ISSN 0012–7825

EOS

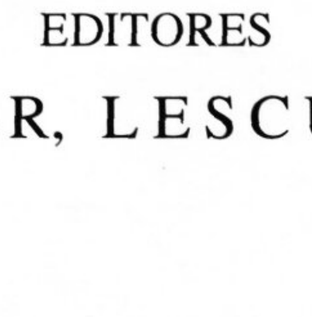
COMMENTARII SOCIETATIS PHILOLOGAE POLONORUM

EDUNTUR
INDE AB ANNO MDCCCXCIV

EDITOR PRIMARIUS
SILVESTER DWORACKI

EDITORES
GEORGIUS AXER, LESCUS MROZEWICZ

Volumen LXXXVII 2000
Fasciculus 1



EOS
POLONORUM

WARSZAWA – POZNAŃ
POLSKIE TOWARZYSTWO FILOLOGICZNE
2000

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 2000*

EOS LXXXVII 2000

EOS

COMMENTARII
SOCIETATIS PHILOLOGAE
POLONORUM

EDUNTUR
INDE AB ANNO MDCCCXCIV

EDITOR PRIMARIUS
SILVESTER DWORACKI

EDITORES
GEORGIUS AXER, LESCUS MROZEWICZ

Volumen LXXXVII 2000



EOS
POLONORUM

WARSZAWA – POZNAŃ
POLSKIE TOWARZYSTWO FILOLOGICZNE
2000

EOS

ORGAN
POLSKIEGO TOWARZYSTWA
FILOLOGICZNEGO

UKAZUJE SIĘ OD ROKU 1894

REDAKTOR NACZELNY
SYLWESTER DWORACKI

REDAKTORZY
JERZY AXER, LESZEK MROZEWICZ

Rocznik LXXXVII 2000

Wydano ze środków
Komitetu Badań Naukowych



EOS
POLONORUM

WARSZAWA – POZNAŃ
POLSKIE TOWARZYSTWO FILOLOGICZNE
2000

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 2000*

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

Eos LXXXVII 2000
ISSN 0012–7825

ΔIKH IN THE WORKS OF HOMER

By

JOANNA JANIK

1. The world of Homeric epics

Whoever wants to analyse evolution of any term important in Greek culture, even less crucial than δίκη, always begins his study with the *Iliad* and the *Odyssey*. These two epics are not only the beginning of Greek literature. They have also been regarded as the most important books, the role of which goes far beyond pleasure and relaxation given by a well-written story. In the antiquity, the Homeric masterpiece was supposed to teach. There are reasons to believe that its didactic function sometimes overshadowed its literary perfection.[1] Generations of Greeks sought in Homer inspiration and guidance. Together with Hesiod, Homer played the role of a great Hellenic teacher, a source of knowledge covering aesthetics, morals, religion, social conduct and some technical advice regarding, for example, military tactic.[2] What makes the *Iliad* and the *Odyssey* so unique is the fact that they have never been replaced by any other work. The Greek society was changed, the process of its development was slower or quicker, but not interrupted, and the Homeric poems remained the Greek Bible for all that time. They were admired, accepted without a moment of hesitation or objected and criticised,[3] but for Greek moralists, philosophers and the so-called ordinary men in the street they remained terms of reference.[4] In his study on the Greek concept of justice, E.A. Havelock stresses this aspect of Homeric epics.[5] At this point one should ask a question about the time when these poems were composed. That question cannot be answered with a great deal of accuracy.

---

[1] E.A. Havelock, *The Greek Concept of Justice*, Cambridge, Mass. 1978, p. 5.

[2] *Ibidem*, p. 7.

[3] *Ibidem*, p. 7.

[4] For the analysis of some particular aspects of Homeric style, see: K. Korus, *Die Griechische Satire: die theoretischen Grundlagen und ihre Anwendung auf Homers Epik*, Warszawa – Kraków 1991.

[5] Havelock, *o.c.*, p. 4 – 15.

The same regards the author. Differences in language, style and the world depicted in both poems let us assume that the *Iliad* was composed earlier than the *Odyssey*, either as a whole or as a series of songs, united later by a talented poet.[6] We will also accept a vast space of time when they were composed: from 10th to 8th century B.C. The identity of the author, or authors, is not of much importance for this study. Therefore, no matter how interesting this issue seems to be, we are allowed to leave it out. The problem of primary importance for anyone examining the development of a term connected with the social and political evolution of Hellenic society, is the question concerning the world presented in the *Iliad* and the *Odyssey*. Does Homer describe the world of Golden Mycenae bygone in his time or does he speak of his own reality, sometimes disguised in the costume of the past, which is supposed to make it more attractive for the listeners? Did the world of Achilles and Odysseus really exist or are we dealing with poetic creation? The authority of well-known specialists[7] in the field lets us assume that the answer lays somewhere between these statements.[8] The world created by the poet partly adheres to the former period: traces of the bygone Mycenaean civillization were probably preserved in the formulae that could have been transmitted from one generation to another and, finally, inherited by Homer.[9] The poet apparently intended to depict the "old time", but his knowledge was too limited to carry out this task. For example, Greek and Trojan knights ride chariots, but they use them just as a mere means of transport. We may suspect that Homer did not know whether they could play any other role in a battle; in his own time this weapon was probably not too popular. Homeric *basileis* and *wanaktes* resemble Mycenaean terms, but they are used differently:[10] in Mycenae

---

[6] For the complex analysis, see: R. Turasiewicz, *Homer,* Kraków 1971.

[7] M.I. Finley, *The World of Odysseus*, New York 1954, p. 11, D. Kagan, *History of Greek Political Thought*, New York 1965, pp. 2 – 14, and one of the most recent works: K. Raaflaub, *Homeric Society,* [in:] A New Companion to Homer, ed. by I. Morris and P. Powell, Leiden – New York- Köln 1997, 625 ff. According to Finley, the world of Homeric epics is generally post-Mycenaean and the break between the two periods is deep and permanent. In the opinion of Raaflaub, the dating of Homeric society should be based on the tradition and character of the epic oral poetry which should be "historical in appearance but contemporary in meaning". When we consider the poet's effort to preserve "epic distance", we may asume that Homeric society is near-contemporary with the poet, i. e. of the late ninth and eighth centuries (Raaflaub follows the opinion that the epics were composed in the second half of the eighth century, the *Iliad* about one generation before the *Odyssey*).

[8] The mot resent results can be found in *A New Companion to Homer,* ed. by I. Morris and P. Powell, Leiden-New York-Köln 1997.

[9] Kagan, *o.c.*

[10] *Ibidem*; to compare with E. Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes,* Paris 1969, vol. II, p. 23 ff.; the term *wanaks* denotes the real political power, whereas *basileus* (the ethymology of this word remains uncertain and cannot be of any help) seems to be a traditional title, which is not necessarily connected with territorial authority. According to Benveniste in the past the term *basileus* never denoted a king, rather a local ruler; *wanaks* was reserved to the king and used to be applied to describe the gods. On the other hand, Aristotle observed that the relation between *basileus* and *wanaks* corresponded to the connection between a king and a prince. However, the notion of *basileus* in Homer describes a ruler who has a real power and his position is based even more on

wanaks was the title of the highest ruler, whereas the *basileis* had an inferior rank; in the *Iliad* and the *Odyssey* only the most important kings have the right to be called *basileis* and the term *wanax* is used much more often. In Homeric world, there is no trace of the complicated bureaucracy that ruled the domain of Mycenaean master. The first glance at the preserved Minoan paintings and figures assures us that Homeric heroes and heroines do not look like people living in the time of Trojan war (around 1200 B.C.). These and many other facts make us believe that Homer does not describe the historical past; neither does he depict his own time; the world of Achilles and Odysseus is a poetic fiction in the sense that it has never existed. However, this fantastic world has, in our opinion, some more realistic aspects, namely the ideas, which express the mentality of people living in the 10th, 9th or the beginning of the 8th century B.C. They also reflect, at least partly, the level of social development. In this period, the Greek polis came into existence and these two magnificent epic poems are the most complete source to study the process of its creation.

Some scholars claim that in the *Iliad* there is no polis at all, and this term can be referred only to the later *Odyssey*, or even locate the Homeric society in the pre-polis period.[11] However, this statement seems to be too categorical. The action in the *Iliad* takes place in Troy and the surrounding area; a limited space with two important points: the city of Priam and the Achaian military camp. Homer uses three words for a city: πόλις (*polis*), ἄστυ (*astu*), πτολίεθρον, the meaning of which remains rather obscure. The first term dominates. Troy is called πόλις and this use is not restricted to the meaning of the former πτόλις: it defines not only the citadel, the upper part of the city, but also the rest of it. (Earlier, the lower part of the city was called ἄστυ). In Homer, there are little differences between these two terms.[12] They are used almost interchangeably. It is also worth mentioning that in Homer there is no word for a village and, as a matter of fact, there is no village.[13] People generally live in cities, which seem to be the most basic social organisms, consisting of a

---

the authority than on any defined rule. His authority comes from Zeus (although the highest god has never been called *basileus*). The visible symbol of this power is the sceptre, σκῆπτρον. The divine protection does not mean the divinity of the king himself. Moreover, Benveniste emphasizes the difference between Greek concept of kingship and other Indo-European ideas of royal power. The Greeks have developed a more democratic and, in our terms, more modern notion. N. Yamagata (see: ᾽Αναξ *and* βασιλεύς *in Homer*, Classical Quarterly XLVII 1997, p. 1 – 14) underlines that βασιλεύς is always describing humans and never gods (unlike ἄναξ) and that this term denotes position connected with certain privileges and donations. Therefore, the term can be used in different grades (βασιλεύτερος, βασιλεύτατος) corresponding to the rank and prestige of the man described with this word.

[11] V. Ehrenberg, *Polis und Imperium,* Zürich 1965, p. 93, claims that this structure can be seen only in the later poem, Finley *o.c.*, p. 156, believes that in the Homeric epics polis has not emerged yet.

[12] S. Scully, *Homer and the Sacred City,* Ithaca – London, 1990, p. 6 – 16.

[13] W. Hoffmann, *Die Polis bei Homer,* [in:] Zur Griechischen Stadtskunde, hrsg. von F. Gschnitzer, Darmstadt 1969, p. 123 – 138.

town (walls, houses, temples, streets, agoras) and a human community ruled by a certain order. Certainly, the abstract meaning of the word polis, connected with *politeia*, is not always what Homeric men have in mind when they use it. But sometimes we have an impression of such use; for example, when Glaukos says to Hector: "Consider now how you may save the *polis* and the *astu*"[14] — the state and the city. In any case, no matter with what level of abstraction do we deal in this line, we should stress that Homeric society, even that described in the *Iliad*, lives in *poleis*, which constitute the most important social and political structure. We may also add that the Greek military camp with its buildings, walls, the place for meetings corresponding to an *agora*, resembles a town. In the *Odyssey*, the situation is much simpler, we have a chance to see many poleis and to look at the life of its citizens. Provided that we do not identify polis with the democratic polis, there is no doubt that in Homer we are able to see the first form of this structure.[15]

No human community is able to survive without rules that keep it together and make life in such a community possible. In Greek culture we have many terms denoting these phenomena, e.g. θέμις, νόμος, δίκη, εὐνομία, all of them associated with the sense of justice, law and order. We are convinced that the history of a polis must have been parallel to the development of these terms, especially δίκη. When speaking about the development of a term's meaning we do not imply that it is equal to the process of conscious abstracting of the idea of justice, since we assume that people can use an idea, comprehend its meaning and take it into consideration without being able to formulate its definition. People generally use some basic concepts and claim to understand them, although they would not answer any Socratic question beginning with: "What is X?". As some scholars claim, cultural information is encoded and transmitted from generation to generation in the language.[16] This cultural storage becomes the foundation of our social identity. In case of oral culture or nonliteracy of the society, the ways of preserving and spreading cultural information are restricted to few forms. It may seem extremely difficult to understand how this process is possible without any sort of visible artifacts. In the history of Greek culture, the period known as "Dark Ages" can be used as the illustration of this phenomenon. There can be little doubt that it was epic poetry that became the most important way of expressing the concepts and ideas, which were the fundamental elements of Greek identity. Poetry is not philosophy and it would be false to look for compound definitions of abstract terms in the *Iliad* or the *Odyssey*. Nevertheless, there are many authors whose disappointment caused by that simple fact can hardly be covered by their admiration for Homer's

---

[14] Scully, *o.c.* p. 8 – 9, *Iliad*, XVII, 144.

[15] The same view is presented by Raaflaub (*o.c.*, p. 645) who locates the Homeric society in the period of early polis. He emphasizes the significance of well-established communal structures, like the assembly and the council.

[16] Havelock, *o.c.* p. 9 – 11.

masterpiece. In Greek literature till the beginning of philosophy sensu stricto we find only a description, not a definition. We are able to see what justice means, how just people behave, what sort of deeds deserve the adjective "just", but we will not find any sentence explaining what exactly justice is. The limited use of the verb "to be" is connected with the form of composition.[17]

2. Δίκη in the *Iliad*

According to Havelock,[18] one of the most important terms and its derivates denoting, in the *Iliad*, the legal principle of the life of human community, occurs in the text about twelve times. The terms of primary importance are: δίκη,[19] δικάζειν, δικάζεσθαι, δικάσπολοι, δίκαιος (δικαιότατος). In several places in the *Odyssey*, δίκη together with genetive case means: the way of, characteristic of; it always refers to a group, never to an individual.[20] However, in that meaning it does not occur in the *Iliad*, where the meaning of δίκη is usually connected in the same way with legal procedure. The association with modern terms seems to be natural, but in the Homeric epics, the meaning of the so-called "legal procedure" is far from being clear and easy to translate. We use the expression "so-called", because even the existence of legal procedure in Homer is doubtful and in the abundant literature referring to the subject,[21] there is no

---

[17] *Ibidem.*

[18] *Ibidem.*

[19] The ethymology of δίκη is not clear; see: P. Chantraine, *Dictionnaire ethymologique de la langue grecque,* Paris 1990. Two possible roots are taken into consideration: δικ- and δεικ-. Benveniste (*o.c.*, vol. II, p. 108 ff.) claims that δίκη comes from δεικ-, but he also discusses the problems connected with such ethymology. Δείκνυμι (δεικ-) means "to show", therefore there is no direct transition from this word to the term δίκη. The meaning: "to show, to demonstrate" is not clear; does it mean "to point with a finger", or "to show with words" (this possibility is much more probable)? And what sort of showing is it? demonstrating something as an example? The logical explanation is that the primary sense of δίκη was "to show what should be done, i.e. to define the norm". The same: H. Hommel, *Die Gerichtsszene auf dem Schild des Achilleus; zur Pflege des Rechts in Homerischer Zeit,* Symbolae II, Hildesheim – Zürich – New York 1988, p. 46 – 82. V. Ehrenberg, *Die Rechtsidee im frühen Griechentum,* Leipzig 1921, p. 70 – 71, claims that δίκη comes from δικεῖν "to throw", so δίκη is "der Wurf", "a throw", and this meaning helps to understand the expressions ἰθεῖα or σκολιὰ δίκη and ἐς μέσον δικάζειν.

[20] M. Gagarin, *Dike in the Work and Days,* Classical Philology LXVIII 1973, p. 81 – 94; idem, *Dike in Archaic Greek Thought,* Classical Philology LXIX 1974, p. 186 – 97.

[21] The most important books: E. Wolf, *Griechisches Rechtsdenken,* Frankfurt am Main 1950, U. Wesel, *Geschichte des Rechts von Frühformen bis zum Vertrag von Maastricht,* München 1997, G. Thür, *Oaths and the Dispute Settlement in Ancient Greek Law,* [in:] Greek Law in Its Political Settings, ed. by L. Foxhall and A.D.E. Lewis, Oxford 1996, p. 57 – 72, K. Latte, *Der Rechtsgedanke in archaischen Griechentum,* Antike und Abendland II 1946, p. 63 – 76, J.W. Jones, *The Law and the Legal Theory of the Greeks,* Aalen 1977, H. Hommel, *Die Gerichtsszene auf dem Schild des Achilleus; zur Pflege des Rechts in Homerischer Zeit,* Symbolae B. II, Hildesheim – Zürich – New York 1988, p. 46 – 82, S.C. Humphreys, *Anthropology and the Greeks,* London 1978, L. Gernet, *The Anthropology of Ancient Greece,* London 1981, M. Gagarin, *Early Greek Law,* Berkeley – Los Angeles – London 1986, Ehrenberg, *Die Rechtsidee.*

unanimity. There are a few basic questions the answers to which are crucial when one tries to understand the scenes of disputes. The first and the most important question is whether we can speak about any legal procedure and about any law in Homer at all? Is the society shown in Homer developed enough to have law? And if the answer is positive, how can the law, which has not been written yet, act? Gernet defines the "pre-law", i.e. the stage of development prior to the law characterised as a procedure supported by a social organisation of judgement.[22] In order to build his concept of pre-law, he examines the evidence from myth and cult coming from the oldest time, older even than the epic poetry. In recent years, this theory was partly followed by Gagarin, who presented a highly interesting conception of three-stage development of human society.[23] However, it should be stressed that this theory was based on the very restrictive definition of law[24] defined as a formal, abstract set of rules accepted by the authorities and enacted in the form of a written code. According to this definition, the society described by Homer does not have laws. It seems to be on the first stage of legal evolution, i.e. in the period when the disputes are settled publicly and by a voluntary consent of the litigants. The next stage brings the enforcement of settlements, the final stage begins when people are obliged to respect written rules and settle their disputes in front of the tribunal.

In his "Geschichte des Rechts", Wesel underlines the evolutionary character of law.[25] The law changed its functions: in the beginning it was strongly connected with religion and almost identified with morals. Before the emergence of a state, it maintained order and justice. Later law assumed one more function: it became the instrument of rule and, on the next stage, the means of control over the ruling power.

Most of the modern authors agree that in order to conduct the most exhaustive analysis of the early Greek law, one should not exclude the method of comparison. The work of legal anthropologists provides a different model of survey and makes it possible to formulate different type of questions referring to the definition of law. As Burchfiel says[26] summarizing the anthropological theories of last decades, the traditional definition of law, based on criteria more or less close to these used by Gagarin, is fully applicable to the Western modern law, but cannot be applied to a different cultural model. The Eurocentric theory of law also excludes all these types of social order that had been formed before the principles created during the centuries of legal development came into being. The broader definition supported by anthropological evidence lets us claim that "neither writing nor formulation of abstract systems of legal rules is a necessary

---

[22] Gernet, *o.c.*, II, p. 107 – 111.

[23] Gagarin, *Early Greek Law*, p. 3 – 11.

[24] For the thorough discussion connected with the term of prelaw see: K.J. Burchfiel, *The myth of "Prelaw" in Early Greece,* Symposion 1993, p. 79 – 104.

[25] Wesel, *o.c.*, p. 45 – 54.

[26] Burchfiel, *o.c.*, p. 88 – 104.

prerequisite for complex system of law."[27] Cantarella claims that precise and distinct legal rules can be found in the epic poetry[28] while Gernet, having examined the evidence of myths, listed several rigths, for instance: the right to avenge homicide, the right to claim an inheritance.[29]

The discussion referring to the basic question: "to what stage of Greek history are we entitled to apply the term »law«?", seems to have no definite conclusion. The opinions are divided into two groups: some scholars support the theory of "proto-legal" period in early Greek history,[30] the others are trying to prove that there is no such thing as "pre-law"[31] (either because even the order depicted by Homer deserves the adjective "legal", or because there is no law whatsoever in the Homeric world).

We will not try to solve this complicated problem, since, in our opinion, the evidence provided by the Homeric epics is not sufficient to verify any of these hipotheses. On the other hand, it was necessary to present main opinions concerning that matter before we started the analysis of particular lines of the text and the meaning of the term δίκη. In our opinion, in Homer we certainly deal with the sort of procedures that can be interpreted as "proto-legal" in the sense that they are performed in order to settle disputes. They show the rules in action, although the exact meaning of these rules may sometimes be obscure. The procedures depicted in Homer are not "legal" in the modern sense of this term and according to modern standards there is no law in Homeric society. Nevertheless, this society had already worked up some proceedings that allowed them to solve arguments without violence, and the term δίκη was in the centre of this process.

Two passages from the *Iliad* are the most important for the analysis: the famous scene from the shield of Achilles (*Il.* XVIII 498 – 510) and the argument between Menelaos and Antilochos that takes place after the horse race (*Il.* XXIII 566 – 585). The most adequate fragment comes from the *Iliad* XVIII 496 – 510.

On the shield of Achilles, among many miraculous scenes, we see the picture of a city and its every-day life. The interpretation of the scene has been discussed for a very long time. It may look quite simple, but a closer examination reveals several difficulties.[32] The simplest description of the situation goes as follows:

---

[27] Burchfiel, *o.c.* 89.

[28] See: Burchfiel, *o.c.*, notes 58 – 60, 90: E. Cantarella, *Tra diritto e prediritto: un problema aperto*, Dialogues d'histoire ancienne XIII 1987, p. 153, 157.

[29] Gernet, *o.c.*

[30] For example: Gernet, Gagarin.

[31] Burchfiel, *o.c.* 89.

[32] Henri and Micheline van Effenterre, in their analysis of Homeric scene of arbitration, do not even provide the translation of the passage claiming that there are too many ambiguous places in the text and too many possibilities to prepare a clear and coherent translation. They point out all the words and expressions that have more that one sense. See: H. & M. van Effenterre, *Arbitrages Homériques,* Symposion 1993, p. 2 – 15.

many people have gathered in the agora to be present during the quarrel between two men whose argument is going to find the solution in front of a tribunal:

> δύο δ᾽ ἄνδρες ἐνείκεον εἵνεκα ποινῆς
> ἀνδρὸς ἀποφθιμένου; ὃ μὲν εὔχετο πάντ᾽ ἀποδοῦναι,
> δήμῳ πιφαύσκων, ὃ δ᾽ ἀναίνετο μηδὲν ἑλέσθαι·
> ἄμφω δ᾽ ἰέσθην ἐπὶ ἴστορι πεῖραρ ἑλέσθαι. (*Il.* XVIII 497 – 500).

One man tries to convince the judges that he did pay the fee for a killing, his opponent claims that he has never received any money. Both parties call witnesses, and they wait for the decision of the judges. The man who will prove to be the best judge and give the "straightest judgement" (δίκην ἰθύντατα, *Il.* XVIII 510) will be rewarded. The interpretation of Ehrenberg is close to this image.[33] According to his analysis, there are two men who bring their dispute in front of an arbiter (Schiedsrichter) in order to finish it. In the presence of the people, the elders (Geronten) sit in the holy circle and give their judgement in turn ("sagen wechselweise ihr Urteil"). The only problem is connected with the meaning of ἴστωρ and its reference to the γέροντες. Ehrenberg finds it unclear whether ἴστωρ is an individual, who is the president of the court, or whether it is a name given to the elders as a united body. The meaning of δίκη seems to be clear: it is a judgement of a single judge, δικάζειν denotes the process of giving such δίκαι. One of these judgements is "the straightest" and it ends the dispute. It is not easy to establish to what extent other judgements are straight, but it is evident that "being straight" ("gerade") is not the integral part of the original meaning of δίκη.

A much more exhaustive analysis of the famous scene was given by Hommel.[34] Some of his conclusions are similar to the brief sketch drawn by Ehrenberg, but Hommel's survey provides a more complex examination of the details and contains the most basic questions referring to the subject. Hommel observes that the picture in the *Iliad* is far from being distinct and lacks precision. The fact why it is so can be explained very easily if we assume that, at this particular moment, Homer is depicting the reality of his own time and the audience need no further description to be able to understand the story.[35]

According to Hommel, the first problem is connected with the subject of the quarrel. There are two possibilities: a) one litigant is claiming he has paid the whole sum, whereas the other refuses to admit,[36] b) one is assuring he has paid all, πάντα, the other is denies having received anything. Hommel himself

---

[33] Ehrenberg, *Die Rechtsidee*, p. 55 – 58.
[34] Hommel, *o.c.*, p. 46 – 82.
[35] According to Hommel this is about 700 B.C.; see: Hommel, *o.c.*, p. 48.
[36] This interpretation is believed to be represented by the lawyers.

chooses the second interpretation.[37] The translation of ἀναίνετο is crucial for the controversy and the grammar seems to support the first option: ἀναίνομαι means "to deny" when connected with a participle, in the cases it means "to refuse".[38] On the other hand, the adjective πάντα suggests that the dispute had already been settled once and the compensation had been imposed.[39] The same view is presented by Wolff, who stresses the fact that the defendant speaks first. Further, he believes that the family of the killed man, using some self-help, threated the man responsible for the death with violence. So, the agreed compensation was not handed over or rejected. Now, the killer is seeking help at the tribunal. Wolff concludes that the issue was whether the money had been handed over or not, since the word ἀποδοῦναι was a technical term for paying a debt already incurred.[40] The present controversy regards the fact of the payment. The other inerpretation may require a more complex discussion. Murray claims that the situation is as follows: the first question that should be answered

---

[37] His translation of the text goes as follows: „der eine beteuerte, er hat alles bezahlt, indem er dies dem Volk deutlich zu machen versuchte; der andere aber leugnete, irgend etwas erhalten zu haben". *o.c.* p. 49. The same version is accepted by Polish translators: I. Wieniewski, (*Iliada*, Kraków 1984, p. 363) and K. Jeżewska (*Iliada,* BN II Nr 17, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1986, p. 445). The opposite view is supported by A.T. Murray, *The Iliad* with English translation by A. T. Murray, revised by G. E. Dimock, Loeb Classical Library, vol. II, Cambridge-Massachusetts 1995, 324 – 325: "the one avowed that he had paid all, declaring his cause to the people, but the other refused to accept aught". The problem consists not in the fact whether or not the payment was done, but in the question whether such a settlement should be allowed at all.

[38] M.W. Edwards in his commentary (see: *The Iliad, A Commentary,* ed. by G. S. Kirk, vol. V, Books 17 – 20, 215, Cambridge 1995) points out that ἀναίνομαι with infinitive in Homer normally means "refuse" (to do something), although there are two places in the *Odyssey*, IX 116 and XIV 149, where it can be translated as "refuse (to admit the idea)", "deny". Moreover, μηδέν is the only correct word in this context, whereas the meaning "denied that he had received anything" would be expressed by οὐδέν. The next problem is connected with the meaning of εὔχομαι. The translation: "the one was claiming to have paid everything" was argued by Benveniste, *o.c.*, II, p. 233 – 243. according to his analysis the correct meaning of εὔχομαι is "promise". However, Edwards followed the opinion of A. E. Raubitschek that in the epigrams εὐχόμενος means "claiming", and εὐξάμενος "having promised". So, the form of imperfect, made from the same stem, expresses the same sense as the defendant's εὔχομαι "I am claiming". Edwards' conclusion is that the defandant is claiming to have paid everything, whereas the other man refused to accept anything. He supports this view with a comparative analysis of legal procedures in the ancient Near Eastern and Mycenaean societies presented by R. Westbrook (HSCP). According to Westbrook the kinsmen of a killed man had a right to choose either to take revenge or to accept a ransom. " In desputed cases, a court would decide: a) whether revenge or ransom was appropriate..., and either b) the appropriate limit of revenge; or c) the appropriate amount of the ransom to be paid." In this scene, the defendant is claiming the right to pay ransom in full (πάντα), the amount to be fixed by the court, the other man is choosing the right to take revenge. The court is supposed to set the limit (πεῖραρ) of the penalty.

[39] A. Primmer, in his interesting article, concludes that the word πάντα is the only proof in favour of Hommel's interpretation. If the ποινή had been only an offer, it would have been called αἴσιμα πάντα or ἀπερείσια. According to his survey other arguments are false. See: A. Primmer, *Homeriche Gerichtsszenen*, Wiener Studien LXXXIII 1970, p. 5 – 13.

[40] H.J. Wolff, *The Origin of Judicial Litigation among the Greeks,* Traditio IV 1946, p. 31 – 87. The arguments presented by Wolff were also discussed by Primmer, *o.c.*, p. 5 – 13.

is whether or not the killer "is allowed to settle with the kinsfolk of the man slain by payment of a blood-price".[41] When this matter is decided by an umpire, or a "daysman", ἴστωρ, the case is referred to "the elders", γέροντες. This theory assumes the procedure consisting of two stages and it is not easy to explain when exactly the helpers were active. It also omits the word πάντα. If this word is taken into consideration, the conclusion seems to be inevitable: the question whether or not the money can be a compensation for the killing had already been answered. Furthermore, to corroborate the interpretation of Murray one must know exactly what was the meaning and the role of the ἴστωρ. Thür assumes that the most probable issue of the dispute is whether the defendant had paid the compensation, although his translation of the passage seems to be inconsistent with this interpretation.[42] The word ἴστωρ causes some difficulties as well. The traditional and most popular translation is "one who knows", or "arbiter". The next question that arises here is the one concerning the relation between this arbiter and the elders whose role, though not quite distinct, is far better described. Is he the presiding person or a member of the elders? Thür proposes that ἴστωρ is just the deity or deities by whom the litigants are going to swear.[43] For Hommel he is "one who knows", "der Kundige".[44] The controversy between singular ἴστωρ and plural γέροντες should not be the main problem, since the words ἐπὶ ἴστωρι may be also understood as a usual expression, the equivalent of German "das Gestetz bestimmt" that can be referred to more than one rule.[45]

Wolff's opinion that ἴστωρ is this elder who wins the prize of two talents was criticised by Connor. He seems to follow the view of Leaf, according to whom ἴστωρ could be the man to whom both parties turn for the settlement of their dispute. After recognising the difficulty, this arbiter calls the elders and hands the case over to the tribunal. The whole scene would resemble the famous passage from *Eumenides* (470 – 489) by Aeschylos.[46]

This short summary of interpretations regarding the preliminary details of the scene proves how difficult it is to give a coherent and complete analysis

---

[41] Murray, *o.c.*, p. 324, see above the opinion of Edwards and Westbrook.

[42] Thür, *o.c.*, p. 66 – 67: "the one entreated that he had paid everything, proclaiming to the community, but the other refused to take anything"; this translation is not quite correct; it suggests that both sentences were spoken by the defendant, who claimed that the other had not taken the money offered to him. Such a translation cannot be sustained, because there are two clauses here, introduced by two particles: ὁ μὲν - ὁ δέ - and the opposition of two different subjects.

[43] Thür, *o.c.*, p. 69.

[44] Hommel, *o.c.*, p. 52; the ethymology of this word supports this view: ἴστωρ (*Ϝιδτωρ) is derived from the same root as οἶδα (see: Chanteraine); for the brief survey see: Edwards, *o.c.*, 216 – 217, who concludes that the relation between the ἴστωρ and the elders remains unclear. For Wolff (see: *o.c.*, p. 31 – 40), he is the winner of two talents. For a more detailed analysis see: H. & M. van Effenterre, *Arbitrages Homériques,* Symposion 1993, p. 2 – 10.

[45] Hommel, *o.c.*, p. 53.

[46] W.R. Connor, *The Histor in History,* [in:] Nomodeiktes, Greek Studies in Honour of Martin Ostwald, ed. by R.M. Rosen and J. Farrell, Michigan 1993, p. 3 – 15.

of the subject. In our opinion, the most reasonable is the assumption that the strife regards the compensation for a killing, the amount of which was previously determined. The money was not handed over to the family of the dead man, either because the family did not accept it for some reason (for example, because it was not enough; in that case they must have changed their mind since the moment when the compensation was set), so the killer could claim that what he wanted to pay was all (πάντα), or because the killer did not pay the blood-price at all. Then, the case was brought in front of the elders. The role of ἴστωρ remains uncertain: he is certainly "one who knows", but the text is to short for us to decide whether he is an arbiter who turns the case to the elders, or whether he is one of them.

These details seem of secondary importance when compared to the question of the real significance of the procedure itself. Almost all scholars agree that what we have here is a legal (or some would say "proto-legal") procedure. The differences consist in defining what exactly this expression means. The abundant opinions could be reduced to two main views: the first one, let us call it traditional, has recently been supported by Gagarin,[47] the second is represented by Thür and stands in opposition to the former interpretations.[48]

Gagarin's theory has already been mentioned; the scene from Achilles' shield is one of the main arguments supposed to prove its accuracy. The most important aspect of the first lines of the passage is the fact that both sides of the conflict bring their dispute in front of the court (in public) voluntarily. Thus the scene meets at least two of the criteria described by Gagarin as essential for a legal procedure: the proceedings are public and voluntary. This was also pointed out by Wolff, but Gagarin does not agree with Wolff's theory of self-help used by the kinsmen of the killed man. According to Gagarin, there is no proof that a community or any of its representatives possessed the power to protect a killer, if the family of the deceased wanted to persecute him on their own. The fact that the killer speaks first is not enough to convince us that he is the one seeking the protection of the judge and bringing the case to the court. It seems more plausible that both litigants came to the court voluntarily. The elders consititute a body of individual judges from among whose opinions one will be chosen as the straightest. The elders are not a collegial body, the settlement that will become the final decision will be given by one of the judges. The symbol of their power is a sceptre held by the judge who speaks. It is said it is the sceptre of the heralds.[49] The process of decision-making is not very clear: most probably the elders, on having heard both parties, perhaps influenced by the opinion of crowd (there are "helpers" of both litigants present at the court) give their judge-

---

[47] Gagarin, *o.c.*, p. 26 ff.

[48] Thür, *o.c.*, p. 66 ff.

[49] The significance of the sceptre is pointed out by all the scholars, e.g.: V. Ehrenberg, K. Raaflaub, L. Hirzel, and it will be described together with the meaning of the royal power the symbol of which it is in the main part.

ments in turns without any discussion or argument about the case. This process is described by the verb δικάζειν. One of these judgements is chosen as the straightest. Δίκη denotes a judgement given by an individual judge. It may be inferred from the passage that all the judgements of the elders can be called δίκαι. The question of their being right or wrong plays no role in that context. One of these δίκαι is going to be ἰθυντάτη, the straightest. There are a few problems connected with this interpretation: the first one concerns the criteria of the choice and the other refers to the question who is going to chose the straightest judgement. The additional, and, in our opinion, less important issue, is the prize of two talents: by whom and exactly for what it is supposed to be paid. Gagarin claims that the straightest δίκη is the one that is the most acceptable for both litigants.[50] The judgement could be chosen by the litigants or by them together with the public. Probably the opinions of the elders might influence this decision. The prize of two talents is to be given by the litigants to the elder who turns out to be the arbiter in their dispute. This interpretation resembles the conclusion of Hommel. However, both theories seem to cause difficulties: first and the most striking is the problem of reaching the compromise in the manner described above. It is not that easy to settle the strife, and what sort of judgement would satisfy both parties at the same time? If the quarrel regards the question whether the money has been paid, what sort of compromise is possible? The other possibility, namely, that the strife refers to the problem of accepting the set amount of money or rejecting it, or rejecting the possibility of compensation instead of a revenge, gives almost no opportunity of reaching a satisfactory agreement. Gagarin, aware of such difficulties, tries to buid a more sophisticated theory of the strife. The simple question whether the money has been paid or not, appears too easy to verify to be handed over to the court.[51] One of the possible explanations could be the disagreement between the relatives of the killed man. In our opinion however, such a hypothesis is too complicated and there is no chance to prove it.

The opposite view presented by Thür is not as popular as the previously mentioned theories. Thür follows Wolff's interpretation as regards the self-help action, but his analysis of the famous scene goes far beyond the traditionally accepted opinion.[52] In his article, Thür answers three questions: 1. who wins the prize, 2. what is the meaning of δικάζειν, and 3. who is the ἴστωρ? For the first subject, Thür rejects the solution of Hommel, that two litigants choose the winner together, and follows the opinion[53] that the leaders of the assembly go on discussing till no more objections arise and one proposal is agreed upon. That may be true for the assemblies, but not necessarily for the court, and the question of the winner still remains open. If the final proposal is, in a way, a result of a discussion, who

---

[50] Gagarin, *o.c.*, p. 30 – 31.
[51] Gagarin, *o.c.*, p. 32 ff.
[52] Thür, *o.c.*, p. 66 ff.
[53] Presented by Larsen, according to Thur, *o.c.*, p. 66.

wins the prize? The answer for the second question is much more interesting. The meaning of δικάζειν is "to formulate an oath". That is what the elders are doing: they formulate different oaths, trying to adjust the text of the oath to the case. The problem is: which of the litigants should swear and what the oath should be like? The solution seems a little odd, but the procedure of taking oaths is proved in the history of Greek law. The settlement of the strife by swearing an oath would imply the divine factor: the power of an oath is due to the divine sanction standing behind it. For a religious man, a god's wrath, in the case of perjury was quite a real danger. The third question has already been answered, the ἴστωρ is just the deity by whom the men are going to swear.

The whole theory seems to be coherent and plausible, nevertheless, there are some reasonable doubts regarding this interpretation. Partly they have been expressed by Gagarin. He formulates several statements referring to the earlier article by Thür,[54] but the most important objection that can be applied to the theory discussed above is the fact that leaving the settlement of a strife between mortals entirely in the hands of the gods seems to be absent from Greek thinking in Homeric epic. Perhaps the oaths could play an auxiliary role in the proceeding, but it is hardly possible that they are the essence of it. The translation of ἴστωρ is also doubtful, since the presence of a mortal arbiter would come as no surprise. The question regards his position and details of his work, but the existance of such a "daysman" would be quite natural. No matter, how interesting Thür's theory is, in our opinion the more traditional view, even full of obscure details, is more plausible.

The second passage, important for the analysis, comes from the book 23 (*Il.* XXIII. 566 – 585). The description given by Homer does not make the analysis clear, although we are able to imagine the picture quite vividly. The multiplicity of the details does not explain the significance of the proceedings, which probably was obvious for the audience in the time of Homer.

The beginning of the scene is not unusual: Menelaus stands up to speak, so he is given a sceptre:

> Μενέλαος ἀνίστατο θυμὸν ἀχεύων
> Ἀντιλόχῳ ἄμοτον κεχολωμένος· ἐν δ' ἄρα κῆρυξ
> χειρὶ σκῆπτρον ἔθηκε (*Il.* XXIII 566 – 568).

In this moment, the sceptre in hand signifies the permission to speak in public.[55] Then he asks the present leaders of the Greeks to judge the case between him and Antilochus. He wants the Greeks to be impartial:

---

[54] G. Thür, *Zum dikadzein bei Homer,* Zeitschrift der Savigny Stiftung, LXXXVII 1970, p. 426 – 444.

[55] The significance of this instrument cannot be omitted while speaking about the role of a king. A sceptre is the visible symbol of royal might and authority. This is also the sign of the heralds; it denotes their function and, in a sense, gives them immunity. When someone wishes to speak during the meeting, the herold gives him the sceptre transfering, for the time of the speech, a part of his own authority to the speaker.

ἄλλ᾽ ἄγετ᾽ Ἀργείων ἡγήτορες ἠδὲ μέδοντες
ἐς μέσον ἀμφοτέροισι δικάσσατε (*Il.* XXIII 573 – 574).

Up to this line the text seems to be clear: Menelaus submits the case to the others, who are supposed to act as arbiters. He does it voluntarily and he is probably going to accept the decision of the Greeks, although there is no proof that the arbiters had any power to induce their decision.[56] Menelaus is seeking a compromise and that is what eventually happens. The meaning of the word δικάσσατε is clear: to judge, or, to be more precise, to proclaim the judgement, "urteilen".[57] The behaviour of Menelaus is what could be expected in such a situation: it was always the litigant, the one who had been wronged by someone, who brought the case in front of the judges. Latte pointed out that the sense of this settlement of the dispute was not only to prove to the judges ones right, but to prove it to one another in front of the judges.[58] According to this scholar, the aim of the peaceful settlement of disputes, voluntary submission to the decision of the arbiters, or judges, was to prevent violence and self-help.[59] As a matter of fact, in this case the dispute is settled by the parties themselves, without any intervention of the arbiters.[60] Antilochus' speech is subtle and concentrates on the compliments towards Menelaus, to whom he gives the award not because the victory was unjust, but because, for a young knight the favour of a mighty king is far more valuable than the mare. In the end, Menelaus gives the horse back to Antilochus and the dispute is over.

What is really difficult and doubtful in this scene is the middle part of Menelaus' speech and the procedure proposed by him. The expression used by Menelaus, ἐγὼν αὐτὸς δικάσω, needs further explanation. According to A. Primmer,[61] the intention of Menelaus is to stress his conviction that he is right and that he has no doubt as to the decision of the judges. He is so sure of this that he could tell the judgement himself (αὐτὸς δικάζειν). This certainty does not mean that Menelaus does not recognize the authority of the judges. On the contrary, he need not fear that someone might criticise him; the case is clear. That is probably the reason why he decides to take the initiative and demand

---

[56] K. Latte stresses the fact that the judges have no force to make the litigants obey their decision. Their verdict is not compulsory in the present meaning of this word. It is accepted thanks to the willingness of both parties because of their mutual will to reach the compromise and their respect for the custom. See: K. Latte, *o.c.*, p. 63 – 76. On the other hand, the arbitration was not always succesful: the best example is the rejection is the scene from the book 9th of the *Iliad* when Achilles turns down the proposal of reconciliation made by Agammemnon (*Il.* IX. 315 – 316).

[57] The same meaning is supported by Latte (*o.c.*, p. 65), Ehrenberg, (*o.c.*, p. 56 – 57), Gagarin (*o.c.*, p. 38 – 39).

[58] Latte, *o.c.*, p. 67.

[59] *Ibidem.*

[60] Gagarin, *o.c.*, p. 37 ff.

[61] Primmer, *o.c.*, p. 6 ff.

the oath from Antilochus. Some scholars claim that δικάζειν means just to propose the settlement and that by doing it Menelaus behaves as a king, to whom the authority to judge belonged.[62] It would mean that in this scene Menelaus plays a double role: this of a litigant and that of a judge. This opinion does not seem quite true. As a man who brings the case, Menelaus has the opportunity to make some proposals as to the settlement and doing so he does not change his position, but acts according to the custom. Quarreling parties, or at least one of them, are able to take initiative and try to solve the problem themselves. That should be done in public, like in the case of Agamemnon and Achilles, and can be done in front of the judges who would probably take over the initiative if the attempts of the litigants were inefficient.

Wolff claims that the whole scene together with the passage where Antilochus protests against Achilles' decision to give the award for the second place to Eumelus (*Il.* XXIII 539 – 554), can be explained as the use of self-help.[63] A. Primmer, commenting on these lines,[64] suggests that Wolff's interpretation can be applied only to the passage referring to the protest of Nestors son, because the young knight threatens the others with violence in case someone intends to take the horse away from him (*Il.* XXIII 553 – 554):

> Τὴν δ' ἐγὼ οὐ δώσω· περὶ δ' αὐτῆς πειρηθήτω
> ἀνδρῶν ὅς κ' ἐθέλῃσιν ἐμοὶ χείρεσσι μάχεσθαι.

The reaction of Menelaus while compared with these lines shows a few important differences: Menelaus brings his case in front of the arbiters, he does not say a single word of threat, his argument is based on the right, not on force and, as it has already been said, he does not reject the authority of the Greek leaders. According to the self-help theory, the verb δικάζειν used by Menelaus means that the king gives judgement in his own case. However, if it were the right interpretation, why does Menelaus ask the fellow-leaders for a judgement at all? This request is understandable only if Menelaus wants to hear the decision of the judges. However, he is so confident that the judgement would be in his favour that he could pronounce it himself.

The proposal of the oath reminds us of Thür's theory.[65] In his opinion, there is no doubt that the meaning of Menalaus' δικάζειν is "to formulate an oath", which is the correct way to settle the dispute. The authority of Poseidon as the master of horses and races who can easily punish the perjurer is comparable to the power that Artemis possessed towards women.

No one tries to deny the special might of the god and the significance of

---

[62] E. Wolf, *Griechisches Rechtsdenken,* Frankfurt am Main 1950, B. I, p. 88 ff.
[63] Wolff, *o.c.*, p. 44 ff., 73 ff.
[64] Primmer, *o.c.*, p. 5 ff.
[65] Thür, *Oath and Dispute* (see note 21), p. 65 – 66.

the oath, but it is not equivalent to the statement that oaths were the only way to settle contentions and that the role of the judges consist in nothing but formulating an oath. In particular case, this could be done by one of the parties. The oath proposed by the king of Sparta seems to be just the first attempt to solve the problem, but plays the role of an auxiliary factor. The oath is not the only way to finish the quarrel, as the scene describing Antilochus' protest proves. When Menelaus says that he will judge himself, αὐτὸς δικάσω, he means that he can produce the judgement in this case and, at all probability, the very same judgement as the one that would be given by the Greeks. The case is so distinct that what he does is merely anticipating the decision of the Greek leaders. Calling Antilochus to swear the oath is just a very simple way to prove that a king is right, but it is not the essential meaning of δικάζειν. The traditional opinion that Menelaus tends to use the normally accepted trial procedure seems to be the right one.[66]

The meaning of δίκη closely connected with this kind of procedure is that, which we can find in the *Iliade* XIX 172 – 183. Odysseus comes to Achilles to ask him once more to forgive Agamemnon and let him honour Achilles with a feast. Achilles will not lose anythig of δίκη (ἵνα μή τι δίκης ἐπιδευές). Gifts and behaviour of the king will make for the damage. Here δίκη signifies this what is right and just for Achilles, his due, this what he ought to receive. To fulfill the δίκη of Achilles, Agamemnon is not only going to give him precious gifts, including his daughter, seven cities and wealth, but he is also ready to swear the solemn oath (ὀμνυέτω δέ τοι ὅρκον ἐν Ἀργείοσιν ἀναστὰς) that he did not touch Briseis. All this will be done in public, ἐς μέσσην ἀγορήν, so that everyone can see it. The last element is extremely important: the reconciliation cannot be private, it must be witnessed by the people; this is what makes the proceeding valid. The gifts are necessary, because by taking Briseis away from the son of Peleus, Agamemnon injured the τιμή of Achilles. The respect for a knight was not only the matter of human memory and public opinion; it was shown quite practically by awarding a man with the gift of honour, i.e., with a part of the loot. The quantity of the gifts was the simplest measure of someones position and his value. Briseis was a part of such a gift. The loss of the girl was the loss of a part of τιμή.[67] To satisfy Achilles and his pride, Agamemnon must return the gift and add compensation. During the quarrel with the chief commander, Achilles lost something that he had earned and deserved, he had a right to such a gift and the respect connected with it. That was assigned to him according to the custom and public consent, so it was his δίκη.[68] The man who follows these demands and fulfills them can de described as δίκαιος,

---

[66] The same opinion is supported by A. Primmer and M. Gagarin who does not care to analyse the meaning of δικάζειν, but claims that the scenes from th e book 23 illustrate the settlement of the dispute by compromise. G a g a r i n, *o.c.*, p. 36 ff.

[67] B. S n e l l, *Poetry and Society. The Role of Poetry in Ancient Greece,* Bloomington 1961, p. 14.

[68] This meaning is stressed by E. Wolf, who points out that δίκη is not only "what one deserves",

that is, one who gives to the others what is right.[69] In this sense Agamemnon on sending the gifts to Achilles has a chance to become δικαιότερος, more just as compared with his attitude in the beginning of the *Iliad* (Ἀτρείδη σὺ δ᾽ ἔπειτα δικαιότερος καὶ ἐπ᾽ ἄλλῳ ἔσσεαι).

This meaning of δίκη connected with the action taken by a king is supposed to belong to the older sphere.[70] In its significance we discover traces of the time when the real power was the king and no one had a comparable authority. The term δίκη denoted the settlement of the dispute between a king a man. In this particular case the man is a king as well, but a minor one and subjected to the authority of Agamemnon.[71] The other passages where δίκη appears come from the period when the absolute power of a king was replaced by the aristocracy.

Nevertheless, there are passages where the meaning of δίκη resembles the sense mentioned above. The most adequate one comes from the *Iliade* XXIII 541 – 542. After the race, which was a part of the celebre contest to the memory of Patroklos, there is a controversy between the participants; Antilochos rises to claim his δίκη, this what, in his opinion, was due to him, what would be just:

> εἰ μὴ ἄρ᾽ Ἀντίλοχος μεγαθύμου Νέστορος υἱὸς
> Πηλεΐδην Ἀχιλῆα δίκῃ ἠμείψατ᾽ ἀναστάς.

The new aspect of δίκη in that passage is connected with the situation itself: the goods promised to the winner of the second prize are given by one man, Achilles, and depend only on his decision. The reaction of Antilochus, when Achilles wants to give the award to someone else, is understandable. He uses the self-help to get what he believes is due to him. He is ready to fight with anyone who would try to take his award from him. This sort of reaction was not exceptional, and must have been acceptable: Achilles not only did not rebuke Nestors son, but, as a matter of fact, the aggresive behaviour of Antilochus pleased the king of Myrmidons.

---

but also the assigning and guarantee of this, see: W o l f, *o.c.*, p. 85 ff. The same: V. Ehrenberg translates this term as "Anrecht", *o.c.*, p. 55.

[69] W o l f, E h r e n b e r g.

[70] Both Ehrenberg and Wolf describe some appearances of this term as being older, and some as belonging to the younger generation, but the explanation given by Ehrenberg is, in our opinion, more distinct, so we follow his interpretation.

[71] The source of royal authority, and, particularly, of Agamemnon, is Zeus himself. See: *Il.* II 196 – 197, II 204 – 206:

> θυμὸς δὲ μέγας ἐστὶ διοτρεφέων βασιλήων,
> τιμὴ δ᾽ ἐκ Διός ἐστι, φιλεῖ δέ ἑ μητίετα Ζεύς.
>
> οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη; εἷς κοίρανος ἔστω,
> εἷς βασιλεύς, ᾧ δῶκε Κρόνου πάϊς ἀγκυλομήτεω
> σκῆπτρον τ᾽ ἠδὲ θέμιστας, ἵνά σφισι βουλεύῃσι.

Δίκη in connection with the absolute royal authority, in the meaning of "decision of a king", appears only in one scene, *Il.* XVI 542, where Aeneas rebukes Hektor and recalls the brave Sarpedon, who Λυκίην εἴρυτο δίκῃσῖ τε καὶ σθένεϊ ᾧ, protected Lycia with his decisions as well as his strenght. The author of the commentary translates δίκαι as "just judgements".[72]

The other passages in the *Iliad* reflect the process of transition from the royal absolute authority to the rule of aristocracy.

Il. I 236-240:

> οὐδ' ἀναθηλήσει· περὶ γὰρ ῥά ἑ χαλκὸς ἔλεψε
> φύλλα τε καὶ φλοιόν· νῦν αὖτέ μιν υἷες Ἀχαιῶν
> ἐν παλάμῃς φορέουσι δικασπόλοι, οἵ τε θέμιστας
> πρὸς Διὸς εἰρύαται·

The word δικάσπολος seems to be a technical term indicating the function of a judge, but the second line stresses the nature of that task; it appears to have a divine sanction. Zeus turns to be the source of a certain order; this fact makes us believe that the missions of δικάσπολος, law-maker, possessed some higher rank and cannot be treated as an ordinary office. Perhaps, the authority of the supreme god who used to support "kings nourished by Zeus" now protects the decision taken by the judges.

The moral aspect of the process of law-making becomes more evident in the well-known storm-simile in the book sixteen describing the intensifying Trojan rout, which reminds us of a rain-fed river in flood, destroying everything ahead of it. It is Zeus who punishes men when:

> ὅτε δή ῥ' ἄνδρεσσι κοτεσσάμενος χαλεπήνῃ,
> οἵ βίῃ εἰν ἀγορῇ σκολιὰς κρίνωσι θέμιστας,
> ἐκ δὲ δίκην ἐλάσωσι θεῶν ὄπιν οὐκ ἀλέγοντες
> (*Il.* XVI 386 – 388).

The power of Zeus punishing bad judges for crooked verdicts suggests a more optimistic image of the Homeric world than that to which we are accustomed. This bears a close resemblance to Hesiod, so in the eyes of many a scientist it became suspected.[73] For Ehrenberg it is the sign of a new period. It is close to Hesiod, but that does not have to be explained by interpolation. Nevertheless, the interpretation of these lines should be performed apart from the rest of the text.[74] Ehrenberg explains the ambiguous expresion σκολιαὶ

---

[72] M.W. Edwards, *The Iliad. A Commentary,* vol. 5, Cambridge 1991, p. 385.

[73] A. Dickie, *Dike as a moral term in Homer and Hesiod,* Classical Philology LXXIII, p. 91 – 101, G.S. Kirk, *Commentary on Iliad*, p. 215.

[74] Ehrenberg, *o.c.*, p. 56 ff.

δίκαι explaines by the ethymology of the term δίκη. It was already mentioned that according to his theory, this word comes from the root δικ-, δικεῖν, "to throw". The basic meaning of δίκη would be "a throw" and that explains the adjectives σκολιός, ἰθύς. Although this theory seems to be logical, most sources do not support it. We also find the oposite view, namely that the term's root is δεικ-, more persuasive. Scholars who do not believe that in Homer we do deal with some moral ideas, try to prove that it is a later interpolation. According to the anthropological theory of Dodds,[75] neither in the *Iliad* nor in the *Odyssey* δίκη, or any other term, deserves the name of a true moral concept, since the Greek society of that time belongs to the so-called shame-culture. People choose certain forms of behaviour not guided by the inner sense of justice or by any consciously created hierarchy of values, but because they want to win the acceptance of other poeple. The fear of shame substitutes morality.

In this case, the first question that crosses one's mind is the basic question of any criterion upon which such public disapproval or acceptance could be supported. The presense of this kind of criterion is necessary, and it is obvious that it would make Dodd's theory questionable. To criticise other people's behaviour, one must have some knowledge of what is right and what is wrong.

In the analysis based on ethymology, also Gagarin tries to prove that δίκη and its derivates in Homer are devoid of moral significance. According to his analysis, in the *Iliad* and the *Odyssey* δίκη means "characteristic", "characteristic behaviour" (this, in my opinion, is correct in a few places in the *Odyssey*), settlement" and "decision".[76] This conclusion seems to me partly true, but in some passages, like the one quoted above, moral significance of δίκη can be inferred from the text.

The use of the highest grade of the adjective δίκαιος brings other problems. In the "Iliad", there are only two lines where δίκαιος appears: *Il.* XI 832 and *Il.* XIII 6. In the first passage, Cheiron, the Centaur, is perhaps called δικαιότατος Κενταύρων in contrast with other Centaurs.[77] Nevertheless, it appears to bear at least an element of moral evaluation. We may learn from the text that Cheiron was Achilles' tutor, who taught him how to heal wounds.[78]

The second passage, from the book 13, includes a mention about people called A-bioi, the name meaning "without violence".[79] It is easy to associate the idea of being just with refraining from violent acts, but still, in my opinion, we cannot identify one with another. The scene when Zeus, tired with the battle at Troy, gazes at ᾽Αβιοι δικαιότατοι ἀνθρώπων (*Il.* XIII 6) is worth remembering; perhaps we have got here the prophecy for the future. It is also possible

---

[75] Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Boston 1957, p. 1 – 28.

[76] Gagarin, *o.c.*, p. 36 ff.

[77] Kirk, *o.c.*

[78] For the importance of this passage for the general image of Greek *paideia,* see: Wolf, *o.c.*, p. 92 ff.

[79] or "nomads" — see Kirk, *o.c.*, see also Ehrenberg, *o.c.*, p. 55.

that these few lines of the text could explain why in the *Iliad* no eminent hero was called δίκαιος. This virtue is not what counted in the time of a cruel war. It is too closely connected with maintaining proper relationships with other members of the same community and with people belonging to the same culture. This aspect of δίκαιος will be illustrated later, in the *Odyssey*.

The most striking fact is that it is not easy to connect the use of the adjective δίκαιος in these two passages with any meaning of δίκη explained above. The only possibility is that both terms refer to the refraining from violence. It should be added that in the case of δίκη this is only one aspect of its sense. Furthermore, this term in the *Iliad* has mainly the concrete meaning, even the slight moral evaluation present in the storm-simile does not change this basic statement. On the other hand, all the instances of demanding or producing δίκη illustrate the proceedings aiming at a peaceful solution of a dispute.[80]

The lines quoted above were supposed to prove that the term δίκη in the *Iliad* has some moral qualifications. On the other hand, it is easy to omit it if one takes into consideration other places where δίκη appears.

The last, and perhaps the less complicated use of δίκη in the *Iliad* refers to the process of decision-making, and does not necessarily regard judgement as a legal process (*Il.* 1. 542). When Hera rebukes her husband for hiding some decisions from her, κρυπτάδια φρονέοντα δικαζέμεν, she most probably does not mean any decision of a particularly legal character. We may also assume that these decisions are not necessarily based on any moral criterion. Zeus is going to decide who will win and who will loose. This, however, depends generally on his attitute towards people whose lives he keeps in his hands. To some scholars, the activity of Zeus resembles the occupation of an arbiter who assignes the lot to each party of the dispute.[81]

3. Δίκη in the *Odyssey*

The moral concepts in the later Homeric epic opens the way for various interpretations. The image of the world described in the *Odyssey* takes us to the period of great changes and transformation. It is a generally accepted view that the *Odyssey* was composed in the epoch of colonization.[82] The human being

---

[80] W o l f, *o.c.*, p. 91 ff.: who has δίκη need not any violence. Wolf underlines also the similarity between Cheiron and Abioi: they do not belong to the Greek nation: the first one is a creature being partly a human and partly an animal, the latter are barbarians. So, their being δίκαιοι has nothing to do with judgements or right, it has nothing in common with the Greek way of life depicted in the *Iliad*. We cannot verify Wolf's statement that Abioi, like Cyclops, do not know meetings, rights and other elements of Hellenic culture, but they probably are different and do not live in a way practiced by Homeric Greeks.

[81] For instance: E h r e n b e r g, *o.c.*, p. 57.

[82] There are surveys proving that the *Odyssey* contains not only motifs taken from the myths of the Greek world and the epic reflects different folktale motifs; the best example is the story of Poliphe-

portrayed in the poem corresponds to the conditions of the time. A hero did not lose his courage or his great heart, but he used them as complementary to his intellect, wits and common sense.[83]

The main conflict, around which the whole story is composed, differs from that known from the *Iliad.*[84] Instead of two noble men, whose ambitions pushed them against each other and whose quarrel finally found a peaceful solution, in the *Odyssey* the hero stands opposite the men of a much lower quality. Their behaviour leads them straight to the doom. Their character and will are tested several times, unfortunatelly they do not realise the danger connected with wrong deeds and they lose all the opportunities of salvation. The poem describing the history of a good man fighting the hardships of his fate and his victory over unjust enemies must represent a much higher level of moral wisdom than the story of a fierce battle. The concept of morality and justice of the *Odyssey* may be concentrated around one rule, which seems to be a source of almost all other laws. The role of such dominance in the *Odyssey* is played by the law of hospitality. We are prone to say that an analysis of the term δίκη must refer to that point as well. It also seems justified to ask about the reason why this law occupies the highest position. In our opinion, the answer is strictly connected with the reality of that world. The Mediterranean is inhabited by Greeks and people similar to the Greek. They live in cities and they travel a lot. At least a part of the community is mobile for numerous purposes; they travel to see new people, make noble friends and learn something new; they make business and earn money; sometimes they are made to leave their mother land because of something they have done. Considering the case of Telemachos, we may have an impression that a journey is a sort of exam for a young man. What may be a little surprising is the fact that in spite of all the relations binding people from different cities, including friendship between the rulers, there is no official relation between cities.[85] In such a situation people leaving their

---

mus, see: D. P a g e, *The Homeric Odyssey,* Oxford 1955. This fact makes us believe that the knowledge of the world and people living in different lands was spread out. The heroes depicted by Homer, as well as the audience, belonged to the world which comprised diverse lands, people and ways of life. The Greeks, consciously or not, were a part of these universe and built their cultural identity in accordance with other elements, or in opposition to them.

[83] The research conducted by D. Frame proved strong relations binding the symbol of return, νόστος, with the activity of mind, νόος. The basic meaning of the return is "returning to life and light". In the epic, there are episodes in which it is clear that the real way of return from the death to the life leads through the power of mind, i.e. Circe. For a detailed analysis see: D. F r a m e, *The Myth of Return in Early Greek Epic,* Yale-New Heven-London 1978, p. 34 – 53.

[84] Havelock, *o.c.*

[85] M. I. Finley underlines the importance of counter-gifts exchanged between men from different cities as the symbol of the law of hospitality. Protection of a powerful friend, a king, gave the support and assistance, even military help. The basis for such relations which, in modern terminology, belong to foreign affairs was personal bounds created by mutual respect for the law of hospitality. The informal rules that governed the delicate matters of hospitality were complicated, because there was a special order and code of conduct, for instance: one had to know to whom he can offer his gifts and from whom

country can count only on themselves or on the friendly hosts. In the ancient world, where a journey might easily turn to be a disaster, hospitality was the condition of co-existence. It was the only way to assure safety far from home. Such an attitude made it possible to travel and, what follows, to exchange information and knowledge. This became the fundamental factor of progress. Being such an important rule, the law of hospitality was guarded by the most important and powerful god. Harming a guest meant violating the τιμή of Zeus Ksenios. Another aspect of that rule was the law protecting an impoverished man, a beggar. In order to test the loyalty and the character of his family, household and the suitors, Odysseus comes home as a miserable beggar, asking for help and protection.

The term δίκη appears in the formula repeated several times by the hero at the moment when, on reaching an unknown land, Odysseus feels uncertain of what the future may bring. When he is thrown on the seashore of Scheria,[86] helpless and looking for a shelter, Odysseus asks himself in despair (*Od.* VI 119 – 121):

> ὤ μοι ἐγώ, τέων αὖτε βροτῶν ἐς γαῖαν ἱκάνω;
> ἦ ῥ᾽ οἵ γ᾽ ὑβρισταί τε καὶ ἄγριοι οὐδὲ δίκαιοι,
> ἦε φιλόξεινοι καί σφιν νόος ἐστὶ θεουδής.

It is easy to notice that there is no exact form of the negative adjective "unjust"; in the text there is a negation and δίκαιοι. Being δίκαιος seems to depend in to a large extent on the attitute towards strangers and gods. As we have already mentioned, these two elements were not perceived separately. This question is the very first thought that crosses one's mind in a foreign country. The man proves that he is δίκαιος by proper treatment of a stranger-guest, like the son of Nestor, Peisistratos, who gains the esteem of Athene in that way (*Od.* III 52 – 54):

> χαῖρε δ᾽ Ἀθηναίη πεπνυμένῳ ἀνδρὶ δικαίῳ,
> οὕνεκα οἷ προτέρῃ δῶκε χρύσειον ἄλεισον·
> αὐτίκα δ᾽ εὔχετο πολλὰ Ποσειδάωνι ἄνακτι·

---

he can accept them. All that was based on hierarchy and tact. The relationship of hospitality was treated very seriously and the institution of a guest-friend played an extremely important role in the society, where the natural feeling of hostility and distrust dominated in the relations between men coming from different cities. See: Finley, *The World of Odysseus,* London 1956, p. 106 – 112. V. Ehrenberg also underlines the proper treatment of strangers as the most important aspect of being δίκαιος. The very direct association is just "to treat strangers without violance and to protect them". The opposite is called: ἄγριοι, ὑβρισταί. see: Ehrenberg, *o.c.*, p. 60 ff.

[86] The island of Phaeacians is a special place; it is often underlined that Scheria had features of Utopia; one of the most importatnt details is the complete isolation of this land. See: Finley, *o.c.*, p. 110.

The reason why the goddess, who accompanied Telemachos as Mentor, appreciated the behaviour of Peisistratos, was the fact that the prince of Pylos first gave a cup of wine to her, the older of two strangers. Obviously, we may assume that Athene knew Nestor's son and his virtue, but in this line δίκαιος refers mainly to the proper treatment of a guest. The gesture of Peisistratos cannot be understood only as a mere courtesy of a well educated man. In the translation of Murray we find two words: wisdom and decorum. Peisistratos is the son of Nestor, an old king whose reasonable advice and noble life became widely known. Now, the young generation of this family proves his quality. The praise for the kindness comes immediately, although neither the noble king nor his children realise it. Athene herself prays to the lord Poseidon for the good future for her host and his family. The conclusion is clear: be δίκαιος and you will find the grace of the god.

This belief is shared and expressed also by other characters of the poem. Eumaios, the kind-hearted and loyal swineherd, after having accepted a stranger-beggar into his shed invites him to dinner. (*Od.* XIV 80 – 86).

He is a little bit ashamed about what he is able to offer to his guest, and we have already found out how important it is for him to honour a stranger (*Od.* XIV 58 – 59):

πρὸς γὰρ Διός εἰσιν ἅπαντες ξεῖνοί τε πτωχοί τε.

He would like to give something more to his guest. In spite of his position (Eumaios is a slave) and his bitter lot, he strongly believes in the divine judgement:

οὐ μὲν σχέτλια ἔργα θεοὶ μάκαρες φιλέουσιν,
ἀλλὰ δίκην τίουσι καὶ αἴσιμα ἔργ᾽ ἀνθρώπων
(*Od.* XIV 83 – 84).

Σχέτλια ἔργα of the suitors will not please the gods who love δίκη. In this context δίκη expresses more than hospitality. Yet, appropriate treatment of a stranger and fear of gods' wishes constitute a greater part of it.

Eumaios' opinion draws our attention to the negative example of people who respect neither divine orders nor human rules. The abominable behaviour of Penelope's suitors is going to cause their miserable end. They have been given a chance to avoid the final disaster, but they do not want to use it. They are called fools. In the second book of the *Odyssey* we meet this opinion for the first time (*Od.* II 281 – 282):

τῶ νῦν μνηστήρων μὲν ἔα βουλήν τε νόον τε
ἀφραδέων, ἐπεὶ οὔ τι νοήμονες οὐδὲ δίκαιοι.

The suitors are in no way prudent or just. They did not agree to Telemachos' proposal presented in the meeting. The very same epithet referred to the Achaian soldiers who were punished by the gods when they left Troy, because they were οὔ τι νοήμονες οὐδὲ δίκαιοι (*Od.* III 133).

We may get an impression that there the meaning of δίκαιος was slightly changed; some new aspects appeared in that word. Δίκαιος means: "he who knows where lies the boundary dividing that, what can be done by a mere mortal, and what is forbidden for him".

The meaning of the δίκαιος was slightly changed since the time of the *Iliad*, where it described a man who knew and fulfilled δίκη. The concrete significance and the more or less straight-forward relation to the noun was loosened, and δίκαιος became a term connected with the norms of aristocratic society.[87] The extremely important aspect of this term is the divine sanction as a quarantee for just men. The wrong-doers will be punished. The text confirms this belief. There is a relation between death of the wooers and their conduct; the missing element, absent in the *Iliad*, finally appeared.

Among the derivates of the word δίκη there are verbs, adjectives and adverbs. The latter appear very seldom. In the book XIV 90 – 92, the suitors:

> οὐκ ἐθέλουσι δικαίως
> μνᾶσθαι οὐδὲ νέεσθαι ἐπὶ σφέτερ', ἀλλὰ ἔκηλοι
> κτήματα δαρδάπτουσιν ὑπέρβιον, οὐδ' ἔπι φειδώ.

The adverb δίκαιως means: "fairly, properly".

In the book XX 294 – 295, there is an example of an adverbial use of the adjective:

> ἴσην; οὐ γὰρ καλὸν ἀτέμβειν οὐδὲ δίκαιον
> ξείνους Τηλεμάχου, ὅς κεν τάδε δώμαθ' ἵκηται.

The formula is repeated twice. What we have got here is a straight-forward evaluation of an action; this does not appear in the epics too often. In the second passage this is also connected with the appropriate attitude towards a stranger entering one's house.

The wrong doings of the suitors consist mainly in damaging the honour of Telemachos and his father and in devouring his property. We may also consider their impudent behaviour in terms of the law of hospitality. They stay at the house of Odysseus as guests and they are obliged to respect the accepted code of behaviour, for the law of hospitality should be respected not only by the host but by the guest as well. The proper relationship between the guest and the host should be based on mutual trust. The older poem described the war

---

[87] Ehrenberg, *o.c.*, p. 55 ff.

that was caused by a violation of that rule. Paris's unlawful behaviour was considered quite a good reason to begin a war.

Another story of a broken law of hospitality is connected with Agamemnon and his wife. The part of the violator in this drama is performed by Aigisthos.

The young noblemen of Ithaka had the right to propose to Penelope, who, in their opinion, had already become a widow. However, they were not entitled to ruin the property of her son.

Still another, even more dreadful example of a bad conduct is the behaviour of Polifphemus, the Cyclop who belongs to a tribe knowing οὔτε δίκας οὔτε θέμιστας. He appears to be a savage beast, a monster, the most striking example of a barbarian creature. He and his fellow countrymen are described as uncivilized men who know nothing of laws or rights; this, of course, cannot be an excuse for their abominable crimes. It may be argued that the Cyclops are a personification of the danger connected with the Unknown.[88] Every sailor, merchant or any other traveller must have been afraid of what or whom he might meet some day. On the other hand, the knowledge of δίκη and θέμιστες expresses the most important element of Greek identity. This seems to be a proof of being a part of Hellenic, i.e., civilized world. Savage creatures like the Cyclops or Laestrygons do not belong to that circle.

For Finley, the element of social evaluation plays an important role in the whole story; Cyclops still live in the world of total hostility towards outsiders, they are a primitive tribe who did not discover the advantages of mutual bonds offered by the law of hospitality.[89] They live in isolation and are pleased with it. Their knowledge of the world is null and they are aware only at a very small degree of the differences between them and the world outside.

In the *Odyssey*, the word δίκη and its derivates usually associated with ξενία were also used to express the terms of judgement, like it was in the *Iliad*.

Nestor, for instance, among other qualities and virtues is thought to be a good and just ruler, who "knows judgments and wisdom" (*Od.* III 244 – 246):

> Νέστορ᾽, ἐπεὶ περίοιδε δίκας ἠδὲ φρόνιν ἄλλων
> τρὶς γὰρ δή μίν φασιν ἀνάξασθαι γένε᾽ ἀνδρῶν,
> ὥς τέ μοι ἀθάνατος ἰνδάλλεται εἰσοράασθαι.

The old ruler, who had been reigning for three generations, accquired a great deal of practice and proved it many times trying to reconciliate quarreling men.

---

[88] The story about Cyclops belongs to the widely known motifs in the folktales. Similar tales existed in the tradition of diverse nations and in different periods. The main subject was to glorify a cunning man who when exposed to the ultimate danger, finds the way of salvation. See: P a g e, *o.c.*, p. 3. Furthermore, there is the motif of a collision between the civilized and the uncivilized, mind and brutal force. Finally, the story may be interpreted as the symbol of returning from death to life. F r a m e, *o.c.*, p. 53 – 80, found some features in the story, as well as in the tale of Laestrygonians, proving that the cave of Poliphemus was the world of the death.

[89] F i n l e y, *o.c.*, p. 111 – 112.

Δίκη as a peaceful solution of a controversy was a fundamental element and a condition without which the existence of a city would turn out impossible. The moment when people agreed to receive financial compensation for a damage instead of beginning a vendetta must have been the most important step towards a political community, a society of citizens. In the early ages of the ancient history, as the written law was not at hand yet, the ruler's personal ability and talent was crucial for preserving social order. Now it becomes perfectly understandable, why Nestor deserves so much attention. He is the ideal βασιλεύς; wise, prudent and just. These virtues are the best guarantee of prosperity for his subjects. Nestor's knowledge comprises the rights of other people and the ways how to give them what is their due. Telemachos says to the king of Pylos: σὺ δ' ἀληθὲς ἐνίσπες, you pronounce the truth.[90]

In the text we also find a picture describing a judgement that takes place in Hades. This provokes some false connotations with Christian religion.

(*Od.* XI 568 – 570):

> ἔνθ' ἦ τοι Μίνωα ἴδον, Διὸς ἀγλαὸν υἱόν,
> χρύσεον σκῆπτρον ἔχοντα θεμιστεύοντα νέκυσσιν,
> ἥμενον; οἱ δέ μιν ἀμφὶ δίκας εἴροντο ἄνακτα.

Δίκη means here: decision, i.e., a verdict. The picture may be a little mystical, nevertheless the term δίκη is used as a technical term denoting the verdict in a legal procedure. Minos is performing exactly the same function as he used to perform while alive: acting as a judge and, perhaps, as an arbiter between litigants. The picture is not too clear and probably the meaning of δίκη adheres to the older sphere, where it regarded the royal power. It is the king, not the aristocrats or the elders, who decides.

Finally, we arrive at the last point of this short survey. There is one more meaning of δίκη; for some scholars it is the most typical for Homer and the *Odyssey*. Sometimes it is also included in one of the groups listed above: δίκη as a characteristic, custom, an appointed way, or, in a broader sense, "what is proper, what might be expected".[91] This usually refers to a group, not to an individual.

---

[90] E h r e n b e r g, *o.c.*, p. 58 – 59, underlines that aspect of his rule. Besides, he points at the words of Telemachos who says to the king of Pylos: σὺ δ' ἀληθες ἐνίσπὲς, you pronounce the truth. (*Od.* III. 247). For Ehrenberg, this means that a king knows the truth, because the role of a judge and arbiter consists in finding the truth. Certainly, we may assume that the knowledge and wisdom of Nestor reveals to him the true nature of things, but we cannot consider the words of Telemachos out of the context. In the text, they are a part of his reques for any information of Odysseus and do not refer directly to the royal might of Nestor. What the prince of Ithaka refers to, is Nestor's knowledge about the Trojan war and the lots of the Achaean knights.

[91] Ehrenberg claims that the meaning of this expression is even broader: in part, it almost denotes the law of nature, something necessary (*Od.* XI 218, XIX 43, XIX 168), in other passages it is closer to the expression of ones part, right (*O.* IV 59, XVIII 275). "A custom" is not the genuine meaning of this term, its significance developed from the term denoting "right to someting". E h r e n b e r g, *o.c.* p. 59 – 61.

Od. IV 691: ἐστὶ δίκη θείων βασιλήων, the expression describes the behaviour of the kings who are accustomed to treat their subjects without respect.

Other popular expressions includes: δίκη ἐστὶ θεῶν, δίκη ἐστὶ γερόντων. The meaning of δίκη is the same as in the passage quoted above. In that meaning the word δίκη does not necessarily denote any moral qualification. The best proof of it is the first fragment, where Penelope recalls the kindness of her husband who had never harmed anyone, although other kings did.

This is, however, not the most important way of using the word δίκη. We may presume that the examples listed above reflect a more significant role of this term. We are convinced that in a great part of the poem the meaning of δίκη and the words of the same family cannot be restricted to the so-called technical, legal term. It may be inferred from the text that in the background the deeper sense of justice exists. It seems to be connected with what was crucial to the contemporary man, what was decisive in the process of social relationships and what could be most important in a man's life.

We might underestimate the meaning of this term in Homer, because our own idea of justice is much more complex and comprises the tradition of 2000 years of western philosophy and Christian ethics. Perhaps for a modern man this simple definition, or rather description, of such an important notion seems too easy. Nevertheless we cannot ignore it, since for generations of our predecessors it used to stand for a moral criterion.

Kraków

Eos LXXXVII 2000
ISSN 0012–7825

SUR DIOGÈNE D'APOLLONIE

Par

BOHDAN WIŚNIEWSKI

Le système philosophique de Diogène d'Apollonie est généralement considéré come un système moniste[1]. En ce qui concerne l'origine de la philosophie d'Apolloniate les opinions sont partagées. P. Natorp[2] rejette catégoriquement une influence quelconque d'Anaxagore et de Leucippe sur la pensée de notre philosophe. Il est d'avis que ni la doctrine atomistique ni la conception philosophique d'Anaxagore n'ont exercé aucune influence sur celle de Diogène d'Apollonie. Il cherche les sources de la philosophie d'Apolloniate chez les Ioniens. Selon Th. Gomperz[3] et J. Burnet[4] Diogène paraît être un éclectique dont le but est de formuler clairement les opinions de ses prédécesseurs, c'est-à-dire, démontrer pourquoi toutes choses sont un. H. Diller[5] pense que chez Diogéne d'Ápollonie a lieu une chute de la méthaphysique dans une physiologie du type empirique et que l'intelligence prend les traits de la raison divine. Il pense aussi que chez Diogène l'influence d'Héraclite est plus forte et importante que celle d'Anaximène, car le retour à Héraclite était le meilleur moyen de justifier l'exigence anaxagorienne d'un principe raisonnable. H. Diels[6] est d'avis que Diogène a exploité d'une manière éclectique les deux grands systèmes de son époque celui d'Anaxagore et de Leucippe. P. Tasch[7] voit dans la conception philosophique de Diogène certaines idées empruntées à Leucippe:

---

[1] P. Natorp, *Diogenes von Apollonia*, RhM XLI 1886, 349 – 362; H. Diels, *Leukippos und Diogenes von Apollonia*, RhM XLII 1887, 1 – 14; H. Ritter, *Geschichte der Ionischen Philosophie*, 1821, 44; H. Diller, *Die philosophiegeschichtliche Stellung des Diogenes von Apollonia*, Hermes LXXVI 1941, 359 – 381.

[2] *O.c.*, p. 356.

[3] *Griechische Denker*, vol. I, p. 300.

[4] *Greek Philosophy, Thales to Plato*, London 1914, p. 123.

[5] *O.c.*, p. 174.

[6] Diels, *o.c.*

[7] *Diogenes of Apollonia and Democritus,* Isis XL 1949, 10 – 12.

„Diogenes selected certain ideas such as vortex, and the process of visual perception... and avoided the heresy of atomising Anaximenes, pure substrate, air."

Je me propose somme but de mon travail de démontrer que:

1. Diogène d'Apollonie, comme continuateur de la pensée de ses prédécesseurs, philosophes de la nature, qui étaient dualistes a crée comme eux un système dualiste et non pas moniste.
2. Que la théorie de la connaissance de Diogène d'Apollonie tire ses origines de celle de Parménide.

Dans nos travaux antérieurs[8] nous avons démontré que Thalès, Anaximandre, Héraclite, Parménide, Melissos, Anaximènes, Zénon d'Elée et Xénophane étaient des dualistes, puiqu'ils reconnaissaient l'existence du monde abstrait à partir duquel naissait le monde des phénomènes physiques.

Nous savons que l'eau, l'àir, le feu et la terre peuvent-être représentés comme des mélanges des points arrangés (nombres) d'une certaines manières en figures géometriques et ayant par conséquent des limites. Tous ces éléments avaient une origine géométrique.[9]

ὅτε δ' ἐπιχειρεῖτο κοσμεῖσθαι τὸ πᾶν, πῦρ πρῶτον καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἀέρα, ἴχνη μὲν ἔχοντα αὐτῶν ἄττα, παντάπασι μὴν διακείμενα ὥσπερ εἰκὸς ἔχειν ἅπαν ὅταν ἀπῇ τινος θεός, οὕτω δὴ τότε πεφυκότα ταῦτα πρῶτον διεσχηματίσατο εἴδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς.

Tous ces éléments sont nés à partir des triangles[10].

προῃρήσθω δὴ δύο τρίγωνα ἐξ ὧν τό τε τοῦ πυρὸς καὶ τὰ τῶν ἄλλων σώματα μεμηχάνηται, τὸ μὲν ἰσοσκελές, τὸ δὲ τριπλῆν κατὰ δύναμιν ἔχον τῆς ἐλάττονος τὴν μείζω πλευρὰν ἀεί... γίγνεται μὲν γὰρ ἐκ τῶν τριγώνων ὧν προῃρήμεθα γένη τέτταρα, τρία μὲν ἐξ ἑνὸς τοῦ τὰς πλευρὰς ἀνίσους ἔχοντος, τὸ δὲ τέταρτον ἓν μόνον ἐκ τοῦ ἰσοσκελοῦς τριγώνου συναρμοσθέν.

Le monde géométrique des figures — nombres constitue le monde abstrait situé en dehors du monde sensible. Ce monde mathématique situé en dehors

---

[8] B. Wiśniewski, *Apeiron d'Anaximandre et de Pythagore,* SIFC 1959, 75 – 78; *Sur la signification du* ἀήρ *d'Anaximène,* SIFC 1963, 112 – 116; *La philosophie de Thales*, RIL XCIX 1965, 168 – 174; *La philosophie de Xénophane*, SIFC 1965, 167 – 171; Sur la signification du ἐόν et de la δόξα chez Parménide, RIL CXIX 1964, 63 – 68; *Heraclitea*, QUU 1970, 135 – 144; *Questiones Empedocleae*, PP CLVI 1974, 159 – 171; *La conception de l'Etre chez Melissus*, Emerita LIII, fasc. I, 1983, 43 – 49; *Un Essai d'interprétation de la philosophie de Zénon d'Elée*, Prometheus XIV 1988, 202 – 218. *Sur la philosophie de Leucippe*, Sileno 1994, n. 1 – 2, 419 – 423.

[9] Plato, *Tim.*, 53b; cf. 53 c-e.

[10] Plato, *Tim.*, 54 b-c.

monde sensible constitue l'ἀρχή abstraite à partir de laquelle naît l'ἀρχή du monde sensible qui se compose de quatre éléments: eau, air, feu et terre. Diogène d'Apollonie admet comme l'essence du monde sensible tous les quatre éléments sus-mentionnés, tandis que les autres philosophes de la nature n'admettaient qu'un ou au plus deux éléments à l'exeption d'Empédocle qui admettait comme ἀρχή tous les quatre éléments. L'influence d'Empédocle sur Diogène est par suite inontestable. Frg. 64 B2 γῆ καὶ ὕδωρ καὶ ἀὴρ καὶ πῦρ καὶ τὰ ἄλλα... εἰ μὴ οὕτω συνέστατο ὥστε ταὐτὸ εἶναι.

Il me paraît que l'assertion de Diogène que tous les quatre éléments sont la même chose provient du fait qu'ils tirent leur origine d'une source commune et notamment du monde abstrait des figures géométriques. καὶ τὰ ἄλλα selon Lachs (p. 26) inclut la terre, l'eau, l'air et le feu. Selon moi καὶ τὰ ἄλλα signifie toutes les choses réélles néés à partir des premiers éléments, car étant nés des figures géométriques ces choses réélles gardent au sein d'elles-mêmes quelque chose des êtres qui leur ont donné naissance, Cést-à-dire, quelques traces du monde mathématique qui est le substrat commun de l'univers. Cette hypothèse paraît renforcer le fait que toutes choses naissent en vertu de la transformation du même principe. Frg. 64 B2 ἀλλὰ πάντα ταῦτα ἐκ τοῦ αὐτοῦ ἑτεροιούμενα.

Cet un est notamment le monde abstrait de la pensée, le monde du nombre et des figures géométriques qui donnent naissance aux quatre éléments qui nécessairement portent en eux le nombre qui leur a donné naissance; le nombre est notamment un élément commun aux quatre principes et c'est pourquoi ils peuvent être considéres comme une unité.

Ces éléments donnat origine aux différentes choses sensibles retournent au même principe.

Frg. 64 B2 ἀλλὰ πάντα ταῦτα ἐκ τοῦ αὐτοῦ ἑτεροιούμενα ἄλλοτε ἀλλοῖα γίνεται καὶ εἰς τὸ αὐτὸ ἀναχωρεῖ. Εἰς τὸ αὐτὸ ἀναχωρεῖ signifie le monde des nombres et des figures géométriques. Ainsi nous avons deux substrats: l'un abstraitle monde des figures geometriques et l'autre materielle monde sensible que constituent les quatre éléments.

A présent nous allons interpréter le frg. 64 B7 τοῦτό ἐστιν ἡ ἀρχὴ... θαυμαστὸν δὲ ὅτι κατὰ ἑτεροίωσιν τὴν ἀπ' αὐτοῦ λέγων τὰ ἄλλα γίνεσθαι, ἀίδιον ὅμως αὐτό φησι λέγων καὶ αὐτὸ μὲν τοῦτο ἀίδιον καὶ ἀθάνατον σῶμα, τῶν δὲ τὰ μὲν γίνεται τὰ δὲ ἀπολείπει.

Cet élément premier comme cela a lieu chez les autres philosophes de la nature est éternel et immortel et ce qui ne laisse aucun doute. Ce qui demande d'une interprétation est le mot σῶμα qui ne signifie pas seulement un corps, mais aussi une figure géométrique à trois dimensions (LSJ 1749). Il en résulte que le premier élément est de nature mathématique donc abstraite qui revêt de différentes formes. Frg. 64 B8 ἀλλὰ τοῦτό μοι δῆλον δοκεῖ εἶναι ὅτι καὶ μέγα καὶ ἰσχυρὸν καὶ ἀίδιόν τε καὶ ἀθάνατον καὶ πολλὰ εἰδός ἐστι.

A présent reste encore à résoudre le problème de quelle nature est l'élément

mettant toutes choses en mouvement et rendant possible toutes les transformations. Cet élément est νοῦς chez Diogène d'Apollonie. Chez Thalès, Anaximandre et Anaximène était seulement un mouvement tourbillonaire, dépourvue de toute force rationelle.

Ce n'est qu'avec Héraclite qu'apparaît l'élément rationnel sous forme de Raison Universelle qui est chez ce philosophe étroitement associé au feu, mais non pas identique avec lui. De même chez Empédocle l'élément rationnel est associé au feu qui est la source de tous les changements. Suivant Diogène sans νοῦς l'apparition des phénomènes physiques aurait été impossible.

Frg. 64 B3 οὐ γὰρ ἄν, φησίν, οἷόν τε ἦν οὕτω δεδᾶσται ἄνευ νοήσιος.

Pourtant existe une différence par rapport à Anaximène suivant lequel la νοήσις n'existait pas et l'air n'était que le porteur du mouvement tourbillonaire. Chez Diogène autrement que chez Héraclite et Empédocle ce n'est pas le feu qui est le porteur de νοήσις, mais l'air; et c'est en cela que consiste l'originalité de Diogène. L'air identifié avec νοῦς est pour Diogène un dieu.

Frg. 64 B5 αὐτὸ γάρ μοι τοῦτο θεὸς δοκεῖ εἶναι.

Cette force divine selon Diogène pénètre toutes choses, elle y est inhérent. et c'est pourquoi elle paraît-être proche de l'idée du panthéisme.

Frg. 64 B5 καὶ ἐπὶ πᾶν ἀφῖχθαι καὶ πάντα διατιθέναι καὶ ἐν παντὶ ἐνεῖναι.

Diogène est proche de l'idée d'Anaxagore suivant lequel le νοῦς constitue une partie intégrale de l'être abstrait et des choses réélles[11]. L'air de Diogène me paraît avoir la même nature que l'apeiron d'Anaximandre étant qualitativement indéterminé et éternel[12].

τὴν δὲ τοῦ παντὸς φύσιν ἀέρα οὗτός φησιν ἄπειρον καὶ ἀίδιον.

Toutes choses tirent leur origine de l'Un[13]:

καίτοι ἐξ ἑνὸς ἀνάγκη λέγειν τὴν ποίησιν, καὶ τοῦτο ὀρθῶς λέγει.

L'air est la nourriture de toutes choses, méme du feu[14].

τῷ γὰρ πυρὶ τὸ πνεῦμα τροφή, πῦρ δὲ ἠέρος στερθὲν οὐκ ἄν δύναιτο ζῆν.

πνεῦμα signifie ici le souffle et cette expression est équivalente à l'air pénétré de nous.

Il en résulte que le principe de toutes choses (τὸ στοιχεῖον) chez Diogène d'Apollonie est un mélange qualitativement indéterminé des choses nombres. L'air est élément, car il est doué d'une force active, le νοῦς, mettant toutes choses en mouvement et donnant naissance aux choses sensibles. A côté de cet élément actif y a trois éléments passifs: eau, feu et terre. Sous l'influence de la force active c'est-à-dire de l'air doué de raison, les autres trois éléments

---

[11] Cf. Wiśniewski, *Sur Anaxagore,* QUU 1968, 159.
[12] Simpl. *Phys.* 25,I; D.-K. 64 A5.
[13] Arist. *De gen. et corr.* A,6 p. 322b 12; D.-K. 64 A7.
[14] Hippocrates *De flatib.* 3; p. 322b 12; D.-K. 64 C2.

ayant aussi la forme des figures géométriques se mettent en mouvement, se changent (ἑτεροιοῦσθθαι) et donnent l'origine au monde des phénomènes physiques.

A présent je voudrais résoudre le problème, si l'air est identique à νοήσις ou seulement associé à celle-là. Dans les fragments B3 et B5 nous lisons ce qui suit:

Frg. 64 B5 καί μοι δοκεῖ τὸ τὴν νόησιν ἔχοντα εἶναι ὁ ἀὴρ...

Frg. 64 B3 οὐ... οἷόν τε ἦν οὕτω δεδάσθαι ἄνευ νοήσιος, ὥστε πάντων μέτρα.

Il me paraît que les paroles τὴν νόησιν ἔχον ὁ ἀήρ permettent de conclure que l'air contient l'intelligence ainsi que l'esprit et l'âme du monde, mais il n'en ressort pas que ἀήρ=νοήσι. νοήσις pénètre l'air, mais elle n'est pas identique avec lui, de même que la force intellectuelle chez Héraclite et Empédocle n'est pas identique avec le feu. Sans cette force intellectuelle le partage harmonieux des choses n'aurait pas été possible comme nous le prouve le fragment cité plus haut[15].

A présent nous allons aborder le problème de la théorie de la connaissance de Diogène d'Apollonie. Cette théorie de Diogène d'Apollonie me paraît tirer ses origines du chemin de la vérité et de l'opinion droite de Parménide[16].

χρέω δὲ σὲ πάντα πυθέσθαι ἠμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής.

Ce point de vue de Parménide peut-être aisement comparé à celui exprimé par Euripide dans les Troades où le poète suit la pensée de Diogène d'Apollonie. Hecabe nomme Zeus ou bien la loi infaillible de la Nature ou bien l'intelligence des hommes[17].

Ζεύς εἴτ' ἀνάγκη φύσεος εἴτε νοῦς βροτῶν, προσηυξάμην σε.

On peut conclure de ce texte de *Troades* qu'à Diogène n'était pas étrangère la théorie parménidienne selon laquelle on arrivait à la connaissance de l'être (ἐόν) par l'intermédiaire de la raison (νοῦς) et du monde sensible par l'intermédiaire des sens (αἰσθήσεις)[18].

Ce fragment constitue en outre une preuve de plus que Diogène distinguait l'existence de deux mondes, celui de la pensée et celui des phénomenes physiques.

Aristophane dans les *Nuées* (225 – 230) fait allusion au problème de la connaissance et admet que la raison qui pénétre l'air est aussi un moyen de la connaissance de l'être abstrait, l'homme doit avoir part à la raison divine qui pénétre l'air. La raison divine n'est pas seulement un facteur formant toutes choses, mais aussi un moyen de la connaissance de l'essence de l'être.

---

[15] Cicero *De d. nat.* I,12, 29; D.-K. 65 A8.

[16] Parménide, D.-K. 28 BI, 28 – 30.

[17] Euripid. *Troad.* 884 sqq; D.-K. 64 C2.

[18] Theophr. *De sens.* 42: D.-K. 64 A19.

οὐ γὰρ ἄν ποτε ἐξηῦρον ὀρθῶς τὰ μετέωρα πράγματα εἰ μὴ κρεμάσας τὸ νόημα καὶ τὴν φροντίδα λεπτὴν καταμείξας εἰς τὸν ὅμοιον ἀέρα.

Il résulte de ce texte encore une hypothèse et notamment celle de l'existence de la pensée individuelle comme cela a lieu chez Héraclite et Parménide qui reconnaît l'existence de deux chemins: l'un est celui de la vérité et qui nous rend possible la connaissance de l'être et l'autre est celui de l'opinion des mortels et qui se limite à la connaissance des affaires humaines. Puisque pour connaitre l'essence des choses il faut suspendre son esprit individuel, comme nous le dit le Socrate de Nuées faisant allusion à la théorie d' Anaxagore, et imprégner sa pensée de l'air qui est le porteur de la Raison universelle, il résulte qu'il existe une Raison individuelle, comme la δόξα βροτεία de Parménide qui (εία) nous permet de se servir dans la vie pratique et qui est tout-à-fait différente de la raison universelle qui régit toutes choses concernant la construction du monde et son existence.

Les philosophes de la nature qui ont précédé Diogène d'Apollonie distinguaient deux moyens de la connaissance et notamment par la Raison universelle, par l'intermédiaire de laquelle nous arrivons à la connaissance de l'être et la raison pariculière qui nous permet de connaître le monde ambiant et agir dans la vie pratique. Diogène par contre admettait l'existence d'une seule raison. La déficience et l'insuffisance de notre connaissance par les sens consiste dans le fait que l'air s'étant infiltré dans notre corps par les veines et étant une petite partie de dieu, c'est-a-dire de la raison, n'aperçoit pas tout exactement et la preuve en est qu'étant en possession d'une petite partie de la raison deformée par nos organes sensoriels nous ne perçevons et n'entendons rien[19].

ὅτι δὲ ὁ ἐντὸς ἀήρ αἰσθάνεται μικρὸν ὢν μόριον τοῦ θεοῦ, σημεῖον εἶναι, διότι πολλάκις πρὸς ἄλλα τὸν νοῦν ἔχοντες οὔθ' ὁρῶμεν οὔτ' ἀκούομεν.

Nous y retrouvons une analogie avec Héraclite qui dit: „Ils ne le comprennent pas quand ils l'ont entendu et ils ressemblent ainsi aux sourds. C'est eux que vise le proverbe: presénts ils sont absents[20]. Héraclite pense ici à ceux qui se servent de la raison particulière. Suivant Diogène d'Apollonie la vraie faculté de penser qui consiste dans la connaissance du monde abstrait possédent ceux qui sont en possession de l'air pur, car la connaissance par l'air pur chez Diogene correspond à la connaissance par l'intermédiaire de la Raison universelle chez Héraclite.

Łódź

---

[19] D.-K. 22 B34.

[20] Theophr., *o.c.* 44; D.-K. 64 A19.

Eos LXXXVII 2000
ISSN 0012–7825

LOYALTY FORSWORN: AN INQUIRY IN EURIPIDES' *ORESTES*

By

JOANNA KOMOROWSKA

Almost 50 years had passed since the staging of Aeschylus' masterwork, the *Oresteia,* when another drama based on the same myth was presented to the Athenian audience. It was one of the most complex works of Euripides — *Orestes*. Though not the first of the author's tragedies dealing with the mythical history of Tantalidae (both *Electra* and *Iphigenia in Tauris* were staged before), it occassioned major scholarly controversies. Many differing aspects of the play were brought forward: number of personages appearing on stage; a lengthy introductory sequence (1 – 380) followed by a contrastingly frantic plot; brilliant rendering of the madness scene; the monody of the Phrygian captive; an impressive finale with 7 persons and the Chorus present onstage;[1] as well as the intricate, twisting plot that calls for the eventually granted divine intervention. All this contributed to the high opinion ancient critics lavished on the drama, considered to be a masterpiece.[2] On the other hand, *Orestes* has been frequently criticized by both ancient and modern commentaries because of the alleged excessive baseness of characters;[3] in fact, the famous resume of Aristophanes of Byzantium goes so far as to proclaim Pylades *the only positive character* of the tragedy.[4] Modern scholarship proved even more critical: for Verrall, Mullens and Conacher *Orestes* presents a clinical study of a criminal mind,[5] for Schein

---

I would like to express my gratitude to Dr. Eveline Krummen who has generously read drafts of this essay and offered many helpful suggestions for its improvement. I also thank Ms Stephanie Steiker who has generously read the proofs. The remaining faults (not to mention *polonismi*) are entirely mine.

[1] For detailed study see D. P. Stanley-Porter, *Mute actors in the tragedies of Euripides*, BICS XL 1973, p. 68 – 93.

[2] Cf. Aristotle opinion and the praise given by Apollonios in his resume, in *Oresten*, ed. Nauck p. 244, 18 – 19: τὸ δρᾶμα τῶν ἐπὶ σκηνῆς εὐδοκιμούντων.

[3] The opinion on Menelaus' character as expressed by Aristotle in the *Poetics* 1454a30 constitutes a focal point of many scholarly assumptions, cf. L. Cilliers *Menelaus' unnecessary baseness of character in Euripides'* Orestes, Acta Classica XXXIV 1991, p. 21 – 31, P. Kyriakou *Menelaus and Pelops in Euripides'* Orestes, Mnemosyne LI 1998, p. 282 – 301.

[4] Apollonios Rhodius in Oresten ed. Nauck p. 244, 20: πλὴν γὰρ Πυλάδου πάντες φαῦλοί εἰσιν.

and Euben — an inquiry into moral and social degeneration of the *agathoi;*[6] for Burkert and Parry — a portrayal of a world devoid of basic values.[7] All of the above mentioned scholars, though, agree in one crucial respect: they all regard the very person of the protagonist as a source and a cause of degeneration and sickness.[8]

As in my own views of the play I have been largely influenced by the fairly recent book of John R. Porter,[9] I shall attempt to further his apology of both the play and its hero. Foremost, I want to point out two facets of Euripides' work: *Orestes* as a loyalty-drama and the *Orestes* as a revenge tragedy. This, I hope, should both illuminate some details left untouched by Porter's brilliant study and enable us to have a deeper insight into both the nature and the construction of the analysed work.

For this purpose it is necessary to consider several passages dispersed throughout the work, passages that support my opinion that *Orestes* ought to be regarded as a drama of faith misplaced (which would position it closer to *Medea*) or, looking from another viewpoint, loyalty betrayed (and hence, forming a close analogy to the *Hecuba*[10]). Meanwhile, Eucken's assumption, according to which we find in *Orestes* a tragedy of justice, though eminently persuasive, seems to leave some important aspects undealt with.

First of all, we need to assume that the *Orestes* is a play consistent within itself and that its plot develops consequently and logically. I believe that the studies of Tantalus' image as returning throughout the tragedy conducted independently by O'Brien and Dunn, though exploring different associations of the myth and heading in diverging directions, clearly point to the existence of structural unity.[11] Tantalus' name seems to emerge at every emotionally charged

---

[5] Cf. A.W. Verral, *Euripides the Rationalist*, Cambridge 1895, pp. 209 ff., H.G. Mullens, *The meaning of Euripides'* Orestes, CQ XXXIV 1940, p. 153 – 158, and D.J. Conacher, *Euripidean Drama*, Toronto 1967, pp. 217 ff. Verral's portrayal of what we would call sociopath's mentality (p. 223) is echoed in Mullens' expression: "a pathological study of criminality" (p. 153); for an excellent overview of modern scholarship on the drama, see J.R. Porter, *Studies in Euripides'* Orestes, Mnemosyne Suppl. 128, Leiden – New York – Koeln, 1994, p. 4 – 44.

[6] Cf. S.L. Schein, *Mythical illusion and historical reality in Euripides'* Orestes, WS LXXXVIII 1975, 49 – 66; P.J. Euben, *Political corruption in Euripides'* Orestes, [in:] Greek Tragedy and Political Theory, Berkeley 1986, ed. P. Euben, p. 222 – 251.

[7] "The *'Orestes'* is the dark night of the Greek soul" — writes H. Parry, *Euripides'* Orestes*; the quest for salvation*, TAPA C 1969, p. 337 – 353; W. Burkert sees the *Orestes* as a study of pathological love for agression: *Die Absurdität der Gewalt und das Ende der Tragödie: Euripides'* Orestes, A&A XX 1974, p. 97 – 109.

[8] Another representative example of this tendency is P.N. Boulter's *The theme of* ἀγρία *Euripides'* Orestes, Phoenix XVI 1962, p. 102 – 106.

[9] Porter, *o.c.*; I gladly acknowledge the debt to both Prof. Porter and Prof. Eucken, whose insightful article *Das rechtsproblem im Euripideischen* Orest, MH XLIII 1986, p. 155 – 168, was of much help to my understanding of this drama.

[10] The view strongly supported by Parry, Eucken and Porter in their respective works.

[11] M. O'Brien, *Tantalus in Euripides'* Orestes, RhM CXXXI 1988, p. 30 – 45; F. M. Dunn, *Comic and Tragic License in Euripides'* Orestes, ClA VIII 1990, p. 238 – 251; while O'Brien explores the

point of this admittedly complex drama (e.g. both entrances of Menelaus) and yet, it seems most prominent at its turning points. Structural consistency finds even more support when one considers the *Orestes* as a *mirror-image* play:[12] the second entrance of Menelaus in 1543 – 1544 forms a clear opposite of the first, but with a significant change: at the beginning, we see Orestes in the position of suppliant, at the legs of Menelaus; furthermore, he addresses the king as his only hope of salvation;[13] in the second it is Orestes, who, so to say, deals the hand, even though he still needs Menelaus' assistance.[14] On the other hand, much attention has been drawn to the emotion of fear as pervading the whole drama.[15] The person of Tantalus, so frequently and meaningfully alluded to in the play, seems to be connected with the imminent threat of stoning — already in v. 50 we are informed by Electra that the assembly shall decide whether she and her brother shall die by stoning or not. The motive returns several times in the play, and yet seems most prominent in the speech of Tyndareus.[16] All these form the most persuasive example of deep creative insight and unity inherent in the play.

The crux of my argument, however, lies in the interpretation of Menelaus' personality and the supplication scene. Let us start the inquiry by asking what are the audience's expectations of this personage.

Menelaus, as a brother of Agamemnon, is in a particular position with regard

---

stone-metaphore inherent in the Tantalus' theme, in Dunn's interpretation of the *Orestes* as a tragedy of the *logoi* another facet of the same image is considered. While I am definitely closer to O'Brien's view on this important matter, I believe that Dunn scores an important point in showing how the Tantalus' shadow looms over all his descendants.

[12] The *mirror image* character of many Euripidean plays has been profoundly discussed by O. Taplin, *Greek Tragedy in Action*, London 1978.

[13] This aspect is repeatedly stressed in the supplication scene, most prominently in 448 and 678, 724, 778; I shall return to it further on, but now, I shall limit myself to one instance: εἰς σ' ἐλπὶς ἡμὴ καταφυγὰς ἔχει κακῶν (448).

[14] Characteristically, Menelaus in 1617 says: ἔχεις με; Orestes' need of help may be seen in 1610 – 1611; then, at the precise moment of Menelaus' surrender, the hero decides to continue with the vengeance plot (the point well taken by both Eucken and Porter, though each of them approaches this issue with a differing view) — one is tempted to say that having asserted that Menelaus truly cares for his daughter, Orestes decides to avenge his father completely (cf. Medea conceiving the notion of revenge during her talk with Kreon, particulary in *Medea* 283 ff. and 329 ff.)

[15] O'Brien, *o. c.*, The discussion follows the ancient tradition linking Tantalus with the emotion of constant fear (see e.g. Archilochus and Pindar); it points out relatively frequent appearance of words denoting fear in the *Orestes* and suggests that in the play we find an actual study of various aspects of this feeling. As a fact, everyone in the *Orestes* is afraid: Electra fears for Orestes and herself (e.g. not to be killed by an Argive hand), the hero fears the Argive mob, his enemies, the Erinyes and Tyndareus, not to mention his preoccupation with the threat of stoning; Helen is afraid for her own safety, should she encounter the rightful wrath of the citizens; Menelaus, finally, fears for Helen, himself, his inheritance (the fact immediately noticed and played upon by Tyndareus), his fame.

[16] Which should not surprise us, since, contrary to the views expressed by H.D.F. Kitto, *The Greek Tragedy*, Oxford 1936, he is one of the less likeable persons in the drama; he is also the one that inspires the most fear and shame in the hero (459 ff.). The mention of stoning, as it was rightly highlighted by O'Brien (*o.c.*) appears thrice in his words: 536, 614, 625.

to Orestes. He is the closest male relative that the hero and his sister have.[17] He is also the beneficiary of Agamemnon's fraternal piety: it is for him that Agamemnon left his own family, shed the blood of his own daughter and led the army against Troy.[18] Hope of salvation, as necessarily dependent on Menelaus' arrival is mentioned several times by Electra and, similarly, by Orestes himself.[19] While sharing Porter's opinion that the whole introductory sequence should move the spectator's pity, I also think that it was designed to strengthen the impression that Menelaus' arrival shall spell an end to the misfortunes of the house of Atridae. But to understand fully the extent of the heroes' and the audience's expectations, we have to remember the importance placed by the Greek popular morality on φιλία bonds. According to the insightful study of Adkins the adjective φίλος marks its object as something belonging to the person's universe.[20] Thus, Menelaus is constrained by φιλία to help Orestes and Electra and support them.[21] But in his case it is not only the φιλία-bond that ties Menelaus to his nephews, there are also the χάρις-ties, the obligation imposed on him by Agamemnon's favours,[22] to be taken into account.

---

[17] The fact underlined by Electra's description of him as κασίγνητος πατρός in 241, as well as by Orestes' use of the adjective: ὁμογενής in 244; accidentally, Menelaus does recognize the bond when answering Tyndareus' objections in 482: φίλου μοι πατρός ἐστιν ἔκγονος.

[18] All the three aspects are underlined in Orestes' final address to Menelaus (640 – 679). The most sinister and most foreboding is the mention of Iphigenia's death: ἃ δ' Αὐλὶς ἔλαβε σφάγι' ἐμῆς ὁμοσπόρου, ἐῶ σ' ἔχειν ταῦθ' (658 – 659). The name of Hermione is brought forth only one line below (Ἑρμιόνην μὴ κτεῖνε σύ) and contrary to most commentators I would find this very verse to be the first prediction of Hermione's use in the revenge plan.

[19] Cf. eg. Electra's words in 52: ἐλπίδα δὲ δή τιν' ἔχομεν ὥστε μὴ θανεῖν, 69 ff.: ἤν τι μὴ κεῖνου πάρασωθῶμεν etc. Orestes' in 244 ff. ἥκει φῶς ἐμοῖς καὶ σοῖς κακοῖς, 448: εἰς σ' ἐλπὶς ἐμὴ καταφυγὰς ἔχει κακῶν, etc.

[20] Cf. A.W.H. Adkins, *Merit and Responsibility*, Oxford 1960. For recent studies in the φιλία problem in Euripides' writings see: G.R. Stanton, Φιλία and ζενία in Euripides' Alkestis, Hermes CXVIII 1990, p. 42 – 54, M. McDonald, *Iphigenia's* φιλία *motivation in Euripides*' Iphigenia at Aulis, QUCC LXIII 1990, p. 69 – 84, S.L. Schein, *Philia in Euripides'* Medea, [in:] M. Griffith & D.J. Mastronarde, Cabinet of Muses: Essays on classical and comparative Literature in Honor of Thomas G. Rosenmeyer, Atlanta 1990, p. 57 – 73; the most detailed study is still U. Schmidt-Berger, Φιλία. *Typologie der Freundschaft und Verwandtschaft bei Euripides*, Ph.D. Diss. Eberhard-Karls-Universität Tübingen 1973, especially p. 1 – 62.

[21] The significant point is made in verse 432 – 433, where Oiax's name is brought forth; Oiax is a brother of Palamedes, a Greek leader killed by order of Agamemnon during the Trojan war. Palamedes was killed unjustly and, that's an important point when one considers the *Orestes*, by stoning. His brother, therefore, undertook a religiously and socially expected duty of avenging dead kinsman's honour — that point is undisputable for both Menelaus and Orestes. Hence, GMA Grube's (*The Drama of Euripides*, London 1941) objection to Oiax's momentary appearance seems groundless: one may find very precise and credible reason for its emergence at this very point.

[22] Actually the two appear together in the already quoted words of Orestes in 244 ff. The importance of χάρις-ties is repeatedly alluded to in the *Alkestis* (e.g. in the words of Heracles in 842). The bond is also frequently spoken of in the *Orestes*, e.g. 652, 663 ff. etc. I do not share the opinion expressed by Grube (*o.c.* p. 374 – 97) that Orestes' attitude to Menelaus is misconstructed right from the beginning: basing on parallel scenes in the Greek tragedy to strenghten one's case by referring to former benefices formed a regular practice (cf. e.g. Hecuba in her supplication of Odysseus in the *Hecuba*

Menelaus, though, is not just the most likely saviour: he is the only saviour Orestes and Electra can expect. The fact is strongly emphasized by both the heroes, preeminently by Electra in 52 and 69 ff., but also by Orestes: ἥκει φῶς τοῖς ἐμοῖς καὶ σοῖς κακοῖς ἀνὴρ ὁμογενὴς καὶ χάριτας ἔχων πατρός (224), and then again in the supplication scene. The double claim of friendship Orestes has on Menelaus, as juxtaposed with the Spartan king portrayed as the only way of salvation open to Orestes and Electra, reinforces the expectations of the audience: Orestes and Electra shall be saved.[23]

Nevertheless, the hope seems to be raised only to be crushed immediately afterwards: Menelaus, as portrayed in his introductory speech, hardly cuts the heroic figure expected by both protagonists and the audience. Seemingly, his most ardent wish was to see Orestes and Klitaimnestra ὡς εὐτυχούντας (367). Strange wish, indeed, if we consider that he knows for a fact that Agamemnon is dead, presumably by his wife's hand. I suggest that it is very in character of Menelaus to wish for such a thing: it is my opinion that not accidentally is the Spartan king repeatedly addressed (or at least spoken of) as a husband of Helen, for indeed the relation to the wife's family (hence with the *xenoi* when compared with members of the house of Atridae)[24] seems much more important to him than do blood ties linking him to the children of Agamemnon.[25]

The following verses soon uncover other character traits of the Spartan king. His hesitation to accept Orestes' plea finds expression in doubting the god-ordained nature of Klitaimnestra's murder, even if overtly Menelaus is quite content to lay all blame on Apollon.[26] Kitto is in a way right when he notes that

---

Klitaimnestra in her conversation with Agamemnon in the *Iphigenia in Aulis*). I do not believe that Orestes endangers his position with Menelaus by claiming help as his due (furthermore, this aspect is noticeably stronger farther in the speech, most visibly in Orestes' last supplication, see e.g. 652, 655 et al.); in fact much of this article is a polemic with Grube's these, for I am entirely unconvinced by his attitude with regard to the χάρις problem as presented in the *Orestes*. The opposite view of the χάρις problem in the Orestes is represented eg. by L. Cilliers, *o.c.*: „it is natural that the two young people should place their hopes on Menelaus to rescue them in the crisis. Virtually no demand from them would be excessive" (p. 22).

[23] I believe that the expectations of the audience are well reflected in the supplicative words of the Chorus: κἀγὼ ἱκνοῦμαι καὶ γυνή περ οὖσ' ὅμως / τοῖς δεομένοισιν ὠφελεῖν· οἷός τε δ' εἶ (680ff.)

[24] Similarly, Alkestis is considered an *othneios* by her husband in 533, and *thuraios* by the Servant in 805. The ties with a wife's family do not equate those of blood-kin. The sacrifice of Alkestis has a particular meaning precisely because she has no social obligation to die for her husband (cf. Stanton, *o.c.*).

[25] Symptomatically, Orestes accuses Menelaus that he wouldn't fight for any of his relatives, only for his wife (717 ff.). Also, Tyndareos adresses his son-in-law as husband of Helen (470); similarly, Orestes in 248, expresses his anxiety about Menelaus bringing Helen back — for him, as for Pylades in 737, it is a sign of both bad luck and moral corruption. Finally, it is Orestes to use Helen's name in the supplication scene (669 ff.), when he can already see Menelaus shrinking from his duties and to remark later that it is certainly Helen who has the upper hand in the marriage.

[26] The reluctant attitude of Menelaus' is apparent in his persistent questions about the Erinyes in 405ff, but foremost in the doubt concerning the divine order on which Orestes is said to have carried the murder: κᾆτ' οὐκ ἀμύνει Λοξίας τοῖς σοῖς κακοῖς (419).

Menelaus' attitude seems rather vacillating and reluctant right from the beginning of his meeting with Orestes.[27] We cannot, however, follow Kitto's assumptions in viewing Menelaus' actions as morally commendable and ethically motivated (*ibidem*). Far from it in fact, as Menelaus is motivated by avarice and the instinct for self-preservation. Characteristically, both Tyndareus and Orestes remark upon this point. The former, when attempting (effectively) to discourage Menelaus from entertaining any thoughts of helping Orestes threatens him with loss of Helen's dowry — Sparta (622 – 628). And the latter, embittered by Menelaus cowardly behaviour, accuses him of scheming with his sights set on the Argive kingdom — ἐπὶ σκήπτροις ἔχων / τὴν ἐλπίδ' (1058 ff.). We see Menelaus retreat under Tyndareus' threats in 720,[28] similarly Orestes' accusation sounds probable — as the closest kin of Agamemnon Menelaus would inherit the throne, provided that he could do away with his nephew.[29]

However, both the heroes and the spectators find their expectations thwarted. Menelaus, as Orestes rightly deduces from his speech in 682 – 716, is not going to intervene on the protagonists behalf.[30] What he does, therefore, is to disregard the claims made on him by his nephew: he responds neither to the one based on the φίλια-bond, nor the one resting on χάρις-ties. Hence, contrary to the opinion expressed by some distinguished scholars, I do not consider the contempt that Orestes so aptly heaps on his uncle's head to be an outward indication of his twisted and paranoid nature.[31] Contrarily, in my opinion he was fully entitled to expect Menelaus' help — his claims were, at least in the traditional Greek morality of the heroic culture, practically irrefutable. Thus, when Menelaus rejects his nephew's plea, he becomes a κακὸς φίλος (*false friend*) or, even worse, a προδότης (*traitor*).[32] Thus, he is effectively and immediately excluded from the true circle of true φίλοι, constituted by Orestes and Electra, as well as the arriving Pylades.[33] This forms an important step toward understanding of *Orestes* 1099 ff.

To analyse the intricate fabric of Pylades' revenge plan we have to bear in mind the crucial issue discussed in the above paragraph: Menelaus is no longer to be considered a φίλος of Orestes. By forsaking the duty to his kin, he became a traitor both to his family and to his murdered brother, while his cowardly and avaricious behaviour puts him directly in the enemy

---

[27] Kitto, *o.c.*, p. 352.

[28] Porter (*o.c.*, p. 73) has a point when he notes that Tyndareus is so sure of his position that he does not even wait to hear Menelaus' answer. The threat of losing Sparta proves enough for Menelaus.

[29] The seemingly subjective opinion of the heroe is confirmed later, when in 1600 – 1605 Menelaus speaks of his own capacity to perform holy sacrifices as opposed to Orestes' polluted presence.

[30] 717ff. with emphasis on 722: οἴμοι προδέδομαι, κοὐκέτ' ἐλπίδες.

[31] Such a view is expressed e.g. by Parry, *o.c.*, p. 340, 346.

[32] Appropriately 748 and 722, 1057.

[33] Characteristically, Orestes and his friends repeatedly mention the loyalty and fidelity of Pylades, as contrasted with deceiving nature of Menelaus' φιλία e.g. 768, 794, 1074 et aliis.

camp.[34] As the one who ηὐλαβεῖτο μὴ σῴζειν φίλους, *was wary of helping his friends* (1059), he should be considered to be acting of his own will, not under compulsion.[35] Thence, he voluntarily slights τιμή, *honour*, of the dead Agamemnon by rejecting the plea of the latter's only son, and, moreover, disregards the debt due to his brother. Accordingly, Orestes returns to his role as the father's avenger. Nor should we be surprised that Euripides chose Pylades to present the trio with a vengeance plan — it is an inventive variation and at the same moment reshaping of the Orestes-legend as presented in Aeschylus.[36] Neither should be the prayer at the Agamemnon's grave in 1225 – 1239 regarded as shocking and useless; it certainly forms an allusion to *Choephorae* 315 – 417, but not necessarily its parody. The situation is something of similar in the two plays, though it is a slight resemblance only, and drawing close analogies would certainly pose problems. Yet, in both *Choephorae* and *Orestes* we see two siblings and a faithful friend bent upon avenging the betrayed king; in both it is the friend who solves the principal hero's doubts; in both, finally, we find a sympathetic Chorus, quite willing to keep the protagonists' intents secret. Pylades' call to Dike in *Orestes* 1242 – 44 similarly echoes the one made by Aeschylean Orestes in *Choephoroe* 461. The whole scene in *Orestes* is thus consciously shaped by Euripides to underline the element of vengeance, vengeance that would be likely felt justified, if not perfectly right if judged according to the heroic code,[37] by most of the audience.[38] One cannot help to note, moreover, that did the revenge-plan not involve a murder

---

[34] That it is a duty of the φίλος to help the opressed party is expressly voiced in 454 – 5 and 663 – 5; that such understanding of φιλία is not (contrary to the views of Kitto, Verrall and others) limited to Orestes and his *hetairia* alone may be confirmed by a reference to the verses 338ff. of the *Alkestis*, where the soon to be widowed Admetus says that his parent were φίλοι in name only, not in deed.

[35] It is well known that the Greek mentality and legislation differentiated between the two categories: see Adkins, *o.c.* p. 230 ff; T.C.W. Stinton, *Hamartia in Aristotle and Greek Tragedy*, [in:] T.C.W. Stinton, Collected Papers on Greek Tragedy, with a foreword by H. Lloyd-Jones, Oxford Clarendon Press 1990, p. 143 – 185.

[36] A convincing analysis of Pylades personage, as presented in the *Orestes*, cf. F.J. Nisetich, *The silencing of Pylades* (Orestes *1591 – 92*), AJPh CVII 1986, p. 46 – 54.

[37] That justice (*to dikaion*) not always is equal with what is right (*to kalon*) is brought to the spectator's attention in verse 194; the line is very important for it shows a development of moral theory that distances Euripides' tragedy from the heroic poetry: the whole *Orestes* seems a tragedy of a person resorting to heroic code no longer predominant; hence, the doubts we have regarding Orestes'actions emerge from differing concept of *to dikaion*; while at the beginning of the drama Orestes and Elektra seem to share the „modern" interpretation of this term, the desertion of Menelaus would seem to throw right backwards to the heroic definition of justice. All of Orestes'actions are aceptable under the heroic code, where it is the *time* that counts; but they are not so if we accept another definition of justice.

[38] Historical sources confirm that neglect of a child could be considered a major slight to *time* of the *kurios oikou* as late as the reign of Pisistratus (Herodotus I, 61, 1 – 2); significantly, disrespect toward the child looms large in the Euripidean *Electra*, where the heroine's marriage to the Peasant is repeatedly spoken of as a slight to Agamemnon's shade.

of one woman and a kidnapping of the other, most modern commentators would be not so outraged at Pylades' inventiveness. Yet, we must remember that this is not the only instance in Greek drama where an apparently innocent character is being used as a means of extortion.[39] Nor was a murder of a woman viewed with such negative emotions as it is regarded now.[40] Finally, in a world divided into friends and enemies, a heroic world, one can hardly distinguish such a category as the innocent: Polymestor's children are slaughtered in Euripides' *Hecuba,* Jason's children are slain by their own mother in his *Medea*. The Sophoclean Aias decimated, at least in his imagination, not the sheep but the soldiers of Agamemnon's contingent — all in retaliation for what he thinks was mockery and slight to his honour, *time*.[41] Simply speaking, *lex talionis* knows no such thing as innocence.

In place of a traditional, moral-laden interpretation of *Orestes*, I would rather suggest a reading that draws a parallel between this and two earlier dramas of Euripides. While the similarity to *Hecuba* has been frequently highlighted in the modern scholarship, there is a close resemblance to *Medea* in the play under discussion.

All the three tragedies present a revenge-plot: in *Hecuba*, the Trojan queen, seemingly reduced to slavery and complete dejection, is portrayed avenging the death of Polydorus at the hands of Polymestor, Priamus' guest-friend; in *Medea* a betrayal of conjugal fidelity is avenged; and I hope to have proven that in *Orestes* we find yet another study of *lex talionis*[42]. The plays, though, show an interesting variation of motives: in *Hecuba* it is a violation of *xenia*, a bond that was commonly held to be holy and divinely protected,[43] in *Medea* — a breach of oath and simultaneously a denial of all former favours, which is repeatedly stressed throughout the play.[44] In *Orestes*, much in the same vein,

---

[39] See e.g. the ploy devised by Palamedes to secure Odysseus' participation in the war or Telephus' use of infant Orestes in Euripides' *Telephus*. One cannot help to note, though, that in the *Orestes* the person of Hermione is portrayed in such a way as to render the trio's action questionable. In her conversation with Electra (1323 – 1350) she is compassionate and full of anxiety. Moreover, she is the one to recognize the blood-ties so carelessly disregarded by her father — see her use of the ἐμοὺς συγγενεῖς in v. 1329;

[40] Cf. Odysseus' assasination of unfaithful maids, Ion attempt at killing Kreusa, etc.

[41] 98, 440, etc.

[42] Cf. E u c k e n, *o.c.* passim. I do not, however, share his radical view of the *Orestes* as an example of Vergeltungswillen-mad world entirely. I tend to agree with Porter that Menelaus' betrayal destroys Orestes primary trust in social order, and that it is largely through despair and outrage that the hero proceeds to avenge himself and his deceased father.

[43] None in the play protests Hecuba's right to avenge her son (even Agamemnon is concerned rather with practical consequences should he allow the revenge to take place) — for the detailed analysis of the play see M.C. N u s s b a u m, *The Fragility of Goodness; Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge 1986, pp. 394 – 4 20; J. M o s s m a n, *Wild Justice: A Study of Euripides'* Hecuba; Oxford 1995; R. M e r i d o r, *Hecuba's revenge*, AJPh XCIX 1978, p. 28 – 35.

[44] It is noteworthy that Medea, particularly during her agon with Jason (465 – 519) so frequently returns to the issue of the Golden Fleece and saving Jason's life.

Euripides brings forth a portrayal of both φιλία and χάρις- ties forsaken. Notably, all these bonds were traditionally considered sacred as well as divinely ordained; furthermore, they constituted an element essential to the formation and existence of society.[45] A betrayal of such obligation forms therefore a major offense to the common law and leaves the offender an object of contempt of lawful citizens.[46]

But it is not only the plot similarity that can be pointed out here. Let us consider the sequence of events as they are brought about on the stage. At the beginning of each discussed play we see the protagonist prostrated by misfortunes — the *topoi* of squalor, starvation, despair, etc. which are used to provoke the spectator to pity and sympathy.[47] The protagonist is portrayed as unable to speak or act coherently in both *Medea* and *Orestes*: significantly, the first we hear of Medea is an inarticulate scream in v. 96, while in *Orestes* the hero remains silent for more than 200 verses, with Electra as his porte-parole.[48] It is, hence, through the Nurse and Electra, respectively, that we get to know the state and situation of the protagonists.[49] This seems slightly altered in *Hecuba*, where we see the heroine acting for the major part of the play. The verses 486 – 7ff, though, portray the queen as laying unmoved on the ground. Similarly, her advanced age and feeble health are frequently alluded to (particularly 64 – 67), as is the number of her misfortunes.

Still, even in this dejected state, the heroes of the three plays still do have some hope of salvation: Orestes and Electra, as it was frequently underlined here, await the arrival of Menelaus; Hecuba harbours some hope of the family survival in the persons of Priamus' two children — Polyxene and Polydorus.[50] Then she is informed about the planned sacrifice of her daughter, and

---

[45] Antigone speaks and acts on behalf of such constituent norms, as set against given laws, in her altercation with Creon (*Antigone*. 441 ff.)

[46] Note the contempt of Jason in the Chorus words (576 ff.); similarly, ghastly murder of Polydorus leaves Polymestor compromised in the eyes of the Greeks, though they, according to Agamemnon, do not approve of Hecuba's revenge entirely.

[47] In the *Orestes,* Electra informs us of the brother's pitiful state in the prologue 41 – 45: ὧν οὔτε σῖτα διὰ δέρης ἐδέξατο, οὐ λούτρ' ἔδωκε χρωτί, κτλ.; similarly in the *Medea*, the Nurse speaks of her former ward as not eating, dejected, and broken by despair (24 – 25): κεῖται δ ἄσιτος, σῶμ' ὑφεῖσ' ἀλγηδόσι, / τὸν πάντα συντήκουσα δακρύοις χρόνον, κτλ.; the similarities seem therefore evident. Less evident, but also significant may be the similarity between Orestes attack of madness and Medea's frenzied state — both seem capable of hurting his nearest ones; Medea's capacity of hurting her children is asserted by the Nurse as early as 36 – 39: στυγεῖ δὲ παῖδας; meanwhile, in the madness scene, we see Orestes' hitting Electra, who is at the moment his trustworthy only companion (264 – 5); Finally, for the study of Attic *topoi* of pity evoking, see E. B. S t e v e n s, *Some Attic commonplaces of pity*, AJPh LXIV 1944, p. 1 – 25.

[48] The first words of Orestes (significantly: ὦ φίλον ὑπνοῦ θέλγητρον, ἐπίκουρον νόσου), are heard in 211. Till then we see Orestes reclining with his head covered, hardly a living man (cf. the *hypothesis* of Thomas apud *Oresten* ed. Nauck p. 245, 7 ff.). Electra begins by recounting misfortunes of Tantalus' house and then turns to the present situation. The various facets of it are presented through her conversations first with Helen and then with the Chorus.

[49] This point is highlighted in G r u b e, *o.c.* p. 375.

yet we see her counting on Odysseus' help, on the favour, χάρις, he owes her.[51] The help is denied, Polyxene sacrificed, and here comes the servant woman with the body of Polydorus (681 ff.). In the *Medea* it is not so much a hope, but an unawareness of new happenings that slows the plot down: as it is stressed in the introductory conversation between the Paedagogus and the Nurse, Medea does not know that she has been exiled, and as a matter of fact, they consider it far better that it is so.[52] Exile means for her first the ultimate betrayal of Jason (all the worse since she has virtually no place to go to) and second, a final loss of what she had.[53]

All three personages suffer ultimate disillusionment: Medea in the person of her husband, Hecuba, doubly, in the person of Odysseus, whom she once saved and who now insists on killing her child, and, above all, in the guest-friend of Priamus, Polymestor; finally, Orestes in the person of his most likely saviour, Menelaus. In all three cases some fundamental ties that underlie Greek society are violated.

Yet, when everything seems lost, a champion arrives. His arrival, in all three plays, occurs immediately after a major disillusionment has taken place and provides a decisive factor in further development of the plot. Similarly, in all three cases the person appearing is not necessarily the one the audience would expect, but still it is the most logical choice. The bitter quarrel between Medea and Jason, the quarrel that opposes the heroine to the beneficiary of her crimes, and at the same time unravels the whole spectre of her failure, hardly prepares the spectator for Aegeus' arrival in 663, and yet he is an obvious choice if we want to explain Medea's future life in Athens. Agamemnon, appearing so soon after the discovery of Polydorus' body (724, with Hecuba recognizing her child in 681), says he was troubled by the delay in the funeral ceremony of Polyxene. Still, he is not the most likely person we would expect to appear on the scene. Yet, his arrival, as I shall point out below, has a great and necessary impact on the further development of the plot. Finally, there is the much discussed appearance of Pylades in 725 (ἀλλ᾽ εἰσορῶ κτλ.) of *Orestes*. All three persons set their respective plays in further motion: the appearance of Aegeus, the per-

---

[50] Unlike her, the spectator, acquainted with the actual state of affairs through the prologus (1 – 58), knows that this hope must fail. This knowledge deepens an emotion of pity evoked by the unfortunate heroine and prepares ground for the revenge (as does the miserable state of Orestes).

[51] 275 ff.: ἀνθάπτομαί σου τῶνδε τῶν αὐτῶν ἐγὼ / χάριν τ᾽ ἀπαιτῶ τὴν τὸθ᾽ ἱκετεύω τέ σε, κτλ.

[52] *Medea* 61 – 81; that Medea's state is such as to discourage informing her of this latest misfortune is stressed by the Paedagogus in 80 – 81: οὐ γὰρ καιρὸς εἰδέναι τόδε δέσποιναν; anyway, the first time Medea herself hears of her exile it is from Kreon 271 – 276, and her reaction seems quite appropriate expression of despair: αἰαῖ πανώλης ἡ τάλαιν᾽ ἀπόλλυμαι (277).

[53] It is like a symbolic destruction of the physical *oikos*. Jason not only cuts the ties that bond him to the heroine, but deprives her of physical place to live in (for the Greek view on exile, the archaic poetry seems meaningful enough — an exile, a man without homeland is like a man without *oikos,* cf. also Euripides *Phoenissae* 387 ff.).

sonage considered irrelevant by some commentators, seems designed to provide Medea with a possibility of refuge, without which the carrying out of her plan would be hardly conceivable.[54] Similarly, in *Hecuba* an unwilling and reluctant champion arrives in the unlikely person of Agamemnon, and we are informed by the queen herself that without his assistance her revenge would be impossible (749ff.: οὐκ ἂν δυναίμην τοῦδε τιμωρεῖν ἄτερ/ τέκνοισι τοῖς ἐμοῖσι). Accordingly, in the *Orestes*, the departure of Menelaus (φεύγεις ἀποστραφείς με in 720) is directly followed by Pylades' arrival (725).

Now, the three champions I mentioned above have something in common. They are very soon proved to share the protagonists' views on justice. Aegeus, informed by Medea of Jason's new wedding is indignant and openly sympathetic to her plight. Agamemnon, a fact he repeatedly asserts, is outraged by the betrayal of *xenia*-ties he considers holy.[55] Not surprisingly, Menelaus is openly condemned by Pylades as κακός in 737.[56] In all the discussed cases the breach of customs is stressed: Agamemnon refers to Polymestor's violation of the *xenia* principle (κτανών... ξένος, 781),[57] Aegeus advises Medea to leave Jason, should her accusations be true (699: εἴπερ ὡς λέγεις ἐστὶν κακός) having already named Jason's actions shameful (695: τετόλμηκ' ἔργον αἴσχιστον τόδε); then, in Orestes' conversation with Pylades, Menelaus is referred to with utmost contempt: he is named traitor, spoken of as a servant of both his wife and Tyndareus (τὸ τοῦδε κῆδος μᾶλλον εἴλετ' ἢ πατρὸς in 752). Pylades alludes to the blood connections between the hero and his uncle (σου κασίγνητος πατρός, 745) and states that he, Pylades, will not imitate the latter's ways. Thus, ἑταιρία proves stronger than the blood-relation,[58] signifying perverted state of affairs, one that apparently oversteps the boundaries of normality. Yet, a similar situation is met in the *Alkestis*, where it is Admetus' wife, hence, an apparent ξένη (this fact is played upon in Admetus' talk with Heracles), that chooses to die instead of her husband, not his blood-kin.

Let us now turn our attention to the revenge plot itself. As I said above, in each of the above cases it involves an assasination of seemingly innocent personage. But, and that is symptomatic for our estimation of the plot, nowhere in the drama do we find an objection about harming such an apparent innocence:

---

[54] The importance laid by Medea on Aegeus swearing that he will defend her should the Corinthians come after her as well as her whole demeanor in the scene can justify this conclusion — for the detailed discussion see R. Rehm, *The Greek Tragedy*, London 1992.

[55] His conversation with Hecuba abounds in open pronouncements of pity and sympathy (e.g. 775, 783, 785).

[56] Cf. also 768: οὐχὶ Μενελέω τρόποισι χρώμεθ'· οἰστέον τάδε.

[57] The opinion echoed in his words in 1243 ff.: ἐμοὶ δ', ἵν' εἰδῇς, οὔτ' ἐμὴν δοκεῖς χάριν οὔτ' οὖν Ἀχαιῶν ἄνδρ' ἀποκτεῖναι ξένον, κτλ.

[58] I hesitate to agree with the approach of Euben, Schein and others, according to whom the word *hetairia* is purposedly used by Euripides to denote a political, antisocial nature of the Orestes-Pylades-Electra alliance. I take the word to be a Homeric legacy, especially appropriate in the context of the play and harmonic with all its heroic undertones.

to the contrary, Medea in her famous monologue does not dwell upon the fact thet she is going to kill innocent children — her hesitation comes from the realization that those are h e r children. Similarly the Chorus' outrage concentrates on the issue of the mother killing her own offspring.[59] But in the protagonist we meet a woman of a heroic spirit, a woman who like Ajas is willing to sacrifice everything for her own honour.[60] Similarly, Orestes and his *hetairoi* speak the language of the traditional values. Their repeated references to the τιμή of Agamemnon (as abused by Menelaus), their radical view of φιλία ties, and finaly their preference for the *lex talionis*, as well as their hunger for the *eukleia,* all seem to indicate that we do find in them victims of the heroic Weltanschauung.[61]

As *Hecuba* found a brilliant critic in the person of Martha C. Nussbaum, I shall limit myself to pointing out some fundamental issues that make her revenge important to our inquiry. First, Polymestor is left alive (though blinded — the meaning of this punishment is well documented in Nussbaum's work) while his two sons are assassinated. Next, the slaughter of the children is a result of careful planning: right from the beginning of her meeting with the Thracian king Hecuba insists on the presence of the children.[62] By killing them, she — like Medea — destroys the *oikos* of her traitor and enemy; and like Jason, Polymestor is left to contemplate his blindness that made him misjudge the heroic temper of the queen. Like the other, he violated a sacred bond that tied him to his adversary, and hence, like Jason, he is destroyed with gods doing nothing to avert the catastrophe.[63]

Medea is set on revenge almost from the beginning (but, likewise, we see her betrayed from the start), with Creon's exile-edict serving as a catalyst. The timely arrival of Aegeus furnishes her with a possibility of escape and she has support of the Corinthian women. Her revenge on Jason's new family, the king and his daughter, is executed with accuracy and cunning — the children are employed, strictly because of their innocence, without the Chorus as much as commenting upon it. Then Medea avenges her slighted *time,* this time on Jason himself, through severing all the ties that bound them — hence, the killing of Jason's sons is a logical outcome. But a notable change occurs in Medea with the assassination of the royal family: she displays distinct characteristics of the

---

[59] Likewise, in the *Andromache* 425 ff. the audience would be outraged rather by the fact that Menealus uses the child to lure the heroine from the altar and next breaks his own promise (as the child to be assassinated the surrender of his mother notwithstanding).

[60] An insightful analysis of the nature of Medea's inner conflict can be found in H.P. F o l e y, *Medea's Divided Self*, ClA VIII 1989, p. 61 – 86.

[61] Characteristically, Orestes having realized that Menelaus would not help him, speaks of his father as an ἄφιλος, *friendless*, in v. 721. This may point out to a recognized breech of family loyalty — from now on Menelaus is to be treated as a προδότης.

[62] Cf. *Hecuba* 978 – 9: ...τι πρὸς σὲ βούλομαι καὶ παῖδας εἰπεῖν σούς; repeated in 1005 – 6.

[63] The point well taken by M.C. N u s s b a u m in her study of Seneca's *Medea*: *Serpents in the Soul*, in J. Clauss & J. Johnson, Medea, Princeton 1997.

Homeric hero, with his dominant preoccupation for the τιμή, and anxiety should she become a laughingstock of her enemies.[64]

The structure of the revenge plot in *Orestes* shows distinct marks of the simile. God-protected ties are violated by Menelaus — yet by virtue of Pylades' plan with its later modifications he is to be left intact. Then, since he is regarded to be unable to fight for anyone save his wife, he will lose that very person, together with the dowry and all she meant for him. Furthermore, he stands to lose everything that he owes Agamemnon — it is like withdrawal of χάριτας rendered, the sacrifice of Iphigenia included. Polymestor killed for gold and, allegedly, kingdom — he loses the latter and any possibility of ever using the former, since by Agamemnon's verdict he is sentenced to life-isolation.[65] Jason marries to achieve a higher status — so he loses both this and what he had. Analogically, Menelaus stands to lose what he values most of all — his wife, and once he has proven his love for her — his daughter. The ghastly details of Helen's assassination on the Pelops' throne in a deliberate parody of the supplication ritual are symptomatic in this context.[66] She is in fact an offering for the ghost of Agamemnon, a *timoria* due to his slighted τιμή. She is the reason of Agamemnon's death, as she caused death of many other Argives;[67] and at the same time she is the only person Menelaus cares for — the point expressly stated by Orestes (669 ff.). That makes her an excellent object of his vengeance.[68] Yet, these are not the only aspects we need to consider here: by killing Helen, the heroes endanger Menelaus' Spartan inheritance, hence effectively hitting at his avaricious nature.

But in *Orestes* there occurs a significant change: enters Apollo. And as if touched by a magical wand everything changes: Helen, though lost, is no longer dead, Hermione, instead of serving as an ultimate punishment for the breach of holy bonds is to become instrumentary in the foundation of new ones. Orestes

---

[64] The point is stressed in the works of Foley and Rehm (*o.c.*). The *thymos* that wins Medea's *bouleumata* in 1079 seems to mirror the heroic side of her nature.

[65] Since such analysis is beyond the purpose of this essay, I will not discuss the meaning of the sentence (an extended analysis is offered by Nussbaum, *o.c.*). For the present purposes it is enough to note that Polymestor loses everything he valued: power and children.

[66] We must keep in mind that Menelaus had violated the same ritual by his refusal to help Orestes in 720 ff. — accordingly, his violation of the sacred rite is echoed in the murder of Helen.

[67] I think it's symptomatic that Euripides goes to such lenghts to stress Helen's unpopularity among the citizens of Argos. Grube notes Electra's hostility toward Helen („Electra speaks less of Menelaus than of Helen. She gloats over Helen's unpopularity"; *o.c.*, p. 376), but, in my opinion, fails to recognize its dramatic function: certainly, what Euripides wants to evoke is not sympathy toward Helen, or even less, antipathy toward Electra! The latter feelings are largely shared by the Chorus, and even Tyndareus is quite prone to condemn his daughter.

[68] I fail to see why some commentators are so sure about Helen's status as an innocent. To the contrary, Euripides from the very beginning of the drama seems to make her person quite ambiguous: first, her fortune is sharply contrasted with the poverty of Electra and Orestes in 71 ff., next, she is repeatedly referred to as a cause of war-casualties (e.g. 56 ff., 520 ff. et aliis, most importantly in the words of the Chorus 1153 – 1154).

is restored to the Argive throne, Electra to her promised union with Pylades.[69] With Apollo enters not only a solution to the plot, but also the long awaited *harmonia*. The world returns to its mythical dimensions, one is tempted to say.[70] Still, Menelaus loses his wife — to the gods, that's true, yet an interesting fact in consideration of his so frequently mentioned love for Helen.

And so, Apollo's appearance has a profound meaning in *Orestes*. It breaks a chain of hatred and outrage that otherwise would prove unbreakable. Eucken is in fact right that the main conflict of the drama cannot be solved on the human level — all the personages (with a possible exception of Diomedes) do indeed suffer from excessive *Vergeltungswillen* that excludes any option of an eventual happy end. Only through a divine intervention can peace be restored. In a way, Tyndareus is proven right — the thirst for revenge results in an unending chain of mutual accusation and vengeful actions. Heroic temper of the three protagonists, their love of *time* and fear of unworthy death leads to the unsolvable knot at the end of the drama. The baseness of Menelaus, hence, sets in motion a series of events that endanger the existence of the whole *gens Atridarum*. The only possible solution comes through the epiphany and pronouncement of a divinity.

Based on these remarks I suggest a reading of *Orestes* that merges the theses of both Porter and Eucken. In *Orestes* we observe an example of a failure to maintain a higher standard of justice, a justice that does not entail vengeance. At the opening of the drama the hero tries to hold on to this better justice — the *moral outrage* due to having been so bitterly betrayed forces him to return to the world ruled by the *lex talionis*. Like Hecuba's, his appeal to justice remains for better part of the drama unanswered — and like both Hecuba and Medea he resorts to quasi-heroic actions to attain a revenge he craves having been deluded. I hope to have shown deep resemblances existing among *Orestes* and other revenge-plays of Euripides, as well as have highlighted some intricacies of the theme of moral outrage that pervades and motivates the whole drama.

Kraków

---

[69] In such an interpretation, we are necessarily distancing ourselves from the theses of K. Hartigan, *Euripidean madness: Heracles and Orestes*, G&R XXXIV 1987, p. 126 – 135, and *Ambiguity and Self-Deception. The Apollo and Artemis Plays of Euripides*, Frankfurt 1991. However, if we see Apollo's intervention as a renewal of broken family-ties, it would have less ambiguous meaning than Hartigan suggests. Still, interpreting Apollo's epiphany remains a problematic matter.

[70] And indeed this is the conclusion drawn by Parry; there is much reason to Max Pohlenz remark that in the *Orestes* Apollo acts as a true *deus ex machina* (*Die griechische Tragödie*, Göttingen 1954, p. 219): it is only through divine command that world may return to its proper dimensions — the disorder resulting from family-disruption seems to threaten whole Argos (the intended arson of the palace seem illustrative of this state of *stasis*).

Eos LXXXVII 2000
ISSN 0012–7825

INFINITY IN PLATO

By

ADAM DROZDEK

Not infrequently the view on infinity in Greek philosophy in general and in Plato's system in particular is expressed in a statement that says that both for Plato and Aristotle "the finite represents a veritable, permanent being that is identical to itself, that is, intelligent; infinity is associated with becoming, change, that is, with the indeterminate and the unintelligible."[1] This view, however, is an Aristotelian legacy which is not entirely true even for Aristotle's system, and certainly not true for systems of other Ancient thinkers.[2] As for Plato, his system is founded on infinity. Infinity is a very foundation of his system, not as a separate concept, but as its indispensable basis and as a perspective that is inherent in this system. This is manifested in his ontology, epistemology, theology, and eschatology. Infinity is often taken for granted, something to base the system on, not as a problem to be solved, not as a concept to be constructed. The goal of this paper is to show the validity of this statement.

1

According to the grand cosmogonic vision of *Timaeus*, the reality before creation of the world already had a complex structure and the process of creation was not creation out of nothing: the universe is formed by the demiurge from prime matter in space using eternal paradigms as models. The prime matter is a disorderly mass of unspecified structure out of which atoms of fire, air, water, and earth are formed as regular solids, and then the universe is shaped out of the masses of these atoms.

---

[1] M.P. Kucharski, *L'idée d'infini en Grèce*, [in:] L'infini et le réel, Paris 1955, p. 13 – 14.

[2] Cf. my papers, *In the beginning was the* apeiron: *Infinity in the Presocratics*, Epistemologia XX 1997, p. 3 – 32 and *Aristotle's razor*, Diálogos LXX 1997, p. 181 – 198.

The universe is shaped as a sphere and therefore is finite, but is the prime matter? Plato says that the demiurge makes the four constituents "as proportionate to one another as possible, so that what fire is to air, air is to water" (*Timaeus* 32b, 56c, 69b). If the amount of fire, air, and water were unlimited, then it would be meaningless to talk about proportionality. Only finite amounts can be constitutive of proportions, that is, ratios.[3] Moreover, the demiurge built the finite universe "from all the fire, water, air, and earth there was" (32c), which means that the amount of these constituents had to be finite before the building started. These constituents, however, are made out of prime matter. Was all the prime matter used up in the process of constructing fire, water, air, and earth? Plato is unclear on this point. If the primal mass were infinite, then some of it would remain unused after the creation of the world. This could hardly be considered turning disorder of becoming into an order, because the universe would be just a finite speck in comparison with an infinite ocean of remaining chaos. Second, the infinity of the prime matter would mean that necessity, a power ruling over the prime matter, has to be infinite to cause the motion of this infinite mass. As such, necessity could easily overturn the work of the demiurge and turn its orderliness quickly into disorder. Necessity would have to be separated from the world not to do it, but this would require infinite power of the demiurge to make it possible. Therefore, the demiurge would have to be infinite just for this one thing, namely to keep necessity at bay and away from the universe. But as a whole, reality would be highly unordered if within the primal chaos there would be only a small island of order: our universe. This seems like an unworthy result of a creative action of the "most perfect God" (68e). So it seems very natural for this God that the primal mass ruled by necessity first give order to "all these things" by turning them into atoms "and then out of them proceeded to construct this universe" (69bc). This means that in Plato's universe the demiurge used all the prime matter in forming atoms of the fire, water, air, and earth, and then all these atoms were used in forming the world. Because the world is finite, the primal mass must have been finite as well. Moreover, because of the finite size of the primal mass, the domain of becoming does not require an infinite housing and hence space is also finite.[4] And one more argument: it is explicitly stated that there is nothing outside the world the demiurge created (33c), hence there is no prime matter left.

---

[3] Even in the Cantorian set theory, proportions between transfinite cardinal numbers can be considered, at best, metaphorically.

[4] Duhem's statement that space is "necessarily unlimited" is too generous, unless it is assumed that space spreads infinitely outside the spherical universe, which would violate Platonic statement on the nonexistence of the void. Duhem tries to reconcile these two facts by saying that the void cannot exist only "in the bosom of the world" but in the rest of space "nothing exists, whereby it is void." Such a solution would require the outermost sphere of the universe to be impenetrable to the movements of what is in the world so that this sphere does not burst and the moving elements would not spill into the space outside this sphere. This solution is somewhat contrived and certainly not made "at the whim of Plato"; P. D u h e m, *Le système du monde*, Paris 1954, v. 1, p. 37, 38.

Although the primal mass was finite, Plato seems to suggest that the amount of triangles used to shape the prime matter into atoms is infinite. To explain a variety of objects in the world, Democritus assumes the existence of infinite shapes among infinitely many atoms. Plato assumes the existence of only two different shapes of the elementary triangles out of which only four different types of atoms are built. How can he now explain the presence of so many different varieties even among the same kind of bodies using only four different shapes of atoms? One explanation may use different proportions of atoms in different mixtures. But how can one explain different kinds of fire or earth (58c-59c)? To explain that, Plato assumes that originally elementary triangles are "both smaller and larger, numerically as many as there are varieties within a given form." That is why when mixed together "they display an infinite variety" (57d)[5]. The problem with that solution is that whereas there is enough room for an infinite number of atoms in the infinite void of the Democritean universe, the finite Platonic universe apparently cannot accommodate an infinity of elementary triangles. How can we reconcile an actually infinite number of elementary triangles with the finite size of the universe?

The solution can be found in the proposal of Anaxagoras for whom the universe allows for infinite divisibility. Plato expressed in his dialogues his admiration of Anaxagoras (e.g., *Phaedo* 97cd, *Phaedrus* 270a), and it is quite possible that he implicitly agreed with his idea of infinite divisibility of matter.[6] To Plato, triangles are not divisible, but their sizes are. In this way, elementary triangles, although they do not exceed a certain size (none of them is visible individually, 56bc), can still be infinite in number in the finite universe because for any size s there can always be found triangles of size p smaller than s. However, p cannot be any number less than s. For example, if for a maximum size s of elementary triangles we assume that the smaller admissible sizes are $s/2$, $s/3$, $s/4$, etc., then the combined size would be infinite because the harmonic series $1/2 + 1/3 + 1/4 + \ldots = \infty$; that is, it is divergent. Permissible sizes could be $s/2$, $s/4$, $s/8$, etc. because the series $1/2 + 1/4 + 1/8 + \ldots = 1$.

We may also add that the infinity of elementary triangles does not contradict the fact that the demiurge distributed the four elemental masses proportionally in space. This would be impossible if proportionality were measured in terms of the numbers of elementary triangles. This proportionality is possible if the mass of triangles is meant (triangles appear to have a mass because the atoms have a mass, 56b) or their magnitude. This is in analogy to the comparability

---

[5] At one point Plato mentions that the isosceles right-angled triangle is of one nature (*physis*), whereas the scalene triangles are of infinitely many natures (54a), which may be understood to mean that there are infinitely many sizes of the latter triangles.

[6] An influence of Anaxagoras is also recognized by Ch. Mugler, *Platon et la recherche mathématique de son époque*, Strasbourg 1948 [reprint: Naarden 1969], p. 177; see also p. 119. An influence of Zeno does not seem very likely, whose *aporiai* had a completely different bent.

of the sizes of two line intervals, notwithstanding the fact that these intervals include a continuity of points.

Creation of the universe amounts to imposing an order on the finite prime matter that contain "certain traces" of fire, water, earth, and air. "The god fashioned these four kinds to be as perfect and excellent as possible, when they were not so before"(53b). This was done by molding atoms of these four elements using triangular shapes. As already mentioned Plato assumes the existence of "infinite variety" of such triangles. But the infinity of triangles does not seem to be a critical factor for the creation and then existence of the universe. If there were a finite number of triangles, the universe would function just as well. The infinity of triangles, however, implies that the cognitive power of the demiurge has to be infinite, because all the triangles have to be used in generation of the four masses of atoms.

If we regard the infinity of triangles to be gratuitous and imagine that the primal mass has only a finite number of triangles, then what can we say about the power of the demiurge? May this power be finite? No, not in Plato's system. In this system, introducing a perfect order in the universe requires an infinite cause even though the dimension of the universe is limited. The demiurge has to possess an infinite cognitive capacity to choose from an infinity of possibilities the one which is best. The demiurge made the world by bringing chaos into order, that is, by fashioning with "form and number ... things which were not fair and good" (53b), which brings us to the consideration of how many "forms and numbers" there are.

The remark on "forms and numbers" refers to all forms, to the realm of being, in general, and to geometrical shapes and numbers in particular, that is, to mathematical entities. How many forms are there and how specific are they? There is certainly an idea of triangle, but is there a separate idea of a scalene triangle, a right-angle triangle, a triangle with angles of 1, 1, and 178 degrees, a triangle with angles of 1, 2, and 177 degrees, etc.? In this way, there would be an infinity of ideas, and in the finite universe most of them would have no instantiation. Therefore, the statement that universals, or ideas, without instances "would constitute a cosmic anomaly"[7] presumes that there must be a finite number of ideas and these are the only ones that are instantiated. However, there may be ideas that have currently no instantiation, but they had it before (the idea of a dinosaur) or will have one in the future (a dwelling on the Moon). Because the world is presumably without end with respect to duration, each of the ideas may have a chance to be instantiated, at least once. There may be ideas that stand no chance of instantiation, at least in the material world, for example, mythological creatures. Is a thought about a Pegasus or a griffin such an instantiation? If so, then no cosmic anomaly would arise.

---

[7] R.L. Patterson, *Plato on immortality*, University Park 1965, p. 124.

2

Are numbers ideas? There were many attempts to reconstruct Plato's concept of the number. But because Plato writes very little about the number, most of the reconstructions are based on Aristotle's *Metaphysics*.[8] Aristotle suggests a tripartite division of numbers into physical numbers, mathematical numbers, and number-ideas and not infrequently, this reconstruction is accepted as adequately reflecting Plato's understanding of numbers.[9] Mathematical numbers are to be compound entities composed of units and there can exist many copies of the same mathematical number; on the other hand, number-ideas are to be simple and unique. It seems, however, that Aristotle's division is forced into Plato's system. On the one hand, Plato mentions myriads of units used to compute sums of numbers in philosophers' arithmetic as opposed to unequal units of practical arithmetic (*Philebus* 56de); he also mentions numbers in which the unit is "each one equal to every other" (*Republic* 526a). These statements apparently describe mathematical numbers. On the other hand, Plato writes about the fact that "that which is to be one must share in oneness" and things that are to be two must share in twoness (*Phaedo* 101c). This statement is understood as referring to number-ideas. However, the problem with an apparent composition of mathematical numbers is not limited to numbers. There exists a square itself and a diagonal itself (*Republic* 510d), that is, an idea of a square, a square-idea, and an idea of a diagonal. But both squares and diagonals are lines and as such, they are composed of points. Are, then, the ideal square and the ideal diagonal compound entities? Ideas are simple and if they were compound, they would cease to be ideas. But diagonality of a diagonal is not characterized by its being a continuum of points, but by its position in a figure, by its relation to other lines. Squareness of a square is not defined in terms of points, but in terms of angles and proportions of sides. The idea of a square abstracts from the fact that squares are points and characterizes squares in terms of what distinguishes them from other beings.[10] Similarly with all other beings. In Plato's universe,

---

[8] Léon R o b i n represents the most extreme case because he reconstructs Plato's theory of numbers in his *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'aprés Aristote* (1908) by making no references to Plato's writings at all.

[9] A. W e d b e r g, *Plato's philosophy of mathematics*, Stockholm 1955, ch. 5; G. M a r t i n, *Klassische Ontologie der Zahl*, Köln 1956, p. 26. Pritchard is leaning in this direction, P. Pritchard, *Plato's philosophy of mathematics*, Sankt Augustin 1995, p. 156. After stating that "the connection between the number and the idea is one of the most unpleasant difficulties in all of the Platonic question" Cohen concludes that "Aristotle heard it correctly: that namely the mathematicals are positioned between the perceptible and the ideas," H. C o h e n, *Platons Indeenlehre und die Mathematik*, Marburg 1878, p. 17, 31.

[10] Plato could very well agree at that point with Locke that the idea of a triangle "must be neither oblique nor rectangle, neither equilateral, equicrural, nor scalene; but all and none of these at once" (*Essay* 4.7.9), so that a spatial element is absent in such a characterization. Thus, such an idea is not as impossible — as ridiculed by Berkeley (*Principle*, Intro., § 13) — as it may appear.

all entities in the world are made out of the four kinds of atoms, but the idea of a tree does not include the property of a tree being made out of these elements. And so it is with numbers. Twoness, the idea of two, is simple, not a collection of two units; it is a property of being composed of two parts, but it does not mean that the two itself includes two parts.

Moreover, Plato talks about an ideal unit, but the fact of the existence of infinity of numbers does not necessitate an existence of infinitely many identical units. We may assume an existence in Plato's world of ideas an idea of a root. Also, an idea of a tree and an idea of a bush would have to be defined in terms of, among other things, a root. Does this mean that there is a need for two ideas of a root so that the tree and bush ideas can be defined uniquely? Admittedly, there is in Plato's system not only a vexing problem of the nature of participation — how is it that the entities of the universe participate in their corresponding ideas — but also the problem of relations between ideas. The root idea is not a part of the tree idea or the bush idea but clearly, there is some correspondence between them. What exactly is the nature of this correspondence? Maybe it can be reduced to the problem of participation: when a concrete tree participates in the tree idea, then this tree must have a root which participates in the root idea. In this way, an indirect correspondence can be found between the root idea and the tree idea whereby the role of the empirical world is greatly increased because it allows for establishing such a correspondence between eternal ideas. Similarly, there exists only one unit idea to which all the number ideas are related, but there is no need to include a unit in the latter ideas to make them real (eternally existing). In Zermelo-Fraenkel-Skolem's set theory,[11] number 1 is defined as the cardinality of the set $\{\varnothing\}$, where $\varnothing$ is an empty set, number two as the cardinality of the set $\{\varnothing, \{\varnothing\}\}$, number three as the cardinality of the set $\{\varnothing, \{\varnothing\}, \{\varnothing, \{\varnothing\}\}\}$, etc., but there is only one empty set $\varnothing$ and in all the sets used to define numbers there is a reference to the same set $\varnothing$, not to two its copies, to four its copies, etc.[12]

It is also not necessary to assume that there are infinitely many copies of the same number.[13] Such an assumption may be motivated by using the same number more than once in one equation. Do we use the idea of the number

---

[11] After discovering antinomies in Cantor's theory of sets (which are akin to the classical paradox of the liar), logicians made attempts to remove them by proposing set-theoretical systems of axioms. One such system was proposed at the beginning of the twentieth century by Ernst Zemelo and later modified by Abraham A. Fraenkel and Thoralf Skolem.

[12] It is an interesting proposition that ideal numbers are collections of ideas, J. K l e i n, *Greek mathematical thought and the origin of algebra*, Cambridge 1968, p. 89 – 90. This, however, raises the problem of the hierarchy of numbers in the spirit of Russell's theory of types, or the third man problem: what to do with the numbers themselves, can they be elements of numerical collections, if yes, what to do with these higher level collections? Can they be elements of other collections? Etc.

[13] "The mathematical number 2 ... is not a unique something, since there are infinitely many mathematical 2's," W e d b e r g, *o.c.*, p. 77.

three twice in the equation $3 \cdot 3 = 9$?[14] However, would we even ask such a question if the equation were $y = x \cdot x$? It is obvious now that in the last equation there are two references to the same variable x, not that this variable is used twice, or, worse yet, two copies of the same variable. It is only a syntactical requirement that x occurs in the equation twice, where x is the variable name, but not the variable itself.[15] Similarly, in the equation $3 \cdot 3 = 9$, the digit 3 is used twice, not the number idea 3. The equation is our, somewhat limited, way of expressing an eternal truth, but it does not mean that we, as it were, create multiple copies of ideas only because we refer to the ideas more than once.

So it seems that it is an Aristotelian anachronism to impose on Plato a tripartite division of numbers and seeing in his writings another layer of reality, the world of mathematical numbers between the world of perception and the world of ideas, only because such a division can be found in the *Metaphysics*. There are two types of numbers, physical numbers and ideal numbers. Ideal numbers are ideas because they are immutable as all ideas (*Republic* 527b) and the same intellectual intuition (*noesis*) captures numbers and ideas (525a,c).[16] The Aristotelian concept of the mathematical number is alien to Plato.[17]

Regardless of the precise reconstruction of the concept of number, there is no doubt that for Plato there exist an infinity of mathematical entities: "powers [squares] are unlimited in number" (*Theaetetus* 147d); number is "unlimited in multitude" (*Parmenides* 144a). And because the number of forms and numbers is infinite and it takes an infinite mind to comprehend all of them, which is needed to create a perfect world, the demiurge's comprehension ability must be infinite. Even creating the best finite world requires an infinite knowledge because the order is definable only in numerical terms as proportion and harmony.[18] The orderliness of the universe, then, presupposes infinity and because the tools instrumental in bringing an order into being are infinite, the infinite cognitive power of the demiurge is indispensable even in creating a finite universe. This is very much like creation of the world according to Leibniz: the

---

[14] The question is asked and answered in negative by Martin, *o.c.*, p. 23.

[15] This is even clearer if $y = x \cdot x$ is considered as an assignment statement in a programming language, because x is a reference to the contents of a memory location, and in this assignment, we refer twice to these contents.

[16] See also G. Rodier, *Les mathématiques et la dialectique dans le système de Platon*, Archiv für Geschichte der Philosophie XV 1902, p. 481.

[17] The famous analogy of the divided line at the end of the sixth chapter of the *Republic* does not imply that mathematical entities are of different nature that ideas. The difference between *dianoia* and *noesis* lies in the reasoning process including substantiation of premises (hypotheses). After all, *dianoia* as *dia-noesis* is just a lesser kind of *noesis* because it uses physical images of ideal mathematical entities, not because these entities are not ideas. See also G. Milhaud, *Les philosophes-géomètres de la Grèce. Platon et ses prédécesseurs*, Paris 1900, p. 267 and 274 – 276.

[18] "Every craft and science must have share in" number and calculation (*Republic* 522c). "No knowledge without number", as phrased by D.A. Kolb, *Pythagoras bound: limit and unlimited in Plato's* Philebus, Journal of the History of Philosophy XXI 1983, p. 505.

demiurge considers an infinity of possible worlds and chooses the best, which requires that the demiurge's understanding be infinite.

This statement can be strengthened by considering the categories discussed briefly in the *Philebus*. In this dialogue, Plato says that entities of this world are mixtures of the *apeiron* and *peras* created by the cause-demiurge. We can interpret the *apeiron* as a qualitative infinity of properties. For example, different temperatures are distinguished as hotter and the colder, more generally, the more and less that "never have an end and since they are endless, they turn out to be unlimited" (24d). The *peras*, on the other hand, can be seen as quantitative infinity of these properties or rather the numerical laws with which these properties are ordered. By mixing the qualitative aspects of various properties with their quantitative aspects (i.e., according to the quantitative laws pertaining to these properties), the cause-demiurge molds the prime matter into entities of this world. To be sure, an infinite cognitive capability is required to do this correctly, because all mixtures are not good (64de).

3

The knowledge of numbers is not limited only to the demiurge. Generally, mathematics is indispensable for true knowledge, including the knowledge of good and evil. Mathematics is the means of overcoming the limitations of sensory perception which can be deceptive. Something which is large appears to be small from a distance, although, the size of the object remains the same (*Protagoras* 356c, *Republic* 602c). The change of size is in the eye of the viewer only. If such apparent changes also take place in the realm of ethics, then we are doomed to relativism, to changing our view to what is good or bad according to the current situation. Such a situation ethics is not a viable alternative to Plato. True knowledge and true ethics have to be anchored in the absolute, immutable, in what can be a reliable guide in all situations. This absolute can be found only outside the world of the perceptible and mathematics is a sure guide to this realm. So Plato says that the confusion of the perceptible appearance can be lifted if we refer to "the art of measurement, since that is the art of the greater and the lesser," in a word, to "nothing other than arithmetic" (*Protagoras* 357a, *Republic* 602d). This principle is not motivated by scientism, which became a hallmark of philosophy starting from the age of the Enlightenment, not motivated by the desire to reduce philosophical, ethical, and theological issues to the science of numbers, but by the desire to make science in general a repository of all meaningful answers. Plato did not by any means intend to categorize the philosophical problems as pseudoproblems, but to bring to the fore the extrasensory sphere, to root the true knowledge in what exceeds the realm of the natural world, to look for the truth in the world of the absolute. By being a means of taming the appearance in the sensory world, the art of measurement points to arithmetic and thereby

to numbers as the means of acquiring true knowledge. Because numbers are in the extrasensory sphere, mathematics leads the truth seeker to the world of ideas, to the world of the absolute.

In Plato's world, there is a clear priority of the extrasensory sphere over the sensory world both in the ontological and epistemological order. Not only has the universe a beginning and the world of ideas does not, but the knowledge of the world is only possible if we possess the knowledge of the ideas. In particular, numbers are not constructed in an empiricist fashion by using the data filtered though perception. The soul considers numbers and relations between numbers "alone and through itself" and not "through the bodily powers" (*Theaetetus* 185e). These data, at best, give an opportunity to bring to the foreground images of ideal numbers stored in the hidden recesses of mind. These data can be truly understood in terms of knowledge about the ideas and about numbers. In cognition, we really descend from the world surpassing the universe of ours to the level of perception and only in this way perception can be organized into a cognitively meaningful whole. This is an approach which only after centuries becomes reality in science by mathematization of natural sciences, and it is true that "Galileo and Kepler ... could in the restructuring of method of modern natural sciences directly and consciously refer to Plato."[19] Mathematics is a conceptual web which allows us to capture and to organize the data and the world. Mathematics is a theoretical prerequisite of true knowledge of the world accessible to the senses. Empirical knowledge is possible through mathematics. Mathematics, on the other hand can well exist without the empirical knowledge.

Mathematics in general, the art of calculation and thus the knowledge of numbers in particular, is an indispensable part of education for its own sake and for the sake of the truth to which it leads. People who are "naturally good at calculation or reasoning ... are naturally sharp ... in all subjects" (*Republic* 526b). Therefore, "it's downright stupid to expect that anyone who wants to make the slightest progress in the highest branches of knowledge can afford to ignore" mathematics (*Laws* 818cd). However, by mastering mathematics people define their very humanity. It is necessary for a warrior to be "able to count and calculate" not only to set his troops, but "even to be properly human", to be a human being (*Republic* 522e).[20] How can that be? The demiurge, an infinite being, can quite naturally comprehend the knowledge objectively existing in the world of ideas. But humans? They are finite beings and yet Plato says that "a man who has completely mastered arithmetic knows all numbers because there are pieces of knowledge covering all numbers in his soul" (*Theaetetus* 198b). Partial knowledge of arithmetic means knowledge of some numbers. This may

---

[19] S. Demel, *Platons Verhältnis zur Mathematik*, Leipzig 1929, p. 69.

[20] A comment ascribed to Plato says that the superiority of man consists in "that he alone of all animals knows how to count", Aristotle, *Problemata* 956a11.

be sufficient to have some knowledge of the world of ideas. But knowing all numbers means knowing an infinity of them. This may mean naming them one by one, which is rather unlikely although not impossible considering that the soul is immortal so that its duration is not a limiting factor of such a feat. However, even allowing for a possibility of naming all the numbers, they have to be known before they can be named. Thus, although we are finite beings, we are bearers of actual infinity, even if it is only the infinity of numbers. The knowledge of numbers is already inscribed in our mind. If it were not, the naming process would stop: How one can talk about something truly original, something which is not a reflection of an eternal idea? The mind is thus pregnant with infinity, although this infinity is not readily available, and it may take a painstaking education process to unravel this infinity. But it is already there, and we have to find our way to it. Human being is finite, yet infused with infinity.

There are means of harnessing this infinity of numbers even in our earthly life full of limitations. Such means include the systematic way of deriving new numbers with a recursive definition from the knowledge of the already known numbers.[21] This may also mean proving theorems about infinity of numbers with the finite numbers of steps, and the principle of mathematical induction can be such a means.[22] In any event, recursive definitions and mathematical induction are the means of capturing infinity, conquering it so that man, a finite being, can, in a way, encompass it in his mind. This is not an impossible task, although it can be perfectly mastered by but a few, because it is an arduous task and it would be difficult to "find subjects that are harder to learn or to practice than this" (*Republic* 526b). But the one who is capable of completely mastering arithmetic not only is closer to the world of ideas, but also masters infinity. He sees its presence not only in the infinity of numbers but also in the infinity of ideas and in the infinity of the truth and the good. He realizes that the universe is founded not only on the absolute character of the world of ideas but also on infinity of this world, on infinite knowledge of the demiurge and an infinite duration of the four kinds of reality: the demiurge, world of ideas, prime matter, and space. He realizes that although the created world is finite in space, it is the work of the infinite being, whose infinity is reflected in time, "the moving image of eternity," in time, whose infinity can be understood with the aid of the infinity of numbers.

Pittsburgh

---

[21] An example of such a definition is shown in *Parmenides* 143c-144a where after assuming that 1 exists, 2 is inferred, 3 is defined as 1 + 2 and then a sequence constructed: $2 \cdot 1$, $3 \cdot 1$, $2 \cdot 2$, $3 \cdot 3$, $2 \cdot 3$, $3 \cdot 2$. The four last terms of this sequence show that there exists even times even, odd times odd, even times odd, and odd times even which proved to Plato that there is an infinity of numbers. The proof itself may be generalized to generate numbers $2n$, $3n$, and $2n \cdot 3m$ (Wedberg, *o.c.*, p. 140) so that prime numbers are left out. The definition, however, allows for generating an infinity of numbers.

[22] An incomplete version of a proof by induction can be seen in Plato's proof that for n items put in a row, the number of contacts between them is equal to $n - 1$ (*Parmenides* 149ac).

Eos LXXXVII 2000
ISSN 0012–7825

THEOLOGISCHE ANSICHTEN DES EUHEMEROS VON MESSENE UND IHRE „QUELLEN"

Von

MAREK WINIARCZYK

I. Die Glaubwürdigkeit der Überlieferung Diodors über die *theologia dipertita* in Euhemeros' Schrift Ἱερὰ Ἀναγραφή

Das Werk des Euhemeros kennen wir vor allem dank der Zusammenfassung Diodors aus Sizilien (*Bibl. Hist.* 5, 41 – 46; 6, 1) und der lateinischen Übersetzung des Ennius *Euhemerus sive Sacra historia*, deren Fragmente Laktanz im 1. Buch der *Divinae Institutiones* überliefert hatte[1]. Längere Zeit hindurch hielt man Diodor für einen oberflächlichen Kompilator, doch die neueren Forscher sind der Meinung, dass er ein selbstständiger Schriftsteller war, der eine eigene Konzeption hatte und in ihr seinen eigenen philosophischen und politischen Ansichten Ausdruck zu verleihen vermochte[2]. Es sollte daher nicht überraschen, dass manche Forscher die Glaubwürdigkeit von Diodors Überlieferung über die theologischen Ansichten des Euhemeros (6, 1, 1 – 2 = T 25) in Frage gestellt haben. Der diesbezügliche Passus ist nicht unmittelbar überliefert, sondern in der *Praeparatio evangelica* (2, 2, 52 – 53) des Eusebios von Caesarea

---

[1] Testimonien des Euhemeros werden nach meiner Teubnerausgabe (Stuttgart – Leipzig 1991) zitiert. Verschiedene Datierungsversuche (Ende des 4. Jh. – nach 270) stelle ich im Kommentar zu Euhem. T 8 und in meinem Aufsatz *Que sait-on vraiment de la vie d' Evhémère de Messène?*, Antiquitas XXV 2000, S. 163 – 171 zusammen. Den Herren Professoren Walter Burkert (Uster bei Zürich) und Carl Joachim Classen (Göttingen) danke ich sehr herzlich für kritische Bemerkungen und wertvolle Ergänzungen.

[2] F. Càssola, *Diodoro e la storia romana*, ANRW II 30, 1, 1982, S. 725 – 728; K.S. Sacks, *Diodorus Siculus and the First Century*, Princeton 1990, S. 70 – 82; 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*, [in:] 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 600); K.S. Sacks, *Diodorus and his sources: conformity and creativity*, [in:] S. Hornblower (Hrsg.), Greek Historiography, Oxford 1994, S. 213 – 232.

(† um 340 n. Chr.) enthalten[3]. Danach soll Euhemeros zwei Arten von Göttern anerkannt haben: ewige und unvergängliche (ἀίδιοι καὶ ἄφθαρτοι), wie z.B. die Sonne, den Mond, Sterne und Winde, b) irdische (ἐπίγειοι), d.h. Menschen, die wegen ihrer Wohltaten göttliche Ehren erlangten, wie beispielweise Herakles, Dionysos, Aristaios[4]. Man muss zugeben, dass dieser Text gewisse Zweifel erregen kann, denn Diodor schreibt auch den Bewohnern Ägyptens und Äthiopiens die von Euhemeros vertretene Ansicht zu und bedient sich dabei sogar ähnlicher Ausdrücke[5]. K.S. Sacks macht darauf aufmerksam, dass Diodor in den Büchern 1 – 6 fast siebzigmal über vergöttlichte Personen schreibt, die sich große Verdienste um die Menschheit erworben haben. Deswegen meint Sacks, dass der Geschichtsschreiber seine Quellen überarbeitet haben müsse, um seine Überzeugung, εὐεργεσία führe zur Deifikation, zum Ausdruck zu bringen[6].

Gegen diese Meinung von Sacks lassen sich jedoch Einwände erheben. Zwar gebraucht Diodor stereotype Wendungen, aber in 6, 1, 8 – 9 (T 49) ist die Rede davon, dass Uranos τῶν ἄστρων κινήσεως ἐπιστήμων war und als Erster τιμῆσαι τοὺς οὐρανίους θεούς, was die These von der *theologia dipertita* bestätigt. Manche Forscher neigen zu der Ansicht, dass auch dieser Passus von Diodor überarbeitet worden sei[7]. Gegen eine solche Annahme ist aber ein methodologischer Einwand zu erheben. Man darf den überlieferten Text Diodors nicht einzig aus dem Grunde ablehnen, dass er eine *a priori* angenommene Kon-

---

[3] Siehe G. Bounoure, *Eusèbe citateur de Diodore,* REG XCV 1982, S. 433 – 439.

[4] Viele Forscher hielten Diodors Überlieferung für glaubwürdig, z. B.O. Sieroka, *De Euhemero*, Diss. Königsberg 1869, S. 11; R. de Block, *Évhémère, son livre et sa doctrine*, Diss. Liège, Mons 1876, S. 64; F. Jacoby, *Euemeros*, RE VI 1907, Sp. 964; P. Wendand, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*, Tübingen 1912[2-3], S. 120; J. Kaerst, *Geschichte des Hellenismus*, II, Leipzig – Berlin [2]1926, S. 193 – 194 Anm. 6; O. Kern, *Die Religion der Griechen*, III, Berlin 1938, S. 122; G. Vallauri, *Evemero di Messene*, Torino 1956, S. 11, 50; F. Taeger, *Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes,* I, Stuttgart 1957, S. 396; M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion,* II, München[3] 1974, S. 287; A.D. Nock, CR LXXVI 1962, S. 51 Anm. 3; M. Zumschlinge, *Euhemeros. Staatstheoretische und staatsutopische Motive*, Diss. Bonn 1976, S. 125 – 126 Anm. 3; A. Henrichs, *The Sophists and Hellenistic religion: Prodicus as the spiritual father of the Isis Aretalogies*, HSCPh LXXXVIII 1984, S. 151 mit Anm. 52. Über die *theologia dipertita* schrieben auch Varro (F 32 Cardauns) ap. Serv. *Verg. Aen.* 8, 275: „Varro dicit deos alios esse qui ab initio certi et sempiterni sunt, alios qui inmortales ex hominibus facti sunt" und Philo Bybl. (FGrHist 790 F 1) ap. Eus. *PE* 1, 9, 29.

[5] Diod. 1, 12, 10 – 1, 13, 1 (Ägypten) und Diod. 3, 9, 1 (Äthiopien).

[6] Sacks (Anm. 2), S. 70 – 72. Seine Meinung wurde von R.J. Müller, *Überlegungen zur* ἹΕΡΑ ἈΝΑΓΡΑΦΗ *des Euhemeros von Messene*, Hermes CXXI 1993, S. 282 übernommen. Früher verwarfen das Auftreten der *theologia dipertita* bei Euhemeros: R. Hirzel, *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch*, I, Leipzig 1895, S. 395 Anm. 3; C. Langer, *Euhemeros und die Theoie der* φύσει *und* θέσει θεοί, ΑΓΓΕΛΟΣ II 1926, S. 56 – 59; W. Spoerri, *Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter. Untersuchungen zu Diodor von Sizilien*, Basel 1959, S. 190 – 193; K. Thraede, *Euhemerismus*, RAC VI 1966, Sp. 878. 880; P.M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, I, Oxford 1972, 291; Vgl. Th. Cole, *Democritus and the Sources of Greek Anthropology*, Atlanta[2] 1990, S. 156 – 157.

[7] Spoerri (Anm. 6), S. 190; A. Burton, *Diodorus Siculus, Book I. A Commentary*, Leiden 1972 (EPRO XXIX), S. 71.

zeption in Frage stellt. Ich stimme jedoch denen zu, die bezweifeln, dass der Ausdruck διὸ καὶ Οὐρανὸν προσαγορευθῆναι (T 49) Euhemeros' Gedanken widerspiegelt. Laktanz schreibt nämlich (1, 11, 63=T 62), dass Iuppiter „de sui avi nomine caelum nomen indidit"[8]. Meiner Meinung nach gab es im Werk des Euhemeros keine klare Einteilung in himmlische und irdische Götter. Doch war darin die Rede davon, dass Uranos den Himmelsgöttern Opfer dargebracht habe, dass dieser von Zeus deifiziert worden sei und Zeus sich selbst vergöttert habe. Daraus zog Diodor den Schluss, dass Euhemeros die Existenz von zwei Arten von Göttern annahm und diese Ansicht zum Ausdruck brachte, indem er sich der beliebten stereotypen Ausdrücke bediente. Es ist nicht ausgeschlossen, dass Diodor auch die Namen der deifizierten Personen (Herakles, Dionysos, Aristaios) hinzufügte. Meine Hypothese geht also von der Glaubwürdigkeit des überlieferten Textes aus und sucht zu erklären, warum Diodor Euhemeros für den Anhänger der *theologia dipertita* hielt.

II. „Quellen" der theologischen Ansichten des Euhemeros

Euhemeros ist weder Schöpfer einer religiösen Theorie noch ist er originell, denn er knüpft an bereits früher bekannte Ansichten an[9]. Im Folgenden bespreche ich wahrscheinliche und weniger wahrscheinliche „Quellen" des Euhemeros.

1. Altgriechische Vorstellungen

a. Heroenverehrung

Bei den Griechen war die Überzeugung verbreitet, dass einige Heroen Götter geworden sind, z.B. Asklepios, Herakles und die Dioskuren. Die Listen der „homines pro diis culti"[10] enthalten auch andere, wie etwa Alabandus, Amphiaraus, Helena, Ino, Melikertes/Palaemon, Tennes, Tyndareus. Verfolgen wir genauer die Vergöttlichung des Herakles und des Asklepios.

Von Herakles heißt es, er sei nach seinem Tode auf einem Scheiterhaufen auf dem Gipfel des Oitagebirges unter die Götter aufgenommen worden[11], wo

---

[8] Siehe meinen Kommentar zu Euhem. T 49.

[9] Siehe z. B.F. Susemihl, *Geschichte der griechichen Litteratur in der Alexandrinerzeit*, I, Leipzig 1891, S. 320; P. Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*, Paris 1904, S. 372 – 374; Wendland, *o.c.*, (Anm. 4), S. 120; T.S. Brown, *Euhemerus and the historians*, HThR XXXIX 1946, S. 259. 264; Taeger, *o.c.*, (Anm. 4), S. 396; Nilsson, *o.c.*, (Anm. 4), S. 287.

[10] Listen der *Homines pro diis culti* im Kommentar zu Euhem T 25 und in den Addenda auf S. 76. Siehe A. Elter, *Donarem pateras...* Horat. *Carm.* 4, 8, II, Bonn 1907, 40,7 – 40,9; J. Geffcken, *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig – Berlin 1907, S. 225 – 226; A.S. Pease, *M. Tulli Ciceronis De natura deorum*, l. II – III, Cambridge, Mass. 1958, S. 700 – 701; A. La Penna, *Brevi considerazioni sulla divinizzazione degli eroi e sul canone degli eroi divinizzati*, [in:] Res sacrae. Hommages à H.L. Bonniec, Bruxelles 1988, S. 275 – 287.

[11] Siehe M.P. Nilsson, *Der Flammentod des Herakles auf dem Oite*, ARW XXI 1922, S. 310 – 316 = idem, Opuscula selecta, I, Lund 1951, 348 – 354; F. Stoessl, *Der Tod des Herakles. Arbeit-*

er Hebe, Heras Tochter, zur Gattin erhielt. Die Entstehungszeit dieses Mythos ist umstritten. Zwar ist die Rede von der Apotheose des Herakles bereits in der Odyssee (11, 601 – 603) und in den Werken Hesiods[12], aber schon im Altertum hielt man diese Verse für eine Interpolation[13], sicherlich deswegen, weil die Ilias ganz allgemein von Herakles' Tod spricht (18, 117 – 119). Die ersten literarischen Zeugnisse gehen also frühestens auf das 6. Jh. v. Chr. zurück, doch der Mythos von der Apotheose lässt sich bereits in der Vasenmalerei im 7. Jh. v. Chr. nachweisen. Ein auf der Insel Samos gefundener Krater zeigt Herakles und Hebe auf einem Wagen, umgeben von anderen Göttern (LIMC V 1, 163 Nr. 3330). Eine ähnliche Szene findet sich auf einem korinthischen Aryballos aus dem 6. Jh. (LIMC V 1, Nr. 3331). Ich vermute, dass der Mythos von der Apotheose in der 2. Hälfte des 7. Jh. aufgekommen ist und zunächst keineswegs mit dem Tod des Heros auf dem Scheiterhaufen in Verbindung gestanden hat. Erst in der 2. Hälfte des 6. Jh. wird man Apotheose von Herakles mit dem Feuertod zusammengebracht haben, doch diese Version des Mythos gewann erst in der 2. Hälfte des 5. Jh. an Beliebtheit[14].

J. Boardman hat darauf hingewiesen, dass die Vasenmaler Herakles' Einzug auf den Olymp erst in der Zeit der Peisistratiden darzustellen begannen. Die frühesten Darstellungen stammen von ca. 560 v. Chr. (LIMC V 1, Nr. 2847). Daraus zieht er die Schlussfolgerung, dass eben Peisistratos den göttlichen Kult des Herakles befördert habe[15]. Das würde mit Informationen der antiken Schriftsteller übereinstimmen, die besagen, dass die Athener als erste dem Herakles göttliche Verehrung zu bezeugen begannen[16]. Natürlich haben nicht alle Städte

---

sweise und Formen der antiken Sagendichtung, Zürich 1945; W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart 1977, S. 322 (orientalische Parallelen zur Vergottung durch den Feuertod). Demeter setzte Demophon ins Feuer (Hymn. Dem. 239 ff.) um ihn unsterblich zu machen. Ähnlich wurde Achilles von Thetis behandelt (Ap. Rhod. 4, 869 ff.).

[12] Hes. *Ehoiai* Fr. 25, 26 – 33 M.-W.; Fr. 229, 6 – 13 M.-W.; *Theog*. 950 – 953. Erwähnungen in anderen Werken bespricht Ph. Holt, *Herakles' apotheosis in lost Greek literature and Art*, AC LXI 1992, S. 38 – 56.

[13] Scholia zur Odyssee schreiben den Passus 11, 601 – 603 dem Onomakritos zu, der im 6. Jh. lebte. M.L. West, *The Hesiodic Catalogue of Women*, Oxford 1985, S. 134 hält die Verse in *Ehoiai* für eine Interpolation aus dem 6. Jh. Diese Auffassung verwirft P. Dräger, *Untersuchungen zu den Frauenkatalogen Hesiods*, Stuttgart 1997 (Palingenesia LXI), S. 1 – 26.

[14] Siehe M. Winiarczyk, *La mort et l'apothéose d' Héraclès,* WSt CXIII 2000, S. 13 – 29.

[15] J. Boardman, *Herakles, Peisistratos and Sons*, RA 1972, S. 60. Siehe F. Brommer, *Vasenlisten zur griechischen Heldensage*, Marburg ^{3}1973, S. 159 – 171 (Einzug auf den Olympos), S. 172 – 173 (Fußgang auf den Olympos). J. Boardman, *Herakles, Peisistratos and Eleusis*, JHS XCV 1975, S. 1 behauptet, dass Heraklesdarstellungen auf schwarzfigurigen Vasen aus dem 6. Jh. (bis zum Jahr 510) 44 % aller Bilder ausmachten. Einige Motive wurden eben in dieser Epoche eingeführt.

[16] Isocr. 5, 33; Diod. 4, 39, 1; Ael. Arist. *Or.* 1, 50 – 51 p. 25 Lenz; *Or.* 11, 65 p. 708 Lenz; Paus. 1, 15, 3; 1, 32, 4 – 6 (er erwähnt Marathon, d.h. den Demos, in dem sich ein Landgut des Peisistratos befand). Arrian. *Anab*. 4, 11, 7 meint, dass das Delphische Orakel Herakles als einen Gott verehren ließ. Auch archäologische Zeugnisse bestätigen, dass Herakles als Gott in der Attika im 6. Jh. verehrt wurde. Siehe S. Woodford, *Cults of Heracles in Attica*, [in:] Studies Presented to G.M.A. Hanfmann, Cambridge, Mass. 1971, S. 211 – 225.

gleichzeitig Herakles als einen Gott anerkannt. Noch Herodot (2, 44, 5) lobt diejenigen Griechen, die Herakles als Gott und Heros verehren[17]. Die Identifizierung mit dem phönizischen Gott Melqart (in Tyros und auf der Insel Thasos) scheint zur Anerkennung des Herakles als Gott, insbesondere im westlichen Teil des Mittelmeergebiets, wo phönizische Einflüsse stark waren, beigetragen haben[18]. Pindar nannte Herakles ἥρως θεός (*Nem.* 3,22) und die Griechen haben ihn wohl lange als solchen betrachtet[19].

In der Ilias erscheint Asklepios als Mensch, der ein hervorragender Arzt (4, 194) und Vater der aus dem thessalischen Trikka (Il. 2, 729) stammenden Ärzte Machaon und Podaleirios ist. Die *Ehoiai* des Hesiod (fr. 59 – 60 Merkelbach-West) enthalten einen Mythos über die Geburt[20] des Asklepios, und auch Pindar (*Pyth.* 3, 7; J. 475) hält ihn für einen Heros. Es hat den Anschein, als wäre Asklepios gegen Ende des 6. Jh. in Epidauros als Gott anerkannt worden[21]. Anfangs wurde er dort zusammen mit seinem Vater Apollo Maleatas als Helfer eines großen Gottes verehrt. Mit der Zeit aber stellte er seinen Vater in den Schatten[22]. Viele später errichtete Asklepios-Tempel wurden auf den Fun-

---

[17] So verhielten sich die Einwohner von Sikyon (Paus. 2, 10, 1) und der Insel Kos (SIG III[3] 1027 = LSCG 151 C, 8 – 15). Umstritten ist, ob der Doppelkult auf der Insel Thasos herrschte. Siehe Winiarczyk, *o.c.*, (Anm. 14), S. 27. Vermutlich ist A. Verbanck-Piérard Recht zu geben, die die Auffassung vertritt, dass der Doppelkult von Herakles eine Sondererscheinung in ganz Griechenland war, denn die meisten Griechen verehrten ihn entweder als Gott oder aber als Heros (*Le double culte d' Héraclès: légende ou réalité?*, [in:] A.-F. Laurens (Hrsg.), Entre homme et dieux. Le convive, le héros, le prophète, Paris 1989, S. 43 – 65).

[18] L. Farnell, *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*, Oxford 1921, S. 145. Zur Verehrung des Melqart, die bereits im 9. Jh. bezeugt ist, siehe A.B. Lloyd, *Herodotus, Book II. Commentary 1 – 98*, Leiden 1976, S. 205 – 206 (hier ältere Literatur); C. Bonnet, *Melqart. Cultes et mythes de l' Héraclès tyrien en Méditerranée*, Namur – Leuven 1988, bes. S. 399 – 415.

[19] Zur Verehrung des Herakles siehe Farnell, *o.c.*, (Anm. 18), S. 95 – 145; Bonnet (Anm. 18) 343 – 395. Vgl. P. Lévêque, A. Verbanck-Piérard, *Héraclès héros ou dieu?*, [in:] C. Bonnet, C. Jourdain-Annequin (Hrsg.), Héraclès. D'une rive à l'autre de la Méditerranée. Bilan et perspectives, Bruxelles – Rome 1992, S. 43 – 65.

[20] Bereits im Altertum war es umstritten, ob Asklepios in Trikka (Strab. 9, 5, 17 p. 437) oder aber in Epidauros (Paus. 2, 26, 7) zur Welt gekommen war.

[21] So E.J. und L. Edelstein, *Asclepius. A Collection and Interpretation of the Testimonies,* II, Baltimore 1945, S. 97 – 99. Ähnlich U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, II, Berlin 1932, S. 227 (nicht vor Ende des 6. Jh.). O. Kern, *Die Religion der Griechen*, II, Berlin 1935, S. 307 stellte sich auf den Standpunkt, dass der Kult von Asklepios in Trikka im 6. Jh. nach Epidauros überführt worden sei. B. Holtzman, *Asklepios*, LIMC II 1, 1984, Sp. 864 und R. Garland, *Introducing New Gods. The Politics of Athenian Religion*, London 1992, S. 117 räumen ein, dass die Anfänge des Kultes von Asklepios nicht ganz klar sind. Es ist zu erwähnen, dass Asklepios von einigen früheren Forschern für eine chthonische Gottheit gehalten wurde (Literatur bei W. Fauth, *Asklepios*, KP I 1964, Sp. 645 – 646). Auch Paus. 2, 26, 10 betont, dass Asklepios von Anfang an Gott war, aber solch eine Auffassung war im Altertum vereinzelt. Testimonien über die Apotheose des Asklepios bei Edelstein, *o.c.*, I, S. 110 – 175 (T 236 – 331). Siehe auch Ch. Benedum, *Asklepios. Der homerische Arzt und der Gott von Epidauros*, RhM CXXXIII 1990, S. 210 – 226; R. Martin, H. Metzger, *La religion grecque*, Paris [2]1992, S. 62 – 68; Ch. Benedum, *Der frühe Asklepios*, Orbis Terrarum II 1996, S. 9 – 40; F. Graf, *Asklepios*, DNP II 1997, Sp. 94 – 99.

[22] Edelstein, *o.c.*, (Anm. 21) I, S. 99 – 101.

damenten von Heiligtümern des Apollo erbaut[23]. Der früheste Beleg für den Kult des Asklepios stammt aus dem Anfang des 5. Jh.: Es ist eine bronzene Schale aus Epidauros mit einer Votivinschrift (IG IV^2 1, 136). In der 2. Hälfte des 5. Jh. wurde Asklepios dann als ein großer Gott angesehen, und vom Tempel in Epidauros aus wurden Filialheiligtümer gegründet. Im Jahre 421 führte man den Asklepioskult im Hafen Zea im Piräus am Fuß des Hügels Munychia ein und um 420 entstand ein Asklepieion am südlichen Abhang der Akropolis in Athen[24]. Dieses Ereignis beschreibt eine Inschrift aus dem Anfang des 4. Jh. auf dem Denkmal des Telemachos in Athen (IG II^2 4960).

b. Götter als Kultgründer

Nach der Entführung ihrer Tochter Persephone durch Hades wanderte Demeter neun Tage lang durch die Welt auf der Suche nach ihr. Schließlich gelangte sie nach Eleusis, wo sie sich als Göttin zu erkennen gab und empfahl, ihr ein Heiligtum zu errichten (*Hymn. Dem.* 48 ff.). Bevor sie nach Eleusis kam, war sie in mehreren Ortschaften gastfreundlich empfangen. Pelasgos baute in Argos einen Tempel für Demeter Pelasgis (Paus. 1,14, 2; 2, 22, 1), und in der Argolis und in Pellene (Achaia) wurde Demeter als Mysia verehrt, weil sie bei Mysios zu Gast gewesen war (Paus. 2, 18, 3; 2, 35, 4; 7, 27, 9). Am Weg nach Eleusis wurde ihr ein Heiligtum erbaut von Phytalos, dem sie einen Besuch abgestattet hatte und der von ihr Feigenbaumstecklinge bekam (Paus. 1, 37, 2). Der Aufenthalt Demeters in Pheneos bewog Damithales und Trisaules dazu, ihr einen Kult zu stiften (Paus. 8, 15, 3 – 4)[25]. Der Kult der Demeter Pelasgis und der Demeter Mysia verdient Beachtung, weil Zeus in Euhemeros' Roman ähnlich handelte (Lact. *Div. Inst.* 1, 22, 21 – 27=T 64 A). Den Griechen war auch der Kult des Zeus Belos in Babylon (Hdt. 1, 181; Diod. 2, 9, 4) und Zeus Philippios in Eresos auf Lesbos bekannt (siehe unten S. 24).

Ein anderer Gott, der durch die Welt wanderte und Kulte für seine eigene Person einrichtete, war Dionysos. Manche empfingen ihn freundlich (Amphiktyon und Ikarios in Attika, Oineus in Ätolien), Andere dagegen widersetzten sich ihm, wofür sie von ihm streng bestraft wurden (Lykurgos in Thrakien, Penteus in Theben, die Minyaden in Orchomenos, die Proitiden in der Argolis)[26]. Nach Euripides (*Bacch.* 13 – 19) zog Dionysos durch Lydien, Phrygien, Persien,

---

[23] Edelstein, *o.c.*, (Anm. 21) I, S. 246 Anm. 16.

[24] Zur Geschichte des Kultes des Asklepios in Athen siehe S.B. Aleshire, *The Athenian Asklepieion. The People, Their Dedications and Their Inventories*, Amsterdam 1989, S. 7 – 20; K. Clinton, *The Epidauria and the Arrival of Asclepius in Athens*, [in:] R. Hägg (Hrsg.), Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence, Stockholm 1994, S. 17 – 34.

[25] Weitere Beispiele bei F. Pfister, *Der Reliquienkult im Altertum*, I, Giessen 1909 (RGVV Bd. V), S. 167.

[26] Es ist wahrscheinlich, dass diese Mythen keine historischen Ereignisse widerspiegeln. Siehe W. Burkert, *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin – New York ^{2}1997, S. 198 – 199; Ch. Sourvinou-Inwood, *Myth as history: the previous owners of the Delphic oracle*, [in:] J. Bremmer (Hrsg.), Interpretations of Greek Mythology, London 1987, S. 216.

Baktrien, Medien, Arabia felix und Asien (wahrscheinlich Kleinasien). Erst nach dem Feldzug Alexanders des Großen gegen den Osten wurde die Behauptung in Umlauf gesetzt, dass Dionysos bis nach Indien vorgedrungen sei. Kleitarchos hatte als einer der ersten darüber geschrieben (FGrHist 137 F 17). In seine Fußtapfen trat dann Megasthenes (FGrHist 715 F 11 – 12)[27].

c. Göttergräber

In der antiken Literatur stoßen wir auf Berichte über Gräber vieler Götter, aber die meisten Testimonien finden sich in den Werken von nach Euhemeros lebenden Autoren[28]. Ein Teil der christlichen Schriftsteller vermittelt nicht die alte heidnische Tradition, sondern lokalisiert die Göttergräber dort, wo sich jeweils die Hauptzentren ihres Kultes befinden[29]. Besonders beachtenswert sind die Werke, die Gräber des Dionysos, des Asklepios und des Zeus erwähnen.

Bereits in den *Ehoiai* (fr. 51 M.-W.) begegnen wir dem Mythos vom Tod des Asklepios. Auf ihn kommen später u.a. Stesichoros (fr. 194 Davies), der Autor von Ναυπάκτια ἔπη (fr. 10 A-B Davies), Akusilaos (FGrHist 2 F 18), Pherekydes von Athen (FGrHist 3 F 35) und Pindar (*Pyth.* 3, 56 – 57)[30]. Die Testimonien über das Grab des Asklepios sind aber späteren Datums und wenig glaubwürdig, und ein Grab des Asklepios spielte in dessen Kult keine Rolle. Die Überlieferung vom Tod des Dionysos durch Perseus von Argos geht auf das 6. Jh. v. Chr. zurück[31]. Seine Leiche sei in den lernäischen Sumpf hineingeworfen (Schol. Il. 14, 319 [III 641 Erbse]) und später in ein Grab in Delphi gelegt worden[32]. Darüber schrieben Deinarchos von Delos, der Verfasser eines Epos über den Siegeszug des Dionysos nach Indien (FGrHist 399 F 1 B), der vermutlich in der 2. Hälfte des 4. Jh. lebte, sowie Philochoros (FGrHist 328 F 7 B), der um 340 – 263/262 gelebt haben wird.

---

[27] So z.B. Pfister, *o.c.*, (Anm. 25), S. 169 – 171 und J. Roux, *Euripide. Les Bacchantes*, II: *Commentaire*, Paris 1972, S. 244 – 246. E. Bethe, *Deinarchos*, RE IV 1901, Sp. 2389 dagegen schloss die Möglichkeit nicht aus, dass ein Zug des Dionysos nach Indien das erste Mal von Deinarchos aus Delos dargestellt worden war. Anders A. Alföldi, *Die Geschichte des Throntabernakels*, La Nouvelle Clio I/II 1949/1950, S. 559 – 561 (S. 560: „Dieser welterobernde Dionysos ist also nicht erst nach Alexander konzipiert worden, wenn er auch damals eine ungemein starke Aktualität erhielt").

[28] Zeugnisse von 13 Göttern bei Pfister, *o.c.*, (Anm. 25), S. 385 – 391. Siehe auch W. Michaelis, *De origine indicis deorum cognominum*, Diss. Berlin 1898, S. 85 – 86 und Thraede, *o.c.*, (Anm. 6) Sp. 884 – 885.

[29] Siehe Pfister, *o.c.*, (Anm. 25), S. 391 – 393 („Die Gräber von Aphrodite, Ares, Hades, Helios, Hermes und Selene verdanken ihren Ursprung der christlichen Polemik".).

[30] Zeugnisse über den Tod des Asklepios bei Edelstein, *o.c.*, (Anm. 21) I, S. 53 – 56 (T 105 – 115). Siehe ihren Kommentar in II, S. 46 – 52. Testimonien über das Grab bei Pfister, *o.c.*, (Anm. 25), S. 388 – 390 und Edelstein, a.O. I 57 – 58 (T 116 – 120).

[31] Siehe E. Kuhnert, *Perseus*, [in:] Roschers Mythologisches Lexicon, III, Leipzig 1897 – 1909, Sp. 2016; Pfister, *o.c.*, (Anm. 25), S. 394; G. Casadio, *Storia del culto di Dionisio in Argolide*, Roma 1994, S. 256 – 260. M. Piérart, *La mort de Dionysos à Argos*, [in:] R. Hägg (Hrsg.), The Role of Religion in the Early Greek Polis, Stockholm 1996, S. 141 – 151.

[32] M. Piérart, *Le tombeau de Dionysos à Delphes*, [in:] Ποικίλα. Hommage à O. Scholer, Luxembourg 1996 (Études classiques VIII), S. 137 – 154.

Am umstrittensten ist natürlich die Überlieferung über das Grab des Zeus auf Kreta. Es ist zu überlegen, ob Euhemeros Urheber dieser Tradition ist oder ob er an eine frühere Überlieferung angeknüpft hat. U. v. Wilamowitz-Moellendorff vermutete[33], dass schon Epimenides von Kreta in der Theogonie den Spruch Κρῆτες ἀεὶ ψεῦσται[34] mit dem Bericht über Tod und Grab des Zeus verband; andere Forscher haben aber diese Ansicht zu Recht verworfen[35]. Später machte J.R. Harris darauf aufmerksam, dass Theodoros von Mopsuestia († 428 n. Chr.) in dem in syrischer Fassung überlieferten Kommentar zu *Acta Ap.* 17, 18 (*Gannat Busamē*, Lustgarten) einen Abschnitt aus einer Lobrede des Minos, des Sohnes des Zeus, anführt. Darin wird an den Kretern Kritik geübt, weil sie Zeus' Grab zeigen, obwohl dieser in Wirklichkeit nie sterben kann, weil er unsterblich ist[36]. Harris äußerte die Vermutung, dass Theodoros das Werk *Minos* des Epimenides anführte, und versuchte 4 Hexameter zu rekonstruieren[37]. Zwar haben einige Forscher diese Ansicht akzeptiert[38], andere haben sie jedoch als eine wenig glaubwürdige Hypothese abgelehnt, denn sie hielten die im Altertum bekannten Werke des Epimenides mit Recht für Apokryphen[39].

Dagegen ist es nicht ausgeschlossen, dass der Sophist Alkidamas, Gorgias' Schüler und Isokrates' Gegner, in seinem vermutlich um 400 v. Chr. entstan-

---

[33] U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Euripides Hippolytos*, Berlin 1891, S. 224 Anm. 1. Diese Ansicht wurde von E. Maass, *Aratea*, Berlin 1892, (PhU XII), S. 345 – 346 übernommen, aber Wilamowitz-Moellendorff selbst änderte später seine Meinung [in:] *Hellenistische Dichtung in der Zeit des Kallimachos*, II, Berlin 1924, S. 3: „Am hübschesten wäre es, wenn Epimenides selbst von dem Grabe geredet hätte, aber das ist unerweislich".

[34] Epimenides (DK 3 B 1 = FGrHist 457 F 2) ap. Paul. *Ep. ad Tit.* 1, 12 Κρῆτες ἀεὶ ψεῦσται, κακὰ θηρία, γαστέρες ἀργαί.

[35] K. Kuiper, *Studia Callimachea*, II, Lugduni Batavorum 1898, S. 105 Anm. 1; I. Poerner, *De Curetibus et Corybantibus*, Diss. Philolog. Hallenses XXII 2, 1913, S. 250; F. Jacoby, FGrHist III b 2, Leiden 1955, S. 197 Anm. 161.

[36] J.R. Harris, *The Cretan always liars*, Expositor 7. ser., vol. II 1906, S. 305 – 317, bes. S. 310 – 311; idem, *A further note on the Cretans*, Expositor 7. ser., vol. III 1907, S. 332 – 337, bes. S. 336 – 337; idem, *St. Paul and Epimenides*, Expositor 8. ser., vol. IV 1912, S. 348 – 353. Im letzgenannten Aufsatz zitiert Harris ein Fragment aus dem Kommentar zu *Acta Ap.* des nestorianischen Gelehrten Ischo'dad von Merv (9. Jh.), der einen Abschnitt aus einer Lobrede des Minos anführt, der uns bereits aus einer Schrift des Theodoros von Mopsuestia bekannt ist. Siehe auch Harris' Einleitung zur Ausgabe *The Commentaries of Isho'dad of Merv, Bishop of Hadatha* (c. 850 A. D.). *In Syriac and English*, edited and translated by M. Dunlop Gibson, IV, Cambridge 1913, S. XII – XV.

[37] Eine andere Rekonstruktion der vier griechischen Hexameter wurde von A.B. Cook, *Zeus. A Study in Ancient Religion*, I, Cambridge 1914, S. 664 Anm. 1 vorgeschlagen.

[38] T. Nicklin, *Epimenides' Minos*, CR XXX 1916, S. 33 – 37; M. Dibelius, *Paulus auf dem Areopag*, Heidelberg 1939, S. 26 – 28.

[39] H. Gressmann, PhW XXXIII 1913, S. 936 – 939; J.U. Powel, *On an alleged new fragment of Epimenides*, CR XXX 1916, S. 139 – 142; M. Pohlenz, *Paulus und die Stoa*, ZNW XLII 1949, S. 101 – 104; M. Dibelius, *Die Reden der Apostelgeschichte und die antike Geschichtsschreibung*, Heidelberg 1949, S. 56 mit Anm. 2 (eine Beweisführung von Pohlenz veranlasste ihn, seine frühere Meinung zu ändern); H. Verbruggen, *Le Zeus crétois*, Paris 1981, S.61 – 63. Siehe auch O. Kern, *Epimenides*, RE VI 1907, S. 176 – 177 und P. Courcelle, *Un vers d' Épiménide dans le „Discours sur l' Aréopage"*, REG LXXVI 1963, S. 405 – 407.

denen Werk Μουσεῖον über das Grab des Zeus schrieb. Wahrscheinlich wurde es von dem Verfasser des *Certamen Homeri et Hesiodi*, der in der Epoche der Antonine gelebt hat[40], benutzt. Hier gibt Hesiod dem Homer ein Rätsel auf, der dieses löst, indem er sagt, dass die Pferde in ihrem Siegeslauf nie um das Grab des Zeus herum (ἀμφὶ Διὸς τύμβον) laufen werden. Damit gibt er zu verstehen, dass es unmöglich sei, dass Zeus gestorben ist[41]. Im Jahre 1891 hat J.P. Mahaffy Pap. Flinders Petrie 25 (jetzt P. Litt. Lond. 191) veröffentlicht, in dem eine dem Text in „Certamen" ähnlich laufende Antwort Homers auf Hesiods Rätsel enthalten ist[42]. Diesen Passus hielt Mahaffy für ein Fragment aus dem *Mouseion* von Alkidamas, obwohl der Name des Autors im Papyrus nicht genannt wird. Die meisten Forscher haben diese Hypothese angenommen, manche jedoch abgelehnt oder für unsicher gehalten[43]. Nach F. Nietzsches Meinung ist Alkidamas der Schöpfer des Agons zwischen Homer und Hesiod. Diese Ansicht verteidigte M.L. West[44], wobei er darauf hinwies, dass der Agon zwischen diesen Dichtern vor Alkidamas nicht bezeugt sei, doch wurde Nietzsches Hypothese zunächst von U. von Wilamowitz-Moellendorff und später von E. Vogt und R. Pfeiffer abgelehnt[45]. Nach ihrer Ansicht ist der Agon keine typisch sophistische Erfindung. Ansätze zu einer Erzählung vom Agon der Dichter hätten schon früher bestanden und der Sophist habe bloß älteres Material aus dem 6. Jh. ausgewertet und gestaltet. Für unsere Überlegungen ist es wichtig, dass der Autor des Agon Zeus' Grab für ein Adynaton hält, wobei er kaum an das Grab auf Kreta denkt. Daher ist es wahrscheinlicher, dass Euhemeros nicht auf den Sophisten, sondern auf die lokale mündliche Überlieferung auf Kreta zurückgegriffen hat[46].

---

[40] F. Nietzsche, *Der Florentinische Tractat über Homer und Hesiod, ihr Geschlecht und ihren Wettkämpfe*, RhM XXV 1870, S. 528 – 540 und RhM XXVIII 1873, S. 211 – 249; E. Vogt, *Die Schrift vom Wettkampf Homers und Hesiods*, RhM CII 1959, S. 193 – 222; K. Hess, *Der Agon zwischen Homer und Hesiod, seine Entstehung und kulturgeschichtliche Stellung*, Winterthur 1960; M.L. West, *The Contest of Homer and Hesiod*, CQ LXI 1967, S. 433 – 450. Zwar wurde Nietzsches Hypothese (Alkidamas als Quelle des „Certamen") von einigen Gelehrten in Frage gestellt (E. Meyer, *Homerische Parerga*, Hermes XXVII 1892, S. 378 Anm. 1; U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Die Ilias und Homer,* Berlin 1916, S. 400 – 401), aber andere Wissenschaftler haben ihr zugestimmt.

[41] „Certamen" p. 37 hrsg. von U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Berlin 1916 (Kleine Texte für Vorlesungen CXXXVII). Vgl. Plut. *Sept. Sap. Conv.* 153 F-154 A (ein Rätsel wird hier von Homer aufgegeben und von Hesiod gelöst).

[42] J.P. Mahaffy, *The Flinders Petrie Papyri with Transcriptions, Commentaries and Index*, I, Dublin 1891, S. 70 – 73.

[43] Meyer, *o.c.*, (Anm. 40), *l.c.*; Vogt, *o.c.*, (Anm. 40), S. 208 „Wir lassen diese Frage offen".

[44] West, *o.c.*, (Anm. 40), S. 441: „No, it is difficult to imagine a likelier kind of writer to have invented the contest than a sophist".

[45] Wilamowitz-Moellendorff (Anm. 40), S. 405 – 406 (Der Agon entstand im 6. Jh.); Vogt, *o.c.*, (Anm. 40), S. 219 – 220; R. Pfeiffer, *History of Classical Scholarship from the Beginning to the End of the Hellenistic Age*, Oxford 1968, S. 50. Keiner Anhänger erfreut sich heutzutage die alte Hypothese, die besagt, dass der Agon aus dem Epos des Lesches (7. Jh.) stamme. So noch G.L. Huxley, *Greek Epic Poetry*, London 1969, S. 159 – 160.

[46] So bereits E. Rohde, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, I, Tübingen [9–10]1925, S. 130 – 131 Anm. 1.

Viele Forscher glauben[47], dass Zeus auf Kreta ursprünglich als ein mit dem Vegetationszyklus verbunder Fruchtbarkeitsgott verehrt wurde (cf. Hesych. Alex. s.v. Ϝελχάνος). Die ihm geweihten Velchania wurden im Frühling gefeiert. Er wurde als bartoser Jüngling dargestellt und in Hagia Triada, Gortyn, Lyttos, Knossos mit Lobliedern verehrt. Auf einer Münze aus Phaistos (ca. 430 – 300 v. Chr.) findet sich das Bildnis eines auf einem Baum sitzenden Jüngling mit einem Hahn in seiner Rechten. Die Inschrift besagt, dies sei CEΛXANOΣ[48]. In einem Hymnus aus Palaikastro wenden sich die Kureten an den Sohn des Kronos, d.h. an den diktäischen Zeus, als den größten Kouros (ἰὼ μέγιστε Κοῦρε), der alljährlich erscheint, um die Fruchtbarkeit der Tiere und Pflanzen zu sichern[49]. Wir wissen nicht, warum der indoeuropäische Wettergott mit dem minoischen Vegetationsgott identifiziert worden ist. Manche Forscher lehnten zwar diese Interpretation ab[50], aber die in den 80er Jahren durchgeführten Ausgrabungen haben bewiesen, dass der Kult des Zeus auf dem Berg Ida in einer Höhle von der minoischen Epoche bis zur griechischen Zeit fortgedauert hat[51].

Zeus' Grab auf Kreta wird von 69 nach Euhemeros lebenden Autoren erwähnt, von einigen sogar mehrfach (von Lukian nicht weniger als fünfmal). Deswegen liegen uns etwa 80 Testimonien – von Kalimachos angefangen bis zur byzantinischen Periode – vor[52]. Wir begegnen ihnen bei 23 heidnischen (14 griechischen und 9 lateinischen)[53], 28 patristischen (19 griechischen und 9 la-

---

[47] O. Kern, *Die Religion der Griechen*, I, Berlin 1926, S. 68 – 70; M.P. Nilsson, *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion*, Lund ²1950, S. 541 – 554; U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, I, Berlin 1931, S. 133 – 134; J. Laager, *Geburt und Kindheit des Gottes in der griechischen Mythologie*, Winterthur 1957, S. 156 – 194; R.F. Willets, *Cretan Cults and Festivals*, London 1962, S. 250 – 251; M.L. West, *The Dictaean Hymn to the Kouros*, JHS LXXXV 1965, S. 149 – 159, bes. S. 154 – 155; M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I, München ³1967, S. 319 – 324; B. C. Dietrich, *The Origins of Greek Religion*, Berlin – New York 1974, S. 15 – 17. 239.

[48] B.V. Head, *Historia numorum*, Oxford ²1911, S. 473.

[49] Siehe West, The Dict. Hymn (Anm. 47). Der Hymnus wurde im 3. Jh. n. Chr. auf einen Stein eingemeißelt, aber es wird angenommen, dass er im 4.-3. Jh. v. Chr. entstanden ist. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Griechische Verskunst*, Berlin 1921, S. 502 denkt gar an das 5. Jh. v. Chr.

[50] S. Marinatos, *Die Wanderung des Zeus*, Arch. Anz. 1962, S. 903 – 916; P. Faure, *Fonctions des cavernes crétoises*, Paris 1964, S. 120; Verbruggen, *o.c.,* (Anm. 39), S. 69 – 70. 220 – 222. Vgl. C.G. Jung, K. Kerényi, *Das göttliche Kind in mythologischer und psychologischer Beleuchtung*, Leipzig 1940, S. 71 – 74; P. Faure, *La vie quotidienne en Crète au temps de Minos (1500 avant J.-C.),* Paris 1973, 304 – 305 zog die allgemein akzeptierte Meinung in Zweifel, dass den Kern der minoischen Religion eine große Göttermutter und ein junger Gott bildeten, der nach dem Hieros Gamos sterbe und im Frühling wiederauferstehe. Ihm folgt E.F. Bloedow, *Evidence for an early date for the cult of Cretan Zeus*, Kernos IV 1991, S. 165 – 171, bes. S. 169 Anm. 146.

[51] J.A. Sakellarakis, *The Idaean cave. Minoan and Greek worship*, Kernos I 1988, S. 207 – 214, bes. S. 211 – 213.

[52] M. Kokolakis, *Zeus' Tomb. An object of pride and reproach*, Kernos VIII 1995, S. 124 Anm. 8 kennt nur 43 Zeugnisse.

[53] Callim. *Hymn. Iov.* 8 – 9; *Jamb.* 12,16 (fr. 202 Pf.); Pap. Flinders Petrie 25 (= Pap. Litt. Lond. 191); Dion. Scyt. F 13 Rusten ap. Diod. 3, 61, 2; Ennius, *Euhem.* F 12 Vahlen ap. Lact. *Div. inst.* 1, 11, 46 et Lact. *Epit. div. inst.* 13,4 (=Euhem. T 69 A-B Winiarczyk); Varro, *De litoralibus* ap. Solin.

teinischen)[54], 18 späteren Schriftstellern (15 byzantinischen, 2 lateinischen und einem syrischen)[55]. Die erste Erwähnung finden wir bei dem alexandrinischen Dichter Kallimachos von Kyrene (*Hymn. In Iov.* 8 – 9)[56]. Umstritten ist jedoch die Datierung seines Werkes (286/283 – nach 270)[57]. Der Dichter hält die Kreter für Lügner, denn sie zeigen Zeus' Grab auf ihrer Insel, obwohl dieser Gott nie stirbt. Die Mehrheit der Forscher meint, Kallimachos spiele hier auf Euhemeros' Werk an, den er wahrscheinlich auch im Iambus 1, 9 – 11 (Euhem. T 1 A, cf. T 1 B-C) kritisiert[58]. Uber das Grab des Zeus schrieb ebenfalls Dionysius Skytobrachion[59] im 3. Jh. v. Chr. in seinem Roman über den libyschen Dionysos

---

Coll. rer. mem. 11, 6 – 7; Cic. *Nat. deor.* 3, 53; Philod. *De piet.* 52a p. 24 Gomperz; Gaetul. [in:] AP 7, 275, 6; Lucan. *Phars.* 8, 872; Stat. *Theb.* 1, 278 – 279; Mela, *Chor.* 2, 7, 112; Plut. *Sept. sap. conv.* 10 p. 154 A; Ptol. Chen. *Nov. hist.* 2, 16 p. 22 Chatzis ap. Phot. *Bibl.* p. 147 b 37 (III 55 Henry); Luc. *Deor. conc.* 6; *De sacrif.* 10; *Iup. trag.* 45; *Philops.* 3; *Timon* 6; *Certamen Hom. et Hes.* p. 37 Wilam.; Philostr. *Vit. soph.* 2, 4 p. 246 Kayser[2]; Porph. *Vit. Pyth.* 17; Ps.-Pyth. [in:] AP 7, 746; Serv. *Comm. Verg. Aen.* 7, 180; Anth. Lat. 432 Riese; Nonnus, *Dion.* 8, 114 – 118.

[54] Tat. *Or. ad Gr.* 27; Theoph. *Ad Autol.* 1, 10; Athenag. *Suppl.* 30; Orac. Sib. 8, 47 – 48; Acta Apoll. 22 p. 32 Knopf-Krüger; Cl. Al. *Protr.* 2, 37, 4 (I 28 Stählin); Min. Fel. *Oct.* 23, 13 (=21, 8); Tert. *Ad nat.* 2, 17; *Apolog.* 25; Orig. *C. Cels.* 3, 43; Cypr. *Quod idola* 2; Arnob. *Adv. nat.* 4, 14; 4, 25; Eus. *PE* 2, 2, 48; 3, 10, 21; Firm. Mat. *De errore* 7, 6; Lact. *Div. inst.* 1, 11, 48; Commod. *Instr.* 1, 6, 16; Greg. Naz. *Or.* 5, 32 (PG 35, 705 B); Ps-Caesar. *Dial. 2 resp. ad interrog.* 112 (PG 38, 992); Acta Acacii 2 p. 58 Knopf-Krüger; Epiph. *Panar.* 42, 12 (II 169 Holl); *Anc.* 106 (I 128 Holl); Ps.-Clem. *Hom.* 5, 23, 2; 6, 21,2; *Recog.* 10, 23, 4; Ioh. Chrys. *In ep. Pauli ad Tit. hom.* 3, 1 (PG 62, 677 A); Sever. *In ep. Pauli ad Tit.* 1 (PL 26, 573 A-B); *Ep.* 70, 2 (CSEL 54, 701); Theod. Mops. *Comment. in Acta ap.* 17, 18 ap. Gannat Busamē (versio Anglica ap. Harris, Expositor III 1907, S. 310); Comment. In Pauli ep. II 242 Swete (versio Latina, non vidi); Cyr. *C. Iul.* 10, 342 (PG 76, 1028 B); Theodor. *Interpr. Ep. Pauli ad Tit.* 1, 12 (PG 82, 861 B); Paulin. Nol. *Poema* 19, 86 (PL 61, 515 A); Mart. Ign. 3 (II 222 Funk[2]).

[55] Nonnus Abbas, *Collect. et expos. hist. ad Greg. Naz. Or. 2 c. Iul.* 30 (PG 36, 1049 D-1052 A); Ioh. Ant. *Hist. F* 5 et F 6, 4 (FHG IV 542, cf. Cramer, *Anecd. Par.* II 386 et 236); Chron. Pasch. 44 B-C (I 80 Dind. = PG 92, 164 B-C); Cosmas Hier. *Hist. ad carm. Greg. Naz.* 263 (PG 38, 504); Sync. *Ecl. Chron.* 289 p. 179 Mosshammer; Ischo'dad, *Comment.* in *Acta ap.* p. 29 Gibson = Harris, Expositor IV 1914, S. 351 – 352; Sedul. Scot. *Collect. in ep. Pauli ad Tit.* (PL 103, 244 C); Ps.-Luc. *Philop.* 10; Suda s.v. Πῆκος (IV 124 Adler); Sym. Metaphr. *Mart. Ign.* 7 (II 250 Funk[2]); Mich. Psel. ἀναγωγὴ εἰς τὸν Τάνταλον ap. Tzetz. *Alleg. Iliad.* p. 348 Boissonade; Cedren. *Hist. comp.* 1, 29 et 1, 31 Bekker (PG 121, 56 C et 57 D); Schol. Callim. Hymn. Iov. 8 (II 42 Pf.); Schol. Luc. Iup. trag. 45 p. 78 Rabe; Comment. Bern. in Luc. Phars. 8, 872; Schol. Carm. Greg. Naz. ap. T. Gaisford, Catalogus... manuscriptorum qui... in Bibl. Bodleiana asservantur, Oxonii 1812, S. 49; Eudocia, *Viol.* 414 p. 311 – 312 Flach.

[56] Kallimachos schreibt über Zeus' Grab auch in Fr. 202 Pf. (= *Jamb.* 12, 15 – 16).

[57] Siehe die im Kommentar zu Euhem. T 2 (b) angeführten Arbeiten.

[58] Siehe die im Kommentar zu Euhem. T 2 (a) angeführten Arbeiten.

[59] Bis vor kurzem nahm man an, dass Dionysios Skytobrachion im 2. Jh. v. Chr. lebte (z.B.F. Jacoby, FGrHist I, Berlin 1957[2], S. 509 [2. Hälfte des 2. Jh.]; H. Gärtner, *Dion. Skyt.*, KP II 1967, Sp. 69), aber J.S. Rusten, *Dionysius Scytobrachion*, Opladen 1982, S. 19 – 29 erbrachte den Beweis, dass die aus dem Dionysios'chen Werk stammenden Fragmente des Mythos über Argonauten sich im PHibeh 186 befinden. Der Papyrus wurde von E.G. Turner, *The Hibeh Papyri*, II, London 1955, S. 53 – 55 auf etwa 250 – 220 v. Chr. datiert, von Rusten auf etwa 200 v. Chr. Rusten ist der Meinung, dass Dionysios in den Jahren um 270 (in den *Libyschen Geschichten* werden *theoi adelphoi* erwähnt) – 220 v. Chr. lebte.

(F 13 Rusten ap. Diod. 3, 61, 2)[60]. Von großer Bedeutung für die Popularisierung des Werkes des Euhemeros war dessen Übersetzung ins Lateinische (*Euhemerus sive Sacra historia)* durch den Dichter Ennius um 200 – 194[61]. Der Platoniker Celsus, der das Christentum in seiner Schrift Ἀληθὴς λόγος (um 178 n. Chr.) kritisierte, behauptete, die Kreter interpretierten Zeus' Grab allegorisch. Origenes aber verwarf solch einen Versuch, die Tradition zu retten (*C. Cels.* 3, 43)[62]. Der Sophist Antiochos von Aigai (um 200 n. Chr.) war Verfasser einer rhetorischen Deklamation (μελέτη), in der er sich für die wegen der Vorführung des Grabes von Zeus verdammten Kreter einsetzte (Philostr. *Vit. Soph.* 2, 4)[63]. Nach dem Neuplatoniker Porphyrios stieg Pythagoras, in ein wollenes schwarzes Gewand gehüllt, in die Höhle des Berges Ida hinunter, wo er dem Zeus ein Opfer brachte. Dort sah er sich dessen Thron an, der alljährlich mit einem neuen Teppich bedeckt wurde, und grub eine Inschrift in sein Grab ein. Pythagoras soll nicht weniger als 27 Tage in der Höhle verbracht haben (Vit. Pyth. 17)[64]. Bei der Bekämpfung der heidnischen Religion pflegten christliche Schriftsteller sich auf das Grab des Zeus zu berufen, um damit zu beweisen, dass der Hauptgott des griechischen Pantheons in Wirklichkeit ein Mensch gewesen sei. Auch der Heide Lukian, der traditionellen Volksreligion gegenüber kritisch eingestellt, erwähnt oft Zeus' Grab.

Im Altertum lokalisierte man das Grab von Zeus auf dem Berg Ida (Varro[65], Porphyrios, Kyrillos von Alexandrien), auf dem Berg Dikte (Nonnos in den *Dionysiaka*) oder aber in Knossos (Euhem. T 69 A-B, Johannes von Antiochien). Die Überlieferung über das Grab von Zeus auf Juktas scheint dagegen erst aus der Neuzeit zu stammen[66]. Sie wird nämlich zuerst von Ch. Buondel-

---

[60] Nach Jacoby, *o.c.,* (Anm. 59) S. 513.23 wurde der Passus 3, 61, 2 von Diodor hinzugefügt, aber Rusten, *o.c.,* (Anm. 59), S. 110 Anm. 57 verteidigt die Authentizität dieses Fragments.

[61] Siehe M. Winiarczyk, *Ennius' „Euhemerus sive Sacra historia"*, RhM CXXXVII 1994, S. 274 – 291.

[62] αἰνιττόμενος τροπικὰς ὑπονοίας καθ' ἃς πεπλάσθαι λέγεται ὁ περὶ τοῦ Διὸς μῦθος (Orig. *C. Cels.* 3, 43). Siehe C. Andresen, *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*, Berlin 1955, S. 26.

[63] Siehe Kokolakis, *o.c.*, (Anm. 52), S. 123.

[64] Siehe Rohde, *o.c.*, (Anm. 46), S. 129 – 130 Anm. 3.

[65] Zwar schreibt Varro nicht deutlich, dass das Grab auf dem Berg Ida zu finden ist, doch man kann zu einem solchen Schluss gelangen. Solinus 11, 6 erwähnt den Ida und führt gleich darauf eine Information über Zeus' Grab aus dem Werk Varros *De litoralibus* an.

[66] So z.B. Cook, *o.c.,* (Anm. 37), S. 158 – 162; Nilsson, MMR (Anm. 47), S. 461 – 462; P. Faure, *Le mont Iouktas, tombeau de Zeus*, [in:] E. Grumach (Hrsg.), Minoica. Festschrift zum 80. Geburtstag von J. Sundwall, Berlin – Ost 1958, S. 133 – 148; Dietrich, *o.c.*, (Anm. 47), S. 297 Anm. 48; Verbruggen, *o.c.*, (Anm. 39), S. 63 – 67; B. Rutkowski, *The Cult Places of the Aegean*, New Haven – London 1986, S. 1 – 2; A. Karetsou, *The Peak sanctuary of Mt. Juktas,* [in:] R. Hägg, N. Marinatos (Hrsg.), Sanctuaries and Cults in the Aegean Bronze Age, Stockholm 1981, S. 137 – 153, bes. S. 153 und Bloedow, *o.c.*, (Anm. 50), S. 162 halten die Überlieferung über das Grab von Zeus auf Juktas für glaubwürdig. Karetsou führte in den Jahren 1974 – 1986 Ausgrabungen auf dem Berg Juktas und entdeckte dort einen Altar, der in der Nähe eines Schlunds erbaut worden war („on the lip of the chasm", S. 141). Unbegründet ist jedoch ihre Ansicht, dass wir hier mit dem Altar und der Grabstätte des Zeus zu tun hätten.

monti erwähnt, der 1415 Kreta besuchte und eine Beschreibung der Insel hinterließ[67].

Nach Euhemeros (T 69 A ap. Lact. *Div. Inst.* 1, 11, 46) befand sich auf Zeus' Grab die einfache Inschrift ZAN KPONOY[68]. Zan ist eine dorische Form des Namens Zeus[69]. Spätere Schriftsteller überlieferten fünf umfangreiche Fassungen der Grabinschrift, die in meinem Kommentar zu Euhem. T 69 A gesammelt sind. Erwähnenswert ist hier, dass ein Scholion zu Callim. *Hymn. Iov.* 1, 8 (II 42 Pf.) zu erklären versucht, dass die Überlieferung über Zeus' Grab infolge eines Missverständnisses entstanden sei. Auf Kreta habe sich nämlich das Grab des Minos mit der Inschrift Μίνωος τοῦ Διὸς τάφος befanden. Mit der Zeit seien die ersten zwei Worte verwischt worden und nur die Aufschrift Διὸς τάφος zurückgeblieben. Deswegen hätten die Kreter begonnen, über das Grab des Zeus zu sprechen. Es ist ein hochinteressanter, aber vereinzelter Versuch, den Ursprung der Überlieferung über Zeus' Grab auf Kreta näher zu bestimmen.

Manche Forscher vermuteten, dass Zeus' Grab im Altertum eine touristische Attraktion gewesen war. C. Cichorius glaubte etwa, Varro[70] habe Zeus' Grab gesehen, H. Verbruggen dagegen ist der Ansicht, auch Cicero erwähne diese touristische Sitte[71]. Dass antike Touristen Zeus' Grab besichtigten, ist zwar nicht auszuschließen, doch die oben angeführten Testimonien bestätigen dieses These nicht. Nach L. Casson besuchten antike Reisende die Höhle, in der Zeus geboren worden sein soll, aber von der Besichtigung des Grabes ist nirgends die Rede[72].

Ich habe den Eindruck, dass Euhemeros als Erster über Zeus' Grab auf Kreta geschrieben hat, wobei er sich auf eine lokale Tradition stützen musste. An sein Werk haben im 3. Jh. Kallimachos und Dionysos Skytobrachion angeknüpft. Später schrieben über das Grab mehr als 60 Autoren – die Einen mit Billigung, wobei sie auf diese Weise den heidnischen Glauben kritisierten, die Anderen mit Empörung, manche versuchten diese Tradition zu rechtfertigen, oder aber ihren Ursprung zu ergründen.

2. Euergetismus

Vom Anfang an wird in der griechischen Literatur die Überzeugung geäußert, dass man einen Menschen Gott (θεός) nennen kann, wenn er einem Individuum, einer Menschengruppe oder einer ganzen Gemeinschaft große Wohl-

---

[67] Ch. Buondelmonti, *Descriptio insule Crete et Liber insularum*, cap. XI: *Creta*, hrsg. von M.-A. Spitael, Heraklion 1981, S. 154 lin. 681 – 155 lin. 692.

[68] Vgl. Comm. Bern. Lucan. 8, 872 „ostendunt tumulum sub hac inscriptione ZAN KPONOY".

[69] Siehe A.B. Cook, *Zeus,* II, Cambridge 1925, S. 350 – 354; J. Schindler, *Zeus*, RE Suppl. XV 1978, Sp. 1001.

[70] C. Cichorius, *Römische Studien* (...), Leipzig – Berlin 1922, S. 212. Ähnlich Faure (Anm. 66), S. 134 – 135 und Rutkowski, *o.c.*, (Anm. 66), *l.c.*

[71] Verbruggen, *o.c.*, (Anm. 39), S. 57 zitiert Cic. *Nat. deor.* 3, 53 „cuius in insula sepulcrum ostenditur", aber es lässt sich aus diesem Testimonium nicht entnehmen, ob Zeus'Grab eine touristische Attraktion war.

[72] L. Casson, *Travel in the Ancient World*, London 1974, S. 233.

taten erwiesen hat, also zum εὐεργέτης oder zum σωτήρ wurde[73]. So hielten die Troianer Hektor für einen Gott (*Il.* 22, 393 – 394; 24, 258 – 259) und die Griechen Achilles (*Od.* 11, 484), weil beide sehr tapfer gegen die Feinde gekämpft hatten. Odysseus sagt zu Nausikaa, er werde nach der Rückkehr in die Heimat zu ihr wie zu Gott beten, weil sie ihm das Leben gerettet habe (*Od.* 8, 467 – 468). In Aischylos' *Hiketiden* überzeugt Danaos seine Töchter, es sei richtig zu den Argeiern zu beten und ihnen wie den olympischen Göttern Opfer darzubringen, weil sie zu ihren σωτῆρες wurden (V. 980 – 983). In der dem Euripides zugeschriebenen Tragödie *Rhesos* grüßen die trojanischen Wächter den Herrscher der Thraker, der Troia zu Hilfe kam, wie Zeus (V. 355 – 358). In einer Begräbnisrede, die Perikles zur Ehre der 444/443 auf Samos gefallenen Soldaten hielt, verkündete er, dass diese unsterbliche Götter geworden seien, weil sie ihr Leben fürs Vaterland hingegeben hätten (Plut. *Per.* 8). In einer der Komödien von Eupolis ist die Rede davon, dass die Athener einst zu ihren Feldherren wie zu Göttern (ὡσπερεὶ θεοῖσιν) beteten und das diese es tatsächlich waren (καὶ γὰρ ἦσαν, fr. 384 [PCG V 509]). Für Aristoteles (*Rhet.* 1, 5 p. 1361 a 28 – 37) ist es selbstverständlich, dass den Wohltätern verschiedene Dankbarkeitsformen gebühren, u.a. θυσίαι und τεμένη. Diese Ansicht war sowohl in der hellenistischen Epoche wie auch in der Kaiserzeit nicht nur bei den Griechen, sondern auch bei den Römern verbreitet[74]. Ihr liegt die Überzeugung zugrunde, dass es eine der wichtigsten Eigenschaften der Gottheit ist, den Menschen Wohltaten zu erweisen (τὸ εὐεργετεῖν)[75]. Ein Mensch, der zum Wohltäter wird, ähnele somit einem Gott[76]. Diesem Gedanken begegnet man später auch in der christlichen Literatur[77].

---

[73] A.D. Nock, *Notes on ruler-cult*, JHS XXVIII 1928, S. 31 – 32, Nachdruck [in:] Essays on Religion and the Ancient World, Oxford 1972, S. 145; M.P. Charlesworth, *Some Observations on ruler cult especially in Rome*, HThR XXVIII 1935, S. 8 – 16; Nilsson, *o.c.*, (Anm. 4), S. 137; Z. Stewart, *Il culto del sovrano*, [in:] R. Bianchi Biandinelli (Hrsg.), Storia e Civiltà dei Greci, VIII, Milano 1977, S. 562 – 564; E.A. Fredricksmeyer, *On the background of the ruler cult*, [in:] Ancient Macedonian Studies in Honor of Ch. F. Edson, Thessaloniki 1981, S. 148 – 149; H. Dörrie, *Gottesvorstellung*, RAC XII 1983, Sp. 139 – 140.

[74] Plaut. *Persa* 99 – 100 „o mi Iuppiter terrstris"; Terent. *Ad.* 535 „facio te apud illum deum"; Caecil. *Com.* 264 Ribbeck „homo homini deus est si suum officium sciat"; Cic. *Cum sen. grat. egit* 8 „P. Lentulus, parens ac deus nostrae vitae"; Cic. *Post reditum* 11; Cic. *Pro Sest.* 144; Verg. *Ecl.* 1, 6 – 7 „deus nobis haec otia fecit.// namque erit ille mihi semper deus (scil. Octavianus)".

[75] Hom. *Od.* 8, 325 et Hes. *Theog.* 46 θεοὶ δωτῆρες ἐάων; Democr. (DK 68 B 175) ap. Stob. 2, 9, 4; Pl. *Rep.* 379 C; Arist. *EN* 9 p. 1162 a 5 – 6; Chrys. (SVF II 1115) ap. Plut. *Stoic. rep.* 38 p. 1051 E; Antip. Sid. (SVF III 33) ap. Plut. *Stoic. rep.* 38 p. 1051 F; Cic. *Nat. deor.* 2, 60 „multae autem aliae naturae deorum ex magnis beneficiis non sine causa et a Graeciae sapientissimis et a maioribus nostris constitutae nominataeque sunt"; Dion. Hal. *Ant.* 2, 62, 5; Pollux 1, 40 – 41 πρόχειρος εἰς εὐεργεσίαν.

[76] Cic. *Pro Lig.* 38 „homines enim ad deos nulla re propius accedunt quam salutem hominibus dando"; Strab. 10, 9 p. 467; Plin. *NH* 2, 7, 18 „deus est mortali iuvare mortalem"; Sen. *Benef.* 3, 15, 4 „qui dat beneficia, deos imitatur"; Ael. *VH* 12, 59; Gnom. Vat. 53; Ps.-Arist. *Ep.* 4 p. 31 Plezia τὴν εὐεργεσίαν θεῷ ἰσόμοιρον.

[77] Ep. ad Diog. 10, 6; Greg. Naz. *Or.* 14, 26,2.

Die Wörter θεὸς/θεῖος und deus/divinus wurden also metaphorisch gebraucht, um Bewunderung auszudrücken oder außerordentlichen Wert einer Person oder einer Sache hervorzuheben[78]. Deswegen wurden einzelne Menschen, die sich durch ἀρετή[79], Weisheit[80] oder Schönheit[81] auszeichneten oder eine außergewöhnliche Tat vollbrachten[82], für Götter gehalten.

---

[78] Bereits in den homerischen Epen begegnet man häufig einem Halbvers θεὸς δ' ὣς τίετο δήμῳ (*Il.* 5, 78; 16, 605; *Od.* 14, 205), der davon zeugt, dass einer Person außergewöhnliche Achtung entgegengebracht wurde. Siehe Taeger, *o.c.*, (Anm. 4), S. 59 – 60; Roloff (unten Anm. 80), S. 7 – 8, 29 – 30. Seit dem 6. Jh. sprechen Dichter sehr gern davon, dass ein hervorragender Mensch „Gott inmitten der Leute" ist. Z.B. Theog. 339 μετ' ἀνθρώπων θεός; Antiphanes, *Tritagonistes* Fr. 207 (PCG II 434) θεὸς ἐν ἀνθρώποισιν Vgl. Isocr. *Euag.* 72 εἴ τινες τῶν ποιητῶν περί τινος τῶν προγεγενημένων ὑπερβολαῖς κέχρηνται, λέγοντες ὡς ἦν θεὸς ἐν ἀνθρώποις; Arist. *Polit.* 3, 13 p. 1284 a 11 ὥσπερ γὰρ θεὸν ἐν ἀνθρώποις εἰκὸς εἶναι τὸν τοιοῦτον. Siehe J.P.V.D. Balsdon, *The „Divinity" of Alexander*, Historia I 1950, S. 363 – 371 („The Influence of Isocrates and Aristotle"); V. Ehrenberg, *Alexander and the Greeks*, Oxford 1938, S. 73 – 74 (ὥσπερ θεὸς ἐν ἀνθρώποις ist „a rather conventional and certainly old phrase"). Siehe auch W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, II, Cambridge 1965, S. 477 Anm. 2; H. Eisenberger, *Demokrits Vorstellung vom Sein und Wirken der Götter*, RhM CXIII 1970, S. 148; H.D. Betz, *Gottmensch*, RAC XII 1983, Sp. 235. Über die Bedeutung des Wortes θεός siehe z. B. Wilamowitz-Mollendorff, *Der Glaube* (Anm. 47), S. 17 – 19; H. Kleinknecht, θεός und θεῖος, ThWNT III 1938, S. 65 – 79 und 122 – 123; W. Pötscher, ΘΕΟΣ. *Studien zur älteren griechischen Gottesvorstellung*, Diss. Wien 1953 (Maschinenschrift); idem, *Das Person-Bereichdenken in der frühgriechischen Periode*, WSt LXXII 1959, S. 5 – 25; idem, *Person-Bereichdenken und Personifikation*, Literaturwissenschaftliches Jahrbuch NF XIX 1978, S. 217 – 231. Nachdruck beider Aufsätze mit einem Nachwort des Verfassers [in:] Hellas und Rom, Hildesheim 1988, S.49 – 89; Burkert, *Griechische Religion* (Anm. 11), S. 406 – 408; S.R.F. Price, *Gods and Emperors: The Grek Language of the Roman imperial cult*, JHS CIV 1984, S. 79 – 95; H. Erbse, *Untersuchungen zur Funktion der Götter im homerischen Epos,* Berlin – New York 1986, S. 9 – 11; J. Bremmer, *Greek Religion*, Oxford 1994, S. 22 – 23; M. Clauss, *Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich*, Stuttgart – Leipzig 1999, S. 17 – 26.

[79] Arist. *EN* 7, 1 p. 1145 a 23 – 24 εἰ, καθάπερ φασίν, ἐξ ἀνθρώπων γίνονται θεοὶ δι' ἀρετῆς ὑπερβολήν. Vgl. Isocr. *Euag.* 70 εἴ τινες τῶν προγεγενημένων δι' ἀρετὴν ἀθάνατοι γεγόνασιν; Isocr. *Phil.* 132 διὰ τὴν ἀρετὴν εἰς θεοὺς ἀνήγαγε (scil. Ἡρακλῆς).

[80] Pythagoras: Iambl. *V.P.* 35, 255 θεῖος; Iambl. V.P. 28, 140 (= Arist. *De Pythag.* F 1 p. 131 Ross) θεός; Ael. *VH* 2, 26 (= Arist. p. 130 Ross = F 173 Gigon) Ἀπόλλων Ὑπερβορεῖος; D.L. 8, 11 (=Arist. p. 131 Ross) Ἀπόλλων ἐξ Ὑπερβορέων; Iambl. V.P. 30 (=Arist. F 2 p. 132 Ross=F 156 Gigon) τὸν ἐξ Ὑπερβορέων Ἀπόλλωνα; Empedocles: DK 31 B 112 ap. D.L. 8, 62 θεὸς ἄμβροτος οὐκέτι θνητός ... σεβίζομαι; Plato: Cic. *De orat.* 1, 106, cf. 2, 179; Cic. *Nat. deor.* 2, 32 „deus quidam philosophorum"; Cic. *Ad Attic.* 4, 16, 3 „deus ille noster"; Epicurus: Lucr. 5, 8 „deus ille fuit"; Cic. *Tusc.* 1, 48; cf. D.L. 10, 135 ζήσεις δὲ ὡς θεὸς ἐν ἀνθρώποις (über einen Menschen, der nach der Lehre Epikurs lebt). Iamblichus: Damasc. In Phileb. 227 p. 107 Westerink θεῖος; Nach Plato (*Rep.* 500 D) ein Philosoph θεῖος εἰς τὸ δυνατὸν γίγνεται. Siehe D. Roloff, *Gottähnlichkeit, Vergöttlichung und Erhöhung zu seligem Leben. Untersuchungen zur Herkunft der platonischen Angleichung an Gott*, Berlin 1970, S. 198 – 206.

[81] Charax (FGrHist 103 F 13) Io θεὸς ἐνομίσθη διὰ τὸ κάλλος; Expos. tot. mundi 44 (SC 124 p. 180 Rougé); cf. D.L. 10, 5.

[82] Isocr. *Ep. ad Phil.* 3, 5 οὐδέν γαρ ἔσται λοιπὸν ἔτι πλὴν θεὸν γένεσθαι (nach der Eroberung Persiens). Über verschiedene Interpretationen dieser Wendung: F. Taeger, *Isokrates und die Anfänge des hellenistischen Herrscherkultes*, Hermes LXXII 1937, S. 355 – 360 („eine gnomische Wendung"); F.R. Wüst, *Philipp II. von Makedonien und Griechenland in den Jahren von 346 bis 338*, München 1938, S. 172 – 173 Anm. 4 (Auseinandersetzung mit Taeger); Ehrenberg, *o.c.*, (Anm. 78), S. 73

In der archaischen und klassischen Epoche[83] wurden Städtegründern (ἥρως κτίστης)[84], hervorragenden Feldherren, die während der Verteidigung einer Stadt gefallen waren, oder Gesetzgebern, Philosophen, Ärzten, Dichtern und olympischen Siegern ἡρωικαὶ τιμαί zuerkannt[85]. Dieser Kult galt den Verstorbenen, deren Gräber sich oft auf der Agora befanden. Im 4. Jh. änderte sich die Mentalität der Griechen. Man begann auch Lebende als Heroen zu verehren, wie z.B. Dion, der im Jahre 357 Syrakus vor der Tyrannis des Dionysios II. befreite (Diod. 16, 20, 6)[86], und die Städtegründer[87]. Die Griechen gewöhnten

---

Anm. 1; W.W. Tarn, *Alexander the Great*, II, Cambridge 1948, S. 365 – 369; Balsdon, *o.c.*, (Anm. 78), S. 363 ff. (Auseinandersetzung mit Tarn); H. Kehl, *Die Monarchie im politischen Denken des Isokrates*, Diss. Bonn 1962, S. 110 (Isokrates schlug Philipp ein Gottkönigtum vor); H. Bengtson, *Griechische Geschichte*, München [5]1996, S. 326 Anm. 1; H.H. Schmitt, *Herrscherkult*, [in:] Kleines Lexikon des Hellenismus, Wiesbaden [2]1993, S. 246 – 247 („Isokrates' Wort... ist zwar nicht Aufforderung zur Selbstvergottung, sondern Warnung vor Hybris").

[83] Siehe z.B. A.D. Nock, *The cult of heroes*, HThR XXXVII 1944, S. 141 – 174, Nachdruck [in:] Essays... S. 575 – 602; J.N. Coldstream, *Hero Cults in the Age of Homer*, JHS XCVI 1978, S. 8 – 17; Th. Hadzisteliou Price, *Hero cult in the „age of Homer" and earlier*, [in:] Arktouros. Studies Presented to B.M.W. Knox (...), Berlin – New York 1979, S. 219 – 228; A. Snodgrass, *Les origines du culte des héros dans la Grèce antique*, [in:] G. Gnoli, J.P. Vernant (Hrsg.), La mort et les morts dans les sociétés anciennes, Cambridge – Paris 1982, S. 107 – 119; idem, *The archaeology of the Hero*, AION X 1988, S. 19 – 26; J. Whitley, *Early states and hero cults: a re-appraisal*, JHS CVIII 1988, S. 173 – 182; E. Kearns, *Between God and Man: Status and Function of Heroes and Their Sanctuaries*, [in:] Le sanctuaire grec, Vandoeuvres – Genève 1992 (Entretiens... XXXVII), S. 65 – 99; C.M. Antonaccio, *An Archaeology of Ancestors. Tomb Cult and Hero Cult in Early Greece*, Lanham – London 1995; J. Whitley, *Tomb Cult and Hero Cult. The Uses of the Past in Archaic Greece*, [in:] N. Spencer (Hrsg.), Time, Tradition and Society in Greek Archaeology. Bridging the „Great Divide", London – New York 1995, S. 43 – 63.

[84] Siehe z.B. W. Leschhorn, *„Gründer der Stadt". Studien zu einem politisch-religiösen Phänomen der griechischen Geschichte*, Stuttgart 1984; I. Malkin, *Religion and Colonization in Ancient Greece*, Leiden 1987, S. 189 – 266.

[85] Ein Verzeichnis der heroisierten Personen bei Farnell, *o.c.*, (Anm. 18), S. 361 – 372, 420 – 426; L. Cerfaux, J. Tondriau, *Un concurrent de christianisme: Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Paris – Tournai 1957, S. 459 – 466; W. Speyer, *Heros*, RAC XIV 1988, Sp. 866 – 869.

[86] Zwar hielten H. Berve, *Dion,* Wiesbaden 1956, S. 94 Anm. 1 und Taeger, *o.c.*, (Anm. 4), S. 154 mit Anm. 11 diese Nachricht für unglaubwürdig, aber sie wurde von anderen Forschern als echt akzeptiert (z.B. L.R. Taylor, *The Divinity of the Roman Emperor*, Middletown 1931, S. 94 mit Anm. 17; Ch. Habicht, *Gottmenschentum und griechische Städte*, München[2] 1970 (Zetemata XIV), S. 9 – 10, 244 – 245 (er widerlegt überzeugend die Argumente von Berve und Taeger); Nilsson, *o.c.*, (Anm. 4), S. 137. Vgl. E. Badian, *The deification of Alexander the Great*, [in:] Ancient Macedonian Studies in Honor of Ch. F. Edson, Thessaloniki 1981, S. 42 – 43 und Fredricksmeyer, *o.c.*, (Anm. 73), S. 152 – 153.

[87] z.B. Demetrios Poliorketes, der die Stadt Sikyon im Jahre 303 neu gründete (Diod. 20, 102, 3) und die Stadt Demetrias in Thessalien um 293 erbaute (Strab. 9, 5, 15 p. 436). Siehe Habicht, *o.c.*, (Anm. 86), S. 74 – 76 und Leschhorn, *o.c.*, (Anm. 84), S. 258 – 268. Lysimachos galt als Neugründer der Stadt Ephesos, weil er sie unmittelbar ans Meer verlegt, befestigt und ihr um 294 zu Ehren seiner Gemahlin den Namen Arsinoeia gegeben hatte; der alte Name wurde jedoch von Seleukos I. im Jahre 281 wiedereingeführt (Strab. 14, 1, 21 p.640). Siehe Habicht, *o.c.*, (Anm. 86), S. 40 – 41 und Leschhorn, *o.c.*, (Anm. 84), S. 255 – 257.

sich also an den Gedanken, dass der lebende Euergetes ἡρωικαὶ τιμαί erhalten konnte, die früher nur den Verstorbenen gebührt hatte[88].

Zu Beginn der hellenistischen Epoche wurden den Menschen Wohltaten vor allem von Königen erwiesen, und den Euergetismus hielt man für eine der Eigenschaften des hellenistischen Herrschers[89]. Deswegen vertraten viele Griechen den Standpunkt[90], dass der βασιλεὺς εὐεργέτης einen göttlichen Kult verdiene, obwohl man zweifelsohne zwischen den unsterblichen olympischen Göttern und den sterblichen Herrschern deutlich zu unterscheiden wusste[91]. Davon zeugen

---

[88] Zu den Unterschieden zwischen dem Heroenkult und dem Götterkult siehe z.B. Pfister, *o.c.*, (Anm. 25), S. 466 – 478; Habicht, *o.c.*, (Anm. 86), S. 203; D. Fishwick, *The Imperial Cult in the Latin West*, I 1, Leiden 1987, S. 3 – 4. Vgl. S.R.F. Price, *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge 1984, S. 32 – 33.

[89] Zu *basileus euergetes* siehe z.B. E. Schwartz, *Hekataios von Teos*, RhM XL 1885, S. 254 – 260; E. Skard, *Zwei religiös-politische Begriffe: Euergetes-Concordia*, Oslo 1932, S. 56 – 65; H. Bolkestein, *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum*, Utrecht 1939, S. 391 – 400; B. Kötting, *Euergetes*, RAC VI 1966, Sp. 849 – 856; O. Murray, *Hecataeus of Abdera and Pharaonic Kingship*, JEA LVI 1970, S. 159 – 161; Ph. Gauthier, *Les cités grecques et leur bienfaiteurs*, Paris 1985, S. 39 – 53; K. Bringmann, *Der König als Wohltäter. Beobachtungen und Überlegungen zur hellenistischen Monarchie*, [in:] J. Bleicken (Hrsg.), Colloquium aus Anlass des 80. Geburtstags von A. Heuß, Kallmünz 1993, S. 83 – 95. Zu den Eigenschaften eines hellenistischen Herrschers siehe z.B. W. Schubart, *Das hellenistische Königsideal nach Inschriften und Papyri*, APF XII 1937, S. 1 – 26; C. Préaux, *L'image du roi de l'époque hellénistique*, [in:] Images of Man in Ancient and Medieval Thought. Studia G. Verbeke ab amicis et collegis dicata, Leuven 1976, S. 53 – 75; H.-J. Gehrke, *Der siegreiche König. Überlegungen zur Hellenistischen Monarchie*, Archiv für Kulturgeschichte LXIV 1982, S. 247 – 277; F.W. Walbank, *Monarchies and monarchic Ideas*, [in:] CAH VII 1^2, 1984, S. 81 – 84; H.H. Schmitt, *Herrscherideal,* [in:] Kleines Lexikon des Hellenismus, Wiesbaden^2 1993, S. 234 – 240.

[90] Habicht, *o.c.*, (Anm. 86), S. 213 – 221, 270 – 271 behauptet, dass die Opposition gegen die Kulte der lebenden Herrscher politisch motiviert war. Vgl. F. Taeger, *Zum Kampf gegen den antiken Herrscherkult*, ARW XXXII 1935, S. 282 – 292.

[91] W. Schubart, *Die religiöse Haltung des frühen Hellenismus*, Der Alte Orient XXXV 2, 1937, S. 18; Habicht, *o.c.*, (Anm. 86), S. 196 – 199; Vgl. Die Bezeichnung eines Menschen als mortalis deus (Cic. *Fin.* 2, 40 = Arist. *Protr.* F 10c Ross = F 832 Gigon). Siehe H. Dörrie, *Gottesvorstellung*, RAC XII 1983, Sp. 136 – 138. Die offizielle Propaganda versuchte eine Kluft zwischen der Göttlichkeit und der Sterblichkeit der Könige zu überwinden. Die alexandrinischen Dichter schrieben, dass die Herrscher nicht stärben, sondern zu den Göttern entrückt worden seien. Ptolemaios I. sei von Zeus zum Olymp erhoben worden, wo er zwischen Alexander und Herakles throne (Theocr. 17, 16 ff.). Später wurden Berenike von Aphrodite (Theocr. 17, 48) und Arsinoe von den Dioskuren (Callim. Fr. 228 Pf.) entrückt. Siehe Rohde, *o.c.*, (Anm. 46), S. 374 – 376; R. Pfeiffer, *Arsinoe Philadelphos in der Dichtung*, Die Antike II 1926, S. 161 – 174; U. Wilcken, *Zur Entstehung des hellenistischen Königskultes*, SB Preuss. Akad. Wiss. Philos.-hist. Kl. 1938, S. 298 – 321, Nachdruck [in:] A. Wlosok (Hrsg.), Römischer Kaiserkult, Darmstadt 1978, S. 218 – 253, bes. 241 – 242. Auch Dokumente, während sie über den Tod der Ptolemäer berichten, verwenden euphemistische Ausdrücke (z.B. διαλλάσσειν, μεταλλάσσειν, μεθίστασθαι), die suggerieren, dass die Betreffenden vom Leben in eine andere Form göttlicher Existenz übergehen. Von Ptolemaios' III. Tochter Berenike heißt es im Kanoposdekret: ἐπεὶ εἰς θεοὺς μετῆλθεν (OGIS 56, 55). Vgl. IG XII 2, 645; Diod. 18, 4, 1; 18, 56, 2. Siehe E. Kornemann, *Zur Geschichte der antiken Herrscherkulte*, Klio I 1901, S. 60 – 61, 98 Anm. 2; C.B. Welles, *Royal Correspondence in the Hellenistic Period*, New Haven 1934, S. 348; Taylor, *o.c.*, (Anm. 86), S. 25 Anm. 61; Taeger, *o.c.*, (Anm. 4), S. 230 mit Anm. 25; Habicht, *o.c.*, (Anm. 86), S. 199 – 200.

Inschriften, in denen gesagt wird, dass jemand ὥσπερ θεός verehrt wird oder ἰσόθεοι τιμαί erhält[92]. In den attischen Inschriften werden Antigonos Monophthalmos und sein Sohn Demetrios Poliorketes Könige genannt, und als σωτῆρες treten sie nur dann auf, wenn die Rede von ihrem Kult ist. Übrigens, die Herrscher nahmen selbst am Kult der olympischen Götter teil wie andere Menschen, und ihre Statuen waren in den Tempeln anderer Gottheiten aufgestellt und dadurch wurden sie σύνναοι θεοί[93]. Die Untertanen brachten häufig Opfer für (ὑπέρ) die Herrscher dar, dagegen richteten sie im Allgemeinen keine Gebete an sie[94]. Mir scheint, dass der Euergetismus eine wichtige Voraussetzung für den Herrscherkult war und Euhemeros beeinflusst haben wird.

3. Rationalistische Interpretation der Mythen

Gegen Ende des 6. Jh. begannen manche Schriftsteller zu glauben, dass die Mythen über tatsächliche Begebenheiten berichteten, und deswegen entfernten sie aus ihnen wunderbare und unglaubwürdige Elemente (θαυμάσια, παράδοξα, ἄπιστα), um zum historischen Kern vorzudringen[95]. Zwar wurden auf diese Weise im Allgemeinen Heroengeschichten interpretiert, manchmal aber wurde diese Methode auch auf Mythen über Götter angewandt. Den Anfang machte wahrscheinlich der Logograph Hekataios von Milet in seinem Werk Γενεαλογίαι. Für ihn war der dreiköpfige Zerberus z.B., den Herakles aus dem Hades heraufgeholt haben soll, in Wirklichkeit eine in der Gegend von Tainaron lebende Giftschlange. Mann nannte sie Hades' Hund, weil viele Menschen an ihrem Biss gestorben sein sollen (FGrHist 1 F 27). Geryoneus war kein dreileibiger Riese, sondern ein König, den Herakles in Epirus mit Hilfe eines Heeres der Epeier bezwang (F 25 – 26). Ähnlich interpretierten später u.a. Hellanikos

---

[92] H. Hepding ap. Nilsson, *o.c.*, (Anm. 4), S. 140 – 141 bemerkt, dass „ἰσόθεος ebensowenig göttlich wie ἰσολύμπιος olympisch bedeutet und dass die so genannte Apotheose Lebender noch keine wirkliche Apotheose war, dass man vielmehr so weit ging, schon zu Lebzeiten des Geehrten ihm Ehren zu beschließen, wie man früher den Verstorbenen zugebilligt hatte, Ehren, die an sich nicht besagten, dass der Geehrte selber schon ein Gott, sondern nur dass er ἰσόθεος war". Siehe auch Fishwick, *o.c.*, (Anm. 88), S. 33 – 35. Bereits im homerischen Epos finden sich häufig Beiworte wie ἰσόθεος, ἀντίθεος, θεοείκελος, die metaphorisch verstanden werden müssen. Vgl. Taeger, *o.c.*, (Anm. 4), S. 59; Roloff, *o.c.*, (Anm. 80), S. 3 – 37.

[93] Siehe A.D. Nock, ΣΥΝΝΑΟΣ ΘΕΟΣ, HSCPh XLI 1930), S. 1 – 62, Nachdruck [in:] Essays... S. 202 – 251. Siehe S.R.F. Price, *Between man and god: sacrifice in the Roman Imperial cult*, JRS LXX 1980, S. 31 – 33 und Fishwick, *o.c.*, (Anm. 88), S. 34 – 37.

[94] Schubart, *o.c.*, (Anm. 91), S. 18. Zwar gibt Habicht, *o.c.*, (Anm. 86), S. 196 Anm. 20 zu, dass die Syrakusaner Gebete an Dion (Plut. *Dion* 29, 1; 46, 1) und die Athener an Demetrios gerichtet hätten (Duris, FGrHist 76 F 13, Z. 20 ff.), siehe jedoch die Bemerkungen von Fishwick, *o.c.*, (Anm. 88), S. 37 – 38. Siehe auch Price, *Gods*, (Anm. 78), S. 91 – 93.

[95] Siehe z.B. F. Wipprecht, *Zur Entwicklung der rationalistischen Mythendutung bei den Griechen*, I – II, Programm Donaueschingen, Tübingen 1902 – 1908; W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf Sophistik und Sokrates*, Stuttgart ^{2}1942, S. 131 – 152.

von Mytilene (5 Jh.)[96], Herodoros von Herakleia am Pontos (um 400, FGrHist 31) und Palaiphatos[97] Mythen. Das führte allmählich zur Desakralisation des Mythos und machte es möglich, historische Begebenheiten auch in den Mythen über olympische Götter zu finden.

4. Sophistik

Die Sophisten und Philosophen begannen sich in der 2. Hälte des 5. Jh. für den Ursprung der Religion zu interessieren. In dem Satyrspiel *Sisyphos* (DK 88 B 25 =TGrF 43 F 19), das Kritias von Athen (mit größerer Wahrscheinlichkeit) oder Euripides zugeschrieben wird[98], ist die Rede davon, dass ein Weiser die Menschen überzeugt hat, dass im Himmel Götter wohnen, die diejenigen, welche ihre Frevel im Geheimen begehen, bestrafen. Die Götter sind folglich vom Menschen erfunden worden, und die Religion wird als Instrument betrachtet, das der Aufrechterhaltung der gesellschaftlichen Ordnung dient[99]. Zwei weiteren Theorien begegnen wir in den Schriften Demokrits[100]: a) eine Quelle für den Götterglauben waren die den Menschen erscheinenden und sie in Angst versetzenden riesigen εἴδωλα in Menschengestalt (DK 68 B 166 ap. S. E. *Adv. math.* 9, 19), b) λόγιοι ἄνθρωποι, die bei der Betrachtung von Naturerscheinungen, die in den Herzen der Menschen Ehrfurcht verbunden mit

---

[96] Hellanikos, FGrHist 4 F 28 (der Kampf des Achilles mit dem Skamandros).

[97] Palaiphatos, Περὶ ἀπίστων, hrsg. von N. Festa, *Mythographi Graeci*, III 2, Leipzig 1902.

[98] S.E. *Adv. Math.* 9, 54 (Critias); Aet. *Plac.* 1, 7 ap. Ps.-Plut. *Plac.* 880 EF (Euripides). Erst A. Dihle, *Das Satyrspiel „Sisyphos"*, Hermes CV 1977, S. 28 – 42 hat das Satyrdrama Kritias abgesprochen. Diesen Standpunkt haben sich einige Forscher zu Eigen gemacht: H.J. Mette, Lustrum XIX 1976 [1978], S. 67 – 70 und Lustrum XXIII/XXIV 1981/1982, S. 238 – 241; R. Scodel, *The Trojan Trilogy of Euripides*, Göttingen 1980 (Hypomnemata LX), S. 122 – 137; H. Yunis, *The debate on undetected crime and an undetected fragment from Euripides' Sisyphus*, ZPE LXXV 1988, S. 39 – 46; Ch.H. Kahn, *Greek Religion and Philosophy in the Sisyphus Fragment*, Phronesis XLII 1997, S. 249, andere hingegen abgelehnt: F. Solmsen, *Isis among the Greeks and Romans*, Cambridge, Mass. – London 1979, S. 130 Anm. 25; D. Sutton, *Critias and Atheism*, CQ LXXV 1981, S. 33 – 38; M. Winiarczyk, *Nochmals das Satyrspiel „Sisyphos"*, WSt C 1987, S. 35 – 45; A. Demandt, *Der Idealstaat. Die politischen Theorien der Antike*, Köln – Weimar – Wien[2] 1993, S.56; F. Graf, *Greek Mythology. An Introduction*, Baltimore – London 1993, S. 191; J. Mansfeld, *Aspects of Epicurean Theology*, Mnemosyne XLVI 1993, S. 184; D. Obbink, *Philodemus. On Piety*, Part I, Oxford 1996, S. 355; D.T. Runia, *Atheists in Aetius. Text, Translation and Comments on „De Placitis" 1, 7, 1 – 10*, Mnemosyne XLIX 1996, S. 554. Einige Wissenschaftler halten das Problem der Autorschaft des Sisyphos für umstritten, so z.B. M. Davies, *Sisyphus and the Invention of Religion* (*„Critias" TrGF 1 [43] 19 = B 25 DK*), BICS XXXVI 1989, S. 24 – 28 und K.F. Hoffmann, *Das Recht im Denken der Sophistik*, Stuttgart – Leipzig 1997, S. 273 – 274.

[99] Zu der sog. Theorie des Kritias siehe Arbeiten [in:] M. Winiarczyk, *Bibliographie zum antiken Atheismus 17. Jahrhundert-1990*, Bonn 1994, S. 73 – 77. Wir wissen natürlich nicht, ob Kritias Anhänger der Theorie, die die Dramenfigur vetritt, war.

[100] Zu den Theorien des Demokrit siehe z.B. A. Henrichs, *Two doxographical notes: Democritus and Prodicus on religion*, HSCPh LXXIX 1975, S. 93 – 106; A. Montano, *La genesi della credenza religiosa secondo Democrito*, Elenchos V 1984, S. 365 – 390 und Arbeiten [in:] Winiarczyk, *o.c.*, (Anm. 99), S. 32 – 34.

gewisser Angst hervorriefen, zu der Überzeugung kamen, es gäbe im Himmel eine die Welt regierende Gottheit (DK 68 B 30 ap. Cl. Al. *Protr.* 6, 68, 5; cf. DK 68 A 75 ap. S.E. *Adv. math.* 9, 24). Den Ansichten Euhemeros' ist jedoch die Theorie des Sophisten Prodikos von Keos am ähnlichsten. Nach ihm liegt der Religion das Dankbarkeitsgefühl zu Grunde. Er nahm zwei Stufen der religiösen Entwicklung an[101]. Göttliche Ehren erwiesen die Menschen zunächst dem, was ihnen im Leben half, nämlich der Sonne, dem Mond, den Flüssen, Seen, Quellen, Wiesen und Früchten der Erde. Später begann man Menschen zu verehren, die etwas Nützliches erfunden haben, z.B. Demeter, Dionysos, Hephaistos[102]. Götter waren also deifizierte εὐεργέται. Bekanntlich knüpfte an die Theorie des Prodikos der stoische Philosoph Persaios, ein Schüler des Zenon von Kition und Verfasser des Werkes Περὶ θεῶν, der seit 277/276 am Hofe des makedonischen Königs Antigonos Gonatas weilte[103]. Es ist nicht ausgeschlossen, dass Euhemeros diese Theorie kannte. Mir scheint jedoch, es wäre besser, allgemein von einem Einfluss der Sophistik, die den Ursprung des Götterglaubens zu erklären suchte, auf Euhemeros zu sprechen.

5. Anfänge des Feldherren-und Herrscherkultes im 5. und 4. Jh. v. Chr.

a) Lysander, ein spartanischer Feldherr († 395)[104]

Nach dem Historiker Duris von Samos (FGrHist 75 F 71 ap. Plut. *Lys.* 18; cf. F 26 ap. Athen. 15 p. 696 E) wurde der spartanische Feldherr Lysander zum einflussreichsten Menschen in der griechischen Welt, nachdem er die Athener im Peloponnesischen Krieg besiegt hatte. Deshalb wurden ihm von den Bewohnern der Insel Samos göttliche Ehren zuerkannt, die in den ihm errichteten Altären, ihm als Gott (ὡς θεῷ) dargebrachten Opfern, gesungenen Paianen und feierlich begangenen Lysandreia, die man früher Heraia nannte, ihren Ausdruck fanden. Im Gegensatz zu Plutarch (*Lys. 18*) sagt Duris nicht deutlich, dass der Kult Lysanders zu seinen Lebzeiten gestiftet worden sei. Es ist sehr

---

[101] Zur Theorie des Prodikos siehe z.B. W. Nestle, *Die Horen des Prodikos*, Hermes LXXI 1936, S. 160 – 163; idem, *Vom Mythos* (Anm. 95), S. 353 – 355; W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, III, Cambridge 1969, S. 238 – 242; Henrichs, *o.c.*, (Anm. 100), S. 107 – 123; idem, (Anm. 4), S. 140 – 152. Weitere Literatur bei Winiarczyk, *o.c.*, (Anm. 99), S. 81 – 83. Siehe auch meinen Kommentar zu Euhem. T 9.

[102] Cic. *Nat. deor.* 1, 118; Philod. *PHerc.* 1428 col. II 28 –III 13 (hrsg. von A. Henrichs, *CronErc* IV 1974, S. 13 – 14 = *De piet.* p. 75 Gomperz); Min. Fel. *Oct.* 21; S.E. *Adv. math.* 9, 18. 52.

[103] Persaeus (SVF I 448) ap. Cic. *Nat. deor.* 1, 38 et Philod. *PHerc.* 1428 (siehe Anm. 102); Min. Fel. *Oct.* 21.

[104] Über den Kult des Lysander: Taeger, *o.c.*, (Anm. 4), S. 161 – 164; Nilsson, *o.c.*, (Anm. 4), S. 139 – 141; Habicht, *o.c.*, (Anm. 86), S. 3 – 7, 243 – 244, 271; D. Lotze, *Lysander und der peloponnesische Krieg*, Berlin 1964, 52 – 56; H. Versnel, *Heersercultus in Griekenland*, Lampas VII 1974, S. 137 – 138; Badian, *o.c.*, (Anm. 86), S. 33 – 38 (Die göttichen Ehren wurden Lysander erst nach seinem Tod zuerkannt); Fredricksmeyer (Anm. 73), S. 151 – 152; F.W. Walbank, *Könige als Götter. Überlegungen zum Herrscherkult von Alexander bis Augustus*, Chiron XVII 1987, S. 372 – 373; J.R. Fears, *Herrscherkult*, RAC XIV 1988, Sp. 1051 – 1052.

wohl möglich, dass er in den Jahren 404/403 beschlossen wurde, als Lysander die Herrschaft der verbannten Oligarchen restituierte (Xen. *Hell.* 2, 3, 6 – 7), die dem spartanischen Feldherrn ihre persönliche Dankbarkeit auf diese Weise zum Ausdruck brachten. Die Glaubwürdigkeit dieser Angaben wurde durch einige Forscher zu Unrecht in Zweifel gezogen[105]. Wenn die Geschichte des Duris auch unwahre Nachrichten enthalten mag, so besagt das noch nicht, dass der aus Samos stammende und einige Zeit über die Insel herrschende Duris (um 300)[106] falsche Informationen über die Geschichte seiner Polis verbreitet hat. Eine während des Ausgrabung von 1964 im Heraion auf Samos gefundene Inschrift bezeugt die Existenz der Lysandreia[107]. Damit erwiesen sich F. Taegers Vermutungen, alle Angaben über den Kult des spartanischen Feldherrn seien von Duris erfunden worden, als haltlos. Also haben die Forscher Recht, die der Ansicht sind, dass Lysander der erste Feldherr war, dem gegen Ende des 5. Jh. göttliche Ehren zuerkannt worden sind[108]. Strittig ist allein, ob der Lysanderkult sich auch über die Grenzen der Insel Samos hinaus verbreitete[109].

Manche Forscher glauben, dass die Existenz des Lysanderkultes durch die Nachricht bestätigt wird: der spartanische König Agesilaos habe göttliche Ehren, die ihm von den Bewohnern der Insel Thasos um 394 zuerkannt werden sollen (Ps.-Plut. *Apophth. Laced.* 25 p. 210 CD), zurückgewiesen. Ch. Habicht führte aber überzeugende Beweise dafür an, dass diese Anekdote erst später erfunden wurde[110].

---

[105] Balsdon, *o.c.*, (Anm. 78), S. 364; Taeger, *o.c.*, (Anm. 4), S. 163 – 164; Fishwick, *o.c.*, (Anm. 88), S. 7.

[106] Siehe J. Barron, *The tyranny of Duris of Samos*, CR XII 1962, S 189 – 192.

[107] Editio princeps: E. Homann-Wedeking, Arch. Anz. LXXX 1965, S. 440; Siehe Habicht, *o.c.*, (Anm. 86), S. 243 – 244, 271. Nach Badian, *o.c.,* (Anm. 86), S. 33 – 34 sollen die Lysandreia den Abfall der Insel Samos von Sparta nach der Schlacht von Knidos im Jahre 394 überdauert haben und bis 365 gefeiert worden sein. Diese Ansicht ist jedoch völlig unbegründet.

[108] F. Pfister, *Die Religion der Griechen und Römer*, Leipzig 1930, S. 245; O. Immisch, *Zum antiken Herrscherkult,* Leipzig 1931, S. 2; Lotze, *o.c.*, (Anm. 104), S. 55; Bengtson, *o.c.*, (Anm. 82), S. 297; Stewart, *o.c.*, (Anm. 73), S. 564; A. Wlosok, *Einführung*, [in:] eadem, (Hrsg.), *Römischer Kaiserkult*, Darmstadt 1978, S. 3; J.R. Hamilton, *The origins of ruler-cult*, Prudentia XVI 1984, S. 8 – 9; A. Momigliano, *How Roman emperors became gods*, [in:] idem, On Pagans, Jews and Christians, Middletown, Conn. 1987, S. 97; Walbank, *o.c.*, (Anm. 104), *l.c.*; P. Cartledge, *Agesilaos and the Crisis of Sparta,* Baltimore 1987, S. 83; A.B. Bosworth, *Conquest and Empire. The Reign of Alexander the Great*, Cambridge 1988, S. 280; idem, CAH VI^2, 1994, S. 871; R. Parker, *Athenian Religion: A History*, Oxford 1996, S. 263 – 264.

[109] Zwar spricht Plut. *Lys.* 18 von πόλεις, aber nur wenige Forscher halten diese Meinung für wahrscheinlich: Charlesworth, *o.c.,* (Anm. 73), S. 11; H. Schäfer, *Alkibiades und Lysander in Ionien*, WüJbb IV 1949/1950, S. 306; C.D. Hamilton, *On the perils of extraordinary honours: The case of Lysander and Conon*, Ancient World II 3, 1979, S. 87 – 88; Cartledge (Anm. 108), S. 83. Richtig sagt Habicht, *o.c.*, (Anm. 86), S. 6 – 7, dass wir nicht imstande sind, Plutarchs Nachricht zu verifizieren.

[110] Habicht, *o.c.*, (Anm. 86), S. 179 – 184. M.A. Flower, *Agesilaus of Sparta and the origins of the ruler cult*, CQ XXXVIII 1988, S. 123 – 134 ist von der Authentizität dieser Anekdote überzeugt und sucht zu beweisen, dass sie aus dem Werk des Theopomp stamme.

b) Dionysios I., Tyrann von Syrakus (405 – 367)

In den Arbeiten, die sich mit den Anfängen des Herrscherkultes beschäftigten, wurde Dionysios zunächst nicht beachtet. Erst 1991 stellte L.J. Sanders die Hypothese auf, dass Dionysios, der mächtigste griechische Herrscher am Anfang des 4. Jh., den Kult der eigenen Person eingerichtet habe. Durch Dionysos II. soll dieser Kult einerseits die makedonischen Herrscher aus der Dynastie der Argeaden (besonders Philipp II.) und andererseits die am Schwarzen Meer regierenden Tyrannen (Klearchos und Nikagoras)[111] beinflusst haben. Sanders gesteht jedoch zu, dass uns keine Belege vorliegen, die Tempel, Altäre, Priester, Feste und Spiele für Dionysios I. bezeugen würden. Seine Vermutung stützt sich bloß auf ein Zeugnis des Ps.-Dion Chrysostomos (*Or. 37, 21*), in dem von einer Statue des Dionysios I. mit Attributen des Gottes Dionysos die Rede ist. Die meisten Forscher halten dieses späte Testimonium für unglaubwürdig[112]. Auch mir scheint diese kühne Hypothese nicht hinreichend begründet, weil ihr eine feste Grundlage fehlt. Richtiger ist meines Erachtens die traditionelle Ansicht, die in Dionysios keinen Wegbereiter des Herrscherkults sieht.

c) Dion von Syrakus

Als Dion im Jahre 357 die Tyrannis von Dionysios II. in Syrakus stürzte, wurde er von den Syrakusanern wie ein Gott begrüßt (Plut. *Dion* 29). Später verlor er die Gunst des Volkes, wurde aller Ämter enthoben und gezwungen, die Stadt zu verlassen. Ein Kollegium von 25 Strategen war jedoch unfähig, die Stadt vor den Truppen des vertriebenen Tyrannen zu schützen. Als Soldaten zu plündern und zu morden begannen, baten die Syrakusaner Dion wieder um Hilfe. Zum zweiten Mal besiegte er den Tyrannen und wurde vom Volk als σωτὴρ καὶ θεός (Plut. *Dion* 46, 1) begrüßt. Ich zweifle jedoch daran, ob damals tatsächlich für Dion ein Kult wie für Götter gestiftet wurde, weil die Quellen darüber schweigen[114]. Die begeisterte Menge begrüßte Dion als einen Gott und Retter, weil sie auf diese Weise ihre Dankbarkeit für den Wohltäter zum Ausdruck bringen wollte. Diodors Bericht (16, 20, 6), dem zufolge Dion die Ehren des Heros zuerkannt wurden (τιμὰς ἀπένειμεν ἡρωικάς), scheint zutreffend zu sein (siehe Anm. 86).

---

[111] L.J. Sanders, *Dionysius I of Syracuse and the origins of the ruler cult in the Greek world*, Historia XL 1991, S. 275 – 287; idem, *From Dionysius to Augustus: some thoughts on the Nachleben of Dionysius I of Syracuse,* Kokalos XXXVI/XXXVII 1990/1991 [1994], S. 122 – 124. Vgl. J.B. Bury, CAH VI, 1927, S. 135 „He (scil. Dionysius) anticipated the custom of deification".

[112] B. Niese, *Dionysios*, RE V 1903, Sp. 903 und B. Pace, *Arte e civiltà della Sicilia antica*, II, Milano – Genova – Roma – Napoli 1938, S. 515 – 517 hielten dieses Testimonium für glaubwürdig. Andere Forscher hingegen hegten Zweifel daran, z.B. K.F. Stroheker, *Dionysios I. Gestalt und Geschichte des Tyrannen von Syrakus*, Wiesbaden 1958, S. 245 Anm. 115.

[113] Zum Kult Dions: Taeger, *o.c.,* (Anm. 4), S. 153 – 154; Habicht, *o.c.*, (Anm. 86), S. 8 – 10, 244 – 245; Versnel, *o.c.*, (Anm. 104), S. 138. 159; Badian, *o.c.*, (Anm. 86), S. 42 – 43; Fredricksmeyer, *o.c.*, (Anm. 73), S. 152 – 153; Walbank, *o.c.*, (Anm. 104), S. 373.

[114] Ähnlich Walbank, *o.c.*, (Anm. 104), *l.c.*

d) Klearchos, Tyrann in Herakleia am Pontos (364/363 – 353/352)[115]

Klearchos war Platons und Isokrates' Schüler und wurde später Tyrann in Herakleia. Er soll den Lebensstill (διαγωγή) von Dionysios I., des Tyrannen von Syrakus, nachgeahmt haben (Diod. 15, 81,4). Er gründete eine Bibliothek und schuf ein Kulturzentrum, das manche Platoniker anzog. Er hielt sich für Zeus' Sohn und forderte göttliche Ehren von seinen Untertanen. In ein Purpurgewand gekleidet, trug er einen goldenen Kranz auf dem Kopf, in der Hand hielt er das Zepter oder den Blitz, an den Füßen hatte er Kothurne. Vor sich ließ er einen goldenen Adler des Zeus tragen und seinen jüngeren Sohn nannte er Keraunos. Schließlich fiel er einem Mord zum Opfer[116].

S.M. Burstein meinte, dass Klearchos eine neue Grundlage für seine Beziehungen mit den Stadtbewohnern schaffen wollte, indem er einen göttlichen Kult von ihnen forderte. Seine Absicht war, persönliche Beziehungen durch dynastische zu ersetzen, was seine politische Macht festigen sollte[117]. E.A. Fredricksmeyer neigte dazu, die Erweisung der göttlichen Ehren dem Tyrannen für wahrscheinlich zu halten, und G. De Sanctis und H. Bengtson sahen in Klearchos einen wahren Vorgänger Alexanders des Großen[118].

e) Nikagoras, Tyrann in Zelea (bis 334)[119]

Nikagoras war Tyrann in Zelea in Mysien, den Alexander der Große nach der Schlacht am Granikos absetzte. Er hielt sich für Hermes, trug deswegen

---

[115] Zu Klearchos: H. Apel, *Die Tyrannis von Heraklea*, Diss. Halle 1910, S. 24 – 41; O. Weinreich, *Menekrates Zeus und Salmoneus. Religionsgeschichtliche Studien zur Psychopathologie des Gottmenschentums in Antike und Neuzeit*, Stuttgart 1933, S. 17; Taeger, *o.c.*, (Anm. 4), S. 164; C. Mossé, *Un aspect de la crise de la cité grecque au IV^e siècle. Le recrudescense de la tyrannie*, Revue philosophique LXXXVII 1962, S. 6 – 9; H. Berve, *Die Tyrannis bei den Griechen*, München 1967, S. 315 – 318, 680 – 681; S.M. Burstein, *Outpost of Hellenism. The Emergence of Heraclea on the Black Sea*, Berkeley – Los Angeles – London 1976, S. 47 – 65, 125 – 134; Sanders, *From Dionysius*, (Anm. 111), S. 117 – 124; K. Trampedach, *Platon, die Akademie und die zeitgenössische Politik*, Stuttgart 1994, S. 79 – 87; A. Bittner, *Gesellschaft und Wirtschaft in Herakleia Pontike. Eine Polis zwischen Tyrannis und Selbstverwaltung*, Bonn 1998, S. 24 – 34.

[116] Iust. 16, 5, 8 – 11; Plut. *Alex. M. fort. aut virt.* 5 p. 338 B; Memnon (FGrHist 434 F 1) ap. Phot. *Bibl.* 224; Ael. fr. 86 Hercher = fr. 89 Domingo-Forasté ap. Sudam s.v. Klearchos (III 126 – 127 Adler).

[117] Burstein, *o.c.*, (Anm. 115), S. 62 – 63. Ähnlich Trampedach, *o.c.*, (Anm. 115), S. 84.

[118] Fredricksmeyer, *o.c.*, (Anm. 73) S. 153; G. De Sanctis, *Gli ultimi messaggi di Alessandro ai Greci*, I: *La richiesta degli onori divini*, RFIC XVIII 1940, S. 10. 13 (er nimmt orientalische Einflüsse auf Klearchos an); Bengtson, *o.c.*, (Anm. 82), S. 297. Trampedach, *o.c.*, (Anm. 115), S. 84 Anm. 174 vertritt eine andere Meinung, aber er geht von einer falschen Annahme aus. Er weist darauf hin, dass der Kult Lysanders auf Samos und Philipps in Amphipolis von den dankbaren Einwohnern eingerichtet worden ist. Klearchos jedoch war den Bewohnern, besonders den Aristokratern, verhasst. Trampedach zieht die Tatsache nicht in Betracht, dass es zwei verschiedene Herrscherkulte gegeben hat. Der eine war von einer Polis, der andere von den Herrschern selbst eingerichtet (s. u. S. 33).

[119] Zu Nikagoras: Weinreich, *o.c.*, (Anm. 115), S. 11. 98; Taeger, *o.c.*, (Anm. 4), S. 165; Berve, *o.c.*, (Anm. 115), S. 314; Sanders, *Dionysius* (Anm. 115), S. 283.

die Chlamys dieses Gottes, Flügelschuhe, und in der Hand das Kerykeion[120]. Er gehörte zu einem θεῖος χορός des syrakusanischen Arztes Menekrates[121]. O. Weinreich vermutete, dass Nikagoras von seiner Hermeswürde in seinen Memoiren oder Briefen geschrieben habe.

f) Philipp II., Herrscher von Makedonien (359 – 336)[122]

Der Kult Philipps wurde im Jahre 359 in Amphipolis eingerichtet (Ael. Arist. *Or.* 9, 14 p. 632 Lenz), nachdem die makedonische Besatzung sich zurückgezogen hatte, was man als Wiederherstellung der verlorenen Freiheit verstand. Die Stiftung des Kultes dürfte ein Ausdruck der Dankbarkeit seitens der demokratischen Partei gewesen sein, doch ist nach Ch. Habicht auch an einen anderen Anlass für den Kult zu denken[123]. In Eresos auf der Insel Lesbos haben bis 334 die Altäre des Zeus Philippios bestanden, was gleichsam einen göttlichen Kult für den König suggeriert (OGIS 8a = Tod, GHI 191, 1 ff.)[124]. Nach Klemens von Alexandrien (*Protr.* 4, 54, 5) erwiesen die Athener dem makedonischen Herrscher, der sie nach ihrer Niederlage bei Chaironeia im Jahre 338 nachsichtig behandelte, göttliche Ehren in Kynosarges, wo sich ein Heiligtum des Herakles, eines Ahnherrn der Argeadendynastie, befand. Die Glaubwürdigkeit dieser Überlieferung wird aber von vielen Forscher bezweifelt[125].

---

[120] Baton, (FGrHist 268 F 2) ap. Athen. 7 p. 289 C; Cl. Al. *Protr.* 5, 54, 4.

[121] Zum Kreis des Menekrates: Weinreich, *o.c.*, (Anm. 115) S. 9 – 19. Da Menekrates kein Politiker war, verzichte ich darauf, die Tätigkeit dieses syrakusanischen Arztes (4. Jh.) darzustellen, der sich für Zeus hielt. Auch Alexarchos, Kassanders Bruder, der die Stadt Uranopolis auf der Halbinsel Athos gründete, war mit dem Kreis des Menekrates verbunden und hielt sich für Helios. Siehe Weinreich, *o.c.*, (Anm. 115), S. 12 – 15, 108 – 110; Tarn, *o.c.*, (Anm. 82), S. 429 – 434; D. Hennig, *Die Flucht nach Utopia,* [in:] Klassisches Altertum, Spätantike und frühes Christentum A. Lippold zum 65. Geburtstag gewidmet, Würzburg 1993, 47 – 49.

[122] Zum Kult Philipps II.: Taeger, *o.c.*, (Anm. 4), S. 172 – 178; Habicht, *o.c.*, (Anm. 86), S. 12 – 16, 245; A.M. Prestianni Giallombardo, ΦΙΛΙΠΠΙΚΑ, I: *Sul „culto" di Filippo II di Macedonia*, Siculorum Gymnasium XXVIII 1975, S. 1 – 57; E.A. Fredricksmeyer, *Divine Honors for Philipp II*, TAPhA CIX 1979, S. 39 – 61; idem, *On the Background*, (Anm. 73), S. 146 – 147; idem, *On the final aims of Philipp*, [in:] W.L. Adams, E.N. Borza (Hrsg.), Philipp II, Alexander the Great and the Macedonian Heritage, Washington 1982, S. 85 – 98, bes. 94 ff.; Badian, *o.c.*, (Anm. 86), S. 39 – 42, 67 – 71 (Auseinandersetzung mit Fredricksmeyer); Walbank, *o.c.*, (Anm. 104), S.373 – 374; A. Momigliano, *Filippo il Macedone. Saggio sulla storia greca del IV secolo a.C.,* Milano [2]1987, S. 173 – 177; L. Schumacher, *Zum Herrschaftsverständnis Philipps II. von Makedonien*, Historia XXXIX 1990, S. 426 – 443.

[123] Habicht, *o.c.*, (Anm. 86), S. 13.

[124] Es gibt zwei Interpretationsversuche des Kultnamens Zeus Philippios: a) Zeus wurde zu dem besonderen Beschützer Philipps gemacht: Taeger, *o.c.*, (Anm. 4), S. 174; Nilsson, *o.c.*, (Anm. 4), S. 142; E. Badian, *Alexander the Great between Two Thrones and Heaven: Variations on an old theme*, [in:] A. Small (Hrsg.), Subject and Ruler: The Cult of the Ruling Power in Classical Antiquity, Ann Arbor 1996 (JRA Suppl. XVII), S. 13, b) Zeus hat durch Philipp gewirkt und die Stadt Eresos von der Tyrannei gerettet: Habicht, *o.c.*, (Anm. 86), S. 14 „eine Hypostase des Zeus"; H. Schwabl, *Zeus*, RE Suppl. XV 1978, Sp. 1401; vgl. Schumacher, *o.c.*, (Anm. 122), S. 441 Anm. 73.

[125] Z.B. Nilsson, *o.c.*, (Anm. 4), S. 142; Habicht, *o.c.*, (Anm. 86), S. 13; Badian, *The Deification*, (Anm. 86), S. 67 – 71; Parker, *o.c.*, (Anm. 108), S. 257 mit Anm. 4. Die Überlieferung wird

Vermutlich stiftete Philipp II. im selben Jahr eine Tholos in Olympia, in der Nähe des Heratempels, das sog. Philippeion (Paus. 5, 20, 9 – 10; cf. 5, 17, 4)[126]. Es wurden darin fünf Goldelfenbeinbilder der makedonischen Könige und Königinnen aufgestellt: von Philipp selbst, seinen Eltern Amyntas und Eurydike, seinem Sohn Alexander und Philipps Gemahlin Olympias, von der er sich zwar 337 scheiden ließ, doch ihre Statue dürfte erst Alexander der Große nach Philipps Tod aufstellen lassen. Die chryselephantine Darstellungsweise der Statuen war allein den Kultbildern der Götter vorbehalten. Daher vermuten manche Gelehrte, dass der König ein Zentrum des dynastischen Kultes im Philippeion schaffen wollte[127]. Alexander scheint von den Plänen seines Vater abgekommen zu sein, denn es gibt im Philippeion keine Spuren des Kultes.

Beachtenswert ist der Vorfall, der sich 336 auf der Hochzeit der Tochter Philipps mit Alexander, dem König von Epirus, in Aigai ereignet hat. Während der feierlichen Prozession ins Theater wurde neben den Bildern der zwölf Götter auch ein θεοπρεπὲς εἴδωλον Philipps selbst getragen, der damit zum σύνθρονος...τοῖς δώδεκα θεοῖς wurde[128]. Es ist interessant, dass der König eben am selben Tage ermordet worden ist. Mir scheint, dass Philipp konsequent die Errichtung des Kultes für seine Person anstrebte, aber sein unerwarteter Tod machte seine Pläne zunichte[129]. Es ist nicht auszuschließen, dass bereits dem

---

von wenigen Forschern angenommen, z.B. Taylor, *o.c.*, (Anm. 86), S. 12; Fredricksmeyer, *Divine, o.c.*, (Anm. 122), S. 47 – 50; Momigliano, *Filippo, o.c.*, (Anm. 122) S. 176. H.S. Versnel, *Philipp II and Kynosarges*, Mnemosyne XXVI 1973, S.273 – 279 hat dagegen eine unüberzeugende Interpretation vorgeschlagen. Er vermutet, dass die Athener sich über Philipp lustig machten, als sie seine Statue in Kynosarges aufstellten, wo sich ein Gymnasium für νόθοι befand und 60 Possenreißer sammelten (Athen. 14 p. 614 DE). Vgl. J. Bremmer, Ἐς Κυνοσάργες, Mnemosyne XXX 1977, S. 369 – 374.

[126] Zum Philippeion: H. Schleif, W. Zschietzschmann, *Das Philippeion*, [in:] Olympische Forschungen, I, Berlin 1944, S. 1 – 52; S.G. Miller, *The Philippeion and Macedonian Hellenistic Architecture*, MDAI(A) LXXXVIII 1973, S. 189 – 218; F. Seiler, *Die griechische Tholos*, Mainz 1986, S. 89 – 103.

[127] G.T. Griffith, [in:] N.G.L. Hammond, G.T. Griffith, A History of Macedonia, II, Oxford 1979, S. 692 – 695 hält jedoch das Philippeion für einen profanen Bau. Nach Seiler, *o.c.*, (Anm. 126) ist „das Monument in seiner Gesamtheit zweifellos als Weihung an Zeus aufzufassen", aber er räumt ein, dass „die Bedeutung des Philippeion über den Gehalt konventioneller Weihgeschenke weit" hinausgeht und „auf die glanzvolle Selbstdarstellung der makedonischen Dynastie" zielt. Siehe auch Schumacher, *o.c.*, (Anm. 122), S. 438 – 439.

[128] Diod. 16, 92, 5; Stob. 4, 34, 70 (V 846 Hense). Nach Taeger, *o.c.*, (Anm. 4), S. 175 wurde Philipp damals „noch nicht vergottet, aber in die göttliche Sphäre...emporgehoben". Ähnlich Schumacher (Anm. 122), S. 435 und A.B. Bosworth, CAH VI^2, 1994, S. 871 – 872. Nilsson, *o.c.*, (Anm. 4), S. 142 misst diesem Vorfall zu Unrecht kaum Bedeutung zu. J.R. Ellis, CAH VI^2, 1994, 789 „But story... is more likely the invention of later moralists seeking to rationalize what followed".

[129] Anders Badian, *o.c.*, (Anm. 86) *l.c.*; Fears, *o.c.*, (Anm. 104) Sp. 1053. Nach Schumacher, *o.c.*, (Anm. 122), S. 442 „resultierte die Zeus-Assimilation Philipps (scil. in der Münzprägung) nicht aus dem Wunsch nach Vergottung oder kultischen Ehren, sondern stand im Dienste machtpolitischer Propaganda", vgl. S. 440 – 441.

Vater Philipps, Amyntas III., ein Tempel in Pydna errichtet worden war, in dem ihm göttliche Ehren erwiesen wurden (Ael. Arist. *Or.* 9,14 Lenz; Schol. Dem. Olynth. 1, 5 [I 26 Dilts])[130].

g) Alexander der Große, König der Makedonen (336 – 323)[131]

Noch zu Lebzeiten Alexanders haben die kleinasiatischen Griechenstädte zum Dank für ihre Befreiung von der persischen Herrschaft einen Kult für ihn eingerichtet[132]. Im Winter 324/323, nach seiner Rückkehr aus Indien, wandte sich Alexander an die Städte des Korinthischen Bundes mit dem Wunsch nach göttlichen Ehren (Ael. *VH* 2, 19)[133]. Den Quellen zufolge wurde er in Athen (Ael. *VH* 5, 12; Athen. 6 p. 251 B) und in Sparta (Ael. *VH* 2, 19; Ps.-Plut. *Apophth. Lac.* 219 E) als Gott anerkannt. Es ist denkbar, dass eben damals auch auf der Insel Thasos, die Mitglied des Korinthischen Bundes war, Alexanderspiele (Alexandreia) eingeführt worden sind[134]. Im Frühling 323 kamen θεωροί, d.h. von den Poleis in religiösen Angelegenheiten geschickte Gesandte, mit goldenen Kränzen nach Babylon, um Alexander göttliche Ehren zu erweisen

---

[130] So Habicht, *o.c.*, (Anm. 86), S. 11 – 12; Fredricksmeyer, *On the Background*, *o.c.*, (Anm. 73), S. 154; Walbank, *o.c.*, (Anm. 104), S. 373. Dieses Zeugnis wurde von Taeger, *o.c.*, (Anm. 4), S. 174 und Badian, *o.c.*, (Anm. 86), S. 39 abgelehnt. Schumacher, *o.c.*, (Anm. 122), S. 437 denkt an „ein postumes Heroon für den bereits 369/8 verstorbenen Amyntas".

[131] Zum Kult für Alexander: Wilcken, *o.c.*, (Anm. 91), S. 218 – 229; De Sanctis, *o.c.*, (Anm. 118), S. 1 – 21; Tarn, *o.c.*, (Anm. 82), S. 347 – 373; Balsdon, *o.c.*, (Anm. 78), S. 363 – 388; Taeger, *o.c.*, (Anm. 4), S. 215 – 224; idem, *Alexanders Gottkönigsgedanke und die Bewusstseinslage der Griechen und Makedonen*, [in:] La regalità sacra. Contributi al tema dell' VIII Congresso Internazionale di Storia delle Religioni (Roma, Aprile 1955), Leiden 1959, S. 394 – 406; Habicht, *o.c.*, (Anm. 86), S. 17 – 36, 225 – 229, 246 – 250; Nilsson, *o.c.*, (Anm. 4), S. 145 – 150; E.J. Bickerman, *Sur un passage d'Hypéride (Epitaphios, col. VIII)*, Athenaeum LI 1963, S. 70 – 85; J. Seibert, *Alexander der Große*, Darmstadt 1972, S. 192 – 206, 302 – 305; F. Schachermeyr, *Alexander der Große. Das Problem seiner Persönlichkeit und seines Wirkens*, Wien 1973, S. 525 – 531; K.M.T. Atkinson, *Demosthenes, Alexander and Asebeia,* Athenaeum LXI 1973, S. 310 – 335; Fredricksmeyer, *Three notes on Alexander'deification*, AJAH IV 1979, S. 1 – 9; Badian, *o.c.*, (Anm. 86), S. 44 – 66; Hamilton, *o.c.*, (Anm. 108), S. 11 – 15; F.W. Walbank, CAH VII 1^2, 1984, S. 90 – 91; Fishwick, *o.c.*, (Anm. 88), S. 8 – 11; Bosworth, *o.c.*, (Anm. 108), S.278 – 290; G.L. Cawkwell, *The deification of Alexander the Great: a note*, [in:] I. Worthington (Hrsg.), Ventures into Greek History, Oxford 1994, S. 293 – 306; Badian (Anm. 124), S. 11 – 26.

[132] Siehe Habicht, *o.c.*, (Anm. 86), S. 17 – 25.

[133] Im Jahre 324 hat Nikanor den Griechen die sich in Olympia versammelten, eine Verordnung Alexanders vorgelesen. Die politischen Verbannten sollten von den Poleis, die dem Korinthischen Bund angehörten, aufgenommen werden (Diod. 18, 8). Sehr verlockend ist die Hypothese, dass den Griechen damals mitgeteilt wurde, dass Alexander die göttiche Ehren wünschte. Diese Vermutung lässt sich jedoch nicht beweisen. Wilamowitz-Moellendorff, *o.c.*, (Anm. 21), S. 267 bemerkte mit Recht, dass die Verehrung Alexanders „mit der alten hellenischen Anschauung vereinbar war; der κρείττων ward zum Gotte. Wenn diese Überlegenheit vorhanden war, ist die Prädizierung verständlich und erträglich". Ähnlich Charlesworth, *o.c.*, (Anm. 73), S. 13.

[134] So Habicht, *o.c.*, (Anm. 86), S. 251 – 252, obwohl der erste Herausgeber der Inschrift an den Kult dachte, der erst nach dem Tod Alexanders eingerichtet wurde (F. Salviat, *Une nouvelle loi Thasienne: Institutions judiciaires et fêtes religieuses à la fin du IV^e siècle*, BCH LXXXII 1958, S. 193 – 267, bes. S. 244 – 248.

(Arrian. *Anab.* 7, 23, 2)[135]. An dieser Stelle sei erwähnt, dass manche Forscher die Echtheit dieser Überlieferung anzweifeln[136]. P.M. Fraser schließt sie zwar nicht völlig aus[137], aber er meint, dass damals kein öffentlicher Kult für den König und seine Familie errichtet worden ist, d.h. Alexander habe keine eigenen Tempel und Priester gehabt. In Invokationen und Gebeten wurde höchstens sein Name neben den Namen der Götter der Polis angerufen. Diese Skepsis scheint jedoch unberechtigt. Zwar ist es wahr, dass nicht alle Testimonien glaubwürdige Informationen enthalten, so ist die Angabe kaum wahrscheinlich, dass Alexander in Athen mit Dionysos identifiziert (Diogenes [V B 36 Giannantoni] ap. D. L. 6, 63)[138] oder zum θεὸς τρισκαιδέκατος erklärt worden ist (Ael. *VH* 5, 12; Joh. Chrys. *In epist. 2 ad Cor. hom.* 26, 4 [PG 61, 580]). Anachronisch sind auch die von manchen Autoren gebrauchten Formulierungen (z.B. Ael. *VH* 2, 19 ἐκθεόω, θεὸν ψηφίζεσθαι)[139]. Unbekannt sind außerdem sowohl die Motive Alexanders wie auch die Umstände, unter denen er seinen Wunsch geäußert hat. Es unterliegt aber keinem Zweifel, dass in Athen und vielleicht in Sparta darüber diskutiert wurde, ob Alexander göttliche Verehrung erhalten solle[140]. Nach dem Tod des Königs, als der Lamische Krieg ausbrach, hörte man auf, Alexander göttliche Ehren zu erweisen.

Ptolemaios I. hat den offiziellen Kult für Alexander in Alexandrien gestiftet, aber dessen Leib hat erst Ptolemaios II. aus Memphis nach Alexandrien überführt. Hier genoss Alexander göttliche Ehren bereits in den Jahren 289/288, allerdings noch nicht im Jahre 311[141].

---

[135] Die Forscher streiten um eine Interpretation der Wendung ὡς θεωροὶ δῆθεν, z.B. Fredricksmeyer, *Three Notes*, (Anm. 131), S. 3 – 5, 8 und Badian, *o.c.*, (Anm. 86), S. 56 – 59. Meiner Meinung nach wurde die richtige Lösung bereits von Habicht, *o.c.*, (Anm. 86), S. 247 – 248 unterbreitet. Vgl. Hamilton, *o.c.*, (Anm. 108), S. 12.

[136] Balsdon, *o.c.*, (Anm. 78), S. 383 – 388; Bickerman (Anm. 131) *l.c.*; Fishwick, *o.c.*, (Anm. 88), S. 8 – 11; Fears, *o.c.*, (Anm. 104) Sp. 1054; Cawkwell, *o.c.*, (Anm. 131), *l.c.*; Vgl. H.H. Schmitt, *Alexander*, [in:] Kleines Lexikon des Hellenismus, Wiesbaden[2] 1993, S. 213 „bleibt unklar".

[137] Fraser, *o.c.*, (Anm. 6) I , S. 213.

[138] Eine gute Literaturübersicht bei Seibert, *o.c.*, (Anm. 131), S. 204 – 206.

[139] Zur Terminologie, die bei der Kultstiftung verwendet wurde, siehe Habicht, *o.c.*, (Anm. 86), S. 171 – 179.

[140] Hyper. *C. Dem.* fr. 8, col. 31; Dinarch. *C. Dem.* 1, 94; Timaeus (FGrHist 566 F 155) ap. Polyb. 12, 12b, 3; Gnom. Vat. 236; Val. Max. 7, 2 ext. 13; Plut. *Praec.* 804 B; Plut. *Vit. X orat.* 842 D. So letztlich Parker, *o.c.*, (Anm. 108), S. 257. Siehe auch Badian, *Alexander,* (Anm. 124), S. 24 – 26.

[141] Siehe G. Plaumann, *Probleme des alexandrinischen Alexanderkultes*, APF VI 1920, S. 77 – 99; E. Visser, *Götter und Kulte im ptolemäischen Alexandria*, Amsterdam 1938, S. 8 – 12; Wilken, *o.c.*, (Anm. 91), S. 231 – 233, 235 – 237; Nilsson, *o.c.*, (Anm. 4), S. 155; Fraser, *o.c.*, (Anm. 6) I, S. 216 – 217; Leschhorn, *o.c.*, (Anm. 84), S. 204 – 212. Es ist zu bedenken, dass es zwei verschiedene Kulte für Alexander in Alexandrien gegeben hat. Er wurde als Gott und als Stadtgründer verehrt. Siehe auch G. Grimm, *Die Vergöttlichung Alexanders des Großen in Ägypten und ihre Bedeutung für den ptolemäischen Königskult*, [in:] H. Maehler, V.M. Strocka (Hrsg.), Das ptolemäische Ägypten. Akten des internationalen Symposiums 27.-29. September 1976 in Berlin, Mainz 1978, S. 103 – 112.

Es ist hier nicht der Ort, um auf Alexanders Aufenthalt beim Orakel des Ammon, das ihn als Zeus' Sohn begrüßte (im Winter 332/331), sowie den Versuch, im Frühling 327 die Proskynese in Baktrien einzuführen, näher einzugehen.

h) Zusammenfassung

Der spartanische Feldherr Lysander († 395) war der erste Grieche, dem man bereits zu seinem Lebzeiten göttliche Ehren zuteil werden ließ. Sein Kult wurde 404/403 auf Samos gestiftet und scheint auf diese Insel beschränkt gewesen zu sein. Es ist dagegen zweifelhaft, dass die Bewohner der Insel Thasos dem spartanischen König Agesilaos um 394 göttliche Verehrung zuerkannt haben. Ganz abzulehnen ist die Vermutung, Dionysios I., der Tyrann von Syrakus in den Jahren 405 – 367, habe für seine eigene Person einen Kult eingerichtet. Nach dem Sturz des Tyrannen Dionysios II. im Jahre 357 wurde Dion nur Heroenverehrung zuteil. Recht gute Belege lassen sich für das Verlangen der Tyrannen am Schwarzen Meer nach einem Götterkult anführen. Das gilt für Klearchos († 353/352), der sich Zeus' Sohn hielt, und Nikagoras aus Zelea, der sich mit Hermes identifizierte. Meiner Ansicht nach strebte Philipp II. konsequent an, eine Kult für seine Person einzurichten, aber sein plötzlicher Tod (336) in Aigai durchkreuzte diese Pläne. Das Ziel des Vaters verfolgte Alexander weiter, der nach der Eroberung Persiens den Griechenstädten des Korinthischen Bundes gegenüber den Wunsch nach göttlicher Verehrung äußerte (324/323). Mit Recht bemerkte J.H.W.G. Liebeschuetz[142], dass die griechischen Poleis bis Ende des 5. Jh. ihre Unabhängigkeit mit Hilfe ihrer tapferen Bürger und der Götter zu erreichen suchten. Da sie aber im Laufe des 4. Jh. zunehmend von einzelnen großen Herrschern abhängig wurden, begannen sie diese wie die Götter zu verehren. Auf diese Weise wollten sie ihre Dankbarkeit für erwiesene Wohltaten demonstrieren und ihre Wohltäter zu weiterer Unterstützung anregen. Schließlich wurden göttliche Ehren zum konventionellen Mittel des Ausdrucks der Hochachtung.

Der Kult der Feldherren und der Herrscher war durch die tief verwurzelte Anschauung vorbereitet, dass man einen Menschen Gott nennen könne, der zum Wohltäter eines Individuums, der Menschengruppe oder einer ganzen Gemeinschaft geworden war. Dieser Anschauung begegnen wir bereits in den homerischen Epen. Allgemein bekannt war sie in hellenistischer Zeit und im römischen Kaiserreich. Ihr liegt die Überzeugung zugrunde, dass eine der wichtigsten Eigenschaften der Gottheit es ist, den Menschen Wohltaten zu erweisen. Der Wohltäter gleiche somit einem Gott. Zu Beginn der hellenistischer Epoche

---

[142] J.H.W.G. Liebeschuetz, *Continuity and Change in Roman Religion,* Oxford 1979, S. 67. Nock, ΣΥΝΝΑΟΣ, *o.c.*, (Anm. 93), S. 61 – 63 = Essays... S. 250 – 251 war der Meinung, dass der große Einfluss des delphischen Orakels im 6. Jh. es den Tyranen unmöglich machte, göttliche Ehren für sich zu beanspruchen.

wurden vor allem Könige zu Wohltätern und der Euergetismus als eine der Eigenschaften des hellenistischen Herrschers angesehen. Deswegen hielten es viele Griechen für richtig, dass einem βασιλεὺς εὐεργέτης göttliche Verehrung erwiesen wurde, obwohl man zweifelsohne zwischen unsterblichen Göttern und sterblichen Herrschern zu unterscheiden wusste.

6. Herrscherkult zu Beginn der hellenistischen Epoche (bis etwa 270 v. Chr.)

a) Die Antigoniden

Im Jahre 311 hat die Stadt Skepsis in der Troas einen Kult für Antigonos Monophthalmos beschlossen. Zuerkannt wurden ihm damals Temenos, Altar und Kultbild (agalma) (OGIS 6, 20 – 23)[143] als Danksagung für den mit Kassander, Lysimachos und Ptolemaios I. geschlossenen Frieden und für die Garantie der Freiheit der griechischen Städte (Diod. 19, 105, 1). Nach der Befreiung Athens von der makedonischen Besatzung wurden Antigonos und sein Sohn Demetrios Poliorketes[144] – dieser zwang die damals in Munychia im Piräus stationierte Garnison Kassanders zur Kapitulation – durch eine Volksversammlung als σωτῆρες gefeiert. Man bestellte einen Priester (Plut. *Dem.* 10, 4; 46, 1) und errichtete einen Altar (Diod. 20, 46, 2) oder Altäre (Plut. *Dem.* 12, 4). Daneben wurde beschlossen, zwei neue Phylen (Antigonis und Demetrias) zu gründen und den beiden Herrschern als den eponymen Göttern dieser Phylen göttliche Ehren zukommen zu lassen (Plut. *Dem.* 10, 6). Darüber hinaus sollten zu ihren Ehren alljährlich Agone und Prozessionen veranstaltet werden (Diod. 20, 46, 2). Schließlich fasste man den Beschluss, in die während der panathenäischen Prozession der Athene geopferten Peplos ihre Bilder einzuweben (Plut. *Dem.* 10, 5; 12, 3; Diod. *l.c.*). Im Jahre 304[145] wurde Demetrios von den Athenern als θεὸς καταιβάτης begrüßt, nachdem er die Armee von Kassander, der Attika zu besetzen suchte, in die Flucht geschlagen hatte. Er erhielt damals ein Heiligtum mit einem Altar (Plut. *Dem.* 10, 5; Plut. *Alex. fort. aut virt.* 338 A;

---

[143] Habicht, *o.c.*, (Anm. 86), S. 42 – 44. Zum Unterschied zwischen dem ἄγαλμα und der εἰκών siehe Price, *Rituals*, (Anm. 88), S. 176 – 179.

[144] Zum Kult für Demetrios: K. Scott, *The Deification of Demetrius Poliorcetes*, AJPh XLIX 1928, S. 137 – 166, 217 – 239; E. Cappellano, *Il fattore politico negli onori divini a Demetrio Poliorcete*, Torino 1954; Taeger, *o.c.*, (Anm. 4), S. 264 – 273; Habicht, *o.c.*, (Anm. 86), S. 44 – 55, 255; I. Kertész, *Bemerkungen zum Kult des Demetrios Poliorketes*, Oikumene II 1978, S. 163 – 175; F. Landucci Gattinoni, *La divinizzazione di Demetrio e la coscienza ateniese*, [in:] M. Sordi (Hrsg.), Religione e politica nel mondo antico, Milano 1981, S. 115 – 123; G. Weber, *Herrscher, Hof und Dichter. Aspekte der Legitimierung und Repräsentation hellenistischer Könige am Beispiel der ersten drei Antigoniden*, Historia XLIV 1995, S. 295 – 305; Parker, *o.c.*, (Anm. 108), S. 258 – 261; J.D. Mikalson, *Religion in Hellenistic Athens*, Berkeley – Los Angeles – London 1998, S. 75 – 104. Siehe auch Anm. 149.

[145] Habicht, *o.c.*, (Anm. 86), S. 48 – 50 beweist überzeugend, dass dieses Ereignis im Jahre 307 (so Plut. *Dem.* 10, 5) nicht stattfinden konnte. Seine Argumentation wurde von Taeger, *o.c.*, (Anm. 4), S. 265 – 266 Anm. 71 zu Unrecht abgelehnt.

Cl. Al. *Protr.* 4, 54, 6) und man erlaubte ihm, in dem Opisthodom des Parthenons zu wohnen (Plut. *Dem.* 23, 5). Es wurde zudem angeordnet, dass Gesandte zu Demetrios künftig Theoren genannt werden sollten und die Antworten des Königs als Orakel zu betrachten seien (Plut. *Alex. l.c.*; Plut. *Dem.* 13). Im Jahre 294[146] verjagte Demetrios den promakedonischen Tyrannen Lachares aus Athen und die demokratische Verfassung wurde von ihm wiederhergestellt. Darüber hinaus schenkte er den ausgehungerten Athenern 100 000 Medimnen Weizen (Plut. *Dem.* 34, 5). In einem damals verabschiedeten Dekret wurde bestimmt, dass Demetrios genauso wie Dionysos und Demeter zu einem Opfermahl zu Gast einzuladen, so oft er nach Athen komme. Die Dionysien wurden zu jener Zeit in Dionysien und Demetrieia umbenannt[147] und den Monat Munychion taufte man in Demetrion um[148]. Als Demetrios 291/290 aus Kerkyra nach Athen zurückkehrte, wurde er als Gott, ein Sohn Poseidons und der Aphrodite, mit einem Hymnus empfangen und um Hilfe gegen die Aetoler gebeten, weil andere Götter entweder weit entfernt seien oder den Athenern kein geneigtes Ohr schenken wollten oder sich nicht um sie kümmerten (Duris FGrHist 76 F 13 ap. Athen. 6 p. 253 D-F)[149].

b) Die Ptolemäer

Zum Dank für ihre Unterstützung während einjähriger Belagerung der Stadt errichteten die Rhodier 304 dem Ptolemaios I. einen Tempel, den man Ptolemaion nannte (Diod. 20, 100, 3 – 4)[150]. Dort wurde er als Soter verehrt (Paus. 1, 8, 6)[151] und in einem Paian gefeiert (Gorgon FGrHist 515 F 19 ap. Athen. 15 p. 696 F-697 A). Einen Kult für Ptolemaios I. beschlossen auch der Nesiotenbund und Milet[152]. Um das Jahr 280 deifizierte Ptolemaios II. seinen 283 verstorbenen Vater, indem er seinem Namen den Beinamen Soter zulegte, ihm

---

[146] Habicht, *o.c.*, (Anm. 86), S. 50 – 55; idem, *Untersuchungen zur politischen Geschichte Athens im 3. Jahrhundert v. Chr.*, München 1979, S. 2 – 8.

[147] Zwar schreibt Plutarch (*Dem.* 12, 2), dass die Dionysia in Demetrieia umbenannt würden, aber Habicht, *o.c.*, (Anm. 86), S. 53 korrigiert den Text Plutarchs, indem er sich auf das Ehrendekret für Philippides von 292 (IG II^2 649) beruft, wo von den Διονύσια καὶ Δημητρίεια gesprochen wird. Diese Emendation wurde von Parker, *o.c.*, (Anm. 108), S. 259 und Mikalson, *o.c.*, (Anm. 144), S. 93 übernommen.

[148] Philochorus (FGrHist 328 F 166) ap. Schol. Pind. *Nem.* 3, 4; Harpocr. s.v. ἕνη καὶ νέα (I 113 Dindorf).

[149] Zum Hymnus siehe z.B. V. Ehrenberg, *Athenischer Hymnus auf Demetrios Poliorketes,* Die Antike VII 1931, S. 279 – 297; Cerfaux, Tondriau, *o.c.*, (Anm. 85), S. 180 – 187; L. Alfonsi, *Sull'Itifallo di Ermippo* (?), RhM CVI 1963, S. 161 – 164; G. Sommariva, I*l proemio del* De rerum natura *di Lucrezio e l'inno a Demetrio Poliorcete*, SIFC LIV 1982, S. 166 – 185; Walbank, *o.c.*, (Anm. 104), S. 374 – 375; M. Marcovich, *Hermocles' Ithyphallus for Demetrius*, [in:] idem, Studies in Graeco-Roman Religions and Gnosticism, Leiden 1988, S. 8 – 19. Siehe auch die in Anm. 144 angeführten Arbeiten.

[150] Habicht, *o.c.*, (Anm. 86), S. 109 – 110.

[151] R.A. Hazzard, *Did Ptolemy I get his surname from the Rhodians in 304* ?, ZPE XCIII 1992, S. 52 – 56 zweifelt die Richtigkeit des Berichts von Pausanias an.

[152] Habicht, *o.c.*, (Anm. 86), S. 111 – 115.

einen Tempel erbaute (Theocr. 17, 123) und zu seinen Ehren herrliche Ptolemaia (= Ptolemaieia) zu feiern beschloss, die alle vier Jahre stattzufinden hatten (ἀγὼν ἰσολύμπιος γυμνικὸς καὶ μουσικός SIG I^3 390)[153]. Als Berenike, die Frau des Soters 279 starb, wurde auch ihr kultische Verehrung zuteil. So erhielten die Beiden kultische Ehren als θεοὶ σωτῆρες[154]. Ferner wurde ihnen der individuelle Kult zuerkannt; Kallixeinos (FGrHist 627 F 2 ap. Athen. 5 p. 202 D) erwähnt nämlich einen Tempel Bereniks (Berenikeion) bereits in der Mitte der 70er Jahre des 3. Jh.[155].

Ptolemaios II. begnügte sich mit den ihm von einigen Griechenstädten zuerkannten göttlichen Ehren nicht[156]. Vermutlich 272/271 vollzog er die Vergottung seiner eigenen Person und seiner Schwestergemahlin Arsinoe II. als θεοὶ ἀδελφοί, deren Kult an den Reichskult Alexanders angeschlossen wurde (es gab einen ἱερεὺς Ἀλεξάνδρου καὶ θεῶν ἀδελφῶν)[157]. Die Theoi adelphoi

---

[153] Drei erste Ptolemaia wurden in den Jahren 279/278 (s. SEG XXVIII, 60 Z. 55 – 64), 275/274 und 271/270 veranstaltet. Kallixeinos von Rhodos (FGrHist 627 F 2 ap. Athen. 5 p. 197 C – 203 B) schildert eine große Pompe, die wahrscheinlich während der Ptolemaia abgehalten wurde. Die meisten Forscher waren der Ansicht, dass es sich um die dritte Feier handelt : z.B. Wilcken, *o.c.*, (Anm. 91), S. 238; H. Volkmann, *Ptolemaia*, KP IV 1972, Sp. 1216; P. Goukowsky, *Essai sur les origines du mythe d'Alexandre (336 – 270 av. J.-C.)*, II, Nancy 1981, S. 81 – 83; H. Heinen, CAH VII 1^2, 1984, S. 417. V. Foertmeyer, *The Dating of the Pompe of Ptolemy II Philadelphus*, Historia XXXVII 1988, S. 90 – 104 versuchte dagegen zu beweisen, indem sie sich auf astronomische Berechnungen stützte, dass wir mit der zweiten Feier zu tun hätten. Ähnlich G. Hölbl, *Geschichte des Ptolemäerreiches*, Darmstadt 1994, S. 36. Es ist zu erwähnen, dass die Identifikation der großen Pompe mit den Ptolemaia von Fraser, *o.c.*, (Anm. 6) I, S. 231 – 232, II, S. 381 Anm. 335 in Frage gestellt und von E.E. Rice, *The Grand Procession of Ptolemy Philadelphus*, Oxford 1983, S. 182 – 187 überhaupt abgelehnt wurde. Sie behauptete, die Pompe habe in den Jahren 279 – 275 stattgefunden (siehe eine kritische Besprechung von H. Maehler, JEA LXXIV 1988, S. 290 – 292, der geneigt ist, die Prozession mit den Ptolemaia in Verbindung zu bringen). Ihre Ansicht wurde jedoch von H.-J. Gehrke, *Geschichte des Hellenismus*, München 1990, S. 200 akzeptiert. Ch. Habicht, *Athens and the Ptolemies*, ClAnt XI 1992, S. 70 Anm. 10 meint, dass die Ptolemaia zunächst einen Teil der Begräbnisfeier des Ptolemaios I. darstellten. Erst später (280 oder 279) wurden sie in eine penteterische Feier von Ptolemaios II. umfunktioniert. Habicht folgt L.A. Nerwinsky, *The Foundation Date of the Panhellenic Ptolemaea and Related Problems in Early Ptolemaic Chronology*, Diss. Duke University Durham 1981, S. 30 – 41, dessen Arbeit mir nicht zugänglich ist. J. Köhler, *Pompai. Untersuchungen zur hellenistischen Festkultur*, Frankfurt a.M. 1996, S. 36 vertritt die Auffassung, dass sich hier kein konkretes Datum bestimmen lässt.

[154] Wilcken, *o.c.*, (Anm. 91), S. 237 – 240; Taeger, *o.c.*, (Anm. 4), S. 289 – 292; Nilsson, *o.c.*, (Anm. 4), S. 158 – 159; P.M. Fraser, *The foundation-date of the Alexandrian Ptolemaia*, HThR LIV 1961, S. 141 – 145.

[155] Hölbl, *o.c.*, (Anm. 153), S. 87.

[156] Habicht, *o.c.*, (Anm. 86), S. 112 – 113 (Nesiotenbund), 116 – 121 (Byzantium).

[157] Im PHibeh 99 wird der Kult der *theoi adelphoi* erwähnt, der auf das 15. Regierungsjahr des Ptolemaios II. (271/270) und den 20. Tag des Monats Daisios datiert wird. Man könnte jedoch diesbezüglich Zweifel hegen, ob der Kult vor dem Tode Arsinoes (Juli 270) wirklich eingerichtet wurde, weil die Umrechnung der Daten im makedonischen Kalender auf die Daten im ägyptischen Kalender umstritten ist. Erst nach der Veröffentlichung PHibeh 199, in dem von einem Priester Alexanders und der *theoi adelphoi* im 14. Regierungsjahr des Ptolemaios II. (272/271) die Rede ist, sprachen sich die meisten unentschiedenen Forscher dafür aus, dass der Kult der *theoi adelphoi* bereits vor dem Tod Arsinoes eingeführt wurde. F.W. Walbank, *The Hellenistic World*, Brighton 1981, S. 213 – 214 über-

hatten jedoch ihr eigenes Heiligtum in Alexandrien (Herond. 1, 30). Nach dem Tode seiner Frau im Juli 270 oder vermutlich erst im Juli 268[158] hat Ptolemaios II. einen separaten Kult für Arsinoe als θεὰ φιλάδελφος gestiftet. Sie wurde auch in den ägyptischen Tempeln verehrt[159].

c) Die Seleukiden

Zahlreiche griechische Städte haben einen Kult für Seleukos I. († 281) und Antiochos I. († 261) eingeführt, aber dieser war nicht so spektakulär wie jener der Antigoniden[160]. Es kam auch nicht zur Selbstvergottung, wie es im Staat der Ptolemäer der Fall war[161].

d) Zusammenfassung

Aus der obigen kurzen Übersicht geht hervor, dass es zwei Formen des Herrscherkultes gab: a) den mehr oder weniger spontan, den einzelnen Herrschern von den Poleis zuerkannten Kult, der in den Städten verschiedene Formen annahm, b) den dynastischen Kult, der von oben verordnet war und in dem sogar lokale Priester vom Herrscher eingesetzt wurden[162]. Es ist interessant, dass

---

legte, ob das 14. Regierungsjahr des Ptolemaios II. seit dem Tod seines Vaters 283/282 oder seit ihrer gemeinsamen Regierung 285 gerechnet werden sollte. Schließlich erkannte er das Jahr 272/271 als richtig an. Die Stiftung des Kults der *theoi adelphoi* im Jahre 272/271 akzeptieren: Nock, ΣΥΝΝΑΟΣ, *o.c.*, (Anm. 93), S. 5 – 6 = Essays...S. 205 – 206; Wilcken, *o.c.*, (Anm. 91), S. 243 – 245; Cerfaux, Tondriau, *o.c.*, (Anm. 85) S.195 – 196; K. Abel, *Zephyritis,* RE X A 1, 1972, Sp. 232; Fraser, *o.c.*, (Anm. 6) I, S. 215, II, S. 364 – 365 Anm. 208; C. Préaux, *Le monde hellénistique*, Paris 1979, S. 257; L. Koenen, *Die Adoption ägyptischer Königsideologie am Ptolemäerhof*, [in:] Egypt and Hellenistic World. Proceedings..., Louvain 1983, S. 157 Anm. 41; Fishwick, *o.c.*, (Anm. 6), S. 14 – 15; Walbank, *o.c.*, (Anm. 104), S. 378; Hölbl (Anm. 153), S. 87 – 88; W. Ameling, *Arsinoe II*, DNP II 1997, Sp. 38. Von neueren Forschern lehnte diese Datierung nur Taeger, *o.c.*, (Anm. 4), S. 293 – 295 ab.Auch M. Woerrle, *Epigraphische Forschungen zur Geschichte Lykiens*, II, Chiron VIII 1978, S. 215 Anm. 67 äußerte Zweifel, ob der Kult bereits zu Lebzeiten der Königin existierte. Mit der Festlegung des Todesdatums Arsinoes auf das Jahr 268 wird das Problem endgültig gelöst (siehe Anm. 158).

[158] E. Grzybek, *Du calendrier macédonien au calendrier ptolémaique. Problèmes de chronologie hellénistique*, Basel 1990, S. 103 – 112 brachte Beweise dafür, dass Arsinoe am 1. oder 2. Juli 268 gestorben sein muss. Folglich wurde der Kult der *theoi adelphoi* ohne Zweifel noch vor dem Tod der Königin eingerichtet. Diese Meinung wurde von H. Hauben, [in:] Chronique d'Égypte LXVII fasc. 133, 1992, S. 160 – 162 und G. Weber, *Dichtung und höfische Gesellschaft. Die Rezeption von Zeitgeschichte am Hof der ersten Ptolemäer*, Stuttgart 1993 (Hermes Einzelschriften LXII), S. 172 Anm. 1 übernommen.

[159] Siehe z.B. Wilcken, *o.c.*, (Anm. 91), S. 240 – 243; Nilsson, *o.c.*, (Anm. 4), S. 159 – 160.

[160] Habicht, *o.c.*, (Anm. 86), S. 82 – 102.

[161] Isoliert ist der Standpunkt von B. Funck, der zu beweisen versuchte, dass Seleukos I. zu seinen Lebzeiten als Gott anerkannt wurde (*Die Wurzeln der hellenistischen Euergetes-Religion im Staat und in den Städten des Seleukos Nikator*, [in:] E. Ch. Welskopf [Hrsg.], Hellenische Poleis, III, Berlin 1974, S. 1290 – 1334, bes. 1297 ff.). Siehe auch idem, *Herrscherkult der Seleukiden – Religion einer Elite oder Reichsideologie?: einige Bemerkungen zur Fragestellung*, Klio LXXIII 1991, S. 402 – 407.

[162] So z.B. Fraser, *o.c.*, (Anm. 6) I, S. 213 – 214 und Walbank, CAH VII 1^2, S. 87 – 99 (ruler-cult und dynastic cult). H. Hauben, *Aspects du culte des souverains à l'époque des Lagides*, [in:] Egitto e storia antica dal ellenismo all'età araba, Bologna 1989, S. 452 schlägt folgende Einteilung vor:

keiner der Feldherren Alexanders des Großen es wagte, den Kult für die eigene Persone einzurichten. Erst Ptolemaios II. deifizierte sich selbst und seine Frau in den Jahren 272/271. Die Forschung hat sich die Frage gestellt, ob Euhemeros' Werk zur Deifikation lebender Herrscher beigetragen[163] oder aber die Selbstvergottung von Ptolemeios II. auf Euhemeros Einfluss ausgeübt hat[164]. Meines Erachtens kann dieses Problem nicht gelöst werden, weil wir die genaue Entstehungszeit des Werks Ἱερὰ Ἀναγρφή nicht kennen (siehe oben Anm. 1).

7. Hekataios von Abdera

E. Schwartz und F. Jacoby haben dazu beigetragen, dass sich in der Forschung die Auffassung etabliert hat, Hekataios' Werk über Ägypten (Αἰγυπτιακά, Περὶ Αἰγυπτίων?) habe Euhemeros' theologische Ansichten beeinflusst[165]. Sie sind von der Voraussetzung ausgegangen, dass Diodors Theologoumena (1, 11 – 29) Hekataios' Ansichten genau überliefern. Aus dem Abschnitt 1, 13, 1, wo davon die Rede ist, ägyptische Götter seien vergötterte Könige, zog man den Schluss, dass dies Hekataios' Gedanke sei, den Euhemeros auf griechische Götter angewandt habe. So wurde Hekataios als der eigentliche Schöpfer des Euhemerismus angesehen[166].

Mit dem Verhältnis des Hekataios zu Diodor beschäftigt sich eine umfangreiche Literatur, die hier nicht referiert werden kann. Es sei aber erwähnt, dass 1912 K. Reinhardt die bekannte Hypothese formuliert hat, nach der Kosmogo-

---

culte privé, culte semi-officielle, culte officiel. H. Gesche, *Die Vergottung Caesars*, Kallmünz 1968, S. 9 – 11 unterscheidet zwischen einer „Vergöttlichung" („die Zuerkennung und Ausführung von Ehrungen...wie sie zwar ähnlich für Götter üblich waren, durch die aber der Geehrte nicht sakralrechtlich unter die Staatsgötter erhoben wird, sondern nur eine gewisse Rangerhöhung im menschlich-politischen Bereich erhält" S. 9 – 10) und „Vergottung" („die offizielle, von staatswegen erfolgende und durch das Sakralrecht des Staates sanktionierte Aufnahme eines Menschen unter die Staatsgötter", S. 10).

[163] Fraser, *o.c.*, (Anm. 6) I, S. 294; Kokolakis, *o.c.*, (Anm. 52), S. 130.

[164] W. Otto, *Priester und Tempel im Hellenistischen Ägypten,* II, Leipzig – Berlin 1908, S. 274 Anm. 2; F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris 1956, S. 245; Müller, *o.c.*, (Anm. 6), S. 279 Anm. 11.

[165] Schwartz, *o.c.*, (Anm. 89), S. 223 – 224; idem, *Diodoros*, RE V 1903, Sp. 671 – 672; Jacoby, *Euemeros, o.c.*, (Anm. 4) S. 969; idem, *Hekataios*, RE VII 1912, Sp. 2795; idem, FGrHist III a, Leiden 1943, S. 38.

[166] Der Einfluss des Hekataios auf Euhemeros wurde von vielen Forschern angenommen, u.a. Wendland, *o.c.*, (Anm. 4), S.120; J. Geffcken, *Euhemerism*, ERE V 1912, Sp. 572; E. Salin, *Platon und die griechische Utopie*, München – Leipzig 1921, S. 225, 279 Anm. 4 (Euhemeros wollte seinen Vorgänger übetreffen); Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube*, (Anm. 21), S. 270 Anm. 1; J. Bidez, F. Cumont, *Les mages hellénisés*, II, Paris 1938, S. 70 Anm. 16; Brown, *o.c.*, (Anm. 9) S. 265 – 266; Nilsson, *o.c.*, (Anm. 4), S. 287; Murray, *o.c.*, (Anm. 89), S. 151 mit Anm. 4, 167; R. Drews, *The Greek Accounts of Eastern History*, Washington 1973, S. 206 Anm. 162; Rusten, *o.c.*, (Anm. 59), S. 103 Anm. 12; Price, *Rituals*, (Anm. 88), S. 38; Walbank, [in:] CAH VII 1^2, 1984, S.77; K. Meister, *Diodoros*, DNP III 1997, Sp. 593 (Hauptquelle); J. Dillery, *Hecataeus of Abdera: Hyperboreans, Egypt and the Interpretatio Graeca*, Historia XLVII 1998, S. 270.

nie, Zoogonie, Kulturentstehungslehre und Theologoumena in Diodors Buch 1 durch die Vermittlung des Hekataios auf Demokrits Werk Μικρὸς διάκοσμος zurückgehen[167]. Diese von vielen Forschern akzeptierte Ansicht lehnte W. Spoerri ab, der nachzuweisen suchte, dass Diodor nicht an die vorsokratische Philosophie anknüpfte, sondern sich auf die in helenistischer Zeit allgemein bekannten und verbreiteten Meinungen stützte. Spoerris Buch löste eine lebhafte Diskussion aus, die bisher im Grunde nicht entschieden wurde[168]. Eine neue Einschätzung der Arbeitsweise Diodors[169] und die Anerkennung seiner Selbstständigkeit trugen dazu bei, dass man zu zweifeln begann, ob sich das Werk von Hekataios anhand der Theologoumena Diodors rekonstruieren lässt. Deswegen lehnte A. Burton die Auffassung ab, die Gedanken der Theologoumena könnten dem Hekataios zugeschrieben werden, nachdem sie die Quellen für Diodors Buch 1 untersucht hatte. Sie gibt jedoch zu, dass Hekataios *eine* der Quellen Diodors gewesen sein könnte, weil der Historiker sich auf ihn bei der Beschreibung des Grabes Osymandias' beruft (1, 46, 8 – 1, 49, 5)[170].

So taucht die Frage auf, ob man von Hekataios' Einfluss auf Euhemeros sprechen darf. Bekanntlich interesierte sich Hekataios für die ägyptische Religion. Wahrscheinlich schrieb er über die Göttlichkeit der Sonne und des Mondes (FGrHist 264 F 1 ap. D. L. 1, 10). Das würde der ersten von Diodor genannten Kategorie dr Götter entsprechen (siehe oben S. 1 – 2). Daneben berichtete er wohl auch darüber, dass die ersten Könige Götter waren, denn wir finden eine solche Nachricht bereits bei Herodot (2, 144 – der letzte König war Horus, der Sohn des Osiris) und später bei Manethon von Sebennytos, dem ägyptischen Priester zu Heliopolis, der auf Wunsch von Ptolemaios II. (285 – 246) eine Geschichte Ägyptens in griechischer Sprache vefasste (FGrHist 609). Sowohl Herodot wie auch Manethon hielten die ersten Könige Ägyptens für wirkliche Götter. Deswegen vermute ich, dass auch Hekataios eine ähnliche Auffassung vertrat. Diodor war davon überzeugt, dass der Euergetismus zur Apotheose der Herrscher führe, folglich war es für ihn selbstverständlich, dass die über Ägypten herrschenden Götter vergöttlichte Menschen waren. Er war sich wohl

---

[167] K. Reinhardt, *Hekataios von Abdera und Demokrit,* Hermes XLVII 1912, S. 492 – 513, Nachdruck [in:] idem, Vermächtnis der Antike. Gesammelte Essays zur Philosophie und Geschichtsschreibung, Göttingen[2] 1966, S. 114 – 132.

[168] Spoerri, *Späthell. Berichte*, (Anm. 6), bes. S. 189 – 194. Gegen seinen Standpunkt polemisierte Cole, *Democritus* (Anm. 6), bes. S. 159 – 160. Siehe auch Coles *Postscript* zur 2. Ausgabe seiner Studie (Atlanta 1990, S. 207 – 213).

[169] Zur Arbeitsweise eines antiken Gelehrten siehe z.B. J. Mejer, *Diogenes Laertius and His Hellenistic Background*, Wiesbaden 1978 (Hermes Einzelschriften XL), S. 16 – 29, der an einschlägige Studien von F. Münzer, *Beiträge zur Quellenkritik der Naturgeschichte des Plinius*, Berlin 1897 und J.F. Skydsgaard, *Varro the Scholar,* Copenhagen 1968 anknüpft.

[170] Burton, *o.c.*, (Anm. 7), S. 2 – 9, 70 – 71. Siehe auch A.B. Lloyd, [in:] JEA LX 1974, S. 287 – 290; Solmsen, *o.c.*, (Anm. 98), S.128 Anm. 8 „The contamination seems worst in the theological chapters (19 – 27)"; Chamoux, *o.c.*, (Anm. 2), S. XIX (ein Bericht über Ägypten ist eine Synthese Diodors, der sich auf verschiedene Quellen stützt).

nicht darüber im Klaren, dass er die in seiner Quelle befindlichen Ansichten wesentlich modifizierte. Während er nach einer Systematisierung der religiösen Ansichten strebte, bediente er sich des Schemas der *theologia dipertita,* das er auch auf Euhemeros' Werk übetrug. Sollte Euhemeros das Buch des Hekataios gelesen haben, was der Chronologie nicht widerspricht[171], konnte er darin kaum der Meinung begegnen, ägyptische Götter seien vergöttlichte Herrscher. Daher kann Hekataios nicht als Quelle der religiösen Ansichten des Euhemeros angesehen werden[172].

8. Leon von Pella[173]

Einige antike Autoren standen auf dem Standpunkt, Leon habe ein Werk geschrieben (FGrHist 659), in dem er ägyptische Götter als vergöttlichte Menschen darstellte[174]. Andere dagegen hielten Alexander den Großen für den Verfasser des Werkes, der die obigen Ansichten in einem Brief an seine Mutter Olympias darlegte[175]. Augustinus ermöglicht es uns, das Problem der Verfasserschaft zu lösen. Er stellt nämlich fest, dass sich Alexander beim Schreiben des Briefes auf einen Bericht des ägyptischen Priesters Leon gestützt habe (*Civ. Dei* 8, 5; 8, 27; 12, 11).

Manche antike Schriftsteller berufen sich auf Leons Schrift dann, wenn sie über die Gottlosigkeit sprechen, denn ihr Verfasser vertrat die Auffassung, Götter seien vergöttlichte Menschen. In Plutarchs Werk *De Iside et Osiride* (23 p. 360 A) erhielt Leon sogar den Beinamen ἄθεος. Die zweite Autorengruppe ist an einem ganz anderen Aspekt des Briefes von Alexander interessiert. Es geht ihnen darum, wer der Erfinder einer Sache oder einer Sitte ist. Deswegen

---

[171] O. Murray, *The Date of Hecataeus' Work on Egypt*, [in:] M. Stern, O. Murray, Hecataeus of Abdera and Theophrastus on Jews and Egyptians, JEA LIX 1973, S. 163 – 167, ist der Meinung, dass Hekataios' Werk über Ägypten um 320 – 315 entstanden sein muss, weil dieses von Theophrast in seiner Schrift *De lapidibus*, wahrscheinlich zur Amtszeit des Archont Praksibulos (315/314) geschrieben, benutzt wurde. Vgl. Fraser, *o.c.*, (Anm. 6) II, S. 719 – 720 Anm. 7 „before, or not long after, 315". Demgegenüber verwarfen sie die Ansicht von W. Jaeger, *Diokles von Karystos,* Berlin 1938, S. 132, der meinte, Hekataios' *Aigyptiaka* seien nach 305 erschienen.

[172] Früher kamen zu einem solchen Schluss Spoerri, *o.c.,* (Anm. 6), S. 189 – 195; Thraede, *o.c.*, (Anm. 6) Sp. 878 – 879; Burton, *o.c.*, (Anm. 7), S. 70 – 71; W. Spoerri, *Hekataios*, RAC XIV 1988, Sp. 286 – 287; Müller, *o.c.*, (Anm. 6), S. 283 – 287 weist darauf hin (S. 284), dass Hekataios in den Atheistenkatalogen nicht verzeichnet ist; Euhemeros und Leon dagegen sind darin aufgeführt. Daraus zieht er den Schluss, dass Hekataios über die vergöttlichten Herrscher nicht geschrieben haben kann. Zu den Atheistenkatalogen siehe M. Winiarczyk, *Der erste Atheistenkatalog des Kleitomachos*, Philologus CXX 1976, S. 32 – 46.

[173] Eine grundlegende Arbeit zu ihm: F. Pfister, *Ein apokrypher Alexanderbrief. Der sogenannte Leon von Pella und die Kirchenväter*, [in:] Mullus. Festschrift für Th. Klauser, Münster 1964 (JbAC Ergbd. I), Nachdruck [in:] idem, Kleine Schriften zum Alexanderroman, Meisenheim am Glan (Beiträge zur klassischen Philologie LXI), S. 104 – 111.

[174] Tat. *Or. ad Gr.* 27; Hyg. *Astron.* 2, 20; Tert. *De cor.* 7; Cl. Al. *Strom.* 1, 21, 106; Eus. *PE* 10, 12, 23; Arnob. *Adv. nat.* 4, 29; Schol. Apol. Rhod. 4, 262.

[175] Tert. *De pallio* 3; Min. Fel. *Oct.* 21; Cypr. *Quod idola* 3; Athenag. *Suppl.* 28.

schlussfolgerte F. Pfister, dass keiner der antiken Schriftsteller den apokryphen Brief Alexanders benutzt habe[176]. Ihre Informationen schöpften sie entweder aus den Schriften über ἄθεοι oder aus denen über Erfindungen (Περὶ εὑρημάτων). Nur Augustinus hat ein Werk von Varro herangezogen.

F. Jacoby stellte die Hypothese auf, Leon habe Ende des 4. Jh. gelebt und auf Hekataios direkt, auf Euhemeros indirekt Einfluss genommen[177]. Neuere Forscher verwerfen sie jedoch zu Recht, weil es keinen Grund für eine so frühe Datierung Leons gibt. Derartige apokryphe Literatur entstand vielmehr erst in der späteren Periode (3.-2 Jh.). Es ist also viel wahrscheinlicher, dass Leon unter Euhemeros' Einfluss gestanden hat[178]. Allein Arnobius (*Adv. nat.* 4, 29) nennt Leon „Pellaeus". Lange Zeit hindurch glaubte man, es handle sich um den ägyptischen Priester Leon. Erst F. Pfister[179] setzte hinter diese Ansicht ein großes Fragezeichen, indem er meinte, es gehe hier nicht um Leon von Pella, sondern um den „Löwen von Pella", also um Alexander den Großen. J.S. Rusten[180] nahm von Pfisters Behauptung Abstand. Der eigentliche Verfasser des apokryphen Briefes sei Leon, der tatsächlich aus Pella stammte und nichts mit dem im Brief erwähnten Priester gemeinsam hätte. Am wahrscheinlichsten ist jedoch meines Erachtens die alte Ansicht, nach der „Pellaeus" „Aegyptius" bedeute[181]. Demnach wäre Leon von Pella ein ägyptischer Priester und der wirkliche Name des Verfassers bleibt weiterhin unbekannt[182].

9. Schlussfolgerungen

Uranos, Kronos und Zeus sowie andere olympische Götter waren nach Euhemeros Herrscher, die in uralten Zeiten lebten und denen man göttliche Ehren zu erweisen begann. Sie erlangten die Deifikation dank ihrer Wohltaten und der Ausübung der königlichen Macht. Zeus allein erklärte sich selbst für einen Gott, die anderen Herrscher wurden erst nach ihrem Tode als Götter anerkannt.

---

[176] Pfister, *o.c.*, (Anm. 173), S. 293 – 294.

[177] Jacoby, *Euemeros*, *o.c.*, (Anm. 4), Sp. 968 – 969; idem, *Hekataios,* (Anm. 165) Sp. 2759; J. Geffcken, *Leon von Pella,* RE XII 1925 Sp. 2012; H.F. van der Meer, *Euhemeros van Messene*, Diss. Amsterdam 1949, S. 197; Nilsson, *o.c.*, (Anm. 4), S. 285.

[178] Pfister, *o.c.*, (Anm. 173), S. 291 – 297; W. Spoerri, *Leon von Pella*, KP III 1969, Sp. 565; Fraser, *o.c.*, (Anm. 6) II, S. 454 Anm. 828. Vgl. Cole, *o.c.*, (Anm. 6), S. 158 – 159. J.S. Rusten, *Pellaeus Leo*, AJPh CI 1980, S. 197 hält diese Hypothese für „equally possible".

[179] Pfister, *o.c.*, (Anm. 173), S. 296 – 297.

[180] Rusten, *o.c.*, (Anm. 178), S. 197 – 201.

[181] F. Tullius, *Die Quellen des Arnobius im 4. 5. und 6. Buch seiner Schrift „Adversus nationes"*, Diss. Berlin, Bottrop i. W. 1934, S. 98 Anm. 243; A. Sitte, *Mythologische Quellen des Arnobius*, Diss. Wien 1970 (Maschinenschrift), S. 13. Siehe z.B. Serv. *Comm. Verg. Georg.* 4, 287 (Pellaei Canopi); Comm. Bern. Lucan. 5, 60 (Pellaeo diademate) et 8, 607 (Pellaeusque puer); vgl. Tert. *De cor.* 7 (Leonis Aegyptii).

[182] So z.B. Pfister, *o.c.*, (Anm. 173), S. 296 – 297; Cole, *o.c.*, (Anm. 6), S. 20 Anm. 13; W. Speyer, *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum*, München 1971, S. 146; Fraser, *o.c.*, (Anm. 6) II, S. 454 Anm. 828.

Euhemeros erwähnt auch die Göttlichkeit der Himmelskörper. Er ist weder Schöpfer einer religiösen Theorie noch originell, weil er bereits früher bekannte und verbreitete Ansichten anknüpft.

Es steht außer Zweifel, dass altgriechische Vorstellungen wie die Heroenverehrung (z.B. des Herakles und des Asklepios), die Stiftung des Kultes für die eigene Person durch Demeter und Dionysos und die Überlieferung über Zeus' Grab auf Kreta Einfluss ausgeübt haben. Von nicht geringer Bedeutung war auch die Konzeption des Euergetismus, der wir bereits in den homerischen Epen begegnen, nach der ein Mensch, der einem Individuum, einer Menschengruppe oder einer ganzen Gemeinschaft große Wohltaten erwiesen hat, Gott genannt werden kann. Um das Jahr 500 begann Hekataios von Milet mit der rationalistischen Interpretation der Mythen, er hielt die Heroengeschichten für eine Spiegelung historischer Tatsachen und suchte aus ihnen wunderbare und unglaubwürdige Elemente zu entfernen. Das führte zur Desakralisation des Mythos und ließ später historische Begebenheiten auch in den Mythen über olympische Götter ausfindig machen. In der 2. Hälfte des 5. Jh. versuchten die Sophisten und Philosophen den Ursprung der Religion zu erklären (Kritias, Prodikos, Demokrit). Prodikos kann sogar als Euhemeros' Wegbereiter gelten, weil er Götter für vergöttlichte Wohltäter hielt. Ende des 5. Jh. kam der göttliche Kult der Feldherren und Herrscher auf. Der erste Mensch, dem göttliche Ehren bereits zu seinen Lebzeiten zuerkannt worden sind, ist der spartanische Feldherr Lysander (404/403). Bei der Vorbereitung des hellenistischen Herrscherkultes haben die makedonischen Herrscher Philipp II. und Alexander der Große eine wesentliche Rolle gespielt. Erst um 272/271 vollzog Ptolemaios II. die Selbstvergottung, indem er den Kult der *theoi adelphoi* proklamierte. Die Ansicht, Euhemeros sei von Hekataios von Abdera und Leon von Pella abhängig gewesen, lässt sich nicht aufrechterhalten.

Es scheint mir, dass man von Euhemeros' Quellen sensu stricto nicht sprechen kann. Es ist nämlich nicht möglich, auf konkrete Arbeiten hinzuweisen, die er beim Schreiben seines Buches benutzen konnte. Viel wahrscheinlicher ist es, dass er — wie jeder um 300 lebende gebildete Grieche – über allgemeine Kenntnisse in Literatur, Philosophie und Religion verfügte. Darüber hinaus verfolgte er sicherlich auch die Kämpfe um die Macht nach dem Tod Alexanders des Großen. Es gelang ihm verschiedene Elemente geschickt miteinander zu verknüpfen und ein Werk zu schaffen, das keinen geringen Einfluss auf die Nachwelt ausgeübt hat.

Wrocław

Eos LXXXVII 2000
ISSN 0012–7825

RÓWNINA OMFALIJSKA W KALLIMACHOWYM *HYMNIE NA DZEUSA* (W. 42 – 45)

Napisała

ELWIRA KACZYŃSKA

In memoriam Victoris Steffen (1903 – 1997)

Kallimach z Cyreny, najwybitniejszy poeta okresu aleksandryjskiego, opowiada w *Hymnie na Dzeusa*, jak nimfa Neda wraz z powierzonym jej niemowlęciem opuściwszy Arkadię udała się w kierunku Knossos. Po ominięciu miejscowości Teny (gr. Θεναί) na niewielkiej równinie maleńkiemu Dzeusowi odpadł pępek (gr. ὀμφαλός). Od tamtej pory ta okolica nosiła nazwę Równiny Omfalijskiej (gr. πέδον Ὀμφάλιον). Kallimach nie opisuje całego wydarzenia szczegółowo, a jedynie informuje o nim w kilku słowach. Czyni to przede wszystkim ze względu na swoje zamiłowanie do objaśnień ajtiologicznych. Zacytujmy interesujący nas czterowiersz (*Hymn na Dzeusa*, w. 42 – 45)[1]:

εὖτε Θενὰς ἀπέλειπεν ἐπὶ Κνωσοῖο φέρουσα,
Ζεῦ πάτερ, ἡ Νύμφη σε (Θεναὶ δ᾽ ἔσαν ἐγγύθι Κνωσοῦ),
τουτάκι τοι πέσε, δαῖμον, ἄπ᾽ ὀμφαλός· ἔνθεν ἐκεῖνο
Ὀμφάλιον μετέπειτα πέδον καλέουσι Κύδωνες.

Fragment ten w tłumaczeniu Wiktora Steffena brzmi następująco[2]:

Gdy zaś w kierunku na Knosos niosła cię nimfa przesławna,
Miasto Teny minąwszy — Teny zaś blisko są Knosu —
Tam pępowina odpadła ci, boże. Od tego to czasu
Pępowicami się zwie u Kydonów owa równina.

---

[1] Tekst grecki cytuję za wydaniem R. Pfeiffera (*Callimachus*, vol. 1 – 2, Oxonii 1949 – 1953), ale korzystam też z nowszych (zwłaszcza włoskich) edycji opierających się na tym samym wydaniu, np. Callimaco, vol. 1: *Inni, Epigrammi, Ecale*, vol. 2: *Aitia, Giambi e altri frammenti*, introduzione, traduzione e note di G.B. D'Alessio, Milano 1996.

[2] *Antologia liryki aleksandryjskiej*, przełożył, wstępem i objaśnieniami zaopatrzył W. Steffen (Biblioteka Narodowa, Seria II, Nr 64), Wrocław 1951, s. 7.

Kolejnym autorem, który wspomina o Równinie Omfalijskiej, jest Diodor Sycylijski, historyk grecki żyjący w I w. przed Chr., który w dziele *Biblioteka* (V 70,4) napisał[3]:

φερομένου μὲν γὰρ ὑπὸ τῶν Κουρήτων αὐτοῦ νηπίου φασὶν ἀποπεσεῖν τὸν ὀμφαλὸν περὶ τὸν ποταμὸν τὸν καλούμενον Τρίτωνα (lectio varia: Τρίτον), καὶ τὸ χωρίον τε τοῦτο καθιερωθὲν ἀπὸ τοῦ τότε συμβάντος Ὀμφαλὸν προσαγορευθῆναι καὶ τὸ περικείμενον πεδίον ὁμοίως Ὀμφάλειον.

(Powiadają, że niemowlęcemu Dzeusowi, niesionemu przez Kuretów, odpadł pępek w pobliżu rzeki zwanej Triton, i że to miejsce, które wtedy poświęcono [bogu], od tego właśnie zdarzenia nazwano Omfalosem, a leżącą dokoła równinę w podobny sposób [określono] Równiną Omfalijską).

Diodor nie tylko wskazuje na Kuretów jako opiekunów niemowlęcego Dzeusa, ale i dodaje istotną informację o położeniu Równiny Omfalijskiej nad rzeką Triton przy miejscu zwanym Omfalos.

Do Kalimacha odwołują się anonimowe scholia do *Odtrutek* Nikandra z Kolofonu (*Alex.* 7)[4]:

Ὀμφαλὸς γὰρ τόπος ἐν Κρήτῃ, ὡς καὶ Καλλίμαχος· ἑτούτακί τοι πέσε, δαῖμον, ἄπ᾽ ὀμφαλός· ἔνθεν ἐκεῖνο Ὀμφάλιον μετέπειτα πέδον καλέουσι Κύδωνες᾽.

(*Omphalos* jest bowiem miejscem na Krecie, o czym i Kallimach [mówi]: ‘Tam pępowina odpadła ci, boże. Od tego to czasu / Pępowicami się zwie u Kydonów owa równina’).

Po raz czwarty i zarazem ostatni o Równinie donosi Stefan Bizantyjski, erudyta grecki z VI wieku n.e.[5]:

Ὀμφάλιον, τόπος Κρήτης πλησίον Θενῶν καὶ Κνωσσοῦ.

(*Omphalion*, miejsce na Krecie w pobliżu Ten i Knossos).

Tyle wiadomości o Równinie Omfalijskiej przekazują źródła antyczne. Te skąpe świadectwa byłyby dostateczne, gdybyśmy mogli jednoznacznie umiej-

---

[3] *Diodorus of Sicily* in twelve volumes, vol. 3, with an English translation by C.H. Oldfather, London – Cambridge 1970, s. 286 (dalej: Diod. Sic.).

[4] Scholia do Nikandra (jako testimonia do *Hymnu na Dzeusa*) cytuje Pfeiffer w oksfordzkim wydaniu Kallimacha. Por. W.D. Tandy, *Callimachus, Hymn to Zeus. Introduction and commentary*. Diss. Yale University. New Haven, Conn. 1979 (mikrofilm), s. 116.

[5] Stephanos of Byzantium ΕΘΝΙΚΩΝ. *A Geographical Lexicon on Ancient Cities, Peoples, Tribes and Toponyms*, Chicago 1992 (edycja ta jest reprintem wydania niemieckiego: *Stephani Byzantinii Ethnicorum quae supersunt*, ex recensione A. Meinekii, Berlin 1849), s. 493, sub. v. Ὀμφάλιον (dalej: Steph. Byz.). Zob. też A.Th. Vasilakis, Το κρητικό λεξικολόγιο. Αναφορές στην Κρήτη (από τους αρχαίους λεξικογράφους), Herakleion 1998, s. 127.

scowić Teny. Niestety, lokalizacja tej miejscowości od dawna była źródłem licznych kontrowersji. Prócz wzmianki Kallimacha w cytowanym już fragmencie *Hymnu do Dzeusa* (w. 42 – 43) dysponujemy jedynie dwiema krótkimi adnotacjami. Scholia do *Hymnu* (ad loc.) podają:

> Θενάς· πόλις καὶ ἄλσος
> (Teny — miasto i święty gaj).

Wzmianka o świętym okręgu wiąże się zapewne z kultem Dzeusa, który był tam czczony pod przydomkiem Tenatas (gr. Θενάτας)[6].

Stefan Bizantyjski uzupełnia nieco te wiadomości, wskazując na obecność Ten także na obszarze Arkadii[7]:

> Θεναί, πόλις Κρήτης. τινὲς δὲ Ἀρκαδίας. οἱ δὲ ὄρος.
> (Teny, miasto na Krecie. Inni zaś [mówią, że jest to miasto] w Arkadii. Drudzy, że góra).

W tej sytuacji nie dziwi nas fakt, iż Kallimach, doskonały znawca peloponeskiej Arkadii, podkreśla stanowczo, że Teny, które minęła nimfa Neda, leżały nie tyle w Arkadii, ile na Krecie w pobliżu Knossos (w. 43):

> [...] (Θεναὶ δ' ἔσαν ἐγγύθι Κνωσσοῦ)
> (Teny zaś blisko są Knosu).

Wszystkie te informacje o Tenach są równie ubogie, jak dane o Równinie Omfalijskiej. Z tego też powodu lokalizacja miasta, podobnie jak i równiny, budziła wątpliwości. Dziewiętnastowieczni badacze, K. Hoeck i R. Pashley, identyfikowali rzekę Triton, o której mówi Diodor Sycylijski, z dzisiejszą rzeką Platyperama (zwaną także Giophyros) i umiejscawiali Teny w jej sąsiedztwie na południowy zachód od Knossos, blisko Kanli Kastelli[8]. Za nimi podążyła włoska badaczka M. Guarducci przypuszczając, że Teny leżały gdzieś między obecnym miasteczkiem Hagios Myron a rzeką[9]. Nieco inaczej sądził E. Kirsten,

---

[6] Por. R.F. Willetts, *Cretan Cults and Festivals*, London 1962, s. 249 – 250; H. Schwabl, *Zeus. I. Epiklesen*, München 1978, col. 315.

[7] Steph. Byz., s. 309, sub v. Θεναί.

[8] Por. K. Hoeck, *Kreta*, I, Göttingen 1823, s. 404 i mapa; R. Pashley, *Travels in Crete*, I, London 1837, s. 224 – 225 (także mapa na końcu tomu II). Rzekę Triton kojarzą z Platyperamą-Giofyrosem także R.W. Hutchinson, *Prehistoric Crete*, Harmondsworth 1962, s. 40, przyp. 1; J.L. Melena, *Studies on Some Mycenaean Inscriptions from Knossos Dealing with Textiles*, Salamanca 1975, s. 126; idem, *Coriander on the Knossos Tablets*, Minos XV 1974 [druk. 1976], s. 133 – 163, zwłaszcza 153; R.A. Brown, *Evidence for Pre-Greek Speech on Crete from Greek Alphabetic Sources*, Amsterdam 1985, s. 170 – 171.

[9] M. Guarducci, *Ancora sulla topografia di Creta antica: la pianura Onfalia*, Historia. Studi Storici per l'Antichità Classica VIII 1934, s. 627 – 630; *Inscriptiones Creticae opera et consilio*

który przenosił antyczne Teny na północ i sytuował je na zachód od Knossos w pobliżu dzisiejszego Iraklio (Perachora)[10].

Th.A.B. Spratt oraz archeolog J.D.S. Pendlebury lokalizują Teny na krawędzi dzisiejszej Równiny Pediada (leżącej na wschód od Knossos) identyfikując je z obecną miejscowością Sambas (gr. Σαμπάς)[11]. P. Faure kojarzy Triton z rzeką nazywaną obecnie Karteros (Kairatos), którą Homer w *Odysei* (XIX 188) nazywa *Amnisos*[12]. Ta identyfikacja potwierdziła się po odkryciu świątyni Ateny Tritogenei (czyli Ateny urodzonej nad rzeką Triton) w miejscowości Astritsi[13]. W wydanej ostatnio publikacji A.T. Vasilakis uznaje, iż „the exact location of the city is doubtful", ale bierze pod uwagę dwie możliwe lokalizacje Ten: „it might be near Kanli Kasteli village or Sambas Pediados village". Ostatecznie badacz grecki kojarzy Teny z wykopaliskami w miejscowości Galatas, leżącej nieco na południe od Sambas, a zatem w sąsiedztwie Astritsi[14].

Akceptując całkowicie wykładnię Triton = Karteros, D.W. Tandy, komentator *Hymnu do Dzeusa* Kallimacha, opowiada się za lokalizacją Ten na obszarze Amnisos, miasta portowego stołecznego Knossos[15], gdzie odnaleziono dwie inskrypcje wymieniające Dzeusa Tenatasa, i konsekwentnie próbuje kojarzyć Równinę Omfalijską z „kreteńską równiną [rzeki?] Amnisos" (Κρηταῖον ᾽μνισοῦ πέδον) wspomnianą w XII jambie Kallimacha. Tandy uważa, że w ten sposób likwiduje poważny kłopot, jaki sprawiał komentatorom i edytorom cytowany na wstępie fragment pierwszego hymnu Kallimacha.

Fragment, opisujący przeniesienie niemowlęcego Dzeusa z jego miejsca narodzin w Arkadii do jaskini na górze Ida na Krecie, jest bowiem trudny do objaśnienia z geograficznego punktu widzenia. A. Meineke wierząc (w istocie błędnie), iż Teny leżały na południowy zachód od Knossos, sprzeciwił się sformułowaniu „w kierunku na Knossos" (ἐπὶ Κνωσσοῖο), gdyż podążając z Arkadii peloponeskiej na wyspę nimfa Neda przybyłaby najpierw do Knossos, a potem

---

Friderici Halbherr collectae, curavit M. Guarducci, vol. I: *Tituli Cretae mediae praeter Gortynios*, Romae 1934, s. 45 – 46, 54.

[10] E. Kirsten, *Omphalion*, RE XVIII, 1, 1959, col. 396 – 397.

[11] T.A.B. Spratt, *Travels and Researches in Crete*, London 1865, I, s. 92; J.D.S. Pendlebury, *The Archaeology of Crete. An Introduction,* London 1939, s. 8 (mapa). Pendlebury nie był konsekwentny, gdyż rzekę Triton identyfikował z dzisiejszą rzeką Gazanos (s. 7), która płynie w daleko większej odległości od Knossos niż Platyperama. Podobnie czyni L. Press, *Życie codzienne na Krecie w państwie króla Minosa*, Warszawa 1972, s. 19 – 20, pisząc: "Gazanos (staroż. Triton) na zachód od Herakleionu".

[12] P. Faure, *Spéléologie et topographie crétoises*, BCH LXXXII 1958, s. 495 – 515; idem, *Hydronymes crétois*, Kretologia X 1984, s. 30 – 61, zwłaszcza 43 (przedruk: P. Faure, *Recherches de toponymie crétoise. Opera selecta*, Amsterdam 1989, s. 303 – 334, zwłaszcza 316; dalej: *Recherches*); idem, Ιερά σπήλαια της Κρήτης, Herakleion 1996, s. 59 – 60, 72.

[13] C. Davaras, *Die Statue aus Astritsi. Ein Beitrag zur dädalischen Kunst auf Kreta und zu den Anfängen der griechischen Plastik*, Bern 1972, s. 30 – 32.

[14] A.Th. Vasilakis, *The 147 Cities of Ancient Crete*, Herakleion 2000, s. 156.

[15] Tandy, *o.c.*, s. 115 – 119.

do Ten. Aby pozbyć się ewidentnego „kroku wstecz" A. Meineke poprawił tekst i wydrukował ἀπὸ Κνωσσοῖο 'z Knossos'[16]. Jego interpretacja została podtrzymana przez O. Schneidera[17], a E. Cahen, który próbował zachować tekst kodeksów, usiłował tłumaczyć ἐπὶ przy pomocy mglistych sformułowań „sur le territoire de" lub „pres de"[18]. Trudności te sprowadzały się w istocie rzeczy do zagadnienia lokalizacji Ten.

A.H. Griffiths zauważa, że zaabsorbowanie kolejnych edytorów tekstu tym ostatnim problemem odciągnęło ich uwagę od właściwej interpretacji wierszy 42 – 45 jako całości[19]. Dwa problemy pozostały bowiem nadal nierozwiązane. Po pierwsze, dlaczego Kallimach nie opisuje drogi wiodącej z Arkadii na Kretę? Nimfa Neda po prostu opuszcza Teny bez słowa wspominającego jej odejście z Arkadii. Po drugie, dlaczego Kallimach wtrącił do swej narracji krótki ekskurs o położeniu Ten w pobliżu Knossos? Otóż na to pytanie odpowiedział już Stefan Bizantyjski, który przekazał informację o istnieniu dwóch miejscowości tej nazwy, jednej — na Krecie, drugiej — w Arkadii. W *Hymnie do Dzeusa* centralne miejsce zajmuje kontrowersja co do miejsca narodzin Dzeusa (w. 6 – 7):

> Ζεῦ, σὲ μὲν Ἰδαίοισιν ἐν οὔρεσί φασι γενέσθαι,
> Ζεῦ, σὲ δ' Ἀρκαδίῃ. [...]
> (Zeusie, jedni stwierdzają, żeś rodem z idajskiej jest góry
> Drudzy, żeś rodem z Arkadii. [...])[20]

Poeta z Cyreny rozsądza tę kontrowersję na rzecz Arkadii peloponeskiej. Rzecz jasna, zwolennicy każdej ze stron powoływali się w dyskusji na ich własne Teny, które musiały być tradycyjnie powiązane z legendą Dzeusa. Chociaż Kallimach przyjmuje gdzie indziej ambiwalentne lub synkretyczne stanowisko, to jednak w tym przypadku wybiera własne i zaskakujące rozwiązanie, a poglądy formułuje całkiem wyraźnie: „Teny zaś blisko są Knosu". Ale poeta stosuje tu swoisty chwyt. Albowiem wiersz 41, kończący pięciowersowy dyskurs ajtiologiczny na temat rzeki Nedy, umieszcza akcję jeszcze w Arkadii. W rezultacie zwrot „Gdy zaś w kierunku na Knosos niosła cię nimfa przesławna, / Miasto Teny minąwszy" jest dla czytelnika świadomego kontrowersji zachętą do myślenia, że chodzi tu o arkadyjskie Teny. Tymczasem Kallimach szykuje kolejną niespodziankę; po prostu jednym pociągnięciem pióra osiąga taką formę przekazu, która — zacytujmy tu słowa A.H. Griffithsa — „unika jałowych

---

[16] *Callimachi Cyrenensis Hymni et Epigrammata*, edidit A. Meineke, Berolini 1861, s. 128.

[17] O. Schneider, *Callimachea*, I, Lipsiae 1870, s. 147, wręcz uważał, że "verissima est Meinekii emendatio".

[18] É. Cahen, *Les hymnes des Callimaque*, Paris 1930, s. 27.

[19] A.H. Griffiths, *Six passages in Callimachus and the anthology*, Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London XVII 1970, s. 32 – 43, zwłaszcza 32.

[20] Przekład W. Steffena, zob. *Antologia liryki aleksandryjskiej*, s. 4.

słów na konwencjonalny opis podróży i jednocześnie stwarza sposobność do funkcjonalnego wplecenia skrawka antykwarycznej erudycji"[21].

Taki był zapewne zamiar Kallimacha. Ale takie postępowanie poety nie wyjaśnia wcale zagadnień geograficznych. A przecież Jan Horowski słusznie podkreślił słabą orientację Battiady w topografii wyspy Minosa[22]: „Nieścisłe są również niektóre jego wiadomości o miejscowościach na Krecie — może to wina złej informacji czy źródła, na którym się opierał". Ten ostatni domysł wymaga krótkiego komentarza i poprawki. Jedne zastrzeżenia, zasygnalizowane już przez Strabona (X 4, 12), odnoszą się głównie do lokalizacji góry Dikte[23], inne zaś odnoszą się do błędnego sytuowania Kydonów w centralnej części wyspy (w okolicach Równiny Omfalijskiej)[24]. Kallimach prawdopodobnie nigdy nie przebywał na Krecie, a jego doniesienia dotyczące topografii wyspy zostały przejęte z wcześniejszych dzieł literackich. Miarodajność tych danych każdorazowo zależała od wiarygodności źródła, z którego korzystał. W niniejszym przypadku głównym informatorem Kallimacha z Cyreny (a także Diodora Sycylijskiego) o Równinie Omfalijskiej był najpewniej rodowity Kreteńczyk, Epimenides[25], autor poematów mitologicznych poruszających tematykę narodzin i wychowania Dzeusa na Krecie, wśród których na szczególną uwagę zasługuje *Teogonia* (Diog. Laert. I 111 – 112). Diodor Sycylijski darzy Epimenidesa wielkim zaufaniem i wręcz przy opisie Krety podkreśla[26]:

> τοῖς γὰρ τὰ πιθανώτερα λέγουσι καὶ μάλιστα πιστευομένοις ἐπηκολουθήσαμεν, ἃ μὲν Ἐπιμενίδῃ τῷ θεολόγῳ προσσχόντες, ἃ δὲ Δωσιάδῃ καὶ Σωσικράτει καὶ Λαοσθενίδᾳ.
>
> (Podążyłem za tymi autorami, którzy opowiadają najbardziej wiarogodnie i cieszą się największym szacunkiem; po części opierałem się na Epimenidesie, który pisał o bogach, po części na Dosiadasie, Sosikratesie i Laostenidasie)

---

[21] G r i f f i t h s, *o.c.*, s. 33: [Callimachus] "avoids wasting words on a conventional itinerary-description and at the same time creates an opportinity for the functional deployment of a snippet of antiquarian erudition".

[22] J. H o r o w s k i, *Folklor w twórczości Kallimacha z Cyreny*, Poznań 1967, s. 197.

[23] Zob. Strabon z Amasei, Opis Krety (*Geographica* X 4, 1 – 15), tłum. E. K a c z y ń s k a i K.T. W i t c z a k, Meander LI 1996, s. 223 – 232 (tekst na s. 230).

[24] Kydonowie — według świadectwa Strabona (X 4, 6) — mieszkali w zachodniej części wyspy w pobliżu miasta Kydonii, zob. B r o w n, *o.c.*, s. 1 – 2, 112 – 116; K.T. W i t c z a k, *Non-Greek elements in the animal terminology of the ancient Polyrrhenians*, Eos LXXXIII 1995, s. 18 – 25, zwłaszcza 18 – 19.

[25] Zob. W. A p p e l, *Epimenides*, Filomata nr 362 1984, s. 221 – 230; C. D a v a r a s, *Guide to Cretan Antiquities*, 2nd ed., Athens 1989, s. 87 – 88. Szerzej o kreteńskim proroku pisali C.F. H e i n r i c h, *Epimenides aus Kreta. Eine kritisch-historische Zusammenstellung aus Bruchstücken des Altertums*, Leipzig 1801, oraz (mało wiarygodnie) H. D e m o u l i n, *Épiménides de Créte*, Bruxelles 1901.

[26] Diod. Sic. *Bibl.* V 80, 4, vol. 3, s. 316.

Diodor wykorzystał zatem wiadomości rdzennego mieszkańca Krety, Epimenidesa, powszechnie znanego proroka i wieszcza, który najpewniej znał Równinę Omfalijską z autopsji. Opisywał on narodziny bogów olimpijskich, umiejscawiając je na Krecie. W polemice z Hezjodem przypisuje licznym bogom nie tylko kreteńską genezę (na tej wyspie miał się urodzić nie tylko Dzeus, lecz również Dionizos, Atena, Plutos, Afrodyta), ale i odmienne koligacje[27]. W innej pracy pokazałam, że także w odniesieniu do miejsca narodzin Dzeusa Epimenides zajmował stanowisko sprzeczne z wersją Hezjoda[28]. Podczas gdy poeta beocki lokalizował narodziny Dzeusa w jaskini koło Lyktos gdzieś w Górach Ajgajskich (obecnie Lasithi), Epimenides umieszczał je nieco dalej na południu w miejscowości kreteńskiej zwanej *Arkadia* lub *Arkades* (obecnie Arkalochori), gdzie znajdowała się pradawna grota kultowa (znana w tym charakterze już w czasach minojskich)[29]. W przeciwieństwie do innych kultowych grot kreteńskich jaskinia w Arkalochori obfituje w przedmioty o charakterze militarnym (tj. miecze, włócznie, tarcze, sztylety, toporki), co kojarzy się z mitem o wychowaniu Dzeusa przez tańczących w uzbrojeniu Kuretów[30]. Epimenides był zapewne pierwszym autorem, który opisywał Kuretów, jako że Diogenes Laertios wspomina jego poemat zatytułowany „O narodzinach Kuretów i Korybantów"[31]. Z punktu widzenia archeologicznego jaskinia w Arkalochori doskonale koresponduje z legendą o opiece zbrojnych Kuretów nad Dzeusem.

Także narodziny Ateny, córki Dzeusa, miały odbyć się na Krecie u źródeł rzeki Triton, gdzie stała świątynia poświęcona Atenie o przydomku *Tritogeneja* (dosł. 'zrodzona nad rzeką Triton'). Badania archeologiczne pozwoliły zlokalizować tę świątynię w dzisiejszej miejscowości Astritsi przy jednym ze źródeł

---

[27] Zob. A p p e l, *o.c.*, s. 224 – 225. Epimenides daje odmienne niż Hezjod genealogie Afrodyty, Erynii, Mojr oraz Pana. U Kreteńczyka na początku świata pojawiło się Powietrze i Noc, natomiast u Hezjoda prarodzicami wszelkiego stworzenia byli Chaos, Gaja i Eros.

[28] Por. E. K a c z y ń s k a, *Kallimach, Epimenides i kreteńska Arkadia*, [w:] Studia nad kulturą antyczną, Opole 1997, s. 31 – 40.

[29] J. H a z z i d a k i s, J. B a m b a k a s, *An Early Minoan sacred cave at Arkalochori in Crete*, The Annual of the British School of Archeology at Athens XIX 1912 – 1913, s. 35 – 47; S. M a r i n a t o s, *Scavi nella grotta di Arkalochori*, Rivista di Filologia XII 1934, s. 547 – 549; i d e m, *Zur Frage der Grotte von Arkalochori*, Kadmos I 1962, s. 87 – 94; B. R u t k o w s k i, *Cult Places in the Aegean World*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1972, s. 139 – 140, 317; P. F a u r e, *Fonctions des cavernes crétoises*, Paris 1964, 160 – 162; i d e m, Ιερά σπήλαια, s. 72 – 74.

[30] Por. B.C. D i e t r i c h, *The Origins of Greek Religion*, Berlin – New York 1974, s. 84 – 89; B. R u t k o w s k i, *Wyspy wiecznego szczęścia. Zarys religii wczesnogreckiej*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1975, s. 36 – 38.

[31] Mija się z prawdą pogląd przyjmowany przez niektórych badaczy, iż Kallimach z Cyreny jako pierwszy wspomina o Kuretach, sprawujących opiekę nad małym Dzeusem. Wcześniej o działalności wychowawczej Kuretów opowiadał Epimenides z Krety, którego Diogenes Laertios (I 10, 115) nazywa "νέος Κούρης". O udziale Kuretów w wychowaniu niemowlęcego Dzeusa wspomina też hymn z Palaikastro (powstały być może już w V wieku p.n.e.), por. E. K a c z y ń s k a, *Problemy interpretacyjne hymnu z Palaikastro* (w druku). Kallimach nie rozwija szerzej mitu o opiece Kuretów nad Dzeusem, najwidoczniej już wcześniej był on szerzej znany i opisany w pracach Epimenidesa, zob. e a d e m, *Kallimach, Epimenides i kreteńska Arkadia*, s. 37.

rzeki Karteros[32]. Badacze natychmiast przyjęli potrójną identyfikację: (starożytne) Amnisos = Triton = (współczesne) Karteros, co pozwoliło im wysunąć hipotezę o lokalizacji Ten u ujścia rzeki. P. Faure umiejscowił Teny opodal Amnisos na obszarze dzisiejszego Karteros, Tandy zaś w samym Amnisos. Wydawało się wówczas, że cała sprawa jest całkowicie wyjaśniona. Nimfa Neda (po pokonaniu przestrzeni morskiej) szła poprzez Teny (= Amnisos? Karteros?) do pobliskiego Knossos. Stąd Równina Omfalijska musiała być identyczna z nadmorską równiną (rzeki) Amnisos.

Taka jednak lokalizacja nie przekonuje, gdyż nie bierze ona pod uwagę ani antycznych stosunków wodnych dorzecza rzeki Amnisos, ani danych współczesnych. Tymczasem ludność miejscowa pod pojęciem rzeki Karteros rozumie ciek wodny, który powstaje z kilku strumyczków gdzieś w okolicy Trapsano i Galatas i uchodzi do morza poniżej dzisiejszej osady Karteros. Do tej rzeki wpadają trzy lewobrzeżne dopływy. Jednym z nich jest Ρυάκας płynący opodal Astritsi i zasilający Karteros w okolicach miejscowości Astraki[33]. Nie ulega wątpliwości, że nazwa Ἀστρίτσι kontynuuje starożytną nazwę miejscową Τρίτα[34], kojarzoną niekiedy z Knossos[35]. Najwidoczniej znajdował się tam ośrodek kultowy pozostający pod zwierzchnictwem stołecznego miasta Knossos.

Nie ma żadnego dowodu na podwójne antyczne nazewnictwo rzeki Karteros, która przy ujściu nosiła ewidentnie miano Amnisos (od rzeki tak samo nazwano starożytny port Knossos, pojawiający się 37 razy w piśmie linearnym B pod nazwą *a-mi-ni-so* tj. Ἀμνισός)[36]. Na odwrót, dzisiejsza praktyka onomastyczna ludności miejscowej skłania do mniemania, że rzeka Triton była jedynie lewobrzeżnym dopływem rzeki Karteros zwanym obecnie Ρυάκας. Element *Trit-* pojawia się też w minojsko-mykeńskiej osadzie *ti-ri-to*[37], którą należałoby ko-

---

[32] Davaras, *o.c.*, s. 30 – 32; Faure, *Spéléologie*, s. 504 – 506.

[33] Faure, *Hydronymes crétois*, s. 43 (= *Recherches*, s. 316), wylicza trzy odnogi, czyli właściwie lewobrzeżne dopływy Karterosu: (1) Ρυάκας płynący z okolic Astritsi, (2) Πρασανὸ ρυάκι, który ma źródła opodal miejscowości Prasa, (3) τῆς Μαύρης τὸ ρυάκι wypływający koło Kato Varvarus.

[34] P. Faure obszernie dyskutuje nazwy utworzone od rdzenia **trit-*, podkreślając, że "le nom du village moderne, Astritsi, semble conserver le meme radical" (Faure, *Spéléologie*, s. 507).

[35] Hesychios z Aleksandrii podaje wątpliwą informację: Τρίτα. οὕτως ἡ Κνωσσός ὠνομάζετο, zob. *Hesychii Alexandrini Lexicon* post Ioannem Albert recensuit Mauricius Schmidt, Vol. 4, Amsterdam 1965. Ostrożne stanowisko zajmuje Brown, *o.c.*, s. 170: "The name Κνωσός is of very ancient origin; it is unlikely the we have an earlier name here. The Hesykhios gloss is possibly recording an alternative (or corrupt) form of Τρίτων, a river near Κνωσός". Raczej mamy tu do czynienia z nazwą ośrodka kultowego (Ateny Tritogenei), który przynależał do Knossos.

[36] Identyfikacja taka jest powszechnie przyjęta, zob. M. Ventris, J. Chadwick, *Documents in Mycenaean Greek*, 2, ed., Cambridge 1973, s. 530 (dalej: *Docs.*[2]); F. Aura Jorro, *Diccionario griego-español*, I, Madrid 1985, s. 56 – 57. Por. również K.T. Witczak, *Egipski periplus Morza Egejskiego z czternastego stulecia p.n.e.*, [w:] Morze w kulturze starożytnych Greków i Rzymian, praca zbiorowa pod redakcją J. Rostropowicz, Opole 1995, s. 16.

[37] Miejscowość *ti-ri-to* pojawia się więcej niż 30 razy na tabliczkach linearnych B z Knossos, głównie ze względu na hodowlę owiec, rzadziej z uwagi na produkcję zboża i winorośli. Pełną atestację przytacza J.K. McArthur, *The Place-names of the Knossos Tablets*, Salamanca 1985, s. 97 – 100.

jarzyć z antyczną miejscowością Τρίτα[38] i dzisiejszą *Astritsi*. Identyfikacja tych nazw daje się uzasadnić rozwojem języka greckiego: najdawniejsza forma *Tritos* (fem. sg.) została w dobie antycznej przeniesiona do żeńskich osnów na *-a-* (stąd klasyczna Τρίτα), uległa potem pluralizacji (fem. pl. *Tritai*), a następnie, już w dobie nowożytnej, na skutek błędnego wyabstrahowania powstała formacja *Astritsi* (*eis tas Tritas* > *stas Tritas* > *st' Astritas*, stąd *Astrita* i postać zdrobniała *Astrition* > ngr. *Astritsi*)[39]. Zapewne rdzeń *Trit-*, częsty w hydronimii przedgreckiej i greckiej, odnosił się tylko do górnego odcinka rzeki Karteros (a ściślej do jej lewobrzeżnego dopływu), a zatem Równina Omfalijska, rozciągająca się nad rzeką Triton, nie mogła być identyczna z nadmorską równiną (rzeki) Amnisos. Leżała ona raczej na południowych krańcach Pediady gdzieś pomiędzy Astritsi a Astraki.

Niniejsza lokalizacja Równiny Omfalijskiej w pełni zgadza się z wypowiedzią Diodora Sycylijskiego, który opowiadał się za Dikte jako miejscem narodzin Dzeusa (*Bibl.* V 70, 6). Stamtąd Kureci mieli przenieść boskie niemowlę do Jaskini Idajskiej i w czasie tej wędrówki na obszarze Równiny Omfalijskiej odpadł Dzeusowi pępek. Niezależnie od tego, czy zlokalizujemy narodziny Dzeusa w jaskini Psychro na płaskowyżu Lasithi[40], czy też wewnątrz groty w Arkalochori (jak sądził archeolog grecki S. Marinatos[41]), najkrótsza i najdogodniejsza trasa wędrówki na górę Idę musiała kierować się na Knossos i przebiegać przez równinny obszar rzeki Triton (gdzieś pomiędzy dzisiejszymi osadami Astritsi i Astraki). Mało prawdopodobna jest trasa okrężna przez Lyktos, Chersonesos i Amnisos. Przesłanki geograficzne wskazują zatem na południowe (a nie północne) partie obecnej Pediady. W tym też rejonie leżały zapewne owe tajemnicze Teny.

Jeśli przyjmiemy ten punkt widzenia, za którym opowiadał się m.in. tak wytrawny archeolog jak J. Pendlebury (zob. mapa), to zgodzimy się z tradycyjnym poglądem, że Kallimach z Cyreny bardzo słabo orientował się w topografii cen-

---

[38] Tak czyni większość badaczy, np. G.R. Hart, *The Grouping of Place-Names in the Knossos Tablets*, Mnemosyne XVIII 1965, s. 1 – 28, zwłaszcza 4, przyp. 1, also s. 23; *Docs.*[2], s. 586; J. Chadwick, *Relations between Knossos and the rest of Crete at the time of the Linear B Tablets*, [w:] Proceedings of the Third International Cretological Congress, Athens 1973, s. 39 – 45, zwłaszcza 44; A.L. Wilson, *The place-names in the Linear B Tablets from Knossos: some preliminary considerations*, Minos XVI 1977, s. 67 – 125, zwłaszcza 106; J.K. McArthur, *The textual evidence for location of place-names in the Knossos Tablets*, Minos XVII 1981, s. 147 – 210, zwłaszcza 153, przyp. 11.

[39] Faure, *Spéléologie*, s. 507, przyp. 1, stwierdza krótko: "Le nom d'Astritsi figure sur les cartes italiennes du XVII[e] siecle et dans le premier recensement turc de 1671 [...] L'initiale parat un fragment d'article, στάς, la finale un diminutif. L'étymologie par ἀστήρ, prononcé astir, se soutient mal (cf. Astiraki, pres de Marathos)".

[40] Taka opinia przeważa wśród kompetentnych badaczy, zob. Davaras, *Guide*, s. 69; G.I. Panagiotakis, *The Dictaean Cave*, Lassithi 1988. Za taką lokalizacją Jaskini Diktajskiej opowiedziałam się też w innej pracy, zob. E. Kaczyńska, *Jaskinia Diktajska w świetle wykopalisk archeologicznych*, Nowy Filomata I 1997, nr 1, s. 40 – 54.

[41] Marinatos, *o.c.*; zob. Faure, Ἱερά σπήλαια, s. 74, gdzie krytyka tej koncepcji.

tralnej Krety. Pomimo gruntownych szczegółów (Arkadia – Teny – Równina Omfalijska – Knossos – Ida) w opisie trasy nimfy Nedy pojawił się błąd. Jaka jest geneza i przyczyna tego błędu?

Otóż Kallimach wspomina mit ajtiologiczny związany z Równiną Omfalijską, ale go nie rozwija. Czyni tak świadomie, gdyż zgodnie ze swym credo poetyckim twórca z Cyreny wyraźnie stroni od powszechnie znanych mitów, a chętnie sięga po opowieści rzadkie, regionalne i nieobecne w dotychczasowej literaturze. Tematyka omfalosu Dzeusowego nie została podjęta z tej przyczyny, iż wcześniej zajął się nią poeta Epimenides. Kreteński wieszcz powiązał opowieść o losach niemowlęcego Dzeusa z rodzimymi realiami. W jego opisie Arkadia, tak samo jak Teny, oznaczała miejscowość na Krecie (obecnie Arkalochori)[42]. Kallimach, który obficie korzysta z poprzednika, włącza standardowy opis boskiego itinerarium pomimo paradoksalnego, lecz w istocie rzeczy dowcipnego przekształcenia (mało znanej) kreteńskiej Arkadii na Arkadię peloponeską. Wprowadziwszy tak istotną zmianę do hymnu poeta z Cyreny nie podejmuje próby weryfikacji kreteńskich realiów topograficznych. Zadowala się wyzyskaniem homonimii nazw takich jak Arkadia czy Teny.

O roli Ten jako ośrodka kultowego świadczy chociażby fakt, że na obszarze centralnej Krety był czczony Dzeus o przydomku Θενάτας[43]. Archeolog grecki S. Marinatos odkrył ruiny świątyni Dzeusa Tenatasa opodal Amnisos. Mieściła się ona w bliskim sąsiedztwie jaskini poświęconej bogini porodów Ejlejtyi, o której wspominają tabliczki mykeńskie i późniejsze źródła literackie (począwszy od Homera, *Od.* XIX 188). Identyfikacja odkrytej świątyni była możliwa dzięki odnalezieniu dwóch inskrypcji wotywnych, dedykowanych Dzeusowi Tenatasowi: jedna z nich głosi: ΟΙ ΚΟΣΜΟΙ ΟΙ ΣΥΝ ΥΠΕΡΓΕΝΕΙ ΤΩ ΚΟΙΧΙΟΣ ΤΗΝΙ ΘΕΝΑΤΑ, druga (zachowana tylko częściowo) podaje: ΤΗΝΙ] ΘΕΝΑΤΑ / ΠΑΙ]ΔΕΡΩΣ[44]. D.W. Tandy na ich podstawie opowiada się za utożsamieniem Amnisos i Ten[45]. Taka konkluzja idzie jednak zbyt daleko, gdyż sanktuarium ku czci Dzeusa Tenatasa nie jest dostateczną przesłanką do lokalizowania Ten. Ani archeolog S. Marinatos, ani późniejsi badacze nie zdecydowali się na identyfikację Ten z Amnisos na tak wątłej podstawie. Łatwo można wykazać, jak bardzo karkołomny był zabieg D.W. Tandyego. W antycznych miastach Dreros i Olus, leżących na wschód od płaskowyżu Lasithi, odkryto dwie inskrypcje dedykowane Dzeusowi o przydomku Tallajos (gr. Ταλλαῖος)[46]. Epitet ten jest

---

[42] Kaczyńska, *Kallimach, Epimenides i kreteńska Arkadia*, s. 37 – 39.

[43] H. Verbruggen, *Le Zeus crétois*, Paris 1981, s. 138 – 139.

[44] S. Marinatos, Ἀνασκαφαί ἐν Ἀμνισσῷ (Κρήτης), Πρακτικὰ τῆς ἐν Ἀθῆναις Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας 1938, s. 130 – 138, zwłaszcza 136 – 138.

[45] Tandy, *o.c.*, s. 118, wnioskuje: "Thenae is the ancient name for Amnisos itself". Podobnie czyni Faure.

[46] Willetts, *o.c.* s. 250 – 251; Schwabl, *o.c.*, col. 364. Epitet ten jest dobrze poświadczony w inskrypcjach z Dreros (τὸν Τῆνα τὸν Ταλλαῖον) i Olus (np. ἐν δὲ Ὀλόντι ἐν τῶι ἱαρωι τῶ Ζηνὸς τῶ Ταλλαίω), zob. *Inscriptiones Creticae*, vol. I, s. 84, 113, 119. Z tej ostatniej inskrypcji wynika, że w porcie Olus (obecnie Elunda) znajdowała się świątynia Dzeusa Tallajosa.

derywowany od nazwy Gór Tallajskich (gr. Ταλλαῖα ὄρη)[47]. Błędem byłoby jednak poszukiwać tych wzniesień w pobliżu wspomnianych miast, gdyż Góry Tallajskie (obecnie Kouloukonas), traktowane niekiedy jako północna odnoga masywu Idy, znajdują się w zupełnie innej części Krety, w oddaleniu niemal 100 kilometrów.

Przegląd dotychczasowych prób lokalizacji Równiny Omfalijskiej posłużył mi do pokazania, jak trudne są badania nad geografią antyczną, jak wiele dogmatów i hipotez powstaje ze względu na ubóstwo dostępnego materiału, jak zmienia się opinia badaczy w zależności od koniunktury, jak bardzo należy być ostrożnym i dokładnym przy interpretacji skromnej nieraz podstawy badawczej. Pozytywnym wynikiem mych spostrzeżeń jest próba weryfikacji wcześniejszych opinii i uściślenia wniosków dotyczących rzeki Triton i Równiny Omfalijskiej.

Dostępny materiał prowadzi do następujących konkluzji: Wedle świadectwa Diodora Sycylijskiego, który nawiązywał z pewnością do Epimenidesa, Równina Omfalijska rozciągała się nad rzeką Triton, czyli nad dopływem Karterosu, zwanym obecnie Riakas, gdzieś pomiędzy miejscowościami Astritsi a Astraki.

Łódź

THE OMPHALIAN PLAIN IN THE CALLIMACHEAN *HYMNUS TO ZEUS* (V. 42 – 45)

Summary

In his *Hymnus to Zeus* (v. 42 – 45) Callimachus of Cyrene records a plain in Crete, which was called Omphalian (Gk. πέδον Ὀμφάλιον), because the baby Zeus was said to have lost his navel-string (Gk. ὀμφαλός) there. The location of the Omphalian plain is far from certain. It was situated on the river Triton (according to Diodorus the Sicilian) near the cities Thenai and Knossos (according to Callimachus and Stephanus of Byzance). However, the question of situating both Triton and Thenai remains an irresolvable problem. After discussing the locations suggested by the researchers, the present author places the Omphalian plain in the small valley of the stream Ryakas (ancient *Triton*), a tributary of the river Karteros (ancient *Amnisos*), between the villages Astritsi (ancient *Trita*) and Astraki.

---

[47] Verbruggen, *o.c.*, s. 142 – 143; E. Kaczyńska, *Sobriquets of the Cretan Zeus in Hesychius' Lexicon: philological and etymological Remarks*, [w:] Studies in Greek Linguistics. Proceedings of the 16th Annual Meeting of the Department of Linguistics, Faculty of Philosophy, Aristotle University of Thessaloniki, 4 – 6 May 1995, Thessaloniki 1996, s. 33 – 40, zwłaszcza 37 – 38. Co do lokalizacji Gór Tallajskich, zob. Brown, *o.c.*, s. 139; P. Faure, *Noms de montagnes crétoises*, L'Association G. Budé. Lettres d'Humanité XXIV 1965, s. 426 – 446, zwłaszcza 429 (przedruk [w:] Faure, *Recherches*, s. 282 – 302, zwłaszcza 285); idem, *La vie quotidienne en Crète*, Paris 1973, s. 63.

Eos LXXXVII 2000
ISSN 0012–7825

THE *EXAGOGE* OF EZECHIEL: ANALYSIS OF THE DRAMATICAL STRUCTURE OF THE PLAY

By

ALEKSANDRA KLĘCZAR

As P.W. van der Horst remarks,[1] recently a revival of studies on Ezechiel the Tragedian can be observed. This poet, almost completely forgotten until the beginning of the 20th century, has in the last 30 years again become an object of interest for scholars. There has been a specific renaissance of Ezechielian studies, especially in the 1970s and 1980s: some new editions, by Snell,[2] P. Fornaro[3] and C.R. Holladay,[4] and a series of articles by P.W. van der Horst and H. Jacobson have been published. In the year 1983, almost exactly 50 years after Wieneke's commentary[5] which was the first important study of the play, Jacobson's new monograph, *The Exagoge of Ezechiel,*[6] appeared. The most recent is Holladay's critical edition, with new English translation, detailed commentary and introduction.

Ezechiel's drama, which is now regarded as closely connected with Jewish literature,[7] has always been of great interest for classical philologists as the latest surviving Greek tragedy. After *Rhesos*, falsely attributed to Euripides, it is the only evidence of the evolution of tragical genre, as nothing has been preserved from the production of Alexandrian playwrights. The *Exagoge* is also the only tragedy on Biblical topic.

Ezechiel's drama is also interesting as „the sole surviving specimen of Jewish

---

[1] P.W. van der Horst, review of Fornaro, *La Voce Fuori Scena*, Mnemosyne XXXVI 1986, p. 482 – 483.

[2] B. Snell, *Szenen aus griechischen Dramen*, Berlin 1971.

[3] P. Fornaro, *La Voce Fuori Scena. Saggio sull'exagoge di Ezechiele con testo greco. Note e traduzione*, Torino 1982.

[4] C.R. Holladay, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors, Vol. II: Poets,* Atlanta, Georgia, 1989.

[5] J. Wieneke, *Ezechielis Iudaei poetae Alexandrini fabulae, quae inscribitur* ΕΞΑΓΘΓΗ *fragmenta*, Münster 1931.

[6] H. Jacobson, *The Exagoge of Ezechiel*, Cambridge 1983.

[7] As do most of the scholars quoted above.

drama from antiquity",[8] presenting the adaptation of traditional Greek genre to the new contents, originating from completely different culture.

In result of all this, the *Exagoge* used to be explained against the background of classical Greek tragedy. The scholarly work has been concentrated on seeking convergences with the dramas of Euripides and Aeschylus and analyzing the structure of the play with reference to Greek literary conventions. The main Jewish source compared to *Exagoge* has always been the *Septuagint*, thus the lists of quotations and similitudes between Ezechiel's drama and the Greek Bible have been produced. Nowadays, following Jacobson's study, most of the scholars fix their attention on analysing the Jewish background of the play. Nevertheless, due to its place in the history of Greek drama, the *Exagoge* still deserves to be carefully examined by classical philologists.

Although Ezechiel is explicitly named „the tragic poet" both by Clement of Alexandria and Alexander Polyhistor, his play has often been refused the name of tragedy; some scholars prefer to call the *Exagoge* a biblical verse dialogue, as in their opinion it lacks many of the distinctive features the drama should have. It should be stated, however, that we know hardly anything of the Hellenistic theory of drama, which should have had a strong influence on the form of Ezechiel's composition.

We can estimate that about 20 – 25% of the whole play have been preserved. It is not much, but this amount of material still allows us to attribute the surviving fragments to the acts of the play. The most commonly accepted is that of Holladay.[9] According to him the play can be divided into five acts as follows:

Act I

Moses's monologue recounting the story of Jews in Egypt;
Dialogue between Moses and Zipporah;

Act II

Dialogue between Chum and Zipporah;
Moses' throne vision and its interpretation by Raguel;

Act III

Dialogue at the burning bush, involving Moses and the Voice of God;

Act IV

Messenger's monologue reporting the destruction of Egyptian army;

Act V

Messenger's report on the oasis at Elim and the Phoenix.

One possible change can be made in this scheme: the opening monologue of Moses might be from the prologue of the play, as its functions are similar to similar speeches in the tragedies of Euripides.

---

[8] van der Horst, *Some notes on the Exagoge of Ezechiel,* Mnemosyne LXIII 1984, fasc. 3 – 4.
[9] Holladay, *o.c.*, p. 306.

Nothing can be said about the contents of the lost scenes of the drama. As there are no sources available to confirm or refute these ideas, the reconstruction of *Exagoge* can be based only on pure speculations or comparisons with other work. Almost everyone of the scholars dealing with the work of Ezechiel has worked out his own proposal of the reconstruction of the missing parts of the play. The following problems seem to be of special importance:

1. Whether Moses' monologue at the beginning of the play was an original opening of the drama. Most of the scholars agree that even if the very beginning of the play has been lost[10], Moses's monologue was the first part of the tragedy.
2. Whether the play really ended in the arrival at Elim. According to some scholars[11], a scene should be added, in which the Israelites are joined at Elim by Raguel and Zipporah.
3. Whether there were scenes, which took place at the court of the Pharaoh. The scene with the Egyptian messenger could be a proof of their existence.

One of the main questions involving the structure of the play is Ezechiel's attitude towards the Aristotelian rules of time and place unity. The results of the research have been summarized by Jacobson.[12] In the remaining fragments there are at least three locations presented: the land of Midian (1 – 89), Egypt (193 – 242) and the oasis at Elim (193 – 242). According to Jacobson, if the dialogue at the burning bush is placed at its Biblical site, a fourth place, the Horeb mountain, is needed; the final might be surroundings of Raguel's house where the recounting and interpretation of the throne vision could have taken place.

Other problems occur where the question of time is concerned. For it is impossible to determine the exact length of the play's time, the safest way of solving the problem would be to accept Holladay's opinion, according to which the drama „clearly extended over lengthy time period".[13] In both of these aspects Ezechiel seems exceptional, when compared with classical Greek tragedy.

The fact that the *Exagoge* is fragmentary, makes it difficult to specify the features of the play's main characters. Undoubtedly „it centers around Moses as the principal figure".[14] Robertson has stated clearly that the character of Moses corresponds with the ideal tragic hero as described by Aristotle in *Poetics*. But the chief problem with such an interpretation seems to be the idea of *hamartia*, which is absent in Ezechiel's hero. Although some scholars, like Jacobson, have attempted to understand the expression ἔκτεινα in l. 45 as a

---

[10] This is the opinion of Fornaro, cf. Jacobson, *o.c.*, p. 221.

[11] The opinion expressed by Kuiper and Wieneke, cf. further discussion in Jacobson, *o.c.*, p. 221.

[12] Jacobson, *Exagoge*, p. 30.

[13] Holladay, *o.c.* p. 308.

[14] J. Robertson, *Ezechiel the tragedian*, Old Testament Pseudepigrapha, vol. II, ed. J.H. Charlesworth, New York 1985, p. 802.

proof of the existence of the tragic guilt in Moses, such an interpretation seems to be unsound.

The main character is present on stage from the first moment of the play; in l. 30 he is addressed by his name, in part for the benefit of the audience, as the name of the protagonist does not appear in the title of the play. The characteristics of Moses is mainly consistent with that of the *Septuagint*; the differences are scarce and thus seem important: if Ezechiel changes the features given to Moses by the Bible, he does so in order to stress the elements he regards the most fundamental — his piety and his love for the Hebrew nation. Moses' piety is presented in the burning bush episode, mostly by emphasizing his fear of God and obedience to the Lord's commandments. That is why Ezechiel has omitted the biblical scene, in which Moses is arguing with God. Moses' relation towards the Israelites is expressed by his usage of such terms as ἀδελφός (in l. 45) or calling two fighting men (Hebrew, according to the *Bible*), only συγγενεῖς (relatives), without precisely describing their nationality; in that case, no Hebrew man could be blamed for betraying Moses to the Pharaoh.

One of the most important question is the relation between Moses and the whole nation of Israel. The Jews as a collective hero do not appear in the play. However, this collective hero is present all the time, both in the statements of Moses and the Voice of God. Moses in the *Exagoge* is not only an individual character, whose life we can see on stage; first of all, he is a symbol of the whole nation and its representative. The importance of this idea is indicated by the stress the poet puts on the unity of the Hebrew nation: all of them descend from Jacob and share a common fate. We may assume that Moses was the only person on stage, representing the Israelites, and for sure he was the most important Jewish character of the play. Such a composition would well suit Ezechiel's tendency towards emphasizing unity of the Hebrew nation (obviously a propagandistic element) and attributing Moses' virtues to the whole nation. Unfortunately, the paucity of remaining fragments of the play makes it impossible to solve all doubts.

There is no doubt, however, that Ezechiel was original, when creating his other main character: the Voice of God. According to the biblical tradition, and opposite to the Greek theatrical conventions, he made God invisible: we can only hear His voice, but we cannot see Him.

Another problem, which can not be solved, is how the main evil character of the play, Pharaoh, was presented. We do not know, if the king of Egypt was present on stage, but even if he was not, he is precisely characterized in the monologue of the Egyptian messenger. As stated above, tragic guilt cannot be ascribed to the character of Moses. In my opinion, the guilt has been transferred to the Egyptians and their ruler,as it is shown by l. 148, where the Voice of God uses the term *hybris*, undoubtedly in its technical meaning, to describe their behaviour. In fact, the topic of *Exagoge* would be suitable rather for epic poetry than tragedy, at least as far as the history of Israel is concerned. To

turn the epic theme into the tragical one, Ezechiel divided two Aristotelian elements of the drama: the main character and the tragical guilt.

Other characters appearing on stage are Raguel, the ruler of Midian and Zipporah's father whose role consists mainly of interpreting Moses' dream, and Zipporah herself. The mysterious character of Chum has been a subject of many discussions.[15]

There are also characters, who appear only in Moses' monologues, although never present on stage. Among them we can list the fighting συγγενεῖς, the princess and the sister and mother of Moses, the latter being especially important as the one who brought Moses up to be the leader of the nation. Ezechiel, as one can see, was attempting to underline, at least in part, the individual features of his characters, e.g. the Egyptian messenger, who, as a pagan, calls the Sun Τιτὰν ἥλιος (v. 217).

Unfortunately, nothing can be said about the existence — or non-existence — of the Chorus in the play. None of the surviving fragments comes from the lyric part of the tragedy nor are the choral stasimons mentioned by the authors, who quotes Ezechiel's work. According to Robertson[16] the lack of those fragments does not necessarily indicate that such passages were absent from the play. They might have been omitted by the scholars, as Polyhistor or Eusebius, who were interested mostly in the narrative part of the drama. The parodos of the chorus might have taken place just after the opening monologue of Moses, and the exodos could be placed after the Elim scene (if there was a motif of Raguel and Zipporah joining the Israelites at Elim, their meeting would make a good moment for the exodos of the Chorus). In fact, Robertson goes even further, suggesting, that the *Exagoge* might have had two choruses: the Hebrew one, addressed by Moses in ll. 175 – 192, and the Egyptian one, based upon that in Aeschylus' *Persae*, which would comment upon the messenger's speech. Nevertheless, as no choral fragments have been preserved, all the above statements can be treated only as hypotheses, based on analogy to classical Greek dramas.

The precise reconstruction of the structure of the play seems almost impossible due to the small number of fragments we have with whitch to work. The *katastrophe* of the drama would be of course the scene of destruction of the Egyptian army if only we assume, that the *Exagoge* has two main plots: one concentrating upon Moses and the Jewish people, the other — upon the Egyptians. The Red Sea scene could thus be regarded as the *katastrophe* of the second one, similar to the destruction of the Persian fleet reported in Aeschylus' *Persae*.

Another interpretation is that the *rhesis angelike*, reported by the Egyptian

---

[15] See H. Jacobson, *The identity and role of Chum in Ezechiel's Exagoge*, Hebrew University Studies in Literature IX 1981, p. 139 – 146.

[16] Robertson, *o.c.*, p. 805.

messenger, is a „tragedy within a tragedy". In its structure several elements could be distinguished: first, the prologue — description of both armies, contrasting the rejoicing — and the *hybris* — of the Pharaoh's army and the seemingly helpless Israelites; the plot, depicting battle preparations and Moses dividing the Red Sea waters, precedes the *katastrophe* — the damage of Egyptian chariots, the fire from the heaven, and then the waves of the sea, which destroy the evil ruler of Egypt together with his troops. The last lines of the *rhesis angelike,* which put the stress on the pertinence of the punishment of the ὑβρισταί, could be treated as a kind of the πάθει μάθος. The proposed interpretation of the *rhesis angelike* undoubtedly requires many further studies.

The *Exagoge* of Ezechiel is of course neither a theatrical nor a literary masterpiece, but, due to its value both as the last Greek drama and the only surviving example of the Hellenistic tragedy, it certainly deserves the attention of scholars and readers.

Kraków

Eos LXXXVII 2000
ISSN 0012–7825

PROPERZ IM SPIEGEL VON OVID: *AMORES* II,9 ALS ANTWORT AUF *PROPERZ* II,12 UND 13

Von

BARBARA WEINLICH

I

Versucht man Ovids *Amores* in ihrer Intention zu erfassen, so orientiert man sich zunächst einmal an Properz und Tibull, die ebenfalls Liebeselegien gedichtet haben. Diese Vorgehensweise hat Ovid selbst seinem Publikum durch zahlreiche Bezugnahmen auf die beiden älteren Elegiker suggeriert und ihm somit das Verständnis seiner Elegien erleichtert. Insbesondere *Properz* hat er im großen wie im kleinen eine Vorbildfunktion zugewiesen: Hier wie dort werden in drei Büchern die Stationen einer — gleichwohl unterschiedlich verlaufenden — Liebesbeziehung dargestellt[1], wobei die Themen einzelner Elegien deutlich auf ihre parallele Behandlung zurückweisen: So will *Amores* I,1[2] auf *Properz* I,1 ebenso wie *Amores* I,5 auf *Properz* II,15[3] und *Amores* II,11 auf *Properz* I,8[4] bezogen werden[5].

---

[1] Zur Lesart der *Amores* als Liebesroman s. C. Rambaux, *Trois analyses de l'amour. Catulle, Poesies. Ovide, Les Amours. Apulée, Le Conte de Psychée*, Paris 1985, S. 173 – 176, N. Holzberg, *Ovid. Dichter und Werk*, München 1997, S. 55 – 74 und B. Weinlich, *Ovids Amores. Gedichtfolge und Handlungsablauf*, Stuttgart – Leipzig 1999. Zur Lesart der drei Properzbücher als Liebesroman s. K. Neumeister, *Die Überwindung der elegischen Liebe bei Properz (Buch I – III)*, Frankfurt a. M. 1983.

[2] Siehe hierzu etwa A. Keith, *Amores* 1.1: *Propertius and the Ovidian Programme*, [in:] C. Deroux (Hrsg.), *Studies in Latin Literature and Roman History VI*, Brüssel 1992, S. 327 – 344 und E. Lefèvre, *Ovidius: Alter ab illis. Die literaturgeschichtliche Bedeutung vom* Am. 1,1, BFLM XV 1987, S. 129 – 134.

[3] Siehe hierzu u. a. F.W. Lenz, *Ovids dichterisches Ingenium. Zu* Amores *1,5,* Altertum XIII 1967, S. 164 – 175 und W. Schubert, *Ovid, Am. 1,5 und die Gestalt der Corinna*, WJA n. s. XIX 1993, S. 145 – 159.

[4] Siehe hierzu etwa A. Bobrowski, *The propemptikon in the Augustan poetry* (Hor. Od. III 27; Prop. I 8; Ovid *Am.* II 11: A comparative study), Eos LXXIX 1991, S. 203 – 215 und J. N. Rauk, *The Lovers Farewell: A Study of the Propemptikon in Greek and Latin Literature*, Diss. The University of Michigan 1987, S. 125 – 180.

[5] Eine umfassende Studie über Ovids Properzimitation bieten K. Bermann, *Propertian Imitations in Ovid's Amores*, Diss. Yale University 1969 und K. Morgan, *Ovid's Art of Imitation. Propertius in the Amores*, Leiden 1977.

Trotz dieser vom Autor gegebenen Anleitung werden die *Amores* jedoch extrem unterschiedlich — sei es als *reductio ad absurdum*, sei es als ernstzunehmende Aussage — beurteilt[6]. Dieser Umstand mag u. a. darauf zurückzuführen sein, daß man dem Vergleich ein Properzverständnis zugrunde legt, das selbst nicht vollständig geklärt ist. So gibt es z. B. zwar mehrere Modelle, welche den Aufbau jeweils eines der ersten drei Properzbücher zu erklären versuchen[7]; die an einem Liebesroman ausgerichtete Gesamtheit dieser Bücher dagegen — hier ist insbesondere an das dritte Buch zu denken — stellt sich nach wie vor als wenig geschlossen dar. Statt nun dem Dichter eine mehr oder weniger uneinheitliche Konzeption der drei Elegienbücher zu konzedieren[8], sollte vielmehr die Frage erlaubt sein, ob nicht von der Properz-Forschung bis dato einige Gestaltungsmerkmale unerkannt geblieben sind, die eine schlüssige Interpretation der Elegien des dritten Buches wie auch dessen Aufbau ermöglichen[9].

Der Vergleich mit der properzischen Vorlage kann jedoch nicht nur zu einem tieferen Verständnis der ovidischen Liebeselegie führen: Indem Ovid in seinen *Amores* auf Properzgedichte Bezug nimmt, weist er durch seine eigene, mit der Imitation verbundene Aussage zugleich auf die Aussage zurück, die Properz intendiert hat. Man kann also in einem gewissen Maße durch Ovids *Amores* auch erfahren, wie Properz seine Liebeselegien verstanden wissen wollte.

Diese den *Amores* immanente Informationsquelle ist bei der Interpretation von Properzgedichten bislang nicht berücksichtigt worden.

Ohne Zweifel muß man die Rezeption eines antiken Dichters durch einen zeitgenössischen Kollegen mit großer Vorsicht verfolgen. Wie lohnenswert jedoch die Neubetrachtung einzelner Properzgedichte vor dem Hintergrund von Ovids *Amores* sein kann, soll durch die Gegenüberstellung zweier Properzelegien, *Properz* II,12 und 13, mit einer auf diese beiden Gedichte Bezug nehmenden Elegie Ovids, *Amores* II,9, veranschaulicht werden[10].

---

[6] Während etwa B.M. Gauly (*Liebeserfahrungen. Zur Rolle des elegischen Ich in Ovids Amores*, Frankfurt a. M. 1990) die *Amores* als ernstzunehmende Aussagen über typische Liebeserfahrungen interpretiert, bewertet Holzberg, *o.c.*, S. 74 sie als eine *reductio ad absurdum*, die aus Ovids ironischer Auseinandersetzung mit dem Wertesystem seiner älteren Dichterkollegen resultiert.

[7] Zu Buch I s. O. Skutsch, *The Structure of the Propertian Monobiblos*, CP LVIII 1963, S. 238f., P. Fedeli, *'Properti Momobiblos' struttura e motivi*, ANRW II 30,3 (1983), S. 1858 – 1922 und V. Eckert, *Untersuchungen zur Einheit von Properz I*, Heidelberg 1985. Zu Buch II s. H. Juhnke, *Zum Aufbau des 2. und 3. Buches des Properz*, Hermes XCIX 1971, S. 91 – 125 und M.E. Hendry, *Problems of Unity and Design in Propertius II*, Diss. University of Virginia 1990. Zu Buch III s. J.L. Marr, *Structure and Sense in Propertius III*, Mnemosyne XXXI 1978, S. 265 – 273.

[8] Diese Annahme legen Juhnke, *o.c.*, und Neumeister, *o.c.*, ihrer Interpretation zugrunde.

[9] In diesem Sinne urteilt auch J. Barsby, *The Composition and Publication of the First Three Books of Propertius*, G&R n. s. XXI 1974, S. 128 – 137, S. 137.

[10] Zur Einheit von *Amores* II,9 s. K. Jäger, *Zweigliedrige Gedichte und Gedichtpaare bei Properz und in Ovids Amores*, Diss. Stuttgart 1967, S. 149, G. Lörcher, *Der Aufbau der drei Bücher von Ovids Amores*, Amsterdam 1975, S. 22f., F. Cairns, *Self-Imitation within a Generic Framework. Ovid Amores 2.9 and 3.11 and the renuntiatio amoris*, [in:] D. West, T. Woodman (Hrsgg.), *Creative Imi-*

Die verbindenden Momente zwischen den beiden Properzgedichten einerseits und der ovidischen Elegie andererseits sind erstens die Krisensituation, in welcher sich der jeweilige Ich-Sprecher befindet, und zweitens die Entscheidung, mit welcher er die Krise bewältigt.

II

Wie in *Properz* II,12 will sich der Ich-Sprecher in Ovids *Amores* II,9 von der Liebe lossagen. Beide fordern daher den Liebesgott auf, sich *anderen*, von der Liebe nicht erfaßten Menschen zuzuwenden: Bei Properz rät ihm der Sprechende, daß es doch dienlicher sei, wenn er die von der Liebe *Unberührten* mit seinem Gift angreife:

> intactos isto satius temptare veneno (V.19).[11]

Bei Ovid versucht er den Gott geradezu hinauszukomplimentieren, indem er ihm vor Augen stellt, daß es so viele Männer und Frauen gäbe, die ohne Liebe seien. Solle Amor doch über *diese* ruhmreich triumphieren:

> tot sine amore viri, tot sunt sine amore puellae:
> hinc tibi cum magna laude triumphus eat (V.15f.).[12]

Auch fühlen sich beide Ich-Sprecher vom Liebesgott gequält und sehen es an der Zeit, daß diese Tortur ein Ende nimmt. Bei Ovid erklärt er, daß ihm Amor allein die nackten Knochen übriggelassen habe:

> ... ossa mihi nuda reliquit Amor (V.14).

Bei Properz veranschaulicht der Sprechende in V.17 seinen erbarmenswürdigen Zustand mit dem vertrockneten Mark, in welchem der Liebesgott weile. Er begreift sich, nicht ohne damit bei seinem Peiniger Mitleid erregen zu wollen, als nurmehr einen Schatten:

> non ego, sed tenuis vapulat umbra mea (V.20).

---

tation and Latin Literature, Cambridge 1979, S. 121 – 141, S. 128 und Weinlich, *o.c.*, S. 124 – 129. Eine Teilung des Elegie befürworten K. Büchner, *Ovids Amores*, [in:] G. Radke (Hrsg.), *Gedenkschrift für Georg Rhode*, Tübingen 1961, S. 57 – 81, S. 74, C. Damon, *Poem Division, Paired Poems, and Amores 2.9 and 3.11*, TAPhA CXX 1990, S. 269 – 90, S. 285ff. und N. Holzberg, *o.c.*, S. 64.

[11] Zitiert nach P. Fedeli, *Sexti Properti Libri IV*, Stuttgart 1984.

[12] Zitiert nach E.J. Kenney, *Ovidi Nasonis Amores*, ed. altera, Oxford 1994.

Der Sprecher von *Amores* II,9 rechtfertigt sein Anliegen damit, daß er auf den elegischen Topos der *militia amoris* rekurriert und diesen wörtlich nimmt. Gleich einem erschöpften Soldaten beansprucht er für sich den wohlverdienten Ruhestand:

> me quoque, qui totiens merui sub amore puellae,
> defunctum placide vivere tempus erat (V.23f.).

Der Sprecher von *Properz* II,12 dagegen versucht den Liebesgott unter Druck zu setzen: Er erinnert ihn an seine Macht als Dichter, durch dessen Liebeselegien der Liebesgott einen nicht geringen Ruhm erhalte. Damit sei es, wenn er nun auch noch seinen Schatten vernichtet haben werde, vorbei:

> quam si perdideris, quis erit qui talia cantet,
> (haec mea Musa levis gloria magna tua est) (V.21f.)

Hier wird deutlich erkennbar, daß die beiden Sprecher bei dem Versuch, den Liebesgott zur Abkehr zu bewegen, nicht nur eine verschiedene Argumentation und Taktik verwenden; vielmehr offenbaren sie auch ein ebenso verschiedenes Selbstverständnis: Während sich der Ich-Sprecher bei Properz dem Liebesgott primär als *Dichter* präsentiert, tritt er bei Ovid ausschließlich als ein *Liebender* auf.

Es ist daher nicht weiter verwunderlich, daß die nun in *Properz* II,13 und in *Amores* II,9,25ff. beschriebene Überwindung der Krise für die beiden Ich-Sprecher völlig verschiedene Konsequenzen zeitigt, obwohl beide ihren ursprünglichen Wunsch widerrufen.

Properz II,13 ist ein erneutes Bekenntnis zum Dichten von Liebeselegien. Amor selbst, so erklärt der Sprechende, habe ihm verboten, die kleine, aber sehr ausgefeilte Form der Dichtung (*tam gracilis ... Musas* V.3) zu verachten. Statt um den Publikumserfolg eines Orpheus solle er sich allein um Cynthias Beifall bemühen, d. h. seine dichterische Tätigkeit auf das Abfassen von Liebeselegien beschränken:

> Non ut Pieriae quercus mea verba sequantur,
> aut possim Ismaria ducere valle feras,
> sed magis ut nostro stupefiat Cynthia versu (V.5-7).

Dichten und Lieben, so entnimmt man *Properz* II,13,1-8, hängen für den properzischen Ich-Sprecher untrennbar miteinander zusammen. Die in V.1 genannten Pfeile Amors haben ausschließlich eine Auswirkung auf das dichterische Schaffen des Getroffenen.

Der Ich-Sprecher von *Amores* II,9 bekennt sich dagegen erneut zur Liebe, und zwar nicht — wie es sich für einen römischen Elegiker gehört — zur

Liebe zu *einer* Frau, sondern ganz allgemein zu einem von der Liebe erfüllten Leben:

> ‘vive’ deus ‘posito’ si quis mihi dicat ‘amore’,
> deprecer: usque adeo dulce puella malum est (V.25f.).

Geradezu übermütig fordert er den Liebesgott dazu auf, seine Pfeile auf ihn, der sich ihm unbewaffnet stelle, abzuschießen:

> fige, puer: positis nudus tibi praebeor armis (V.35).

In V.43 schließlich wünscht er sich explizit den Typ Frau zur Geliebten, der den älteren Elegikern so viel Kummer bereitet, ihm selbst aber offenbar den notwendigen Reiz in einer Liebesbeziehung verschafft: eine *fallax amica*. Daß er hier keineswegs an eine bestimmte Frau, sondern eben nur an einen Frauen*typ* denkt, macht er nochmals am Ende der Elegie deutlich, wenn er, an Amor gewandt, die Gesamtheit der *puellae* ins Auge faßt, die es noch zu erobern gilt:

> accedant regno, nimium vaga turba, puellae;
> ambobus populis sic venerandus eris (V.53f.).

III

Die Gegenüberstellung von *Amores* II,9 und *Properz* II,12 und 13 erbringt im wesentlichen zwei Ergebnisse.

1. Trotz der vielen Unterschiede, welche der Vergleich von *Amores* II,9 mit *Properz* II,12 und 13 aufgezeigt hat, wird deutlich, daß Ovid die beiden Properzelegien als Folie verwendet[13]. Folglich will er den Bezug seines Gedichtes auf *Properz* II,12 und 13 vom Publikum erkannt wissen, um somit seiner Aussage ein besonderes Gewicht zu verleihen: *Amores* II,9 ist gleichsam als Antwort auf *Properz* II,12 und 13 konzipiert.

2. Anders als in *Properz* II,13 wirken die Pfeile des Liebesgottes in *Amores* II,9 ausschließlich im Bereich der Liebe. Der Bereich der Dichtung wird hier gar nicht thematisiert. Dieser Unterschied hängt aufs engste mit dem völlig verschiedenen Selbstverständnis der beiden Ich-Sprecher zusammen: Im Gegensatz zu *Amores* II,9 versteht sich der Ich-Sprecher in *Properz* II,12 und 13 primär

---

[13] Da Ovid in *Amores* II,9 nicht durch ein Zitat auf *Properz* II,12 und 13 Bezug genommen hat, ist dieser Tatbestand weder von B e r m a n n, *o.c.*, noch von M o r g a n, *o.c.*, erkannt worden. S. hierzu jedoch M. W y k e, *Written women: Propertius' scripta puella*, JRS LXXVII 1987, S. 47 – 61, S. 61. Sie hat bei ihrer Untersuchung der Gedichtsequenz *Properz* II,10 – 13 auf die Korrespondenz zwischen den betreffenden Gedichten hingewiesen, diese aber nicht im Detail verfolgt.

nicht als Liebender, sondern als Dichter. Hinzu kommt, daß in *Amores* II,9 ein völlig anderes, dem Ideal der elegischen Liebe entgegengesetztes Liebeskonzept offenbart wird.

IV

Die Auswertung dieser Ergebnisse führt zunächst zu einer ebenso einfachen wie wichtigen Schlußfolgerung: Wenn Ovid in einer Elegie zwei Bewegungen miteinander verbindet, die Properz in zwei aufeinanderfolgenden Gedichten beschreibt, so läßt sich daraus ableiten, daß auch Properz zwischen II,12 und II,13 nicht nur einen gewissen Zusammenhang, sondern auch einen gewissen Zusammen*halt* intendiert hat.

Diese Erkenntnis stellt die Überlegung, das zweite Properzbuch gerade zwischen diesen beiden Elegien zu trennen, in Frage. In Anbetracht seines im Vergleich zum ersten und dritten Buch mit 1362 Versen ungewöhnlichen Umfangs hatte erstmals K. Lachmann 1816 die Hypothese vertreten, daß in diesem Buch auf dem Wege der Text-Überlieferung zwei ursprünglich eigenständige Elegienbücher zusammengefaßt worden sind[14]. Auf der Suche nach einer passenden Schnittstelle wurde in der Folgezeit — nur K. Lachmann wollte die Zaesur bereits nach der neunten Elegie setzen — *Properz* II,12 als Schlußgedicht des vermeintlich zweiten Buches und *Properz* II,13 als Eröffnungsgedicht des dritten Buches in Erwägung gezogen[15]. Wiewohl sich eine Teilung des Buches zwischen diesen beiden Elegien aufgrund der Thematik anbietet — hier der um die Beendigung einer unglücklichen Liebe ringende Wunsch, von der Liebe befreit zu werden, dort die mit dem erneuten Bekenntnis zur Liebesdichtung signalisierte Weiterführung der Beziehung mit Cynthia -, zeigt die Gegenüberstellung mit *Amores* II,9 die Unzulänglichkeit dieser Argumentation auf[16].

Etwas komplizierter gestaltet sich die Antwort auf die aus dem zweiten Ergebnis resultierende Frage, warum Ovid in *Amores* II,9 seinen Ich-Sprecher ein Selbstverständnis bekunden läßt, das sich deutlich von dem des Ich-Sprechers in *Properz* II,12 und 13 unterscheidet. Hierfür ist es nötig, etwas weiter aus-

---

[14] K. Lachmann, *Sex. Aurelii Propertii Carmina*, Leipzig 1816 (repr. Hildesheim 1973), S. XXI – XXIII.

[15] Siehe hierzu J.K. King, *Propertius 2.1 – 12: His Callimachean Second Libellus,* WJA n.s. VI 1980, S. 61 – 84 und B.A. Heiden, *Book-Division within Propertius Book II*, QUCC n. s. XI 1982, S. 151 – 169.

[16] Auch Wyke, *o.c.*, S. 61 lehnt aufgrund der Korrespondenz zwischen *Amores* II,9 und *Properz* II,12 und 13 eine Teilung des zweiten Buches an dieser Stelle ab. S. in diesem Zusammenhang auch P.T. Keyser, *The Length and Scansion of Propertius II as Evidence for Book Division*, Philologus CXXXVI 1992, S. 81 – 88, der sich sowohl gegen die von K. Lachmann als auch gegen die von J.K. King und B.A. Heiden vertretenen Hypothesen wendet, indem er auf den Umfang anderer Gedichtkorpora der augusteischen Zeit verweist.

zuholen und den Blick auf die übrigen Elegien der jeweils drei Gedichtbücher zu werfen.

Die Elegien des properzischen ebenso wie des ovidischen Elegienkorpus lassen sich rein äußerlich in drei Kategorien einordnen: Neben Gedichten ausschließlich poetologischen Inhalts, etwa *Amores* I,1 oder *Properz* III,1, finden sich Gedichte, die nur die mit einer Liebessituation verbundenen Gefühle und Gedanken wiedergeben. Hier ist beispielsweise an *Amores* I,5 oder *Properz* II,14 zu denken. Eine Art Mittelposition nehmen schließlich die Elegien ein, die beide Themen, also Lieben *und* Dichten miteinander verbinden.

Gerade bei diesem dritten Elegientyp ist der wichtige Unterschied zwischen der properzischen und der ovidischen Ausprägung bislang nicht erkannt worden: Anders als bei Properz gibt es bei Ovid keine Elegie, in welcher der Ich-Sprecher eine Entscheidung auf dem poetologischen Gebiet eindeutig mit der Liebe zu der einen, den Liebesroman beherrschenden Frau verbindet. Stattdessen rechtfertigt er seine Elegiendichtung in einer gegenüber *Properz* trotzigen Art und Weise mit Begebenheiten, die im übertragenen Sinne verstanden werden wollen.

In *Amores* II,1 etwa verteidigt er sein zweites Elegienbuch mit einer kleinen Geschichte, in welcher weder von Corinna noch von einer *puella*, sondern ganz neutral von einer *amica* (V.17) die Rede ist[17]. Da diese nichts mehr von ihm habe wissen wollen, habe er die schmeichelnde Elegiendichtung wieder aufgenommen[18]. Hinzu kommt, daß er sich auch am Ende der Elegie nicht auf *eine* Frau festlegt, sondern sich an *alle* schönen *puellae* wendet.

In *Amores* II,18 ist dann, wenn schon nicht von Corinna, so doch wenigstens von einer *puella*, welcher er das Schreiben von Elegien verdankt, die Rede. Die Szene paßt freilich nicht zum Konzept eines Verfassers von Liebeselegien: Hatte er nämlich in der vorangegangenen Elegie, *Amores* II,17, gerade noch darum gekämpft, sich die Zuneigung seiner Geliebten zu bewahren, so behauptet er nun, daß er seiner *puella* mehrfach zu gehen befohlen habe, was jedoch auf ihren Widerstand gestoßen sei. Auch hier wird also deutlich, daß die dargebotene Geschichte als Metapher verstanden werden soll[19].

Entscheidungen im Bereich der Dichtung und deren Rechtfertigung werden folglich in den *Amores* ohne die Geliebte und damit außerhalb des Liebesromans

---

[17] Zur Konnotation von „amica" s. J. B o o t h, *Aspects of Ovid's Language*, ANRW II 31.4 (1981), S. 2686 – 2700, S. 2689, Anm. 20. Booth weist nach, daß „amica" von den Liebeselegikern einerseits als neutraler Begriff für „Freundin" verwendet wird, andererseits aber auch eine sexuelle Konnotation haben kann. Die Wortwahl kann in *Amores* II,18,17 beide Möglichkeiten implizieren. Entscheidend ist jedoch, daß die Frau hier nicht näher charakterisiert wird und es sich demnach um jede beliebige handeln kann. Es verdient Beachtung, daß Ovid in seinen *Amores* diesen Terminus außer an der oben genannten Stelle nur noch in *Amores* II,9,43 verwendet.

[18] Für eine Deutung der hier dargebotenen Geschichte als Metapher treten neben S. M a c k, *Ovid*, New Haven 1988, S. 66 auch K. O l s t e i n, *A Motif Analysis of Ovid's Amores*, Diss. Columbia University 1973, S. 31 und M. W y k e, *Reading female flesh*: Amores III,1, [in:] A. Cameron (Hrsg.), History as Text, London 1989, S. 113 – 143, S. 134 ein.

[19] In diesem Sinne urteilen auch B ü c h n e r, *o.c.*, S. 68 und W y k e, *o.c.*, Anm.18, S. 133.

getroffen[20]. Ovid hat seine drei Gedichtbücher mit jeweils zwei Elegien eingerahmt, in welchen der Ich-Sprecher sich ausschließlich als ein Dichter präsentiert, der sein Schaffen durchweg gerade nicht mit seiner Liebe zu der *einen* Geliebten, sondern mit Begebenheiten rechtfertigt, die im übertragenen Sinne zu verstehen sind. Tritt der Ich-Sprecher jedoch gegenüber der Geliebten, also innerhalb des Liebesromans, als Dichter auf, so versucht er fast durchweg mit seiner Begabung zu imponieren: In *Amores* I,3,19ff. etwa verwendet er sie geradezu als Köder, indem er einer umworbenen Frau in Aussicht stellt, sie mit seinen Gedichten berühmt zu machen[21]. In *Amores* II,17,33f. versucht er Corinna, die ihm zu entgleiten droht, mit der Versicherung zu halten, daß er nur sie in seinen Gedichten besingen wird[22]. In *Amores* III,8,1ff. schließlich stellt er, der als Liebender gegenüber einem reichen Rivalen das Nachsehen hat, verbittert sein Dichtertum dem Gewinnstreben und der Unmoral des gegenwärtigen Zeitalters gegenüber[23].

Bei Properz dagegen verbindet der Ich-Sprecher mehrfach *innerhalb* der einzelnen Gedichtbücher, so etwa in *Properz* I,7,5ff., seine Entscheidung, Liebeselegien zu verfassen, mit seiner Liebe zu Cynthia und damit zu der einen, sein Leben beherrschenden Frau. Auch in *Properz* II,13 wird, wie bereits festgestellt, eine von Amor auf dem Gebiet der Dichtung gefällte Entscheidung sogleich mit der Liebesbeziehung verbunden. Dementsprechend drückt der Ich-Sprecher in dem anschließenden Gedanken an seine Bestattung sein Selbstverständnis als Dichter *und* als Liebender aus: V.25f. erklärt er nicht ohne Stolz, daß er Persephone drei Elegienbücher darbringen wird, V.27ff. wünscht er sich, daß Cynthia um ihn trauern soll[24].

Hinzu kommt, daß ein poetologischer Rahmen in den drei Properzbüchern nicht durchgehend vorhanden ist: So ergreift zu Beginn des ersten Buches, in *Properz* I,1, ein ausschließlich Liebender, an dessen Ende, in *Properz* I,22, aber

---

[20] Siehe hierzu Büchner, *o.c.*, S. 67, der ebenfalls den rahmenden Elegien einen Sonderstatus eingeräumt hat. Anders urteilen B. Boyd, *Ovid's Literary Loves. Influence and Innovation in the Amores*, Ann Arbor 1997 und Holzberg, *o.c.*, S. 55, die dem Ich-Sprecher der *Amores* die Doppelrolle eines *poeta/amator* zuschreiben und daher eine Rahmung nicht in Betracht ziehen.

[21] E. Burck, *Ovid*, Amores 1,3 *im Rahmen der römischen Liebesdichtung,* AU XX 1977, S. 61 – 81, konstatiert S. 72 zu diesen Versen treffend: „Mit dieser doppelten Zuversicht auf das gewährte Liebesglück und die daraus quellende Liebesdichtung gewinnt Ovid den höchsten Trumpf für die Werbung um die Liebe des Mädchens." Anders urteilt D.V. McCaffrey, *The Thematic Arrangement of Ovid's Amores*, Diss. The Univ. of Michigan 1974, S. 30. Er mißt *Amores* I,3 eine poetologische Aussage bei.

[22] Vgl. hierzu S. Jäkel, *Beobachtungen zur dramatischen Komposition von Ovids Amores*, AA XVI 1970, S. 12 – 28, S. 18 und Lörcher, *o.c.*, S. 52, die *Amores* II,17 eine poetologische Aussage zuschreiben.

[23] Die Frage, ob und welche poetologische Aussage *Amores* III,12 enthält, würde den Rahmen dieser Ausführungen sprengen. S. hierzu G. Lieberg, *Poeta Creator: Studien zu einer Figur der antiken Dichtung*, Amsterdam 1982 und Weinlich, *o.c.*, S. 248 – 252.

[24] „Sat mea sat magna est, si tres sint pompa libelli, / quos ego Persephonae maxima dona feram./ tu vero nudum pectus lacerata sequeris, / nec fueris nomen lassa vocare meum / osculaque in gelidis pones suprema labellis, / cum dabitur Syrio munere plenus onyx." (*Properz* II,13,25 – 30).

ein von den Bürgerkriegen Gezeichneter das Wort. Folglich könnte man hier höchstens von einem emotionalen Rahmen sprechen. Auch weisen die poetologischen Rahmengedichte des zweiten und dritten Buches kein einheitliches dichterisches Programm auf: Während der Ich-Sprecher in *Properz* II,1 und II,34 das Verfassen von Liebeselegien mit der einzigen Liebe seines Lebens rechtfertigt, tritt er in *Properz* III,1 ausschließlich als *Dichter* auf, der sein Elegienschaffen gerade *nicht* mehr mit seiner Liebe zu Cynthia begründet. In *Properz* III,24 ist sein Dichten dann doch wieder mit seiner Liebe zu ihr verwoben: Indem er sich von seiner Liebe zu Cynthia befreit, sagt er sich gleichzeitig von seinem Liebesroman los[25].

VI

Dieser nicht nur unvollständige, sondern auch uneinheitliche poetologische Rahmen und die Tatsache, daß sich apologetisch-poetologische Gedichte auch innerhalb des properzischen Gedichtkorpus finden[26], lassen erkennen, in welchem Maße die jeweilige Art, mit der das Verfassen von Elegien gerechtfertigt wird, die Gestaltung der Elegien*sammlung* wie auch der Elegien*form* bestimmt: In Ovids *Amores* ist eine starke Gewichtung entweder hin zum Dichten oder zum Lieben erkennbar[27]. Deshalb bietet es sich nach dem Vergleich von *Amores* II,9 mit *Properz* II,12 und 13 geradezu an, zwischen zwei Ich-Sprechern zu unterscheiden: Hier das stilisierte Ich des Verfassers von Liebeselegien, welches in den poetologischen Rahmengedichten zu seiner Elegiendichtung Stellung nimmt, und dort der Liebende, der Held des Liebesromans, welcher entsprechend dem Profil, das die älteren römischen Liebeselegiker von sich selbst als elegischen Liebhabern entworfen haben, auch dichten kann. Bei Properz dagegen ist eine derartige Gewichtung *en bloc* hin zum Lieben oder zum Dichten nicht erkennbar. Er beschreibt vielmehr mit dem ersten Gedicht des ersten Buches beginnend die fiktive Entwicklung eines Dichters, der das Dichten in einer weniger hoch angesehenen Gattung aufs engste mit dem überwältigenden Gefühl der heillosen Verliebtheit verbindet und damit in erster Linie rechtfertigt[28]. Er ist seinem Profil nach ein *poeta/amator*. Sein Auftreten als ausschließlich Liebender zu Beginn des ersten Buches und als ausschließlich Dichtender zu Beginn des dritten Buches

---

[25] S. hierzu E. Burck, *Abschied von der Liebesdichtung*, Hermes LXXXVII 1959, S. 191 – 211.

[26] Hier sei neben *Properz* I,7 und II,13 auf *Properz* II,10 und *Properz* III,9 verwiesen.

[27] In diesem Sinne urteilt Gauly, *o.c.*, S. 25.

[28] S. hierzu B. Feichtinger, *Poetische Fiktion bei Properz*, GB XVI 1989, S. 143 – 182, S. 155f.: „Properzens 'Ausgeliefertsein' an Cynthia, seine Qualen, die er durch den *durus Amor* zu leiden hat, treiben und zwingen ihn förmlich dazu, seinen überschäumenden Empfindungen Luft zu machen, indem er sie zu Papier bringt. Die Vorstellung des Schreibens als Ventil, das der gequälten Seele Erleichterung schafft, ... verführt dazu, die Trennlinie zwischen der dargestellten Cynthia-Welt und der Realität der Buchproduktion zu übersehen."

markieren dabei die Eckpunkte einer Entwicklung: Sie sind die zwei Gegensätze in einer Kombination, die insofern unheilvoll ist, da sie zwangsläufig in dem Moment auseinanderbrechen muß, wo der Dichter gegenüber dem Liebenden das Übergewicht erlangt. Genau dies ist zu Beginn des dritten Buches, bei *Properz* III,1 und III,3 der Fall: Hier verbindet der Ich-Sprecher als Dichter gerade eben nicht mehr seine Liebeselegien mit seiner Liebe zu Cynthia, sondern träumt selbstbewußt vom Ruhm, den er als Elegiendichter davontragen wird. Indem er schließlich auch noch von seiner Dichterweihe durch Kalliope berichtet, wird die Fiktion vom Dichter, der von der Liebe erfaßt nur Liebeselegien schreiben kann, eigentlich durchbrochen. Will man hier dennoch die Fiktion aufrechterhalten — und dies verlangt die Mehrheit der Elegien des dritten Buches aufgrund ihrer Thematik -, so bedeutet dies, daß sich der Ich-Sprecher zu Beginn dieses Buches als *Dichter* und am Ende als *Liebender* von seiner Geliebten lossagt — wiewohl doch die natürliche Reihenfolge eher umgekehrt sein müßte.

VII

Die Erkenntnis, daß die properzische Kombination von Lieben und Dichten sich in dem Moment als unhaltbar erweist, in dem der Dichter mit seinen Liebeselegien aufhören oder sie zumindest außerhalb des Liebesromans schreiben will, mag Ovid dazu veranlaßt haben, als Ich-Sprecher seine Gedichte eben nicht vorgegebenermaßen mit der heillosen Verliebtheit zu einer Frau zu rechtfertigen. Indem er das Verfassen von Liebeselegien von der Geliebten und damit auch vom Liebenden trennt, zerstört er zwar die properzische Fiktion vom Dichter, der von der Liebe überwältigt nur Liebeselegien schreiben kann; gleichzeitig aber macht er mit seiner eigenen Ausprägung der apologetischen Gedichte, auf Properz zurückweisend, auch deutlich, daß die Beweggründe, die ein römischer Liebeselegiker für das Dichten von Liebeselegien angibt, grundsätzlich fiktiv sind. Zudem hat Ovid mit der von ihm vorgenommenen Neuerung auch eine andere Ausprägung der Liebeselegie ermöglicht: Nun, da es nicht mehr darum geht, sowohl der dichterischen Aktivität als auch der Liebesbeziehung in *einer* Elegie Rechnung zu tragen, können die Gedichte monothematisch und damit organischer gestaltet werden.

Die Erkenntnis, daß der Ich-Sprecher bei Properz die Dichtung so eng mit der *einen* Liebe verbindet, ja verbinden *muß*, liefert wiederum erst das Verständnis für die bisweilen eigenartige Zerrissenheit mancher Properzelegien, die daher von Herausgebern wie Interpreten keineswegs im Sinne von Properz geteilt werden[29].

---

[29] In diesem Zusammenhang sei lediglich auf die Zählung der Elegien in Buch II verwiesen, die zwischen 34 (Editio princeps) und 49 (H.E. B u t l e r, E.A. B a r b e r, *The Elegies of Propertius*, Oxford 1933) schwankt.

Indem Ovid seinen Ich-Sprecher unabhängig von der *einen* Liebe Elegien verfassen läßt und damit den Liebenden vom Rechtfertigungszwang befreit, schafft er schließlich Raum für die Thematisierung neuer Liebessituationen und ermöglicht, wie bei der Gegenüberstellung von *Amores* II,9 mit *Properz* II,13 deutlich geworden ist, ein neues Liebeskonzept. Hieraus resultiert am Ende auch die unterschiedliche Wirkung, die Amors Pfeile in *Properz* II,13 und *Amores* II,9 haben: Ohne Zweifel ist es um einiges natürlicher, wenn der Liebesgott das Herz eines Liebenden und nicht den Schreibgriffel eines Dichters trifft, aber die mit diesem Unterschied verbundene Aussage will Ovid eben auch in ihrer ganzen Tragweite erkannt wissen.

Ein Interpretationsansatz, der dem Ich-Sprecher der *Amores* analog zu seinem Pendant bei Properz das Profil eines *poeta/amator* zuschreibt und folglich auch nicht poetologische Elegien auf eine poetologische Aussage hin untersucht[30], wird somit in Frage gestellt. Gerade weil Ovid den Dichter klar vom römischen Liebeselegiker trennt, ist eine Subebene, auf welcher, wie M. Wyke im Falle von Properz aufgezeigt hat, poetologische Aussagen gemacht werden können[31], nicht ohne Einschränkungen auf Ovids *Amores* übertragbar: Sie bleibt, wie an *Amores* II,1 oder II,18 exemplarisch aufgezeigt werden konnte, den Rahmengedichten vorbehalten.

Amores II,9 ist nicht die einzige Elegie, die mit Hilfe einer Kontrastimitation auf die entscheidende Änderung bei Ovid hin- und gleichzeitig auf das properzische System zurückweist. An dieser Stelle mag lediglich noch auf die Schlußelegie des properzischen Liebesromans, *Properz* III,24, verwiesen sein. Auf sie hat Ovid bezeichnenderweise nicht erst am Ende seiner Elegiensammlung, sondern bereits in *Amores* III,11, Bezug genommen.

In *Properz* III,24 empfindet der Ich-Sprecher Scham darüber, daß er seine Geliebte in seinen Gedichten besungen hat:

versibus insignem te pudet esse meis (V.4).

Wie in *Properz* II,13 ist hier das Dichten mit der Liebe zu Cynthia eng verbunden. In *Amores* III,11,3 dagegen verkündet der Ich-Sprecher stolz seine Selbstbefreiung von den Ketten, Sinnbild des Sklavendienstes, mit welchem die römischen Liebeselegiker ihre Form der Liebe gleichsetzen. Einst, so fügt er hinzu, hatte er sich der Ketten und damit dieser Liebe nicht geschämt, nun aber gleichwohl:

..., quae non puduit ferre, tulisse pudet (V.4).

Wie in *Amores* II,9, so spricht auch hier ausschließlich ein *Liebender*. Dem *Dichter* aber bleibt die Schlußelegie der Sammlung, *Amores* III,15, vorbehalten.

Frankfurt am Main

---

[30] Diesen Interpretationsansatz verfolgen u. a. Holzberg, *o.c.*, und Boyd, *o.c.*

[31] Wyke, *o.c.*, Anm.13, S. 47 – 61.

Eos LXXXVII 2000
ISSN 0012–7825

PORTRET POETY: VATES W *ASTRONOMIKACH* MARKA MANILIUSZA

Napisał

RADOSŁAW PIĘTKA

Zgodnie z sięgającymi czasów Aratosa tradycjami poezji astronomicznej ramy astralnych obrazów w *Astronomikach* Marka Maniliusza wytyczone zostały przy pomocy metafor niosących ze sobą konotacje „wizualne". Wstępnym warunkiem zaistnienia procesu postrzegania jest jednak obecność patrzącego — podobnie jak we wszelkich odmianach poezji pejzażowej tak i tutaj szczególne znaczenie ma zatem usytuowanie tego, kto jest źródłem owych obrazów; tego, kto „widzi i opisuje", czyli wewnątrztekstowego „obserwatora"[1]. Jego cechy, tożsame z metapoetyckim wyposażeniem poematu, w tym wypadku wykraczają poza standardowe ujęcie epickiego narratora, który na ogół starannie ukrywa się za prezentowanym w utworze światem.

Paradoksalnie najbardziej jeszcze konwencjonalnym składnikiem przedstawionego w *Astronomikach* wizerunku twórcy jest nowatorstwo. Deklaracje artystycznego pierwszeństwa, wprowadzane często formułą „ego primus…", stanowiły bowiem *locus communis* w poezji rzymskiej: znaleźć je można u Lukrecjusza (I 936; V 336 – 337), w programowej *Bukolice* Wergiliusza (VI 1) oraz w jego *Georgikach* (III 10 – 15, 291), u Propercjusza (III 1, 3) czy też kilkakrotnie u Horacego (*Epist.* I 19, 21; *Carm.* III 30, 13). Niezależnie od tego, że podobne zapewnienia mogły wskazywać na pierwotne, „agonistyczne" źródła poezji, ich rodowód sięgał czasów aleksandryjskich, kiedy to po raz pierwszy na szerszą skalę pojawiły się warunki sprzyjające propagowaniu idei oryginalności twórczej (καινότης)[2]. Diagnozy historyków tego okresu brzmią następująco:

---

[1] Por. T. Kostkiewiczowa, *Horyzonty wyobraźni. O języku poezji czasów Oświecenia*, Warszawa 1984, s. 17. B. Bakhouche (*La peinture des constellations dans la littérature aratéenne latine: le problème de la droite et de la gauche*, L'Antiquité Classique LXVI 1997, s. 145 – 168) zajmował się dość szczegółową kwestią „geograficznego" umiejscowienia konstruktora gwiezdnych opisów, który używając terminów „lewy" i „prawy" w odniesieniu do konstelacji określał swoje położenie względem stron świata.

[2] Por. W. Tatarkiewicz, *Estetyka starożytna*, Wrocław 1960, s. 274: „Drugą właściwością literatury hellenistycznej — w jaskrawym przeciwieństwie do klasycznej — była jej dbałość o oryginalność, zamiłowanie do eksperymentów literackich". Warto zaznaczyć, że zgodnie z sugestią Tatar-

„Dawny typ twórczości poetyckiej, który kwitł w okresie archaicznym i jeszcze w V wieku i którego istotną cechą było ścisłe powiązanie poezji z określonymi, instytucjonalnie regulowanymi uroczystościami życia publicznego i prywatnego, wyczerpał się. [...] Przypisać to chyba należy częściowej desakralizacji świata, spowodowanej szerzeniem się *paidei*, kultury wywodzącej się z retoryki i filozofii. [...] Nie będąc otoczona aurą uroczystego wydarzenia, nie mogąc odsyłać do żadnego rzeczywistego kontekstu pozasłownego obdarzonego własnym sensem, poezja ta zdana jest na sam tekst, na to, co lektura tekstu, bez zewnętrznej pomocy, własnymi środkami może wywołać w umyśle człowieka wykształconego[3]".

W tej sytuacji nowy, niezwykły temat mógł być właśnie jednym z owych szczególnie skutecznych „środków własnych" poezji. Estetyczna kategoria „nowatorstwa"[4] z trudem oczywiście torowała sobie drogę do artystycznej świadomości twórców antycznych. W Rzymie temu procesowi nie mógł sprzyjać na przykład fakt, że w innych dziedzinach życia słowo „nowy" posiadało niekiedy zdecydowanie negatywne konotacje: w języku polityki „novis rebus studere" oznaczało tyle, co podżeganie do buntu (podobnie zresztą jak greckie νεωτερίζω i νεωτεροποιέω); człowieka pozbawionego politycznych koneksji określano natomiast lekceważąco jako „homo novus". Nic też dziwnego, że nazwa „neoterycy", jaką Cyceron nadał nowej grupie rzymskich poetów, miała w jego intencji ośmieszyć młodych twórców. Z drugiej strony w czasach już współczesnych zwracano niejednokrotnie uwagę, że szeroko rozpropagowana w epoce hellenistycznej i rzymskiej stoicka koncepcja literatury, której centralnym pojęciem było pojęcie *decorum*, pozwalała na indywidualizację wypowiedzi i znaczną swobodę w podejściu do tradycji[5], a tym samym umożliwiała ekspansję artystycznego nowatorstwa.

W przypadku poetów rzymskich nowatorstwo to było zresztą względne, ponieważ u wspomnianych wyżej autorów wzmiankom o „pierwszeństwie" towarzyszyły niemal zawsze odwołania do greckiego gatunku właśnie po raz pierwszy przeniesionego do Rzymu lub do greckiego autora będącego przedmiotem artystycznej admiracji. U Maniliusza sytuacja wygląda inaczej: wypowiedzi w pierwszej osobie niezmiennie głoszą pierwszeństwo absolutne, co w najbardziej dobitnej formie przejawia się na początku drugiej i trzeciej księgi poematu.

---

kiewicza w dziejach estetyki, inaczej niż w historii politycznej i gospodarczej, okres hellenistyczny trwa od III w. p.n.e. aż do schyłku starożytności, a więc obejmuje także całą epokę cesarstwa rzymskiego.

[3] B. Bravo, E. Wipszycka, *Historia starożytnych Greków*, t. III: *Okres hellenistyczny*. Warszawa 1992, s. 476 – 477.

[4] Wczesną fazę historii tego pojęcia oraz jego przemiany opisuje w pierwszej części swego artykułu S. Morawski, *Perypetie problematyki nowości w dziejach myśli estetycznej. Rys syntetyczny*, Studia Filozoficzne CCXIX 1984, 1, s. 43 – 65.

[5] Por. Tatarkiewicz, *o.c.*, s. 225 – 226 i 284.

Prooemium trzeciej księgi, jedyne miejsce, w którym pojawia się apostrofa skierowana do Muz, wprowadza tradycyjny motyw *excusatio* poprzedzony obietnicą odkrycia zupełnie nowych tematów i tym samym „poszerzenia" obszaru dostępnego poezji („[...] ducite, Pierides. Vestros extendere fines/conor"; III 3 – 4), a zakończony znamienną uwagą pod adresem innych poetów: „Speciosis condere rebus/carmina vulgatum est, opus et componere simplex" (III 29 – 30). Pojawia się tu przy okazji wyraźna aluzja do trudności związanych z pisaniem, a co za tym idzie także z lekturą poematu astronomicznego; wątek ten powraca zresztą często w *Astronomikach*, a w tym miejscu zdaje się sugerować, że w zamian za czytelniczy trud odbiorca będzie miał okazję obcować z niezwykłym zjawiskiem literackim.

Z kolei wstęp do drugiej księgi zawiera kilka synonimicznych, opisujących artystyczną oryginalność formuł, które swoim nagromadzeniem zapewniają całej kwestii całkowitą niekwestionowalność, a ponadto dowodzą biegłości w wykorzystywaniu reguły *varietas*. Formuły te brzmią następująco: „nostra loquar", „nulli vatum debebimus orsa", „nec furtum, sed opus veniet" (II 57 – 58). W taki sposób kończy się passus poświęcony w znacznej części szacownym prawodawcom gatunków poetyckich: Homerowi, Hezjodowi i Teokrytowi; zapewne dzięki takiej konstrukcji wywodu poemat Maniliusza miał także przeniknąć do kanonu dzieł wzorcowych. Twórczość innych poetów-astronomów, określanych lekceważącym zaimkiem „quidam" (II 25), została tutaj zaklasyfikowana jako „fabula" (II 37) i scharakteryzowana przy pomocy krótkiego, niemal pogardliwego zdania: „terra composuit mundum, quae pendet ab illo" (II 37 – 38). Jest to zarazem jeden z sygnałów wskazujących na właściwą, czyli „nieziemską" metodę konstruowania opisów nieba, o której za chwilę będzie mowa. Źródła zmącone przez rzesze poślednich poetów i wydeptane ścieżki Helikonu dopełniają obrazu literackiej wtórności i zarazem kontrastują z początkową partią poematu, w której mamy do czynienia ze sceną „poruszania" (movere; I 4) czy może raczej „zdobywania" lesistego Helikonu za pomocą nowych wierszy (novis cantibus; I 4 – 5). Aneksji dokonuje oczywiście ten, którego określa zwrot „ego primus..." (przy czym zaimek „ego" kryje się w pierwszoosobowej formie czasownika: aggredior; I 4).

W tej sytuacji nie może nikogo zdziwić, że poeta Maniliusza to poeta niezwykły, czyli *vates* (I 23). Na skutek wspomnianych wyżej procesów od czasów hellenistycznych poeci stanęli przed koniecznością ugruntowania swojej wyjątkowej roli już nie tylko poprzez powoływanie się na kontakty ze światem ponadludzkim; wsparcie dla swoich roszczeń, znów wzorem dworskich poetów aleksandryjskich, autorzy rzymscy znajdowali tam, gdzie o sakralizację było najłatwiej — w otoczeniu jedynowładcy. Wergiliuszowi przypisuje się zasługę ponownego wprowadzenia do rzymskiej literatury używanej przez Enniusza archaicznej nazwy *vates* na oznaczenie poety. Sens tego posunięcia widziano w zamiarze ustanowienia równorzędności między poetą i władcą; magia dawnego słowa miałaby wręcz odwracać realną relację podporządkowania, bo poeta

jawił się jako „niebiański brat władcy ziemskiego", który ma być „jednocześnie wysłannikiem bogów oraz głosicielem i przedstawicielem ich potęgi"[6]. W ten naturalny, choć nadprzyrodzony sposób poeta przyjmował na siebie obowiązek propagowania imperialnej idei. Występujące często w *Astronomikach* panegiryczne uwagi pod adresem cesarza oraz dygresje o potędze Rzymu znajdują zatem uzasadnienie w świetle Wergiliańskiej koncepcji rzymskiego wieszcza. Prośba skierowana do cesarza pojawia się nawet na początku poematu, dzięki czemu może uchodzić za jeden z elementów tradycyjnej *invocatio numinum*. Pozostałe bóstwa przywołane w tym miejscu symbolizują już zupełnie inne sfery kompetencji powiązane z działalnością poety-astronoma. Apostrofa do uznanego za patrona astrologii „boga z Kyllene" (Cyllenius; w. 30), Hermesa, pozwalająca widzieć w poemacie Maniliusza jedno ze świadectw istnienia tzw. rzymskiego hermetyzmu[7], może być odczytana również jako aluzja do „pośredniczącej" roli poety, który „to, co boskie, przekształca w to, co ludzkie, i to, co ludzkie, podnosi do poziomu boskiego"[8].

Gdy spojrzymy na początkowy fragment utworu, dostrzeżemy ponadto, że poemat odsłania pewien obszar potencjalnego konfliktu, wedle dzisiejszych mniemań nieuniknionego, który wymaga mediacji ze strony poety-pośrednika. Jednym z zadań stawianych eposowi dydaktycznemu, a więc gatunkowi, którego nazwę można uznać za oksymoron, było zresztą załagodzenie owego konfliktu. Dziełu patronują przecież dwie „świątynie" o odmiennym obrządku: w jednej hołd składa się poezji, w drugiej czcią otacza naukę („ad duo templa precor duplici circumdatus aestu/carminis et rerum"; w. 21 – 22). Określenie „kult wiedzy" byłby jednak w tym kontekście mylące, gdyż zgodnie z nowożytną, racjonalistyczną tradycją oznacza ono sytuację, w której wiedza w istocie zastępuje kult. Tymczasem konteksty towarzyszące tutaj „nauce" zawierają istotne wskazówki co do specyficznego znaczenia jej przypisywanego: to, co kryje się pod ogólnym terminem „res" (w. 22), w pierwszym wersie zostaje przedstawione jako „boska wiedza" („divinae artes"), a w inwokacji do Hermesa zasługuje już na charakterystykę zamkniętą w jednoznacznej formule „sacra tanta" (w. 30). Pierwsze słowo poematu, poniekąd wbrew epickiej tradycji, wskazuje natomiast nie na temat, lecz na — najwyraźniej godny podkreślenia — sposób, w jaki prowadzony będzie ów naukowy dyskurs: „carmine", czyli za pomocą poezji. Jej boskie pochodzenie potwierdza z kolei zarówno wzmianka

---

[6] K. Kerenyi, *Poeta antyczny*, przeł. M. Kurecka, Poezja 1967, nr 9, s. 88. Na ten temat zob. także J. K. Newman, *The Concept of Vates in Augustan Poetry*, Bruxelles 1967, zwłaszcza s. 105 – 106 oraz H. Dahlman, *Vates*, Philologus XCVII 1948, *passim*.

[7] Zjawisko to po raz pierwszy analizował szczegółowo T. Zieliński, *Religia Cesarstwa Rzymskiego*, Toruń 1999, s. 377 – 383. Por. także G. Vallauri, *Gli „Astronomica" di Manilio e le fonti Ermetiche*, Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica XXXII 1954, 2, s. 133 – 167 oraz M. Valvo, *Considerazioni su Manilio e l'Ermetismo*, Siculorum Gymnasium IX 1956, s. 108 – 117.

[8] W. N. Toporow, *O jedności poety i tekstu*, przeł. J. Faryno, Pamiętnik Literacki LXXI 1980, s. 279.

o Helikonie, jak i „Apolliński" zwrot „Phoebo modulante" (w. 19). Wspólną cechą tych dwóch dziedzin ludzkiej działalności jest zatem ich „boskość", przynależność do świata *sacrum*, tak też należy najprawdopodobniej rozumieć świątynną metaforę. Przytoczone wyżej zdanie o dwóch świątyniach nieprzypadkowo zapewne znajduje się pomiędzy fragmentem przywołującym Apollina a inwokacją skierowaną do Hermesa; w ten sposób uwypuklona została sugestia, że pierwszy z mitycznych patronów sprawuje opiekę nad „pieśnią", a drugi nad „wiedzą", w tym wypadku wiedzą astronomiczną, której zakres opisuje wyczerpująca enumeracja (ww. I 33 – 34). Jak dwie są świątynie, tak różne mogą być sposoby dotarcia do „istoty rzeczy": w analizowanym powyżej autotematycznym fragmencie drugiej księgi pojawiają się konotujące poznawczy subiektywizm metafory „samotnego wozu" (solus currus; II 58 – 59) oraz „własnego okrętu" (propria ratis; II 59).

Zestawienie dwóch mieszkańców Olimpu nasuwa także skojarzenia związane z mitem o konflikcie i ostatecznej zgodzie boskich braci; zgodzie, która możliwa była dzięki dokonanemu przez Hermesa wynalazkowi w postaci liry, która odtąd stała się atrybutem Apolla. Tym, co łączy naukę ze sztuką jest więc najwyraźniej także sfera inwencji, twórczej wyobraźni, którą należy uruchomić, aby stworzyć cokolwiek oryginalnego. Możliwość zniwelowania powyższych opozycji poemat dydaktyczny zawdzięcza z pewnością mentalnej specyfice czasów, w których kultura miała charakter w dużym stopniu zintegrowany, pod zmienną powierzchnią tworzyła duchowy monolit. Jak pisze w swojej *Wyobraźni symbolicznej* Gilbert Durand, kultura „doskonale zintegrowana" to kultura „w której moralność, sztuka, religia, wizja świata odpowiadają temu samemu »wzorowi« wyobrażeniowemu, układają się w tej samej grupie struktur"[9]; innymi słowy, są z zasady pozbawione elementów wzajemnie sprzecznych. Jest zatem oczywiste, że „nauka" z poematów dydaktycznych, tak jak „fizyka" pierwszych filozofów, to pojęcia jedynie w przybliżeniu odpowiadające dzisiejszym przekonaniom o naukowych standardach, skoro nawet czysto wydawałoby się techniczne dywagacje otoczone były nimbem boskości. Twórca cały czas musiał mieć świadomość, że wnikając w pozaziemskie tajemnice porywa się na coś niebezpiecznego; przed zarzutem profanacji chroniły go jedynie wielokrotnie ponawiane manifestacje pokory i pobożności.

W prologu *Astronomików* spowinowacony z boskością *vates* pojawia się zatem w stosownej dla niego kosmicznej scenerii, która towarzyszy procesowi powstawania poetyckiego dzieła przedstawionemu w takich słowach: „Poetę, który tworzy zgodnie z ustalonymi regułami, niezmierzony okrąg świata otacza

---

[9] G. Durand, *Wyobraźnia symboliczna*, przeł. C. Rowiński, Warszawa 1986, s. 99. Autor powołuje się tutaj na prace socjologiczne P.A. Sorokina, który wprowadził pojęcie integracji do nauki o kulturze. W dalszym ciągu swego wywodu Durand zaznacza, że kultura całkowicie zintegrowana jest jedynie idealnym modelem, praktycznie nieosiągalnym, ponieważ zawsze pojawiają się w jej obrębie sprzeczne dążenia, choćby nawet stłumione i na pierwszy rzut oka niewidoczne.

dźwiękiem, a prozę nie bez trudu przemienia w mowę poetycką”[10]. W ten sposób została opisana technika poetyzacji prozatorskich (czy może raczej „prozaicznych”, bo naukowych) treści, owych „soluta verba”, proces zainspirowany „muzyką świata”, brzmieniem sfer niebieskich. Głębszy sens tej inspiracji wyjdzie na jaw, gdy skonfrontujemy wyżej przytoczoną wizję powstawania poezji z pewnym współczesnym opisem narodzin obrazu poetyckiego, tego niespodziewanego „wynurzenia się” wyobraźni. Jest ono raczej następstwem wycofania się w krainę ciszy, odseparowanej całkowicie od zgiełku rzeczywistości; dzięki temu tekst poetycki tworzy własny, odrębny świat[11]. Obraz powstający w taki sposób jest po prostu tworem subiektywizmu najbardziej wewnętrznego z możliwych. W efekcie formuje się wewnętrzne, jak to określał Bachelard, „ucho abstrakcyjne”, wrażliwe wyłącznie na prawa rządzące pracą literacką.

Jeśli chodzi o tekst Maniliusza istotna zmiana polega na tym, że „ucho wewnętrzne” najwyraźniej czerpie z zewnętrznego źródła dźwięków — osobliwa „dialektyka wnętrza i zewnętrza”, jakby powiedział Bachelard; osobliwa, bo zewnętrzny zew został najwyraźniej zinterioryzowany, przyczyniając się do przemiany zewnętrznych obserwacji na „figuratywny” język właściwy poezji. Mimo że transformacja ta przebiega nie bez trudności (bo towarzyszy jej przysłówek „vix”), dla poety w istocie nie ma granicy między tym, co zewnętrzne i wewnętrzne, człowiek i świat to naczynia połączone; to, co poeta wydobędzie ze swojej wyobraźni, musi mieć swój „naturalny” odpowiednik. W dalszej części poematu można znaleźć deklaracje, które dostarczają potwierdzenia dla powyższych hipotez, a przy tym zawierają pełną prezentację poznawczej i poetyckiej metody Maniliusza.

Końcowa partia czwartej księgi *Astronomików* jest jednym z tych fragmentów poematu, które zyskały niejaki rozgłos, a to za sprawą wykorzystania popularnego toposu, należącego tyleż do poezji, co do filozofii. Niedawno Juliusz Domański, zbierając świadectwa dotyczące antycznej refleksji antropologicznej, wśród tekstów prezentujących obiegowy temat godności człowieka umieścił również kilka wersów z tego właśnie miejsca w poemacie rzymskiego stoika; uznał je przy tym za „mały traktacik […] o mocy poznawczej rozumu ludzkiego penetrującego najdalsze i najskrytsze zakamarki świata […]”[12]. Istotnie, poszukując podstaw dla entuzjastycznej pochwały człowieka tekst poematu sięga przede wszystkim po dowody ludzkiej aktywności poznawczej, opisuje też reguły postrzegania i pracę wyobraźni, i to w stopniu nieczęsto spotykanym u innych antycznych poetów. Dystrybucja kluczowych słów w omawianym frag-

---

[10] Certa cum lege canentem/mundus et immenso vatem circumstrepit orbe/vixque soluta suis immittit verba figuris (*Astr.* I 23 – 24). Wszystkie przekłady, przy których nie podano nazwiska tłumacza pochodzą od autora artykułu.

[11] Zob. G. Bachelard, *Wyobraźnia poetycka. Wybór pism*, przeł. H. Chudak, A. Tatarkiewicz, Warszawa 1975, s. 212 – 213.

[12] J. Domański, *Z dawnych rozważań o marności i pogardzie świata oraz nędzy i godności człowieka*, Warszawa 1997, s. 84.

mencie przedstawia się czytelnie: gęsto rozsianym synonimom „człowieczeństwa" (humanus, w. 877; homo, w. 893; homines, w. 894 i 897; corpora terrenae sortis, w. 891; mortalis, w. 870; pectus nostrum, w. 870 i 886) odpowiadają równie często przywoływane pojęcia z kręgu znaczeniowego związanego z wiedzą i widzeniem (pervidimus, perspicimus, discere, noscere, inspectus, educitur, aspectat, inquirit). Skoro podstawową funkcją ludzkiego umysłu jest postrzeganie i gromadzenie wiedzy, to rozważania na temat natury człowieka pozwalają naszkicować również pewien projekt epistemologii.

Trzeba pamiętać, że w kręgu filozofii stoickiej, pod której wpływem pozostawał Maniliusz, znaczącemu dowartościowaniu podlegała sfera poznania związana z percepcją wzrokową, której to sferze niekiedy przypisywano dodatkowe funkcje „kontemplacyjne". Dla stoików człowiek to przede wszystkim *spectator*, podziwiający doskonałość boskiego arcydzieła, jakim jest świat. Według opinii Posejdoniosa, mistrza wielu rzymskich intelektualistów, celem ludzkich działań jest „żyć kontemplując prawdę i strukturę wszechświata i współrealizować ją wedle możności [...]"[13]. Podobne myśli wyrażano wśród stoików znacznie częściej, czego dowodzi choćby wypowiedź Epikteta (*Diatryby* I 6, 19): „bóg wprowadził człowieka na świat jako widza (θηατής), który ma z podziwem oglądać boga i jego dzieła, a zarazem być ich interpretatorem (ἐξηγητής)" — a także świadectwo Cycerona, który odwoływał się do znamiennej opinii Chryzypa: „jedynie człowiek powołany jest do kontemplowania i naśladowania kosmosu"[14]. Najbardziej zatem pomocna przy formowaniu się w umyśle wyobrażeń o świecie i człowieku była w naturalny sposób kontemplacja nieba. Typowy dla stoicyzmu motyw empatycznej obserwacji firmamentu występuje również u Marka Aureliusza, który zachęcał (VII 47): „Badaj biegi gwiazd, jakbyś sam w nich brał udział"[15].

Niezależnie od związku motywów astralnych z filozofią stoicką, poznanie gwiazd tkwiło u źródeł poetyckiego wtajemniczenia. Legendarny protoplasta wszystkich poetów — Orfeusz, bohater eposu o Argonautach Apolloniosa z Rodos, rozpoczyna swoją pieśń ekfrazą nieba (*Argonautika* I 496 – 511). Jeszcze bardziej dobitne świadectwo zawierają *Georgiki*, w których można znaleźć „astronomiczną" apostrofę: „Niech boskie Muzy, które czczę z żarliwą miłością, przyjmą mnie do swego grona i wskażą mi najpierw drogi na niebie i gwiazdy, zaćmienia słońca i przemiany księżyca"[16].

Wobec tak zarysowanej tradycji gwiezdne opisy musiały stanowić ornament w niemal każdym poważniejszym utworze poetyckim. Na taką sytuację wpływ

---

[13] Cytat u Klemensa z Aleksandrii (*Kobierce* II 21, 129; przeł. J. Niemirska-Pliszczyńska).

[14] *De natura deorum* (II 37): „ipse autem homo ortus est ad mundum contemplandum et imitandum"; znacznie obszerniej na ten temat Cyceron wypowiada się w jednym z dalszych rozdziałów (II 140), dotyczącym funkcjonalności i doskonałości poszczególnych części ludzkiego ciała.

[15] M. Aureliusz, *Rozmyślania*, przeł. M. Reiter, Warszawa 1988, s. 80.

[16] Me vero primum dulces ante omnia Musae,/quarum sacra fero ingenti percussus amore,/accipiant caelique vias et sidera monstrent,/defectus solis varios lunaeque labores (*Georg.* II 475 – 478).

miało kilka oczywistych zalet takiej literacko opracowanej astronomii: obrazy nieba okazywały się atrakcyjną formą delimitacji nadającą tekstowi cechy naturalnego porządku, za sprawą katasteryzmów były także związane z odwiecznym tworzywem fabularnym gatunków „wysokich", czyli z mitologią; pełniły ponadto funkcję czytelnego nawiązania do epickiej kosmogonii — i wreszcie, co wiązało się z nowszymi inspiracjami, w astronomicznych dygresjach mogły znaleźć ujście naukowe ambicje, właściwe wielu literatom przynajmniej od czasów hellenistycznych. Nic zatem dziwnego, że, jak zauważył Kwintylian, jeśli ktoś nie orientuje się w astronomii, nie zrozumie poetów[17]. Motyw związku między obserwacją nieba a właściwą człowiekowi aktywnością poznawczą w sposób najbardziej chyba zbliżony do refleksji Maniliusza wykorzystał Owidiusz; dążenie ku niebu stanowi bowiem u niego najwyraźniej metonimię wszelkich osiągnięć intelektualnych i duchowych: „Cóż może być przeszkodą w pisaniu o wschodach i zachodach gwiazd? [...] Szczęśliwi są ci, którzy zajmowali się przede wszystkim ich poznawaniem i kierowali się ku niebu! Oni dopiero naprawdę wznieśli głowę ponad ludzkie ograniczenia i wady"[18].

U żadnego z wyżej wspomnianych poetów nie znajdziemy jednak tak szczegółowej jak u Maniliusza relacji obrazującej metodę zdobywania wiedzy. Problem poznawania, tak jak go ujmowano w starożytności, przyjmuje postać dylematu, który niepokoił zapewne już Empedoklesa, jak o tym świadczą jego epistemologiczne rozważania, przytaczane przez Arystotelesa w *Metafizyce* (1000b 5), na temat poznawania podobnego przez podobne (ognia za pomocą ognia, wody za pomocą wody itd.). A więc gromadzenie informacji o świecie odbywa się albo na drodze analogii, czyli ustalania podobieństw między już znanym a nowym, albo też — dzięki odkrywaniu różnic. W pierwszym wypadku poznanie jest iluzoryczne, bo poznajemy coś o tyle, o ile to już wcześniej znaliśmy, w drugim natomiast w ogóle nie jest możliwe, ponieważ nie sposób naprawdę zasymilować tego, co jest zupełnie odmienne. Istniało wiele prób rozwiązania tego problemu, jedną z bardziej przekonujących jest z pewnością Platońska teoria anamnezy, która zgadza się z założeniem, że poznanie czegoś nowego jest niemożliwe; poznawać można jedynie to, co się już zna, a wrażenie nowości bierze się stąd, że wiedza owa uległa zapomnieniu. Jeśli rzecz rozważać abstrakcyjnie, to inna sensowna odpowiedź wydaje się trudna do znalezienia. Podejście empiryczne ujawnia jednak natychmiast całą złożoność procesów poznania, mających charakter skomplikowanych interakcji. Złożoność tę w pewnym stopniu opisuje właśnie fragment eposu Maniliusza. Zgodnie z porządkują-

---

[17] [...] nec si [quis] rationem siderum ignoret, poetas intellegat, qui, ut alia mittam, totiens ortu occasuque signorum in declarandis temporibus utuntur [...](*Inst. Or.* I 4, 4).

[18] Quid vetat et stellas, ut quaeque oriturque caditque,/dicere? [...] Felices animae, quibus haec cognoscere primis/inque domos superas scandere cura fuit!/Credibile est illos pariter vitiisque locisque/altius humanis exseruisse caput (*Fasti* I 295 – 308).

cymi spostrzeżeniami Hansa Jonasa[19], w procesie poznawania obok rozumu uczestniczą również emocje — które trudno wyeliminować przy jakiejkolwiek aktywności umysłu — oraz wyobraźnia. Zasada analogii ma tutaj zastosowanie, lecz ograniczone: wychodzimy od znanych faktów, aby dzięki aktywnemu działaniu „wczuwającej się wyobraźni", która opiera się na cechach wspólnych całemu ludzkiemu gatunkowi, uzyskać nowe dane. Przypomina to zasady rządzące językiem, w którym ze znanych struktur tworzy się nowe jakości przez odwoływanie się do intuicji, fantazji czy zdolności kojarzenia u odbiorców. Idąc tą drogą można z powodzeniem bronić tezy, że słowo obrazowe, a więc zmetaforyzowane, niesie ze sobą największy ładunek informacji.

Działanie empatii, charakterystyczne dla procesu poznania zachodzącego między ludźmi, dzięki stoickiej doktrynie ustanawiającej ścisłą więź między człowiekiem a kosmosem można rozszerzyć także na cały świat pozaludzki. Replika Maniliusza na argument ograniczający działanie wyżej przedstawionej koncepcji do sfery ludzkich doświadczeń brzmiałaby mniej więcej w taki sposób: wszechświat można poznawać dzięki temu, że jest „uczłowieczony", ma cechy boskie i ludzkie zarazem (a to oznacza przede wszystkim, że jest rozumny); innymi słowy, człowiek jest mikrokosmosem, który w dodatku kryje w sobie cząstkę boskości[20]. Myśl ta znalazła wyraz w emfatycznej formie pytania retorycznego: „Cóż dziwnego, że ludzie potrafią poznawać świat, skoro w nich samych świat się znajduje, a każdy z ludzi jest pomniejszonym wizerunkiem boga?"[21].

Poddając analizie wspomniane wyżej zakończenie czwartej księgi *Astroników* można zorientować się, w jaki sposób przebiega ów tak istotny dla interpretacji poematu Maniliusza proces zdobywania wiedzy. Aby odeprzeć argumenty wysuwane przez strach (timor; w. 868), badacz nieba musi odwołać się do woli boga: jest tutaj mowa o „dobrach, których sam bóg nie wzbrania ludziom"[22], boski pierwiastek w człowieku patronuje przecież zjawisku pewnego rodzaju „ekstazy", wyprawy poza cielesne granice, umożliwiającej jakiekolwiek poznanie. Dzięki patronatowi bóstwa człowiek doświadcza przenikliwości, w jaką wyobraźnia wyposaża umysł („mens humana potest propria discedere sede"; w. 877) — nienazwana władza, która pozwala być gdzie indziej, niż się fizycznie jest, nie może bowiem zostać zidentyfikowana inaczej niż jako wyobraźnia.

---

[19] H. J o n a s, *Zmiana i trwałość. O podstawach rozumienia przeszłości*, przeł. P. Domański, Warszawa 1993, *passim* (zob. zwłaszcza s. 18 – 28). Jonasa interesowała niemal wyłącznie kwestia możliwości poznawania tego, co odległe w czasie; przy pewnych wszakże modyfikacjach można te same wnioski odnieść do problemu poznawania wszelkich zjawisk „nieobecnych", a więc również oddalonych w przestrzeni.

[20] Jedną z konsekwencji koncepcji Empedoklesa było również przekonanie o pewnej mentalnej więzi między człowiekiem a światem: we fragmencie 110 odnajdujemy tezę, że „wszystkie rzeczy posiadają świadomość i uczestniczą w myśleniu".

[21] Quid mirum, noscere mundum/si possunt homines, quibus est et mundus in ipsis/exemplumque dei quisque est in imagine parva? (*Astr.* IV 893 – 895).

[22] [...] bonis, quae nec deus invidet ipse (*Astr.* IV 874). Podobne motywy pojawiają się w poemacie wielokrotnie, z sugestywną regularnością; zob. np. II 115; IV 392; IV 915 – 916.

Poznanie świata odbywa się, zgodnie z zasadą analogii, dzięki pomniejszonemu analogonowi kosmosu, jaki znajduje się wewnątrz człowieka (por. w. 893 – 895). Ludzka dociekliwość zyskuje w tym momencie szczególne uzasadnienie: kosmologia staje się częścią antropologii. Aktywną rolę odgrywa tu jednak postrzeganie — zmysłowe, a przede wszystkim wyobrażeniowe, które nie zadowala się powierzchniowym podobieństwem, lecz stara się przeniknąć ukryte prawa wszechświata, górujące nawet nad najpotężniejszym bogiem — Jowiszem. O tym, że z funkcją postrzegania wiążą się zwykle „oculi mentis" (wspomniane w wersie 875)[23], a nie „oculi corporis" świadczy uporczywe podkreślanie, że wzrok nie zatrzymuje się na powierzchni, lecz drąży głębię zjawisk, co oczywiste staje się dzięki takim zwrotom, jak „in ipsos mundi census penitus descendere" (IV 878) czy „caelum scrutatur in alvo" (IV 909). Opozycję między widzeniem zmysłowym i mentalnym ilustruje też dobór czasowników: *descendere* i *accidere*. Ten pierwszy opisuje obrazowo schodzenie w głąb, ku fundamentom kosmosu, ten drugi natomiast oznacza fizyczne pokonywanie przestrzeni zarysowującej się przed oczami. To, co znajduje się na powierzchni, zostało z kolei już na początku poematu kilkakrotnie pozbawione wszelkiego znaczenia („[…] veneranda/non species tantum, sed et ipsa potentia rerum" — I 35 – 36; nieco dalej: „Nam rudis […] vita in speciem conversa operum ratione carebat" — I 65). Nieustanne podkreślanie związku poety z „wewnętrzną" stroną rzeczywistości stanowi najwyraźniej ślad dawnego epickiego dylematu, symbolizowanego przez postać „zewnętrznie" ślepego Homera, wpatrzonego w to, co stanowi o samej istocie zjawisk. Podział świata na dwie sfery, który zwykle kojarzy się z imieniem Platona, być może narodził się dzięki dużo wcześniejszym intuicjom. Pierwszym symbolem platońskiego dualizmu była postać ślepego aojdy, którego wewnętrzne światło mogło przeniknąć istotę zjawisk ze szkodą dla ich powierzchni. Jak widzieć będąc ślepcem, ślepcem wobec ogromu tego, co niepoznawalne — oto pytanie, na jakie stara się odpowiedzieć epos, który zawsze kryje w sobie projekt pierwotnej epistemologii. Paradoks ślepego wieszcza, który potrafi za pomocą słowa w obrazowy sposób unaocznić innym swoje myśli trafnie opisał Cyceron:

> „Zgodnie z tradycją Homer był niewidomy; tymczasem mamy do czynienia nie z jego poezją, lecz z malarstwem: krainy, wyspy i miasta Grecji, różne sposoby i metody walki, szyki wojskowe, sceny żeglowania, emocje ludzkie i zwierzęce odmalował przecież w taki sposób, że my widzimy to, czego on sam nie mógł widzieć[24]".

---

[23] Owe „oczy umysłu" to prawdopodobnie echo dwóch Platońskich formuł: ἡ τῆς ψυχῆς ὄψις z *Państwa* (519 b) oraz ἡ τῆς διανοίας ὄψις z *Uczty* (219 a).

[24] Traditum est etiam Homerum caecum fuisse; at eius picturam, non poesin videmus: quae regio, quae ora, qui locus Graeciae, quae species formaque pugnae, quae acies, quod remigium, qui motus hominum, qui ferarum non ita expictus est, ut, quae ipse non viderit, nos ut videremus, effecerit? (*Tusc. Disp.* V 114).

Najsłynniejszą próbą przedstawienia epickiej „pełni" — sygnalizowanej u Cycerona przez figurę enumeracji, która charakteryzuje Homeryckie dzieła — jest słynny opis tarczy Achillesa, który w istocie stanowi opis konstrukcji symetrycznego, doskonałego wszechświata, ekfrazę miniaturowej kosmogonii, która rozpoczyna się od przedstawienia niezwykłych zjawisk opasujących firmament, czyli „wszystkich gwiezdnych znaków, które wieńczą niebo"[25]. Dostrzeżony przez Cycerona paradoks można pojąć biorąc pod uwagę właśnie rozróżnienie na postrzeganie „zewnętrzne", związane z ujmowaną zmysłowo powierzchnią rzeczywistości oraz postrzeganie „wewnętrzne", dosięgające istoty bytu. Podobny sens kryje w sobie także konfrontacja zaślepionego Edypa z Tejrezjaszem, posiadaczem wewnętrznej prawdy, który jako niewidomy prorok jest postacią spokrewnioną z epickim poetą. Przenikliwość wróżbity dotyczy zresztą zarówno ziemi, jak i nieba; w tragedii Sofoklesa Edyp wita go przecież takimi słowami (ww. 300 – 301):

ὦ πάντα νωμῶν Τειρεσία, διδακτά τε
ἄρρητά τ᾽ οὐράνιά τε καὶ χθονοστιβῆ [...].

Widzenia „wewnętrznego" nie należy utożsamiać z prostym rejestrowaniem zjawisk, lecz raczej z czynnością o charakterze konstrukcyjnym — by użyć terminologii Maniliusza, rozum ludzki („mens humana" z wersu 877) z fragmentów, jakby z zarodków wyobraźni, musi stworzyć spójną całość („seminibus suis componere"; w. 878), która odpowiadałaby koncepcji światowego Rozumu. Owe „semina" mogą być bowiem uznane za odpowiedniki „nasion" (*rationes seminales*) wypełniających stoicki *Logos*. W ten sposób niektóre założenia filozofii stoickiej zostały przełożone na język poetyckich metafor, wpisanych w dawną epicką tradycję.

Dalsze uzasadnienia dla tego konstrukcyjnego wysiłku znaleźć można w dwóch innych fragmentach poematu. W księdze pierwszej, po wzmiance o działaniu swoistej *visio mentalis* (w. 453 – 455; kreatywne działanie umysłu opisuje tu fraza „mens visus fingit"), przydatnej do konstruowania gwiazdozbioru Węża, następuje przestroga, że nie należy szukać na niebie dokładnych kształtów konstelacji sugerowanych przez ich nazwy[26]. Co ciekawe, istnieje racjonalna przyczyna, dla której konstelacje na niebie jawią się jedynie w tak okrojonej postaci: świat nie mógłby znieść temperatury i blasku spowodowanego większą ilością gwiazd. Najbardziej jednak sugestywną apologię „wewnętrznego" postrzegania, pozwalającego dostrzec ukryty sens wszelkich zjawisk, zawiera pewien fragment czwartej księgi *Astronomików*. W głównej roli występuje tutaj znowu umysł (mens; IV 308), rozumiany jako alternatywa dla zmysłu wzroku. Jedynie umysł może bowiem rozproszyć ciemności (caligo; IV 309) przesłaniające wnętrze świata, skoro zewnętrzny obraz bywa zwodniczy (fallit imago; IV 305). Jak widać, z motywem „głębi", w którą trzeba wniknąć, aby

---

[25] [...] τὰ τείρεα πάντα, τά τ᾽ οὐρανὸς ἐστεφάνωται [...] (*Il.* XVIII 485).

[26] Tu modo corporeis similis ne quaere figuras [...] (*Astr.* I 458).

dotrzeć do istotnej wiedzy o świecie, związany jest ściśle motyw „ukrycia" i „zasłonięcia" prawdy, również wielokrotnie w poemacie przywoływany, między innymi za pomocą następujących określeń: „fatorum conditus ordo" (I 119), „dubium manebit/quod latet" (I 145 – 146), „deus conspirat tacita ratione" (I 251), „erutaque abstrusa penitus caligine fata" (II 766), „altis natura manet consaepta tenebris" (IV 303), „verum in caeco est" (IV 304).

Skoro poznawanie wymaga tak wielkiego wysiłku, powstaje problem przekazania tej trudno dostępnej wiedzy w taki sposób, aby dotarła ona również do wewnętrznego zmysłu czytelnika. Warto zauważyć, że przedstawiony wyżej sposób myślenia o świecie jako zagadce, która pod zwyczajną, widoczną dla wszystkich powierzchnią kryje swoje prawdziwe znaczenie, toruje drogę poetyzacji opisów nieba, czyli ukrywaniu ich za zasłoną metafor. Poezja nie jest tu więc, jak u Lukrecjusza (por. *De rerum natura* I 931 – 950), jedynie „osłodą" pozwalającą w przystępniejszy sposób przedstawić niezbyt atrakcyjny temat — porównywany w dodatku do lekarstwa aplikowanego przez dorosłych biernemu dziecku, które w tym porównaniu pełni rolę czytelnika — ale raczej metodą aktywizowania odbiorcy. Tak też zapewne należy rozumieć znaczenie ukrytego za dualistycznymi aluzjami platońskiego podtekstu poetyckiej wypowiedzi Maniliusza.

Obecność platońskich intuicji w tym kontekście nie powinna dziwić: jak pisze Elżbieta Wolicka, Platon dzięki swej nakierowanej na „wewnętrzne widzenie" epistemologii stał się „prekursorem «myślenia ikonicznego» i obrazowego stylu wypowiedzi w europejskiej kulturze umysłowej"[27]. Od czasów Platona pisemny przekaz wiedzy przybierać mógł formę odsłonięcia, które jest jednocześnie zasłonięciem (czyli formę mitu, symbolu, metafory czy alegorii), dzięki czemu prawda była odkrywana samodzielnie przez odbiorcę, który napotykał na drodze do sensu przeszkody w postaci obrazowych sformułowań. Nic w tym też dziwnego, że wizja „podwójnego" świata zagnieździła się w poezji — wizja ta nadaje przecież wyjątkową rangę poecie, który jest od tej chwili nie tylko artystą (a więc w pierwszej kolejności rzemieślnikiem, „technikiem", zgodnie z grecką wersją terminu „sztuka"), ale i odkrywcą utajonych prawd. Utrwalanie w poezji dualistycznego obrazu rzeczywistości ma więc oczywistą motywację: służy umacnianiu autorytetu twórcy owej poezji jako tego, który widzi „głębiej". Tak wyglądała odpowiedź na wyzwanie epoki, w której do głosu zaczynał dochodzić sceptycyzm wobec literatury, domagający się od twórców dostarczenia dodatkowych uzasadnień dla jej istnienia. Poeta zatem chętnie widział siebie w roli nie tylko rejestratora, ale przede wszystkim kompetentnego „tłumacza" zachodzących wokół procesów; poetycka wykładnia wiedzy o świecie miała natomiast gwarantować wierność owego tłumaczenia za sprawą homologii dwóch zjawisk: „narzędzia" opisu (czyli „dwuwarstwowej" wypowiedzi poetyckiej) oraz opisywanego przedmiotu (czyli „dwustopniowego" świata).

Poznań

---

[27] E. Wolicka, *Obrazy są korzeniami myśli*, Znak XXXVIII 1986, 7 – 8, s. 10 (przypis).

THE POETS PORTRAIT. *VATES* IN *ASTRONOMICA* OF MARCUS MANILIUS

Summary

The article focuses on the analysis of metatextual excerpts of the poem *Astronomica* written by Marcus Manilius, what make it possible to construct the „portrait of the poet" of the title. Declarations of innovation coupled with promises of expansion of realms accessible to poetry constitute the first element of this portrait. Such declarations may be treated as a way of legitimatising literary activity, which, since Hellenistic period, had lost a direct contact with the sphere of the sacred and had been forced to seek new sources of sense.

Legitimisation of artistic activity was sought on many different levels; aside from the homage paid to innovation, the authority of the ruler, who had not lost anything of its supernatural glare, proved helpful here. This is how we can explain the appearance of the term *vates* in the work; the poet thus described assumes the double status of a propagator of the imperial idea and of an intermediary between the ruler and the sphere of the divine.

Still, it is the presentation of poetry as a unique method of cognition that proves the most original justification of the special role of the poet. The entire work abounds in visual metaphors. On the one hand, they invoke the well-known concept of the Stoics, which sees man as a cosmic observer, or a contemplator of the worlds harmony. On the other hand, these metaphors help develop the theory of „inner seeing" (cf., e.g., *Astronomica* IV 875), which makes it possible to pierce the mysteries hidden under the surface of observable phenomena. The analysis of the famous „anthropological" excerpt of the fourth book, describing, among others, the process of cognition of the world, makes it possible to answer the question of what it is, apart from the figures of the two divine brothers, Apollo and Hermes, that unites the „temples of poetry and science" (cf. I 21 – 22). Poetry, it seems, has the opportunity to give a perfect account of the essence of things thanks to the workings of imagination, i.e. a force that can transfer the poet to a place different from the one where he physically resides (IV 877 – 881). Additionally, the power of poetry lies in the metaphorical language, which thanks to its „hidden" character reflects the structure of reality.

The vision of a dual world, in which the real being is concealed under the deceptive surface, has both its literary (Homer, Tiresias) and philosophical (Plato) antecedents. In Manilius, the propagation of this dual vision of reality is motivated in a special way; namely, it strengthens the authority of the poet as one who sees „more profoundly." This was the response to the challenge of the era which started to be more sceptical towards literature and called upon artists to provide further evidence justifying its existence. Hence, the poet willingly cast himself not only in the role of someone who merely registers, but first and foremost of one who competently „interprets" everything around him. The poets perception of the knowledge of the world was supposed to guarantee the credibility of this interpretation on the strength of the homology of two phenomena: the „tool" of description (i.e. the „two-layer" poetic enunciation) as well as the thing described (i.e. the „two-level" world).

Eos LXXXVII 2000
ISSN 0012–7825

FRAZEOLOGIA ŁACIŃSKA

Napisał

MICHAŁ KACZMARKOWSKI

Wśród bardzo ogólnych ocen poszczególnych (grup) języków można spotkać w językoznawstwie teoretycznym np. takie: „język polski jest językiem spółgłoskowym, a język francuski — językiem samogłoskowym"; „języki słowiańskie są językami syntetycznymi, a języki germańskie i romańskie — językami analitycznymi"; „języki idoeuropejskie są językami fleksyjnymi, a języki ugrofinskie — językami aglutynacyjnymi". Twierdzenia te to tezy do tego stopnia ogólne, że aż banalne. Mimo to nie można odmawiać im (wszelkiej) wartości poznawczej. Co więcej: można przez analogię do nich zaryzykować twierdzenie takie: „języki nowożytne są językami bogatymi w związki frazeologiczne, a języki antyczne — ubogimi". Teza ta, aczkolwiek raczej nie formułowana *expressis verbis*, istnieje chyba jednak w podświadomości odpowiednich uczonych i ciągle decyduje o tym, iż badania nad słownictwem łacińskim, mimo że uprawiane od wieków, nie zdobyły się do tej pory, nawet w ostatnich dziesięcioleciach, na wyłonienie działu, który można by określić mianem: frazeologia łacińska[1]. Chcąc tę, przynajmniej domniemaną, opinię latynistów zweryfikować, nie pozostaje nam nic innego, jak zwrócić się do w miarę kompletnej teorii frazeologicznej wypracowanej w oparciu o jakiś język nowożytny i podjąć próbę zastosowania jej do łacińskiego materiału językowego. W naszym wypadku najlepiej będzie odwołać się do teorii frazeologicznej pochodzącej od twórcy frazeologii polskiej, S. Skorupki. Spośród licznych jego prac dotyczących tego zakresu zagadnień wybierzmy jedną, w której, jak się zdaje, założenia frazeologii polskiej zostały sformułowane najzwięźlej. Jest to artykuł: S. Skorupka (1958) *Frazeologia a składnia* zamieszczony w zeszycie XVII BPTJ na s. 97 – 114.

Spodziewanego terminu *frazeologizm(y)* jednak tu nie spotykamy. Zamiast niego funkcjonuje termin *(wyrazowe) związki frazeologiczne* (np. na s. 97). Prze-

[1] Istnieje wprawdzie praca: O. Schonberg, *Lateinische Phraseologie*, Heidelberg 1955, ale nie zawiera ona żadnego wstępu teoretycznego, a zgromadzony w niej obficie odpowiedni materiał językowy świadczy o tym, że jej autor rozumie przez frazeologię raczej grupy wyrazowe typowo łacińskie pod względem syntaktycznym i/lub stylistycznym.

ciwstawia się on terminowi *(wyrazowe) związki syntaktyczne* (tamże, implicite). Jako człon tej opozycji jest on definiowany: wyrazowe związki frazeologiczne to „(...) grupy (wyrazowe) ze stanowiska semantycznego [prezentujące się] jako mniej lub bardziej ściśle zjednolicone jednostki semantyczne(...)" (s. 100).

Struktury językowe składające się na zakres tego pojęcia dopuszczają dwa podziały logiczne:

I „Charakter synchroniczny ma podział na:
   1. wyrażenia,
   2. zwroty i
   3. frazy" (s. 108).

II „Podział frazeologizmów na:
   a) związki l u ź n e,
   b) związki ł ą c z l i w e i
   c) związki s t a ł e, uwzględniający stopień leksykalizacji związku (...), to podział diachroniczny" (s. 107n.).

Każdy z tych podziałów „(...) może być praktycznie stosowany przy porządkowaniu frazeologii w pracach leksykograficznych" (s. 108). Ponieważ nie wykluczają się one wzajemnie, lecz pozostają do siebie w stosunku komplementarnym, raz jeden, raz drugi może być traktowany jako zabieg klasyfikacyjny nadrzędny wobec pozostałego. Jednakże podział synchroniczny jako w tym wypadku syntaktyczny, formalny, a przez to łatwiej uchwytny, lepiej nadaje się do roli klasyfikacji nadrzędnej, podczas gdy podział diachroniczny, tutaj semantyczny, treściowy, a przez to mniej ostry, lepiej funkcjonuje jako podział drugiego stopnia.

Ale najpierw — definicje poszczególnych ogniw, w sumie sześciu, obu tych podziałów.

1. „W y r a ż e n i e to zespół wyrazów powiązanych składniowo, w którym jego człony, zarówno określane jak i określające, mają charakter nominalny, np. *wisielczy humor, miłość bliźniego, koszałki-opałki, bardzo dobrze* itp." (s. 98).
2. „Z w r o t to zespół wyrazowy, w którym członem podstawowym jest czasownik [w formie bezokolicznika] (lub imiesłów), np. *pisać na maszynie, dojść do skutku, stawać okoniem, uczciwszy uszy"* (tamże).
3. „F r a z a to zespół wyrazowy nominalno-werbalny. Fraza ma zwykle formę zdania pojedynczego nierozwiniętego, np. *księżyc lśni, serce się kraje, kości zostały rzucone"* (tamże).
4. „Związek frazeologiczny jest związkiem l u ź n y m, jeżeli stopień scalenia semantycznego jego składników jest niewielki, np. *przechadzka po mieście, grać na fujarce, wcale dobrze* itp. We wszystkich tych połączeniach każdy z członów zachowuje swoje znaczenie, tak, iż z n a c z e n i e c a ł o ś c i z w i ą z k u j e s t s u m ą z n a c z e ń j e g o p o s z c z e g ó l n y c h c z ł o n ó w [podkreślenie — M.K.]" (tamże).

5. „Związek łączliwy to taki, w którym składniki zachowują swoje podstawowe znaczenie, jednakże stopień zespolenia całości jest znaczny [podkreślenie — M.K.], np. *dobry, zły humor; wszcząć kłótnię; morze szumi*" (tamże).
6. „Związek frazeologiczny jest związkiem stałym, jeżeli jego znaczenie jako całości nie jest sumą znaczeń poszczególnych składników, stanowi natomiast związek o nowym, innym znaczeniu [podkreślenie — M.K.], np. *dojść do skutku* 'stać się, spełnić się, uskutecznić się'; *stawać okoniem* 'przeciwstawiać się, sprzeciwiać się czemu'; *swoją drogą* 'mimo to'; *szpakami karmiony* 'przebiegły, chytry'; *fortuna kołem się toczy* 'szczęście jest zmienne'" (tamże).

Zjawisko to, występujące także w innych złożach (pod)systemu leksykalnego języków, nosi nazwę leksykalizacji. Warto tu za Skorupką dodać, że „o stopniu leksykalizacji związku frazeologicznego rozstrzyga nie tylko treść jego składników, ale i częstość użycia tego rodzaju związku" (s. 105).

I jeszcze jedna podsumowująca uwaga Skorupki zasługuje na przytoczenie w tym miejscu: „frazeologia zajmuje się zasadniczo stałymi i łączliwymi związkami wyrazowymi, jednakże musi brać pod uwagę i połączenia luźne" (tamże).

Jeżeli tak naszkicowaną teorię frazeologiczną Skorupki spróbujemy zastosować do językowego materiału łaciny, to nie natrafimy na żadne trudności. Zaraz na wstępie okaże się wyraźnie, że również łacina posiada złoże frazeologiczne w swym (pod)systemie leksykalnym. Co więcej: że struktura tego złoża jest taka sama jak odpowiedniego złoża polszczyzny. Świadczą o tym dowodnie dość liczne przykłady, które łatwo zgromadzić nawet w trakcie badań jedynie próbnych.

1. Łacińskie wyrażenia frazeologiczne.
   a) Związki luźne.
      ambulatio vespertina (Gell. 11, 3, 1); *tibia contionaria* (Gell. 1, 11, 10); *compos mentis* (Tac. *Ann.* 70, 3)
   b) Związki łączliwe.
      nuda veritas (Hor. *Carm.* 1, 24, 7); *saeva necessitas* (Hor. *Carm.* 1, 35, 17); *homo novus* (Cic. *Off.* 1, 39, 138)
   c) Związki stałe.
      Hannibal ad (ante) portas (Liv. 23, 16, 2; Cic. *Phil.* 1, 5, 11. 'wielkie, bezpośrednie zagrożenie, niebezpieczeństwo'; *avis alba* (Cic. *Epist.* 7, 28, 2) 'rzadkość'; *Ilias malorum* (Cic. *Att.* 8, 11, 3, 5) 'nieprzerwany szereg nieszczęść', „pasmo nieszczęść"; *lupus in fabula* (Ter. *Ad.* 537) 'ktoś zjawiający się nagle, nieoczekiwanie, niespodzianie', „o wilku mowa a wilk tuż"; *facinus maioris abollae* (Iuv. 3, 115) 'większa zbrodnia'; *irremeabilis unda* (Verg. *Aen.* 6, 425) 'śmierć'; *homo nullius coloris* (Plaut. *Pseud.* 1196) 'bezbarwna postać, ktoś nieznany'; *ultima Thule* (Verg. *Georg.* 1, 30) 'bajeczny kraj na najdalszej Północy','kres

czegoś'; *praeda caballorum* (Iuv. 11, 195 'ofiara koni', 'pan zrujnowany utrzmywaniem stajni końskiej'); *crux criticorum/crux interpretum* (Cic. *Mil.* 12/?/); 'trudne do interpretacji miejsce w tekście'; *disiecti membra poetae* (Hor. *Sat.* 1, 4, 62 'ze związku metrycznego wyrwane części wiersza'; *crambe repetita* (Iuv. 7, 154) 'bez końca powtarzany materiał nauczania'; *spem mentita seges* (Hor. *Epist.* 1, 7, 87); 'rzecz zawodna', „złudne nadzieje"; *atro carbone notatus (dies)* (por. Hor. *Sat.* 2, 3, 246) 'przykry dzień', 'nieszczęśliwy dzień', „czarny dzień"; *fidus Achates* (Verg. *Aen.* 1, 188) 'wierny przyjaciel'; *deus ex machina* (por. Pl. *Cra* 425 D) 'wymuszone, sztuczne, niespodziewane rozwiązanie jakiejś trudności', „ni z gruszki, ni z pietruszki'; *Croesi divitiae* (por.: Catull. 115, 3; Mart. 5, 39, 8) 'wielkie bogactwo', „krezusowa fortuna"; *Caesar ad Rubiconem* (por. Suet. *Iul.* 31. 32) 'ktoś wobec trudnej decyzji'; *asinus ad lyram* (Phaedr. *App.* 12) 'człowiek bez słuchu'; *vox clamantis in deserto* (Mc 1, 3) 'słowa nie znajdujące oddźwięku, nie słuchane, lekceważone, trafiające w próżnię'; *helluo librorum* (por. Cic. *Fin.* 3, 2, 7) „pożeracz książek"; *in pace leones, in proelio cervi* (Tert. *De corona militis* 1, 5) 'ludzie pozornie odważni'.

2. Łacińskie z w r o t y frazeologiczne.

a) Związki l u ź n e.

calamo scribere (Plaut. *Pseud.* 544); *meditari avena* (Verg. *Ecl.* 1, 2); *curru vehi* (Cic. *Tusc.* 1, 47, 113); *mutatis repente ad misericordiam animis* (Liv. 24, 26, 14); *mutatis mutandis, servatis servandis.*

b) Związki ł ą c z l i w e.

utile dulci miscere (Hor. *Ars* 343); *arrectis auribus (adstare)* (Verg. *Aen.* 1, 152); *non multa, sed multum (dicere)* (Plin. *Epist.* 7/?/) 'nie dużo, ale gruntownie'.

c) Związki s t a ł e.

ex ungue leonem (cognoscere) (wg Alcaeusa; por. Diogenianus 5,15; Sofron 110) „poznać pana po cholewach"; *margaritas ante porcos mittere* (Mth 7, 6) „rzucać perły przed wieprze"; *stimulum calcitare* (*Act.* 9, 5; 26, 14) 'stawiać próżny, daremny opór'; *albo rete aliena oppugnare bona* (Plaut. *Persa* 74) „robić coś w białych rękawiczkach"; *montes auri pollicens* (Ter. *Phorm.* 68) „obiecywać złote góry"; *uno in saltu apros duos (capere)* (Plaut. *Cas.* 476) „jednym strzałem ustrzelić dwa zające"); *folia arboribus addere* (Ov. *Amores* 2, 10, 13; por. *Pont.* 4, 2, 13) 'robić coś zbędnego'; *fundamenta in aqua ponere* (Cic. *Fin.* 2, 22, 72) „budować zamki na lodzie"; *harenae semina mandare* (Ov. *Heroides* 5, 115) 'robić coś nadaremnie, bezowocnie, bezskutecznie'; *Herculi clavam subtrahere* (Macr. *Sat.* 5, 3, 16) 'przedsiębrać coś bardzo trudnego, wręcz niebezpiecznego'; *inlutis manibus tractare* (Plaut. *Poen.* 316) 'traktować kogoś lub coś bez szacunku'; *imbrem in cribrum ingerere* (Plaut. *Pseud.* 102) „czerpać wodę sitem"; *in aere aedificare*

(Aug. *Sermo* 8, Prooemium, PL 38, 67) „budować zamki na lodzie"; *piscari in aere* (Plaut. *Asin.* 99) 'robić coś bezcelowego, niecelowego'; *in silvam ligna ferre* (Hor. *Sat.* 1, 10, 34) „nosić drwa do lasu"; *iurare in verba magistri* (Hor. *Epist.* 1, 1, 14) „przyjmować coś na wiarę"; *nare sine cortice* (Hor. *Sat.* 1, 4, 120) 'robić coś całkiem samodzielnie'; *Athenas noctuam mittere* (Cic. *Q. fr.* 2, 16, 4) 'robić coś zbędnego', „nosić drwa do lasu"; *manum de tabula (detrahere)* (Cic. *Epist.* 7, 25, 1) 'dość, skończone'; *nuces relinquere* (Per. 1, 10) 'pożegnać się z dzieciństwem'; *rixari de lana caprina* (Hor. *Epist.* 1, 18, 15) „kłócić się o graść popiołu", „spierać się o rzecz funta kłaków niewartą"; *toto caelo errare* (Macr. *Sat.* 3, 12, 10) „mylić się o całe niebo"; *umbram suam metuere* (Q. Cic. *Pet.* 2, 9) „bać się własnego cienia"; *venatum ducere invitas canes* (Plaut. *Stich.* 139) „z niewolnika nie masz robotnika"; *venire depugnando proelio* (Plaut. *Men.* 989) „musztarda po obiedzie"; *ventis verba profundere* (Lucr. 4, 930) „rzucać słowa na wiatr"; *vento vivere* (Ict: *Codex Iustinianus* 5, 20, 2) „żyć z powietrza; *verba facere emortuo* (Plaut. *Poen.* 709/?/) "mówić jak do słupa"; *viperam sub ala nutrire* (Petron. 77, 2) „hodować żmiję na swojej piersi"; *ad calendas Graecas (solvere)* (Suet. *Aug.* 87) „(zapłacić) na święty nigdy"; *adversus aerem certare* (Aug. *De agone Christiano* 5, 15) „walczyć z wiatrakami"; *Aethiopem dealbare* (Aesopus /Hausrath/ 274) „robić coś nadaremnie"; *vitam aequa lance pensitare* (Plin. 7, 7, 5) 'odważać (rozważać) (swoje) życie bezstronnie'; *alienis se coloribus adornare* (Hier. *Praef. in Dyonisi De Spiritu Sancto*) „stroić się w cudze piórka"; *apud novercam queri* (Plaut. *Pseud.* 314) 'kierować coś pod niewłaściwym adresem', „trafić jak kulą w płot"; *aquam infundere in cinerem* (Ps. Quint. *Decl.* 11, 23) „musztarda po obiedzie"; *arcem/arcum facere e cloaca* (Cic. *Planc.* 40, 95) „zrobić coś z niczego"; *asinum litteras docere* (Cic. *Pis.* 30, 73) 'trudzić się na próżno'; *Augeae cloaces purgare* (Sen. *Apocol.* 7, 5) „wyczyścić stajnię Augiasza"; *auro hamo piscari* (Suet. *Aug.* 25, 4) 'stosować środki nieproporcjonalne do zysków'; *clitellas bovi imponere* (Cic. *Att.* 5, 15, 3) 'wyznaczać komuś zadanie, do którego się nie nadaje'; *carbonem pro thesauro invenire* (Phaedr. *Fab.* 5, 6, 6) 'zawieść się w swoich oczekiwaniach'; *cena comessa venire* (Varro, *Rust.* 1, 2, 11) 'przybyć za późno'; *clipeum post vulnera sumere* (Ov. *Trist.* 1, 3, 35) 'za późno przedsiębrać środki zaradcze'; *de fumo ad flammam* (Amm. 14, 11, 13) „z deszczu pod rynnę"; *digito caelum attingere* (Cic. *Att.* 2, 7, 1) 'być bardzo szczęśliwym'; *duabus sellis sedere* (Sen. *Contr.* 7, 3, 9. 21) „siedzieć na dwóch stołkach"; *elephantum ex musca facere* (Lucianus, *Muscae encomium* 11) „zrobić z igły widły"; *in aqua scribere* (Catull. 70, 4) „pisać palcem po wodzie"; *sine ira et studio (tradere)* (Tac. *Ann.* 1, 1, 3) „bezstronnie"; *quieta (non) movere* (Sall. *Cat.* 21, 1) „nie budzić licha (kiedy śpi)".

3. Łacińskie frazy.
   a) Luźne.
   luna crescit (Varro *Rust.* 1, 37, 1); *aves ad volatum gignuntur* (Quint. *Inst.* 1, 1, 1); *lupus insidias explorat* (Verg. *Georg.* 3, 537).
   b) Łączliwe.
   Flamma fumo proxima (est) (Plaut. *Curc.* 53) „Bliższa ciału jest koszula niż insze odzienie" lub może: „Nie ma dymu bez ognia"; *Corvo quoque rarior albo (est)* (Iuv. 7, 202) 'Stanowi wielką rzadkość'; *Carpe viam* (Verg. *Aen.* 6, 629) „Ruszaj w drogę".
   c) Stałe.
   Ab asellis et porculis sententiam quaerit (Arnob. *Adv. nat.* 6, 9) 'Pyta o zdanie/opinię kogoś nieodpowiedniego'; *Clitellae bovi sunt impositae* (Cic. *Att.* 5, 15) 'Uczyniono coś nieodpowiedniego'; *Aqua haeret* (Cic. *Off.* 3, 33, 117) „w tym sęk", „Tu leży pies pogrzebany"; *Mediis sitimus in undis* (Ov. *Met.* 9, 761) „Umieramy z pragnienia przy źródle"; *Quasi mures semper edimus alienum cibum* (Plaut. *Capt.* 77) „Zawsze żyjemy cudzym kosztem"; *Nimium ne crede colori* (Verg. *Ecl.* 2, 17) „Pozory mylą"; *Oleum et operam perdidi* (Plaut. *Poen.* 32) „Cały trud poszedł na marne"; *Rem acu tetigisti* (Plaut. *Rud.* 1306) „Trafiłeś w sedno", „Trafiłeś w dziesiątkę"; *Surdo narras fabulam* (Ter. *Haut.* 222) „Gadasz do ściany"; *Tunica pallio propior est* (Plaut. *Trin.* 1154) „Bliższa jest koszula ciału niż insze odzienie"; *Aquam a pumice nunc postulas* (Plaut. *Persa* 41) 'Żądasz rzeczy niemożliwej'; *Clavus clavo eiciendum (est)* (Cic. *Tusc.* 4, 35, 75) „Klin należy wybijać klinem"; *Desinit in piscem* (Hor. *Ars* 4) 'Kończy się inaczej, nieoczekiwanie, wbrew początkowym zapowiedziom'; *Montes auri polliceris* (Ter. *Phorm.* 68) „Obiecujesz złote góry"; *In silvam non/ne ligna feras* (Hor. *Sat.* 1, 10, 34) „Nie noś drew do lasu".

Zdaje się, że nie brak w łacinie także „związków łączliwych lub stałych, które mogą być zastąpione również innymi związkami, w których jeden z członów jest ich odpowiednikiem synonimicznym", a które to związki Skorupka (1958:98) nazywa związkami wymiennoczłonowymi, np. *brać wiraż, zakręt, skręt; broczyć krwią, juchą, posoką.* W łacinie moglibyśmy przytoczyć np. *fundere vitam, animam; fundere verba, voces; cruore, sanguine respergere*[2].

Na bogactwo złoża frazeologicznego w łacinie jak i na paralelizm jego struktury wobec odpowiedniego złoża w polszczyźnie wskazuje i to, że w łacinie weryfikują się także następujące spostrzeżenia Kurkowskiej, Skorupki

[2] Trafniej ujmuje to zagadnienie Kurkowska, Skorupka (1958:157). Po pierwsze: upatrują oni w związkach frazeologicznych wymiennoczłonowych odmianę tylko związków frazeologicznych łączliwych (a nie także związków frazeologicznych stałych). Po drugie: definicja tych związków wydaje się tutaj jaśniejsza: „Istotną cechą [...] (tych) związków jest to, że jeden z członów związku jest wymienny tylko w granicach kilku czy najwyżej kilkunastu synonimów".

(1959:157): „Do frazeologii łączliwej, stanowiącej ogniwo pośrednie między frazeologią stałą a luźną, zaliczyć można związki innego jeszcze typu. Mamy tu przede wszystkim na myśli wyrażenia gatunkujące, tzn. takie, w których wyraz określający odnosi się do stałej, istotnej i właśnie 'gatunkującej' cechy przedmiotu nazywanego wyrazem określanym, np. *aparat telefoniczny, ryby morskie, koń wyścigowy, aktor komiczny, izba porodowa, zapalenie płuc, wada serca.*" W łacinie — bardzo podobnie, np. *equus currulis* (Amm. 20, 8, 13), *pugna navalis* (Cic. *Cato* 5), *ora maritima* (Cic. *Manil.* 54), *vitia corporis* (Plaut. *Most.* 275), *artifex scaenicus* (Suet. *Iul.* 84, 4), *passer marinus* (Plaut. *Persa* 199), *actor tragicus* (Cic.)

Wydaje się zatem, że ta obfitość materiału frazeologicznego łaciny, która ujawniła się w tym — zresztą sondażowym tylko — artykule, powinna skłonić latynistów do zajęcia się frazeologią łacińską.

Dodajmy, że po tej próbie zastosowania teorii frazeologicznej wypracowanej na języku polskim do językowego materiału łacińskiego można chyba zasadnie przypuszczać, że podobna aplikacja do łaciny jakiejkolwiek innej teorii frazeologicznej, mającej na względzie inny język nowożytny, dałaby w zasadzie taki sam obraz. Tym bardziej jednorodnych wyników z już otrzymanymi moglibyśmy się spodziewać, gdybyśmy odwołali się do innej teorii frazeologicznej opartej na polszczyźnie. Dość wspomnieć, że dziś reprezentujący frazeologię polską i kontynuujący w jakiejś mierze dzieło Skorupki prof. A.M. Lewicki tak samo jak jego poprzednik ujmuje najogólniejsze i najbardziej podstawowe tutaj pojęcie frazeologizmu, *alias:* związku frazeologicznego. Niech przekona nas o tym pochodząca od niego następująca definicja (Lewicki 1987:6): „Związki frazeologiczne są charakteryzowane przez następujące właściwości:

1. nieciągłość kształtu jednostki występującej w realizacji tekstu;
2. właściwy każdemu frazeologizmowi zakres zmienności składu morfemowego lub składu leksemowego w realizacjach tekstowych;
3. wchodzenie w relację kształtowej tożsamości komponentów związku frazeologicznego z wyrazami będącymi samodzielnymi jednostkami słownikowymi;
4. **brak symetrii między planem treści a planem wyrażenia nie dający się opisać za pomocą reguł kategorialnych** [podkreślenie — M.K.];
5. przynależność związków frazeologicznych do systemu tzw. wtórnej nominalizacji, tzn. uzależnienie ich użycia nie tylko od celów przekazu informacji w określonym kodzie, ale też od inych celów pragmatycznych".

Lublin

BIBLIOGRAFIA

Babicev N.T., Borovskij Ja. M. *Slovar' latinskich krylatych slov*, Moskva 1982.
Bartelink G.J.M., *Prisma van de Latijnse citaten en gezegden*, Utrecht 1989.
Jędraszko Cz., *Łacina na codzień.*, wyd. 5., Warszawa 1980.

Kurkowska H., Skorupka S., *Stylistyka polska. Zarys*, Warszawa 1959.
Lewicki A.M., (red.), *Stałość i zmienność związków frazeologicznych*, Lublin 1982.
Lewicki A.M., (red.), *Problemy frazeologii europejskiej*. T. I – II. Warszawa T. I. 1996. T. II. *Frazeologia a religia*, (red.) A.M. Lewicki i W. Chlebda, 1997.
Lewicki A.M., Pajdzinska A., Rejakowa B., *Z zagadnień frazeologii. Problemy leksykograficzne*, Warszawa 1987.
Margalits E., *Frolilegium proverbiorum universae Latinitatis. Proverbia, Proverbiales sententiae gnomaeque classicae, mediae et infimae Latinitatis*, Budapestini in Hungaria 1895.
Ovruckij N.O., *Krylatye latinskie vyraženija v literature*, Moskva 1969.
Schonberger O., *Lateinische Phraseologie*, Heidelberg 1955.
Skorupka S., *Frazeologia a składnia*. Biuletyn Polskiego Towarzystwa Językoznawczego, XVII 1958, s. 97 – 114.

LA PHRASÉOLOGIE LATINE

RÉSUMÉ

Malgré la tradition séculaire, les recherches scientifiques sur le vocabulaire latin ne sont pas parvenues encore à créer une branche qui s'occuperait de la phraséologie latine. Peut-être parmi les linguistes règne-t-il une (fausse) idée que le lexique latin ne possède aucune couche phraséologique ou qu'elle est si pauvre qu'elle ne mérite d'être examinée. Sur ces entre-faites, les recherches préliminaires d'orientation et de sondage de cette articulation possible de la recherche, montrent déjà qu'il existe en latin des connexions phraséologiques. Davantage, leur structure globale correspond à la structure générale de l'ensemble des tournures phraséologiques polonaises et, peut-être, à celle des (sous-) systèmes phraséologiques d'autres langues modernes. On peut le confirmer en appliquant au matériel linguistique latin des notions et des termes élaborés, pour la linguistique polonaise, par Skorupka et Kurkowska — créateurs de la phraséologie du polonais. Aujourd'hui, A.M. Lewicki continue de les développer. L'intérêt pour la phraséologie latine promet donc de nouveaux résultats prompts et intéressants.

Skorupka (1958) distingue d'un côté: locutions, tournures et phrases; d'un autre côté: connexions libres, connexions jonctionnelles et connexions stables.

Une locution est pour Skorupka "un ensemble de mots syntaxiquement liés dans lequel les membres tant déterminés que déterminants ont le caractère nominal". Une tournure est pour lui "un ensemble de paroles dans lequel le membre constitutif est un infinitif ou un participe". Une phrase est enfin "un ensemble de mots, constitué de membres nominaux et verbaux qui a la forme d'un énoncé".

En combinant ces deux groupes de notions entre eux, nous obtenons en somme neuf catégories de connexités phraséologiques. Chacune a son équivalent dans la langue latine. Ainsi en appliquant cette disposition au latin, nous parvenons à l'image schématique suivante de la phraséologie latine:

— Locutions — connexions libres: *ambulatio vespertina* (Gell. 1, 11, 10); locutions-connexions jonctionnelles: *nuda veritas* (Hor. *Carm.* 1, 24, 7); locutions-connexions stables: *vox clamantis in deserto* (Mc 1, 3) „paroles qui n'excitent aucune répercussion".

— Tournures — connexions libres: *calamo scribere* (Plaut. *Pseud.* 544); tournures-connexions jonctionnelles: *utile dulci miscere* (Hor. *Ars* 343); tournures-connexions stables: *montes auri pollicens* (Ter. *Phorm.* 68) „promettant des choses extraordinaires".

— Phrases — connexions libres: *aves ad volatum gignuntur* (Quint. *Inst.* 1, 1, 1); phrases-connexions jonctionnelles: *corvo ... rarior albo (est)* (Iuv. 7, 202) „quelqu'un ou quelque chose qui est très rare"; phrases-connexions stables: *rem acu tetigisti* (Plaut. *Rud.* 1306) „tu as touché juste".

SUMMARIA DISSERTATIONUM INAUGURALIUM

Eos LXXXVII 2000
ISSN 0012–7825

MAXIMS IN PINDAR'S POETRY*

By

MAGDALENA STULIGROSZ

The aim of my dissertation is to investigate gnomes and long gnomic sequences, so called gnomic clusters,[1] selected from epinicians and fragments of Pindar's odes. I intend to examine Pindar's maxims, firstly, as elements of the structure of the victory ode, and secondly, as ideas or general truths which are present in the poet's mind.

These issues raise many problems to modern scholars interested in Pindar's poetry. For instance, the problem of the interpretation of particular maxims, which has been widely discussed in commentaries and articles,[2] seems to be the most controversial. On the other hand, the function of gnome in epinician's structure is still a subject to investigate.

Some of the problems referring to Pindar's maxims have already been approached by several scholars, e.g. Bischoff,[3] Bowra,[4] Burton,[5] Greengard,[6] Kirkwood,[7] Komornicka[8] and by authors of commentaries to Pindar's odes.

---

* The paper is an abstract of my doctoral thesis *Gnoma w twórczości Pindara (Maxims in Pindar's poetry)* written under prof. Jerzy Danielewicz's supervision at the Institute of Classical Studies at Adam Mickiewicz University in Poznań.

[1] Cf. R. Hamilton, *Epinikion. General Form in the Odes of Pindar*, The Hague-Paris 1974, pp. 16 sqq.

[2] See. e.g. G. Kirkwood, *Pindar's Ravens* (*Olymp.* 2,87), Classical Quarterly XXXI 1981, pp. 240 – 243; C.O. Pavese, XPHMATA, XPHMAT' ANHP *ed il motivo della liberalità nella seconda Istmica di Pindaro*, Quaderni Urbinati di Cultura Classica II 1966, pp. 103 – 112; R. Stonemann, *The Theban Eagle*, Classical Quarterly XXVI 1976, pp. 188 – 197; P. Waring, *Pindar, Nemean* 1,24 — *Smoke without fire*, The Classical Quarterly XXXII, 1982, p. 270 – 277; L. Woodbury, *Pindar and the Mercenary Muse*: *Isthm. 2*,1 – 13, Transactions and Proceedings of the American Philological Association XCIX 1968, pp. 527 – 542.

[3] H. Bischoff, *Gnomen Pindar's*, Würzburg 1938.

[4] C.M. Bowra, *Pindar*, Oxford 1964.

[5] R.W.B. Burton, *Pindar's Pythian Odes*. Essays in Interpretation, Oxford 1962.

[6] C. Greengard, *The Structure of Pindar's Epinician Odes*, Amsterdam 1980.

[7] G. Kirkwood, *Selections from Pindar*. Edited with an Introduction and Commentary, Chico 1982.

[8] A.M. Komornicka, *Studia nad Pindarem i archaiczną liryką grecką. W kręgu pojęć prawdy i fałszu*, Łódź 1979.

Nevertheless, the employment of the modern methodology should prove useful for their interpretation.

My dissertation owes much to a very interesting book by Sotiriou,[9] who classified some maxims, selected from Pindar's odes, according to ideas expressed in them and attempted to find parallel gnomic statements in Homer. I found very inspiring Ahrens'[10] work on gnomes in the poetry of Homer, Hesiod and Aeschylus.

Regarding the position and function of gnome in the structure of Pindar's epinician, I have found a monography by Hamilton[11] and a book by Pavese[12] very useful. In these works gnome is treated as a theme or motif connected with the other elements of victory ode's structure like Praise, Myth and the so called "Naming Complex".

The first chapter of my dissertation, entitled "The results of investigations and a short history of Greek gnome", is devoted to a presentation of the origins, evolution and character of gnome. As a basis of my investigation I accept the definition of gnome given in Aristotle's *Rhetoric,* which is regarded as the earliest one in Western thought. I focus on the differences between gnome and proverb. The views of scholars dealing with this subject vary, because it is difficult to distinguish gnome (maxim) from similar forms of expression, like proverb (παροιμία) or apophthegma. Therefore, in order to examine this question, it seems necessary to identify some formal, aesthetic and functional qualities of both forms.

Following the definitions offered by Aristotle and the other ancient rhetoricians and philosophers (Aelius Aristides, Demetrius, Plato, Quintilian, Trypho), we know the main attributes distinguishing the real gnome from the proverb and the proverbial expression. Gnome can be defined as an expression of wisdom in a definite form. Its function is to persuade the listener and urge him to correct action. According to Aristotle,[13] one should consider maxim's didactic character as one of its principal features. It has been observed that gnome was used as a characteristic of sophisticated and philosophical expressions by people who had the right to be authoritative, such as poets, philosophers and orators. This quality of gnome was confirmed by Aristotle[14], who noticed that maxims were used more appropriately by older rather than younger men.

My investigation led me to the conclusion that the main difference between gnome and proverb refers to their origins. In general one can say that maxims express the results of observations of people with a wider education, whereas proverbs, called by Demetrius, *De eloc.* 232 "demotic and common"

---

[9] M. Sotiriou, *Pindarus Homericus. Homer — Rezeption in Pindars Epinikien*, Göttingen 1998.
[10] E. Ahrens, *Gnomen in griechischer Dichtung (Homer, Hesiod, Aeschylus),* Diss. Halle 1937.
[11] Hamilton, *o.c.*
[12] C.O. Pavese, *La lirica corale greca. Alcmane, Simonide, Pindaro, Bacchilide*, Roma 1979.
[13] See *Rhet.* 1394 a 21 – 26.
[14] Cf. *Rhet.* 1395 a 2 – 6.

(δημοτικόν τι (...) καὶ κοινόν), appeared before Homer's and Hesiod's time and were characteristic of the spoken language of the poorly educated, especially rustics. This last argument seems to be supported, as Kindstrand remarks[15], by the popularity that proverbs enjoy in forms of literature reproducing the language and thought of common people, such as comedy and mime.

The formal distinction between gnome and proverb should be regarded as a question of great importance. Gnomic expressions popular in Pindar, the tragedians and Menander appeared in metrical poetic form, whereas proverbs were usually short, concise and pointed.

It is important not to forget that the author of proverbs is always anonymous. Therefore, a speaker who uses a proverb repeats an accepted truth and, to quote Russo[16], "is invoking the authority of cultural norms embodied in inherited verbal formulas (...) known to everyone". This quality of proverb was stressed by Aristotle[17] who regarded παροιμίαι as fragments of ancient wisdom and philosophy, which have been preserved because of their concision and adroitness.

Following Russo[18], I also think that despite their differences it is impossible to distinguish clearly maxims and proverbs. According to Aristotle,[19] some proverbs can also be maxims, with the exception of those which are too popular in character, without any ethical content. We should emphasise that the main function of maxims and proverbs is the same — to instruct or comment. A subtle difference between these forms of wisdom speech refers to the way of expression: proverbs achieve their didactic function through metaphor, whereas maxims express a general truth which covers particular instances falling under the general meaning.

It appears difficult, however, to accept the view of some modern scholars that we should strictly distinguish between two kinds of wisdom expressions:

— metaphorical proverbs,

— nonmetaphorical wisdom statements as aphorisms and maxims (gnomes).

This distinctions seems to follow Aristotle's stylistic-rhetorical conception of a proverb. The author of *Rhetoric*[20] regards proverbs as metaphors from a species to a species. A similar idea was expressed by Trypho[21], who understands the proverb as a transition from a literal to a figurative sense. Therefore, from a stylistic — rhetorical point of view, proverbs which are considered as metaphors or allegories appear to be very close to fables and riddles.

---

[15] Cf. J.F. Kindstrand, *The Greek Concept of Proverbs*, Eranos LXXVI 1978, p. 72.

[16] J. Russo, *Prose Genres of the Performance of Traditional Wisdom in Ancient Greece: Proverb, Maxim, Apophthegm,* [in:] Poet, Public and Performance in Ancient Greece ed. by L. Edmunds, R.W. Wallace, Baltimore-London 1997, pp. 49 – 64.

[17] Cf. Περὶ φιλοσοφίας, fr. 13 Rose.

[18] Russo, *o.c.*, p. 56.

[19] See *Rhet.* 1395 a 17 – 18; for this questions see also Kindstrand, *o.c.*, p. 74.

[20] See *Rhet.* 1413 a 17.

[21] *Trop.* p. 206, 19 – 22 Sp. III.

It seems to me that the most convincing classification of proverbs is the one proposed by Swoboda.[22] He distinguishes the following categories of proverbs:

1) The true proverbs — proverbial statements which can be regarded as moral conclusions and proverbs in the form of sentence or apophthegm belong in this category.
2) The second category includes sentences and well-known expressions, which have taken the place of proverbs. Gnomes — the famous sayings of sages may also be considered among these expressions.

One should remark that ancient Greeks used multiple terms to denote similar or even the same form of traditional wisdom speech, e.g. γνῶμαι, ἀποφθέγματα, ὑποθῆκαι, παραγγέλματα, ἐνθυμήματα, παροιμίαι. As a result of the evolution of terminology one can observe the overlapping of meanings and, consequently, the widening of definitions of particular forms.

The second part of this chapter is devoted to the problem of using maxims in Greek literature and to the gnomological tradition. Greek literature appears to be an inexhaustible source of gnomic thought. The use of maxims was less spontaneous and more deliberate than that of proverbs, therefore it characterises written style rather than oral discourse.

Gnomes were employed in all the genres of literature — lyric poetry, epic, historical and philosophical prose and drama. I emphasised the particular function of gnome in choral poetry (Alcman, Simonides, Bacchylides, Pindar) in which it is usually connected with a myth and is normally employed in order to express the ethical and religious norms. One should also stress the popularity of gnome in elegiac poetry. A particular genre of this poetry, called *gnomic poetry*, represented by Theognis, Solon, Phocylides and Simonides was known. It addressed either politic groups or all of the citizens or an individual person. Gnomes appeared also in old philosophical prose. The most representative examples are the Seven Sages, who became famous for the aphorisms inscribed in the temple of Apollo at Delphi. Maxims were used also by Euripides, especially in the choral parts of his tragedies. In the Hellenistic epoch, sentences chosen from the tragedies of Euripides and comedies of Menander enjoyed a great popularity.

The effect created by a conscious use of maxims and proverbs in literature was discussed by ancient rhetoricians and philosophers as a question of great importance. I agree with Kindstrand's[23] view that the function of maxims and proverbs is similar to the function of myths and quotations from the classical poets; they combine the effects of conferring authority and stylistic embellishment.

---

[22] M. Swoboda, *De proverbiis a Cicerone adhibitis*, Toruń 1963, pp. 63 sqq.
[23] Kindstrand, *o.c.*, p. 85.

In my opinion, one should pay attention to the function of gnome in the process of communication between an orator and his audience. This question was stressed by Aristotle[24] who treated gnome as an element that reveals the intentions of the orator who was its author, or only quoted a wisdom statement of a well-known poet or philosopher.

Examining the gnomological tradition I concentrated on the practical application of anthologies composed of gnomes selected from the odes of poets and the works of philosophers. The testimonies of ancient authors (Aeschines, Isocrates, Plato, Xenophon) focus on the didactic function of gnomologies. The collections of maxims were used in all types of schools. In the elementary schools they served as exercises in reading and writing, in the schools of higher level they were of great value as a source of the wisdom of life. The skill of use of sentences in everyday-life was regarded by ancient Greeks as evidence of an appropriate education. A particular interest in gnomologies we can find in rhetoricians and politic orators (Lycurgus) who employed maxims for effective and persuasive oratory.

Gnomologies were composed according to the authors of maxims or according to the subjects. The first anthologies appeared in the fourth century B.C., but the tradition of preserving the opinions and sayings of famous individuals developed in the Hellenistic period. Philosophers from the Stoic and Epicurean school have shown a great interest in collecting gnomes. The anthologies composed by them served to propagate the ethical lessons. The stoic Chrysippus was regarded as the author of *Thesaurus Sententiarum* used as proof material in polemic discussions.

Gnomologies composed of fragments of the gnomic poetry enjoyed a special popularity. Modern scholars (Peretti, West)[25] focus on the origins of these anthologies and on the technique of composition employed by their authors. The problem of the origin of *Corpus Theognideum*, which includes two books of the fragments of Theognis, as well as the fragments of the other elegiac poets, has been undertaken as a question of great importance. A special interest in the gnomes of Theognis could arise from the practice of addressing his elegies to Kyrnos.

Because of this characteristic the compilator was able to identify same fragments of elegies as composed by Theognis. One can find an evidence of collecting and using the maxims of Theognis in the Hellenistic period in the testimonies of Plutarch and Isocrates. These testimonies suggest that the poetry of Theognis was known in the traditional form which was popular in the classical period, as well as in the form of γνῶμαι selected from his elegies and collected in gnomologies or series of maxims. There were also made collections of Menander's iambic trimetres, which became traditionally cited maxims.

---

[24] See *Rhet.* 1395 b 15 – 18.

[25] A. Peretti, *Theognide nella tradizione gnomologica*, Pisa 1953; M.L. West, *Studies in Greek Elegy and Iambus*, Berlin-New York, 1974.

Professional collectors in the Byzantine epoch had a great fondness for selecting gnomes from the ancient Greek literature. The anthology composed in the fifth century by Stobaeus includes aphorisms, sentences, sayings and longer fragments of about 500 authors. One should name *Melissa* composed by Antonius, *Gnomologium Democrito–Epicteteum* and *Florilegium Parisinum* among the most famous gnomologies. In general, one can say that about 1000 anthologies, which were based mainly on the Hellenistic sources, were compiled and composed in the Byzantine epoch.

The second chapter, entitled "Maxims in Pindar's odes", is divided into two subchapters. In the first subchapter, I focus on the position and function of gnome in the structure of epinician. All gnomes and gnomic clusters were classified according to the position they take in the structure of the victory ode. I distinguish between the following categories of maxims:

1) opening gnomes,
2) concluding gnomes,
3) transitional gnomes,
4) mythical gnomes.

Because of the great amount of material, it was necessary to select the most representative examples from each group for a detailed analysis.

The main purpose of my analysis is to show the function of maxims is determined by their position in the structure of Pindar's victory ode. When one examines gnome as a structural element of epinician, it is useful to point out its connections with the various themes of the ode.

The maxims belonging to the first category introduce the theme of the victor's praise. I have concluded that opening gnomic clusters appear usually in the form of a priamel (praeambulum) which can be defined as an extended from of paratactic comparison or a series of parallel statements, led through several stages to a climax, in which one object is selected to highlight the theme chosen by the poet, e.g. a victorious achievement or the need to praise it (*Olympian* 1,1 – 7; *Olympian* 11,1 – 8; *Nemean* 4, 1 – 8; *Nemean* 6, 1 – 7).

In general, one can say that the primary function of opening maxims is to indicate the encomiastic character of the ode. I believe that the opening gnome should deserve special attention as a signal of the beginning of the ode, the so called delimitator. In this case it can be treated as a formula of the poet's self-presentation, which takes the place of a traditional hymnal invocation to gods or an apostrophe to the muses.

Following Bundy,[26] I distinguish two types of gnomic conclusions in the second category:

— objective (the most frequent in Pindar's poetry), in which one chosen aspect of *laudandus'* merits is presented,

---

[26] E.L. Bundy, *Studia Pindarica* I-II, Berkeley-Los Angeles 1962 (reprint: Berkeley 1986), pp. 28 – 29.

— subjective, concerning the *laudator's* relation to his theme (*Nemean* 7, 104 – 105).

The distinctive feature of concluding maxims seems to be textual and formal recurrence of motifs that appear in the beginning of an ode (*Olympian* 11, 1 – 3; and *Olympian* 11, 19 – 20; *Pythian* 10, 1 – 6 and *Pythian 10*, 71 – 72).

I consider the function of a concluding gnome in relation to the preceding parts of an epinicion as a question of great importance. When one investigates a gnomic conclusion in the context of the whole ode, one is able to observe that a maxim, to use Bundy's words[27], broadens the perspective and bears witness to the worth of the particular example. Examining this aspect of gnome's function in the structure of Pindar's victory ode, one should notice the similarity between gnomic conclusion and moral teaching (epimythion, afabulatio) that concludes the fable.[28] This similarity is illustrated through examples of maxims which recapitulate the myth generalising the individual experience (*Pythian* 1, 99 – 100; *Pythian* 3, 114 – 115; *Pythian* 12, 28 – 32).

A detailed analysis of concluding passages shows that Pindar sometimes uses the gnomic statement to put a seal on the concluding prayer for the future. In this case, maxim usually illustrate by contrast the *laudator's* chosen theme (*Olympian* 7, 94 – 95; *Isthmian* 1, 67 – 68). Among gnomic conclusions one should also mention maxims which follow the victor's or his family praise (*Pythian* 7, 19 – 21; *Pythian* 10, 69 – 72; *Isthmian* 3, 18 – 18b). Generally speaking, all ending gnomes refer by analogy or by contrast to the actual occasion of victory or to all the victor's achievements.

As the most representative of Pindar's gnomic statements I consider the transitional gnomes. They are usually employed in rhetorical pauses in order to express the hesitation of the poet when dealing with a complex theme or in break-off formulas in order to link one theme of the victor's praise with another (especially the theme of victor's praise and the myth, e.g. in *Olympian* 2, 15 – 22; 51 – 60; *Olympian* 7, 24 – 26; *Nemean* 7, 11 – 20; *Isthmian* 4, 30 – 35). Therefore, the main function of transitional maxims is to generalise the victor's individual experience as well as to introduce the mythical illustration of a general truth. A special type of transitional formulas we find in Pindar's epinicians seems to be the transitional priamel (*Olympian* 8, 12 – 14; *Nemean* 9, 48 – 49; *Isthmian* 1, 47 – 51) in which the poet employs the motif of nature's vicissitude and of human life's diversity.

The last category includes two types of maxims:

1) gnomic conclusions (morals) closing the myth,

2) moral comments that interrupt the myth.

I have observed that maxims which extract the moral from the myth serve

---

[27] Bundy, *o.c.*, p. 28.

[28] Cf. J. Abramowska, *Polska bajka ezopowa*, [in:] Poetyka. Zarys encyklopedyczny, ed. A. Okopień-Sławińska, Poznań 1991, pp. 66 sqq.

as transitions from the mythical reality to the actual theme of victory. It is worthwhile to mention that they can also serve to relieve tension between two climaxes of interest, e.g. in *Olympian* 1,34; *Pythian* 3, 20 – 23; *Nemean* 1, 53 – 55; *Nemean* 10,72.

In my analysis I have tried to highlight the similarity between gnomic conclusion which broadens the perspective and the moral that closes a fable. When one examines gnome as a delimitator of finishing the ode one should assume that, like moral in the fable, it can be a clue to the interpretation of a story.

Maxims classified in the second type appear especially in myths composed of two parts. It is interesting that such statements about the task of poet and poetry are often employed by Pindar to reject or change the traditional version of myth.

The principal function of mythical gnomes appear, first of all, to provide by analogy or contrast a general category for a particular point and, secondly, to emphasize the theme selected by the poet.

As a typical example of a gnomic comment on a mythical story I regard *Olympian* 1, 28 – 35, in which Pindar uses a transitional hesitatory priamel to set up the summary list of marvels and focus attention on the *laudator's* chosen theme. The analysis of mythical gnomes shows that many of them refer to sins or crimes committed by mortals or heroes (Coronis — *Pythian* 3, 21 – 23; Clytamestra — *Pythian* 11, 25 – 27; Ixion — *Pythian* 2, 24; 34; Tantal — *Olympian* 1, 28 – 35). Mythical maxims sometimes express the poet's thought about the vicissitude of human life (*Olympian* 2, 19 – 24; 31 – 34; *Nemean* 7, 30 – 33). In the structure of long victory odes such a recurrent gnomic motif of vicissitude deserves special attention as a clue to the signification of the ode (e.g. *Olympian* 2).

Recapitulating my analysis, I have concluded that a gnome appears to be an element of great importance in the structure of epinician, used by Pindar in order to link various themes, and, consequently, to impose a formal unity upon the ode.

Among Pindar's epinicians, only two odes do not contain maxims at all (*Olympian* 14; *Nemean* 2). In seven of his odes, gnome or gnomic cluster occurs only once (*Olympian* 12; *Pythian* 7; *Pythian* 12; *Isthmian* 2; *Isthmian* 6; *Isthmian* 8). Gnomic clusters are usually employed to link particular parts of the ode. In several odes, however, they interrupt or close the myth.

I regard the odes in which gnomic statements occur at the beginning (proemium) and at the end of the ode forming a frame for the epinician's guiding theme — victor's praise as the most representative examples to illustrate the unifying function of a gnome. One should stress the subjective character of the opening priamels which introduce the main point that Pindar wishes to stress, and the concluding formulas in which the poet presents his relation to chosen theme.

My investigation led me to the conclusion that Pindar employs maxims not

only to give an inner coherence to the whole structure of the ode but also to fulfil the principal requirement of epinician's structure — to observe the principle of due measure in ode's composing.

On the other hand, Pindar's tendency to generalising statements seems to arise from his mysteriousness. The main feature of his poetry is the omission of the logical steps leading to the gnomic sentences about human destination or to the personal statements. It is the task of audience to discover an allusion contained in the gnome and to interpret it in the context of the heroic past presented in the myth as well as in the context of the historical events and the specific occasion.

The second subchapter is devoted to investigating gnomes as general truths in which Pindar expresses his aristocratic view of life and the set of ideas that occupy a key position in his mind. I focus on the significance of key words which recur throughout Pindar's maxims: ἀλάθεια, ἀρετά, δίκα, καιρός, κόρος, μέτρον, φθόνος. These words were chosen as a criterion according to which I have tried to classify gnomic statements. It is impossible, however, to examine separately each group of maxims because of the overlapping of the motifs included in them.

In general, one can say about the dominating role of the motif of καιρός and μέτρον in Pindar's gnomes. I have observed that Pindar often employs the idea of καιρός in gnomic statements about the poet's task to warn that it is only by observing this principle that the poet is able to keep the requirements of τεθμός ("lex et ratio carminorum epiniciorum"). Consequently, the idea of καιρός in epinicians is connected with the motifs of truth — ἀλάθεια, satiety — κόρος, blame — μῶμος and envy — φθόνος.

The principal problem which the maxims continually explore is the relationships between the human and the divine. It is typical of this stage in Greek thought that Pindar is concerned with the basic facts of mortality. Examining various aspects of this question we can observe that the juxtaposition of god and man which seems to be a recurrent motif in his gnomes emerges from relating human success and failure to the proper attitude to the gods, who embody a moral order.

One should emphasize the fact that when Pindar puts a statement about man's position in a universe in gnomic form, he usually uses an antithesis. Consequently, in his maxims there are always two sides, starting with the alternation of darkness and light (*Olympian* 1, 1 – 2; *Nemean* 7, 11 – 16; *Isthmian* 4, 40 – 42) and the vicissitude of human life (*Olympian* 2, 15 – 22; 24; 35 – 37; *Olympian* 7, 10 – 12; ; *Olympian* 12, 10 – 12a; *Pythian* 2, 88 – 89; *Pythian* 8, 92 – 94) to the contrast between life and death (*Pythian* 11, 55 – 58; *Nemean* 11, 13 – 16), between man's acceptance of his mortality and his aspirations for immortality *(Olympian* 5, 23 – 25; *Pythian* 10, 27 – 30*; Nemean* 3, 20 – 21*; Isthmian* 5, 14), between achievement and emptiness (*Isthmian* 4, 30 – 32) or the juxtaposition of human weakness and uncertainty before the future with

divine eternity (*Olympian* 11, 7 – 9; *Pythian 8,* 95 – 97; *Nemean 6,* 1 – 7; *Nemean* 11, 43 – 48).

Pindar's belief that human success depends on the favour of goods reaches its culminating point in the gnomes which express the ideal of σοφός (e.g. *Olympian 2*, 86 – 88; *Olympian* 9, 27 – 29; *Olympian* 11, 10). Following the above the various talents in which men excell, especially poetic skill and victor's ἀρεταί, are regarded as gifts from the gods. It is worthwhile to mention that Pindar's views about inborn skills seem to have been influenced by an aristocratic ideal of ἀγαθός propagated by Theognis.

My research has shown that Pindar often consciously tries to draw the reader's attention by repeating the thought or phrase or by developing poetical commonplace borrowed from his predecessors or contemporaries (Theognis, Simonides, Bacchylides). It is also typical of his maxims that he follows the authority of Aristodemus, Hesiod, Homer, Oedipus and the Seven Sages, quoting well-known sentences and proverbs, which obtain a new meaning in the context of the victory ode. Nevertheless, popular sayings employed by Pindar in his epinicians acquire new features, due to the innovatory use of metaphors, contrasts or poetic images.

Poznań

Eos LXXXVII 2000
ISSN 0012–7825

SENECA THE YOUNGER'S VIEWS ON FAMILY EDUCATION IN THE CONTEXT OF HIS CONSIDERATIONS ON PRINCIPLES AND REALITIES GOVERNING THE ROMAN SOCIETY OF THE FIRST CENTURY A.D.

By

ILONA BŁASZCZYK

The family understood as a permanent social unit composed of persons related to one another through common ancestors, marriage, consanguinity or adoption no longer appears — contrary to the past — to be a sheet anchor of invariable — though changing with respect to their contents — values. Home is more and more frequently the source of anxiety than the mainstay of stability. This is not favourable for carrying out the functions that the family should perform, thereby providing its members with their initial identity as well as sanctioning the position and social role that determine the later acquisition of experience by an individual.

In trying to prevent the present-day multidimensional process of disintegration of the family, nowadays one too rarely goes back to the values from which our humanism has originated, the basic principles of living in accord with oneself and society. One forgets about the ideas and instructions given by the first-century Roman moral philosophers and moralists (by Seneca among others) with regard to relationships between the family and society, which were developed in a time when customary norms (*mos maiorum*) and ethical ones were closely connected with the norms of law in force. They were their foundation.

Because of the great importance of the family, research on it, especially that of interdisciplinary character, is enormously valuable. Historical research is of

---

*The paper is an abstract of my doctoral thesis *Poglądy Seneki Młodszego na wychowanie rodzinne w kontekście jego refleksji nad zasadami i realiami rządzącymi społeczeństwem rzymskim I wieku* [Seneca the Younger's views on family education in the context of his considerations on principles and reality governing the Roman society of the first century A.D.], written under prof. Juliusz Jundziłł's supervision. The defence took place on 9 May 2000 at the Faculty of Pedagogy and Psychology of the Pedagogical University of Bydgoszcz.

great worth for pedagogy. It allows to discover and systemise the regularities of processes of education, instruction and self-education of man. It also reveals mutual relationships between private life, social relations, daily life, politics, and an intellectual formation of a given epoch. Research into the stability and variability of the views on the family and its functioning allows to discover fundamental values on which the family was based.

The subject of my work is Seneca the Younger's views on family education. His philosophical writings, letters, dramas, and epigrams are valuable and extensive sources of our knowledge of parents' roles in education and their importance — especially father's — in transferring the values of civil life, the relationships between the family and society, the complexity of intrafamilial relationships, the evolution of the perception of woman's role in family life as well as social one, child's position in the family.

As regards chronology, my doctoral thesis covers the first century A.D., especially a period in which the Julio-Claudians ruled. This does not mean that when situating Seneca's pedagogical thought and making comparisons, references have not been made to earlier centuries and the consequences and reception of his views. In turn, regarding the geographical range of the thesis, it covers the territory of the Roman Empire, especially Italy, Spain and Gaul.

My main intention has been to prove that Seneca's views on the issues related to family education in the context of his considerations on principles governing the Roman society of the first century constitute a coherent picture, not being a casual set of his considerations.

Another problem has been to determine which of the ethical virtues that dominated in the picture of society reflected in Seneca's writings had a marked influence on relationships between parents and children, mother and son, father and son, father and daughter as well as on ties linking brothers. Due to the fact that he devoted much attention to marriage in his works, it has been essential to examine mutual relationships between husband and wife as well as revealing what attitude he showed towards women. I have also intended to ascertain what educational function in his writings played the scenes showing the misbehaviour and disharmony in the family life. In addition, I have also wanted to demonstrate to what extent the moralising character of Seneca's educational thought influenced the family education in the first century A.D. as well as learning whether his considerations were first of all intended to be instructions whose purpose was to improve the then reality or the description of the then state of matters.

The next research problem has been concerned with determining whether and to what degree Roman philosopher's views are reflected in a modern way of thinking of family education. Because of their presence in today's educational thought, certain ideas developed in antiquity are the roots of modern pedagogy. Undoubtedly, the then philosophers undertaking issues related to education contributed to this. Philosophy developed by them drew up a programme neither

of education nor of teaching but asked about in which virtues to educate and what is worth to be taught and why. In our culture it is alien neither to philosophy to undertake educational problems nor to pedagogy to treat the education of man with a philosophical approach.

When the thesis' subject is defined so, it appears the problem of originality of the research. Vast studies on the ancient family have been conducted in the West since the 1970s. These have first of all been historical and social studies as well as legal ones. Works devoted to the 'daily life' and women should be stressed here. The Polish history of education has only recently undertaken the issue of family education. The results achieved so far have been presented in articles, books, manuals and other publications. The educational reality reconstructed by them has limited itself to educational ideals in particular epochs and the history of schooling however. The issue of family education has not been referred to at all or presented in such a general way that it does not corresponds to the present-day results of historical research into antiquity. Contrary to this, the Department of the History of Schooling and Family Education of the Pedagogical University of Bydgoszcz, which has in recent years become a leading research centre in ancient family education, has issued many publications in which an up-to-date state of historical research on the family, including the Roman family and its educational importance, has been promoted.

Seneca and his educational views presented in his writings have not been thoroughly and in a systematic manner discussed yet. A. Borgio's *Lessico parentale in Seneca tragico* (Napoli 1993), *La pedagogie de Seneque* by Ch. Burnier (Paris 1914), *Seneca educatore* by O. Ficari (*Convivium* 3, 1931, p. 379-394), and the presentation of Seneca's educational thought by a Polish historian, Juliusz Jundziłł in his *Teoretyczne problemy wychowania w rodzinie rzymskiej (III w. p.n.e. — III w. n.e.)* [Theoretical issues of education in the Roman family] cannot pretend to be such a thorough study. Besides, these and other studies hitherto published have mainly concentrated on philosophical, ethical, historical or social matters in his writings.

When analysing Seneca's works with regard to his educational views, I, in accord with the methodology of the history of education, used such research methods as historical reconstruction, sociological interpretation, and pedagogical evaluation.

The structure of the thesis was affected by the contents of the sources. When examining the presented problems, I was trying to make use of the results of pedagogical and psychological research. I also intended to show the wide social and cultural context in which these views had been formulated. In the thesis I also used various kinds of historical explanations: definitions, descriptions, inclusion of historical facts into the structure as well as an analysis of the causes and circumstances of the philosophical views under investigation. However, the basic methodological procedure in elaborating the subject was an critical interpretation of the source contents. It should be noted here that the literary, rhetoric

and philosophical character of the sources in question required taking into account the essence and rules of the genre as well as the cultural and intellectual ground of the communication between a communicator and his receiver.

A careful examination of the sources has allowed to reconstruct a relatively coherent picture of Seneca's views on the issues related to family education in the context of his considerations on principles and rules governing the Roman society of the first century. Requirements prevail in his views, usually formulated as instructions and admonitions. He regarded himself to be an educator of mankind and made philosophy a depository of instructions and models of conduct in daily life. Being aware of the influence of his thought on future generations, he tried to show how to make man be good and rational. He did not want to give detailed instructions because it was not a philosopher's task. Instead, he was to teach how to make use of general perennial supracultural instructions. That is why when analysing the fundamental problems of human existence, he spoke somewhat by chance on the themes that are interesting from the point of view of family education.

Philosophy — according to Seneca — was the greatest wisdom of practical life. It was only philosophy that could give an ability to cope with various difficulties of day-to-day living or a fear of death and poverty. It was a manner of living. Adult people who did not adhere in their behaviour to accepted standards were called by him with the same name as children — the beings deprived of reason, with the difference being that to children he left open a road to achieve reason.

In his opinion, father's and mother's feelings — due to their properties — played an important role in an educational process. He thought, however, that although they should complement in education and care, these feelings were conditioned somewhat differently. Maternal love was for him irreplaceable. He made mother (to more extant than father) responsible for a shape of children's emotional attitudes. He did not make this kind of love dependent of any condition. In his view it resulted from the order established by nature and not from the cultural norms and models of behaviour accepted by society. He postulated that child's care should be performed by someone who is the nearest and surest — that is his or her mother. In turn, fatherhood is the transferring of physical properties, but first of all spiritual values. There should be no place — according to Seneca — for a situation where father's behaviour contradicts moral principles voiced by him.

He stressed the necessity of both parents' involvement into an educational process. He disapproved avarice and conceit saying that it was more difficult for children brought up in luxury and comfort to realize the existence of goods that were more important than material — spiritual ones. Calling parents 'domestic guards', Seneca granted them (especially father) the right to award and punish. He stressed however that punishments should be given with special moderation and only for a child's sake.

In order to have brought up offspring of upright character, one should — according to Seneca — systematically work upon it. But and this effort would not always be successful. Though he complained on demoralization in his times, he did not think that it was caused exclusively by the then social and cultural circumstances. On the contrary, he attributed all the incorrectness to humane nature, which would always remain the same. "Hoc maiores nostri questi sunt, hoc nos querimur, hoc posteri nostri querentur" (Seneca, *De beneficiis* I 10,1).

His attitude to the roles of mother and wife in the family was a result of his views on women's position in the social and cultural life of the Empire. He noticed some imperfections of female nature (for example a more tendency to succumb affections than in men). Therefore, he encouraged them to self-improving and striving for virtue. He strongly condemned all signs of deviation from accepted (by him, and since Seneca's view reflected the then aristocracy's ones, also by society) moral norms. A set of virtues: *pudicitia, univira, lanifica* — secured a woman prestige both in public and familial life. The instructions for *pater patriae* and *pater familiae* reveal similarities in many places. The same attributes such as mildness, self-control, and justice among others, provided optimal conditions for development of both the *princeps*' subjects and the family's members. Restraining anger was important when making use of parents' authority but also essential when managing the whole of the Empire. For Seneca man as a social being lasted and satisfied his needs in two indispensable and complimentary forms of existence: the family and the state.

Seneca's *humanitas* was based not on the Christian idea of sympathy towards the harmed who should be helped, but on the Stoic understanding of the value of every human being. He perceived man not on the base of his material status but through his spiritual virtues independent on his social status and place of birth.

The moral norms and principles voiced by Seneca allow to make comparative considerations between the Roman and the modern views on family education. The Romans of the first century A.D. — like we today — were building the foundation of the new millennium, establishing a new social and customary reality under the circumstances of intense political, economic and cultural transformation. Therefore, this philosopher's findings can be used to studying the stability and variability of views on the family and its functioning and to discovering the fundamental values on which the family is based.

Seneca was not a theorist who was searching for designations, but he wanted to be regarded as a practising moral philosopher and moralist. At the end of his life he was almost sure that the essential task of philosophy was to rule the life. Attributing to himself an ability to correct in people what there was wrong in them, he believed in the importance and power of education.

Bydgoszcz

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

Eos LXXXVII 2000
ISSN 0012–7825

Krzysztof Nawotka, Boule and Demos in Miletus and its Pontic Colonies from Classical Age until Third Century A.D., Wrocław, Ossolineum, 1999, ss. 249.

Rozprawa K. Nawotki dotyczy jednego z kluczowych zagadnień dziejów greckiej starożytności, tj. zasad funkcjonowania ustroju politycznego miasta-państwa. Jest to nurt badawczy o głębokiej tradycji (można by powiedzieć, że sięgającej Arystotelesa), na którym zaciążyła jednak wielkość Aten i Sparty. Ma to oczywiste uzasadnienie w tym, że te dwa miasta-państwa są najlepiej, ze względu na rolę, jaką spełniły w historii starożytnej Grecji, udokumentowane źródłowo. Dlatego też na przemiany ustrojowe globalnie świata greckiego spogląda się z reguły przez pryzmat tych dwóch państw. Powoduje to zacieranie (w badaniach naukowych) cech indywidualnych innych polis i jakby podświadome dwubiegunowe „unifikowanie" ustroju Grecji. W ten sposób gubi się też złożoność zjawiska, co powoduje w znacznej mierze spłycanie roli różnych państw w procesie tworzenia ich własnych ustrojów.

W tym kontekście praca Krzysztofa Nawotki, poświęcona relacjom ustrojowym, jakie zachodziły między Miletem a jego pontyjskimi (nadczarnomorskimi) koloniami, zasługiwać musi na szczególną uwagę. Milet, położony na zachodnim wybrzeżu Azji Mniejszej, odgrywał, zwłaszcza w okresie archaicznym (tj. do schyłku wieku VI przed Chrystusem), zasadniczą rolę wśród greckich polis. Był miastem-państwem, które niezwykle stymulująco wpłynęło nie tylko na rozwój kultury greckiej, ale również na jej rozprzestrzenienie poza tradycyjny obszar zamieszkały przez Greków. W tym drugim przypadku chodzi o ruch kolonizacyjny („wielka kolonizacja"), w następstwie którego większość wybrzeży śródziemnomorskich i nad Morzem Czarnym została zasiedlona przez Greków. Milet odegrał w tym procesie rolę decydującą: jeśli wierzyć przekazom antycznym, założył aż 90 kolonii. Stąd też relacja między nim (metropolią) a tymiż koloniami musi, przynajmniej z założenia, jawić się jako intrygujące pole badawcze. Zwłaszcza, że owe milezyjskie osady powstały w okresie świetności Miletu, gdy kształtował on swój ustrój wewnętrzny w znacznej mierze samodzielnie, nie szukając „podpowiedzi" we wzorcu Sparty czy Aten.

Spośród kolonii Miletu autor wybrał do swych badań leżące na północnym i zachodnim wybrzeżu Morza Czarnego. Wynika to z kilku faktów: stąd pochodzą, w porównaniu z innymi milezyjskimi apoikiai, najlepsze źródła (zwłaszcza z takich kolonii jak Olbia i Istros), co daje możliwość wyciągania pogłębionych wniosków; na wyborze K. Nawotki zaważyć też mogła tradycja polskich badań nad tym obszarem, żeby wspomnieć tu tylko prace o Olbii, Krymie, czy rzymskich prowincjach Tracji, Mezji i Dacji. Niewątpliwie kuszące dla autora musiało być odległe położenie od metropolii i specyficzne warunki lokalne, wynikające z sąsiedztwa różnych plemion (Traków, Getów, Scytów).

Poza tym — i to należałoby uznać za najważniejsze — podjęty przez K. Nawotkę problem jest dotąd w nauce nieprzebadany. Istnieje oczywiście sporo prac o Milecie (autor zestawił ich komplet w „Bibliografii", s. 217 – 226), jednak żadna z nich nie zajmuje się w sposób programowy problematyką stanowiącą osnowę omawianej pracy, tj. interakcji między radą (bule) a zgromadzeniem ludowym (demos) w koloniach greckich. Z ostatnich ważniejszych opracowań o Milecie wskazać by należało monografię N. Ehrhardta, „Milet und seine Kolonien", Frankfurt a. M. 1983. Jej autor bada jednak wszystkie kolonie Miletu (a więc także z obszaru Propontydy i południowo-wschodnich rubieży Morza Śródziemnego), więcej uwagi poświęcając kwestiom kultowym oraz kontaktom oficjalnym i prywatnym między metropolią a koloniami (por. podtytuł: „Vergleichende Untersuchung der kultischen und politischen Einrichtungen"). Siłą rzeczy nie może być ona porównana z omawianą książką. Natomiast

klasyczna praca F. Bilabela, „Die ionische Kolonisation", Leipzig 1920, niezależnie od zakresu poruszanych przez nią zagadnień, jest już pracą przestarzałą. Opublikowana zaś w roku 1964 (a więc też już ponad 35 lat temu!) rozprawa A.J. Grahama, „Colony and Mother City in Ancient Greece" dotyczy relacji między metropolią a kolonią (apoikia) w starożytnej Grecji w ogóle. W ten sposób K. Nawotka swym studium wypełnia poważną lukę, istniejącą w literaturze przedmiotu. Wagę tych badań podnosi fakt, że autor objął nimi również Cesarstwo Rzymskie (okres pryncypatu).

Ustrój wewnętrzny miast greckich (Miletu i jego kolonii) K. Nawotka rozpatruje przez pryzmat relacji: rada (boule) — zgromadzenie ludowe (demos). Pod tym względem nie ma on żadnego wzorca, nie istnieje żadne opracowanie, które mogłoby być dla niego odniesieniem. Z tego punktu widzenia mamy do czynienia z pracą na wskroś oryginalną, z założenia mającą dostarczyć zupełnie nowego spojrzenia na funkcjonowanie greckich miast zachodniego i północnego Pontu.

Rozprawa podzielona została na trzy części. Pierwsza stanowi omówienie źródeł, czyli aktów prawnych: praw (nomoi), dekretów, napisów honoryfikacyjnych (s. 17 – 97). Część druga poświęcona została zagadnieniu probuli (probouleusis), tj. inicjatywie legislacyjnej (s. 98 – 129). Najważniejsza jest część ostatnia (trzecia, s. 130 – 171): jej przedmiotem jest relacja między radą (boule) a zgromadzeniem ludowym (demos) „w działaniu" (at work). Zawarte są tutaj rozważania nad miejscem posiedzeń zgromadzenia, jego wielkością, sposobem podejmowania decyzji (głosowanie, losowanie), wewnętrzną organizacją obydwu instytucji i ich urzędnikami, nad ostracyzmem (na zasadzie porównania z Atenami: o ostracyzmie w Milecie wspomina bowiem jedno jedyne źródło, scholiasta do Arystofanesa; w odniesieniu do kolonii nie ma na ten temat żadnych danych), podobnie nad radą i jej pozycją w obrębie polis.

Pracę uzupełniają dwa aneksy. Zawierają one rozważania nad euergetami („dobroczyńcami") miasta Istros („Benefactors of city Istros", s. 179 – 191) i nad bularchą w Azji Mniejszej w okresie rzymskim („Boularchos in Roman Asia Minor", s. 192 – 208).

Metoda autora polega na przedstawieniu najpierw sytuacji w Milecie, następnie zaś w poszczególnych koloniach. To drugie nie zawsze jest możliwe, jak w przypadku ostracyzmu (brak danych), często też zachowane źródła są bardzo skape, nierzadko w stanie fragmentarycznym. Autor analizuje dokładnie formularz dokumentów oficjalnych, porównując te, które powstały w Milecie, z dokumentami z kolonii. To samo dotyczy dokumentów (aktów prawnych) wydawanych przez boule i zgromadzenie ludowe poszczególnych polis.

Omawiana praca dostarcza plastycznego wizerunku funkcjonowania ustroju milezyjskich kolonii, dobrze osadzonego w materiale źródłowym. Obraz, jaki uzyskujemy w relacjach ustrojowych między Miletem a jego koloniami, wskazuje z jednej strony na wyraźną zależność od rozwiązań przyjętych w Milecie, z drugiej zaś nie wyklucza samodzielnego rozwoju w tym względzie poszczególnych apoikiai. W tym zakresie rozprawa zdecydowanie poszerza naszą wiedzę o ustroju zarówno kolonii zachodniego i północnego Pontu, jak i samej metropolii — Miletu.

Znaczący wysiłek badawczy autora, niezależnie od ogólnego obrazu, jaki uzyskujemy, zaowocował również bardzo szczegółowymi studiami nad konkretnymi tekstami i miastami (koloniami), niewątpliwie, jeśli weźmiemy pod uwagę problematykę poruszaną w pracy, o charakterze nowatorskim.

Autor popada oczywiście w pułapkę „zastawioną" przez same źródła: powstaje bowiem problem reprezentatywności zachowanych dokumentów dla całego omawianego okresu, tj. 800 lat (V wiek przed Chr. — III wiek po Chr). Jest to jedyna kwestia, która wywołać może pewne zastrzeżenia. Sprowadza się ona do pytania, czy możemy dokonywać uogólnień na tak wielkę skalę? Myślę, że mimo kryjącego się za tym pewnego ryzyka, historyk nie ma innego wyjścia. Nasze badania określają źródła i nie pozostaje nam nic innego, jak „wyduszać" z nich maksymalną ilość informacji i — niestety — na miarę sensowną dokonywać uogólnień swoich ustaleń. Poprawność tych zabiegów zweryfikować mogą albo nowe źródła, albo udoskonalona metoda analizy istniejących.

Praca K. Nawotki stanowi poważne osiągnięcie na polu badawczym, jest monografią unikatową w literaturze przedmiotu. Wyjaśnia wiele zagadnień natury legislacyjnej w relacji metropolia — apoikia. Ustalenia odnoszące się do Miletu i jego (zachodnio- i północno)pontyjskich kolonii można bez wątpienia odnieść do całego świata greckiego. Stanowią również ważny przyczynek do poznania sytuacji prawnej miast greckich w okresie rzymskim.

Leszek Mrozewicz (Poznań)

Eos LXXXVII 2000
ISSN 0012–7825

Richard Alston, Aspects of Roman History, AD 14 – 117, Routledge, London and New York 1998, ss. 342.

Recenzowana książka jest wprowadzeniem do dziejów rzymskich okresu 14 – 117 n.e,. przeznaczonym dla osób, które nie zajmowały się dotychczas historią starożytną lub poznały ją jedynie w niewielkim stopniu. We wstępie (s. 1 – 23) autor przedstawia źródła oraz panowanie Augusta, przede wszystkim wprowadzone wówczas reformy polityczne. Następne osiem rozdziałów poświęcono panowaniu cesarzy od Tyberiusza do Trajana (s. 24 – 207). Na końcu każdego z nich (z wyjątkiem rozdziału o Nerwie i o Trajanie) znajduje się wykaz najważniejszych wydarzeń ułożonych w porządku chronologicznym. W kolejnych rozdziałach autor omawia: społeczeństwo (s. 208 – 226), ekonomię (s. 227 – 245), administrację (s. 246 – 264), armię i sprawy militarne (s. 265 – 288), sytuację kobiet (s. 289 – 297), kulturę w prowincjach (s. 298 – 306) oraz religię (s. 307 – 318). Ostatnie części książki stanowią mały słowniczek terminów, bardzo zwięzłe wskazówki bibliograficzne, przypisy oraz indeks. Przed zasadniczym tekstem umieszczono mapę Imperium Romanum oraz cztery plany poszczególnych miejsc w Rzymie.

Dotychczas w języku polskim ukazało się bardzo niewiele prac wprowadzających w zagadnienia historii starożytnej. Oprócz znakomitego „Vademecum historyka starożytnej Grecji i Rzymu”[1] kilka lat temu wydano „Wprowadzenie do studium historii starożytnej” Wolfganga Schullera[2]. Druga z wymienionych publikacji jest z jednej strony poważnym przedstawieniem warsztatu historyka, z drugiej zaś skierowana jest nie tylko do osób zajmujących się historią starożytną, ale i do laików. Podobnie jak i recenzowane opracowanie przeznaczona jest głównie dla studentów i dla osób, które dopiero zaczynają poznawać bliżej dzieje Cesarstwa Rzymskiego. W Europie Zachodniej w czasach powojennych opublikowano więcej tego typu dzieł, o różnej objętości i wartości[3].

We wstępie autor omawia pokrótce źródła literackie (s. 3 – 10) oraz pozostałe kategorie źródeł („documentary sources” – papirusy i inskrypcje, s. 10 – 11). Wydaje się, że nie docenia on wartości inskrypcji; swoje bardzo pobieżne przedstawienie tej grupy źródeł kończy słowami: „Inscriptions are, therefore, a very imperfect reflection of ancient society” (s. 11). Każdy epigrafik zdaje sobie sprawę z trudności, jakie nastręcza interpretacja inskrypcji, a także z ich ograniczeń. Jednakże również źródła literackie stwarzają liczne, nieraz nieprzezwyciężone trudności interpretacyjne. Źródła epigraficzne, odpowiednio rozpatrywane i interpretowane mogą stać się podstawą wartościowych prac, nieraz znakomicie ukazujących problemy społeczne i gospodarcze, na temat których milczą inne typy źródeł[4]. Autor nie wspomina również, co jest sporym przeoczeniem, o znaczeniu źródeł archeologicznych. Dopiero w jednym z dalszych rozdziałów, poświęconym ekonomii, zwraca on uwagę na znaczenie tej kategorii źródeł dla historii gospodarczej starożytności (s. 234 – 237). Jak ważne jest świadectwo źródeł archeologicznych nie tylko dla tego działu historii starożytnej nie trzeba chyba nikogo przekonywać. Także historyk zajmujący się dziejami politycznymi, ideologią czy religią tego okresu musi doskonale znać i wykorzystywać różnego rodzaju zabytki archeologiczne.[5] Sposób wykorzystania tychże źródeł do badań nad różnymi aspektami historii starożytnej znakomicie przedstawił Jerzy Kolendo[6].

---

[1] *Vademecum historyka starożytnej Grecji i Rzymu*, pod red. E. Wipszyckiej, t. I – II, Warszawa 1978 – 1986 (i kolejne wydania), t. III (*Źródłoznawstwo czasów późnego antyku*), Warszawa 1999.

[2] W. Schuller, *Wprowadzenie do studium historii starożytnej*, przeł. R. Kulesza, Warszawa 1997.

[3] Por. Wipszycka, [w:] *Vademecum*, II, 1986, s. 83 – 85.

[4] Por. oparte niemal wyłącznie na źródłach epigraficznych: J. Andreau, *Les affaires des monsieur Jucundus*, Rome 1974, A. Abramenko, *Die munizipale Mittelschicht im Kaiserzeitlichen Italien. Zu einem neuen Verständnis von Sevirat und Augustalität*, Frankfurt 1993.

[5] Por. na przykład bardzo interesującą pracę P. Zankera, *August i potęga obrazów*, przeł. L. Olszewski, Poznań 1999.

[6] J. Kolendo, *Archeologia w warsztacie badawczym historyka starożytności*, [w:] Vademecum, II, s. 7 – 74.

W rozdziałach poświęconych poszczególnym cesarzom autor przedstawia zarówno najważniejsze aspekty ich panowania, jak również omawia wiarygodność przekazów źródłowych. Szczególnie cenne są te fragmenty książki, w których analizuje przekazy Tacyta dotyczące różnych zagadnień. Rzymski historyk traktował wielu cesarzy z wrogością, a jego oskarżenia sprawiają czasem wrażenie insynuacji. Na przykładzie domniemanego listu Tyberiusza do Pizona, Alston ukazuje (s. 34 – 35) technikę Tacyta, którą rzymski historyk stosował, aby zasugerować winę danej osoby, w tym wypadku odpowiedzialność cesarza za śmierć jego bratanka, Germanika. Wydaje się, że Alston idzie jednak czasami za daleko, próbując znaleźć w postępowaniu niektórych panujących nie tylko zbrodnicze, irracjonalne zachowania, jak ukazują to źródła, ale pewien racjonalny sposób postępowania; i tak, pisząc o manii boskości u Kaliguli, Alston stwierdza: „Gaius' assumption to divinity was an extreme reaction to his problems, but it was not, in itself, the act of a madman and may be seen as a r a t i o n a l (*podkr. moje — A. K. W.*) way of displaying authority when interpreted in the context of contemporary religious practice and attitudes towards the imperial position" (s. 64). Podobnie, zbyt poważnie traktuje on artystyczne zapędy Nerona: „Gaius had turned to a kind of divine despotism by which to control the classes of Rome. Claudius had removed power from the senate by concentrating authority in his inner circle of close friends and household members. Nero looked to culture." (s. 138).

Na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać, że pewnym zagadnieniom autor poświęca zbyt dużo miejsca. Jednak ich wybór jest dobrze uzasadniony. Na przykład sporo miejsca poświęca autor Messalinie (s. 90 – 96), a szczególnie jej upadkowi (s. 93 – 96). Na przykładzie relacji o małżonce Klaudiusza, Alston znakomicie przedstawia pytania i wątpliwości, jakie mogą nasunąć się przy lekturze autorów starożytnych oraz próby ich rozwiązania. Taki sposób ukazywania problemów jest szczególnie wartościowy w pracach o charakterze wprowadzającym w jakąś dziedzinę badań.

Wojny domowe w latach 69 – 70 oraz panowanie Galby, Otona i Witeliusza opisane są w jednym rozdziale (s. 145 – 165). Szkoda, że autor nie poświęcił choć paru zdań tytulaturze przyjętej przez dwóch pierwszych z nich, co ukazałoby, w jaki sposób Galba i Oton pojmowali istotę swojej władzy. Dopiero opisując panowanie Witeliusza, Alston zwraca uwagę na tę ważną kwestię (s. 153).

Rozdziały poświęcone poszczególnym zagadnieniom mają różną wartość. Najwięcej chyba zastrzeżeń można odnieść do pierwszego z nich, poświęconego społeczeństwu. Już na początku autor ukazuje w zbyt uproszczony sposób bardzo przecież zróżnicowaną grupę ludności, jaką byli wyzwoleńcy. W tabelce na s. 208 umieszcza ich nad niewolnikami, a pod „zwykłymi obywatelami". W rzeczywistości status społeczny i majątkowy licznych wyzwoleńców (na przykład zrzeszonych w kolegiach *augustales*, by nie wspomnieć o potężnych, chociaż nielicznych, wyzwoleńcach cesarskich) był wyższy niż status tysięcy wolno urodzonych mieszkańców cesarstwa. Dobrze ilustruje tę hierarchię G. Alföldy, przedstawiając układ społeczeństwa rzymskiego w układzie piramidalnym, w którym wyzwoleńcy należą zarówno do warstw niższych, jak i wyższych.[7] Nieco dalej autor pisze o wyzwoleńcach: „There were opportunities for enrichment and it is p r o b a b l e (*podkr. moje — A. K. W.*) that some freedmen took advantage" (s. 214). To, że niektórzy wyzwoleńcy byli ludźmi bardzo zamożnymi, jest rzeczą pewną, doskonale poświadczoną w źródłach. Alston wspomina o tym pisząc o kolegiach *augustales* (s. 225), których pojawienie się i rozwój uważa za fakt budzący zdziwienie („rather surprising" i „unexpected", s. 225).

Rozdział poświęcony ekonomii przedstawia zwięźle i trafnie sposoby prowadzenia badań w tej bardzo trudnej pod względem metodologicznym dziedzinie historii starożytnej (s. 227 – 231).

Również część pracy poświęcona administracji jest dobrym wprowadzeniem do tego zagadnienia. Może jedynie dwa krótkie podrozdziały dotyczące spisów ludności w prowincjach i bandytyzmu (s. 260 – 261) nie zawierają wartościowego materiału. W zamierzeniu autora miały one ukazywać funkcjonowanie administracji rzymskiej, jednak zawierają zbyt mało informacji, aby spełnić to zadanie.

Najlepszy w drugiej części pracy jest kolejny rozdział, dotyczący spraw militarnych. Szczególnie ciekawy jest podrozdział na temat relacji pomiędzy żołnierzami a ludnością cywilną (s. 270 – 276). Równie interesująco ocenia autor zarówno charakter podbojów za Augusta, jak i za późniejszych cesarzy, a także różne przyczyny stopniowego ich ustawania w okresie cesarstwa (s. 281 – 283). Tłumaczy

---

[7] G. A l f ö l d y, *Historia społeczna starożytnego Rzymu*, przeł. A. Gierlińska, Poznań 1991, s. 196.

to między innymi problemami polityki wewnętrznej. Jakkolwiek zwycięstwa militarne były istotne dla cesarzy, to jednak „more important than the emperor's own military success was that no challenger should emerge as a military leader to threaten the emperor" (s. 282 – 283), poza tym cesarze „wished to remain in close contact with Rome and trips to the frontiers took time" (s. 283).

Kolejne trzy rozdziały („Women", s. 289 – 297, „Provinces and culture", s. 298 – 306 oraz „Religion" s. 307 – 318) zawierają podstawowe informacje na dany temat. W rozdziale o religii autor najwięcej miejsca poświęcił kultowi cesarskiemu (s. 309 – 312). Jest to całkowicie zrozumiałe, gdyż zjawisko to, po pierwsze, pojawia się w omawianym przez Alstona okresie, po drugie zaś, jest ono niezwykle złożone i w literaturze wciąż toczą się dyskusje na temat pojmowania boskości cesarza przez współczesnych. Wiele kontrowersji budzi kwestia, czy kult władców posiadał rzeczywiste znaczenie religijne, czy jedynie polityczne, będąc przez samych Rzymian postrzeganym jako forma okazania lojalności panującemu.

Richard Alston we wstępie określa jako skromne cele, które postawił sobie pisząc omawianą książkę. „It is intended to provide a basic chronological framework for study of the main events of the period and to give brief introductory outlines of the major issues" (s. 1). Praca ta niewątpliwie spełnia te założenia. Jako wprowadzenie w historię polityczną lat 14 – 117 n.e. może być użyteczna przede wszystkim dla studentów rozpoczynających studia nad pierwszym stuleciem Cesarstwa, czy panowaniem poszczególnych cesarzy. Skoncentrowanie uwagi na problemach historii politycznej jest charakterystyczne nie tylko dla omawianego wprowadzenia do badań nad starożytnością. Szczególnie starsze publikacje tego typu omawiają przede wszystkim ten właśnie aspekt historii starożytnej[8].

Zasadniczą słabością książki Alstona jest niemal zupełne zlekceważenie źródeł epigraficznych, co w przypadku prac wprowadzających do studiów nad historią starożytną (szczególnie zaś I i II wieku) jest poważnym błędem. Omówienie najważniejszych zagadnień z czasów panowania poszczególnych cesarzy należy natomiast — z małymi wyjątkami — uznać za trafne i stanowiące dobre wprowadzenie do szerszych studiów na dany temat. Wydaje się, że z recenzowanej publikacji można by z powodzeniem korzystać na zajęciach uniwersyteckich takich jak proseminaria, czy wstępne zajęcia na seminariach z historii starożytnej, tym bardziej, że w literaturze fachowej w języku polskim wciąż odczuwany jest brak wprowadzeń i wstępów do badań na poszczególnymi okresami historii starożytnej.

Anna Krzyszowska-Wypustek (Wrocław)

Eos LXXXVII 2000
ISSN 0012–7825

Walther Ludwig, Hellas in Deutschland. Darstellungen der Gräzistik im deutschsprachigen Raum aus dem 16. und 17. Jahrhundert, Hamburg 1998, Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften. In Kommission beim Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen (Berichte aus den Sitzungen der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften, Hamburg; Jahrgang XVI 1998, Heft I), ss. 104.

Ludwig omawia szczegółowo trzy prace poświęcone historii grecystyki w niemieckim obszarze językowym (należy tu także Alzacja oraz niemieckojęzyczne kantony w Szwajcarii), które ukazały się

---

[8] Por. np. H. B e n g s t o n, *Einführung in die alte Geschichte*, München [3]1959.

[1] O hellenistyce niemieckiej w XVI i XVII w.: C. B u r s i a n, *Geschichte der classischen Philologie in Deutschland von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München-Leipzig 1883 (Geschichte der Wissenschaften in Deutschland. Neuere Zeit XIX), s. 119 – 356; A. H o r a w i t z, *Griechische Studien. Beiträge zur Geschichte des Griechischen in Deutschland*, I. Stück, [w:] Berliner Studien für classische Philologie und Archaeologie, I 2, 1884, s. 409 – 450; J.E. S a n d y s, *A History of Classical Scholarship*, II, Cam-

w XVI i XVII w.[1] Stwierdza on wyraźnie, że jego celem nie jest napisanie historii grecystyki tego okresu, ale chodzi mu jedynie o ukazanie, jak poszczególni autorzy przedstawiali i oceniali grecystykę w tej epoce.

Rozdział 1 (s.14 – 27) jest poświęcony Franciszkowi Irenicusowi (1494/95 – 1553)[2], który uczył się greki najpierw w Lateinschule w Pforzheim, a później u Filipa Melanchthona w Uniwersytecie Tybingeńskim. W 1517 r. został magister artium w Heidelbergu i już w następnym roku opublikował dzieło historyczno-geograficzne *Germaniae exegeseos volumina duodecim* (Hagenau 1518, 2°)[3], które powstało z inspiracji utworu *Germania illustrata* planowanego, ale nie napisanego, przez Konrada Celtisa (1459 – 1508)[4]. Książka Irenicusa miała wykazać, że Germani (pod tym pojęciem rozumie on tak Germanów z czasów Tacyta, jak Niemców żyjących w czasach nowożytnych) wcale nie ustępowali ani starożytnym Grekom i Rzymianom ani współczesnym autorowi Włochom. Irenicus broni Niemców przed zarzutem barbarzyństwa, który stawiali im humaniści włoscy, szczególnie Ermolao Barbaro (1453 – 1493) i Giovanantonio Campano (1429 – 1477)[5]. Aby odeprzeć zarzut rzekomego barbarzyństwa Niemców autor zamieszcza w ks. II 35 – 44 listę wykształconych Niemców. W II 35 wymienia on 23 uczonych mężów, m.in. Alberta Wielkiego (ok. 1193 – 1280) i Rudolfa Agricolę (1443 – 1485) oraz wspomina o uczonej zakonnicy Hroswitha z Gandersheim (X w.), której utwory odkrył i wydał R. Agricola. W następnych rozdziałach omawia m.in. takich uczonych jak Erazm z Roterdamu (1469 – 1536), Johannes Reuchlin (1455 – 1522), Willibald Pirckheimer (1470 – 1530), Beatus Rhenanus (1485 – 1547), Philipp Melanchthon (1497 – 1560). Szczytem wykształcenia jest dla Irenicusa znajomość greki, dlatego podkreśla, że humaniści niemieccy tłumaczyli utwory greckie na łacinę (np. Agricola, Reuchlin, Pirckheimer). Rozdział II 43 jest poświęcony w całości grecystom (*De politioris disciplinae Germanis)*. Irenicus omawia tu ośrodki, w których uczono języka greckiego — Lipsk, Tybinga, Moguncja, Strasburg, Hagenau, Schlettstadt, Bazylea. Informacje Irenicusa o humanistach znających grekę i nauczycielach języka greckiego w Niemczech pochodzą częściowo z kontaktów osobistych autora, a częściowo z prac drukowanych: listu B. Rhenanusa (1515), listu Jakoba Wimpfelinga (1450 – 1528)

---

ridge 1920[3] (przedruk New York 1958), s. 255 – 274, 359 – 370 ; R. Pfeiffer, *History of Classical Scholarship from 1300 to 1850*, Oxford 1976, s. 62 – 64, 82 – 94, 139 – 142; D. Harlfinger et al. (Hrsg.), *Graecogermania. Griechischstudien deutscher Humanisten. Die Editionstätigkeit der Griechen in der italienischen Renaissance (1469 – 1523)*, Weinheim 1989 (Austellungskataloge der Herzog August Bibliothek LIX), s. 93 – 413. Zob. także M. Sicherl, *Johannes Cuno. Ein Wegbereiter des Griechischen in Deutschland. Eine biographisch-kodikologische Studie*, Heidelberg 1978 (Studien zum Fortwirken der Antike IX) [por. N. Holzberg, Gnomon LII 1980, s. 320 – 324]; N. Holzberg, *W. Pirckheimer. Griechischer Humanismus in Deutschland*, München 1981 (Humanistische Bibliothek I 41).

[2] Zob. A. Horawitz, *Irenicus*, Allgemeine Deutsche Bibliographie (=ADB) XIV 1881, s. 582 – 583; M. Csáky, *Irenicus*, Neue Deutsche Bibliographie (=NDB) X 1974, s. 178 – 179; G. Cordes, *Franciscus Irenicus von Ettlingen — Aus dem Leben eines Humanisten und Reformators*, Oberrheinische Studien III 1975, s. 353 – 371.

[3] Korzystałem z egzemplarza znajdującego się w Oddziale Starych Druków Biblioteki Uniwersyteckiej we Wrocławiu (=BUWr.), sygn. 463900.

[4] Natomiast Celtis nawiązywał do dzieła *Italia illustrata* Flavio Biondo (1392 – 1463), które powstało w 1453 r., a ukazało się drukiem dopiero w 1474 r.

[5] Campano napisał szereg listów podczas pobytu w Niemczech w 1471 r. Stanowią one ks. 6 jego *Epistulae*, które ukazały się w Wenecji w 1495 r. (BUWr., sygn. XV. F. 550). Zob. także J. A. Campanus, *Epistulae et poemata.* Una cum vita auctoris recensuit J. B. Menckenius, Lipsiae 1707 (BUWr., sygn. 317354). Oto kilka cytatów. Ep. VI 1: „Non ad mores modo, sed ad nomen quoque Germaniae subnauseo. Nihil hic, quod oculos, nihil quod manus, nihil quod sensum aliquem humanitatis delectet (...). Ne putes habitare hic Musarum aliquam." Ep. VI 2: „Incredibilis est hic ingeniorum barbaries: rarissimi norunt litteras, nulli elegantiam." Ep. VI 18: „Consenescere inter Barbaros tam Latinum hominem, nec tibi pulcrum est, nec etiam Numen nostrum patietur." Por. P. Amelung, *Das Bild der Deutschen in der Literatur der italienischen Renaissance (1400 – 1559)*, München 1964 (Münchener Romanistische Arbeiten XX), s. 35 nn.

do Erazma (1514) oraz części 2 *Epistulae obscurorum virorum* (1517). Dzieło Irenicusa skrytykowali jednak Erazm w liście do W. Capito (1518)[6] oraz B. Rhenanus w liście do J. Aventinusa (1525), ponieważ nie podobał się im język i styl utworu.

Najobszerniejszy rozdział 2 (s. 28 – 82) poświęcił Ludwig Martinowi Crusiusowi (1526 – 1607)[7]. Zaczął on uczyć się greki w Lateinschule w Ulm, a po jej ukończeniu uczęszczał do słynnego gimnazjum w Strasburgu, prowadzonego przez Johanna Sturma (1507 – 1589), w którym wygłaszał mowy w języku greckim. W latach 1554 – 1559 był rektorem Lateinschule w Memmingen (Allgäu), a w 1559 r. został profesorem języka greckiego w Tybindze i pełnił tę funkcję aż do śmierci w 1607 r. Był autorem gramatyki greckiej, która w nowym opracowaniu była wydawana aż do 1668 r. i używano jej w wielu szkołach niemieckich, także w Czechach i na Węgrzech (s. 62 z przyp. 131). W 1585 r. wydał on książkę *Germanograecia*, która zawiera mowy i wiersze w języku łacińskim i greckim[8]. Crusius chciał pokazać, jak język grecki został przyjęty w Niemczech. Ma on na względzie nie tylko i nie w pierwszym rzędzie osiągnięcia filologiczne uczonych niemieckich przy wydawaniu i objaśnianiu antycznych tekstów greckich. Chodzi mu raczej o to, aby przedstawić, gdzie nauczano greki klasycznej i jak używano jej w mowie i piśmie, w prozie i poezji, nie tylko w miejscach nauczania, ale także w życiu codziennym lub świątecznym. Po drugie pisząc o literaturze greckiej myśli nie tylko o antyku, ale uważa, że istnieje ona nieprzerwanie od trzech tysięcy lat i sięga jego czasów.

Crusius umieścił na początku książki programową mowę *De conservanda lingua Graeca*, którą wygłosił przy powtórnym obejmowaniu funkcji dziekana w 1570 r. Stara się w niej uzasadnić konieczność studiowania języka greckiego i literatury greckiej[9], której początki sięgają według niego XVI w. przed Chr. (najstarszym autorem miał być Mercurius Trismegistus żyjący ok. 1530 r., czyli w czasach Mojżesza). Wymienia on 40 autorów żyjących w epoce przedchrześcijańskiej i 80 w czasach po narodzeniu Chrystusa. Dodaje on, że mówiono po grecku na wielkim obszarze, także w Azji Mniejszej, Syrii, Palestynie, Egipcie i Afryce Płn. Ponadto sądzi, że zaniedbanie studiów greckich doprowadziło do upadku nauk i teologii w średniowieczu, ponieważ wszelka wiedza ludzka i boska znajduje się w literaturze greckiej[10]. Dopiero

---

[6] P.S. Allen, *Opus Epistularum Desiderii Erasmi Roterodami*, III, Oxford 1906, s. 414, nr 877: „Spire offendi Irenicum cum suo opere puerili et insulso. Tedet me studiorum, cum video a talibus pueris tractari Musarum sacra".

[7] Zob. H. Widmann, *Crusius*, NDB III 1957, s. 433 – 434 (nie wspomina jednak o *Germanograecia*); Harlfinger et al. (Hrsg.), *o.c.* s. 411 – 413.

[8] M. Crusius, *Germanograeciae libri sex, in quorum prioribus tribus orationes, in reliquis carmina Graeca & Latina continentur. Ob Graecae linguae studium, quod iam pridem Alpes in Germaniam transvolavit, diligenter retinendum & ad plurimarum rerum, quae ab anno MDLXVI usque ad tempus praesens contigerunt, non iniucundam cognitionem editi*, Basileae 1585, 2°. (BUWr., sygn. 371188, 557566). Książka jest pendant do *Turcograecia* wydanej rok wcześniej w Bazylei (BUWr., sygn. 557567).

[9] Także inni humaniści publikowali pochwały języka greckiego, np. R. Crocus, *Orationes duae, altera a cura, qua utilitatem laudemque Graecae linguae tractat, altera a tempore, qua hortatus est Cantabrigienses, ne desertores essent eiusdem*, Lutetiae Parisiorum 1520 (non vidi); K. Heresbach, *De laudibus Graecarum literarum oratio* (...), Argentorati 1551 (non vidi); Ph. Melanchthon, *Oratio de studiis linguae Graecae*, [1549] [w:] idem, Declamationum omnium, quae ab ipso & aliis in Academia Witebergensi recitatae ac editae sunt (...) tomus I Philosophicus, Argentorati 1570, s. 317 – 333 (= Corpus Reformatorum, ed. C.G. Bretschneider, vol. XI, Halle 1843, s. 855 – 867).

[10] Por. fragment mowy M.A. Muret (1526 – 1585) wygłoszonej w Rzymie w 1583 r. „Sed scio fore nonnullos, qui meum consilium vituperent, quod me in Latinis tantum scriptoribus versari, a Graecis prorsus abstinere cuperent. (...) Primum igitur istis Graecae linguae osoribus ita responsum volo, omnem elegantem doctrinam, omnem cognitionem dignam hominis ingenui studio, uno verbo quicquid usquam est politiorum disciplinarum, nullis aliis quam Graecorum libris ac litteris contineri." Cytat według M.A. Muretus, *Orationes, epistolae, hymnique sacri*. Editio nova prioribus longe emendatior et locupletior, vol. II, Lipsiae 1660, s. 26 (or. 4: Cum explicare inciperet libros Platonis de optimo Reipublicae statu).

[11] G. Voigt, *Die Wiederbelebung des classischen Alterthums oder das erste Jahrhunert des Humanismus*. Dritte Auflage besorgt von M. Lehnerdt, II, Berlin 1893, s. 113 – 147; Sandys, *o.c.* s. 59

dzięki emigrantom greckim znajomość języka greckiego powróciła po 700 latach do Italii[11], a później także do Francji i dzięki J. Reuchlinowi, który uczył się greki w Paryżu, dotarła w końcu do Niemiec. Crusius dowodzi, że znajomość greki jest potrzebna członkom wszystkich fakultetów. Odpiera on również zarzuty wysuwane przeciwko studiowaniu języka greckiego twierdząc, że przekłady tekstów greckich wcale nie czynią zbędnym nauki greki. Ks. 1 zawiera jeszcze 7 mów (m.in. *De Odyssea Homeri*), a w ks. 2 są 4 mowy łacińskie z tłumaczeniem greckim. Ks. 3 obejmuje mowy wygłaszane przy promocji magistrów (część z nich jest po grecku). W ks. 4 – 6 znajdują się wiersze greckie Crusiusa z lat 1566 – 1585 z tłumaczeniem łacińskim i komentarzem autora (są tu m.in. genethliaca, epigrammata, propemptica, gratulationes, epithalamia, epicedia i epitaphia). Zamieszcza on również wiersze greckie tworzone przez humanistów i emigrantów greckich.

W komentarzu do pewnego wiersza greckiego Crusius opisuje, jak znajomość greki dotarła na Zachód i do Niemiec. Wyróżnia on 5 stadiów:

1. Emanuel Chrysoloras († 1415 w Konstancji) wprowadził literaturę grecką do Italii w 1398 r. ucząc jej w Wenecji, Florencji, Rzymie i Pawii. Ponadto po zajęciu Grecji przez Turków przybyło do Italii wielu Greków.

2. Gregorius Tiphernas, uczeń E. Chrysolorasa, przybył do Paryża i jako pierwszy zaczął uczyć greki we Francji.

3. Od 1478 r. uczył greki w Paryżu Georgius Hermonymus ze Sparty.

4. J. Reuchlin był uczniem Hermonymusa w Paryżu, a William Grocyn, uczeń Chalcondylesa, zaczął uczyć greki w Oksfordzie od 1509 r.

5. Wielu Niemców nauczyło się greki od Reuchlina, m.in. G. Lienhart, nauczyciel Crusiusa.

Dalej wymienia Crusius różnych hellenistów niemieckich (edytorów i tłumaczy), z których najwybitniejszymi byli Wilhelm Xylander (1532 – 1576), Joachim Camerarius (1500 – 1574) oraz Hieronymus Wolf (1516 – 1580). Główne ośrodki studiów greckich znajdowały się w południowych Niemczech i na obszarze górnosaksońsko-turyńskim. Recenzenta zainteresował fakt, że Crusius utrzymywał kontakty także z dwoma humanistami wrocławskimi, którzy pisali wiersze w języku greckim. Jednym z nich był śląski *poeta laureatus* Salomon Frenzel (1561 – 1605), który studiował m.in. w Tybindze w 1584 r. Obraz studiów greckich w Niemczech, Europie Płn. i na Węgrzech jest uwarunkowany osobistymi kontaktami Crusiusa w środowisku ewangelickim. Perspektywa ta jest jednostronna, ale świadczy o tym, że wraz z szerzeniem się wyznania ewangelickiego rosło zainteresowanie studiami greckimi, co było konsekwencją połączenia teologii reformowanej ze studiami humanistycznymi a szczególnie z językiem greckim, co uzasadniał Ph. Melanchthon (s. 79). Ludwig zwrócił uwagę na to, że dotychczas nie zbadano dokładnie, jaki wpływ na studia greckie wywarło zróżnicowanie konfesyjne Niemiec w XVI w. Wydaje się, że przygodne potępianie greki jako języka herezji i szerząca się niechęć do studiowania greckiego tekstu Nowego Testamentu, doprowadziły do tego, iż w środowisku katolickim w Niemczech powstrzymywano się od studiów greckich. Ludwig przyznaje jednak, że jezuici włączyli grekę do programu nauczania w swoich kolegiach, a studia greckie uprawiano na bawarskim uniwersytecie w Ingolstadt, gdzie powstała „eine gegenreformatorische Gräzistik und Byzantinistik" w drugiej połowie XVI w. Było także wielu wybitnych grecystów katolickich we Francji i we Włoszech.

Kolejny rozdział (s. 83 – 104) omawia dysertację *De meritis Germanorum in Graecas literas,* Wittenberg 1697[12]. Ludwig jest zdania, że autorem dysertacji jest respondens Johann Caspar Löscher (1677 – 1752) a nie praeses Conrad Samuel Schurzfleisch (1641 – 1708). Wysunął on ciekawą hipotezę, że Löscher bronił własnej dysertacji, aby być przyjętym do grona *magistri docentes*, czyli magistrów prowadzących wykłady (*mutatis mutandis* byłaby to jego habilitacja). Takie postępowanie było konieczne dla kogoś, kto myślał o karierze uniwersyteckiej. Löscher nie dostał jednak nominacji na profesora i został w końcu proboszczem na prowincji. Ponadto Ludwig zwraca uwagę na to, że Löscher opubli-

---

– 65, 74 – 80; D.J. Geanakoplos, *Greek Scholars in Venice. Studies in the Dissemination of Greek Learning from Byzantium to Western Europe*, Cambridge, Mass. 1962; J. Czerniatowicz, *Książka grecka średniowieczna i renesansowa*, Wrocław 1976, 119 – 125, 178 – 205; Harlfinger et al. (Hrsg.), *o.c.* s. 3 – 92.

[12] Korzystałem z egzemplarza BUWr., sygn. 429726.

kował później dwie rozprawy, które przypominają formą tytułu dysertację. Jest to jednak bardzo słaby argument, ponieważ autor mógł świadomie nawiązywać do bronionej w młodości dysertacji. Ludwig nie wziął jednak pod uwagę tego, że gdyby Löscher był rzeczywiście autorem pracy, to na karcie tytułowej dysertacji byłaby formuła auctor respondens (stosowano także skróty A. et R. względnie Auct. et Resp.)[13] albo zwrot np. „dissertationem ventilandam proponet Auctor". Takie określenia pojawiają się także w dysertacjach, którym patronował Schurzfleisch. Wobec tego sądzę, że właściwym autorem był jednak praeses, który opublikował później rozprawę w zbiorze własnych disputationes, opuszczając wiersze okolicznościowe poświęcone respondensowi Löscherowi[14].

Autor dysertacji omawia studia greckie w Niemczech według zasady geograficznej zaczynając od Wittenbergi, gdzie znanymi profesorami hellenistyki byli Ph. Melanchthon w latach 1518 – 1560[15] oraz Erasmus Schmidius (1570 – 1637) w latach 1597 – 1637. Następnie pisze o Saksonii, Saxonia inferior (Niedersachsen), Hamburgu, Westfalii, Hesji, Palatynacie, Alzacji, Szwajcarii, Szwabii, Francia orientalis (Ostfranken), Czechach i Śląsku. Schurzfleisch omawia tylko ewangelickie miasta i uniwersytety, a o uczonych katolickich wspomina wyjątkowo. Większość wymienionych grecystów pochodzi z XVI w., ponieważ zainteresowanie studiami greckimi zmniejszyło się w XVII w. Rozprawa ma wykazać, że grecystyka niemiecka wcale nie ustępowała francuskiej. Omawiana dysertacja jest bliższa współczesnym historiom filologii klasycznej niż prace Irenicusa i Crusiusa m.in. dlatego, że koncentruje się na biografii, dziełach i reputacji hellenistów niemieckich, natomiast nie eksponuje nauczania greki w szkołach i uniwersytetach. Jednakże autor, podobnie jak Crusius, jest zdania, że najważniejszą działalnością grecystów jest pisanie gramatyk i tłumaczenie z greki na łacinę. Wspomina on także wiersze greckie autorów niemieckich, ale nie przywiązuje do nich tak dużego znaczenia jak Crusius.

Germanograecia Crusiusa i dysertacja Schurzfleischa ukazują, jak grecyści niemieccy rozumieli swoją dyscyplinę w XVI i XVII w. Obydwie prace są godnymi uwagi przyczynkami do poznania historii języka i literatury greckiej, chociaż naturalnie nie ma w nich wielu rzeczy, których dzisiaj oczekujemy od historii filologii.

Rozprawa Ludwiga jest zaopatrzona w 321 przypisów, które zawierają obszerną literaturę przedmiotu oraz cenne informacje bibliologiczne. Niestety nie ma indeksów. Szczególnie pożyteczny byłby wykaz grecystów żyjących w XVI i XVII w. Zauważyłem drobne potknięcia w recenzowanej pracy. S. 14 dwa błędy w tytule pracy Irenicusa : DUODECIMA lege DUODECIM A, ETTELINGENSI lege ETTELINGIACENSI; s. 17 ep. 6,17: Daß... lege ep. 6,18: Daß...; s. 20 Kap. 44 lege Kap. 43; s. 24 Stasburger Sodalitas lege Straßburger Sodalitas; s. 27 przyp. 43 wie Anm. 39 lege wie Anm. 38, wie Anm. 37 lege wie Anm. 36; s. 83 przyp. 235 „Nemo Latine ne scit" lege „Nemo Latine scit"; s. 86 przyp. 242 wie Anm. 96 lege wie Anm. 97.

Uważam, że Ludwig wywiązał się bardzo dobrze z postawionego sobie zadania, a jego książka będzie stanowiła cenną pomoc dla przyszłego autora dziejów hellenistyki nowożytnej.

Marek Winiarczyk (Wrocław)

---

[13] Ludwig utrzymuje, że na karcie tytułowej dysertacji znajduje się zwrot A. Respondens. Jednakże w moim egzemplarzu wydania 1 (1697 r.) nie ma litery A, dlatego przypuszczam, że Ludwig pomylił się, ponieważ znalazłem parę błędów na karcie tytułowej dzieła Irenicusa (zob. niżej). Poza tym przejrzałem wiele dysertacji i nie spotkałem zwrotu A. Respondens. NB Ludwig błędnie rozwiązał A jako „adversario".

[14] C. S. Schurzfleisch, *Disputationes philologico-philosophicae collectae et nunc primum coniunctae, antea publice habitae, nunc denuo editae,cum indicibus necessariis*, Pars altera, Lipsiae 1700 (rozprawa znajduje się na samym końcu jako disputatio 97, a na jej karcie tytułowej jest rok 1699). BUWr., sygn. 386518.

[15] Gramatyka grecka Melanchthona miała 44 wydania w latach 1518 – 1622.

C O M M E N T A R I I

Eos LXXXVII 2000
ISSN 0012–7825

XCV SPRAWOZDANIE
z działalności
POLSKIEGO TOWARZYSTWA FILOLOGICZNEGO
za okres od 26 IX 1998 do 24 IX 1999
(na podstawie dokumentów ZG PTF oraz sprawozdań Kół Terenowych PTF
opracował Robert A. Sucharski)

A

25 Zgromadzenie Generalne Międzynarodowej Federacji Towarzystw Studiów Klasycznych

(25e Assemblée Générale des délégués de
Fédération Internationale des Associations d'Etudes Classiques (FIEC)
Kavala (Grecja) 23.08.1999

W dniu 23 sierpnia 1999 r. odbyło się w Kavali 25. Zgromadzenie Generalne Międzynarodowej Federacji Towarzystw Studiów Klasycznych, organizowane z okazji XI Kongresu Międzynarodowego FIEC.

Porządek obrad (sala konferencyjna w Hotelu „Lucy", Kavala) przedstawiał się następująco:

1. Lecture du règlement de l'Assemblée.
2. Vérification des pouvoirs des Délégués.
3. Rapport du Secrétaire général de la FIEC.
4. Rapport du Trésorier de la FIEC.
5. Rapport du Délégué de la FIEC au CIPSH.
6. Rapport sur l'*Année philologique*.
7. Rapport du Délégué de la FIEC à la Commission internationale du *Thesaurus linguae Latinae*.
8. Problèmes relatifs aux subventions recommandées par la FIEC à l'UNESCO.
9. Election du Bureau.
10. Assemblée générale de la FIEC en 2002.
11. Congrès de la FIEC en 2004.
12. Futurs Congrès de la FIEC.
13. Divers.

Decyzje podjęte podczas Zgromadzenia dotyczyły, poza sprawami czysto administracyjnymi, organizacji Biura FIEC; w wyniku wyborów jego skład przedstawia się następująco:

a) przewodniczący: prof. C. Joachim Classen;
b) wiceprzewodniczący: prof. André Daviault, prof. Haiganuch Sarian;
c) skarbnik: prof. Franco Montanari;
d) sekretarz: prof. François Paschoud;
e) członkowie: prof. Marc Mayer, prof. Konstantinos Manafis.

Utrzymano w mocy decyzję, iż następny, 12. Kongres Międzynarodowy FIEC odbędzie się w Brazylii w roku 2004, a kolejne, 26. Zgromadzenie Generalne Delegatów FIEC w Zurychu (Szwajcaria) w roku 2002.

B

XI Kongres
Międzynarodowej Federacji Towarzystw Studiów Klasycznych
(XI[e] Congrđs International de
Fédération Internationale des Associations d'Etudes Classiques (FIEC)
Kavala (Grecja) 24 – 30.08.1999

W dniach 24 – 30 sierpnia 1999 r. odbył się w Kavali (Grecja) XI Międzynarodowy Kongres Federacji Towarzystw Studiów Klasycznych (FIEC), w którym wzięło udział ponad siedmiuset uczonych i studentów z całego świata. Obrady zostały podzielone na 25 grup i sekcji tematycznych:

1. Macedonia i Tracja.
2. Spotkanie chrześcijaństwa z kulturą hellenistyczną.
3. Biografia i autobiografia w literaturze greckiej i rzymskiej epoki cesarstwa.
4. Obraz poety w poezji antycznej.
5. Perspektywy feministyczne we współczesnych badaniach nad antykiem.
6. Kolonie rzymskie w świecie greckim.
7. Tragedia a polityka.
8. Wolność wypowiedzi pisarzy doby cesarstwa.
9. Ojcowie Kościoła (po VI w. po Chr.) i społeczeństwo, w którym żyli.
10. Starożytne teorie na temat języka i stylu.
11. Problematyka wieku i płci w sztuce i literaturze.
12. „Ethnos" i kontakty międzyetniczne w świecie śródziemnomorskim.
13. Recepcja świata antycznego w twórczości pisarzy bizantyńskich.
14. Leksykografia. Języki techniczne i specjalistyczne.
15. Twórczość dramatyczna zachowana fragmentarycznie.
16. Stoicyzm doby cesarstwa.
17. Problematyka narracji w epice.
18. Rytuał i religia grecka.
19. Armia rzymska doby cesarstwa.
20. Sport w kulturze starożytnej.
21. Panegiryk i propaganda w świecie antycznym.
22. Varia 1: archeologia, historia, historia literatury.
23. Varia 2: epika, tragedia, komedia, liryka.
24. Varia 3: filozofia.
25. Varia 4: *instrumenta studiorum.*
26. Varia 5: rozmaitości.

Obrady kongresu odbywały się w Instytucie Technologicznym w Kavali (Τεχνικό Εκπαιδευτικό Ίδρυμα Καβάλας Technological Educational Institute), uczestnicy obrad mogli również wziąć udział w wycieczkach:

— 24 sierpnia — wycieczka do Filippi: uroczyste otwarcie Kongresu w starożytnym teatrze w Filippi i przestawienie *Heleny* Eurypidesa;
— 27 sierpnia — wycieczka na Thasos;
— 28 sierpnia — wycieczka do Filippi;
— 29 sierpnia — wycieczka do Verginy i Salonik;
— 30 sierpnia — wycieczka na Górę Athoś.

Wielość grup i sekcji tematycznych wyraźnie wskazuje na różnorodność prezentowanych badań,

aczkolwiek jednym z najciekawszych referatów było przedstawienie zebranym nie znanego dotychczas, niedawno odkrytego na Górze Athos kodeksu Tukidydesa z XIII w.

Uczestnicy Kongresu jednomyślnie poparli apel prof. Marcella Gigante do rządu Republiki Włoskiej o wznowienie zaniechanego finansowego i instytucjonalnego wsparcia dla prowadzonych w Herculaneum badań i wykopalisk.

C

Międzynarodowa konferencja naukowa „Grecja mykeńska a Grecja klasyczna", organizowana z okazji XCV Walnego Zgromadzenia Polskiego Towarzystwa Filologicznego 24 – 25 września 1999, Olsztyn

W dniach 24 – 25 września 1999 odbyła się Olsztynie konferencja naukowa pt. „Grecja mykeńska a Grecja klasyczna". Konferencję organizowało Polskie Towarzystwo Filologiczne (koło poznańskie, pełnomocnikiem Zarządy Głównego PTF był prof. Sergiusz Szarypkin z koła toruńskiego PTF).

W piątek 24 września, po uroczystym otwarciu, którego dokonała wiceprezes PTF, prof. dr hab. Krystyna Bartol, pierwszej porannej sesji przewodniczył prof. dr hab. Jerzy Danielewicz. Zgromadzeni wysłuchali czterech referatów:

1. Krzysztof Tomasz Witczak (Łódź), *Stan badań nad sylabariuszem mykeńskim.*
2. Robert A. Sucharski (Warszawa), *Próba etymologicznej reinterpretacji mykeńskiego leksemu* „o-ka".
3. Sergiusz Szarypkin (Olsztyn), *Locativus separativus w tekstach mykeńskich?*
4. Idaliana Kaczor (Łódź), *Nazwy drzew w grece mykeńskiej i klasycznej.*

Po przerwie obiadowej obradom przewodniczyła prof. dr hab. Wanda Popiak, a zebrani wysłuchali dwu referatów, wiążących się z przygotowywaną przez Polskie Towarzystwo Filologiczne (red. prof. dr hab. Henryk Podbielski) syntezą *Literatura Grecji starożytnej*:

1. Jerzy Danielewicz (Poznań), *Grecka liryka chóralna okresu archaicznego* (referat poprzedziło krótkie przedstawienie projektu *Literatury Grecji starożytnej*).
2. Krystyna Bartol (Poznań), *Grecka liryka jambiczna okresu archaicznego.*

Wieczorem uczestnicy Zgromadzenia spotkali się na wieczorku towarzyskim.

W sobotę 25 września obradom przewodniczył prof. dr hab. Sergiusz Szarypkin, a zebrani wysłuchali siedmiu referatów:

1. Lech Bobiatyński (Warszawa), *Wzór poety i mecenasa w starożytnej Grecji.*
2. Agnieszka Wojtylak (Kraków), *Wolność i zniewolenie w tragedii greckiej.*
3. Aleksandra Klęczar (Kraków), *Poezja Homera w tradycji literatury żydowskiej.*
4. Beata Spieralska (Warszawa), *Tatpuruṣa werbalne u Homera.*
5. Mikołaj Szymański (Warszawa), *Nazwy boskie i ludzkie po* „Iliadzie".
6. Łesia Mysłowska (Lwów, Ukraina), *Problemy etymologii hydronimów w dziele Herodota* „Historiae" *i ich zgodność z rzeczywistością.*
7. Ryszard Sajkowski (Olsztyn), *Thrasyllos — meandry astrologii i polityki.*

Obrady zamknęła prof. dr hab. Krystyna Bartol.

Walne Zgromadzenie PTF w Olsztynie było jednym z najmniejszych dotychczasowych: według listy uczestników wzięły w nim udział 32 osoby. Powody tego są być może dwojakie: co najmniej trzy referaty (w tym dwa zagraniczne) nie zostały wygłoszone z przyczyn niezależnych od organizatorów (np. trzęsienie ziemi w Grecji), a po drugie tematyka konferencji, której główny nurt odbiegał od tradycyjnie uprawianej w Polsce filologii klasycznej.

D

SPRAWOZDANIA

1. Sprawozdanie finansowe Zarządu Głównego Polskiego Towarzystwa Filologicznego za okres od 1 września 1998 r. do 31 grudnia 1999 r.

STAN NA DZIEŃ 31.08.1998

	kasa	1.761,25
	bank	16.821,08
	lokata	15.000,00
RAZEM		33.582,33

Przychody w okresie sprawozdawczym

dotacje KBN	166.680,00
składki członkowskie	2.174,50
odsetki bankowe	3.381,11
składki członkowskie ISHR	150,00
wpłaty za „Eos”	2.957,00
Uniwersytet Warszawski	3.000,00
Fundacja na rzecz Rozwoju Nauki Polskiej	1.000,00
sponsor zagraniczny	450,00
RAZEM	179.792,61

ROZCHODY W OKRESIE SPRAWOZDAWCZYM

konferencja w Łodzi	15.862,00
konferencja w Olsztynie	13.900,00
Zarząd Główny PTF	18.733,65
wydawnictwo „Eos”	32.920,32
Antologia „Łacina w Polsce”	1.500,00
projekt badawczy prof. H. Podbielskiego	66.843,81
Ogółem rozchody w okresie sprawozdawczym	149.759,78

STAN NA DZIEŃ 31.12.1999

	kasa	973,50
	bank	52.641,66
	lokaty	10.000,00
RAZEM		63.615,16

2. Sprawozdanie z działalności Zarządu Głównego Polskiego Towarzystwa Filologicznego za okres od 26 września 1998 r. do 25 września 1999 r.

Funkcję honorowego prezesa Polskiego Towarzystwa Filologicznego sprawował do czasu swojej śmierci prof. dr J. Łanowski[1]. Zarząd Główny działał w następującym składzie: prezes: prof. dr hab. J. Axer; wiceprezesi: prof. dr hab. J. Styka, prof. dr hab. K. Bartol, prof. dr hab. A. Szastyńska-Siemion; członkowie Zarządu Głównego: mgr M. Grzesiowski (skarbnik), prof. dr hab. S. Dworacki (redaktor naczelny „Eos”), prof. dr hab. M. Szarmach (przewodniczący KGOJŁ oraz komisji Nagród i Wyróżnień), dr R.A. Sucharski (sekretarz), prof. dr hab. W. Wróblewski (czł.), prof. dr hab. S. Stabryła (czł.), mgr G. Czetwertyńska (czł.), mgr M. Wikarjakowa (czł.), dr hab. J. Budzyński (czł.), dr K.T. Witczak (czł.), ks. prof. dr hab. A. Eckmann (czł.), prof. dr hab. H. Podbielski (czł.) — skład Zarządu

[1] Prof. Jerzy Łanowski zmarł 24 stycznia 2000 r.

został ustalony w drodze wyborów w trakcie sesji administracyjnej XCIV Walnego Zgromadzenia Sprawozdawczo-Wyborczego Polskiego Towarzystwa Filologicznego (Łódź, 26 września 1998 r.) i uznany prawnie postanowieniem Sądu Okręgowego w Warszawie (VII Wydział Cywilny i Rejestrowy) z dnia 29 czerwca '99. Pieczę nad finansami PTF sprawuje mgr A.E. Wacławek.

W okresie sprawozdawczym Zarząd obradował 7 maja '99 na sesji wyjazdowej we Wrocławiu. W posiedzeniu uczestniczyli również dyrektorzy i kierownicy instytutów i katedr filologii klasycznej. W trakcie kadencji zorganizowano XCV Walne Zgromadzenie PTF w Olsztynie (Międzynarodowa Konferencja naukowa pt. „Grecja mykeńska a Grecja klasyczna", 24 – 25 września 1999, w której wzięli udział uczeni z Ukrainy i Polski).

Przedmiotem szczególnej troski ZG PTF była kwestia prawnego uznania znowelizowanego na XCIV Walnym Zgromadzeniu Sprawozdawczo-Wyborczym Statutu PTF. Ostatecznie, większość zmian wprowadzonych do statutu zostało uznanych postanowieniem Sądu Okręgowego w Warszawie (VII Wydział Cywilny i Rejestrowy) z dnia 29 czerwca '99 (obowiązujący tekst statutu jest podany w *Załączniku*)[2].

W chwili obecnej Towarzystwo składa się z trzynastu kół terenowych (*alfabetycznie*: gdańskie, katowickie, kieleckie, krakowskie, lubelskie, łódzkie, opolskie, poznańskie, rzeszowskie, szczecińskie, toruńskie, warszawskie i wrocławskie) i liczy 548 członków (należy jednak zauważyć, iż nie wszyscy członkowie regularnie opłacają składki — faktyczna liczba członków jest niższa).

W okresie sprawozdawczym ZG PTF zabiegał w Komitecie Badań Naukowych o dotacje na finansowanie organu Towarzystwa — „Eos", a także na organizowanie zjazdów. ZG PTF prowadził bieżącą korespondencję i podtrzymywał kontakty zagraniczne z międzynarodowymi stowarzyszeniami starożytników.

W okresie sprawozdawczym zorganizowano XVIII Olimpiadę Języka Łacińskiego — w pracach nad nią brali udział członkowie PTF. Laureaci eliminacji centralnych wzięli udział w międzynarodowym konkursie łaciny cycerońskiej, organizowanym w Arpino (Włochy).

Załącznik

STATUT

POLSKIEGO TOWARZYSTWA FILOLOGICZNEGO

CZĘŚĆ PIERWSZA
Nazwa, teren działalności, siedziba, charakter prawny

§ 1.

Towarzystwo nosi nazwę: Polskie Towarzystwo Filologiczne. Skrót: PTF.

§ 2.

Terenem działalności Polskiego Towarzystwa Filologicznego jest Rzeczpospolita Polska.

§ 3.

Siedzibą Zarządu Głównego jest miasto stołeczne Warszawa.

---

[2] Sąd odrzucił przegłosowany wniosek, dotyczący § 3. Statutu. Proponowana zmiana treści paragrafu: „Siedzibą Zarządu Głównego jest siedziba urzędującego prezesa PTF" nie odpowiada obowiązującemu systemowi prawnemu, który obliguje stowarzyszenia do posiadania wyraźnie określonej siedziby. Sąd przywrócił wcześniejsze brzmienie tego paragrafu: „Siedzibą Zarządu Głównego jest m. st. Warszawa".

§ 4.

Towarzystwo posiada osobowość prawną i ma prawo zakładania kół terenowych, które mogą uzyskiwać osobowość prawną.

§ 5.

Działalność Towarzystwa opiera się na pracy społecznej ogółu członków.

CZĘŚĆ DRUGA
Cel i środki działania

§ 6.

Celem Towarzystwa jest pielęgnowanie i krzewienie nauki o kulturze starożytnej, a zwłaszcza greckiej i rzymskiej.

§ 7.

Do urzeczywistnienia tego celu służą następujące środki:

a. utrzymywanie ścisłych kontaktów z instytucjami profesjonalnie zajmującymi się kulturą antyczną;
b. wykłady i odczyty o treści naukowej i dydaktycznej, odczyty popularnonaukowe oraz inne wystąpienia publiczne w celu propagowania kultury antycznej;
c. zjazdy i konferencje dotyczące stanu badań i dydaktyki w zakresie nauk o antyku;
d. wydawanie publikacji periodycznych i nieperiodycznych w zakresie zagadnień objętych działalnością Towarzystwa;
e. podejmowanie działań w sprawie obecności języków i kultury antycznej w polskim systemie edukacyjnym, zwłaszcza w programach nauczania języków klasycznych w szkołach;
f. utrzymywanie stosunków z towarzystwami naukowymi w kraju i za granicą w sprawach objętych celami Towarzystwa;
g. reprezentowanie i propagowanie polskiej filologii klasycznej za granicą i na międzynarodowych zjazdach naukowych;
h. prowadzenie działalności gospodarczej dla uzyskiwania dochodów na działalność statutową.

CZĘŚĆ TRZECIA
Członkowie, ich prawa i obowiązki

§ 8.

Towarzystwo składa się z członków:

a. zwyczajnych
b. honorowych
c. wspierających.

§ 9.

a. Członkiem zwyczajnym może być każda pełnoletnia osoba fizyczna pragnąca uczestniczyć w realizacji celów Towarzystwa. Członków zwyczajnych przyjmują zarządy Kół PTF na wniosek zainteresowanego, poparty przez dwóch członków Towarzystwa.
b. Członkiem honorowym może być każdy, kto na polu filologii klasycznej lub dla rozwoju Towarzystwa położył wybitne zasługi. Tytuł członka honorowego PTF nadaje Walne Zgromadzenie PTF na wniosek Zarządu Głównego.
c. Członkiem wspierającym może być osoba wspomagająca działalność statutową Towarzystwa.

§ 10.

Towarzystwo może, spośród szczególnie zasłużonych swych członków, powołać dożywotniego prezesa honorowego.

§ 11.

Członkiem zwyczajnym, honorowym lub wspierającym może być także obywatel obcego państwa.

§ 12.

Każdy członek ma prawo:

a. brania udziału w pracach Towarzystwa;
b. czynnego i biernego wyboru do władz Towarzystwa; prawo to nie przysługuje osobom prawnym będącym członkami wspierającymi;
c. korzystania z poparcia Towarzystwa w pracach nad realizacją celów PTF.

§ 13.

Każdy członek ma obowiązek:

a. popierać czynnie cele Towarzystwa stosownie do postanowień Statutu;
b. opłacać regularnie składkę roczną w wysokości ustalonej przez Walne Zgromadzenie PTF; obowiązek nie dotyczy członków honorowych.

§ 14.

Członek PTF może wystąpić na własną prośbę pisemną skierowaną do własnego koła PTF, po wywiązaniu się ze wszystkich zobowiązań względem Towarzystwa.

§ 15.

Jeżeli członek zalegający ze składkami za okres dwóch lat, mimo dwukrotnego upomnienia pisemnego, nie ureguluje swych zobowiązań, może zostać skreślony z listy członków PTF.

§ 16.

Wykluczeniu z Towarzystwa podlega:

a. kto będąc skazanym wyrokiem sądu za przestępstwa pospolite zostanie pozbawiony praw publicznych i obywatelskich praw honorowych
b. kto dopuszczając się czynów nieetycznych lub działając na szkodę Towarzystwa zostanie skazany przez Sąd Koleżeński na karę wykluczenia z Towarzystwa. Wykluczenie z Towarzystwa następuje na mocy uchwały Zarządu Głównego PTF.

§ 17.

Członkowie władz Towarzystwa pełnią swoje funkcje honorowo.

CZĘŚĆ CZWARTA
Władze Towarzystwa

§ 18.

Władzami Towarzystwa są:

a. Walne Zgromadzenie
b. Zarząd Główny
c. Komisja Rewizyjna
d. Sąd Koleżeński.

Walne Zgromadzenie PTF

§ 19.

a. Walne Zgromadzenie Sprawozdawczo-Wyborcze odbywa się raz na 2 lata.
b. Termin i miejsce Walnego Zgromadzenia wyznacza Zarząd Główny (osobą odpowiedzialną za organizację i przebieg obrad Walnego Zgromadzenia jest urzędujący prezes PTF).
c. Na wniosek koła terenowego Zarząd Główny może mu powierzyć organizowanie Walnego Zgro-

madzenia Sprawozdawczego także w czasie kadencji, pod warunkiem znalezienia sponsorów zewnątrz Towarzystwa.

§ 20.

Nadzwyczajne Walne Zgromadzenie PTF zwołuje Zarząd Główny na żądanie 2/3 członków Zarządu lub też:

a. na żądanie najmniej trzech zarządów kół
b. na żądanie Komisji Rewizyjnej
c. na wniosek 20 % członków.

§ 21.

W Walnym Zgromadzeniu uczestniczą z prawem głosu stanowiącego:

a. prezes honorowy PTF;
b. członkowie honorowi PTF;
c. członkowie Zarządu Głównego, o ile głosowanie nie dotyczy absolutorium;
d. członkowie Komisji Rewizyjnej PTF;
e. delegaci kół wybierani spośród członków nie pełniących funkcji we władzach Towarzystwa, po jednym na każdą pełną dziesiątkę członków Koła;
f. wszyscy członkowie PTF obecni na Walnym Zgromadzeniu.

§ 22.

Do kompetencji Walnego Zgromadzenia należy:

a. wybór prezesa honorowego;
b. dyskusja i głosowanie nad sprawozdaniem Zarządu Głównego PTF;
c. uchwalenie wysokości rocznej składki członków PTF;
d. wybór członków Zarządu Głównego, a także wybór członków Komisji Rewizyjnej (zgodnie z §§ 26. i 33.);
e. przyznanie tytułu członka honorowego na wniosek Zarządu Głównego, nad którym to wnioskiem nie ma dyskusji;
f. dyskusja i głosowanie nad wnioskami będącymi na porządku obrad. Wnioski nagłe nie mogą jednak dotyczyć przyznawania tytułu członka honorowego PTF, zmiany Statutu PTF, rozporządzania majątkiem PTF, rozwiązania PTF;
g. wybór członków Sądu Koleżeńskiego;
h. powoływanie komisji Zarządu Głównego (stałych i *ad hoc*).

§ 23.

Do prawomocności uchwał Walnego Zgromadzenia PTF wymagana jest w pierwszym terminie obecność najmniej połowy uczestników Walnego Zgromadzenia. Natomiast w drugim terminie, wyznaczonym w pół godziny po pierwszym, uchwały są prawomocne bez względu na liczbę obecnych.

§ 24.

Głosowanie w sprawach personalnych odbywa się tajnie. Pozostałe uchwały Walnego Zgromadzenia zapadają zwykłą większością głosów w głosowaniu jawnym. W razie równej liczby głosów zarządza się ponowne głosowanie. Uprawnionymi do głosowania są uczestnicy Walnego Zgromadzenia z głosem stanowiącym.

§ 25.

Uchwały dotyczące przyznawania tytułu prezesa honorowego, członka honorowego lub zmian statutowych wymagają 2/3 głosów. Uchwały dotyczące rozporządzenia majątkiem PTF albo rozwiązania Towarzystwa wymagają 2/3 głosów. Na żądanie 1/5 uczestników przeprowadza się głosowanie tajne.

Zarząd Główny

§ 26.

W skład Zarządu Głównego wchodzą:

a. prezes wybierany w osobnym głosowaniu (członek PTF może sprawować funkcję prezesa Towarzystwa maksymalnie przez dwie kadencje);
b. trzej wiceprezesi;
c. skarbnik i sekretarz zamieszkali w siedzibie Zarządu Głównego PTF;
d. sześciu do dziewięciu członków Zarządu Głównego;

Gdy zachodzi konieczność uzupełnienia składu Zarządu Głównego, ZG dokooptowuje do swego grona brakujących członków spośród kandydatów, którzy nie weszli do ZG w drodze wyborów;

e. prezesi wszystkich kół PTF;
f. redaktor organu Towarzystwa — „Eos";
g. przewodniczący Komitetu Głównego Ogólnopolskiej Olimpiady Języka Łacińskiego;
h. kanclerz Towarzystwa powołany przez prezesa;
i. przewodniczący Komisji Nagród.

§ 27.

Propozycje w sprawie wyboru Prezesa i władz Towarzystwa, na podstawie wniosków poszczególnych kół PTF, przedstawia Walnemu Zgromadzeniu Komisja-Matka.

§ 28.

Posiedzenia Zarządu Głównego winny odbywać się co najmniej dwa razy do roku. Do ważności uchwał Zarządu Głównego konieczna jest obecność przynajmniej połowy członków Zarządu Głównego. Uchwały zapadają zwykłą większością głosów obecnych członków. Uchwały Zarządu Głównego podaje się do wiadomości Zarządów Kół PTF.

§ 29.

W skład Prezydium Zarządu Głównego wchodzą:

a. prezes Zarządu Głównego
b. trzej wiceprezesi Zarządu Głównego
c. skarbnik Zarządu Głównego
d. sekretarz Zarządu Głównego
e. dwaj członkowie Zarządu Głównego PTF wybrani przez Zarząd Główny na pierwszym zebraniu.

§ 30.

Prezydium działa w granicach Statutu PTF, prowadząc wszystkie sprawy bieżące Towarzystwa, z obowiązkiem złożenia sprawozdania ze swej działalności Zarządowi Głównemu. Uchwały Prezydium zapadają zwykłą większością głosów, przy obecności co najmniej połowy jego członków.

§ 31.

Prezes lub jeden z zastępujących go wiceprezesów przewodniczy na Walnym Zgromadzeniu PTF oraz na posiedzeniach Zarządu Głównego, przestrzega porządku i stosowania Statutu PTF. Prezes lub wiceprezes i skarbnik przejmują czynności dotyczące spraw finansowych.

§ 32.

Do kompetencji Zarządu Głównego należy:

a. dążenie do urzeczywistniania celów i zadań Towarzystwa w ramach Statutu PTF;
b. zarządzanie majątkiem Towarzystwa;
c. zwoływanie i przygotowywanie Walnych Zgromadzeń;
d. wykonywanie uchwał Walnego Zgromadzenia dotyczących całego środowiska reprezentowanego przez PTF;
e. wybór redaktorów oraz członków Komitetów Redakcyjnych wydawnictw PTF;

f. koordynacja działalności kół;
g. występowanie do kompetentnych władz państwowych w sprawach PTF;
h. reprezentowanie Towarzystwa na zjazdach międzynarodowych i krajowych przez wybranych delegatów oraz wysyłanie przedstawicieli do współpracy z organami międzynarodowymi;
i. ustalanie planu finansowego i jego wykonanie;
j. pozbawianie członkostwa;
k. podejmowanie wszelkich innych czynności zmierzających do realizacji statutowego celu PTF, których Statut nie zastrzega dla innych władz Towarzystwa.

Komisja Rewizyjna

§ 33.

Komisja Rewizyjna składa się z pięciu członków PTF, nie pełniących żadnych funkcji w Zarządzie Głównym, w tym dwu spoza siedziby Zarządu Głównego. Wszyscy członkowie Komisji Rewizyjnej wybierani są na okres dwu lat.

Gdy zachodzi konieczność uzupełnienia składu Komisji Rewizyjnej, Komisja Rewizyjna dokooptowuje do swego grona brakujących członków spośród kandydatów, którzy nie weszli do Komisji Rewizyjnej w drodze wyborów.

§ 34.

W zakres czynności Komisji Rewizyjnej wchodzi nadzór nad majątkiem Towarzystwa. W tym celu, przynajmniej raz w roku przed Walnym Zgromadzeniem, Komisja sprawdza stan finansowy Towarzystwa, podpisuje roczne zamknięcie rachunków, czuwa nad prawidłowością działania Zarządu Głównego, przedstawia Walnemu Zgromadzeniu wniosek w sprawie udzielenia lub odmowy absolutorium dla Zarządu Głównego. Do Komisji należy badanie całej gospodarki finansowej Towarzystwa z punktu widzenia legalności i celowości, prawidłowego zbierania składek członkowskich oraz właściwego wykorzystywania dotacji z budżetu państwowego.

Uchwały Komisji Rewizyjnej zapadają zwykłą większością głosów, w składzie minimum 3-osobowym, i są ostateczne.

Sąd Koleżeński

§ 35.

Sąd koleżeński jest władzą powołaną do rozpatrywania spraw członków Towarzystwa. Rozpoznaniu Sądu Koleżeńskiego podlegają:

a. wykroczenia członków przeciwko etyce zawodowej i działanie na szkodę Towarzystwa;
b. zatargi między członkami Towarzystwa poddane zgodnie przez strony pod rozstrzygnięcie Sądu Koleżeńskiego.

Sąd Koleżeński składa się z 5 członków. Sąd Koleżeński wybiera ze swojego grona przewodniczącego i zastępcę. Sąd Koleżeński orzeka zwykłą większością głosów, w składzie minimum 3-osobowym, w tym przewodniczący lub wiceprzewodniczący.

Orzeczenia Sądu Koleżeńskiego są ostateczne.

Sąd Koleżeński orzeka następujące kary:

a. upomnienie
b. naganę
c. wykluczenie z Towarzystwa.

CZĘŚĆ PIĄTA
Organizacja Kół PTF

§ 36.

Koło PTF może powstać, jeżeli liczy w chwili założenia co najmniej siedmiu członków. Koła powstają za zgodą Zarządu Głównego PTF.

§ 37.

Projekt statutu Koła, które zgodnie z § 4. stara się o uzyskanie osobowości prawnej, powinien uzyskać zatwierdzenie Zarządu Głównego PTF.

§ 38.

Władzami Koła są:
a. Walne Zebranie członków Koła;
b. Zarząd Koła;
c. Komisja Rewizyjna Koła.

Walne Zebranie członków Koła

§ 39.

Do kompetencji Walnego Zebrania członków Koła należy:
a. wybór Zarządu i Komisji Rewizyjnej Koła;
b. udzielenie lub nieudzielenie absolutorium Zarządowi Koła po wysłuchaniu i rozpatrzeniu sprawozdań Zarządu i Komisji Rewizyjnej Koła;
c. rozpatrywanie wniosków władz Koła i poszczególnych jego członków;
d. ustalanie wytycznych pracy Zarządu Koła;
e. wybór delegatów na Walne Zgromadzenie PTF;
f. skrócenie kadencji Zarządu na wniosek 2/3 obecnych na Walnym Zebraniu członków, przy obecności połowy członków Koła;
g. powoływanie Komisji Dydaktycznej i ewentualnie innych stałych lub *ad hoc*;
h. uchwalanie statutu Koła.

Zwyczajne Walne Zebranie członków Koła zwołuje Zarząd Koła, który termin Walnego Zebrania wraz z porządkiem dziennym podaje do wiadomości członków Koła na 10 dni wcześniej.

Zwyczajne Walne Zebranie Sprawozdawcze odbywa się raz do roku. Walne Zebranie Sprawozdawczo-Wyborcze odbywa się raz na trzy lata.

Do prawomocności uchwał Walnego Zebrania Koła PTF wymagana jest w pierwszym terminie obecność najmniej połowy członków Koła. Natomiast w drugim terminie, uchwały są prawomocne bez względu na liczbę obecnych. Uchwały zapadają zwykłą większością głosów.

§ 40.

W Walnych Zebraniach Koła oraz w posiedzeniach Zarządu Koła mogą uczestniczyć z głosem doradczym członkowie Prezydium Zarządu Głównego.

Zarząd Koła

§ 41.

Zarząd Koła składa się z:
a. przewodniczącego;
b. zastępcy przewodniczącego;
c. skarbnika;
d. sekretarza;
e. 2 – 6 członków Zarządu.

Zarząd Koła wybierany jest na okres 2 lat przez Walne Zebranie Koła w głosowaniu tajnym. Przewodniczący wybierany jest w osobnym, tajnym głosowaniu. Zastępcę przewodniczącego, sekretarza i skarbnika Zarząd Koła wybiera z grona Zarządu.

Gdy zachodzi konieczność uzupełnienia składu Zarządu Koła, Zarząd Koła dokooptowuje do swego grona brakujących członków spośród kandydatów, którzy nie weszli do Zarządu Koła w drodze wyborów.

§ 42.

Zarząd Koła składa co roku sprawozdanie ze swych czynności oraz z czynności Koła Zarządowi Głównemu PTF. Zarząd Koła przesyła Zarządowi Głównemu imienny spis członków Koła, którzy uiścili składkę członkowską w okresie sprawozdawczym, w terminie wyznaczonym przez Zarząd Główny. Rozliczenia finansowe Kół muszą się stosować do ogólnie obowiązujących przepisów finansowych.

§ 43.

Zadaniem Zarządu Koła jest kierowanie pracami na swoim terenie, a także, z upoważnienia Zarządu Głównego, zarządzanie majątkiem Koła. Zarząd Koła opracowuje sprawozdanie budżetowe. Do ważności uchwał Zarządu Koła konieczna jest obecność przynajmniej połowy członków Zarządu. Uchwały zapadają zwykłą większością głosów.

§ 44.

Koła mogą uchwalić dla siebie, w granicach Statutu PTF, osobny regulamin dla określonego toku swych czynności. Regulamin uzyskuje prawomocność za zgodą 2/3 głosów członków Koła i po zatwierdzeniu przez Zarząd Główny PTF. Regulamin nie może przydzielać odnośnym organom uprawnień zastrzeżonych dla Zarządu Głównego ani zawierać postanowień sprzecznych z ogólnym Statutem PTF. Nad realizacją regulaminu Kół czuwają ich Zarządy. Ogólny, ramowy regulamin działalności Kół może opracować Komisja Statutowa PTF.

Komisja Rewizyjna Koła

§ 45.

Komisja Rewizyjna Koła składa się z trzech do pięciu osób. Jej uprawnienia są analogiczne do uprawnień Głównej Komisji Rewizyjnej. Uchwały Komisji Rewizyjnej Koła zapadają zwykłą większością głosów, w składzie minimum 3-osobowym, i są ostateczne. W razie stwierdzenia nieprawidłowości w finansowej działalności Zarządu Koła Komisja Rewizyjna Koła zawiadamia o tym natychmiast Główną Komisję Rewizyjną i Zarząd Główny.

Gdy zachodzi konieczność uzupełnienia składu Komisji Rewizyjnej Koła, Komisja Rewizyjna Koła dokooptowuje do swego grona brakujących członków spośród kandydatów, którzy nie weszli do Komisji Rewizyjnej Koła w drodze wyborów.

CZĘŚĆ SZÓSTA
Wydawnictwa PTF

§ 46.

Redakcje wydawnictw PTF prowadzą redaktorzy.

§ 47.

W skład redakcji wchodzą: redaktor lub redaktorzy (jeżeli redakcja ma więcej niż jednego redaktora) oraz sekretarz.

§ 48.

Organem współredagującym „Eos" jest Kolegium Redakcyjne. Członkowie Kolegium odpowiadają merytorycznie za poszczególne działy wydawnictwa. Członków Kolegium Redakcyjnego powołuje Zarząd Główny w porozumieniu z redaktorem.

§ 49.

Sekretarza redakcji powołują redaktorzy.

§ 50.

Redakcja odpowiada za wydawnictwo przed Zarządem Głównym.

§ 51.

Funkcje redakcyjne są opłacane zgodnie z obowiązującymi przepisami.

CZĘŚĆ SIÓDMA
Majątek PTF

§ 52.

Źródło majątku Towarzystwa stanowią:

a. dochód ze składek członkowskich;
b. dochody ze sprzedaży wydawnictw Towarzystwa;
c. subwencje, darowizny i inne środki finansowe uzyskane przez Towarzystwo;
d. zbiór wydawnictw własnych oraz wydawnictw uzyskanych drogą wymiany za wydawnictwa własne; zbiór ten tworzy bibliotekę Towarzystwa;
e. dochody z prowadzonej przez Towarzystwo działalności gospodarczej;
f. majątek stały.

§ 53.

Majątkiem Towarzystwa zarządza Zarząd Główny. Zaciągnięcie zobowiązania majątkowego wymaga uchwały Zarządu Głównego. Z dochodów pieniężnych Zarząd Główny pokrywa koszty wydawnictwa i wydatki administracyjne.

§ 54.

Zarząd Główny ogłasza drukiem przy rocznym sprawozdaniu Towarzystwa także roczne sprawozdanie wydatków Towarzystwa wraz z rocznym zamknięciem rachunków podpisanych przez Główną Komisję Rewizyjną.

CZĘŚĆ ÓSMA
Zmiany Statutu i rozwiązanie Towarzystwa

§ 55.

Zmiany w Statucie PTF uchwala Walne Zgromadzenie PTF na podstawie wniosków Komisji Statutowej ilością co najmniej 2/3 głosów osób mających głos stanowiący, w obecności co najmniej połowy delegatów. Członków Komisji Statutowej wybiera w razie potrzeby Walne Zgromadzenie.

§ 56.

Rozwiązanie Towarzystwa uchwala Walne Zgromadzenie ilością 2/3 głosów obecnych i uprawnionych do głosowania na Walnym Zgromadzeniu, przy obecności co najmniej 1/2 uprawnionych do głosowania. W razie rozwiązania się któregoś z Kół PTF majątek tego Koła przechodzi do majątku PTF, a w razie rozwiązania się Towarzystwa Walne Zgromadzenie orzeka, na jaki cel publiczny ma być użyty majątek Towarzystwa. Do przeprowadzenia likwidacji majątku Towarzystwa Walne Zgromadzenie wyznacza jednego lub kilku likwidatorów.

3. Sprawozdania terenowych kół PTF

1. Sprawozdanie Koła Gdańskiego
(wrzesień '98 — wrzesień '99)

Koło liczy 30 członków. Zarząd Koła działał w następującym składzie: przewodniczący — prof. dr hab. S. Zabłocki; wiceprzewodnicząca — prof. dr hab. Z. Głombiowska; sekretarz — mgr A. Ryś; skarbnik — mgr E. Roguszczak;

Członkowie Koła zebrali się na trzech spotkaniach:

1. E. Wesołowska — *Fedra i Hipolit. Mit wiecznie żywy.*
2. A. Gorzkowski — *Oblicza humanizmu Akademii Krakowskiej na przełomie XV i XVI wieku.*
3. A. Marchewka — *Consonantes mobiles u Homera i Herodota.*

Członkowie Koła mieli ponadto możliwość uczestniczenia w trzydniowej sesji (17-19 XI 1998) zorganizowanej przez studentów Filologii Klasycznej UG, poświęconej miłości w literaturze i kulturze starożytnej Grecji i Rzymu.

2. Sprawozdanie Koła Katowickiego
(wrzesień '98 — wrzesień '99)

Koło liczy 35 członków. Zarząd Koła działał w następującym składzie: przewodniczący — mgr P. Wietrzykowski; wiceprzewodnicząca — dr H. Zemanek; sekretarz — mgr S. Sobczak; skarbnik — mgr J. Wolsza, członkowie: mgr E. Błyskal, dr hab. J. Budzyński, prof. dr hab. W. Kaczanowicz.

Członkowie Koła zebrali się na ośmiu spotkaniach:

1. J. Budzyński — *Hellenika w teorii i praktyce humanistycznych szkół Śląska XVI – XVIII wieku.*
2. N. Rogosz — „Bellum Gallicum" *8, 52 4 – 5 wiarygodność i datacja wydarzeń.*
3. A. Trojnar — *Życie i działalność T. Pomponiusza Attyka.*
4. M. Bednarski — *Apollonios Dyskolos i jego gramatyka.*
5. T. Aleksandrowicz — *Forum Romanum w świetle najnowszych badań.*
6. S. Sobczak — *Nauczanie łaciny w Akademii Medycznej.*
7. H. Zemanek — *Sprawozdanie z zebrania Zarządu Głównego PTF we Wrocławiu.*
8. P. Wietrzykowski — *Stan prac nad* „Iliadą".

Członkowie Koła prowadzili działalność popularyzatorską na terenie szkół i uczelni. Organizowano spotkania z kulturą antyczną, spektakle, konkursy znajomości antyku. Przygotowywano uczniów do olimpiady przedmiotowej i opracowywano materiały pomocnicze do nauki języka łacińskiego i kultury antycznej

3. Sprawozdanie Koła Kieleckiego
(wrzesień '98 — wrzesień '99)

Na adres ZG PTF nie wpłynęły żadne informacje na temat działalności Koła.

4. Sprawozdanie Koła Krakowskiego
(wrzesień '98 — wrzesień '99)

Koło liczy 75 członków. Zarząd Koła działał w następującym składzie: przewodniczący — prof. dr hab. K. Korus; wiceprzewodniczący — prof. dr hab. J. Styka; sekretarz — mgr J. Janik; skarbnik — mgr E. Greber, członkowie: dr K. Woś, dr hab. M. Bednarski, mgr K. Pawłowski;

Członkowie Koła zebrali się na sześciu spotkaniach:

1. K. Korus — *Polityka i poezja: wprowadzenie do* „Antygony" *Sofoklesa.*
2. J. Komorowska — δίκᾳ μέν, καλῶς δ'οὐ, *czyli o interpretacji Eurypidesowego Orestesa.*
3. A. Wojtylak — *Antyk w II części* „Dziadów" *Adama Mickiewicza.*
4. K. Weyssenhoff-Brożkowa — *Pogadanki o łacinie średniowiecznej.*
5. A. Gorzkowski — *Problemy polskiej terminologii retorycznej na przykładzie translacji* „Handbuch der literarischen Rhetorik" *H. Lausberga.*
6. A. Klęczar — „Exagoge" *Ezechiela: próba analizy struktury dramatycznej utworu.*

Członkowie Koła zajmowali się organizacją Olimpiady Języka Łacińskiego. Cykl wykładów przybliżających wiedzę o antyku wygłosił prof. K. Korus:

— *Liryka grecka: geneza rozwój i wpływ na literaturę polską.*
— *Wartość i znaczenie jednostki w demokracji ateńskiej.*
— *Epoka hellenistyczna i jej wpływ na kulturę Europy.*
— *Dramat grecki: wprowadzenie do* „Antygony" *Sofoklesa.*

— *Ideał obywatela greckiego.*
— *Rozwój komedii greckiej.*

Członkowie Koła: mgr A. Korusowa oraz dr H. Wolanin współpracowali z Wojewódzką i Regionalną Komisją Egzaminów Szkolnych przy Kuratorium Oświaty w Krakowie prowadząc warsztaty i prace koncepcyjne nad stworzeniem nowej formuły egzaminu dojrzałości z języka łacińskiego i kultury antycznej.

5. Sprawozdanie Koła Lubelskiego
(wrzesień '98 — grudzień '99)

Koło liczy 34 członków. Zarząd Koła działał w następującym składzie: przewodniczący — prof. dr hab. H. Podbielski; wiceprzewodniczący — ks. prof. dr hab. H. Wójtowicz; sekretarz — mgr R. Sawa; skarbnik — mgr M. Sokołowska; członkowie — ks. prof. dr hab. A. Eckmann, dr K. Narecki.

Członkowie Koła zebrali się na dziewięciu spotkaniach:

1. Ks. H. Wójtowicz — *Recepcja Owidiusza w poezji Seduliusza.*
2. A. Zmorzanka — *Początki gnozy heterochrześcijańskiej: Szymonianie.*
3. H. Kowalski — *Religijność starożytnych Rzymian w I w. przed Chr.*
4. B. Wronikowska — *Dedykacje kościołów w IV w.: spojrzenie patrystyczno-archeologiczne.*
5. D. Słapek — *Mało znany aspekt floraliów: gladiatorki i święto Flory.*
6. Ks. S. Longosz — *Szkolnictwo w okresie patrystycznym.*
7. Ks. A. Żurek — *Julian Pomeriusz wobec duchowej monokultury monastycznej V-VI w.*
8. B. Wronikowska — *Wczesne chrześcijaństwo między Rzymem a Bizancjum (XIV Międzynarodowy Kongres Archeologii Chrześcijańskiej, Wiedeń 19 – 26 X 1999).*
9. D. Próchniak — *Wczesnochrześcijańska i bizantyńska architektura i sztuka Pamfilii, Kapadocji, Cylicji i Likaonii.*

Członkowie Koła brali udział w pracach Olimpiady Języka Łacińskiego. W dniach 25 – 26 maja 1999 członkowie Koła uczestniczyli w sympozjum naukowym nt. *Polskie studia nad antykiem chrześcijańskim*, zorganizowanym przez Międzywydziałowy Zakład Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL — w jego trakcie ks. H. Wójtowicz wygłosił wykład pt. *Zasługi Filologii Klasycznej KUL w propagowaniu literatury wczesnochrześcijańskiej.*

6. Sprawozdanie Koła Łódzkiego
(wrzesień '98 — wrzesień '99)

Koło liczy 44 członków. Zarząd Koła działał w następującym składzie: przewodniczący — dr J. Macjon; wiceprzewodniczący — prof. dr hab. I. R. Danka; sekretarze — dr H. Kobus-Zalewska, dr K. T. Witczak; skarbnik — mgr J. Rybowska; członkowie — dr Z. Danek, dr J. Sowa.

Członkowie Koła zebrali się na siedmiu spotkaniach:

1. R. Danka — *Przydatność danych historyczno-porównawczych w nauczaniu języków antycznych i nowożytnych.*
2. K. T. Witczak — *W sprawie interpretacji minojskich „rogów sakralnych".*
3. J. Macjon — *Sprawozdanie z działalności Koła Łódzkiego PTF w latach 1995 – 98.*
4. M. Wichowa — *Sarmacka Arkadia w twórczości Jana Ostroroga II.*
5. W. Amarantidou — *25 marca — Święto Narodowe Grecji.*
6. A. Maciejewska — *Aulos, syringa: czyli właściwie co?*
7. T. Macjon — *Wspomnienia z* „Lupanarium"*: sprawozdanie z praskiego Kongresu L.V.P.A.*

Członkowie Koła zbierali się także na obradach Sekcji Indoeuropejskiej Koła, w trakcie których prowadzono naukę rekonstruowanego języka indoeuropejskiego. Wygłoszono dziesięć referatów:

1. R. Sowa — *Związek systematyki i geografii roślin z nazewnictwem grecko-łacińskim.*
2. Z. Wąsik — *Ekologia języków w jednoczącej się Europie a zadania językoznawstwa „zewnętrznego".*
3. D. Raczyńska — *Zagadnienie stworzenia świata i mocy stwórczej w tradycji hezjodejskiej, wedyjskiej i biblijnej.*

4. M. Socha — *Szanse i zagrożenia dla Polski w związku z negocjacjami do przystąpienia do Unii Europejskiej.*
5. W. Amarantidou — *Twórczość poetów nowogreckich: Rigasa Ferreosa-Valestinlisa i Dionizjosa Solomosa.*
6. P. Stalmaszczyk — *Druidzi: mity i rzeczywistość.*
7. J. Rybowska — *Religioznawstwo Waltera Burkerta.*
8. W. Amarantidou — *Dionizjos Solomos w twórczości Juliusza Słowackiego.*
9. J. Rybowska — *Sekcja Indoeuropejska Koła Łódzkiego PTF: zarys historyczny.*
10. E. Noszczyńska — *Odrodzenie słowiańskie.*

W dniach 25 – 27 IX 1998 Koło Łódzkie (we współpracy z ZG PTF) zorganizowało XCIV Walne Zgromadzenie Sprawozdawczo-Wyborcze PTF, któremu towarzyszyły trzy konferencje naukowe:

a) *Dzieje tradycji starożytnej w makroregionie łódzkim.*

b) *Kultura grecka na przestrzeni dziejów.*

c) *Latinitas viva.*

Koło patronowało nauce łaciny żywej, członkowie Koła brali udział w konferencjach latynistycznych i uczestniczyli w pracach Olimpiady Języka Łacińskiego.

7. Sprawozdanie Koła Opolskiego (wrzesień '98 — wrzesień '99)

Koło liczy 12 członków. Zarząd Koła działał w następującym składzie: przewodnicząca — prof. dr hab. J. Rostropowicz; wiceprzewodnicząca i skarbnik — dr G. Wcisło; sekretarz — mgr I. Kosiorowska-Majka.

Członkowie Koła zebrali się na kilku spotkaniach roboczych i naukowych:

1. G. Wcisło — *Pogańskie wzory w utworach Salwiana z Marsylii.*
2. J. Rostropowicz — *Mity i polityka w* „Fajnomenach" *Aratosa z Soloj.*
3. W dniach 19 – 23 marca 1999 r. zorganizowano dziewiąte Dni Kultury Antycznej:
   a) 19 kwietnia: eliminacje do Konkursu Mitologicznego.
   b) 20 kwietnia: spotkanie z poezją antyczną.
   c) 21 kwietnia: J. Sachse – *Księga Indii. Mahabharata.*
   d) 22 kwietnia: finał Konkursu Mitologicznego.
   e) 23 kwietnia: G. Wcisło — *O przysmakach kuchni rzymskiej* (wykład połączony z konsumpcją).
4. I. Kosiorowska-Majka — *Różnorodność podręczników w nauczaniu języka łacińskiego.*
5. A. Rozmus — *O magii zapomnianej.*

Członkowie Koła zorganizowali i uczestniczyli w Kongresie Żywej Łaciny w Kamieniu Śl. (12 – 18 lipca, 1999 r.), którego motywem przewodnim była „Silesia Latina".

8. Sprawozdanie Koła Poznańskiego (wrzesień '98 — wrzesień '99)

Koło liczy 45 członków. Zarząd Koła działał w następującym składzie: przewodnicząca — dr E. Skwara; wiceprzewodnicząca — dr T. Wikarjak; sekretarz — mgr S. Brud; skarbnik — mgr E. Nowak.

Członkowie Koła zebrali się na siedmiu spotkaniach:

1. M. Stuligrosz — *Zasada* μέτρον i καιρός *w gnomach Pindara.*
2. K. Tuszyńska-Maciejewska — *Sokratesa sen o wolności.*
3. K. Bartol & J. Danielewicz — *Aristoteles Lyricus.*
4. E. Wesołowska — *Teatr jego widzę wieloraki: dr Wesołowska o Senece.*
5. E. Skwara — *Kalambury u Plauta.*
6. T. Wikarjak — *Orbiliusz we wspomnieniach niebieskich (i nie tylko) mundurków.*
7. P. Szymański — *Łacińskie ślady w języku angielskim.*
8. S. Brud — *Greccy nauczyciele wymowy w* „Rhetorica ad Herennium".

Podczas spotkania świąteczno-noworocznego (styczeń '99) członkowie Koła prezentowali swoje nie publikowane przekłady utworów antycznych: E. Wesołowska — fragment *Medei* Seneki, E. Skwara — scenę z *Amfitriona* Plauta, K. Bartol — fragmenty komediopisarzy greckich na temat wina, cytowane przez Atenajosa.

W dniach 24 – 25 września 1999 Koło współorganizowało XCV Walne Zgromadzenie PTF w Olsztynie i konferencję naukową: *Grecja mykeńska a Grecja klasyczna.*

Członkowie Koła zajmowali się także popularyzacją wiedzy o antyku, współpracując z Wojewódzkim Ośrodkiem Metodycznym w Poznaniu. Brali także udział w seminarium *Latinitati Viuae Prouehendae Associationis* (*L.V.P.A.*) w Kamieniu Śląskim (12 – 18 VII 1999).

Członkowie Koła brali udział w pracach Olimpiady Języka Łacińskiego.

9. Sprawozdanie Koła Rzeszowskiego (wrzesień '98 — wrzesień '99)

Na adres ZG PTF nie wpłynęły żadne informacje na temat działalności Koła.

10. Sprawozdanie Koła Szczecińskiego (wrzesień '98 — wrzesień '99)

Koło liczy 12 członków. Zarząd Koła działa w następującym składzie: przewodniczący — dr P. Urbański; wiceprzewodnicząca — mgr E. Woltman.

Członkowie Koła spotkali się na czterech zebraniach:

1. D. Okoń — *Desygnacja na konsula w okresie pryncypatu.*
2. M. Cieśluk — *Wprowadzenie do lektury Heliodora.*
3. P. Urbański — *Dlaczego Odys zatkał sobie uszy woskiem? Komentarz do* „Dafnidy" *S. Twardowskiego.*
4. S. Wyszomirski — *O alegorii w literaturze antycznej.*

Członkowie Koła spotykali się również na sesjach roboczych, poświęconych Olimpiadzie Języka Łacińskiego, maturze z łaciny i miejscu ścieżki „kultura i tradycja antyczna" w zreformowanej szkole.

11. Sprawozdanie Koła Toruńskiego (wrzesień '98 — wrzesień '99)

Koło liczy 30 członków. Zarząd Koła działał w następującym składzie: przewodniczący — prof. dr hab. W. Appel; wiceprzewodnicząca — dr hab. D. Musiał; sekretarz i skarbnik — mgr A. Brusewicz.

Członkowie Koła zebrali się na pięciu spotkaniach:

1. E. Wipszycka-Bravo — *Chrześcijanie w pogańskim Cesarstwie: świadectwa papirusów.*
2. S. Sharypkin — *Jak się czyta i interpretuje teksty mykeńskie?*
3. M. Jaczynowska — *Wyspa Rodos widziana oczami historyka starożytności.*
4. S. Ochotnikov (Odessa, Ukraina) — *Kolekcja inskrypcji antycznych ze zbiorów Muzeum Archeologicznego w Odessie.*
5. B. Manuwald (Kolonia, Niemcy) — *Zur Dialektik von „alt„ und „neu„ in der griechischer Tragödie.*

W dniach 18 – 20 V 1999 Toruńskie Koło PTR we współpracy z Katedrą Filologii Klasycznej UMK zorganizowało międzynarodową sesję pt. „Origine Cujavus. W 150. rocznicę urodzin Ulricha von Wilamowitz-Moellendorffa".

12. Sprawozdanie Koła Warszawskiego (wrzesień '98 — wrzesień '99)

Koło liczy 152 członków. Zarząd Koła działał w następującym składzie: przewodnicząca — prof. dr hab. M. Borowska; wiceprzewodniczące — dr B. Milewska-Waźbińska, mgr D. Sutkowska; se-

kretarz — mgr M. Mikuła; skarbnik — mgr D. Gacka; przewodnicząca Sekcji Dydaktycznej — mgr B. Strycharczyk; przewodnicząca Sekcji Popularyzacji Wiedzy o Antyku — mgr M. Poszepczyńska; członkowie — mgr G. Czetwertyńska, mgr H. Kaczmarski, mgr G. Kania, mgr K. Tomaszuk, mgr K. Turska, prof. dr hab. J. Wojtczak, dr J. Ziabicka.

Członkowie Koła zebrali się na siedmiu spotkaniach:

1. T. A. Szlezák (Tybinga, Niemcy) — *Das Bild Athens bei Sophokles, Thukidydes und Platon. Ein Vergleich ihrer Urteile über die Demokratie.*
2. J. Domański — *Lutatius Catulus: epizod z dziejów przekładu, naśladownictwa i współzawodnictwa w literaturze rzymskiej.*
3. J. Erdman — *Nowe spojrzenie na starożytne wiadomości o niektórych gwiazdozbiorach.*
4. A. Łukaszewicz — *Memnon: król Egiptu.*
5. K. Kreyser — *Centaury: mieszkańcy leśnych wzgórz Tesalii.*
6. Sesja z okazji „Dnia Urodzin Rzymu".
7. B. Spieralska — *Kategorie werbalne: diateza.*

Aktywnie działały dwie sekcje Koła: Sekcja Popularyzacji prowadziła kursy języków klasycznych, a Sekcja Dydaktyczna organizowała spotkania z nauczycielami liceów, poświęcone tworzonemu programowi praktyk szkolnych, powiązanych z warsztatami edukacyjnymi, przygotowującymi do nauczania języka łacińskiego i kultury antycznej w gimnazjum i liceum nowego typu.

Członkowie Koła brali udział w pracach Olimpiady Języka Łacińskiego.

13. Sprawozdanie Koła Wrocławskiego
(wrzesień '98 — wrzesień '99)

Koło liczy 59 członków. Zarząd Koła działał w następującym składzie: przewodnicząca — dr L. Stankiewicz; wiceprzewodniczący — dr hab. W. Suder; sekretarz — dr M. Krajewski; skarbnik — mgr A. Grochmalicka; przewodniczący Komisji Dydaktycznej — mgr S. Wilczyński; członkowie — mgr M. Kulewska, prof. dr E. Konik, prof. dr hab. L. Rychlewska, prof. dr hab. A. Szastyńska-Siemion, dr hab. T. Szostek.

Członkowie Koła zebrali się na siedmiu spotkaniach:

1. K. Zieliński — *Dokąd płynie Dionizos? Interpretacja wiersza Zbigniewa Herberta.*
2. A. Pacewicz — *Nowa interpretacja Platona: pytania i wątpliwości.*
3. T. Szostek — *Symbolika lwa w starożytności i średniowieczu.*
4. L. Tyszkiewicz — *Najwcześniejsze źródła do historii Słowian.*
5. D. Heck — *Anglosaskie debaty teoretyczno-literackie w poszukiwaniu powrotu do referencyjności.*
6. A. Grochmalicka — *Lucretii* „De rerum natura" *III, 894 – 911: parodia czy nadinterpretacja?*
7. A. Paroń — *Pieczyngowie na kartach* „De administrando imperio" *Konstantyna VII Porfirogenety.*

Członkowie Koła prowadzili działalność popularyzatorską w eterze, nauczali języków klasycznych w Letniej Szkole Języków Antycznych, wygłosili również trzy referaty dla młodzieży szkolnej:

1. M. Wróbel — *Hellenizm.*
2. A. Szastyńska-Siemion — *Spektakl liryczny.*
3. J. Ławińska-Tyszkowska — *Komedie Arystofanesa.*

Komisja Dydaktyczna Koła zorganizowała szkolenia warsztatowe, adresowane do nauczycieli i lektorów języka łacińskiego z Dolnego Śląska. Członkowie Koła brali udział w pracach Olimpiady Języka Łacińskiego.

CONSPECTUS MATERIAE

COMMENTATIONES

Janik Joanna: Δίκη and θέμις in the works of Homer . . . . . 5 – 31
Wiśniewski Bohdan: Sur Diogène d'Apollonie . . . . . 33 – 38
Komorowska Joanna: Loyalty forsworn: an inquiry in Euripides' *Orestes* . . . . . 39 – 52
Drozdek Adam: Infinity in Plato . . . . . 53 – 62
Winiarczyk Marek: Theologische Ansichten des Euhemeros von Messene und ihre „Quellen" . . . . . 63 – 99
Kaczyńska Elwira: Równina Omfalijska w Kallimachowym *Hymnie na Dzeusa* (w. 42 – 45) (The Omphalian plain in the Callimachean *Hymnus to Zeus*, v. 42 – 45) . . . . . 101 – 111
Klęczar Aleksandra: The *Exagoge* of Ezechiel: Analysis of the dramatic structure of the play . . . . . 113 – 118
Weinlich Barbara: Properz im Spiegel von Ovid: *Amores* II 9 als Antwort auf Properz II, 12 und 13 . 119 – 129
Piętka Radosław: Portret poety. Vates w *Astronomikach* Maniliusza (The poet's portrait. Vates in *Astronomica* of Marcus Manilius) . . . . . 131 – 143
Kaczmarkowski Michał: Frazeologia łacińska (La phraséologie latine) . . . . . 145 – 152

SUMMARIA DISSERTATIONUM INAUGURALIUM

Stuligrosz Magdalena: Maxims in Pindar's poetry . . . . . 153 – 162
Błaszczyk Ilona: Seneca the Younger's views on family education in the context of his considerations on principles and realities governing the Roman society of the first century A.D. . . . . 163 – 167

CENSURAE LIBRORUM

Krzysztof Nawotka, Boule and Demos in Miletus and its Pontic Colonies from Classical Age until Third Century A.D., Wrocław 1999 (Leszek Mrozewicz) . . . . . 169 – 170
Richard Alston, Aspects of Roman History, London-New York 1998 (Anna Krzyszowska-Wypustek) . 171 – 173
Walther Ludwig, Hellas in Deutschland, Hamburg 1998 (Marek Winiarczyk) . . . . . 173 – 177

COMMENTARII

XCV Sprawozdanie z działalności Polskiego Towarzystwa Filologicznego za okres od 26 IX 1998 do 24 IX 1999 (Robert A. Sucharski) . . . . . 179 – 196

INDEX AUCTORUM

Błaszczyk Ilona (Bidgostiae) 163
Drozdek Adam (Pittsburgi) 53
Janik Joanna (Cracoviae) 5
Kaczmarkowski Michał (Lublini) 145
Kaczyńska Elwira (Lodziae) 101
Klęczar Aleksandra (Cracoviae) 113
Komorowska Joanna (Cracoviae) 39
Krzyszowska-Wypustek Anna (Wratislaviae) 171
Mrozewicz Leszek (Posnaniae) 169
Piętka Radosław (Posnaniae) 131
Stuligrosz Magdalena (Posnaniae) 153
Sucharski Robert A. (Varsaviae) 179
Weinlich Barbara (Francofurti ad Moenum) 119
Winiarczyk Marek (Wratislaviae) 63, 173
Wiśniewski Bohdan (Lodziae) 33