Alscher, *Griechische Plastik*, II, 1: *Archaik und die Wandlung zur Klassik*, Berlin 1961, s. 17.

[71] Zanker, *o.c.*, s. 49 nn.

[72] *Ibidem*, *l.c.*

Ponowne ożywienie zainteresowania rzeźbą stylu surowego nastąpiło za czasów panowania Hadriana[73]. Jak już wspomnieliśmy na wstępie, B.S. Ridgway skłonna była Brązy z Riace datować pomiędzy 100 r. przed Chr. a czasami Hadriana[74]. Ponieważ jednak w II w. po Chr. mniej prawdopodobny wydaje się pietyzm posunięty do tego stopnia, aby odtwarzać także technologiczne niuanse epoki, na której się wzorowano (np. w II w. po Chr. zaniechano montowania miedzianych wstawek) powstanie wówczas Brązów z Riace wydaje się mniej prawdopodobne. Także brak w nich cech „barokowych" podbudowuje ten wniosek[75].

Z kolei akcentowany przez nas psychologizm w ujęciu herosów z Riace niezbyt pasuje do ideałów sztuki okresu Augusta[76]. Na pewno intrygującym jest pytanie, gdzie tak dobre warsztaty jak te, w których wykonano Brązy z Riace mogły działać. Wiadomo, że tradycyjnie wysoki poziom utrzymywały pracownie artystyczne Aten. Trudno przesądzić, jaki wpływ na ich funkcjonowanie miały wydarzenia 86 r. przed Chr., szturm Sulli, polityczny krach i zubożenie miasta[77]. Jeśliby więc Brązy z Riace wykonano w Atenach, najbardziej sprzyjającym okresem byłyby lata od końca II w. do lat osiemdziesiątych I w. przed Chr.[78]

Warsztaty brązownicze w Olimpii należały do najdłużej w Grecji funkcjonujących, albowiem ich działalność datuje się od okresu geometrycznego aż po IV w. po Chr. Niemniej jednak o ich twórczości w okresie rzymskim, na podstawie znalezionych w czasie badań wykopaliskowych destruktów, niewiele interesujących wniosków można wyciągnąć[79]. O wielości znajdujących się na terenie olimpijskiego sanktuarium posągów można sobie wyrobić zdanie na podstawie opisów Pauzaniasza[80]. Jeśli Brązy z Riace nawiązują do niektórych z nich (np. posąg A do exvotum Achajów, posąg B do jakiegoś pomnika lub do Doryforosa, czy jakiejkolwiek innej rzeźby klasycznej), wówczas wykonawstwo lokalnego warsztatu staje się dość prawdopodobne[81]. Pomysł zestawienia w jed-

---

[73] *Ibidem*, s. 117.

[74] Ridgway, *The Riace Bronzes*, s. 324.

[75] P. Reuterswärd, *Studien zur Polychromie der Plastik. Griechenland und Rom*, Stockholm 1960, s. 121; Zanker, *o.c.*, s. 44 uważa, że najsilniejsze cechy stylu współczesnej epoki są w kopiach z okresu hadrianowsko-antonińskiego.

[76] G. Rodenwaldt, *Kunst um Augustus*, Berlin 1943 (Nachdruck 1988), szczeg. s. 16 nn., 29 nn.; P. Zanker, *Augustus und die Macht der Bilder*, München 1987, s. 260.

[77] Pauz. I 20, 7, uważał, że Ateny rozkwitły ponownie dopiero w czasach Hadriana, choć faktycznie odrodzenie miało miejsce już w czasach augustowskich, także dzięki mecenasowskim działaniom Marka Wipsaniusza Agryppy (62 – 12 r. przed Chr.), Zanker, *Augustus*, s. 261.

[78] B. Bravo, E. Wipszycka, *Historia starożytnych Greków*, III, Warszawa 1992, s. 124, podkreślają względnie pomyślne warunki egzystencji m.in. Aten w drugiej połowie II w. i w pierwszym dwudziestoleciu I w. przed Chr. Pauz. IX 27, 4, wspomina o ateńskim artyście Menodorosie, który wykonywał rzeźby „przypominające dzieła Praksytelesa".

[79] Bol, *Grossplastik*, s. 53, 57, 100; H. Philipp, *Bronzeschmuck aus Olympia* (Olympische Forschungen XIII), Berlin 1981, s. 12.

[80] Pauz. V 10 nn.

[81] O naśladownictwie technik z minionych epok (archaicznej, wczesnoklasycznej) w produkcji brązowniczych warsztatów olimpijskich w okresie rzymskim wspomina Bol, *Grossplastik*, s. 54 n. W materiale zabytkowym, pozyskanym w czasie wykopalisk w Olimpii (ok. 1000 fragmentów, idem,

ną grupę dwóch posągów inspirowanych historycznie różnymi wzorcami być może wynikał z woli zleceniodawcy i był podyktowany mitologicznym związkiem przedstawionych postaci.

Nadal wysokim poziomem wyrobów brązowych u schyłku hellenizmu i na początku okresu cesarstwa odznaczały się warsztaty rodyjskie[82]. Ze względu jednak na silnie determinujący tradycję ośrodka tzw. „barok" hellenistyczny stylistyka Brązów z Riace nie uzasadnia tej kandydatury jako pierwszorzędnej, choć nie ulega wątpliwości, że dobrzy artyści zawsze potrafią pracować w różnych konwencjach[83].

Wydaje się, że w niniejszych rozważaniach nie można pominąć warsztatów korynckich. Po zniszczeniu w 146 r. przed Chr. przez Lucjusza Mummiusza Korynt został odbudowany jako kolonia rzymska począwszy od 44 r. przed Chr. Szybko stał się miastem znaczącym także w dziedzinie produkcji i wymiany kulturalnej pomiędzy Grecją a Italią. Funkcjonowanie warsztatów brązowniczych poświadcza wzmianka Pauzaniasza o wykorzystywaniu źródła Peirene do nadawania (przez zanurzenie rozżarzonych wyrobów) charakterystycznej złocistej barwy tzw. brązom korynckim[84]. Ponadto wspomina on o posągach powstałych niewątpliwie dopiero w czasach rzymskich, choć zazwyczaj interesowały go jedynie zabytkowe dzieła[85]. Nie wydaje się uzasadnionym przypuszczać, aby w tak znanym ośrodku brązowniczym rzeźby sprowadzano z Italii. Port koryncki ekspediował też zapewne większą część dzieł sztuki, które różnymi sposobami były pozyskiwane dla Italii. W takim więc miejscu warsztaty kopistów mogły z pewnością nieźle prosperować[86]. Gdybyśmy Brązy z Riace chcieli wiązać z warsztatami korynckimi, wówczas należałoby obniżyć ich datowanie: z wczesnego cesarstwa w Koryncie pochodzi niewiele zabytków[87]. W tej sytu-

---

Antike Bronzetechnik, s. 181) stanowią one jednak niewielki procent. B o l, *o.c.*, s. 146 przypuszcza, że fragment loków z brązu, znaleziony w Olimpii, może być tej samej ręki co opracowanie fryzury w posągu Riace A. Autor oba porównywane zabytki uważa za pochodzące z V wieku.

[82] C.C. V e r m e u l e, *Roman Imperial Art in Greece and Asia Minor*, Cambridge Mass. 1968, s. 180; B.S. R i d g w a y, *Hellenistic Sculpture I*, Bristol 1990, s. 227, 327.

[83] Rodos została zdobyta przez Rzym w 43 r. przed Chr., Cassius Dio, *Hist. rzym.* XLVII 33, 4.

[84] Pauz. II 3, 3. Badacze od dawna rozważają, co było istotą brązów korynckich. Napisał o tym Pliniusz, *HN* XXXIV 6. Obecnie uważa się, że przez odpowiednie domieszki (złota, srebra, do 15 procent) uzyskiwał on złocistą barwę (może przypominającą mosiądz lub tombak) i był odporny na tworzenie się patyny, której starożytni nie lubili, D.M. J a c o b s o n, M.P. W e i t z m a n, *What was Corinthian Bronze*, AJA XCVI 1993, s. 237 nn., W.J. Y o u n g, *Authentication of Works of Art*, [w:] Art and Technology, s. 87, uważa, że Rzymianie odkryli metodę nadawania brązom złocistego odcienia poprzez prażenie mieszanką węgla i galmanu. Zob. też B o l, *Antike Bronzetechnik*, s. 156, 186.

[85] Pauz. II 2, 8; II 3, 1 – 4; zob. też V 25, 1.

[86] C. M a t t u s c h, *Corinth Metalworking: The Forum Area*, Hesperia XLVI 1977, s. 380 nn. O warsztatach rzeźby kamiennej zob. M.C. S t u r g e o n, *Roman Sculptures from Corinth and Isthmia: a Case for a Local* „Workshop", [w:] The Greek Renaissance in the Roman Empire, ed. S. Walker, A. Cameron, London 1989, s. 114 nn. Do Koryntu przysyłano oficjalne portrety cesarza i jego rodziny do kopiowania i dalszego rozsyłania do innych ośrodków na Wschodzie, zob. V e r m e u l e, *o.c.*, s. 200.

[87] *Ibidem*, s. 211.

acji, ponieważ wyżej uznaliśmy czasy Hadriana za nie najprawdopodobniejszy okres dla omawianych tu dzieł, stylistyczne powinowactwo najłatwiej byłoby znaleźć w latach panowania dynastii flawijskiej.

Brązy z Riace mogły oczywiście powstać także w warsztatach italskich, czy jakichkolwiek innych, w każdym razie chyba nie bez udziału Greków, gdyż tradycyjnie przyjmuje się, że tylko oni „czuli" rzeźbę i byli w stanie tworzyć dzieła wyrastające ponad przeciętność.

Okoliczności w jakich Brązy znalazły się na dnie morskim bynajmniej nie są jasne, co nie ułatwia odpowiedzi na pytanie kiedy i w którą stronę rzeźby płynęły. Jak już wspomnieliśmy wyżej, nie znaleziono wraku statku, oprócz posągów na dnie leżały jedynie ołowiane obręcze z takielunku, a do posągu A było przyklejonych parę skorup ze zwykłych amfor zasobowych[88]. Być może brązy wyrzucono za burtę w krytycznym momencie, dla odciążenia jednostki, aczkolwiek dla wyporności statków starożytnych 7 m głębokości to na pewno nie mielizna. Bliskość brzegu mogłaby jednak wytłumaczyć takie zachowanie żeglarzy. Skoro posągi wyrzucono, to niełatwo jest przyjąć, że mogłyby one być oryginałami Onatasa lub Fidiasza. Dobrze znane jest uwielbienie Rzymian dla zabytków wykonanych ręką wielkich mistrzów, graniczące nieraz z histerią[89]. Oryginały tej klasy prawdopodobnie mogłyby być sprowadzone jedynie dla osób z najwyższych elit. Czy narażenie się na ich niezadowolenie nie byłoby większym ryzykiem niż osadzenie statku na mieliźnie?[90]

Według drugiego hipotetycznego wariantu wydarzeń, przedstawianego już wcześniej przez badaczy, rzeźby znalazły się za burtą statku, którym barbarzyńcy, np. Wandalowie po złupieniu Rzymu w 455 r. po Chr., uwozili swoją zdobycz[91]. Były one dla nich cenne nie jako dzieła sztuki, lecz jako surowiec metalurgiczny. Wariant ten wydaje się, pod pewnymi względami, nawet bardziej prawdopodobny niż pierwszy. Pamiętajmy bowiem o uzupełnieniach rąk posągu B, wykonanych w typowym dla rzymskich czasów aliażu. Jeśli posągi powstały na przełomie II i I w. przed Chr., a znalazłyby się w morzu w okresie najbardziej prawdopodobnym, czyli w czasie najbardziej intensywnego importu z Grecji oryginałów i kopii, w I w. przed Chr., kiedy więc uległy uszkodzeniu i naprawie? W sposób wiarygodny nie da się skoordynować w czasie tych założeń. Natomiast, jeśli posągi były wykonane we wspomnianym okresie lub nawet w czasach flawijskich, w Grecji lub w Italii, przez kilka stuleci znajdowały się w jakiejś italskiej rezydencji. W tym czasie mogły być restaurowane albo świadomie zmienione w celu zharmonizowania kompozycji lub aranżacji zespołu

---

[88] *Archeological Reports* 1981 – 1982 (wyd. 1982), s. 82.

[89] Np. opisane przez Pliniusza HN XXXIV 62, przywłaszczenie sobie przez Tyberiusza posągu Lizypa i wynikła z tego powodu awantura w teatrze.

[90] Nie wyrzucając jednocześnie innych, mniej cennych przedmiotów. Oczywiście, w naszych hipotetycznych dedukcjach możemy sobie wyobrazić, że wszystko co można było, już wcześniej wyrzucono za burtę.

[91] O Wandalach napomknął G i u l i a n o, *I grandi bronzi di Riace, Fidia e la sua Officina*, s. 305.

dzieł sztuki[92]. Zdaniem niektórych badaczy wchodzi także w rachubę transport rzeźb do Konstantynopola w okresie urządzania tej nowej stolicy[93].

Reasumując: Brązy z Riace najprawdopodobniej nie są oryginałami klasycznymi, lecz pastiszami zrealizowanymi według klasycznych wzorców. Oba były wykonane na jedno zamówienie, w tym samym czasie i mimo stylistycznych anachronizmów, przeznaczone do tej samej aranżacji. Jako najbardziej prawdopodobny czas ich powstania można wskazać koniec II — początek I w. przed Chr. lub okres flawijski. Zidentyfikowanie warsztatu nie jest możliwe. Ze względu na wysoką jakość posągów musiał on znajdować się w którymś ze znaczących ośrodków artystycznych (Ateny, Rodos, Olimpia, Korynt, Italia?).

Weryfikacja datowania Brązów z Riace nie umniejsza ich znaczenia dla historii starożytnej rzeźby. Pozostają bowiem nadal nadzwyczaj pięknymi dziełami sztuki. Być może jednak casus Riace powinien prowadzić nas do zmiany oceny możliwości sztuki rzeźbiarskiej w czasach rzymskich. Opinie o nich opierają się bowiem głównie na materiale zabytkowym z zakresu kopii kamiennych, które wówczas były traktowane często bardziej jako sztafaż w sztuce ogrodowej, albo jako decorum architektury, niż jako twórczość zindywidualizowana, o pierwszorzędnej i autonomicznej funkcji estetycznej. Z brązami, jak się wydaje, sprawa wyglądała inaczej, gdyż zawsze w antyku były one cenione wyżej niż rzeźba kamienna[94]. Musielibyśmy jednak najpierw lepiej poznać realia pracy późnohellenistycznych i rzymskich warsztatów artystycznych, gdyż zapewne niektóre z nich zasługiwałyby na ocenę wyższą niż tradycyjnie im się przyznaje.

Poznań

---

[92] O „readaptacji" w celu stworzenia z posągu B pendant do posągu A (traktując wszakże oba jako klasyczne) mówił M. Torelli, *Appunti per una provenienza dei bronzi*, na sympozjum w 1981 r. poświęconym Brązom z Riace, podaję wg streszczenia w Bollettino d'Arte, s. 337.

[93] Fuchs, *Zu den Großbronzen*, s. 27 dopuszcza możliwość zabrania rzeźb z Delf do Konstantynopola lub Rzymu.

[94] Zanker, *Klassizistische*, s. 30 – 32, wykazuje np., że słynny „Idolino" z Florencji, rzeźba brązowa na wysokim poziomie artystycznym, nie jest dziełem klasycznym, lecz wykonanym ok. 50 r. przed Chr. Nie mniej słynne Konie z San Marco we Wenecji, od XV w. kojarzone z Lizypem, dopiero w latach 70. XX w., po przeprowadzeniu technicznych analiz w czasie konserwacji, okazały się brązem rzymskim, F. Ghedini, *I cavalli di S. Marco, una precisazione,* RM XC 1983, s. 457 nn. Mimo to niektórzy badacze nadal uważają je za brązy klasyczne. Podobną historię ocen ma tzw. Apoxyomenos z Efezu, najpierw uważany za oryginał z V – IV w. przed Chr., obecnie za dzieło z I w. po Chr., zob. Ridgway, *Hellenistic Sculpture*, s. 58, 77.

DIE BRONZEN VON RIACE — DATIERUNGSPROBLEME
Zusammenfassung

Als vor beinahe 20 Jahren die Großbronzen von Riace zur Berühmtheit gelangten, wurden sie von fast allen Forschern für griechische klassische Originale aus dem 5. Jh. vor Chr. erklärt. Entgegengesetzte Stimmen waren eher vereinzelt; aber bereits zu diesem Zeitpunkt brachte B.S. Ridgway eine Reihe von Bedenken vor, die jedoch in der Stimmung der Begeisterung gar nicht beachtet wurden.

Beide Statuen weisen technologische Parallelen auf (sie wurden aus demselben Guß gefertigt), haben die gleiche Größe, machen den Eindruck, als ob sie von Anfang an ein Pendant darstellen sollten. Deshalb versuchte man, sie mit den Statuen entweder aus dem Exvoto der Achäer in Olympia oder aus dem Exvoto der Athener in Delphi oder aber mit der Gruppe attischer Heroen auf der Agora von Athen zu identifizieren. Stilistische Unterschiede in den beiden Statuen sind jedoch dermaßen groß, daß diese z.B. nicht als Arbeit der älteren und jüngeren Künstlergeneration, die an einem und demselben Auftrag arbeitet, angesehen werden können. Die Statue A wurde durch frühklassische Werke angeregt; die Statue B hingegen durch den reifen Polyklet. Unserer Meinung nach sind es Werke einer klassizierender Werkstatt von höchstem Niveau, die für Kunstgenießer arbeitete, die nicht nur eine formelle Kopie, sondern ein Werk, das in seinen — auch technologischen — Detailes an dem Original der großen Meister gemessen werden könnte, haben wollten. Deshalb wurde z.B. eine wesentliche Dicke der Gußwand angewendet, damit die endgültige Spezifik der Skulptur dank der intensiven kalten Bearbeitung erreicht werden konnte. Unklassisch ist der Psychologismus in den Gesichtszügen, der in der Statue A besonders prägnant ist: der Ausdruck einer gewissen Anspannung, „Beweglichkeit" des Gesichts. Auch die Vorliebe für „Registerdetailes" wie z.B. Silberzähne, sind unserer Meinung nach ein Beweis für die zufällige Rezeption der Erfahrungen der hellenistischen Skulpturkunst. Der Vergleich mit den Originalen aus dem 5. Jh., in denen der Ausdruck des Augenblicks schon wegen des ideologischen Standpunktes undenkbar war und Detailes dem Oberprinzip der Homogenität der Form untergeordent waren, verrät die spätere Entstehungszeit der Großbronzen von Riace.

Vorhanden sind auch eklektische Merkmale, z.B. in der Statue B stammen die Ponderation und Tektonik von Polyklet, aber der Kopf ist ganz und gar unpolykleitisch. Bei aller Genauigkeit in der Wiederherstellung der alten Technologie sind jedoch auch für die spätere Zeit charakteristische Details vertreten, z.B. die Art und Weise der Befestigung der Füße an die Basis.

Unseres Erachtens gibt es zwei höchstwahrscheinliche Zeitpunkte für die Schaffung der Skulpturen: entweder Ende des 2. – Anfang des 1. Jhs. vor Chr. oder die Zeit der Flavier. Die Hadrianszeit ist weniger wahrscheinlich, da es in den Großbronzen von Riace keine Merkmale des sog. Barocks zu finden sind. Es ist nicht bekannt, wo die Statuen angefertigt wurden. Es muß jedoch ein Zentrum vom hohen Rang gewesen sein: vielleicht Athen, Rhodos, Olympia, Korinth (wenn wir auf die Zeit der Flavier tippen), Italien?

Die Ergänzug der Hände in der Statue B im Metalguß, der typisch für die römische Zeit war, kann bereits in Italien erfolgt haben, z.B. um die Statue einer neuen Inszenierung in einem der kulturellen römischen Häuser anzupassen; es kann aber auch genauso gut eine Reperaturmaßnahme gewesen sein. Diese Ergänzung verweist außerdem darauf, daß die Skulpturen keineswegs bereits auf dem Weg von der Werkstatt zum Adressaten, z.B. Anfang des 1. Jhs. vor Chr., sondern wesentlich später ins Meer geworfen wurden. Es scheint, daß die seiner Zeit von einigen Forschern suggerierte spätantike Zeit als sehr wahrscheinlich anzusehen ist.

Auch wenn die Datierung der Großbronzen von Riace für die klassische Zeit bestritten wird, so verlieren sie keineswegs ihre Wertschätzung als eines der besten Kunstwerke der Antike. Sie sollte aber zu Versuchen verleiten, die Ansichten über die Möglichkeiten der Skulpturkunst in der römischen Zeit zu revidieren.

Eos LXXXVI 1999
ISSN 0012–7825

TEMPLUM TRIPHYLII IOVIS NA WYSPIE PANCHAIA W UTWORZE *HIERA ANAGRAPHE* EUHEMERA Z MESSENY

Napisał

MAREK WINIARCZYK

1. Świątynia i temenos

a. opis

Euhemer z Messeny (ok. 300 r. przed Chr.) opisuje w utworze Ἱερὰ Ἀναγραφή (*Święta Historia*) wyspę Panchaię, którą miał przypadkowo odkryć podczas podróży na Oceanie Indyjskim[1]. Mieszkańcy tej wyspy odznaczali się wyjątkową pobożnością, a ośrodkiem kultu religijnego było sanktuarium Zeusa Trifylijskiego[2], w którym składano bogom wspaniałe ofiary[3]. Świątynia , odległa 60 stadiów, tj. prawie 12 km, od miasta Panara, wznosiła się na wzgórzu położonym na równinie[4]. Jej długość i szerokość była taka sama i wynosiła 2 pletry, tj. ponad 60 m. Była ona zbudowana z białego kamienia i wspierała się na wysokich masywnych kolumnach. Zdobiły ją kunsztowne płaskorzeź-

---

[1] Książkę Euhemera rekonstruujemy na podstawie streszczenia Diodora Sycylijskiego (5, 41 – 46; 6, 1) oraz fragmentów tłumaczenia Enniusza *Euhemerus sive Sacra historia*. Testimonia cytuję według mojego wydania *Euhemeri Messenii reliquiae*, Stuttgart – Leipzig 1991 (Bibliotheca Teubneriana). Zob. także moje artykuły: *Ennius' Euhemerus sive Sacra Historia*, RhM CXXXVII 1994, s. 274 – 291; *Społeczeństwo i gospodarka w Hiera Anagraphe Euhemera z Messeny*, Eos LXXXV 1998, s. 189 – 202; *Próba interpretacji Hiera Anagraphe Euhemera z Messeny*, Meander LIV 1999, s. 325 – 335.

[2] ἱερὸν Διὸς Τριφυλίου (Diod. 5, 42, 6 = T 38; 6, 1, 6 = T 36); templum Triphylii Iovis (Serv. Verg. *Georg*. 2, 139 = T 32 B; fanum Iovis Triphylii (Lact. *Div. inst*. 1, 11, 33 = T 65).

[3] τοὺς ἐνοικοῦντας Παγχαίους εὐσεβείᾳ διαφέροντας καὶ τοὺς θεοὺς τιμῶντας μεγαλοπρεπεστάταις θυσίαις (6, 1, 5 = T 3).

[4] Opis świątyni i temenosu: T 36 (6, 1, 6 – 7), T 37 (5, 46, 5 – 7), T 38 (5, 42, 6 – 44, 5). Diodor pisze w różny sposób o położeniu świątyni. W 5, 42, 6 (T 38) κείμενον μὲν ἐν χώρᾳ πεδιάδι, ale w 6, 1, 6 (T 36) κατά τινα λόφον ὑψηλὸν καθ'ὑπερβολήν. Jednak już G. Némethy, (*Euhemeri reliquiae. Collegit prolegomenis et adnotationibus instruxit*, Budapest 1889, s. 77) wyjaśnił tę pozorną sprzeczność „nos igitur secundum Euhemerum circa templum Iovis regionem planam fuisse... sed ipsum fanum in tumulo quodam exstructum longe eminuisse arbitramur". Podobnie P.J.M. van Gils, *Quaestiones Euhemereae*, Diss. Amsterdam, Kerkrade – Heerlen 1902, s. 94.

by[5], a drzwi były wykonane ze srebra, złota, kości słoniowej oraz cennego drzewa thya[6] (5, 44, 6 = T 37). W świątyni znajdowały się posągi bogów (5, 44, 1 = T 38) oraz liczne dary wotywne wykonane ze złota i srebra (5, 46, 5 = T 37; 6, 1, 5 = T 3). Najważniejszym przedmiotem w świątyni była złota stela (zob. 2a-b) stojąca w pobliżu kline boga oraz jego stołu, na którym składano ofiary Zeusowi[7].

Ze świątyni prowadził dromos długości 4 stadiów i szerokości 1 pletra. Po jego obu stronach są χαλκεῖα μεγάλα, tj. spiżowe posągi albo spiżowe wazy[8] umieszczone na czworokątnych podstawach (5, 44, 2 – 3 = T 38). Przy końcu dromosu jest źródło słodkiej wody, które daje początek rzece Ἡλίου ὕδωρ, która nawadnia cały temenos. Źródło otacza kamienne obramowanie (κρηπὶς λιθίνη) mające z każdej strony po 4 stadia, które jest dostępne tylko dla kapłanów (5, 44, 3 – 4 = T 38). Równina otaczająca świątynię ma 200 stadiów długości, czyli blisko 40 km. Rośnie na niej wiele gatunków drzew, m.in. cyprysy, platany, wawrzyny, drzewa balsamowe, palmy i leszczyna. Są tam również łąki pokryte kwiatami oraz winna latorośl. Żyją tam różne zwierzęta, jak słonie, lwy, pantery, antylopy oraz pięknie ubarwione ptaki śpiewające. Temenos jest tak piękny i pełen uroku, że ludzie chętnie przebywają w nim latem, zapewne odpoczywając w cieniu drzew, podziwiając piękno przyrody oraz kąpiąc się w rzece, której wody mają właściwości lecznicze[9]. Chyba na terenie temenosu znajdowały się kopalnie złota, srebra, miedzi, cyny i żelaza, ale tych metali nie wolno wywozić z wyspy (5, 46, 4 = T 35). Cały temenos jest poświęcony bogom, a uzyskane z niego dochody są przeznaczone na kult religijny (5, 44, 5 = T 38).

b. „źródła" opisu

Jedni badacze sądzili, że Euhemer wzorował się na świątyniach egipskich opisując sanktuarium Zeusa Trifylijskiego. Wskazywano m.in. na masywne kolumny i dromos[10]. Twierdzono przy tym, że Euhemer poznał takie świątynie

---

[5] γλυφαῖς φιλοτέχνοις διειλημμένος (5, 44, 1 = T 38).

[6] Drzewo θύα (= citrus) rosło w Mauretanii (Lucan. 10, 144; Mart. 2, 43, 9; 14, 89) i używano go do inkrustacji (Plin. *NH* 16, 42). Według Athen. 5, 40 p. 207 E z thya i kości słoniowej robiono drzwi. Zob. R. de Bloc k, *Evhémère, son livre et sa doctrine*, Diss. Liège, Mons 1876, s. 29 przyp. 3.

[7] O stołach ofiarnych zob. H. Mischkowski, *Die heiligen Tische im Götterkultus der Griechen und Römer*, Diss. Königsberg 1917; S. Dow – D.H. Gill, *The Greek Cult Table*, AJA LXIX 1965, s. 103 – 114; D.H. Gill, *The Classical Greek Cult Table*, HSCPh LXX 1965, s. 265 – 269; Ch. Goudineau, *Hierai trapezai*, Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École Française de Rome LXXIX 1967, s. 77 – 134; D. Gill, *Greek Cult Tables*, New York – London 1991; F.T. van Straten, *Hierà kalá. Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece*, Leiden – New York – Köln 1995, s. 154 – 155, 164 – 165.

[8] Tak interpretował χαλκεῖα P. Wesseling, *Diodori Siculi Bibliothecae historicae libri qui supersunt*, III, Argentorati 1798, s. 598.

[9] ἔστι δὲ τὸ φερόμενον ῥεῦμα τῇ λευκότητι καὶ γλυκύτητι διαφέρον, πρός τε τὴν τοῦ σώματος ὑγίειαν συμβαλλόμενον τοῖς χρωμένοις (5, 44, 3 = T 38).

[10] M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, II, München 1974[3], s. 287; P.M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, I, Oxford 1972, s. 293. Zob. jednak trafną uwagę J. Dillery, *Hecataeus of*

podczas pobytu w Egipcie[11]. Inni byli jednak zdania, że Euhemer miał przed oczami grecką świątynię dorycką[12]. Wydaje mi się, że argumenty przytaczane przez obydwie strony są mało przekonujące, ponieważ dromos i masywne kolumny występują zarówno w sakralnej architekturze Egiptu, jak Grecji[13]. Pona to niektórzy badacze sądzą, że Grecy przejęli z architektury egipskiej ideę monumentalności oraz kolumnadę[14]. Wobec tego uważam, że nie możemy stwierdzić, co było inspiracją Euhemera. Opis świątyni jest zapewne jego oryginalnym tworem. Dodajmy, że przedstawianie świątyni w temenosie nieraz występuje w literaturze antycznej. Np. Platon opisuje świątynię Posejdona na Atlantydzie (*Crit.* 116 C-117 A) a Hekataios z Abdery świątynią Apollona na wyspie Heliksoia w kraju Hyperborejczyków (*FGrHist* 264 F 7 ap. Diod. 2, 47, 2). Longos opisuje świątynię Dionizosa na wyspie Lesbos w romansie *Dafnis i Chloe* w II w. po Chr.

Opis temenosu na Panchai jest podobny do opisu przyrody na innych wyspach utopijnych, np. na Atlantydzie Platona czy Wyspie Słońca Jambulosa (Diod. 2, 56, 7 – 57, 3). Przez długi czas sądzono, że świadczy to o zależności jednego autora od drugiego i dlatego stawiano pytanie, od jakiego pisarza dany motyw został zaczerpnięty[15]. Dopiero E.R. Curtius wysunął hipotezę w 1947 r., wedle której istniała konwencja literacka zawierająca podstawowy repertuar motywów, którą posługiwano się od Homera aż po czasy Cesarstwa Rzymskiego tak w poezji, jak w prozie. Zaproponował on, aby nazwać ją *locus amoenus*[16].

Abdera; Hyperboreans, Egypt, and the Interpretatio Graeca, Historia XLVII 1998, s. 271: „less securely, the temple itself of Zeus Triphylius has an Egyptian aspect (...) To be sure, none of these elements has to be Egyptian".

[11] Pobyt Euhemera w Egipcie przyjmowali m.in. H. Braunert, *Staatstheorie und Staatsrecht im Hellenismus*, Saeculum XIX 1968, s. 58; K.E. Müller, *Geschichte der antiken Ethnographie- und ethnologischen Theoriebildung* (...), I, Wiesbaden 1972, s. 267; R.J. Müller, *Überlegungen zur* ʿIEPA ʾANAΓPAΦH *des Euhemeros von Messene*, Hermes CXXI 1993, s. 297; G. Weber, *Dichtung und höfische Gesellschaft. Die Rezeption von Zeitgeschichte am Hof der ersten drei Ptolemäer*, Diss. Freiburg i. Br. 1991, Stuttgart 1993, s. 147 przyp. 1. Zob. M. Winiarczyk, *Co naprawdę wiemy o życiu Euhemera z Messeny?*

[12] M. Zumschlinge, *Euhemeros. Staatstheoretische und staatsutopische Motive*, Diss. Bonn 1976, s. 34 – 35.

[13] Dromos występował w świątyniach greckich na Delos, w Delfach i Didyma. Zob. C. Wachsmuth, *Dromos*, RE V 1905, szp. 1716 – 1717. Dromos w świątyniach egipskich opisuje Strab. 17, 1, 28 p. 805.

[14] N. Marinatos, *What Were Greek Sanctuaries? A Synthesis*, [w:] N. Marinatos – R. Hägg (eds), Greek Sanctuaries. New Approaches, London – New York 1993, s. 229. Aprobuje ona również hipotezę W. Burkerta, *The Formation of Greek Religion at the Close of the Dark Ages*, SIFC 3 ser., vol. X 1992, s. 545, który twierdzi, że Grecy zaczęli budować świątynie w VIII w. przed Chr. wzorując się na świątyniach późnohetyckich, aramejskich i fenickich wznoszonych w Cylicji, Syrii i Palestynie. Burkert i Marinatos odrzucają tradycyjne podejście ewolucjonistyczne, wedle którego świątynia grecka rozwinęła się z megaronu mykeńskiego.

[15] Niektórzy badacze sądzą, że Euhemer wzorował się na Atlantydzie i Pra-Atenach Platona. Np. R. Hirzel, *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch*, I, Leipzig 1895, s. 391 – 393; R. Bichler, *Zur historischen Beurteilung der griechischen Staatsutopie*, GB XI 1984, s. 193 – 195. Zob. przyp. 33.

[16] E.R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern 1948 (1965[4]), s. 191 – 209.

Określenie to przyjęło się w nauce i od tego czasu ukazało się wiele prac badających elementy konstytuujące *locus amoenus* oraz sposób posługiwania się tą konwencją[17]. Dodajmy, że stosowano ją nie tylko w opisach wysp utopijnych, ale także zaświatów (Wysp Błogosławionych i Elizjum) oraz złotego wieku[18]. Wobec tego uważam za błędne szukanie źródeł Euhemera dla opisu przyrody na wyspie Panchaia. Oczywiście wcale nie twierdzę, że Euhemer nie znał poematów homeryckich czy dialogów platońskich. Jest prawie pewne, że czytał on te utwory jak każdy wykształcony Grek. Zapewne zapoznał się także z książkami Nearchosa, Onesikritosa czy Megasthenesa opisującymi kraje poznane podczas wyprawy Aleksandra Wielkiego[19]. W komentarzu do wydania Euhemera zestawiłem miejsca paralelne, ale wydaje mi się, że należy traktować je jako interesujące similia czy reminiscencje literackie, a nie dowód bezpośredniej zależności Euhemera.

2. Stela w świątyni

a. relacja na steli

Na złotej steli znajdowała się inskrypcja sporządzona pismem panchajskim, które przypominało hieroglify egipskie[20]. Napis przedstawiający czyny Uranosa, Kronosa i Zeusa kazał wyryć sam Zeus (5, 46, 3 = T 37), natomiast później

---

[17] 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; 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; P. Hass, *Der locus amoenus in der antiken Literatur. Zu Theorie und Geschichte eines literarischen Motivs*, Diss. Erlangen/Nürnberg, Bamberg 1998.

[18] Zob. L. Gernet, *La cité future et le pays des morts*, REG XLVI 1933, s. 293 – 310.

[19] Przyjmuję hipotezę A.B. Bosworth a, *The Historical Setting of Megasthenes' Indica*, CPh XCI 1996, s. 113 – 127, wedle której Megasthenes był posłem ok. 319/318 r. i opisuje Indie w okresie przejściowym między Aleksandrem Wielkim a powstaniem państwa Czandragupty. *Indika* mogły powstać ok. 310 r. a ich autor jest współczesny Nearchowi i Onesikritosowi. Zob. przyp. 55 – 56 w moim artykule *Społeczeństwo i gospodarka* cytowanym w przyp. 1.

[20] ἐν τούτῳ τῷ ἱερῷ στήλην εἶναι χρυσῆν, ἐν ᾗ τοῖς Παγχαίοις γράμμασιν ὑπάρχειν γεγραμμένας τάς τε Οὐρανοῦ καὶ Κρόνου καὶ Διὸς πράξεις κεφαλαιωδῶς (6, 1, 7 = T 36); στήλη χρυσῆ μεγάλη, γράμματα ἔχουσα τὰ παρ᾽ Αἰγυπτίοις ἱερὰ καλούμενα (5, 46, 7 = T 37). Chodzi o tę samą kolumnę zapisaną pismem hieroglificznym (γράμματα ἱερά = ἱερογλυφικὰ γράμματα, zob. komentarz do Euhem. T 37 [ad l. 9 – 10]). Tak już v. Gils (przyp. 4) s. 95, natomiast T.S. Brown, *Euhemerus and the Historians*, HThR XXXIX 1946, s. 261 przyp. 11 pisze błędnie o dwu różnych stelach. Por. Plut. *Is. et Os.* 23 p. 360 A (T 15) i Lact. *Div. inst.* 1, 11, 33 (T 65) in fano Iovis Triphylii, ubi auream columnam positam esse ab ipso Iove titulus indicabat, in qua columna sua gesta perscripsit, ut monumentum posteris esset rerum suarum. Ἀναγραφαί, które kapłani pokazali Euhemerowi (5, 46, 3 = T 35) są innym określeniem napisu na steli. Tak słusznie Wesseling (przyp. 8) s. 600 i F. Jacoby, *Euemeros*, RE VI 1907, szp. 963, natomiast błędny jest pogląd O. Sieroka, *De Euhemero*, Diss. Königsberg 1869, s. 13 przyp. 0 „praeter inscriptiones sacerdotes Euhemero monstrabant commentarios a Iove conditos".

Hermes[21] dodał relację o czynach Artemidy i Apollona (5, 46, 7 = T 37). Wydaje się, że dzieje władców stanowiły główną część utworu *Hiera Anagraphe*. Nawiązując do tradycyjnego schematu poezji teogonicznej Euhemer przedstawił oryginalną teogonię polityczno-historyczną[22]. Pierwszym władcą całego świata był Uranos (Caelus)[23], mąż szlachetny i świadczący innym ludziom dobrodziejstwa (εὐεργετικός). Znał się on na ruchu gwiazd, które obserwował na górze zwanej tronem Uranosa (Οὐρανοῦ δίφρος) lub Olimpem Trifylijskim. Jako pierwszy złożył ofiary bogom niebiańskim (οὐράνιοι θεοί) i dlatego został nazwany Uranosem[24]. Jego żoną była Hestia (Vesta), synami Tytan i Kronos (Saturnus) a córkami Rea (Ops) i Demeter (Ceres). Gdy zmarł, został pochowany w mieście Aulacia. Kolejnym królem został Kronos, młodszy syn Uranosa[25]. Jego starszy brat Tytan zrezygnował z rządów pod naciskiem matki i sióstr, ale postawił warunek, że po śmierci Kronosa władzę obejmie syn Tytana. Kronos zobowiązał się, że będzie zabijać swoich synów, których spłodzi z Reą. Nie dotrzymał jednak warunków umowy, gdyż ukrył przed Tytanem narodziny Zeusa, Posejdona i Hadesa. Gdy Tytan dowiedział się o tym, uwięził Kronosa i jego żonę, ale Zeus przybył z Krety, aby uwolnić ojca. Po stoczeniu zwycięskiej walki z Tytanem i jego synami przywrócił tron ojcu, a sam udał się ponownie na Kretę. Zamiast okazać wdzięczność synowi Kronos chciał go podstępnie zabić, gdyż otrzymał wyrocznię, że Zeus pozbawi go kiedyś władzy królewskiej. Zeusowi udało się jednak uniknąć zasadzki i zmusił do ucieczki ojca, który w końcu znalazł schronienie w Latium. Trzecim władcą świata został Zeus (Jowisz)[26], który miał trzy żony — Herę, Demeter i Temidę. Pierwsza urodziła mu Kuretów, druga Persefonę a trzecia Atenę. Zeus odbył szereg podróży. Najpierw udał się chyba do Babilonii, gdzie spotkał Belosa. Później na Panchai zbudował ołtarz, na którym złożył ofiarę dziadkowi Uranosowi. Następnie podążył do Syrii, w której spotkał Kasiosa, w Cylicji pokonał władcę Kiliksa. Przebywał również w wielu innych miejscowościach, w których nawiązywał przyjazne kontakty z różnymi władcami. Gdy odchodził, kazał wznosić sobie świątynię dodając do swego imienia imię gospodarza[27]. Władcy ci chęt-

---

[21] Hermes, utożsamiany z egipskiem Thothem, uchodził za wynalazcę pisma. Zob. np. Pl. *Phaedr.* 274 CD; Hecat. (*FGrHist* 264 F 25 ap. Diod. 1, 16, 1; *Aret. Isid.* 3c καὶ γράμματα εὗρον μετὰ Ἑρμοῦ (por. W. Peek, *Der Isishymnos von Andros und verwandte Texte*, Berlin 1930, s. 31 – 34; D. Müller, *Ägypten und die griechischen Isis-Aretalogien*, Berlin 1961 [Abh. Sächs. Akad. Wiss. zu Leipzig LIII 1], s. 22 – 25; J. Bergman, *Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isisaretalogien*, Uppsala 1968, s. 234 – 237); Cic. *Nat. deor.* 3, 56; Philo (FGrHist 790 F 2) ap. Eus. *Praep. ev.* 1, 10, 14.

[22] K. Thraede, *Euhemerismus*, RAC VI 1966, szp. 879. Por. R.J. Müller (przyp. 11) s. 288 „eine rationalisierte Theogonie".

[23] O Uranosie zob. Euhem. T 49 – 52.

[24] Bardziej prawdopodobna jest interpretacja Lact. *Div. inst.* 1, 11, 63 (T 62) „de sui avi nomine caelum nomen indidit". Zob. komentarz do Euhem. T 49.

[25] O Kronosie zob. T 53 – 55.

[26] O Zeusie zob. T 56 – 69 B.

[27] ut in quamque regionem venerat, reges principesve populorum hospitio sibi et amicitia copulabat,

nie godzili się na to, gdyż dzięki temu również ich imiona były uwiecznione i zyskiwały sankcję religijną. Tak powstały świątynie Zeusa z przydomkiem Ataburius, Casius, Labrayndius, Laprius i Molio[28]. Ponadto na Panchai Zeus wzniósł *templum Triphylii Iovis* (zob. przyp. 2). Zeus ustanowił więc świadomie własny kult religijny, czyli dokonał autodeifikacji dając innym przykład do naśladowania (zob. przyp. 49). Obszedł on pięciokrotnie oikumene powierzając władzę w różnych częściach świata swym przyjaciołom i krewnym. Nadał także ludziom prawa i obyczaje. Później przebywał głównie na wyspie Panchaia, na górze Olimp. Ludzie, którzy wynaleźli coś pożytecznego, przybywali tam, aby pokazać swój wynalazek Zeusowi i uzyskać jego aprobatę. Zwracano się również do niego, aby rozstrzygał sporne sprawy. Zeus zmarł w podeszłym wieku na Krecie, a jego synowie pochowali go w Knossos, mieście założonym przez Hestię, żonę Uranosa. Na nagrobku umieszczono napis ZAN KPONOY, czyli Zeus, syn Kronosa[29]. Niewiele wiemy o działalności innych bogów. Afrodyta zajmowała się astronomią i nakłoniła kobiety na Cyprze do uprawiania nierządu[30].

b. *hieros logos* na steli

W literaturze greckiej często spotykamy wzmianki o stelach w świątyni[31]. Herodot wspomina o dwu stelach w świątyni Heraklesa (= Melqarta) w Tyrze (2, 44, 1 – 2)[32], a Platon pisze o steli znajdującej się w świątyni Posejdona na Atlanty-

---

et cum a quoque digrederetur, iubebat sibi fanum creari hospitis sui nomine, quasi ut posset amicitiae ac foederis memoria conservari. (Lact. *Div. inst.* 1, 22, 22 = T 64 A).

[28] Zob. komentarz do Euhem. T 64 A. Do Iuppiter Cassius dodaj W. Fauth, *Das Kasion-Gebirge und Zeus Kasios. Die antike Tradition und ihre vorderorientalischen Grundlagen*, Ugarit-Forschungen XXII 1990, s. 105 – 118 oraz K. Koch, *Ḫazzi – Ṣafōn – Kasion. Die Geschichte eines Berges und seiner Gottheiten*, w: B. Janowski et al. (Hrsg.), Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament. Internationales Symposium Hamburg 17 – 21 März 1990, Freiburg, Schweiz-Göttingen 1993 (Orbis biblicus et orientalis CXXIX), s. 171 – 223, szczeg. s. 212 nn.

[29] Zob. komentarz do Euhem. T 69 A (ad l. 11), gdzie przytaczam różne wersje napisu u innych pisarzy.

[30] O Afrodycie zob. T 74 – 75 B.

[31] O stelach zob. np. R. Reitzenstein, *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig 1904, s. 363 – 364; R. Ganszyniec, *Der Ursprung der Zehngebotetafeln*, ARW XXII 1923/24, s. 354 – 356; A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I, Paris 1950², s. 319 – 324; W. Speyer, *Angebliche Übersetzungen des heidnischen und christlichen Altertums*, JbAC XI/XII 1968/69, s. 29 – 32, przedruk w: idem, *Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld*, Tübingen 1989, s. 73 – 76; idem, *Bücherfunde in der Glaubenswerbung der Antike*, Göttingen (Hypomnemata XXIV), s. 111 – 122; M. Hengel, *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnug unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr.*, Tübingen 1988³ , s. 443 – 445. Zob. komentarz do Euhem. T 36.

[32] Zob. A.B. Lloyd, *Herodotus. Book II. Commentary 1 – 98,* Leiden 1976 (EPRO XLIII), s. 205 – 206. O stelach Heraklesa w świątyni w Gades pisze Philostr. *Vit. Apol.* 5, 5. Zob. A. Georgiadou-D.H.J. Larmour, *Lucian's Science Fiction Novel True Histories. Interpretation and Commentary*, Leiden – Boston – Köln 1998, s. 70 – 71. Według Theoph. *Ad Autol.* 3, 2 Pitagoras miał odkryć stelę Heraklesa.

dzie[33]. Zawierała ona nakazy tego boga spisane przez pierwszych władców wyspy. W aretalogiach Izydy jest mowa o steli w świątyni Hefajstosa (= Ptaha) w Memfis[34]. Sam Apollo miał umieścić własne nauki na steli w świątyni delfickiej[35]. Słyszymy również o stelach Hermesa w świątyniach egipskich[36].

Według Filona z Byblos (I – II w. po Chr.) Sanchuniaton, który miał żyć przed wojną trojańską, odkrył nieznaną stelę w świątyni Ammona[37]. Motyw odkrycia steli, na której znajdowało się orędzie religijne lub tajemna wiedza filozoficzna spisane przez boga, był bardzo popularny w starożytności, szczególnie w okresie hellenistycznym i w epoce Cesarstwa Rzymskiego. Występuje on nie tylko w środowiskach pogańskich, ale także żydowskich i gnostyckich. Zazwyczaj pojawia się on w kontekście, który wskazuje na wpływ aleksandryjski lub egipski[38]. Dodajmy, że odkrycie świętego tekstu na steli oraz znalezienie świętej księgi (ἱερὰ βίβλος) są właściwie dwoma różnymi formami tego samego zjawiska[39]. Także sporządzenie steli przez władcę, który chce przekazać potomnym pamięć o własnych czynach jest praktyką rozpowszechnioną w starożytności[40].

---

[33] καὶ γράμματα ὑπὸ τῶν πρώτων ἐν στήλῃ γεγραμμένα ὀρειχαλκίνῃ, ἥ κατὰ μέσην τὴν νῆσον ἔκειτ᾽ ἐν ἱερῷ Ποσειδῶνος (Pl. *Crit.* 119 CD). Długość świątyni wynosiła 1 stadion a szerokość 3 pletry. Warto zwrócić uwagę na ważną różnicę między Euhemerem a Platonem. W *Hiera Anagraphe* napis na steli sporządził sam Zeus, aby uwiecznić dzieje własnej rodziny, natomiast na Atlantydzie wznieśli stelę pierwsi królowie, aby przekazać prawa nadane przez Posejdona. Podważa to hipotezę R. Hirzela i R. Bichlera przytoczoną w przyp. 15.

[34] *Aret. Isid.* 2 τάδε ἐγράφη ἐκ τῆς στήλης τῆς ἐν Μέμφει ἥτις ἕστηκεν πρὸς τῷ Ἡφαιστιήῳ p. 1 Totti. Zob. np. R. Harder, *Karpokrates von Chalkis und die memphitische Isispropaganda*, Berlin 1944 (Abh. Preuss. Akad. 1943, 14), s. 24 – 25; A.D. Nock, *Essays on Religion and the Ancient World*, II, Oxford 1972, s. 704, 708 – 709; D. Müller (przyp. 21) s. 12 – 13; Bergman (przyp. 21) s. 42 – 43.

[35] Ps.-Dositheus (=Hermeneumata Stephani), [w:] *Corp. Gloss. Lat.* ed. G. Goetz, III, Leipzig 1892, s. 386 – 387.

[36] Ps.-Manetho (FGrHist 609 T 11 a) ap. Sync. *Ecl. chron.* p. 41 Mosshammer; PGM VIII 42 (Hermopolis); Nag Ham. Cod. VI 6, 61 – 62 p. 296 Robinson (Diospolis). Por. Iambl. *De myst.* 1, 2 (Pitagoras i Platon czytali stele Hermesa) oraz P. Berol. 21243, 1 – 5 ed. W.M. Brashear [ZPE XXXIII 1979, s. 262]. Zob. W. Kroll, *Hermes Trismegistos*, RE VIII 1912, szp. 794. 802; J. Ruska, *Tabula Smaragdina. Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur*, Heidelberg 1926, s. 19 – 20, 35 – 36; M. Wellmann, *Marcellus von Side als Arzt und die Koiraniden des Hermes Trismegistos*, Leipzig 1934 (Philologus suppl. XXVII 2), s. 13 – 14; G. Fowden, *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Princeton 1993, s. 29 – 30, 35.

[37] Philo (FGrHist 790 F 1) ap. Eus. *Praep.* ev. 1, 9, 26. Zob. P. Nautin, *Sanchuniathon chez Philon de Byblos et chez Porphyre*, Revue Biblique LVI 1949, s. 264 – 266; A.I. Baumgarten, *The Phoenician History of Philo of Bybos. A Commentary*, Leiden 1981 (EPRO LXXXIX), s. 77 – 82. Mniej prawdopodobna jest interpretacja M.L. Westa, *Orpheus, Sanchuniaton, and the Origins of the Ionian World Model*, CQ XLIV 1994, s. 293 – 294, który sądzi, że chodzi tu o pismo Ammonitów (Ἀμμουνέων γράμματα), a nie o świątynię Ammona (ἀπὸ τῶν ἀδύτων... Ἀμμουνείων).

[38] Zob. A. Henrichs, *The Sophists and Hellenistic Religion: Prodicus as the Spiritual Father of the Isis Aretalogies*, HSCPh LXXXVIII 1984, s. 152 przyp. 57.

[39] Ganszyniec (przyp. 31) s. 353; Speyer, *Bücherfunde* (przyp. 31) s. 111.

[40] Hdt. 2, 102 – 106 (Sesostris); Hdt. 4, 87. 91 (Darius); Diod. 1, 20, 1; 1, 55, 7; 3, 74, 2; 4, 18, 4; Strab. 16, 4, 4 p. 769; Polyaen. *Strat.* 8, 26; Theo Smyrn. *Expos. rer. math.* p. 105 Hiller; Philostr. *Vit. Apol.* 2, 43; Cosmas Ind. *Top. chr.* 2, 58 – 63 (SC 141, 370 – 379 = Monumentum Adulitanum).

Stelę pokazali Euhemerowi sami kapłani (5, 46, 3 = T 35) i zapewne przetłumaczyli na język grecki relację spisaną w nieznanym mu języku. Wcześniej powoływał się na relację kapłanów Herodot pisząc o historii Egiptu (2, 99 – 142) oraz Platon (*Tim.* 22 A-25 D), według którego Solon usłyszał dzieje Pra-Aten od kapłana egipskiego powołującego się na święte księgi (ἱερὰ γράμματα, *Tim.* 23 E).

Widać wyraźnie, że relacja Euhemera o odkryciu steli wykonanej przez władcę i umieszczonej w świątyni jest bardzo dobrze osadzona w tradycji greckiej. Był to topos, którym pisarze greccy chętnie się posługiwali. Niektórzy badacze myśleli jednak o wpływie egipskim. R. Reitzenstein sądził, że utwór Euhemera naśladuje egipskie Offenbarungserzählung[41], a A. Henrichs przypuszczał, że Euhemer wzorował się na stelach znajdujących się w sanktuariach Izydy[42]. Ostatnia hipoteza jest jednak mało przekonująca, ponieważ nie wiemy kiedy powstały aretalogie Izydy. Najstarszy tekst pochodzi z przełomu II i I w. przed Chr. (aretalogia wzgl. enkomion Izydy z Maronei w Tracji)[43]. Dlatego jestem zdania, że trudno mówić o jakimś konkretnym źródle Euhemera.

c. problem *theologia dipertita* na steli

Niektórzy badacze zakwestionowali wiarygodność relacji Diodora o poglądach teologicznych Euhemera (6, 1, 1 – 2 = T 25)[44]. Passus ten nie został przekazany przez tradycję bezpośrednią, ale zachował się w dziele *Praeparatio evangelica* Euzebiusza z Cezarei (zm. ok. 340 r. po Chr.)[45]. Euhemer miał uznawać dwa rodzaje bogów: a. wieczni i niezniszczalni (ἀίδιοι καὶ ἄφθαρτοι), jak słońce, księżyc, gwiazdy i wiatry, b. ziemscy (ἐπίγειοι), czyli ludzie, którzy

---

Por. inskrypcje króla Antiocha I z Kommagene [w:] H. Dörrie, *Der Königskult des Antiochos von Kommagene im Lichte neuer Inschriftenfunde*, Göttingen 1964, s. 29 – 131 i J. Wagner-G. Petzl, *Eine neue Temenos-Stele des Königs Antiochos I von Kommagene*, ZPE XX 1976, s. 213 – 214. Zob. np. Jacoby (przyp. 20) szp. 963 – 964; O. Weinreich, rec. Peek, DLZ LI 1930, s. 2028 – 2029; S.M. Maul, *Altorientalische Tatenberichte mit (auto)biographischen Zügen*, [w:] W.W. Ehlers (éd.), La biographie antique, Vandoeuvres – Genève 1998 (Entretiens sur l'Antiquité Classique XLIV), s. 7 – 25.

[41] R. Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen*, Leipzig 1906, s. 17. Kilka przykładów egipskiej Offenbarungsgeschichte podaje Speyer, *Bücherfunde...* (przyp. 31) s. 112 – 113.

[42] Henrichs (przyp. 38) s. 152 – 153. Zob. zastrzeżenia Dillery (przyp. 10) s. 271 przyp. 66, który sam dopatruje się wpływów egipskich w *Hiera Anagraphe* Euhemera.

[43] Pięć innych aretalogii Izydy (Diod. 1, 27, 4, Andros, Kyme, Saloniki, Ios) omawia Y. Grandjean, *Une nouvelle arétalogie d'Isis à Maronée*, Leiden (EPRO XLIX), s. 8 – 9. Najnowsze wydanie aretalogii [w:] M. Totti, *Ausgewählte Texte der Isis-und Sarapis-Religion*, Hildesheim – Zürich – New York 1985 (Subsidia Epigraphica XII), s. 1 – 18 i 60 – 61 (Maronea). O genezie aretalogii Izydy zob. np. D. Müller, rec. Bergman, OLZ LXVII 1972, szp. 118 – 130; Grandjean, *o.c.*, s. 12 – 15; L.V. Žabkar, *Hymns to Isis in Her Temple at Philae*, Hanover – London 1988, s. 135 – 137; H.S. Versnel, *Inconsistencies in Greek and Roman Religion*, I: *Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism*, Leiden 1990 (SGRR VI), s. 41 – 44.

[44] Hirzel (przyp. 15) s. 395 przyp. 3; C. Langer, *Euhemeros und die Theorie der* φύσει *und* θέσει θεοί, ΑΓΓΕΛΟΣ II 1926, s. 56 – 59; W. Spoerri, *Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter*, Basel 1959, s. 190 – 193; Thraede (przyp. 22) szp. 878. 880; Fraser (przyp. 10) s. 291.

[45] Zob. G. Bounoure, *Eusèbe citateur de Diodore*, REG XCV 1982, s. 433 – 439.

osiągnęli nieśmiertelną cześć i chwałę, jak np. Herakles, Dionizos, Aristajos. Trzeba przyznać, że tekst ten rzeczywiście może budzić pewne wątpliwości, gdyż Diodor przypisuje taki sam pogląd również mieszkańcom Egiptu i Etiopii używając nawet podobnych określeń[46]. K. Sacks zwrócił uwagę na to, że Diodor pisze w ks. 1 – 6 prawie 70 razy o postaciach deifikowanych za zasługi dla ludzkości. Dlatego sądzi on, że historyk dokonał zmian w swych źródłach dając wyraz własnemu przekonaniu, że εὐεργεσία prowadzi do deifikacji[47]. Wydaje mi się jednak, że pogląd Sacksa jest dyskusyjny. Wprawdzie Diodor chętnie posługuje się stereotypowymi zwrotami, ale w 6, 1, 8 – 9 (T 49) jest mowa o tym, że Uranos był znawcą ruchu gwiazd i jako pierwszy złożył ofiarę bogom niebiańskim, co popierałoby tezę o *theologia dipertita*. Niektórzy badacze utrzymywali, że również ten passus został przerobiony przez Diodora (zob. przyp. 44)[48], ale takie postępowanie budzi poważne zastrzeżenia metodologiczne. Nie można przecież samowolnie zakwestionować wiarygodności przekazanego tekstu tylko dlatego, że podważa on apriorycznie przyjętą koncepcję. Moim zdaniem w utworze Euhemera nie było wyraźnego podziału na bogów niebiańskich i ziemskich, ale była tam mowa o złożeniu ofiar bogom niebiańskim przez Uranosa, deifikacji Uranosa przez Zeusa oraz autodeifikacji Zeusa[49]. Dlatego Diodor

---

[46] Diod. 1, 12, 10 – 1, 13, 1 (Egipt); 3, 9, 1 (Etiopia). Zob. komentarz do Euhem. T 25.

[47] K.S. Sacks, *Diodorus Siculus and the First Century*, Princeton 1990, s. 70 – 72. Przyjął jego pogląd R.J. Müller (przyp. 11) s. 282.

[48] Wprawdzie nowsi badacze nie uważają już Diodora za bezmyślnego kompilatora wiernie cytującego swe źródła i przyznają, że Diodor miał własną koncepcję utworu i dawał w nim wyraz własnym poglądom filozoficznym i politycznym, ale nie oznacza to wcale, że można dowolnie kwestionować tekst Diodora. O nowym podejściu do *Biblioteki Historycznej* zob. np. F. Càssola, *Diodoro e la storia romana*, ANRW II 30, 1, 1982, s. 725 – 728; F. Chamoux, *Un historien mal-aimé: Diodore de Sicile*, BAGB 1990, s. 243 – 252; W. Spoerri, *Diodorea*, MH XLVIII 1991, s. 310 – 319; F. Chamoux, *Introduction générale. Diodore: l'homme et l'oeuvre*, [w:] Diodore de Sicile. Bibliothèque historique, I, Paris 1993, s. XVIII – XXII; G. Wirth, *Diodor und das Ende des Hellenismus. Mutmassungen zu einem fast unbekannten Historiker*, Wien 1993 (SB Wien, Bd.DC); K.S. Sacks, *Diodorus and His Sources: Conformity and Creativity*, [w:] S. Hornblower (ed.), *Greek Historiography*, Oxford 1994, s. 213 – 232.

[49] Wielu badaczy słusznie sądzi, że Euhemer pisał o pośmiertnej deifikacji Uranosa oraz o autodeifikacji Zeusa. Np. Jacoby (przyp. 20) szp. 964 – 965; G. Vallauri, *Origine e diffusione dell'evemerismo nel pensiero classico*, Torino 1960, s. 15 – 16; K.E. Müller (przyp. 11) s. 267. Jedynie E. Schwartz, *Hekataios von Teos,* RhM XL 1885, s. 260 utrzymywał, że w *Hiera Anagraphe* jest mowa tylko o autodeifikacji. Błędny jest pogląd A.D. Nocka, cens. v. d. Meer, Classical Weekly XLIV 1950, s. 89, że deifikacja Zeusa nastąpiła dopiero po jego śmierci jako wyraz wdzięczności. Podstawą autodeifikacji Zeusa było sprawowanie władzy nad oikumene oraz euergetyzm. Zob. Lact. *Div. inst.* 1, 22, 26 (T 64 A) hoc modo religionem cultus sui per orbem terrae Iuppiter seminavit et exemplum ceteris ad imitandum dedit. Por. tekst cytowany w przyp. 27. R.J. Müller (przyp. 11) s. 280 – 281 przesadnie kładzie nacisk na władzę Zeusa. O dobrodziejstwach świadczonych ludziom zob. Lact. *Div. inst.* 1, 13, 2 (T 66) verum primum Iovem leges hominibus moresque condentem edicto prohibuisse, ne liceret eo cibo (scil. humana carne) vesci; Lact. *ibid.* 1, 11, 35 (T 67) ad eum (scil. Iovem) in ius veniebant, si quae res in controversia erant. Item si quis quid novi invenerat quod ad vitam humanam utile esset, eo veniebant atque Iovi ostendebant; Lact. *ibid.* 1, 11, 45 (T 69 A) hominibus leges mores frumentaque paravit multaque alia bona fecit, inmortali gloria memoriaque adfectus sempiterna monumenta sui reliquit. Zob. komentarz do Euhem. T 66.

doszedł do wniosku, że Euhemer przyjmował istnienie dwu rodzajów bogów i wyraził ten pogląd posługując się ulubionymi stereotypowymi zwrotami. Nie jest wykluczone, że także imiona deifikowanych osób (Herakles, Dionizos, Aristajos) zostały dodane przez Diodora, ponieważ wykazy *homines pro diis culti* powstały dopiero w szkole stoickiej w III w. przed Chr.[50] Hipoteza moja broni przekazanego tekstu oraz wyjaśnia, dlaczego Diodor uznał Euhemera za zwolennika *theologia dipertita*.

3. Kapłani Zeusa Trifylijskiego

Ród kapłanów pochodzi z Krety, skąd sprowadził ich sam Zeus, gdy był władcą całego świata. Świadczą o tym liczne wyrazy kreteńskie, które przetrwały w ich języku (5, 46, 3 = T 35)[51]. Kapłani mieszkają wokół świątyni (5, 44, 2 = T 38) i nie mogą opuszczać temenosu o długości 200 stadiów (ok. 40 km), ponieważ mógłby ich wtedy każdy zabić (5, 46, 4 = T 35). Przypomina to zakazy, którym podlegali królowie Mossynoików (Xen. *Anab.* 5, 4, 26) oraz Sabejczyków[52]. Głównym zajęciem kapłanów jest oddawanie czci bogom (τῶν θεῶν θεραπεία). Składają oni ofiary, śpiewają hymny i enkomia oraz opiewają czyny bogów oraz ich dobrodziejstwa okazane ludziom (τὰς εἰς ἀνθρώπους εὐεργεσίας, 5, 46, 2 = T 35). Ponadto kapłani odgrywają najważniejszą rolę w życiu mieszkańców Panchai, gdyż w ich rękach spoczywa wymiar sprawiedliwości oraz podział plonów i zwierząt (5, 45, 4 – 5 = T 35; 5, 42, 5= T 33)[53]. Wydaje się, że przejęli oni władzę dopiero po wygaśnięciu dynastii założonej przez Zeusa[54]. Dominującą rolę kapłanów podkreśla ich sposób ubierania. Przewyższają oni innych ludzi zbytkiem, gdyż noszą wyjątkowo miękkie szaty zrobione ze lnu lub wełny, a na głowie mają mitry. Noszą kolorowe sandały oraz ozdoby ze złota jak kobiety, z wyjątkiem kolczyków (5, 46, 2 = T 35)[55].

Wielu badaczy przypuszcza, że kapłani Zeusa Trifylijskiego przypomina-

---

[50] M. Winiarczyk, *Wykazy „homines pro diis culti" w tradycji antycznej,* Antiquitas XXIV 1999, s. 75 – 80.

[51] W. Kullmann (ap. R.J. Müller [przyp. 11] s. 298 przyp. 95) zwrócił uwagę na to, że Apollo sprowadził Kreteńczyków, aby służyli mu w świątyni delfickiej (Hymn. hom. Apoll. 388 sqq.).

[52] Agatharch, *De mari Erythr.* 100 (GGM I 189) ap. Diod. 3, 47, 4. Zob. U. Hoefer, *Pontosvoelker, Ephoros und Apollonios von Rhodos*, RhM LIX 1904, s. 551 – 553.

[53] O społeczeństwie panchajskim piszę obszerniej w artykule *Społeczeństwo i gospodarka* cytowanym w przyp. 1. Kilka określeń kapłanów zaproponowanych przez nowszych badaczy przytaczam tam na s. 193 przyp. 22.

[54] Zob. Winiarczyk, *o.c.*, s. 193 przyp. 23, gdzie polemizuję z poglądem Müllera (przyp. 11) s. 291 – 292, który twierdzi, że Euhemer nie założył dynastii na Panchai.

[55] O szatach 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. 12) s. 39 – 43 oraz komentarz do Euhem. T 35 (ad l. 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).

ją kapłanów egipskich[56]. Wskazywano na to, że mieszkają oni w sanktuariach i zajmują się służbą bożą oraz noszą szaty lniane i wełniane. Podobieństwa te są jednak bardzo powierzchowne, a pozycja kapłanów w społeczeństwie egipskim była zupełnie inna niż na wyspie Panchaia[57]. Jeszcze mniej prawdopodobna jest hipoteza, że Euhemer miał przed oczami braminów indyjskich[58].

4. Podsumowanie

Na wyspie Panchaia miała znajdować się świątynia zbudowana przez Zeusa, gdy jako człowiek rządził całym światem. Wprawdzie pewne cechy tej budowli (masywne kolumny i dromos) przypominają świątynie egipskie i doryckie, ale przypuszczam, że sanktuarium Zeusa Trifylijskiego jest oryginalnym tworem Euhemera. Opis temenosu przypomina opis przyrody na innych wyspach utopijnych, np. na Atlantydzie Platona czy Heliksoia Hekatajosa z Abdery, ale wcale nie świadczy to o zależności Euhemera od tych pisarzy, ponieważ wszyscy posługują się konwencją *locus amoenus*, którą stosowano od Homera aż po czasy Cesarstwa Rzymskiego.

Na złotej steli znajdowała się inskrypcja sporządzona pismem panchajskim, które przypominało hieroglify egipskie. Zeus kazał wyryć na niej czyny Uranosa, Kronosa i swoje własne, natomiast Hermes opisał później rządy Artemidy i Apollona. Wydaje się, że dzieje władców stanowiły główną część utworu *Hiera Anagraphe*. Relacja Euhemera o steli jest dobrze osadzona w tradycji greckiej, ponieważ już Herodot i Platon pisali o stelach w świątyni. Dlatego nie musimy dopatrywać się wpływu egipskiego na Euhemera. Motyw odkrycia steli lub księgi stał się szczególnie popularny w epoce hellenistycznej i w czasach Cesarstwa Rzymskiego, nie tylko w środowiskach pogańskich, ale także żydowskich i gnostyckich.

---

[56] R. Reitzenstein, *Zwei religionsgeschichtliche Fragen nach ungedruckten griechischen Texten der Strassburger Bibliothek*, Strassburg 1901, s. 89 – 91; Jacoby (przyp. 20) szp. 960 – 961; Nilsson (przyp. 10) s. 287; Fraser (przyp. 10) s. 290; Henrichs (przyp. 38) s. 153 przyp. 59 (szczególnie kapłani w kulcie Izydy i Sarapisa); Dillery (przyp. 10) s. 271.

[57] O kapłanach egipskich zob. np. W. Otto, *Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des Hellenismus*, II, Leipzig – Berlin 1908, szczeg. s. 167 – 260 (Die soziale Stellung der Priester); M. San Nicolò, *Ägyptische Vereinswesen zur Zeit der Ptolemäer und Römer*. Zweiter Teil: Vereinswesen und Vereinsrecht. Zweite, durchgesehene Auflage mit Nachträgen von J. Hermann [1915], München 1972, s. 57 nn., 67 nn.; H. Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin 1952, s. 596 – 607 (s. v. Priester); H. Kees, *Das Priestertum im ägyptischen Staat vom Neuen Reich bis zur Spätzeit*, I – II, Leiden – Köln 1953 – 1958; W. Helck, *Wirtschaftsgeschichte des Alten Ägypten* im 3. und 2. Jahrtausend vor Chr., Leiden – Köln 1975 (Handbuch der Orientalistik I 1, 5), indeks s. v. Priesterdienst i Priesterstellen; S. Sauneron, *Les prêtres de l'ancienne Egypte*. Édition revue et complétée, Paris 1988, szczeg. s. 81 – 118.

[58] E. Rohde, *Der griechische Roman und seine Vorläufer*, Leipzig 1914[3], s. 240 przyp. 0; M.I. Finley, *Utopianism Ancient and Modern*, [w:] The Critical Spirit. Essays in Honor of H. Marcuse, ed. by K.H. Wolff and B. Moore, Boston 1967, s. 9 (Euhemer „borrowed the idea of a priestly caste from India"). Słusznie odrzucił ten pogląd Bichler (przyp. 15) s. 193 przyp. 40.

Uważam, że relacja Diodora Sycylijskiego o *theologia dipertita* trafnie oddaje myśl Euhemera o istnieniu dwu rodzajów bóstw: wiecznych i niezniszczalnych, czyli słońca, księżyca i gwiazd oraz ziemskich, czyli ludzi deifikowanych za świadczenie dobrodziejstw. Trzeba jednak przyznać, że Diodor posłużył się stereotypowymi określeniami, których zapewne nie było w *Hiera Anagraphe*.

Kapłani, których sam Zeus sprowadził kiedyś z Krety, poświęcają większość czasu składaniu ofiar i opiewaniu dobrodziejstw bogów w hymnach i enkomiach. Sprawują oni jednak również władzę polityczną, ponieważ w ich rękach spoczywa wymiar sprawiedliwości oraz dystrybucja plonów i zwierząt. Podobieństwa do kapłanów egipskich są bardzo powierzchowne, a ich pozycja w społeczeństwie panchajskim jest zupełnie inna niż w Egipcie.

Wrocław

TEMPLUM TRIPHYLII IOVIS AUF DER INSEL PANCHAIA IN DER *HIERA ANAGRAPHE* DES EUHEMEROS VON MESSENE

Zusammenfassung

Auf der Insel Panchaia soll es einen Tempel gegeben haben, der von Zeus erbaut worden war, als er noch unter den Menschen als König über die ganze bewohnte Erde weilte. Zwar erinnern einige Elemente dieses Bauwerks (massive Säulen und *dromos*) an ägyptische oder dorische Kultstätten, doch es liegt nahe anzunehmen, dass das Heiligtum des Zeus Triphylios eine originelle Erfindung von Euhemeros gewesen ist. Die Beschreibung von *temenos* ruft die Erinnerung an vergleichbare Naturschilderungen von anderen utopischen Inseln wie etwa Platons Atlantis oder Heliksoia von Hekataios von Abdera wach, was allerdings keineswegs auf einen Einfluss dieser Autoren auf Euhemeros schließen lässt, weil sie alle derselben *locus amoenus* — Konvention folgten, die von Homer bis in die Kaiserzeit hineinwirkte.

Auf einer goldenen Stele war eine Inschrift auf Panchaiisch eingeritzt, das den ägyptischen Hieroglyphen nicht unähnlich war. Zeus habe damit die Taten von Uranos, Kronos und sich selbst verewigen lassen. Hermes soll später einen Bericht über die Herrschaft von Artemis und Apollo hinzugefügt haben. Man kann die Vermutung äußern, dass das Schicksal dieser Herrscher den thematischen Schwerpunkt von *Hiera Anagraphe* bildete. Euhemeros' Erwähnung der Stele ist in den Kontext der griechischen Tradition gut eingebettet, da bereits Herodot und Platon von Stelen berichteten, die in Tempeln aufgestellt worden sein sollten.Daher ist von der Idee eines ägyptischen Einflusses auf Euhemeros Abstand zu nehmen. Das Motiv der Entdeckung der Stele oder des Buches efreute sich insbesondere in der hellenistischen Epoche und in der Kaiserzeit großer Beliebtheit, die nicht nur unter den Heiden, sondern auch den Juden und den Gnostikern nachweisbar ist.

Ich vertrete die Auffassung, dass der Bericht von Diodor über die *theologia dipertita* Euhemeros' Vorstellung von der Existenz zweier Arten von Göttern: der ewigen und unvergänglichen wie Sonne, Mond und Sterne, und der irdischen, zu denen die wegen ihrer Wohltaten deifizierten Menschen gehörten, korrekt wiedergibt. Man muss jedoch einräumen, dass sich Diodor hierbei stereotyper Begriffe bediente, die in der *Hiera Anagraphe* vermutlich an keiner Stelle nachzulesen waren.

Die Priester, die einst Zeus höchstpersönlich von Kreta überführt hat, verbrächten die meiste Zeit damit, Opfer darzubringen und die Wohltaten der Götter in Hymnen und Enkomien zu verherrlichen. Sie übten auch die politische Gewalt aus, weil Gerichtsbarkeit und die Verteilung von Ernten und Nutztieren in ihren Händen läge. Die Ähnlichkeiten mit den ägyptischen Priestern sind nur oberflächlich und ihre Stellung innerhalb der panchaiischen Gesellschaft ist anders als in Ägypten.

Eos LXXXVI 1999
ISSN 0012–7825

RESTITUTOR ROMANAE RELIGIONIS — KAISER JULIAN ALS ERNEUERER DER HEIDNISCHEN BRÄUCHE

Von

SZYMON OLSZANIEC

Die Herrschaft des Kaisers Julian Apostata erweckt das Interesse der Geschichtswissenschaftler aus vielen verschiedenen Gründen, von denen sich der Versuch dieses Herrschers in den Vordergrund drängt, den heidnischen Kult zu erneuern und die heidnischen Sitten wiederherzustellen. Mit dem berühmten Restitutionsedikt begann Julian ein Werk, das zur Wiederherstellung des dem Heidentum seiner Meinung nach zustehenden Stellenwertes im gesellschaftlichen Leben des damaligen Imperiums führen sollte. Ein suggestives Bild von der allgemeinen Wiederbelebung des Heidentums in den Jahren der Herrschaft des Apostata stellt Libanios in der *Rede* XVIII dar[1]. Im *Corpus Inscriptionum Latinarum* hingegen bezeichnet nur eine der über hundert Inshriften aus der Zeit Julians ihn als *restitutor Romanae regionis*, wie der Titel dieser Skizze lautet[2]. Es wäre also angebracht, sich näher anzusehen, wie weit diese Prozesse reichten, die der Kaiser in Bewegung setzen wollte, welchen Anklang sie bei den Bewohnern der Städte, in denen er weilte, d.h. Konstantinopel und Antiochia, fanden.

1. *Imperium Romanum* — Wiederherstellung des Heidentums

a. Das Restitutionsedikt und seine Konsequenzen

Leider kennen wir den genauen Inhalt des Ediktes Julians nicht, wir finden ihn nicht im *Codex Theodosianus*. Daher rekonstruieren wir seinen Inhalt auf der Grundlage der Erwähnungen, die in vielen Literaturquellen enthalten sind,

---

[1] Libanius, *Orationes,* XVIII 126 (A.F. Norman); vgl. auch: *Ibidem*, XIII 45 – 47; Ephraem Syr., *Hymni contra Iulianum,* I 4 – 5.

[2] *CIL*, VIII 4326 = E. De Ruggiero, *Dizionario epigrafico di antichità romanae,* vol. IV, pars I, Roma 1942, S. 208.

von denen die interessantesten die Berichte von Ammianus Marcellinus, Libanios und Sozomenus sind. Der erste der genannten Autoren schreibt, daß der neue Kaiser nach der Regierungsübernahme in Konstantinopel und der würdigen Verabschiedung des verstorbenen Constantius *öffnete (...) das Innerste seines Herzens (pectoris patefecit arcana)* und befahl, die Tempel zu öffnen, Opfer zu bringen und den Götterkult wiederherzustellen[3]. Die vollständigsten Angaben über den Inhalt des Ediktes enthalten jedoch die Fragmente der *Rede* XVIII von Libanios: Julian stellte den Götterkult wieder her, baute Tempel oder baute sie wieder auf und ließ darin Götterstatuen aufstellen. Die Mittel dafür erhielt er, indem er eine Entschädigung für die übernommenen Tempelgüter oder deren Rückgabe forderte. Diejenigen, die mit den Tempelsteinen ihre Häuser bauten, mußten eine finanzielle Entschädigung entrichten. Von überall her schaffte man auf Wagen und Schiffen die zurückerhaltenen Kolumnen heran[4]. Ebenso interessant ist der Bericht von Hermias Sozomenus[5]. Den schon allgemein aus der Überlieferung von Libanios bekannten Tatsachen fügte der Kirchenhistoriker einige interessante Bemerkungen hinzu. Als erstes unterstreicht er, daß sich um die Tempel, deren Restaurierung Julian forderte, schon seit langem niemand mehr kümmerte, als zweites weist er auf die Wiedergewinnung der Einnahmen der heidnischen Sanktuarien hin, die seit der Zeit Konstantins die Kaiser an die Kirche abgaben, letztendlich stellt er fest, daß die Maßnahme Julians nur einen Teil des Imperiums betrafen: Der Kaiser öffnete die Tempel im Osten (ἀνὰ τὴν ἕω). Auch bei anderen Verfassern finden wir die Widerhalle des Ediktes, sie vervollständigten aber unser Wissen über seinen Inhalt nicht wesentlich[6].

Das Fehlen des Originaltextes stimulierte die Diskussion über den Charakter und Inhalt des Ediktes. J. Bidez war der Autor der These, daß Julian zwei Edikte herausgab: Im ersten stellte er die Legalität der Kultpraktiken wieder her, und erst im zweiten befahl er, die Tempel zu öffnen und auf den Altären Opfer zu Ehren der Götter zu bringen[7]. Mit dem zweiten Erlaß soll Julian gleichzeitig die allgemeine Toleranz für alle religiösen Praktiken auf dem Gebiet des Imperiums und eine Amnestie für alle vom vorhergehenden Herrscher verbannten Bischöfe proklamiert haben[8]. In der weiteren wissenschaftlichen Diskussion wurde jedoch unterstrichen, daß das Restitutionsedikt von der Amnestie für die

---

[3] Ammianus Marcellinus, *Res gestae*, XXII 5, 2 – 3 (W. Seyfarth).

[4] Lib., *Or.*, XVIII 126. Libanios kehrt mehrmals in seinen Reden zu dieser Thematik zurück; vgl. mindestens: XVIII 127; 281; XII 69; XIII 45; XVII 9; XXIV 36; XXX 7; 41.

[5] Hermias Sozomenus, *Ecclesiastica Historia,* V 3, 1 (J. Bidez, G.Ch. Hansen).

[6] Socrates Scholasticus, *Historia Ecclesiastica,* III 1 (G.Ch. Hansen); vgl. auch: *Ibidem*, III 11, 4; Theodoretus episcopus Cyri, *Historia Ecclesiastica,* III 6.1 (L. Parmentier.); *Artemii passio,* 22 = Philostorgios, *Historia Ecclesiastica,* VII 1 (F. Winkelmann) Gregorius Naz., *Or.,* IV 52.

[7] J. Bidez, *L'évolution de la politique de l'empereur Julien en matière religieuse*, Bulletin de l'Academie Royale de Belgique, Classe des lettres VII 1914, S. 415.

[8] Dazu vgl.: Amm. Marc., XXII 5, 3 – 4.

christlichen Hierarchen separat ist. Diese Unterscheidung erschien schon in den Arbeiten W. Enßlins[9] und J. Geffckens[10]. Der Meinung von Enßlin nach wurde das Edikt durch eine Reihe von zusätzlichen Erlassen und Erklärungen vervollständigt, die die Art seiner Realisierung präzisieren sollten. Erst Johannes Geffcken zeigte, daß Julian mit Hilfe eines Rechtsaktes die Ganzheit der Angelegenheiten normalisierte, die mit dem Funktionieren der traditionellen griechisch-römischen Religion im Staat und mit der Rückgabe der von ihr während der Herrschaft der vorigen Kaiser verlorenen Eigentümer verbunden waren[11]. Die Rekonstruierung des Inhaltes des Erlasses Julians führte schließlich Berthold Weis durch. Seiner Meinung nach bestand er aus drei Teilen. Im ersten befahl Julian die Öffnung der Tempel, die *Ausbesserung* der verwahrlosten, den Wiederaufbau der zerstörten und die *Wiederaufstellung* der Altäre sowie die Erneuerung der Götterbildnisse. Der zweite befahl die *Wiederaufnahme* der Opfergaben, die Wiedereinführung der Kulttraditionen und Gebräuche. Im dritten führte er nach Erachten Weis' die Kulteneinünfte wieder ein[12].

Der neue Herrscher legte großen Wert auf die Verbreitung der Beschlüsse des Ediktes zumindest in den größten Städte des Ostens. Spezielle kaiserliche Abgesandte, die in die wichtigsten östlichen Metropolien kamen, um den Thronwechsel bekanntzugeben, informierten zugleich über den Inhalt der Anordnung[13]. In Alexandria wurde das Edikt am 4. Februar 362 bekanntgegeben[14]. Der Kaiser erwartete von den Städten, die ihm ihre Aufwartung machten, einen deutlichen Fortschritt bei der Einführung seines Erlasses. Er behandelte die Delegationen mit Wohlwollen, die ihn um Hilfe beim Wiederaufbau der Tempel baten, empfing hingegen jene kühl, die in dieser Sache keinen besonderen Eifer zeigten[15].

---

[9] W. Enßlin, *Kaiser Julians Gesetzgebungwerk und Reichsverwaltung*, Klio XVIII 1923, S. 106 – 107.

[10] J. Geffcken, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, Heidelberg 1929, S. 120 (Restitutionsedikt), 122 (Abrufung der Bischöfe aus der Verbannung).

[11] Gegenwärtig wiederholt in der Literatur genau die Ansichten Geffckens P. Thrams, *Christianisierung des Römerreiches und heidnischer Widerstand,* Heidelberg 1992, S. 122 – 123.

[12] B.K. Weis, *Das Restitutions – Edict Kaiser Julians,* Heidelberg 1933, S. 27.

[13] Libanios erwähnt im Brief an Maximos von Ephesus (Libanius, *Epistulae,* 694. Ausg. R. Foerster) die Mission eines gewissen Pythiodorus, der mit der Nachricht von der Machtübernahme durch Julian nach Antiochia kam und öffentlich den Göttern ein Opfer brachte. (Zu Pythiodorus vgl.: BLZG, S. 389; PLRE, vol. I, S. 756, s.v. *Pythiodorus*, wo man ihn mit einem Philosophen aus der Umgebung Julians identifiziert, genannt von Greg. Naz., *Or.,* IV 86). Auch Sokrates schreibt (III 1) von Freunden, denen Julian die schnelle Öffnung der Tempel befahl.

[14] *Hist. acceph. Arianorum,* 9 – 10; Ephraem Syr., *H. c. Iul.,* I 10.

[15] Deshalb erhielt die Gesandtschaft von Kyzikos die Gunst des Kaisers (Soz., V 15, 1 – 2). Sozomenus schreibt, daß der Kaiser die heidnischen Städte favorisiert haben soll (*Ibidem*, V 15, 2). Der Gesandtschaft von Nisbis (Mesopotamien), die angesichts des drohenden Krieges mit Persien ankam, drohte Julian, daß er sie nicht empfängt, weil die Einwohner der Stadt die heidnischen Tempel nicht geöffnet und nicht an den heidnischen Zeremonien teilgenommen hatten (*Ibidem*, V 3, 4.). Laut Ephrem gaben die Einwohner von Nisbis schließlich nach und stellten heidnische Statuen und Altäre auf (Ephr. Syr., *H.c. Iul.,* II 20 – 21); vgl. auch: S. Griffith, *Ephraem the Syrians Hymns Against*

Es ist für jeden Forscher verwunderlich, daß die literarischen Quellen keine Informationen über den Bau von neuen Tempeln durch Julian enthalten, mehr noch, sie enthalten nur drei Beispiele der Renovierung der bereits bestehenden Sanktuarien. Es handelt sich hierbei um den Apollotempel in Daphne bei Antiochia[16], den Asklepiostempel in Aigai in Kilikien[17] und einen nicht näher beschriebenen Tempel in Meron (Phrygia II)[18]. Zu diesem auf literarische Quellen gestützten Verzeichnis sind noch zwei Inskriptionen hinzuzufügen: aus Anz (südlich von Hauran, 20 km von Bostra), wo vom Wiederaufbau und der Einweihung des Tempels im März 362 die Rede ist[19] und Samos, wo der *praeses insularum* Aidesios den Heratempel erneuerte[20]. Es scheint also, daß die Beschlüsse des Ediktes am eifrigsten ausgeführt wurden, die die an der Zerstörung der Tempel Schuldigen oder diejenigen, die deren Vermögen übernommen hatten, zum Wiederaufbau oder zur Entschädigung verpflichteten. Die meisten Informationen über die Rückgabe der Tempelgüter finden wir in der erhalten gebliebenen Korrespondenz Libanios'[21]. Gewöhnlich sind es Briefe des Rhetors, der Personen verteidigt, die von der Beschlagnahme des Vermögens, das einst Tempeleigentum war, betroffen waren. Die Aktivitäten haben jedoch nicht das

---

Julians. Meditations on History and Imperial Power, VCh XLI 1987, S. 249, 253 – 254, 256 – 257. Alle diese Gesandtschaften waren sicher gebräuchliche Delegationen, die im Moment der Regierungsübernahme zu ihm kamen.

[16] Laut Ammianus (Amm. Marc., XXII 12, 8) funktionierte er seit Hadrians Zeiten nicht mehr. Im Jahre 354 brachte der Kaiser Gallus gegenüber dem Tempel die Überreste des hl. Babylas unter, eines christlichen Märtyrers aus der Zeit der Verfolgungen durch Decius (Soz., V 19, 13; Euagrius Scholasticus, *Historia Ecclesiastica*, I 16; Johannes Chrysostomus, *De Sancto Babyla contra Julianum et gentiles*, XIV 67). In der Korrespondenz Julians befindet sich ein Brief, in dem die schnelle Restaurierung des Gebäudes gefordert wird, wobei sogar der Gebrauch der Kolumnen der benachbarten kaiserlichen Residenzen zugelassen wird. Dem Tempel drohte die völlige Ruinierung, denn es fehlten Teile der Kolumnen, die das Gewölbe stützten (Jul., *Ep.,* 80). Über die Aktivitäten Julians zum Zweck der Wiederherstellung der früheren Bedeutung des Sanktuariums vgl. auch: Greg. Naz., *Or.* V 32; Soz., V 19, 11.

[17] Über die Zerstörung des Sanktuariums in Aigai vgl.: Eusebius, *Vita Constantini,* III 56; Soz. II 5. Versuch des Wiederaufbaus: Zonaras, *Epit. Hist.* XIII 12, 30 – 34. Als Julian den Weg von Konstantinopel nach Antiochia nahm, wurde er in Tars von Artemios, den Priester dieses Gottes darum gebeten.

[18] Socr., III 15, 1; Soz., V 11, 1. Die Erneuerung führte der Statthalter der Provinz durch, in der Meron lag, Fl. Amachius (Soz., V 11, 3), vgl.: PLRE, S. 50, s.v. *Flavius Amachius.*

[19] E. Littman, D. Magie, D.R. Stuart, *Princeton Expedition to Syria,* Div. II, A, Leiden 1910, S. 130 – 131: Ἐπὶ κρατήσεως Φλ. Κλ. Ἰουλιανοῦ αὐτοκράτορος Αὐγούστου ἀνίθη τὰ ἱερὰ καὶ ἀνοικοδομήθη καὶ ἀφιερώθη ὁ ναὸς ἐν ἔτει σνς' Δύστπου ε'. Zum weiteren Schicksal des Sanktuariums vgl.: D. Bowder, *The Age of Constantine and Julian,* London 1978, S. 124; F. Trombley, *Hellenic Religion and Christianization* c. 370 – 529, RGRW CXV 2, Leiden, New York, Köln 1994, S. 332 – 333.

[20] L. Robert, *Hellenica,* IV, Paris 1948, S. 59. Zu Aidesios vgl. PLRE, S.15, s.v. Aedesius 4.

[21] Lib., *Ep.,* 724; 757; 763; 819; 1364; 1404. Dazu vgl.: J. Geffcken, *Ausgang,* S. 121 – 122, R. Scholl, *Historische Beiträge zu den julianischen Reden des Libanios*, Stuttgart 1994, S. 108 – 109; H.U. Wiemer, *Libanios und Julian. Studien zum Verhältnis von Rhetorik und Politik im vierten Jahrhundert n. Chr.,* München 1995, S. 65 – 66.

Merkmal einer durchdachten, gut organisierten und systematisch in allen Ostprovinzen des Imperiums durchgeführten Aktion, sondern erinnern eher an das Verhalten von Übereifrigen, die auf diese Weise die Achtung des Kaisers verdienen wollen[22].

b. Das Organisieren religiöser Zeremonien

Der Ort, an dem Julian die ersten öffentlichen Opfer darbrachte, war das Tycheion in Konstantinopel[23]. Dort brachte er sicher auch gewöhnlich Opfer während seiner Herrschaft am Bosphorus[24]. Es gibt nicht viel mehr über die religiösen Aktivitäten Julians in Konstantinopel zu sagen. Seine Herrschaft in dieser Stadt kennen wir in großem Maße durch die Beschreibung von Ammanius Marcellinus, für den der religiöse Eifer kein Hauptmerkmal des Kaisers ist, das er beschreibt[25]. Die Zahl der Informationen über Julians Beschäftigung mit Fragen des Kultes und seine Teilnahme an religiösen Zeremonien wächst auf dem Weg von Konstantinopel nach Antiochia[26]. Julian besuchte u.a. das berühmte Sanktuarium der Göttermutter in Pessinus[27]. Das Sanktuarium, das die größte Rolle während des Aufenthaltes Julians am Orontes spielte und das er am häufigsten, außer der Palastkapelle, besuchte, war das Heiligtum des Apollo in Daphne, einer Vorstadt von Antiochia. Der Kaiser selbst bekennt, daß er dort so oft weilte, daß es ihm schwerfällt, alle seine Besuche zu zählen[28]. Julian versuchte, das dort existierende, aber seit Jahrhunderten schweigende Orakel zum Leben zu erwecken. Deshalb ließ er die Steine abtragen, die die örtliche Kastalia blockierten[29]. Die größte Enttäuschung bei seinem Bemühen um die Wiederherstellung des antiken Sanktuariums erlebte Julian im August 362, als die Antiochener das gerade anfallende Fest des Apollo von Daphne völlig ignorierten. Um dem Gott ihre Ehrerbietung zu erweisen, kam außer dem Kaiser nur ein alter Priester, sowohl die gewöhnlichen Einwohner als auch die Buleuten blieben vollkommen gleichültig[30]. Von den anderen Kultstätten, die Julian in

---

[22] Außer den Beispielen, die wir bei Libanios finden, kommentieren die christlichen Autoren umfassend den Fall des Bischofs von Arethusa, Mark, der in der Zeit von Constantius den größten Tempel in der Stadt zerstörte, und dann, nach Ablehnung der Wiedergutmachung, wurde er vom amtierenden Statthalter Syriens der Menge der Heiden zur Folter übergeben (Theod., *H.E.*, III 7, 6 – 10; Soz. V 10, 10 – 14; Greg. Naz. *Or.*, IV 88 – 91).

[23] Lib., *Or.*, XVIII 121; Socr., III 11, 4; Soz., V 4, 8.

[24] R. Browning (*The Emperor Julian,* London 1978, S. 160) meinte sogar, daß es die einzige Stelle in Konstantinopel war, wo ein rechtmäßiger heidnischer Kult bestand.

[25] J. Matthews, *The Roman Empire of Ammianus*, London 1989; vgl. auch: R.C. Blockley, *Ammianus Marcellinus: A Study of His Historiography And Political Thought*, Bruxelles 1975, S. 84; Av. Cameron, *The Later Roman Empire,* London 1986, S. 86.

[26] Vgl. u.a.: Lib., *Or.*, XVIII 159; 161; 163.

[27] *Ibidem*, XII 87; XVII 17; Amm. Marc., XXII. 9, 5 – 8.

[28] Jul., *Misopogon,* 346B (ed. W.C. Wright); vgl. auch: Joh. Chrys., *De S. Bab.*, XV 80, 1 – 5; XVIII. 98 – 99; XIX 103; Lib., *Or.*, XIV 69; *Art. pass.*, 51.

[29] Amm. Marc., XXII 12, 8.

[30] Jul., *Misop.*, 361D – 363B.

Antiochia besuchte, sind erwähnenswert: die Tempel des Zeus Kassios[31], Zeus Philios[32], Tyche und Demeter[33]. Alle Quellen, die den Aufenthalt Julians in Antiochia beschreiben, sowohl christlicher als auch heidnischer Herkunft, sind sich in einem Punkt einig: Julian organisierte zahlreiche Zeremonien und brachte eine Vielzahl von Opfern dar: Stiere, Kleinvieh, Vogel[34]. Die Kosten dieser Unternehmungen stiegen in einer bis dahin ungewöhnlichen und drückenden Weise[35]. Ammianus schreibt ironisch über Julian: *si reuerisset de Parthis, boues iam defuturos*[36]. Ähnlich drückt sich auch Johannes Chrysostom aus — Julian herrschte, um alle Tiere der Welt loszuwerden[37]. Den Worten Libanios' nach verhielt sich der Kaiser wie ein gewöhnlicher Opferdiener, er führte nicht nur eigenhändig die rituelle Schlachtung der Tiere durch, sondern bereitete oft auch das Holz für den Altar vor, der sich im Garten des kaiserlichen Palastes befand[38]. Die Reden Libanios' sind angefüllt mit Beschreibungen dieses religiösen Eifers Julians[39]. Ammianus kommentiert das einem Kaiser ungebührliche Verhalten mit einer gewissen Reserve: Julian trug die mit dem Kult verbundenen Gegenstände selbst, wodurch er bei der Bevölkerung den Beinamen des Opferdieners erhielt[40].

Warum gab es so viele Opfer? Zu diesem Thema wurden sehr verschiedenartige Erklärungen angeboten. Einen wichtigen Aspekt berührte Johannes Geffcken[41]. Nach Meinung von Geffcken die Ursachen für die umfangreichen Opfergaben sind im Einfluß der Konzeption von Jamblich zu suchen, unter dem Julian stand[42]. Die Antwort der Götter sollte umso gnädiger sein, je größer die Opfer waren. Den von Geffcken gezeigten Weg gehen viele der heutigen Wissenschaftler, u.a. Bowersock[43] und Athanassiadi[44]. Man kann diesen An-

---

[31] Amm. Marc., XXII 14, 4; Jul., *Misop.,* 361D; Lib., *Ep.,* 739; Idem, *Or.,* XV 79; XIV 69; XVIII 172.

[32] *Ibidem*, I 122; XV 79; Jul., *Misop.,* 346BC.

[33] *Ibidem,* 346B. Ammianus Marcellinus (XXIII 1, 6) spricht vom Besuch Julians im Geniustempel. Wahrscheinlich handelt es sich hierbei um ein örtliches Tycheion, aber man kann auch nicht ausschließen, daß es der Tempel *Genius populi romani* ist, dessen Gottheit den Brauch hatte, an den Wendepunkten im Leben Julians zu erscheinen (vgl.: *ibidem*, XX 5, 10; XXV 2, 3).

[34] *Ibidem*, XXII 12, 6; Socr., III 17, 5; Greg. Naz., *Or.,* IV 53; 68.

[35] Amm. Marc., XXII 12, 7; vgl. auch: Lib. *Or.,* XVIII 170.

[36] Amm. Marc., XXV, 4, 17.

[37] Joh. Chrys., *De S. Bab.,* XIX 103, 5 – 8; Idem, *De sancto hieromartyre Babyla,* I 5, 2 – 3 und etwas früher 4, 16 – 24 (B. Grillet, J. – N. Guinot).

[38] Lib., *Or.* XII 82.

[39] Die Opfer, die gewöhnlich am Anfang jeden Monats brachte wurden, erfüllte man täglich. Der Kaiser begrüßte damit Sonnenauf- und -untergang (*ibidem*, XII 80). In den Reden Libanios' ist das Motiv des besonderen religiösen Eifers Julians ein wesentliches Element seiner Darstellung als Herrscher und Priester, vgl.: *ibidem*, XII 79; XV 29; XVII 4; XVII 6; XVIII 1.

[40] Amm. Marc., XXII 14, 3.

[41] Geffcken, *Ausgang,* S. 110.

[42] Jamblichus, *De Mysteriis,* 5, 25.

[43] G.W. Bowersock, *Julian The Apostate,* London 1978, S. 86; 88.

[44] P. Athanassiadi, *Julian. An Intellectual Biography,* London, New York 1992, S. 182.

sichten ihr Recht kaum absprechen. Die zweifellos aufwendigen Zeremonien hatten für Julian eine wichtige propagandistische Bedeutung. Es war doch nicht leicht, den gewöhnlichen Einwohner von Konstantinopel oder Antiochia mit Disputen über die neuplatonische Philosophie anzulocken. Julian konnte denken, daß es durch reiche Opfer und Festmahle für alle wesentlich einfacher zu erreichen ist.

Es sollte jedoch noch auf einen anderen Aspekt der religiösen Aktivität Julians aufmerksam gemacht werden. L. Cracco-Ruggini vertrat die Ansicht, daß Julian durch die reichen Opfergaben die ungünstigen Zeichen im Zusammenhang mit dem Persienfeldzug abwenden wollte[45]. Sie unterstreicht[46], daß in der Beschreibung der Vorbereitungen zum Krieg mit Persien, den wir im Werk Ammianus' finden, zuerst *obtrectatores desides et maligni*[47] erscheinen, die das tragische Ende der Unternehmung voraussagten, und erst danach schreibt der griechische Geschichtsschreiber von der Organisierung einer Unmenge von Zeremonien und Gaben von Hekatomben durch den Herrscher. Zu ähnlichen Ergebnissen kommen Liebeschuetz[48] und P. Athanassiadi[49]. Ein starker Punkt dieser These ist die Tatsache, daß sich bei der Kritik des Übermaßes an Opfern und der übertriebenen Engagiertheit des Kaisers in religiösen Dingen alle Quellen gerade auf die Ereignisse in Antiochia konzentrieren. Gemäß diesen Feststellungen soll sich der Apostata bemüht haben, die schlechten Zeichen vor dem Ausmarsch gegen Persien abzuwenden; er verhielt sich wie ein Magier, der die übergeordneten Kräfte zum Gehorsam zwingen wollte. Julian war ein echter Schüler von Maximos aus Ephesus, der, wenn die Prophezeihungen ungünstig ausfielen, die Opfergaben wiederholte, bis daß er ein positives Resultat erhielt[50].

c. Erneuerung der heidnischen Gebräuche

Theodoret übermittelt die Nachricht, daß der Kaiser befahl, die Brunnen in Antiochia und Daphne sowie die auf dem Forum von Antiochia verkauften Lebensmittel mit dem Blut der Opfertiere zu besprengen[51]. Über die Gebräuche, die in der Provinz wieder aufgenommen wurden, haben wir nur zwei Berichte: von Sozomenus, der schreibt, daß in Alexandria wieder begonnen wurde, die Elle zur Wasserstandsmessung im Nil ins Serapeum zu tragen[52]; und von Am-

---

[45] L. Cracco-Ruggini, *Simboli di battaglia ideologica nel tardo ellenismo (Roma, Atene, Costantinopoli; Numa, Empedocle, Cristo),* Pisa 1972, S. 77 – 78; 80.

[46] Amm. Marc., XXII 12, 3.

[47] *Ibidem*, XXII 12, 2 – 7.

[48] J.H.G.W. Liebeschuetz, *Ammianus, Julian and Divination*, [in:] From Diocletian to the Arab conquest: change in the Late Roman Empire, Aldershot 1990, S. 201.

[49] Athanassiadi, *Julian,* S. 196.

[50] Eunap., *V.S.,* 477; 501.

[51] Theod., *H.E.,* III 15, 2.

[52] Soz., V 3, 3; vgl. auch: Jul., *Ep.,* 108.

mianus Marcellinus über den zum letzten Mal in Ägypten wiedergefundenen Stier Apis[53]. Das ist sehr wenig, selbst wenn man den kurzen Zeitraum der Herrschaft Julians berücksichtigt.

d. Die heidnischen Symbole auf den Münzen Julians

Im Werk Sokrates' finden wir die Information, daß die Einwohner Antiochias über das Bildnis des Stiers spotteten, das auf den Münzen Julians dargestellt war, daß er die Welt auf den Kopf stellte[54]. Ähnlich drückt sich auch Sozomenus aus[55]. Eine Anspielung auf die Darstellung des Stiers auf den Münzen machte auch Ephräm der Syrer[56]. Über den Spott der Einwohner von Antiochia über diese Art von Münzen berichtet auch *Misopogon*[57]. Die Forscher interpretierten die Bedeutung der Symbole auf den Ausgaben aus der Zeit Julians sehr unterschiedlich. In der älteren Literatur ist die Meinung verbreitet, daß das Erscheinen des Stiers auf den Münzen mit der Auffindung des letzten Apis in Ägypten zusammenhängt. Dieser Meinung waren u.a.: E. Stein[58], H. Mattingly[59] und J.P.C. Kent[60]. Für H. Thieler hingegen stellte der Stier auf den Münzen das Verhältnis Julians zum Mitraismus[61] dar. F. Gillard hingegen ist der Ansicht, daß die auf den Münzen erscheinenden zwei Sterne bedeuten könnten, daß der Stier einfach das Sternzeichen symbolisiert, unter dem der Kaiser geboren wurde[62]. Gegenwärtig macht R. Scholl[63] auf andere Aspekte dieses Problems aufmerksam. Seines Erachtens symbolisierte der Stier das Opfertier. Münzen dieser Art waren ein ausgezeichnetes Mittel der kaiserlichen Propaganda — nicht jeder brachte Opfer, aber jeder zahlte mit der bronzenen Münze: ob Heide oder Christ, im Osten und im Westen[64]. Das Tier wurde im Namen der Sicherheit des Staates geopfert, daher die Aufschrift *SECVRITAS REIPVB(LICAE)*. Daher auch die Gegenwart der zwei Sterne auf

---

[53] Amm. Marc., XXII 14, 6.

[54] Socr., III 17, 4 – 5.

[55] Soz., V 19, 2 – 3.

[56] Ephr. Syr., *H. c. Iul.*, I 16 – 17.

[57] Jul., *Misop.*, 355D. Julian spricht hier nicht konkret von der Ausgabe mit dem Bildnis des Stiers. Sie war nicht die einzige, die eine heidnische Symbolik enthielt. Es sind eine Reihe von Münzen erhalten geblieben, die Julian als Sarapis und seine Frau Helena als Isis darstellen (vgl.: L. Budde, Julian — Helios Sarapis und Helena — Isis, *Archäologischer Anzeiger* LXXXVII 1972, S. 633 – 635).

[58] E. Stein, *Histoire du Bas-Empire* I, Paris 1959, S. 163.

[59] H. Mattingly, *Roman Coins,* London 1960, S. 240.

[60] J.P.C. Kent, *An Introduction to the Coinage of Julian the Apostate*, Numismatic Chronicle, ser. 6, XIX 1959, S. 117 = Eine Einführung in die Münzprägung des Julian Apostata (360 – 363), [in:] R. Klein (Hrsg.) Julian Apostata, Darmstadt 99, 509, S.267.

[61] H. Thieler, *Der Stier auf den Gross Kupfermünzen des Julianus Apostata (355 – 360 – 363 n. Chr.)* Berliner Numismatische Zeitschrift XXVII 1962, S. 49 – 54.

[62] F.D. Gillard, *Notes on the Coinage of Julian the Apostate,* JRS LIV 1964, S. 139 – 141. Die Meinung von Gillard akzeptierten u.a. Bowersock (*Julian,* S. 104) und Bowder (*The Age,* S. 118).

[63] Scholl, *Historische*, S. 154 – 162.

[64] *Ibidem*, S. 161.

den Münzen, die laut Scholl die Dioskuren symbolisierten[65]. Die Diskussion über die hier dargestellten Versionen ist weiterhin offen, es sind auch neue Interpretierungen zu erwarten, denn, wie S. N. C. Lieu richtig bemerkte, ist die tatsächliche Bedeutung dieses Symbols weiterhin unbekannt[66].

e. Das Problem der Dechristianisierung der Armee

Die Quellen geben viele Informationen über Opfergaben für die heidnischen Götter durch die Armee an. Der früheste Bericht, der davon spricht, stammt aus der Feder von Gregor[67]. Der Kaiser forderte während der Verteilung der *donativa* zu Festen oder seinem Geburtstag Opfergaben. Gregor erklärt recht naiv, daß viele Soldaten — Christen — unbewußt opferten; erst während des Festmahls sollen sie sich über den Charakter ihrer Tat klar geworden und mit der Bitte um den Märtyrertod zum Kaiser gelaufen sein. Letztendlich wurden sie aus der Armee ausgewiesen. Der Bericht von Sozomenus[68] steht in unmittelbarar Abhängigkeit vom Text Gregors, es taucht nur ein neues Detail auf: es gab auch solche Soldaten, die sich sofort weigerten, Weihrauch auf den Altar zu werfen[69]. Theodoret wiederholt im Prinzip das gleiche[70]. Das Motiv der häufigen und reichhaltigen Opfer durch die Armee kehrt oft in den Reden Libanios' wieder[71], der das Element des materiellen Vorteils für die Soldaten unterstreicht[72]. Es ist interessant, daß die über diese Schritte Julians schreibenden christlichen Autoren zugeben müssen, daß im Prinzip die Mehrzahl der Soldaten gehorsam Opfer darbrachte. Wir sind nicht in der Lage festzustellen, wie groß der Personenkreis war, der seinen Fehler einsah und letztendlich aus der Armee austreten mußte. Im Bericht Gregors ist die Tatsache verwunderlich, daß keiner der christlichen Soldaten sofort reagierte, als er vor dem Altar stand. Man kann mit großer Wahrscheinlichkeit sagen, daß die Soldaten, die an den Feierlichkeiten teilnahmen, keinen besonderen religiösen Eifer zeigten. Der durchschnittliche Soldat verhielt sich wie ein Opportunist und entschied sich nicht, seinen Glauben zu demonstrieren: Er warf eine Handvoll Weihrauch vor die Bildnisse der Götter und nahm das Gold. Es scheint, daß die Armee, wenn nicht indifferent, dann aber sicher religiös passiv war[73]. Der Bericht Ammianus' über den Aufenthalt Julians in Antiochia ist eindeutig: Diejenigen, die an den vom Apo-

---

[65] *Ibidem*, S. 162.

[66] S.N.C. Lieu, *The Emperor Julian Panegyric and Polemic*, London 1989, S. 108, Anm. 19. Bowersock (*Julian,* S. 104) bemerkt, daß sie auch den Zeitgenossen Julians unbekannt war.

[67] Greg. Naz., *Or.,* IV 82 – 84.

[68] Soz., V 17, 7 – 12.

[69] *Ibidem*, V 17, 9.

[70] Theod., *H.E.,* III 16, 6 – 17.

[71] Lib., *Or.,* XII 79; 90; XVIII 166 – 170.

[72] *Ibidem,* XVIII 168; 170.

[73] A.H.M. Jones, *The Social Background of the Struggle Between Paganism and Christianity*, [in:] A. Momigliano (ed.), Conflict Between Paganism and Christianity, Oxford 1972, S. 24 – 25; Bowder, *The Age,* S. 94.

stata organisierten religiösen Zeremonien teilnahmen, waren hauptsächlich Soldaten. Eben diese nahmen an den Festmahlen teil, die der Apostata organisierte und eben sie mußten danach, übersättigt und betrunken, von den Einwohnern der Stadt auf den eigenen Rücken in die Kasernen zurückgetragen werden[74].

Eine genauere Analyse verdienen in dieser Situation die Worte von Sokrates, die vom kaiserlichen Dienstverbot in den Palasteinheiten sprechen, das diejenigen betraf, die sich weigerten zu opfern[75] und sie durch reichhaltige Geschenke dazu zu überreden[76]. Desweiteren informiert Sokrates darüber, daß dann Valentinian, Valens und Jovian[77] auf den Dienst verzichteten. Im Bericht Theodorets[78] finden wir jedoch völlig andere Umstände des Austretens Valentinians aus dem Dienst: Er soll einen der *neokoroi* des Tychetempels (in Antiochia?) mit der Faust geschlagen haben, der ihn unversehens mit Wasser bespritzt hatte, als er im kaiserlichen Gefolge mit Julian in das Sanktuarium eintrat. Sozomenus hingegen stellt im Kapitel, das den Umständen des Zustandekommens der kaiserlichen Herrschaft Valentinians gewidmet ist[79], den uns interessierenden Fall unter völlig unwahrscheinlichen Umständen dar: Diesmal findet das Geschehen in Gallien statt (Sozomenus erwähnt nicht einmal, ob vor oder nach der Usurpation Julians), der Apostata tritt in einen heidnischen Tempel ein, um ein Opfer zu bringen (!), Valentinian hingegen soll den Priester öffentlich beschimpft und das bespritzte Fragment der Bekleidung abgeschnitten haben, wofür er mit der Verbannung nach Melitene in Armenien bestraft wurde. Wenn wir auf den Bericht von Theodoret zurückgreifen, finden wir dort noch eine interessante Tatsache: Julian begann, die Christen überhaupt aus der Armee auszuweisen[80]. Wir haben also einige, völlig entgegengesetzte Informationen zusammengestellt. Verwies Julian die Christen aus den Palasteinheiten? — wie J. Geffcken[81] und J. Bidez[82] meinten. Erwähnenswert ist das Beispiel Jovians. Sokrates schreibt, daß er zum Verlassen der Armee gezwungen wurde, während wir ihn einige Monate später am Persienfeldzug teilnehmen sehen, mehr noch, nach dem Tode Julians wurde er von der verzweifelten Armee zum Kaiser ausgerufen!

Wilhelm Enßlin unterstreicht nachdrücklich, daß kein Erlaß des Kaisers erhalten geblieben ist, der den Ausschluß der Christen aus der Armee befahl[83].

---

[74] Amm. Marc., XXII 12, 6 – 7; 14, 3.

[75] Socr., III 13, 1.

[76] *Ibidem*, III 13, 2.

[77] *Ibidem*, III 13, 4.

[78] Theod., *H.E.*, III 16, 1 – 6.

[79] Soz., VI, 6 (*passim*).

[80] Theod., *H.E.*, III 8. 2.

[81] Geffcken, *Kaiser,* S. 109.

[82] Bidez, *L'évolution*, S. 443; Idem, *Julian der Abtrünnige,* München 1940, S. 312.

[83] Enßlin, *Kaiser*, S. 185. Anders: Browning (*The Emperor,* S. 186), der meinte, daß Julian die Anordnung über die Beseitigung der Christen aus der kaiserlichen Garde kurz vor dem Ausmarsch nach Persien traf, sie aber nur leere Worte geblieben ist, niemand wurde auf deren Grundlage ausgewiesen.

Ähnlich war es auch mit den Palasteinheiten[84]. Es ist stark anzuzweifeln, daß sich Julian gewagt hätte, die christlichen Soldaten angesichts der nahen Persienkampagne zu entlassen. Eine völlig andere Sache ist hingegen der Versuch, die höheren Befehlshaber mit Hilfe von Geschenken gefügig zu machen[85], oder Heiden auf freigewordene Stellen in der Armee zu ernennen[86]. Wir haben es auch nur einmal in jener Zeit mit Märtyrern in der Armee zu tun[87]. Zwei Soldaten, Juventinus und Maximinus, ἀσπιδηφόροι (...) καὶ βασιλέως πεζέταιροι, wagten während des Festmahls (ἔν τινι συμποσίῳ)[88] über die Verunreinigung der Lebensmittel durch das Blut, das den heidnischen Göttern geopfert wurde, zu klagen.

Im Zusammenhang mit der dargestellten Thematik entstehen einige allgemeinere Überlegungen. Es ist schwer, in der Armee Widerstand gegen die Taten Julians zu finden. Ebenso schwierig ist es, die Informationen vom Ausschluß der Offiziere und Befehlshaber durch Julian mit ihrer Anwesenheit während des Marsches nach Persien zu verbinden. War die Haltung der wenigen, die sich nach den christlichen Quellen für den Widerstand entschieden, tatsächlich so radikal? Valentinian hatte nichts dagegen, im Gefolge Julians in den Tempel zu schreiten. Wenn er nicht von einem der *neokoroi* bespritzt worden wäre, wäre er sicher hineingegangen und hätte an den heidnischen Zeremonien teilgenommen. Während welchen Festmahles begannen Maximinus und Juventinus die von Julian eingeführten Gebräuche zu kritisieren? War es nicht zufällig eines der von Ammianus beschriebenen? Es ist bemerkenswert, daß alle oben zitierten Berichte der christlichen Autoren sehr unkonkret sind. Wir wissen nicht, wo die von ihnen beschriebenen Ereignisse stattfanden: in Konstantinopel oder in Antiochia; wir wissen nicht, wen die Anweisungen Julians betrafen: die Palasteinheiten oder auch das ganze Heer, das vor dem Persienfeldzug in Antiochia versammelt war. Eines der Anzeichen der Dechristianisierung der Armee sollte, den christlichen Autoren nach, die Beseitigung des *labarum Constantini*[89] sein. Es scheint jedoch, daß der Kaiser die Absicht hatte, einfach die mehr an die Tradition der Legion erinnernden Symbole wieder einzuführen[90].

f. Einführung des Kaiserkultes

Die oben dargestellte Problematik wird durch eine recht wichtige Information aus dem Werk Sozomenus'[91] vervollständigt, besonders, wenn es sich um die Verteilung der Gaben durch den Kaiser handelt. Der Verfasser schreibt von der

---

[84] W. Ceran, *Kościół wobec antychrześcijańskiej polityki cesarza Juliana Apostaty*, Acta Universitatis Lodzensis Folia historica, LXIII 1980, S. 217, Anm. 17.

[85] Greg. Naz., *Or.*, IV 64.

[86] Ruf., *H.E.*, I 32.

[87] Theod., *H.E.*, III 15, 4 – 9.

[88] *Ibidem*, III 15, 4.

[89] Soz, V 17, 2 – 3; Greg. Naz., *Or.*, IV 66.

[90] Enßlin, *Kaiser*, S. 174; Ceran, *Kościół*, S. 167.

[91] Soz., V 17, 3 – 5.

öffentlichen Aufstellung der Bildnisse Julians, dem Zeus den Kranz und den Purpur überreicht. Der Herrscher wird von Ares und Hermes begleitet. Auf diese Weise wurde gleichzeitig der Kaiser gewürdigt und die heidnischen Götter geehrt.

Außer auf den oben zitierten Bericht von Sozomenus sollte auch auf den kurzen Absatz aus der *Rede* IV von Gregor hingewiesen werden, in dem er über die Verschickung der Kaiserstatuen an die Provinz- und Stadtvorsteher informiert[92]. Auf das Werk Sozomenus' zurückgreifend, finden wir dort die Erwähnung einer vom Blitz zerstörten Statue, die die Person des Kaisers darstellt und in Paneas — Caesarea Philippi (Palästina II) durch die örtlichen Heiden an die Stelle einer Christusstatue aufgestellt wurde[93]. Scheinbar versuchte Julian den Kaiserkult in gewisser Weise wiederherzustellen[94].

g. Die Konvertierung zum Heidentum

Das ist eines der interessantesten, aber kaum hervorgehobenen Probleme im Zusammenhang mit der Herrschaft Julians. Der Kaiser, der einst selbst Christ war, mußte sich bewußt darüber sein, daß die Konvertierung, selbst im Falle eines solch radikalen Wechsels der Überzeugung, möglich ist. Zweifellos war Julian an der Überzeugung der Bewohner des Imperiums zum alten Götterkult gelegen, er wollte jedoch dieses Ergebnis auf eine völlig andere Weise erreichen, als alle seine heidnischen Vorgänger auf dem römischen Thron. In Julians Zeiten ist keine Situation anzutreffen, in der die Bevölkerung zu öffentlichen Opfergaben gezwungen wurden. Es gibt kein Zeugnis davon, daß die Christen mit Gewalt vor den Altar geführt wurden, so wie die heidnischen Priester zur Zeit des Maximinus Daia das Recht hatten[95]. Es weist nichts darauf hin, daß sich eines der Mitglieder des vom Apostata ernannten Klerus jemals so verhielt. Eigentlich war Julian der erste heidnische Kaiser, der eine völlige geistige Bekehrung forderte. Im *Brief an die Bostrener* unterstrich er deutlich die freiwillige Teilnahme an den heidnischen Opfern und forderte von den Abtrünnigen zugleich ein Reinigungsopfer[96].

Gleichzeitig geht aus einigen Quellen eindeutig hervor, daß der Kaiser für die allgemeine Propagierung des Heidentums sorgte. So schrieb u.a. Gregor von Nazianz: Julian verkündete öffentlich und entwickelte die heidnischen Dogmen (ἑλληνικῶν δογμάτων)[97]. Auch Sozomenus schrieb von der Einführung von Personen durch den Kaiser, die die heidnischen Glaubenwahrheiten erklärten[98].

---

[92] Greg. Naz., *Or.*, IV 81.
[93] Soz., V 21, 1.
[94] Vgl.: Athanassiadi, *Julian*, S. 190.
[95] Auf eine solche Haltung Julians wies schon Bidez, *L'évolution*, S. 442 hin.
[96] Jul., *Ep.*, 114, 436CD; Soz., V 5, 1 – 2; 15, 8.
[97] Greg. Naz., *Or.*, IV 111.
[98] Soz., V 16, 2.

In anderen, seltener zitierten Fragmenten der Reden Gregors von Nazianz finden wir die Information, daß Julian eine Reihe von öffentlichen Disputen organisierte, deren Ziel war, Konvertierte zu erlangen[99]. Gregor machte darauf aufmerksam, daß dies zur Zerstörung der Familien führte[100].

Eine wertvolle Quelle für diesen Tätigkeitsbereich Julians ist die *Rede* XVIII von Libanios. Der Rhetor unterstreicht hier nachdrücklich, daß der Kaiser alle Arten der Bekehrung ablehnte, die mit Gewaltanwendung verbunden sind[101]. Julian ging es um die authentische Bekehrung, daher beschäftigte er sich selbst mit der *Heilung der Seelen* (ἰάτρευσιν τῶν ψυχῶν) und führte durch Zureden zur Konvertierung[102]. Eine ähnliche Aussage hat der Absatz über die Zeremonien, die in der kaiserlichen Residenz stattfanden. Julian wurde in die Mysterien eingeweiht τῷ τὴν ἡμέραν ἄγοντι θεῷ und weihte dann andere ein[103]. Libanios läßt daran keinen Zweifel: Das Zentrum der Bekehrungsaktion war die kaiserliche Resindenz. Nur ein kleiner Kreis hatte die Ehre, zusammen mit Julian zu opfern. Um in den Palast zu gelangen, brauchte man eine kaiserliche Einladung, auf die selbst Libanios ziemlich lange warten mußte[104]. In einem der Briefe entschuldigte sich der Rhetor für seine Abwesenheit bei einer anderen Zeremonie, während der Julian den Personenkreis versammeln wollte, an dem ihm gelegen war: Diesmal ging es um das Heiligtum des Zeus Kassios[105]. Die Gruppe der Konvertierten konnte also nicht groß sein, sie beschränkte sich auf die nächsten Mitarbeiter des Kaisers[106]. Julian „arbeitete" jedes Mal an der Gewinnung einer oder einiger Personen, es ist kaum anzunehmen, daß es sich um eine größere Anzahl handeln konnte.

Wir können nichts Sicheres über den Einfluß der Herrschaft des Apostata auf die Haltung der durchschnittlichen Bewohner des Imperiums feststellen. Sie erscheinen nicht in den Quellen, daher können wir nicht von zahlenmäßig spektakulären Konvertierungen sprechen. Die gewöhnlichen Einwohner konnten sich von den prachtvollen Opferzeremonien angesprochen fühlen und nicht von den elitären Treffen in der kaiserlichen Residenz. Deshalb sollte man Distanz vor allen Informationen über die öffentliche Bekanntgabe der heidnischen Dogmen oder die Organisierung von offenen Disputen zu diesem Thema bewahren. Es sei denn, man interpretiert so die öffentlichen Opfergaben, die gewöhnlich mit rhetorischen Auftritten verbunden waren.

---

[99] Greg. Naz., *Or.*, IV 62; 65; VII 13 (Hier interessierte Gregor die Sache am meisten, denn sie betraf seinen Bruder Caesarius, den Hofarzt Constantius'); XVI 11.

[100] *Ibidem*, IV 75.

[101] Lib., *Or.*, XVIII 121 – 124.

[102] *Ibidem*, *Or.*, XVIII 125.

[103] *Ibidem*, XVIII 126.

[104] *Ibidem*, I 122 – 123.

[105] I d e m, *Ep.*, 139.

[106] Das gibt eigentlich Gregor von Nazianz zu (Greg. Naz., *Or.*, IV 65; V 19): Die Bedingung für das Erhalten eines Amtes aus den Händen des Kaisers war die Konvertierung.

Zur Konvertierung entschlossen sich die nahen Mitarbeiter des Kaisers, die am häufigsten mit ihm zusammen waren. Es ist höchstwahrscheinlich, daß der Wunsch nach bedeutenden Stellen am Hofe oder in der Verwaltung, eventuell die Erhaltung der beim vorhergehenden Herrscher eingenommenen Position, mit einem Wort — die Kontinuierung der Karriere, nicht ohne Einfluß auf die Konvertierung blieb. Eine Streifrage bleibt weiterhin, ob der Zynismus der Konvertierten über den Übertritt zum Heidentum entschied[107], oder auch der Charakter der Epoche, als die Grenzen zwischen Glauben und Religionen fließend waren und oft vom einfachen Menschen überschritten wurden[108]. Es gab zweifellos in dieser Zeit einige spektakuläre Bekehrungen, aber die Tatsache, daß dieselben Personen in allen Quellen als Abtrünnige genannt werden, bezeugt, daß es Einzelfälle waren. Julian konnte sich also nicht mit wesentlichen Erfolgen in dieser Materie rühmen[109]. Versuchen wir, uns die Personen näher anzusehen, die sich für diesen Schritt entschieden hatten.

Felix — *comes sacrarum largitionum* von Julian[110]. Er war zusammen mit Helpidius und Julian Mitglied der Komission, die nach dem Brand in Daphne berufen wurde. Ihr Ziel war die Konfiszierung der Schätze der Antiochischen Kirche[111]. Ein Christ, der zu Julians Zeit zum Heidentum übertrat[112]. Sein plötzlicher Tod wurde von den Christen als Heimzahlung für die ihnen bei der Konfiszierung zugefügten zahlreichen Beleidigungen interpretiert[113].

Helpidius — *comes rerum privatarum* in den Jahren 362 – 363[114]. Der Kaiser bewegte ihn, ähnlich wie seinen Vorgänger, zur Abkehr vom Christentum[115] und berief ihn in die Komission, die die Requisitionen in der Kirche in Antiochia durchführte. Nach dem Tod von Jovian übernahm er die Funktion des *proconsul Asiae*[116]. Im Jahre 365 unterstützte er die Revolte von Prokopius, in

---

[107] Geffcken (*Kaiser*, S. 89), bedachte die Konvertierten mit wenig lobreichen Epitheten: Helpidius — *der unerfreuliche Renegat,* Modestus — *der Blutsauger*; vgl. auch: Bowersock, *Julian*, S. 80: „opportunists who saw political success in a timely renunciation of Christianity".

[108] Den freien Übergang von einer Religion zur anderen als charakteristisches Element der Epoche stellte Browning dar (*The Emperor,* S. 162.); vgl. auch Bemerkungen von J.J. O'Donnell (*The Demise of Paganism*, Traditio XXV 1979, S. 61 – 65.). Laut Athanassiadi, *Julian,* S. 28, existierte im 4. Jh. zwischen den Heiden und Christen ein breiter Streifen des *Niemandslandes*, in dessen Bereich viele Menschen funktionierten. Ein klassisches Beispiel ist für die Autorin die Gestalt Hekebolios'.

[109] Browning, *The Emperor*, S. 168. Anders sah diese Problematik J. Geffcken, *Kaiser Julianus*, Leipzig 1914, S. 112. Er gab zwar zu, daß: „Kaiseres Streben (...) kein großes Heer unter den heidnischen Fahnen versammelt", unterstrich aber, daß er die Schwäche der Wurzeln, die das Christentum in vielen Herzen gefaßt hatte, erwies. Ohne diesen kurzen Zeitraum „wäre kein Proklos möglich gewesen"; vgl. auch: idem, *Ausgang,* S. 141, wo er seine Meinung über die Bedeutung der Herrschaft Julians für das Andauern des Heidentums im 4.Jh. wiederholt.

[110] Vgl. Biogramm in PLRE, S. 332, s.v. *Felix 3.*

[111] Theod., *H.E.,* III 12, 2.

[112] Lib., *Or.,* XIV; XVIII 125; Theod., *H.E.,* III 12, 3.

[113] *Ibidem,* III 12, 5; Philost., VII 10; Soz., V 8, 4.

[114] BLZG, S. 170, s.v. *Helpidius II; PLRE,* S. 415, s.v. *Helpidus 6.*

[115] Theod., *H.E.,* III 12, 3; Philost., VII 10.

[116] Lib., *Ep.,* 1180.

Folge dessen wurde er gefangen genommen und sein Vermögen beschlagnahmt[117].

J u l i a n u s — *praefectus praetorio Orientis*[118]. Onkel und Namensvetter des Kaisers, einer seiner eifrigsten Mitarbeiter und Realisatoren der Religionspolitik. Ihm vertraute der Apostata die Pflichten der Rekonstruierung des Tempels von Daphne an[119]. Ähnlich wie Felix und Helpidius beschlagnahmte er die Kirchenschätze in Antiochia. Ebenso Abtrünniger des Christentums[120]. Laut Theodoret war seine Frau eine Christin[121], er selbst wollte, als er schon schwer krank war, den Kaiser um die Rückgabe der Kostbarkeiten, die der Kirche geraubt wurden, bitten[122].

M o d e s t u s — *prefectus urbis Constantinopolitanae* in den Jahren 362 – 363[123]. In den Jahren 358 – 362 *comes Orientis*[124], nach dem Tod Julians kontinuierte er Karriere als *praefectus praetorio Orientis* (369 – 377)[125] und *consul prior* 372. Während der Herrschaft Constantius' war er ein heimlicher Heide[126], öffentlich demonstrierte er sein Heidentum in der Herrschaftszeit Julians[127]. Nach seinem Tod ging er wieder zum Christentum über[128].

H e k e b o l i o s — Sophist[129], Lehrer Julians in Nikomedia[130], Libanios stellte ihm eine nicht sehr schmeichelhafte Beurteilung seiner Qualifizierung aus[131]. Es ist schwer einzuschätzen, inwieweit dies aus der Tatsache hervorgeht,

---

[117] Philost., VII 10.

[118] BLZG, S. 189, s.v. *Julianus II; PLRE*, S. 470 – 471, S.v. *IVLIANVS 12.*

[119] Jul., *Ep.,* 80.

[120] Philost., VII 10 = *Art pass.,* 23.

[121] Theod., *H.E.,* III 13, 2.

[122] *Ibidem*, III 13, 3.

[123] Lib., *Ep.*, 791; vgl.: BLZG, S. 213, s.v. *Modestus;* PLRE, S. 605 – 608; s.v. *Domitius Modestus 2*; vgl. auch Biogramm [in:] G. Dagron, Naissance d'une capitale, Constantinople et ses institutions de 330 à 451, Paris 1974, S. 242 – 244 und 246 – 247.

[124] Lib., *Ep.,* 364; Amm. Marc., XIX 12, 6 (gegen ihn wurde im berühmten Prozeß in Scytopolis Anklage erhoben).

[125] Zos., IV 11, 4; Philost., IX 11

[126] Lib., *Ep.,* 804.

[127] *Ibidem*, 791.

[128] Greg. Naz., 43. 48; Soz., VI., 18, 3. Nach Meinung des Verfassers seines Biogramms in PLRE war er 370 noch Heide (Ruf., *HE,* II 5.), ging zur Zeit Valens' zum Christentum über. Vgl. auch: O'D o n n e l l, *Traditio*, S. 82; G. F a t o u r o s, T. K r i s c h e r, *Libanios. Briefe,* München 1980, S. 383. Die Herausgeber der Briefe Libanios' weisen darauf hin, daß er während seiner Amtszeit in der Präfektur des Ostens die proarianische Politik von Valens fanatisch unterstützte. Auf der nächsten Seite unterstreichen sie, daß wir über zwei Abbildungen dieser Gestalt verfügen: das positive von Libanios und das negative von Ammianus.

[129] Vgl.: PLRE, S. 409, S.v. *HECEBOLIVS 1.*

[130] Socr., III 1, 10.

[131] Lib., *Or.,* XVIII 12 = Socr., III 23, 5. R. S m i t h, *Julian's Gods. Religion and Philospohy in The Thought and Action of Julian The Apostate*, London 1995, S. 26., machte darauf aufmerksam, daß Libanios im Hinblick auf die Qualifikation von Hekebolios eine zweifelhafte Quelle ist, denn wegen des Konfliktes mit Hekebolios verminderte er dessen Qualifikation und seinen Einfluß auf Julian.

daß Julian Hekebolios versprechen mußte, nicht am Unterricht Libanios' teilzunehmen[132]. Er war zur Zeit Constantius' ein eifriger Christ, um dann mit der Machtübernahme Julians ein ebenso eifriger Heide zu werden, nach seinem Tod jedoch für seine Abtrünnigkeit zu bußen, indem er im Staub vor einem der Tempel lag[133]. Man kann ihn kaum als eine Julian nahestehende Person bezeichnen. Es scheint so, als daß man gerade in seinem Fall von vollkommenem Opportunismus sprechen kann.

2. Die gesellschaftliche Aufnahme der Politik Julians

Leider können wir nur wenig über die Aufnahme der kaiserlichen Religionspolitik bei den Einwohnern von Konstantinopel sagen. Als der Apostata in die Stadt einzog, wurde er sowohl vom Senat, als auch vom Volk freudig begrüßt[134]. Schon nach seiner Bekanntgabe der eigenen religiösen Überzeugung kam Maris, der Bischof von Chalcedon in die Stadt, der den Kaiser beschimpft haben soll, der im dortigen Tycheion Opfer brachte, und ihm Abtrünnigkeit vom Glauben vorwarf[135]. Sehr selten werden in der Literatur die Briefe Libanios' von Frühling/Sommer 363 genutzt, die vom Ausbruch der Unruhen in Konstantinopel in dieser Zeit zeugen[136]. Falls sie eine Reaktion auf die Religionspolitik Julians gewesen wären, hätten wir ein interessantes Zeugnis davon, daß sie nicht nur in Antiochia Kontroversen hervorrief. Scheinbar erweckte die Bekanntgabe des Restitutionsediktes eine gewisse Resonanz in der Provinz: In einer Reihe von Städten des Ostteiles des Imperiums entschieden sich die Christen für offenes Auftreten oder demolierten die neu eröfneten Tempel und beschimpften die Opfernden[137].

Das meiste Material, das uns erlaubt, das Verhältnis der Bevölkerung zur Tätigkeit Julians auf religiösem Gebiet einzuschätzen, betrifft den Zeitraum der Regierung dieses Herrschers in Antiochia. Um das Verhalten und die Taten des Apostata während seines Aufenthaltes am Orontes zu verstehen, bedarf es jedoch einer Randbemerkung. Denn eines der herausragenden Persönlichkeitsmerkmale Julians, das sich bedeutsam auf die religiösen Fragen auswirkte, war sein starkes Streben nach Popularität. Ammianus Marcellinus warf dies dem Kaiser vor, indem er ihn an die Szene der Begrüßung Maximos' aus Ephesus

---

[132] Lib., *Or.*, XVIII 14.

[133] Socr., III 13, 5 – 6.

[134] Amm. Marc., XXII 2, 4 – 5.

[135] Socr., III 12, 1 – 5; Soz., V 4, 8 – 9. Zonaras (XIII 12, 27 – 28.) stellt dieses Ereignis in Chalcedon dar und nicht in Konstantinopel.

[136] Lib., *Ep.*, 1367 – 1368. O. Seeck, BLZG, S. 215 und W. Enßlin, RE, XV 2324, waren der Annahme, daß die Verfasser christliche Mönche waren.

[137] Soz., V 4, 1 – 4; *ibidem*, V 11, 1 – 4; Socr., III 15 (*passim*); Soz., V., 11, 7 – 11; Greg. Naz., *Or.*, V 40; Lib., *Or.*, LXIV 33.

erinnerte, als dieser in Konstantinopel ankam. Julian lief aus dem Senat, in dem er gerade eine Rede hielt, umarmte und küßte den Gast, führte ihn in den Sitzungssaal, wo er erzählte, welch großen Einfluß dieser auf ihn vor Jahren ausübte, wonach er sich zusammen mit dem Ankömmling entfernte. Ammianus schreibt, daß der Kaiser den Senat mit unpassender Eile verließ und nannte ihn *nimius captator inanis gloriae*[138]. Noch in Konstantinopel versuchte Julian, durch Gesten, die nicht zur Kaiserwürde passen, Popularität zu erlangen. Im Zusammenhang mit der Ernennung von Mamertinus und Nevitta zum Konsul im Jahre 362 ging ihnen der Kaiser zu Fuß, zusammen mit anderen höheren Beamten, voraus[139]. Gleich danach, als er im Zirkus die Formel *manumissio* verkünderte, bestrafte er sich mit zehn Pfund Gold, als er feststellte, daß dies zur Kompetenz der Konsule gehörte[140]. Als die Menge gegen das Urteil des in Chalcedon berufenen Tribunals zur Verurteilung des Mißbrauchs und der Fehler der mit Constantius verbundenen Leute, das Ursulus zum Tode verurteilte, Protest erhob, gab Julian die Erklärung ab, daß er damit nichts gemein hatte[141].

Der Drang nach Popularität zeigt sich auch in vielen Aktivitäten des Apostata in Antiochia. Im Zusammenhang mit dem Mangel an Nahrungsmitteln und der Teuerung durch die Dürre[142] faßte der Kaiser den Entschluß, maximale Preise für Lebensmittel einzuführen. Nach Ammianus tat er das ohne vernünftigen Grund (*nulla probabili ratione suscepta*), aus Sucht nach Popularität (*popularitatis amor)*[143]. Das nächste Konsulat, für das Jahr 363, übernahm der Kaiser zusammen mit Salustius, dem Präfekten Galliens; seit der Zeit Diokletians gab es das nicht mehr, daß der Kollege des Kaisers bei der Erfüllung dieser Würde keine Person war, die aus der herrschenden Familie stammte[144]. Er besuchte auch die örtliche *bule*, eine Institution, die weit niedrigeren Ranges war, als der Senat von Konstantinopel, hielt Reden und verlieh desöfteren sogar seiner Empörung Ausdruck, z.B., als das Fest des Apollo von Daphne mißachtet wurde[145]. Wie schon in dieser Skizze erwähnt wurde, brachte der Kaiser nicht

---

[138] Amm. Marc., XXII 7, 3. Weiter unten (*ibidem*, XXII 7, 6.) bemerkt Ammianus, daß er hier den Bericht von Vettius Agorius Praetextatus verwendete (dazu vgl.: M a t t h e w s, *The Roman,* S. 23.); vgl. auch Überlieferung Libanios' über die Ankunft Maximos': Lib. *Or.,* XVIII 155 – 156.

[139] Amm. Marc., XXII 7, 1: *humilior princeps uisus est in officio pedibus gradiendo cum honoratis etc;* vgl. auch: Claudius Mamertinus, *Gratianum actio,* 28 – 30 (passim): auf die Nachricht über die sich nähernden, neuernannten Konsule soll Julian aus seinem Palast herausgelaufen sein, sich durch die vor ihm befindliche Menge gedrängt haben und sie schließlich mit einem Kuß begrüßt und den Zug angeführt haben.

[140] Amm. Marc., XXII 7, 2.

[141] *Ibidem*, XXII 3, 8. Ammianus schrieb (*ibidem*, XXII 3, 7.), daß die Göttin der Gerechtigkeit selbst wegen der Fällung eines solchen Urteiles weinte. Vgl. auch: E.A. T h o m p s o n, *The Historical Work of Ammianus Marcellinus,* Cambridge 1947, S. 73 – 80.

[142] Amm. Marc., XXII 14, 2; vgl. auch: Jul., *Misop.,* 368CD; 350A; Lib., *Or.,* XVIII 195; Soz., V 19, 1 – 2.

[143] Amm. Marc., XXII 14, 1.

[144] *Ibidem*, XXIII 1, 1.

[145] Über das Interesse Julians an den Debatten im Senat von Konstantinopel vgl.: Lib., *Or.,* LIX 144; Mamert., *Grat. act.,* 24, 5; Socr., III 1, 54.

nur persönlich Opfer dar, sondern er bereitete sogar die Altäre vor und trug öffentlich hinter den Priestern die liturgischen Gefäße und nahm ostentativ an Prozessionen mit Frauen von verdächtiger Herkunft teil[146]. Er belehrte auch die im Tempel versammelten Einwohner, die ihn sehen wollten, wie sie sich im Heiligtum zu verhalten haben, als sie bei seinem Anblick zu klatschen und schreien begannen[147]. In der Literatur spricht man im Zusammenhang mit diesen Ereignissen von einer gewissen Archaisierung der Verhaltensweise Julians: Der Kaiser ahmte die Herrscher der Epoche des Prinzipats nach, strebte nach der Wiedergeburt des Regierungsstils von vor zwei Jahrhunderten[148]. Jedoch erwartete niemand von ihm eine „demokratische" Verhaltensweise, um mit den Worten von Athanassiadi[149] zu sprechen, vor allem in Antiochia. Die Stadt rechnete mit Glanz, Zeremonien und großartigen Zirkusspielen[150]. Ein Kaiser, der seine Abscheu gegen das Erscheinen im Theater und Hippodrom demonstrierte[151], ein Philosoph, der Schauspiele vermied und seinen religiösen Eifer zur Schau stellte, ein heidnischer Puritaner, wie ihn Glen Bowerstock darstellte[152], war für die

---

[146] Joh. Chrys., *De S. Bab.*, XIV 77, 12 – 14; 78, 1 – 4; Greg. Naz., *Or.*, V 22; Amm. Marc., XXII. 14, 3; Zon., XIII 12, 35. Die Fragmente Ammianus' über die kontroverse Handlungsweise Julians in Konstantinopel und Antiochia kommentieren: Thompson, *The Historical,* S. 81 – 86; Blockley, *Ammianus,* S. 77 – 78; Matthews, *The Roman,* S. 236 – 237.

[147] Jul., *Misop.,* 344BC; 345D; Idem, *Ep.,* 176

[148] Browning, *The Emperor,* S. 130. Vgl. auch die hier schon erwähnte Serie der Bronzemünzen, wahrscheinlich von 363 mit der Legende: *SECVRITAS REIPVB*; H.A. Naville, *Julien l'Apostat et sa philosophie du polythéisme*, Paris, Neuchatel, Genève 1877, S. 37 schrieb er sogar: „L'amour du pase hellenique conduit Julien jusqu'a considerer le regime republicain comme superieur au regime monarchique". Über den Regierungsstil Julians vgl. die charakteristische Ansicht von Athanassiadi, *Julian*, S. 97: „The inspiration of the reform was Julian's spirit of traditionalism" etc. Vgl. auch: S. Więckowski, *Julian „Apostata" jako administrator i prawodawca,* Warszawa 1930, S. 100; Enßlin, *Kaiser*, S. 122 – 123; F. Dvornik, *The Emperor Julian's „reactionary" ideas on kingship*, [in:] Late Classical and Mediaeval Studies in Honor of. A.M. Friend Jr, Princeton 1955, S. 71 – 81; Matthews, *The Roman,* S. 112.

[149] Athanassiadi, *Julian*, S. 112; vgl. auch die Meinung der Autorin über die Herrschaft Julians in Antiochia: „an anachronistic leader (...) behaving in an equally anachronistic way (*Ibidem*, S. 221.); Julian (...) anachronistic and incompatibile with the theocratic conception of kingship (...)" (*ibidem*, S. 224.). Aber das war nur das Äußerliche. Man sollte der Ansicht recht geben, daß Julian einfach das System reformieren wollte, das er zusammen mit dem Staat übernommen hatte und das er funktionsfähiger machen wollte; vgl.: Blockley, *Ammianus,* S. 85; Browning, *The Emperor,* S. 133.

[150] Lib., *Or.,* XV 55; Jul., *Misop.,* 365A.

[151] *Ibidem*, 339CD; 340ABD.

[152] Für Bowersock, *Julian,* S. 94 – 105, waren die Strenge und das Fehlen von Toleranz bei Julian die bedeutendsten Ursachen der Konflikte. Im Kapitel VIII mit dem Titel *The Puritanical Pagan* (Ibidem, S. 79 – 93.) stellte Bowersock die neurotische Persönlichkeit des Kaisers und seine pathologische Empfindlichkeit dar, er unterstrich, daß diese Eigenschaften den Antiochenern überhaupt nicht entsprachen und schlußfolgerte: „Antioch was no place for a puritanical pagan" (*ibidem*, S. 93.). Ähnlicher Ansicht waren u.a.: Bowder, *The Age,* S. 118 – 122; S.N.C. Lieu, *The Emperor,* S. 44 – 54; vgl. auch W.H.C. Frend, *The Rise of Christianity,* London 1984, S. 606. Zum Großteil wiederholt die Ansichten von Bowersock J. Fontaine in der Einleitung zur italienischen Ausgabe der Reden Julians (J. Fontaine, C. Prato, A. Marcone, *Giuliano Imperatore. Alla Madre degli dei e altri discorsi*, Milano 1987, S. IX – XIII) J. Fontaine schrieb über die Religiosität Julians ähnlich wie Bowersock:

Antiochener nicht annehmbar, die von ihm erwarteten, daß er ein großartiger Herrscher sein sollte. Die Strenge und Einfachheit bewirkte statt Sympatie nur Verachtung und Geringschätzung für die kaiserliche Herrschaft[153]. Die Reduktion des Hofpersonals durch den Kaiser in Konstantinopel[154] kommentierten Sokrates und Ammianus negativ. Der letztere schrieb, daß sich Julian nicht wie ein Philosoph verhielt[155]. Der Kontrast zu dem sich hierarchisch verhaltenden Constantius war riesengroß[156].

Der Apostata erlitt in Antiochia eine völlige Niederlage. Trotz seines Strebens nach Popularität fand er kein Verständnis für seinen Herrschaftsstil, seine Schritte auf wirtschaftlichem Gebiet erwiesen sich als nicht getroffenen[157], mehr noch, angesichts der Schwierigkeiten, die die Stadt durch die Lebensmittelknappheit hatte, mußten die Opfergaben eine negative Reaktion der Einwohner auslösen[158]. Auch das Hinzufügen neuer Kuriale[159] im Rahmen der Politik des Wiederaufbaus der städtischen Kurien brachte Julian keine Unterstützung von Seiten der wohlhabenden Bürger am Ort ein.

Eigentlich wird in der ganzen Literatur über Julian in Antiochia das Religionsproblem als eine der Hauptursachen des Konfliktes zwischen dem Kaiser und den Stadtbewohnern angesehen[160]. J. Fontaine schrieb sogar von einem Religionskrieg, der in Antiochia hervorgerufen wurde[161]. Der Konflikt konzentrierte sich hauptsächlich um den Apollo-Tempel in Daphne[162].

„un paganesimo bigotto, puritano e sostenuto und schlußfolgerte: Giuliano, nella sua capitale di Antiochia, non fu persona grata" (S. XI). Die zur Bezeichnung Julians oft verwendete Wendung „ein puritanischer Heide" wurde zu Anfang des 20. Jahrhunderts von G. Negri, *L'imperatore Giuliano Apostata. Studio storico*, Milano 1954 (5), S. 450 (Nachdruck der Ausgabe vom 1901) geprägt.

[153] Jul., *Misop.,* 350D.

[154] Socr., III 1, 50.

[155] Amm. XXII 4, 1: *non ut philosophus veritatis indagandae professor.* Socr., III 1, 53 – 54; Vgl. G.F. Chesnut, *The First Christian Histories. Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret and Evagrius,* Paris 1976, S. 235 – 238.

[156] Selbst Ammianus lobte ihn für die Erhaltung der Würde des Thrones (Amm. Marc., XVI 10, 10 – 11; XXI 16, 1 – 7). Constantius blieb während der öffentlichen Auftritte völlig ungerührt, vermied sogar das Naseputzen und Kopfbewegungen.

[157] Das Getreide, das Julian aus den eigenen Gütern einführte und befahl, zu niedrigeren Preisen zu verkaufen, kauften die örtlichen Spekulanten auf und brachten es zu erhöhten Preisen in Umlauf (Jul., *Misop.,* 369A – 370A).

[158] A.F. Norman machte darauf aufmerksam, *Libanius. Selected Works,* vol. I, Loeb Classical Library, London, Cambridge (Mass.) 1987, S. XXVIII; 84 – 85, Anm. b.

[159] Jul., *Misop.,* 367D.

[160] Vgl.: Geffcken, *Kaiser*, 113 – 116; Bidez, *Julian,* S. 298 – 306; G. Downey, *A History of Antioch in Syria,* Princeton 1961, S. 380 – 398; Browning, *The Emperor,* S. 183 – 184; Bowersock, *Julian,* S. 94 – 106; A. Marcone, *Il conflitto fra l'imperatore Giuliano e gli Antiocheni*, Atene e Roma, XXVI 1981, fasc. 3 – 4 (n.s.), S. 142 – 152; Athanassiadi, *Julian,* S. 201 – 222; Wiemer, *Libanios,* S. 190 – 194; A.F. Norman, [in:] *Libanios. Selected Works,* vol. I, S. XXIII – XXXII, XXVII, XXIX.

[161] Fontaine, *Alla Madre*, S. LXIV; Matthews, *The Roman,* S. 30, schrieb von der Ablehnung (*rejection*) der Idee Julians durch die römische Gesellschaft.

[162] Über die Ereignisse in Dafne vgl. u.a.: Bidez, *L'évolution*, S. 441; Idem, *Julian,* S. 303 –

Ein Signal, das von Julian nicht ernst genommen wurde, war die völlige Ignorierung des Apollo-Festes im August durch die Antiochener. Nach etwa einmonatiger Herrschaft am Orontes[163] erhielt der Kaiser von den Einwohnern der Stadt ein deutliches Zeichen ihres Verhältnisses zu den von ihm ausgerufenen Losungen. Kurz darauf kam die nächste Niederlage in Verbindung mit dem Versuch, die Überreste des Babylas aus dem Kreis Daphne zu entfernen. Massen von Christen begleiteten den Umzug der Reliquie zur neuen Ruhestätte. Laut Sokrates bewegte sich der Zug ἡλκίᾳ χαίροντες vorwärts, wobei religiöse Lieder gesungen und Bibelverse wiederholt wurden, die die Verehrer der Statuen und heidnischen Götter verspotteten (*Ps.*, 97,7.)[164]. Dadurch verwandelte sich die Überführung der Überreste des Heiligen in eine große Manifestation der Macht des Christentums. Der gereizte Kaiser befahl den Beginn einer Untersuchung, deren Ziel die Bestrafung der aktivsten Teilnehmer des Umzuges sein sollte. Sie führte jedoch zu keinem Ergebnis und wurde schnell beendet[165].

Indessen brannte in der Nacht des 22. Oktobers plötzlich der Apollo-Tempel ab. Ammianus unterstreicht, daß es ein unerwartetes Ereignis war[166]. Laut Sozomenus[167] vernichtete das Feuer das ganze Dach des Gebäudes und die Apolle-Statue, es blieben die nackten Wände, die Außenmauern und die Säulen, die die Tempelvorhalle stützten und die Hinterhalle des Gebäudes. Aus der Beschreibung von Libanios geht hervor, daß der Brand in der Nacht ausbrach. Eine Großzahl von Zuschauern kam infolge des Alarms, der von einem zufälligen Passanten ausgelöst wurde, man versuchte erfolglos das Gebäude zu retten, der aus dem Schlaf gerissene *comes Orientis* Julian war zur Stelle, als es keine Rettungschancen mehr gab[168]. Ähnlich wie Libanios stellen dieses Fragment der Ereignisse in Daphne Theodoret[169] und *Artemii passio*[170] dar. Die letztere Quelle präsentiert jedoch eine andere historiographische Tradition. Der Brand soll plötzlich ausgebrochen sein, als nach der Beseitigung der Reliquie des Babylas

---

304; Petit, *Libanius et la vie municipale à Antioche au IVe siècle après* J. – C., Paris 1955, S. 206 – 207; R. Browning, *The Emperor,* S. 180 – 182; Bowersock, *Julian,* S. 98 – 99; V. Neri, *Ammiano e il cristianesimo. Religione e politica nelle „Res gestae" di Ammiano Marcellino*, Bologna 1985, S. 130 – 134.

[163] Julian erreichte Antiochia am 18. Juli 362 (Amm. Marc., XXII 9, 14.).

[164] Socr., III 18, 3; vgl. auch: Soz., V 19, 19; Theod., *H.E.,* III 10, 3; Philost. VII 8.

[165] Geführt vom *praefectus praetorio Orientis* Saturninus Secundus Salutius (vgl.: PLRE, S. 814 – 817, s.v. *SATVRNINVS SECVNDVS SALVTIVS 3.*), der von den vielen Verhafteten nur einen folterte, und nur deshalb, um Julian zu beweisen, daß die strenge Verfolgung nur den Widerstand der Christen verstärkt und die Situation in der Stadt verschärft (Socr., III 19 (*passim*); Soz., V 20, 1 – 4; Theod., *H.E.,* III 11, 1 – 3.).

[166] Amm. Marc., XXII 13, 2: *subita ui flammarum.*

[167] Soz., V 20, 5.

[168] Lib., *Or.,* LX 12. Etwas früher bemerkte der Rhetor, daß der Himmel damals wolkenlos war (*ibidem*, LX 4).

[169] Theod., *H.E.,* III 11, 5.

[170] *Art pass.,* 56.

der Theurg Eusebios, umgeben von Priestern und Tempeldienern versuchte, Apollo zur Unterbrechung seines Schweigens zu überzeugen. Mitten in der Nacht soll ein plötzliches Feuer vom Himmel in den Tempel eingeschlagen und ihn zu Staub zerfallen lassen haben. Julian bestrafte den für die Sicherheit des Tempels verantwortlichen Priester streng. Er wurde gefoltert, weil er seine Pflichten nicht erfüllt hatte, man wollte auch, daß er den Namen des Brandstifters preisgab[171].

Aus allen, von Julian unternommenen Schritten nach dem Brand geht klar hervor, daß der Kaiser unbedingt den Schuldigen finden wollte. Aus einem der Briefe Libanios' läßt sich schlußfolgern, daß der berühmte Rhetor Mitglied der Untersuchungskomission für die Brandstiftung war[172]. Außer ihm gehörten dazu Helidorus[173] und Asterius[174]. In diesem Brief erwähnt Libanios, daß ein gewisser Vitalius[175] von der Anklage der Brandstiftung durch jene Komission befreit wurde, weil er nur ein zufälliger Beobachter des Unglücks war. Im Zusammenhang damit sind die Vorwürfe, die ihm weiterhin gemacht wurden, ungerechtfertigt, ähnlich wie die Forderung, daß jener Mann die finanziellen Konzequenzen tragen soll.

Julian machte die Christen für den Brand verantwortlich und eben sie waren von Repressionen aus Rache betroffen[176]. Die berühmte antiochische „Große Kirche" *(maiorem ecclesiam Antiochiae)* wurde geschlossen[177], eine spezielle Komission hingegen, deren Mitglieder Julian — *comes Orientis*, Feliks — *comes sacrarum largitionum*, Helpidius — *comes rerum privatarum* waren,

---

[171] Soz., V 20, 6; Joh. Chrys., *De S. Bab.,* XIX 107 (*passim*); lt. Theodoret (*H.E.,* III 11, 5) wurde mehr als einer der Tempeldiener bestraft.

[172] Lib., *Ep.,*1376; dieser Meinung sind u.a.: N o r m a n, *Libanios. Selected Works,* vol. I und L i e u, *The Emperor,* S. 51.

[173] Zu seinem Thema vgl.: BLZG, S. 166, s.v. *Heliodorus I.* Wahrscheinlich identisch mit einem gewissen Heliodorus, über den Ammanius (Amm. Marc., XXIX 1, 5) schreibt, daß er angeklagt war, weil er sich mit Astrologie bcheschäftigte.

[174] Antiocheischer Buleute, vgl.: A.F. N o r m a n n, *Libanius, Autobiography and Selected Letters,* vol. II, Loeb Class. Lib., London, Cambridge (Mass.) 1992, S. 61, Anm. b.

[175] Vgl.: PLRE, S. 971 s.v. *Vitalius;* ein Christ erhielt in der Zeit Julians die Stelle des *proconsul Asiae* (Lib., *Ep.,* 1231).

[176] Die Annahme von P. Athanassiadi (*Julian,* S. 206) ist abzulehnen, in der sie annimmt, daß Julian die Christen nicht für den Brand verantwortlich machte, ihn als göttliche Intervention ansah, die die gottlose Stadt bestrafte und er nicht seine persönlichen Gefühle im Zusammenhang mit dem Brand zeigte. Die Verfasserin unterlegte ihre Ansicht nicht mit Anmerkungen, daher kann man annehmen, daß sie sich auf folgende Quellen stützte: auf das Fragment des *Misopogon* (361C; 363D), wo Julian erklärte, daß Gott Daphne noch vor dem Brand verließ, wobei er an einer Stelle hinzufügte, daß der Kaiser ein verstecktes Zeichen bekam, sowie auf den Absatz aus der *Rede* XVII von Libanios (XVII 30), in dem der Rhetor feststellt, daß Gott selbst die verunreinigte Erde verließ. Aber sowohl die Schritte, die der Kaiser gegen die Kirche unternahm, als auch die Worte von Ammianus (XXII 13, 2): *suspicabatur enim id Christianos egisse stimulatos inuidia* zeugen von etwas völlig anderem. Entgegen den Worten von Athanassiadi zeigte Julian seine Enttäuschung über dies tragische Ereignis, vgl.: Jul., *Misop.,* 346B; 361B – 364A.

[177] Amm. Marc., XXII 13, 2.

befaßte sich mit der Beschlagnahmung der Kirchenschätze in Antiochia. Die christlichen Schreiber stellten sie als schonungslos dar, wobei man sich nicht vor der Profanierung der liturgischen Gerätschaften scheute[178].

Was kann man aus den antiken Quellen über die Ursachen des Brandes und die eventuellen Täter erfahren? In *Misopogon* ist der Brand das Ergebnis des Wirkens gottloser Männer (τῶν ἀθέων ἀνδρῶν)[179]. Libanios schrieb von der leichtsinnigen, gottlosen Tat von jemandem, der gegen die Götter wütete[180]. Die christlichen Autoren kommentierten das Ereignis anders. Das Fehlen des Brandstifters half ihnen, die Nachricht über die göttliche Herkunft des Feuers zu verbreiten. Es sollte eine Warnung des Himmels für Julian sein, ein Hinweis, sich zu besinnen. Laut Sozomenus meinten die Christen in Antiochia, daß das Feuer, das den Dämon traf, von Gott auf Bitten des Märtyrers geschickt wurde (ἀπόπτως ἀμπεσὸν πῦρ)[181]. Theodoret spricht vom Blitz aus dem Himmel (σκηπτὸς (...) οὐρανόθεν)[182]. Ähnlich schrieben Philostorgius und Johannes Chrysostom: ὁ κεραυνός[183]. Nach Meinung des letzteren erbetete der hl. Babylas das Feuer vom Himmel[184]. Da nur das Dach des Tempels und die Apollo-Statue zerstört wurden, kam Johannes zur Feststellung, daß nur der Dämon das Objekt des Gotteszornes war[185].

Eine völlig andere Erklärung für den Brand gab Ammianus. Er erzählt die Geschichte von der Ankunft des Philosophen Asklepiades in Antiochia, der sich mit dem Herrscher treffen wollte. Während seines Besuches im Tempel soll er eine Kerze vor die Statuette der von ihm besonders verehrten Göttin *Dea Caelestis*, von der er sich nie trennte, aufgestellt haben, wonach er den Tempel verließ. Ammianus verhält sich jedoch zurückhaltend in der Frage der Glaubwürdigkeit dieses Berichts; er nannte ihn ein unbegründetes Gerede (*licet rumore leuissimo*)[186]. Allerdings haben seine Berichte über die Ereignisse in Daphne einen anderen Charakter als z.B. die Überlieferungen der Kirchenhistoriker. Der Meinung vieler Forscher nach war er bemüht, die Aura religiöser Kontroversen im Zusammenhang mit der ganzen Folge von Ereignissen, die sich während der Herrschaft Julians abspielten, zu minimalisieren[187].

---

[178] Soz., V 8 (passim), Theod., *H.E.,* III. 12, 2 – 4.

[179] *Ibidem*, 346B.

[180] Lib., *Or.*, LX 8.

[181] Soz. V 20, 5.

[182] Theod., *H.E.,* III 11, 4.

[183] Philost. VII 8; Joh. Chrys., *De hierom. Bab.,* III 8, 5.

[184] Idem, *De S. Bab.,* XVII 93. 12 – 15.

[185] *Ibidem*, XXI 114 — XXII 118 (*passim*); *ibidem*, XVIII 100. 9 – 11; XIX 103, 2 – 5 (Apollo aus Daphne beseitigt durch die Kraft eines Stärkeren als er).

[186] Amm. Marc., XXII 13, 3.

[187] Vgl. u.a.: E.D. Hunt, *Christians and Christianity in Ammianus Marcellinus*, CQ, S. 193 – 194; Neri, *Ammiano*, S. 47 – 48; Matthews, *The Roman,* S. 111; 113; 440.

Es scheint so, daß man im vorgestellten Material zwei einzelne Probleme voneinander trennen kann. Das erste ist die deutliche Überzeugung des Apostata, daß der Brand von den Christen gelegt wurde. Daher kamen die verzweifelten Versuche des Kaisers, den Täter zu finden und die Repressionen der Kirche in Antiochia. Eine völlig andere Frage ist die tatsächliche Ursache des Brandes. Und hier können wir kaum etwas Sicheres sagen, wir können nur gewisse Annahmen formulieren. Die außerordentlich geheimnisvollen Umstände, unter denen der Tempel abbrannte, erleichtern uns die Aufgabe nicht. Alles weist darauf hin, daß die Brandstiftung von Christen vorgenommen werden konnte, wie es J. Geffcken[188] und E. von Borries[189] und heute auch R. Browning[190] und W. Ceran[191] annehmen. Allerdings sind die atmosphärischen Faktoren nicht ganz auszuschließen, wie auch die zufällige Ausbreitung des Feuers, was Ammianus erwähnt. St. Więckowski fand die Tatsache bedeutend, daß es trotz stetiger Anstrengungen das Kaisers nicht gelang, den Brandstifter zu finden, mehr noch, sogar nach dem Tod Julians, in der Zeit der christlichen Restauration, versuchte niemand, die Verantwortung für diese Tat zu übernehmen[192]. Gegenwärtig verteidigen D. Bowder[193], J. Fontaine[194] und S.N.C. Lieu[195] die These von der Zufälligkeit des Ereignisses, wobei sie die von Ammanius angegebene Version als die wahrscheinlichste ansehen.

Indessen war die religiöse Aktivität Julians für die meisten Einwohner nur ein Thema für Spott und Scherze. Die Kirchengeschichtler unterstreichen, daß die von Julian geprägten Münzen mit dem Bildnis des Stiers[196] ein Gegenstand beißender Bemerkungen waren. Wie Julian selbst bestätigt, wurde in der Stadt ständig die Losung wiederholt: Τὸ Χῖ (...) οὐδὲν ἠδίκσε τὴν πόλιν οὐδὲ τὸ Κάππα, wo Chi Christus und Kappa Constantius war[197]. In den vorher erwähnten Aussagen Sokrates' und Sozomenus' erscheinen Boshaftigkeiten über das Aussehen Julians, besonders über den Philosophenbart. Die Einwohner der Stadt meinten, er sollte daraus eine Stricke flechtern[198]. Auch seine religiöse Aktivität wurde verspottet. Man nannte ihn den Bruder von Otus und Ephialtes, den

---

[188] Geffcken, *Kaiser,* S. 107; Idem, *Ausgang,* S. 125 – 126.

[189] E. von Borries, *Julianus,* RE, IX col. 49.

[190] Browning, *Emperor*, S. 182. Für diesen Autoren ist er der Angelpunkt der beginnenden Zuspitzung der Politik des Apostata gegenüber den Christen.

[191] Ceran, *Kościół,* S. 198 – 200, bewies, daß, wenn die Christen Profanationen und Zerstörungen heidnischer Tempel durchgeführt hatten, sie auch Brände gelegt haben konnten.

[192] Więckowski, *Julian,* S. 55 – 56.

[193] Bowder, *The Age,* S. 121.

[194] Fontaine, *Alla Madre,* S. LXIV.

[195] Lieu, *The Emperor,* S. 51 – 52; vgl. auch Bemerkungen von M. Caltabiano, *L'epistolario di Giuliano imperatore,* Saggio storico, traduzione, note e testo in appendice, Napoli 1991, S. 24, Anm. 111.

[196] Vgl. das Fragment über die Emission der Münzen, die an die heidnische Tradition anknüpfen.

[197] Jul., *Misop.*, 357A. Julian war sich bewußt, daß die meisten Einwohner gegen die Restauration des Heidentums waren: *Ibidem*, 361D, 363; vgl. auch: Lib., *Ep.*, 1119 – 1220; Idem, *Or.,* XVI 47 – 50.

[198] Socr., III 17, 4; Soz., V 19, 2; Jul., *Misop.,* 338D; Ephr. Syr., *H. c. Jul.,* II 5.

Zwerg, Kerkops und Opferdiener[199], den Koch und Metzger[200]. Die meisten Forscher meinen, daß jene Spötteleien ein Ausdruck der wachsenden Abneigung der Einwohner der Stadt gegenüber Julian sind. Es wurde sogar der Terminus *frivolous Antiochenes* geprägt, den R. Browning[201] gern benutzte. Ein Zeugnis dieses Konfliktes ist die Satire Julians *Misopogon*, die wahrscheinlich im Januar/Februar 363 entstand. Die These ist insofern wahrscheinlich, daß Antiochia als eine Art „widerspenstige Stadt" bekannt war, die gegen den Herrscher revoltieren konnte[202].

Umso weniger sollte man die interessanten Bemerkungen über das Verhalten der Antiochener von J. H. W. G. Liebeschuetz und A. F. Norman außer Acht lassen. Liebeschuetz bemerkte als erster, daß die Verspottung Julians im Grunde genommen einen unschuldigen Charakter haben könnte und mit dem großzügig gefeierten Neujahr zusammenhing, als man sich Scherze und Spottlieder erlaubte[203]. Auch Norman meinte, daß die beschriebenen Ereignisse während der Saturnalien oder Neujahr stattfanden[204]. Wenn man bedenkt, daß die Saturnalien damals schon in Antiochia in Vergessenheit geraten sein konnten[205], sollte man sie mit Neujahr verbinden. Diese Hypothese bestätigt die Lektüre der Reden XV und XVI von Libanios, die unter dem Eindruck der in Antiochia entstandenen Situation und dem Konflikt zwischen dem Herrscher und den Einwohnern der Stadt entstanden. In der ersten befindet sich ein Absatz, der den Zorn Julians wegen der Organisierung von Pferdeennen darstellt[206], die untrennbar mit dem dritten Feiertag verbunden war[207]; im zweiten die Bestätigung, daß man während der Feiertage über den Kaiser spottete (ἑορτή)[208].

In einem ähnlichen Ton, wie die Bemerkungen von Liebeschuetz und Norman, ist der Artikel von M. Gleason[209] gehalten. Der Meinung der Verfas-

---

[199] Amm. Marc., XXII 14, 3. Diese Bezeichnung war besonders spitz: *victimarius* war ein öffentlicher Sklave, von den Priestern unterschied er sich durch die Tatsache, daß er bis zur Gürtellinie nackt war. Wahrscheinlich kommentierte man so das Verhalten Julians, der selbst Opfer darbrachte.

[200] Joh. Chrys., *De S. Bab.*, XIX 103. 10; den Widerstand Antiochias gegen Julian lobt auch Efrem: *H. c. Jul.*, IV 1; vgl. auch: H.U. Wiemer, *Libanios,* S. 194 – 197; 208 – 210.

[201] Browning, *The Emperor,* S. 150; vgl. auch: Bowder, *The Age,* S. 121: *Antioch was a frivolous city*; Athanassiadi, *Julian,* S. 206; G. Fatouros, T. Krischer, *Libanios: Antiochikos (or. XI). Zur Heidnischen Renaissance in der Spätantike,* Wien – Berlin 1992, S. 197.

[202] Vgl. mindestens die Jahre: 354, 387.

[203] J.H.W.G. Liebeschuetz, *Antioch. City and Imperial Administration in Later Roman Empire,* Oxford 1972, S. 229.

[204] A.F. Norman, *Libanius, Selected Works,* Bd. I, S. 232, Anm. a. Die von Cracco-Ruggini vorgeschlagene These erfreut sich in letzter Zeit des Interesses der Historiker; vgl. u.a.: Athanassiadi, *Julian*, S. 208; H.U. Wiemer, *Libanios,* S. 195 – 197; 209 – 210; 245.

[205] Liebeschuetz, *Antioch,* 228 – 231, führt sie in seinem Verzeichnis der in Antiochia im 4. Jh. gefeierten Feste überhaupt nicht auf.

[206] Lib., *Or.*, XV 19.

[207] Liebeschuetz, *Antioch,* S. 229.

[208] Lib., *Or.*, XVI 35.

[209] M. Gleason, *Festive Satire: Julian's* Misopogon *and the New Year at Antioch*, JRS LXXVI 1986, S. 106 – 119.

serin nach wurde am 3. Januar am meisten gespottet, als die Prozession, wie es Brauch war, angeführt von den Konsulen, von der Agora zum Hippodrom marschierte[210], wo sie (also auch u.a. Julian) auf eigene Kosten Vorstellungen und Rennen organisierten. Wie die Autorin meint (und diese These ist kontroverser)[211], beging Julian kein *faux pas*, als er *Misopogon* am Tetrapylon auf dem Weg von der Kaiserresidenz zur Stadt anschlug[212], im Gegenteil, er verhielt sich auf eine Art,wie sie zum traditionellen Vorbild des öffentlichen Verhalten eines Kaisers gehört. *Misopogon* ist eine Hybride, die die Merkmale eines kaiserlichen Ediktes hat, diese Art von Schriften hat eine lange Tradition, die aus der Zeit der julisch-claudischen Dynastie stammt, die Mehrheit ging verloren, weil davon keine Kopien angefertigt wurden. M. Gleason bemerkt desweiteren zutreffend[213], daß die Satire Julians weder von der christlichen, noch von der heidnischen Historiographie negativ kommentiert wurde[214]. Selbst Ammianus warf dem Kaiser kein unschickliches Verhalten vor, was er, wie wir wissen, zu tun imstande war, die Kirchengelehrten Sokrates und Sozomenus hingegen gaben über *Misopogon* ein positives Urteil ab.

Zusammenfassend sollte sehr deutlich unterstrichen werden, daß, wenn es auch viele Ursachen der Niederlage Julians in Antiochia gibt, die vom Kaiser realisierte proheidnische Religionspolitik eine besondere Rolle spielte. Gegen Julian waren sowhol die örtliche *bule*, die hauptsächlich aus Christen bestand[215], als auch die einfachen Einwohner, unter denen das Christentum schon fest Fuß gefaßt hatte[216], eingenommen. Die örtlichen oberen Schichten waren auch durch zu viele Verwandtschaftsbeziehungen verbunden, daher kam ein echter Antagonismus zwischen den Vertretern beider Religionen nicht in Frage[217].

Man muß nachdrücklich feststellen, daß eine der Hauptursachen für die Niederlage der Religionspolitik Julians in Antiochia das völlige Fehlen einer gesellschaftlichen Basis war, auf die der Kaiser seine Reformen stützen konnte. Ammanius weist mit Nachdruck auf die Teilnahme der Soldaten an den nach den Opfergaben organisierten Festmahlen hin, was deutlich zeigt, daß die gewöhnlichen Einwohner weder an den Opfergaben, noch an den Festmahlen teil-

---

[210] *Ibidem*, S. 109 – 110.

[211] *Ibidem*, S. 116 – 118.

[212] Joh. Mal., *Chron.,* 328, 3 – 4; vgl. auch: Fatouros, Krischer, *Libanios: Antiochikos,* S. 231, Anm. 273.

[213] Gleason, *Festive*, S. 107.

[214] Lib., *Or.,* XVIII 195 – 198; Socr., III 17; Soz., V 19.

[215] Laut Libanios (*Or.,* XV 55) war einer der Hauptgründe für den Zorn Julians die Gottlosigkeit (*asebeia)* der Buleuten. Der Rhetor unterstrich einige Male, daß die Bedingung für die Milderung des kaiserlichen Zornes die Rückkehr der Buleuten unter die Obhut der Götter ist (*ibidem*, XVI 46; 48; 56).

[216] In *Misopogon* (357D) wirft Julian der Stadtbevölkerung vor, daß sie die Gottlosigkeit gewählt hat. Das gleiche Epithet finden wir auch bei Libanios (*Or.,* I 207), der im Zusammenhang mit der Hungersnot von 381/382 von Atacken der gottlosen Menge auf den Komes des Ostens, Philagrius, der ein Heide war, spricht (vgl.: PLRE, S. 693, s.v. *Philagrius 2*).

[217] Liebeschuetz, *Antioch*, S. 227 – 228.

nahmen[218]. Auch das Verhalten der Heiden selbst ist interessant. Es gibt keine Berichte darüber, daß sie durch die Gegenwart und Obhut Julians aktiv geworden sind. Wir besitzen auch keine Informationen über die Rückgabe der Tempel in der Stadt an sie, über den Bau neuer, letztendlich fehlen auch Spuren von religiösen Tumulten gegen die Christen, wie sie in einigen Städten des Ostens stattfanden. Im Gegenteil, es ist schwer, in den Quellen irgendeine Erwähnung zu finden, die von einer zahlreichen Teilnahme der Heiden an den von Julian organisierten Zeremonien zeugen. Ihre Abwesenheit in Daphne während des Festes der örtlichen Gottheit war bedeutungsvoll. Das religiöse Programm Julians blieb für sie völlig gleichgültig[219]. Damit ist die Tätigkeit Julians vergleichbar mit dem ein halbes Jahrhundert früheren Wirken Maximinus' Daias, von dem, laut Eusebius Caesarensis, die Heiden selbst eine schlechte Meinung hatten[220]. Es scheint, daß die zutreffendste Zusammenfassung dieser Skizze die Auffassung Liebeschuetz' ist, daß die Ursache für die Einstellung der Opfergaben die religiöse Indifferenz der Heiden und erst an zweiter Stelle die kaiserlichen Befehle waren[221].

Toruń

---

[218] Vgl. auch: Jul. *C. Gal.,* 229C – D. (Beschwerde über die Christen, daß sie ihren Gläubigen nicht erlauben, Opferfleisch zu essen); W.C. Wright, *The Works of The Emperor Julian,* vol. III, Loeb Class. Lib., London, Cambridge (Mass.) 1969, S. 411, Anm. 6.

[219] Vgl. J. Fontaine, *Introduzione,* S. XVI; P. Chuvin, *A Chronicle of the Last Pagans,* Cambridge (Mass.) 1990, S. 47 – 48.

[220] Eusebius. *Caes., De Mart. Palaes.,* 9, 3.

[221] Liebeschuetz, *Antioch,* S. 228; Ceran, *Kościół,* S. 185; vgl. auch das Bild der Heiden in *Hom. in Ep. I ad Cor.,* IV 6, von Johannes Chrysostom.

Eos LXXXVI 1999
ISSN 0012–7825

PROSOPOGRAPHIA MOESIACA II[1]: SEX. AELIUS CATUS

Von

LESZEK MROZEWICZ

Strab. VII 3, 10 (p. 303):
Ἔτι γὰρ ἡμῶν Αἴλιος Κάτος μετῴκισεν ἐκ τῆς περαίας τοῦ Ἴστρου πέντε μυριάδας σωμάτων παρὰ τῶν Γετῶν, ὁμογλώττου τοῖς Θρᾳξὶν ἔθνους, εἰς τὴν Θράκην· καὶ νῦν οἰκοῦσιν αὐτόθι Μοισοὶ καλούμενοι...

AE 1966, 379 = SEG XXII 1967, Nr. 158 (Athen):
[ἡ ἐξ Ἀ]ρήου [πάγου βουλὴ]/[Σέξτον Αἴλιο]ν Κάτον [πρεσβευτὴν Καίσαρος]/[Σεβαστοῦ καὶ ἀν]θύπα[τον Μακεδονίας ἀρε/τῆς ἕν]εκα καὶ ε[ὐνοίας]

Sex. Aelius Catus war Prokonsul in Makedonien am Beginn unserer Zeitrechnung[2]. In die Geschichte Moesiens ging er Dank dem Umstand ein, daß er

---

[1] „Prosopographia Moesiaca I" siehe ZPE XCV 1993, S. 221 – 225.

[2] Literatur: PIR² A 157; RE I 1893, Sp. 491 (P. v. Rhoden); RE XII 1924, Sp. 1238 (E. Ritterling); RE XV 1932, Sp. 2371 – 2372 (M. Fluss); A. von Premerstein, *Die Anfänge der Provinz Moesien*, ÖJh. I 1898 Bbl., S. 157; F. Fischer, *Senatus Romanus, qui fuerit Augusti temporibus*, Diss. Berlin 1908 S. 57; C. Patsch, *Beiträge zur Völkerkunde von Südosteuropa V. Aus 500 Jahren vorrömischer und römischer Geschichte Südosteuropas*. 1. Teil. *Bis zur Festsetzung Römer in Transdanuvien,* Wien 1932 (Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-Historische Klasse, Bd. 214), S. 113 – 114; S.J. de Laet, *De samenstelling van den romeinschen senat*, Antwerpen 1941, S. 20 nr 7; V. Pârvan, *Getica. O protoistorie a Daciei*, București 1926 [1985], S. 94 – 95, 733; A. Alföldi, [in:] Cambridge Ancient History XI, Oxford 1936, S. 84; A. Stein, *Die Legaten von Moesien*, Budapest 1940 (Dissertationes Pannonicae I/11), S. 17; T.D. Zlatkovskaja, *Mezija v I – II vekah našej ery* [Moesien im 1. – 2. Jh. nach Christus], Moskva 1952, S. 41 – 42; A. Degrassi, *I Fasti consolari dell Impero Romano*, Roma 1951, s. 6; W. Reidinger, *Die Statthalter des ungeteilten Pannonien und Oberpannoniens von Augustus bis Diokletian*, Bonn 1956, s. 26 – 29; A. Mócsy, *Untersuchungen zur Geschichte der römischen Provinz Moesia Superior*, AArchHung XI 1959, S. 304 – 305; B.D. Meritt, *Greek Inscriptions*, Hesperia XXXII 1963, S. 37; J.H. Oliver, *Athens and Roman problems around Moesia*, Greek Roman and Byzantine Studies VI 1965, S. 51 – 55; J. et. L. Robert, [in:] REG

Caecina Severus[7] und C. Poppaeus Sabinus[8], konsularischer Statthalter (von Moesien?) war[9]. Die Tätigkeit von Sex. Aelius Catus, auch wenn wir sie in den Zeitraum zwischen den Jahren 2 und 13 n. Chr.[10] plazieren, fiel in die Zeit der Festigung der römischen Herrschaft an der Niederdonau und der Gestaltung des politischen, administrativen, aber auch ethnischen Antlitzes dieser Gebiete. Strabo schweigt jedoch über die Ursachen der Umsiedlung, aber wir können sie im Kontext anderer ähnlicher Maßnahmen Roms sehen, besonders an der Rheingrenze[11]. Sie setzten sich ohne Zweifel zum Ziel, sowohl leere Enklaven anzusiedeln, die in den durch die Römer besetzten Gebieten entstanden waren als auch Stämmeverschiebungen außerhalb der Donau unter Kontrolle zu halten. Wird der Bericht von Strabo buchstäblich verstanden, daß die umgesiedelten Geten „jetzt dort (d.h. unter den Thrakern) wohnen und sich Moeser nennen", so muß von uns angenommen werden, daß die Geten die neuen Siedlungsgebiete im späteren westlichen Moesia inferior und östlichen Moesia superior (d.h. dort, wo sich die Siedlungsgebiete der Moeser befanden) hatten. Zum Teil ist das mit der Konzeption von V. Pârvan (Getica) übereinstimmend, der die Ansicht vertrat, daß sie zwischen den Flüssen Iskyr (Oescus) und Jantra (Iatrus, Ietrus) angesiedelt wurden. Die Haltung von A. Mócsy, nach der die Geten ausschließlich im Gebiet des späteren Moesia superior[12] angesiedelt wurden, ist nicht akzeptabel[13]. B. Thomasson meint hingegen[14], sie würden in Dobrudscha angesiedelt, was uns auch als wenig wahrscheinlich erscheint.

Über seine frühere, aber auch spätere Laufbahn läßt sich wenig sagen. Das einzige sichere Datum in der Biographie von Catus ist sein Konsulat (4 nach Chr.); das Prokonsulat in Makedonien müssen wir, chronologisch gesehen, als ein offenes Problem betrachten. Sein Vater war wahrscheinlich der bekannte Jurist vom Ende der Republik Q. Aelius Turbo, Großvater hingegen L. Aelius: beide beteiligten sich an der Schlacht bei Pharsalos auf der Seite des Pompeius. Großvater von Catus mütterlicherseits war Ser. Sulpicius Rufus, Konsul des Jahres 51 vor Chr.[15]

Poznań

---

[7] PIR^2 II, S. 21 – 22 Nr. 106; Stein, *o.c.*, S. 16; Szramkiewicz, *o.c.*, Bd. II, S. 381 – 382; Thomasson, *Laterculi praesidum*, S. 121; idem, *Legatus*, S. 43.

[8] PIR^1 III (1898), Nr. 627; Stein, *o.c.*, S. 18; Aichinger, *o.c.*, S. 614 – 615 Nr. 10; Thomasson, *Laterculi praesidum*, S. 122, 190 – 191; idem, *Legatus*, S. 43.

[9] Siehe Syme, *Lentulus on the Danube*, S. 440; *History in Ovid*, S. 69; Vgl. Aichinger, S. 613.

[10] Aichinger, *o.c.*, S. 613

[11] Mrozewicz, *o.c.*, S. 107 – 115.

[12] Mócsy, *o.c.*, S. 304 – 305;

[13] Vgl. Überlegungen bei Mirković, *l.c.* und Mrozewicz, *o.c.*, S. 117.

[14] *Legatus*, S. 42 – 43.

[15] Siehe Szramkiewicz, *o.c.*, Bd. I, S. 158 – 159; T.R.S. Broughton, *The Magistrates of the Roman Republic*, Bd. II, New York 1952, S. 240.

an das Südufer der Donau eine wesentliche Anzahl von Geten (50 000) übersiedeln ließ. Diese Information ist lediglich bei Strabo anzutreffen, denn keine andere Quelle erwähnt dieses Ereignis.

Allgemein wird heute die Ansicht akzeptiert, daß Aelius Catus aus dem Bericht des griechischen Geographen eben Sex. Aelius Catus, Konsul (ord.) des Jahres 4 nach Christus[3] ist. Offen bleibt hingegen der Zeitpunkt seiner Tätigkeit und seiner Position (Stellung) in Moesien. Wenn er in Moesien den Rang eines Prätors gehabt haben soll, so hielt er sich an der Niederdonau vor dem Jahr 4, wenn jedoch im Rang eines Konsuls, dann nach diesem Datum. Umstritten ist aber nach wie vor, ob er Statthalter von Makedonien oder (bereits) Moesiens war. Die erste Alternative scheint wahrscheinlicher zu sein; sie wird auch von der — wenn auch rekonstruierten — Inschrift aus Athen (oben angeführt) bezeugt, in der Sex. Aelius Catus den Titel [ἀν]θύπα[τος Μακεδονίας][4] führt. Es kann somit angenommen werden, daß er am Beginn unserer Zeitrechnung prätorischer Prokonsul Makedoniens[5] war. Die Umsiedlung der Geten muß also vor dem Jahre 4 stattgefunden haben, da er zu diesem Zeitpunkt bereits Konsul (ord.) war. Sie bleibt aber, ach wenn sie recht gut dokumentiert ist, nur eine Hypothese. R. Syme stellte in einer seiner letzten Arbeiten die allgemeine These auf, daß Aelius Catus prätorischer Prokonsul Makedoniens unmittelbar nach P. Silius[6] war; er berücksichtigt aber auch diese Möglichkeit, daß er in einer kurzen Zeitspanne, zwischen den Jahren 10 und 11 nach Christus, d.h. zwischen A.

LXXIX 1966, S. 357; J.H. Oliver, *The Establishment of Moesia as a separate province*, Classical Philology LXII 1967, S. 41 – 42; R. Vulpe, [in:] I. Barnea, R. Vulpe, Din Istoria Dobrogei II, București 1968, S. 40 – 46; idem, *Studia Thracologica*, București 1976, s. 132 – 134, 15; M. Mirković, *Urbanisierung und Romanisierung Obermoesiens*, Živa Antika XIX 1969, S. 258 – 262; R. Syme, *The Roman Revolution*, Oxford 1960 [1939], S. 401; idem, *Danubian Papers*, Bucharest 1971, S. 53 – 55, 58, 69, 71 („Lentulus and the Origin of Moesia"); idem, *History in Ovid*, S. 69; idem, *Lentulus on the Danube*, [in:] idem, Roman Papers VI, Oxford 1991, S. 439 – 440; R. Szramkiewicz, *Les gouverneurs de province à l'époque augustéene*, I – II, Paris 1975 – 1976, Bd. I S. 158 – 159; Bd. II S. 369 – 370; A. Aichinger, *Die Reichsbeamten der römischen Provinz Macedonia der Prinzipatsepoche*, Arheološki Vestnik XXX 1979, S. 612 – 613 Nr. 7; Th.Ch. Sarikakis, *Romaioi archontes tes eparchias Makedonias*, t. II. *Apo tou Augoustou mechri tou Diokletianou (27 p. Ch – 284 m. Ch.)*, Thessalonike 1977, S. 40 – 44; F. Papazoglu, *Gouverneurs de Macedoine*, Živa Antika XXIX 1979, S. 232 – 233; B.E. Thomasson, *Laterculi praesidum*, I, Göteborg 1984, S. 121, 180 – 181; idem, *Legatus. Beiträge zur römischen Verwaltungsgeschichte*, Stockholm 1991, S. 42 – 43; L. Mrozewicz, *Les déplacements de populations sur la rive romaine du Rhin et du Danube sous le Haut Empire* (polnisch, mit franz. Zfg.), Eos LXXV 1987, S. 115 – 116.

[3] Degrassi, *o.c.*; zum Problem siehe Syme, *Danubian papers*, S. 53 – 54 mit Diskussion über andere Vorschläge von A. von Premerstein und M. Fluss.

[4] Überlegungen bei Oliver, wie oben.

[5] Syme, *Danubian papers*; Oliver, *Athens and Roman problems around Moesia*, S. 51 – 55; Aichinger, *o.c.*; Thomasson, *Legatus*, S. 42 – 43.

[6] PIR[1] III (1898), S. 244. Nr. 506; Sarikakis, *o.c.*, S. 40; Aichinger, *o.c.*, S. 611 – 612 Nr. 6; Thomasson, *Laterculi praesidum*, S. 121, 180; vgl. auch K. Wachtel, *Zum Militärkomando an der unteren Donau in augusteischer Zeit*, [in:] Limes. Akten des XI. Internationalen Limeskongresses, Budapest 1977, S. 378 – 379.

Eos LXXXVI 1999
ISSN 0012–7825

TEXTKRITISCHES ZU VELIUS LONGUS

Von

BENGT LÖFSTEDT

Nachdem H. Keil im Jahre 1880 Velius Longus' Traktat *De orthographia* im 7. Bande seiner *Grammatici Latini* herausgegeben hatte, haben sich sehr wenige Forscher mit diesem Texte beschäftigt. In sämtlichen Bänden von *L'année philologique* sind nur fünf Arbeiten über Velius Longus verzeichnet. Die wichtigsten sind: E. Neitzke, *De Velio Longo grammatico* (Diss. Göttingen 1927; s. Lehnert, Phil. Wochenschrift L [1930], 803 ff.); L. Strzelecki, *De Velii Longi auctoribus quaestiones* im Eos XXXIX 1938, S. 11 ff.; Pauly-Wissowa, RE 2. Reihe Bd. 15, S. 632 ff. (A. Dihle)[1].

Zur Handschriftenkollation

Keils Ausgabe beruht auf cod. Neapol. IV A. 11, ca. 1500, der dem Humanisten Aulo Giano Parrhasio gehört hatte und der aus einer verlorenen Handschrift aus Bobbio abgeschrieben sein soll; vgl. M. Ferrari, *Italia Medioevale e umanistica* XIII 1970, 144 ff.; Caterina Tristano, *La biblioteca di un umanista Calabrese*: *Aulo Giano Parrhasio* (Manziana [Roma], o.J.) S. 227 und 537; D. Gutiérrez, *La biblioteca di San Giovanni a Carbonara di Napoli* (Analecta Augustiniana XXIX 1966), S. 59 ff. und 187; C. Iannelius, *Catalogus Bibliothecae Latinae* (Neapel 1827) S. 9 f. Andere Kodizes mit diesem Text (u.a. Neapol. IV A 12 f. $1^r - 14^v$) scheinen direkt oder indirekt vom cod. Neapol. IV A 11 abhängig zu sein.

Niemand scheint Keils Kollationen des *codex unicus*[2] kontrolliert zu haben. Ich habe die Handschrift (d.h. die ersten 13 Blätter mit unserem Texte) an Hand

---

[1] S. auch Bursians Jahresbericht Bd. CXIII S.140 und Bd. CXXXIX S. 103; auch P.L. Schmidt im *Handbuch der lateinischen Literatur der Antike* Bd. 4 (hrsg. v. Kl. Sallmann, München 1997) S. 227 ff.

[2] Eigentlich hat Keil die Handschrift nicht selbst kollationiert; er bemerkt im Vorwort S. 39: „Longi librum in meum usum cum Putschii editione contulit Stenderus".

eines Mikrofilms und auch *in situ* kollationiert und mache die folgenden Korrekturen bzw. Ergänzungen:

S. 47,9 *nihil* (nicht *nil*). — 13 Die Hs. (C) hat *signat*. Dies kann eine Abkürzung des von Keil gedruckten *significat* sein, aber es kann sich auch um das Verb *signare* im Sinne von *significare* handeln.

48,9 hat C *possunt*, was C^2 in *possint* korrigiert.

49,5 *dubitavit* C (nicht *dubitabit*).

50,5 Anm. *ast* C (nicht *est*).

51,2 Anm. ap̄ C (nicht *ap*).

52,8 *adspirationis* C (nicht *aspirationis*). — 14 *adeo amplius adeo* C. — 20 *accedens littera* C (nicht *accedens litterae*).

53,12 Anm. *putantis* C (nicht *putantes*). — 22 *de* prius von C ausgelassen, von C^1 ergänzt.

54,2 Nach *audimus* hat Keil das folgende (*propter homoioteleuton*) ausgelassen: *alios. Interdum contra quae loquimur et audimus* (vgl. 70,13). — 21, Anm. coi̇̄ wurde von C^2 hinzugefügt.

55,26 *esse debet* C (*debet esse* C^2).

56,21 Anm. C hat: *et verba rotas feras et fer feras* (nicht *ferras*) *sic...*

57,6 *productam* C (nicht *productum*). — 18. *est* ist von C ausgelassen, von C^2 hinzugefügt. — 21. Nach *Claudiai* bietet C *paginai*.

59,1 *vocalis* C (nicht *vocales*). — 15 *volo volui* C (nicht *volvo volvi*). — *pinguo* C (nicht *pingo*).

60,1 *in hac enuntiatione* C (Keil lässt *hac* aus). — 5. Nach *est* hat C *post.* — 15 *scimus et ipsos* C (C^2 streicht *et*).

62,2 *non est* hat C^2 aus *ne* verbessert. — 7. *ea* hat C^2 aus *ae* verbessert. — *b* hat C^2 aus *d* verbessert.

63,1 *d* hat C^1 aus *b* korrigiert. — 6 *diffinire* C; vor *interire* hat C *perire* (von C^1 gestrichen).

64,9 *confusae* C (nicht *confusa*). — 16 Anm. *geminam* C (nicht *geminum*). — 17. Keils Notiz in der Anm.: „*aliud est enim amicum suscipere* bis scriptum est" ist falsch.

65,5 *quatinus* C (nicht *quatenus*). — 6. *praepositionis* scheint C^2 aus *praepositionem* korrigiert zu haben. — *adnotavimus* C (nicht *adnotabimus*). — 9. *incipiet* C (nicht *incipit*). — 20 Anm. *persequimur* C (nicht *prosequimur*).

66,3 *concursu* hat C^2 aus *concurso* verbessert. — 6. *qui* hat C^2 aus *quis* verbessert. — 10 Anm. *traicit* C (nicht *traiicit*; *traiecit* C^2). — 13 Anm. Nach *est* bietet C *scilicet*. — 16 Anm. Σεχιασατ, nicht Σεχιαστατ C.

67,16 *arguere* hat C^2 aus *urguere* korrigiert.

68,14 *H* hat C^2 aus *hac* verbessert. — 18 Anm. *et halicam* steht nicht in C. — 20 *aspirationem* C (nicht *adspirationem*).

69,19 *ne invicem intempestive invicem* C (das erste *invicem* von C^2 gestrichen). — 22 *gravi* von C ausgelassen, von C^2 ergänzt. — 28 f. Anm.

nam quod volumen per d debet scribi, *quot volumina* von C ausgelassen, von C^1 hinzugefügt; das von Keil im Apparat gedruckte *et* nach *scribi* fehlt in C^1.

70,16 *adverbio* aus *adverbium* von C^2 korrigiert. — 18 Anm. *et* C (nicht *e*). — 20 Anm. *...quis quod hoc* (Keil lässt *quod* aus).

71,5 *sit* C (nicht *fit*). — 12 *ut forcipes forpices et forcipes* C (das erste *forcipes* von C^1 gestrichen). — 14 *per transmutationem* von C wiederholt (von C^2 korrigiert).

72,9 *enuntiationem* C (*enuntiatione* C^2). — 9 *quia non* hat C^2 aus *quoniam* (?) verbessert. — *littera* C (nicht *litteram*). — 17 *incidere* C (nicht *incendere*).

73,2 Anm. Statt des von Keil gedruckten *delirus* hat C *delis*, C^2 *deliriss* und *deliros* am Rande.

74,7 *impedientem* C (*impediente* C^2). — 16 f. *significationem voluerunt* C (nicht *voluerunt significationem*). — 19. Nach *quod* fügt C *est* hinzu (von C^1 gestrichen). — *populo* C (nicht *populi*).

81,5 *aspirationem* C (nicht *adspirationem*).

75,4 *a* (nicht *e*) *rusticis* C. — 8 Anm. *et* C (nicht *ut*). — 11 Anm. *utinam* aus *antinam* von C^2 verbessert. — 16 *vero* steht nicht in C. — 17 *Tiberius* C (nicht *Ti.*)

77,7 Das zweite *et* findet sich nicht in C.

78,5 *et et seiugis* C (das zweite *et* von C^2 expungiert). — 12 *est* von C ausgelassen, von C^2 hinzugefügt.

79,1 *foresia* aus *soresia* von C^2 verbessert. — 8 Anm. *et* ist in C nicht wiederholt. — 16. Nach *scribere* steht in C *existimo*.

80,4 und Anm. *abisse* aus *abiesse* von C^2 korrigiert. — 5 und Anm. *una* aus *unam* von C^2 verbessert. — 6 Anm. *quod* C (nicht *quo*). — 9 *scribamus scriberemus* C (*scribamus* von C^2 gestrichen). — 10 *quia* von C^2 aus *qua* verbessert. — 11 *paulum* C (nicht *paullum*). — 14. C^2 hat *obstatur* in *obstat* verbessert.

Zum Texte

Die von C überlieferten Lesarten 46,2 *finitio* und 7 *finitionem* können beibehalten werden; Keil ändert sie unnötigerweise zu *definitio* bzw. *definitionem*.

49,19 f. *...ut iam in ambiguitatem cadat, utrum per i quaedam debeant dici an per u*. So Keil, aber C hat *habent* statt *debeant*. Sowohl *habere* mit dem Infinitiv in modaler Bedeutung als auch der Indikativ statt des Konjunktivs in der indirekten Rede sind in spätlateinicher Zeit akzeptabel (s. *ThLL* 6:3 S. 2454,53 ff. bzw. J.B.Hofmann & A. Szantyr, *Lateinische Syntax* (München 1965) 547.

50,6 f. *...ne tamen sic enuntient, quomodo scribunt*. Das von C gebotene *scribant* kann wohl beibehalten und durch Einfluss des vorhergehen-

den Konjunktivs erklärt werden; vgl. E. Löfstedt, *Syntactica* 2 (Lund 1933), 119 ff. über sog. Modusassimilation.

Das 55,16 überlieferte *nisi si* (statt *nisi*) kann beibehalten werden; vgl. Hofmann & Szantyr 668.

57,12 f. *in Iulio nihil aliud quam o debet mutari.* C hat *debeat.* Zum Gebrauch von *debeat* statt *debet, oporteat* statt *oportet* u.dgl. s. E. Löfstedt a.O. 129 ff.: „das Verbum des Sollens tritt in den Modus des Sollens".

60,17 mit Anm. *...nominibus, quae a consonanti incipiuntur*; so C; Keil druckt *incipiunt.* Zum passivischen *incipi* vgl. *ThLL* 7:1, S. 912,60 ff.

Die 60,17 und auch 60,19 sowie 48,25 (zweimal) und 59,2 von C überlieferte Ablativform *consonanti* kann wohl beibehalten werden, obgleich C 63,7 und 72,7 *consonante* bietet.

Bemerkenswert ist der Dativ *alterae* 72,6; vgl. F. Neue & C. Wagener, *Formenlehre der lateinischen Sprache* 2 (Berlin 1892) 539.

Schliesslich erwähne ich die Rekomposition 73,10 f. *quamvis commendo dicamus, tamen commando in consuetudine est.*

Los Angeles

Eos LXXXVI 1999
ISSN 0012–7825

THE SENATORIAL TRIBUNES OF THE *LEGIO IV SCYTHICA*

By

MAREK ŻYROMSKI

I

This article was inspired by the opinion expressed by Anthony Birley — "it has been noticed that well-connected young men served in *IV Scythica as tribunus laticlavius* with unusual frequency".[1] The *legio IV Scythica* quartered near the great city of Antioch (ca 500th people) in Zeugma.[2] Moreover, the town of Antioch functioned as the capital of important frontier province of Syria. The province of Syria had a strong military garrison. So, this province was administered by the consular governor (*legatus Augusti pro praetore*), who received orders from the emperor himself. On the other hand, in the senatorial provinces (or perhaps rather so-called "public provinces"[3]) stationed the auxiliary forces only. The importance of the Roman province of Syria and its capital was even greater during the second century A.D. "Antioch usually served as headquarters and rear base during Parthian and Persian wars, and in such periods the city was often an imperial residence".[4] So, during the reign of emperor Trajan the town of Antioch emerged even as the secondary capital of the Roman Empire.

The Roman senators could serve at least twice in the Roman legion during their official career (*cursus honorum*). First, even before the age of 20, a young Roman senator functioned as the military tribune (*tribunus militum legionis laticlavius*). There were six military tribunes in each Roman legion (except legions commanded by members of the *ordo equester*). Only one of them, however, descended from the senatorial order and the rest of them belonged to the

---

[1] Birley, *Septimius*, p. 115.

[2] F. Millar, *The Roman Near East 31 B.C.- A.D.337*, Cambridge Mass., p. 105.

[3] F. Millar, *Senatorial provinces. An institutionalized ghost*, Ancient World XX 1989, p. 93 – 97.

[4] B. Isaac, *The Limits of Empire. The Roman army in the East*, Revised edition, Oxford 1992, p. 274.

equestrian order. Nevertheless, the military tribune very seldom had an opportunity to gain military experience, because except periods of military operations he performed administrative duties only. The second contact with Roman legion in the senatorial career, in his thirties, was the position of legionary commander (*legatus legionis*). So, the main bulk of military activities in Roman legions was rather in hands of lower officers (*primipilares, centuriones*). We can assume that both these senatorial posts in Roman legions were rather to give senators some military and commanding experience for their future important positions in Roman imperial administration.

Unfortunately, ancient sources very rarely allow us to understand reasons of imperial decisions and factors which played an important role in the decision-making. So, vivid discussion on the question of patronage in modern historiography can be observed. This discussion was initiated by Richard Saller.[5] In his opinion "patronage was indispensable to the system because no formal buraucratic mechanisms existed for bringing candidates to the emperor's attention."[6] Undoubtedly, "all senatorial magistrates, offices and honors were at the disposal of the emperor. We possess examples which show that all were used — either directly by the emperor or indirectly by those close to him — as *beneficia* in patronal exchange relationships. Unfortunately, these scattered examples cannot by themselves reveal whether patronage was a normal or an exceptional factor in distribution."[7]

However, his theories raised some scepticism. "In Saller's view, patronage is the essential factor in imperial appointments, which are thus considered to have been determined by subjective or even arbitrary criteria. Hence the principate was seen as primarily a patrimonial government".[8] Paul Leunissen based his analysis on letters of Pliny.[9] The person who asked for an office for a friend would enlarge his own social status (*dignitas*) in case of success of the given official, but his social status would be diminished in case of defeat. "For that reason it was of the greatest importance to lend support only to a candidature that stood a very good chance".[10] The same instances of patronage can be observed rather in the beginning stages of the senatorial career. "Although some instances of patronage for posts in consular rank could be mentioned, the importance of personal influence at this stage is generally assumed to be relatively small."[11] Leunissen summarized his views on the question of patronage in a rather diplomatic way — "the principate, with regard to appointments and pro-

---

[5] R.P. Saller, *Personal patronage under the Early Empire,* Cambridge 1982.

[6] Saller, *o.c.*, p. 111 note 93.

[7] Saller, *o.c.*, p. 45.

[8] P.M.M. Leunissen, *Conventions of patronage in senatorial careers under the Principate*, Chiron XXIII 1993, p. 101.

[9] Leunissen, *o.c.*, 1993, p. 101 – 120.

[10] Leunissen, *o.c.*, p. 103.

[11] Leunissen, *o.c.*, p. 111.

motions of government officials, cannot be styled a strictly patrimonial nor a strictly rational-legal bureaucracy, but rather that it combined characteristics of both."[12]

The notion of patronage presumes that personal relationships played a much greater role in the Roman military and administrative system than the experience and abilities of the given person. However, the Roman Empire lasted for such a long time that it simply could not be governed all the time by the high-status amateurs.[13] Nevertheless, the dilemma between patronage and bureaucratic governorship forms only one problem caused by a closer analysis of senatorial careers. The second imporant question is certainly rotation versus specialization. Most scholars deny the functioning of the specialization principle in the Roman imperial army and administration. "Because of the organizational structure of the Principate it was inevitable that the officers responsible for the efficiency of the Roman armed forces and the various government bureaus would rotate from one post to another."[14] In A.R. Birley's opinion "there was no policy of specialization worthy of the name."[15] The similar position takes Richard Saller — "clearly there was no general attempt at regional specialization."[16] "Some officials were indeed employed mainly in certain kinds of office or in certain regions, but there is no statistical evidence that this was the result of deliberate policy."[17] However, many examples of regional specialization can be found. They are especially numerous in some important, border military provinces such as Moesia or Pannonia.[18] The practice of constant rotation of high Roman commanders and officials was by all means safer for the emperor's power. The Roman governors simply had no time to gain too many friends to threaten the emperor's power. However, at the same time they had no time to gain military experience and/or to discover the area of possible future military operations. "Whereas the normal technique was military rotation, as now in modern armies, specialization within large provincial areas was always possible."[19]

On the other hand, it is very difficult to demonstrate that the selection for highest positions in the Roman army and administration was made at initial

---

[12] L e u n i s s e n, *o.c.*, p. 119.

[13] M. Ż y r o m s k i, *Amatorzy czy profesjonaliści? Wyżsi dowódcy armii rzymskiej okresu Prynсypatu* (Amateurs or professionals? The highest commanders of Roman imperial army), [in:] Pod znakami Aresa i Marsa, ed. by E. Dąbrowa, Kraków 1995, p. 119 – 124.

[14] R. S h e r k, *Specialization in the provinces of Germany*, Historia XX 1971, p. 110.

[15] A.R. B i r l e y, *The Fasti of Roman Britain*, Oxford 1981, p. 29.

[16] R.P. S a l l e r, *Promotion and patronage in equestrian careers*, JRS LXX 1980, p. 68.

[17] P.A. B r u n t, *Princeps and equites*, JRS LXXIII 1983, p. 49.

[18] M. Ż y r o m s k i, *Specialization in the Roman provinces of Moesia*, Athenaeum LXXIX 1991, p. 59 – 102; i d e m, *Specialization — the hidden feature of the Roman provincial administration,* Pomoerium I 1994, p. 63 – 68; i d e m, *The question of specialization in the Roman administrative system — the case of Pannonia*, Eos LXXXIII 1995 [1997], p. 337 – 353.

[19] S h e r k, *Specialization*, p. 120.

stages of the senatorial *cursus honorum* such as the vigintivirate[20] and/or the military tribunate. "Deliberate selection of individuals to command legions involved in present or planned campaigns is very difficult to demonstrate. It is even harder to show that such selection was a direct result of military ability demonstrated as much as 10 years previously"[21] (as the *tribunus militum legionis laticlavius*). Keith Hopkins put it even more clearly: "the old view that senators were chosen early for specifically military careers is without foundation."[22] In B. Dobson's opinion the selection of young persons for the military tribunate was connected rather with the question of patronage. Provincial governors in the selection of senatorial military tribunes "had to satisfy the needs of their sons and other relatives and deal as best they could with letters from patrons on behalf of candidates."[23] Because of rather administrative character of the duty of senatorial military tribunes and because of the patronage principle "it can be postulated that the senatorial career was never specifically adapted to the task of identifying military talent at an early stage."[24] However, when a young man already obtained the military tribunate, he had to prove his abilities in order to gain the next positions in the senatorial *cursus honorum*. "If an initial recommendation secured a first appointment, still more must a man's promotion have depended on the confidential reports by superior officers."[25] So, the successful fulfilment of administrative and boring obligations of the senatorial military tribune could be a good starting point for future career. Because the "military tribunate [...] offered the chance of patronage from the consular legate".[26] It is difficult to say any certain term of duty as the *tribunus militum legionis laticlavius*. "It would, indeed, have been inefficient if the *laticlavius* generally stayed for one year only. The term of two or three years should probably be postulated. The age at which the *laticlavius* entered the service was doubtless generally 19 or 20."[27] Because military tribunes generally served longer than one year only — "some future senators clearly did not held

---

[20] E. Birley, *Senators in the Emperors service*, Proceedings of British Academy XXXIX 1954, p. 202 — followed by G. Alföldy, *Die Legionslegaten der römischen Rheinarmeen*, Epigraphische Studien 3, Köln – Graz 1967, p. 74 and with some hesitation by W. Eck, *Beförderungskriterien innerhalb der senatorischen Laufbahn dargestellt an der Zeit von 69 bis 138 n. Chr.*, ANRW II/1, p. 173.

[21] B. Dobson, *The Roman army: wartime or peacetime army?*, [in:] W. Eck, H. Wolff (Hrsgg.), Heer und Integrationspolitik. Die römischen Militärdiplome als historische Quelle, Köln – Wien 1986, p. 20; reprinted in: D.J. Breeze, B. Dobson, Roman officers and frontiers, Mavors X, Stuttgart 1993, p. 123.

[22] K. Hopkins, *Death and renewal. Sociological studies in Roman history*, II, Cambridge 1983, p. 164.

[23] B. Dobson, *The 'Rangordnung' of the Roman Army*, [in:] Actes du VII[e] Congrès International d'Epigraphie Grecques et Latine, ed. D.M. Pippidi, Bucarest 1979, p. 193; reprinted in: Mavors X, p. 131.

[24] Dobson, *o.c.*, p. 133.

[25] E. Birley, *Roman Britain and the Roman army. Collected Papers*, Kendal 1953, p. 142.

[26] R. Syme, *Roman Papers,* V, ed. by A.R. Birley, Oxford 1988, p. 564.

[27] A.R. Birley, *Fasti*, p. 9.

tribunates — perhaps as many as 8 out of 20 each year"[28] Especially patricians did not serve as the military tribunes as a rule. Similarily, they avoided every position in the Roman provinces.

Undoubtedly, the command over one of the Roman legions (as the *legatus legionis*) was a much important office than the military tribunate. The legionary commander was in his thirties — after the praetorship and before the consulate. "For a man's advancement and success, posts subsequent to the praetorship are crucial. [....] Although most consuls had commanded a legion, education and social gifts rather than military training opened the path to high honours; and a consular's experience with the armies had seldom been continuous and prolonged."[29] In the case of some Roman provinces (Arabia, Dacia, Numidia, Pannonia Inferior), where stationed one legion only, the legionary commander functioned simultaneously as the provincial governor (*legatus Augusti pro praetore provinciae*). Besides, it seems that the legionary command was treated as the necessary prerequisite for the provincial governorship. "As far as the factors affecting the emperors' choice of men for particular posts are concerned, it looks as if most consular governors had previously commanded a legion".[30] On the other hand, in rather peaceful areas legionary commands could not give senators military experience. "Commands such as that of *VII Gemina* in Spain or *VIII Augusta* at Strasbourg could screen less competent men from serious involvement in command in war."[31] Nevertheless, the appointment of legionary legates seems to meet the requirements of the rotation rather than of the specialization principle. Because "very few governors can be found who had previously served as legionary legate or even as military tribune, in the army which they later commander."[32] Anthony Birley explained it by as we can say, the social factor — "it was not often that a senator returned as praetorian legate to command the legion in which he had served as tribune, no doubt because his *dignitas* might suffer if there were too many centurions and other ranks who remembered him in the junior grade a dozen years or so earlier."[33] He presented the list of 14 senators who served in the same province (but not necessarily in the same legion !) as the *tribunus militum legionis laticlavius* and as the *legatus legionis*.[34] Generally, Roman senators very rarely served twice in the same province. "Es war schon selten genug, dass ein Senator zweimal in derselben Provinz diente. Dass musste bestimmt bedeuten, dass die Kaiser die Spezialisierung vermeiden wollten, aus welchen Gründen auch immer."[35]

---

[28] A.R. Birley, *Fasti*, p. 8.

[29] R. Syme, *Roman Papers*, IV, ed. by A.R. Birley, Oxford 1988, p. 31.

[30] A.R. Birley, *Fasti*, p. 29.

[31] Dobson, p. 132.

[32] A.R. Birley, p. 29.

[33] A.R. Birley, p. 108.

[34] A.R. Birley, p. 18.

[35] A.R. Birley, *Locus virtutibus patefactus? Zum Beförderungssystem in der Hohen Kaiserzeit*, Opladen 1992, p. 9.

Nevertheless, the much more common situation was service in the Roman legions under the supervision of one's father or at least a close relative. A. Birley found 16 cases where senatorial military tribunes served under the command of their close relatives, and 6 cases of legionary commanders who served under the supervision of their relatives (as the provincial governors).[36] Because some senators (mainly patricians) successfuly avoided the military service, some other senators had to serve twice as the military tribunes and/or legionary commanders (A.R. Birley listed respectively 34 and 33 such cases).[37]

Perhaps one can put the hypothesis that the principle of patronage functioned mainly at the initial stages of the senatorial *cursus honorum*. On the other hand, the promotion to praetorian and especially to consular offices relied perhaps more on special abilities of the given person (military or administrative), than on the senatorial patronage. "For junior appointments, such as military tribunates, the emperors relied, it must be assumed, on the judgement of their generals. For many others, at least at intermediate level — such as legionary legatships and some governorships — one may infer that some kinds of regular system developed, even if its workings are in doubt. Even hard-working emperors could not have known personally all the 600 members of the senate."[38] The more experienced consulars were especially employed as the governors of such provinces as Britain, Syria or Dacia, which were, especially exposed to barbarian invasions.[39] On the other hand, the governorship of Spain (*legatus Augusti pro praetore provinciae Hispaniae citerioris*) was high, rated amongst the powerful Roman consulars because of its healthy climate and high level of romanization.

II

We know only little more than a dozen military tribunes of the *legio IV Scythica*. The prosopographical evidence will be presented in alphabetical order; the bibliography (in chronological order) will contain (except standard works such as PIR, RE and Lambrechts) books and articles published from the beginning of 1970 only (which contain older literature). Sources with *cursus honorum* will be presented.

1) C. Aemilius Bere[ni]cianus Maxim[us]

Sources: CIL XII 3163 = D. 1168 Nemausus

Bibliography: PIR^2, I, p. 52/336; v. Rohden, RE I (1894), 548/35; Lambrechts 2, p. 14/12; Schumacher, p. 129/D 49; Pflaum, Narbonnaise, p. 44/24;

---

[36] A.R. Birley, *Fasti*, p. 19.
[37] A.R. Birley, *Fasti*, p. 18 – 20.
[38] A.R. Birley, *Fasti*, p. 3.
[39] A.R. Birley, *Fasti*, p. 28.

Cursus honorum:
— *X vir stlitibus iudicandis;*
— *tribunus laticlavius legionis IIII Scythicae item VII Geminae iterato tribunatu;*
— *quaestor urbanus;*
— *allectus inter tribunicios a divo Magno Antonino — probably during Caracalla's reign (211 – 217 A.D.);*
— *praetor supremarum;*
— *legatus pro praetore provinciae Asiae;*
— *proconsul splendidissiae provinciae Narbonensis;*
— *consul suffectus — during the reign of Severus Alexander;*
— *VII vir epulonum.*

Career: C. Aemilius Bere[ni]cianus Maxim[us] descended from one of the Eastern provinces of the Roman Empire, as testifies his *cognomen*. He served as the *tribunus militum laticlavius* most probably in the end of the reign of Septimius Severus or on the beginning of Caracalla.[40]

2) C. Arrius Antoninus

Sources: His *cursus honorum* up to the consulate can be found in CIL V 1874 = D. 1118 and CIL VIII 7030 = D. 1119.

Bibliography: PIR^2,I, p. 212 – 3/1088; v. Rohden, RE II/1 (1895), 1255-1256/13; Lambrechts 1, p. 115 – 6/689; Corbier, MEFRA, p. 635 – 637/1; Schumacher, p. 54 – 55/B 23; Corbier, p. 253 – 268/53, p. 480 – 481/53; Piso, Carrières I 1976, p. 466 – 478; Alföldy, Konsulat, p. 187 f. (p. 367 – 371); Thomasson, Laterculi, p. 43; Thomasson, Laterculi I, p. 94/40, p. 155/38, p. 232/162, p. 271/35; Eck, Organisation, p. 233, 240; Duthoy, 1979, p. 182,192; Jacques, Curateurs, p. 37 – 42/9; Pflaum, Narbonnaise, p. 27/11; Corbier, Epigrafia, p. 710; Duthoy, 1984 – 1986; Alföldy, Statuen, p. 108/124; Jacques, Ordine, p. 160 – 161/11; Rémy REA, p. 224/12; p. 138/36; Leunissen p. 221; Rémy, Carrières, p. 227 – 232/176; Scheid, p. 101 – 2/128, p. 424 – 5/128; Piso, Fasti, p. 166 f./24.

Cursus honorum:
— *IV vir viarum curandarum;*
— *tribunus militum legionis IV Scythicae (Cyrrhus in Syria);*
— *quaestor urbanus; (ca 159 A.D.);*
— *sevir equitum Romanorum;*
— *ab actis senatus;*
— *aedilis curulis (ca 161 A.D.);*

---

[40] G. Alföldy, *Fasti Hispanienses. Senatorische Reichsbeamte und Offiziere in den spanischen Provinzen des römischen Reiches von Augustus bis Diokletian,* Wiesbaden 1969, p. 130.

— *praetor;*
— *iuridicus per Italiam regionis Transpadanae primus;*
— *praefectus aerarii Saturni (ca 169 A.D.);*
— *frater Arvalis; (186 A.D.)*
— *curator civitatium per Aemialiam, curator Ariminiensium, Nolanorum, Tifernatium Tiberinorum;*
— *consul suffectus (most probably in 173 A.D.);*
— *legatus Augusti pro praetore provinciae Cappadociae; (ca 176 A.D.)*
— *legatus Augusti pro praetore provinciae III Daciae; (ca 177 A.D.)*
— *legatus Augusti pro praetore provinciae Dalmatiae; (ca 178 A.D.)*
— *proconsul provinciae Asiae (ca 188/189 A.D.);*
— *augur;*
— *sodalis Marcianus Antoninianus;*
— *patronus Concordiensium;*[41]
— *patronus IIII coloniarum (Cirtensium);*

Career:

The important point which enables to date his career is the praetorship. C. Arrius Antoninus became praetor in newly created *iurisdictio pupillaris* at about 163 A.D. C.Arrius Antoninus was born as the *homo novus* in Cirta (Numidia)[42] — "descendant d'Italiens émigrés"[43] So, it is interesting that he did not begin his *cursus honorum* in one of the Roman provinces (as the *quaestor provinciae*). On the contrary, C. Arrius Antoninus obtained the post in the capital as the *quaestor urbanus* — most probably due to the protection by his friend and kinsman M. Cornelius Fronto.[44] C. Arrius Antoninus was a great lawyer, but not a great soldier. He did not command any of the Roman legions neither he did not govern any of the praetorian provinces. So we can suppose that his military tribunate in the *legio IV Scythica* was also the result of some protection. Anthony Birley wrote on the great importance of the position in modern Rimini (*curator Ariminensium*) on the via Flaminia — especially during the Marcomannic Wars.[45] However, this was a strictly administrative position. All his three consular governorships (Cappadocia, Dacia and Dalmatia) lasted very shortly (probably ca 175 – 179 A.D.). Because of the lack of military experience during the war with Sarmatians P. Helvius Pertinax released him to the governorship of Dacia (178 A.D.), which caused the quarrels

---

[41] R. Duthoy, *Le profil social des patrons municipaux en Italie sous le Haut-Empire*, Ancient Society XV – XVII 1984 – 1986, p. 138/36.

[42] M. Corbier, *Epigrafia*, p. 710 — Avioccala in the vicinity of Cirta.

[43] B. Rémy, *La place des sénateurs originaires des provinces d'Afrique dans l'administration des provinces romaines d'Anatolie au Haut-Empire,* [in:] L'Africa Romana IV, Sassari 1986, p. 588.

[44] B. Rémy, *Les carrières senatoriales dans les provinces romaines d'Anatolie au Haut-Empire (31 av. J.C.- 284 ap. J.C.)*, Istanbul – Paris 1989, p. 229.

[45] A.R. Birley, *Marcus Aurelius*, London 1966, p. 214.

between these two Roman senators (SHA v. Pertinacis 3,7).[46] Caius Arrius Antoninus died in 190 A.D. condemned on death by Cleander — the inluential *praefectus praetorio* (SHA v. Commodi 7,1 and v. Pertinacis 3,7). Nevertheless, C. Arrius Antoninus Calpurnius Frontinus Honoratus — the grandson of C. Arrius Antoninus — was introduced into the patrician order and he obtained the consulate — most probably during the reign of Severus Alexander.

3) [T]i vel [C]n. f. Pomptina ...Firmus

Sources: CIL XI 1834 = D.1000.

Bibliography: PIR², III, s. 127/159.

Cursus honorum:
— *[X vir stlitibus iudi]c(andis)* — potius quam *[IV vir viarum] c(urandarum);*
— tribunus militum legionis IIII [Scyth(icae) v]ic(e) leg(ati) *Aug(usti) Vespasiani* (sic recte puto restituit Bormann);
— *quaestor Augusti;*
— ornamentis praetoriis a senatu auctoribus Vespasiano et Tito *adlectus;*
— [ab eisdem] im[peratoribus donis donatus coronis III aurea [murali? clas-sic]a hastis puris III;
— praetor; Cf. supra A 1413;
He originated certainly from Arretinum (modern Arezzo in central Italy).

4) Ti. Claudius Iulianus

Sources: CIL III 7474 = D. 2474; CIL XIII 8036 = D. 2907; AE 1905, 121;

Bibliography: PIR², II, p. 209 – 210/902; RE III/2, 2626/187 – 188; Lambrechts 1, p. 120/704; Alföldy, Konsulat, p. 172 f.; Halfmann, p. 174 – 5/94; Eck, Statthalter, p. 175 – 177/34;

Cursus honorum:
— *tribunus militum laticlavius legionis IV Scythicae;*
— *quaestor proconsulis provinciae Achaiae;*
— *legatus pro praetore provinciae Achaiae;*
— *praetor;*
— *legatus legionis XI Claudiae* (ca 145 A.D.);
— *consul suffectus (most probably 154 A.D.);*
— *legatus Augusti pro praetore provinciae Germaniae inferioris (ca 160 A.D.)*

---

[46] Alföldy, *Konsulat*, p. 370.

Career:

Ti. Claudius Iulianus descended most probably from the Eastern part of the Roman Empire (Ephesus?). His homonymous father served entirely in the East and he obtained the governorship of Asia (*proconsul provinciae Asiae*) in 145 A.D. In H. Halfmann's opinion (p. 147 – 148/57) his father served as the *tribunus militum laticlavius legionis IV Scythicae* and as the *quaestor* and *legatus pro praetore provinciae Achaiae*.

5) Claudius Maximus

Sources: CIL XII 10336 = D. 1062; CIL XVI 99 = D. 9056; CIL XVI 104.

Bibliography: PIR^2, II, p. 217/933; RE III/2, 2773/239; Lambrechts 1, p. 77/374 – 375, p. 93/487; Alföldy, Konsulat, p. 143; Pflaum, Narbonnaise, p. 27/6; Thomasson, Laterculi I, p. 104/34, p. 112/9, p. 382/88; Eck, Senatoren, p. 215; Eck, Chiron 1983, p. 182 f.; Fitz, Pannonien, p. 483 – 485/287, p. 522/287, p. 595/287; Kolb, p. 199 – 200/27.

Cursus honorum:

— *IV vir viarum curandarum;*
— *tribunus militum laticlavius legionis IV Scythicae, donis militaribus donatus (ca 117 A.D.);*
— *quaestor urbanus;*
— *ab actis senatus;*
— *tribunus plebis;*
— *praetor;*
— *curator viae Aureliae;*
— *legatus legionis I Adiutricis (ca 135 A.D.);*
— *iuridicus utriusque Pannoniae — 136 – 137 A.D.*
— *legatus Augusti pro praetore provinciae Pannoniae inferioris;*
— *consul suffectus (ca 142 – 144 A.D.);*
— *curator aedium sacrarum;*
— *legatus Augusti pro praetore provinciae Pannoniae superioris;*
— *proconsul provinciae Africae (probably 158/159 A.D.);*
— *sodalis Augustalis*

Career:

He descended most probably from one of the Roman provinces. "He could well derive from a Greek province".[47] The senator of CIL III 10336 had been long identified with T. Statilius Maximus (*consul ordinarius* 144 A.D.). However, Ronald Syme introduced his identification with Claudius Maximus (*consul suffectus*), because we do not know any *consul ordinarius* who served in Lower

[47] A.R. Birley, *Hadrian and Greek senators*, ZPE CXVI 1977, p. 226.

Pannonia.[48] This identification is now commonly accepted. Undoubtedly, Claudius Maximus was a *homo novus*; perhaps he even started his official career in the *equestrian ordo* before he was introduced into the senatorial order by Hadrian.[49] Claudius Maximus proved his military abilities just on the post of *tribunus militum legionis IV Scythicae* and so he obtained the military decorations (*dona militaria*) for the participation in Trajan's Parthian War. He fulfilled many important functions in Lower Danube's area. Claudius Maximus, serving as the governor of Africa (*proconsul provinciae Africae*), took Apuleius under the trial on a charge of magician practices. Claudius Maximus is most probably identical with the Stoic philosopher and a teacher of the future emperor Marcus Aurelius.

6) P. Iulius Geminius Marcianus

Sources: CIL VIII 7050.

Bibliography: PIR^2, IV, p. 220/340; RE X/1, 610 – 611/259; Lambrechts 1, p. 125/737; Alföldy, Konsulat, p. 182 f.; Aichinger, p. 633 – 634/29; Thomasson, Laterculi I, p. 183 – 4/25, p. 231/159, p. 328 – 99/8; Leunissen p. 221; Sartre, p. 83 – 84/10; Rémy, Latomus, p. 328/1; Thomasson, Legatus, p. 126/60; Dąbrowa, p. 59 – 60/4; Fitz, Pannonien, p. 602 – 603/343.

Cursus honorum:
— *III vir capitalis;*
— *tribunus laticlavius legionis IV Scythicae;*
— *tribunus laticlavius legionis X Fretensis;*
— *quaestor;*
— *tribunus plebis;*
— *praetor;*
— *legatus pro praetore provinciae Africae;*
— *legatus legionis X Geminae (ca 160 A.D.);*
— *legatus Augustorum super vexillationes in Cappadocia (ca 161 – 2 A.D.)*[50]
— *legatus Augustorum pro praetore provinciae Arabiae;*
— *consul suffectus (ca 166 – 167 A.D.);*
— *proconsul provinciae Macedoniae (ca 170 A.D.);*
— *proconsul provinciae Asiae;(ca 182 A.D.)*
— *sodalis Titius.*

Career: P. Iulius Geminius Marcianus descended from Cirta (Numidia); perhaps his brother was P. Iulius Geminius Capellianus (*legatus Augusti pro prae-*

---

[48] R. Syme, *Governors of Pannonia Inferior*, [in:] idem, Danubian Papers, Bucharest 1971, p. 228 f.

[49] R. Syme, *The Proconsuls of Asia under Antoninus Pius*, ZPE LI 1983, p. 289.

[50] R.E. Smith dates this command certainly too late (ca. 162 – 163 A.D.): R.E. Smith, *Dux, praepositus*, ZPE XXXVI 1979, p. 266.

tore provinciae Pannoniae inferioris ca 160 A.D.). P. Iulius Geminius Marcianus began his *cursus honorum* on the lowest post of vigintivirate (*III vir capitalis*). Undoubtedly, he was the first senator in this family (*homo novus*). Afterwards he served twice as the military tribune in the Eastern part of the Roman Empire. After the praetorship P. Iulius Geminius Marcianus commanded the legion in Upper Pannonia, most probably at the same time when his presumable brother governed the lower province. Then "he was made commander of vexillations which were sent to the eastern front from Pannonia. This demonstrated that he was very successful as the legate of legio X Gemina."[51] Certainly, this unusual command in Cappadocia was connected with difficult situation in the region after the emperor Antoninus Pius' death and after the defeat of M. Sedatius Severianus in Armenia.[52] P. Iulius Geminius Marcianus stayed in the East and served as the praetorian governor of Arabia, probably 162 – 166 A.D.[53] After the consulate he was sent to Macedonia, which was quite exceptional. However, "this violation of the normal pattern is understandable because the danger of Marcomanni and Germans attacking the province was really serious."[54] Undoubtedly, P. Iulius Geminius Marcianus did not have important friends, because his only hieratic office was a low-rating *sodalis Titius*.

7) L. Iulius Marinus Caecilius Simplex

Sources: AE 1980/357, AE 1981/830.

Bibliography: PIR^2, IV/1, p. 235/408; RE X/1, 670 – 672/342; Eck, Senatoren, p. 148 f.; Halfmann, p. 118/23; Syme, Arval, p. 54, 95; Houston ZPE, p. 25 – 34/II; Thomasson, Laterculi I, p. 192/22, p. 278/15; Eck, Statthalter p. 247/33; Harrison, p. 225 – 228/18; Houston, p. 408 – 413/338; Rémy, Carrières, p. 67 – 69/50; Scheid, p. 28 – 29/75, p. 347 – 348/75; Franke, p. 222 – 224/94.

Cursus honorum:
— *IV vir viarum curandarum;*
— *tribunus militum laticlavius legionis IV Scythicae;*
— *quaestor provinciae Macedoniae;*
— *aedilis plebis;*
— *praetor;*
— *legatus provinciae Cypri;*
— *legatus provinciae Ponti et Bithyniae (ca 89/90 A.D.);*
— *curator viae Tiburtinae;*
— *legatus legionis XI Claudiae (ca 96 – 97 A.D.);*

---

[51] Dąbrowa, p. 60.

[52] R. Saxer, *Untersuchungen zu den Vexillationen des römischen Kaiserheeres von Augustus bis Diokletian*, Epigraphische Studien I, Köln – Graz 1967, p. 33/63.

[53] G.W. Bowersock, *A report on Arabia provincia*, JRS LXI 1971, p. 235.

[54] Dąbrowa, p. 60.

— *legatus Augusti pro praetore provinciae Lyciae et Pamphyliae (ca 98 – 99 A.D.);*
— *proconsul provinciae Achaiae (ca 100 A.D.);*
— *consul suffectus (ca 101 – 102 A.D.);*
— *frater Arvalis (A.D. 91, 101).*

Career:
His father, L. Iulius Marinus (*consul suffectus* ? 93 A.D.), descended most probably from Syria, because "Mar" means "Lord" in Semitian languages. His mother was a daughter or sister of Cn. Caecilius Simplex (consul of 69 A.D.). L. Iulius Marinus Caecilius Simplex served as the *legatus provinciae Ponti et Bithyniae* under the direct supervision of his father, who governed this province as the *proconsul provinciae Ponti et Bithyniae*. The careers of both father and son were retarded during the final phase of the emperor Domitian's reign. L. Iulius Marinus Caecilius Simplex was further employed by the new emperor Trajan, but most probably died short after his consulate.

8) [C. Iu]lius [Oct]avianus, C. filius

Sources: IGR 3,889

Bibliography: PIR², IV/1, s. 241/442

Cursus honorum:
— *IV vir viarum curandarum;*
— *tribunus militum laticlavius legionum XII Fulminatae et IV Scythicae;*

Career:
He originated most probably from Magarsi Ciliciae, where he had been mentioned by local citizens.

9) C. Iulius Proculus, M. filius, tribu Voltinia

Sources: CIL X 6658 = D. 1040;

Bibliography: PIR², IV/1, s. 255 – 6/497; RE X (1918), 783 – 786/418; Lambrechts 1, p. 36/71; Cebeillac, p. 95 – 97/XLVIII; Schumacher, p. 71 – 72/C 16.

Cursus honorum:
— *III vir aere argento auro flando feriundo;*
— *quaestor Augustorum* (probably in 96/97 A.D.);
— *tribunus legionis IV Scythicae* (perhaps as *vice legatus legionis* in 97 A.D.);[55]
— *ab actis imperatoris Traiani Augusti* (cf. Tac. a. 5,4,1) ca 100 A.D.;
— *tribunus plebis* ca 101 A.D.;

[55] R. Syme, *Tacitus*, Oxford 1958, p. 631; Schumacher, p. 71 – 72/C 16: 97/98 A.D.

— *praetor;*
— *legatus legionis VI Ferratae* (in Syria) ca 102 – 104 A.D.;
— *legatus Augusti pro praetore regionis Transpadanae* ca 105/106 A.D.;
— *consul suffectus* (with C. Aburnius Valens in Sept. 109 A.D.);
— *legatus Augusti pro praetore ad census provinciae Lugdunensis* ca 110 – 111;
— *curator operum publicorum* ca 112/3 A.D.?[56]
— *XV vir sacris faciundis;*
— *fetialis;*
— *patronus Antiatium.*

Career:

C. Iulius Proculus served on some positions, which testifies that he was a man of confidence for the Emperor (*quaestor Augustorum, ab actis imperatoris Traiani Augusti*). Besides, he acted as the commander of the *IV Scythicae* (perhaps as *vice legatus legionis*) under the formal command of A. Larcius Priscus. Afterwards, C. Iulius Proculus participated in the annexation of Arabia as the *legatus legionis VI Ferratae*. Perhaps C. Iulius Proculus finished his *cursus honorum* in Spain (*iudex provinciae Baeticae* ca 122/123 A.D.).[57] He descended most probably from the noble family in Gallia Narbonensis. Perhaps he had family connections with Cn. Iulius Agricola, whose mother was Iulia Procilla (PIR², No 693). Probably his sister was Iulia Procula (PIR², No 695).

10) C. Iulius Cai filius, tribu Fabia Severus

Sources: IGR 3, 172 = D. 8829;

Bibliography: PIR², IV/1, p. 278 – 9/574; RE X (1918), 820 – 822/485; Lambrechts 1, p. 120/420; Cebeillac, p. 190 – 192/56; Schumacher, p. 80/C 32; Eck, Statthalter, p. 170; A. Chastagnol, Le Senat romain à l'époque imperiale. Recherches sur la composition de l'Assemblee et le statut de ses membres, Paris 1992, p. 68.

Cursus honorum:

— *X vir stlitibus iudicandis;*
— *sevir equitum Romanorum* (rather than *equo publico ornatus*);
— *tribunus militum legionis IV Scythicae;*
— *quaestor candidatus* (perhaps during the reign of Hadrian or Pius);
— *tribunus plebis candidatus;*
— *XV vir sacris faciundis;*

---

[56] Kolb, p. 176 – 177/13; Schumacher, p. 71 – 72/C 16: ca. 111 – 113.
[57] Alföldy, *Fasti Hispanienses*, p. 166 f.; Schumacher, *o.c.*, p. 71 – 72/C 16.

— *praetor urbanus;*[58]
— *legatus legionis XXX Ulpiae victricis* (Castra Vetera in Germania Inferior);[59]
— *curator viae Appiae* (ca 143/150 A.D.);
— *consul ordinarius* 155 A.D. (with M. Iunius Rufinus Sabinianus);
— *legatus Augusti pro praetore provinciae Syriae Palaestinae* ca 156/158 A.D.;
— *legatus pro praetore provinciae alicuius Orientis aut comes Veri expeditioni eius orientali* (CIL III 7505 = D. 2311).[60]

Career:

C. Iulius Severus served as the military tribune of the *legio IV Scythica* as well as the *legatus legionis XXX Ulpiae* probably under the supervision of his homonymous father. The homonymous father of *tribunus militum legionis IV Scythicae* finished his senatorial *cursus honorum* on the high position of *proconsul provinciae Asiae* in 151/152 A.D. His mother was Claudia Aquillia (PIR² No 1072) and his grandfather was Iulius Quadratus (PIR² No 505), who descended from the Oriental kings (tetrarchs of Galatia). To this family belonged Iulia Aquilia Severa (PIR² No 648) — the second wife of the emperor Heliogabalus.

11) C. Iulius Thraso Alexander

Sources: AE 1924,75; AE 1952,220, cf. 1930,79

Bibliography: PIR², IV/1, p. 284/600

Cursus honorum:
— *III vir capitalis;*
— *tribunus militum legionis IV Scythicae (donis militaribus donatus);*
— *quaestor provinciae Asiae (ab ordine populoque Ephesiorum (honoratus curante Vedio Antonino);*
— *praetor;*
— *legatus Au[gusti pro praetore provinciae...;*
— *praef[ectus alimentor?]um;*
— *[curator rerum publicarum] Nucerinorum Apulorum et Spoletinorum.*

Career: His career is probably dated for the reign of emperor Hadrianus. Perhaps he had a homonymous son.

---

[58] Cebeillac, p. 190 – 192/56: 143 A.D.
[59] Eck, Statthalter p. 170: ca. 142/150; Schumacher, p. 80/C 32: ca. 150/152 A.D.
[60] Schumacher, p. 80/C 32: *legatus Augustorum pro praetore provinciae Cappadociae* ca. 164/165 A.D.

12) L. Marius L. f. Quir. Perpetuus

Sources: CIL III 1178 = D. 1165, CIL III 6709.6710.14150; AE 1960/226, AE 1976/579, AE 1978/682.690, AE 1987, 69, 849.

Bibliography: PIR^2, V/2, 207 – 8/311; RE XIV/2, 1835 – 18366/57; Lambrechts 2, p. 32/271; Birley, Septimius, p. 252 f.; J.B. Leaning, The date of the repair of the bridge over the river Chabina: L. Alfenus Senecio and L. Marius Perpetuus in Syria Coele, Latomus XXX 1971, p. 386 – 389; Syme, Emperors, p. 138 f.; M. Mirković, L. Marius Perpetuus consularis, Živa Antika XXVII 1977, p. 443 – 448; Thomasson, Laterculi p. 11,45; Duthoy, 1979, p. 180, 188; Eck, Organisation, p. 234,238; D.L. Kennedy, The date of the Arabian governorship of L. Marius Perpetuus, ZPE XLIX 1982, p. 284 – 286; Jacques, Curateurs, p. 88 – 90/33; Sartre, p. 85 – 86/18; Thomasson, Laterculi I, p. 129/51, p. 157/53, p. 230 – 231/16; Thomasson, Laufbahn, p. 125 – 126/13; Leunissen, p. 160 f.; Piso, Fasti, p. 169 f./38.

Cursus honorum:
— *tribunus militum legionis IIII Scythicae*;
— *quaestor candidatus* (ca 194 A.D.);
— *legatus legionis XVI Flaviae firmae* (ca 200 A.D.);
— *legatus Augusti pro praetore provinciae Arabiae* (ca 203 A.D.);
— *consul suffectus;*
— *curator rei publicae Urbisalviensium item Tusculanorum* (ca 207 A.D.);
— *legatus Augusti pro praetore provinciae Moesiae superioris* (ca 210 A.D.);
— *consularis Daciarum trium* (ca 214 A.D.);
— *proconsul provinciae [Africae vel Asiae]* (ca 220 A.D.).[61]

Career:

L. Marius Perpetuus and his elder brother, L. Marius Maximus Perpetuus Aurelianus (*consul II ordinarius* 223 A.D.) were sons of L. Marius Perpetuus — the high equestrian official (*procurator provinciae Lugdunensis et Aquitanicae, ducenarius*). This family originated rather from Africa than from Italy. L. Marius Maximus Perpetuus Aurelianus served twice as the military tribune (*tribunus militum laticlavius legionis XXII Primigeniae item III Italicae*) and he commanded the Lower Moesian legion (*legatus legionis I Italicae*) in the decisive year 193 A.D. L. Marius Maximus Perpetuus Aurelianus as a partisan of Septimius Severus fought in the civil war (193 – 197 A.D.) and he advanced up to the highest offices in the senatorial *cursus honorum* (*proconsul provinciae Africae, proconsul provinciae Asiae iterum, consul II ordinarius, praefectus*

[61] G. Alföldy, *Epigraphische Notizien aus Italien I. Die Inschrift eines Senators aus Rom*, ZPE LXX 1987, p. 195 – 202 = AE 1987, 69.

urbi). The younger brother, L. Marius Perpetuus, began his official career as the *tribunus militum legionis IIII Scythicae* — perhaps in the same decisive year of 193 A.D.[62] "Den Militärtribunat hat er jedenfalls als *tribunus laticlavius* in Syrien abgedient, was nicht ohne Bedeutung für den prätorischen Teil seiner Laufbahn bleibt".[63] In A. Birley's opinion, L. Marius Perpetuus served as the military tribune under the command of future emperor Septimius Severus (*legatus legionis IV Scythicae*). Most probably in the next year he obtained the imperial recommendation for the post of questor (*quaestor candidatus*). Afterwards, L. Marius Perpetuus served in the East as the legionary commander in Syria Coele (*legatus legionis XVI Flaviae firmae*) and as the governor of Syria. The inscription from Rome (AE 1987,69) testifies that L. Marius Perpetuus finished his *cursus honorum* on the high position — one of the consular proconsulates.

13) Q. Servilius Q. f. Tribu Hor. Pudens

Sources: CIL VII 5354. 12291. 14852.

Bibliography: PIR[1], III, s. 228/424.

Cursus honorum:
— *tribunus militum legionis IIII Scythicae;*
— *quaestor provinciae Siciliae;*
— *tribunus plebis;*
— *praetor;*
— *praefectus frumenti dandi;*
— *iuridicus Aemiliae et Flaminiae;*
— *proconsul provinciae Cretae et Cyrenarum;*
— *consul ordinarius* 166 A.D. with L. Fufidius Pollio (CIL VI 165, XIV 4148);
— *patronus Calamensium.*

Career:
His homonymous grandfather performed the office of *legatus proconsulis provinciae Africae* (under the supervision of C. Paccius Africanus) in 77/78 A.D. His homonymous father (PIR[1] No 423) served as the legate of an unknown Roman province in A.D. 111 (Plin. ad Trai. 25).[64] He owned a real estate in the capital of Rome. Perhaps the *tribunus militum legionis IV Scythicae* finished his official career on the post of *proconsul provinciae Africae*. His wife was

---

[62] M. Mirković, *L. Marius Perpetuus consularis*, Živa Antika XXVII 1977 p. 446.
[63] Piso, *Fasti*, p. 175.
[64] Rémy, *o.c.*, p. 79/59: Q. Servilius Pudens served as the emperor's legate of Pontus and Bithyniae ca. 109 – 111 A.D.

Ceionia: Plautia (the sister of emperor Lucius Verus). His homonymous son (PIR1 No 425) is known as the *patronus Bisicensium in Africa* (CIL VIII 12291).

14) Incertus

Sources: CIL VI 1553.

Bibliography: PIR[1], III, s. 501/incerti 44.

Cursus honorum:
— *sevir equitum Romanorum;*
— *X vir stlitibus iudicandis;*
— *salius Palatinus;*
— *VII vir epulonum;*
— *tribunus militum legionis IIII Scythicae item V Macedonicae;*
— *quaestor candidatus;*
— *praetor urbanus.*

III

The careers of *tribuni militum laticlavii legionis IV Scythicae* will be now analysed according to the main stages of the senatorial career (*cursus honorum*). Each post in the *cursus honorum* in the administrative hierarchy of the principate signified higher grade than the previous one. The office of vigintivirate was the kind of introduction to the proper senatorial career. The *vigintiviri* were stratified by the criterion of social esteem. The highest posts were *III viri monetales (aere, auro, argento, flando, feriundo*), who as a rule descended from the patrician families and/or were sons of consuls.[65] Amongst the military tribunes of the *legio IV Scythica* only one person (C. Iulius Proculus) performed the post of *III vir aere argento auro flando feriundo*. On the other hand, the position of *III vir capitales* was considered as the least honourable office, because they had to supervise public executions. Generally, *homines novi* or sons of equestrians began their official careers as *III viri capitales*. We can find two *III viri capitales* in our group (P. Iulius Geminius Marcianus, C. Iulius Thraso Alexander).

The intermediate position in the vigintivirate took *IIII viri viarum curandarum*, who took care of streets in the capital of Rome, and *X viri stlitibus iudicandis*, which helped in the solution of juridical problems. Amongst the *tribuni militum legionis IIII Scythicae* four persons performed the office of *IV vir viarum*

---

[65] A. Bergener, *Die führende Senatorenschicht im frühen Prinzipat (14 – 68 n.Chr.)*, Bonn 1965, p. 66,

curandarum (C. Arrius Antoninus, Claudius Maximus, L. Iulius Marinus Caecilius Simplex, [C. Iu]lius [Oct]avianus) and other four — the office of *X viri stlitibus iudicandis* (C. Aemilius Bere[ni]cianus Maxim[us], Firmus, C. Iulius Severus, Incertus). The senatorial military tribune (*tribunus militum legionis laticlavius*) had to maintain the military administration of the legion. So, he could gain military experience only during the wars. However, some of them served twice as the *tribuni militum*. As a rule "the successive military tribunates were performed in the same region of the Empire; this was connected mainly with the difficult situation in the given area. The example of senators, who served at least twice on the post of *tribunus militum legionis laticlavius* confirms the leading role of the Roman army in the state and the importance of army as the main channel of the social mobility."[66] Characteristically, almost one third of the senatorial *tribuni militum legionis IV Scythicae* served also in another Roman legion:

— *tribunus laticlavius legionis IIII Scythicae item VII Geminae iterato tribunatu* (C. Aemilius Bere[ni]cianus Maxim[us]);
— *tribunus laticlavius legionis IV Scythicae item tribunus laticlavius legionis X Fretensis* (P. Iulius Geminius Marcianus);
— *tribunus militum laticlavius legionum XII Fulminatae et IV Scythicae* ([C. Iu]lius [Oct]avianus);
— *tribunus militum legionis IIII Scythicae item V Macedonicae* (Incertus).

Besides, amongst three persons of our group, who obtained the military decorations (*dona militaria*), two distinguished themselves during the service as the *tribunus legionis IV Scythicae* (Claudius Maximus, C. Iulius Thraso Alexander). Claudius Maximus probably even started his official career in the equestrian ordo. He obtained the military decorations (*dona militaria*) for active participation in Trajan's Parthian War. Afterwards, Claudius Maximus fulfilled many important functions in the Lower Danube's area, and he finished his long and distinguished *cursus honorum* on the high position of *proconsul provinciae Africae* (probably 158/159 A.D.), which was quite unusual in case of the former *homo novus*. Two other military decorated senators (Firmus and C. Iulius Thraso Alexander) did not even achieve the consulate — perhaps because of the premature death.

When a young man obtained the office of quaestor, he formally entered the senatorial order (as a rule at the age of 25). There were two privileged categories of quaestors — the *quaestores Augusti* (who were delegated to the Emperor) and the *quaestores candidati* (who took this post on the emperor's recommendation).[67] Amongst the *tribuni militum legionis IV Scythicae* two persons served as the *quaestor Augusti* (Firmus) or *quaestor Augustorum* (C. Iulius Proculus),

---

[66] M. Żyromski, *The elite in the Lower Danube provinces of the Roman Empire*, Mosina 1995, p. 29.

[67] M. Cebeillac.

and other three as the *quaestor candidatus* (C. Iulius Severus, L. Marius Perpetuus, Incertus). Characteristically, C. Iulius Severus obtained also the imperial recommendation for the plebeian tribunate (*tribunus plebis candidatus*). It was also an honourable solution to serve as the *quaestor urbanus* (C. Aemilius Bere[ni]cianus Maxim[us], C. Arrius Antoninus, Claudius Maximus), because they stayed at the capital of Rome. On the other hand, *quaestores provinciae* stood on the bottom of the quaestorian hierarchy. "The *quaestores provinciae* very rarely received the highest offices in the Roman administration".[68] There were four *quaestores provinciae* amongst the *tribuni militum legionis IV Scythicae*:

— *quaestor proconsuli provinciae Achaiae* (Ti. Claudius Iulianus);
— *quaestor provinciae Asiae* (C. Iulius Thraso Alexander);
— *quaestor provinciae Macedoniae* (L. Iulius Marinus Caecilius Simplex);
— *quaestor provinciae Siciliae* (Q. Servilius Pudens).

No one of them received the office regarded as the peak of the senatorial career (*proconsul provinciae Africae/Asiae, praefectus urbi, consul iterum ordinarius*). Besides, three senators performed office of *sevir equitum Romanorum* (C. Arrius Antoninus, C. Iulius Severus, Incertus). His main duty was to lead one of six groups of Roman equestrians during the annual inspection. Three other senators took care of senat's activities (*ab actis senatus*): C. Arrius Antoninus, Claudius Maximus, C. Iulius Proculus. The last of them served during the reign of Trajan (*ab actis imperatoris Traiani Augusti*). The most part of *tribuni militum legionis IV Scythicae* performed the office of *tribunus plebis*; only two of them served as the *aedilis curulis* (C. Arrius Antoninus) or *aedilis plebis* (L. Iulius Marinus Caecilius Simplex).

The praetorship marked the beginning of the 'proper' *cursus honorum*. After the praetorship Roman senator could obtain the government over a minor Roman province or command over one of several Roman legions. Undoubtedly, the quantity and mainly the character of praetorian posts was essential for the further career of the Roman senator.[69] "The positions taken between the praetorship and the consulate can be divided into two groups: 1) offices taken in the senat's provinces; 2) offices in the imperial service — more numerous and more prestigious."[70] Some senators helped proconsuls in their duties; amongst them the higher status had the *legatus proconsulis provinciae Asiae* (C. Aemilius Bere[ni]cianus Maxim[us]) and the *legatus pro praetore provinciae Africae* (P. Iulius Geminius Marcianus). Besides, Ti. Claudius Iulianus served as the *legatus pro praetore provinciae Achaiae*, and L. Iulius Marinus Caecilius Sim-

---

[68] Żyromski, *Elite*, p. 31.

[69] G. Alföldy, *Consuls and consulars under the Antonines: prosopography and history*, Ancient Society VI 1976, p. 293.

[70] Żyromski, *Elite*, p. 33.

plex as the *legatus provinciae Cypri*, *legatus provinciae Ponti et Bithyniae* and *legatus Augusti pro praetore provinciae Lyciae et Pamphyliae*, and C. Iulius Thraso Alexander served as the legate in an unknown praetorian province (*legatus Au[gusti pro praetore provinciae...]*. Three senators of our group governed the praetorian Senat's province:

— *proconsul splendidissimae provinciae Narbonensis* (C. Aemilius Bere[ni]cianus Maxim[us]);
— *proconsul provinciae Achaiae* (L. Iulius Marinus Caecilius Simplex);
— *proconsul provinciae Cretae et Cyrenarum* (Q. Servilius Pudens).

Amongst praetorian offices performed under the direct emperor's power certainly the most important were legionary commands and governorships of praetorian imperial provinces. Some former *tribuni militum legionis IV Scythicae* served as *legati legionis*: Ti. Claudius Iulianus (*legatus legionis XI Claudiae*), Claudius Maximus (*legatus legionis I Adiutricis*), P. Iulius Geminius Marcianus (*legatus legionis X Geminae*), C. Iulius Proculus (*legatus legionis VI Ferratae*), C. Iulius Severus (*legatus legionis XXX Ulpiae victricis*), and L. Marius Perpetuus (*legatus legionis XVI Flaviae firmae*). So, first three legionary commanders served on the Lower Danube and other two (C. Iulius Proculus and L. Marius Perpetuus) commanded Roman legions in the East. Undoubtedly, the experience gained during the military tribunate in Syria helped in performing the post of *legatus legionis* in the same area of the Roman Empire. The governor of a praetorian imperial province was simultaneously the legionary commander, because in such the province stationed one Roman legion only. Two senators (P. Iulius Geminius Marcianus, L. Marius Perpetuus) governed the Roman province of Arabia (*legatus Augustorum pro praetore provinciae Arabiae*) — so also in the Eastern part of the Roman Empire. Besides, Claudius Maximus performed the office of *legatus Augusti pro praetore provinciae Pannoniae inferioris*. The same Claudius Maximus served as the extraordinary official in both the Pannonian provinces (*iuridicus utriusque Pannoniae*). C. Iulius Proculus exercised extraordinary functions in the Northern Italy (*legatus Augusti pro praetore regionis Transpadanae*). P. Iulius Geminius Marcianus commanded task forces of the Roman imperial army in the East (*legatus Augustorum super vexillationes in Cappadocia*). Undoubtedly, other praetorian imperial offices were of minor importance. However, we can name:

— the supervision over Italian roads, such as *curator viae Aureliae* (Claudius Maximus), *curator viae Tiburtinae* (L. Iulius Marinus Caecilius Simplex) and *curator viae Appiae* (C. Iulius Severus);
— the supervision over Italian regions, such as *iuridicus per Italiam regionis Transpadanae primus* (C. Arrius Antoninus) and *iuridicus Aemiliae et Flaminiae* (Q. Servilius Pudens);
— the supervision over Italian municipalities, such as *curator civitatium per Aemiliam, curator Ariminiensium, Nolanorum, Tifernatium Tiberinorum* (C. Arrius Antoninus), *[curator rerum publicarum] Nucerinorum Apu-*

lorum et Spoletinorum (C. Iulius Thraso Alexander) and *curator rei publicae Urbisalviensium item Tusculanorum* (L. Marius Perpetuus);

— other offices, such as *praefectus aerarii Saturni* (C. Arrius Antoninus), *praefectus frumenti dandi* (Q. Servilius Pudens) and *praef[ectus alimentor ?]um* (C. Iulius Thraso Alexander).

Similarly to the praetorship, also the consulate lost much of its republican importance. Nevertheless, during the Principate the consulate created the entrance to high — rated and very lucrative consular offices. Characteristically, only two former *tribuni militum legionis IV Scythicae* served as the eponimic officials: C. Iulius Severus (*consul ordinarius* 155 A.D.) and Q. Servilius Pudens (*consul ordinarius* 166 A.D.). Many more senators performed the suffect consulate only: C. Aemilius Bere[ni]cianus Maxim[us], C. Arrius Antoninus, Ti. Claudius Iulianus, Claudius Maximus, P. Iulius Geminius Marcianus, L. Iulius Marinus Caecilius Simplex, C. Iulius Proculus, L. Marius Perpetuus. Amongst the consular offices especially important were the provincial governorships, such as:

— *legatus Augusti pro praetore provinciae Cappadociae* (C. Arrius Antoninus);
— *legatus Augusti pro praetore provinciae III Daciae* (C. Arrius Antoninus, L. Marius Perpetuus);
— *legatus Augusti pro praetore provinciae Dalmatiae* (C. Arrius Antoninus);
— *legatus Augusti pro praetore provinciae Germaniae inferioris* (Ti. Claudius Iulianus);
— *legatus Augusti pro praetore provinciae Moesiae superioris* (L. Marius Perpetuus);
— *legatus Augusti pro praetore provinciae Pannoniae superioris* (Claudius Maximus);
— *legatus Augusti pro praetore provinciae Syriae Palaestinae* (C. Iulius Severus);
— *legatus pro praetore provinciae alicuius Orientis aut comes Veri expeditioni eius orientali* (C. Iulius Severus).

Besides, P. Iulius Geminius Marcianus served after the consulate as the *proconsul provinciae Macedoniae*, which was quite exceptional.

So, senators from our group served almost entirely (except the governorship of Lower Germany) in two areas of the Roman Empire: the Lower Danube and the East. Only few senators performed other consular positions, namely: *curator aedium sacrarum* (Claudius Maximus), *curator operum publicorum* (C. Iulius Proculus) and *legatus Augusti pro praetore ad census provinciae Lugdunensis* (C. Iulius Proculus). Amongst the highest senatorial positions, former *tribuni militum legionis IV Scythicae* obtained only the consular proconsulates: *proconsul provinciae Africae* (Claudius Maximus), *proconsul provinciae Asiae* (C. Arrius Antoninus, P. Iulius Geminius Marcianus), and *proconsul provinciae [Africae vel Asiae]* (L. Marius Perpetuus).

During the principate there were two signs of high social position, which left their traces in inscriptions with *cursus honorum*, namely the patronate under municipalities and hieratic offices. Some municipalities (both in Italy and in Roman provinces) chose an important senator to represent its interests at the capital of Rome, as the *patronus*: *patronus Antiatium* (C. Iulius Proculus), *patronus Calamensium* (Q. Servilius Pudens), *patronus Concordiensium* (C. Arrius Antoninus) and *patronus IIII coloniarum (Cirtensium)* — (C. Arrius Antoninus). Amongst hieratic offices the high — rated were members of the so-called *amplissima collegia*,[71] such as:

— *VII vir epulonum* (C. Aemilius Bere[ni]cianus Maxim[us], Incertus),
— *XV vir sacris faciundis* (C. Iulius Proculus, C. Iulius Severus),
— augur (C. Arrius Antoninus). Besides, an Incertus is known as the *salius Palatinus*, which testifies his patrician status. Some other senators performed hieratic offices of minor importance, such as:
— *frater Arvalis* (C. Arrius Antoninus, L. Iulius Marinus Caecilius Simplex), *fetialis* (C. Iulius Proculus), *sodalis Marcianus Antoninianus* (C. Arrius Antoninus), *sodalis Augustalis* (Claudius Maximus) and *sodalis Titius* (P. Iulius Geminius Marcianus).

In addition to the official career (*cursus honorum*) the origin of Roman senators is also very important — in both geographical and social aspect. As regards the geographical origin, the most important feature is the dichotomic division into Italian and provincial senators.[72] Perhaps only one *tribunus militum legionis IV Scythicae* descended from Italy — Firmus (*origine sine dubio Arretinus*) — modern Arezzo in central Italy. Two senators originated from Gallia Narbonensis (C. Aemilius Bere[ni]cianus Maxim[us] and C. Iulius Proculus) and probably other two belonged to African families (C. Arrius Antoninus and L. Marius Perpetuus). It is interesting that the greatest group was formed by senators, who descended from the eastern part of the Roman Empire:

— Ti. Claudius Iulianus — eastern part of the Roman Empire;
— L. Iulius Marinus Caecilius Simplex — son of consul from Syria;
— [C. Iu]lius [Oct]avianus — probably originated from Magarsi in the eastern province of Cilicia;
— C. Iulius Severus — consular family from the Roman East.

Undoubtedly, the senators of eastern origin were represented in graeter numer among *tribuni militum legionis IV Scythicae* than in the case of the whole *ordo senatorius* or in the case of senators employed in other regions of the Roman Empire. For instance, "the eastern provinces were less represented amongst the Lower Danube élite than in the case of all senatorial order. The senators of Eastern origin were especially numerous amongst the *legati legionis*

---

[71] L. Schumacher.
[72] M. Hammond, *The composition of the senate A.D. 68 – 235*, JRS XLVII 1957, p. 74 – 81.

(Rhine army — 50%, Lower Danube — 35% persons of provincial origin"[73] Nevertheless, in the case of *tribuni militum legionis IV Scythicae* the service in a distant province was not only the factor of vertical social mobility, as in the case of senators employed in high command in the area Lower Danube. "The senators who descended from the Roman provinces — as opposed to the Italians — had to fight for their position in the social structure of the Roman society. So, they often chose the service in border, military provinces of the Roman Empire — where they could distinguish themselves more easily than during the service in peaceful, more romanized provinces."[74] The reason was that the most part of *tribuni militum legionis IV Scythicae* descended from noble families:

— L. Iulius Marinus Caecilius Simplex — son of a consul from Syria;
— C. Iulius Proculus — a noble family from Gallia Narbonensis;
— C. Iulius Severus — consular family from the Roman East;
— L. Marius Perpetuus — son of a high equestrian official, perhaps from Africa;
— Q. Servilius Pudens — descended from a consular family;
— Incertus — as a patrician, he descended probably from the consular family.

Only two senators are known as the *homines novi* (C. Arrius Antoninus and P. Iulius Geminius Marcianus). Simultaneously, Spain was governed by powerful senators, who descended from the highest circles of the Roman society (many members of the patrician order), because of its healthy climate and the high degree of romanization. Certainly the climate of Syria cannot be described as a healthy one.[75] So, we can assume that the decisive factor in the case of *tribuni militum legionis IV Scythicae* was rather the prosperous family circumstances and the patronage of powerful senators, who also originated from the Eastern part of the Roman Empire. On the contrary "the most of Lower Danube provinces élite was formed by the members of lower strata of the highest class of the Roman social system"[76] (*homines novi* and even former equestrians).

IV

The Eastern provinces formed one of three most important borders of the Empire (Lower Danube, Rhine, East). "The Eastern frontier of the Roman Empire was certainly distinct and different than the other frontiers and borders of the Empire. First of all Roman legions and auxiliary forces stationed in cities

---

[73] Żyromski, *Elite*, p. 18.
[74] Żyromski, *Elite*, p. 19.
[75] R. Syme, *Governors dying in Syria*, ZPE XLI 1981, p. 125 – 144, [reprinted in:] idem, Roman Papers III, Oxford 1984, p. 1376 – 1392.
[76] Żyromski, *Elite*, p. 22.

[...]. This was enabled by the relatively high degree of urbanisation in the Roman Near East."[77] It is time to verify the above mentioned opinion of A. Birley that well-connected young men served IV Scythica as *tribunus laticlavius* with unusual frequency. Certainly it is true.

In a sharp contrast with other provincial armies, *tribuni militum legionis IV Scythicae* descended mainly from the senatorial, or even consular families. Moreover, they usually belonged to the provincial aristocracy of Eastern Roman provinces. So, they were familiar both with personal relations and with this region of the Roman Empire. On the other hand, "all the five *tribuni militum legionis IV Scythicae*, who were later members of the Lower Danube élite, performed indeed the successful careers in the imperial service, even so though one of them descended from the senatorial family" (C. Arrius Antoninus, Ti. Claudius Iulianus, Claudius Maximus, P. Iulius Geminius Marcianus, L. Marius Perpetuus).[78]

Poznań

BIBLIOGRAPHY AND ABBREVATIONS

Aichinger = A. Aichinger, *Die Reichsbeamten der römischen Provinz Macedonia der Prinzipatsepoche*, Arheološki Vestnik XXX 1979, p. 603 – 691.

Alföldy, Konsulat = G. Alföldy, *Konsulat und Senatorenstand unter den Antoninen. Prosopographische Untersuchungen zur senatorischen Führungsschicht*, Bonn 1977.

Alföldy, Statuen = G. Alföldy, *Römische Statuen in Venetia et Histria. Epigraphische Quellen,* Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Jg. 1984 Abh. 3.

Birley, Septimius = A. Birley, *Septimius Severus, the African Emperor*, London 1971.

Cebeillac = M. Cebeillac, *Les* quaestores principis et candidati *aux I^er^ et II^ème^ siècles de l'Empire*, Milano 1972.

Corbier MEFRA = M. Corbier, *Les circonscriptions judiciaires de l'Italie de Marc Aurele à Aurelien*, MEFRA LXXXV 1973, p. 609 – 690.

Corbier = M. Corbier, L'Aerarium Saturni *et* L'Aerarium Militare. *Administration et prosopographie senatoriale*, Rome 1974.

Corbier, Epigrafia = M. Corbier, *Les familles clarissimes d'Afrique proconsulaire (I^er^ – III^e^ siècles)*, Tituli 5, Roma 1982, p. 685 – 754.

Dąbrowa = E. Dąbrowa, *Legio X Fretensis,* Stuttgart 1993.

Duthoy 1979 = R. Duthoy, Curatores rei publicae *en Occident durant le Principat. Recherches preliminaires sur l'apport des sources epigraphiques*, Ancient Society X 1979, p. 171 – 237.

Duthoy 1984 – 1986 = R. Duthoy, *Le profil social des patrons municipaux en Italie sous le Haut-Empire*, Ancient Society XV – XVII 1984 – 1986, p. 121 – 154.

Eck, Senatoren = W. Eck, *Senatoren von Vespasian bis Hadrian. Prosopographische Untersuchungen mit Einschluss der Jahres- und Provinzialfasten der Statthalter*, München 1970.

---

[77] Żyromski, *The relations between Sassanian Persia and the Roman Empire during the Principate: part of the Roman "grand strategy" or only response to crisis*, Eos LXXXV 1998 [1999], p. 115 – 116.

[78] Żyromski, *Elite*, p. 29.

Eck, Organisation = W. Eck, *Die staatliche Organisation Italiens in der hohen Kaiserzeit,* München 1979.

Eck, Chiron 1983 = W. Eck, *Jahres- und Provinzialfasten der senatorischen Statthalter von 69/70 bis 138/139*, Chiron XIII 1983, p. 147 – 237.

Eck, Statthalter = W. Eck, *Die Statthalter der germanischen Provinzen vom 1. -3 Jahrhundert,* Köln – Bonn 1985.

Fitz, Pannonien = J. Fitz, *Die Verwaltung Pannoniens in der Römerzeit*, II, Budapest 1993.

Franke = T. Franke, *Die Legionslegaten der römischen Armee in der Zeit von Augustus bis Traian*, Bochum 1991.

Halfmann = H. Halfmann, *Die Senatoren aus dem östlichen Teil des Imperium Romanum bis zum Ende des 2. Jahrhunderts n.Chr.*, Göttingen 1979.

Harrison = J.G. Harrison, *The official priests of Rome in the reigns of Trajan and Hadrian*, Ann Arbor 1985.

Houston ZPE = G.W. Houston, *Notes on some documents pertaining to Flavian administrative personnel*, ZPE XX, 1976, p. 25 – 34.

Houston = G.W. Houston, *Roman imperial administrative personnel during the Principates of Vespasian and Titus (A.D. 69 – 81)*, I – II, Ann Arbor 1985.

Jacques, Curateurs = F. Jacques, *Les curateurs des cités dans l'Occident romain de Trajan à Gallien. Études prosopographiques*, Paris 1983.

Jacques, Ordine = F. Jacques, *L'ordine senatorio attraverso le crisi del III secolo*, [w:] Società romana e impero romano tardoantico, I: Istituzioni, ceti, economie, a cura di A. Giardina, Bari – Roma 1986, p. 81 – 225.

Kolb = A. Kolb, *Die Kaiserliche Bauverwaltung in der Stadt Rom. Geschichte und Aufbau der* cura operum publicorum *unter dem Prinzipat*, Stuttgart 1993.

Lambrechts 1 = P. Lambrechts, *La composition du senat romain de l'accesion au trône d'Hadrien à la mort de Commode (117 – 192)*, Antwerpen 1936.

Lambrechts 2 = P. Lambrechts, *La composition du senat romain de Septime Sévère à Diocletien (193 – 284)*, Budapest 1937.

Leunissen = P.M.M. Leunissen, *Konsuln und Konsulare in der Zeit von Commodus bis Severus Alexander (180 – 235 n.Chr.)*, Amsterdam 1989.

Pflaum, Narbonnaise = H.G. Pflaum, *Les Fastes de la province de Narbonnaise*, Paris 1978.

Piso, Carrières I = I. Piso, *Carrières senatoriales I*, Revue Roumaine d'Histoire III 1976, p. 465 – 481.

Piso, Fasti = I. Piso, *Fasti provinciae Daciae*, Bonn 1993.

Rémy, REA = B. Rémy, *L'activité des fonctionnaires sénatoriaux dans les districts du Pont au Haut--Empire d'apres des inscriptions*, REA LXXXVII 1985, p. 219 – 225.

Rémy Latomus = B. Rémy, ΥΠΑΤΙΚΟΥ et consulares dans le provinces imperiales pretoriennes aux I^{e} et III^{e} siècles, Latomus XLV, 1986, p. 310 – 338.

Rémy Carrières = B. Rémy, *Les carrières senatoriales dans les provinces romaines d'Anatolie au Haut- -Empire (31 av. J.C.- 284 ap. J.C.), (Pont-Bithynie, Galatie, Cappadoce, Lycie- Pamphylie et Cilicie)*, Istanbul – Paris 1989.

Sartre = M. Sartre, *Trois études sur l'Arabie romaine et byzantine*, Bruxelles 1982.

Scheid = J. Scheid, *Le collège des Frères Arvales. Études prosopographique du recrutement (69 – 304)*, Rome 1990.

Schumacher = L. Schumacher, *Prosopographische Untersuchungen zur Besetzung der vier hohen römischen Priesterkollegien im Zeitalter der Antoninen und der Severer (96 – 235)*, Mainz 1973.

Syme, Emperors = R. Syme, *Emperors and biography. Studies in the Historia Augusta*, Oxford 1971.

Syme, Arval = R. Syme, *Some Arval Brethren*, Oxford 1980.

Thomasson, Laterculi = E. Thomasson, *Laterculi praesidum: Moesia Dacia Thracia*, Gothoburgi 1977.

Thomasson, Laterculi I = B.E. Thomasson, *Laterculi praesidum*, I, Göteborg 1984.

Thomasson, Laufbahn = B.E. Thomasson, *Zur Laufbahn einiger Statthalter des Prinzipats*, Opuscula Romana XV 1985, p. 109 – 141.

Thomasson, Legatus = B.E. Thomasson, *Legatus. Beiträge zur römischen Verwaltungsgeschichte*, Stockholm 1991.

Eos LXXXVI 1999
ISSN 0012–7825

SPISEK ARSACESA I ARTABANA PRZECIWKO JUSTYNIANOWI I WIELKIEMU

Napisała

TERESA WOLIŃSKA

W 548 r. trójka Armeńczyków pozostających w służbie Justyniana: Arsaces, Artaban i Chanaranges[1] przygotowała przeciwko niemu spisek. Nie był to jedyny przypadek, gdy próbowano obalić cesarza, wydarzenie to jest jednak, w przeciwieństwie do słynnego powstania Nika, bardzo słabo znane. Kim byli spiskowcy, których imiona przekazał nam nieoceniony Prokopiusz z Cezarei? Jakie cele im przyświecały? Czy ich konspiracja naprawdę mogła zagrozić Justynianowi? Czy oficjalna wersja przekazana przez Prokopiusza[2] jest zgodna z prawdą? Na te pytania spróbuję odpowiedzieć w niniejszym artykule. Nie będzie to łatwe, bowiem, jak słusznie podkreślił R. Browning, „wszyscy uczestnicy dokładali starań, aby zatrzeć wszelkie ślady" swego udziału w omawianej konspiracji[3].

Jedyna relacja, jaką dysponujemy, została zawarta w *Historii wojen* Prokopiusza z Cezarei. Jest ona oficjalną wersją wydarzeń, lecz podkreślić należy, że w *Historii sekretnej* autor ten nie zmienił jej, ani nie uzupełnił, chociaż czynił tak w wielu innych przypadkach. Prokopiusz mógł być dobrze zorientowany w przebiegu opisywanych wydarzeń, bowiem, jak sądzi A. Cameron, po 540 r. nie wrócił wraz z Belizariuszem do Italii, lecz przebywał w Konstantynopolu[4]. Ponadto zapewne znał dobrze komesa Marcellusa, który prowadził śledztwo w sprawie przygotowywanego zamachu[5]. Fakt, że żaden inny autor poza nim nawet nie wzmiankował o spisku może oznaczać, że jego znaczenie było niewielkie, bądź, co uważam za bardziej prawdopodobne, że cesarzowi zależało

---

[1] A. Cameron, *Procopius and the Sixth Century Byzantium*, Berkeley – Los Angeles 1985, s. 120, 141; Z. Udalcova, *Italia i Vizantija v VI v.*, Moskva 1957, s. 394.

[2] E. Stein, *Histoire du Bas Empire*, t. II. *De la disparition de l'Empire en Occident à la mort de Justinien*, Paris-Bruxelles, 1959, s. 590.

[3] R. Browning, *Justynian i Teodora*, Warszawa 1996, s. 172.

[4] Cameron, *o.c.*, s. 136.

[5] Miał o nim wyjątkowo dobrą opinię i przedstawiał jako człowieka odważnego i uczciwego.

na utrzymaniu szczegółów sprawy w tajemnicy i publicznym przedstawieniu jedynie oficjalnej wersji wypadków.

Datę spisku można dość dokładnie ustalić, bo jeśli wierzyć Prokopiuszowi, rozmowy na jego temat miały miejsce w chwili, gdy Belizariusz, odwołany z Italii, był w drodze do Konstantynopola. Sytuacja państwa była wówczas niezwykle trudna. W Italii trwała ofensywa Totili, której niedostateczne siły bizantyńskie nie były w stanie sprostać. W dalszym ciągu nie ustawało zagrożenie ze strony Persji. Walki toczyły się w nie objętej traktatem rozejmowym Lazyce. Do tego należy dodać problemy wewnętrzne i stopniowe wyczerpanie się rezerw wskutek zbyt ambitnie zakrojonych celów politycznych. Niedawna zaraza (542) dodatkowo uszczupliła siły państwa i omal nie zabiła samego Justyniana. Władcę boleśnie dotknęła także śmierć jego małżonki, będącej mu podporą w trudnych chwilach. Ze związku tego nie było dzieci, zatem przed Bizantyńczykami stawał problem następcy starzejącego się cesarza. W takiej właśnie chwili Artaban, Arsaces i Chanaranges postanowili dokonać przewrotu.

Ich konspiracja jest powszechnie znana jako spisek Artabana. Jednak, jeśli wierzyć Prokopiuszowi z Cezarei, to nie Artaban, lecz jego krajan, Arsaces, był głównym organizatorem przedsięwzięcia. Arsaces pochodził, podobnie jak wielu innych Armeńczyków służących cesarstwu, z rodu Arsacydów i był w jakiś sposób spokrewniony z Artabanem[6]. Nie wiemy, kiedy i w jakich okolicznościach przeszedł na służbę Justyniana, ani jakie szczeble kariery przebył. Bez wątpienia jednak podobnie jak wielu jego ziomków, wybrał karierę wojskową i być może służył na Wschodzie, bowiem w nieznanych bliżej okolicznościach został oskarżony o działanie na korzyść Chosroesa. Zamierzał rzekomo wywołać powstanie, czy też dokonać przewrotu w interesie króla perskiego[7]. Trudno ustalić dokładną datę tego wydarzenia. Prokopiusz wprowadza opowieść o domniemanej zdradzie Arsacesa słowami „niedługo potem". W poprzedzającym rozdziale historyk opisał jednak nie jedno, lecz kilka wydarzeń, które rozciągały się na przestrzeni dwu lat (546 – 548)[8]. Od wiosny 545 r. na granicy bizantyńsko-perskiej panował rozejm, który nie obejmował jednak obszaru Lazyki. Możliwe zatem, że właśnie na tym terytorium służył Arsaces. Jest jednak i inna możliwość. Oto w 547 r. w Konstantynopolu przebywało poselstwo perskie[9] i Arsaces mógł nawiązać z nim jakieś podejrzane kontakty. Wydaje się wska-

---

[6] τῷ Ἀρταβάνῃ κατὰ γένος προσήκων (Procopii Caesariensis *De Bellis* lib. VII 32, 1 – 2, [w:] Opera omnia, t. 1 – 2, ed. J. Haury, corr. G. Wirth, Leipzig 1962 – 63 [dalej: Bd.].

[7] ὃς δὴ κακουργῶν ἐς τὴν πολιτείαν οὐ πολλῷ ἔμπροσθεν ἐφωράθη καὶ προδοσίας διαφανῶς ἐάλω ἅτε δὴ ἐς Χοσρόην τὸν Περσῶν βασιλέα πράγματα ἐπὶ Ῥωμαίοις νεώτερα πράσσων (Bd. VII, 32, 2).

[8] M.in. znalazły tam swoje odzwierciedlenie walki Artabana w Afryce i jego zabiegi o zgodę cesarza na ślub z Prejektą (rok 546), opowieść o oddaleniu żony przez Artabana po śmierci cesarzowej Teodory (548) oraz, na końcu, informacja o unieważnieniu przez cesarza testamentu Boraidesa. Dokładna data śmierci tego ostatniego nie jest znana, wiemy tylko, że zmarł „niedawno" tj. zapewne na krótko przed zawiązaniem spisku Armeńczyków.

[9] B r o w n i n g, *o.c.*, s. 165. W jego składzie byli: Izad Gusznaps i tłumacz Bradoukis.

zywać na to informacja, iż Armeńczyka ukarano w Konstantynopolu, co byłoby raczej mało prawdopodobne, gdyby jego kontakty z Persami miały miejsce na odległym od stolicy teatrze wojny. Nie wiadomo, jakie były dowody jego zdrady, lecz cesarz polecił go wychłostać i publicznie obwieźć po mieście. W opinii Prokopiusza kara wymierzona Arsacesowi była bardzo lekka lecz, co trzeba przyznać, wysoce upokarzająca[10]. Sądzi on, że to właśnie gorące pragnienie zemsty popchnęło Arsacesa do podjęcia przygotowań mających na celu obalenie Justyniana. Powziąwszy taką decyzję, Armeńczyk zaczął szukać sprzymierzeńców. Jest naturalne, że mógł ich znaleźć wśród ludzi, którzy, podobnie jak on sam, czuli się skrzywdzeni, lub których ambicje pozostawały niezaspokojone.

Jedną z takich osób był Artaban, rodak Arsacesa. To bez wątpienia najlepiej znana postać spośród trójki spiskowców. Pochodził z perskiej Armenii. Był synem Jana Arsacesa, wywodzącego swój ród od królewskiej rodziny Arsacydów[11]. Jej członkowie zorganizowali w 538 r. spisek przeciwko rządzącemu Armenią prokonsulowi Akacjuszowi i zamordowawszy go uciekli pod opiekę króla perskiego[12]. Artaban miał być wg Prokopiusza osobiście odpowiedzialny za zabicie Akacjusza[13]. Po przejściu na stronę Persji walczył z wojskami bizantyńskimi w Armenii. To z jego ręki miał zginąć Sittas, jeden z najlepiej się zapowiadających wodzów Justyniana[14].

Niedługo potem niektórzy z uczestników spisku przeciwko Akacjuszowi postanowili jednak powrócić do bizantyńskiej Armenii. Na ich czele stał Jan, ojciec Artabana. Wraz z grupą rodaków, w której był jego zięć, Bassaces, nawiązał on kontakt z dowodzącym w Armenii Buzesem i umówił się z nim na spotkanie[15]. Gdy jednak Armeńczycy przybyli na umówione miejsce okazało się, że są otoczeni przez wojska cesarskie. Bassaces i inni uznali za najsłuszniejsze uciec, co też uczynili. Mieli rację, bowiem Jan, który pozostał na miejscu, został zdradziecko zabity przez Buzesa[16]. Bassaces udał się następnie do króla perskiego i zaofiarował mu swoje usługi[17], lecz po pewnym czasie przybył do Bizancjum wraz z grupą swoich ziomków, otrzymawszy bliżej nieokreślone obietnice[18]. Niestety nie wiemy, jakie były jego dalsze losy.

---

[10] Bd. VII, 32, 3 – 4. Nie odebrano mu jego majątku ani nie wygnano, o okaleczeniu nie mówiąc.

[11] Bd. II, 3. 25; IV, 24, 2; VII, 32. 1. L.M. Hartmann (*Artabanos*, [w:] Paulys Real Encyclopädie [dalej: RE], Bd. II, Stuttgart 1896, col. 1291), nazywa go Armeńczykiem. *Cf.* Ch. Diehl, *L'Afrique byzantin. Histoire de la domination byzantine en Afrique (533 – 709)*, Paris 1896, s. 356.

[12] Bd. II, 3, 7. Wówczas Justynian zdecydował się wysłać do Armenii Sittasa.

[13] Bd. II, 3, 25; IV, 27, 17.

[14] Bd. II, 3. 25. Prokopiusz podając tę informację zaznacza, że nie jest ona pewna, i że wg innej wersji Sittas zginął z ręki Solomona. Powtarza ją jednak w *Wojnach z Wandalami* (Bd. IV, 27, 17). *Cf.* też Stein, *o.c.*, s. 364.

[15] Bd. II, 3, 29.

[16] Bd. II, 3, 29 – 31; Stein, *o.c.*, s. 364.

[17] Bd. II, 3, 31.

[18] Bd. II, 21, 34.

Mimo złych doświadczeń synowie Jana Arsacesa, Jan i Artaban, przeszli na stronę Rzymian, dezerterując z armii perskiej[19]. Nie wiemy, kiedy i z jakich powodów to uczynili[20]. Artaban został następnie wysłany wraz z bratem do Afryki jako dowódca wojsk armeńskich[21]. Naczelne dowództwo sprawował na tym terenie Areobindus, u którego boku przebywała małżonka, Prejekta, krewna cesarza Justyniana. Jan wkrótce zginął, ku wielkiemu, jak pisze Prokopiusz, żalowi cesarza, był bowiem dzielnym człowiekiem[22]. Jego brat został wysłany przez Areobindusa przeciw oddziałom zbuntowanego Guntharysa[23]. Po śmierci Areobindusa Artaban uzyskał od Guntharysa gwarancje bezpieczeństwa i pozornie mu się podporządkował. Równocześnie jednak przygotował z kolei bunt przeciwko niemu[24]. Brali w nim udział inni Armeńczycy, m.in. krewny Artabana, Grzegorz, który stanowczo poparł plany obalenia buntownika, i jego gwardzista Artasires[25]. Przygotowywany przez nich spisek powiódł się i Guntharys został podstępnie zabity[26]. Artaban, mianowany dowódcą wojskowym, być może w randze stratega (*magister militum*), zdołał odbudować administrację cesarską w tym regionie[27]. Mimo tych sukcesów, gwarantujących mu naczelne dowódz-

---

[19] Bd. VIII, 8, 21 – 24. O tym, że byli braćmi pisze Prokopiusz (Bd. IV, 24, 15).

[20] Bd. IV, 24, 2. Informacja podana przez Prokopiusza o „pewnym Artabanie", który to uczynił, gdy w Armenii wodzem był Walerian (Bd. VIII, 8, 21) z całą pewnością nie dotyczy syna Jana Arsacesa, krórego historyk dobrze znał.

[21] Bd. IV, 24, 2, Theophanis *Chronographia*, ed. C. de Boor, Lipsiae 1883, A.M. 6026, s. 210 [dalej: Theoph.]; B. R u b i n, *Das Zeitalter Justinians*, II, Berlin-New York, 1995, s. 46. Obaj dowodzili Armeńczykami. Teofanes podkreśla, że był to nieliczny kontyngent. Miało to miejsce w 545 r. (D i e h l, *o.c.*, s. 356).

[22] Bd. IV, 24, 15.

[23] Theoph., A.M. 6026, s. 211. Gdy rozszerzająca się rewolta skłoniła Areobindusa do podjęcia decyzji o ucieczce z Afryki, wezwał on do siebie Artabana, którego najwyraźniej chciał ze sobą zabrać (Theoph., A.M. 6026, s, 212). Ten jednak wzywał swego dowódcę, by nie tracił ducha i skłonił go do podjęcia działań przeciw buntownikom. Gdy jednak okazało się, że wynik zbrojnej rozprawy jest niekorzystny, obaj uciekli (Bd. IV, 26, 18 – 19; Theoph., A.M. 6026, s, 212).

[24] Bd. IV, 27, 10 – 19; Theoph. A.M. 6026, s. 213 – 215; R u b i n, *o.c.*, II, s. 48 – 49.

[25] Bd. IV, 27, 10 – 19; Theoph. A.M. 6026, s. 213 – 215.

[26] Bd. IV, 28, 6 – 30; Theoph. A.M. 6026, s. 213 – 215; Victoris Tonnennensis episcopi *Chronica*, a. 546, MGH, Auctores antiquissimi, XI, Berolini 1894, s. 201 [dalej: Victor Tonn.]; Jordanis *Romana*, 384 – 5, ed. Th. Mommsen, MGH, AA, t. V, 1, Berolini 1882. Miało to miejsce zimą 545/546. *Cf.* J.W. B a r k e r, *Justinian and the Later Roman Empire*, London 1966, s. 145; D i e h l, *o.c.*, s. 357 – 360; M. I s a m b e r t, *Histoire de Justinien*, Paris 1856, s. 585; C. J u l i e n, *Histoire de l'Afrique du Nord*, II, Paris 1972, s. 268; W.E. K a e g i, *Arianism and the Byzantine Army in Africa 533 – 546*, [w:] Army, Society and Religion in Byzantium, London 1982, s. 51; J. S t r z e l c z y k, *Goci, rzeczywistość i legenda*, Warszawa 1985, s. 190. Aktywną rolę w dokonaniu tego czynu odegrali zarówno Grzegorz, jak i inni Armeńczycy. Przez cały czas wykonywali polecenia Artabana. Początkowo wraz z nim przeszli na służbę Guntarysa (Bd. IV, 27, 9) a następnie doprowadzili do jego upadku (Bd. IV, 28, 7 – 36).

[27] J. D u r l i a t, *Magister militum* — Στρατηλάτης *dans l'Empire Byzantin, (VIe-VIIe siècles)*, Byzantinische Zeitschrift LXXII 1979, s. 309. R. G u i l l a n d, *Les patrices byzantines au VIe s.*, [w:] *Recherches sur les institutions byzantines*, II, Paris-Amsterdam 1967, s. 137; A.H.M. J o n e s, *The Later Roman Empire 282 – 602*, I, Oxford 1986, s. 293. O działalności Artabana w Afryce *cf.* D i e h l, *l.c.*

two w Afryce, nie chciał tu pozostać i prosił Justyniana o zgodę na powrót do Konstantynopola[28]. Przyczynami tego były: chęć pozostawania blisko dworu cesarskiego i poślubienia Prejekty, siostrzenicy cesarza Justyniana, wdowy po Areobindusie[29]. Ta ostatnia była mu przychylna, czemu trudno się dziwić, bo ocalił jej życie i pomścił śmierć jej męża. Uratował ją też przed przymusowym ślubem z Guntharysem, mordercą Areobindusa, który zamierzał w ten sposób legitymizować swój zamach[30]. Ponadto Artaban był wysokim, przystojnym, mogącym budzić podziw mężczyzną[31].

Nie mogąc zostawić samowolnie swych wojsk Armeńczyk wysłał do Konstantynopola Prejektę, bez wątpienia po to, by usposobiła doń przychylnie cesarza i, być może, uzyskała aprobatę dla ich małżeństwa[32]. Sam zaczął usilnie prosić Justyniana o pozwolenie na powrót do Konstantynopola. W końcu cesarz wyraził zgodę, chociaż odwołanie Artabana nie było zgodne z interesem ciągle jeszcze niespokojnej prowincji[33]. Armeńczyk został obsypany zaszczytami. Otrzymał najwyższą godność wojskową *magister militum praesentalis*, tytuł konsula honorowego i stanowisko komesa federatów[34]. W stolicy przyjmowano go niezwykle serdecznie, lud wiwatował na jego cześć[35]. Jednak rozgłos, jaki uzyskał, okazał się dlań niezbyt szczęśliwy. Wieści o sukcesach wodza dotarły aż do jego rodzinnej Armenii. Stamtąd przybyła kobieta, której imienia Prokopiusz nam niestety nie przekazał. Była ona żoną Artabana, którą ten porzucił już dawno[36]. Teraz postanowiła odzyskać małżonka i poszukała w tym celu pomocy cesarzowej Teodory[37]. Jak należało oczekiwać, ta ostatnia stanowczo przeciwstawiła się ślubowi Artabana z Prejektą[38]. Łatwo sobie wyobrazić niezado-

---

[28] Był strategiem Libii. *Cf.* Bd. VII, 31, 4; Theoph. A.M. 6026, s. 215; Isambert, *o.c.*, s. 601. Miało to miejsce w r. 546.

[29] Bd. VII, 31. 4; Theoph. A.M. 6026, s. 215. Wcześniej bogato go obdarowała (Theoph. *l.c.*) dziękując za pomszczenie śmierci męża.

[30] Bd. VII, 31, 2; Stein, *o.c.*, s. 552 – 553.

[31] Bd. VII, 31, 7. Wg Prokopiusza Prejekta wyraziła zgodę na małżeństwo jeszcze w Afryce (Bd. VII, 31, 2).

[32] Bd. VII, 31, 4.

[33] Diehl, *o.c.*, s. 360, podkreśla, że Artaban był wówczas jedynym wodzem na tym obszarze mającym jeszcze jakiś autorytet.

[34] Bd. VII, 31. 9 – 10 (Prokopiusz pisze, że Artaban otrzymał dowództwo wojsk stacjonujących w Bizancjum i *foederati*). *Cf.* także: Marcellini comitis *Chronicon*, a. 547, ed. Th. Mommsen, MGH, AA, t. XI, 1894, s. 108 [dalej: Marcellin]; Jordanis *Romana*, 385; Diehl, *o.c.*, s. 358 – 9; Durliat, *o.c.*, s. 320; l; Guilland, *o.c.*, s. 137; Jones, *o.c.*, I, s. 665; Stein, *o.c.*, s. 431, p. 4.

[35] Bd. VII, 31, 8.

[36] Bd. VII, 31, 11 – 12.

[37] Bd. VII, 31, 13 – 14; Stein, *o.c.*, s. 554. O żonie Artabana wiemy jedynie, że pochodziła z jego narodu. Prokopiusz, wyraźnie współczując Artabanowi, podkreśla, że żona odszukała go dopiero wówczas, gdy osiągnął sukces (B. VII, 31, 11 – 12). W innym miejscu wyraża zrozumienie dla rozgoryczenia Artabana, którego zmuszono, by żył z kobietą, której nie kochał.

[38] Bd. VII, 31, 14; A. Cameron, *The House of Anastasius*, Greek, Roman and Byzantine Studies XIX 1978, s. 268; A. Debidour, *L'imperatrice Theodora*, Paris 1885, s. 89; Diehl, *o.c.*, s. 358; Guilland, *l.c.*; W. Schubart, *Justinian und Theodora*, München 1943., s. 56.

wolenie i rozczarowanie Armeńczyka. Nie tylko nie wszedł do rodziny cesarskiej, nie tylko zmuszono go, by żył z kobietą, której nie chciał, lecz jego reputacja musiała bardzo ucierpieć w oczach cesarza i cesarzowej. Wprawdzie po śmierci Teodory ponownie pozbył się swojej prawowitej małżonki[39], ale szanse na ślub z Prejektą zostały rozwiane, bo jej rękę oddano Janowi, wnukowi Hypacjusza[40]. Artaban zaczął wyrażać niemal otwarcie swe niezadowolenie, twierdząc, że żałuje usług, jakie oddał cesarstwu[41].

Wydarzenia te zbiegły się w czasie z planami Arsacesa, który uznał, że łatwo wciągnie Artabana do swej konspiracji[42]. Osiągnął cel przypominając mu nie tylko sprawę małżeństwa z Prejektą, ale też okoliczności śmierci jego ojca, i, co ciekawe, losy Armenii uciskanej przez Bizantyńczyków[43]. Nie omieszkał powołać się także na swe pokrewieństwo z Artabanem. Roztoczył przed jego oczyma wizję łatwego wykonania planu zabicia cesarza, który do późnej nocy przesiaduje w towarzystwie duchownych debatując o sprawach wiary[44]. Podkreślał też, że krewni Justyniana nie będą przeciwni planom jego obalenia[45]. Gdy już Artaban uległ jego namowom, Arsaces pozyskał do współpracy jeszcze jednego swego rodaka, Chanarangesa, którego Prokopiusz charakteryzuje jako pięknego ciałem, lecz lekkomyślnego, o dziecinnym umyśle[46].

Dla wszystkich trzech musiało być jednak oczywiste, że nie mają dostatecznych sił, by dokonać przewrotu. Nawet gdyby udało im się zabić Justyniana, nie mieliby szansy ujść z życiem z Bizancjum. Wobec tego Arsaces zaproponował swym wspólnikom wciągnięcie do sprzysiężenia Germanosa, najbliższego krewnego cesarza[47].

Germanos urodził się prawdopodobnie w okolicach Bederiany[48], podobnie jak Justynian, i tak jak on został ściągnięty do stolicy cesarstwa przez swego wuja. Dzięki jego wsparciu i własnym talentom, głównie wojskowym, osiągnął znaczne

---

[39] Bd. VII, 31, 16.
[40] Bd. VII, 31, 14.
[41] Bd. VII, 31, 15.
[42] Bd. VII, 32, 4 – 8.
[43] Bd. VII, 32, 7; Cameron, *Procopius*, s. 120, 141.
[44] Bd. VII, 32, 9.
[45] Bd. VII, 32, 10.
[46] Bd. VII, 32, 11 – 12.
[47] Bd. VII, 32, 10, 13. Najczęściej uważa się go za bratanka lub siostrzeńca Justyniana, lecz w rzeczywistości był raczej ciotecznym lub wujecznym bratem Justyniana. *Cf.* Barker, *Justinian*, s. 65, 119, 145 i in.; C. Benjamin, *Germanos* (nr 5), RE VII, 1912, col. 128 – 1261; J.B. Bury, *A History of the Later Roman Empire from Arcadius to Irene (395 – 800)*, t. I, London 1889, s. 388, 407, 411 i n.; Diehl, *o.c.*, s. 83; Guilland, *o.c.*, s. 140 („neuveu par son frère"); Th. Hodgkin, *Italy and her Invaders*, IV, *The Imperial Restoration*, Oxford 1896, s. 36, 553; M. Isambert, *o.c.*, Paris 1856, s. 214 – 217 („Germanos était bien réellement neuveu de Justinien" — *ibidem*, s. 217). Szerzej na ten temat *cf.* T. Wolińska, *Związki rodzinne w polityce personalnej Justyniana*, Acta Universitatis Lodziensis. Folia Historia, LXVII 2000, s. 23 – 44.
[48] O miejscu urodzenia Justyna i Justyniana *cf.* Procopii Caesariensis *De aedificiis* IV 1.17 – 19; IV 1.28 – 30, [w:] *Opera omnia*, IV, ed. J. Haury, corr. G. Wirth, Leipzig 1964 [dalej: *De aed.*]. Szeroko na ten temat A.A. Vasiliev, *Histoire de l'Empire byzantin*, Paris 1932, s. 51 – 59.

bogactwo. Był poważnym kandydatem do tronu już w okresie panowania Justyna I i właściwie nie wiadomo, dlaczego to nie on, lecz Justynian został wybrany przez starego cesarza na następcę. W 519 r. Germanos uczestniczył wraz z Justynianem w rokowaniach mających doprowadzić do zażegnania schizmy z Rzymem[49]. Pierwszą żoną Germanosa była Pessara[50], przedstawicielka starego rodu arystokratycznego, drugą zaś Matasunta, wnuczka króla Ostrogotów Teodoryka Wielkiego[51]. Prokopiusz twierdzi, że cesarzowa Teodora niechętnie patrzyła na Germanosa i jego synów[52]. Możliwe, że obawiała się go właśnie ze względu na jego szanse na sukcesję, a nawet, że zablokowała jego oficjalne nominowanie na następcę przez Justyniana[53]. Niechęć ta mogła rosnąć w miarę, jak malały nadzieje cesarzowej na danie cesarzowi potomka. Jest także wysoce prawdopodobne, że gdy Teodora zrozumiała, że nie urodzi Justynianowi następcy, zabiegała o przekazanie władzy innemu krewnemu męża, Justynowi, synowi jego siostry Wigilancji, jako że był on żonaty z jej siostrzenicą. Fakty przeczą jednak twierdzeniom Prokopiusza, jakoby Germanos lub jego synowie byli szczególnie prześladowani. Jego pozycja w państwie była bardzo silna. Patrycjusz i konsul honorowy, posiadał najwyższą rangę w hierarchii wojskowej jako *magister militum praesentalis*[54]. Nie jest też prawdą, że był odsuwany od dowodzenia. Karierę wojskową rozpoczął już za Justyna w Tracji. W 536 r. objął komendę w Afryce ogarniętej buntem Stotzasa[55]. Otrzymał nadzwyczajne pełnomocnictwa, łącząc w swych rękach władzę cywilną i wojskową[56]. Dzięki zręcznej polityce zdołał pozyskać sobie sympatię żołnierzy, odbudować armię[57] i uporać się z buntownikiem, którego pokonał m.in. pod Celles Vatari[58]. Gdy wkrótce zorientował

---

[49] R. Collins, *Europa wczesnośredniowieczna 300 – 1000*, Warszawa 1996, s. 131.

[50] Bd. VII, 39.14. Browning (*o.c.*, s. 259) sądzi, że pierwsza żona Germanosa była spokrewniona z Anicjuszami.

[51] Bd. VII, 39.14; Jordanes, *Getica*, 314, s. 138. Ślub z Matasuntą, wdową po Witigesie, która pochodziła z królewskiego rodu Amalów, dawał możliwość kreowania się na dziedzica tronu gockiego. *Cf.* także. Goffart, *o.c.*, s. 69; L.M. Hartmann, *Untersuchungen zur Geschichte der Byzantinischen Verwaltung in Italien (540 – 750)*, Leipzig 1889, s. 6; Udalcova, *o.c.*, s. 317, 353.

[52] Procopii Caesariensis *Historia quae dicitur arcana*, [w:] Opera omnia, IV, V, 7 – 14, ed. J. Haury, corr. G. Wirth, Leipzig 1963 [dalej: Anecd.].

[53] Barker, *o.c.*, s. 162.

[54] Nov. 22, [w:] *Corpus Iuris Civilis*, [dalej: CIC] III, *Novellae*, ed. R. Schoell, Berolini 1954 [dalej: Nov.], s. 186 – 187 („*Germano* [...] *duci sacri praesentis*"); Stein, *o.c.*, s. 325.

[55] Bd. IV, 16.1; Theoph. A.M. 6026, s. 204; Marcellin a. 537, s. 105; Barker, *o.c.*, s. 145, 272; Hodgkin, *o.c.*, s. 36.

[56] Diehl (*o.c.*, s. 122), nazywa go wicekrólem i podkreśla, że towarzyszący Germanosowi prefekt pretorium był mu podporządkowany (*ibidem*, s. 117; 471). Durliat *o.c.*, s. 309) wskazuje, że Germanos nie pełnił wówczas żadnej określonej funkcji, co wszakże nie oznacza, że nie mógł mieć nadzwyczajnych uprawnień.

[57] Bd. IV, 16, 7; IV, 17, 3 – 34; Germanos obiecał armii m.in. naprawienie krzywd i wypłacenie zaległego żołdu, także za czas insurekcji. Pozyskał sobie również wodzów mauretańskich. O jego zręcznej dyplomacji w tym okresie *cf.* Diehl, *o.c.*, s. 83 – 84, 122. *Cf.* także A.A. Čekalova, *Konstantinopol v VI veke i vosstanije Nika*, Moskva 1986, s. 39.

[58] Bd. IV, 17, 3 – 34; Diehl, *o.c.*, s. 85.

się, że żołnierze spiskują przeciwko niemu tak samo jak przeciwko jego poprzednikowi, umiejętnie przeciwdziałał przygotowanemu przeciwko sobie zamachowi[59]. Odwołany wkrótce do Bizancjum z prowincji, którą „szczęśliwie administrował"[60], znalazł się w 540 r. na froncie perskim wraz z synem i niewielkimi siłami[61]. Nie jest jasne, jaką funkcję miał tam sprawować, lecz jako piastujący najwyższą godność wojskową w państwie miał zwierzchność nad innymi wodzami. W 548, tj. w chwili, gdy Arsaces postanowił wciągnąć go do spisku, Germanos był planowany na głównodowodzącego w Italii w miejsce Belizariusza[62].

Pozycja Germanosa była tak silna, że jeśli Arsaces i jego towarzysze chcieli pozyskać jego pomoc, mogli mu zaproponować tylko jedno — koronę cesarską. Tak też w istocie uczynili. Celem spisku miało być zatem obalenie Justyniana i zastąpienie go Germanosem.

Po raz kolejny Arsaces podjął się negocjacji. Umówił się potajemnie w jakiejś świątyni z Justynem, synem Germanosa i uzyskawszy najpierw przyrzeczenie całkowitej dyskrecji przedstawił swój plan[63]. Interesujące były argumenty, za pomocą których Armeńczyk starał się namówić Justyna do buntu. Mówił mu mianowicie, że cesarz niesprawiedliwie traktuje jego i jego ojca, że nie dopuszcza ich do rządzenia państwem, a ważne urzędy oddaje ludziom niskiego rodu[64]. Przypomniał także gorzką dla Germanosa sprawę spadku po jego bracie, Boraidesie[65]. Ten ostatni dorobił się znacznego majątku[66], który postanowił z po-

---

[59] Bd. IV, 18, 4 – 18.

[60] Marcellin, a. 536, s. 105; a. 539, s.106; Bd. IV, 19, 1.

[61] Bd. II, 6, 9; Marcellin, a. 540, s. 106; Joannis Malalae *Chronicon*, rec. L. Dindorf, Bonnae 1831, XVIII,87, s. 480 [dalej: Malalas]; Jordanes, *Romana* 376, s. 49; Barker, *o.c.*, s. 119; Browning, *o.c.*, s. 148; J.B. Bury, *History of the Later Roman Empire from the Death of Theodosius I to the death of Justinian*, New York 1958, s. 423. O jego działaniach na Wschodzie *cf.* także G. Downey, *The Persian Campaign in Syria in A.D. 540*, Speculum XXVIII 1953, s. 341 – 348. Przybył na rozkaz Justyniana do Antiochii i przystąpił do odbudowy jej murów obronnych (Bd. II, 6, 10). Równocześnie jednak ubijał własny interes skupując srebro od mieszkańców (Malalas, XVIII, 87, s. 480). Zarzucano mu, że bogacił się drogą spekulacji (A. Čekalova, *Senatorskaja aristokracja Konstantynopola v piervoj polovinie VI v.*, Vizantijski Vremennik 1951, s. 21). Wycofał się z miasta, gdy nie przybyły zapowiedziane posiłki i udał się najpierw do Cylicji a potem do Konstantynopola (Bd. II, 7,18; Jordanes, *Romana*, 376, s. 49; Marcellin, a. 541, s. 106), może dlatego, że obawiano się, iż obecność bliskiego krewnego cesarza w Antiochii może zachęcić Chosroesa do ataku (Bd. II, 6, 15 – 16). Wcześniej Germanos podjął rozmowy z królem perskim, chcąc zaofiarować okup za bezpieczeństwo miasta, lecz uległ perswazjom posłów cesarskich, iż nie należy dawać pieniędzy wrogowi (Stein, *o.c.*, s. 487 – 489).

[62] Bd. VII, 37, 24.

[63] Bd. VII, 32, 16.

[64] Bd. VII, 32, 17.

[65] Bd. VII, 31, 17; VII, 32, 177 – 18.

[66] Miał w stolicy willę i pałacyk w pobliżu pałacu Hormizdasa na azjatyckim wybrzeżu Bosforu. Jedna z posiadłości w Konstantynopolu nosiła jego imię (Joannes Antiochenus, *Fragmenta*, ed. C. Müller, FHG, t. V, fr. 218 f., s. 37; Čekalova, *o.c.*, s. 100; R. Janin, *Constantinople byzantin*, Paris 1950, s. 304 – 305, 440 – 441; J. Pargoire, *A propos de Boradion*, Byzantinische Zeitschrift XII 1903, s. 449 – 493, szczeg. 449 – 453; 458 – 459 i 492 – 493). Wg R. Guillanda (*L'études de topographie de Constantinople byzantin*, II, Berlin-Amsterdam 1969, s. 98) dom Boraidesa był położony blisko portu Cezarea.

minięciem żony i córki zapisać Germanosowi i jego dzieciom[67]. Musiały to być znaczne dobra, bowiem gdy Justynian podjął wbrew woli Boraidesa decyzję o przekazaniu ich córce zmarłego, Germanos był, jeśli wierzyć Prokopiuszowi, mocno rozgoryczony[68]. To właśnie postanowił wykorzystać Arsaces. Jednak Justyn, zaszokowany jego propozycją, stanowczo odmówił w imieniu swoim i ojca udziału w planach pozbawienia Justyniana władzy[69].

Germanos, poinformowany przez syna o planach Arsacesa, znalazł się w trudnej sytuacji. Gdyby milczał, a sprzysiężenie wyszłoby na jaw, ryzykował oskarżenie o sprzyjanie zamachowcom. Z drugiej strony nie miał przeciwko nim dostatecznych dowodów i, co gorsza, musiał zdawać sobie sprawę z nieufności, jaką w Justynianie może wzbudzić informacja o planach obalenia go na rzecz Germanosa. W końcu Germanos postanowił poinformować o całej sprawie Marcellusa, dowódcę straży cesarskiej, człowieka o nieposzlakowanej opinii[70]. Za jego radą Germanos i jego syn postanowili podjąć kroki mające na celu zdemaskowanie sprzysiężenia[71]. Wykorzystali w tym celu niedoświadczenie Chanarangesa, za którego pośrednictwem ponownie nawiązali kontakt z dwoma pozostałymi uczestnikami sprzysiężenia[72]. Germanos zaprosił do siebie Chanarangesa. Przybyli też pozostali uczestnicy spisku. Ich rozmowę zaaranżowano tak, by ukryty za kotarą wysłannik Marcellusa zdobył dowody ich winy[73]. Ujawniony plan zamachu obejmował zabicie nie tylko Justyniana, ale także Marcellusa i Belizariusza[74]. Jak już wspomniano, ten ostatni został właśnie odwołany z Italii i znajdował się w drodze do Bizancjum. Spiskowcy postanowili zaczekać, aż przybędzie do Konstantynopola, bowiem obawiali się, że jeśli nie zginie wraz z cesarzem, zbierze armię i będzie chciał go pomścić[75]. Również Marcellus postanowił jeszcze poczekać z poinformowaniem Justyniana o sprzysiężeniu[76]. To bardzo intersująca informacja. Czyżby Marcellus także nie do końca ufał Germanosowi? Ten ostatni, obawiając się podejrzeń cesarza względem swojej osoby, wtajemniczył w sprawę dwu swych zaufanych ludzi — Buzesa i Konstantiolusa[77].

---

[67] Bd. VII, 31, 17.

[68] *Ibidem*; B u r y, *o.c.*, s. 476 W czasie buntu Artabana spiskowcy, którzy pragnęli pozyskać Germanosa i jego synów przypomnieli mu tę sprawę (Bd. VII, 32, 17 – 18). B r o w n i n g (*o.c.*, s. 171) pisze o rozparcelowaniu dóbr Boraidesa.

[69] Bd. VII, 32, 21.

[70] Bd. VII, 32, 23.

[71] Bd. VII, 32, 23 – 51. Marcellus chciał sam się przekonać, czy Germanos mówi prawdę (Bd. VII, 32, 25). Odradzał też za wczesne ujawnienie spisku, by winni nie zbiegli (B. VII, 32, 24).

[72] Bd. VII, 32, 28 – 31. Justyn zręcznie dał mu do zrozumienia, że nie ufa Arsacesowi, lecz może zaufać jemu, Chanarangesowi.

[73] Był nim Leoncjusz, syn Atanazego (Bd. VII, 32, 32 – 34).

[74] Bd. VII, 32, 39.

[75] Bd. VII, 32, 38. To wersja Prokopiusza. Równie prawdopodobne było jednak i to, że Belizariusz stanie się po śmierci cesarza jednym z poważnych pretendentów do tronu, rywalem Germanosa.

[76] Bd. VII, 32, 40.

[77] Bd. VII, 32, 41. Konstantiolus (lub: Konstantianus) był byłym *comes sacri stabuli* (S t e i n, *o.c.*, s. 591).

Wreszcie Justynian został poiformowany o zamierzeniach spiskowców. Artaban i jego wspólnicy zostali na polecenie cesarza aresztowani[78]. Powołano rodzaj komisji śledczej, która miała zbadać zarzuty, a następnie przedstawić wyniki swych dociekań w senacie[79]. O efektach śledztwa powiadomiono cesarza i jego radę. Potwierdziły się wówczas obawy Germanosa — zarówno niektórzy senatorowie, jak i cesarz nie wierzyli w jego niewinność[80]. Dopiero świadectwo Buzesa, Konstantiolusa, a nade wszystko Marcellusa, oczyściło go z podejrzeń[81].

Fakt, że ani cesarz, ani wielu członków senatu nie chciało początkowo uwierzyć, że Germanos był lojalny wobec swego władcy i nie wspierał działań, których celem miała być jego własna korzyść nie jest zaskakujący. Śledztwo prowadzono tak, by udowodnić winę jego i jego syna. Wiele wskazuje na to, że Justynian nie obawiał się spisku Armeńczyków, natomiast bardzo poważnie traktował możliwość udziału w nim swego krewnego. Pośrednio dowodzi tego fakt, że gdy okazało się, iż Germanos jest niewinny, cesarz okazał łaskę uczestnikom sprzysiężenia. Artaban został jedynie umieszczony w areszcie domowym i pozbawiony urzędów i godności[82]. Również jego kompanów potraktowano łagodnie[83].

Najbardziej uderzający w relacji przekazanej nam przez Prokopiusza jest fakt, że historyk całą odpowiedzialność za sprzysiężenie składa na Arsacesa. Równocześnie czyni wszystko, by podkreślić niewinność Germanosa, z którym wyraźnie sympatyzuje, i stara się usprawiedliwić przystąpienie Artabana do spisku. Najwidoczniej to Arsaces miał być kozłem ofiarnym oficjalnej propagandy cesarskiej.

Jakkolwiek tekst Prokopiusza nie jest ani obiektywny, ani wyczerpujący, warto zastanowić się nad motywami spiskowców. Wstępnie można założyć kilka możliwości:

a) że podłożem spisku była sytuacja w Armenii,

b) że zamach miał podłoże polityczne i był inspirowany przez wrogów cesarstwa, np. przez Persję,

c) że powody planowanego zamachu miały charakter czysto osobisty,

d) że celem spisku było skompromitowanie Germanosa poprzez wykazanie jego braku lojalności wobec Justyniana.

Zastanówmy się najpierw, czy był to spisek „armeński" tj. czy fakt uczestnictwa w nim trzech przedstawicieli tej narodowości oznacza, że mamy do czynienia z jakąś formą opozycji armeńskiej wobec rządów bizantyńskich w tym

---

[78] Bd. VII, 32, 42.

[79] Bd. VII, 32, 42 – 51. Browning (*o.c.*, s. 172) mówi wprost o procesie o zdradę stanu.

[80] Bd. VII, 32, 44.

[81] Bd. VII, 32, 45 – 50. Marcellus wziął winę na siebie, podkreślając, że to on polecił Germanosowi nie informować cesarza o spisku (Bd. VII, 32, 50).

[82] Bd. VII, 32, 42 – 51. Prokopiusz podkeśla, że Artabana trzymano nie w więzieniu, lecz w pałacu.

[83] Bd. VII, 32, 51; Browning (*o.c.*, s. 172) mówi wręcz o „demonstracyjnej wyrozumiałości".

kraju. Otóż nic nie wskazuje, by można było żywić takie przypuszczenia. Wprawdzie sytuacja Armenii udręczonej wojną i podatkami była przywoływana przez Arsacesa w rozmowie z Artabanem, lecz nie był to argument ani jedyny, ani najważniejszy. Brak danych, by spiskowcy szukali pomocy innych Armeńczyków lub opierali się na wojskowych oddziałach armeńskich, chociaż można sobie wyobrazić, że gdyby doszło do zabicia cesarza, dawni podkomendni Artabana stanęliby u jego boku. Równocześnie jednak nic nam nie wiadomo, by uczestnicy spisku nawiązywali kontakty ze swymi rodakami w Armenii. Nie zamykali się też we własnym gronie, przeciwnie, szukali kontaktu z potencjalnymi konkurentami cesarza w szeregach jego własnej rodziny. Tak więc brak podstaw, by z faktu zorganizowania spisku przez trzech Armeńczyków wysnuwać wniosek o istnieniu opozycji armeńskiej przeciwko Justynianowi I.

Kolejne pytanie brzmi: czy wyniesienie na tron Germanosa mogło być w interesie Persji i co za tym idzie, czy mogło być przez Persów inspirowane. Odpowiedź na pierwszą część pytania wydaje się pozytywna. Zmiana na tronie bizantyńskim musiałaby na czas pewien sparaliżować siły państwa. Sytuacja Bizancjum w 548 r. była trudna. W Italii Totila odnosił znaczące sukcesy, którym nie mógł podołać Belizariusz. Odwołanie tego ostatniego ze stanowiska i chwilowy brak następcy z dużymi pełnomocnictwami czynił sytuację jeszcze bardziej skomplikowaną. Biorąc pod uwagę fakt, że Arsaces był już wcześniej oskarżony o knowania w interesie Chosroesa, nie można wykluczyć, że był on na żołdzie perskim i działał w interesie tego kraju. Wobec braku jednoznacznych danych źródłowych twierdzenie takie może być jedynie domysłem.

Na pierwszy rzut oka najbardziej prawdopodobne wydaje się, że spiskowcami kierowały przede wszystkim osobiste emocje i pragnienia, w pierwszym rzędzie chęć zemsty za doznane upokorzenia. I w tym jednak przypadku wskazać można szereg wątpliwości. Problematyczne jest, co właściwie Armeńczycy chcieli uzyskać; co dałoby im usunięcie Justyniana. Wydaje się, że niewiele, poza dokonaniem osobistej zemsty. Nie wiemy, by któryś z nich sam marzył o władzy cesarskiej. W każdym razie otwarcie żaden z nich nie wysunął swojej kandydatury. Realnie rzecz biorąc tylko jeden spośród nich mógł żywić jakiekolwiek nadzieje sięgnięcia po koronę. Mowa oczywiście o Artabanie, zajmującym jedną z najwyższych pozycji w państwie. Był popularny zarówno w armii, jak i wśród ludu[84]. Jego udział w spisku jest bardzo tajemniczy. Wyraźnie sympatyzujący z nim Prokopiusz stara się przedstawić sprawę tak, jakby Artaban był jego biernym uczestnikiem, działającym pod wpływem zrozumiałego rozgoryczenia. Jednak pomiędzy powrotem Artabana z Afryki, a zorganizowaniem sprzysiężenia minęły prawie dwa lata. Trudno zatem mówić o działaniu pod wpływem impulsu. Na dodatek osoba, którą mógł obarczać odpowiedzialnością za swe niepowodzenie, cesarzowa Teodora, już nie żyła. Nie dowiemy się nigdy,

---

[84] Diehl, *o.c.*, s. 356.

co naprawdę myślał i zamierzał ten milczek[85], który o mało nie został powinowatym cesarza i możliwe, że już wówczas widział się na drodze do tronu[86]. W opinii J.B. Barkera Artaban „began to identify his quest for vengeance with the interests of Germanos and his family"[87]. Autor ten jednak nie próbuje uzasadnić przyczyn postępowania Artabana.

Współpraca z Germanosem i jego synami oznaczała, że w przypadku sukcesu, krewny Justyniana obejmie po nim tron. Mógł on rzecz jasna hojnie nagrodzić swych popleczników i obdarzyć wysokimi godnościami. Jednak zarówno Artaban, jak i Arsaces nie byli, jak się wydaje ludźmi ubogimi. Ten pierwszy dzierżył bardzo wysokie stanowiska. Czy w istocie mógł mieć nadzieję, że od Germanosa otrzyma jeszcze wyższą pozycję? W jego interesie wcale nie leżałoby wówczas zbytnie wzmacnianie pozycji byłego sojusznika. Artaban nie miał też szans na uzyskanie ręki Prejekty. Wprawdzie po śmierci cesarzowej Teodory ponownie pozbył się swej pierwszej żony, lecz wydaje się bardzo mało prawdopodobne, by Germanos, osiągnąwszy purpurę cesarską, zechciał doprowadzić do rozwiązania małżeństwa Prejekty z Janem i by ta ostatnia nadal chciała poślubić Artabana.

Rozważmy zatem czwartą możliwość — spisek mógł być inspirowany przez kogoś w celu skompromitowania Germanosa, a Armeńczycy zostali użyci (za swoją wiedzą lub bez niej) jedynie jako narzędzia. Śmierć Teodory i stosunkowo niedawna, poważna choroba cesarza, otwierały bez wątpienia drogę spekulacjom na temat następcy Justyniana. Germanos był osobą mającą największe szanse, tak ze względu na swe powiązania rodzinne z cesarzem, jak i bogactwo i wpływy w armii. Jego największym rywalem w grze o władzę był Justyn, syn Wigilancji, siostrzeniec Justyniana. Jego żoną była ambitna Zofia, siostrzenica cesarzowej Teodory (córka jej siostry, Komito oraz Sittasa, wybitnego dowódcy armeńskiego pochodzenia). To właśnie im najwięcej korzyści przynieść mogło skompromitowanie Germanosa i jego najstarszego syna.

Na krótki dystans to właśnie Germanos stracił najwięcej w wyniku wplątania go w spisek. Zaufanie cesarza do niego zostało podważone; na całe dwa lata wstrzymano jego nominację na głównodowodzącego w Italii. Życzliwy Germanosowi Prokopiusz starą się wykazać, że był on całkowicie niewinny, w co jednak cesarzowi i jego współpracownikom trudno było uwierzyć. Całe dochodzenie prowadzono w taki sposób, by wykazać, że to on stoi za spiskiem Armeńczyków. Najwidoczniej cesarz uznał, że Arsaces i Artaban nie byli w stanie zagrozić poważnie jego władzy, natomiast za bardzo niebezpieczną uznał możliwość buntu ze strony swego najbliższego krewnego.

Zastanówmy się, czy w interesie Germanosa leżało angażowanie się w konspirację. Z jednej strony, jak powiedziano, był on najpoważniejszym kandyda-

---

[85] Bd. VII, 31, 7.
[86] Tak sądzi Diehl (*o.c.*, s. 358).
[87] Barker, *o.c.*, s. 187.

tem do tronu po śmierci Justyniana. Cesarzowa Teodora, która była jego najpoważniejszą przeciwniczką, już nie żyła. Ponadto po odwołaniu z Italii Belizariusza to właśnie Germanos miał tam objąć naczelne dowództwo. Bunt był w tej sytuacji czynem bezsensownym, bowiem niósł ze sobą ryzyko niepowodzenia, a co za tym idzie przekreślenie bardzo realnych nadziei na tron. Równocześnie jednak Germanos mógł być już zniecierpliwiony intrygami cesarzowej, oczekiwaniem na jednoznaczne stanowisko Justyniana w sprawie sukcesji, obawami, że tron przejdzie w ręce syna Wigilancji. Jako wyróżniający się wódz musiał być świadom, że wpływami, popularnością, a może i umiejętnościami nie dorównuje innym wodzom Justyniana, np. Belizariuszowi. Mógł zatem mieć pokusę, by przyśpieszyć śmierć cesarza. Nie oznacza to jednak, że był tak nierozważny, by angażować się w nie rokujący wielkich nadziei powodzenia spisek Armeńczyków. Gdyby w istocie pragnął się zbuntować, mógł znaleźć sojusznika w swym zięciu, Janie, siostrzeńcu Witaliana. Ten ostatni był wyróżniającym się wodzem i miał pod swym dowództwem znaczne siły na terenie Italii.

Germanos miał bez wątpienia wrogów na dworze. Wspomniano już o tym, że nie darzyła go sympatią sama cesarzowa. Jej celem mogło być utorowanie drogi do tronu mężowi Zofii, Justynowi, synowi Wigilancji. Władczyni miała wpływy w kołach wojskowych rozciągające się także na dowódców armeńskiego pochodzenia[88]. Wprawdzie w chwili, gdy spisek doszedł do skutku, cesarzowa już nie żyła, lecz cała intryga mogła być przygotowana wcześniej. Również Zofia zapewne utrzymywała kontakty z rodakami swego ojca. Sądząc z relacji Prokopiusza, trudno sobie wyobrazić, by Artaban dał się użyć Teodorze do jej celów. Historyk mocno eksponował fakt, że to właśnie ona uniemożliwiła małżeństwo Armeńczyka z Prejektą. Mając jednak w pamięci to, że Prokopiuszowi zdarzało się wyolbrzymiać wzajemną wrogość opisywanych postaci, nie można wykluczyć, że tak było i w tym wypadku. Wcześniej, według świadectwa Prokopiusza, Artaban chciał się znaleźć w bliskim kręgu cesarzowej[89]. Możliwe, że wcale nie zrezygnował ze swych ambicji po nieudanych zabiegach o rękę Prejekty. Również Arsaces mógł stać się narzędziem w rękach Teodory lub Justyna i Zofii.

Sumując, tzw. spisek Artabana nadal pozostaje jednym z najbardziej tajemniczych wydarzeń z czasów Justyniana, między innymi dlatego, że uczestniczącym w nim stronom zależało na zachowaniu tajemnicy. Oficjalna wersja wydarzeń przekazana przez Prokopiusza budzi szereg wątpliwości. Eksponowany w niej motyw zemsty nie jest do końca przekonujący, szczególnie w przypadku Artabana. Zastanawiający jest też wysiłek Prokopiusza, by obarczyć całą odpowiedzialnością Arsacesa. O losach tego ostatniego po zdemaskowaniu spisku nic nie wiemy. W przeciwieństwie do Artabana i Germanosa nie odegrał już żadnej roli w Bizancjum. Możliwe, że jako osoba bez koneksji, raz już oskarżona o knowania przeciwko cesarstwu, był wygodną ofiarą.

---

[88] Armeńczykiem był, w tej chwili już nieżyjący, wódz Sittas, mąż Komito, siostry cesarzowej.

[89] Bd. VII, 31, 5.

Za stosunkowo najbardziej prawopodobne uważam, że działania trójki Armeńczyków przeciwko władcy nie były jedynie ich własną inicjatywą, lecz zostały zainspirowane przez inne osoby. Mogli to być przeciwnicy Germanosa, dążący do skompromitowania jego samego i jego najstarszego syna, potencjalnych kandydatów do tronu po śmierci cesarza. Za tą tezą przemawia, moim zdaniem,. także fakt niezwykle łagodnego potraktowania spiskowców przez cesarza. Mógł on łatwiej wybaczyć próbę skompromitowania Germanosa, niż rzeczywisty plan dokonania przewrotu. Inspiratorzy łatwo mogli wykorzystać urazy, które żywili do cesarza i jego małżonki Armeńczycy, w szczególności Arsaces. Źródła nie pozwalają zidentyfikować osób, które mogły stać za konspiracją. Można jedynie stwierdzić, że oskarżenie Germanosa leżało w interesie jego rywala — Justyna, syna Wigilancji. Przytomność umysłu, jaką wykazali Germanos i jego syn uchroniła ich przed kompromitacją, chociaż i tak zaufanie cesarza do nich zostało poważnie zachwiane. Za życia Justyniana żaden z nich nie doczekał się powołania do współrządów. Nie stało się to jednak także udziałem ich rywala.

Na koniec warto się zastanowić nad tym, jak udział w spisku odcisnął się na dalszych losach osób weń zamieszanych. Bez wątpienia odsunął w czasie nominację Germanosa na głównodowodzącego w Italii, lecz jej nie przekreślił[90]. Gdy okazało się, że Germanos nie planował żadnego wystąpienia przeciwko cesarzowi, odzyskał jego łaski. Dwa lata później nie tylko otrzymał dowództwo w Italii w randze *stratega-autokratora*[91], lecz także znaczne środki na zebranie potrzebnych sił, a nade wszystko zgodę na ślub z Matasuntą, wnuczką Teodoryka Wielkiego, co znacznie wzmocniło jego pozycję[92]. Tak więc nie jest prawdą, że po śmierci Teodory znalazł się w niełasce. Wręcz przeciwnie, ponieważ Justynian nie miał już nadziei na narodziny syna, jego krewny wyrastał na najpoważniejszego kandydata do tronu[93]. Sława wodzowska i posiadane środki po-

---

[90] Otrzymał ją patrycjusz Liberiusz. Bd. VII, 31, 1 – 18; VII, 32, 1 – 31; VII, 39, 8; Hodgkin, *o.c.*, s. 558 – 562.

[91] Barker, *o.c.*, s. 162, 187; Bury, *o.c.*, s. 411; R. Guilland, *Charges des hommes barbus*, [w:] *Recherches*, I, s. 383; Hartmann, *o.c.*, s. 108; Hodgkin, *o.c.*, s. 565; Schubart, *o.c.*, s. 204 – 205; Udalcova, *o.c.*, s. 400.

[92] Jordanes, *Getica*, 81, s. 77; 251, s. 123; 314, s. 138. W opinii J. Moorehada (*Italian Loyalties during Justinian's Gothic War*, Byzantion LIII 1983, s. 586) z tekstu Jordanesa wynika, że ten ślub miał doprowadzić do powiązania rodów Amalów i Anicjuszy. O powodach, dla których Jordanes głosi powyższą opinię zajmująco pisze Goffart (*o.c.*, s. 20 – 111, szczeg. 69 – 77 i 97 – 111). *Cf.* także Isambert, *o.c.*, s. 215 – 216. Aranżując ślub Germanosa z Matasuntą Justynian widział w nim być może swego wielkorządcę w Italii (Strzelczyk, *Goci*, s. 149). Zupełnie inaczej widzi to ks. S. Grabowski (*Wstęp*, [w:] Kronika Jana z Biclar, Warszawskie Studia Teologiczne, VIII 1995, s. 111, przypis 12), który twierdzi, że ślub z Matasuntą zamknął Germanosowi drogę do tronu. Nie wydaje się, by była to słuszna opinia.

[93] Barker, *o.c.*, s. 162, 203; Browning idąc za relacją Prokopiusza podkreśla szczególną niechęć cesarzowej do Germanosa (*o.c.*, s. 157). Równocześnie jednak sądzi, że w 550 r. cesarz mógł w nim widzieć swego następcę (*ibidem*, s. 175). Z tą drugą opinią trudno się nie zgodzić.

zwoliły Germanosowi w szybkim tempie zebrać dużą armię[94]. Przedwczesna śmierć pokrzyżowała jego plany i być może zmieniła losy Bizancjum[95].

Artaban szybko zdołał opuścić więzienie pałacowe. B. Rubin pisze o jego „rehabilitacji"[96], wydaje się jednak, że raczej należałoby mówić o okazaniu mu łaski przez Justyniana. Nie odzyskał bowiem swej wysokiej pozycji, a prawdopodobnie także całego skonfiskowanego majątku. Jako dowódca wojsk trackich pojechał na Sycylię, by tam przejąć także zwierzchnictwo nad flotą od Liberiusza, którego odwołano do Bizancjum[97]. Burza rozproszyła jego flotę u wybrzeży Kalabrii[98], ale on sam ocalał. W walkach na Sycylii odniósł znaczące sukcesy i został głównodowodzącym w tym regionie[99]. Po objęciu naczelnego dowództwa przez Germanosa w 550 r. został mu podporządkowany[100]. Jest to interesujący fakt, świadczy bowiem o tym, że Justynian nie bał się współpracy tych dwu osób i nie starał się ich od siebie odizolować. Po śmierci Germanosa Artaban brał udział, ze zmiennym szczęściem, w walkach w Italii pod wodzą Narzesa[101]. Nie wiadomo, jakie były jego dalsze losy.

Osobą, która całkowicie zniknęła z areny dziejowej po wykryciu spisku był Arsaces. Wprawdzie nie ukarano go surowo, lecz już nigdy więcej nie odegrał jakiejkolwiek roli w Bizancjum. Podobnie było w przypadku Chanarangesa, co jednak chyba nikogo nie powinno dziwić.

Łódź

---

[94] Bd. VII, 40.1 – 4. Gdy jednak przebywał na Sardynii, duża grupa Słowian wtargnęła przez Dunaj w granice cesarstwa (550/551). Wódz ruszył przeciwko nim na polecenie Justyniana. Głównym celem było niedopuszczenie do zagrożenia Tesaloniki. Wycofanie się najeźdźców do Dalmacji umożliwiło podjęcie przerwanej wyprawy do Italii (K. Setton, *The Bulgars in the Balkans and the Occupation of Corinth in the Seventh Century*, Speculum XXV 1950, s. 507). *Cf.* także Barker, *o.c.*, s. 195 – 196; Hodgkin, *o.c.*, s. 567.

[95] Bd. VII, 40, 9 i 27; Jones, *o.c.*, s. 290 – 291.

[96] Rubin, *o.c.*, II, s. 185.

[97] Bd. VII, 39. 8; VII, 40, 14; Rubin, *o.c.*, II, s. 184 – 185.

[98] Bd. VII, 40, 15 – 17.

[99] Bd. VIII, 8, 2 – 27; VIII, 24, 1. Nie odpowiedział jednak na prośby obleganych mieszkańców Krotonu o przyjście im z pomocą (Bd. VIII, 2, 24). Udało mu się natomiast usunąć garnizony gockie z Sycylii (Rubin, *o.c.*, II, s. 188).

[100] Isambert, *o.c.*, s. 647.

[101] Agathiae Myrinaei *Historiarum libri quinque*, Bonnae 1828, lib. I, 11; II, 2 – 3 i 8 [dalej: Agath.]. Zapewne uczestniczył w oblężeniu Kumae, skąd został wysłany nad Pad w celu zastąpienia drogi wkraczającym oddziałom Franków i Alamanów. Nie zdołał się dobrze wywiązać z powierzonego zadania, bowiem towarzyszący mu Herulowie ponieśli ciężką klęskę (Agath. I, 11, 14; Udalcova, *o.c.*, s. 424 – 427). On i towarzyszący mu wodzowie uznali, że nie mogą podjąć walki z przeciwnikiem. Dopiero kolejny rozkaz Narzesa zdołał ich skłonić do wyjścia w pole (Agath. I, 1; I, 17). Artaban przeprowadził następnie skuteczny atak na oddziały barbarzyńskie opuszczające Italię ze zdobytym łupem (Agath. II, 2). Walczył potem jeszcze z Frankami pod wodzą Narzesa dowodząc częścią oddziałów na skrzydle (Agath. II, 8).

ARSACES AND ARTABANES' PLOT AGAINST JUSTINIAN THE GREAT

Summary

In 548, when Byzantium was in a very difficult condition, a group of Armenians organized a plot against emperor Justinian the Great. Among the conspirators there were Artaban, Arsaces and Charananges. As none of the participants was interested in bringing it to light, the coup remained one of the least known events during the emperor's reign.

The only account we know is contained in the *History of the Wars* by Procopius of Caesarea. Other historians did not mention the conspiracy at all. This could have been caused by insignificance of the plot or by the fact that the emperor himself was not interested in disclosing all details of the conspiracy. Procopius could have known the course of the events very well, as he was present himself at Constantinople during the coup. His *History of the Wars* contains the official interpretation of events. Yet, in the *Secret History* he did not contradict nor alter his account, as he often used to.

The conspiracy is known as Artabanes' plot, but according to Procopius it was lead by Arsaces. We know little about him. He had been accused of treason (he was supposed to act in favor of Chosroes, king of Persia) and sentenced to flogging. In Procopius' opinion he wanted to take revenge and managed to find collaborators, like Artabanes, one of the most important figures of the empire, a *magister militum praesentalis*, who had saved Africa for Byzantium. Artabanes wanted to marry Preiecta, Justinian's niece, but his plans were ruined when his Armenian wife came to Constantinople and found empress Theodora's support. The third conspirator, Charananges, was a young and not very intelligent man.

The main purpose of the conspiracy was, according to Procopius, to overthrown Justinian and to give the throne to Germanos, a close relative of the emperor. The conspirators wanted to pull Germanos and his son into plot, but the latter did not accept their proposal and through Marcellus, a commander of the imperial guard, informed Justinian about everything. The conspirators were put under investigation and punished, yet the punishment was not particularly severe.

There are certain details in Procopius' account which remain unclear. The historian blames Arsaces of organizing the plot and tries to excuse Artabanes' participation in the conspiracy. At times he argues that Germanos was innocent and loyal to the emperor. If this were true what were the reasons for the coup? It was certainly not an „Armenian" conspiracy, despite the fact that three Armenians were involved in it. They did not act in the interest of Armenia, nor did they seek any contacts with their compatriots within the empire or outside. Moreover, they sought an ally in Germanos, a member of the imperial family. It is difficult to say what they themselves wanted to obtain. None of the Armenians planned to proclaim himself emperor, instead they wanted Germanos to be one. Why did they decide to act in his favor? Especially the position of Artabanos under Justinian was so strong, that he could not hope to be given more by Germanos.

A closer look into sources allows me to question the supposition that the Armenians acted in the benefit of Germanos indeed. The latter was a very powerful and influential figure, the most likely candidate do the imperial throne, as Justinian and Theodora were childless. It would be unreasonable for him to rebel against the emperor, especially after the death of Theodora, at the moment when he was about to become a commander-in-chief in Italy.

I personally suppose that the plot must have been inspired by somebody who was interested in discrediting Germanos in the eyes of Justinian. It is known that Theodora wanted to guarantee the throne to Justin, the son of Justinian's sister. Justin married Sophia, Theodora's niece, the daughter of Komito and Sittas the Armenian. That was the reason why the empress did not like Germanos and acted against him. It is likely, that the conspiracy of Arsaces and Artabanes was inspired by Theodora just before her death or by Sophia and Justin, the son of Vigilantia. It is significant, that Justinian seemed to be afraid more of Germanos' participation in the conspiracy than of the conspiracy itself. Thus the investigation was conducted in such a way to make Germanos a principal suspect. Neither the emperor nor the members of the senate did believe in his innocence. Germanos eventually managed to prove his loyalty to the emperor, yet it took him two long years to regain his post by Justinian's side.

Eos LXXXVI 1999
ISSN 0012–7825

EPIGRAMS OF MACIEJ KAZIMIERZ SARBIEWSKI SI (1595 – 1640) — THE GENRE CRITERIA OF AN EPIGRAM IN HIS THEORETICAL AND POETICAL WORKS

By

JUSTYNA ZABOROWSKA-MUSIAŁ

Maciej Kazimierz Sarbiewski, a Jesuit, known to his contemporaries as 'Horatius Christianus' and by his descendants as 'Horatius sarmaticus' gained European reputation while still being alive, mostly thanks to his lyrical works. In recognition of his merits, pope Urban VIII, also dabbling at poetry, awarded him in 1625 the Capitol laurels.

His epigrammatic works, however, seem to have been underestimated. What may have contributed to that was the Jesuitical rule 'Ratio studiorum' which, among other exercises, advised students to compose epigrams and publish them at least once a week by reciting them or displaying at a specially appointed place with the author's signature[1]. On one hand, composing epigrams was therefore a mere ordinary exercise widely used to improve students' abilities in making short, relevant and witty remarks so useful in the nobles' engagement in the governing of the Republic of Poland. It was connected with the specific form of government in Polish and Lithuanian state in XV – XVIII centuries called the noble democracy. It was formed as the result of acquiring by the nobles (composing 8 – 10% of the population) such legal warrants as: personal and property immunity, tax and custom privileges, equal and exclusive political rights as well as land owning monopoly. The absence of stable, professional administrative bodies, the habit of setting up unions to achieve certain goals (so called confederations), freedom of speech in the state parliament and existence of local decision making institutions (so called little parliaments) created the need for effective writing and speech making abilities. On the other hand, it was the means of achieving literary skills which, in turn, might be later used for creating more highly valued works.

---

[1] *Cf.* J. Warszawski, *„Dramat rzymski" Macieja Kazimierza Sarbiewskiego (1622 – 1625). Studium literacko-biograficzne*, Rzym 1984, p. 92.

The small amount of interest shown in Sarbiewski's epigrams was also the result of the poet himself's low opinion of the genre expressed in his treatise *De perfecta poesi, sive Vergilius et Homerus* (1627). He practically ruled the epigram out of poetry, leaving only a few works of the category.[2]

Not only are Sarbiewski's epigrams interesting because of the topics they concern,[3] but also on account of their composition. What is even more interesting, he was the one to work out the theory of the genre which can be found in his thesis *De acuto at arguto, sive Seneca et Martialis* (1623). There, he presented his opinion on the punch line and wit as the features of an epigram distinguishing it from other literary genres.[4] The already mentioned treatise *De perfecta poesi* contains some reflections on epigrams as well.

It should be emphasised that as far as contemporary researchers have been interested in the poet's theoretical and literary reflections,[5] they have not thoroughly analysed the theoretical premises of Sarbiewski's epigrams. I therefore wish to present the milestones of this theory as compared to his literary practice.

For Sarbiewski, the basic features of an epigram were the punch line (*acutum*) and wit (*argutia*) while, according to the Classical or deriving from it the Renaissance tradition, the fact that it should be short and concise[6] seemed to be of less importance. Although he mentions that in *De perfecta poesi*,[7] among

---

[2] „Quod attinet ad epigramma, id vero si perfectissimum etiam sumatur, nequaquam est poesis. (...) Adverte tamen non excludere nos epigrammata quaedam a speciebus poeseos, quae aptam aliquam fictionem habent vel certe imitationem morum non quales fuerint, sed quales potuerint esse." — M.K. Sarbiewski, *O poezji doskonałej czyli Wergiliusz i Homer (De perfecta poesi, sive Vergilius et Homerus)*, translated by M. Plezia, redaction S. Skimina, Wrocław 1954, pp. 41, 43.

[3] Among Sarbiewski's epigrammatic works, two trends are popular: 1) panegyrical, praising some church and lay dignitaries esp. Jesus Society benefactors, 2) religious, in memory of some saints with remarks on man's love of God and God's love of man. The later is, in fact, present in quite a number of the poet's works.

[4] Sarbiewski calls the punch line and the wit „soul and essence" of an epigram („anima quaedam et forma epigrammatis") — S a r b ï e w s k i, *De perfecta poesi*, p. 40.

[5] The punch line and wit are dealt with in B. O t w i n o w s k a's article, *'Concors discordia' Sarbiewskiego w teorii konceptyzmu*, Pamiętnik literacki, Wrocław 59/3 (1968), p. 81 – 110, A.W. M i k o ł a j c z a k, *Concetto jako gra literacka*, [in:] Studia Sarbieviana, Bibliotheca Symbolarum Philologorum Posnaniensium, Gniezno 1998, p. 34 – 49. Theological aspect of the punch line is mentioned in : J. B o l e w s k i SI, *Nascitur una... discors concordia*. Theological aspects of Sarbiewski's works, in: Nauka z poezji Macieja Kazimierza Sarbiewskiego, ed. by J. Bolewski SI, J.Z. Lichański, P. Urbański, Warszawa 1995, p. 87 – 111, and in: A.W. M i k o ł a j c z a k, *Teologia pointy*, [in:] Studia Sarbieviana..., p. 51 – 63.

[6] The ancient epigrams were short, usually a two-line elegy dystych. It had at first the form of the information note. Then, it evolved into a variety of types like tomb epigrams, votive and occasional ones. During the Alexandrine period an epigram was a form of expressing a poet's mood or fleeting thoughts. Some well known to Sarbiewski literature theoreticians often referred to the ancient tradition. The ancient traditions were also referred to by such well known to Sarbiewski literature theoreticians as: J.C. S c a l i g e r, *Poetices libri septem*, 2nd edition, b.m., 1581, volume 3, chapter 126, or working at the turn of the Renaissance and Baroque J. Pontanus, Poeticarum institutionum libri tres, 2 nd edition, Ingolstadii 1597, volume 3. Both the theoreticians stressed the short form as the feature of the genre.

[7] S a r b i e w s k i, *De perfecta poesi*, p. 42 sq.

his epigrams, short ones (2 – 8 lines) can be found as well as those a few dozen lines long. The most important example of the latter can be epigram 7 *Quis mihi det fratrem meum, sugentem ubera matris meae, ut inveniam te foris?* (*Cant.* VIII, 1)[8] which is 58 verses long.

The epigram, dealing with man seeking God, resembles in its composition, a standard lyrical work. It has the form a descriptive lyrical monologue expressed by a personified human soul that chases Christ taking flight through mountains, forests, deserts and bushes. Numerous obstacles on the way to the mystical unification with God are combined here with complicated description of the scenery packed with geographical and natural terminology. The longing for Christ speaker's experiences make the monologue resemble a dramatic struggle in the hostile world. The psychological aspect used in epigram 7 to express the feelings of mystical exaltation, is created with the use of the baroque rhetoric included in the structure of the text. However, all these features, being the result of a critical analysis of the poem, do not make it a song according to criteria stated in the treatise *De acuto et arguto*. For Sarbiewski, this is an epigram as it contains a punch line closing the composition:

Stabo: quemque vagum nequit, videbo
An possit Deus invenire stantem.

What the punch line is we can learn from the treatise *De acuto et arguto* considered by the researchers as the most original of the poet's theoretical works.[9] It was also the first study on the theory of concept. Dealing with the theory of concetto,[10] Sarbiewski put himself ahead of such frequently cited authorities as Matteo Pellegrini, Baltasar Gracian or Emanuel Tesauro.[11]

He began his deliberation on the punch line with critical analysis of the existing opinions on the topic. Some of the notions recorded by Sarbiewski were based on an opinion poll where not only did he present a debater with things to be taken into consideration but also with his own suggestions of the definition.[12] Others arose independently.

Among the definitions of the punch line recorded by the poet were: 1) rhetorical ones — according to which, the concept was either a beautiful, attractive

---

[8] Mathiae Casimiri Sarbiewski e Societate Iesu Poloni, *Poemata omnia*. Editio omnium, quae adhuc prodierant, longe plenissima, Staraviesiae 1892, edidit T. Wall SI, p. 428 sq.

[9] *Cf.* Cz. Hernas, *Barok*, Warszawa 1976, 2nd edition, s. 229; Otwinowska, *o.c.*, p. 82 n.

[10] *Ibidem*, p. 83.

[11] M. Pellegrini, *Delle Acutezze, che altrimenti Spiriti, Vivezze, e Concetti, volgarmente si appellano*. Trattato del sig. (...), (Genova e Bologna) 1639; B. Gracian, *Arte de Ingenio, tratado de la Agudeza en que se explican todos los modos y diferentes de conceptos*, Madrid 1642; E. Tesauro, Il *Canocchiale Aristotelico, O sia Idea delle Argutezze Heroiche Vulgarmente chiamate Imprese, e di tutta l'arte simbolica, et lapidaria, Contenente ogni genere di Figure, et Inscrittioni Espressive di Arguti, et Ingegnosi Concetti. Esaminata in Fonte Co'Rettorici Precetti de Divino Aristotele Che comprendono tutta la Rettorica, et Poetica Elocutione*. Del Conte (...), Venetia 1655.

[12] *Cf.* Otwinowska, *o.c.*, p. 85, note 14.

maxim or a rare and elegant figure of speech, 2) dialecictal ones, assuming that it was based on comparing the sizes of objects, relation of the topic to reality or it was a deceitful sophism, 3) psychological ones, in turn, regarded the concept as a surprise, an unexpected thing.[13]

Such variety of defining formulas showed that the punch line had been a widely discussed notion and the time had come for a thorough analysys.[14]

Sarbiewski analysed and evaluated all the possibilities he had recorded. Their weak point was in the lack of universality; each could be applied to a certain situation only. Realising that, Sarbiewski attempted his own definition, which aspired to be universal. He expressed it in a form of an oxymoron, so characteristic of baroque concepts:[15]

> Acutum est oratio continens affinitatem dissentanei et consentanei, seu dicti concors discordia vel discors concordia.[16]
> ("Punch line is a figure of speech where consistency meets inconsistency, it is therefore a verbalisation of consistent inconsistency or inconsistent consistency.")

The definition is then explained by Sarbiewski with the use of a model of a mathematical point which is an angle made by two lines, sides, originating from a common base (fig. 1). In case of the rhetorical punch line stating the topic or presenting a statement serves as the base. One of the sides stands for something consistent, the other for something inconsistent with the topic. The punch line is created where the sides meet (fig. 2).

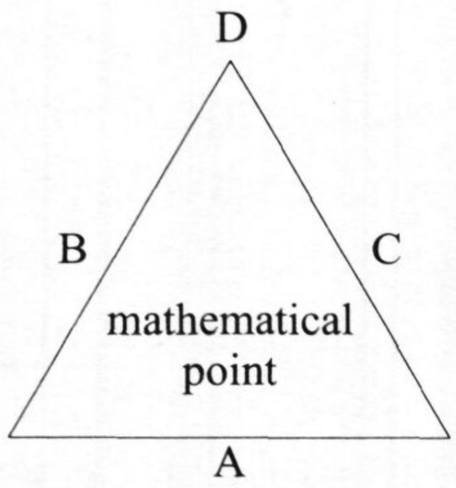


Fig. 1

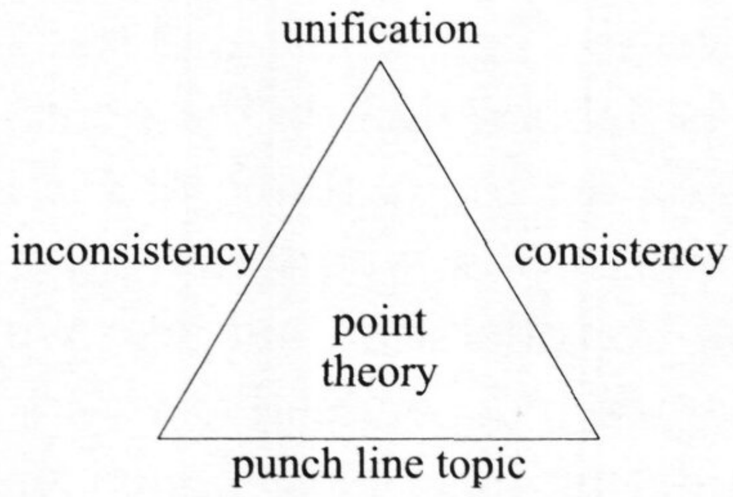


Fig. 2

To make the unification of the contradictions possible, they have to appear to be false:

> Ut autem acutum sit, oportet, ut dissentaneum et consentaneum coincidant et ita coalescant in unum, et sibi quasi initantur in eodem fundamento, hoc

---

[13] Sarbiewski, *O poincie i dowcipie (De acuto et arguto liber unicus sive Seneca et Martialis)*, [in:] Wykłady poetyki (Praecepta poetica), translated and edited by S. Skimina, Wrocław 1958, p. 1 – – 10. Division of opinions presented in the paper are taken from O t w i n o w s k a, *o.c.*, p. 86.

[14] *Ibidem*, p. 85.

[15] *Ibidem*, p. 87.

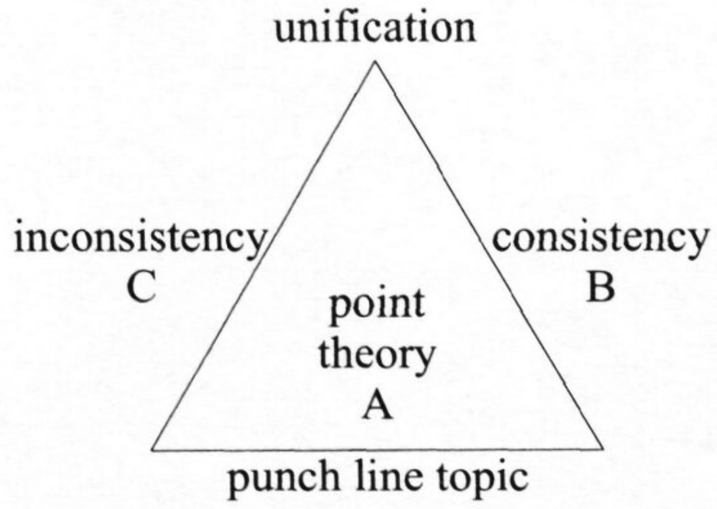
[16] S a r b i e w s k i, *De acuto et arguto*, p. 10.

est, ut etiamsi aliquid, quod dicitur de illa materia, seu basi, videatur plane ab illa ex una parte dissentaneum esse, ex altera tamen parte sit plane consentaneum vel saltem videatur esse consentaneum.[17]

Consistency and inconsistency are considered to be set in the literary-topic -versus- nature environment.[18] The criteria on which the judgement is made lie within the reader or author's consciousness. They draw their conclusions on the expectancy or unexpectedness which are probability theory categories. The event presented in the topic (real or fictional) is considered to be 'consistent with the nature' when it agrees with their expectations or 'inconsistent with the nature' when it is unexpected or surprising, as they could not have predicted it or it was beyond their comprehension. In other words, all that is common or follows popular customs and standards, can be seen as consistent with the nature while all that is unique or counters them, cannot. The punch line consists in seeing both those aspects of the topic at the same time. The result and goal lies in the joy and admiration it brings: admiration of discovering what was unknown, and the joy of fulfilling one's expectations, reaching consistency with nature, confirmation of what was known and even broadening one's personal knowledge with the new experience.[19]

Let's investigate how the theory works in practice using the already quoted Sarbiewski's epigram 7. It deals with man seeking God where two threads intertwine: a narrative one referring to the life of Jesus as depicted in Gospel and a metaphysical one "reflecting man's desire to catch up with a God that is always ahead, chasing man with his grace".[20]

Referring to the previously mentioned theory of point, the desire for unification with Christ is the topic (A) of the punch line ("Quo tandem meus avolavit..." — l. 1; "An rursus..." — l. 14 etc.). Consistency (C) lies in the fact that in order to catch someone it is necessary to chase them ("Obstent... assequar Puellum — l. 7 – 9; Ut pulsum celer assequar Puellum... — l. 17 etc.). Inconsistent is the fact that stopping can be the way of catching someone. ("Stabo..." — l. 57). The unification is achieved when "the chasing one, having stopped, caught the chased" (lines 57 – 58).



[17] *Ibidem*, pp. 10, 12.
[18] *Ibidem*, p. 40.
[19] *Ibidem*, p. 15.
[20] M i k o ł a j c z a k, *Teologia pointy*, p. 60.

The unification is not possible unless the inconsistency appears to be false. In the real world, it is not possible to catch someone while stopping, it is, however, possible in the spiritual domain. Two ways of living are being contrasted here: vita activa is the way of getting closer to God through an active life while vita contemplativa leads to God through contemplation — which is, in fact, the way God himself approaches man.

Another feature of an epigram is the wit (*argutia*). Sarbiewski calls it "the punch line attire and ornament" (ornamentum et quaedam vestis acuminis).[21] The difference between the punch line and the wit consists in the punch line being "the harmony of consistency and inconsistency expressed in any words", Sarbiewski states. If, however, the expression is accompanied with intended and careful word selection, either pleasantly sounding "flowing of syllables pleasant to one's ear" or chosen to make a pun or speech figures, then the punch line becomes a wit.[22]

In epigram 7, the wit consists in God running away from man, not as the almighty God but as a child (Puellus). It seems paradoxical for man not to be able to catch a child.

To sum up, the analysed epigram is a perfect example of applying theoretical assumptions to the practice of poetry, and by a fine artist, too. It proves that Sarbiewski's theoretical and poetical works converge which originates in the fact that the poet's theoretical and literary interests parallel his creative expression.

Poznań

---

[21] Sarbiewski, *De acuto et arguto*, p. 30.
[22] *Ibidem.*

SUMMARIA DISSERTATIONUM INAUGURALIUM

Eos LXXXVI 1999

ISSN 0012–7825

GREEK AND LATIN MORAL WRITINGS OF THE PERIOD OF THE EARLY ROMAN EMPIRE TOWARDS PROBLEMS OF FAMILY EDUCATION*

By

ALDONA OSSOWSKA

Historical research on educational models carried out and the educational theories formulated in the past makes representatives of other related disciplines to show respect to the ancient educational tradition, deeply rooted in philosophy. It clearly reveals mutual relationships between private life, social relations, daily life, politics, and an intellectual formation of a given epoch. The key to understanding the complexities of these relationships is an interdisciplinary examination of history of the family and educational views. Research into the stability and variability of the views on the family and its functioning allows to discover permanent fundamental values on which the family was based and to separate those being only connected with a given epoch and its ideals.

The research taken up by me has covered the writings of Dio Chrysostom, Plutarch, and Pliny the Younger. As well as reflecting their "moral consciousness", their works are an attempt to justify their own ethical views. Part of their moral views is concerned with the family life and education. Some other time, the family and education is used only to exemplify their own ethical views.

Literary works, whose aim is to propose or right to show ideals, norms, and models of attitudes, can be called moral. Ethics and moral education should contribute to forming autonomous moral decisions and choices in people. Therefore, moral writers use the principles of moral life based on intellectual grounds. These principles concern values and duties transferred and carried out in various environments, including familial one. Education is based on the con-

---

* The paper is an abstract of my doctoral thesis *Moralistyka greckojęzyczna a łacińska okresu wczesnego Cesarstwa Rzymskiego* (Greek and Latin moral writings of the period of the early Roman Empire), written under prof. Juliusz Jundziłł's supervision. The defence took place in December 1998 at the Faculty of Pedagogy and Psychology of the Pedagogical University of Bydgoszcz.

viction that man's personality is imperfect, but there are still possibilities of dynamic changes of man.

Being connected with normative ethics, moral writings aim at working out the norms of customs as well as at showing the principles of observing them. The writings of Dio, Plutarch, and Pliny the Younger have tended to establish a basic set of values of familial life as well as conditions for their realisation.

Owing to the fact that in ancient culture basic ethical problems were not to be solved only through establishing rigid laws, much more importance was attached to self-improvement. Man's privacy has thus become a centre of moral life, and the reasoning of ethical views become art. The views of Dio, Plutarch, and Pliny the Younger do not aspire to build a theory. Yet, full of philosophical consideration, moral intuition and replete with examples and patterns of familial life, they can be entirely classified as moral writings.

The works of Dio Chrysostom and Plutarch are written in Greek, and Pliny the Younger's in Latin. The language matters only with respect to the linguistic arrangement of the sources, however. In no way does it testify to the existence of two currents in moral writing or two disparate ways of the thinking of family and family education.

The Roman Empire of the first to the second centuries is described as bilingual. The mutual influences of Hellenism and Romanisation led to forming the Graeco-Roman culture, and the knowledge of both languages by the then élite allowed the reception of intellectual contents expressed in both Latin and Greek. The linguistic differentiation of the sources certainly calls for making comparative analyses. These differences mean that disparate historical and literary traditions were used. It is reflected in presenting two pedigrees for the views on family education. Yet, the linguistic divergence does not bring about a change in the approach to a single common issue of family education.

The topic of family education in the analysed sources is concerned with various matters. The source material has been collected and arranged around such basic issues as the conceptions of marriage and woman's role in it, child's status in the family and the role that he or she played in forming an educational environment, the definition of educational roles and tasks of father and mother, and educational influences of other relatives and persons taking part in children's domestic education. Prior to discussing these issues, however, one should define the idea of ancient family and family education.

Owing to its structure the family in antiquity did not constitute a nuclear structure, but an extended one including additionally the relationships between the generations (more than two) and the relationships with other relatives both on the mother's and father's sides, as well as with non-relatives (slaves, wet-nurses) having influence on forming an educational environment. The education in the family thus defined encompasses a wide range of communication and social relations among all its members. When examining them, one should pay attention to the essential contents of education and care that conditioned the

types of emotional and formal ties in a nuclear family, the directions of personality development of particular members of the family, the ways of achieving integration by an individual with the micro-community — a family and with the macro-community — a social stratum to which he or she belonged. I have regarded education as a wide socialising process establishing relationships with society. The term education will thus mean the preparation for life, excluding the instruction consisting in the transfer of knowledge.

As the sources analysed mainly presented the family of the upper social stratum, I have concentrated on how the ethos of life of the élite was being formed. I have established precise chronological limits of the research, which has been possible due to the fact that the writers in question: Dio Chrysostom (c. 40 – 115), Plutarch of Chaeronea (c. 50 – c. 120), and Pliny the Younger (c. 62 – c. 113) lived and acted within the same period. This fact is very advantageous as it allows comparative studies on the views established under the same historical circumstances. Additionally, there would be an opportunity to establish whether and to what extent each of them knew the views of the other. Their most intense activity and writing takes place from the end of the first to the beginning of the second century. This period is, too, the time prosperous for the family and significant for the discussion of the family problems considered in moral writings. The period of the early Roman Empire has therefore seemed best to define the chronological limits of my research. One should also stress that the views of the authors under consideration are typical of the epoch.

Dio's 'orations' are an important source for the history of culture whose foundation became the ethics combining the Greek tradition and the Roman civilisation. In his writings the problem of the family and education is not an issue dealt with separately. It more frequently appears as a very significant background, against which the nature of society and man is considered. Though presented in a fragmentary way, his educational views greatly contribute to the whole of ancient thought on education.

Through his writings Plutarch introduced a pronounced didactic tendency into the style of moral writing. However declared to reflect Greek tradition, his considerations did not stay away from the circle of Roman culture and the Roman state. His views on education and the functioning of family were presented in a systemised form (e.g. his conception of marriage).

Pliny the Younger's works are unusually extensive and contain valuable records of daily life and culture of his times. Because of personal character of the large part of his writings, they are an excellent source for analysing private life that was permeated with the intimacy of relationships, including familial ones. Pliny did not avoid discussing essential issues related to familial life and education as well as airing his own views on them. Part of his literary production of formal character connected with his public activities, presents a panorama of the social history of his time.

The first problem taken up in my doctoral thesis is related to the importance of the moral influence of Dio Chrysostom, Plutarch, and Pliny the Younger, which should be examined within the context of intellectual life of their epoch. Besides, one should establish how typical their writings were of the epoch and in what way they differed from one another in their styles of moral writing.

Another important problem to deal with has been to define the early Roman Empire family as a form of social life and as an educational environment against the background of circumstances existing in the then life reality as well as those resulting from the theoretical views of the epoch. As only members of the upper social stratum were aware of the need of education and had an interest in educational issues, it has only been possible to concentrate on analysing the education in the family of imperial élite.

The basic analysis of the moralists' views on education has been focused on central problems of family education, with the positions and attitudes of particular family members, their mutual relationships, and their roles to be defined. The views have been analysed by me on three levels: similarities and differences between the three authors, similarities and differences between them and modern conceptions of family education, and changes in the roles of family members from the asymmetry relations towards the symmetry relations.

The sources analysed constitute a direct picture of the Greco-Roman reality of the early Roman Empire period and the then views on family education. They express the authors' opinions and are a source of our knowledge of the culture in the examined epoch, in which rhetoric determined an aesthetic form as well as the conditions of communication. The literary character of these sources, however, requires understanding the essence and rules of the genre as well as the cultural and intellectual background of the communication between a communicator and his recipient. Genres such as rhetorical oration and discourse, *moralia*, letters, eulogy reflect a fundamental issue related to social communication in antiquity — the transition from the oral to the literary culture. In the Greco-Roman world at the end of the first and the beginning of the second century, the recipients were well educated in literature and most often bilingual, they understood the use of fiction and literary stylisation in particular literary genres. A present-day researcher faces the problem of reading a historical context, being absolutely aware of invention and fiction of the text. It was therefore crucial to read historical contents that were symbiotically connected with rhetorical form of the writings.

The analysis made on the family matters considered by Dio Chrysostom, Plutarch, and Pliny the Younger points to their broad interest in ethical questions related to education and familial life. The defining of the positive worth of private and public life as well as the relations between them was the subject of philosophical considerations.

When reconstructing the Roman type of education, it is easy to yield to the moralising tendency presented in the sources under consideration. If it is so,

the image of the world of civic virtues would be built up. Eclipsed by Stoicism, the world of personal virtues in the meantime developed, however. The aesthetics of existence formed. The phenomenon of this individualism consists in attaching greater importance to privacy, the values of individual conduct, and the care of the self. This way morality was gradually evolving from the concept of political man to that of inner man. Pliny the Younger's lifestyle is the best example of this. Leading a life entangled in the network of the ties of friendship, dignities and offices, he took care of his all-round development through pursuing his own interests. He kept a harmonious balance between the *negotium* and the *otium*.

Within the family of the first and second centuries the problem of defining education (*paideia*) was giving way to the search for the ethics of familial life. It became common to think of defining the spouses' roles, the essence of bonds in marriage, the relationships between woman's status and her independence from the roles ascribed to her.

The husband's and father's duties were perceived in terms of morality, responsibility for the family, and possibilities to take care and provide good living conditions. The duty towards children was to ensure conditions for their development and education.

Children were brought up in the atmosphere of affection, mutual care and respect. The preparation for such working of the family was taking place in day-to-day relationships with parents, relatives, nannies, and domestic slaves. The development of personality and morality was to proceed through education.

The significance of private life was recognised, and familial relationships and various forms of household activities were given importance. The range of matters being dealt with in the sources analysed is very broad. Nevertheless, there are some that were not considered at all.

As regards the views on the family and education, the sources analysed came into being in response to the same problems. For example, it was the problem of defining the relation between the woman's nature and the social role attributed to her or that of situating the father's roles between the moral sense of responsibility and the evolving Roman *ius civile*.

The sources under examination differ with respect to the language. This linguistic difference determines the historical and literary stylisation used in relation to the same educational problems. The stylisation of Greek texts decided that elements allowing their authors to identify with the past of Greece were introduced.

Dio Chrysostom is first of all a competent *rhetor*. Therefore, he was employing general methods of reasoning and persuading that were typical of the rhetoric art. Using the Greek *topoi* he appealed to the likes and dislikes of his recipients not only in his home Bithynia but also in Rome. These living in the Greek provinces searched in his speeches for the themes testifying to the continuity of the Hellenic culture, whereas Romans looked for the prototypical pat-

terns of the Hellenistic civilisation that would allow them to satisfy their curiosity of this variety of culture. Despite this difficult layer of the Greek *topoi*, Dio Chrysostom's rhetorical production cannot be disregarded in the reseàrch on the ancient family.

The linguistic difference also decides about the terminology introduced with regard to educational problems. The terms describing for example ethical values possessed their Greek and Roman counterparts: harmony with respect to marriage (*homonoia — concordia*) or virtue as the aim of man's development (*arete — virtus*). The content of these counterparts, though variable due to the historical process of their development, refers to the same phenomena and problems of family education, however.

Moralists' experience and knowledge were used to form ethical opinions either related to education or exemplified with the phenomenon of family education. Two styles in presenting the views on family education, coming from Greek and Latin moral writings, cannot give grounds for distinguishing two trends in thinking of the family, especially with regard to the problems of its tass, functions, or relationships among its members.

The authors in question differ in their styles and forms of pedagogical consideration, resulting from two disparate literary attitudes. One should also distinguish in their views the postulates from the exemplifying of familial and educational phenomena with classical tradition.

The analyses made have revealed essential similarities in forming the ethics of familial life. It appears as the phenomenon developed above varieties of particular traditions.

As moralists, Dio Chrysostom, Plutarch of Chaeronea, and Pliny the Younger developed lasting ideas that were the subject of educational and personal consideration. The identity of problems of family education in the Graeco-Roman reality of a double historical pedigree confirms in the need and importance of comparative and intercultural research.

The studies on the family explain not only the mechanisms of biological reproduction of society but also those of cultural reproduction. The historical perspective of research allows to note that the family was an educational environment of crucial importance, it ensured the identity and social status for its members and was the source of the most important experiences, especially emotional ones, for an individual.

The history of education provides access to the record of human behaviour, shows typical situations connected with collective and individual psyche. In so doing it does not want to point to the patterns to follow. Instead, it brings values that are inherent in the culture of social life and builds the ethical and aesthetic side of human life.

Bydgoszcz

Eos LXXXVI 1999
ISSN 0012–7825

VETERANEN IN DEN DONAUPROVINZEN DES RÖMISCHEN KAISERREICHES (1.-3. Jh. n.Chr.)*

Von

KRZYSZTOF KRÓLCZYK

Unter dem Begriff *veterani* verstand man im alten Rom jene Soldaten, die ihren Dienst in Legionen, Auxiliareinheiten und in der Seeflotte abgeschlossen haben und danach feierlich verabschiedet wurden. Die demobilisierten *milites* wurden im Kaiserreich zum wesentlichen Bestandteil der römischen Gesellschaft, besonders in den weit vom Zentrum entfernten Limesprovinzen. Die Veteranen bildeten eine große, relativ wohlhabende und priviligierte Gruppe, die eine bedeutende Rolle im politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Leben der von ihnen bewohnten Gebiete spielten. Diese besondere gesellschaftliche Stellung der in den Ruhestand versetzten Soldaten in den Limesprovinzen verleitet manche Forscher dazu, die Veteranen als einen getrennten Stand innerhalb der römischen Gesellschaft — *ordo veteranorum* (letztens von G. Wesch-Klein, *Soziale Asppekte des römischen Heerwerens in der Kaiserzeit*, Stuttgart 1999, s. 191 ff.) zu betrachten.

Das Gebiet von acht Donauprovinzen (Raetia, Noricum, Dalmatia, beide Pannoniae, beide Moesiae und Dacia) kann ein ausgezeichnetes Modellgebiet für die Forschung zu den Veteranen im Römischen Kaiserreich bilden, denn hier hatten wir es mit der intensivsten militärischen Siedlungstätigkeit im Maßtab des ganzen Imperium zu tun. Die grundlegende Quelle bei der Betrachtung dieses Problems bildet die Epigraphik, d.h. Inschriften, in denen die Veteranen gennant werden. Eine Ergänzung bilden archäologische Funde (Fragmente militärischer Diplome sowie die Überreste der Veteranenvillen) und bruchstückhafte Überlieferungen antiker Historiker.

---

* In der vorgelegten Skizze wurden die wichtigsten Thesen meiner Doktorarbeit *Die Veteranen im sozial-politischen Leben der Donauprovinzen des Römischen Kaiserreiches (1.-3.Jh. nach Chr.)* vorgestellt, die 1998 im Seminar für Geschichte Antiker Gesellschaften am Institut für Geschichte der Adam-Mickiewicz-Universität zu Posen unter der Leitung von Prof. Dr. Leszek Mrozewicz abgeschlossen wurde. Bei der Ausarbeitung des Beitrags war der Autor gezwungen, auf den kritischen Forschungsapparat zu verzichten; den Interessierten steht die Kopie der Dissertation in der Universitätsbibliothek in Posen zur Verfügung.

Ursprünglich kannte man den Begriff *veteranus* nicht. Das ergab sich aus der Besonderheit der frühen römischen Armee, die nach dem Prinzip der bürgerlichen Miliz organisiert war. Erst im Augenblick der Bedrohung von außen bzw. der durch Rom geführten Aggression wurden alle römischen Bürger von *civitas* in den Militärdienst gestellt, die ein entsprechend großes Vermögen besaßen. Nach Beendigung der Kriegshandlungen wurde die Armee demobilisiert und die Soldaten konnten wieder zu ihren früheren Beschäftigungen (vorwiegend in der Landwirtschaft) zurückkehren.

Die Veteranen als Gesellschaftsgruppe waren erst in Folge der Veränderungen in der römischen Armee in der Epoche der Republik enstanden. Von grundlegender Bedeutung für die Entstehung der neuen Schicht war die sog. Reform von Marius sowie die Regelung der Entlohnung für den geleisteten Militärdienst. Die Verwandlung der Miliz in eine regelrechte Armee mit Berufscharakter und genau vorgesehener Dienstzeit sowie die Rekrutierung im breiten Maße von *capite censi* führten dazu, daß man den in den Ruhestand versetzten Soldaten eine entsprechende materielle Sicherheit schaffen mußte. Als eine Art Belohnung sollte jedem von den ausgedienten *milites* ein Stück Boden zuerkannt werden — seit Augustus hingegen auch Abfindung in Form von beträchtlichen Geldsummen.

Mit der Zeit spielten die Veteranen eine immer größere Rolle im römischen Staat sowohl im wirtschaftlichen (Bebauung landwirtschaftlicher Güter) als auch im politischen Leben. Sie bildeten einen Faktor, den man beachten mußte. Offensichtlich ist das geworden während der Unruhen bei der Einführung der Reformen des Tribuns Lucius Appuleius Saturninus (100 vor Chr.) und später im verstärkten Maße während der Bürgerkriege nach dem Tod von Iulius Cäsar.

Die Bedeutung der Veteranen wurde von Octavian (dem späteren Augustus) wahrgenommen. Der Erbe des ermordeten Diktators bediente sich in seinem Kampf gegen Antonius u.a. der erneut eingezogenen Veteranen des Cäsars, die in einigen italischen Städten angesiedelt wurden. Nach seinem Endsieg setzte Octavian (ab 27 vor Chr. Kaiser Augustus) die Politik seines Adoptivvaters fort, der die Veteranen für den geleisteten Dienst belohnte. Auf dem Territorium des ganzen Staates ließ er — ähnlich wie Cäsar — zahlreiche Militärkolonien entstehen. Außerdem verfügte er als erster Herrscher in der römischen Geschichte, daß die in den Ruhestand versetzten *milites* eine Geldabfindung bekommen sollen. Zum ersten Mal wurde dies im Jahre 13 vor Chr. bestätigt. In „Monumentum Ancyranum" schreibt Augustus, daß er 300 000 Veteranen in Italien, Gallien, Afrika, Makedonien, Spanien, Achaia, Asien, Syrien, Pisydien und auf Sizillien ansiedeln ließ. Dieser Kaiser gründete im Jahre 6 nach Chr. ein besonderes Militärfond, sog. *aerarium militare*, aus dem den Soldaten, die in den Ruhestand versetzt wurden, Abfindung ausgezahlt bzw. Kauf von Grundstücken finanziert wurden.

Augustus hatte den Veteranen und ihren Familien zum ersten Mal in der Geschichte umfangreiche rechtliche Privilegien verliehen. Ihm folgten dann die

anderen Herrscher. Die Veteranen wurden auf diese Weise zur priviligierten Gruppe der römischen Gesellschaft. Sie genoßen vor allem zahlreiche finanzielle Begünstigungen und hohes Ansehen in der Gesellschaft, denn gesetzlich wurden sie den Dekurionen gleichgestellt. Somit wurden sie zu den höheren Schichten, den *honestiores*, gezählt. Personen, die kein römisches Bürgerrecht hatten, konnten es durch den Militärdienst erlangen. Veteranen waren also römische Bürger, womit bestimmte Privilegien verbunden waren.

Die in den Ruhestand versetzten *milites* wurden mit Verleihung von Grundstücken (*missio agraria*) oder mit hoher finanziellen Abfindung (*missio nummaria*) belohnt. Im ersten Fall wurden die Veteranen als geschlossene Gruppen angesiedelt. In den strategisch wichtigen Orten gründete man für sie neue Kolonien. Denn im Falle einer Bedrohung betrachteten die Behörden in Rom die einstigen Soldaten als eine Art zweite Reihe der Verteidigung. In den Donauprovinzen waren solche Kolonien in Aequum (Dalmatia), Scupi (Moesia), Savaria und Poetovio (Pannonia) sowie wahrscheinlich auch in Emona, Mursa, Scarbantia (Pannonia) und Sarmizegetusa (Dacia) entstanden. Seit Hadrian wurde den Veteranen kein Grundbesitz mehr verliehen. Geblieben war lediglich *missio nummaria*.

Diese andere Möglichkeit war für die Veteranen gewiß vorteilhafter. Denn sie durften so ihren Wohnsitz selbst wählen und das erhaltene Geld so nutzen, wie es ihnen am günstigsten erschien. Vor dem Veteranen, dem *honesta missio* (ehrenhafte Versetzung in den Ruhestand) verliehen wurde, eröffneten sich einige Möglichkeiten. Er konnte sich in der Nähe des Ortes niederlassen, wo seine Einheit stationiert und wo eine starke zivile Ansiedlung bereits vorhanden war. Er konnte auch in seine Heimat zurückkehren, wo er vor zwanzig oder mehr Jahren zum Militärdienst berufen wurde. Er konnte schließlich für das erhaltene Geld einen Grundbesitz im ländlichen Milieu erwerben oder sich in einer der römischen Städte niederlassen. In den Donauprovinzen — wie die Forschung zeigt — waren die meisten Veteranen nicht weit vom Ort ihres Militärdienstes geblieben. Es gibt einige Ursachen dafür: zum einen bedeutete die Anwesenheit der Armee für die Siedler Sicherheit. Es darf nicht vergessen werden, daß die Donauprovinzen im ersten Jahrhundert nach Christus und auch später von den zahlreichen Überfällen barbarischer Stämme geplagt waren. In solch einem Augenblick konnte man sich hinter die Festungsmauern der Legion bzw. in das Kastell der Auxiliareinheiten zurückziehen. Zum anderen wurden während des Militärdienstes zahlreiche feste Freundschaften und Familienbande geknüpft. Diese Bande waren dermaßen stark, daß die zwanghafte Ansiedlung der Veteranen in einem ausgesuchten Ort nicht selten vom Mißerfolg gekrönt war. Das konnte Tacitus im Falle von Tarent und Antium beobachten. In dem von uns geforschten Gebiet war diese Erscheinung im Falle der in Savaria angesiedelten Soldaten aufgetreten, die nach Carnuntum, dem Ort, wo sie ihren Militärdienst absolvierten, zurückkehrten.

Die frühesten Zeugnisse der Militärniederlassung in den Donauprovinzen

stammen aus Dalmatia und Pannonia und sie betreffen die Herrschaftszeit des Augustus. In den übrigen Provinzen sind die Veteranen später bezeugt — am spätesten in Dacia, das bekanntlich viel später in die Grenzen des Imperium Romanum gekommen war.

Insgesamt werden in den acht Donauprovinzen 1215 Veteranen bestätigt. Für einzelne Provinzen sieht die Situation folgendermaßen aus: Raetia — 60 Personen, Noricum — 71, Dalmatia — 144, Pannonia Superior — 222, Pannonia Inferior — 229, Moesia Superior — 120, Moesia Inferior — 181 und Dacia — 188 Personen.

Die gennante Zahl ist selbstverständlich nur ein Bruchteil von den Soldaten, die in den Donaueinheiten ihren Dienst abgeleistet hatten. Es sei daran erinnert, daß nach den neuesten Berechnungen nur in Dakien, d.h. in einer relativ kurzen Zeit der Existenz der Provinz, ca. 250 000 *milites* in der Armee dienten. Auch wenn nicht alle für immer in der Provinz geblieben waren, so war die Zahl der in dieser Provinz angesiedelten Veteranen weitaus größer als es unseren Quellen zu entnehmen ist. Das zwingt uns, besonders vorsichtig vorzusehen, wenn man Schlußfolgerungen ziehen will.

Die stärkste Niederlassungstätigkeit der Veteranen in den Donaugebieten fand den Quellen nach in Pannonia und Dacia statt, d.h. in den Provinzen, die äußerst stark militarisiert waren. Im 1. Jh. nach Chr. folgten ihnen gleich Moesia, besonders Moesia Inferior, und Dalmatia. Im Vergleich dazu war die Militäransiedlung in den Alpenprovinzen Noricum und besonders in Raetia sehr schwach. Die römische Niederlassungstätigkeit in diesen Gebieten war jedoch im allgemeinen nicht allzu groß. Außerdem wurde in diesen beiden Provinzen nicht einmal eine von oben gesteuerte Siedlungsaktion durchgeführt.

Trotz der erhobenen Einwände in Bezug auf die Vertretbarkeit des Quellenmaterials zur Veteranenproblematik in den Donauprovinzen können wir mit die These wagen, daß die Militäransiedliedlung in diesen Gebieten im Maßstab des ganzen Staates eben hier am stärksten vorangetrieben wurde. Diese These bestätigt ein Vergleich mit anderen Limesprovinzen des Römischen Kaiserreiches (beide Germaniae — 82 Personen, Spanien — 52, Britannien — 24, Mauretanien, Numidia, Afrika Proconsularis und Kyräneika — 421 Personen).

Wie bereits gesagt sicherten der erhaltene Grundbesitz, eine hohe Abfindung oder Ersparnisse aus der Dienstzeit die weitere Existenz der in den Ruhestand versetzten Soldaten. Dank dem Lohn für den jahrelangen Dienst in der römischen Armee waren die Veteranen recht wohlhabend. Sie konnten sich also aktiv am Wirtschaftsleben der Provinz beteiligen. In den Donauprovinzen spielten sie in diesem Bereich eine große Rolle. Sie beteiligten sich an der Bewirtschaftung des Bodens in den Provinzen (zahlreiche Veteranen waren Besitzer der Landgüter *villa rustica*), beschäftigten sich wahrscheinlich mit dem Handel und dem Gewerbe, bauten Tempel und öffentliche Gebäude wieder auf, errichteten Brücken, Aquedukte und Bäder. Als Mitglieder der lokalen Aristokratie nahmen sie an der Wohltätigkeitsaktivitäten zu Gunsten ihrer Gemeinden teil, wenn sie

Das hier vorgestellte Bild der Veteranen in den Donauprovinzen des Imperium Romanum ist sicherlich nicht vollständig. Es sei hier nur an die oben vorgetragenen Einwände erinnert. Es handelt sich im Vergleich zu der Stärke der in diesen Gebieten stationierten Armee um eine kleine Zahl der durch die Quellen bestätigten in den Ruhestand versetzten *milites*. Es ist lediglich ein Bruchteil aller in den Donauprovinzen in den Ruhestand versetzten Veteranen. Der Charakter der uns zur Verfügung stehenden Quellen selbst verursacht gewisse Einschränkungen im Bereich der Forschungsergebnisse. Denn die Inschriften sind in der Regel sehr kurz (andere bilden eher eine Ausnahme) und lassen uns lediglich einen spärlichen Einblick in das Leben der Veteranen gewähren. Militärdiplome hingegen sind — außer Bestätigung für den erreichten Status *civis Romanus*, den namentlichen Erwähnung der Truppe, in der der Veteran diente, lediglich bei der Untersuchung der Militärsiedlungstätigkeit behilflich. Das ändert sich auch nicht, wenn man seltene und bruchstückhaft erhaltene Überlieferungen antiker Autoren heranzieht.

Trotz aller erhobenen Einwände kann man feststellen, daß das allgemeine Bild der von uns erforschten Gruppe innerhalb der Gesellschaft im Römischen Kaiserreich, das auf Grund der Analyse historischer Quellen entstand, wenn auch nicht vollständig, so doch der vergangenen Wirklichkeit entspricht. Die Veteranen erscheinen darin eine der wichtigsten gesellschaftlichen Gruppen in den Limesprovinzen des Imperium Romanum.

Poznań

z.B. anläßlich ihres Amtsantritts große *summa honoraria* zahlten, wie es von Quellen bestätigt wird.

Daß sie in den Provinzen — darunter auch in den von uns geforschten Donauprovinzen — siedelten, hatte zur Folge, daß die Veteranen zu Mitgliedern der lokalen Gemeinschaft wurden. Ihre Beteiligung am gesellschaftlichen Leben war jedoch — wie es uns Quellen überliefern — nicht allzu aktiv. Nur wenige unter ihnen haben sich entschieden, am politischen Leben aktiv zu sein (im Lichte der Epigraphik waren zur Provizialaristokratie auf Grund der Ausübung von hohen Munizipalämtern lediglich etwa 6% der Veteranen aufgestiegen). Ihre Karriere war in der Regel auch nicht allzu glänzend. Zusammen mit den übrigen römischen Bürgern bildeten die Veteranen dagegen öfter Organisationen Typs *veterani et cives Romani*, die meistens im Gebiet der *canabae* in der Nachbarschaft der größten Legionsfestungen tätig waren (Aquincum, Pannonia — *veterani et cives Romani consistentes ad legionem II Adiutricem*, Troesmis, Moesia — *veterani et cives Romani consistentes ad canabas legionis V Macedonicae)* und auch in den kleinen *vici* im Inneren der Provinzen (Vicus Quintionis — *veterani et cives Romani et Bessi,* Vicus V [...] — *veterani et cives Romani vico V [...],* Vicus Novus — *cives Romani, veterani et Viconovenses,* alle Ortschaften in Moesia Inferior; Micia in Dakien — *veterani et cives Romani Micienses).* Die Veteranen wurden auch zu Mitgliedern der Kollegien, die die ausgedienten *milites gruppierten (collegius (!) veteranorum* in Siscia, Pannonia; *collegia conveteranorum* in Carnuntum und Aquincum, Pannonia; *conveterani* in Troesmis, Moesia und in Apulum, Dacia) sowie religiöser und handwerklicher Vereinigungen.

Die in den Ruhestand versetzten Soldaten nahmen auch am religiösen Leben der Provinz teil. Ihre religiöse Haltung war ohne Zweifel durch den langen Dienst in der Armee entscheidend geprägt, wo sie offizielle Kulte und den Kaiserkult pflegen mußten. Die Analyse des religiösen Verhaltens der Veteranen bestätigt diese Schlußfolgerung. Meistens verehrten sie den Kapitolinischen Jupiter und erwiesen göttliche Ehre dem Kaiser. Die übrigen Kulte der römischen Welt spielten bei den Veteranen eine wesentlich kleinere Rolle. In dieser Gesellschaftsgruppe war die Religion eine Gelegenheit, ihren „Römertum" und die Zugehörigkeit zu bestimmten Kreisen in der Gesellschaft der Provinz zu betonen. Sie war ein Zeichen dafür, daß man sich mit dem eigenen Staat, Kaiser und der offiziellen Staatsideologie verbunden fühlte.

Die intensive Niederlassungstätigkeit der Veteranen und alle sich daraus ergebenden Konsequenzen waren ohne Zweifel ein wichtiger Bestandteil der Romanisierung der Limesprovinzen des Imperium Romanum. Indem die Veteranen lateinisch sprachen, römische Bräuche und Sitten befolgten, sich auf römische Art und Weise kleideten, ihre Häuser nach dem römischen Vorbild bauen ließen oder auch ihren Glauben an römische Gottheiten zeigten, bildeten sie eine Gruppe, in der die Romanisierung die besten Fortschritte machen und so einen Einfluß auf die heimische Bevölkerung ausüben konnte.

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

Eos LXXXVI 1999
ISSN 0012–7825

Folkert T. van Straten, Hierà kalá. Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece, Leiden – New York – Köln 1995, E.J. Brill, Religions in the Graeco-Roman World, vol. CXXVII, ss. IX + 374, il. 168.

Van Straten (= V. Str.), który zajmuje się od dawna różnymi aspektami obrzędów ofiarnych w Grecji antycznej[1], opublikował obszerną monografię poświęconą ofiarom ze zwierząt składanych w okresie archaicznym i klasycznym. Świadomie rezygnuje on z przedstawienia ikonografii minojskiej i mykeńskiej, ponieważ jest zdania, że problem ofiar w epoce brązu zasługuje na osobne omówienie[2]. Pomija również okres hellenistyczny, ale czasem uwzględnia materiał z tej epoki w celu porównawczym. Książka składa się z 5 rozdziałów (s. 1 – 192), 2 obszernych katalogów (s. 194 – 274: 431 waz; s. 275 – 332: 243 reliefy wotywne), bibliografii (s. 335 – 362) oraz indeksów (s. 363 – 374). Na końcu jest 168 zdjęć na osobnych tablicach, które ułatwiają śledzenie wywodów autora.

W rozdziale wstępnym (s. 1 – 12) V.Str. omawia charakter źródeł oraz różne problemy metodologiczne związane z ich interpretacją. Wprawdzie pierwsze sceny z ofiarami zwierząt pojawiają się już w VII w. przed Chr., ale większość ważnego materiału pochodzi z 2 połowy VI w. Ponadto z VI i V w. mamy przede wszystkim malarstwo wazowe, natomiast materiał z IV w. pochodzi głównie z reliefów wotywnych. Są to dwie zupełnie odmienne kategorie ikonograficzne, dlatego nie jest rzeczą bezpieczną wyciągać wnioski co do rozwoju praktyki kultowej na podstawie różnic między wcześniejszym malarstwem wazowym a późniejszymi reliefami wotywnymi. Nawet w obrębie jednej kategorii ograniczony okres występowania pewnego motywu może być związany raczej z krótkotrwałą modą w malarstwie wazowym niż ze zmianami w obrzędach. Jeśli nie znajdujemy wiarygodnych świadectw o istotnych zmianach w praktyce ofiarniczej badanego okresu, może to być spowodowane małą ilością zachowanego materiału. Należy jednak wziąć pod uwagę, że praktyka kultowa jest w ogóle konserwatywna, a jej podstawowe składniki rzadko podlegają gwałtownym zmianom. Wprawdzie za-

---

[1] Zob. np. *Did the Greeks kneel before their Gods*?, Bulletin Antieke Beschaving XLIX 1974, s. 159 – 189; *Gifts for the Gods*, [w:] H.S. Versnel (ed.), Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World, Leiden 1981, s. 65 – 151; *Votives and Votaries in Greek Sanctuaries*, [w:] Le Sanctuaire grec, Vandoeuvres-Genève 1992 (Entretiens sur l'Antiquité Classique XXXVII), s. 247 – 284. V.Str. jest wykładowcą archeologii klasycznej Uniwersytetu w Leiden.

[2] Zob. np. M. P. Nilsson, *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion*, Lund 1950², s. 194 – 235; J.A. Sakellarakis, *Das Kuppelgrab A von Archanes und das kretisch-mykenische Tieropferritual*, Praehistorische Zeitschrift XLV 1970, s. 135 – 219; B. Bergquist, *The Archaeology of Sacrifice: Minoan versus Greek*, [w:] R. Hägg et al. (eds), Early Greek Cult Practice. Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 26 – 29 June, 1986, Stockholm 1988, s. 21 – 34; N. Marinatos, *The Imagery of Sacrifice: Minoan and Greek*, [w:] *ibidem*, s. 9 – 20; eadem, *Minoan Religion. Ritual, Image and Symbol, Columbia*, South Carolina 1993; B. Bergquist, *Bronze Age Sacrificial Koine in the Eastern Mediterranean? A Study of Animal Sacrifice in the Ancient Near East*, [w:] J. Quaegebeur (ed.), Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East. Proceedings of the International Conference Organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 17th to the 20th April 1991, Leuven 1993, s. 11 – 43.

chowany materiał nie pozwala nakreślić rozwoju historycznego składania ofiar, ale możemy przedstawić zróżnicowanie regionalne. Teksty literackie i inskrypcje z przepisami kultowymi (*leges sacrae*)[3] poświadczają olbrzymią różnorodność w obrzędach ofiarnych nie tylko w różnych regionach, ale nawet w różnych sanktuariach znajdujących się na tym samym obszarze. Natomiast materiał ikonograficzny jest stosunkowo monotonny, ponieważ pochodzi on przede wszystkim z obszaru polis ateńskiej, a większość scen składania ofiar ukazuje stałe elementy rytuału. Pożyteczny jest podział na dwie główne grupy: 1. ofiary, podczas których tylko pewne części zwierzęcia były spalane dla bogów, natomiast duża część mięsa była zjadana przez ofiarników, 2. ofiary, podczas których niczego nie jedzono (*thysiai ageustoi, holokausta*). Większość zachowanych wizerunków przedstawia ofiary należące do grupy pierwszej. *Thysiai ageustoi* spotykamy bardzo rzadko. Nie rozumiemy, dlaczego tak się dzieje, ponieważ ofiary oczyszczające były bardzo popularne w Grecji. Obywatel ateński był częstym świadkiem składania ofiary oczyszczającej, gdyż przed każdym posiedzeniem rady i zgromadzeniem zabijano świnię i obnoszono ją wokół miejsca obrad. Niektóre sanktuaria były regularnie oczyszczane krwią świń. Zapewne niezbyt często spotykano oczyszczanie od zabójstwa w życiu codziennym, ale każdy Grek znał doskonale mit o oczyszczeniu Orestesa przy pomocy krwi świni w sanktuarium Apollona w Delfach. Nie mamy jednak żadnego przedstawienia rzeczywistej ofiary oczyszczalnej ze świni, jedynie na kilku wazach italskich z IV w. spotykamy oczyszczenie mityczne (Orestesa i córek Projtosa). V.Str. nie wyklucza możliwości, że brak takich scen jest zupełnie przypadkowy, gdyż z całej produkcji ceramicznej zachowało się mniej niż 0,5 procent[4].

Większość elementów ikonograficznych można włączyć do serii obrazów, które są podobne, ale nigdy identyczne, ponieważ szczegóły kontekstu mogą się różnić. Badając całą serię uzyskujemy więcej informacji o tych elementach ikonograficznych niż badając jeden przykład. Dlatego interpretacja jest wtedy poprawna, gdy pasuje do całej serii. Analizując jakiś obraz jako źródło obrzędu ofiarnego musimy brać pod uwagę tradycję rzemieślniczą, do której należy, oraz tradycję regionalną malarstwa wazowego (np. koryncką czy attycką).

Rekonstruując obrzędy ofiarne nie jesteśmy zdani wyłącznie na obrazy, ponieważ posiadamy sporo tekstów mówiących o ofiarach. Należą tu inskrypcje z przepisami kultowymi (zob. przy. 3), kalendarze ofiarnicze[5], relacje o finansowych aspektach kultu oraz teksty literackie różnego rodzaju. Tragedie czerpią tematy z mitu a akcja dzieje się w odległej przeszłości. Kiedy poeta przedstawiał dokładnie opis rytuału, często opierał się na własnym doświadczeniu i te świadectwa są dla nas ważne. Jeśli jednak te szczegóły stanowią integralną część historii tradycyjnej, którą nie zawsze znamy, lub jeśli pełnią one specjalną funkcję w przebiegu akcji, należy posługiwać się nimi z wielką ostrożnością[6]. Akcja

---

[3] F. Sokolowski, *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, Paris 1955 (=LSAM); idem, *Lois sacrées des cités grecques*. Supplément, Paris 1962 (=LSS); idem, *Lois sacrées des cités grecques*, Paris 1969 (=LSCG).

[4] V.Str. powołuje się na rozważania R.M. Cooka, *Die Bedeutung der bemalten Keramik für den griechischen Handel*, JDAI LXXIV 1959, s. 114 – 123, ale ten zdaje sobie sprawę z niepewności takich obliczeń.

[5] Kalendarze ofiarnicze: A. Demu Thorikos (ok. 440 – 420 r.): G. Daux, *Le calendrier de Thorikos au Musée J. Paul Getty*, AC LII 1983, s. 150 – 174; SEG XXXIII 1983 [1986], s. 42 – 44 (nr 147, przedruk tekstu Daux). Nie wiem, dlaczego V.Str. datuje napis na 2 połowę V w., skoro inni badacze proponują lata ok. 385 – 370 (Daux) albo ok. 380 – 375 (SEG). B. Fragmenty prawa sakralnego przypisywanego Nikomachosowi (403 – 399 r.): LSS 10. C. Demu Erchia (1 połowa IV w.): LSCG 18; G. Daux, *La grande Démarchie: Un nouveau calendrier sacrificiel d'Attique (Erchia)*, BCH LXXXVII 1963, s. 603 – 634. D. Tetrapolis maratońskiej (IV w.): LSCG 20. E. Dwu grup Salaminioi (363/362 r.): LSS 19.

[6] Zob. W. Burkert, *Greek Tragedy and Sacrificial Ritua*l, GRBS VII 1966, s. 87 – 121, wersja niemiecka [w:] idem, *Wilder Ursprung. Opferritual und Mythos bei den Griechen*, Berlin 1990, s. 13 – – 39; J.D. Mikalson, *Honor Thy Gods. Popular Religion in Greek Tragedy*, Chapel Hill-London 1991, indeks s.v. sacrifice; Ch. Sourvinou-Inwood, *Tragedy and Religion: Constructs and Readings*, [w:] Ch. Pelling (ed.), Greek Tragedy and the Historian, Oxford 1997, s. 161 – 186 (polemizuje

większości komedii toczy się we współczesnym społeczeństwie i zawiera wiele informacji o kulcie, dlatego jesteśmy skłonni uznać te partie za wartościowe źródło. Badacze muszą jednak ustalić, co jest komicznym zniekształceniem, a co wiernym odbiciem rzeczywistego rytuału (cf. Aristoph. *Ran.* 337 sq.; *Acharn.* 738 – 796). Potrzebne jest sprzężenie zwrotne między różnymi kategoriami źródeł (archeologicznymi, epigraficznymi i literackimi), aby uzyskać wiarygodne informacje.

Rozdziały 2 – 4 omawiają trzy fazy ofiar: a) okres przed zabiciem (s. 13 – 102), b) zabicie zwierzęcia (s. 103 – 114), c) okres po zabiciu, w którym przedstawiono to, co robi się z ciałem zabitego zwierzęcia oraz jego różnymi częściami (s. 115 – 160)[7]. W malarstwie wazowym okres przed zabiciem obejmuje procesję ofiarniczą zbliżającą się do sanktuarium oraz wstępne obrzędy odbywające się przy ołtarzu. Procesje można podzielić na dwie kategorie: a) prowadzone przez kaneforę (tj. dziewczynę niosącą kosz na głowie) podczas święta publicznego, b) ceremonie prywatne, podczas których mężczyzna trzymający w ręku *kanoun* prowadzi zwierzę ofiarne. Jeśli w ogóle nie ma osoby niosącej *kanoun*, można zaliczyć jakieś malowidło do jednej z tych dwu kategorii na podstawie obecności muzykantów lub liczby uczestników procesji. Podczas obrzędów wstępnych młody mężczyzna stoi przy ołtarzu trzymając *kanoun* w nieco podniesionej lewej ręce a metalowy pojemnik (*chernips*) w prawej. Natomiast stojący obok brodaty mężczyzna wyciąga swą rękę w kierunku pojemnika lub wkłada ją do niego. Interpretację tej sceny ułatwiają teksty komedii Arystofanesa (*Pax* 937 sqq., *Aves* 850, *Lys.* 1129 – 1131). W *kanoun* znajdowały się ziarnka jęczmienia (*olai, prochytai*) i nóż (*machaira*)[8] a *chernips* zawierał wodę do obmycia rąk. Wodą kropiono również zwierzę, aby wywołać u niego dreszcze. Według Eurypidesa jęczmień rzucano na ołtarz (*El.* 803 – 804) lub do ognia płonącego na ołtarzu (*Iph. Aul.* 1111 – 1112). Czasem zwierzę pije wodę z naczynia pochylając swoją głowę, co Grecy mogli interpretować jako zgodę na zabicie (*kataneuein*)[9].

Ważnym źródłem do poznania ofiary greckiej są dary wotywne składane w sanktuariach. Były one z drewna, gliny lub kamienia i przedstawiały zwierzę ofiarne lub ciastka ofiarne, czciciela przynoszącego te dary lub czasem mniej lub bardziej kompletną scenę ofiarniczą. Można je nawet uznać za bardziej wiarygodne świadectwo obrzędów niż malarstwo wazowe, ponieważ były przyjmowane przez kapłanów świątyni i oglądane przez innych czcicieli. Figurki wotywne przedstawiające zwierzę są często repliką zwierzęcia ofiarnego wykonaną dla upamiętnienia ofiary, ale są odstępstwa od tej zasady[10]. Drewniane pinakes były szczególnie popularne w Grecji starożytnej, ale prawie wszystkie uległy zniszczeniu z powodu nietrwałości materiału. Tylko w grocie Pitsá, w pobliżu Sykionu, zachowało się kilka pinakes. Jeden *pinaks* przedstawiający scenę składania ofiary pochodzi z ok. 540/520 r. (il. 56), czyli jest późniejszy niż malowidła wazowe ukazujące podobne sceny z *kanephoroi*. Wydaje się jednak, że przedstawienia na wazach naśladują obrazy na pinakes (s. 58). Terakotowe plakietki wotywne zachowały się znacznie lepiej w klimacie greckim. Zawierają one albo scenę namalowaną albo relief odbity z formy. Niestety terakotowe *pinakes* wotywne, które do nas dotarły, rzadko przedstawiają sceny ofiarne.

---

ona z podejściem Mikalsona). W druku jest książka tej autorki pt. *Tragedy and Athenian Religion: Discourse of Exploration* oparta na Carl Newell Jackson Lectures wygłoszonych w Harvard University w 1994 r.

[7] J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Genève 1958 (Paris 1992), s. 290 wyróżnia trzy inne fazy w akcie ofiary: a) la mise à mort d'un etre vivant; b) l'extraction du corps de la victime de quelques parties considérées comme essentielles; c) l'utilisation des ces morceaux privilégiés. V.Str. słusznie opowiedział się za podziałem W. Burkerta, *Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin – New York 1972 (1997[2]), s. 19 – 20.

[8] Inaczej P. Bonnechere, *„La machaira était dissimulée dans le kanoun": quelques interrogation*s, REA CI 1999, s. 21 – 35.

[9] Burkert, *Homo necans...* s. 11.

[10] Np. liczne brązowe figurki wołów składane w Kabeiron koło Teb beockich miały chyba oddać bydło pod opiekę bogów, ponieważ archeologowie znaleźli w tym sanktuarium ok. 80 procent kości owiec, 5 procent świń a tylko 15 procent stanowią kości bydła.

Większość wotywnych reliefów kamiennych pochodzi z okresu klasycznego i na ogół z Attyki. Zanikają one ok. 300 r. przed Chr., ale nie jest zupełnie jasne, dlaczego tak się stało, ponieważ wota innego rodzaju nadal składano w ateńskim Asklepionie. Być może zanik produkcji reliefów wotywnych jest związany z zakazem wykonywania reliefów nagrobnych wydanym przez Demetriosa z Faleronu w 317/316 lub nieco później. V.Str. przypuszcza (s. 59), że reliefy wotywne były produktem ubocznym w warsztatach wykonujących głównie reliefy nagrobne. Skoro nie można było wykonywać tych ostatnich, przestano tworzyć reliefy wotywne. Wysokiej klasy są reliefy składane w sanktuarium Artemidy w Brauronie (il. 57). Typowy relief ma kształt prostokątny, a jego szerokość jest większa niż wysokość. Bogini Artemida stoi tu po prawej stronie (nie jest to jednak regułą) a przed nią znajduje się ołtarz. Po drugiej stronie ołtarza stoi wół przyprowadzony na ofiarę, obok którego znajduje się grupa osób dorosłych z dziećmi (czyli rodzina składająca ofiarę) a na końcu służąca z cylindrycznym koszem na głowie. Bogini jest znacznie wyższa niż czciciele, ale wszystkie postaci znajdują się na tym samym poziomie. Na architrawie jest inskrypcja dedykacyjna. Reliefy wotywne wykonane w IV w. przed Chr. mają obramowanie architektoniczne składające się z dolnej krawędzi, dwu ant, architrawu zwieńczonego czymś podobnym do dachu pokrytego dachówkami. Obramowanie to oznacza, że scena odbywa się na terenie sanktuarium (s. 60). Sługa trzymający *kanoun* i prowadzący zwierzę ofiarne występuje także na malowidłach wazowych. Kanefora niosąca *kanoun* w ręku i stojąca na czele procesji nigdy nie pojawia się na reliefach wotywnych z okresu klasycznego. Bez wątpienia jest to spowodowane faktem, że mamy tu do czynienia z wotami upamiętniającymi ofiary prywatne, a nie ze świętami publicznymi. Natomiast trudno wytłumaczyć inną różnicę. Na reliefach wotywnych sługa z *kanoun* nigdy nie trzyma w ręku *chernips*. Z drugiej strony nie spotykamy na malowidłach wazowych służącej niosącej kosz na głowie i zamykającej procesję. Koszem tym była *kiste*, w której przynoszono ciastka (cf. Aristoph. *Thesm.* 284 – 285) lub chleby ofiarne[11]. *Kiste* używano jednak także do celów zupełnie świeckich. Np. można było w niej przynieść na ucztę jedzenie, wieńce i pachnidła (Aristoph. *Acharn.* 1085 sqq. cum schol. ad 1086 sq.; *Vesp.* 1250 sqq. cum schol. ad 1251).

Zabijanie zwierząt ofiarnych przedstawiano bardzo rzadko. Mamy tylko jeden relief (ok. 400 r., il. 109), na którym jest scena zabicia barana. Relief zachował się jednak fragmentarycznie, dlatego nie jest całkiem pewne, czy rzeczywiście mamy tu do czynienia z reliefem wotywnym (s. 103). Pozostałe sceny występują na malowidłach wazowych. Krew zabitego zwierzęcia spływała na ołtarz albo była gromadzona w specjalnym naczyniu (*sphageion*), z którego wylewano ją na ołtarz[12]. Teksty literackie oraz inskrypcje mówią o podnoszeniu przez młodych ludzi wołu przed poderżnięciem mu gardła[13]. P. Stengel po konsultacji w rzeźni berlińskiej doszedł do wniosku, że chodzi tu o podniesienie głowy ogłuszonego zwierzęcia i większość badaczy przyjęła tę interpretację[14]. V.Str. zamieszcza jednak reprodukcję czarnofigurowej amfory attyckiej (trzecia ćwierć VI w.), na której 7 mężczyzn podnosi wołu do góry (il. 115). Słusznie przypuszcza on (s. 113), że podnoszenie wołu nie było normalną praktyką ofiarniczą, ale miało miejsce tylko podczas niektórych świąt, np. Hefajstosa i Heraklesa.

Zabite zwierzęta albo spalano w całości wzgl. porzucano (np. wrzucając do morza, *Il.* 19, 250 – 268) albo dzielono na części przeznaczone dla bogów i ludzi, co wytworzyło wspólnotę między bogami i ofiarnikami oraz między ludźmi biorącymi udział w ofierze[15]. Prawie cały materiał ikonograficzny

---

[11] Rzeczy potrzebne do złożenia ofiary można było kupić w sanktuarium za ustaloną cenę. Zob. LSS 22.

[12] Zob. Schol. *Od.* 3,444; Aristoph. *Thesmoph.* 754 – 756 cum schol. ad 754 et 756. *Cf.* Eur. *El.* 800; *Iphig. Taur.* 335.

[13] Eur. *El.* 813 – 814; Hel. 1559 – 1564; Theophr. *Charact.* 27,5; IG II^2 1006,9 – 10; 1008,8 – 9; 1011,8 (inskrypcje mówią o składaniu ofiary w Eleusis).

[14] P. Stengel, *Opferbräuche der Griechen*, Leipzig-Berlin 1910, s. 115.

[15] F. Puttkammer, *Quo modo Graeci victimarum carnes distribuerint*, Diss. Königsberg 1912; G.J. Baudy, *Hierarchie oder: Die Verteilung des Fleisches. Eine ethologische Studie über die Tischordnung als Wurzel sozialer Organisation, mit besonderer Berücksichtigung der altgriechischen Gesellschaft*, [w:] B. Gladigow-H.G. Kippenberg (Hrsg.), Neue Ansätze in der Religionswissenschaft, München 1983 (Forum Religionswissenschaft IV), 131 – 174; B. Gladigow, *Die Teilung des Opfers.*

dotyczy ofiar drugiego rodzaju. Bogom spalano w ofierze kości udowe pokryte tłuszczem, ogon z kością krzyżową oraz woreczek żółciowy[16]. Z komedii Arystofanesa wynika, że ofiarowywano im także część *splanchna* (*Aves* 518 – 519, 1515 sqq.; *Plut.* 1130)[17]. V.Str. dowodzi przekonująco (s. 118 nn.), że zakrzywiony przedmiot leżący na ołtarzu jest ogonem zwierzęcia. Takie wygięcie ogona interpretowano potocznie jako znak przyjęcia ofiary przez boga, co określano stereotypowym zwrotem *hiera kala* (Aristoph. *Pax* 1054 *he kerkos poiei kalōs*; vide schol. ad 1054). Później pieczono mięso na rożnie w ogniu ołtarza i spożywano podczas uroczystej uczty, często na terenie sanktuarium. Niektóre *leges sacrae* wręcz zakazywały wynosić mięso zwierząt ofiarnych używając formuł *ouk apophora, ou phora, mē einai ekphorēn*[18]. Czasem można było jednak sprzedać mięso[19]. Biesiadnicy zabierali nieraz część mięsa do domu (Aristoph. *Pax* 227 – 228 cum schol. ad 227). Podczas ważnych świąt państwowych, gdy zabijano wielką ilość zwierząt, rozdzielano duże ilości mięsa między obywateli.

Dlatego trochę zaskakuje, że na reliefach wotywnych z okresu klasycznego właściwie nie spotykamy scen przygotowywania mięsa do uczty, samej uczty lub spożywania mięsa zwierząt ofiarnych w jakiejkolwiek postaci. Natomiast tematy te przedstawiano chętnie na malowidłach wazowych oraz w literaturze pięknej (np. Men. *Dysc.* 518 – 521). Według V.Str. materiał ikonograficzny nie ukazuje części zwierzęcia ofiarnego przeznaczonych dla kapłanów (s. 154 – 155). Teksty literackie i *leges sacrae* poświadczają jednak, że kapłani otrzymywali część złożonej ofiary (*hierosyna, gera*), najczęściej szynkę, żeberka, lewą część głowy[20]. Ponadto dostawali oni nogę, część *splanchna* oraz skórę. W ogóle

---

Zur Interpretation von Opfern in vor- und frühgeschichtlichen Epochen, Frühmittelalterliche Studien XVIII 1984, s. 19 – 43. Zob. Pl. *Symp.* 188BC; Xenoph. *Anab.* 5, 3, 9; Demosth. *Or.* 19, 190. 280; Men. *Dysc.* 560 – 562. Wykluczenie człowieka z tej wspólnoty uważano za straszną karę. Zob. H.S. Versnel, *„May he not be able to sacrifice...". Concerning a Curious Formula in Greek and Latin Curses*, ZPE LVIII 1985, s. 247 – 269.

[16] Genezę dziwnego podziału zwierzęcia ofiarnego opisuje Hes. *Theog.* 538 – 557. Zob. A. Thomsen, *Der Trug des Prometheus*, ARW XII 1909, s. 460 – 490; J. Rudhardt, *Les mythes grecs relatifs à l'instauration du sacrifice: les rôles corrélatifs de Prométhée et de son fils Deucalion*, MH XXVII 1970, s. 1 – 15, przedruk ze zmianami [w:] idem, Du mythe, de la religion grecque et de la compréhension d'autrui, Genève 1981, s. 209 – 226; J.P. Vernant, *At Man's Table: Hesiod's Foundation Myth of Sacrifice*, [w:] M. Detienne-J.P. Vernant (eds), The Cuisine of Sacrifice among the Greeks, Chicago-London 1989, s. 21 – 86 (wersja francuska ukazała się w 1979 r.); W. Pötscher, *Ostea leuka. Zur Formation und Struktur des olympischen Opfers*, GB XXI 1995, s. 29 – 46; E. Specht, *Prometheus und Zeus. Zum Ursprung des Tieropferrituals*, Tyche X 1995, s. 211 – 217. Zob. także W. Pötscher, *Die Zuteilung der Portionen in Mekone. Textprobleme in Hesiod, Theogonie 538 ff.*, Philologus CXXXVIII 1994, s. 159 – 174.

[17] Zob. także *lex sacra* z Chios (LSS 129,4 – 6) z komentarzem F. Grafa, *Nordionische Kulte. Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen zu den Kulten von Chios, Erythrai, Klazomenai und Phokaia*, Rom 1985 (Bibliotheca Helvetica Romana XXI), s. 40 – 41. Do *splanchna* zaliczano serce, płuca, wątrobę, śledzionę i nerki (Arist. *De part. anim.* 665 a 28 – 672 b 8).

[18] Np. LSCG 18 passim; LSCG 54,10 – 11; LSCG 69,31 – 32; LSCG 132,3.

[19] LSCG 10 C,18 – 19,21 – 22 (lex sacra demu Skambonidai); SEG XXXIII 1983, nr 147 (lex sacra demu Thorikos). Zob. M. Isenberg, *The Sale of Sacrificial Meat*, CPh LXX 1975, s. 271 – 273.

[20] Ameipsias fr. 7 Kassel-Austin (PCG II 201); LSCG 28 passim. Zob. B. Le Guen-Pollet, *Espace sacrificiel et corps des bêtes immolées. Remarques sur le vocabulaire designant la part du prêtre dans la Grèce antique, de l'époque classique à l'époque impériale*, [w:] R. Etienne- M.-Th. Le Dinahet (eds), L'espace sacrificiel dans les civilisations méditerranéennes de l'antiquité. Actes du Colloque (...) Lyon, 4 – 7 juin 1988, Paris 1991, s. 13 – 23. O kapłanach greckich zob. np. L. Ziehen, *Hiereis*, RE VIII 1913, szp. 1411 – 1424; P. Stengel, *Die griechischen Kultusaltertümer*, München 1920[3], s. 31 – 48; R.S.J. Garland, *Religious Authority in Archaic and Classical Athens*, BSA LXXIX 1984, s. 75 – 123; R. Garland, *Priests and Power in Classical Athens*, [w:] M. Beard-J. North (eds), Pagan Priests: Religion and Power in the Ancient World, Ithaca, New York 1990, s. 75 – 91.

to, co umieszczano na świętych stołach (czyli *trapezōmata*, LSAM 13,15) przypadało kapłanom (np. ciastka ofiarne)[21].

Po rozcięciu zwierzęcia następowało wróżenie z wnętrzności (*hieroskopia*), najczęściej badano wątrobę (*hepatoskopia*)[22]. Zajmował się tym zawodowy wieszczek (*mantis*), który oficjalnie wypowiadał formułę *hiera kala* (Xenoph. *Anab.* 5,6,29), co oznaczało, że ofiara została przyjęta przez bogów. Przedstawianie hepatoskopii było popularne w attyckim malarstwie wazowym w ostatnich dekadach VI w. i na początku V w.; występowało ono zawsze w kontekście wojskowym. Natomiast niezwykle rzadko spotykamy scenę holokaustu. Na attyckiej wazie czerwonofigurowej z końca V w. (il. 168) widzimy ofiary na niskim ołtarzu (*eschara*) prawdopodobnie dla Heraklesa.

W rozdziale końcowym (s. 161 – 192) V.Str. omawia 8 różnych aspektów składania ofiar: 1. wieńce i wstążki, 2. *kanoun*, 3. stoły ofiarne, 4. ołtarze, 5. ogień, 6. panowie i słudzy przy składaniu ofiar, 7. wybór zwierzęcia ofiarnego, 8. wybór fazy ofiary przez malarza wazowego. W przejrzysty sposób systematyzuje on podane wcześniej informacje wzbogacające je o nowe elementy. Na uwagę zasługuje punkt 6 (s. 168 – 170), w którym V.Str. przedstawia podział czynności przy składaniu ofiar. Biorą w niej udział przynajmniej dwie osoby – ofiarnik i pomocnik/sługa. Obecność kapłana nie była potrzebna. Ofiarnikiem jest zapewne ojciec rodziny przedstawiany jako brodaty mężczyzna ubrany w himation; czasem tylko nosi on luźny chiton przypominający szatę kapłana. Towarzyszy mu pozbawiony brody pomocnik, którego niższy status podkreśla mały wzrost i szata typowa dla robotników lub niewolników; wyjątkowo nosi on himation. Funkcję pomocnika mogli pełnić niewolnicy albo młodsi członkowie rodziny. Pomocnik przyprowadza zwierzę do ołtarza, trzyma *kanoun* i *chernips*, aby ofiarnik mógł umyć ręce i wziąć z kosza jęczmień, który rzucał do ognia płonącego na ołtarzu i na głowę zwierzęcia ofiarnego. Ofiarnik zabija zwierzę sam lub przy pomocy sługi. Ćwiartowaniem zwierzęcia zajmuje się pomocnik, który części przeznaczone dla boga wręcza ofiarnikowi, aby ten położył je na ołtarzu. Pomocnik przygotowuje także *thylemata* (małe kawałki lub kulki ulepione z mąki jęczmiennej zmieszanej z winem i oliwą) i przynosi je do ołtarza w *kanoun*. Wtedy ofiarnik rzuca je na część boga spaloną na ołtarzu. Sługa nabija *splanchna* na rożen i piecze je nad ogniem ołtarza. Dalej wlewa wino z oinochoe do phiale trzymanej przez ofianika, który dokonuje libacji i odmawia modlitwę[23]. Następnie pomocnik dokonuje dalszego podziału mięsa, które piecze i gotuje.

Katalogi waz i reliefów wotywnych, tworzące drugą część książki (s. 194 – 332), zawierają następujące elementy: miejsce przechowywania, pochodzenie, wysokość, datowanie, opis, literatura przedmiotu. Są one zestawione bardzo starannie i stanowią integralną część książki.

---

[21] Zob. H. Mischkowski, *Die heiligen Tische im Götterkultus der Griechen und Römer*, Diss. Königsberg 1917; S. Dow – D.H. Gill, *The Greek Cult Table*, AJA LXIX 1965, s. 103 – 114; D.H. Gill, *The Classical Greek Cult Table*, HSCPh LXX 1965, s. 265 – 269 (streszczenie dysertacji obronionej w Harvard University w 1964 r., która ukazała się drukiem dopiero w 1991 r.); Ch. Goudineau, *Hierai trapezai*, Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'Ecole Française de Rome LXXIX 1967, s. 77 – 134; D. Gill, *Trapezomata. A Neglected Aspect of Greek Sacrifice*, HThR LXVII 1974, s. 117 – 137; D. Gill, *Greek Cult Tables*, New York-London 1991 (zob. B.A. Sparkes, CR XLIII 1993, s. 202 – 203).

[22] Hepatoskopia dotarła do Grecji ze Wschodu ok. 700 r. przed Chr. Po wojnach perskich stała się ona najbardziej popularną formą wróżenia. Zob. W. Burkert, *The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Cambridge, Mass.-London 1992, s. 46 – 53, 180 – 184.

[23] O modlitwie zob. np. C. Ausfeld, *De Graecorum precationibus quaestiones*, Jahrbücher für classische Philologie Suppl. XXVIII 1903, s. 502 – 547; K. Ziegler, *De precationum apud Graecos formis quaestiones selectae*, Diss. Breslau 1905; F. Schwenn, *Gebet und Opfer. Studien zum griechischen Kultus*, Heidelberg 1927 (Religionswissenschaftiche Bibliothek VIII), s. 3 – 91; H. Braune, *Peri euches. Veterum de precibus sententiae*, Diss. Marburg 1935; H.S. Versnel, *Religious Mentality in Ancient Prayer*, [w:] Versnel (ed.), Faith... (przyp. 1), s. 1 – 64; D. Aubriot-Sevin, *Prière et conceptions religieuses en Grèce ancienne jusqu'à la fin du V^e siècle av. J.-C.*, Lyon 1992; S. Pulleyn, *Prayer in Greek Religion*, Oxford 1997; D. Lateiner, *Homeric Prayer*, Arethusa XXX 1997, s. 241 – 272.

Mam pewne zastrzeżenia do bibliografii V.Str. Przede wszystkim nie podaje on miejsca wydania książek, co obniża wartość bibliografii. Czasem opuszcza serie wydawnicze i przedruki prac. Niektóre pozycje uszły uwagi V.Str., np. prace Gilla (1991) i Goudineau cytowane przeze mnie w przyp. 20 oraz Burketa (1992) w przyp. 23. Szczególnie dziwi brak informacji o bibliografii ofiary greckiej zestawionej przez J. Svenbro w: Detienne-Vernant (eds), The Cuisine (przyp. 15), s. 204 – 217. Można tam znaleźć dalsze prace nie uwzględnione przez V.Str. Indeksy są staranne, ale zauważyłem brak cytatu Eur. *And.* 941 przytoczonego na s. 34 przyp. 68. Ponadto warto ujednolicić pisownię imion i tytułów. V.Str. stosuje na ogół formy greckie i łacińskie, ale czasem pojawiają się formy angielskie (np. Aristotle, Pliny, *Theogony*, *Odyssey*). Znacznie lepiej jest stosować konsekwentnie formy łacińskie. Zauważyłem drobne nieścisłości w tekście książki. Np. s. 145 przyp. 94: pro LS 10 C, 18 lege LS 10 C, 18 – 19; s. 172 przyp. 49: pro LSS 9 – 10 lege LSS 10. W LSS 9 są fragmenty prawa sakralnego z lat 410 – 404 a nie 403 – 399; s. 341: pro Dumbrowski lege Dombrowski (błędne są także strony artykułu); s. 351: pro Meuli (1945) lege Meuli (1946). Szkoda, że V.Str. nie omówił problemu genezy ofiary greckiej i nie zabrał głosu w toczącej się dyskusji. Czytelnik chciałby poznać stanowisko autora w tej ważnej kwestii. V.Str. jest jednak świadom wagi tego problemu i przytacza niektóre prace poświęcone temu zagadnieniu (s. 2 przyp. 4 i s. 188 przyp. 99)[24].

Dużą zaletą książki V.Str. jest wykorzystanie nie tylko materiału archeologicznego, ale także literackiego i epigraficznego. Autor zdaje sobie sprawę z tego, że przy interpretacji należy uwzględnić te trzy rodzaje źródeł, aby osiągnąć wiarygodne rezultaty. Stosując taką metodę wyjaśnił przekonująco m.in. a) problem podnoszenia wołu przez młodych ludzi, b) czym był zagięty przedmiot znajdujący się na ołtarzu, c) czym były i do czego służyły *thylemata*. Ukazanie się książki należy powitać z zadowoleniem, zwłaszcza że ostatnie monograficzne opracowania ofiary greckiej opublikowano na początku XX w.[25]. Wydaje mi się, że praca V.Str. stanowi trwały wkład do badań nad religią grecką, nawet jeśli niektóre szczegóły mogą ulec modyfikacji w przyszłości.

Marek Winiarczyk (Wrocław)

---

[24] K. Meuli, *Griechische Opferbräuche*, [w:] Phyllobolia für P. von der Mühll zum 60. Geburtstag am 1. August 1945, Basel 1946, s. 185 – 288, przedruk [w:] idem, *Gesammelte Schriften*, II, Basel-Stuttgart 1975, s. 907 – 1021; Burkert, *Homo necans* (przyp. 7); idem, *Opfertypen und antike Gesellschaftsstruktur*, [w:] G. Stephenson (Hrsg.), Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft, Darmstadt 1976, s. 168 – 187; B.W.W. Dombrowski, *Killing in Sacrifice: the Most Profound Experience of God?*, Numen XXIII 1976, s. 136 – 144; J.-P. Vernant, *Théorie générale du sacrifice et mis à mort dans la thysia grecque*, [w:] Le Sacrifice dans l'antiquité, Vandoeuvres-Genève 1981 (Entretiens sur l'Antiquité Classique XXVII), s. 1 – 21; W. Burkert, *Anthropologie des religiösen Opfers. Die Sakralisierung der Gewalt*, München 1984; R.G. Hamerton-Kelly (ed.), *Violent Origins. Walter Burkert, René Girard and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation*, Stanford 1987; W. Burkert, *Opfer als Tötungsritual: Eine Konstante der menschlichen Kulturgeschichte?*, [w:] F. Graf (Hrsg.), Klassische Antike und neue Wege der Kulturwissenschaften. Symposium Karl Meuli (Basel, 11 – 13, September 1991), Basel 1992, s. 169 – 189.

[25] Stengel, *Opferbräuche* (przyp. 14); idem, *Kultusaltertümer* (przyp. 20), s. 95 – 155; S. Eitrem, *Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer*, Kristiania 1915; Zob. także Schwenn (przyp. 23) s. 92 – 141; L. Ziehen, Opfer, RE XVIII 1939, szp. 579 – 627; Rudhardt, *Notions fondamentales* (przyp. 7) s. 249 – 300 (Les sacrifices sanglants); J. Casabona, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec, des origines à la fin de l'époque classique*, Aix-en-Provence 1966; N. Himmelmann, *Tieropfer in der griechischen Kunst,* Opladen 1997 (Nordrhein-Westfalische Akademie der Wissenschaften. Geisteswissenschaften. Vorträge. G 349). Tekst tego odczytu powstał w 1994 r., czyli niezależnie od pracy V.Str.

Eos LXXXVI 1999
ISSN 0012–7825

Historyk Kościoła Sokrates na nowo odczytany[1]

Nie ulega wątpliwości, że powstałe w pierwszej połowie V w. cztery greckojęzyczne *Historie Kościoła* należą do podstawowych źródeł do poznania nie tylko dziejów Kościoła, ale i państwa rzymskiego, w okresie od przejęcia władzy nad całością imperium przez Konstantyna Wielkiego (324), aż po rządy Teodozjusza II [2]. Przyznanie pierwszego miejsca pośród nich *Historii Kościoła* Sokratesa (zwanego tradycyjnie, acz błędnie, „Scholastykiem") może budzić wątpliwości. Zapewne, podejmując zadanie opisania owego pierwszego stulecia dziejów Kościoła w chrześcijańskim Cesarstwie Rzymskim, Sokrates daleko ustępował niezłemu prawnikowi i styliście Sozomenowi, doskonale wykształconemu i obytemu w świecie heretykowi Filostorgiuszowi, czy też najwybitniejszemu teologowi tych czasów, biskupowi Cyru Teodoretowi („Augustynowi Wschodu"). Jego braki: ciężki styl, brak zmysłu historycznego, niezrozumienie teologii, aż nadto są widoczne dla czytelnika jego dzieła. A przecież rekompensuje je z nawiązką ogromna rzetelność i krytycyzm w wykorzystaniu źródeł oraz głęboka, do dziś jeszcze nie zgłębiona do końca refleksja nad historią chrześcijaństwa. Bardziej zaangażowany emocjonalnie w opisywane spory od Sozomena, ustrzegł się jednak Sokrates tej zaciekłości, która dzieła Filostorgiusza i Teodoreta zniżała niekiedy do poziomu pamfletu. Trzeba też uznać obiektywnie, że Sokratesowi zawdzięczamy znacznie więcej wiadomości o tym okresie dziejów Kościoła niż trzem pozostałym historykom. Filostorgiusz skupia się na dziejach eunomian, poświęca więcej uwagi sprawom świeckim, poza wszystkim zaś jego dzieło znamy jedynie z późniejszych wyciągów. Teodoret prezentuje lokalny punkt widzenia syryjskiego biskupa. Natomiast Sozomen za główne swe źródło wybrał właśnie *Historię Kościoła* Sokratesa, bywał on wręcz posądzany o plagiat.

Należy więc uznać za dość zaskakujące, a zarazem brzemienne w skutkach dla stanu badań historycznych tego okresu, że spośród owych czterech *Historii Kościoła* ta autorstwa Sokratesa najpóźniej, bo dopiero w 1995 roku, doczekała się nowoczesnego, krytycznego wydania w serii *Griechische Christliche Schriftsteller* [3]. Aż dotąd autorzy skazani byli na doskonałe w swoim czasie, lecz już wiekowe wydanie H. Valesiusa z 1668 (nowo opracowane przez W. Readinga w 1720, i w tej formie wydane przez J.P. Migna w serii *Patrologia Graeca* w 1864), lub na nie pozbawione uchybień wydanie R. Husseya z 1853 [4]. Także polskie tłumaczenie S. Kazikowskiego z 1972 roku[5] (należy podkreślić, że jest to jedno z niewielu dotąd tłumaczeń Sokratesa na język nowożytny) oparte zostało na wydaniu Migna, a zatem faktycznie: Valesiusa.

Wydawcą najnowszego wydania Sokratesa jest profesor Günther Christian Hansen. Opiera się on

---

[1] *Sokrates Kirchengeschichte*, hrsg. G.Ch. Hansen, mit Beiträgen von M. Sirinjan, GCS NF 1, Berlin 1995; H. Leppin, *Von Constantin dem Großen zu Theodosius II. Das christliche Kaisertum bei den Kirchenhistorikern Socrates, Sozomen und Theodoret*, Göttingen 1996; Th. Urbainczyk, *Socrates of Constantinople. Historian of Church and State*, Michigan 1997; M. Wallraff, *Der Kirchenhistoriker Sokrates. Untersuchungen zur Geschichtsdarstellung, Methode und Person,* Göttingen 1997.

[2] Narracja poszczególnych *Historii Kościoła* obejmuje następujące lata: Filostorgiusz 319 – 425, Sokrates 305 – 439, Sozomen 324 – 422(425), Teodoret 325 – 428.

[3] Pierwsze wydania trzech pozostałych historyków Kościoła: Philostorgius, *Kirchengeschichte mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines Arianischen Historiographen*, hrsg. v. J. Bidez, GCS 21, Leipzig 1913; Theodorets *Kirchengeschichte*, hrsg. v. L. Parmentier, Leipzig 1911; Sozomenus, *Kirchengeschichte*, hrsg. v. J. Bidez, G.Ch. Hanson, GCS 68, Berlin 1960.

[4] Hansen, *o.c.*, s. XL – XLIII.

[5] Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1972; wydanie drugie (Warszawa 1986) uzupełnione zostało o naukowy wstęp autorstwa E. Wipszyckiej i komentarz A. Ziółkowskiego.

na szerszej bazie rękopiśmiennej niż dotychczasowi wydawcy[6]. Dodatkowo, z pomocą M. Širinjan z Uniwersytetu w Jerewaniu, tekst jest kontrolowany przez porównanie z bardzo wiernym, staroarmeńskim przekładem z VI w., a także z niewiele późniejszym przekładem syryjskim. To ostatnie przedsięwzięcie wzbudziło kontrowersje — M. Wallraff zwraca uwagę, że nawet najwierniejszy przekład nie może służyć do poprawiania greckich rękopisów w każdym miejscu, zauważa też mankamenty wydań ormiańskiej wersji tekstu Sokratesa [7]. Krytycznym aparatem i przejrzystością nowe wydanie przewyższa oczywiście tamto Valesiusa, także problem użytkowania Sokratesa jako źródła przez kolejnych późnorzymskich i bizantyńskich autorów (teksty paralelne) jest nieźle opracowany. Natomiast dość pobieżnie potraktowani są we wstępie sam autor i jego dzieło. Hansen wyraźnie pozostawia tu pole dla następnych badaczy. I trzeba podkreślić, że w znaczący sposób ułatwił im pracę, przygotowując w swoim wydaniu obszerne indeksy: cytatów (nie tylko biblijnych), miejsc paralelnych i miejsc wykorzystanych przez pisarzy, traktujących Sokratesa jako źródło, indeksy nazw własnych, rzeczowy, wreszcie zestawienie nietypowego użycia form gramatycznych i składniowych. Należy tu podkreślić, że najciekawsze ustalenia M. Wallraffa, korzystającego już z wydania Hansena, za punkt wyjścia mają właśnie używaną (a także odrzucaną) przez Sokratesa terminologię.

Nowe wydanie *Historii Kościoła* Sokratesa stało się bodźcem dla rozwoju badań nad dziełem i jego autorem. Niemal przez sto lat jedyną obszerniejszą monografią poświęconą *Historii Kościoła* była, bardzo dobra zresztą, praca F. Gepperta, poświęcona jej źródłom[8]. Po dziś dzień pozostaje ona jedyną próbą systematycznego przedstawienia warsztatu Sokratesa. Przyczyną zaniedbania badań nad tym autorem było skupienie uwagi przez badaczy *Historii Kościoła* przede wszystkim na twórcy gatunku, Euzebiuszu z Cezarei, jak również potraktowanie trzech najważniejszych jego kontynuatorów w kręgu greckojęzycznym (Sokratesa, Sozomena, Teodoreta) jako nieodróżnialnych, prezentujących ten sam sposób widzenia dziejów, „synoptyków"[9]. Świeże spojrzenie wniosła tutaj praca G.F. Chesnuta, w której wyraźnie ukazane są różnice między pisarstwem Euzebiusza i jego następców[10]. Sokratesowi poświęcił Chesnut osobny rozdział pracy, w którym zajął się m.in. problemem historiozofii Sokratesa, wskazując na element „kosmicznej sympatii", ukrytych współzależności między wydarzeniami dziejów państwa i Kościoła oraz na występujące w toku dziejów przełomowe momenty, określane terminem καιρός. Tezy Chesnuta miały ogromne znaczenie w rozwoju badań nad Sokratesem, jednakże niewystarczająco udokumentowane źródłowo często nie wytrzymywały próby czasu. Za całkowicie chybione uznać należy dziś np. próby powiązania dzieła Sokratesa z prowadzonymi w tym czasie pracami nad Kodeksem Teodozjusza. Ciekawe spostrzeżenia zawiera też podjęta przez Chesnuta próba ukazania przeobrażeń idealnego wizerunku cesarza w poeuzebiańskiej historiografii kościelnej.

W ciągu ostatnich trzydziestu lat powstały też liczne artykuły poświęcone czy to samemu Sokra-

---

[6] Tekst *Historii Kościoła* Sokratesa zachował się w dwu rękopisach florenckich oznaczanych literami F — z XI w. (istnieją jego cztery późnośredniowieczne odpisy) i obarczonym większą ilością błędnych korekt M z X w., a także bardzo niekompletnym XIV-wiecznym rękopisie z Góry Atos (A) i — pośrednio — w XIII-wiecznym weneckim rękopisie tekstu Theodorosa Anagnostesa (T), tekst Sokratesa został tu w niektórych miejscach samowolnie skorygowany przez Theodorosa. Poza tym istnieją niewielkie fragmenty *Historii Kościoła*, niezależne od tamtych rękopisów. Valesius opierał swoje wydanie na nieznanym rękopisie z Biblioteki Watykańskiej oraz rękopisach F i T, Hussey na rękopisach F i M, Hansen zbiera wszystkie znane dziś rękopisy, za podstawowej wagi dla pierwszych dwu ksiąg uznając T (Hansen, *o.c.*, s. IX – XLIII).

[7] Wallraff, *o.c.*, s. 26.

[8] F. Geppert, *Quellen des Kirchenhistorikers Socrates Scholastikus*, Leipzig 1898 (dostępny w reprincie Aalen 1972).

[9] Nazwa wprowadzona przez F. Baura, *Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung*, Tübingen 1852.

[10] G.F. Chesnut, *The First Christian Histories, Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret, and Evagrius*, Paris 1977 (swoje idee dotyczące Sokratesa przedstawił wcześniej Chesnut w artykule *Kairos and Cosmic Sympathy in the Church Historian Socrates Scholasticus*, Church History XLIV 1975, s. 161 – 171).

tesowi, czy „synoptykom". Na pierwszym miejscu wymienić tu należy A. Ferrariniego, który zajął się ustną tradycją wykorzystywaną przez Sokratesa, a także „nowacjańskim" wątkiem jego dzieła[11]. Na temat politycznych poglądów Sokratesa, Sozomena i Teodoreta wypowiadał się już W. Kaegi[12], P. Allen zajmowała się ich stosunkiem do wykształcenia, wojen i herezji[13], A. Emmet Nobbs — ekskursami w ich dziełach[14], J.H.W.G. Liebeschuetz — potraktowaniem przez nich współczesnych im problemów[15], I. Krivušin — stosunkiem do mas ludowych[16], F. Winkelmann — do barbarzyńców[17]. Nazwiska te, które nie wyczerpują jeszcze pełnej listy publikacji poświęconych choćby po części dziełu Sokratesa, wskazują, że renesans zainteresowań kościelną historiografią początku V w. nie jest bynajmniej zjawiskiem ostatnich kilku lat.

Tym niemniej dopiero w latach 1996 – 1997 opublikowane zostały nowe, obszerne prace, uzupełniające i korygujące teorie Chesnuta. Już w rok po nowym wydaniu *Historii Kościoła* Sokratesa ukazała się książka Hartmuta Leppina, *Von Constantin dem Großen zu Theodosius II. Das christliche Kaisertum bei den Kirchenhistorikern Socrates, Sozomen und Theodoret*, Göttingen 1996 (publikacja pracy habilitacyjnej, obronionej w roku 1995 na Uniwersytecie w Berlinie)[18]. Treść książki można określić krótko jako rozszerzenie wspomnianego rozdziału dzieła Chesnuta, poświęconego wizerunkowi cesarza u Sokratesa, Sozomena i Teodoreta. Jest ona zarazem też polemiką z próbą Chesnuta połączenia politycznych wizji trzech pisarzy w jednolity obraz, co jest możliwe jedynie przy założeniu braku poważniejszych różnic między nimi. Choć Leppin nagminnie używa wobec całej trójki nazwy „synoptyków", to jednocześnie strona po stronie swego monumentalnego dzieła wykazuje, że we wszystkich niemal poruszanych kwestiach dalecy oni byli od „wspólnego" czy choćby zbliżonego spojrzenia. Generalnie można powiedzieć, że Leppin w każdym poruszanym podrozdziale (czasem — w kolejnych fragmentach tego samego rozdziału) opisuje kolejno poglądy na daną kwestię Sokratesa, Sozomena i Teodoreta. Taki sposób przedstawienia tematu staje się swego rodzaju wadą konstrukcyjną pracy, gdyż utrudnia zarówno ukazanie całościowego obrazu poglądów poszczególnych historyków Kościoła, jak też przeprowadzenie ich porównania. Autor zaniedbał zwłaszcza przeprowadzenia krótkich, podsumowujących porównań poglądów autorów na poszczególne kwestie, którymi kończyć się powinny poszczególne rozdziały czy podrozdziały. Natomiast ogólne podsumowanie, zawarte na ostatnich stronach książki, wydaje się nieproporcjonalnie zwięzłe i jałowe w stosunku do rozmiarów podjętej pracy.

Dzieło Leppina określić można bowiem wręcz jako monumentalne. Bibliografia opracowań liczy około siedmiuset pozycji, lektura książki nie pozostawia zaś wątpliwości co do opanowania tej bogatej literatury przez autora. Zawarł on tu właściwie wszystko, co napisano dotąd na temat historiografii kościelnej badanego okresu. Wielka szkoda, że dotychczasowy stan badań nad historiografią kościelną

---

[11] A. Ferrarini, *Tradizioni orali nella storia ecclesiastica di Socrate Scolastico*, Studia Pataviana XXVIII 1981, s. 29 – 54; *Eresia e storia ecclesiastica. Contributi novaziani alla storiografia di Socrate (Scolastico)*, Annali della Facoltà di lettere e Filosofia di Padova IV 1979, s. 127 – 185; *Socrates novatianus homo: Giudizio storico e metodologia storiografica in Cesare Baronio*, [w:] Baronio storico e la controriforma, hrsg. v. R. De Maio, L. Giula, A. Mazzacane, Sora 1982, s. 311 – 346.

[12] W. Kaegi, *Byzantium and the Decline of Rome*, Princeton 1968.

[13] P. Allen, *Some Aspects of Hellenism in the Early Greek Church Historians*, [w:] Tr. XLIII 1987, s. 368 – 381; *War and the Early Greek Church Historians*, St. Patr. XIX 1989, s. 3 – 7; *The Use of Heretics and Heresies in the Greek Church Historians Studies in Socrates and Theodoret*, [w:] Reading the Past in the late Antiquity, ed. G. Clarke, Sydney 1990, s. 264 – 289.

[14] A. Emmet Nobbs, *Digressions in the Ecclesiastical Histories of Socrates, Sozomen and Theodoret*, JRH XIV 1986, s. 1 – 11.

[15] J.H.W.G. Liebeschuetz, *Ecclesiastical Historians on their own Times*, St. Patr. XXIV 1993, s. 151 – 163.

[16] I. Krivušin, *Istorija i narod v cerkovnoj istoriografii V vieka*, Ivanovo 1994.

[17] F. Winkelmann, *Die Bewertung der Barbaren in den Werken der oströmischen Kirchenhistoriker*, [w:] Das Reich und die Barbaren, hrsg. v. E.K. Chrysos und A. Schwarcz, Wien 1989, s. 221 – 235; Winkelmann jest też autorem szeregu starszych publikacji poświęconych historiografii kościelnej.

[18] Autor umieszcza nowe wydanie Sokratesa w swojej bibliografii.

i jej naturą (rozdział II pracy) przestawił autor w sposób nader zwięzły. A przecież jego własne, bardzo ciekawe rozważania na ten temat (rozdział III) ujawniają znacznie głębszą wiedzę. Autor określa tu, w jakim zakresie rzymscy cesarze chrześcijańscy stanowili przedmiot zainteresowania historiografii kościelnej, pokazuje, jak bardzo jednostronne były to zainteresowania. Jest to konieczny wstęp do zasadniczej części pracy, którą stanowi analiza wizerunku cesarzy i cesarstwa u historyków Kościoła. Część polemiki z dotychczasowym spojrzeniem nauki na „synoptyków" i ich rzekomy „bizantynizm" przenosi autor do krótkiego, podsumowującego rozdziału VII.

Gros objętości książki i jej właściwą treść stanowią rozdziały IV i V. W rozdziale IV autor przedstawia obraz panowania kolejnych cesarzy, począwszy od Konstantyna Wielkiego aż po Teodozjusza II, zarysowany na kartach dzieł trzech historyków. Nie zaniedbuje tu uzurpatorów ani prawowitych władców rządzących jedynie zachodnią częścią państwa, o ile badani autorzy poświęcili im choć odrobinę uwagi. Rozdział V dotyczy stosunku historyków Kościoła do samej instytucji monarchii, a także ich poglądów na to, jaką rolę powinien odgrywać cesarz w Kościele. Wyróżniają się tu dwie skrajne postawy: Sokratesa i Teodoreta. O ile Sokrates gotów jest przypisywać cesarzowi szczególną opiekę Bożą, wyrażaną takimi przymiotnikami jak θεοφιλής, Teodoret nigdy nie używa wobec Imperatorów podobnych określeń. Podkreśla, że cesarz często błądzi i grzeszy, dobry cesarz to taki, który nawraca się, posłuszny wezwaniu biskupów. Przeciwnie Sokrates — tuszuje bądź przemilcza uchybienia „dobrych" cesarzy, przestępstwa „złych" przypisuje raczej ich złym intencjom niż błędom. Zdecydowanie najbliższy jest Sokrates spośród trzech historyków Euzebiuszowej koncepcji roli cesarza w Kościele, źródło konfliktów religijnych widzi w ambicjach wiecznie kłócących się biskupów. Natomiast Teodoret gotów jest wręcz zmienić Euzebiuszowy opis rozpoczęcia soboru w Nicei, by tylko pokazać pokorę cesarza wobec biskupów, jego wolę podporządkowania się im. Sozomen zajmuje stanowisko pośrednie między Sokratesem a Teodoretem, bliższe zazwyczaj Teodoreta. Warto tu zaznaczyć samodzielność poglądów tego historyka wobec swego głównego źródła, którym była właśnie *Historia Kościoła* Sokratesa.

Ta ostatnia uwaga pochodzi ode mnie, nie od autora. Niestety, jak wspomniałem, Leppin, dokonawszy ogromnej pracy faktograficznej, zaniedbuje przedstawienia porównań i ogólnych wniosków. Pewnego rodzaju próby wyjaśnienia różnic między trzema historykami w ich spojrzeniu na cesarstwo zawiera rozdział VI, oraz aneks do rozdziału I, pokazujące pozycję tych autorów w kościelno-politycznych konfliktach swych czasów. Niektóre spostrzeżenia Leppina wydają się arcyciekawe i domagają się dłuższego rozwinięcia, np. teza, iż opisując osobę Teodozjusza I Teodoret z Cyru dokonuje ukrytej krytyki jego wnuka, a swojego prześladowcy, współcześnie panującego cesarza Teodozjusza II. Dla postaci Sokratesa brak niestety tak ciekawych spostrzeżeń, wydaje się, że autor zaniedbał tu przemyślenia nielicznych danych biograficznych, jakie możemy uzyskać z jego *Historii Kościoła*, jak również obecnych w tym dziele, wiodących idei. Mimo to niewątpliwie utorował on drogę dalszym próbom ujęcia tych idei, gromadząc ogromny materiał faktograficzny.

Dodajmy jeszcze, że praca Leppina wzbogacona jest o obszerne aneksy, dotyczące chronologii trzech analizowanych dzieł i konstrukcji dwu z nich: Sozomena i Teodoreta.

W roku 1997 ukazują się dwie monografie poświęcone samemu Sokratesowi, autorstwa Th. Urbainczyk i M. Wallraffa. Dzieło Theresy Urbainczyk (*Socrates of Constantinople. Historian of Church and State*, Michigan 1997) jest publikacją obronionej już w 1992 pracy doktorskiej, co tłumaczy pewne jego braki — pisząc je, autorka nie miała jeszcze dostępu do najnowszego wydania tekstu źródła. Włączenie go do bibliografii nie mogło już zmienić konstrukcji i myśli przewodnich pracy, na których wyraźnie ciąży brak głębszych analiz terminologicznych. A przecież właśnie te analizy wydanie Hansena zdecydownie ułatwia, jeśli nie umożliwia.

Praca Urbainczyk opiera się na doskonałej znajomości podstawowego źródła — należy podkreślić, że autorka nie zadawala się zilustrowaniem swoich twierdzeń trafnymi cytatami, lecz — przy omawianiu kluczowych spraw — stara się je poprzeć zestawieniem wszystkich fragmentów dzieła, które można do nich odnieść. Poważną wadą jest zbyt skromne wykorzystanie przez Urbainczyk *secondary literature*, przez co — jak wskazuje Wallraff — jej praca w wielu punktach staje się właściwie parafrazą tekstu Sokratesa[19]. Autorka słusznie poniekąd korzysta z najnowszej literatury przedmiotu —

---

[19] W a l l r a f f, *o.c.*, s. 20

spojrzenie na dzieje Kościoła starożytnego pod niektórymi względami znacznie się w ostatnich dziesięcioleciach pogłębiło — wybiera z niej jednak niektóre tylko pozycje, czując się najwyraźniej zwolniona z poznania wszystkich kierunków dyskusji na poboczne, lecz ważne tematy[20]. Słabość ta objawia się przede wszystkim we wstępnych rozdziałach pracy. Pierwszy stanowi dość pobieżne streszczenie historii państwa rzymskiego w opisywanym przez Sokratesa okresie czasu, drugi przedstawiać ma współczesny stan wiedzy na temat autora i głównych, poruszanych w jego *Historii Kościoła* problemów. Ze względu jednak na animozję autorki do opracowań, cytowany jest tu głównie sam Sokrates, przez co ustalenia tego rozdziału wyglądają na streszczenie spostrzeżeń dalszych rozdziałów książki, traktujących o stosunku Sokratesa do owych problemów. Odczuwa się też brak przeglądu stanu badań omawianych przez Urbainczyk tematów.

Dalsza część książki, która przedstawia własne badania autorki nad *Historią Kościoła* Sokratesa, jest dużo bardziej wartościowa. Rozdziały 3 – 5 dotyczą konstrukcji dzieła, a także charakteryzują gatunek literacki *Historii Kościoła.* Zwłaszcza w tej ostatniej sprawie autorka przedstawia nowe, ciekawe spostrzeżenia i tezy. Tak więc zwraca najpierw uwagę na fakt, iż historycy Kościoła (w przeciwieństwie do pogańskich historyków świata antycznego) za pierwszoplanowe uważali nie dzieje jednostek, lecz zbiorowości. Dla zbiorowości tej (Kościoła) podstawowe znaczenie miało dowiedzenie prawomocności jej roszczeń do bycia „prawdziwym" Kościołem — nowa, kościelna historiografia spełniać miała właśnie to zadanie. Stąd wypływały jej znane (i cenione) cechy charakterystyczne, jak np. dążenie do udokumentowania prawdziwości opisywanych wydarzeń. Wszelkie obserwacje autorki dotyczą tu zasadniczo dzieła Sokratesa, porównywanego jednak z Euzebiuszem i, w znacznie mniejszym niestety stopniu, ze współczesnymi jemu historykami Kościoła.

Rozdziały szósty i siódmy poświęcone są przedstawieniu dwu głównych grup aktorów *Historii Kościoła*, biskupów i cesarzy, w dziele Sokratesa. Badania tu zawarte służą następnie autorce do wyciągnięcia bardzo ważnych wniosków, zawartych w ostatnim, ósmym rozdziale jej książki. Autorka, zestawiając wszystkie obecne w *Historii Kościoła* paralele między losami Kościoła i państwa, dowodzi tu, że teza o „kosmicznej sympatii" wyrażona jest nie tylko w znanym wstępie do księgi V, ale stanowi wiodącą, choć ukrytą nieraz, myśl, wokół której skonstruowane jest całe dzieło. Najistotniejsze spostrzeżenie — iż przesłaniem dzieła Sokratesa jest wezwanie do jedności Kościoła, pokoju i tolerancji — jest jednak jedynie zanotowane. Autorka nie stara się też wytłumaczyć przyczyn takiego, niecodziennego przecież w tej epoce, spojrzenia na historię Kościoła.

W tym samym roku wydana zostaje w Getyndze praca Martina Wallraffa *Der Kirchenhistoriker Sokrates. Untersuchungen zur Geschichtsdarstellung, Methode und Person* (jest to uzupełniona dysertacja doktorska Wallraffa z roku 1996)[21]. Wśród dotyczących Sokratesa i jego *Historii Kościoła* prac jest ona niewątpliwie najciekawsza i najważniejsza, choć nie próbuje objąć całokształtu związanych z tym dziełem zagadnień. W dużej mierze spełnia ona kryteria obszernego wstępu do *Historii* Sokratesa, zawierając rozważania nad stanem badań (w tym dobrze uzasadnioną ocenę kolejnych wydań), konstrukcją dzieła i osobą autora. Nie ogranicza się jednak do nich.

Obszerny wstęp do pracy zawiera, jak wspomniałem, wyczerpujące zestawienie poświęconych Sokratesowi i jego dziełu publikacji. Podkreślić warto, że bibliografia jest tu znacznie bardziej kompletna, a zarazem lepiej wykorzystana, niż w przypadku dwu poprzednio omówionych książek. Zasadnicza część pracy podzielona jest na trzy rozdziały. Pierwszy (oznaczony numerem 2, ze względu na przy-

---

[20] Na przykład: pisząc o nowacjanach autorka pomija m.in. podstawowe dzieło traktujące o historii ich kościoła H.J. V o g t, *Coetus Sanctorum. Der Kirchenbegriff des Novatian und die Geschichte seiner Sonderkirche*, Bonn 1968; korzystając jedynie z dwu późniejszych prac T.E. G r e g o r y, *Novatianism. A Rigorist Sect in the Christian Roman Empire*, Byzantine Studies/Études Byznatines, II 1975, s. 1 – 18; S. M i t c h e l l, Anatolia, t. II, Oxford 1995, s. 96 – 100.

[21] Wallraff opublikował w ostatnich latach także kilka artykułów, poświęconych „nowacjańskiemu" wątkowi *Historii Kościoła* Sokratesa, m.in. *Socrates Scholasticus on the History of Novatianism*, St. Patr. XXIX (1997), s. 170 – 177; *Il „sinodo di tutte le eresie" a Constantinopoli (383)*, [w:] Vescovi e pastori in epoca teodosiana. XXV Incontro di studiosi dellantichità cristiana, Roma 1997, s. 271 – 279.

pisanie wstępowi numeru 1), poświęcony przedstawieniu historii przez Sokratesa, pełni — jak to ujmuje Wallraff — rolę odwrotną do klasycznego komentarza. Komentarz bowiem ma za zadanie odsłaniać zza subiektywnych poglądów autora obiektywną, historyczną rzeczywistość; Wallraff usiłuje natomiast wydobyć z tekstu właśnie to, co subiektywne w przedstawieniu rzeczywistości historycznej przez Sokratesa. Nie mogąc, ze względu na ograniczoną objętość pracy, zanalizować w ten sposób całości dzieła, ogranicza się niemiecki historyk do kilku wybranych problemów. Jest to niewątpliwie decyzja słuszna, z drugiej strony zestawienie kilku bardzo różniących się co do metody i tematyki analiz rozbija spójność rozdziału. Na początek przedstawia więc autor doskonałą analizę terminologii, używanej przez Sokratesa na oznaczenie Kościoła i jego odłamów (2.1.1). Dalej następują analizy przedstawienia trzech wybranych problemów z *Historii Kościoła*: początku sporów ariańskich, konfliktu wokół Jana Chryzostoma, wreszcie ujęcia współczesnych autorowi wydarzeń historii świeckiej (2.1.2 – 4). Wszystkie cztery wymienione analizy są bardzo odkrywcze, posłużą też Wallraffowi w dalszej części dzieła do wyciągnięcia wniosków co do sposobu widzenia procesu historii Kościoła przez Sokratesa. Na dalszą część rozdziału składają się analizy mniej szczegółowe, mniej też może błyskotliwe i oryginalne, ale rzetelnie przedstawiające stan badań nad tematem. Dotyczą one oceny pogańskiej religii, kultury i wykształcenia przez Sokratesa, cesarza i jego polityki, wreszcie kolejnych grup w społeczeństwie rzymskim, od biskupów począwszy, a na znajdujących się poza tym społeczeństwem barbarzyńcach skończywszy (2.2 – 4).

Następny rozdział poświęca Wallraff metodzie pracy Sokratesa. Rozpoczyna go rozważaniami nad gatunkiem literackim dzieła (3.1), wychodząc od słusznego wniosku, że deklaracja pisania *Historii Kościoła* nie oznaczała w pierwszej połowie V w. wyboru określonego gatunku literackiego, lecz jedynie decyzję kontynuacji dzieła Euzebiusza z Cezarei [22]. To dopiero podobieństwo w realizacji tej decyzji przez kilku pisarzy stworzyło znany nam gatunek. Niestety, autor przerywa w tym miejscu swoje rozważania, przechodząc do dalszej części rozdziału — należy tego żałować, wziąwszy pod uwagę jego ogromne oczytanie w literaturze dotyczącej właśnie *Historii Kościoła* jako gatunku literackiego. Kolejne podrozdziały (3.2 – 4) poświęca kompozycji dzieła Sokratesa, jego warsztatowi i stylowi. Ostatni wreszcie rozdział książki traktuje o samej osobie Sokratesa: jego biografii, wykształceniu, pochodzeniu społecznemu (4.1), wreszcie stanowisku w sporach religijnych swych czasów (4.2). Bardzo ważne wydają się tu ustalenia Wallraffa co do stosunku Sokratesa do schizmatyckiego kościoła nowacjan. Większość autorów nowożytnych, od Valesiusa począwszy, widziała w Sokratesie katolika, sympatyzującego jedynie z nowacjanami, Wallraff obala ich argumenty i dowodzi, że Sokrates sam był członkiem kościoła nowacjan (4.2.2). Wśród wielu spostrzeżeń autora warto się też zatrzymać nad tymi, które obalają utrwaloną w nauce tezę o adwokackim zawodzie Sokratesa, gdyż pozwalają one ukazać wyższość pracy Wallraffa wobec dzieł obojga poprzednio omówionych uczonych. Wszyscy troje odrzucają wspomnianą tezę, podczas jednak gdy Leppin i Urbainczyk na podstawie tekstu *Historii Kościoła* gromadzą argumenty świadczące o kompletnym braku prawniczego wykształcenia i niskim zdaniu jej twórcy o zawodzie adwokackim, Wallraff, nie stroniąc od dowodów z tekstu, pokazuje dodatkowo, jaką drogą krytykowany pogląd trafił do nowożytnej historiografii. Oznaczające adwokata określenie „scholastyk" znalazło się w tytule jednego ze średniowiecznych rękopisów *Historii* Sokratesa, prawdopodobnie dla odróżnienia go od Sokratesa filozofa; przypadkiem zaś to właśnie dzieło stało się podstawą pierwszego, drukowanego wydania omawianej *Historii Kościoła*. W pracy Urbainczyk znaleźć można argument Wallraffa — zarysowany jedynie mimochodem, w jednym z przypisów [23].

Najciekawsze ustalenia Wallraffa dotyczą sposobu rozumienia historii przez Sokratesa (4.3). Zanalizowane są tu obszernie podstawowe pojęcia, którymi opisuje on przyczyny, przebieg i specyficzne cechy procesu historycznego w dziejach Kościoła. Nie sposób streścić ustaleń autora, mogących mieć wręcz przełomowe znaczenie w nauce (zwrócić bowiem należy uwagę, że podobne badania nie były dotąd przeprowadzone). Autorowi zarzucić tu można właściwie jedno — niedocenianie wagi własnych

---

[22] Zauważa to też Urbainczyk, *o.c.*, s. 79.

[23] Wallraff, *Der Kirchenhistoriker Sokrates*, s. 215 – 218, Urbainczyk, *o.c.*, s. 13 – 14, Leppin, *o.c.*, s. 11.

spostrzeżeń. Niektóre bowiem ważne ustalenia, np. pojmowanie przez Sokratesa historii Kościoła (rozumianego jako całość chrześcijaństwa, podzielonego na liczne herezje) jako walki dwu tendencji, konstrukcyjnej, wynikającej z dążenia do pokoju i jedności, i destrukcyjnej, mającej źródło w zamiłowaniu do kłótni, choć dobrze udokumentowane, są jednak zbyt słabo wyeksponowane w tekście. Zauważyć też należy, że praca Wallraffa zyskałaby wiele, gdyby porównał on poglądy Sokratesa z tymi prezentowanymi przez innych historyków Kościoła, czy w ogóle z poglądami na historię osób mu współczesnych. Postulat ten w bardzo niewystarczającym stopniu spełnia krótkie podsumowanie, ukazujące *Historię Kościoła* Sokratesa na tle jego czasów, zawierające próbę wyjaśnienia różnic między tym dziełem a *Historią Kościelną* Euzebiusza (rozdział 5). Zrealizowanie wspomnianego postulatu byłoby jednak bardzo trudne, zważywszy na brak studium na temat któregokolwiek z tych pisarzy, które można by porównać z dziełem Wallraffa.

Najcenniejszym może wkładem wymienionych wyżej prac historycznych jest to, że otwierają one nowe pola badań nad ważnym działem późnoantycznej historiografii, jaką była historiografia kościelna. Nie trzeba dodawać, że tym samym pośrednio zmienić mogą nasz obraz dziejów epoki — zwłaszcza w warstwie historii idei. Oczywiście, w największym stopniu przyczyniają się do lepszego zrozumienia tekstu Sokratesa, stawiając tu równie wiele nowych pytań, co odpowiedzi. Pokazują, że nawet od dawna opracowywane i wykorzystywane źródło, jakim jest „Historia Kościoła" Sokratesa, może kryć w sobie tak wiele niespodziewanych idei, że właściwie należy mówić o jego powtórnym odczytaniu.

Michał Stachura (Kraków)

Eos LXXXVI 1999
ISSN 0012–7825

Piotr Dyczek, Amfory rzymskie z obszaru dolnego Dunaju. Dystrybucja amfor i transportowanych w nich produktów w I – III w. po Chr., Warszawa 1999, ss. 333.

Każdy badacz przeszłości staje przed problemem interpretacji materiału źródłowego masowego, pozornie nieefektywnego, bo żmudnego w opracowaniu, przy czym wyniki badań są z reguły trudne do przewidzenia. Do takiej „masówki" zaliczana jest szeroko rozumiana ceramika naczyniowa, której szczątki (skorupy) długi czas traktowane były wręcz z pogardą. Nastawienie to należy już na szczęście do przeszłości, co nie znaczy bynajmniej, iż pozostałości ceramiczne wszędzie traktowane są jednakowo. Istnieją obszary Cesarstwa Rzymskiego, dla których badania takie są w powijakach, ich znaczenia często się nie docenia, ceramika jest przedmiotem publikacji tylko na marginesie obszerniejszych sprawozdań archeologicznych bez przestrzegania właściwych w tym zakresie reguł. Dotyczy to także prowincji naddunajskich, w tym, szczególnie polskich badaczy interesującej, Mezji Dolnej (Moesia inferior).

Książka Piotra Dyczka, poświęcona występowaniu amfor nad dolnym Dunajem (przy czym autor pod tym pojęciem rozumie tereny leżące na wschód od Żelaznych Wrót do Morza Czarnego i na północ od Gór Bałkańskich po pogórze Karpat, por. s. 14) jest publikacją ważną. Jest to bowiem pierwsza praca dostarczająca systematycznego opracowania amfor z całego tego obszaru, ale — co zwłaszcza dla historyka ma ogromne znaczenie — nie jest ona li tylko mechanicznym zestawienieniem znalezionych fragmentów i typologicznym uporządkowaniem materiału. Autor daje nam zarazem szeroką wizję gospodarczego rozwoju omawianego terytorium w okresie Cesarstwa Rzymskiego przez pryzmat — jak byśmy dziś powiedzieli — importu tych towarów, dla których amfory stanowiły opakowanie. Jest to zarazem wizja, która zdecydowanie poszerza naszą wiedzę o ekonomice regionu, jest ona znakomicie wpleciona w obraz gospodarczy całego Cesarstwa, zwłaszcza jego prowincji.

Praca dzieli się na siedem rozdziałów. Pierwszy z nich, zatytułowany „Zakres terytorialny i ramy chronologiczne" (s. 9 – 23) precyzuje geograficzny i czasowy obszar badań. W tym drugim wyznacza je oczywiście panowanie rzymskie nad dolnym Dunajem: od schyłku starej ery po jego kres, a jednocześnie po kres występowania amfor antycznych. Czytelnik znajdzie w tym rozdziale także zarys

dziejów podboju i panowania rzymskiego, omówienie organizacji militarnej i administracyjnej prowincji naddolnodunajskich, systemu fiskalnego (cła i podatki), struktury gospodarczej, charakterystyki osadnictwa.

Rozdział II („Historia badań", s. 25 – 44) stanowi przegląd historii badań nad amforami generalnie (a więc od XIX wieku, tj. od pierwszej klasyfikacji [typologii], zaproponowanej, na bazie wykopalisk na Monte Testaccio w Rzymie, przez H. Dressela), z położeniem nacisku na badania obejmujące tereny naddunajskie, zwłaszcza zaś nad środkowym i dolnym biegiem rzeki. Warto zauważyć, że jeśli dla Panonii i Mezji Górnej (Moesia superior), zwłaszcza zaś dla tej ostatniej (mam tu na myśli opublikowaną w roku 1996 książkę L. Bjelajac, *Amfore Gornjo Mezijskog Podunavlja*, Beograd 1996), dysponujemy odpowiednimi opracowaniami, to dla odcinka dolnodunajskiego (Mezja Dolna, Dacja) sytuacja wygląda o wiele gorzej. Brak jest systematycznego studium nad amforami z tego obszaru. Badacze rumuńscy (głównie C. Scorpan i A. Rădulescu) i bułgarscy (G. Kuzmanov) koncentrowali uwagę na własnych krajach, kładąc zresztą nacisk na ceramikę z okresu późnoantycznego (IV – V w.). Charakteryzuję z grubsza ten stan badań, aby uzmysłowić znaczenie pracy P. Dyczka, która po pierwsze obejmuje cały region dolnodunajski, po drugie zaś daje pierwsze monograficzne ujęcie problematyki amfor adekwatne dla całego okresu panowania rzymskiego na tym obszarze. W rozdziale tym czytelnik znajdzie także charakterystykę technologii produkcji amfor, omówienie stanowisk archeologicznych, na których znaleziono piece do wypalania ceramiki, oraz terminologię związaną z pracowniami ceramicznymi.

Trzon pracy stanowią rozdziały od trzeciego do piątego (s. 45 – 212). Zawierają one bowiem typologię amfor na badanym obszarze. Umieszczenie jej w trzech rozdziałach, przy zachowaniu ciągłości numeracji typów, wynika z faktu, iż autor wyodrębnił trzy obszary proweniencji amfor: z zachodniej części basenu Morza Śródziemnego (roz. III, s. 45 – 102), z wybrzeży Morza Egejskiego, Azji Mniejszej i Afryki Północnej (roz. IV, s. 103 – 158) oraz znad dolnego Dunaju i wybrzeży (północnych i południowych) Morza Czarnego (roz. V, s. 159 – 212). Autor ustalił w sumie 36 typów amfor, przy czym z pierwszego obszaru szesnaście (typy 1 – 16), z drugiego dziesięć (typy 17 – 26), z trzeciego również dziesięć (typy 27 – 36). Niewątpliwie stworzenie tej typologii stanowi poważny wkład P. Dyczka do badań naukowych. Wykorzystał on dotychczasowe osiągnięcia wielu badaczy, przetwarzając je jednak twórczo na cele swoich poszukiwań. Typologia zaproponowana przez P. Dyczka jest jego oryginalnym dorobkiem.

Prezentacja każdego z typów zawiera kolejno: dotychczasową typologię (zawsze z rysunkiem typu) u różnych autorów, opis zabytku („naczynia mają haczykowaty brzeg wylewu. Cylindryczna szyjka jest w partii środkowej pokryta drobnymi płytkimi kanelami ... Cylindryczny brzusiec zwęża się ku bazie...", por. s. 195), charakterystykę masy ceramicznej (łącznie z analizą fizykochemiczną, ilustrowaną znakomitymi, przejrzystymi wykresami), cechy wyróżniające („imadło w kształcie rogalika..., brzusiec pokryty drobnymi kanelami...", por. s. 196), rozmiary, pojemność, pochodzenie (często na podstawie badań fizykochemicznych), występowanie (zawsze ilustrowane mapkami: 1. występowanie na obszarze Cesarstwa Rzymskiego, 2. występowanie na obszarze dolnego Dunaju), epigrafika (jeśli występują, to autor omawia stemple, tituli picti i graffiti; niejednokrotnie ilustruje je przerysami bądź fotografiami), zawartość (ustalenia co do produktu, który był w amforach danego typu transportowany) i wreszcie datowanie. To ostatnie jest niesłychanie ważne, ale zarazem trudne do ustalenia, ze względu na trwałość (konserwatyzm) form, co przejawiało się długim okresem użytkowania określonego typu amfor. Rozważania chronologiczne autora znalazły syntetyczny wyraz w wykresie na s. 250 (fig. 266): w I wieku zdecydowanie przeważają amfory z pierwszego obszaru (prowincje zachodnie), w II – III z drugiego (Morze Egejskie, Azja Mniejsza, Afryka Północna) i trzeciego (dolny Dunaj i Morze Czarne).

Z omawianych trzech rozdziałów „typologicznych" prawdziwą „perełką" jest piąty, poświęcony amforom wyprodukowanym nad dolnym Dunajem i w obrębie Morza Czarnego (typy 27 – 36). Nie zawsze służyły one do transportu towarów z odleglejszych terytoriów, często używano je do redystrybucji „detalicznej". Warto zaznaczyć, że były to amfory o największej masowości ich występowania (por. fig. 266 na s. 250 i fig. 268 na s. 251). Autor zawarł w tym rozdziale analizę transportu rzecznego i morskiego, zasady funkcjonowania portów, sposób transportowania amfor (z ładunkiem) w głąb lądu (np. na wielbłądach — Północne Nadczarnomorze). P. Dyczek wykorzystał tu wszelkie możliwe

źródła, w tym epigraficzne oraz stemple celnicze odciśnięte na plombach ołowianych. Tu także czytelnik znajdzie rozważania na temat zasięgu działania kupców znad dolnego Dunaju. Jest to rozdział, który z wielu względów zasługiwałby na oddzielną publikację.

Rozdział VI („Uwagi o rozwoju amfor rzymskich, ze szczególnym uwzględnieniem obszaru dolnego Dunaju", s. 213 – 249) stanowi analizę systematyczną materiału, przedstawionego w rozdziałach „typologicznych". Zawarte są tu więc rozważania nad ewolucją typologiczną amfor (s. 213 – 220), wnioski z analiz fizykochemicznych i ceramologicznych (s. 221 – 223), uwagi nad pojemnością naczyń (s. 224 – 229: jest to część bardzo ważna, może nam bowiem udzielić odpowiedzi na pytanie o wielkość importowanej masy towarowej), nad pochodzeniem amfor (s. 229 – 230), epigrafiką (s. 231 – 232: informacje o wytwórcy, zawartości, proweniencji, wieku — np. wina — produktu) i wreszcie nad zawartością (s. 233 – 241). To ostatnie jest szczególnie interesujące, ma bowiem istotne znaczenie dla odtworzenia profilu konsumpcji mieszkańców interesującego autora terytorium, ich upodobań, przyzwyczajeń i zamożności. Najpowszechniejszym towarem przewożonym w amforach były: oliwa, wino, sosy rybne, oliwki w zalewie i inne. Rozdział uzupełniają rozważania nad wtórnym użyciem amfor (s. 241 – 243), rodzajami zamknięć (korków, s. 243 – 245) i wreszcie nad datowaniem. Za szczególnie interesujące uznać należy rozważania nad wrakami statków antycznych, na których znaleziono amfory, stanowią one bowiem znakomity przyczynek do stworzenia bezwzględnej chronologii produkcji amfor.

Skromnie zatytułowany rozdział ostatni (VII) „Problemy wymiany handlowej" (s. 251 – 268) jest w gruncie rzeczy znakomitym studium o gospodarce terenów nad dolnym Dunajem, zwłaszcza Mezji Dolnej. Autor zwraca uwagę na fakt, iż import służył przede wszystkim zaspokojeniu potrzeb wojska: jeden legion zużywał rocznie około 900 tys. litrów oliwy! Autor wyliczył, biorąc pod uwagę także potrzeby cywilnych mieszkańców, „że rocznie w Mezji Dolnej wyczerpywano zawartość ok. 180 000 amfor typu 25"! Uzmysławia nam to skalę potrzeb i zarazem wielkość importu — zwłaszcza jeśli weźmiemy pod uwagę popyt i podaż innych towarów. Istotne jest również określenie dróg przenikania towarów i ich zmienność w czasie — co także uznać należy za kapitalne ustalenie autora. Rozdział ten stanowi właściwe zakończenie jego rozważań, ponieważ wynika on konsekwentnie z analiz przedstawionych we wcześniejszych partiach pracy. Wnioski zawarte tutaj stanowią ich podsumowanie.

Zamykające natomiast rozważania „Zakończenie" (s. 269 – 270) ma raczej charakter formalny, stanowi bardziej zbiór sformułowanych przez autora postulatów badawczych.

Książkę uzupełnia obszerny katalog znalezisk amfor znad dolnego Dunaju (s. 271 – 299; 599 pozycji) oraz tabelaryczne, bardzo przejrzyste, przedstawienie „proweniencji amfor oraz umieszczonych na ich powierzchni stempli, napisów malowanych i drapanych" (s. 300 – 304). Obszerna „bibliografia" (s. 305 – 327) uzmysławia intensywność prowadzonych badań.

W kontekście powyższych uwag książka Piotra Dyczka to praca zasługująca na uwagę nie tylko tych badaczy, którzy zajmują się historią obszarów naddunajskich w okresie rzymskim. Stanowi ona również istotny wkład do badań „amforologicznych" i do dziejów gospodarczych Cesarstwa Rzymskiego w ogóle. Niewątpliwie rozpowszechnienie ustaleń P. Dyczka utrudni fakt, iż praca wydrukowana jest w języku polskim. Być może warto byłoby pomyśleć o jej odrębnym wydaniu w którymś z języków zachodnich.

Nie ma jednak rzeczy idealnych. I w tej pracy zauważyłem kilka potknięć. Przede wszystkim niezbyt staranna jest korekta, stąd liczne (denerwujące) literówki i fatalna miejscami interpunkcja. W rozdziale pierwszym należałoby zmienić nieco jego strukturę: osobno omówić warunki geograficzne i hydrogeologiczne. Autor bowiem „przeplata" tymi danymi swoją narrację, przez co burzy „harmonię" układu. W przypadku Dimum jest niekonsekwentny: na s. 9 cytuje znaną inskrypcję *a finibus canabarum Dimensium*, podczas gdy na s. 165 przywołuje za H. Nesselhaufem (publikacja z r. 1939) wcześniej znany tekst w postaci *[a territorio vicano]rum Dimensium*, — powinniśmy go również rekonstruować w postaci *[a finibus canaba]rum Dimensium*. Novae leżało oczywiście na wschód od Dimum, a nie „na zachód" (s. 17). „Universarii nautae Danuvii" (s. 18) to irracjonalny błąd, dobrze natomiast jest na s. 167: *nautae universi Danuvi* (CIL III 7485).

Plautius Silvanus nosił praenomen Tiberius, a nie Titus (s. 170, dobrze na s. 10).

Cohors I Hispanorum to oddział wojsk pomocniczych (auxilium), służyli w nim więc auxiliarii, a nie legioniści (s. 170).

W „bibliografii" autor nie zamieścił pozycji: „Garvan 1951", cytowanej na s. 165, 166; „Kadeev 1976", cytowanej na s. 170; „Zahariade 1988", cytowanej na s. 40. Ponadto zestawienie literatury uzupełniłbym o następujące pozycje:

E. Weber, *Tabula Peutingeriana*, Graz 1976;

V.F. Gajdukievič, *Das Bosporanische Reich*, Berlin-Amsterdam 1971;

E. Gren, *Kleinasien und der Ostbalkan in der wirtschaftlichen Entwicklung der römischen Kaiserzeit*, Uppsala 1942;

A. Łoś, *„Dobrze urodzeni" i „dorobkiewicze". Studium socjologiczne elit miast kampańskich od Augusta do Domicjana*, Wrocław 1997 (ważna ze wzgl. na „amforologię"!);

D. Alicu, A. Paki, *Town-planning and population in Ulpia Traiana Sarmizegetusa*, Oxford 1995 (BAR IS 605).

Fatalnie jest z akcentami greckimi (co autor wyjaśnia we wstępie trudnościami technicznymi) i z pisownią wyrazów rumuńskich.

Wymienione potknięcia nie wpływają jednak na wyrażoną wyżej ocenę książki. Powtórzę: jest to wartościowe studium, ważne zarówno dla archeologa, jak i historyka, znacznie poszerzające naszą wiedzę o dziejach terenów naddunajskich w okresie rzymskim.

Leszek Mrozewicz (Poznań)

Eos LXXXVI 1999
ISSN 0012–7825

Mary Beard, John North, Simon Price, Religions of Rome, vol. 1. A History, s. 454, il. 43, mapy, vol. 2, A Sourcebook, s. 416, il. 75, Cambridge 1998

Dzięki trojgu wybitnym angielskim uczonym otrzymaliśmy niezwykły tom przedstawiający ponad tysiącletnią historię życia religijnego w Rzymie[1]. Składa się on z dwóch części: krytycznego wykładu historycznego oraz będącego jego znakomitym uzupełnieniem wyboru źródeł. W opinii autorów religia stanowiła jądro rzymskiej kultury, istotną część zarówno sfery polityki i działań militarnych, jak i życia domowego czy dociekań filozoficznych. Interpretują więc oni religię w kulturowym kontekście od prymitywnego społeczeństwa VIII w. przed Chr., do kosmopolitycznego, wielokulturowego społeczeństwa Cesarstwa Rzymskiego.

Tom pierwszy składa się z wprowadzenia oraz ośmiu rozdziałów, dzielonych na podrozdziały. Już we wstępie autorzy podkreślają, że chociaż historia rzymskiej religii jest integralną częścią historii europejskiej religii, opowieścią o narodzinach postaw, które ciągle określają wiele form współczesnego życia religijnego, to nie można zapominać o różnicach. Wiele naszych kategorii (np. idea „personalnej wiary") nie ma bowiem zastosowania w analizie rzymskiego doświadczenia religijnego.

W rozdziale pierwszym („Early Rome") autorzy poddają krytyce założenia, na których zbudowana została powszechnie obowiązująca wizja początków rzymskiej religii („Finding the religion of early Romans"). Ich zdaniem brak pierwotnego kontekstu nielicznych źródeł, późniejszych zresztą o co najmniej 600 lat, wymusza tworzenie teoretycznych konstrukcji. Wszystkie teorie próbują odkrywać „prawdziwą" rzymską religię zdrapując „obce", nierzymskie elementy oraz przyjmują założenie, że rozwój

[1] Chociaż poglądy autorów znane są od lat, potwierdzone drugą edycją *The Cambridge Ancient History* (J. North jest autorem rozdziału pierwszego tomu VIII. 2, M. Beard rozdziału trzeciego tomu IX, natomiast S. Price rozdziału czwartego tomu X) to jednak przyjmując za punkt odniesienia klasyczne już podręczniki G. Wissowy, *Religion und Kultus der Römer*[2], München 1912 (Handbuch der klassichen Altertumswissenschaft V 4) oraz K. Lattego, *Römische Religionsgeschichte*, München 1960 (Handbuch der klassichen Altertumswissenschaft IV 5) należy bez wątpienia uznać tę pracę za nowatorską.

rzymskiej religii był właściwie procesem jej „degeneracji" (rytualizm itp.) i nie biorą pod uwagę tego, że rzymska religia od początku była amalgamatem różnych tradycji i zawsze była wielokulturowa.

Poddając w wątpliwość posługiwanie się opozycją religii i polityki, autorzy negują też romantyczną wizję politycznego niezaangażowania kapłanów w okresie archaicznym („The priests and religious authority"). Ich zdaniem nie istniało wcale jedno centrum kontrolujące relacje pomiędzy ludźmi i bogami. Kapłani nie tworzyli struktury wydzielonej z całości społeczeństwa, a ich pozycję można zrozumieć tylko w całym religijno-prawno-politycznym systemie Rzymu. Religijny autorytet urzeczywistniał się we współdziałaniu urzędników, senatu i kapłanów.

Bogowie — obecni zarówno w sferze politycznej, jak i militarnej — byli dla Rzymian siłami spoza ludzkiej społeczności, z którymi człowiek dzięki tradycji, zdobywanej wiedzy i rytuałom mógł się komunikować i negocjować („Gods and goddesses in the life of Rome"). Tym samym życzliwość bogów zawsze była postrzegana jako sukces państwa, a rzymska historia jako pasmo wspólnych, boskich i ludzkich działań.

Początkowo nie istniały grupy, których członkowie żyliby razem w oparciu o zasady o charakterze religijnym („Religion and action"). Nie było więc — zdaniem autorów — wspólnot posiadających swój własny systemem wartości, idei i wierzeń oraz nie pojawiła się potrzeba aktów indywidualnego zaangażowania religijnego (co nie wykluczało oczywiście indywidualnego przeżycia). Chociaż religijne doświadczenie nie definiowało wprost życia jednostek, to jednak religia i związane z nią rytuały były zakorzenione we wszystkich rzymskich instytucjach i zachowaniach.

Istotnym wydarzeniem w historii Rzymu było bez wątpienia zastąpienie w końcu VI wieku królestwa ustrojem republikańskim („Adjusting to the new Republic"). Autorzy twierdzą, że nie możemy jednak być pewni, czy zmiany religijne nastąpiły w tym samym czasie. Podobieństwo pomiędzy instytucjami politycznymi i religijnymi, polegające na rozproszeniu władzy, nie było bowiem wynikiem tych samych decyzji powziętych w tym samym czasie, ale podobnego ich celu.

Okres V – III w. przed Chr. był czasem innowacji i zmian („Innovation and change"). „Otwarcie", które wtedy następowało, nie było — zdaniem autorów — tylko fenomenem religijnym, ale dotyczyło całej sfery społeczno-politycznej (proces kształtowania się oligarchii). Zdominowana przez patrycjat religia z czasem zasymilowała elementy religii plebejuszy. Wraz z umacnianiem się państwa rosła niezależność kolegiów kapłańskich, które prowadziły politykę osłabiania religijnego autorytetu rodów i eliminowania ich tradycji religijnych. W ten sposób podważono monopol patrycjuszy, a kontrolę nad religią przejęły instytucje państwowe.

Rozdział drugi poświęcony został okresowi podbojów („Imperial triumph and religious change"). Zmian, które wówczas następowały, nie można — jak twierdzą autorzy — interpretować jako stopniowej utraty przez Rzymian ich własnych wierzeń („The interpretation of change"). Wpływy greckie bowiem ukształtowały się jeszcze przed interwencją Rzymian na Wschodzie i to przez greckie kolonie w Italii. Wskutek nadań obywatelstwa rzymskiego (m.in. dla italskich wspólnot) zmieniała się natomiast drastycznie struktura rzymskiego społeczeństwa. W tej sytuacji jedną z funkcji religii była akulturacja: procesje, święta i rytuały stały się elementem edukacji nowych obywateli, dostarczały im mapę „rzymskości".

Aby zinterpretować innowacje religijne III w. przed Chr., autorzy odwołali się do sposobu, w jaki były one postrzegane przez samych Rzymian, do relacji pomiędzy „nowością" („greckością") a tradycją („The later third century B.C.: innovation and tradition"). Zarówno wprowadzenie kultu Wenus Eryx, jak i Magna Mater (Kybele) — dzięki powiązaniu tych bóstw z mitycznymi początkami Rzymu (Troja) — interpretowano jako przywracanie części rzymskiego dziedzictwa. Innowacje były więc raczej postrzegane jako powrót do przeszłości niż rewolucyjne zwroty ku nowości.

W ujęciu autorów rozwój rzymskiej religii powiązany z sukcesami militarnymi wiązał się nie tyle z rosnącą rezerwą wobec religii nierzymskich, ile ze wzrostem (przełom III/II w. przed Chr.) znaczenia granicy między tym, co rzymskie, i tym, co rzymskim nie było („Reactions to change"). W istocie był to okres, w którym grupa rządząca wystąpiła przeciwko pewnym formom religijnej aktywności (np. bachanaliom). Nie był to jednak opór wobec religijnych „nowości", ale reakcja na zagrożenie oficjalnego życia religijnego opartego na autorytecie rodziny (np. eksponowanie roli kobiet).

Nie można wątpić, że z czasem członkostwo i aktywność w kolegiach kapłańskich nabrały znacznie bardziej „politycznego" charakteru („Priests in politics"). Dowodem na to są np. ustawy pozbawiające

instytucje religijne charakteru arystokratycznego. Jednak przyjęcie jedynie „politycznej" interpretacji wszystkich konfliktów tego okresu, to — zdaniem autorów — duże uproszczenie. Nie można bowiem wykluczyć, że zdarzały się próby zdobycia przewagi politycznej poprzez manipulowanie *ius divinum*, ale równie często były to ważne konflikty o podłożu czysto religijnym.

W połowie II wieku pojawiły się kontrowersje wokół tradycji rzymskiej religii („The religious situation of the mid-second century"). Świadczą o tym zarówno planowane, jak i wprowadzone regulacje oraz swoisty proces „odrodzenia". Dowodzi to — zdaniem autorów — że wewnątrz grupy arystokracji narodziła się świadomość religijnej tradycji i potrzeba jej zachowania. Rytuały i święta określały Rzymianom i nie-Rzymianom to, co należy do tradycji i konstytuowały pojęcie „rzymskości". Przywracanie starych tradycji rozszerzało rzymskie horyzonty i tłumaczyło też powstanie światowego imperium.

W rozdziale trzecim autorzy przekonują, że wprowadzenie kwestii religii w polityczny dyskurs o upadku Republiki zadecydowało o sposobie jej interpretacji („Religion in the late Republic"). Reżim Augusta, który na nowo ustanowił relacje między Rzymianami a bogami, podkreślał upadek religii we wcześniejszym okresie („Comparative history?"). W ten sposób jednak dowiadujemy się więcej o autoprezentacji Augusta niż o kondycji religii w końcu Republiki. Z jednej strony nie sposób twierdzić, że „upadek" był fikcją stworzoną przez Augusta, z drugiej zaś kontynuacja fundowania świątyń świadczy o tym, że twierdzenia o „upadku" są przesadzone.

Analizując dwa wydarzenia z okresu późnej Republiki (obserwację nieba przez Bibulusa oraz proces Klodiusza) autorzy starają się dowieść, że można wprawdzie mówić o „zaburzeniach" tradycji religijnej („Disruption and neglect?"), ale nie znajdziemy przykładu jej zignorowania. Także zmiany niektórych rytuałów (np. ceremonii *evocatio*) lub zamieranie pewnych tradycji (np. funkcji *flamen Dialis*) nie świadczą bynajmniej o śmierci całego systemu, ale o jego ewolucji. Tym samym potwierdzają jego żywotność.

Religia — jako część życia publicznego — zawsze była polem walki stronnictw w Rzymie ("The politics of religion"). W dobie rywalizacji pomiędzy optymatami i popularami atak na kontrolowane przez optymatów stanowiska kapłańskie (zmiany systemu kooptacji) był próbą szerszego lokowania religijnej (a tym samym i politycznej) władzy w rękach ludu. Elementem rywalizacji stały się także boskie koneksje. Próbowano monopolizować stosunki z bogami, wytykając rywalom brak szacunku dla praw religijnych.

Ubóstwienia Juliusza Cezara — zdaniem autorów — nie należy więc rozumieć jako obcego elementu (wywiedzionego z tradycji hellenistycznej), ale kulminację procesu ściśle związanego z korzeniami rzymskiej koncepcji boskości („Divus Julius: becoming a god?"). Granica pomiędzy liderami i bogami nigdy bowiem nie była wyznaczona tak radykalnie, jak w judeo-chrześcijaństwie (np. triumf i kult zmarłych). Zwycięzcy politycy byli już wcześniej ściśle związani z bogami, wszak wspólnie działali na rzecz państwa, ale teraz sukces wynosił ich ku niebu. Rzymianie zdefiniowali to w legendzie o Romulusie (Liwiusz II 16) jako proces, który wymagał jednocześnie oszustwa i pobożności, tradycji i innowacji, zalet politycznych i religijnej prawdy.

Myśl grecka wpłynęła — zdaniem autorów — na oddzielanie się rzymskiej religii od innych dziedzin życia („Religious differentiation: scepticism, expertise and magic"). Sprzyjał temu rozwój teoretycznego dyskursu (np. *O wróżeniu* Cycerona) i zainteresowanie religią wśród antykwarystów oraz historyków (np. Warron). Religia stała się więc obiektem wiedzy, która wyodrębniła jej poszczególne części. Proces jej definiowania pociągnął za sobą określenie tego, co religią nie jest (np. „magii").

Jednym z przejawów rzymskiego imperializmu był rozwój religijnych instytucji w prowincjach („Rome and the outside world"). Nie był to jednak zaplanowany proces, ale skomplikowany ciąg decyzji, które — szczególnie na greckim wschodzie — podejmowały także miejscowe zgromadzenia. Dzięki nim elementy rzymskiej religii wprowadzano w istniejące już systemy religijne (np. kult bogini Romy). Jednocześnie sam Rzym poddawał się zewnętrznym wpływom. „Obce" kulty często stwarzały możliwość rozważań o podstawowych ludzkich wartościach.

Rozdział czwarty poświęcono okresowi panowania Oktawiana Augusta („The place of religion: Rome in the early Empire"). Autorzy nie zgadzają się z tezą, że nie istniała rzymska mitologia. Ich zdaniem — podobnie jak cała rzymska kultura — była ona amalgamatem różnych tradycji. Większość mitologicznych opowieści była ściśle związana z Rzymem oraz jego częściami („Myths and place") i w ten sposób rzymski system norm oraz praktyk uzyskiwał punkt odniesienia (np. rytuał Pariliów).

W początkach Cesarstwa w centrum systemu religijnego znalazł się cesarz („The re-placing of Roman religion"). Opowieści o Romulusie-Kwirynusie-Auguście świadczą o tym, iż mity i w tym okresie wciąż kształtowały rzymską mentalność. Jednak zmiany nie dotyczyły tylko idei. Wskutek nowego podziału miasta prywatny kult Augusta i jego rodziny stał się częścią kultu publicznego (Lares Augusti i Genius Augusti). W ten sposób — jak twierdzą autorzy — tworzono nową mitologię miejsca, która była częścią procesu reorientacji rzymskiej religii. W jej centrum znalazł się teraz August, członek wszystkich najwyższych kolegiów kapłańskich, a w końcu i *pontifex maximus*. Charakter jego domu na Palatynie (z kaplicą Westy i świątynią Apollona) świadczył dobitnie o tym, iż reprezentował całe państwo, a religia rzymska mocniej została związana z jego osobą niż z Rzymem. Wszystkie elementy systemu religijnego odwoływały się do cesarza: kolegia kapłańskie (np. Bracia Arwalscy), architektura sakralna, poszczególne kulty (Mars Ultor), święta (*ludi saeculares*). Narodził się kult cesarski, a zmarły cesarz stawał się bogiem.

Rozdział piąty przedstawia sposób, w jaki rzymska elita definiowała „właściwą" i „niewłaściwą" aktywność religijną i jakie podejmowała kroki w celu obrony rzymskiego systemu religijnego przed rzeczywistymi i wyimaginowanymi wrogami („The boundaries of Roman religion"). Autorzy starają się pokazać, że proces określania tego, co „rzymskie", i tego, co „rzymskim" nie było, stał się elementem budowania nowych relacji między Rzymem i resztą imperium.

Rozróżnienie na „właściwą" i „niewłaściwą" aktywność religijną było też środkiem konstruowania przez różne grupy społeczne własnej tożsamości („Defining the acceptable"). Najlepiej znamy aktywność elity, która w dyskusjach religijnych posługiwała się dwoma terminami: *religio* i *superstitio*. Nie były to proste opozycje. Początkowo opisywały tylko różne rodzaje kontaktu z bogami. *Religio* odnosiła się do tradycyjnych kultów, *superstitio* zaś określała zarówno inne praktyki, jak i szczególne zaangażowanie w więź z bóstwem. A więc jako ekstremalnie silne przeżycie mogło zagrozić stabilności *religio* i państwa. Z czasem termin ten rozszerzył swoje pole semantyczne i uzyskał także odniesienie geograficzne.

Do połowy I w. po Chr. „obce *superstitiones*" były przedstawiane w Rzymie jako zagrożenie dla „oficjalnego" systemu rzymskiej religii („Patrolling the unacceptable"). Do ich oceny służyła kategoria „dawności". Elita w Rzymie próbowała kontrolować zarówno własnych członków (np. procesy Westalek), jak i aktywność religijną poza nią (np. wydalenia „obcych" grup: retorów, astrologów itp.). Restrykcje objęły także chrześcijan, ale miały one charakter lokalny i jednostkowy. Sytuacja zmieniła się dopiero na początku III wieku.

W rozdziale szóstym autorzy starają się pokazać różnorodność rzymskiej religii („The religions of imperial Rome"). Istotną jej częścią były tzw. „kulty orientalne". Terminem tym opisuje się religie, które jednak miały niewiele wspólnego z Orientem. Niektóre z nich rzeczywiście stamtąd pochodziły, ale w rzymskiej wersji zatraciły swój pierwotny charakter. Mimo że niewątpliwie istniała opozycja między „kultami orientalnymi" i oficjalnymi, to były one — zdaniem autorów — różnymi aspektami tego samego systemu praktyk i instytucji religijnych. Nie stanowiły więc alternatywy dla oficjalnego systemu, ale jego istotną część.

Po okresie panowania Augusta system oficjalnej religii nadal się rozwijał („The landscape of official cults at Rome"). Następowały nie tylko zmiany strukturalne, ale także zmieniał się sens starych rytuałów. W całym imperium źródłem nowości byli kolejni cesarze, którzy promowali nowe kulty. Zmiany jednak nie ograniczały się jedynie do „importów". Trzy rzymskie świątynie wzniesione w II i III wieku wyznaczyły Rzymowi nowe miejsce w kosmicznym porządku (Panteon, świątynia Wenus i Romy oraz Sola). Jeszcze w IV wieku dokonywano nowych fundacji, bowiem — zdaniem autorów — kulty państwowe wciąż posiadały duży potencjał symboliczny.

Rzymska religia uzyskiwała swój wyraz nie tylko dzięki świętom i rytuałom takim jak *ludi*, które angażowały całą społeczność, ale także dzięki architekturze („The visibility of religions"). Spośród nowych kultów w Rzymie wyróżniało się kilkanaście przybytków Izydy i Serapisa, a przede wszystkim niezwykła świątynia boskiej pary na Polu Marsowym. Pozostałe kulty pozostawały mniej widoczne, ponieważ albo nie szukały nowych wyznawców, albo z zasady budowały swoją atrakcyjność na tajemniczości (podziemna bazylika przy Porta Maggiore, kult Jowisza Dolicheńskiego).

„Obce" kulty różniły się od tradycyjnych m.in. tym, że ich punktem odniesienia nie był Rzym („The appeal"). Idea „obcych" narodzin — zdaniem autorów — pełniła jednak przede wszystkim funkcję religijnej metafory odsyłającej do symbolicznego autorytetu poza Miastem. Niektóre z nowych

kultów (kult Izydy, Mitry, chrześcijaństwo) oferowały też dominację jednego bóstwa, prawie wszystkie zaś „transformację": zdecydowanie ingerowały w życie codzienne i po śmierci. Poddawały kontroli ludzkie zachowania i kreowały życie także poza murami sanktuariów.

Bardzo trudno odtworzyć strukturę wyznawców nowych kultów („The members"). Do połowy III wieku było wśród nich niewielu senatorów, liczniej obecni byli natomiast członkowie elit prowincjonalnych. Większość stanowili zwykli ludzie. Wyobrażenia o ich uczestnictwie zależą jednak w dużej mierze — zdaniem autorów — od symbolicznych idei związanych z poszczególnymi kultami: „obcością" („kulty wschodnie"), ubóstwem (chrześcijaństwo) oraz z płcią. Nie posiadamy żadnych podstaw, aby twierdzić, że kobiety zdominowały nowe kulty. Według autorów był to tylko stereotyp literacki wynikający z antycznego mizoginizmu. Kobiecość kojarzona z „innością", nie określała, ale wartościowała!

Dzięki działaniom różnych grup (urzędników, żołnierzy, kapłanów itp.) w całym imperium spotykamy przeważnie te same kulty („Homogeneity and exclusivity"). Mimo że np. kult Izydy w Galii musiał być inny niż w Egipcie, były one w istocie „rzymskie" i żadnego z nich nie znajdziemy poza granicami imperium. Chociaż istniały próby konstruowania spójnej tożsamości wierzeń (np. walka chrześcijaństwa z „herezjami"), w ramach poszczególnych kultów dominował pluralizm. Sami Rzymianie często uczestniczyli jednocześnie w kilku kultach, co utrudniało samoidentyfikację (np. określenie „mitraiści" ma współczesny rodowód). Jedynie chrześcijaństwo podkreślało swoją odrębność i traktowało inne religie jak rywali. Ale nawet to — zdaniem autorów — nie pozwala mówić o „poganizmie" jako zbiorze pojedynczych kultów. Musimy go raczej traktować jako system.

Rozdział siódmy opisuje zasady, na jakich rzymska religia rozprzestrzeniała się w imperium („Roman religion and Roman Empire"). Nigdy nie próbowano wykorzeniać lokalnych wierzeń, ale systematycznie wprowadzano elementy rzymskiej religii w istniejące wcześniej formy religijności. O przebiegu tego procesu decydował status prawny terenu (kolonia, municipium itp.). Istotnym czynnikiem było rzymskie obywatelstwo, które niosło nie tylko prawa polityczne i przywileje, ale także majątek i prestiż. Bycie Rzymianinem — zdaniem autorów — oznaczało zaś przyjęcie rzymskich bóstw.

Głównymi krzewicielami grecko-rzymskiego panteonu byli urzędnicy administrujący prowincjami („Roman religion outside Rome"). Ale nawet w Italii, która dzieliła z Rzymem te same tradycje, nie wszystkie elementy systemu funkcjonowały. W innych częściach imperium religię krzewiła armia, w której obowiązywał oficjalny rzymski kalendarz, chociaż prywatne praktyki żołnierzy często bywały zupełnie inne. Zabytki sztuki dowodzą, że wszędzie adaptacja religii łączyła się z jej interpretacją. Rzymski imperializm wyrażał się także rozprzestrzenianiem się kultów, które w Rzymie uchodziły za „obce". Tyle że dla mieszkańców prowincji „kulty orientalne" wcale nie były „wschodnie", ale właśnie „rzymskie".

Autorzy twierdzą, że rzymski system religijny nie był w prosty sposób promowany wśród nie-Rzymian. Rzymianie najczęściej wprowadzali tam system kontroli i różnego rodzaju formy integracji („Controls and integration"). Kontrolę wprowadzano w tych miejscach, w których kapłaństwo — najczęściej oparte na instytucji świątyni — reprezentowało alternatywny system władzy (Egipt, Judea, Azja Mniejsza), na Zachodzie zaś — w przeciwieństwie do greckiego Wschodu, gdzie kontynuowano tradycyjne kulty obywatelskie — lokalne bóstwa integrowano z rzymskim panteonem.

Kult cesarza nie był niezależnym zjawiskiem religijnym, ale częścią całego systemu („Imperial rituals"). Nie było to jednorodne zjawisko, ale raczej różne formy oddawania czci cesarzowi zarówno lokalnie, jak i w ramach całych prowincji. Chociaż istniały różnice pomiędzy Wschodem i Zachodem (największe na poziomie prowincjonalnym) to — zdaniem autorów — kult cesarski należy rozpatrywać jako całość zróżnicowaną jedynie statusem prawnym poszczególnych terytoriów. Każda z grup (elity prowincjonalne, wyzwoleńcy itd.) zaczęła teraz definiować swoje bezpośrednie relacje z cesarzem. Kult cesarski nigdy nie zastąpił jednak tradycyjnych kultów, ale się w nich zawierał.

Rozdział ósmy został poświęcony fundamentalnym zmianom, które zaszły w IV wieku i ich konsekwencjom („Roman religion and Christian emperors: fourth and fifth centuries"). Cesarze przestali już rezydować w Rzymie, zaczęli popierać chrześcijaństwo. Mimo że nie stanowiło ono prostej opozycji do tradycyjnych wierzeń (nie było przecież wcale jednolitego chrześcijaństwa), to zmienił się już status starych kultów. Po wielu wiekach uczestnictwo w nich przestało oznaczać „bycie Rzymianinem".

Autorzy sugerują, że dla rozwoju rzymskiej religii decydujące znaczenie miało nie tyle samo nawrócenie Konstantyna i edykt tolerancyjny, co bezprecedensowe nadania własności ziemi na rzecz Kościoła, donacje pieniężne na rzecz tej instytucji oraz zwolnienie kleru z obowiązkowej służby pub-

licznej („Constantine and the church"). W ten sposób sprawy Kościoła chrześcijańskiego stały się sprawami państwa. Konstantyn też zaangażował się w Rzymie w budowę chrześcijańskiego Kościoła. Bazylika Konstantyna, chociaż oparta na wzorach świeckich obiektów publicznych, miała rozmiary cesarskich założeń architektonicznych.

Konstantyn wprowadził zwyczaj cesarskiej interwencji w sprawy chrześcijaństwa („Imperial religious policy"). Poprzez definiowanie ortodoksyjnej wiary i potępienie „heretyków" udało mu się połączyć autorytet cesarski i religijny. Tradycyjne świątynie straciły protekcję cesarza, a nawet podjęto akcje przeciwko niechrześcijanom (*superstitio*). Ale nie wszyscy cesarze byli chrześcijanami (np. Julian), a niektóre tradycyjne kulty funkcjonowały jeszcze w V wieku, chociaż — jak twierdzą autorzy — cesarskie ustawodawstwo zaciskało pętlę wokół pogaństwa.

Od czasów Konstantyna tradycyjne kulty stały się tylko jedną z możliwości zaspokajania potrzeb religijnych („The growth of the Christian church"). Pomimo stopniowego rozwoju chrześcijaństwa na Zachodzie (do czego przyczyniło się wprowadzenie łacińskiej liturgii i budowa kościołów) zachowało ono wiele elementów „pogańskiego" dziedzictwa. Jeszcze długo pogańska ikonografia służyła do wyrażania chrześcijańskich idei. Zdaniem autorów wielu ludzi ciągle było chrześcijanami tylko nominalnie i wcale nie rezygnowali oni z elementów tradycyjnych „rzymskich" praktyk.

Tradycyjne kulty nie asymilowały chrześcijańskich elementów, ale nadal się rozwijały i zmieniały („The traditional gods"). Świątynie „pogańskich" bóstw ciągle restaurowano, a religijny kalendarz z połowy IV wieku świadczy o ciągłej ewolucji tradycyjnego panteonu. Do końca IV wieku senatorowie nadal pełnili funkcje kapłańskie, teraz również np. w kulcie Hekate i Mitry. Ale to właśnie chrześcijaństwo stało się „prawdziwą" religią, a stary kalendarz został zastąpiony podziałem czasu na dni tygodnia. Jeszcze w końcu V wieku chrześcijanie i „poganie" wspólnie celebrowali Luperkalia na Kapitolu, co zdaniem autorów potwierdza płynność granicy pomiędzy chrześcijaństwem i innymi wierzeniami.

Naszkicowany powyżej rys historyczny religii rzymskiej uzupełnia tom drugi, który zawiera bogaty wybór źródeł, obejmujących okres od założenia Miasta aż do dominacji chrześcijaństwa. Dzięki niemu możemy się zapoznać zarówno z archeologicznymi pozostałościami najwcześniejszych kultów miejskich, jak i tekstami, w których rzymscy autorzy sami snują refleksje o naturze religii i jej historii. Teksty, obrazy, rzeźby, monety i inskrypcje wprowadzają nas w najważniejsze obszary rzymskiej religii. Z tego względu źródła nie zostały podzielone chronologicznie, ale tematycznie (np. bogowie Rzymu; kalendarz; miejsca kultu; święta i ceremonie; ofiary; kapłani i kapłanki; stowarzyszenia religijne). Każdy dokument poprzedzony został wprowadzeniem, posiada noty wyjaśniające oraz bibliografię wskazującą kierunki dyskusji. Oprócz dokumentów dotyczących kultów „oficjalnych" w tomie znalazły się również źródła ilustrujące zjawiska pozostające poza ich obrębem. Znalazły się w nim również dokumenty dotyczące judaizmu i chrześcijaństwa, które zostały uznane za ważne elementy religijnego świata Cesarstwa Rzymskiego. Szeroki kontekst zgromadzonym źródłom daje rys historyczny tomu pierwszego. Każdy tom zamyka bibliografia oraz indeksy. Tom drugi posiada również słownik najczęściej używanych wyrażeń łacińskich.

Dzięki połączeniu wyboru źródeł z interpretacją głównych problemów rzymskiej religii otrzymaliśmy nowoczesny i oddający obecny stan badań podręcznik. Angielscy uczeni spojrzeli na rzymską religię jako zbiór różnorodnych, ale równie ważnych, zjawisk (zarówno mitraizm, jak i chrześcijaństwo mają w nim swoje miejsce), które analizują z różnych punktów widzenia. Kluczami interpretacyjnymi stały się najważniejsze problemy danego okresu. Takie nastawienie zadecydowało o tym, że układ z pozoru chronologiczny staje się w efekcie problemowy. Każdy z rozdziałów — wykorzystując najnowsze ustalenia — w nowym świetle przedstawia najważniejsze zagadnienia rzymskiej religii: jej początki, stosunek do polityki, zmiany i tradycję itp. Takie ujęcie pozwoliło autorom nie precyzować jasno definicji „religii". Autorzy świadomi tego, że to pojęcie w ich rozważaniach zawsze będzie wynikiem kompromisu pomiędzy posiadaną przedwiedzą, interpretacją różnych teorii kultury, oraz interpretacją i debatami samych Rzymian, nie zgłosili własnej propozycji. Pozwoliło im to nie tylko na analizę zjawisk granicznych, ale także na umieszczenie w obrębie zainteresowania obszarów często wyrzucanych poza religię. Możemy tylko żałować, że do tej pory nie pojawiło się podobne opracowanie w języku polskim, i że żywe dyskusje wokół problemów rzymskiej religii mają tak niewielki wpływ na nasze badania.

Lechosław Olszewski (Poznań)