PL ISSN 0012–7825

EOS

COMMENTARII SOCIETATIS PHILOLOGAE POLONORUM

EDUNTUR
INDE AB ANNO MDCCCXCIV

EDITOR
SILVESTER DWORACKI

EDITORIS ADIUTOR
LESZEK MROZEWICZ

Volumen LXXX 1992
Fasciculus 2

WARSZAWA – POZNAŃ
POLSKIE TOWARZYSTWO FILOLOGICZNE
1993

EDITORUM CONSILIUM

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

COMMENTARII EDUNTUR ADMINISTRANTUR

61–874 POZNAŃ, ALEJA NIEPODLEGŁOŚCI 4
INSTYTUT FILOLOGII KLASYCZNEJ UAM

Commentarii eduntur sumptibus
Consilii Studiis Colendis Instituti

© Copyright by Polskie Towarzystwo Filologiczne, Warszawa – Poznań 1993

Eos LXXX 1992
PL ISSN 0012–7825

PANHELLENISMUS, PARTIKULARISMUS UND XENOPHOBIE. FREMDE IN GRIECHISCHEN POLEIS DER KLASSISCHEN ZEIT

Von

HARTWIN BRANDT

Während der berühmten Verhandlungen, die der persische Feldherr Mardonios 480 v.Chr. mit Athen führte, um die griechische Einheitsfront zu sprengen, verweigerten die Athener jegliche Annäherung an die von ihnen als Barbaren qualifizierten Perser; zudem beruhigten die Athener die um den Zusammenhalt der Griechen besorgten Lakedaimonier laut Herodot mit folgenden Worten: „Ihr kennt doch die Haltung der Athener, daß wir nicht um alles Geld der Welt, nicht um das schönste und trefflichste Land persisch würden und Griechenland in die Sklaverei brächten. Wir haben viele und schwerwiegende Gründe, die uns daran hindern, auch wenn wir es wollten. Zunächst und am gewichtigsten sind die niedergebrannten und zerstörten Tempel und Götterbilder, wofür wir blutigste Rache nehmen müssen, ehe wir uns mit dem aussöhnen können, der dies getan hat. Dazu haben wir gleiches Blut und gleiche Sprache mit den Griechen, die gleichen Heiligtümer und Opfer, die gleichgearteten Sitten (ἤθεα ὁμότροπα)[1]." Diese Beschwörung der Kulturgemeinschaft der Griechen begegnet noch gut hundert Jahre später bei dem Rhetor Isokrates. In einer berühmten Rede, dem 'Panegyrikos', entwickelt Isokrates ein panhellenisches Programm, welches die 'Homonoia', die Eintracht, aller Griechen in der Gegnerschaft zu den Barbaren betont[2].

Zu der besagten antipersischen Symmachie im 5. Jh.v.Chr. trugen auch die im nordwestlichen Griechenland beheimateten Bewohner der ursprünglich von Korinth als Kolonie gegründeten Polis Ambrakia ihr Scherflein bei. Dies weiß Herodot anläßlich der Beschreibung des Flottenaufgebotes vor Salamis (480 v.Chr.) zu berichten[3]. Die Ambrakioten hatten sich also zweifellos um die Sache der Griechen verdient gemacht, indem sie gegen die persischen Barbaren ge-

---

[1] Hdt. VIII 144,2.
[2] Isokr. *Paneg.* 173.
[3] Hdt. VIII 47; zur Kolonisierung durch Korinth s. Thuk. II 80,3.

kämpft hatten. Thukydides nun zählt diese Ambrakioten nur noch zum äußersten Rand des hellenischen Kulturkreises, und er sieht sie bereits in allzu intensivem Kontakt mit den umliegenden barbarischen Stämmen, mit denen sie — so Thukydides — schändlicherweise sogar als Verbündete gemeinsam Krieg führten[4]. Deutet sich hier bereits, in der Zeit des großen Peloponnesischen Krieges und der innergriechischen Entzweiung, die Brüchigkeit eines nur aus Opportunitätsgründen zeitweise beschworenen gemeingriechischen Bewußtseins an, so tritt dies noch deutlicher zutage in der ebenfalls von Thukydides stammenden Schilderung der athenischen Operationen vom Jahr 426 gegen die Aitoler, die im westlichen Mittelgriechenland beheimatet sind. Thukydides berichtet, daß der athenische Stratege Demosthenes sich eine von den verbündeten Messeniern vertretene Einschätzung zueigen machte, derzufolge die Aitoler, die nur in unbefestigten Dörfern wohnten (οἰκοῦν δὲ κατὰ κῶμας ἀτειχίστους), leicht zu besiegen seien; ihr bedeutendster Stamm, die Eurytanen, redeten eine kaum verständliche Sprache und verzehrten das Fleisch ungekocht[5]. Hier wird also den nicht gerade an der Peripherie Griechenlands angesiedelten Aitolern von messenischen und attischen Griechen mit Hilfe typischer Barbarentopoi eine ungriechische Lebens– und Siedlungsweise attestiert.

In einer historischen Situation, die nicht durch eine Bedrohung Griechenlands von außen geprägt war, fand das griechische Gemeinschaftsbewußtsein offenbar nur geringe Verbreitung. Dieser Erkenntnis läßt sich eine weitere Beobachtung hinzufügen: Das panhellenische Ideengut mit der Vorstellung von einer Art griechischer Kulturnation richtete sich nur nach außen gegen die Barbaren — im Inneren Griechenlands entsprach diesem Gedanken nicht etwa die Auffassung von der Homogenität aller Hellenen, sondern es dominierte die Abgrenzung des Bürgers einer Polis vom Nichtbürger, des Politen vom ξένος, wie die folgenden Belege zeigen mögen, an erster Stelle ein Passus aus der 399 v.Chr. von Andokides gehaltenen Rede *Über die Mysterien*. Andokides war wegen angeblicher Mitwirkung an der Verstümmelung von Kultsteinen, den Hermen, in Athen erst inhaftiert worden und dann zeitweise unter anderem nach Thessalien und in die Athen benachbarte Peloponnes ins Exil gegangen. 402 v.Chr. nach Athen zurückgekehrt — vorausgegangen waren wieder ein kurzer Aufenthalt in Athen unter der Herrschaft der 400 sowie neuerliche Verhaftung und Exilierung — wurde Andokides 399 v.Chr. wiederum angeklagt, weil er trotz der ihm auferlegten Atimie an den eleusinischen Mysterien teilgenommen hatte. In seiner Verteidigungsrede *Über die Mysterien* ging Andokides dann auch auf seine Rolle als Verbannter ein und beklagte sein früheres Los im Exil mit den folgenden Worten[6]: „Ich habe gelernt, was es heißt, als Fremder oder

---

[4] Thuk. II 68. 80.

[5] Thuk. III 94,5.

[6] Andok. I 144: ἔτι... εἰδότα δὲ οἷόν ἐστι ξένον εἶναι καὶ μέτοικον ἐν τῇ τῶν πλησίον. Zu den verschiedenen Exilorten des Andokides s. G. Dalmeyda, Andocide. *Discours*, Paris 1930, X mit Anm. 2.

als Metoike im Nachbarland zu leben." Sogar in den rein griechischen Nachbarregionen Athens empfand sich also der Athener als ξένος, als Fremder.

Ähnliches finden wir bei Platon und Aristoteles: In dem von Platon in seinen *Nomoi* entwickelten Entwurf einer musterhaften Ordnung für eine neu zu gründende Polis findet sich der breit ausgeführte Gedanke, die neuen Politen müßten unbedingt aus e i n e m Landstrich (ἀπὸ μιᾶς χώρας) stammen[7]. Denn, so führt der Athener in dem platonischen Dialog aus: „Der Umstand, daß ein Stamm (τὸ γένος) eine Einheit... bildet, erzeugt eine gesunde freundschaftliche Verbundenheit, da er gemeinsam an den Opfern und allem Derartigen teilnimmt; abweichende Gesetze aber und andere Verfassungen läßt er sich nicht so leicht gefallen." Hier werden also Griechen nach den jeweils in verschiedenen Poleis herrschenden Gesetzen (νόμοι) und politischen Systemen (πολιτεῖαι) auseinanderdividiert. Aristoteles schließlich führt in seiner *Politik* eine Reihe von Beispielen warnend dafür an, daß es fast immer zu Bürgerkriegen, zu στάσεις komme, wenn eine Polis eine größere Zahl von Bürgern aus einer anderen Polis aufnehme: So hätten sich im unteritalischen Thurioi die Alteingesessenen mit den neu angesiedelten Sybariten entzweit, und die makedonischen Amphipoliten seien gar von den Leuten aus der Chalkidike, die sie großzügig aufgenommen hatten, aus ihrer Heimat vertrieben worden[8].

Alle diese nur exempli gratia zitierten Quellen zeigen, wie uneinheitlich im klassischen Griechenland bereits die Meinungen der einen Griechen über andere Griechen ausfielen; noch sehr viel zahlreichere und überdies recht unterhaltsame Äußerungen ließen sich hier anführen, wenn man auch noch die Urteile der Griechen über nichtgriechische Völkerschaften wie Skythen oder die libyschen Zauketen miteinbezöge, doch auf die notwendige Differenzierung von nichtgriechischen βάρβαροι und griechischen ξένοι wird gleich noch näher eingegangen werden.

Die bislang präsentierten Aussagen antiker Autoren haben bereits dokumentiert, wie sehr einzelne Auffassungen von der aktuellen historischen Situation, der individuellen Perspektive oder subjektiven Interessen abhängen konnten. Es stellt sich nun die Frage, ob und gegebenenfalls in welcher Form sich verschiedene Haltungen gegenüber den ξένοι im politischen, sozialen, ökonomischen, rechtlichen und kulturellen Leben der griechischen Poleis manifestierten, und diese Frage bildet das Thema der folgenden Ausführungen.

Es ist zwar während der letzten Jahre eine verstärkte wissenschaftliche Aufmerksamkeit gegenüber unserem Gegenstand zu beobachten – genannt seien nur die Namen Philippe Gauthier und Claude Vatin sowie Marie–Françoise Baslez[9],

---

[7] Plat. *Nom.* 708b–c; vgl. auch ebd. 952d – 953e.

[8] Arist. *Pol.* 1303a 25ff.

[9] Ph. G a u t h i e r, *Symbola. Les étrangers et la justice dans la cité grecque*, Nancy 1972; C. V a t i n, *Citoyens et non-citoyens dans le monde grec*, Paris 1984; M.–F. B a s l e z, *L'étranger dans le monde grec*, Paris 1984.

ferner Jakob Seibert, Hans–Joachim Gehrke und Ingomar Weiler[10]-, aber es existieren noch zahlreiche Forschungslücken, die es zu füllen gilt. So fehlt etwa bislang eine systematische Untersuchung zu der Frage, ob in bestimmten Polistypen — zum Beispiel in Hafenpoleis oder in Handelsmetropolen — ein ungewöhnlich hoher Fremdenanteil zu erkennen ist, und ob dort besondere Regelungen juristischer Natur oder spezifische Formen der Integration von Fremden erkennbar sind, was denkbar und vielleicht sogar zu erwarten wäre. Ferner wäre zu klären, ob zwischen stärker oligarchisch geprägten Poleis und demokratischeren Poleis Differenzen hinsichtlich der Behandlung von ξένοι bestehen. In der folgenden Skizze der Situation von Fremden in griechischen Poleis werden gerade diese Aspekte Beachtung finden.

Zunächst bedarf es freilich einer zumindest groben Beschreibung derjenigen, die als Fremde, als ξένοι, zu gelten haben, und damit kommen wir auf die bereits angesprochene Differenzierung von βάρβαροι und ξένοι zu sprechen, auf eine wichtige Abgrenzung, die allzu häufig nicht deutlich genug berücksichtigt wird. So konstatiert Ingomar Weiler in einem jüngst publizierten Aufsatz zu *Fremden in der Alten Welt,* daß durch die Exklusivität des griechischen Bürgerrechts die Polisbewohner „in zwei Lager gespalten wurden — in die πολῖται oder ἀστοί und in die ξένοι oder βάρβαροι."[11] Diese Auffassung verwässert fundamentale Unterschiede: Alle nicht in die Sklaverei geratenen Barbaren, d.h. aus griechischer Sicht alle Nichtgriechen[12], dürfen in den griechischen Poleis zu den ξένοι gerechnet werden, aber die wenigsten ξένοι firmieren als Barbaren, denn sie stammen zum überwiegenden Teil aus anderen griechischen Siedlungen: Ein Bürger von Theben beispielsweise gilt in Korinth als ξένος, aber natürlich nicht als βάρβαρος. Auf jene zweifellos wichtigste Kategorie von freien Fremden in der griechischen Welt wollen wir uns hier konzentrieren[13]; unser Gegenstand ist also eher konventioneller, 'rein griechischer' Natur, und erhellende Ausführungen über multikulturelle Polisgesellschaften werden im folgenden nicht präsentiert werden, denn dies wäre ein anderes Thema.

Große Bedeutung für unsere Überlegungen besitzt auch eine zweite notwendige Differenzierung: Die durchreisenden oder nur kurzfristig in einer Polis anwesenden Fremden können wir vernachlässigen, es geht hier allein um längerfristig oder dauerhaft in einer Polis ansässige Bewohner beziehungsweise um Fremde, die einen längeren Aufenthalt dort anstrebten oder aus irgendwelchen

---

[10] J. Seibert, *Die politischen Flüchtlinge und Verbannten in der griechischen Geschichte*, 2 Bde., Darmstadt 1979; H.–J. Gehrke, *Stasis. Untersuchungen zu den inneren Kriegen in den griechischen Staaten des 5. und 4. Jhs. v.Chr.* (Vestigia 35), München 1985; I. Weiler, *Fremde als stigmatisierte Randgruppe in Gesellschaftssystemen der Alten Welt,* Klio 71, 1989, S. 51 – 59; ders. (Hg.), *Soziale Randgruppen und Außenseiter im Altertum,* Graz 1988.

[11] Weiler, *Fremde* (o. A. 10), S. 57.

[12] Vgl. I. Opelt–W. Speyer, Art. *Barbar* (Nachtrag zum RAC), JbAC 10, 1967, S. 261ff.

[13] Vgl. mit Blick auf Athen Baslez, (o. A. 9), S. 132: „La plupart viennent de cités limitrophes."

Gründen zunächst anstreben mußten. Bereits das griechische Recht war sich dieser Unterschiede bewußt und differenzierte zwischen den nur vorübergehenden Gästen (παρεπιδημοῦντες ξένοι) und den permanent Anwesenden (κατοικοῦντες ξένοι)[14]; in Athen etwa zeigt sich dies darin, daß der Fremde nach einer gewissen Aufenthaltszeit um seine Aufnahme unter die Metöken nachsuchen m u ß t e[15].

Eine weitere Untergliederung der einzelnen Gruppen von ξένοι, deren Lage wir uns nun zuwenden wollen, ergibt sich aus den Motiven und Anlässen für die Mobilität von Menschen, die ihre Heimat verließen und anderswo als Fremde behandelt wurden. Primär muß die freiwillige von der erzwungenen Emigration getrennt werden. Letztere, um mit dieser zu beginnen, begegnet überaus häufig im 5. und 4. Jh.v.Chr., in dem Zeitalter der innergriechischen Kriege sowie der zahlreichen Staseis innerhalb vieler Poleis, woraus massive Fluchtbewegungen und Verbannungen resultierten[16]. Distinktives Merkmal dieser Flüchtlinge und Verbannten ist es, daß sie um Aufnahme, und zwar meist um unbefristete Aufnahme, in anderen Poleis nachsuchten, aber in der Regel an einer späteren Rückkehr in ihre alte Heimat interessiert waren. Folglich ließen sie nur eine begrenzte Bereitschaft zur Integration in die Gemeinschaft der aufnehmenden Polis erkennen — das Bemühen der gastgebenden Polis um die Homogenität und Exklusivität ihrer eigenen Bürgergemeinde und das Rückkehrbegehren der Flüchtlinge, der φυγάδες, ergänzten sich hier.

Am häufigsten dokumentieren unsere Quellen die Aufnahme von Verbannten in Athen, und es handelte sich dabei meist um die demokratisch gesonnenen,mit Athen sympathisierenden Bevölkerungsteile aus Poleis, die von Sparta bedrängt beziehungsweise erobert worden waren oder in denen sich Oligarchen durchgesetzt hatten[17]. Zuflucht in Athen fanden im 5. Jh. v.Chr. zum Beispiel Delier, Plataier, Samier, Mantineier und Thebaner. In der Regel konzedierten die Athener den akzeptierten Neuankömmlingen diverse Privilegien: die Isotelie (die Gleichstellung mit Athenern hinsichtlich finanzieller und militärischer Leistungen) oder die Atelie (die vollständige Steuerfreiheit); ferner die Enktesis (das Recht auf Grundbesitz in Attika) oder prozeßrechtliche Vorteile[18], sehr selten aber verliehen die Athener das Bürgerrecht ihrer Polis und somit die Gleichstellung mit attischen Politen.

Ein besonders interessanter und gut dokumentierter Vorgang in Athen zeigt, daß selbst im Fall der Bürgerrechtsvergabe an flüchtige Neuankömmlinge aus

---

[14] H.F. Hitzig, *Der griechische Fremdenprozeß im Licht der neueren Inschriftenfunde*, ZRG 28, 1907, S. 214; E. Weiss, Art. *Fremdenrecht*, RE Suppl. IV, 1924, S. 514; E. Berneker, Art. ξενίας γραφή, RE IX A, 1967, S. 1444, 1454ff.

[15] J. Bleicken, *Die athenische Demokratie*, Paderborn 1986, S. 69.

[16] Grundlegend: Seibert (o.A.10), passim; Gehrke, *Stasis* (o.A.10), passim.

[17] Gehrke, *Stasis* (o.A.10), Teil I s.v.

[18] Zu diesen und weiteren Privilegien s. Berneker (o.A.14), S. 1459ff.; Gehrke, *Stasis* (o.A.10), S. 230.

anderen Poleis die trennenden Schranken nicht überwunden wurden: In den Jahren 429 – 427 v.Chr. belagerte Sparta die boiotische Polis Plataiai und eroberte sie schließlich; die gerade noch entkommenen sowie die bereits vorher evakuierten Plataier wurden zu Heimatlosen (ἀπόλεις) und fanden Zuflucht in Athen, wo sie sogar das Bürgerrecht erhielten, allerdings mit folgenden Einschränkungen: Den neuen Politen blieb der Zugang zu den gentilizischen Opfern und Kulten sowie zum Archontat verwehrt; jeder hatte sich einer Dokimasie, einer Prüfung, zu unterziehen, um seine politische Zuverlässigkeit und Sympathie mit Athen nachzuweisen; nach Erledigung aller Formalien, wozu die Auflistung der Neubürger auf einer Stele und die Einschreibung in Demen und Phylen gehörten, konnte nachträglich kein weiterer Plataier attischer Bürger werden. Bemerkenswerterweise agierten die de iure nun als Athener geltenden Plataier weiterhin stets als Πλαταιεῖς, und sie nannten sich auch in den Inschriften nie Athener, sondern sie begriffen sich als 'die Plataier, die in Athen wohnen'[19]. Der großzügigen, aber durch nuancierte Sonderregelungen begrenzten Aufnahmebereitschaft der Athener korrespondierte also ein auch nur bedingter Wille der Plataier zur Eingliederung[20], und es zeigt sich darin eine prinzipielle Gleichrangigkeit der Grundhaltung beider Gruppen, ein fast stures Beharren auf der angestammten Polisidentität. Daß dies nicht etwa nur für die fortgeschrittene Demokratie in Athen gilt, belegt ein Blick auf die erheblich konservativeren Polisverfassungen in der Argolis auf der Peloponnes: Die von den Argivern in den 460er Jahren vertriebenen Bewohner der Polis Tiryns ließen sich zum Teil in der nahegelegenen Polis Halieis nieder[21], und sie wurden im Laufe der Zeit ein fester Bestandteil der dortigen Bürgergemeinde. Sie prägten aber in Halieis noch bis ins 3. Jh.v.Chr. Münzen mit der Legende TIPYNΘIΩN[22] — sie insistierten also noch nach Jahrhunderten auf ihrer ursprünglichen Herkunft.

Gänzlich andere Voraussetzungen als für die Flüchtlinge und Verbannten gelten nun für die freiwilligen Wanderungsbewegungen, die im 5./4. Jh.v.Chr.

---

[19] M. Amit, *Great and Small Poleis. A Study in the Relations between the Great Powers and the Small Cities in Ancient Greece,* Brüssel 1973, S. 75ff., S. 95ff. Seibert (o.A.10), S. 60; Gehrke, *Stasis* (o.A.10), S. 132f.; vgl. Isokr. *or.* XII 93. XIV 51; Lysias *or.* XXIII 2ff.; Dem. *or.* LIX 104ff.; Ael. Aristid. *Panath.* 57; IG I^2 949, Z. 76ff. Daß mit den in der Inschrift IG I^2 949 Z. 76ff. verzeichneten ἔνγραφοι die Plataier gemeint sind (vgl. Thuk. IV 67,2), ist zwar nicht gesichert, dies liegt aber seit der plausiblen Annahme von U.v.Wilamowitz–Möllendorf (*Demotika der Metoeken* II, Hermes 22, 1887, S. 216f. A. 4) nahe.

[20] Die gewissermaßen landsmannschaftlich–korporative Sonderstellung und Geschlossenheit der Plataier spiegelt sich auch in der von Lysias (*or.* XXIII 6) stammenden Nachricht, daß die in Athen aufgenommen Plataier sich jeweils am letzten Tag des Monats auf dem Käsemarkt versammelten — gewiß, um genuin 'plataiische Angelegenheiten' zu erörtern.

[21] Hdt. VII 137,2. Strab. VIII 6,11 (C 373) Aus dem Wortlaut Strabons geht klar hervor, daß die Tirynthier dort nicht etwa eine neue Siedlung gründeten; vielmehr bestand dort schon eine Polis, welche die Tirynthier integrierte; so auch F. Kiechle, *Argos und Tiryns nach der Schlacht bei Sepeia,* Philologus 104, 1960, S. 198f. mit Anm. 5. Dies ist jetzt auch archäologisch nachgewiesen: W.W. Rudolph, *Excavations at Porto Cheli and Vicinity,* Preliminary Report VI: Halieis, Hesperia 53, 1984, S. 123 – 170.

[22] Kiechle, ebd.

aufgrund der wirtschaftlichen und kulturellen Dynamik in ganz Griechenland ebenfalls sprunghaft zunahmen. Händler und Gewerbetreibende ließen sich an wirtschaftsstrategisch günstigen Orten nieder[23], und Bauarbeiter und Steinmetze residierten im Fall langfristiger Bauprojekte oft jahrelang am Ort ihrer Beschäftigung. So wissen wir etwa, daß in der Kleinstadt Epidauros, die gegen 380/70 v.Chr. den Ausbau des Asklepiosheiligtums in Angriff nahm, der sich dann bis zum Ende des 4. Jhs. hinziehen sollte, nur mit Hilfe von Meistern aus Korinth, Argos und Athen ein derart ambitiöses Bauvorhaben realisiert werden konnte[24]. Besondere Mobilität bewiesen ferner Künstler aller Disziplinen[25]. Wo sie sich niederließen, erhielten sie in der Regel den Status eines Fremden, eines ξένος, mindestens mit dem Privileg der οἴκησις (dem Aufenthaltsrecht)[26], oder sie gerieten in den Stand eines Metöken mit den bekannten Rechten und Pflichten[27]: Von den Rechten der besonders gut bekannten Metöken in Athen seien hier vor allem das Wohnrecht und der Rechtsschutz hervorgehoben, von den Pflichten die Zahlung einer Kopfsteuer, die Beteiligung an Umlagen für Kriegskosten und an Liturgien sowie die fakultative Heranziehung zum Kriegsdienst. Selten begegnet dagegen die Bürgerrechtsverleihung, wie etwa im Fall des berühmten, aus Thasos stammenden Malers Polygnot, der zum athenischen Bürger avancierte[28]. Der in der Regel überall zu beobachtenden politischen Minderberechtigung der zugezogenen Künstler, der τεχνῖται, entsprach jedoch nicht zwangsläufig auch eine ökonomische und soziale Inferiorität, im Gegenteil: Die Abrechnungsinschriften vom Bau des Erechtheion in Athen zeugen von gleichem Lohn für Politen und Metöken[29], und Vasenbilder zeigen Künstler beispielsweise beim Symposion, also in einer für die führenden aristokratischen Schichten typischen sozialen Situation[30].

Die unverkennbare Zunahme von Fremden in griechischen Poleis und die ebenso unübersehbar restriktive Praxis von Bürgerrechtsverleihungen im 5. und 4. Jh.v.Chr. koinzidieren mit der in den Quellen erkennbaren Ausbildung und

---

[23] F. Gschnitzer, *Griechische Sozialgeschichte von der mykenischen bis zum Ausgang der klassischen Zeit*, Wiesbaden 1981, S. 20ff.

[24] W. Müller–Wiener, *Griechisches Bauwesen in der Antike*, München 1988, S. 22f.

[25] H. Philipp, *Handwerker und bildende Künstler in der griechischen Gesellschaft. Von homerischer Zeit bis zum Ende des 5. Jhs.v.Chr.*, in: Polyklet. Der Bildhauer der griechischen Klassik, Frankfurt am Main 1990, S. 79 – 110.

[26] Daß die οἴκησις ein Privileg und keinesfalls das Recht jedes Fremden darstellt, zeigt richtig (vor allem mit Hinweis auf R. Meiggs–D.M. Lewis, *A Selection of Greek Historical Inscriptions*, Oxford 1969, Nr. 85) E. Levy, Métèques et droit de résidence, in: R. Lonis (Hg.), L'étranger dans le monde grec, Nancy 1988, S. 55ff.

[27] Grundlegend: D. Whitehead, *The Ideology of the Athenian Metic*, Cambridge 1977; s. ferner Levy (o. A. 26), S. 47 – 67; Ph. Gauthier, Métèques, périèques et paroikoi': Bilan et points d'interrogation, in: Lonis (o. A. 26), S. 23 – 47.

[28] Philipp (o. A. 25), S. 95.

[29] Ebd., S. 89.

[30] Ebd., S. 92.

Weiterentwicklung des Fremdenrechts in klassischer Zeit[31], so daß die Annahme eines Kausalzusammenhanges zulässig, ja zwingend erscheint: Um einerseits inneren Frieden und Rechtsstaatlichkeit in einer Polis zu garantieren, ohne jedoch andererseits die Exklusivität der Politengemeinde zu beschädigen, bedurfte es offenbar spezifischer Regelungen im Rahmen eines etwa für Milet explizit überlieferten ξενικὸς νόμος[32], zum Teil verbunden (wie etwa in Athen oder in Oiantheia und Chaleion) mit gesonderten Fremdengerichten (ξενοδίκαι)[33]; zusätzliche Rechtssicherheit für Fremde garantierten schließlich zwischenstaatliche Vereinbarungen wie Rechtshilfeverträge (σύμβολα) und Asylieabkommen[34]. So vorteilhaft diese Tendenzen sich für den einzelnen Fremden ausgewirkt haben mögen, so zementierten sie dennoch die bestehenden Schranken zwischen Einheimischen und ξένοι: Der Verrechtlichung des Fremdenstatus korrelierte also keineswegs eine verstärkte Integration des ξένος in die neue Gemeinde, im Gegenteil: Die nun auch juristisch fixierten Konturen der Ungleichheit traten nur um so deutlicher hervor[35].

An diesem Punkt unserer Überlegungen stellt sich die bereits angeschnittene Frage nach möglichen lokalen Schwerpunkten des Fremdenzulaufs. Die etablierte, trotz vereinzelter Kritik immer wieder vertretene Lehrmeinung postuliert einen unvergleichlich hohen Fremdenanteil vor allem für Poleis mit ausgeprägter handelspolitischer Bedeutung[36]. So konstatierte noch vor wenigen Jahren F. Gschnitzer für die klassische Zeit: „Die großen Handels– und Gewerbezentren, etwa Athen, Korinth, Ephesos, Rhodos, Syrakus ziehen sie [die Fremden] an[37]." Überprüft man diese Auffassung am verfügbaren Quellenbestand, d.h. vor allem an den literarischen Texten und an den Inschriften, so zeigt sich schnell die Notwendigkeit der Modifizierung. Am ehesten trifft besagte communis opinio noch

---

[31] Berneker (o. A. 14), S. 1451ff.

[32] Berneker (o. A. 14), S. 1452.

[33] Athen: IG II^2 144.; vgl. K.–W. Welwei, *Die griechische Polis,* Stuttgart u.a. 1983, S. 266. Oiantheia und Chaleion: IG IX 1,333; vgl. Hitzig (o. A. 14), S. 232f.; E. Weiss, *Griechisches Privatrecht,* Leipzig 1923, S. 177f.

[34] Hitzig (o. A. 14), S. 235f.; Gauthier (o .A. 9), *Symbola,* passim.

[35] Hinzuweisen ist in diesem Zusammenhang auch auf die Tatsache, daß es kein Internationales Privatrecht im klassischen Griechenland gab, sondern daß stets die Idee beherrschend blieb, „nach welcher Herkommen und Gesetz einer jeden Gemeinschaft ausschließlich deren Mitglieder betrafen" (H.J. Wolff, *Das Problem der Konkurrenz von Rechtsordnungen in der Antike,* in: Sitzungsber. der Heidelberger Akad. d. Wiss., Phil.–Hist.Kl., Jg. 1979, 5. Abh., Heidelberg 1979, S. 75). Das Festhalten an diesen Vorstellungen war primär „verantwortlich für die noch in klassischer und hellenistischer Zeit zögernde und niemals vollständige Zulassung von Ausländern zu den Gerichten, wie auch für die Tatsache, daß die Anwendung von Gesetzen einer Polis auf Nichtbürger ihres Ausnahmecharakters niemals ganz entkleidet wurde" (Wolff, ebd., S. 76).

[36] G. Busolt–H. Swoboda, *Griechische Staatskunde,* München 1920, S. 292: „Am stärksten war diese (sc. die Fremdbevölkerung) natürlich in größeren Handels– und Industrieplätzen vertreten, namentlich in verkehrsreichen Seestädten, wo sich reichlich Gelegenheit zu Handelsgeschäften und zum gewinnbringenden Betriebe eines Gewerbes bot."

[37] Gschnitzer (o. A. 23), S. 121.

für Athen zu, denn in den attischen Inschriften des 5. und 4. Jhs.v.Chr. finden sich in der Tat zahlreiche Metöken und ξένοι, und Thukydides sowie die attischen Redner bestätigen diesen Befund[38]. Allerdings spielten die Politen in Athen mindestens eine ebenso große Rolle in Handel und Gewerbe wie die Fremdbürtigen, was etwa aus den Komödien des Aristophanes unzweideutig hervorgeht[39]. Und überdies sorgten wohl in besonderem Maße die politischen Wirren des 5. und 4. Jhs.v.Chr. für den Zuzug nach Athen, dem quasi natürlichen Refugium für alle diejenigen in ganz Griechenland, welche der Demokratie anhingen.

Dagegen ist im Falle des ebenfalls von Gschnitzer angeführten Korinth, eines „mittleren Agrarstaates mit bedeutender maritimer Komponente"[40], Skepsis geboten: In Korinth läßt sich nämlich eine überaus restriktive Aufnahmepraxis beobachten, das Recht auf Grundbesitz wurde augenscheinlich nie an Metöken und Fremde verliehen[41], und ξένοι finden sich so gut wie gar nicht in den Inschriften. Stattdessen müssen wir mit einem starken Engagement von Korinthern selbst in Handel und Gewerbe rechnen[42]. Die oft vorbehaltlos unterstellte Koinzidenz von handelspolitischer Attraktivität einer Polis und erhöhtem Fremdenanteil erweist sich als Chimäre, was sich zusätzlich etwa für die handelsstrategisch bedeutsame Insel Samos feststellen läßt, wo für das 5./4. Jh.v.Chr. kaum Fremde belegt sind[43]. Freilich soll damit nicht prinzipiell geleugnet werden, daß eine Handelsmetropole ξένοι anziehen und auch zur Ansiedlung motivieren konnte, wie dies etwa in Ägina, einem Emporion par excellence, der Fall war[44]; — aber es besteht eben kein zwangsläufiger Kausalnexus. So kann es schließlich auch nicht verwundern, daß die frühesten Belege außerhalb Athens für Metöken, also für zugewanderte Fremde, aus Argos stammen, einem klassischen Agrarstaat ohne nennenswerte außenwirtschaftliche Kontakte[45]. Gänzlich aus

---

[38] H. Hommel, Art. *Metoikoi*, RE XV, 1932, S. 1441f.; Whitehead (o.A.27), S. 27ff.

[39] V. Ehrenberg, *The People of Aristophanes. A Sociology of Old Attic Comedy*, Oxford ²1951, S.149 und 159.

[40] H.–J. Gehrke, *Jenseits von Athen und Sparta. Das Dritte Griechenland und seine Staatenwelt*, München 1986, S. 116ff und 128ff.

[41] J.B. Salmon, *Wealthy Corinth. A History of the City to 338 B.C.*, Oxford 1984, S. 162: „The right to own land and property was reserved for citizens. Athens was probably exceptional in granting it to — very few — privileged foreigners; Corinth may nòt have done so at all."

[42] Herodot (II 167,2) berichtet, daß in Korinth die Handwerker größere Achtung genossen als in allen anderen griechischen Poleis: ἥκιστα δὲ Κορίνθιοι ὄνονται τοὺς χειροτέχνας. Diese Wertschätzung dürfte aus entsprechenden Tätigkeiten von Korinthern selbst resultieren, vgl. Salmon, S. 161ff.

[43] G. Shipley, *A History of Samos 800 – 188 B.C.*, Oxford 1987, S. 149. Auch Samos gehört nach Gehrke, *Jenseits von Athen* (o. A. 40), S. 118ff., zu den „mittleren Agrarstaaten mit besonderer maritimer Komponente."

[44] Zu Ägina als 'Händlerstaat': Gehrke, ebd., S. 172ff. Xen. (*Hell.* V 1,12) überliefert, daß 388 v.Chr. im Kampf gegen Athen auf seiten Äginas 150 Ägineten, aber 200 ξένοι δὲ καὶ μέτοικοι καὶ ναῦται fielen.

[45] IG IV 552 und 615; vgl. Hommel (o. A. 38), 1417; zum Verständnis der Metöken als Immigranten: Levy (o. A. 26), 47ff.; zum Agrarstaat Argos: Gehrke, *Jenseits von Athen* (o. A. 40), S. 113ff. Man vergleiche ferner die detaillierten Bestimmungen in einem argivischen Dekret des 4. Jhs. v.Chr. bezüglich

dem Rahmen fällt im übrigen Sparta, das nicht etwa, in Analogie zu Athen, zum Zufluchtsort oligarchisch eingestellter Griechen avancierte, sondern kaum Fremde für eine längere Dauer aufnahm[46], was sich besonders in der regelmäßig erfolgenden Fremdenaustreibung (ξενηλασία) niederschlug[47].

Abschließend bedarf es noch eines kurzen Blickes auf eine dritte Gruppe von ξένοι, auf die Fremden im Rahmen zwischenstaatlicher Regelungen; insbesondere handelt es sich hier um die Institute der Isopolitie und der Proxenie. Isopolitieverträge regelten die einseitige oder gegenseitige Verleihung des Bürgerrechts einer Polis an die gesamte Bürgerschaft einer anderen Polis[48]; sie wurden in der Regel aus pragmatischen Gründen abgeschlossen, etwa angesichts eines Mangels an eigenen Bürgern oder wegen besonderer politischer Interessen; ein weiteres Motiv für Isopolitieverträge bestand in traditionellen Verbindungen zwischen zwei Poleis in Form von φιλία (Freundschaft) oder συγγένεια (einem tatsächlichen oder auch nur fiktiven Verwandtschaftsverhältnis)[49]. Doch selbst in diesem eher selten dokumentierten Fall einer in größerem Maßstab erfolgenden Erweiterung der Bürgergemeinde avancierten die Isopoliten nicht tatsächlich, wie es dem Wortsinn entspräche, zu gleichberechtigten Vollbürgern in der verleihenden Gemeinde, sondern sie erhielten eher den Status privilegierter ξένοι[50]; wenn sie tatsächlich umsiedelten, mußten sie beispielsweise bestimmte Ausschlußfristen bei der Ämterzulassung und der Beteiligung an wichtigen Kulten akzeptieren[51].

Noch exklusiver als die Isopolitie stellt sich in klassischer Zeit die Proxenie dar. Im Rahmen dieser Institution agierte der Bürger einer Polis als Interessenvertreter einer anderen Polis, die ihn zu ihrem Proxenos erkoren hatte. Dieser Status wurde in der Regel nur besonders exponierten oder durch bestimmte Verdienste und Leistungen ausgewiesenen Politen verliehen; er brachte dem Proxenos in der Polis, die ihn erwählt hatte, bisweilen zahlreiche Privilegien ein[52], wie die uns schon bekannte Atelie oder Isotelie, ferner die Asylie, die Enktesis, daneben die Prodikie (die vorgezogene Behandlung von Prozeßfällen, in die der Proxenos involviert war), und außerdem die Prohedrie (einen Ehrenplatz bei Spielen und im Theater[53]) sowie noch manches andere, nicht selten auch das

---

der Residenz (οἴκησις) und Eingliederung von Aspendiern: R.S. Stroud, *An Argive Decree from Nemea Concerning Aspendos,* Hesperia 53, 1984, 193ff.

[46] Der wohl aus Elis stammende Tisamenos erhält im 5. Jh.v.Chr. das Bürgerrecht in Sparta (Hdt. IX 33.36) — zweifellos ein seltener Ausnahmefall.

[47] H. Volkmann, Art. *Xenelasia,* Der Kleine Pauly 5, 1979, S. 1406.

[48] W. Gawantka, *Isopolitie. Ein Beitrag zur Geschichte der zwischenstaatlichen Beziehungen in der griechischen Antike* (Vestigia 22), München 1975, S. 40.

[49] Ebd. S. 92.

[50] Ebd. S. 47 – 92 (über den 'Isopoliten im engeren Sinne').

[51] Dies geht deutlich aus dem allerdings erst dem 3. Jh.v.Chr. entstammenden Isopolitievertrag zwischen Milet und Seleukeia/Tralleis hervor, s. Gawantka, ebd., S. 11ff.

[52] F. Gschnitzer, Art. *Proxenos,* RE Suppl. XIII, 1973, S. 710ff.

[53] F. Kolb, *Theaterpublikum, Volksversammlung und Gesellschaft in der griechischen Welt,* Dioniso 59/II, 1989, S. 346f.

sinnung. Das kleinräumige, weitgehend auf die Belange der eigenen Gemeinde beschränkte Denken läßt sich als ein wesentliches Charakteristikum der griechischen Polisidentität bestimmen.

Dieses Phänomen wird leicht verkannt, wenn von d e r griechischen Polis, d e n Griechen oder d e m griechischen Menschenbild in der klassischen Zeit gesprochen wird. Denn tatsächlich entspricht der Vielfalt der politischen Ordnungsvorstellungen und der Mannigfaltigkeit lokaler Traditionen die Heterogenität der mentalen Verfassung: Der Grieche einer Polis sah sich mit dem Bürger einer anderen Polis nicht in erster Linie durch gemeingriechische Bande verbunden, etwa in Form einer allgemein verbindlichen Ordnung, eines gewissermaßen nationalen Nomos. Vielmehr prägten und bewegten ihn die besonderen Sitten, Bräuche, Interessen und Mythen seiner eigenen, vielleicht auch nur kleinen Polis, für ihn galt der πάτριος νόμος, die in seiner Heimatgemeinde gültige und tradierte Lebens– und Rechtsform, und diese stellte er über alle anderen.

Tübingen

Eos LXXX 1992
PL ISSN 0012–7825

Z BADAŃ NAD METODAMI ARGUMENTACJI W MYŚLI GRECKIEJ

Napisał

MARIAN WESOŁY

ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ
Życie bez badania nie jest życiem godnym człowieka.
Sokrates u Platona, *Apol.*38 A

Zapoczątkowanie myślenia racjonalnego i badawczego w starożytnej Grecji stanowi jedyny w swoim rodzaju przełom w historii ludzkości. Tradycja tego myślenia wyznacza bowiem ciągłość filozofii i nauki po dzień dzisiejszy. W badaniach nad filozofią grecką nastąpił w ostatnich latach znaczący postęp i wiele kwestii ukazanych zostało w zupełnie nowym świetle[1]. Do spornych i mało nadal zbadanych problemów należy geneza i rozwój metod argumentacji w myśli greckiej. Pod pojęciem *metody* rozumiemy tutaj (zgodnie z etymologią μετά, ὁδός) drogę odbytą w badaniu czy też *sposób* (τρόπος) rozstrzygania problemów. Związane z tym pojęcie *argumentacji* wyrażane jest w kontekstach metodologicznych poprzez λόγος (co oznacza także *mowę*, *wypowiedź*, *zdanie*, *dyskurs* itd.) wraz z jego złożeniami διάλογος, συλλογισμός itp. Mówienie o *logice* byłoby tu anachronizmem, skoro pojęcie to przyjęło się dopiero w późnej starożytności. Zgodnie jednak z konwencją niekiedy posłużymy się terminem „logika", jak w przypadku Arystotelesa.

W artykule niniejszym naszkicujemy w pewnym systematyzującym porządku wyniki naszych poprzednich dociekań nad metodami argumentacji w myśli greckiej: od „metody prawdziwej" Parmenidesa, poprzez elenktykę Gorgiasza, Zenona i Sokratesa, do dialektyki Platona oraz apodejktyki Arystotelesa. Ogra-

---

[1] Z nowszych badań nad powstaniem i rozwojem myśli greckiej godne odnotowania są prace G.E.R. Lloyda, *Magic, Reason and Experience*. Cambridge 1979; *Science, Folklore and Ideology*. Cambridge 1983; *The Revolution of Wisdom*. University of California Press 1987. Zob. także dwa ostatnie zbiory rozpraw: *Greek Studies in the Philosophy and History of Science*, Ed. by P. Nicolacopoulos, Boston Studies inthe Philosophy of Science, CXXI 1990, s. 1 – 185; J.-M. Mattéi, *La naissance de la raison en Grèce*. Paris 1990.

W zwięzłym przeglądzie metod argumentacji od Parmenidesa do Arystotelesa różnimy się jednak od powyższych opracowań ze względu na nasz sposób rozumienia szeregu kwestii szczegółowych.

z dziełka aporematycznego Arystotelesa *O Melissosie, Ksenofanesie i Gorgiaszu*, którego autentyczność nadal jest, naszym zdaniem, niesłusznie kwestionowana. Tekst ten bowiem w pełni odpowiada osobliwościom stylu i metodzie dialektycznej Stagiryty[5].

Otóż Gorgiasz parodiując sposób rozumowania Parmenidesa, przedłożył *własny argument*, nazwany przez nas *meontologicznym*, że *niebyt jest*, ponieważ *niebyt jest niebytem.* Autor traktatu *O niebycie* dążył jednak do wykazania na sposób elenktyczny, że *nie jest ani byt ani niebyt*, czyli że *nic (nie) jest.*

W ten sposób więc interpretowaliśmy *argument własny* Gorgiasza, wyróżniając w nim najpierw wywód meontologiczny, a następnie nihilistyczny. Wskazaliśmy przy tym, że w *Sofiście* Platona oraz w *Fizyce* i *Metafizyce* Arystotelesa zawarte są pewne wątki nawiązujące do tegoż *argumentu* Gorgiasza, które dotychczas nie zostały wystarczająco rozpoznane i właściwie zinterpretowane. Dało to nam też podstawę do przedłożenia pewnych rozstrzygnięć trudnych miejsc w omawianych tekstach[6].

Można ogólnie stwierdzić, że rodowód argumentacji sofistycznej wynikał z sytuacji problemowej, jaka zaistniała po odkryciu przez Parmenidesa takiej metody badania prawdziwego, która uzasadniała wyłącznie myślny (logiczny) obraz jednego, niezmiennego, nieruchomego i niepodzielnego bytu. Zanegowanie bowiem powyższej metody, wynikłe z wszelkiej wiedzy zmysłowej o ruchu i wielości, prowadzić musi, jak tego dowodził Zenon z Elei, uczeń Parmenidesa, do słynnych aporii[7].

W opinii Arystotelesa (fr. 39 Gigon) Zenon miał być odkrywcą *dialektyki*, zapewne sztuki dyskutowania w sensie elenktycznym, która polegała na odrzuceniu danej tezy poprzez wykazanie, że wynikające z niej konsekwencje są wzajemnie sprzeczne. Przypomina to *modus tollendo tollens*, czy też wnioskowanie apagogiczne jako *reductio ad absurdum*. Ogólny schemat takiego odrzucania tez można przedstawić następująco:

---

[5] Uczeni kwestionujący autentyczność pisma *De MXG* nie rozpoznają należycie metody aporetycznej Arystotelesa. Interpretację meontologii Gorgiasza podjęliśmy w kontekście założeń Stagiryty. Zob. M. W e s o ł y, *Le tecniche argomentative di Gorgia intorno alla tesi che nulla esite*, w: *Gorgia e la sofistica*. A cura di L. Montoneri — F. Romano, Catania 1986, s. 311 – 341 (na temat autentyczności *De MXG* zob. s.311 – 335 przypis 4, oraz cytowany powyżej artykuł *L'«argomento proprio» di Gorgia*, s. 22 – 23 przypis 3). J. M a n s f e l d w artykule *De Melisso Xenophane Gorgia: Pyrrhonizing Aristotelianism*, „Rheinisches Museum" 131, 1988, s. 239 – 276 (przedruk [w:] Studies in the Historiography of Greek Philosophy, Assen 1990, s. 200 – 237) zapowiedział rozważenie naszych tez co do autentyczności *De MXG* przy innej okazji (zob. przypis 15 w tym artykule). Ponadto uwzględnił naszą interpretację Gorgiasza E. Berti w artykule Gorgia e la dialettica antica, [w:] Sei lezioni sulla sofistica, a cura di C. Natali, Jouvence, Roma, 1992, s. 13 – 26.

[6] Chodzi tu głównie o *crux philologorum* w Platońskim *Sofiście* (259 C – D): ταῦτα rozstrzygamy po prostu jako ταὐτά. Korekturę tę akceptował *per litteras* prof. K. Gaiser. Por. Arystoteles, *Metaph.* 1008a21 (analogiczna korektura). Zob. ponadto naszą rekonstrukcję zepsutego miejsca *De MXG* 979a37 w rozprawie *Le tecniche argomentative di Gorgia...* s. 318 – 320.

[7] Argumentację elenktyczną eleatów przedstawimy dokładniej w monografii: *Przedsokratycy: Fragmenty i doksografia* (w przygotowaniu).

niczymy się do wyłożenia głównych tez, których dokładniejsze ujęcie przedstawiliśmy w oddzielnych pracach[2].

Rodowód myślenia racjonalnego starożytnych Greków określa się zwięźle jako przejście od *mitu* do *logosu*, to znaczy od świadomości mitologicznej i emocjonalnej poetów (Homer, Hezjod, lirycy) do refleksji materialistycznej pierwszych badaczy przyrody (myśliciele z Miletu, pitagorejczycy i eleaci). Pomijamy jednak omawianie tych filozofów, aby przystąpić bezpośrednio do wątku problemowego, jaki nas tutaj interesuje.

Można bowiem wykazać, że fundamentalną inspiracją dla powstania głównych form argumentacji w myśli greckiej stał się słynny poemat Parmenidesa *O naturze*[3]. Autor ten, stosując wykładnię poetycką i alegoryczną, przedstawił pewien wywód na temat „dróg (metod) badania" (ὁδοὶ διζήσιος) dla wiedzy prawdziwej, a także dla „mniemań śmiertelych". Osnowę tych metod stanowiły same wyrażenia ἔστι (*jest*) i εἶναι (*być*) w odpowiednim układzie syntaktycznym; pierwsza uzasadniała możliwość i prawdziwość *bytu*, druga natomiast konieczność i fałszywość *niebytu.* Interpretacja obydwu „dróg badania" jest nadal przedmiotem sporu. Wskazaliśmy na to, że Parmenides — wykorzystując *implicite* dwuznaczność i modalność słowa ἔστι — sformułował pewien argument ontologiczny, że *byt jest*, ponieważ *byt jest byciem.* W ten bowiem sposób tłumaczymy początek fragmentu B 6 Parmenidesa:

> «Trzeba to mówić i myśleć: byt jest, albowiem jest byciem;
> Nicość natomiast ‹nim› nie jest. To radzę tobie rozważyć»[4].

W przypadku natomiast metody drugiej (z negacją *nie jest)* nie można tożsamościowym ἔστι potwierdzić realności *bytu*; stąd wszelkie przeczenia są błędne i wyrażają *niebyty*, niemożliwe do uzasadnienia czy zbadania. Na tej podstawie Parmenides głosił swój słynny zakaz orzekania *niebytu* (fr. B 7), w formie pewnego dowodu odpierającego (ἔλεγχος), który został w następstwie sparodiowany i odparty przez Gorgiasza.

Takie odczytanie argumentu ontologicznego Parmenidesa wynika z jego późniejszej krytyki podjętej przez Arystotelesa (*Phys.*I 3), a także z kontekstu, w jakim Gorgiasz sformułował swój *własny argument* (ἴδιος ἀπόδειξις, λόγος) w traktacie *O niebycie czyli naturze.* Zwięzłą parafrazę tego *argumentu* znamy

---

[2] W kolejnych przypisach podamy tytuły tych prac, w których cytowaliśmy nowszą literaturę przedmiotu; tutaj odnotujemy niektóre jeszcze nowsze pozycje.

[3] Dzieło Parmenidesa doczekało się ostatnio kilku fundamentalnych opracowań. Na uznanie zasługuje najnowsza obszerna praca: G. Reale — L. Ruggiu, *Parmenide, Poema sulla natura.* Milano 1991.

Przedłożyliśmy nowy przekład fragmentów tego poety, sugerując pewną metodologiczną interpretację jego wywodów. Zob. M. Wesoły, *Parmenides — «czcigodny i straszny zarazem»*, w: *Człowiek i społeczeństwo w refleksji filozoficznej*, Praca zbiorowa pod redakcją G. Kotlarskiego i R. Kozłowskiego. Poznań 1992, s. 225 – 237.

[4] Jest to odmienne od dotychczasowych odczytanie obydwu wierszy. Zob. n a s z artykuł *L' «argomento proprio»* di Gorgia, Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici VIII 1983/4, s. 19 – 20 (Nieco skrócona polska wersja [w:] Studia Metodologiczne XXVII 1992).

Bürgerrecht. Es liegt auf der Hand, daß der primäre Zweck der Proxenie nicht darin bestand, Fremde in den eigenen Bürgerverband zu integrieren, sondern es wurde auf diese Weise Außenpolitik getrieben. Die hier allein ausschlaggebende Bedeutung der politischen Opportunität zeigt sich auch in der geographischen Verteilung der Proxenoi: Athen etwa verfügte nur über wenige Proxenoi auf der von Sparta dominierten Peloponnes, aber über sehr viele im pontisch-hellespontischen Raum sowie im westlichen Kleinasien[54], und unsere frühere Beobachtung eines nur geringen Anteils von Fremden in Korinth wird ergänzt durch die Tatsache, daß sich Proxenoi Korinths nur in Athen und in der korinthischen Kolonie Korkyra einwandfrei nachweisen lassen[55].

Am Ende unserer notgedrungen kursorischen tour d'horizon kann folgendes festgehalten werden: Der panhellenische Gedanke, der ohnehin nur in bestimmten Krisensituationen der griechischen Geschichte wenigstens bedingt geschichtsmächtig war, wirkte sich innerhalb Griechenlands nicht positiv auf die Haltung gegenüber Bürgern fremder Poleis aus. Deutlich tritt dies in der Behandlung von Flüchtlingen und Verbannten zutage. Selbst in Athen herrschte keineswegs die vor gut hundert Jahren von Wilamowitz noch betonte Aufgeschlossenheit gegenüber Fremden, die φιλοξενία[56], sondern die φυγάδες wurden konsequent gemäß ihrer politischen Couleur behandelt, andere Fremde und Metöken wurden durch einen breiten Katalog von kleinen Vorteilen einerseits und Beschränkungen andererseits von der exklusiven Gruppe der Vollbürger ferngehalten. Als signifikantes Beispiel sei hier zusätzlich noch auf das perikleische Gesetz von 451/50 v.Chr. verwiesen, welches das athenische Bürgerrecht nur denjenigen zugestand, deren Vater und Mutter Athener waren[57]. Die in der heutigen tagespolitischen Diskussion gängige Auffassung, je demokratischer eine Gesellschaft verfaßt sei, desto integrationswilliger und aufgeschlossener zeige sie sich auch gegenüber Fremden, trifft jedenfalls auf die klassische griechische Polis nicht zu. Immerhin dokumentiert aber ein Institut wie die Proxenie die Bandbreite des sozialen und ökonomischen Spektrums, welches die Fremden ausfüllen konnten.

Panhellenisches Gedankengut spielte im Normalfall also keine besondere Rolle in dem Verhältnis zwischen Fremden und Politen, aber andererseits erwies sich auch die etwa bei Aristoteles anzutreffende Skepsis gegenüber ξένοι nicht als bedeutsam, denn in vielen Poleis ließ man ξένοι als Mitbewohner leben, nicht jedoch als Mitbürger. Es dominierte eindeutig die partikularistische Ge-

---

[54] Gschnitzer, *Proxenos* (o.A.52), S. 677; C. Marek, *Die Proxenie*, Frankfurt a.M. u.a. 1984, S. 7ff.

[55] Marek, ebd., S. 11.

[56] v.Wilamowitz–Möllendorf (o.A.19), S. 245ff.; ähnlich noch Ehrenberg (o.A.39), S. 152.

[57] Bleicken (o.A.15), S. 45 und 308. Kinder aus Mischehen (zwischen Athenern und Nicht–Athenerinnen bzw. Athenerinnen und Nicht–Athenern) galten fortan nur noch als Halbbürtige (νόθοι), vgl. dazu die Überlegungen von D. Lotze, *Zwischen Politen und Metöken. Passivbürger im klassischen Athen?*, Klio 63, 1981, S. 159 – 178.

przy kwestionowaniu tez rozmówcy, celem uzyskania ich wewnętrznej sprzeczności, zdaje się być różna od form argumentacji sofistycznej.

Na początku dyskusji w *Gorgiaszu* (449 B-C) Sokrates wzywa słynnego retora do *dialektycznej* dysputy, stawiania pytań i podawania zwięzłych odpowiedzi. Czyni on dalej aluzję do tej metody, zarzucając Polosowi, który będąc znawcą retoryki, zaniedbuje procedurę dialektyczną, przez co łatwiejsze jest odpieranie wywodów (*Gorg.* 471 D).

Różnicę pomiędzy sofistyczną a sokratejską retoryką najlepiej chyba wyraził Cyceron, który podaje, że Gorgiasz kazał sobie publicznie zadawać pytania (*poscere quaestionem*), o czym ma rozprawiać. Sokrates zaś, porodiując Gorgiasza i innych sofistów, stosował bardziej wyborną metodę dyskutowania: „poprzez bowiem badanie i wypytywanie zwykł on wydobywać (ujawniać, *elicere)* poglądy tych, z którymi dyskutował, aby to, co zdołali mu odpowiedzieć, jeśli się takim zdało, sam mógł orzec" (*De Fin.* II2; cf. *Brut.* 8. 30 – 31).

Sokrates zapewne nie rościł sobie pretensji do wiedzy, jak to czynili sofiści; na sposób ironiczny starał sie jednak pokonać ich samochwalstwo. Jest to zresztą obraz Sokratesa z wczesnych dialogów Platona, w których na sposób elenktyczny i aporetyczny kwestionował on wiedzę swych rozmówców. Arystoteles podaje, że „Sokrates zwykł stawiać pytania, ale nie dawać odpowiedzi, gdyż wyznawał, że sam wiedzy nie posiada" (ὡμολόγει γὰρ οὐκ εἰδέναι — *Soph. El.* 183b6 – 8). Taką formę argumentacji dialektycznej, w której odparcie dyskutowanej tezy wynika z „własnych poglądów" odpowiadającego, nazywał Arystoteles *pejrastyką*, czyli *poddawaniem próbie* (*Soph. El.* 165b3 – 6).

Sokrates stawiał zatem wyzywająco pytania swym rozmówcom i dążył do uzyskania od nich odpowiedzi wolnych od dalszych obiekcji[13].

Tym sposobem Sokratejski *elenchos* różnił się od metody zbijania stosowanej przez Zenona z Elei czy sofistów. Jest to bowiem metoda dociekania prawdy w kwestiach etycznych; wychodząc od przekonań samego rozmówcy, dyskutowana teza zostaje odparta jako konsekwencja jego własnych poglądów. Była to zatem krytyka immanentna ludzkich przekonań, które okazywały się niespójne i prowadziły do *aporii*, tj. do stanu zwątpienia, jak w przypadku dyskusji nad istotą pobożności, odwagi, przyjaźni itp.

Pomimo to godna odnotowania jest postulowana przez Sokratesa wytrwała postawa badawcza, o której sam wspominał w swej obronie:

„Jeżeli powiadam, że największe takie dobro przypada człowiekowi: każdego dnia prowadzić wywody (λόγοι) na temat cnoty i innych wartości, o których wy słyszycie, że ja dyskutuję (*dialektycznie)*, badając samego siebie i innych — życie zaś bez badania nie jest życiem godnym człowieka — to tym

---

[13] Metoda elenktyczna Sokratesa od prawie dziesięciu lat jest nadal dyskutowana. W artykule *Tracing the Socratic Dialectic* cytowaliśmy tytuły prac na ten temat. Nasze ujęcie Sokratejskiego *elenchos* tym różni się od intepretacji G. Vlastosa, że uwzględniamy, z jednej strony argumentację sofistyczną (głównie Gorgiasza), a — z drugiej nie pomijamy nowszych badań niemieckich nad dialogami Platona (np. książki M. Erlera, *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons.* Berlin-New York

Zgodnie z sugerowanym tu przez nas rozwojem metod argumentacji, Sokrates jawi się jako przełomowy myśliciel, który odstąpił od badań natury na rzecz refleksji etycznej, a także starał się przezwyciężyć dominującą wówczas retorykę Gorgiasza, na sposób jednako wyzywający i wywrotny. Było wielkim paradoksem oskarżenie go o tę właśnie działalność, z którą on sam starał się uporać. Albowiem dwa główne zarzuty postawione Sokratesowi na procesie głosiły, że „badał rzeczy niejawne pod ziemią i na niebie", i że „argument (λόγος) słabszy czynił silniejszym, i nauczał tego innych" (*Apol.* 19 B). W świetle tych zarzutów rodowód dialektyki Sokratesa rozważyliśmy *au rebours* jako jego odstąpienie, z jednej strony, od tradycyjnej nauki o przyrodzie, a — z drugiej — jako odparcie sofistycznej retoryki i antylogiki[12].

O przyrodniczych zainteresowaniach młodego Sokratesa nie mamy powodu wątpić. Jako żarliwy badacz natury został on karykaturalnie przedstawiony w *Chmurach* Arystofanesa. W „autobiograficznym" wątku *Fedona* (96 – 100) podane są przez Platona powody, dla których Sokrates porzucił przyrodnicze wyjaśnienia powstawania i ginięcia, i w poszukiwaniu prawdziwej przyczyny podjął swą odkrywczą „drugą żeglugę" (δεύτερος πλοῦς). Odstąpił przeto od zmysłowego poznawania bytów na rzecz badania o nich prawdy *w argumentach* (ἐν τοῖς λόγοις). Polegało to na próbnym zakładaniu w danym przypadku *argumentu*, uznawanego za silniejszy, i przyjmowaniu jako prawdziwe tego, co z nim zgodne; to zaś, co z nim niezgodne, stanowi fałsz (cf. *Phaed.* 100 A; 101 D).

Taka metoda wywodzenia konsekwencji z założeń (ἐξ ὑποθέσεως) stosowana już była przez Eleatów (cf. *Parm.* 127 E; 135 E); służyła też do rozstrzygania problemów matematycznych (cf. *Meno* 86 C – 87 C).

Jak wynika z *Fedona*, prowadziła ona Platona do przyjęcia oddzielonych od rzeczy zmysłowych Idei, których Sokrates jeszcze nie zakładał, gdyż — jak podaje Arystoteles — poszukiwał on tylko definicji ogólnych pojęć etycznych bez ich hipostazowania (*Metaph.* A 6; M 4).

Można więc mówić o pewnym przełomie duchowym młodego Sokratesa, odkąd przystąpił on do badania prawdy w samych argumentach, czyli do dyskutowania i poszukiwania istoty pojęć etycznych. Z perspektywy tego „zwrotu" i ważności późniejszych dysput mógł w końcu na procesie wyrzec się swych młodzieńczych zainteresowań kosmologicznych.

W przypadku drugiego zarzutu postawionego Sokratesowi, że „argument słabszy czynił silniejszym", jest zastanawiające, iż nie odpowiedział on wprost na to oskarżenie, które stanowi przypisanie mu oszukańczej praktyki retorycznej, typowej dla sofistów (cf.Aristot. *Rhet.* 1402b24; Diog. Laert. IX 52). Sokratejska metoda elenktyczna we wczesnych dialogach Platona wydaje się złudnie podobna do sofistycznej erystyki i antylogiki. Jednakże „ironia" sokratejska

---

[12] Streszczamy tu nasze tezy artykułu pt. *Tracing the Socratic Dialectic* [w:] *The Philosophy of Socrates*. Ed. by K. Boudouris, Athens 1991, s. 416 – 423.

„Jeżeli S, to zarazem P lub (i) Q; lecz (okazuje się, że) ani P ani Q; tak więc (na mocy implikacji) jeżeli S, to nie S". — Metodą tą Zenon dowodził niemożliwość wielości, ruchu, miejsca itp. Z kolei Gorgiasz stosując jeszcze bardziej rozbudowane formuły argumentacji elenktycznej, kwestionował wszelkie tezy ontologiczne i epistemologiczne[8]. Wywody tego sofisty wykazują tak wysoki poziom stosowania metod logicznych, iż nawet niektórzy badacze wątpili w ich autentyczność.

Istotnym aspektem elenktyki była tzw. „sztuka orzekania sprzeczności" (τέχνη ἀντιλογική — w skrócie: *antylogika)*, polegająca na wykazaniu, że słuszne są zarazem argumenty *za*, jak i *przeciw* danej tezie. Dało to początek sofistycznej erystyce, czyli sztuce zwyciężania w sporach na dowolny temat. Sofiści na zasadzie *antylogii* podważali nawet sensowność pojęć etycznych i poznawczych. Przykładem takich wywodów prowadzących do kontrowersji było pismo *Podwójne argumenty* (Δίσσοι λόγοι)[9].

Metodę kontrargumentacji typu *reductio ad absurdum* odnajdujemy także w tekstach lekarzy hipokratejskich, którzy polemizowali z magią i okultyzmem w praktykach medycznych, zalecając racjonalne i przyrodnicze tłumaczenie życia i chorób[10].

Zenon z Elei oraz sofiści (głównie Gorgiasz i Protagoras) prowadzili wywody zbijające na zasadzie zadawania pytań i wykazywania w odpowiedziach wewnętrznych sprzeczności. Pojęcie *dialektyki* wywodzi się od słowa διαλέγεσθαι, które oznaczało prowadzenie dyskusji za pomocą pytań i odpowiedzi (cf. Platon, *Crat.* 390 C). Dialektykę rozwijał Platon w swych średnich i późnych dialogach dla sprecyzowania najlepszej metody badawczej i wiedzy o Ideach. Wywodziła się ona głównie od sokratejskiej praktyki dyskutowania, która polegała na ciągłym stawianiu pytań i dociekaniu istoty rozważanych kwestii.

Sokrates jednak, jak wiadomo, nie spisał swych ustnych dyskusji, w których na sposób ironiczny (z nadawaniem sobie pozorów niewiedzy) poprzez pytania krzyżowe kwestionować miał wypowiedzi rozmówców na tematy etyczne i polityczne. Wobec różnorodnych i sprzecznych świadectw antycznych o Sokratesie, wielu wybitnych uczonych zwątpiło nawet w możliwość odtworzenia jego poglądów[11]. Jednak bez uwzględnienia Sokratesa nie jest możliwe zrozumienie dialektyki Platona, jak i nauk innych sokratyków.

---

[8] Rekonstrukcję formalną tzw. drugiego dowodu Gorgiasza, że „nic nie istnieje" przedstawiliśmy w artykule *Le tecniche argomentative di Gorgia...* s. 326 – 333.

[9] Argumentację elenktyczną sofistów (erystykę i retorykę) naszkicowaliśmy w artykule *Les principales formes de la pensèe rationnelle en Grèce*, Symbolae Philologorum Posnaniensium VIII 1991, s. 42 – 46.

[10] Na ten temat zob. M. W e s o ł y, *Polemika z irracjonalizmem w medycynie hipokratejskiej*, „Człowiek i społeczeństwo" VI – 1990, s. 33 – 43.

[11] O Sokratesie powstały ostatnio dwie fundamentalne prace. Pierwsza to zebranie o nim wszystkich świadectw antycznych (z pominięciem Platona, Ksenofonta i *Chmur* Arystofanesa) oraz o szkołach sokratejskich: *Socratis et Socraticorum Reliquiae.* Collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit G. G i a n n a n t o n i, Vol. I – IV, Bibliopolis 1991. Druga praca to oczekiwana od dawna monografia: G. V l a s t o s, *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge 1991.

mniej wierzyć będziecie mnie, który to mówię. Jest właśnie tak, jak powiadam, obywatele, tylko że przekonać o tym nie łatwo" (*Apol.* 38 A; cf. *Meno* 86 B-C).

Jeśli we wczesnych dialogach przedstawia Platon postać Sokratesa w tym stopniu, na ile sam zdaje się odzwierciedlać jego dysputy, a wspólną ich strategią był *elenchos*, to w kolejnych dialogach, w których Sokrates podejmuje już pewne rozstrzygnięcia i rozwija inne metody argumentacji, można się w nich dopatrywać własnych inwencji twórcy Akademii[14]. Prawdopodobnie po napisaniu *Gorgiasza* Platon wyszedł poza elenktykę, chociaż dalej utrzymał w swych dialogach postać Sokratesa, który był już wyrazicielem jego własnych koncepcji. Zapewne przełom w rozwoju dialektyki Platona nastąpił po jego zapoznaniu się z naukami matematycznymi pitagorejczyków, czego świadectwem są dialogi: *Menon*, *Fedon*, *Politeja*, *Timajos* i *Fileb.* Jako autor dialogów i wykładowca w Akademii, rozwijał Platon dialektykę sokratejską, zmagając sie dalej z dwoma głównymi nurtami aktywności myślowej poprzedników, tzn. z badaniami przyrodniczymi oraz z retoryką sofistyczną. Ze swej strony poszukiwał *dialektyki* jako jasnej i precyzyjnej wiedzy o bycie niezmiennym i stałym (cf. *Phil.* 58 A – 59 D).

Domyślny rozwój dialektyki Platona mógł przebiegać następująco. W *Menonie* (86 C – 87 C) metoda matematyczna wychodzenia „z założeń" zastosowana została do kwestii, czy cnoty się można nauczyć. Z kolei w *Fedonie*, jak już wspominaliśmy, procedura ta prowadziła Platona do odkrycia ponadzmysłowch Idei. Następnie w centralnych księgach *Politei* (VI – VII) metoda dialektyczna przechodzi w najwyższą wiedzę o samych Ideach, z Ideą Dobra na szczycie. Stanowi ona poznanie wyższe od matematycznego, które prowadzi do *bezzałożeniowego pryncypium*[15].

Nie jest to już procedura elenktyczna; jednakże dialektyka wymaga dojrzałości i rozwagi, gdyż błędnie ujmowana prowadzi do antylogiki i erystyki, do zwątpienia w wartość filozofii (*Resp.* V 4; VII 17).

Z kolei w *Fajdrosie* dialektyka jawi się ponownie jako próba przezwyciężenia sofistycznej retoryki i antylogiki[16]. W dialogu tym trzy mowy popisowe na temat Erosa ujęte zostały jako parodia retotorycznych *epideixeis*. I tak pierwsza mowa Sokratesa, w odpowiedzi na wcześniejszą mowę Lizjasza, parodiuje replikę erystyczną, z intencją odniesienia przewagi w dyskusji. Natomiast jego παλινῳδία (*odwołanie pieśni*) pozostaje w stosunku sprzeczności do obydwu mów poprzednich, stanowiąc ich wyborne przezwyciężenie. W sofistycznej re-

---

[14] Tak stawia kwestię V l a s t o s o.c. s. 50; 117. Dodajmy, że w świetle nowszych badań metoda *maieutyczna* Sokratesa w *Teajtecie* (148 E – 151 D) uznana jest raczej za pomysł Platona.

[15] Niektóre ważniejsze teksty Platona o dialektyce przedstawiliśmy w artykule z cyklu *Świadectwa niespisanej nauki Platona (IV): Odsyłacze w dialogach do dialektyki pryncypiów*, Meander 7 – 8, 1988, s. 287 – 306. Zob. również H. K r ä m e r, *Dialettica e definizione del Bene in Platone*, Milano 1989.

[16] Streszczamy tu tezy artykułu *La dialettica di Platone nel 'Fedro' come superamento della retorica e come direttiva metodologica*, [w:]*Understanding the Phaedrus.* Ed. by L. R o s s e t t i, Academia Verlag (St. Augustin) 1992, s. 222 – 225.

argumentacja w tym względzie uznana nawet została za paradygmat refleksji filozoficznej.

Na koniec tylko ogólnie naszkicujemy nasz sposób rozumienia analityki i apodejktyki Arystotelesa[23]. *Analityki pierwsze i Analityki wtóre* — to jedno z najtrudniejszych i najbardziej doniosłych dzieł, które w ogromnej mierze ukształtowało tradycyjną logikę formalną i teorię wiedzy demonstratywnej. Należy bliżej rozpoznać mało uświadamiany fakt, że *Analityki* opracowane były przez Arystotelesa głównie z punktu widzenia *analizy*, czyli rozstrzygania problemów-wniosków na drodze ich redukcji do figur i trybów sylogistycznych. W związku z tym inaczej można odczytać definicję sylogizmu; inaczej też przedstawić graficznie figury sylogistyczne.

Zgodnie bowiem z Arystotelesem, pojęcia pierwotne *analityki* to termin (ὅρος), zdanie (πρότασις, łac. *propositio* — mylnie pojmowane jako przesłanka) i sylogizm (συλλογισμός), a nie przesłanka, wniosek i wynikanie (implikacyjne czy inferencyjne). Stąd w nader istotnym szczególe tłumaczymy inaczej definicję sylogizmu, tzn. w sposobie odczytania zwrotu τεθέντων τινῶν:

„Sylogizmem jest *logos* [wypowiedź, zdanie, argument, proporcja], w którym z pewnych założonych ‹terminów› wynika z konieczności coś innego od przyjętych, przez to, że są takimi" (*APr* 24b18).

Użyty tutaj w liczbie mnogiej zaimek nieokreślony nie odnosimy, jak inni tłumacze, do „pewnych ‹rzeczy›" czy „‹przesłanek›", ale do „pewnych ‹terminów›" (τινῶν sc. ὅρων), których założenie czyni koniecznym wynikanie jako przejście do innego układu terminów w predykacji. Konieczność wynikania zależy przeto od właściwego rozłożenia terminów, co określone jest bliżej poprzez diagramy figur.

W opinii badaczy definicje tych figur u Arystotelesa są niezrozumiałe czy nawet zbędne; taki pogląd mija się jednak z wiernym ich odczytaniem. Opierając się na tekście *Analityk pierwszych* (I 4 – 6), odtworzyliśmy w pewien sposób nie zachowane diagramy trzech figur, a różnią się całkowicie od tradycyjnego ich zapisu[24]. Otóż terminy skrajne tworzą taki układ pionowy, że większy jest

---

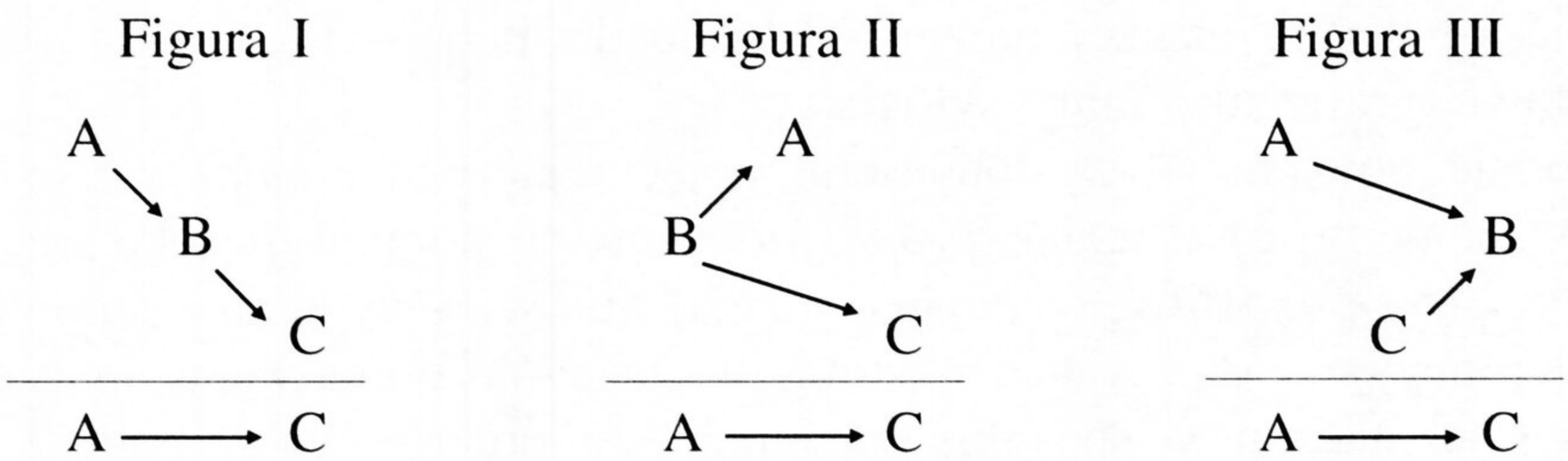
[23] Problematykę tę rozwijaliśmy w monotematycznym cyklu artykułów:*Il modello aristotelico di spiegazione e il modello nomologico deduttivo*, [w:] *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, II. Padova 1983, s. 1047 – 1066; *Koncepcja wyjaśniania w świetle apodejktyki Arystotelesa: Cz. I* — Studia Metodologiczne XXIV, 1985, s. 125 – 146; *Cz. II* — Studia Metodologiczne XXV, 1991, s. 165 – 190. Z perspektywy nowszych przemyśleń niejedno w tych pracach wymaga przeformułowania, zwłaszcza w świetle metody *analitycznej* Arystotelesa. W artykule *Ku analitycznej interpretacji sylogistyki Arystotelesa*, (Symbolae Philologorum Posnaniensium IX 1992, s. 19 – 45) proponujemy nowe ujęcie podstaw logiki Arystotelesa.

[24] Tradycyjny zapis tych figur nie uwzględnia w ogóle przestrzennego układu terminów oraz błędnie sugeruje zasadność tzw. IV figury. Nie wnikając w szczegóły podajemy ich dotychczasową postać:

I	II	III	IV
A B	B A	A B	B A
B C	B C	C B	C B
A C	A C	A C	A C

wyżej, mniejszy niżej; pośrodku między nimi znajduje się zawsze termin średni. W figurze II i III ma on jednak inną pozycję w układzie poziomym, leżąc poza skrajnymi: w figurze II jako predykat bliżej terminu większego, a w figurze III jako podmiot bliżej mniejszego.

Stosując za Arystotelesem oznaczenia literowe (A-termin większy; B-średni; C-mniejszy; symbol → wskazuje kierunek predykacji: na pierwszym miejscu zawsze predykat, a podmiot na drugim), diagramy trzech figur rekonstruujemy następująco:



W ten sposób staje się oczywista nadrzędność figury I, w której termin średni B pełni funkcję „środkową" w każdym układzie syntaktycznym, a zatem jest przechodnim ogniwem predykacji od terminu większego A do mniejszego C, bez potrzeby zakładania innych terminów lub dokonywania ich przekształceń. Konieczność wynikania podana tu jest wzorcowo jako oczywista na mocy przechodniości predykatywnej.

Dzięki pomocy tak zrekonstruowanych diagramów można znacznie prościej przedstawić redukcję sylogizmów niedoskonałych do trybów figury I[25]. Sylogizmy tej figury stanowią wzorzec analityczny, do którego redukowalne są sylogizmy „niedoskonałe" pozostałych figur.

Zadaniem więc analityki jest wyłożenie reguł przekształcania tych drugich w pierwsze. Analityka jest pewnym systemem redukcyjnym w zakresie predykacji i wnioskowań sylogistycznych, w którym podstawę stanowią dwa skoordynowane wzajemnie schematy formalne: modele predykacji oraz figury sylogizmów. Istotny jest związek terminu średniego z kategoriami (dotychczas właściwie nie rozpoznany przez badaczy Arystotelesa).

Sylogistyka Arystotelesa to taki rachunek zdań kategorycznych, według którego z jednych predykacji wynikają inne, przy czym konieczność wynikania nie opiera się na implikacji czy inferencji zdań, ale na swoistej „przechodniości" predykatywnej dzięki terminowi średniemu w figurze I, do której redukowalne są sylogizmy pozostałch dwóch figur. W takim systemie analityczno-dedukcyj-

---

[25] W artykule *Ku analitycznej interpretacji sylogistyki Arystotelesa* (s. 28) przedstawiliśmy diagramy figur i trybów sylogizmów zaznaczając redukcję sylogizmów metodą konwersji. Takie ujęcie wymaga dalszej precyzacji. W tym miejscu nie sposób tego przedstawić. Dodajmy jedynie, że trudne miejsce z *Analityk wtórych* (I 32, 88a35 – 36) można chyba zrozumieć w świetle naszych diagramów trzech figur.

(działania i doznawania) oraz relacji (posiadania i położenia). Są to schematy orzekania, że *coś jest czymś*, *jakieś, gdzieś* itd. W związku z tym zdanie predykatywne (kategoryczne) według Arystotelesa jest substytutem wzoru: „predykat A przysługuje podmiotowi B" (*resp.* „A orzekane jest o B") — z kwantyfikacją podmiotu B lub bez niej, z uwzględnieniem również negacji samej kopuli („...nie przysługuje...").

Podział rzeczy orzekanych ustalony został przez Arystotelesa ze względu na predykatywną relację zachodzącą w zdaniu kategorycznym pomiędzy podmiotem denotującym substancje a predykatem denotującym przypadłości. Kategorie te ustalają więc sposoby poznawczego ujmowaania rzeczy oraz ich cech — oznaczonych przez terminy — w zależności od tego, czy terminy te w zdaniach kategorycznych spełniają funkcję podmiotów czy funkcję predykatów.

Arystoteles badał więc zagadnienie podziału i denotacji wyrażeń predykatowych na tle ich struktury składniowej. Dokonał on ustalenia odpowiedniości między elementami syntaktycznymi (podmiot — predykat) a kategoriami semantycznymi (substancja, ilość, jakość itd.). Teoria kategorii ustala pewne „modele semantyczne" i wyznacza reguły prawomocnego orzekania jako „przysługiwania" własności rzeczom. Kategorie te ustalają denotacje nazw (terminów) i powiązań nazwowych jako zdań podmiotowo-orzecznikowych. Modele predykacji skoordynowane są odpowiednio z figurami sylogizmów, o czym jeszcze wspomnimy.

Należy przede wszystkim podkreślić metodologiczne znaczenie i zastosowanie nauki o kategoriach, która była dla Arystotelesa rozstrzygająca w wielu istotnych kwestiach. Założenia oparte na teorii kategorii nie zostały jeszcze wystarczająco rozpoznane, stąd mylnie niekiedy pojmowano koncepcje Arystotelesa.

Również w słynnych jego wywodach na temat sprawiedliwości występowały założenia oparte na rozróżnieniach kategorialnych (cf. *Eth. Nic.* V). Arystoteles wychodzi bowiem od kategorii jakości, tzn. ἕξις (*posiadanie, dyspozycja)*, która określa działania praktyczne w relacji do innych osób; działania te podpadają pod pary przeciwieństw (sprawiedliwy — niesprawiedliwy)[22].

Następnie precyzując według ilości i relacji pojęcie „równości" i „środka", wyróżnił Stagiryta odpowiednio proporcję (i średnią) geometryczną, arytmetyczną i symetryczną (harmoniczną). Służyło to do ustalenia trzech możliwych typów relacji równości — nierówności dotyczących osób oraz dóbr do podziału, na podstawie czego określił sprawiedliwość dystrybutywną, korektywną (wyrównawczą) i trzecią zwaną „odpłatnością", która stanowi zasadę wymiany różnych dóbr pomiędzy różnymi osobami. Trafność i doniosłość powyższych ustaleń Arystotelesa podkreślana jest przez badaczy pojęcia sprawiedliwości. Jego

---

[22] Streszczamy tu tezy naszego artykułu pt. *A Re-examination of Aristotle's Conception of Justice*, [w:] *On Justice: Plato's and Aristotle's Conception of Justice.* Ed. by K. B o u d o u r i s, Athens 1989, s. 566 – 474. W nieco uzupełnionej wersji artykuł ten ukazał się także pod zmienionym tytułem *Aristotle's Conception of Justice as Equality*, Eos LXXVII 1989, s. 33 – 43.

erystycznych za sprawą Gorgiasza powstały pewne wzorce, chociaż nie ujęte metodycznie, natomiast „w sylogistyce nie było dotąd niczego i przez długi czas zajmowaliśmy się tym badaniem„*Soph. El.* 34). Dokonał przeto gruntownego zbadania argumentacji retorycznej i dialektycznej w ich różnorodnych formach (elenktyka, sofistyka, erystyka, aporetyka)[19]. Odrzucając platońską naukę o Ideach rozwinął on obszernie w *Topikach* dialektykę jako, metodę, za pomocą której wnioskować możemy, wychodząc z uznanych poglądów, o każdym przedłożonym problemie, i sami dysponując argumentem, nie zdołamy przytoczyć kontrargumentu. (*Top.* I 1). Przede wszystkim jednak był Arystoteles odkrywcą i wybitnym teoretykiem argumentacji dedukcyjnej (sylogistycznej), którą wyłożył w *Analitykach pierwszych i wtórych.* Zanim naszkicujemy nasze tezy dotyczące tych ostatnich, należy wpierw wspomnieć o podstawowej i niezmiernie ważnej teorii kategorii (predykacji). Arystoteles bowiem był przekonany, że rozstrzygnął ostatecznie problem Parmenidesa, dyskutowany aporetycznie przez Platona w *Parmenidesie* i *Sofiście*, precyzując wieloznaczność pojęcia *bytu* i *niebytu*. Dla Arystotelesa słowo *byt (*resp. *bycie, jest)* „nie jest znakiem żadnego przedmiotu", a tylko współoznacza więź podmiotu z predykatem, czyli wyraża syntaktyczną funkcję kopuli (cf. *De inter.* 3). Ogólnie biorąc, *byt* posiada cztery znaczenia: w sensie przypadłości, według modeli predykacji, jako prawda lub fałsz, jako możność lub akt (cf. *Metaph.* Δ 7). Stagiryta pojmował zatem *byt* jako *bycie czymś*, stąd nie wyróżnił oddzielnie pojęcia *bytu* w sensie *istnienia* (*egzystencji*)[20].

W swej nauce o kategoriach wyszedł Arystoteles od rozróżnienia czterech form „bytów" na drodze syntaktycznego ujęcia dwóch wyrażeń: „być o podmiocie orzekanym" i „być w podmiocie". Tym sposobem określił substancje oraz przypadłości ogólne i jednostkowe (cf. *Cat.* 2)[21]. Pojęcie *bytu* w sensie istotnym oznacza *modele predykacji* (σχήματα τῶν κατηγοριῶν), zgodnie z wyróżnionymi kategoriami substancji (istoty), ilości (miejsca i czasu), jakości

---

[19] Arystotelesowy sylogizm demonstratywny, dialektyczny, retoryczny i erystyczny naszkicowaliśmy ogólnie w artykule *Le principales formes...* s. 47 – 50.

[20] Nowsze badania nad słowem greckim εἶναι wykazują, że nie wyrażało ono specjalnego sensu egzystencji, niezależnie od jego funkcji predykatywnej. Na ten temat zob. nasz artykuł: *L'«argomento proprio» di Gorgia...* s. 15 – 18 (w przekładzie polskim s. 267 – 270).

[21] Problematyką teorii kategorii u Arystotelesa zajmowaliśmy się w kilku kolejnych artykułach: *Ku semantycznej interpretacji kategorii Arystotelesa*, Studia Metodologiczne XXII, 1983, s. 25 – 50; *Zur semantischen Interpretation der aristotelischen Kategorien*, Symbolae Philologorum Posnaniensium VI 1983, s. 57 – 72; *Verso un'interpretazione semantica delle categorie di Aristotele*, Elenchos V 1984, s. 103 – 140. Pomimo jednobrzmiących tytułów artykuły te nie są treściowo identyczne (zwłaszcza w tym ostatnim podaliśmy szereg nowych precyzacji). Z najnowszych zaś opracowań teorii kategorii najważniejsze to: Aristoteles, *Kategorien*, übersetzt und erläutert von K. O e h l e r, Berlin 1984 (1986^2); Aristotele, *Le categorie*, Introduzione, traduzione e commento di M. Z a n a t a, Milano 1989. W ostatniej z powyższych prac odnotowano również naszą semantyczną interpretację kategorii Arystotelesa (zob. s. 81 – 82; 296). M. F e r e j o h n w książce *The origins of Aristotelian science* (Yale University Press 1991), rozważając predykację istotnościową w przesłankach demonstratywnych, trafnie uwzględnia „the semantics of the *Categories*" (s. 75 – 83); potwierdza to nasze ujęcie podstaw logiki Arystotelesa.

toryce stosowano właśnie erystykę i antylogikę, dla pokonania których Platon rozwinął metodę dialektyczną, prawomocną we wszystkich wywodach i zdolną do poznania prawdy. Tak pojęta dialektyka stanowi procedurę „łączenia i dzielenia" na rodzaje i gatunki, czyli badanie „jedności we wielości" (cf. *Phaedr.* 265 – 266).

Ponadto wychodząc od odwrócenia proporcji (analogii), zakładanej też przez Gorgiasza (*Helena* 14), między retoryką a medycyną, przenosi Platon metodę holistyczną z medycyny na metodę badawczą retoryki (*Phaedr.* 270 B). W związku z tym postulował pewne procedury dotyczące jego własnej koncepcji retoryki jako *psychagogii* (tj. *kierowania dusz)*, które opierają się odpowiednio na metodzie dialektycznej.

Platon jednak dokładniej nie wyłożył swej metody i wiedzy dialektycznej, zapewne dlatego, że zrozumienie jej wymaga znajomości „rzeczy cenniejszych" (τιμιώτερα) od samego pisma; jak się wydaje, nawet od dialogu literackiego, który nie jest w stanie zastąpić dogłębnej i długotrwałej dialektyki w nauczaniu ustnym[17].

Zapewne dysputy ustne Sokratesa i jego aporetyka w dochodzeniu do prawdy zaciążyły na Platonie do tego stopnia, że chociaż tworzył dialogi literackie, nie powierzył im nigdy wyłożenia najważniejszych swych koncepcji. Jest nader zastanawiające, że Platon nie rozstrzygnął do końca żadnej dyskutowanej kwestii. Na przykład w *Politei* Sokrates powstrzymuje się przed podaniem istoty *Dobra*, a dyskutowana w *Teajtecie* definicja *wiedzy* (ἐπιστήμη) pozostaje po sokratejsku nie rozstrzygnięta.

W późniejszych dialogach Platona, takich jak *Sofista* (253 D-E) i *Polityk* (285 A-B), stosowana i zalecana jest metoda podziału według rodzajów, poprzez podobieństwa i różnice; dialektyka ta służyć ma wykryciu definicyjnej istoty badanych obiektów.

Jednakże w *Filebie* (15 – 17) zalecana jest przez Sokratesa jeszcze inna wspaniała metoda, bardzo trudna w zastosowaniu, o wielkiej randze poznawczej, na miarę wynalezienia ognia przez Prometeusza. Polega ona na badaniu sprzęgu jedności (kresu) we wielości (bezkresie), poprzez uchwycenie zespołu Idei podług ich wartości numerycznych. Stanowi to nawiązanie do zasad muzycznej harmonii i odniesienie do dialekytki „pryncypiów", która była przedmiotem „nauk niepisanych" (ἄγραφα δόγματα) Platona w Akademii[18].

Największe jednak osiągnięcia w odkryciu i wyłożeniu metod argumentacji przypadły Arystotelesowi. Jak sam stwierdzał, jedynie w zakresie argumentów

---

[17] Zob. M. Wesoły, *Świadectwa niespisanej nauki Platona (III): Argumenty przeciwko pismu*, Meander XLIII, 1988, s. 287 – 306 oraz poprzednie artykuły z tego cyklu: Meander XXXIX 1984, s. 169 – 183 i s. 281 – 292. Książki z zakresu nowej interpretacji Platona cytowaliśmy też w artykule *Les principales formes...* s. 46 przypis 14. Zob. ponadto K. Gaiser, *La metafisica della storia in Platone*. Milano 1988; Th.A. Szlezák, *Come leggere Platone.* Milano 1991; *Verso una nuova immagine di Platone.* A cura di G. Reale. Napoli 1991 (dziewięć prac różnych autorów).

[18] Na ten temat zob. nasz artykuł: *Platońska koncepcja harmonii w świetle dialogów i nauk niespisanych*, [w:] *Platon: nowa interpretacja.* Lublin 1993 (w druku).

nym nie chodziło Arystotelesowi o stworzenie teorii logicznej samej w sobie, a tylko o pragmatyczną koncepcję dowodzenia i wyjaśniania naukowego[26].

W *Analitykach* opracował więc Arystoteles metodologię tworzenia i rozstrzygania sylogizmów oraz teorię nauk demonstratywnych. Wszelki sylogizm i dowód (ἀπόδειξις) jest pewnym wnioskowaniem dedukcyjnym o kierunku odwrotnym do procedury analitycznej (redukcyjnej).

Z tej racji analityka, podająca reguły wynajdywania i rozstrzygania wnioskowań, jest podstawą sylogistyki, apodejktyki i w ogóle całegoprogramu logiki Arystotelesa. Przed sformułowaniem sylogizmu należy analitycznie rozstrzygnąć jego przesłanki, wychodząc od uznanego już problemu-wniosku. Taka jest właśnie heurystyczna wykładnia analityki, w której istotną funkcję pełnią predykacje kategorialne oraz figury sylogizmów.

Ponadto warto odnotować, iż zachodzi pewna analogia strukturalna pomiędzy redukcją do figur w analityce a sprowadzaniem do *topoi* (tj. wspólnych dla wielu dziedzin schematów argumentacji) w dialektyce i retoryce (cf. *Top.* 108b32; 155a37; *Rhet.* 1358a11; 1403a17).

W tej perspektywie *apodeixis* (sylogizm epistemiczny) okazuje się być nie tyle dowodzeniem wniosku, który jest już uznany, co raczej jego wyjaśnianiem (*Erklärung, explanation*) w myśl współczesnego nam rozumienia tego pojęcia. Dlatego wyłożoną w *Analitykach wtórych* apodejktykę zinterpretowliśmy jako pewną koncepcję wyjaśniania i wiedzy eksplanacyjnej.

Dostrzeżenie problematyki wyjaśniania u Arystotelesa nie jest wprawdzie czymś nowym, gdyż już od ponad ćwierćwiecza stwierdza się, że teoria czterech αἴτια, jaką rozwijął filozof grecki, bliższa jest pojęciu wyjaśniania, niż tradycyjnemu rozumieniu przyczyn (causae). Staraliśmy się przeto bliżej zbadać kontekst teoretyczny, w jakim Stagiryta sformułował swą koncepcję *apodeixis* i czterech typów przyczyn. Cały bowiem problem uwikłany był w szersze wywody logiczne i metodologiczne, których właściwe zrozumienie nie łatwą jest kwestią. W każdym razie wyłożoną w *Analitykach wtórych* apodejktykę, którą

---

[26] Z najnowszych prac o wyjaśnianiu według Arystotelesa, których nie uwzględniliśmy poprzednio, odnotujemy następujące: O. N. Guariglia, *La definitión y la explicación causal segun Aristóteles*, Revista Latinoamericana de Filosofia VIII, 1982, s. 119 – 146; T. V. Upton, *Aristotle on Hypothesizing Genus and Scientific Explanation*, Nature and System V 1983, s. 161 – 168; E. Chavarri, *Modelos explicativos en Aristóteles y Hempel*, Estudios Filosoficos XXXIII, 1984, s. 111 – 142; G.B. Mattews, *Aristotelian Explanation*, „Illinois Classical Studies" XI 1986, s. 173 – 179; J. G. Lennox, *Divide and explain: the Posterior Analytics in practice*, [w:] Philosophical Issues in Aristotle's Biology, Ed. by A. G. Gotthelf & J. G. Lennox, Cambridge 1987, s. 90 – 119; P. Pellegrin, *De l'explication causale dans la bilogie d'Aristote*, Revue de Metaphysique et de Morale II, 1990. s. 197 – 219; C. A. Freeland, *Scientific Explanation and Empirical Data in Aristotle's Meteorology*, Oxford Studies in Ancient Philosophy VIII, 1990, s. 67 – 102. Ponadto w zbiorze rozpraw: L. Judson (ed.), *Aristotle's Physics* Oxford 1991, nawiązują do tego tematu następujące artykuły: J. M. Moravcsik, *What makes reality intelligible? Reflections on Aristotle's theory of aitia*, s. 31 – 47; C. A. Freeland, *Accidental causes and real explanation*, s. 49 – 72; D. Charles, *Teleological causation in the Physics*, s. 101 – 128. Na uzanie zasługuje książka: R.D. Mc Kirahan, *Principles and Proofs. Aristotle's Theory of Demonstrative Science*. Princeton 1992 (zob. s. 209 – 234).

Eos LXXX 1992
PL ISSN 0012–7825

EMENDATIO IN PLATONIS *ALCIBIADEM PRIOREM* 128e10

Scripsit

NICHOLAS DENYER

In 128e4 – 11, Socrates hanc ἐπαγωγὴν vel inductionem Alcibiadi offert:

ΣΩ, Ἦ οὖν ἔγνωμεν ἄν ποτε τίς τέχνη ὑπόδημα βέλτιον ποιεῖ, μὴ εἰδότες ὑπόδημα;

ΑΛ, Ἀδύνατον.

ΣΩ, Οὐδέ γε τίς τέχνη δακτυλίους βελτίους ποιεῖ, ἀγνοοῦντες δακτύλιον;

ΑΛ, Ἀληθῆ.

ΣΩ, Τί δέ; τίς τέχνη βελτίω ποιεῖ αὐτόν, ἆρ᾽ ἄν ποτε γνοῖμεν ἀγνοοῦντες τί ποτ᾽ ἐσμὲν αὐτοί;

Sic codices; at ἄνθρωπον pro αὐτόν legendum esse censeo.

Homines sumus. Ergo si nescimus quid simus ipsi, nescimus quid sit homo; et — per rationem hic probatam — si nescimus quid sit homo, nescimus quae ars hominem meliorem reddat. Quam ob rem Socrates, ut eam qua meliores fimus artem inveniat, hominem postea definiet (130c5 – 6: ἡ ψυχὴ ἐστιν ἄνθρωπος). Verbis igitur τίς τέχνη βελτίω ποιεῖ αὐτόν (si codicibus est credendum) Socrates eam quae hominem meliorem reddit artem vult significare. At codicibus minime credo: quo enim modo verbum illud αὐτόν hoc in loco idem atque 'hominem' valere potest?

Duplex, ut suspicor, erat causa corruptelae. Scriba, inductionem ὑπόδημα...ὑπόδημα, δακτυλίους...δακτύλιον, ἄνθρωπον...αὐτοί prave secutus, αὐτόν una cum αὐτοί venturum esse exspectabat. Et quod exspectabat, invenit: nam, ut in nominibus quae dicuntur sacris saepe fit, ἄνθρωπον ita contracte scriptum erat ut αὐτόν facillime videretur.

Cambridge

Eos LXXX 1992
PL ISSN 0012–7825

KTO SIĘ PRZYŚNIŁ SOKRATESOWI?
(Platon: *Teajtet* 201d$_8$ – 202c$_5$)

Napisał

ZBIGNIEW DANEK

„...posłuchaj, co znowu mnie się śniło. Zdawało mi się, że słyszałem od kogoś tam..."

Te słowa[1] kieruje Sokrates do Taejteta w odpowiedzi na jego propozycję, by wiedzę pojmować jako sąd prawdziwy mający odpowiednie ujęcie — λόγος. Następuje po nich dłuższa wypowiedź (*Theaet.* 201d$_8$ – 202c$_5$) znana jako „wyśniona teoria" („Dream–theory") lub po prostu „sen" („Dream", „Traum") Sokratesa.

Według tej teorii elementarne składniki rzeczy nie mogą być ujmowane przez λόγος, ponieważ jako pierwiastki wymykają się wszelkiemu orzekaniu. Mają one jedynie nazwy, nie można im przypisywać żadnego poza tym określenia. Nie mają więc swojego „logosu" również cząstki elementarne mowy — στοιχεῖα, natomiast sylaby mogą już być ujmowane w ten sposób, stając się — w myśl proponowanej definicji wiedzy — poznawalne. Wiedza powstaje bowiem dopiero wtedy, gdy do sądu prawdziwego dołącza się odpowiednia formuła — λόγος.

Pierwiastki–elementarne składniki rzeczy, nie mając swego „logosu", pozostają poza granicami naukowego poznania[2]. Tę właśnie okoliczność poddaje autor rozważaniu i wykazuje w dalszej części dialogu (202c$_7$ – 206c$_2$), że pierwiastki i ich założenia — sylaby okażą się poznawalne bądź niepoznawalne w tym samym stopniu, a w praktyce poznanie elementarnych jednostek wyprzedzi wiedzę o strukturach złożonych (206a$_1$ – b$_9$). Platon odrzuca niepoznawalność pierwiastków, neguje główną myśl teorii — „snu" Sokratesa. Czy to jest rezygnacja z nowej definicji wiedzy?

Jako sąd prawdziwy z dołączoną formułą–„logosem" określa wiedzę Teajtet. Słyszał to gdzieś, lecz zapomniał szczegółów — te przynosi dopiero znany już

---

[1] Ten i pozostałe cytaty w tłumaczeniu W. Witwickiego, Platona *Teajtet*, Warszawa 1959. Tłumaczenie przytoczonych słów nie może być przyjęte bez zastrzeżeń: Sokrates nie oświadcza w pierwszym zdaniu, że jemu śniło się to, o czym mówi, lecz proponuje jedynie wysłuchanie tego „snu". Zostało przytoczone również ze względu na podejmowaną polemikę z tą interpretacją.

[2] Por. G. J. Fine, *Knowledge and logos in the Theatetus*, The Philosophical Review LXXXVIII 1979, s. 368.

Z kolei Epikur pojmował *kanonikę* (naukę o kryterium prawdy) jako część składową fizyki (cf. Diog.Laert. X 31 – 34). Epikurejczycy zaś polemizując z dialektyką stoików postulowali empiryczną metodę wnioskowania ze znaków na podstawie analogii, podczas gdy stoicy zakładali zasadę eliminacji[30].

Ostatnim i najbardziej trwałym nurtem metodologicznym był sceptycyzm, który wywodził się od Pirrona z Elidy i Nowej Akademii[31]. Rozwijana przez sceptyków dialektyka o inspiracji sokratejskiej (*zetetyka* i *aporetyka)* miała wymowę antydogmatyczną (w sensie zawieszania wszelkiego sądu — ἐποχή). Tzw. *tropy* sceptyczne świadczą o wysokiej świadomości logicznej i epistemologicznej Greków.

Poznań

ON THE METHODS OF ARGUMENTATION IN THE GREEK THOUGHT

Summary

This essay is a brief survey of our previous research on the methods of argumentation in the Greek thought, mainly from the Parmenides' true method, throughout the elenctic of Zeno, Gorgias and that of Socrates, until the Plato's dialectic and the Aristotle's syllogistic and apodeictic. Among others we propose a different reading of the Aristotle's syllogism and a reconstruction of the lost diagram of three syllogistic figures.

---

[30] Zob. Philodemus, *On Methods of Inference*. Edited with Translation and Commentary by Ph. H. De Lacy & E. A. De Lacy, Bibliopolis 1978 (pierwsze wydanie: Pennsylvania 1941); K. Leśniak, *Filodemosa traktat o indukcji*, Studia Logica 1955, s. 77 – 111; A. Krokiewicz, *Hedonizm Epikura*. Warszawa 1960, s. 57 – 123.

[31] Trwałą wartość poznawczą przedstawia sobą monografia A. Krokiewicza: *Sceptycyzm grecki* (Warszawa I 1964; II 1966). Cennym ujęciem nowoczesnym jest książka: J. Barnes, *The Toils of Scepticism*. Cambridge 1990.

pojmowano tradycyjnie jako teorię dowodu, trafniej da się zinterpretować w sensie pewnej metodologii wyjaśniania.

Porównując sylogizm epistemiczny Arystotelesa ze współczesnym nam modelem wyjaśniania nomologiczno-dedukcyjnym, podkreślić należy różnice i szerszą podstawę teoretyczną greckiego filozofa. Albowiem szerzej ujmował on warunki przesłanek wyjaśniania, do których należą przede wszytkim prawdziwość, niedowodliwość, konieczność i swoiście pojęta przyczynowość. Szerzej także pojmował formy pytań tworzących *explanandum*, odróżniając poznanie faktu (ὅτι) od poznania „dlaczego" (διότι).Opracował przeto cztery typy wyjaśnień według wyróżnienia przyczyny materialnej, formalnej, sprawczej i celowej. Napotkał jednak na trudności pogodzenia ścisłych wymogów sylogizmu epistemicznego z terminem średnim jako przyczyną, zwłaszcza w przypadku wyjaśniania materialnego i formalnego (ejdetycznego).

Teoria i praktyka demonstratywna u Arystotelesa znajduje coraz większe zainteresowanie i uznanie ze strony historyków i filozofów nauki[27]. Dodajmy, że w praktyce badawczej postulował Stagiryta wymóg kompetencji w zakresie analityk. Znamienne są m.in.jego słowa: «Dlatego trzeba być kompetentnym, w jaki sposób należy poszczególne rzeczy wyjaśniać [zamiast ἀποδεκτέον czytamy ἀποδεικτέον za kodeksem *Laurentianus 87*], jako że niedorzeczne zarazem jest szukanie wiedzy i metody wiedzy; niełatwo jest nawet uchwycić jedną z nich» (*Metaph.* α 3, 995a12 – 14).

Warto wspomnieć tu także o dalszym rozwoju metod argumentacji w myśli greckiej, co może stanowić przedmiot naszych kolejnych badań.

Z nawiązania do monizmu Parmenidesa i do elenktyki Sokratesa ukształtowała się dialektyka (erystyka) megarejska: metoda zbijania nieprzesłanek, ale wniosku (cf. Diog. Laert. II 107)[28]. Z kolei stoicy, w opozycji do Arystotelesa, odrzucając *analitykę* nawiązywali raczej do metodologii platońskiej; część logiczną filozofii dzielili bowiem na *retorykę* i *dialektykę* (cf. Diog. Laert. VII 41). Pojęcia wynikania nie opierali, jak Arystoteles, na układzie terminów (predykatów), ale na prawdziwości zdania warunkowego (τὸ συνημμένον) jako sprzęgu przesłanek i wniosku (cf. Sex. Emp. *PH* II 234 – 243). Stosowali jednak *analizę* jako rozstrzyganie danego argumentu czy sylogizmu poprzez jego sprowadzenie do pięciu prostych wnioskowań niedowodliwych (cf. Sex. Emp. *Math.* VIII 229 – 240)[29].

---

[27] Zob. G. L l o y d, *The Theories and Practices of Demonstration in Aristotle*, [w:] *Proceedings of the Boston Area Colloquium i Ancient Philosophy*, VI 1990, Ed. by John J. Cleary and Daniel C. Shartin, Lanham-New York-London 1992, s. 371 – 401. Wątpliwości wyrażone przez Lloyda wokół teorii i praktyki badawczej Arystotelesa trafnie odpiera W. W i a n s (*ibid.* s. 402 – 411).

[28] Zob. L. M o n t o n e r i, *I Megarici. Studio storico-critico e traduzione delle testimonianze antiche*. Università di Catania 1985.

[29] Dla zbadania różnych form argumentacji według stoików fundamentalne są dwa ostatnie wydania tekstów: M. B a l d a s s a r i, *La logica stoica: testimonianze e frammenti*. Testi originali con introduzione e traduzione commentata. Vol. 1 – 8. Como 1985 – 1987; K. H ü l s e r, *Die Fragmente zur Dialectik der Stoiker*, Bd. I – IV, Stuttart 1987 – 1988.

„sen" Sokratesa. Tamto, co zasłyszał niegdyś Teajtet, również nazywa Sokrates snem czy urojonym mniemaniem (ὄναρ). Przy rozgraniczeniu dwóch tych „snów" krytyka, jakiej doznaje pogląd o niepoznawalności pierwiastków, nie musi godzić w definicję wiedzy Teajteta. Związek obu wypowiedzi jest jednak tak silny, że trudno mówić o dwóch odrębnych stanowiskach. Dwa te „sny" składają się na jeden w istocie pogląd — relacja Sokratesa stanowi uzupełnienie i wyjaśnienie tego, co przedstawia Teajtet[3]. Wspólna ich treść może więc być określona jako „sen Sokratesa".

Niewłaściwe wydaje się mowić o „śnie Teajteta", który nie wspomina ani słowem, aby śnił o tym, co przedstawia. Przeciwnie: stwierdza, że wysłuchał kogoś i jedynie na jakiś czas zapomniał tego, czego się dowiedział. Trudno zarazem nie zauważyć, że Sokrates przedstawiony przez niego pogląd określa jako ὄναρ — mrzonkę tyleż wartą, co „urojenie", o którym mówi on sam. Kończąc pytaniem: „Czyś ty tak ten sen słyszał?", otrzymuje też potwierdzającą odpowiedź Teajteta ($202c_{5-6}$). Czy wynika stąd, że Teajtet jednak śnił i to „najzupełniej" to samo, co Sokrates? Wytłumaczenie nasuwa się tylko jedno: jak Teajtet, tak i Sokrates nie wyśnił tego, o czym mówi. Omówiona teoria nie przyśniła się żadnemu z rozmówców. Teajtet swoją odpowiedzią potwierdza wyłącznie to, że wysłuchał niegdyś całkowicie zgodnych z relacją Sokratesa treści będących dla tego ostatniego „snem" — mrzonką, urojeniem.

Platon wykorzystuje tu najprawdopodobniej dość charakterystyczną dla siebie formę przedstawiania poglądów o dyskusyjnej wartości, przekonań, które w wyniku krytycznej próby okazują się niejednokrotnie „urojeniem". Zastosowanie przez niego tej figury nie oznacza, co słusznie stwierdza Burnyeat (o.c. s. 104 i 106), że ten ktoś wysłuchany przez Teajteta i Sokratesa to postać nierealna, lecz nakazuje doszukiwać się tu czyjegoś mniemania, które warto poddać krytycznej ocenie, mniemania wątpliwej wartości. Pytanie Sokratesa i jednoznaczna na nie odpowiedź ($202c_{5-6}$) skłaniają do tego, by traktować ten pogląd jako całość i poszukiwać kogoś, kto głosi, że pierwiastek, nie mając swego „logosu", nie może być przedmiotem wiedzy, ponieważ powstaje ona, gdy łączą się λόγος i sąd prawdziwy. Kim jest ów niełaskawie potraktowany przez Platona teoretyk–marzyciel?

„Nie ulega wątpliwości, że Platon przytacza tutaj poglądy Antystenesa" — odpowiada K. Urban[4] i to klasyczne już orzeczenie utrzymuje się do dnia dzisiejszego[5].

---

[3] „Socrates' dream supplements or clarifies the position sketched in Theaetetus' dream" — M. F. Burnyeat, *The Material and Sources of Plato's Dream*, Phronesis XV 1970, s. 121.

[4] Dokładnie: „Daß hier Plato die Lehre des Antisthenes vorträgt, für die wir hier den locus classicus haben, kann nicht bezweifelt werden" — K. Urban, *Über die Erwähnungen der Philosophie des Antisthenes in den Platonischen Schriften*, Königsberg 1882, s. 14. Urban powołuje się również na podobne w ocenie i podobnie zdecydowane opinie Zellera, Kreienbuhla, Peipersa.

[5] W nowszych opracowaniach też przeważa zdanie, że Sokrates przedstawia poglądy Antystenesa. „Wyłożoną tu teorię większość historyków mniej lub więcej stanowczo przypisuje Antystenesowi" — stwierdza H. Elzenberg (B. Wolniewicz, *Rzeczy i fakty*, Warszawa 1968, Dodatek I, s. 197),

Odczytanie relacji Arystotelesa w ten sposób (w porządku „obejmującym") budzi oczywiście wiele zastrzeżeń, jak przede wszystkim opór, aby stwierdzenie: „srebro jest jak cyna" uznać za rodzaj definicji — w stosunku do takiego ujęcia użyte jest określenie διδάξαι (pouczyć), być może przeciwstawne wcześniejszemu ὁρίσασθαι (zdefiniować), — czy zrozumiałą obiekcję przed uznaniem nieokreślonego bliżej srebra za coś złożonego, co wynikałoby z dalszej części tego odniesienia. Komentatorzy sklaniają się, aby pytanie ποῖον odnosić do prostych substancji i tak też zaszeregować srebro, którego jakość czyni je podobnym do cyny[7]. Przekaz Arystotelesa odczytują w porządku „krzyżowym".

W myśl tej interpretacji cztery wyróżnione elementy wiążą się ze sobą przemiennie: opis jakości (ποῖον) dotyczy pierwiastków, natomiast τί — pytanie o istotę rzeczy kieruje się ku temu, co złożone. Pierwiastkowi — chociaż może zostać opisany – odmawia się definicji, która przysługuje całościom o bardziej rozwiniętej strukturze. Definicja nie jest jednak równoznaczna z uchwyceniem istoty rzeczy: tej nie można zdefiniować. Rozdział między pierwiastkami, które są opisywane, i formami złożonymi, które definiuje się w równie bezcelowym wysiłku, traci rację istnienia. Istotę rzeczy ujmuje coś, co nie jest ani opisem ani definicją. Co to za ujęcie? I dlaczego definicja nie sprosta temu zamierzeniu? Ponieważ jest ona długim wypowiedzeniem (λόγος μακρός)[8] — odpowiada Antystenes — a istotę rzeczy trafnie oddaje wyłącznie „właściwe jej pojęcie (οἰκεῖος λόγος): jeden jedyny orzecznik dla jednej rzeczy"[9].

2. Wiara Antystenesa w οἰκεῖος λόγος — „jedno jedyne" ujęcie słowne odpowiednie dla każdego z istnień — nie stoi w sprzeczności z przypisanymi mu powyżej poglądami na temat definiowania rzeczy. I teraz (*Met.* $1024b_{32}$ nn.) nie wyklucza on istnienia innych form wypowiedzenia, nie uważa jedynie za właściwe mówić o rzeczy inaczej, jak z użyciem jej „własnego"określenia. Trwając konsekwentnie na tym stanowisku — zauważa Arystoteles — nie sposób jednak powiedzieć coś przeciwnego czemukolwiek, również przeciwnego prawdzie, czyli skłamać (ψεύδεσθαι). Według Platona[10], który nie kryje dezaprobaty dla tego typu myślenia, można wówczas stwierdzić wyłącznie, że człowiek jest człowiekiem, a dobry jest dobry; nigdy, że człowiek jest dobry: Nie mieszają się ze sobą ani nazwy, ani pojęcia, ani nawet rzeczy. Użycie określenia nietrafnego w stosunku do czegokolwiek okazuje się zawsze mówieniem

---

[7] Dla przykładu K. Leśniak: „nie można zdefiniować prostego przedmiotu, jak na przykład srebro" (*o.c.* s. 423, przyp. 6), czy J. R i j l a a r s d a m, *Platon über die Sprache*, Utrecht 1978, s. 70.

[8] Odczytaniu „krzyżowemu" przekazu bardziej odpowiada odwrotna ocena formuły λόγος μακρός, jako czegoś niedościgle doskonałego, ku której skłania się A. D i e s, *Platon. Oeuvres completes* VIII, 2; Paris 1924, s. 153. Ze względów przedstawianych poniżej, a także z uwagi na niepochlebny w ogóle sens określenia λόγος μακρός (por. LSJ, s.v. μακρός – II 2: „long, tedious.."; por. też: Arist. *Met.* $1091a_{5-9}$) ta interpretacja nie wydaje się jednak słuszna.

[9] Arist. *Met.* $1024b_{32-34}$; tłumaczenie L e ś n i a k a (*jw.* s. 146).

[10] *Soph.* 251b–c: „nie pozwalają mówić, że człowiek jest dobry, tylko że dobry jest dobry, a człowiek jest człowiek" – tł. W. W i t w i c k i; por. *Krat.* 429c–d, *Euthyd.* 285d – 286b.

prawdy — o czymś innym. O czymś, czego własne, „jedno jedyne" ujęcie słowne stanowi wypowiadana nazwa. Powyższe reminiscencje nakazują pojmować οἰκεῖος λόγος — własne określenie każdej rzeczy po prostu jako jej nazwę — swego rodzaju οἰκεῖον ὄνομα[11]. Nazwa wprawdzie nie jest jeszcze „logosem"–orzeczeniem czegokolwiek, lecz użyta w stosunku do konkretnego przedmiotu zyskuje już rangę orzecznika, który stanowi istotę „logosu" i wręcz utożsamia się z nim[12]. Taka nazwa, jedyna odpowiednia dla każdej rzeczy, byłaby więc jej własnym wypowiedzeniem — οἰκεῖος λόγος.

Określenie οἰκεῖος λόγος pojawia się również we „śnie" opowiadanym przez Sokratesa, oznaczając tu bez wątpienia pojedynczą nazwę. Sprawia to oczywisty kłopot tym, którzy przypisują tę teorię Antystenesowi: λόγος, który zmienia sąd prawdziwy w wiedzę, nie okazuje się w żadnym wypadku odosobnionym słowem–pojęciem. Jest on spleceniem wyrazów (ὀνομάτων συμπλοκή), często bywa wręcz pojmowany jako wyliczenie elementów składowych. Stanowi zawsze zgrupowanie większej lub mniejszej liczby słów. Czynione są próby pogodzenie tej wielości–złożoności „logosu" z antystenejskim postulatem οἰκεῖος λόγος. W. K. C. Guthrie uznaje, iż to „jedno jedyne" określenie każdej rzeczy nie będzie pojedynczym terminem, lecz zbiorem słów nazywających poszczególne elementy określanego przedmiotu. Każda rzecz ma posiadać „jedno i wyłącznie jedno własne ujęcie słowne, które informuje, czym ona jest, nazywając elementy, z których się składa"[13]. Pogląd to sprzeczny z dotychczasowym oczywistym obrazem οἰκεῖος λόγος „jedynego orzecznika każdej rzeczy" tak wyraźnie, że nie wymaga komentarza. Postulowana przez Antystenesa jedność słownego ujęcia rzeczy wyklucza jakiekolwiek łączenie wyrazów, o czym świadczą zarówno platońska recepcja tego poglądu, jak też kontekst w *Metafizyce* Arystotelesa[14]. W. K. C. Guthrie uznaje, że przy nietrafnym nazwaniu któregoś z elementów nie powstanie żaden λόγος. Coś, co powstanie, będzie dotyczyło tego, czego nie ma, będzie (w myśl przyjmowanych wówczas kryteriów[15]) wypowiedzeniem fałszu. Konkluzja dla Antystenesa nie do przyjęcia.

Οἰκεῖος λόγος — jedyna dopuszczana przez niego forma wypowiedzenia nie może być zgrupowaniem wyrazów. Z tego względu nie wypada się zgodzić

---

[11] Określenie J. Derbolava, *Platons Sprachphilosophie im Kratylos und in den späteren Schriften,* Darmstadt 1972, s. 138.

[12] Takie są ustalenie de Rijka, (o.c. s. 205) według których ῥῆμα — słowo orzekające — utożsamiane z „logosem" — jest nazwą występującą w specyficznej sytuacji (s. 218): „an onoma occuring in a specific position").

[13] W. K. C. Guthrie, *A history of Greek philosophy* III, Cambridge 1969, s. 214 (tł. wł.); por. s. 219.

[14] Arystoteles (*Met.*1024b$_{29}$ nn.) stwierdza dobitnie, że οἰκεῖος λόγος oznacza wypowiedzenie czegoś jednego w ogóle (ἕν), a nie jednego sformułowania: O Sokratesie można mówić jedynie, że jest Sokratesem (b$_{31}$), a o ósemce, że jest ósemką (1025a$_1$).

[15] Według tych kryteriów wypowiedzenie fałszu (λόγος ψευδής) „o czymś, czego nie ma, mówi tak, jakby to istniało" — Platon: *Soph.* 263b$_9$ (tł. W. Witwicki); por: *Krat.* 429d.

1. Antystenes wraz ze swoimi uczniami uznaje — zaświadcza Arystoteles[6] — że nie jest możliwe zdefiniowanie istoty (τί) czegokolwiek, ponieważ definicja jest długą wypowiedzią (λόγος μακρός); można jedynie poinformować, jakie (ποῖον) jest to coś, na przykład o srebrze można stwierdzić, iż jest takie jak cyna. Definicyjne sformułowanie przysługuje więc całości złożonej (σύνθετος), natomiast: „pierwotne części, z których się składa" (πρῶτα), nie mają go, ponieważ wypowiedź definicyjna (λόγος ὁριστικός) stwierdza coś jednego w odniesieniu do czegoś drugiego. Na podstawie tego świadectwa „urojoną teorię" przypisuje się Antystenesowi.

Relacja Arystotelesa to dwie pary stwierdzeń: pierwsza przeciwstawia niemożliwość definiowania istoty rzeczy możliwemu określeniu jej jakości, druga całość złożoną stawia w opozycji do prostego jej składnika, który w przeciwieństwie do tejże całości nie ma swojej definicji. To, co istotne w tej relacji, sklada się w dwie pary przeciwstawnych twierdzeń wiążących określenie rzeczy; (1) nie z istotą — τί, lecz z jakością — „ποῖον" oraz (2) z całością złożoną — σύνθετος, lecz nie z jej prostymi składnikami — πρῶτα; pary (ujmując najzwięźlej): (1) τί — ποῖον, (2) σύνθετος — πρῶτον. Trudność zaczyna się, kiedy te same w sobie zrozumiałe przeciwstawienia przyjdzie powiązać we wspólną całość, gdzie, jak sugeruje spójnik (ὥστε), druga sytuacja (brak definicji dla pierwiastka) ma stanowić skutek pierwszej (niemożność definiowania istoty przy możliwym ujmowaniu jakości rzeczy). Czy pierwiastki są tymi składnikami rzeczywistości, których jedynie jakość można opisać, podczas gdy formy złożone udaje się już definiować?

Problem jedności obu par opozycyjnych twierdzeń sprowadza się do pytania, czy w wyróżnionym ciągu: τί — ποῖον, σύνθετος — πρῶτον, jakościowe ujęcie — ποῖον przyporządkować pierwiastkowi — πρῶτον, czy też ποῖον — pytanie o jakość wiązać nie z pierwiastkiem, lecz ze strukturą złożoną — σύνθετος. W pierwszym przypadku realcja Arystotelesa ujawni regularną przemienność czterech wyróżnionych elementów, którą wypada określić jako ich porządek krzyżowy, w drugim wystąpi układ, nazwijmy go, obejmujący. Poza obrębem ujęcia słownego znajdą się wówczas (w drugim przypadku) pograniczne τί, a z drugiej strony pierwiastek — πρῶτον. Poza tym wypowiedź w całej swej zawartości będzie dotyczyć poglądu Antystenesa na określający rzeczy λόγος — pojęty dość ogólnie, nie będący wypracowaną formułą definicyjną, lecz wypowiedzeniem, które stwierdza coś o jakości rzeczy, na przykład zestawiając ją z inną podobną.

---

a jego słowa znajdują potwierdzenie w opiniach Th. Gerstmeyera, *Er–Kenntnis und Erkenntnis bei Platon*, Berlin 1980, s. 92, M. Kranz, *Das Wissen des Philosophen*, Tübingen 1986, s. 38, L. M. de Rijka, *Plato's Sophist*, Amsterdam–New York 1986, s. 122, E. Heitscha, *Überlegungen Platons im Theaetet*, Mainz 1988, s. 146 i innych.

[6] *Met.* $1043b_{23-32}$; odcinek w cudzysłowie przejęty z tłumaczenia K. Leśniaka, Warszawa 1983, s. 210 n.

na jakąkolwiek pozytywną interpretację znanego z przekazu Arystotelesa określenia λόγος μακρός; również na interpretację, według której nie można (w rozumieniu Antystenesa) zdefiniować istoty rzeczy, ponieważ nie udaje się wyliczyć elementów składających się na ujmowany przedmiot. (A. Dies, l.c.). Nie przekonuje też interpretacja Th. Gomperza, który kompromisowo przyjmuje, że każdemu przedmiotowi odpowiada tylko jedno ujmujące jego istotę określenie zdaniowe, redukujące się ostatecznie do pojedynczego orzecznika–nośnika predykacji[16]. Postulat οἰκεῖος λόγος wyklucza każde wypowiedzenie zdaniowe.

Od pewnego czasu nasuwa się pytanie, jak wobec tego, pojmując λόγος jako skupienie wyrazów, godzi się Platon (w opowiedzianym przez Sokratesa „śnie") na λόγος οἰκεῖος. Jak wynika z uznania za coś niemożliwego wypowiedzenia sądu bez dołączenia do nazwy słowa orzekającego, Platon — a dokładnie ten, którego pogląd przedstawia Sokrates (!) — takiego „logosu" nie przyjmuje.

3. Poczynione obserwacje ujawniają istotną sprzeczność między „snem" opisanym przez Platona a poglądami logicznymi Antystenesa, które składają się w dość zgodną całość. Antystenes, który odrzuca słowa i pojęcia bardziej ogólne niż jednostkowe określenia konkretnych przedmiotów[17], nie zgadza się tym samym na wiążący pojęcia λόγος. Uważa, iż każdej rzeczy odpowiada tylko jedno jej „własne" wypowiedzenie. Dlatego nie można orzekać czegokolwiek łącząc wyrazy, nie można też mówić czegoś nieprawdziwego. Słowo nietrafnie użyte zawsze jest prawdziwe — w stosunku do innego przedmiotu. Antystenes wierzy w naturalny i konieczny związek nazwy i rzeczy, zaleca nawet badanie wyrazów jako podstawowe źródło poznania[18]. Jego wiara w język kończy się jednak na etapie odosobnionego nazywania rzeczy, jego οἰκεῖος λόγος to według wszelkiego prawdopodobienstwa pojedyncze proste określenie — swego rodzaju οἰκεῖον ὄνομα. Gdy przychodzi formułować definicję, następuje „zakłócenie tamtej odrębnej pojęciowej jedności"[19].

Powstaje λόγος μακρός, który nieprawnie wiąże rzeczy i pojęcia, podczas gdy można tylko twierdzić, że „człowiek jest człowiekiem, a dobry jest dobry". Z tych względów Antystenes odrzuca nie będący „własnym" określeniem rzeczy wszelki inny λόγος; również formułę definicyjną, która — jako λόγος μακρός — będzie przysługiwać całości złożonej (σύνθετος), nie będzie — składającymi się na nią pierwiastkom (πρῶτα).

Czy to znaczy, że te ostatnie mają być pozbawione wszelkiej formuły orzekającej? Wypada wrócić do przekazu Arystotelesa i podjąć zarysowane dwa sposoby jego odczytania. W myśl pierwszego odczytania (porządek „krzyżowy") πρῶτα — substancje proste, niedostępne definiowaniu, mogą jednak zo-

---

[16] Th. Gomperz, *Griechische Denker*, Leipzig 1902, s. 150.

[17] Por. Gomperz, *o.c.* s. 148: „die Pferdheit, die Menschheit, die Süssheit, die Becherheit und Tischheit sind uns unbekannt".

[18] Epiktet, *Dissert.* I, 17, 12.

[19] Sformułowanie C. Prantla („eine Störung jener abstracten begrifflichen Einheit")– *Geschichte der Logik im Abendlande*, s. 31.

Wspólność, wydawałoby się, niepodważalną obu relacji stanowi przeciwstawienie cząstkom elementarnym (πρῶτα) struktur złożonych (σνγκείμενα — σύνθετος), ze względu na niemożliwość ujmowania tych pierwszych przez λόγος. Czy formy te odpowiadają jedne drugim? Określeniom całości złożonych, mimo iż niejednobrzmiącym, trudno odmawiać równoznaczności, natomiast cząstki elementarne, które w obu relacjach stanowią składniki form złożonych, poza tym niewiele mają ze sobą wspólnego. Przekaz Arystotelesa nie przynosi zresztą na ich temat nic ponad to, że składają się na struktury złożone, podczas gdy platoński „sen" w przeważającej części im właśnie jest poświęcony. Sokrates odmawia im wówczas jakiejkolwiek właściwości mogącej być przedmiotem określenia–orzeczenia. Jeżeli srebro w przekazie o Antystenesie potraktować jako należącą do owych πρῶτα substancję prostą (co na ogół ma miejsce), srebro to, które można opisać, okaże się znacząco odmienne od Platońskiego pierwiastka — στοιχεῖον, pozbawionego każdego możliwego określenia. Termin στοιχεῖον, w myśl innego Platońskiego przekazu (*Tim.* 48b–c), nie może być przyznawany nawet tak podstawowym substancjom, jak woda, powietrze i ogień — już one nie są tymi pierwiastkami, o których nie można orzekać. Pozostaje przyjąć, że Platon i Antystenes (według Arystotelesa) używając określenia πρῶτα nie mówią o tym samym, bądź zgodzić się, że dla Antystenesa srebro nie jest prostym składnikiem, co podejmuje jedna z proponowanych interpretacji.

Każda z relacji pojmowana była dotychczas jako stanowiące całość ujęcie poglądów kogoś jednego. Jest to założenie, które również może okazać się błędne. Już „sen Sokratesa" uznany za niepodzielną całość na podstawie przytaknięcia Teajteta, nie wykazuje wewnętrznej zgodności w stopniu uzasadniającym takie przekonanie. Występują w nim drobne niekonsekwencje, nawet potknięcia[23], następuje też zmiana przedmioty wypowiedzi: rozważania o pierwiastkach i złożoności „logosu" przechodzi ($202b_7$) w krótki wywód na temat koniecznej obecności „logosu" w prawdziwym poznaniu. Z tego właśnie względu relacja Sokratesa bywa dzielona na dwie części[24], może też być traktowana jako zestawienie przynajmniej dwóch poglądów. Wówczas potwierdzenie Teajteta mogłoby dotyczyć jedynie zgodności z tym, co kiedyś słyszał, drugiej części wypowiedzi; pierwsza (przy odczytaniu „obejmującym" przekazu Arystotelesa) mogłaby zostać przypisana Antystenesowi, jako niesprzeczna z jego poglądem. Przeciwko podziałowi Platońskiej relacji występuje zdecydowanie Watanabe (j.w.), wykazując nierozerwalny związek rozdzielanych części wypowiedzi. Pozostaje kwestią, czy jego argumenty przesądzają sprawę.

---

[23] Do takich zaliczamy fakt, że pozbawione właściwości pierwiastki są postrzegalne ($202b_6$) czy okoliczności, iż dusza może posiąść prawdę (ἀληθεύειν) a nie mieć wiedzy o przedmiocie ($202c_1$). Wniosek, gdzie mowa o prawdziwym sądzie bez „logosu", jest wyprowadzany z sytuacji, w której (dla pierwiastków mowy) sąd prawdziwy nie występuje ($202b_5$–c_2). Może to świadczyć o ironii i dystansie, z jakim Platon traktuje te „urojenia".

[24] To stanowisko przedstawia — i atakuje — K. Watanabe, *The Theaetetus on Letters and Knowledge*, Phronesis 32 XXXII 1987, s. 147.

stać opisane przez porównanie z innymi. Nie mając definicji, nie są pozbawione „logosu", który, zauważmy, spełnia wszelkie wymogi, jakie stawia przed tego typu wypowiedzeniem „sen Sokratesa". Aby powstał λόγος wystarcza, w relacji Sokratesa, czemukolwiek podporządkować inne jakieś określenie, choćby tylko to, „że jest albo go nie ma". Wypowiedzenie „srebro jest jak cyna" z pewnością czyni zadość tym niewygórowanym żądaniom. W tej interpretacji substancji elementarnej zostaje przyznany λόγος, w istocie ten sam, którego platoński teoretyk–marzyciel odmawia swoim pierwiastkom.

Drugie odczytanie (układ „obejmujący"), przywracając jedność rozdwajającej się bez celu formule „logosu", zbliża oba przekazy. Pytanie o jakość rzeczy nie wiąże się z opisem cząstek podstawowych, lecz dotyczy wszelkiego „logosu", który jest pojmowany dość ogólnie i jako opisująca rzeczy formuła przysługuje temu, co złożone. Jest bowiem przeciwstawionym pojedynczemu określeniu — łączącym przynajmniej dwa pojęcia — zgrupowaniem wyrazów– λόγος μακρός[20]. Tak odczytane świadectwo o Antystenesie brzmi zgodnie z tym, na co powołuje się Sokrates: ogólnie rozumiany λόγος odpowiada teraz całkowicie platońskiemu określeniu „logosu". Czy to znaczy, że Sokrates przedstawia jednak poglądy Antystenesa?

Takie orzeczenie byłoby dopuszczalne, gdyby nie początkowe zaprzeczenie w przekazie Arystotelesa: uznaje on, że nie jest możliwe zdefiniowanie istoty rzeczy. Łącząca wyrazy formuła z pewnością nie staje się dla niego koniecznym warunkiem wiedzy. Każde takie definiujące rzecz wypowiedzenie przeciwstawia on pojedynczemu określeniu przedmiotu; tylko ono — jako λόγος οἰκεῖος — może mieć coś wspólnego z wiedzą. We „śnie Sokratesa" znamionujący prawdziwe poznanie λόγος powstaje dopiero, gdy do nazwy dołączamy inne jakieś określenie. Dla Antystenesa λόγος istotnie godny uwagi kończy się dokładnie w tym samym miejscu, z „własnego" pojedynczego określenia przeradzając się w formułę — λόγος μακρός. Pogląd Antystenesa na λόγος i poznanie dokładnie przeciwstawia się orzeczeniu, jakie w tej mierze przynosi „sen Sokratesa".

Relacja Arystotelesa — w myśl drugiego jej odczytania — to świadectwo negatywnego stosunku Antystenesa do „logosu" — grupującej wyrazy formuły. Odczytanie zostało nazwane obejmującym, warto więc zwrocić uwagę na obrzeża tej wypowiedzi. Poza wypełniającym środek ciągiem stwierdzeń na temat formuły określającej jakości znajdą się teraz, z jednej strony niepodatna definicji istota rzeczy — τί, z drugiej natomiast proste składniki rzeczywistości — πρῶτα. Nie znaczy to jeszcze, że należy wiązać jedno z drugim, niemniej jednak wysunięcie obu kategorii poza obszar chybiającego prawdy „logosu" skłania, by odnosić istotę poznania do elementarnej postaci rzeczy. Nie jest to sprzeczne z „atomistycznym" pojmowaniem rzeczywistości, jakie przypisuje się Antystenesowi (np. Rijk, o.c. s. 122), nie świadczy też, że struktury złożone, skoro i takie wyróżnia, nie mają οἰκεῖος λόγος czyli swojej nazwy. W zbliżeniu

---

[20] Por: Alex. Aphrod., *Ad Metaph.* 523, 13.

Również relacja o Antystenesie nie dla wszystkich stanowi jedność. Arystoteles, interpretator przytaczanego poglądu, ingeruje prawdopodobnie w przekaz o Antystenesie własnym uzupełnieniem, być może dopiero zamykając wypowiedź, odniesieniem tego, co zestawia formuła definicyjna do materii i formy. Za uzupełnienie Arystotelesa można jednak uznać całą drugą część przekazu przeciwstawiającą prostym składnikom formy złożone, a nawet jego część przeważającą, poza stwierdzeniem, że nie zdefiniuje istoty rzeczy coś, co jest dłuższym wypowiedzeniem — λόγος μακρός[25]. Również z tego względu zestawienie obu relacji może okazać się nieuzasadnione.

Przekaz Arystotelesa (*Met.* $1043b_{23}$ nn.) i „sen", o którym mówi Sokrates, w znacznym stopniu rozbieżne, nawet przy zakładanej zgodności zasadniczych pojęć ujawniają sprzeczności nakazujące wykluczyć Antystenesa jako tego, czyj „sen" przedstawia Sokrates. Jest to nieunikniony wniosek powyższego rozumowania. Podobny pogląd wypowiada M. F. Burnyeat, według którego Antystenes, odmawiając definicji racji istnienia w ogóle (o.c. s.117), z pewnością nie znajduje w formule „logosu" koniecznego warunku wiedzy. Antystenes popada tym samym w ostry konflikt ("sharp conflict", s. 109) z teorią– „urojeniem". M. F. Burnyeat zmierza do interpretacji, która za źródło tej teorii uznaje własne zapatrywania Platona. „Logos" stający się kryterium wiedzy (s. 121), a ponadto przyjęta terminologia i sama forma przedstawienia mogą być odbierane jako na wskroś Platońskie. Sokrates ma przedstawiać „urojenie" samego Platona.

Nie jest to pogląd całkowicie oryginalny. Przekonaniu, że Platon wraca we „śnie" do wczesnej postaci swojej nauki o ideach, dają wyraz między innymi G. Prauss i K. Watanabe[26]. Powołują się głownie na Fedona, gdzie idee — niezmienne i niezłożone (ἀσύνθετα — np. $78c_3$, c_7), „jednopostaciowe" (μονοειδές) — np. $78d_5$, $80b_1$ — formy rzeczy są przeciwstawiane przedmiotom rzeczywistości zmysłowej, złożonym i ulegającym rozpadowi. Czy Platońska idea jest tym pierwiastkiem — στοιχεῖον, o którym nie można orzec nawet, „że jest ani że go nie ma, bo to by znaczyło doczepiać mu istnienie lub nieistnienie" (*Theaet.* $201e_4$)? Przeczy temu fakt, że w *Fedonie* właśnie idee stanowią rzeczywistość, „z którą wiążemy pojęcie istnienia" ($78d_1$)[27]. Jako bezpostaciowe i niewidzialne przeciwstawiane są rzeczywistości zmysłowej. Teoretyk ze „snu Sokratesa" pierwiastki, którym odmawia wszelkiego „logosu", czyni postrzegalnymi zmysłowo ($202b_6$). Dziwne samo w sobie, jest to wyraźnie niezgodne z tym, co w *Fedonie* stwierdza się na temat idei, mających λόγος i niedostępnych spostrzeżeniu. Obecne w dialogach Platońskich przeświadcze-

---

[25] Ten ostatni pogląd — wobec racji, które przedstawia H. D. R a n k i n, *Antisthenes a near–logician,* L'Antiquité Classique XXXIX 1970, s. 522 – 527 — wydaje się nie do utrzymania.

[26] G. P r a u s s, *Platon und der logische Eleatismus,* Berlin 1966, s. 173; W a t a n a b e: *o.c.* s. 162 n.

[27] To „istnienie" jest już „logosem". Odcinek przytoczony (tł. W. Witwicki) brzmi dokładnie: ἧς λόγον δίδομεν τοῦ εἶναι.

pierwiastków i istoty rzeczy można jedynie doszukiwać się sugestii, „że poznanie pierwiastków jest bardziej oczywiste i ważniejsze" (*Theaet.* $206b_{7\_8}$) niż uchwycenie struktury złożonej. Do takiego przekonania dochodzi Sokrates w wyniku bezwzględnej krytyki „snu", który przedstawił, „snu" — jak wynika jeszcze raz — bezpodstawnie przypisanego Antystenesowi.

4. Relacja o Antystenesie i teoria, o której mówi Sokrates, różniąc się zasadniczo oceną „logosu", wykazują poza tym rozbieżności tak znaczne, że dziwi fakt utożsamiania obu koncepcji. Za wspólne dla obu przekazów można przyjąć jedynie przeciwstawienie prostych składników całościom złożonym, łączenie formuły „logosu" z tymi ostatnimi, być może także λόγος οἰκεῖος — „własne" określenie rzeczy. Ta wspólność została przyjęta powyżej; bez tego zestawienie obu relacji byłoby po prostu niemożliwe. Ponieważ porównanie obu stanowisk niemal wykluczyło ich jedność, pożądane wydaje się wskazanie: (1) jak wątpliwa jest tożsamość nawet nielicznych wymienionych powyżej kategorii oraz (2) jak niedostateczna spójność każdego z dwóch poglądów zestawianych jako całości.

W obu relacjach kluczowym pojęciem staje się, różnie zresztą oceniany, λόγος. Czy w relacji Platońskiej jest on tą definicją — ὅρος, której dotyczy przekaz Arystotelesa? „Logos", o jakim mówi Sokrates, może ujmować odmienny rodzaj sformułowania: Żaden z tłumaczy bądź komentatorów tego odcinka *Teajteta* — we wziętych pod uwagę 14 przypadkach — nie nazywa występującego tu „logosu" definicją. H. Elzenberg wyjaśnia wprost, iż „ten techniczny termin z logiki formalnej nie jest w tym kontekście na miejscu i nie pasuje do podanej później przez Sokratesa interpretacji"[21]. Większość interpretatorów Platońskiego dialogu skłania się ku temu, by pojmować λόγος ze „snu Sokratesa" jako formułę wyjaśniającą czy jedynie opisującą przedmiot[22]. Wynika stąd, że równoważność „logosu" w jednym i drugim przekazie uzyskamy dopiero wtedy, gdy wypowiedź definiująca Antystenesa nabierze sensu bardziej ogólnego. Taka próba (odczytanie „obejmujące") została przeprowadzona.

W relacji Sokratesa pojawia się osobliwa postać „logosu", mianowicie będący w istocie pojedynczą nazwą οἰκεῖος λόγος, który według Antystenesa ma być jednym słusznym wypowiedzeniem. Uznanie οἰκεῖος λόγος za termin o ustalonej treści może również okazać się wyłącznie przedmiotem wiary. Powiązanie obu członów określenia może być doraźne i przypadkowe. Przymiotnik οἰκεῖος jest u Platona w bardzo szerokim użyciu i posługując się nim nie musi on mieć na myśli tego „jednego jedynego" określenia wymaganego przez Antystenesa. Połączenie οἰκεῖος λόγος nie musi zyskiwać sensu terminu o stałym, dość specyficznym znaczeniu — również w przekazie Arystotelesa.

---

[21] Uczony dodaje: „Potrzeba nam określenia szerszego" (*o.c.* s. 198).

[22] Interpretacje są niekiedy skrajnie rozbieżne: od pojmowania „logosu" jako samej „racji" — treści formuły do uznania go za „słowo" dołączane do słusznego przekonania (T. W. Wasiliewa, *Płaton i jewo epocha*, Moskwa 1979, s. 287 nn.) Najczęściej przyjmuje się sens „uzasadnienia" bądź „racjonalnego opisu".

to — gdy λόγος stawał się koniecznym warunkiem wiedzy — wyłączenie atomu–pierwiastka poza obszar wiedzy.

Powyższą propozycję można traktować jako kompromisowe nawiązanie do kilku przedstawionych rozwiązań: „Sen" byłby zapisem dyskusji grupy starającej się łączyć myślenie dialektyczne z atomistyczną interpretacją rzeczywistości, z udziałem samego, mniej dojrzałego, Platona; nie Platona–twórcy teorii idei, lecz Platona, który, ulegając atomistom, dopuszcza istnienie elementarnych cząstek — στοιχεῖα, z jakich składamy się i my i wszystko inne[35].

Wskazanie na poglądy atomistów jako możliwe źródło teorii–„snu Sokratesa" jest propozycją domagającą się podjęcia oraz krytycznej oceny. To przedsięwzięcie może też wydać się niewarte wysiłku. Ponad poszukiwanie źródeł teorii można stawiać rozważanie problemu, który ona ujawnia: „asymetrii" poznania, wynikającej z uczestniczenia w „logosie" jedynie form złożonych. Poznawalne ma być tylko to, co staje się jego przedmiotem. Problemowi, na ile λόγος utożsamia się z wiedzą, poświęca Platon końcową część dialogu *Teajtet*, odrzucając będące „urojeniem" przekonanie o niepoznawalności nie mających swojej formuły pierwiastków.

Łódź

De somnio Socratis (Plato, *Theaet.* 201d$_8$ – 202c$_5$)

Summarium

Consideratur doctrina, quae, somniantis cuius vocata, a Socrate in Platonis *Theaeteto* (201d8 – –202c5) refertur, quae ex iudicio inveterato admodum usque tamen vigente Antisthenis esse creditur. At Aristotelis de Antisthene sententia (*Met.* 1043b23 – 32), talia opinantibus pro testimonio eiusdem disciplinae in utroque locorum expositae quae stabat, diligentius examinata eorum affinitatem nullum in modum probare videtur. Nam prima elementa, seu ex Antisthenis sententia secundum suam qualitatem describantur, seu nullis omnino verbis comprendatur (ita lectum aliqua ex parte consentiat Aristotelis testimonium cum illo a Socrate reportato somnio), praebent se tamen utrobique propiora ipsi cognitioni quam elementorum coagmentatio coniunctis verbis describenda. Quod est iudicium illius somniantis placitis contrarium. Sequens disceptatio, cum et opinio de Platonis scientia idearum hoc in somnio redeunte parum defendatur, ad doctrinam de omnia huius mundi exstruentibus elementis a Platone in *Theaeteti* loco revocatam denique inclinat. Quae scientia atomorum non tam alienam Platoni se praebet, ut vulgo creditur; acceptam quidem sibi hanc doctrinam adversari consistenti in complexu verborum cognitioni in *Theaeteto* confitetur.

[35] Atomiści, jak twierdzi Vlastos (*o.c.* s. 67), byli tymi, którzy, porównując elementarne cząstki materii do liter, nazywali je στοιχεῖα.

nie, że bez „logosu" nie ma wiedzy[28], nie idzie w parze z odmówieniem „logosu" niezmysłowym formom rzeczy. Na to, że nie własną teorię idei przedstawia Platon w postaci tego „urojenia", wskazuje ponadto akcentowane kilkakrotne pojawienie się obcej dla niego formy ἐπιστητός, a także stwierdzenie, że i my „składamy się" z nie mających „logosu" pierwiastków ($201e_2$). W stosunku do idei, w których „uczestniczymy", byłoby to określenie dziwne i dość niezręczne.

Kto zatem „przyśnił się" Sokratesowi? Padają inne propozycje. I. Campbell opowiada się za pitagorejskim pochodzeniem teorii „snu Sokratesa"[29]; pitagorejczyk Timajos jest tym, który przedstawia elementarne formy geometryczne jako στοιχεῖα — pierwiastki wszechrzeczy (*Tim.* $54d_6$, $55a_8$) G. Prauss, uznając tę teorię za młodzieńcze własne „urojenie" Platona, impuls do jej ukształtowania się odnajduje w poglądach filozofów z Elei (o.c. s. 174). O. Gigon dopuszcza możliwość, że „sen Sokratesa" łączy kilka teorii[30] — wyjaśniałoby to dotrzeżone braki w spójności wywodu. Można zastanawiać się, czy nie jest to zapis dyskusji, toczonej być może w samej Akademii. Poszczególne głosy nie zawsze nawiązują do wcześniejszych wypowiedzi, a późniejsza krytyka tych „urojeń" jest głosem–reakcją Platona.

Kiedy Sokrates mówi o elementarnych składnikach rzeczy, nasuwa się inne przypuszczenie: tymi cząstkami mogą być atomy — „urojenie" Leukipposa i Demokryta. Myśl ta na ogół nie jest podejmowana[31], już z tego względu, że pierwiastki we „śnie Sokratesa" są postrzegalne. Atomy mają być „tak małe, że wymykają się naszym postrzeżeniom"[32]. Jednak według niektórych świadectw[33] atomy Demokryta bywają też tak duże, iż — pozbawione jakości (Asmus, s. 25 n.)! — łatwo są dostrzegane. Czy Demokryt, nawet wyznając ten pogląd o dziwnej spójności, mógł jednak twierdzić, że atomy, nie mając „logosu", wymykają się naukowemu poznaniu? Tę niekonsekwencję uświadamia Platon, być może, nie jemu, lecz jego naśladowcom; nawet sobie samemu i swoim uczniom. Klasycznej opinii, że „Platon i Demokryt to filozoficzne antypody" (Asmus, o.c. s. 24) przeciwstawia się nowsze przekonanie o bliskości poglądów kosmologicznych Platona i atomistów[34]. Platon, mając ugruntowane pojęcie grupującego wyrazy „logosu" dopuszczając istnienie w zmysłowej rzeczywistości cząstek elementarnych, mógł, z innymi, odmawiać im tej formuły. Oznaczało

---

[28] Np. *Symp.* $202a_{5-9}$, *Phaedr.* $276a_5$ nn., *Phaed.* $76b_5$, *resp.* $534b_8$ nn.; ten „logos" nie łączy się jesnak z sądem (δόξα), który jest nawet przeciwstawiany prawdziwemu poznaniu. Przyznaje to, w zakłopotaniu, sam Burnyeat, *o.c.* s. 121.

[29] Dies; *o.c.* s. 153: „Campbell et, à sa suite, Burnet.. préférent chercher dans le pythagorisme l'orgine de la théorie"

[30] O. Gigon, Platon, *Spätdialoge*, Zürich 1965, Einleitung, s. 23.

[31] Wypowiada tę myśl A. Koyre, *Discovering Plato,* Columbia Univ. 1968, s. 45, nie rozwija jej jednak, ani nie uzasadnia.

[32] W. F. Asmus, *Demokryt*, Warszawa 1961, s. 20.

[33] Np. Eusebius, *Praep. evang.* 14, 23.

[34] G. Vlastos, *Plato's Universe,* Seattle 1975, s. 67 n. podkreśla tę bliskość („affinity"), pisze nawet o długu („debt"), jaki Platon zaciąga u atomistów.

Eos LXXX 1992
PL ISSN 0012–7825

TRANSLATION TECHNIQUE IN THE SEPTUAGINT. SELECTED PROBLEMS IN THE *SONG OF SONGS*

By

TOMASZ POLAŃSKI

C. Jaspers when still a student when answering an examination question about the structure of spinal column said that it all depends how you tackle the problem. It looks different in the ray of ultra–red, different in a human skeleton etc. The case of the LXX's language is very much the same. Every student who wants to grasp the phenomenon has to include a number of elements which in short are as follows: Greek of papyri vs Greek of the LXX, literary language vs colloquial, colloquial vs sacral, the Hebrew Bible (HB) vs the LXX, achievements of comparative semitic philology, transmission of the text, discoveries in Qumran[1], vernacular vs "Jewish Greek", the translation technique employed at schools, the influence of Egyptian[2]. In contrast to this broad range of problems our discussion will be very limited. It will amount to a number of purely grammatical questions[3]: the LXX's translation technique and their peculiar manner of reflecting Hebrew idiom as applied to the *Song of Songs (Cant).* In different words it will comprise syntactical, phraseological and lexical biblisms[4].

S.P.Brock is perfectly right in his criticism over the attitude taken by E. Nida as inadequate for the setting, demands, and technique of ancient translations:

---

[1] S. Jellicoe, *The Septuagint and Modern Study*, Oxford 1968, gives a concise review of the main relevant problems, p. 338 – 359.

[2] S.P. Brock, *The Phenomenon of the Septuagint*, Oudtestamentische Studien XVII 1972, p. 11 – 36.

[3] A more complex description in e.g. the old classic, but basically sound and still very inspiring by H.B. Swete, *The Introduction to the Old Testament in Greek*, Cambridge 1914; the chapters on the "Greek of the LXX" and "The LXX as a version" in particular relevant here; S.P. Brock, *ibid.* that is in fact a concise treaty on the broad range of ancient translations, with the LXX placed in their context; Jellicoe, *ibid.*; E.J. Bickerman, *The LXX as a translation* , Proceedings of the American Academy for Jewish Research XXVII 1958, p. 9 ff.

[4] H. Rosén, *L'hébreu et ses rapports avec le monde classique*, Études chamito–semitique, Supplement 7, Paris 1979, p. 59 – 65, stressed the distinction between Biblisms and Aramaisms; the latter should be called the proper Semitisms, as they mirror the spoken language of the interpreters, the former reflect the source language which was the scholarly language for the interpreters.

The superlatives are modelled on the following patterns:
1) noun + ἐν; 1,8; 5,9; 6,1: ἡ καλὴ ἐν γυναιξίν,
2) noun + ἄπο; 3,7; 5,9: δυνατοὶ ἀπὸ δυνατῶν;
3) noun + ὕπερ; 4,10: ὀσμὴ ... ὕπερ πάντα τὰ ἀρώματα. A passage from Zerwick's 'Graecitas biblica' quoting *Cant* 1,8 is very illustrative for the whole problem: 146. Positivus semitice stat pro superlativo, ubi de collectivitate agitur. Ideo salutatio qua Elisabeth Mariam recepit: εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν per se vertenda esset "benedictissima tu es inter mulieres" *Lc* 1,42, non aliter ac in *Cant* 1,8 ἡ καλὴ ἐν γυναιξίν est "pulcherrima inter mulieres". By contrast with a uniformed manner of the LXX Jerome made a well–balanced choice between inflectional, idiomatic rendering (pulcherrima mulierum) and descriptive one: pulchra inter mulieres. I. Soisalon–Soininen gave a lot of examples of idomatic rendering of Hebrew comparatives in the *Pentateuch*. His review permits us to conclude that the Alexandrian interpreters made extensive use of Greek inflectional forms in place of their semitized equivalents. Consequently it looks that the interpreter of *Cant* took on the one hand more extreme attitude in translating Holy Scripture, on the other, perhaps, while translating a poetic text, followed his oriental feeling for rich eloquence and pleonasm and hence preferred the descriptive forms. This may be either the case in the above mentioned metaphor from 5,11. It is worth looking more closely at one of the most masterly and sophisticated metaphors in the *Song*. It comes from the "Hymn to Love" (8,6 – 8), which undoubtedly inspired the famous "Hymn" of St. Paul: r^{e} šāp̲eyā rišp̲ê 'ēš šalheb̲et̲^{e} yā. περίπτερα αὐτῆς περίπτερα πυρός, φλόγες αὐτῆς. In this particular case, *toutes raisons gardées*, I cannot help feeling the LXX's rendering to be a fruit of frigid formalism particularly striking in translating poetry, of "a type of lame and stilted writing to be found in particular abundance among translators of theological works"[19].

All the Polish translations of recent decades follow roughly this way except a very recent one given by Jewish borne Polish poet and writer R. Brandstaetter. His interpretation is by far the most excellent from the philological as well as artistic point of view[20]. Without proper reading of the meaning embedded in a Hebrew structure, without shifts in order and reduction of pronouns we cannot

---

[19] Jellicoe, *o.c.* p. 318 following R.B.C. Hanson, *Allegory and Event*, London, 1959, p. 7 ff.

[20] *Pieśń nad Pieśniami*, tłum. R. Brandsteatter, Poznań 1988; I am stressing the point as by the way I would like to give a very short review of the Polish translations of the *Song* in recent decades. The two others that received a good reception, did not, in my opinion, entirely deserve it. The one by Cz. Miłosz, *Księgi pięciu megilot*, Paris 1982, seems to me mistaken in too many points, its archaizing language, perhaps modelled on a very interesting and linguistically inspiring transaltion by J. Wujek from XVIth cent., is not entirely compatible with the *Song* which pieces until now are sung at wedding celebrations by Jewish people. The other one, the Benedictine Bible, *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* w przekładzie z języków oryginalnych, Poznań 1965, fully deserves the above opinion by Hanson about "lame and stilted writing... of theological works". The great artistic beauty of the Polish verse by R. Brandstaetter has been recently corroborated by a gifted young Polish poetess A. Wiśniewska in her selection of the best world popular love poetry for her poetic night in Vienna.

"one should try to understand why the fashion for literal translation was adapted and not simply condemn it"[5]. Yet I think we may draw a lot of good from the works by E. Nida and Ch. Taber, as e.g. their clear classification of the features of style we are going in general to follow here[6].

1. HEBREW CONSTRUCTIONS (FORMAL FEATURES AFFECTING TRANSLATION)

The litterary genre of *Cant* was not compatible with extensive use of narrativum, so we cannot be surpised that only one clear example can be traced within the poem (6,9): rā' ûā b̲ānōt̲ way$^{e)}$ aššᵉ rûā mᵉ lāk̲ôt̲ ûp̲îlagᵉ šîm wayᵉ halᵉ lûā. εἶδοσαν αὐτὴν θυγατέρες καὶ μακαριοῦσιν αὐτήν, βασίλισσαι καὶ παλλακαὶ καὶ αἰνέσουσιν αὐτήν. The interpreter mechanically reproduced perfect by aorist and next the two verbs in imperfect by future, what resulted in a mistaken translation. Jerome was convinced that even the demands of a hieratic translation should not have justified such a procedure that deforms the very meaning of the syntactical construction. In such a case a tense for tense rendering must unavoidably result in error. Consequently he corrected the LXX's rendering: viderunt illam...et praedicaverunt et laudaverunt eam[7]. *Cant* 8,7 supplies another instance of extreme literalness: the rendering of the infinitive absolute. Paronomasia resulting from word–for–word transaltion of infinitive absolute can be traced in both the LXX and NT. In the latter we can find it in quotations from OT[8]. Zerwick's description is very illustrative: "61. Ad dativum modi (...) pertinet etiam figura illa etymologica qua LXX et NT hebraicum infinitivum absolutum reddunt, qui tamen non videtur habere, quod ei in aramaico correspondeat (Joüon). Ita iam *Gen* 2,17 moth tamuth a LXX vertitur θανάτῳ ἀποθανεῖσθε (cf. *Mt* 15,4)...63. Indoles semitica huius figurae etymologicae bene illustratur ex numero occurentiarum in libris *Machabaeorum*: in hebraizante I *Mach* vicies et semel, in reliquis originaliter graecis: 2 *Mach* semel, 3 *Mach* numquam, 4 *Mach* quater, sed semper addito attributo". In a similar way *Cant* gives ἐξουδενώσει ἐξουδενώσουσιν for bôz yāb̲ûzû lô ap-

---

[5] B r o c k, o.c. p. 28; Interesting that the idea of literalism in application to hieratic texts was shared by either christian or pagan writers, *ibid.* p. 28, n. 5; The distinction between the two different techniques applied to hieratic on the one hand and literary text on the other was very clearly defined by Jerome, Ep. 57: ego non solum fateor sed libera voce profiteor, me in interpretatione graecorum absque scripturis sanctis, ubi et verborum ordo mysterium est, non verbum e verbo, sed sensum exprimere de sensu (5,2); Commentary: Hieronymus, *Liber de optimo genere interpretandi. Ep. 57.* Ein Kommentar. G.J. B a r t e l i n k. Leiden 1980, p. 44 ff. e.g. im Gegensatz zur allgemeinen literarischen Tradition in der Übersetzungspraxis gilt (scil. Hieronymus) für die Heilige Schrift ein anderer Masstab. ff. On the attitude of Origen and Gregory of Nazianzus, B r o c k, o.c. p. 21, n. 3.

[6] E. N i d a, Ch. T a b e r, *The Theory and Practice of Translation*, Leiden, 1969, p. 145.

[7] M. Z e r w i c k, *Graecitas Biblica*, Scripta Pontifici Instituti Biblici 92, Romae 1966, gives fine description of the phenomenon, p. 281.

[8] R o s é n, *o.c.* p. 61.

parently violating canons of Greek usage and distorting the proper connotation which is originally emphatic[9]. It was Jerome who corrected the LXX's rendering having read properly a strong intensity of the feeling embedded in the grammatical construction: quasi **nihil** despiciet eum (JB = Jerusalem Bible: contempt is **all** he would purchase).

We know that Hebrew preferred paratactic structures while literary Greek loved highly developed, elaborate hypotaxis. E. Nida frequently stresses the point that a literary text should be translated with use of literary language. The interpreter does not seem to take it into account and generally avoids rendering coordinated clauses into equivalent hypotactic ones. Schematic, uniformed conversion of w into καί results in many different well known distortions. In 7,1 šûḇî w^{e} neḥ^{ĕ} ze–bāḵ has been mechanically reproduced as: ἐπίστρεφε καὶ ὀψόμεθα ἐν σοί. While Jerome correctly read here a purposive subordination: revertere ut intueamur te[10].

The two above quotations show us a literal rendering being on the verge of interlinear translation what in the case of poetry must have resulted in striking awkwardness of expression and obscurity of picture. We can hardly agree that these are still pieces of Greek poetry.

Now I would like to examine a particular case of a comparative construction that follows noun+noun pattern. Let it be named 'ênayiḵ yônîm pattern. Two following examples should be enough to explain the principle. ks'ḵ 'ôlm ought to be interpreted as ks' k(ks')–'ôlm: thy throne is (a throne of) eternity, eternal throne. In a similar way kosi rwih means "my cup is (a cup of) fulfilment[11]. Thus we touch a matter of a key importance, as perhaps, I think, there are only two clear cases of a mistaken translation in *Cant* on part of the Greek interpreter. It is the narrativum and 'ênayiḵ yônîm pattern. Certainly, in a sense the whole translation of *Cant* is erroneous, if we regard translation as means of communication. From this narrow point of view every word for word rendering makes for a doubtful and confused translation[12]. But here it is not the case, as it has been stressed by S.P. Brock. Jerome himself expressed very clearly the ancient attitude towards biblical translation in short and meaningful words: quot verba tot sensus; quot versiculi tot sacramenta (*Tract.de ps.* 92,69); in singulis verbis singuli sensus sunt (*In Es. ad brev.* 1,4,101); quot enim verba tot mysteria (*Tract. de ps.* 82,42 – 3)[13]. S.P. Brock's conclusion has been then fully justified: "The logical consequence of such a belief was that translations of scripture should be verbum ad verbum, and not, after the manner of literary text, sensus ad sensum"[14].

---

[9] Zerwick, *o.c.* p. 60.

[10] Compare *Cant* 6,11 in LXX and V, where the Greek avoided hypotaxis while Jerome quite contrary changed the clause into dependent.

[11] I am grateful to Prof. H.Rosén for an inspiring discussion and consultation regarding this point.

[12] E. Nida, *Toward a Science of Translating*, Leiden 1964, p. 14.

[13] Bartelink, *o.c.* p. 46.

[14] Brock, *o.c.* p. 21.

Hence I am using the term 'error' in a very narrow sense, and consequently cannot agree with a criticism over low professional qualifications of the LXX men expressed by H.B. Swete, at least in what regards *Cant*[15]. 'ênayik̲ yônîm structure and narrativum may be regarded to be erroneous, because their proper rendering could not have contradiced LXX's principles e.g. word–for–word translation, or word order. The correct rendering could not change anything. Here we can actually draw a conclusion that their Hebrew was a scholarly language, out of idiomatic, skilful use and full understanding. Let us review a couple of examples of ʿênayik̲ yônîm pattern. 1,15; 4,1: ʿênayik̲ yônîm, ὀφθαλμοί σου περιστεραί. The error of the Greek translator is clear when compared with Jerome's rendering: oculi tui columb**arum**. Your eyes are (so beautiful as eyes of) doves. 5,13: śip̲t̲ôt̲āyw šôšannîm, χείλη αὐτοῦ κρίνα, when it should be: his lips are (as lips ie petals of) lily. They are so soft and delicate. It becomes clear that the interpreter did not aim at achieving a subtlety of poetic style. He destroyed the original beauty of the expression. If we properly render the structure we shall face a charming metaphor emerging from the verse, the more striking that unexpected judging by the Greek schematic transfer. Ambiguous play on meaning of šelaḥ in 4,13: šᵉ lāḥayik̲ pardēs was quite drastically reduced to ἀποστολαί σου παράδεισος, while we might have tried to read the metaphor in a more elaborate way: your hands are (hands ie branches of trees from) paradise. They are so slender and beautiful. JB: your shoots from an orchard of pomegranate trees. The next example has been drawn from 7,9: wᵉ rêaḥ' apēk̲ katapûḥîm. The LXX's mere repoduction of the expression brought about a distortion of the picture: καὶ ὀσμὴ ῥινός σου ὡς μῆλα. Jerome felt apparently obliged to improve it: odor oris tui sicut mal**orum**. Now a more extreme case of literal rendering (5,11): rō' šô ket̲em pāz. The Greek equivalent is highly unsatisfactory: κεφαλή αὐτοῦ χρυσίον καὶ φάζ. JB: his head is golden, purest gold. The interpreter avoided idiomatic, inflectional rendering of descriptive superlative (V: caput eius aurum optimum), and took refuge from synonymic difficulties in a letter for letter transcription (φάζ). It looks to be a deliberate effort of "remaking" the language, or in different words "bringing the reader to the original and not vice versa"[16]. There is a number of other cases of rendering comparatives and superlatives in *Cant*, in every case with use of positive[17]. The comparatives are as follows:

1) adjective + ὕπερ, 1,1: ἀγαθοὶ ὑπὲρ οἶνον;
2) noun + ὕπερ; 1,4: μαστούς σου ὑπὲρ οἶνον,
3) noun + ἄπο; 4,10: μαστοί σου ἀπὸ οἴνου.[18]

---

[15] S w e t e, *o.c.* p. 319: "the majority of translators had probably learnt the sacred language in Egypt from imperfectly instructed teachers".

[16] B r o c k, *o.c.* p. 19.

[17] Z e r w i c k, *o.c.* p. 144: cum linguae semiticae formis comparativis careant, etiam in lingua biblica interdum positivus adhibetur sive pro comparativo sive pro superlativo.

[18] See: I. S o i s a l o n–S o i n i n e n, *Renderings of Hebrew Comparative Expressions with min in the Greek Pentateuch*, 1979 [in:] Studien zur Septuaginta Syntax, AASF, Ser.B.Tom 237. Helsinki, 1987, p. 141 – 153.

even read its metaphorical sense, not to mention the power of its poetical expression. JB is much more successful than both the LXX and Jerome. The flash of it is a flash of fire, a flame of Yahweh himself. We have touched the matter of alterations of order. This is essential point if the translation is to sound natural. LXX's rendering of 2,5: τετρωμένη ἀγάπης ἐγώ for ḥôlaṯ ʾahᵃ̆bā ʾānî stands in striking contrast with that of Jerome: amore langueo. Examples of such a procedure are very numerous in Greek *Cant.* They resulted from translation principles which had very much in common with the technique employed at Egyptian schools e.g. "regular correspondence in vocabulary, compounds carefully observed, tenses stricktly adhered to, word order followed, Latinisims (here Hebraisms) kept, even where easily avoidable" etc[21]. Such principles had to lead to preservation of entirely alien verb syntax (e.g. 8, 10: ἐγὼ ἤμην ἐν... for hāyṯî b), and idiom even if obscure (ibid. ὡς εὑρίσκουσα εἰρήνην).

2. Hellenized Semitic words. Phraseology. Synonyms (Lexical features affecting translation).

P. Walters in his erudite work *The Text of the Septuagint* carried out a thorough revision of H.St. Thackeray's lists of hellenized Semitic words. He took interest in a vast field of Biblical studies (Aramaism and Hebraisms and their different categories)[22], much more extensive than we do. Yet in some points his studies has proved to be applicable to *Cant.*

While discussing the vocabulary of the LXX it is necessary to make a careful selection between words received into the Greek in earlier periods dating even as early as the middle of IInd millenium[23], and those having been coined by the LXX interpreters themselves in search for equivalents. It happened that five of those considered by P. Walters to be ruled out from among the former group occur in *Cant*: λίβανος, χιτών, νάρδος, κιννάμωμον, σάπφιρος. Three of them belong to a group of incenses. Some of them were borrowed very early: e.g. κασία not earlier than VIIth cent. μύρον after Xth[24]. H. Rosén quoted relevant fragments from the literary tradition. Two of them from Herodotus: III 107 in connection with *Cant* 3,6 and III 111 – 112 in the context of *Cant* 4,14. The former one is especially worth citing in full: ἐν δὲ ταύτη (sc. Ἀραβίη ἐσχάτη) λιβανωτός τέ ἐστι μούνη χωρέων πασέων φυόμενος καὶ σμύρνη καὶ κασίη καὶ κιννάμωμον καὶ λήδανον. The third one has been drawn from Sappho: μύρρα καὶ κασία λιβανός τ᾽ ὀνεμείχνυτο[25]. After such a re-

---

[21] For more extensive treatment see: Brock, *o.c.* p. 30.

[22] P. Walters, *The Text of the Septuagint. Its Corruptions and their Emendation*, Cambridge 1973, p. 141 – 183.

[23] A review of the earliest borrowings into Greek [in:] Rosén, p. 3 – 23.

[24] Rosén, *o.c.* p. 10 – 12.

[25] Rosén, *o.c.* p. 11; Sappho fr. 44 Lob.–P.

tisms and Biblisms to a degree it was recognizable by non–Jews as their specific way of speaking Greek. Graphically we could situate it between the Egyptian Greek vernacular and the language of the Greek Bible, even if closer to the former, than to the latter, nevertheless not identic. Concluding one must take into account a number of parallel phenomena:

1) koine dialektos, a language entirely clear to Egyptian Jews,

2) a "Jewish Greek", if not very different, yet easily recognizable by the Egyptian Greeks (religious and cultural separation of Jews must have added to the distincitiveness of their idiom),

3) the influence of Egypt, i.e. unavoidable impregnation of every foregin idiom in Egypt by local vocabulary[47].

The interpreter of *Cant* neglected poetics and it seems that because of that misinterpreted the very nature of this type of literary creation. It cannot be forgotten however that·his choice was deliberate, inspired by religions, and not artistic motivation. Anyway it cannot be forgotten that such an ingenious literery work has more than one level od meaning.

Kraków

[47] See: short but valuable part of Brock's paper, p. 34 ff.

The problem of the semitized Greek, Jewish concepts and modes of expression must be judged from the inner, isolated perspective of the Jewish Diaspora, from the point of the audience, so frequently stressed by E.Nida, that here turns to be essential: "'accuracy', 'fidelity', 'correctness' is meaningless if treated in isolation from actual decoding by individuals, for which the message is intended"[41]. His technique acquired in Greek schools, with its extreme grammatical formalism, with adjustments in idioms, no parapharse[42], so essential in the case of poetry, fitted well to the demands of integrity of the Holy Scripture and simultaneously speaks for some rabbinic school with its religious piety and strongly formalistic school technique. Additionally the interpreter did not have to be afraid of the cultural distance[43] which may make illegible even a good translation. He was a Jew working for the Jews. Here we are touching the point of controversy over the existence of a "Jewish Greek"[44]. I think that Gehman was generally right while having assumed that "if the LXX made sense to Hellenistic Jews, then we may infer that there was a Jewish Greek which was understood apart from the Hebrew language"[45]. S.P.Brock radically argues against that point of view and adds to the discussion two arguments of considerable weight: the first, that "the Hebraisms of English Authorised Version were (not) a part of the spoken language of its translators" and the second, that "Hebraisms in the Greek *Pentateuch* are in fact far from consistent", that there is something like, very accurately defined by him, "the wavering of the translators between the use of a natural Greek expression and a syntactic calque on the original"[46]. As to the first point I think that there is essential difference between English cosmopolitan, secular society and the exclusive, religious Jewish synagogue. Polish Jewish communities and their specific idiom might be a better parallel than the translators of EAV. The infulence of Vulgate on Medieval Latin perhaps another one, as there must have been something like mutual influence of spoken Greek on the Greek of the translation and vice versa, i.e. permeating of the liturgical language through the current idiom. What regards the second point S.P. Brock is entirely right. Anyone who reads BH and LXX cannot deny such a conclusion. Hence I do not believe that there was anyone ever who actually spoke the language of the LXX, it is unimaginable, but on the other hand I am sure, that Alexandrian Jews were speaking their own idiom, tinted with Semi-

---

[41] N i d a, *o.c.* p. 183; A. Rahlfs stressed that the LXX was a Jewish work destined for the Jews, Septuaginta, LVII.

[42] Paraphrase: the formal and rigorous way of explaining what is meant when we say that "every language has different ways of saying the same thing". I am following this narrow linguistic meaning of the term after Nida, Taber, p. 48.

[43] The point of cultural distance has been stressed as one among the most essential in the dynamic equivalence pattern, here very illustrative and useful, by Nida, Taber, p. 22 – 24.

[44] A short review of the discussion in: B r o c k, *o.c.* p. 31 ff.

[45] *The Hebraic character of the LXX Greek*, VT 1 1951, LXXXI, after B r o c k, *o.c.* p. 31, n.6.

[46] Brock, *o.c.* p. 32, see n.3.

"when faced with specifically Hebrew expressions and phrases ... hesitates between an idiomatic and a literal rendering"[33]. This is very essential point in S.P.Brock's argumentation against a "Jewish Greek". We shall return to the point later on.

Coming to synonymy we have to say that statistics do not give convincing results, even in the case of verbs, for the text is relatively short. But the synonymy is not only and not even mainly a matter of statistics. We deal with poetry and cannot forget about it. The effects of synonymic carelessness are apparent in 2,10 – 11: qûmî lāḵ ra 'yāṯî yāp̄ātî ûl^{e} ḵî–lāḵ; kî–hinnē hass^{e} ṯāw 'ābār hagešem ḥālap̄ hālaḵ lô. ἀνάστα ἐλθέ, ἡ πλησίον μου καλή μου, περιστερά μου, ὅτι ἰδοὺ ὁ χειμὼν παρῆλθεν, ὁ ὑετὸς ἀπῆλθεν, ἐπορεύθη ἑαυτῷ. The form of expression is essential in poetry. The above piece composed of carelessly repeated words is extremely striking, the more it is a passage which belongs to the most charming in the poem. In addition, the translator does not seem to take care of a subtle euphony emerging from skilful play on words: lāḵ ... ûl^{e} ḵî–lāk ... ḥālap̄ hālaḵ lô. A passage drawn from 7,13 is supposedly even more illustrative: nir' e 'im–pār ^{e}hā hagep̄en pittah hass^{e} māḏar hēnēṣû hārimmônîm. ἴδωμεν εἰ ἤνθησεν ἡ ἄμπελος, ἤνθησεν ὁ κυπρισμός, ἤνθησαν αἱ ῥόαι. We see no effort in distingushing between different verbs and their connotations, what in case of poetry is ruining. Though Jerome had been following the principles of formal correspondence in Biblical translations, nevertheless he made here some synonymic improvements in comparison to LXX version: videamus si floruit vinea si flores fructus parturiunt si floruerunt mala punica. Because of necessary limits I have to conclude the present review, which is far from being complete. However what has been left behind cannot change essentialy the overall picture[34]. Poetic beauty and bucolic charm of *Cant* is comparable only with the best pieces of Theocritus and Longus. If we take such a perspective we face a flat and mediocre translation. The juxtaposition of the language of parallel bucolic situations, metaphors or even singular phrases from Longus' *Daphnis and Chloe* on the one hand, and the Greek *Cant* on the other gives striking effect: subtle, artistic, sophisticated idiom vs awkward phraseology of semitized Greek. The situation reminds of J. Denham's oponions on the nature of translating lyrics: "I conceive it a vulgar error in translating poets to affect being fidus interpres. Let that care be with them who deal in matters of fact or matters of faith; but whosoever aims at it in poetry, as he attempts what is not required, so shall he never perform what he attempts; for

---

[33] Brock, *o.c.* p. 33. Compare *Cant* 4,8: ἐλεύση καί διελεύση; tāwō'î tašûrî. In *Cant* one can notice this hesitance in transliterations of proper names, which on the one hand are crude indeclinable transplants, on the other they take Greek endings and in some cases — declension.

[34] E.g. qatal permansivum 4,10: τί ἐκαλλιώθησαν, V: quam pulchrae sunt, etc.: Hebrew genetive: (6,2) φιάλας τοῦ ἀρώματος; 6,6: ἀγέλαι τῶν κεκαρμένων; instrumental use of ἐν 7,3: πεφραγμένη ἐν κρίνοις (Zerwick, *o.c.* p. 119); the frequent use of prononus, the ways of transliterating and synonymical patterns are only too well known to every LXX student.

view we could be even inclined to diminish an importance of direct Semitic influences on the Greek *Cant* vocabulary. The commentary by P. Walters is here very much in place: "There are differences, of course, some of the words appear as early as in Homer, others are post–classical, or found only in inscriptions or papyri, but not in literary texts; but these differences are of no consequence, for these were all ready at hand for our translators and had not to wait to be created by them"[26]. The case of incenses warns us against accepting simplified opinions on the character of the LXX's Greek and the extent to which it was shaped under Hebrew, Aramaic or Arabic influences. It looks that it was perhaps less semitized than it is considered by some scholars. We may say quite safely that further investigations will bring more evidence like the above. There is however the opposite tendency, namely to stress the Semitic influence. Both of them may result in parallel distortions if driven to extremities. Anyhow it cannot be denied that there are still numerous definite examples of Aramaisms and Biblisms in both Greek Old and New Testaments. A conclusion of C.F.D. Moule is very instructive for the case: "The pendulum has swung rather too far in the direction of equating Biblical with "secular" Greek; and we must not allow these fascinating discoveries (i.e.papyri) to blind us to the fact that Biblical Greek still does retain certain peculiarities, due in part to Semitic influence..."[27].

Coming to phraseology I am going to quote only a few characteristic examples, starting from ψυχή which is being used in semitized transaltions as a reflexive pronoun[28]. Not in every place of *Cant* its reflexive meaning is clear, but at all events can we point out at least one example (6,12): lō' yāḏa' tî napšî. I did not know myself, I virtually did not know. οὐκ ἔγνω ἡ ψυχή μου. ψυχή nepeš is actually Hebraism as well as septantism, as it can be traced in NT either in direct quotations from OT or in expressions clearly influenced by OT language[29]. Such a literal interpretation of phraseological expressions as ψυχή or ἀνήρ in impersonal meaning[30] must unavoidably lead to distortions if not even to absurd translations. In terms employed by E. Nida and Ch. Taber we deal here with translationese, i.e. artificial form of a receptor language, in violation of normal grammatical and semotactic patterns, caused by an excessive effort towards formal correspondence[31]. In 5,6 however we are facing quite an opposite tendency, where ḥāmaq 'ābār has been translated into παρῆλθεν (V: declinaverat atque transierat, sic!). The procedure itself is not uncommon in the LXX as a whole[32], but unique in *Cant*. S.P. Brock wrote that the translator

---

[26] Walters, *o.c.* p. 163.

[27] C.F.D. Moule, *An Idiom Book of NT Greek*, Cambridge 1959, p. 3.

[28] Zerwick, *o.c.* p. 212.

[29] Rosén, *o.c.* p. 60 f.

[30] 3,8: 'îš ḥarbô, ἀνὴρ ῥομφαία αὐτοῦ, JB: Each man has his sword; see *Cant* 8,7; 8,11.

[31] Nida, Taber, *o.c.* p. 210.

[32] *Swete*, *o.c.* p. 326. We could apply here a commentary by Jerome: pro quo LXX sensum magis quam verbum ex verbo transferentes (*Hebr. quaest. in Gen.* 14,5); Bartelink, *o.c.* p. 44.

it is not his business alone to translate language into language, but poesie into poesie"[35]. Paradoxically the Greel interpreter of *Cant* had to deal with both the matters of faith and poetry together. He had no choice. Negligence of the form, essential in lyrical poetry, resulted from his translation principles and the technique employed. Lyric poetry needs individual treatment, very different from the treatment of prose (priority of formal structure). Yet the translation technique in *Cant* does not seem to be very different from that in other books. The procedure that might be satisfactory when applied to historical books, cannot be sufficient here. The argument that the translators were "the pioneers" and that "it is very unlikely that they had any real tradition of written translation on which to draw"[36] cannot be convincing in this case. *Cant* is by far later than the Greek translation of the *Pentateuch*, and its Greek shows by no means progress in comparison with the earlier translated books. This cannot be explained by inability, but only by underlying translation principles which originated from religious motivation. This point becomes even more clear if we notice that the interpreter did not make effort to solve the semantical riddles in a couple of places in the text, thus apparently following the principle of preserving a mystery of Holy Scripture. The attitude is even better visible if we compare the Greek *Cant* with either the *Book of Job* or the Greek of the lagend of Tefnut that is "coherent and intelligible, the translator was at all events aware of the principle that nonsense is never right"[37] or even much more later Jerome's interpretation of *Cant*. He strictly followed the demands of formal correspondence, yet made effort to solve the riddles. We can see the same in *Psalms* or the "Song of Deborah" where the reader can find numerous places of "Greek mystery" replaced by Latin intelligibility (whether Jerome was right is a different problem).

The high artistic quality of the hellenistic bucolics adds another argument to a discussion about the origin and aim of the LXX translation. It was not destined to satisfy a Greek intelectual, it could not be so. It must have arisen out of the inner needs, even if not exclusivley liturgical, of the Jewish community in Egypt[38]. The Greek intelectuals had, as it has been rightly stated by S.P. Brock, "an extremely uninquisitive attitude towards the literatures of the orient"[39] and hance their knowledge of Judaism was "of the second hand nature" what "can be readily ascertained by reading through Reinach's Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaisme"[40]. The silence, or in different words, the indifference of the Greeks towards the LXX, becomes an argument ex silentio.

---

[35] *Nida*, *o.c.* p. 25 after Tytler, 1790, p. 35.

[36] Brock, *o.c.* p. 12.

[37] S. West, *The Greek Version of the Legend of Tefnut*, JEA LV, 1969, p. 182.

[38] Brock, *o.c.* p. 13 ff. the shortened argumentation of the sides in the discussion.

[39] Brock, *o.c.* p. 16.

[40] *ibid.*, 15, n.5; more recent: M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*. 2 vol. Jerusalem, 1974, 1980. The testimonies of use made of LXX by the Hellenistic Greeks are extremely rare and mostly incertain: Demetrios in Clem. *Strom.* I, 21; Euseb. *praep.ev.* IX, 21, 29; Swete, p. 18; Theocritus, Kallimachus, Agatarchides in *The Cambridge History of the Bible*, Cambridge 1970.

Die eben zitierte Stelle ist in mehr als einem Sinn interessant. Sie zeigt einmal mehr, wie sehr Marc-Aurel mit der Bildungstradition seiner Zeit vertraut war, denn der hier erwähnte und offenbar aus dem Gedächtnis zitierte Monimos ist uns als Kyniker kaum bekannt, wir kennen ihn eigentlich nur aus einem Menanderfragment, das Diogenes Laertius überliefert, und wo jemand von Monimos sagt, er habe auf die Aufforderung „Erkenne dich selbst" geantwortet:

> ..τὸ γὰρ ὑπολῃφθὲν τῦφον εἶναι πᾶν.[8]
>
> Alles, was als Meinung gebilligt wird, zeigt sich am Ende als Leere, als leerer Wahn.

Das Wort τῦφος wird bei Marc-Aurel übrigens oft in der doppelsinnigen, in der ambivalenten Bedeutung von 'Leere' und 'öffentliche Berühmtheit' gebraucht. Der Vollständigkeit halber sei auch noch auf eine zweite Stelle hingewiesen, die auf den Kyniker Monimos bezug nimmt und wo es heisst:

> ..Μόνιμος ὁ κύων τῦφον εἰπὼν τὰ πάντα, ὅτι οἴησίς ἐστι τῶν οὐκ ὄντων.[9]
>
> Monimos sagte, dass alles nur Leere sei, was soviel heisst wie, dass es Meinungen über Dinge sind, die es nicht gibt.

Man erinnert sich in diesem Zusammenhang natürlich spontan an jenen Satz des Epiktet, der einer der wichtigsten Lehrer Marc-Aurels war, und der lautet:

> ταράσσει τοὺς ἀνθρώπους οὐ τὰ πράγματα, ἀλλὰ τὰ περὶ τῶν πραγμάτων δόγματα.[10]
>
> Was die Menschen beunruhigt, sind nicht die Dinge selbst, sondern es sind die Meinungen, die sie sich über die Dinge gebildet haben.

Das ist also der eine, äusserst kritisch gemeinte semantische Bezug des Wortes ὑπόληψις im Denken Marc-Aurels. Aber wie schon der einschränkende Konditionalsatz in II,15 (ἐάν τις αὐτοῦ τὸ νόστιμον μέχρι τοῦ ἀληθοῦς δέχηται) erkennen liess, gibt es für ihn auch noch einen anderen semantischen Bezug für diesen Begriff, der im Gegensatz dazu sehr positiv zu werten ist. So lesen wir etwa in III,9:

> ..τὴν ὑπολῃπτικὴν δύναμιν σέβε. ἐν ταύτῃ τὸ πᾶν, ἵνα ὑπόληψις τῷ ἡγεμονικῷ σου μηκέτι ἐγγένηται ἀνακόλουθος τῇ φύσει καὶ τοῦ λογικοῦ ζώου κατασκευῇ..

---

[8] Menander. *Reliquiae*, edidit Alfredus Koerte, Leipzig 1953, fr.215.

[9] Sextus Empiricus, *adv.math.*VIII,5. Übrigens das Wort οἴησις ist ein Begriff, den Marc-Aurel noch des öfteren in seiner Schrift in diesem speziellen Sinne verwendet.

[10] Epictet, *Encheiridion* V.

Eos LXXX 1992
PL ISSN 0012–7825

DAS POLITISCHE UND GESELLSCHAFTLICHE WELTBILD IM DENKEN MARC-AURELS

SIEGFRIED JÄKEL

I

Die Selbstbetrachtungen des Kaisers Marc Aurel haben in den letzten Jahrzehnten unter dem gebildeten Lese-Publikum immer mehr an Verbreitung gewonnen — vor allem durch die grosse Zahl von Übersetzungen in moderne Sprachen; es gibt insgesamt 32 Übersetzungen in 11 verschiedene Sprachen in den letzten hundert Jahren.[1] Dem entspricht freilich nicht das *wissenschaftliche* Interesse, das man diesem Autor bislang in unserem Jahrhundert entgegengebracht hat.

Das mag seinen Grund einmal darin haben, dass Marc-Aurel nicht zum Kanon der grossen Autoren gehört, zum anderen aber wohl auch darin, dass sein Werk auf den ersten Blick eher einen aphoristischen Eindruck macht und eine Herausforderung darstellt für jeden, der gewohnt ist, in geschlossenen Systemen zu denken, wie es die moderne Forschung liebt. Aber gerade darin mag man auch den Grund dafür sehen, dass auf die nicht wissenschaftlich voreingenommene Leserschaft über alle Zeiten hinweg eine so grosse Faszination von diesem Buch ausging und immer noch ausgeht.

So ist denn auch die wissenschaftliche Beschäftigung mit Marc-Aurel — im Vergleich zu anderen antiken Autoren — eher mager zu nennen, sowohl von philologischer als auch von philosophischer Seite. Man findet sie in den Arbeiten von Joachim Dalfen und in dem jüngst von R.B. Rutherford veröffentlichten Buch in bequemer Weise zusammengestellt.[2] Ich möchte darüber hinaus noch auf einige weitgehend vergessene Untersuchungen über Marc-Aurel aus der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts hinweisen, weil sie in den

---

[1] Man findet sie bei Richard K l e i n zusammengestellt in dem von ihm besorgten Band Wege der Forschung, Marc-Aurel, Darmstadt 1979, S. 503 – 505.

[2] *Marcus Aurelius. Ad se ipsum Libri XII*, edidit J. D a l f e n, Teubner. Leipzig 1987, XXXII – – XXXVIII. R.B. R u t h e r f o r d, *The Meditations of Marcus Aurelius — A Study*, Oxford 1989, S. 265 – 271. — Besonderes Interesse verdient das in jüngster Zeit erschienene Buch von P. H a d o t, *La Citadelle Intérieure, Introduction aux Pensées de Marc Auréle*. Librairie Arthème Fayard, 1992.

handenen Abweichungen bewußt und zweckamßig zu sein. Ein gutes Beispiel dafür stellen die bekannten Homerschen Epitheta dar. Auf eine wörtliche Übersetzung der Epitheta hat Kochanowski verzichtet und ersetzte diese durch Bestimmungen, die — seiner Meinung nach — die zu beschreibende Person in der gegebenen Situation am besten charakterisieren. Die Namen der Götter latinisiert er, was zur Zeit üblich war. Darüber hinaus christianisiert er auch manche Religionsbergriffe. Alle von Kochanowski eingeführten Veränderungen üben keinen signifikanten Einfluß auf den Inhalt des Poems aus, im Gegenteil, sie machen es anschaulicher, insbesondere für einen an Homersche Weitschweifigkeit nicht gewöhnten Leser. Nach der Meinung des Autors der vorliegenden Arbeit ist die erste polnische *Iliade*–Übersetzung zugleich die hervorragendste.

trachten (XII,34). Zwar gehört im Wertsystem Marc-Aurels der Tod zu jenen Dingen, die als solche indifferent sind, wie Krankheit, Ruhm, Schmerz, Armut oder Reichtum, Dinge oder Erlebnisse, die zu den Akzidentien des Lebens gehören. Das Phänomen des Todes allerdings hat für Marc-Aurel darüberhinaus auch noch eine weitere Funktion zu erfüllen. Es dient ihm dazu, die Begrenzung der Lebenszeit deutlicher und sichtbarer werden zu lassen, und in seinem analytischen Bestreben, alle Erscheinungen des Lebens auf ihren kleinsten Bestandteil zurückzuführen, reduziert er auch das Zeiterlebnis auf den Moment der Gegenwart, bei deren Erlebnis ihm die Vergangenheit und die Zukunft gleichsam ins Nichts zerrinnen. So heisst es in III,10:

> Πάντα οὖν ῥίψας ταῦτα μόνα τὰ ὀλίγα καὶ ἔτι συμμνημόνευε, ὅτι μόνον ζῇ ἕκαστος τὸ παρὸν τοῦτο τὸ ἀκαριαῖον· τὰ δ᾽ ἄλλα ἢ βεβίωται ἢ ἐν ἀδήλῳ. μικρὸν μὲν οὖν ὃ ζῇ ἕκαστος, μικρὸν δὲ τὸ τῆς γῆς γωνίδιον, ὅπου ζῇ·
>
> Deshalb wirf alles von dir, halte dir vor Augen und erinnere dich nur an die wenigen wirklich wichtigen Dinge, dass ein jeder nur diesen einen, jetzt gerade gegenwärtigen Augenblick erlebt, alles andere ist schon gelebt und gehört der Vergangenheit an — oder es liegt noch im Dunkel der Zukunft. Das Erlebnis eines jeden ist zeitlich beschränkt auf diesen Augenblick und räumlich auf den kleinen Fleck Erde, auf dem er sich gerade befindet.

Vor diesem Hintergrund ist auch sein Physis-Begriff zu sehen, sein Begriff der Natur, die jenen Wendepunkt zwischen dem Noch-nicht-Seienden und dem Nicht-mehr-Seienden darstellt, exemplifiziert etwa an jeder Weintraube, bei deren Reifungs- und Trocknungsprozess Marc-Aurel ebenfalls diesen Zeitaspekt der Gegenwart heraushebt (XI,35):

> ῞Ομφαξ, σταφυλή, σταφίς, πάντα μεταβολαί, οὐκ εἰς τὸ μὴ ὄν, ἀλλ᾽ εἰς τὸ νῦν μὴ ὄν.
>
> Die unreife Traube wird allmählich gelb, und dann trocknet sie aus, das ist nicht ein Vergehen, sondern vielmehr der Prozess eines Verlustes der Gegenwart.

Und so ist für ihn auch der Tod ein 'Werk der Natur' (II,12,3), und da der Tod das Vergehen nicht nur des einzelnen Individuums, sondern auch des ganzen Kosmos bedeutet, deshalb finden sich im Denken Marc-Aurels zwei φύσις-Vorstellungen. Die eine bezeichnet er mit ἡ ἐμὴ φύσις (vgl. II,9 oder V,25), während die andere etwas Umfassenderes an sich hat, das er mit ἡ τῶν ὅλων φύσις bezeichnet. Beide Physis-Vorstellungen werden dann aber in seinem Denken verbunden zum Begriff der φύσις κοινή, die jenen von ihm immer wieder in den Mittelpunkt gestellten Begriff der κοινωνία aufgreift und erklärt (vgl. V,25, aber auch VI,44,5). Und als kreatives Gestaltungsprinzip sowohl der individuellen als

Eos LXXX 1992
PL ISSN 0012–7825

O POLSKICH PRZEKŁADACH *ILIADY**

Napisał

ANDRZEJ JANKOWSKI

WSTĘP

Homer jest być może najczęściej tłumaczonym autorem w Polsce. Sama *Iliada* doczekała się dziewięciu kompletnych przekładów. Gdyby policzyć wszystkich, którzy, choćby we fragmentach, przekładali poematy Homerowe, zebrałaby się bez mała trzydziestka odważnych: od Jana Kochanowskiego do Kazimiery Jeżewskiej. Odważnych, ponieważ *Iliada* jest arcydziełem, to zaś nakłada na tłumacza wielką odpowiedzialność, tym większą, im mniej ludzi może poznać piękno poematu w oryginale. Wydawać by się mogło, że taka liczba i różnorodność przekładów świadczy o dużej popularności Homera w Polsce; w rzeczywistości niewiele osób jakikolwiek przekład czytało. Nie jest to zjawisko nowe. W połowie lat pięćdziesiątych Jan Parandowski tak o tym pisał: „Pouczyło mnie doświadczenie, że Homer jest u nas nieznany. Bardzo mało spotkałem ludzi, którzy go rzeczywiście czytali w całości — najczęściej poprzestają na urywkach z wypisów szkolnych albo na streszczeniach. W wielu domach, w których widywałem Homera, w tym lub innym przekładzie, zwracało uwagę, że egzemplarze były rozcięte co najwyżej do połowy albo miały podejrzanie schludne karty. Rozmowy czy to z młodzieżą, czy z dorosłymi wydobywały zawsze ten sam mglisty zarys utworu, który powinien zaskoczyć swoim bogactwem."[1] Jaka jest tego przyczyna? Czyżby Homerowe poematy, które przez ponad dwa i pół tysiąca lat uważane były za niedościgły wzór, straciły nagle swoje walory? Czy może wrażliwość współczesnego czytelnika zmieniła się na tyle, że odrzuca to, czym przez tyle wieków się zachwycano? Kto czytał Homera w oryginale, nie może się z tymi przypuszczeniami zgodzić. Jeśli więc

---

* Jest to fragment większej pracy poświęconej problematyce polskich przekładów *Iliady*.

[1] J. Parandowski, *Homeryckie boje*, [w zbiorze:] O sztuce tłumaczenia, pod red. M. Rusinka, Wrocław 1955, s. 311.

zuführen; das ist im einzelnen durch die Arbeiten der letzten Jahrzehnte immer wieder geschehen, und das trägt auch für die Fragestellung, um die es hier geht, nichts Wesentliches bei. Es geht vielmehr darum dieses unterschiedliche Gedankengut in einen Kontext zu stellen, aus dem die Intention des Autors sichtbar wird.

II

Zunächst zu seinem naturwissenschaftlichen Weltbild. Hier übernimmt er weitgehend die Lehre der Atomisten, von der er nur berichtet und zu der er sich bekennt. In II,3 heisst es dazu:

> Ταῦτά σοι ἀρκείτω· ἀεὶ δόγματα ἔστω.
>
> Diese Feststellung soll uns genügen – diese Lehre soll grundsätzlich die Voraussetzung unseres Denkens sein.

Den stoischen Gedanken von der Bedeutungslosigkeit des Todes, der 'uns nichts angeht', und den er wohl bei Epiktet expressis verbis vorgefunden hat, ihn stellt er als subjektiv-individuelle Konsequenz dar, die sich ihm aus dem naturwissenschaftlichen Weltbild der Atomistik ergibt, zu dem er sich bekannt hat. So durchzieht die ganze Schrift immer wieder dieser Satz vom Tode, der uns nichts angeht (θάνατος μὴ πρὸς ἡμᾶς), und als kritischer Leser gewinnt man den Eindruck, dass Marc-Aurel sich diesen Gedanken gegen seine eigene Todesfurcht als Schild gleichsam vorgehalten haben mag. Überhaupt geht man sicher nicht fehl in der Annahme, dass es ihm darum ging, sein Handeln und sein Denken in eine gewisse Übereinstimmung zu bringen: Einerseits hat ihn zweifellos seine philosophische und literarische Bildung geprägt, gleichzeitig sieht er sich aber offenbar in seiner sozialen Stellung als Kaiser immer wieder dazu herausgefordert, sein Denken in den Dienst einer optimalen, bestmöglichen κοινωνία, eines idealen Sozialwesens, zu stellen; dazu kommt als Drittes noch die psychologische Einsicht in die gesellschaftlichen Strukturen seiner Zeit. So liest man etwa in XI,14 die folgende lapidare Feststellung:

> ἀλλήλων καταφρονοῦντες ἀλλήλοις ἀρέσκονται – ἀλλήλων ὑπερέχειν θέλοντες ἀλλήλοις ὑποκατακλίνονται...
>
> Obwohl sie einander verachten, tun sie einander schön — und obwohl sie über den anderen herrschen wollen, machen sie voreinander Bücklinge...

So ist in dieser Art der παρρησία, die auf jedwede Verstellung (ὑπόκρισις) verzichtet, und die in einer unmittelbaren Direktheit sagt, was gedacht wird, wohl auch der Gund zu sehen, weshalb Marc-Aurel der Kunst der Rhetorik den Rücken zugekehrt hat — sehr zum Leidwesen seines Rhetorik-Lehrers Fronto. Ein besonders eindrucksvolles Beispiel für seinen Begriff der παρρησία gibt

Vor dem bisher entwickelten semantischen Hintergrund muss man diese Sätze in folgender Paraphrase wiedergeben:

> Es ist nötig, sich seine Meinungen selbst zu bilden, und sich nicht einfach nur nach den Meinungen zu richten, die öffentliche Geltung haben und die Gesellschaft beherrschen.
>
> In den gängigen Kommentaren und Interpretationsversuchen konnte man bisher mit diesen Kernsätzen wenig anfangen.

III

Werfen wir jetzt noch einen Blick auf Marc-Aurels Verhältnis zur Bildungstradition seiner Zeit und auf sein Verhältnis zum Phänomen der Sprache an sich. Schon in II,2 heisst es programmatisch:

> Ἀφὲς τὰ βιβλία. — Weg mit den Büchern, wirf die Bücher weg..

In III,14 erfährt man Näheres darüber, mindestens hinsichtlich der Lektüre von Historiographen, auf die offenbar angespielt wird. Es heisst da:

> Μηκέτι πλανῶ· οὔτε γὰρ τὰ ὑπομνήματα μέλλεις ἀναγιγνώσκειν οὔτε τὰς τῶν ἀρχαίων Ῥωμαίων καὶ Ἑλλήνων πράξεις καὶ τὰς τῶν συγγραμμάτων ἐκλογάς, ἃς εἰς τὸ γῆρας αὐτῷ ἀπετίθεσο...
>
> Lass dich nicht irritieren, denn du wirst weder deine Merksprüche lesen, noch die griechischen und römischen Historiographen, noch auch die Exzerpte, die du dir aus den verschiedenen Büchern gemacht hast.

All das, was er als junger Mann studiert hat, und was er sich für späteres Wiederlesen wohl zur Seite gelegt haben mag, bezeichnet er jetzt in seinem hohen Alter als *leere Hoffnungen*, κεναὶ ἐλπίδες. Dieser Begriff fällt schon im nächsten Satz.

Sein Skeptizismus hinsichtlich der Bücher hat seine Wurzeln freilich in seinem kritischen Verhältnis zum Phänomen der Sprache schlechthin, wie es sich offenbar im Verlauf seines Lebens herausgebildet haben mag, und wie man es etwa ausgesprochen findet in XI,29, wo es heisst:

> ἐν τῷ γράφειν καὶ ἀναγνωρίζειν οὐ πρότερον ἄρξεις, πρὶν ἀρχθῇς. τοῦτο πολλῷ μᾶλλον ἐν τῷ βίῳ.
>
> Das Lesen und Schreiben wirst du nicht eher beherrschen, bevor du nicht selbst davon beherrscht wirst. Dies trifft noch vielmehr auf das Leben zu.

Das kann nur heissen, dass man von den grammatischen Regeln und Strukturen einer Sprache zunächst beherrscht wird, wenigstens solange man sie studiert oder lernt, danach aber, wenn man diese Regeln beherrschen gelernt hat, in-

> Sind wir doch zum Zusammenwirken geboren — wie die Füsse, die Hände, wie die Augenlider und die Reihe der oberen und der unteren Zähne.

Der Begriff der συνέργεια erklärt hier auf der Ebene der Körperfunktionen das, was Marc-Aurel später im Begriff der κοινωνία zusammenfasst, wenn es ihm um die politische und die soziale Verantwortung eines Staatsmannes geht.

So wird auch die Psyche immer wieder mit den Winden (ἄνεμοι) verglichen, was sich im übertragenen Sinne als πνεῦμα darstellt, und der Faktor, der die ψυχή wesentlich beeinflusst, ist nach Marc-Aurel die φαντασία, die dann zur ὑπόληψις führt. Die Phantasie also, die Vorstellung, d.h. das, was man sich 'einbildet', führt zur Meinungsbildung, also zu dem, was Marc-Aurel immer wieder die νοερὰ δύναμις nennt.

Semantisch steht hinter dem Wort ὑπόληψις das Verbum ὑπολαμβάνειν mit der Bedeutung: aufgreifen, was vorhanden ist. Von daher ist auch die Bedeutung des Wortes ὑπόληψις = Meinung zu verstehen. Aber es gibt zwei verschiedene Arten von Meinungen. Da sind zum einen die Meinungen, die von der jeweiligen Gesellschaft ihren Mitgliedern angeboten werden, die man nur aufzugreifen braucht, denen man sich nur anzuschliessen braucht. Daneben aber gibt es auch die Möglichkeit, sich eine eigene Meinung zu bilden, und die dafür als Autorität zuständige Instanz ist für Marc-Aurel das, was er immer wieder die νοερὰ δύναμις nennt, die Fähigkeit zu einer intellektuellen Kritik. In II,12,1 – 2 liest man:

> ...τὰ τῷ τύφῳ διαβεβοημέναι πῶς εὐτελῆ καὶ εὐκαταφρόνητα καὶ ῥυπαρὰ καὶ εὔφθαρτα καὶ νεκρὰ, νοερᾶς δυνάμεως ἐφιστάναι· τί εἰσιν οὗτοι, ὧν αἱ ὑπολήψεις καὶ αἱ φωναὶ τὴν εὐδοξίαν παρέχουσιν καὶ τὴν ἀδοξίαν;
>
> ...Wie unbedeutend und verächtlich, wie niedrig, hinfällig und tot ist doch alles, was aufgrund von scheinbarer Grösse in aller Munde ist (τὰ τῷ τύφῳ διαβεβοημένα). Welcher Art sind denn diejenigen überhaupt, deren Meinungen und deren Stimmen öffentlichen Ruhm verleihen oder zur Ruhmlosigkeit verdammen.

Und in dieselbe Richtung einer öffentlichen Meinung, die einfach übernommen und nachgeplappert wird — ohne kritische Hinterfragung — weist etwa auch noch die folgende Stelle (II,15):

> Ὅτι πᾶν ὑπόληψις. δῆλα μὲν γὰρ τὰ πρὸς Κυνικὸν Μόνιμον λεγόμενα· δῆλον δὲ καὶ τὸ χρήσιμον τοῦ λεγομένου, ἐάν τις αὐτοῦ τὸ νόστιμον μέχρι τοῦ ἀληθοῦς δέχηται.
>
> Halte dir immer vor Augen, dass alles nur eine Meinung ist. Zwar ist bekannt, was man dem Kyniker Monimos entgegnete, aber deutlich ist auch das Nützliche seiner Äusserung, wenn man seine Aussage, soweit sie wahr ist — akzeptiert.

ist, in der er sich als Kaiser und Feldherr befindet, in der praktischen Auseinandersetzung im täglichen Kampf gegen die Feinde Roms, die ihn zum Denken, zum Philosophieren herausfordert. In XI,7 heisst es:

> ὡς ἐνεργὲς προσπίπτει τὸ μὴ εἶναι ἄλλην βίου ὑπόθεσιν εἰς τὸ φιλοσοφεῖν οὕτως ἐπιτήδειον ὡς ταύτην ἐν ᾗ νῦν ὢν τυγχάνεις.
>
> Wie deutlich kommt es dir zum Bewusstsein, wie sehr wird es dir klar, dasss keine andere Lebenslage für das Denken, für das Philosophieren, so geeignet ist, als die, in der du dich jetzt gerade befindest.

Soweit das Weltbild im Denken Marc-Aurels, wenigstens soweit es sich aus seinen Selbstbetrachtungen gewinnen lässt.

Ein Anderes ist sein Handeln, soweit es sich uns aus den zugänglichen Quellen erschliessen lässt, und das offensichtlich in einigen Punkten zu seinem Denken in gewissen Widerspruch gestanden zu haben scheint. Da ist einmal sein passives Verhalten zu den Christenverfolgungen seiner Zeit zu nennen und der offenkundige Fehlgriff in der Frage seiner Nachfolge, die Wahl seines Sohnes Commodus, den er zumindest soweit kennen musste, um zu wissen, dass man unter ihm nicht dem Ideal seiner Idee von einer sozialen und politischen κοινωνία näher kommen würde. Aber es gehört wohl zu den Widersprüchen des Menschen, zumal grosser und exponierter Persönlichkeiten, dass sie in ihren persönlichen Entscheidungen oft einem inneren, von Emotionen diktierten Zugzwang erliegen, dem sie folgen, und der mit ihrer besseren Einsicht unvereinbar ist.

Von jenem Grundübel menschlichen Verhaltens indes, das Marc-Aurel nicht müde wurde in seiner Schrift immer wieder anzuprangern und zu brandmarken, von dem,was er die περιέργεια nennt, dem Herumschnüffeln im Privatleben anderer Leute mit der Absicht hinter ihrem Rücken gegen sie zu intrigieren, davon scheint er wohl weitgehend frei gewesen zu sein, wenigstens ist uns kein Verhalten von ihm uberliefert, woraus man solche Schlüsse ziehen könnte.[14]

Turku

---

[14] Diese Untersuchung ist eine leicht überarbeitete Fassung eines Vortrages, den ich die Ehre hatte, am 23.5.1991 auf der 21. Tagung der Mommsen-Gesellschaft in Berlin zu halten. Sie entstand während eines längeren Forschungsaufenthaltes, zu dem mich das Institute for Advanced Study in Princeton N.J. im akademischen Jahr 1989/90 eingeladen hatte. Diesem unvergleichlichen Institut mit seinen grosszügigen Forschungsmmöglichkeiten möchte ich auch an dieser Stelle nochmals meinen aufrichtigen Dank aussprechen.

Marc-Aurel im Buch XI, gleich im Anschluss an die oben zitierte Stelle. Dabei greift er ganz selbstverständlich auf die Mittel der modernen Psychologie zurück, wenn er aus der Mimik und aus der phonetischen Qualität der menschlichen Stimme auf den Wahrheitsgehalt dessen schliesst, was sich hinter den Worten verbirgt. Es heisst da (XI,15):

> Ὡς σαπρὸς καὶ κίβδηλος ὁ λέγων ἐγὼ προῄρημαι ἁπλῶς σοι προφέρεσθαι. Τί ποιεῖς, ἄνθρωπε, τοῦτο οὐ δεῖ προλέγειν. αὐτὸ φανήσεται· ἐπὶ τοῦ μετώπου γεγράφθαι ὀφείλει· εὐθὺς ἡ φωνὴ τοιοῦτον ἠχεῖ, εὐθὺς ἐν τοῖς ὄμμασιν ἐξέχει, ὡς τῶν ἐραστῶν ἐν τῷ βλέμματι πάντα εὐθὺς γνωρίζει ὁ ἐρώμενος. τοιοῦτον ὅλως δεῖ τὸν ἁπλοῦν καὶ ἀγαθὸν εἶναι, οἷον γράσωνα, ἵνα ὁ παραστὰς ἅμα τῷ προσελθεῖν θέλει οὐ θέλει αἴσθηται.
>
> Wie falsch und faul ist, wer sagt: Ich habe mir vorgenommen, einfach und offen mit dir zu verkehren. Was tust du da, o Mensch? Das soll, das darf man nicht vorher sagen, das wird sich von selbst erweisen. Aus dem Tonfall des Sprechers tönt es dir entgegen, aus seinem Blick wird es deutlich, wie der Geliebte aus dem Blick der Liebhaber alles sogleich erkennt. Überhaupt muss der einfache und gute Mensch sein wie jemand, der mit einem starken Schweissgeruch behaftet ist (mit dem Schweissgeruch der Wahrheit), sodass, wer zu ihm tritt, zugleich mit dem Nähertreten den Schweissgeruch (der Wahrheit) wahrnimmt, ob er will oder nicht.

In diesem Zusammenhang muss es auch gesehen werden, dass Marc-Aurel gleich im 3. Buch die Frage nach dem *Ich* des Menschen stellt, also danach, woraus das menschliche *Ich* besteht und in welche Teile es sich gliedern lässt. In III,16 heisst es:

> σῶμα, ψυχή, νοῦς· σώματος αἰσθήσεις, ψυχῆς ὁρμαί, νοῦ δόγματα.[6]
>
> Körper — Seele — Denken. Der Körper ist für die sinnlichen Eindrücke zuständig, die Seele für die menschlichen Triebe, und das Denken für die richtige Urteilsbildung.

Um die Beziehungen zwischen der hier vorgestellten Trinitas des menschlichen *Ich* deutlicher zu erkennen, muss man sich an jene Weltsicht erinnern, wie sie Marc-Aurel bei Epiktet, einem seiner philosophischen Lehrer vorfand. Epiktet hatte die Welt grundsätzlich in zwei Bereiche geteilt, in den einen, der den Menschen angeht, und in einen anderen, der ihn eben nicht angeht. Derjenige Teil, der den Menschen nicht angeht, ist all das, wofür er nichts kann und wofür er auch nicht verantwortich zu machen ist, wie zum Beispiel Armut,

---

[6] Man vgl. mit dieser Stelle auch II,2 (Ὅ τί ποτε τοῦτο, ὅ εἰμι, σαρκία ἐστὶ καὶ πνευμάτιον, καὶ τὸ ἡγεμονικόν.) und XII,3 (Τρία ἐστὶν, ἐξ ὧν συνέστηκας · σωμάτιον, πνευμάτιον, νοῦς), die in dieselbe Richtung weisen.

man an dem eindeutig überlieferten Wort ἱστορία festhalten, denn geschichtliche Darstellungen sind üblicherweise auch in Worten einer Sprache abgefasst, und insofern dabei nicht nur blosse Fakten im Stil einer Chronik zusammengestellt werden, sondern wenn diese in einen bestimmten Kausalkonnex gebracht werden, so steht dahinter meist eine bestimmte Intention des Autors, der sich dabei der Praxis der von Marc-Aurel so heftig kritisierten τέχνη ῥητορική zu bedienen pflegt.

Konsequenterweise geht Marc-Aurel in dem darauffolgenden Satz, der diesen Paragraphen beschliesst, in seiner Sprachanalytik und Rhetorik-Kritik noch einen Schritt weiter, indem er auch vor Werken der Philosophie und Wissenschaft nicht halt macht. Es heisst da (II,13,4):

> δεινὸς γὰρ ὁ τῦφος παραλογιστής, καὶ ὅτι δοκεῖς μάλιστα περὶ τὰ σπουδαῖα καταγίγνεσθαι, τότε μάλιστα καταγοητεύῃ. ὅρα γοῦν, ὁ Κράτης τί περὶ αὐτοῦ τοῦ Ξενοκράτους λέγει.
>
> Man muss vor allem die Leere, die Eitelkeit und den Hochmut fürchten und seine Meisterschaft der Unlogik. Und wenn du dich ganz besonders in ernsthaften Dingen engagierst, dann wirst du davon auch ganz besonders berückt und verhext. — Sieh doch nur, was Krates selbst über den Xenokrates alles erzählt.

Damit scheint sich Marc-Aurel auch kritisch gegen wissenschafliche Werke der Philosophie zu äussern. Als Beispiel führt er einen uns leider in den Einzelheiten nicht näher bekannten Disput an, der zwischen dem Kyniker Krates und Xenokrates, dem Leiter der platonischen Akademie nach Platos Neffe Speusipp, stattgefunden haben muss.

Offenbar stellt Marc-Aurel die Forderung auf, dass man auch wissenschaftliche Werke von Historikern und Philosophen nach seiner analytischen Sprachmethode einer semantischen Reinigung kritisch untersuchen sollte, ganz besonders dann, wenn die jeweiligen Forscher ihre Ideen und Resultate für die einzige Wahrheit halten. Wir kennen — wie bereits gesagt — nicht den Inhalt des Disputes zwischen Krates und Xenokrates im einzelnen, aber man kann leicht vermuten, dass ihr Verhalten zueinander beschämend unphilosophisch gewesen sein muss, wie man es auch bei den Disputen unter Gelehrten unserer Tage nicht selten beobachten kann.

IV

Es soll jetzt noch etwas über Marc-Aurels Verhältnis zur Kunst angemerkt werden. Auch hier unterwirft er — wie auch sonst — alle Phänomene seiner kritischen Erfahrung der Zergliederung einzelner Momente, herausgelöst aus dem Zauber eines grösseren Zusammenhanges. Gerade auch beim Betrachten von Kunstwerken resultiert aus dieser analytischen Methode eine namenlose

Reichtum, Krankheit oder Tod. Im Rückgriff auf die aristotelischen Terminologie bezeichnet Marc-Aurel diese Lebensumstände als τὰ συμβαίνοντα, womit er das Akzidentielle, das gleichsam Vorgegebene eines Lebensschicksals begreift, in das ein Mensch gleichsam hineingeboren wird. Sowohl die sinnlichen Wahrnehmungen, die durch den Körper vermittelt werden, als auch die daraus resultierenden Triebe oder Instinkte, die die Seele infizieren, gehören aber auch zu jenem Teil der menschlichen Existenz, für die sie nicht verantwortlich zu machen ist. Dahin gehört auch die Vorstellung des Menschen als Marionette, der gleichsam an den Drähten seiner Triebe hängt, und der je nach dem, welcher Trieb sich als der mächtigste erweist, so oder anders reagiert. Der von Marc-Aurel dafür verwendete sprachliche Ausdruck heisst:

τὸ νευροσπασθεῖσθαι ὁρμητικῶς (III, 16, vgl. auch II,2,4, VI,16 et passim).

Dieser Gedanke liest sich sehr modern, und man ist an Heinrich von Kleists Marionetten-Theater erinnert, aber auch an Friedrich Nietzsche, der selbst den sogenannten Erkenntnistrieb in der Weise als prostitutionell begreift, als aus seiner Sicht das Streben nach Erkenntnissen zumeist auch in den Dienst von gesellschaftlicher Geltung gestellt wird, der Erkenntnistrieb sich also dem Geltungstrieb unterordnet.[7]

Das leitet über zum dritten Element des Marc-Aurelschen Trinitas-Models menschlicher Existenz, zu dem, was er den νοῦς nennt, wofür er auch an vielen Stellen das der stoischen Terminologie entnommene τὸ ἡγεμονικόν als Synonym gebraucht. Dieses Element ist nun wirklich dasjenige, was den Menschen selbst angeht, und das sich auch schon im Bereich seiner ψυχή, seiner Seele, Geltung verschaffen sollte. In XI,1 lesen wir:

Τὰ ἴδια τῆς λογικῆς ψυχῆς.

Hier wird der Begriff der ψυχή mit dem Adjektiv λογικός verbunden, womit zum Ausdruck gebracht werden soll, dass die Psyche im Idealfall der Kontrolle des λόγος untersteht. Damit ist jene νοερὰ δύναμις angesprochen, die auch immer wieder synonym mit dem δαίμων-Begriff auftaucht, und die eben jene Stimme des inneren Gewissens repräsentiert, welche die Seele in ihre Schranken weist, sie führt, leitet und kontrolliert. Deshalb steht im Text auch immer wieder der Begriff des τὸ ἡγεμονικόν als Synonym.

So stellt denn auch die Seele (ψυχή) die eigentliche Gefahr für die moralische Entgleisung des Menschen dar, der Körper als solcher wird eher noch in aller Unschuld gesehen, in dessen Äusserungen sich eigentlich nur das Phänomen der Natur vollzieht, so etwa auch in II,4, wo es heisst:

..γεγόναμεν γὰρ πρὸς συνεργίαν, ὡς πόδες, ὡς χεῖρες, ὡς βλέφαρα, ὡς οἱ στοῖχοι τῶν ἄνω καὶ κάτω ὀδόντων.

---

[7] vgl. Friedrich Nietzsche, herausgegeben von K. Schlechta, München 1955, Bd.II, S. 571.

nerhalb dieser sprachlichen Regeln und Gesetze selbst herrschen kann, wenn man die semantischen Möglichkeiten, die eine Sprache bietet, in kreativer Weise dazu nutzt, um eigenes, unabhängiges Denken zu äussern. Dann wird man in diesem Sinne ein ὀρθός, und ist kein ὀρθούμενος mehr.

Einen weiteren kritischen Sprachaspekt Marc-Aurels findet man in III,15:

> οὐκ ἴσασιν, πόσα σημαίνει τὸ κλέπτειν, τὸ σπείρειν, τὸ ὠνεῖσθαι, τὸ ἡσυχάζειν, τὸ ὁρᾶν τὰ πρακτέα, ὃ οὐκ ὀφθαλμοῖς γίνεται, ἀλλ᾽ ἑτέρᾳ τινὶ ὄψει.
>
> Sie wissen nicht, wieviele Bedeutungen das Stehlen, das Säen, das Kaufen, das Zur-Ruhe-Kommen haben kann, das Sehen, was getan werden muss, was nicht mit den Augen geschieht, sondern mit einem anderen (d.h. inneren) Sehvermögen.

Hier wird Sprache und Welt, das Wort und die von ihm bezeichnete Handlung in Beziehung gesetzt: Marc-Aurel wird sich der sehr modernen Erkenntnis bewusst, dass die lexikalische Semantik eines Wortes keineswegs ausreicht, der vielschichtigen Realität der Welt und des Lebens auch nur annähernd gerecht zu werden, jedenfalls nicht, indem man sich mit der scheinbar eindeutigen Semantik von 'Stehlen', 'kaufen' usw. zufrieden gibt, ohne die Motivationen und die Intentionen der genannten Handlungen zu berücksichtigen.[11]

Eine andere Stelle zeigt, dass Marc-Aurel seine analytische Untersuchungsmethode auch auf die Sprache angewendet wissen wollte, insofern er gerade im Wort das vermittelnde Element zwischen Welt und Denken sieht. In III,11 heisst es:

> Τοῖς δὲ εἰρημένοις παραστήμασιν ἓν ἔτι προσέστω, τὸ ὅρον ἢ ὑπογραφὴν ἀεὶ ποιεῖσθαι τοῦ ὑποπίπτοντος φανταστοῦ, ὥστε αὐτὸ ὁποῖόν ἐστι κατ᾽ οὐσίαν γυμνὸν ὅλον δι᾽ ὅλων διῃρμένως βλέπειν καὶ τὸ ἴδιον ὄνομα αὐτοῦ καὶ τὰ ὀνόματα ἐκείνων, ἐξ ὧν συνεκρίθη καὶ εἰς ἃ ἀναλυθήσεται, λέγειν παρ᾽ ἑαυτῷ.
>
> In der Paraphrase:
> Zu den genannten Maximen kommt noch die folgende hinzu: Es sollte eine Definition oder eine Erklärung gegeben werden von allem, was der Fall ist, und wie es von unserer Vorstellung aufgenommen wird, sodass man es, wie es seinem Wesen nach ist, ganz und gar nackt und als solches (losgelöst von jedwedem Vorurteil) vor sich hat, anschaut und seinen Namen (d.h. das Wort, das es bezeichnet) vor sich hinspricht — und auch die Namen jener Teile, aus denen es zusammengesetzt ist und in die es sich auflöst.

---

[11] Dieser Aspekt der Sprachskepsis ist in unserem Jahrhundert eigentlich erst von Hugo von Hofmannsthal in seinem berühmten 'Chandos-Brief' wieder entdeckt worden. Aber auch in seiner Würdigung des Wiener Schauspielers Mitterwurzer, Gesammelte Werke, Frankfurt 1979, Reden und Aufsätze, I,480 findet sich die Feststellung:'...Denn gewöhnlich stehen nicht die Worte in der Gewalt der Menschen, sondern die Menschen in der Gewalt der Worte.'

Der Prozess, den Marc-Aurel hier beschreibt, stellt das dar, was man seine analytische Erfahrung oder Methode nennen könnte, hier exemplifiziert am Phänomen der Sprache, des Wortes, insoweit es der Vermittler zwischen der realen Welt und unserer Vorstellung von ihr ist. Mit dem Begriff τὸ ὑποπίπτον ist offenbar das gemeint, was Wittgenstein in seiner Sprache mit 'was der Fall ist' wiedergibt, und τὸ φανταστικόν bezeichnet dann dementsprechend den Eindruck, oder die Vorstellung, die in der Konfrontation mit der realen Welt im Bewusstsein des Menschen entsteht. Das vermittelnde Wort steht dazwischen, und um das, „was der Fall ist", in seinem Wesen zu erkennen — so meint wenigstens Marc-Aurel — müsse man das es bezeichnende Wort gleichsam reinigen von der semantischen Belastung eines Kontextes, der das Wesen des Gegenstandes eher verstellt, als dass er ihn als solchen erkennen lässt.[12] Man erinnert sich übrigens der tiefen Skepsis, die Marc-Aurel der Kunst der Rhetorik gegenüber hegte, und so hängt sicher auch seine grundsätzliche Skepsis dem Phänomen der Sprache gegenüber damit zusammen.

Es liegt in diesem Zusammenhang nahe, noch einen weiteren Passus vorzustellen, aus dem Marc-Aurels Skepsis auch der Geschichtswissenschaft und überhaupt jeder anderen Wissenschaft gegenüber hervorgeht, soweit sich diese Disziplinen auch der Sprache, des Wortes bedienen. Die analytische Erfahrung Marc-Aurels macht eben vor keinem Lebensbereich halt, nicht einmal vor den Texten der Historiographen. In VI,13,3ff. liest man:

> οὕτω δεῖ παρ᾽ ὅλον τὸν βίον ποιεῖν καί, ὅπου λίαν ἀξιόπιστα πράγματα φαντάζεται, ἀπογυμνεῖν αὐτὰ καὶ τὴν εὐτέλειαν αὐτῶν καθορᾶν καὶ τὴν ἱστορίαν, ἐφ᾽ ᾗ σεμνύνεται, περιαιρεῖν.
>
> So (nämlich in dieser analytischen Weise) sollte man alles im Leben betrachten, was einem begegnet. Und wo sich die Dinge gar zu überzeugend darzustellen scheinen (d.h. gar zu überzeugend auf unsere Einbildungskraft wirken), da muss man sie entblössen, d.h. aus dem magischen Kontext herauslösen, auf ihre Billigkeit und Dürftigkeit herabsehen, und ihnen ihre 'Historia' nehmen, auf die sie sich so gross tun.

Der Abschnitt bietet eine gewisse Schwierigkeit. Besonders das Wort ἱστορία hat viele Philologen irritiert und es gibt dazu naturgemäss einige Emendationsversuche. Der plausibilste von allen scheint mir der von Theiler zu sein, der für ἱστορία ein ἰσηγορία (politische Redefreiheit, freie Meinungsäusserung) schreiben will, aber auch das scheint keinen rechten Sinn zu geben. Da sollte

---

[12] Dieser Gedanke findet sich auch bei Georg Christoph Lichtenberg, wenn er in seinen Sudelbüchern (B 341 Ed.Leitzmann) schreibt:

> Es ist ein Schande, die meisten unserer Wörter sind missbrauchte Werkzeuge, die oft noch nach dem Schmutz riechen, in dem sie die vorigen Besitzer entweiht haben. Ich will mit neuen arbeiten, oder ohne so viel Luft dazu zu brauchen, als ein Sommervogel aussumst, nur mit mir selbst in alle Ewigkeit sprechen...

> Verehre wie eine Gottheit deine intellektuelle Fähigkeit, in kreativer Weise deine eigene Meinung zu bilden, darauf kommt alles an, damit deine Meinung sich aufgrund deines Denkvermögens bildet nach dem Prinzip der Natur, und nicht im Widerspruch steht zu den gegebenen Möglichkeiten eines vernünftigen Lebewesens.

Besondere Aufmerksamkeit verdient an dieser Stelle, dass Marc-Aurel das Verbum σέβειν verwendet, das der religiösen Sphäre, der Sakralsprache entlehnt ist. Die intellektuelle Kraft des Menschen, der sich seine eigene Meinung zu bilden vermag, wird hier wie eine Gottheit angesprochen.

Es gibt für diese Grundhaltung noch andere Belege im Werk Marc-Aurels. So bezeichnet er beispielsweise denjenigen, der in der aristotelischen Terminologie ein μεγαλόψυχος ist, ein *magnanimus*, geradezu als ἱερεύς (II,4,4) als einen Priester und Gefolgsmann der Gottheit. Moralische Werte werden bei ihm übrigens oft in einer Sprache beschrieben, hinter der die Autorität der Religion steht.

Und wie sich aus dem oben zitierten Satz (III,9) ergibt, ist es die φύσις, der Naturbegriff Marc-Aurelscher Prägung, die das wesentlichste Kriterium für eine unabhängige, keiner Mode unterworfenen Meinungsbildung darstellt. Darin ist offenbar sein erklärtes Bildungsziel zu sehen, und das Vorbild für einen derartigen Naturbegriff, der in idealer Weise einer κοινωνία dient, einer konstruktiven Gesellschaftsordnung, ist der Bienenstaat, der denn auch allenhalben durch seine Bekenntnisse geistert (V,1. V,6. VI,54. X,8. XI,18).

Die Befreiung der Seele indes von der Last traditioneller Meinungen ist ein weiteres Bildungsziel Marc-Aurels. In XII,25 liest man:

> Βάλε ἔξω τὴν ὑπόληψιν · σέσωσαι
>
> Befreie dich vom gesellschaftlichen Zwang konventioneller Meinungen, und du wirst gerettet werden.

Und in XII,19 wird all dieser Bellast aufgezählt, von dem er sein Denken befreien will:

> Τί μου νῦν ἐστιν ἡ διάνοια; μὴ φόβος; μὴ ὑποψία; μὴ ἐπιθυμία; μὴ ἄλλο τι τοιοῦτον;
>
> Wovon ist jetzt mein Denken beeinflusst? Nicht von Furcht, nicht von Verdächtigungen, nicht von Begierde, nicht von etwas Derartigem?

So durchzieht auch die Forderung nach der Unabhängigkeit jeglicher Meinungsbildung von der Last traditioneller Gefühle und Vorurteile das ganze Buch der Selbstbetrachtungen und findet ihren programmatischen sprachlichen Ausdruck in III,5,4 und XII,12, wo es heisst:

> ὀρθὸν οὖν εἶναι χρή, οὐχὶ ὀρθούμενον (III,5,4).
> ὀρθός, μὴ ὀρθούμενος (XII,12).

φιλοτεχνία, an raffinierter Nachahmungskunst, an sich habe, aber wohl sonst auch in seinem Sinne viel Nützliches biete.

In diesem Zusammenhang scheint es auch interessant zu sein, dass er wenige Kapitel später, in XI,10, den Paragraphen mit einem Satz beginnen lässt, der gut aus einer Menander-Komödie stammen könnte. Es heisst da:

Οὐκ ἔστι χείρων οὐδεμία φύσις τέχνης.

Mag sein, dass dieser Vers ihm im Gedächtnis haften geblieben ist, weil er dem Physis-Techne-Begriff nahe kommt, wie ihn Marc-Aurel entwickelt hatte.[13] Jedenfalls wird man sagen können, dass das ganze ästhetische Programm sich für Marc-Aurel auf ein moralphilosophisches Anliegen beschränkt, wie er denn auch ganz programmatisch von sich selbst und seiner τέχνη verlangt, ein guter Mensch zu sein:

τίς σου ἡ τέχνη; ἀγαθόν εἶναι (XI,5).

Er versteht diese Kunst als eine Art Lebenskunst im guten Sinne, d.h. er begreift sein Leben in dem Sinn als Kunstwerk, als er sich den von ihm anerkannten moralischen Qualitäten verpflichtet weiss. Tatsächlich findet sich bei ihm sogar expressis verbis der Ausdruck βιοτικὴ τέχνη in diesem Sinne, soweit ich sehe erstmals in der Antike. Bezeichnenderweise vergleicht er in VII,61 die τέχνη βιοτικὴ mit der τέχνη παλαιστική, die Lebenskunst mit der Ringkunst, da in beiden Künsten jeder Augenblick eigene und neue Entscheidungen vom ausführenden Künstler oder Ringer verlangt. Demgegenüber stellt er etwa die Tanzkunst oder die Theaterkunst, bei der alle Figuren schon vorher feststehen und einstudiert sind, der es also an Originalität fehle, in ein sehr viel schlechteres Licht.
An den literaturhistorischen Überblick im 11. Buch schliesst sich im 18. Kapitel eine Neufassung eines Musenkataloges an, in dem er die wichtigsten 9 Hauptpunkte seiner Moral den 9 Musen zuordnet. Am bemerkenswertesten ist dabei der unter der vierten Muse aufgelistete Punkt, in welchem er vor einer gewissen Selbstkritik nicht halt macht. Er bekennt dort ein, dass zwischen ihm und den anderen Menschen, die Unrecht tun, eigentlich gar kein so grosser Unterschied bestehe, dass er ebenfalls die Disposition zum Unrechttun in sich trage, und dass, wenn er es nicht dazu kommen lasse, dies aus Furcht geschehe oder aus dem Wunsch nach Popularität, also eben nach der von ihm im übrigen so sehr verachteten Ruhmsucht.

V

Was das Verhältnis von Tod, Natur und Zeit angeht, so drückt Marc-Aurel immer wieder seine Verwunderung darüber aus, dass die Epikureer zwar den Tod verachten, den Genuss aber andererseits als ein begehrenswertes Gut be-

[13] Ich weise auf eine Parallelstelle unter den Menandersentenzen hin, die in eine ähnliche Richtung weist: Ἡ φύσις ἁπάντων τῶν διδαγμάτων κρατεῖ (Men.mon.298).

meisten Bibliographien nicht mehr genannt werden[3]. Am bemerkenswertesten ist darunter die Inaugural-Dissertation von Arnold Braune (Leipzig-Altenburg 1878) über das Thema *Marc-Aurels Meditationen in ihrer Einheit und Bedeutung*. Braune versucht darin einen inneren, stringenten Zusammenhang aus der Konzeption der 12 Bücher der Selbstbekenntnisse herauszufinden, ein beachtenswerter Versuch, der auch nicht unbedingt gegen den spontanen Charakter des Buches spricht, den man nicht wird leugnen können.

Mit der Arbeit von Max Koenigsbeck wurde es üblich, die Grundgedanken der Meditationen von Marc-Aurel in zwei Kategorien zu unterteilen, in das, was er lateinisch die *Logica* und die *Physica* nannte. Aber die politischen, sozialen und vor allem die moralischen Aspekte wurden dabei ausser Acht gelassen, oder wenigstens nur soweit in Betracht gezogen, als sie sich vom moralischen System des Epiktet herleiten lassen.

Sieht man vom ersten Buch der Selbstbetrachtungen ab, das eine Art bewusster Danksagung an alle darstellt, denen er seine physische und geistige Existenz verdankt, so gewinnt man von den anderen 11 Büchern den Eindruck, dass sie ihre Entstehung einem gewissen Assoziationsprinzip zu verdanken haben: Man weiss, dass der Kaiser tagsüber als Feldherr von den Geschäften des Krieges gegen die Feinde Roms in Anspruch genommen war, und dass er in seinen freien Stunden, wahrscheinlich nachts, sich niedersetzte, um ein Kapitel nach dem anderen seines Buches zu schreiben. Und man weiss auch, dass er mit den Bildungsgütern seiner Zeit und seiner Gesellschaftsschicht aufs beste vertraut war. So wird man davon ausgehen dürfen, dass er diese geistigen und philosophischen Einflüsse gleichsam wie vertraute Worte einer Muttersprache, als Bausteine benutzte, um sich daraus mosaikförmig sein eigenes *Weltbild* zusammenzusetzen. In diesem durchaus konstruktiven Sinne ist sein Weltbild dialiktisch zu nennen, insofern es aus der Fülle der ihm bekannten philosophischen Einsichten und Erkenntnissen jene Elemente auswählte, die sich ihm zur Darstellung seiner eigenen Vorstellung von der Welt und ihren Möglichkeiten (und Unmöglichkeiten) anboten. In der modernen philosophischen Terminologie haftet dem Begriff des Eklektizismus ein gewisser Makel an, da man mit ihm nur eine oberflächliche Auswahl aus dem Ganzen eines geschlossenen Systems verbindet. Doch hier ist damit die kreative Spielart einer eklektischen Verfahrensweise angesprochen, die durch gezielte Auswahl von Gedanken und Resultaten aus allen vorhandenen Denkmodellen ein eigenes Weltbild zu schaffen vermag.

---

[3] **1**. A. Heysler, *De Vita et Placitis Marci Aurelii Anton.Imperatoris Phil.Stoicae Sectatoris*, Programma VIIIvum C.R.Gymnasii Brixinensis, Oeniponto 1858. **2**. J. Schuster, *Ethicae Stoicae Apud M.Aurelium Fundamenta*. Diss. Kiliae 1868. **3.** E. Forster, *Marci Aurelii Antonini Vitam et Philosophiam*. Rastadii 1869. **4**. M. Koenigsbeck, *De Stoicismo Marci Antonii.* Jahresbericht über das königliche katholische Gymnasium in Konitz vom Schuljahre 1871 – 1872, Konitz 1872. **5**. A. Braune, *Marc Aurels Meditationen in ihrer Einheit und Bedeutung*. Inaug.Diss. Leipzig, Altenburg 1878. **6**. R. Müller, *Antoninus Philosophus — Ein Protektor der Christen?* XXXI Jahresbericht der k.k.Staatsoberrealschule in Teschen 1903 – 1904, Teschen 1904.

In diesem Sinne ist seine Darstellungsweise assoziativ. Wie ein roter Faden indes durchziehen seine Aufzeichnungen jene stoischen Grundgedanken von der einmaligen Kurzlebigkeit menschlicher Existenz, von ihrer subjektiven Bedeutungslosigkeit, von der Indifferenz des Todes und überhaupt aller äusseren Gegebenheiten und Umweltbedingungen.

Charakteristisch für die sprachliche Form der Selbstbetrachtungen Marc-Aurels ist die ständige Selbstanrede in der Form des Imperativs: „μέμνησο" (Halte dir dieses oder jenes vor Augen). Das lässt erkennen, dass sein Denken, wenn man so will sein Philosophieren, immer von seiner konkreten Lebenslage ausgeht, und das sein *Ich* immer mit dabei ist, wenn er sich ein Bild von der Welt zu machen versucht, so wie sie ist oder wie sie vielleicht besser sein könnte. Derartige Autoren werden in den von der analytischen Philosophie geprägten Ländern in leicht abschätziger Weise gewöhnlich als die sogenannten Lebensphilosophen bezeichnet, im Unterschied zu den sogenannten „objektiven", den streng systematischen Denkern, die ihr *Ich* ganz aus dem Spiel zu lassen scheinen. Aber spätestens seit den Untersuchungen von Jürgen Habermas[4] dürfte klar geworden sein, das selbst bei den sogenannten *objektiven* Denkern ihr *Ich* immer — wenn auch latent — mit im Spiel ist, ohne allerdings ausdrücklich zitiert zu werden. Man denke etwa nur an die Art und Weise, in der Aristoteles in seiner Poetik das Phänomen der griechischen Tragödie darstellt, und man erkennt mühelos, dass auch hinter seiner scheinbar objektiven Darstellung — er nimmt nicht ein einziges Mal auf sein *„Ego"* bezug — sein spezifisch persönliches Interesse steht, das ihn eben jene Fragen stellen lässt, die er stellt. Und so gesehen erweist auch er sich als ein konstruktiver Eklektiker, der an dem zu untersuchenden Gegenstand eben jene Elemente betont, die ihm aus seiner Sicht wichtig erscheinen.

Doch zurück zu Marc-Aurel: Sein Denken, wie es sich in den Selbstbetrachtungen darstellt, ist ganz wesentlich von drei Komponenten bestimmt. Zum einen von dem ihm geläufigen Bildungsgut seiner Zeit, d.h. von der klassischen griechischen Literatur und Philosophie,[5] zum anderen stellen die scharfsichtigen gesellschaftlichen Analysen, die ihn fast zu einem modernen Psychologen machen, das zweite Grundelement seines Denkens dar. Und drittens ist es die idealistisch gefärbte, utopische Grundidee eines Kaisers und Politikers, die ihm zum Leitfaden und zur Motivation seines Denkens wird, sein spezifischer κοινωνία-Begriff. In diesem Zusammenhang ist auch seine Natur- und seine Gottesvorstellung zu sehen, was alles ihn als einen intellektuell-religiösen Denker ausweist. Man wird bei dieser kurzen Darstellung im Folgenden immer wieder auf eines dieser drei Elemente stossen.

So kann es in dem hier vorliegenden Versuch auch nicht darum gehen, die einzelnen, von Marc-Aurel verwendeten Gedanken auf ihre Topik zurück-

---

[4] J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse. Mit einem neuen Nachwort*, Frankfurt 1973.

[5] Es ist übrigens bezeichnend und mag zu denken geben, dass er sich grundsätzlich auf griechische Autoren beruft, nicht aber auf römische.

τὰ ταῖς πόλεσιν οὖν ταύταις ὠφέλιμα μόνα ἐστί μοι ἀγαθά,

greift er — bewusst oder unbewusst — jenen alten politischen Traum auf, der schon in der Leichenrede des Perikles aus thukydideischer Sicht aufgetaucht war, und der darin bestand, in den Bürgern das Bewusstsein zu festigen, dass ihr individuelles Glück (τὰ ἴδια) identisch sein möge mit dem gemeinsamen, mit der Wohlfahrt der staatlichen Gemeinschaft (τὰ κοινά oder τὰ δημόσια).

So nimmt er für dieses sein politisches Amt als Staatsmann und Denker im Dienst einer höheren Moral sogar Begriffe religiöser Semantik in Anspruch, wenn er einen solchen Menschen etwa einen ἱερεύς nennt oder einen ὑποῦργος θεῶν; in gewisser Weise ist damit die politisch-moralische Version des aristotelischen Megalopsychos aufgenommen und weitergeführt.

Und nicht ohne Sinn für eine gewisse ironische Widersprüchlichkeit ist seine Feststellung (XII,4), dass, obwohl jeder Mensch eigentlich nur sich selbst zu lieben scheint, ihm dennoch die Meinung der Umwelt, d.h. das Ansehen, das ihm die Mitwelt entgegen bringt, mehr bedeutet, als die Meinung, die er sich von sich selbst gebildet hat, ein Gedanke, dem auch Epiktet nahe stand, wenn er etwa im Augenblick eines gesellschaftlichen, eines öffentlich anerkannten Erfolges zu sich selbst sagt:

> ἀπίστει σεαυῷ.
>
> Sei misstrauisch dir selbst gegenüber, wenn du von der Menge gefeiert wirst, weil du in den Augen der Umwelt als erfolgreich giltst..

Andererseits ist er über jeden Ratschlag, der aus seiner Umgebung kommt und sogar über kritische Stimmen froh, die er auch dann begrüsst, wenn er selbst zu solchen Einsichten nie gekommen wäre: Er toleriert offene Opposition, solange sie nur dem Gemeinwohl zu dienen verspricht. Das hat er offenbar von seinem Vater gelernt (VI,12).

So lässt sich abschliessend feststellen, dass das Weltbild Marc-Aurels sowohl in politischer als auch in sozialer und gesellschaftlicher Hinsicht, soweit man es aus seinen Selbstbetrachtungen gewinnen kann, weitgehend bestimmt ist vom Wohl der Gemeinschaft, um die es ihm zu tun ist. In diesem Zusammenhang drängt sich ihm immer wieder der Vergleich mit einem Bienenstaat auf, in dem jedes Mitglied seine ganz konkrete, der Gemeinschaft dienende Aufgabe zu erfüllen hat, und wo die einzelnen Bienen nicht wie Marionetten ein blosses Werkzeug ihrer individuellen Triebe und Gefühle sind.

So offenbart sich uns Marc-Aurel als ein im kreativen Sinne eklektischer, offener Denker, der sich durch kein noch so gefestigtes, philosophisches System fanatisieren oder einengen lässt. In dieser Hinsicht sieht er sich selbst im offenen Gesensatz zu den sogenannten Berufsphilosphen, die auch ihrerseits ihn, den Kaiser, nicht so recht ernst genommen hätten. Demgegenüber erkennt er aber mit einem gewissen Selbstbewusstsein, dass es gerade diese seine Lebenslage

Homer nic ze swej wielkości nie stracił, a mimo to nie może trafić do serca wrażliwego czytelnika, to przyczyn takiego stanu należy szukać między innymi w jakości polskich przekładów.

Gruntowna analiza wszystkich przekładów *Iliady* przekraczałaby oczywiście ramy niniejszej pracy, a także aspiracje i możliwości autora, toteż jej cel jest znacznie skromniejszy: prezentacja wybranych fragmentów tłumaczeń, połączona z próbą oceny ich wartości i atrakcyjności dla czytelnika. Ponieważ najdłuższą historię w literaturze polskiej ma III księga *Iliady* (*Monomachia* Jana Kochanowskiego została wydana w 1585 roku), do jej przekładów autor tej pracy sięgał najczęściej. W swoich ocenach nie mógł i nie chciał wyzbyć się subiektywizmu, narażając się na zarzut, że „to postawienie sprawy raczej emocjonalne niż naukowe: przekłady należące dziś do historii polskiej literatury i historii filologii klasycznej w Polsce trzeba traktować przynajmniej z historycznym szacunkiem, wiedząc, że mało który przekład potrafi przeżyć swoje pokolenie, jego poetykę."[2] Na historyczny szacunek zasługują przede wszystkim te przekłady, które przeżyły swoje pokolenie i jego poetykę — dzieła literackie żyją tylko wtedy, kiedy są czytane,

Angielski teoretyk literatury, Theodore Savory, podzielił czytelników przekładów na cztery grupy: 1. ludzie nie znający zupełnie języka oryginału, czytający z ciekawości i dla przyjemności, 2. ludzie uczący się dopiero języka — przekład pomaga im lepiej i szybciej zrozumieć tekst oryginalny, 3. ludzie, którzy kiedyś znali język, i lekturę przekładu umilają sobie wspomnieniami tamtego okresu, 4. erudyci znający język doskonale: „Niech no zobaczę, co ten poczciwy stary z tym zrobił. Bardzo lubię tę książkę i mam nadzieję, że nie zniszczył jej piękna."[3] Otóż najwięcej uwagi powinien tłumacz poświęcić pierwszej grupie czytelników, ponieważ jest najliczniejsza i najbardziej bezbronna. Mimo że autor niniejszej pracy zalicza siebie do grupy drugiej, w zasadzie starał się czytać i oceniać przekłady oczyma czytelnika nie znającego języka oryginału. Przykładem podobnej postawy był Julian Tuwim, który podobno mawiał: „Kiedy czytam przekład poetycki, nic mnie nie obchodzi, czy to jest tłumaczenie, ani z jakiego języka. Idzie mi tylko o to: czy to jest dobry polski wiersz."[4] Kiedy jednak tłumacz pozwala sobie na rażące odstępstwa od oryginału, postawa autora pracy konsekwentna nie jest, a może się zdarzyć, że, zupełnie już nieprawnie, wygłasza on sądy z pozycji grupy czwartej.

MONOMACHIA PARISOWA Z MENELAUSEM

W XVI w. kłopoty polskich pisarzy, zajmujących się tłumaczeniem dzieł obcych, nie kończyły się na pokonaniu bariery języka oryginału. Równie wiele problemów nastręczał język ojczysty, który, wówczas dość jeszcze surowy, nie za-

---

[2] J. Ł a n o w s k i, Wstęp do: Eurypides, *Tragedie*, przeł. i oprac. ..., Warszawa 1967, s. 37.
[3] T. S a v o r y, *Zasady przekładu*, Pamiętnik Literacki LXXII 1981 z. 1, s. 321.
[4] G. K a r s k i, *Kłopoty tłumacza*, [w:] O sztuce... s. 271.

auch der universalen Physis entdeckt er einmal das logische Denken und zum anderen die politische Verantwortung einer Gemeinschaft gegenüber, sodass er in VI,44,5 seine eigene Physis definieren kann als:

> ἡ ἐμὴ φύσις λογικὴ καὶ πολιτική.

In dieser Grundhaltung wurzelt auch sein moralisches und religiöses Glaubensbekenntnis, wie sich denn auch sein Gottesbegriff meistens im Plural des τὰ θεῖα darstellt. Die τὰ δόγματα, hier im positiven Sinn verstanden als die nach dem Muster der Natur gebildete moralphilosophische Grundlehre, stellen die Verbindung zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen her, sind also gleichsam das verbindende Element, das die Menschen am Göttlichen teilhaben lässt nach Art der platonischen μέθεξις, ein Vorgang, den Marc-Aurel mit ἡ σύνδεσις bezeichnet (III,13).

VI

Fasst man nun die Konzeption des sozialen und politischen Lebens wie sie sich als Zielvorstellung im Denken des Bürgers und Kaisers Marc-Aurel erkennen lässt, in ihren wesentlichen Punkten zusammen, so ergibt sich das folgende Bild: Nur an sehr wenigen Stellen nimmt Marc-Aurel in seinen Selbstbetrachtungen auf seine Stellung als Kaiser bezug. In III,5,2 wendet er sich an den Gott, den er in sich selbst findet, der sein Gewissen repräsentiert, und den er darum bittet, ihm bei seiner Selbstüberwindung zur Seite zu stehen. Dabei analysiert er sein '*Ich*' und unterscheidet darin 5 Kategorien:

> ἔτι δὲ ὁ ἐν σοὶ θεὸς ἔστω προστάτης ζώου ἄρρενος καὶ πρεσβύτου καὶ πολιτικοῦ καὶ Ῥωμαίου καὶ ἄρχοντος ἀνατεταχότος ἑαυτόν.
>
> Dieser dein Gott in dir soll dein leitendes Prinzip sein, das dich als männliches Wesen, als Erwachsenen, als politisch verantwortliches Mitglied der menschlichen Gemeinschaft, als Römer und als Herrscherpersönlichkeit leitet, die sich selbst beherrscht.

Hier unterwirft sich Marc-Aurel ganz offensichtlich mit seiner ganzen Persönlichkeit dem, was er seinen Gott, an anderer Stelle sein Gewissen, seinen δαίμων nennt. Er ordnet damit die unkontrollierten Elemente seines *Ichs*, als da sind seine Triebe, seine Leidenschaften und seine sonstigen niedrigen Instinkte, einem politischen Ziel unter, das seine Person zusammenhält, und das ihn ganz ausfüllen soll; dies ist sein politisches Glaubensbekenntnis, das sich in XI,21 findet; da bekennt er sich dazu, seine privaten Interessen dem Wohl und der Wohlfahrt der Gemeinschaft, d.h. des Staates, unterzuordnen.

Und mit jener Wendung in Buch VI,44,6, wo er sagt, dass alles, was dem Staat, der staatlichen Gemeinschaft nützt, das jenes allein auch für ihn als Mensch und Kaiser das Gute ist:

Entzauberung. Was übrig bleibt, ist allenfalls lächerlich. Wenn er zum Beispiel die Musik in der Weise analysiert, dass er den einzelnen Ton aus dem musikalischen Zusammenhang isoliert und herausgelöst als solchen betrachtet, oder beim Tanz eine momentane Figur herausgelöst aus der Bewegung und dem Geschehen des Ganzen, so hält er sich und dem Leser seiner Schrift immer wieder die ganze Lächerlichkeit eines solchen Kunstwerkes vor Augen.

Was er gelten lässt, und was an positiver Erfahrung aus seiner Sicht am Kunstwerk bleibt, ist lediglich ein moralphilosophischer Aspekt, den er auch an einem konkreten Beispiel demonstriert: Er zitiert den berühmten Sophokles-Vers aus dem *Ödipus Rex* (vs.1391), wo Ödipus nach der Aufdeckung seiner schrecklichen Wahrheit den Ausruf tut:

> ἰὼ Κιθαιρών, τί μ᾽ ἐδέχου; (XI,6).

Der Leser kennt den Kithairon als jenen Berg, an dem Ödipus als Kind ausgesetzt wurde, um dort zu sterben. Dass Hirten ihn dann retteten, war eigentlich nicht vorgesehen, und der alte Ödipus tut diesen Ausruf am Ende der Tragödie, um seiner Klage darüber Ausdruck zu geben, dass man ihn damals gerettet hat.

Marc-Aurel kritisiert an diesem Verhalten vor allem, dass Ödipus hier sein Schicksal verflucht, denn für ihn besteht eine moralische Verpflichtung des Menschen, sein Schicksal auf sich zu nehmen, sich dem zu stellen, was er doch nicht ändern kann, und was Marc-Aurel in der Sprache seiner Philosophie τὰ συμβαίνοντα (oder lateinisch: accidentia) nennt. In diesem Sinn werden von Marc-Aurel auch noch andere Beispiele zitiert, um die griechische Tragödie aus seiner Sicht zu bewerten.

Das Buch XI ist überhaupt einer kritischen Auseinandersetzung mit der griechischen Literatur gewidmet, wo er so etwas wie eine Übersicht über die wichtigsten Autoren der klassischen Zeit gibt. Anschliessend kommt er auf Aristophanes zu sprechen, den er sehr viel günstiger beurteilt, weil er einen moralischen Wert zu vermitteln scheint, der auch für Marc-Aurel von zentralem Interesse ist, nämlich seine παρρησία. Sein Urteil über Aristophanes liest sich so:

> Μετὰ δὲ τὴν τραγῳδίαν ἡ ἀρχαία κωμῳδία παρήχθη παιδαγωγικὴν παρρησίαν ἔχουσα καὶ τῆς ἀτυχίας οὐκ ἀχρήστως δι᾽ αὐτῆς τῆς εὐθυρρημοσύνης ὑπομνήσκουσα...(XI,6,4).

> Nach der Tragödie wurde die alte Komödie eingeführt. Ihre pädagogische Absicht war die Parresia, d.h. die Eigenschaft, über alle Dinge offen zu sprechen, und sie erinnerte sehr nützlich an den Wert der einfachen und offenen Redeweise.

In diese Nachfolge stellt Marc-Aurel dann in seinem literaturhistorischen Überblick auch noch den Diogenes, ehe er auf die mittlere und neue Komödie zu sprechen kommt, von der er sagt, dass sie ihm ein zuviel an τῆς μιμήσεως

Eos LXXX 1992
PL ISSN 0012–7825

HELIODORUS LATINUS. DIE HUMANISTISCHEN STUDIEN ÜBER DIE *AITHIOPIKA*. POLITIANUS — WARSZEWICKI — GUILLONIUS — LAUBANUS

Von

JÓZEF BALIŃSKI

Es gibt nicht wenige Gründe, die dazu anregen, das im Titel genannte Thema aufzugreifen, aber es gibt ebenfalls Anlässe, die hemmend sind. Die humanistischen Studien zu dem Werk Heliodors — ich denke an die wenigen und bisher nicht erkannten Schriften von Gelehrten der Renaissance, die wegen der ihnen gemeinsamen lateinischen Sprache sowie des mehr oder weniger wissenschaftlichen Charakters an den Kreis der mit dem Lateinischen vertrauten Belesenen adressiert waren — stellen ein so am Rande gelegenes Problem der Rezeption der *Aithiopika* dar, daß es in der Erinnerung der neuzeitlichen Wissenschaftler verwischt wurde und auch keinen Anklang in der Forschungstradition fand. Bisher konzentrierte sich die Aufmerksamkeit der Gelehrten ausschließlich einerseits auf die handschriftliche Tradition und die ersten editorischen Unternehmungen[1], andererseits auf den Aspekt der Rezeption, der sich aus der Sicht der Formel G. Highets mit den Kategorien „Imitatio" und „Aemulatio" verbindet. Das dritte Glied der Triade — „Translationes"[2] — (in der Konzeption Highets kommt ihm der erste Platz zu), darunter auch mit nur einigen Ausnahmen[3] die Übersetzungen in die nationalen Sprachen, erweckten unvergleichlich weniger

---

[1] O. Mazal, *Die Textausgaben der* Aithiopika *Heliodors von Emesa,* Guttenberg Jahrbuch XLI 1966, S. 182 – 191; R.M. Rattenbury, *The manuscripts and editions of Heliodorus,* Classical Quarterly XIX 1925, S. 177 – 182; XX 1926, S. 36 – 41; XXIII 1929, S. 100 ff; A. Colonna, *Note alla storia de testo eliodoreo,* Rendiconti della Classe di Scienze morali storiche e filologiche dell'Accademia dei Lincei, 1936, S. 952 – 962.

[2] G. Highet, *The classical tradition. Greek and Roman Influences on Western Literature,* Oxford 1951², S. 104.

[3] R. E. Hellenga, *An Aethiopian historie* written in Greek by Heliodorus and Englished by Thomas Underdowne, Princeton University 1969; Heliodorus Emesenus, *Aethiopica Historia.* In der deutschen Übersetzung von Johannes Zschorn, herausgegeben und eingeleitet von Peter Schäffer. Faksimiledruck der Ausgabe 1559, Bern – Frankfurt am Main – Nancy – New York 1984; J. Krzyżanowski, *Heliodora* Historia murzyńska *w przekładzie polskim z 1588 r.,* Ruch Literacki VIII 1933, S. 103 – 105.

(przywdziałbyś chiton kamienny), zastępuje Kochanowski bardziej swojskimi:

godzienby ostatniej zapłaty.

Obelgi Hektora:

III 39 Δύσπαρι, εἶδος ἄριστε, γυναιμανὲς ἠπεροπευτά
itd.,

kwituje ogólnikowym zawołaniem:

Parysie zelżony!

Mistrzostwo *Monomachii* czarnoleskiego poety nie polega na dokładnym odwzorowaniu szczegółów epopei Homerowej, mistrzostwo Jana Kochanowskiego przejawia się w swobodzie, w naturalności, z jaką potrafił przekazać nam klimat greckiego poematu, który pod piórem wspaniałego poety polskiego greckim pozostał mimo obecności bóstw z rzymskiego panteonu i niemal chrześcijańskiego Boga.

Słynne porównania homeryckie, na których niejeden tłumacz się potknął i niejeden się potknie, nie sprawiły jak gdyby żadnego kłopotu Kochanowskiemu. Postaci *Monomachii* są równie żywe jak Homerowe, a Helenę bardziej przekonująco odmalować mógłby chyba tylko... Homer. Jan Kochanowski, dzięki *Monomachii Parisowej z Menelausem,* ustawił bardzo wysoko poprzeczkę dla swoich następców.

Wrocław

VON POLNISCHEN *ILIADE*–ÜBERSETZUNGEN

Zusammenfassung

Homers *Iliade* wurde mehrere Male ins Polnische übersetzt. Die meisten Übersetzungen haben jedoch weder Popularität noch Anerkennung sowohl bei Lesern als auch bei Kritikern gefunden. Der Autor versucht, die Ursachen dieser Situation zu ergründen, aber auch die Frage zu beantworten, ob die Übersetzungen, die doch noch Anerkennung fanden, diese tatsächlich verdienen. Eine gründliche Analyse dieser *Iliade*–Übersetzungen würde den Rahmen der vorligenden Arbeit überschreiten, deshalb zielt diese Arbeit vor allem darauf ab, die ausgewälten Übersetzungsfragmente darzustellen und ihren Wert und ihre Attraktivität für den Leser zu beureteilen. Diese Beurteilung ist selbstverständlich durch Subjektivismus gekennzeichnet.

Bereits im 16. Jahrhundert übersetzte Jan Kochanowski das dritte Buch von *Iliade*. Seine gründliche humanistische Ausbildung, hervorragende Kenntnis des Griechischen sowie sein poetisches Talent machten, daß der Versuch, die Homersche Dichtung in die polnische Literatur einzuführen, sehr erfolgreich war. *Monomachia Parisowa z Menelausem* (so lautet der Titel der Übersetzung von Kochanowski) wurde im dreizehnsilbischen gereimten Vers geschrieben und zählt beinahe genauso viele verse wie das Original. Im allgemeinen versucht Kochanowski getreu zu übersetzen, allerdings hält er sich krampfhaft an dem griechischen Text nicht. Vor allem möchte er es dem polnischen Leser erleichtern, die zeitlich und kulturell so weit entfernte Welt, besser verstehen zu können. Daher scheinen alle vor-

wsze dawał się kształtować zgodnie z intencjami tłumacza. Nieraz też usprawiedliwiali się pisarze, że się im „nieforemnie polszczyzna poplotła", że im przyszło przydawać „nieco słów polskich niezwyczajnych", że czasem trzeba było słowo łacińskie „trzemi języka naszego wyłożyć dla łatwiejszego wyrozumienia ludzi prostych" itp. Coraz częściej wypowiadano się na temat dosłownego i bardziej literackiego przekładu. Rozumiano już wtedy, że „na niektórych miejscach więcej sensowi, niźli słowom dogadzać trzeba".[5] Wyjątek stanowiło Pismo Swięte: „Pan też Chrystus nie chce, aby i kryska, i najmniejszy buksztab z Zakonu miał zginąć"[6] — tutaj każda dowolność, każde odstępstwo traktowane było jako herezja. Zasadniczym celem tłumacza renesansowego było jednak dostarczenie przekładu w kształcie odpowiadającym gustom i potrzebom współczesnego czytelnika polskiego. „Zgoła niechaj to każdy wie, iżem ja, Polakom pisząc, Polakom folgować chciał, przeto opuściłem siła rzeczy, które abo nie należały Polszcze, abo rzecz zatrudnić a poczciwe uszy obrazić mogły" — pisał Łukasz Górnicki we wstępie do *Dworzanina.*[7] Był więc tłumacz cenzorem i wychowawcą czytelnika.

Na szczęście nie wszyscy podchodzili z równą niefrasobliwością do oryginału — Jan Kochanowski w liście do Stanisława Fogelwedera tak pisze o nurtujących go w trakcie tłumaczenia rozterkach: „Jeno ja miewam czasem, pisząc, wizyję, ukazują mi się dwie boginie: jedna jest necessitas clavos trabales et cuneos manu gestans ahena, a druga poetica nescio quid blandum spirans. Te dwie, kiedy mię obstąpią, nie wiem, co z nimi czynić. Formido quid aget, da Venus consilium."[8] Bogini okazała się niezwykle łaskawa — mistrz z Czarnolasu z genialną intuicją zdołał pogodzić postulat wierności z poetyckim pięknem.

Jan Kochanowski dał nam przekład, niestety, jednej tylko, trzeciej księgi *Iliady*. Gruntowne wykształcenie humanistyczne oraz doskonała znajomość greki w połączeniu z geniuszem poetyckim sprawiły, że pierwsza próba wprowadzenia poematu Homerowego do literatury polskiej była niezwykle udana. Istnieją dwie wersje przekładu: jedna, wydana drukiem w 1585 roku przez Jana Januszowskiego, gorsza, prawdopodobnie zepsuta przez ingerencje wydawcy, oraz druga, zachowana w rękopisie w Kapitule Włocławskiej, wydana przez Włodzimierza Budkę w 1926 roku w Krakowie (w niniejszej pracy zostało wykorzystane wydanie Budki).[9]

Monomachia Parisowa z Menelausem (taki tytuł nosi przekład Kochanowskiego) została napisana trzynastozgłoskowym wierszem rymowanym. Liczy 458 wersów, a więc prawie dokładnie tyle, ile oryginał (461 w.). Kochanowski stara się tłumaczyć na ogół wiernie, ale niewolnikiem greckiego tekstu nie jest.

---

[5] B. Nadolski, *Dookoła prac przekładowych w XVI wieku*, Wrocław 1952, s. 3.

[6] S. Budny, Przedmowa do: *Biblia, to jest księgi Starego i Nowego Przymierza* (1572), cyt. za: *Pisarze polscy o sztuce przekładu* 1440 — 1974 Antologia. Wybór, wstęp i komentarze E. Balcerzan, Poznań 1977, s. 45.

[7] Ł.Górnicki, *Dworzanin polski*, cyt. za: *Pisarze...* s. 36

[8] J. Kochanowski, *List do Stanisława Fogelwedera*, cyt. za: *Pisarze...* s. 42.

[9] Monomachia Parisowa z Menelausem przekładania Jana Kochanowskiego, z rękopisu wydał i wstępem opatrzył W. Budka, Kraków 1926.

Imiona bogów, zgodnie z ówczesnym zwyczajem, latynizuje (Mars, Wenus, Jowisz) bądź tłumaczy (῾Ιρις — Tęcza). Innym ukłonem w stronę współczesnego czytelnika była pewna chrystianizacja niektórych pojęć religijnych. Wszystkie modlitwy do Zeusa są u Kochanowskiego modlitwami do Boga (III 951), do Boga niepojętego (III 298 z pominięciem θεοῖ ἄλλοι), Boga wszechmocnego (III 320), przy czym przekład wcale nie traci na sile wyrazu. Wezwanie Agamemnona:

III 276 – 277 Boże, który początku nie masz ani końca
I ty, ogniu wysoko lecącego słońca,
Który widzisz i słyszysz wszystko...

ma co najmniej tyle mocy, co oryginał:

Ζεῦ πάτερ, ῞Ιδηθεν μεδέων, κύδιστε μέγιστε
ἠέλιος θ᾽ ὃς πάντ᾽ ἐφορᾷς καὶ πάντ᾽ ἐπακούεις.

Tą samą „chrystianizacją" próbują niektórzy tłumaczyć niechęć Kochanowskiego do dosłownego przekładania epitetów typu θεοειδής czy δῖος, gdyż „obce byłoby naszym pojęciom użycie w stosunku do człowieka epitetu boski".[13] Argument ten stosunkowo łatwo można obalić cytując chociażby:

III 158 Dosyćby być boginią takiej białogłowie
ἀθανάτησι θεῇς ἔοικεν

czy:

III 230 (Idomeus) właśnie jako bóg jaki między Kreteńczyki — w oryginale: θεὸς ὥς.

W kilku przypadkach tłumacz starał sie złagodzić drastyczny ton niektórych fragmentów. Ma to miejsce np. w opisie składania ofiary (III 292 – 294), który u Kochanowskiego brzmi:

To rzekłszy owcom gardła rzezał, a zarznione
Kładał na ziemi...

podczas gdy u Homera widzimy je na ziemi drgające jeszcze:

ἦ καὶ ἀπὸ στομάχους ἀρνῶν τάμε νηλέι χαλκῷ.
καὶ τοὺς μὲν κατέθηκεν ἐπὶ χθονὸς ἀσπαίροντας,
θυμοῦ δευοένους.

W innym miejscu perspektywę okrutnej śmierci Parysa przez ukamienowanie:

III 56 λάινον ἔσσο χιτῶνα

---

[13] J. Czarniatowicz, *Recepcja poezji greckiej w Polsce XVI–XVIII wieku*, Wrocław 1966, s. 24.

am Schluß der Beschreibung, als Ergebnis der von den Zuschauern gemachten Observation, was dem Ganzen den Charakter eines aitiologischen Exkurses gibt. Ähnlich wurde das ganze Tier dargestellt. Zu Beginn fallen nur allgemeine Bemerkungen über seine Größe und Farbe, dann erfahren wir der Reihe nach von den Eigenschaften der Hinterglieder des Unterbauches, der Vorderglieder, des Halses, des Kopfes und der Augen. Vom rhetorischen Gesichtspunkt aus haben wir es hier mit der schon zum zweiten Mal benutzten Klimax zu tun, nur diesmal in umgekehrter Reihenfolge, als „gradatio a maiore ad minus".

Ein wichtiges Element der Struktur der Beschreibung sind Vergleiche und Epitheta, deren Bezugsebene natürlich die Tierwelt ist. So hat das noch immer ungenannte Tier die Ausmaße eines Kamels, das Fell eines Panthers, der Kopf verbindet die Merkmale eines Straußes und Kamels miteinander und der unnatürlich lange Hals wird als Schwanenhals bezeichnet. Beschreibungen von Tieren in Anlehnung an derartige Vergleiche sind seit langem im zoologischen Schrifttum zu finden, man trifft sie auch in zeitgenössischen Arbeiten, aber es scheint, daß diese Form im Text Heliodorus' eine etwas andere Bedeutung hatte: Einerseits vertieft sie natürlich den Eindruck, daß der ganze Exkurs nur Naturcharakter hat, andererseits appeliert sie jedoch an die Einbildungskraft des Empfängers, der, da er nicht weiß, um welches Tier es sich handelt, sich selbst zusammenfassend ein ungewöhnliches, sogar phantastisches, in gewissem Grade an die mythologische Chimäre angenähertes Bild schaffen kann.

Dass der Verfasser einen solchen Effekt bezweckte, geht schon deutlich aus dem nächsten Satz hervor. Denn der Narrator unterstreicht mit Nachdruck, daß der Gang des Tieres sich vom Gang aller Wesen unterscheidet, „sowohl der Land– als auch Wassertiere". Tatsächlich bewegt sich die Giraffe in schaukelndem Passgang, aber nur im Laufen, doch daneben, im Heliodorus' Text, fällt die Bemerkung, daß sie langsam, (und schwerfällig) schreitet. Diese nicht zufällige *licentia poetica* soll zweifellos den Eindruck der Ungewöhnlichkeit verstärken. Aus dem gleichen Grund fehlt an dieser Stelle die natürliche und daher erwartete Bemerkung über das Kamel (das vorher zweimal erwähnt wurde), das bekannteste Tier, das sich im Passgang bewegt; vom Gesichtspunkt der Intention

---

Politianus, *o.c.*, S. 478 f.: „Postremo accessere etiam Auxomitarum legati, non vectigales illi quidem, sed amici et foedere iuncti qui benivolentiam rebus prospere gestis indicantes, cum alia et ipsi munera obtulerunt, tum inprimis animantem quampiam inusitata specie naturaque, cuius ad magnitudinem chameli proceritas, color pellisque pantherae, maculis veluti florentibus variegata. Postremae infra alvum partes humi subsidebant, sicuti in leonibus videmus. Humeri pedesque priores, atque item pectus, praeter ceterorum membrorum rationem, procera. Tenuis cervix, et quae de reliqua corporis mole in olorinum collum se tenderet. Chamelo caput simile. Maior ipsa (sic!) paene duplo, quam Libyssae struthi, subscriptosque velut oculos torve motans connivebat. Incessus autem longe animantium ceterarum terrestrium, vel aquatilium dissimilis, neque enim vicissatim crura simul, sed dextra pariter, dein sinistra utraque agitabat, cumque iis suspensa proferebat latera, tractu motuque tam facili, ut eam quo vellet tenui capistro devincto, veluti fortissimo vinculo, magister perduceret. Haec ut est conspecta animans omnem continuo multitudinem obstupefecit, speciesque nomen invenit ex iis quae praecipua in corpore, sic ut ex tempore eam populus camelopardalin appellaret".

des Autors aus wäre ein solcher Vergleich völlig unbegründet, denn er würde den Effekt der Ungewöhnlichkeit abschwächen dem fast alle Elemente dieser scheinbar nur zoographischen Exkurses untergeordnet wurden.

Die oben gennanten Unternehmungen erkannte Poliziano eigentlich nicht, man muß zugeben, daß auch die zeitgenössischen Gelehrten sie nicht bemerkten, welche die durch ihn begonnene Richtung fortführen und Heliodorische Exkurse, darunter den uns interessierenden Abschnitt, ein Gegenstand gesonderter Forschungen machen, die aber ausschließlich auf die Verifizierung ihrer sachlichen Glaubwürdigkeit orientiert sind[21]. In der Übersetzung Polzianos ist das Ergebnis einer solchen szientifischen Haltung das Fehlen des Gleichgewichts zwischen dem erkennenden und literarischen Charakter des Exkurses. Es ist verständlich, daß der Übersetzer nichts vom Muster wegfallen ließ, er ließ (im Prinzip) auch keine Willkür oder Ungenauigkeit zu. Im Gegenteil, er bemühte sich, selbst in den Einzelheiten Präzision zu bewahren. Zu diesem Zweck verwendete er, worauf die similia hinweisen[22], andere antike Zeugnisse, präzisierte mitunter seiner Meinung nach unklare Formulierungen. So zum Beispiel das zweigliedrige Kolon: τὰ μὲν ὀπίσθια καὶ μετὰ κανεῶνας χαμαίζηλά τε καὶ λεοντώδη (das Warszewicki später so auffasste, daß die Übersetzung ein relativ breites semantisches Feld des Adjektivs λεοντώδη wiedergibt, wie auch die symmetrische Bauweise des Gliedes: „pars una cum ventre ⟨9⟩ humilis et leonina ⟨8⟩") erreichte hier im Hinblick auf die Form eine recht ausgeweitete Gestalt, im Hinblick auf den Inhalt jedoch eine konkretere: „Postremae infra alvum partes humi subsidebant, sicuti in leonibus videmus". Der Ausdruck μέγεθος μὲν εἰς καμήλου μέτρον ὑφούμενον verlor wiederum die begründete Unbestimmtheit, die ihm das Partizip ὑφούμενον gab, und nahm den Charakter einer genauen Information an: „cuius ad magnitudine cameli proceritas". Das ausgerechnet vermied Warszewicki, der an dieser Stelle das modale Adverb „instar" zufügte: „magnitudine quidem instar cameli".

Auffallend an der Übersetzung Polizianos ist ihre Bündigkeit und demonstrative Sachlichkeit. Sie machen aus dem Exkurs eine rationelle und insgesamt recht kühle Beschreibung eines zoologischen Objekts. Das Latein des Übersetzers, prinzipiell richtig, zeichnet sich auch nicht durch größeren stilistischen Ehrgeiz aus. Kurze, zusammenhängende und fast abgehackte Sätze, denen einen solchen Charakter zahlreiche Prädikatellipsen geben (der Verben oder Bindungen in den namentlichen Prädikaten)[23], kontrastieren mit der ausgesuchten

---

[21] Rommel, *o.c.*, S. 61 – 63; vgl. auch A. Afshar, W. Dutz, M.E. Taylor, *Giraffes at Persepolis*, Archeology XXVII 1974, S. 114 – 117.

[22] Vgl. Varro, *de lingua lat.* V, 100 (Kent): „Camelus suo nomine Syriaco in Latium venit, ut Alexandrea camelopardalis nuper adducta, quod erat figura ut camelus, maculis ut panthera" Plin., *nat. hist.* VIII, 69 (Deflefsen): „albis maculis rutilum colorem distinguentibus, unde appellata camelopardalis".

[23] Das ist zweifellos auch ein Ausdruck des Anticiceronianismus Polizianos, vgl. R. Sabbadini, *Storia del Ciceronianismo nell'età della Rinascenza*, Torino 1885, S. 32 – 43, sowie J.E. Sandys, *A History of Ciceronianism*, [in:] Harvard Lectures on the Revival of Learning, Cambridge 1905, S. 95, 157.

— eine gelegentliche, denn sie diente, neben anderen Zeugnissen (Plinius, Varro und Dio Casius) als Grundlage von Erwägungen zum Thema Giraffe, zu dem Politianus die Lektüre Horaz' veranlaßte[16]. Das fand seinen Ausdruck im Titel des Aufsatzes, oder des Kommentars, der lautet: „Quibus verbis Horatius chamelopardalin significaverit, quaeque sit eius animantis facies, quibusque etiam nominibus censeatur, et quo primum tempore visa in Italia". Im Grunde hat die ganze Ausführung Gelegenheitscharakter. Wir erfahren aus Luca Landuccis Tagebuch, daß eine reizende Giraffe — ein Tier seinerzeit so gut wie unbekannt — am 11. November 1487 in Florenz eintraf, mit einer Schiffsladung seltener Tiere, die der Sultan von Ägypten der Signoria geschenkt hatte. Diese Giraffe ist höchstwahrscheinlich die, die man auf Piero di Cosimos Bild *Vulkan und Aeolus als Lehrer der Menschheit,* das sich heute in der Sammlung der National Gallery of Canada in Ottawa befindet, sehen kann[17]. Poliziano, dessen Interesse, wie es sich für einen Humanisten gehört, „tutto umano e terreno" umfaßte, erkannte gleich, daß die altertümlichen Zeugnisse, unter denen das von Heliodor durch seinen Umfang und sehr genaue Beschreibung herausragte, über das besondere Merkmal dieses Tieres schweigen, wie es die Kolben, d.h. die Auswüchse an Stirn, umgangssprachlich „Hörner" genannt, sind. Diese philologische Kleinigkeit gibt Einblick in die Atmosphäre des florentiner Humanismus: eine Episode aus dem Stadtleben gab den Anstoß zur Aufnahme genauer Untersuchungen, die in der Erklärung der Horaz' Periphrasen fruchteten und gleichzeitig eine Gelegenheit zur glanzvollen Vorführung der Belesenheit war.

Der wissenschaftlich–erkennende Charakter des Unternehmens hatte seinen Einfluß auf die Gestalt der uns interessierenden Übersetzung. Die Beschreibung der Giraffe bei Heliodor hat, losgelöst vom literarischen Kontext, alle Merkmale eines typischen naturwissenschaftlichen Exkurses[18]. Dieser Eindruck verliert jedoch an Starke, wenn wir den Absatz aus der Perspektive der Funktion ansehen, die er in der Narration erfüllt. So erscheint seine sorgfältig durchdachte

---

(Ἀξιομιτῶν) in Frage. Einige Lektionen des Manuskriptes Vatic. 157, zur Verfügung gestellt von Andreas Schotta aus Antwerpen, benutzte in seiner Ausgabe H. Commelinus, das betrifft jedoch nicht den uns interessierenden Abschnitt, vgl. Heliodori *Aethiopicorum* libri X ad fidem MSS ab Hieronymo Commelino emendati, multis in locis aucti eiusdemque notis illustrati... Heidelbergae 1596, S. 495f.

[16] Vgl. Hor. *serm.* II, I, 195: „diversum confusa genus panthera camelo" (Die Prosodie des Wortes "chamelopardalis" verhindert seine Verwendung im Hexameter).

[17] L. Landucci, *Diario fiorentino dal 1480 al 1516,* hrsg. T. del Badia, Firenze 1883, S. 52 (Biblioteca di carteggi, diarii, memorie): „Una giraffa molto grande e molto bella e piacevole; com'elle fussi fatta se ne puo vedere i molti luoghi in Firenze dipinte". Zu P. di Cosimoas Bild vgl. C. Gamba, *Piero di Cosimo e i suoi quadri mitologici,* Bolletino d'Arte, seria 3 XXX 1936, S. 45 – 57, sowie E. Panofsky, *Die Frühgeschichte des Menschen bei Piero di Cosimo*, [in:] Studien zur Ikonologie. Humanistische Themen in der Kunst der Renaissance (Studies in Iconology), Köln 1980, S. 71 – 87, Abb. 18. Vgl. Poliziano, *l.c.:* „Et hanc (sc. chamelopardalin) a rege dein ipso Aegypti, qui Sultanus vocatur, inter munera alia dono missam Laurentio Medici vidimus, non tam meo quam ingeniorum omnium vietutumque patrono. Tantum mirati sumus habere ipsam cornicula, quanquam mas erat, quoniam de his nihil hactenus in veteribus memoriis legebamus".

[18] H. Rommel, *Die naturwissenschaftlich-parodoxographischen Exkurse bei Philostratos Heliodoros und Achilleus Tatios,* Stuttgart 1923, passim.

Pragnie przede wszystkim ułatwić polskiemu czytelnikowi zrozumienie tak odległego czasowo i kulturowo świata, toteż wszelkie odstępstwa są, jak się wydaje, świadome i celowe. Zmiany poczynione przez Kochanowskiego nie wpływają w sposób istotny na treść poematu, a jedynie czynią go bardziej przystępnym. Najczęściej wysuwanym zarzutem jest pomijanie przez tłumacza tak charakterystycznych dla Homera epitetów, „przez co zatraca się w przekładzie epicka rozlewność homerycka".[10] Sądzi się, że przyczyną tych opuszczeń jest wiersz trzynastozgłoskowy, który od heksametru jest krótszy.[11] Opinia ta nie wydaje się słuszna. To, co nazywamy epitheta ornantia, dla Kochanowskiego nie jest tylko ozdobnikiem, a służy ściśle określonemu celowi, mianowicie dokładniejszej charakterystyce postaci, w zależności od sytuacji. Jako przykład może posłużyć stały epitet Aleksandra — Parysa: θεοειδής, który Kochanowski oddaje niemal za każdym razem inaczej. Kiedy Aleksander wysforował się na czoło wojska, otrzymuje epitet „śmiały" (III 16), kiedy dostrzega go „zbrojny" Menelaos, Aleksander jest już tylko „gładki" (III 27), ale gdy znika, za sprawą Afrodyty, z oczu Menelaosa, nieoczekiwanie staje się „prędkonogi" (III 450).[12] Nie dość na tym — Kochanowski określa Parysa nawet tam, gdzie Homer zaniechał: gdy w modlitwie Agamemnona pojawia się ewentualność śmierci Parysa, to ginie on jako „butny" (III 228). Innym przykładem na to, że Kochanowski nie lekceważył epitetów, a tylko wyznaczył im bardziej odpowiedzialną rolę, jest scena powitania powracającego z pojedynku Parysa, w którą tłumacz wprowadza takimi słowami:

III 427 A męża niemężnego tem słowem popadła.

Homerowi wystarczyło w tym miejscu po prostu πόσις — małżonek. Wydaje się więc, że to nie mniejsza pojemność trzynastozgłoskowca zadecydowała o specyficznym potraktowaniu przez Kochanowskiego epitetów Homerowych, ile raczej obawa przed znużeniem nieprzyzwyczajonego czytelnika, tym bardziej że każdy z głównych bohaterów otrzymuje swój epitet, najlepiej go — zdaniem tłumacza — charakteryzujący. I tak Menelaos (ἀρηιφίλος) jest zbrojny (III 21) albo waleczny (III 430), Ulis (πολύμητις) jest w rozum nieprzebrany (III 20) i ćwiczony (III 216), Helena jest po prostu piękna (III 121) itd. Jeśli chodzi o inne epitety, to znajdujemy w *Monomachii* wielożywną ziemię (πουλυβότειρα), nawy wodopławne (ποντόποροι), niezbyt udatne łzawe wojny (πολύδακρυς) itp. W niektórych jednak przypadkach tłumacz stosuje bardziej zdecydowane uniki — określeń typu: τανύπεπλος, φυσίζοος i in. po prostu nie tłumaczy, a wiersz: III 147 Ἱκετάονά τ' ὄζον Ἄρηος (szczep Aresa), oddał: Hiketaon siwy.

---

[10] H. Sobczakówna, *Jan Kochanowski jako tłumacz*, Poznań 1934, s. 18.

[11] *Tamże*.

[12] Numeracja cytowanych w pracy wierszy według: Homers *Iliade*, erklärt von J. U. Faesl, VI Auflage, Berlin 1879.

Gestalt des Vorbildes, wo die kunstvolle Komposition der Perioden mit dem Reichtum der allgegenwärtigen rhetorischen Figuren in Einklang stehen. In der Redaktion Polizianos fand eigentlich der Ornatus der Ausführung keinen Widerhall; nur ausnahmsweise wurden im Initialsatz Hyperbata und Chiasmus der Subjekte und Prädikate widergespiegelt[24]. Das bestätigt die Annahme, daß den Übersetzer nicht der Text, sondern die darin enthaltenen Informationen interessierten, was wiederum eine weitere Schlußfolgerung bewirkt. Die Konzentrierung auf die sachliche Seite des Absatzes sowie die Gleichgültigkeit sowohl gegenüber dem Stil des übersetzten Autors als auch den „suavitas ac elegantia" der Aussage, die entgegen den Brunis Anweisungen sind, sowie dem, was allgemein über die humanistischen Übersetzungen bekannt ist, vernichtet den Renaissancecharakter der Übersetzung, nimt ihr jeden Glanz und macht sie eher der mittelalterlichen, oder sogar der scholastischen Tradition ähnlich. In der Mitte des 15. Jahrhunderts war sie übrigens noch lebendig. Das beweist u.a. die scharfe Polemik mit den Ansichten Brunis, die Alonso Garcia de Cartagena und nach seinem Tod Battista de Giudici führten. Es ist bedeutsam, daß ihre besondere Ablehnung gerade der übertriebene Schönredekult fand, der sich in der Dominierung der Rhetorik über die sachliche Seite der übersetzten Texte äußerte. Daher fällt in *Libellus contra Leonardum* (ca. 1430) die Feststellung, daß der Übersetzer fehlgeht, „qui scientiam sub eloquentia traddere nititur"[25].

Diesen Vorwurf könnte man der einzigen lateinischen Übersetzung machen, die den vollständigen Text der *Aithiopika* umfaßt. Sie erschien, versehen mit dem enthusiastischen Vorwort von F. Melanchton, 1552 in der Basler Verlagsanstalt von J. Oporinus[26]. Ihr Verfasser war ein Pole, Stanisław Warszewicki, ein junger Absolvent der Universitäten von Wittemberg und Padua. In seiner Arbeit benutzte er die erste Ausgabe des Werkes, 18 Jahre vorher von V. Obsopoeus herausgegeben, und obwohl er den bearbeiteten Text nicht kritisierte, fertigte er eine genaue Übertragung mit philologischen Pietismus an. Wir finden in dieser Übersetzung kaum Stellen, die zu der Feststellung veranlassen könnten, daß der Verfasser etwas nicht verstand oder einen Ausdruck schlecht

---

[24] Accessere legati — ipsi obtulerunt; cum alia et ipsi munera.

[25] Die Schrift von Alonso Garcia de Cartagena (das Manuskript in der Jagellonischen Bibliothek in Krakau cod. Crac. 3245 fo. $85^{r}-105^{r3}$) veröffentlichte A. Birkenmajer, vgl. A. Birkenmajer, *Études d'histoire des sciences et de la philosophie du Moyen Âge*, Wrocław (Breslau) 1970, Studia Copernicana Bd. I, S. 405–486, vgl. auch S. 406. Über die Übersetzungen vgl. Erolamo Barbaro, *Epistolae, Orationes et Carmina*, ed. V. Branca, Firenze 1943, Bd. I, S. 8 ff., 12, 14, 96. Vgl. auch den Brief von Pico della Mirandola an E. Barbaro (*De genere dicendi philosophorum* aus 1485), [in:] Filosofi italiani del' 400, ed E. Garin, Firenze 1942, S. 428–445. Darüber auch Q. Breen, *Giovanni Pico della Mirandola on the Conflict of Philosophy and Rhetoric*, Journal of the History of Ideas XIII 1952, S. 384–426.

[26] Heliodori *Aethiopicae historiae libri decem* nunc primum e Graeco sermone in Latinum translati Stanislao Warszewiczki (sic) Polono interprete. Adiectum est etiam Philippi Melanchtonis de ipso auctore et hac eiusdem conversione iudicium. Item locuplex rerum ac verborum memorabilium index, Basileae 1552.

rechtfertigte Absicht zu sein, umso mehr, als die Forscher der Renaissance schon lange die Notwendigkeit solcher Bearbeitungen andeuteten[7].

Das alles ermutigt natürlich. Was also entmutigt? Vor allem die Materie selbst der Übersetzung und die damit verbundenen methodologischen Schwierigkeiten. Sorgen macht schon die Auswahl einer adäquaten Theorie der Übersetzung, die man als Grundlage für diese Erwägungen annehmen könnte. Dieses Problem überwucherte mit einer großen Anzahl Literatur, aber die Vielzahl der sich gegenseitig ausschließenden Methoden und Vorschläge bewirkt eher Zwiespalt und bringt zu dem Schluß, daß jedes Augenpaar in der Übersetzung etwas anderes sieht, und es kann sogar so sein, daß eines Auge dem anderen widerspricht[8]. Es entmutigt auch der Kontrast zwischen der gegenwärtigen Situation und jener, die wir in der Renaissance vorfinden. Aussagen, die den heutigen Anforderungen nach den Namen theoretischer Äußerungen verdienen, finden wir im damaligen Schrifttum wenige, denn wir können schwerlich die in den Einleitungen und Widmungen vereinzelten, allgemeinen und, was wichtiger ist, der Praxis gegenüber sekundären Programmdeklarationen[9] als solche anerkennen — wie E. Garin entschieden warnt. Nicht viel mehr bringt hier die Berufung auf die Autoritäten des Altertums. Die bei Gelegenheit angebrachten Meinungen Ciceros, Horaz' und des hl. Hieronimus sind zurückhaltend[10], wobei sie eine bedeutende polemische Ladung enthalten. Das beweist, daß in Sachen Übersetzung schon in der Antike zweierlei Ansichten herrschten, was den so eindringlichen und genauen Lesern wie den Humanisten nicht entgangen sein konnte.

Unter Berücksichtigung jenes Zustandes dürfte man dabei verbleiben, was bisherigen Untersuchungen brachten, sowie bei den Hinweisen aus der unvollendeten Schrift von Leonardo Bruni. Ein gemeinsames Merkmal der Übersetzer aus der Renaissance war der Gefallen an einem eleganten Latein; fast alle waren Berufsrhetoren und das bedeutet, daß sich im Zentrum ihrer Aufmerksamkeit die Literatur und Philologie befand, im Rahmen letzterer — Grammatik und Rhetorik. Der Nachdruck, der damals der philologischen Seite der Übersetzungen verliehen wurde, findet seine Bestätigung in der Arbeit „De inter-

---

[7] *Catalogus translationum et commentariorum. Maedieval and Renaissance Latin Translations and Commentaries. Adnoteted Lists and Guides* Bd. I, Washington 1960, vgl. Vorwort von P.O. Kristeller; P.O. Kristeller, *The Humanistic Movment,* [in:] Renaissance Thought and its Sources, New York 1979, S. 21 – 32 und 261 – 263.

[8] Vgl. T. Savory, *The Art of Translation,* London 1959 passim; F. Guttinger, *Die Zielsprache. Theorie und Technik des Übersetzens,* Zürich 1963 passim; U. Wilamowitz-Moellendorf, *Was ist Übersetzen*, [in:] Reden und Vorträge, Berlin 1902², S. 1 – 26; W. Schadewaldt, *Das Problem des Übersetzens*, [in:] Hellas und Hesperien, Zürich–Stuttgart, S. 323 – 337.

[9] Im Vortrag gehalten am 2.05.1982 im Istituto Italiano per gli Studi Filosofici in Neapel, vgl. E. Garin, *Nowe teksty nowe przekłady,* [in:] Powrót filozofów starożytnych, Warszawa 1987, S. 50. (Die italienische Ausgabe: Neapel 1983.)

[10] Cic. *Acc.* 3, 10; Hor. *de arte* 133; hl. Hieron., *epist.* LVIII, XCVII.

pretatione recta" aus dem Jahre 1424 oder 1426[11]. L. Bruni fordert von den Übersetzern eine ausgezeichnete Beherrschung der lateinischen Sprache („linguam eam, quam traducere vult, sic teneat, ut (...) in ea dominetur et in sua totam habeat potestate"), eine redliche und tiefe Kenntnis des vollen kulturellen Kontextes („Nemo enim qui hos omnes –sc. auctores– non legerit, evolverit, versarit undique atque tenuerit, vim significataque intelligere potest"), ständiges Streben nach der Wiedergabe der stilistischen Eigenheiten des übersetzten Autors („bonus interpres in singulis traducendis ita se conformabit, ut singulorum figuram assequatur"), mit einem Wort, wie wir weiter lesen, — eine volle Identifizierung mit dem zu bearbeitenden Werk[12]. Vereinfacht bildet sich aus der Doktrin von Bruni eine Synthese von Grammatik und Rhetorik heraus. Man dürfte sie enger mit der Orientierung dieser Aussage verbinden, nicht nur, weil sie den gesamten Humanismus kennzeichnet, sondern auch im Hinblick darauf, daß gerade jene philologische Einstellung die damaligen Übersetzer am meisten von den heutigen unterschied.

Die älteste lateinische Übersetzung der *Aithiopika,* genauer gesagt, ein kurzes Fragment daraus (X, 27), entstammte der Feder von Angelo Poliziano und wurde in den ersten Sammelband verschiedener Schriften eingefügt, die das Ergebnis seiner philologischen Aktivitäten waren[13]. Sie erschien im Druck schon 1489[14] und ging damit um fast ein halbes Jahrhundert der ersten Ausgabe des Werkes voraus. Diese Übersetzung wurde wahrscheinlich — darauf weisen bedeutende Einzelheiten im Text hin — auf der Basis des Manuskripts (gegenwärtig Vaticanus 157) ausgeführt, das in den früheren Ausgaben eigentlich nicht berücksichtigt wurde[15], und sie war keine selbständige Bearbeitung, sondern sozusagen

---

[11] H. B a r o n, *The Crisis of Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Libertynian Age of Classicism and Tyranny,* Princeton 1966², S. 553; P. H a r t h, *Leonardo Bruni Selbstverständnis als Überzetzer,* Archiv für Kulturgeschichte L 1968, S. 54 f.

[12] Leonardo Bruni Aretino, *Humanistisch–philosophische Schriften mit Chronologie seiner Werke und Briefe,* Leipzig 1928 (Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, Bd. I: Veröffentlichungen der Forschungsinstitute an der Universität Leipzig) S. 76 – 81.

[13] Vgl. L. R u b e r t o, *Studi sul Poliziano filologo,* Revista di Filologia Classica XII 1884, passim; V. B r a n c a, *Poliziano e l'umanesimo della parola,* Torino 1983, S. 124 – 133, 96.

[14] Angeli Politiani *Miscellaneorum Centuria Prima,* Florentiae 1488. Ich zitiere die Ausgabe von 1546 (Angeli Politiani *Operum tomus primus epistularum libros XII ac Miscellaneorum centuriam primam complectens,* Lugduni 1546, S. 478 f.) gleichlautend, in diesem Teil, mit der Baseler Ausgabe, vgl. A. Politiani *Opera omnia* a cura di Ida Maïer, Bd. I. (Scripta in editione Basiliensi anno MDLIII collecta) Monumenta politica philosophica humanistica rariora, series I, numerus 16, Torino 1971, S. 228 f. Die neuere Ausgabe, heraugegeben in Japan, unterscheidet sich wesentlich vor allem durch die unbegründete Artikulierung des Textes, enthält auch Fehler, vgl. A. P o l i t i a n i *Miscellaneorum Centuria Prima* a cura di H. K a t a y a m a, Éstratto da: Atti della Facoltà di Lettere Università di Tokyo, VII 1981, S. 198f. Die Übersetzung der *Aithiopika* von Poliziano befindet sich in der italienischen Ausgabe von A. C o l o n n a, vgl. Heliodori *Aethiopicae* A. Colonna recensuit, Romae 1938, S. XV.

[15] Nur oder 5 Manuskripte (falls der codex Marcianus 411 tatsachlich identisch mit dem cod. Vaticanus 157 ist, vgl. M o r e l l i, *Catalogus Bibliothecae Marcianae* I, 280 sowie R.M. Rattenbury, Introduction, [in:] Héliodore, Les Éthiopiques, Bd. I, Paris 1960, S. XXVI) enthalten die Lektion παρδάλεως. Zwei davon sind später, sie stammen aus dem 16. Jh., also kommen nur Vaticanus 157 (mit der kennzeichnenden Lektion Αὐξωμιτῶν, bei Poliziano Auxomitarum, sowie Marcianus 409

Aufmerksamkeit, trotz des in letzter Zeit wachsenden Interesses für das translatorische Werk der Renaissance.

Das Ergebnis dieses Zustandes ist die Ansicht, die man in den folgenden Worten zusammenfassen kann: in der Renaissancezeit hatte zwar der Roman Heliodors bedeutende Erfolge, aber nur in den breiten Kreisen der weniger gebildeten literarischen Öffentlichkeit; nach Schätzung der humanistisch gestimmten Elite erreichte er eigentlich nie den Rang eines vollwertigen Werkes, im Gegenteil — er wurde in die zweitrangige populäre Prosa zurückgedrängt. Davon sollen zeugen: die (angeblich) knappe Anzahl von Originalausgaben und zugleich ihre geringe Qualität, das Fehlen ernsthafter Kommentare und sogar grösserer Erwähnungen, schließlich — *last but not least* — die negativen Ergebnisse, die die Untersuchungen des Inhalts in den berühmteren humanistischen Büchersammlungen brachten[4].

Dieser Standpunkt hält, wie die den Ausgaben gewidmeten Arbeiten von A. Colonna, R.M. Rattenbury und O. Mazal mittelbar bewiesen, die Kritik in Konfrontation mit dem attraktiven Quellenmaterial nicht aus. Während der Blütezeit des Renaissancehumanismus, in Italien also noch gegen Ende des 15. Jahrhunderts, in Frankreich, Deutschland und Polen etwas später, im 16. und zu Beginn des 17. Jahrhunderts, entstanden vielleicht nicht sehr zahlreiche, aber verschiedenartige und wertvolle Studien, die oft die Zeichen ernster wissenschaftlicher Arbeiten trugen. Mehr noch, wie ich versuchen werde zu zeigen, zumindest einige von ihnen eröffneten wichtige und bis heute fortgesetzte Forschungsrichtungen.

Dazu gehören in erster Linie die hier umgangenen, weil schon recht gründlich bekannten editorischen Initiativen. Auch kleinere Abhandlungen, wie die Epitome von M. Crusius und Periochae des Utrechter Gelehrten G. Canters, erhielten schon sachliche Kommentare[5]. Außerhalb des Interessenbereichs blieben jedoch vier hier im Weiteren besprochene Arbeiten, von denen drei mehr oder weniger translatorische Versuche darstellen, ein wichtiger, aber immer noch unterschätzter Aspekt des Nachlasses der Humanisten. Es ist bekannt, daß durch die Übersetzungen die ganze damals bekannte altgriechische Literatur in die Hauptströmung der westlichen Kultur eingeführt wurde. Das betrifft auch die *Aithiopika* — es sei nur daran erinnert, daß ihre Übersetzung von Warszewicki als Grundlage für die Übertragungen in die nationalen Sprachen diente[6]. Die Charakteristik dieser Errungenschaften, ihr Vergleich untereinander und die Konfrontierung mit dem Original scheint eine sowohl sinnvolle als auch ge-

---

[4] G. Berger, *Legitimation und Modell: Die* Aithiopika *als Prototyp des französischen heroisch–galanten Romans,* Antike und Abendland XXX 1984, S. 177 – 189.

[5] Mazal, *o.c.*, S. 185 f., vgl. auch G. Berger, *Rhetorik und Leserlenkung in der* Aithiopika — *Epitome des Martin Crusius,* Acta Conventus Neo–Latini Guelpherbytani, Proceedings of the sixth International Congress of Neo–Latin Studies, Wolfenbüttel 12 August to 16 August 1985, S. 481 – 490.

[6] Das heißt auf Englisch, Deutsch, Polnisch, was die Arbeiten von Hellenga, Schäffer und Krzyżanowski beweisen, vgl. Anm. 3.

Komposition und sein literarischer und rhetorischer Reichtum, angesammelt und geordnet dafür, um den gewünschten Effekt zu erreichen. Dieser Exkursus ist der das Werk kronende Teil der sorgfältig bearbeiteten Szene der Defilade und erscheint, wie wir wissen, an ihren Gipfelpunkt; erstens deshalb, weil die Giraffe das letzte Geschenk ist welche der Reihe nach laut des rhetorischen Prinzips „a minore ad maius" (Klimax dient hier zur Erhöhung der Spannung) gennant werden, zweitens wegen der Beschreibung des Tieres, dessen Größe und Ungewöhnlichkeit bewußt übertrieben wurden, und die in den weiteren Verlauf der Handlung einführt und ihn logisch begründet; die Giraffe ruft Panik unter den Opferstieren hervor, die in der Paradetauromachia, dem Gegenstück zur Aristeia Achilles', vom Titelhelden des Romans bezwungen werden.

Die Analyse des Absatzes führt zu der Annahme, dass sein „wissenschaftlich–erkennender" Aspekt den künstlerischen Absichten vollkomen untergeordnet wurde. Argumente, die diese Überzeugung unterstützen, finde ich sowohl in den Einzelheiten der Beschreibung, als auch in der Heliodor eigenen Methode der Darstellung des Gegenstandes, die am Beispiel der ersten Szene des Romans überzeugend W. Bühler beschrieb [19]. Diese Art, die uns an die in der Filmtechnik verwendeten langsamen Annäherung erinnert, besteht im allmählichen Übergang vom allgemeinen zum immer genaueren Plan. So zeichnet also der Narrator am Anfang ein Panoramabild der Defilade, das immer mehr eingeengt wird und sich konkretisiert. Nach seinen Hinweisen formiert sich in dem Vorstellungsvermögen des Empfängers ein immer kleinerer und zugleich immer genauerer Ausschnitt des Ganzen. Zuerst sind es die Verbundeten, dann ihre Geschenke, noch recht oberflächlich behandelt, schließlich das wichtigste Geschenk, d.h. das uns interessierende Tier[20], das für den Narrator und die Teilnehmer der Prozession ungewöhnlich und völlig unbekant ist. Sein Name, das ist wichtig, fällt

---

[19] W. Bühler, *Das Element des Visuellen in der Eingangsszene von Heliodors* Aithiopika, Wiener Studien, 1976, S. 177 – 185.

[20] Heliod. X, 27 (Commelinus, S. 495 ff.):

...τελευταῖοι παρῆσαν οἱ Αὐξωμιτῶν πρεσβευταί, φόρου μὲν οὐκ ὄντες ὑποτελεῖς, φίλιοι, δὲ ἄλλως καὶ ὑπόσπονδοι, καὶ τὸ ἐπὶ τοῖς κατωρθωμένοις εὐμενὲς ἐνδεικνύμενοι δῶρα καὶ οὗτοι προσῆγον ἄλλα τε καὶ δὴ καὶ ξῴου τινὸς εἶδος ἀλλοκότου τε ἅμα καὶ θαυμασίου τὴν φύσιν, μέγεθος μέν εἰς καμήλου μέτρον ὑψούμενον χροιὰν δὲ καὶ δορὰν παρδάλεως φολίσιν ἀνθηραῖς ἐστιγμένον. Ἦν δὲ αὐτῷ τὰ μὲν ὀπίσθια καὶ μετὰ κενεῶνας χαμαίζηλά τε καὶ λεοντώδη, τὰ δὲ ὠμιαῖα καὶ πόδες πρόσθιοι καὶ στέρνα πέρα τοῦ ἀναλόγου τῶν ἄλλων μελῶν ἐξανιστάμενα· λεπτὸς ὁ αὐχὴν καὶ ἐκ μεγάλου τοῦ λοιποῦ σώματος εἰς κύκνειον φάρυγγα μηκυνόμενος· ἡ κεφαλὴ τὸ μὲν εἶδος καμηλίζουσα τὸ μέγεθος δὲ στρουθοῦ Λιβύσσης εἰς διπλάσιον ὀλίγου ὑπερφέρουσα καὶ ὀφθαλμοὺς ὑπογεγραμμένους βλοσυρῶς σοβοῦσα. Παρήλλακτο καὶ τὸ βάδισμα χερσαίου τε ξῴου καὶ ἐνύδρου παντὸς ὑπεναντίως σαλευόμενον, τῶν σκελῶν οὐκ ἐναλλὰξ ἑκατέρου καὶ παρὰ μέρος ἐπιβαίνοντος, ἀλλ᾽ ἰδίᾳ μὲν τοῖν δυοῖν καὶ ἅμα τῶν ἐν δεξιᾷ χωρὶς δὲ καὶ ζυγηδὸν τῶν εὐωνύμων σὺν ἑκατέρᾳ τῇ ἐπαιωρουμένῃ πλευρᾷ μετατιθεμένων. Ὁλκὸν δὲ οὕτω τὴν κίνησιν καὶ τίθασον τὴν ἕξιν ὥστε ὑπὸ λεπτῆς μηρίνθου τῇ κορυφῇ περιελιχθείσης ἄγεσθαι πρὸς τοῦ θηροκόμου, καθάπερ ἀφύκτῳ δεσμῷ τῷ ἐκείνου βουλήματι ὁδηγούμενον. Τοῦτο φανὲν τὸ ζῷον τὸ μὲν πλῆθος ἅπαν ἐξέπληξε, καὶ ὄνομα τὸ εἶδος ἐλάμβανεν ἐκ τῶν ἐπικρατεστέρων τοῦ σώματος αὐτοσχεδίως πρὸς τοῦ δήμου καμηλοπάρδαλις κατηλορηθέν...

ablas[27]. Eine systematische Analyse zeigte auch, daß er sich nicht nur an schon einmal angenommene oder sich spontan aufdrängende Lösungen hielt, sondern auch im Gegenteil, während der Arbeit immer anstrebte, noch bessere, so gut wie möglich die Eigenschaften des Originals widerspiegelnde Effekte zu erzielen. Davon zeugen die Metamorphosen der Parallelstellen, d.h. die verbesserten Varianten der sich wiederholenden Wörter und sogar ganzen Wendungen[28], davon zeugen auch die Briefe an Oporin, die Vorschläge zu Verbesserungen enthalten[29]. Wenn er ein selteneres Wort (z.B. ἅπαξ εἰρημένα) antraf, oder ihm im Lateinischen befriedigende, lapidare Äquivalente fehlten, verwendete er, übrigens nicht sehr oft, die Figur ἓν διὰ δυοῖν.

Der Übersetzer bemühte sich besonders um die stilistischen und rhetorischen Ausdrucksmittel, wodurch das konventionelle Thema des Werkes, das damals oft an den mittelalterlichen Roman erinnerte[30], eine vollkommene formelle Renaissanceauffassung fand. Die rhetorische Organisation des lateinischen Textes entsprach zweifellos den Ansichten des 16. Jahrhunderts über den Charakter der ausgezeineten Prosa. Die gleichen Auffassung treffen wir auch in der eleganten Übertragung von R. Guillon, die jedoch nur das erste Buch der *Aithiopika* umfaßt. Der Ehrgeiz und das Anliegen Warszewickis waren dennoch, wie man annehmen darf, andere als die seines französischen Kollegen. Er hegte die Absicht, eine getreue Kopie der kunstvollen antiken Prosa zu schaffen, daher trägt seine Version an vielen Stellen das Merkmal einer philologischen Arbeit, die auf die Hervorhebung der wesentlichen Kennzeichen des individuellen Stiles Heliodors gerichtet ist. So fanden also die kalligraphischen Neigungen des Autors der *Aithiopika,* die die Studien von O. Mazal[31] in vollem Licht zeigten,

---

[27] Beispielsweise das Verb ἀφαυαίνειν, das zwei Bedeutungen hat: trocken und brennen, anbrennen (die zweite wurde übrigens auf der Grundlage des Textes Heliodors (vgl. LSJ, s.v.) eingeführt), übersetzte er wortlich: „ariete quodam ...ad ignem ... torrefacto", und nicht, wie zu erwarten: ariete tosto (κυριόν τινα... ἐπί τε τοῦ πυρός... ἀφαυήναντες).

[28] Z.B. das Verb ἀνήλατο nimmt in der Übertragung folgende Formen an: sustulit sese (1, 28), exsiluit (3, 17), proripui me (ἀνηλάμην) (5, 22). Vgl. Anm. 33, S. 43 f.

[29] In den Manuskriptsammlungen der Universitätsbibliothek Basel (Sign. Fr. Gr. II, K. 8 – 12). Den ersten veröffentlichte M. S t e i n m a n n: *Aus dem Briefwechsel des Basler Druckers Johannes Oporinus,* Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde, Bd. 69, Basel 1969, S. 128 f. Vgl. insbesondere den zweiten Brief, K. 10: „Etsi autem conterraneo qui tibi literas (sic) reddidit significaueram vocabula quaedam quae corrigi uellem tamen quoniam nescio an istae literae ad eum peruenerint nec ne, inseram etiam istis literis eadem. In primo libro fere in medio, pro adhibere fidem, habere fidem. In secundo, prope finem, pro argumento sumit, argumenti loco sumit. In tertio, quasi in medio, pro cursibus, curriculis. In octauo non procul a principio (quamquam haud scio an ita scripserim in eo exemplari quod ad te misi quemadmodum in meo relegens scriptum reperi) pro quae quomodo ignorare ea potueris, quos quomodo ignorare potueris reponendum est. Reliqua si quae sunt tu ipse oratus a nobis diligenter corriges". Es ist zu bemerken, dass alle Korrekturen Warszewickis von Oporinus berücksichtigt worden sind, vgl. Ausgabe von 1552, S. 15, 52, 142, sowie die Commelinus–Ausgabe, S. 21, 123, 373.

[30] Vgl. z.B. T. T a s s o, *Discorsi dell'arte poetica et in particolare del poema heroico,* Venetia 1587, K. 7, 15.

[31] O. M a z a l, *Der Stil des Heliodorus von Emesa,* Wien 1954 (diss.), passim; O. M a z a l, *Die Satzstruktur in den* Aithiopika *des Heliodors,* Wiener Studien, 1958, S. 116 – 131.

in Warszewicki einen sehr fleißigen Beobachter. Talent, Scharfsinnigkeit und redliche Kenntnis der rhetorischen Ausdrucksmittel erlaubten ihm, viele Eigenschaften des manierierten Stiles zu erkennen und in seiner Übersetzung wiederzugeben. Der Effekt solcher Unternehmungen ist verschieden, bald recht positiv bald ganz künstlich, besonders dann, wenn sie den Charakter und die Qualität des Lateins beeinflussen. Ähnlich wie bei Poliziano ist es eine von den Fesseln des Ciceronianismus befreite Sprache, der in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts doch schon eine eher vergangene ästhetische Doktrin war. Darauf weist die „copia verborum" hin, die reicher ist, als das klassische Latein um den Wortschatz der Autoren der späteren Jahrhunderte, darauf weist auch die Tatsache hin, daß der Übersetzer nicht vor solchen Konstruktionen zurückschreckte, die vom Standpunkt der ciceronischen Normen als unrichtig gelten sollten[32]. Ein besonderer Zug der Übersetzung ist seine diskrete, aber keinen Zweifel erregende Abhängigkeit vom griechischen Vorbild. Diese Eigenschaft, die in der sprachlichen Ebene noch schwach zu bemerken ist (mit Ausnahme des Wortes holcas – Ciceros „navis oneraria"– waren die übrigen Grezismen, wie synephebus, stola, scopus u.a., in der römischen Prosa heimisch), manifestiert sich ziemlich deutlich im Satzbau, wovon der auf griechische Art verwendete Vokativus und die gestauten Partizipialkola zeugen, dennoch vollen Ausdruck findet sie erst in der Stilebene. Die engen Rahmen dieser Aussage erlauben nicht, unsere Meinungen mit einer entschprechenden Anzahl von Beispielen zu unterstützen; sie wurden in einem gesonderten Studium gesammelt[33], das ganz dem Werk des Übersetzers gewidmet ist. Da eine Auswahl unumgänglich ist, da wir dafür über die Möglichkeit verfügen, zwei translatorische Vorschläge zu vergleichen, ist es wert, sich genauer anzusehen, wie in Warszewickis Version das von Poliziano bearbeitete Fragment des X. Buches dargestellt wird[34].

Die Unterschiede sind selbstverständlich groß. Ein Teil davon entstand aus von den Übersetzern unabhängigen Umständen, wobei hier die wenigste Be-

---

[32] Z.B. archaisierende Formen: longinquo, porrectim, multoties u.a., Vgl. auch die Konstruktion „verbum dicendi quod", die sicher dem Livius nachgebildet ist (Liv. *Ab urbe condita* 3, 52, 2; 42, 33, 4; 45, 41, 1); es geht natürlich um die Ausgaben, die der Edition von W. Weissenborn vorausgehen. Vgl. die Anm. 33, S. 46, 52, 56, 72 – 77.

[33] J. Baliński, *Stanisława Warszewickiego łaciński przekład* Etiopik *Heliodora. Przyczynek do dziejów humanistycznej techniki przekładu,* Toruń 1988 (Diss.).

[34] Heliodori *Aethiopicae historiae* ..., Basel 1552, S. 186: „ultimi aderant Axiomitarum legati: qui quidem non pendebant tributum, sed alioqui erant socii et foederati. Quamobrem de rebus prospere ac feliciter gestis gratulantes, hi quoque dona adducebant, cum alia, tum animantis cuiusdam speciem, inusitata simul et admiranda natura, magnitudine quidem instar cameli, colore autem et cute squammis floridis distincta ac maculata. Erat autem ipsi posterior pars una cum ventre humilis et leonina, porro armi et pedes anteriores et pectus supra proportionem aliorum membrorum erectum: gracile collum et ex magno coropre reliquo, in tenue et subtile guttur productum: caput autem forma quidem cameli, magnitudine autem struthi Lybici caput paulo plus quam duplo superans, et oculos tanquam cerussa illitos horribiliter versans. Immutatum etiam habuit incessum, omnio terrestri animali et aquatico contraria ratione vacillans cruribus non permutanter, nec alternis incedentibus, sed seorsum et simul duobus

deutung die unterschiedlichen Texte, die sie benutzten hatten: im Grunde genommen, geht es vom Standpunkt der Konsequenz für die translatorische Tätigkeit nur auf eine Einzelheit hinaus. Ein größeres Gewicht hat die Tatsache, daß Warszewicki den ganzen Text des Werkes übersetzte, er kannte also gut den literarischen Kontext, in dem dieser Abschnitt erscheint. Es gibt noch eine dritte, nicht unbedeutende Rücksicht: man kann nämlich annehmen, daß der polnische Humanist nie eine Giraffe gesehen hatte, er war also nur auf den Bericht Heliodors angewiesen, sowie auf seine eigene Einbildungskraft und vielleicht auf die in anderen antiken Testimonien enthaltenen Auskünfte. Das ist jedoch nicht der wichtigste Anlaß, weshalb in seiner Version das Bild der Giraffe nicht nur an Ungewöhnlichkeit nichts verlor, sondern noch gewann. Einen gewissen Anteil daran haben allerdings die vom ihm bewußt vorgenommenen Retuschierungen. So ersetzte er, um wieder zu einem Beispiel zu Greifen, die zweideutige, aber banale Metapher κύκνειον φάρυγγα mit dem Ausdruck „tenue et subtile guttur", wodurch er unterstrich, weil eine solche Funktion Hendiadys hat, Kontrast zwischen dem riesigen Körper und dem dabei unmäßig schlanken Hals, und etwas weiter unten, im Teil über die Augen, fügte er von sich aus das Substantiv „cerussa" ein: ὀφθαλμοὺς ὑπογεγραμμένους βλοσυρῶς σοβοῦσα „oculos tanquam c e r u s s a illitos horribiliter versans". Er tat das, wie es scheint, aus mindestens zwei Gründen: Das Bild der Augen erhielt mehr Deutlichkeit, ausserdem vervollständigte das Wort die Lautorganisation des Gliedes, dem ähnlich wie im Original das vibrierende „r" und das engelautende „s" die Lautkontur geben.

Mit gleichem Fleiß wurden die rhetorischen Erscheinungen wiedergegeben. Drei von vier den Abschnitt bildenden Perioden erhalten ihre äußere und innere Architektonik aufrecht. Das kommt daher, daß die Übertragung wirksam die Artikulierung kleinerer syntaktischer Einheiten (wie Sätze und Kola), ihre Proportionen (dargestellt durch die gekonnte Verwendung von Isokolie und Anisokolie) ihre Verbindungsarten (d.h. die asyndetische oder polysyndetische Reihung) und schließlich ihre Komposition — in Anhängigkeit von den Bedürfnissen paralell oder antithetisch — nachahmt. Sorgfältig arbeitete Warszewicki die meisten rhetorischen Figuren heraus, es sei nur an Klimax, Inversion, Hyperbata und die am häufigsten auftretende chiastische Wortstellung sowie auch die Instrumentalisationsmittel wie Alliteration, Homoioteleuta und Paronomasie erinnert.

Die rhetorische Auffassung der Übersetzung, die ihr den Charakter eines ernsthaften Studiums zum Stil Heliodors gab, entsprach den Erwartungen der gebildeten Empfänger und sicherte ihr den Erfolg unter den Lesern. Das be-

---

in dextra parte, sigillatim autem et coniunctim sinistris, simul moto utroque latere sese transponentibus. Porro adeo habile ad motum et mansuetum ac cicur habitu ex assuefactione camparato, ut gracili funiculo vertici circumducto a magistro regeretur, tanquam, inevitabile vinculum eius voluntatem ducem sequens. Hoc animal cum apparuisset multitudinem quidem perculit, et nomen a figura sortitum est, a praecipuis corporis partibus ex tempore a populo Camelopardalis nominatum".

weisen nicht nur die folgenden Ausgaben und Nachdrucke — bis Ende des 18. Jahrhunderts waren es insgesamt dreizehn[35] — sondern auch die zwar kurzen, aber sehr lobenden Äußerungen von F. Melanchton, C. Sutorius und Ch.W. Mitscherlich[36].

Einen solchen Erfolg konnte nicht erreichen, vor allem deshalb, weil sie nur das erste Buch der *Aithiopika* umfaßte, die nunmehr letzte Übertragung des Werkes, die in Paris erschien, im gleichen Jahr wie die Version Warszewickis, als Kommentar oder eher Vervollständigung der ein Jahr vorher erschienenen Originalausgabe, die ebenfalls teilweise und gleichzeitig verwunderlich übereinstimmend mit Rezension von Obsopoeus ist[37]. Das eine wie das andere ist das Werk von René Guillon der weniger bekannten französischen Hellenisten, Autor einiger Schriften aus dem Bereich der Prosodie und lateinischer Übersetzungen der Reden von Lysias und Dion von Prusa[38].

Die Übersetzung ist wahrscheinlich als Unikum erhalten geblieben, was mittelbar eine gewisse Popularität beweist, die leicht zu verstehen ist, weil sie durch ihr elegante Latein, bald vom Original abhängig bald biegsam und klar, den Leser für sich einnimt. Im Einklang mit den Tendenzen und dem Geschmack der Epoche drückte der Hang zur geschmuckten Ausdrucksmanier auch dieser Version seinen Stempel auf, was sie in gewissem Masse der Arbeit Warszawieckis ähnlich macht, mit der gemeinsam sie die Möglichkeiten der lateinischen Renaissanceprosa beleuchtet. Die teilenden Unterschiede, manchmal bedeutende, manchmal weniger deutliche, bestehen in der abweichenden Art des Verstehens und der Realisierung des Ziels. Der Ehrgeiz des polnischen Humanisten ging in die Richtung, die Prosa Heliodors im neuen lateinischen Sprachgewand so weit wie möglich in seinen stilistischen Eigenheiten zu erhalten, er schuf also eine philologische Imitation des Originals, das ihn, wie er unterstrich, durch seine ungewöhnliche sprachliche Eleganz („elegantia ac venustate sermonis eximia") begeisterte. Das Ziel Guillons war ein ganz anderes: er war in viel größerem Masse damit beschäftigt, seine eigene Fertigkeit im Umgang mit der lateinischen Sprache zu demonstrieren. Infolgedessen prunkte er mit den Kentnissen des von der Antike geerbten rhetorischen Apparates. Seine Arbeit macht also, im Gegensatz zu Warszewickis, den Eindruck eines Latein geschriebenen und nicht

---

[35] Basel 1552; ohne Ort 1554; Antwerpen 1556; Heidelberg 1596; Oberursel 1601; Lyon 1611; Paris 1619, 1620; Frankfurt 1631; 1637; Leiden 1701; Leipzig 1774; Strassburg 1799. Zuletzt brachte sie G.A. Hirschig in seiner Ausagbe in der Serie Didots *Erotici scriptores*, Paris 1856, mit der irrtümlichen Information, dass es eine von ihm verbesserte Übersetzung Mitscherlichs sei.

[36] In der Ausgabe von 1601, $K.A_3$ b, und auch in der Ausgabe Mitscherlichs, Argentorati 1799, Bd.I, S.XVI.

[37] Heliodori *Aethiopicarum Historiarum* liber primus. Renato Guillonio Vindocinensi interprete, Parisiis, apud Christianum Wechelum 1552. Zur Originalausgabe vgl. O. Mazal, 1966, S.184. Diese Teilausgabe in einem Exemplar in der Österreichischen Nationalbibliothek in Wien unter der Signatur 40.F.50 verwährt wird. Ich habe O. Mazal dafür zu danken, daß er mir die Auskunft darüber zugesendet hat.

[38] Vgl. A. Cioranesco, *Bibliographie de la littérature française du seizième siècle*, Paris 1959, S. 357.

ins Lateinische übersetzten Werkes. Es ist verständlich, dass ein solcher Standpunkt weite stilistische Horizonte eröffnete — die Übertragung gewann damit an Klarheit, Kraft, Eleganz und Adel — es hatte aber auch schlechte Folgen: sie geht recht oft vom Vorbild ab, vor allem durch zahlreiche, mehr oder weniger ausgebaute Einfügungen. Sie sind meist durch stilistischen Ehrgeiz diktiert, aber auch Ausdruck des übersetzerischen Unvermögens und Kapitulation, wobei sie in beiden Fällen die literarischen Effekte des Originals verhindern. Dazu bediene ich mich eines Beispiels. So verwischt schon in der ersten Szene die Anhäufung von Bezeichnungen und Epitheten sowie die Verwendung der Verben im Aktiv durch Guillon die Suggestivität des Bildes des verwundeten Helden. Bei Heliodor ist er schließlich statisch (passivum), malerisch[39] und, was am wichtigsten ist, laut dem Prinzip „decorum", durch sehr sparsame Mittel gezeichnet: Ὁ δὲ τραύμασι μὲν κατῄκιστο παὶ μικρὸν ἀναφέρειν ὥσπερ ἐκ βαθέος ὕπνου τοῦ παρ᾽ ὀλίγον θανάτου κατεφαίνετο: „Ille autem vulnera vapulando ultra limites humanitatis acceperat qui vires et animum sensim recipere veluti ex profundo somno, prope dixerim, mortis videbatur". In viel größerem Masse gelang es Warszewicki diese Enthaltsamkeit darzustellen: „At ille vulneribus laceratus est: et paulum sese eripere tanquam ex profundo somno fere ipsius mortis videbatur".

Das Latein Guillons ist zwar weniger vom Vorbild abhängig und wesentlich klassischer, geht aber auch deutlich, was schon am Wortschatz zu sehen ist, von den durch die orthodoxen Ciceronianisten auferlegten Normen ab. Es fällt vor allem die Neigung zur Verwendung von Superlativen, der Reichtum an naiven, hypochoristischen Formen sowie der aufdringliche Missbrauch der Hendiadys–Figur auf. Reich an Anaphoren, Epiphoren, Chiasmus, Hyperbata und anderen ausgesuchten Figuren, unterscheidet es sich von der Sprache Warszewickis bedeutend, weil der „ornatus" der Aussage für Guillon der Selbstzweck geworden ist, genauer gesagt, sollte er die Bewunderung des Lesers erregen. Daher richtete der Übersetzer keine größere Aufmerksamkeit auf den Zusammenhang mit dem rhetorischen Aussehen des Originals. Wir finden dafür viele Beweise, einer davon ist die Übertragung der Gnoma, die bei Heliodor eher bescheiden ausgestattet ist, nämlich auf die Art, daß sie aus zwei einfachen, isokolischen und gleichzeitig parallelen Reihen besteht, die zwei Parallelsätze vervollständigen, die nur durch die Kreuzstellung der Prädikate und der davon abhängigen Infinitive geschmuckt sind:

Οὕτως εὐγενείας ἔμφασις καὶ κάλλους ὄφις καὶ λῃστρικὸν ἦθος οἶδεν ὑποτάττειν καί κρατεῖν καὶ τῶν αὐχμηροτέρων δύναται. In der Redaktion Guillons ist dieser Abschnitt geradezu durch die darin enthaltenen rhetorischen Ausdrucksmittel überladen: „Tanta est nobilitatis vis et significatio, tantusque

---

[39] Vgl. F. Bonger van der Borch van Vervelde, *De Invloed van den Theagenes–en–Chariclea op de Beeldende Kunsten*, Maanbald voor Beeldende Kunsten XVIII 1941, S. 114 – 124, sowie W. Stechow, *Heliodors* Aethiopica *in Art*, Journal of the Warburg and Courtauld Institutes XVI 1953, S. 144 – 152.

aspectus venustatis, ut et piratarum ingenium sibi subicere novit ac mores edomare duriorum ac squalidiorum hominum possit". Wir finden hier Anaphoren (tantus, tanta), zweimal Hendiadys (vis et significatio; duriorum ac squalidiorum), Hyperbaton (mores edomare duriorum ... hominum), Chiasmus (nobilitatis vis — aspectus venustatis), Parallelismus der Folgesätze, Homoioteleuta (novit, possit), schliesslich den nächsten Chiasmus, diesmal ein umfangreicher, denn er wird durch die Anisokolie der Reihen geschaffen, die so lokalisiert sind, daß zwei längere einen Rahmen für zwei kürzere bilden (15, 10, 17, 20). Bei Warszewicki sieht die Gnome wesentlich bescheidener aus: er berücksichtigte nur diese Mittel, die er im Vorbild fand: „Sic enim nobilitatis specimen et pulchritudinis aspectus vel praedonum ingenium sibi subicere et vincere seriores potest".

Trotz der dargestellten Unterschiede fehlt es jedoch nicht an Stellen, an denen die von beiden Übersetzern angenommenen Lösungen sehr ähnlich oder sogar bedeutend naheliegend sind. Am schnellsten ist das zu erkennen, wenn man größere Textteile betrachtet, besonders die umfangreichen und komplizierten Perioden. Die zweifellos auftretenden Schwierigkeiten, die sich manchmal bei ihrer Interpretierung offenbarten, zwangen daher zu größerer Disziplin und Präzision und bremsten dadurch die schönrednerische Gemütsart Guillons. Es gibt nicht viele Beispiele dafür, aber man könnte einige anführen. So ist es in der Periode in der das Schema „distributio" und „conclusio" verwendet wurde und wo im Sinne des Prinzips „variatio" wechselweise asyndetische und polysyndetische Verbindungen auftreten, sowie Antithesen, Anaphoren, Homoioteleuta und ähnliche Stilformen. Trotz kleiner Unterschiede gaben beide Übersetzer diese vorbildlich wieder: καὶ τὰ μὲν ἄλλα τί δεῖ μηκύνοντα ἐνοχλεῖν; τὰς πείρας ἃς καθῆκε, τὰς ὑποσχέσεις ἃς ἐπηγγείλατο, νῦν μὲν παιδίον νῦν γλυκύτατον ὀνομάζουσα καὶ αὖθις κληρονόμον καὶ μετ᾽ ὀλίγον ψυχὴν ἑαυτῆς ἀποκαλοῦσα καὶ ἁπαλῶς τὰ καλὰ τῶν ὀνομάτων τοῖς ἐπαγωγοῖς παραμιγνῦσα καὶ οἵστισι μᾶλλον προστρέχω περισκοποῦσα, ὡς ἐν μὲν τοῖς σεμνοτέροις μητέρα ἑαυτὴν ἀναπλάττουσα ἐν δὲ τοῖς ἀτοπωτέροις τοῦτο ἐκεῖνο λαμπρῶς ἐρωμένην ὑποφαίνουσα.

„Et quidem alia quid attinet me longius evagantem importune commemorare: conatus quos in meam pernitiem paravit, pollicitationes quas illa fecit. Nunc quidem filiolum, nunc vero suavissimum nominans, et rursum heredem, nec ita multo post animam ipsa suam vocitans. Et denique honesta nomina blandis pollicitationibus et voluptuosis obiter immiscens et circumspecte observans nomina quibus ad eam lubentius accurerem, ut quae honestioribus quidem se matrem esse confingeret".

Es sollte jedoch unterstreichen werden, daß selbst an dieser Stelle die Übertragung Warszewickis über der oben dargestellten Version durch ihre Bündigkeit und zweifellos größere Disziplin steht: „Omitto alia quae molestum esset prolixius commemorare, quibus rationibus me adorta sit, quas pollicitationes proposuerit, nunc me pusionem nunc suavissimum appellans et rursus heredem et paulo post animam suam cognominans denique pulchra nomina illecebris ad-

miscens et quibus potissimum rebus caperer considerans, ita, ut gravioribus negotiis simularet matris habitum in ludicris autem amare se manifeste declararet".

Die dargestellten Bemerkungen lassen einige Verallgemeinerungen und Schlussfolgerungen zu. Zwar sparte keiner der Übersetzer an Bemühungen, um den von ihnen durchgeführten Übertragungen eine sorgfältige und elegante sprachliche Gestalt zu geben, aber jede der Versionen stellt eine andere Wertigkeitsskala dar. In der Bearbeitung Guillons sind alle Bemühungen in hohem Grade Ausdruck der Eitelkeit des Übersetzers und seines individuellen Gefallens an der Schönrednerei, deshalb gibt sie den Inhalt des Vorbildes nicht sehr getreu wieder und man kann schwerlich auf dieser Grundlage eine größere Vorstellung dessen erzielen, was die tatsächlichen Vorzüge des Originals darstellt. Bei Warszewicki dagegen wurden im Sinne der Anweisungen Brunis („interpres ... optimus sese in primum scribendi auctorem tota mente et animo et voluntate convertet et quodammodo transformabit eiusque orationis figuram, statum, ingressum coloremque et lineamenta cuncta exprimere meditabitur"[40]) alle übersetzerischen Handlungen einer strengen Disziplin unterworfen, die ihm die ehrgeizige Absicht einbrachte, die wesentlichen Eigenschaften des Stiles Heliodors zu erfassen und wiederzugeben. Die gelungene Realisierung des von ihm gefaßten Vorhabens und die Tatsache, daß er seine Arbeit zu Ende geführt hat, bewirkten, daß sie den folgenden Generationen dienen konnte.

Inwieweit die kleine Schrift von Poliziano der erste Versuch eines egzegetischen Kommentars war, die Übersetzung Warszewickis, die eine ähnliche Funktion hatte, gleichzeitig den Charakter eines ernsten Studiums zum Stil Heliodors trug, insofern könnte man als Initiatoren der Forschungen zur Komposition der *Aithiopika* Melchior Lauban aus Sprotau in Schlesien, einen Professor für Griechisch und Latein zuerst in Danzig, dann im Piastengymnasium in Brieg, ansehen, der dort 1617 eine kleine Arbeit mit dem Titel: *Amores Theagenis et Charicleae ... Habes hic... Aethiopicorum Heliodori libros decem breviusculis VI tabellis ad naturalem historiae decursum revocatos* herausgab.

Laubanus studierte in Wittemberg und Heidelberg, und den Ruf eines der grösseren Eruditen seiner Zeit brachten ihm weder sein Gedichtband (*Musa lyrica,* Danzig 1617) noch die Übersetzung der *Psalmen,* sondern seine lexikographischen Studien, vor allem aber die Bücher zur Komposition der Epen von Homer und Vergil. Die Prinzipien seiner Untersuchungen stellte er ausführlich in der Abhandlung *Odysseae Homericae Epoeia sive Archetyporum Prothema cum Mantissa* dar, die 1609 in Leignitz herausgegeben wurde und zwei Jahre später in Heidelberg. An Horaz und Scaliger anknüpfend[41], konzentrierte er sich darin auf das strukturelle Kompositionsprinzip, von ihm κρύψις genannt, das, wie er

---

[40] B r u n i, *o.c.*, S. 70; H a r t h *o.c.*, S. 54.

[41] Hor. *de arte* 136 – 152; J.S. S c a l i g e r, *Poetices libri septem*, ohne Ort 1586, III,96,S. 144. Zu Laubanus vgl. Ch.G. J ö c h e r, *Allgemeines Gelehrten Lexicon*, Leipzig 1750, 2., S. 2297, sowie J.Ch. A d e l u n g, H.W. R o t e r m u n d, *Fortsetzung und Ergänzungen zu Ch.G. Jöchers allgemeinem Gelehrten Lexicon*, Delmenhorst 1810, Bd.III, S.1358.

schreibt darauf beruht, daß die im Werk geschilderte Ereignisfolge in einer geschlossenen Kreisform dargestellt wird: „Crypsis ordinis invertit naturalem seriem rerum gestarum et alteram rationem offert: cur epica poemata circulo assimilentur. Quemadmodum enim omne peripheriae punctum circuli initium esse potest"[42].

Ähnlich wie im Studium zur *Odyssee* versuchte er auch in der Arbeit zu den *Aithiopika* die Realisierung dieses Prinzips mit Hilfe von sechs systematischen Tafeln augenscheinlich zu machen, auf denen die Ereignisfolge des Romans in chronologischer Reihenfolge aufgezeichnet wurde, gleichzeitig aber so, daß sie die rhetorischen Prinzipien, die für die Erzählungen über Personen gelten (narratio in personis posita) illustrieren; wir finden hier also die für diese Art der Erzählung typische Gruppe von Handlungen und Ereignissen: spes, metus, error, misericordia, fortunae commutatio, insperatum incommodum, subita laetitia, iucundus exitus rerum[43].

Somit erarbeitete er das Kompositionsmodell der *Aithiopika,* das nicht an das Prinzip der Zeitfolge sondern an den Grundsatz der Konsequenz anknüpft, der sich im Streben nach der Verbindung der Fabelelemente nach den Verhältnissen des Hervorgehens ausdrückt. In seiner Schrift benutzte er die Ausgabe von Commelinus von 1596, die bekanntlich mit der Übersetzung Warszewickis versehen wurde, und dokumentierte mit der Paginierung dieser Ausgabe seine Bemerkungen.

Die bescheidene, nur zehn Seiten umfassende Schrift von Lauban geriet völlig in Vergessenheit, sie fand also keinen Anklang in den späteren Forschungen zur Komposition des Werkes, die doch erst in der Gegenwart aufgenommen wurden[44]. Umso mehr sollte hier unterstreichen werden, daß es zwischen den von ihm gemachten Beobachtungen und den Ergebnissen der neuesten Untersuchungen zweifellos Ähnlichkeit gibt: in beiden Fällen wurde eine starke formelle Bindung von den *Aithiopika* und dem Epos Homers erkannt, sowie auch das Prinzip der konsequenten, nicht konsekutiven Verbindung der einzelnen Fabelsegmente erwähnt[45].

Zum Abschluß dieser Bemerkungen sei erlaubt festzustellen, daß obwohl die Renaissancestudien auf den ersten Blick recht bescheiden scheinen, so kann man doch nicht negieren, daß sie von ernstem Interesse an Heliodors Werk nicht nur breiter Leserkreise, sondern auch der wissenschaftlichen Elite zeugen. Die letzteren versuchten, indem sie ihren Arbeiten meist die Gestalt literarischer Übersetzungen gaben, auf für Humanisten typische Weise immer ein kritisches Forschungsverhältnis zu haben, denn im 16. Jahrhundert waren sich die wissenschaftliche und die künstlerische Einbildungskraft so nahe, daß sie ein Faktor derselben Inspiration sein konnten.

Toruń

---

[42] M. Laubani *Odysseae Homericae Epoeia sive Archetyporum Prothema cum Mantissa,* Lignicii 1609, K.B. 3.

[43] Cic. *de invent.* 1,19,27

[44] V. Hefti, *Zur Erzählungstechnik in Heliodors* Aethiopica, Wien 1950.

[45] *O.c.*, S. 98 – 102 und 119 – 121.

Eos LXXX 1992
PL ISSN 0012–7825

ZUR PHILOSOPHIE CICEROS

Von

ANNA BRZÓZKA

Die Beurteilung Ciceros als eines Denkers schwankte im Laufe der Jahrhunderte. Es ist bekannt, daß im Mittalater Cicero große Autorität genossen hat, so daß man ihn manchmal sogar über Aristoteles stellen wollte. Nach der Zeit des großen Enthusiasmus kam es aber zur negativen Einschätzung Ciceros philosophischer Schriftstellerei. Das betrifft vor allem Deutschland im 18. und 19. Jahrhundert, wo die große Begeisterung für die Originalität des Griechentums mit der Abwertung römischer Kultur zusammenfällt. Die römische Kultur, als abgeleitet und nicht original empfunden, trat in Hintergrund und wurde zweitrangig. Hegels Worte[1]: „Die römische Dichtung ist nicht eigentümlich – entlehnt ebenso Philosophie" und weiter: „Die griechische Philosophie umfaßt zugleich die römische, denn die Römer waren nur Schüler der Griechen" beweisen, daß zu dieser Zeit die Originalität zum einzigen Maßstab für philosophische Leistung wurde. Solche Begeisterung für griechischen Geist und völlige Ablehnung des Römischen hatte schwerwiegende Folgen für die Beurteilung Ciceros. Starke Hervorhebung des Originalitätsbegriffes bedeutete eine Einseitigkeit der Betrachtungsweise, was zur Folge hatte, daß Ciceros philosophische Leistung so gut wie völlig geleugnet wurde. Als Beispiel für diese negative Einschätzung kann die vielzitierte Meinung von R. Hoyer[2] stehen, der Cicero für „einen römischen Dilettanten" hält und dessen Werk als eine „wüste Verworrenheit" bezeichnet. Hegels Meinung und die Ergebnisse der historischen Untersuchung

---

[1] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, [in:] Hegel, Werke in zwanzig Bänden, ed. E. Moldenauer u. K. M. Michel, Frankfurt/M. 1971, Bd. II, S. 243.

[2] „Es ist möglich, die wüste Verworrenheit Ciceros mit klarem Blick zu durchschauen. Man muß ihn nur mit Liebe lesen, die er eigentlich nicht verdient. Als Philologe aber sieht man durch trüben Unverstand des römischen Dilettanten hinein in die Tiefen edler griechischen Geister" R. Hoyer, Rheinisches Museum LIII 1898, S. 39, zitiert bei W. Görler *Untersuchungen zu Ciceros Philosopie*, Heidelberg 1974, S. 9.

von Mommsen[3] und Drumann[4] waren für Cicero sehr ungünstig. Die zu einseitig in Richtung unmittelbarer Abhängigkeit interpretierten Ergebnisse der sog. Quellenforschung[5] lasteten sehr lange auf Cicero. Sie haben zur ungeprüften Übernahme der Vorurteile geführt, die noch heute schwer zu beseitigen sind.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß Cicero kein schöpferischer Philosoph war; er hat diesen Anspruch auch nie erhoben. Man kann ihn nicht mit einem Sokrates, Platon oder Aristoteles vergleichen, weil er eigentlich nie entwickelt hat, was man unter dem Begriff der Philosophie versteht. Seine Auffassungen waren niemals originell in dem Sinne eigener, völlig von den Quellen unabhängiger philosophischer Leistung. Wenn man aber als Maßtab für philosophische Bemühung auch andere Faktoren, auf welche etwa Günter Patzig[6] hingwiesen hat, „kritisches Urteil" und Selbständigkeit dieses Urteils, in Erwägung zieht, dann ist Cicero als philosophischer Schriftsteller nicht zu unterschätzen. G. Patzig schreibt: „Große Philosophie kann nur entstehen, wo beides zusammenkommt: Intuition und kritische Kontrolle (...)". Daß Cicero diese Eigenschaften besaß, ist aus seinen Dialogen ersichtlich. Obwohl er vieles vereinfacht, verallgemeinert und griechische Beispiele durch solche aus dem römischen Leben ersetzt hat, können seine philosophischen Schriften aufgrund der Scharfsinnigkeit seines Urteils einen eigenen Beitrag zur Geschichte der Philosophie leisten, weil sie einen Großteil der hellenistichen Philosophie für Rom und damit für Europa überhaupt erst zugänglich gemacht haben. O. Gigon schreibt dazu: „Welche Katastrophe wäre es für die Geistesgeschichte des europäischen Westens geworden, wenn sich nur die Werke des Philon, Antiochos und Poseidonios erhalten hätten und Ciceros Philosophica untergegangen wären"[7]

Im Hinblick darauf darf Ciceros philosophische Leistung nicht unter dem Aspekt der Originalität geprüft werden. „Der subjektive Originalitätsbegriff ist die Prägung eines spezifisch modernen Individualismus und kann den antiken

---

[3] Th. Mommsen, *Römische Geschichte*, Leipzig 1854. Mommsen, als Anhänger Caesars hielt Cicero für einen ungeschickten Politiker ohne Programm und versuchte, unter historischem Aspekt Ciceros Schriften zu beurteilen. Daß das Ergebnis dieser Untersuchung sehr ungünstig für Cicero war, wird u. a. aus seinem Worten ersichtlich: „Mit Cicero wird jeder Unbefangene bald im reinen sein" (o. c., S. 4).

[4] W. Drumann, *Geschichte Roms in seinem Übergang von der republikanischen zur monarchischen Verfassung*, Königsberg 1834 – 1844.

[5] Unter den Philologen war die Meinung verbreitet, daß Cicero zu stark von griechischen Quellen abhängig ist. Vor allem wurden Ciceros eigene Worte oft zitiert, die er an Atticus über seine Werke schrieb: „ἀπόγραφα sunt, minore labore fiunt, verba tantum adfero, quibus abundo". Diese Worte, aus dem Kontekst herausgerissen, führten zur Mißachtung Ciceronischer Schriftstellerei. Vgl. dazu Kritik der Voraussetzungen der Quellenforschung bei A. E. Douglas, *Cicero*, Greece and Rome. New Serveys in the Classic II, 1968, S. 28.

[6] G. Patzig, *Cicero als Philosoph am Beispiel,* De finibus, Gymnasium LXXXVI, 1979, S. 304 – 322.

[7] O. Gigon, *Cicero und die griechische Philosophie*, [in:] ANRW I 4, S. 260.

Gegenständen nicht gerecht werden" stellte R. Harder[8] fest und weist damit im Jahre 1929 der Forschung einen neuen Weg, der zu einer wirklichen Erfassung und Wertung Ciceros führte.

Diese römische, ciceronische Ordnung ist nach unserer Meinung das einzige Maßtab, nach dem die philosophische Leistung Ciceros geprüft werden kann. Im Zusammenhang damit wollen wir unser Augenmerk auf die Frage lenken, warum er sich der Philosophie gewidmet hat. Wenn man ins Auge faßt, daß die Römer in der Philosophie nicht aufgewachsen sind, wird einleuchtend, welche Genialität es verlangte, das philosophische Denken in der römischen Tradition zu verankern. Unter dem Aspekt einer weit verbreiten Ablehnung des Griechischen muß man Genie und Originalität Ciceros in seinem konkreten, römischen Umfeld erörtern.

Da sich in der Literatur vor Cicero nachweisen läßt, wie fremd das Griechentum und vor allem die griechische Philosophie den Römern war, bringen wir diese literarische Zeugnisse als Beweis für die philosophische Leistung Ciceros.

Aus den Fragmenten des Plautus[9] wird ersichtlich, daß das Wort, „pergraecari" in der peiorativen Bedeutung auftritt, wie zum Beispiel im *Mostellaria* 22:

Dies noctesque bibite, pergraecamini.
Amicas emite, liberate: pascite
Parasitos: obsonate pollucibiliter

und 63:

Da tam etsi innonestis
Agite, porro pergite.

Quoniam accepistis: bibite, pergraecamini. (Vgl. auch: *Merc.* 146; *Asin*. 198; *Amph*. 295). Diese Aussagen lassen vermuten, daß Plautus einige Fragmente aus den griechischen Quellen, die unmittelbar philosophische Fragen erörterten, nicht behandelt hat, weil er vermutete, daß sie keinen Eindruck auf die römischen Zuschauer machen würden. Daraus ersieht man, wie unbegreiflich die Philosophie den Römern erschien.

---

[8] R. Harder, *Die Einbürgerung der Philosophie in Rom,* S. 11, [in:] *Das neue Cicerobild* hrsg. K. Büchner, Darmstadt 1971. Nach Harder folgten andere zahlreiche philologische Arbeiten, die einen Abkehr von der Quellenforschung bildeten. Dazu gehören u. a. die Studien von K. Büchner, *Cicero — Grundzüge seines Wesens*, Gymnasium LXII, 1955; *Cicero. Bestand und Wandel seiner geistigen Welt,* Heidelberg 1964. Vgl. auch dazu O. Gigon, *Die Erneuerung der Philosophie in der Zeit Ciceros*, Entretiens Fondation Hardt III, 1955; Cicero und die griechische Philosophie, ANRW I 4, S. 226 – 261. Der Anfang solchen Umdenkens in bezug auf Ciceros Philosophie mag neben Harder auch in Th. Zielinskis Studium *Cicero im Wandel der Jarhunderte* (Leipzig 1929) zu suchen sein und später auch auf polnischem Boden, in zahlreichen Arbeiten von K. Kumaniecki, u. a. in seinem Aufsatz: *Cicero–Mensch–Politiker–Schriftsteller* (in DNC, hrsg. von K. Büchner, Darmstadt 1971, S. 348 – 371).

[9] T.M. Plautus, *Mostellaria*, rec. F. Ritschelius, Lipsiae 1893.

Charakteristisch sind auch oft zitierte Worte von Ennius:[10] „Philosophari est mihi necesse — paucis, nam omnino haud placet." Diese Meinung vertraten die Römer jener Zeit, die, obwohl sie manchmal ein wenig Interesse an der Philosophie zeigten, zur völligen Hinwendung an sie offensichtlich nicht bereit oder nicht hinreichend vorbereitet waren.

Daß die Philosophie damals teilweise in Rom an Boden gewann, zeigen auch andere Werke von Ennius, der im *Epicharmus* über die vier Elemente des Weltalls und im *Euhemerus* über die Grundzüge euhemeristischen Denkens schrieb. Auch das längste erhaltene Virtus–Fragment von Lucilius *Satiren*[11] ist ein Zeugnis der ersten römischen Versuche, sich mit den ethischen Problemen auseinanderzusetzen. Es darf dabei nicht unbeachtet bleiben, daß der Text mehrere Termini der stoischen Ethik in lateinischer Übersetzung enthält, was schon von einem gewissen positiven Einfluß griechischer Philosophie auf die römische Geisteskultur zeugt[12].

Obwohl die Anfänge der philosophischen Literatur Zeugnis geben von einer gewissen Kenntnis einiger philosophischer Probleme, blieb jedoch den Römern die Philosophie noch fremd. Die Aufnahme der griechischen Geisteskultur in die römische Lebensform galt für die Nobilität als Untreue gegen die nationale Tradition. „Philosophia vitanda est, adfert enim socoriam atque desidiam" können wir in *Rhetorica ad Herennium* (II 23, 35) lesen. Die römische Oberschicht konnte und im Grunde nicht zugeben, daß sie von den Griechen in der Philosophie und Rhetorik unterrichtet wurde. Die Tatsache mußte man verbergen, sonst konnte das den politischen Aufstieg auf dem Forum stören. Historisch gesehen ist in dieser Hinsicht *De oratore* von großer Bedeutung, weil Denkweise, die sich an den Gesprächen von Antonius, Krassus und Scaevola ablesen läßt, zeugt, inwieweit die griechische Geisteskultur den Ansprüchen und Erwartungen der Römer anzupassen war. Als Beispiel können die Worte gelten: „Atque ita se uterque (sc. Antonius und Crassus) graviorem fore, si alter contemnere alter ne nosse quidem Graecos videretur" (*De orat.*) und weiter: „Semper ego existimavi iucundiorem et probabiliorem huic populo oratorem fore, qui (...) nullam Graecorum rerum significationem daret" (*De orat.* II 36, 153)[13].

Als ein wichtiges Zeugnis sind Worte des Großvaters von Cicero heranzuziehen, der den Römer, der die griechische Sprache kannte, für *nequissimum* hielt: „ut illud M. Cicero senex, huius viri optimi nostri familiaris pater: nostros homines similes esse Syrorum venalium: ut quisgue optime Graece sciret, ita esse nequissimum" (II 66, 265).

---

[10] *Ennianae Poesis Reliquiae*, hrsg. von J. V a h l e n, 1928, Amsterdam 1967, Frg. 376.

[11] Siehe dazu: U. K n o c h e, *Die römische Satire*, Göttingen 1982, S. 20 – 34.

[12] Es wurde darauf hingewiesen, daß hinter *pretium persolvere* der stoische Begriff ἄξια stehen kann.

13. Siehe dazu noch *De orat.* I 74, wo Scaevola spricht: „Cum ego praetor Rhodum venissem et cum summo illo doctore istius disciplinae Apollonio ea, quae a Panaetio acceperam, contulissem, inrisit ille quidem, ut solebat, philosophiam atque contempsit multaque non tam graviter dixit quam facete".

Die oben angeführten Aussagen sind aufschlußreich. Aus ihnen wird ersichtlich, welche Rolle Ciceros philosophisches Werk in der Geschichte der römischen Geistkultur spielt. Welche Schwierigkeiten und Vorurteile er bei seiner Schriftstellerei zu überwinden hatte geht aus der Tatsache hervor, daß er ständig seine philosophische Arbeit gegenüber der Öffentlichkeit rechtfertigte und den Sinn seiner Schriftstellerei mit begrifflichen Mitteln glaubhaft zu machen versuchte. Alle möglichen Einwände gegen die Philosophie erkennen wir aus dem Prooemium zu *De finibus* (I, 1), wo sich Cicero mit seinen Kritikern auseinandersetzt. Aus dieser Polemik geht hervor, daß es Menschen gab, die sich überhaupt mit der Philosophie nicht beschäftigen wollten: „Nam omnibus et eis quidem non admodum indoctis totum hoc displicet philosophari". Andere Römer verlangen eine Mäßigung in der Philosophie („quidem autem non tam id reprehendunt, si remissius agatur„) oder verachten die Übersetzung der griechischen Werke ins Lateinische ("Hi quidem eruditi Graecis litteris, contemntes Latinas, qui se dicant in Graecis legendis operam malle consumere„). Die letzte Gruppe der Kritiker wirft Cicero vor, daß er sich mit der Philosophie beschäftige, anstatt die Geschichte Roms zu schreiben: "Postremo aliquos futuros suspicor, qui me ad alias litteras vocent, genus hoc scribendi, etsi sit elegans, personae tamen et dignitatis esse negent."

Diese Einwände bringen ein wichtiges Argument zugunsten der Auffassung, daß es sich bei Ciceros philosophischem Werk nicht um bloße Originalität oder Nicht–Originalität im Hegels Sinne handelt. Man braucht das zu betonen, weil in neuester Zeit die Tendenz, aus Opposition zu den Ergebnissen der Quellenforschung, Ciceros Originalität erheblich zu überschätzen, wie das bei Büchner[14] geschieht, zu beobachten ist. Woldemar Görler scheint auch in ein anderes Extrem zu verfallen, weil er philosophische Schriftstelerei Ciceros zu stark psychologisch motiviert und einseitig Ciceros Neigung zur Philosophie hervorhebt, indem er schreibt: „Im Leben hatte Cicero zu wahlen zwischen Philosophie und Politik. Er entschied sich fur die Politik; nur wenig Zeit blieb ihm in den guten Tagen fur seine philosophische Neigung, und wenn er sich in erzwungener Muße dem philosophischen Werk widmen konnte, war er nicht glücklich. Er konnte sich wohl nicht anders entscheiden. Seine Doppelbegabung wurde ihm zu Fluch"[15]. Mit solcher These kann man nicht völlig übereinstimmen, weil die psychologischen Motiven seiner Philosophie, obwohl wichtig, jedoch nicht aus-

---

[14] Siehe: K. B ü c h n e r, *Cicero–Grundzüge seines Wesens*, Gymnasium LXII, 1955, S. 299 (Stud. z. röm. Literatur II). Er ist dabei auch nicht immer konsequent, weil er manchmal vorsichtshalber Ciceros Philosophie auf eine Weltanschauung zurückführt, wie etwa:„Wenn man sich den Gang der Philosophie und die endlichen Überzeugungen der Philosophen ansieht und bedenkt, daß jede philosophische Aussage über das konkrete Leben bedingt ist von dem Lebenshorizont des Denkenden, also letzten Endes Weltanschauung ist so ist Ciceros philosophische Haltung mehr gerechtfertigt als die Systeme (...)", DNC, *Der Denker Cicero* S. 11.

[15] W. G ö r l e r, *Cicero zwischen Politik und Philosophie*, Colloquium Tullianum, Warszawa 1989, S. 10. Er zitiert Worte von Kumaniecki, die auch nicht überzeugend sind: „Es war von tiefer Tragik gezeichneter Weg."

reichend sind. Deswegen läßt sich nicht sagen, daß sein philosophisches Werk auf persönliche Erlebnisse zurückzuführen ist. Ohne Zweifel haben Tullias Tod und die nach dem Caesars Tod entstandene politische Situation dazu beigetragen, daß er sich noch stärker der Philosophie widmete. Er schreibt: „modo nobis stet illud, una vivere in studiis nostris, a quibus antea delectationem modo petebamus, nunc vero etiam salutem", (*Fam.* IX, 2, 5). Obwohl ähnliche Äusserungen[16] Ciceros in anderen seiner Briefe nachweisbar sind, kann man jedoch seine philosophische Leistung nicht unter diesem Gesichtspunkt erörtern, weil diese Methode in der Gesamtheit seiner Schriften keinen Anhalt findet.

Ciceros Philosophie war für ihn kein Fluch. Auf die Originalität hat er auch nie einen Anspruch erhoben. Die Genialität Ciceros beruht auf der Art und Weise, in der er das neue, fremde Element der römischen Tradition zu assimilieren versuchte. Daher sind seine Dialoge weniger danach einzuschätzen, ob sie zu unabhängigen von den Quellen Lösungen gelangen, als nach der Gestaltungsmethode des übernommenen Materials. Zu diesem Problem hat Cicero selbst die Stellung genommen. Er halte sich für keinen Philosophen und wolle keine originelle Theorie schaffen. Es gehe ihm nur um eines — Vorkämpfer der griechischen Philosophie in Rom zu sein. Daher tritt der patriotische Aspekt in den Vordergrund: „Philosophia iacuit usque ad hanc aetatem nec ullum habuit lumen litterarum Latinarum; qua inlustranda et excitanda nobis est, ut. si occupati profuimus aliquid civibus nostris, prosimus etiam, si possumus otiosi" (*Tusc.* I, 3, 5). Weiter spricht er deutlich, er habe sich vorgenommen, die Philosophie — ein neues, bisher vernachlässigtes Gebiet in Rom einzubürgern: „Nam cum otio langeueremus et is esset rei publicae status, ut eam unius consilio atque cura gubernari necesse esset, primum ipsius rei publicae causa philosophiam nostris hominibus explicandam putavi, magni existimans interesse ad decus et ad laudem civitatis res tam gravis tamque preclaras Latinis etiam litteris contineri" (*De nat. deor.* I, 4, 7)[17].

Daß Cicero keinen Anspruch auf die philosophische Originalität erhoben hat, ergibt sich genug deutlich aus seinen Worten in *De Finibus*, wo er selbst seine Stellungnahme zur griechischen Philosophie darstellt: „(...) nos non interpretum fungimur munere, sed tuemur ed, quae dicta sunt ab iis quos probamus, eisque nostrum iudicium et nostrum scribendi ordinem adiungimus" (*Fin.* I, 2, 6). Auf diesem *iudicium* und *ordo scribendi* beruht vor allem Ciceros eigene Leistung in der Philosophie. *Ordo scribendi* erklärt er noch weiter in den Worten: „Res vero bonas verbis electis graviter ornateque dictas quis non legat?" (Fin. I, 3, 8), oder „Quodsi Graeci leguntur a Graecis isdem de rebus alia ratione compositis,

---

[16] *Fam.* IX, 1, 2; IX, 3, 2; VII, 33, 2; VII 28, 2; IX, 8, 2.

[17] Andere: *De fin.* I, 10; „Ego vero, quoniam forensibus operis, laboribus, periculis non deseruisse mihi videor praesidium, in quo a populo Romano locatus sum, debeo profecto, quantumcumque possum, in eo quoque elaborare, ut sint opera, studio, labore meo doctiores cives mei..." Vgl. auch: *De div.* II, 1., *Tusc.* I, 5., *Academ.* pr. 6.

quid est, cur nostri a nostri non legantur?" (*Fin.* I, 2, 6). Auf diesen Aspekt hat nachdrücklich Olof Gigon hingwiesen und schrieb daß: „Cicero einen sicheren Geschmack und ein gutes Urteil, eine ungewöhnliche schriftstellerische Gewandheit und eine stauenswerte geistige Beweglichkeit hatte"[18].

Cicero selbst weist seinem philosophischen Werk seinen Platz in der Geschichte der Philosophie und der lateinischen Literatur zu. Sein wichtigstes Bestreben in der Philosophie ist *aemulatio*[19] mit den Griechen. Die Philosophie ist für ihn ein Teil der griechischen Literatur und diese literarische Gattung will er für Rom gewinnen: „An 'Utinam ne in nemore... 'nihilo minus legimus quam hoc idem Graecum, quae autem de bene beateque vivendo a Platone disputata sunt haec explicari non placebit Latine?" (*Fin.* I, 2, 4). Seine Rolle in der Philosophie vergleicht Cicero mit der Rolle, welche in der römischen Literatur andere Nationalidichter abspielten: „Quamquam, si plane sic verterem Platonem aut Aristotelem, ut verterunt nostri poetae fabulas, male, credo mererer de meis civibus, si ad eorum cognitionem divina illa ingenia transferrem (...) si videbitur transferam, et maxime ab iis, quos modo nominavi, cum inciderit, ut id apte fieri possit, ut ab Homero Ennius, Afranius a Manandro solet" (*Fin.* I, 3, 7).

Cicero ist überzeugt, daß die Römer auch Gebiet der Philosophie die Griechen einholen. Am stärksten kommt dieser patriotische Aspekt in Tusc. II, 2, 5 zum Austruck: „Quam ob rem hortor omnis, qui facere id possunt, ut huius quoque generis laudem iam languenti Graeciae eripiant et transferant in hanc urbem, sicut religuas mnis". Diese Worte erklären am besten den Sinn philosophischer Leistung Ciceros. Man muß sie immer ins Auge fassen, wenn man seine philosophische Dialoge richtig einschätzen will.

Kraków

---

[18] O. Gigon, ANRW I 4.

[19] Vgl. A. Reiff, *Interpretatio, imitatio, aemulatio*, Diss. Köln 1959.

Eos LXXX 1992
PL ISSN 0012–7825

PASTILLICANTIBUS: HAPAX LEGOMENON APUD PLINIUM

Scripsit

BARBARA PASTOR de AROZENA

luteus et bellio pastillicantibus quinquagenis barbulis.
(Plin., *NH.* 21. 49)

Tametsi ea de sententia his verbis est allatum:

This sentence is a real puzzle. The **bellio** was a kind of daisy, but the meaning of **pastillicantibus** and **barbulis** (the former ἅπαξ λεγόμενον) is not clear[1].

Quae tamen plana esse mihi videtur. Verbum quidem **pastillicantibus** ἅπαξ λεγόμενον fertur, ratio vero huius vocis a Plinio inventae nobis est quaerenda.

Etenim 'bellio' flos quidam singulari praeditus forma, cuius folia haud dissimilia in pastillos nihilominus quam rotae sunt disposita (cf. τροχοειδής 'arranged in a whorl', Dsc. 3. 27)[2]. Cum autem id Graeca lingua effingi posset per figuras pastillorum, itidem Latino verbo Plinium uti iuvavit.

At vocem **pastillicantibus** legi una **barbulis** omnino non convenit, sed contra alteram **quinquagenis** alteram **quinis** coniungi oportet; quippe quia talis sit descriptio eius floris nobis tradita[3]. Quod ad **barbulis** pertinet, non aliter ac foliorum lanugine ipsae nuncupantur.

---

[1] Vid. Pliny, *Nat. Hist.*, W. H. S. Jones ed. (Cambridge: Mass., Harvard Univ. Press, 1951, iterum impr. 1969), p. 197.

[2] Quae in Hispania aliis nominibus appellata, v. gr. 'vellorita', 'pasqueta', etc. Cf. P. Font Quer, *Plantas Medicinales* (Barcelona, 1981)[7], p. 780 – 81: «...el botón central amarillo, con hojas divididas en cinco dientecitos». Etiamque, «...echa las hojas aplicadas al suelo a manera de rueda, un poco alargadas, pero redondeadas en el extremo, de las cuales salen algunos tallitos lanuginosos...». Quod ad eius diversa nomina pertinet, ipse Plinius fert: «his ipsis alia alii vocabula inponunt» (21. 49). Vide amplius apud A. Ernout – A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la Langue Latine*, vol. 2 (Paris, 1960)[4], 479.

[3] Sicut a L. Ian et C. Mayhoff est traditum; cf. Plinii, *Nat Hist.*, vol 3, Lipsiae 1982, p. 396.

Quae igitur Plinii sententia nihil minus est obscura, sed vero illius Jones interpretatio, utpote non modo supra dicta perperam legentis, sed etiam **luteus** pro **luteo** ipsius legi putantis. Bellis equidem flore albo ac rubente ab ipso Plinio est depicta, quae utique semen habet eodem luteo colore ac petellio et rosa silvestris (21. 49).

Itaque ordo verborum hic esse mihi videtur:

luteo [semine] et bellio
pastillicantibus quinquagenis
quinis barbulis.

London

Eos LXXX 1992
PL ISSN 0012–7825

GERUNDIUM I GERUNDIVUM W ŚWIETLE BADAŃ

Napisał

MICHAŁ BEDNARSKI

Kategorie gerundium i gerundivum od dawna stanowiły i nadal stanowią trudny problem tak dla uczniów, jak i nauczycieli języka łacińskiego. Dotyczy to zarówno wzajemnych związków, a więc cech wspólnych, łączących te kategorie, jak i różnic pomiędzy nimi i, co za tym idzie, ich praktycznego identyfikowania. Podobnie ma się rzecz w trwającej od z górą stu lat dyskusji naukowej, którą w latach czterdziestych wyraźnie ożywił i rozszerzył fiński uczony Pentti Aalto[1], autor pierwszej, obszerniejszej monografii, poświęconej wyłącznie tej kwestii. Do najczęściej dyskutowanych zagadnień należy tu podział funkcji oraz obecność lub nieobecność modalnego komponentu semantycznego o zabarwieniu konieczności, musu czy powinności, określanego zazwyczaj terminem *notio necessitatis*. Wiąże się to bezpośrednio z metodologicznym aspektem sprawy, mianowicie z zagadnieniem wprowadzania ucznia i zapoznawania go z omawianym zjawiskiem.

Obserwując na przestrzeni ostatnich dziesiątków lat bardzo polemiczną dyskusję naukową można odnieść wrażenie, że prawie każde stanowisko zostało tu już naukowo dowiedzione lub obalone. Oznacza to, że praktycznie każdy, dowolny rodzaj interpretacji (np. w gramatyce szkolnej) poparty być może odpowiednią naukową argumentacją, choć z drugiej strony trzeba tu wyraźnie zaznaczyć, że żaden z rezultatów tych badań nie doczekał się dotąd powszechnego czy jednoznacznego uznania.

Trudności w objaśnieniu nastręcza już sam termin gerundi(v)um, z jednej bowiem strony nie ulega wątpliwości, że z morfologicznego punktu widzenia chodzi tu o formację nominalną, regularnie utworzoną od czasownika *gero* 'niosę', 'spełniam', 'dokonuję', z drugiej jednak niejasny jest związek semantyczny z tym czasownikiem. Być może chodzi tylko o ogólne wskazanie na fakt „spełniania" się czyli realizacji czynności, którą wskazuje odnośny czasownik, i która

---

[1] *Untersuchungen über das lateinische Gerundium und Gerundivum*, Helsinki 1949.

nie jest poddawana kategorialnej kwalifikacji w sensie sprawcy, trybu, czasu itp.[2], czego, jak wiadomo, ani gerundium ani gerundivum nie mogą oddawać.

Starożytni gramatycy znali tylko termin gerundium[3], co nie oznacza wcale, że nie odróżniali go od przymiotnikowego wariantu tej formacji. Priscjan[4] np. charakteryzuje je tak:

> gerundia infiniti vice funguntur, quod solet apud Graecos articulis coniungi; itaque pro infinito, qui coniungitur genetivo casui apud Graecos, nos utimur 'di' terminatione, quae similis est genetivo nominis: 'legendi' 'τοῦ ἀναγνωστέου' καὶ 'τοῦ ἀναγιγνώσκειν' καὶ 'τοῦ ἀναγιγνώσκεσθαι' etc.

Różnicę pomiędzy gerundium i gerundivum widzi on zarówno na płaszczyźnie morfologicznej (obecność charakterystycznych dla przymiotnika końcówek fleksyjnych umożliwiających składnię zgody), jak i syntaktycznej (zachowanie w przypadku gerundium właściwej czasownikowi możliwości konotacji obiektu bliższego):

> hoc videtur inter gerundia supra dicta et nomina (sc. verbalia, tj. gerundiva), quorum etiam nominativus in 'dus' profertur, interesse, quod, quando sunt absque dubitatione nomina, simili casui adiunguntur et discernunt genera, ut 'intellegendi Homeri gratia' et 'amandae virtutis causa' et 'emendi mancipii studio veni'; quando vero gerundia sunt, id est loco infiniti cum articulo iuncti apud Graecos accipiuntur, nec genera discernunt, nec numeros, quod suum est infinitivorum verborum, et illum sequuntur casum, quem et verba, ex quibus nascuntur, ut si dicam 'intellegendi Homerum causa venio'[5].

Taki sposób definiowania tych kategorii, tj. na podstawie niejednolitego kryterium i formalnego i funkcjonalnego, jest zresztą charakterystyczny także dla tradycyjnej, czyli powszechnej gramatyki szkolnej, z której każdy z nas dowiedział się w swoim czasie, że obie te kategorie wchodzą w skład paradygmatu łacińskiego czasownika tworząc jedną z postaci tzw. *verbum infinitum*, że wyjąwszy pewne czasowniki nieregularne jak *esse* czy *velle*, praktycznie każdy z nich może tworzyć gerundium i gerundivum, że obie formy są właściwie identyczne, tzn. że obie bazują na formancie -and lub -end plus odpowiednia końcówka pierwszej lub drugiej deklinacji, że gerundivum tworzy kompletny, pełny paradygmat przymiotnikowy, w przeciwieństwie do gerundium, tworzącego tyl-

---

[2] por. M. Hammond, Harvard 1976, s. 33: „an action as simply performed without qualification of subject, mood, tense and so forth".

[3] por. A. Scherer, *Handbuch der lateinischen Syntax*, Heidelberg 1975, s. 89, uw. 57; W. Blümel, *Zur historischen Morphosyntax der Verbalabstrakta im Lateinischen*, Glotta LVII 1979, s. 92.

[4] GL II s. 409.

[5] GL II s. 410.

ko niektóre przypadki w liczbie poj., że ma charakter pasywny i wyraża konieczność w odniesieniu do przyszłości itd.[6]

Tyle gramatyka tradycyjna.

Ożywioną dyskusję naukową w tej materii zainicjował z początkiem lat sześćdziesiątych M. Harling, publikując na łamach heidelberskiego Gymnasium[7] swoje nowatorskie ale i kontrowersyjne stanowisko. Zgodnie z gramatyką tradycyjną wychodzi on z założenia, że gerundivum ma charakter pierwotny, tzn. że z niego wywodzi się gerundium, i że wszystkie formy na -nd były pierwotnie bierne. W przeciwieństwie jednak do tradycji szkolnej podkreśla fakt, że tzw. atrybutywne użycie gerundivum jest bardzo rzadkie i w zasadzie ogranicza się do niewielkiej ilości praktycznie zleksykalizowanych przykładów w rodzaju *amandus* (= *amabilis*), *horrendus* (= *horribilis*), *mirandus*, *pudendus itp.*[8] Stwierdza nadto wyraźnie, że *notio necessitatis*, czyli znaczenie konieczności, ogranicza się wyłącznie do konstrukcji peryfrastycznych z *esse*. We właściwej konstrukcji z gerundivum[9], określanej często mianem *gerundivum pro gerundio*, jak np. *spes urbis occupandae*, znaczenie to nie występuje. Obce tej konstrukcji jest też użycie atrybutywne. A zatem i jedno i drugie pojęcie winno zniknąć z definicji, w której Harling rezygnuje z jakiegoś „ogólnego" czy „podstawowego" znaczenia na rzecz określenia czysto formalnego, mianowicie part. praes. pass. Konstrukcja z gerundivum to jego zdaniem przede wszystkim związek predykatywny, który widzi jako relację typu subiekt-predykat, podobnie jak to ma miejsce w konstrukcji abl. absolutus. Notio necessitatis wynikać ma przy tym z obecności słowa posiłkowego *esse*.

Stanowisko Harlinga nie spotkało się z szerszą akceptacją i w wielu punktach poddane zostało ostrej krytyce, m.in. przez Drexlera, a zwłaszcza przez Strunka[10], który wysunął tu trzy poważne zarzuty:

---

[6] Ujmując rzecz czysto deskrypcyjnie można powiedzieć, że gerundium przedstawia ograniczone do nielicznych form użycie gerundivum. Wychodząc więc od formy wystarczyłby tylko jeden termin, tj. gerundium lub gerundivum, ponieważ jedno z drugiego da się bez trudności wyprowadzić. Przy tworzeniu tych form należy zwrócić uwagę na charakterystyczną tu zależność od part. praes. act. a także na związek z trzecią osobą l. mn. ind. praes. act.: *laudandus – laudantis – laudant, delendus – delentis – delent, scribendus – scribentis – scribunt, audiendus – audientis – audiunt*. Co prawda, w 3 pl. III i IV koniugacji zależności tej nie widać, należy jednak pamiętać, że w czasach archaicznych gerundium i gerundivum tworzono tu regularnie z końcówką — undus. Płynie stąd wniosek, że w okresie tym związek z 3 os. l. mn. był istotnym czynnikiem przy tworzeniu form na -nd. W czasach późniejszych zastąpił go związek z part. praes. act.

[7] Die lateinische Grundivkonstruktion, Gymnasium LXVII 1960, s. 422 – 440.

[8] Popularne przykłady jakie spotykamy zazwyczaj w praktyce szkolnej typu *liber legendus* w znaczeniu „książka, która powinna być (prze)czytana" są obce łacinie klasycznej.

[9] Dla uproszczenia dalej: „konstrukcja z gerundivum", w odróżnieniu od użycia orzecznikowego w koniugacji omownej i użycia atrybutowego.

[10] Gymnasium LXIX 1962, *Über Gerundium und Gerundivum* (Arbeiten aus dem Landesinstitut für den altsprachlichen Unterricht, Nordrhein-Westfalen in Köln) s. 429 – 445 (I. H. Drexler) oraz s. 445 – 460 (K. Strunk).

1. Określenie gerundivum jako part. praes. pass. jest nie do przyjęcia, ponieważ nie odpowiada pewnym formalnym kryteriom dla participium, mianowicie nie podlega stopniowaniu i nie tworzy przysłówka.

2. Gerundivum nie ma znaczenia czasu teraźniejszego. Wyraża ono jedynie treść czasownika bez uwzględnienia kategorii czasu i trybu.

3. Nie można też mówić o jednoznacznie pasywnym charakterze gerundivum. Właściwe konstrukcje z gerundivum mają raczej aktywny charakter. Nawet wśród osobowych konstrukcji peryfrastycznych trafiają się przykłady użycia aktywnego[11]. Jeśli do tego dodać jeszcze przypadki biernego użycia gerundium[12], należałoby raczej twierdzić, że kategorie te są pod względem diatezy nienacechowane.

Stwierdzenie to pozwala Strunkowi widzieć w gerundium kategorię prymarną, pierwotną w stosunku do gerundivum. Punktem wyjścia dla takiej hipotezy jest fakt, że w łacinie archaicznej gerundium obok konstrukcji z obiektem w akuzatiwie może też występować ze swoim logicznym obiektem w tym samym przypadku: (*Philumenae*) *videndi cupidus* (Ter. *Hec.* 372). Takie parataktyczne połączenia są — jak wiadomo — charakterystyczne zwłaszcza dla języka potocznego. W wypadku, gdy w grę wchodziły tutaj obiekty rodzaju męskiego lub nijakiego w l. poj., jak np. u Plauta (*As.* 250) *argento comparando (fingere fallaciam)*, grupa taka mogła być z łatwością pojęta jako regularny związek rzeczownika z przymiotnikiem, co z kolei drogą analogii mogło przejść na wszystkie rodzaje i przypadki. Tak powstała konstrukcja typu *consilium urbis occupandae*, przy czym chodzi o przekształcenie wyłącznie formalne: funkcja pozostała tu nienaruszona. Innymi słowy, w konstrukcji z gerundivum mamy formalnie do czynienia ze związkiem typu rzeczownik — przymiotnik, funkcjonalnie zaś ze związkiem czasownika z obiektem[13]. W analogiczny sposób rozwinęły się konstrukcje peryfrastyczne z *esse*: w zdaniach typu *mihi agitandum est vigilias* (Plaut., *Trin.* 869) mamy do czynienia, zdaniem Strunka, z gerundium w nominatiwie z obiektem w akuzatiwie. Jeżeli obiekt ten występował w neutrum, jak przykładowo u Plauta (*Poen.* 927) *illud inserviendumst consilium*, pozorna kongruencja mogła spowodować przekształcenie w związek typu podmiot-orzecznik: *parentes amandi sunt* (*liberis*). Wykształcenie się w takiej syntagmie znaczenia konieczności nie powinno dziwić, występuje ono bowiem także w innych tego rodzaju syntagmach, w których mamy do czynienia z *nomen*

---

[11] Por. Plaut., *Epid.* 74: *puppis pereundast.*

[12] Por. Sall. *Iug.* 62,8 *cum ipse ad imperandum* (= *ut sibi imperaretur*) *Tisidium vocaretur.*

Przyjęcie zasady o jednoznacznie biernym charakterze gerundivum prowadziło nierzadko do nieporozumień, które nie omijały nawet uznanych autorytetów. Przykładowo Harling tłumaczy znany z Cicerona (*rep.* 5, 5) zwrot *iuri et legibus cognoscendis studere* jako „starać się, aby prawa i ustawy były poznawane", zamiast powiedzieć po prostu, że chodzi o „poznawanie praw i ustaw".

[13] Podobne stanowisko, przynajmniej jeśli idzie o kierunek rozwoju, zajmuje Blümel (*o. c.* s. 85 i n.), choć różni się w szczegółach, m. in. odrzucając proponowane przez Strunka związki parataktyczne na rzecz związków z akuzatiwem obiektu.

verbale i wyrażaniem przynależności. Przykładem mogą być zdania typu *mihi cautio est ne...*; *meum est patriam defendere itp.*[14]

Niezależnie od badań historycznych w tej materii, wielu językoznawców podchodzi do tego zagadnienia od strony czysto synchronicznej. I tak na bazie gramatyki dependencyjnej próbuje problematykę gerundium i gerundivum opisać H. Steinthal[15], który zgodnie z tesnierowską zasadą rygorystycznego oddzielania składni od semantyki, koncentruje się najpierw wyłącznie na systematyzacji formalnej, by dopiero później, w oparciu o nią, przejść do kwestii znaczenia. Proponuje przy tym zrezygnowanie z tradycyjnych terminów gerundium i gerundivum na rzecz praktyczniejszego — jego zdaniem — określenia „forma -nd", na którą według jego definicji składa się temat czasownika + -nd + końcówka przym. deklinacji a/o. Tak wyodrębnioną masę form dzieli następnie na grupy w zależności od kontekstu, czyli na podstawie związków składniowych. Zasadniczym kryterium tego podziału jest możliwość (lub niemożliwość) występowania w związku zgody z rzeczownikiem pod względem przypadka, rodzaju i liczby (casus, genus, numerus, dalej: CGN). Dodatkowym sprawdzianem jest zależność od czasownika lub rzeczownika. Uzyskuje w ten sposób trzy grupy.

Do pierwszej z nich (A) należą formy -nd bez zgodności CGN. W schemacie dependencyjnym przy zależności od innych wyrazów (zależność w górę), np. *finem orandi* (= *orationis*) *facere*, formy te zachowują się jak rzeczowniki, ale przy zależności w dół (gdy od nich zależne są inne wyrazy), zachowują się jak czasowniki, np. *bene vivendi, facinus maturandi* itp. W stosunku do tych form można w zasadzie utrzymać tradycyjne określenie gerundium.

Nie tak prosto przedstawia się sprawa z tym, co tradycyjnie nazywamy gerundivum. Co prawda, charakteryzują się one ogólnie zdolnością CGN, ale pod względem konstrukcji składniowych nie są jednolite, zależy to bowiem od tego, czy łączą się z rzeczownikiem czy z czasownikiem. Steinthal dzieli je odpowiednio na grupy B i C.

W grupie B umieszcza formy -nd ze zgodnością CGN, występujące z jednej strony jako orzeczniki przy czasownikach *esse*, *videri*, *putare* itp. (np. *fides servanda est*), z drugiej jako praedicativa przy takich czasownikach, jak *curare*, *dare* czy *tradere*: *is cives Romanos necandos curavit; hos Haeduis custodiendos tradit*. Jeżeli w pierwszym wypadku pojawi się konstrukcja nieosobowa, tzn. gdy zabraknie odpowiedniego rzeczownika, wówczas forma -nd wystąpi zastępczo w neutrum sg. Przy interpretacji znaczeniowej tej grupy nie jest ważne dla Steinthala skąd wzięło się tutaj znaczenie konieczności. Istotne jest to, aby uczeń wiedział, że ono w tej grupie (i tylko w tej) występuje. Proponowana nazwa dla tej grupy: gerundivum I.

---

[14] Por. późnołac. *habeo dicere* a także liczne odpowiedniki w różnych współcz. językach indoeuropejskich, jak pol. *masz zrobić*, fr. *avoir à faire*, ang. *have to do*, niem. *haben zu tun* itd.

[15] *Grammatische Begriffsbildung, dargestellt an der Lehre von Gerundium und Gerundivum*, Gymnasium LXXIV 1967, s. 227 – 251.

Grupę C, czyli gerundivum II, tworzą formy -nd ze zgodnością CGN przy zależności adnominalnej, np. *facultas per provinciam itineris faciendi, cupidus belli gerendi* itp. Ponieważ forma -nd tworzy tu wraz z rzeczownikiem określoną syntagmę, należy przede wszystkim postawić pytanie, jak forma ta jest w tę syntagmę wbudowana, czyli jak w niej funkcjonuje? Otóż to, co od razu rzuca się w oczy to fakt, że formy -nd są w tym wypadku tworzone wyłącznie od czasowników tranzytywnych. Najprościej konstrukcję tę da się objaśnić przy pomocy reguł transformacyjnych, jest ona bowiem tak zbudowana, że zawsze można ją przetransformować albo na a) zdanie czynne, w którym forma -nd wystąpi jako verbum finitum a odpowiedni rzeczownik jako obiekt w akuzatiwie, np. *accipiundis beneficiis* jak *accipiunt beneficia, accepi beneficia* itd., albo na b) zdanie bierne, w którym forma -nd również wystąpi jako verbum finitum, zaś odpowiedni rzeczownik w postaci nominatiwu podmiotu: *accipiuntur beneficia* czy *accepta sunt beneficia*, i wreszcie na c) gerundium z obiektem w akuzatiwie. Ostatnia z tych transformacji jest najbardziej interesująca dla nas, mimo swego de facto teoretycznego charakteru, jak bowiem wiadomo, jest ona w łacinie klasycznej praktycznie jak gdyby „zakazana", tzn. ograniczona w użyciu do nielicznych wypadków. Wykazuje jednak dwie istotne zalety: po pierwsze, jest prostsza niż transformacje a) i b), które dopuszczają większą ilość rozwiązań, a po drugie, jest identyczna znaczeniowo, bowiem *beneficiis accipiundis* znaczy dokładnie to samo, co *accipiundo beneficia*. Jej teoretyczny status nie powinien tu stanowić żadnej przeszkody, ponieważ służy do objaśniania, które przecież już samo w sobie jest czymś teoretycznym. Wszystkie transformacje łączy jednak pewna wspólna im cecha, mianowicie zmiana (odwrócenie) zależności w relacji forma -nd — rzeczownik: najpierw formacja czasownikowa jest zależna od rzeczownika, ale w objaśniającej transformacji jest odwrotnie. Można nawet powiedzieć, że grupa C uzupełnia w pewnym sensie grupę A, w której, jak zauważyliśmy, ograniczona jest możliwość wyrażania obiektu przez formę -nd. Stąd właśnie określenie tej grupy jako *gerundivum pro gerundio*. Jest to oczywiście objaśnienie teoretyczno-gramatyczne a nie odbicie rzeczywistego rozwoju historycznego.

Od strony gramatyki generatywno-transformacyjnej podchodzi do interesującego nas zagadnienia Ada Neschke[16]. W jej ujęciu formy -nd jawią się nam przede wszystkim jako zjawiska występujące w strukturze powierzchniowej, tzn. nie w izolacji, ale poprzez swój stosunek do struktury głębi. Zadaniem tej drugiej jest objaśnienie całokształtu informacji semantycznych i syntaktycznych, zwłaszcza zaś tych, które w strukturze powierzchniowej nie znajdują formalnej, tzn. morfologicznej reprezentacji. Przykładowo gerundium w zdaniu *crescebat urbs alia* (...) *loca appetendo* może być w postępowaniu transformacyjnym zastąpione przez part. praes. *alia loca appetens*, albo przez okolicznik *eo modo*, albo

---

[16] Strukturale und traditionelle Syntax dargestellt am Beispiel von Gerundium und Gerundivum, Glotta LII 1974, s. 237 – 273.

wreszcie przez modalne zdanie poboczne *cum alia loca appetebat*. Mamy tu — jak widać — do czynienia z trzema różnymi konkretyzacjami (realizacjami) wspólnej im wszystkim struktury głębokiej, w której — zgodnie z definicją — winny zawierać się następujące dane: stosunek do zdania głównego (w tym wypadku modalny), czynność (*appetere loca*), sprawca czynności (*urbs*) a także czas (równoczesność w stosunku do zdania głównego) i tryb (taki sam jak w zdaniu głównym). Formalizując całość według obowiązującej tu symboliki[17] otrzymamy odpowiednio: S → NP VP (zdanie główne urbs appetebat) oraz S → NP VP MOD (całość), przy czym MOD formalnie da się przedstawić jako → c.mod. + S'(*cum... loca appetebat*). Struktura S' → NP VP. Struktura VP → V aux Nacc. Ponieważ kategorie czasownikowe (aux) w formie -nd nie są reprezentowane, stosunek tej formy do zdania głównego jest każdorazowo ustalany przez strukturę i semantykę zdania głównego. Wynika z tego, że formom -nd nie przysługuje jakieś szczególne czy „podstawowe" znaczenie.

Przy gerundivum w użyciu *pro gerundio* zwraca Neschke uwagę przede wszystkim na bierny charakter formy -nd, która ponadto w paradygmatycznym układzie reprezentuje związek rzeczownika z przymiotnikiem. Mamy więc *dandis beneficiis* tak jak *magnis beneficiis*, co z kolei da się sprowadzić do zdania *beneficia magna erant*. Zgodność CGN umożliwia tu, jak widać, oddanie na powierzchni tkwiącej w głębi relacji typu podmiot — predykat. *Dandis beneficiis* można zatem sparafrazować w postaci *cum beneficia dabantur*. Jednak zdanie to nie stanowi jeszcze efektu końcowego tego przekształcenia. Jest to tylko transformacja pośrednia, którą ostatecznie można przekształcić na zdanie czynne z obiektem w akuzatiwie. Mamy zatem (Nnom V aux pass.) → (Nacc V aux), czyli (*cum) beneficia dabant*. Gerundium i gerundivum w konstrukcji *pro gerundio* są więc pod względem funkcjonalnym wymienialne. Fakt ten wynika po prostu z ich wspólnej struktury głębi.

Notio necessitatis w predykatywnym użyciu gerundivum da się według Neschke wyprowadzić z tej samej struktury głębokiej, która leży u podstaw takich wyrażeń, jak *oportet, necesse est* itp. Wyrażenia tego rodzaju posiadają wspólną cechę, którą można określić jako *verbum necessitatis*. W transformacji na gerundivum, czyli w realizacji powierzchniowej, cecha ta ulega, co prawda, formalnemu zatarciu, ale w strukturze -nd + CGN + esse zawiera się ona implicite, można ją bowiem transformować na zdania, w których znaczenie konieczności znajduje swój wykładnik morfologiczny.

Wspomnieć wreszcie należy o tych pracach nad gerundium i gerundivum, które zorientowane są tylko na tłumaczenie[18]. Będą to różnego rodzaju próby

---

[17] Objaśnienia znaków: NP (Noun Phrase) — fraza nominalna, VP (Verb Phrase) — fraza werbalna, S (Sentence) — zdanie (główne), S' — zdanie poboczne, c. mod. (conjunction modal) — spójnik modalny, aux (auxiliary) — kategorie czasown. (końcówki czasów i trybów).

[18] P. Witzmann, *Über die Behandlung von nd-Formen*. WZ Rostock XIX 3, 1970 s. 345 n.; O Wittstock, *Übersetzungsalgoritmen im Lateinunterricht*, WZ Rostock XIX 3 1970 s. 339 i n.

budowania pewnych schematów identyfikacyjnych i transformacyjnych, które ułatwić mają tłumaczenie danej formy czy syntagmy. W badaniach tego rodzaju wychodzi się najczęściej — podobnie jak w gramatyce dependencyjnej — od klasyfikacji opartej o „syntagmatyczne otoczenie". Należy więc przykładowo ustalić najpierw czy dana forma -nd występuje z czasownikiem esse czy bez, czy z rzeczownikiem czy sama, następnie w jakim przypadku, czy z przyimkiem itd. Ustaloną w ten sposób formę trzeba teraz skonfrontować z odpowiednio spo-rządzonym schematem identyfikacyjnym. Schematy takie, budowane przeważnie na zasadzie algorytmów, mają ułatwić właściwe rozpoznanie danej formy i przyporządkowanie jej odpowiedniemu znaczeniu według określonego klucza.

Zastanawiając się nad przydatnością przedstawionych tu propozycji w praktyce szkolnej chciałbym najpierw zwrócić uwagę na ich słabe strony. Najmniej przydatne będą zapewne dopiero co przedstawione prace zorientowane wyłącznie na tłumaczenie ze swoimi algorytmicznymi schematami identyfikacyjnymi. Przeznaczone dla celów praktycznych wprowadzają przeważnie pozagramatyczny aparat pojęciowy, toteż z punktu widzenia metodologicznego nie mogą być stosowane w dydaktyce szkolnej, która powinna opierać się na spójnym i w miarę jednolitym wykładzie gramatyki jako całości, a nie na dowolnym różnicowaniu kryteriów w zależności od rodzaju problematyki.

Nie nadaje się również do praktyki szkolnej próba objaśnienia tego zjawiska w ramach gramatyki generatywno–transformacyjnej i to nie tylko ze względu na wysoki stopień sformalizowania, odstraszający czasem nawet specjalistów. Przede wszystkim proponowane tam porównanie frazy *dandis beneficiis* z *magnis beneficiis* wydaje się nieporozumieniem: przymiotnik *magnis* można przecież w przytaczanej frazie swobodnie, tj. bez szkody dla konstrukcji pominąć, w przeciwieństwie do *dandis*, którego usunięcie jest niemożliwe. Wynika to z różnego względem siebie stosunku zależności pomiędzy tymi wyrazami w przytoczonych konstrukcjach: w *magnis beneficiis* składnikiem nośnym konstrukcji, czyli członem konstytutywnym jest *beneneficiis*, natomiast w *dandis beneficiis* jest nim *dandis*. Ponieważ zastrzeżenia budzi też interpretacja znaczenia konieczności w peryfrastycznym użyciu gerundivum, mianowicie sprowadzenie go do wspólnej struktury głębi z wyrażeniami typu *necesse est*. Przecież nawet pomiędzy poszczególnymi wyrażeniami tego typu co *oportet* czy *necesse est* zachodzą pewne uchwytne różnice znaczeniowe. Każda zatem tego rodzaju transformacja musi za sobą pociągać zmiany w strukturze głębi, co sprzeczne jest z zasadami i istotą transformacji w ogóle. Zresztą wywody Neschke nie dają odpowiedzi na pytanie, dlaczego akurat formy -nd mogą wyrażać *notio necessitatis*. Formalizują one jedynie rzecz przez twierdzenie, że w takich wypadkach jak *necesse est* czy *oportet* znaczenie to jest uchwytne leksykalnie, a w peryfrazie z formą -nd nie.

Najbardziej przydatną z punktu widzenia dydaktycznego wydaje się być interpretacja oparta o zasady gramatyki dependencyjnej, ale w formie innej, zmodyfikowanej w stosunku do omawianej wyżej propozycji Steinthala, która w je-

go wersji wykazuje pewne braki i niekonsekwencje. Przede wszystkim w grupie B (formy -nd + CGN) znalazły się konstrukcje nieosobowe typu *eundum est* czy *tacendum est*, które z punktu widzenia formalnego, z uwagi na nieobecność odnośnego rzeczownika, nie mogą odpowiadać kryterium zgodności CGN, czyli nie odpowiadają wymogom definicji, na podstawie której grupę tę wyłoniono.

Następne nieporozumienie wynika z dość niezręcznego podziału na grupy B i C według kryterium zależności od czasownika lub rzeczownika, w wyniku czego zdania typu *pontem faciendum curare* oraz zdania typu *legibus cognoscendis studere*, mimo ewidentnego pokrewieństwa, znalazły się w dwóch różnych grupach, mianowicie *pontem faciendum curare* w grupie B (zależność od czasownika *curare*) zaś *legibus cognoscendis studere* w grupie C (zależność od rzeczownika *lex*)[19]. Powodem tej niekonsekwencji jest zapewne fakt, że z jednej strony każda z tych syntagm jako całość zależy od czasownika i że z drugiej strony każda z nich odpowiada kryterium obecności rzeczownika.

Słabą stroną propozycji Steinthala jest także niejednolitość kryterium przy podziale na poszczególne grupy. Przykładowo A i C wydzielone zostały na podstawie kryterium formalnego, tzn. CGN, w przeciwieństwie do grupy B, o której odrębności zadecydowała funkcja, tzn. użycie predykatywne.

Udoskonaloną wersję ukazania problematyki gerundium — gerundivum na bazie gramatyki dependencyjnej przedstawił F. Heberlein[20]. Dokonując podziału materiału na grupy zdaje on sobie sprawę z tego, że nie można łączyć w jednej grupie gerundivum zarówno osobowego, jak i nieosobowego, jeśli jej wykładnikiem ma być wspomniana zgodność CGN. Z drugiej strony niemądrze byłoby oddzielać od siebie jedno od drugiego, obydwa bowiem spełniają tę samą funkcję syntaktyczną i semantyczną. W takiej sytuacji nie pozostaje mu nic innego, jak tylko zrezygnować ze związku zgody CGN jako kryterium podziału, co w konsekwencji musi oznaczać tym samym także rezygnację z określenia gerundivum w ogóle. Jeśli tak, to niepotrzebne stanie się też określenie gerundium, które w konstrukcji z akuzatiwem wyraża — jak wiadomo — te same stosunki logiczne co gerundivum w konstrukcji z rzeczownikiem. Terminologiczne odróżnienie staje się zatem zbędne. Same w końcu nazwy jako takie niczego jeszcze nie wyjaśniają.

Aby w klasyfikacji nie łączyć ze sobą rzeczy różnych i nie oddzielać od siebie tych, które oddzielane być nie powinny, koniecznym staje się znalezienie nowego kryterium podziału. Weźmy dla przykładu przytaczane wcześniej zdania *pontem faciendum curare* i *legibus cognoscendis studere*. Obydwa posiadają cechę wspólną, którą jest obecność rzeczownika przy formie -nd. Uzyskujemy w ten sposób możliwość podzielenia tych form na dwie grupy, mianowicie na

---

[19] Por. odmienność relacji pomiędzy składnikami konstrukcji w zdaniach *agnum caedundum dare* i *agnum caedundum curare*.

[20] F. Heberlein, *Die Diskussion um die nd-Formen und der Lateinunterricht*, Gymnasium LXXXVIII 1981 s. 162 n.

te, które występują z rzeczownikiem i na te, które występują bez niego. Z tej masy należy dodatkowo oddzielić w postaci odrębnej, a więc trzeciej grupy te formy, które występują ze słowem posiłkowym *esse*. Takie posunięcie podyktowane jest zwłaszcza względami praktycznymi, jako że grupa ta charakteryzuje się jeszcze odrębną właściwością, jaką jest *notio necessitatis*.

Nietrudno zauważyć, że proponowany tu nowy podział do tej pory nie ma jeszcze nic wspólnego z gramatyką dependencyjną, którą w pierwszym rzędzie powinno charakteryzować określenie poszczególnych form na podstawie roli, czyli funkcji, jaką pełnią one w zdaniu. Otóż postulat ten — zdaniem Herberleina — można uwzględnić wprowadzając do tej klasyfikacji dodatkowy podział tych form opierając się o poszczególne przypadki i konkretnie już pełnione przez nie funkcje w zdaniu. Weźmy dla przykladu formy -nd w genetiwie: mogą one występować albo jako dopełnienie (jeśli rządzi nimi przymiotnik), np. *cupidus te audiendi* w grupie form niezależnych od rzeczownika, czy *regendae rei publicae scientissimus* w grupie tych form występujących w zależności od rzeczownika, albo jako atrybut (przydawka) np. *ars vera ac falsa diiudicandi* w grupie pierwszej, oraz *consilium urbis capiendae* w grupie drugiej.

Rezultatem badań nad gerundium i gerundivum w ciągu ostatnich dziesięcioleci są, jak zauważyliśmy — trzy modyfikacje w stosunku do tradycyjnego pojmowania tej kategorii w praktyce szkolnej.

Są to:

— po pierwsze, rezygnacja z nadawania gerundivum jakiegoś „podstawowego znaczenia" w sensie przyszłości, konieczności czy pasywności,

— po drugie, ograniczenie znaczenia konieczności do konkretnych sytuacji składniowych, mianowicie do związków z czasownikiem *esse*,

— po trzecie, ustalenie predykatywnego charakteru gerundivum w konstrukcji „pro gerundio" odpowiadającego relacji pomiędzy czasownikiem i jego obiektem.

Jeśli co do dwóch ostatnich z tych modyfikacji nie można mieć zastrzeżeń, to jednak pierwsza z nich nasuwa — moim zdaniem — pewne wątpliwości. Dotyczy to wszystkich trzech aspektów znaczeniowych, które przytoczyliśmy. Przekonanie o neutralnym pod względem diatezy charakterze gerundium i gerundivum wynika w pierwszym rzędzie z historycznej hipotezy K. Strunka, który w tej formacji chce widzieć pochodne dawnego infinitiwu, obojętnego pierwotnie względem kategorii strony. Tradycyjny pogląd o wyłącznie pasywnym charakterze gerundivum bierze się jego zdaniem z błędnego pojmowania jego roli w tzw. konstrukcjach *gerundivum pro gerundio* oraz z tego, że konstrukcje te dają się najłatwiej transformować na zdania pasywne[21]. Pomija tu jednak Strunk pewien istotny dla mnie aspekt. Otóż powszechne występowanie gerundivum w syntagmach noszących od strony gramatycznej wyraźne znamiona pa-

[21] Nie bez znaczenia pozostaje tu także fakt, że w konstrukcjach z gerundivum brak jest agensa, co dodatkowo podnosi pasywny walor tych konstrukcji.

sywności nie mogło, przynajmniej w części, nie odbić się w analogicznym oddziaływaniu tego faktu na pewne izolowane, pojedyncze gerundiva, których bierne znaczenie, mimo iż nie determinowane gramatycznie, staje się odtąd faktem. Leksykalny charakter tego zjawiska niczego tu nie zmienia. Potwierdzają to okazjonalne tłumaczenia starożytne przy pomocy greckiego participium medio-pasywnego na -μενος.

To samo dotyczy znaczenia konieczności: co prawda, jest ono z jednej strony uwarunkowane występowaniem w ściśle określonej peryfrazie, jednak częste występowanie w takich właśnie peryfrazach mogło spowodować przeniesienie tego znaczenia na znaczną ilość form izolowanych, tzn. pozostających poza postulowanym tu kontekstem. Także i w tym przypadku pozostaje sprawą drugorzędną, czy zjawisko to ma charakter gramatyczny czy leksykalny. Ważny jest sam fakt jego zaistnienia, który i tym razem potwierdzają źródła antyczne[22].

Przeniesienie znaczenia z określonej konstrukcji gramatycznej na pojedyncze wyrazy dotyczyć może wreszcie domniemanego związku gerundivum z futurum, zwłaszcza że już gramatycy rzymscy traktowali je nieraz jako imiesłów czasu przyszłego[23]. Ostatecznie płynie stąd wniosek, że przy definiowaniu gerundivum jako formacji morfologicznej bez jednoznacznie określonego znaczenia w sensie kategorialnym nie należy zapominać, że często tkwi w nim w mniejszym lub większym stopniu szczególna podatność czy potencjalna zdolność do wyrażania takich wartości i cech semantycznych, jak passivum, futurum i *notio necessitatis*.

Kraków

AUS DEN UNTERSUCHUNGEN ZUM GERUNDIUM UND GERUNDIVUM

Zusammenfassung

Als Ergebnis der wissenschaftlichen Forschungen auf dem Gebiet der Untersuchungen zum Gerundium und Gerundivum in den letzten Jahrzehnten machten sich drei Modifikationen gegenüber der herkömmlichen Schulgrammatik bemerkbar:

1. der Verzicht auf eine allgemeine Grundbedeutung des Gerundivs als etwas Futurisches, Passives und Notwendiges,

2. die Beschränkung der semantischen (modalen) Notwendigkeitskomponente auf die konkreten, kontextuellen Bedingungen, nämlich auf die Verbindungen mit *esse*,

---

[22] Co do *secundus* — ἑπόμενος por. Szantyr, s. 370.

[23] Por. Prisc. GL II s. 567 *amandus*: ὁ φιληθησόμενος καὶ ὁ φιλητέος; Charis. (GL I s. 180) „*Comminianus grammaticus ita de participio breviter refert* (...) *participia* (...) *trahuntur a verbo activo duo, praesentis et futuri, ut scriptus scribendus*". Związek gerundivum z przyszłością często staje się wyraźniejszy przy konfrontacji z part. pf.: *ante conditam condendamve urbem* (Liv. praef. 6); *facta fugis, facienda petis, quaerenda per orbem altera, quaesita est altera terra tibi* (Ovid. *Heroid.* 7, 15 - Dido); *per totum tempus hiemis quies inter labores aut iam exhaustos aut mox exhauriendos renovavit corpora animosque ad omnia de integro patienda* (Liv. 21, 21, 8).

3. die Feststellung eines prädikativen Charakters des Gerundivums in der bekannten *gerundivum-pro–gerundio* — Konstruktion im Sinne einer Verb – Objekt – Beziehung.

Wenn wir mit den zwei letzteren Modifikationen im allgemeinen einverstanden sein könnten, erheben sich doch hinsichtlich der ersteren der Feststellungen manche Bedenken. Sie betreffen alle obenerwähnten Bedeutungskomponenten.

Abgesehen von der Frage ob sich das Gerundivum aus dem Gerundium entwickelt hat und auch von dem Problem der genetischen Priorität, muß im allgemeinen zugestanden werden, daß die traditionelle Meinung von dem ausschließlich passiven Charakter des Gerundivums einer Fehlvorstellung von seiner Rolle in der *gerundivum–pro–gerundio* — Konstruktion entspringt. Von großer Bedeutung ist besonders die Tatsache, daß sich diese Konstruktionen sehr leicht ins Passivum transformieren lassen.

Man darf aber dabei auch nicht vergessen, daß die häufige Verwendung von Gerundivum in Syntagmen, die von der grammatischen Seite als eindeutig passiv markiert sind, konnte nicht — wenn auch lediglich teilweise — ohne Einfluß auf die Bedeutung mancher einzelnen, isolierten gerundiva bleiben. Die neue, modifizierte Bedeutung — obwohl grammatisch nicht mehr von dem Kontext bestimmt — ist einfach Tatsache geworden. Der lexikalische Charakter dieser Erscheinung soll hier keine wesentliche Rolle spielen.

Dasselbe betrifft auch die futurische Bedeutung der gerundiva und die *notio necessitatis*. Zu klären, wie weit das Phänomen an Boden gewonnen hat, bleibt natürlich eine wichtige Aufgabe der Forschung.

Eos LXXX 1992
PL ISSN 0012–7825

UNE PARODIE ET UNE PALINODIE D'HORACE, PAR M.K. SARBIEWSKI

Par

MARIA ŁUKASZEWICZ–CHANTRY

La parodie et la palinodie sont deux des différents procédés d'imitation utilisés par Sarbiewski. Ces deux procédés littéraires ont déjà été présentés dans un article de J. Budzyński[1], dont je me suis inspirée. J'ai en effet conservé les mêmes textes de Sarbiewski, mais pour en proposer une interprétation différente.

Le mot „parodia" n'a pas le sens moderne de parodie. Au XVII[e] siècle, écrire une parodie signifiait composer une oeuvre, surtout religieuse, à partir d'éléments de littérature païenne[2]. Dans le processus de parodie, l'„architexte" (texte de départ) est complètement décomposé et absorbé par le texte d'arrivée. Il perd totalement son identité d'origine pour se réincarner dans le nouveau texte, où ses éléments rempliront de nouvelles fonctions. Il partage le sort de ces temples antiques dont on a utilisé les pierres pour construire des églises chrétiennes.

La palinodie, au contraire, ne touche pas à l'identité de l'„architexte". Elle garde ses distances par rapport à l'„architexte" et lui reconnaît une souveraineté immuable, en vue d'établir un dialogue polémique et de se livrer à un jeu intertextuel. Elle part d'une allusion littéraire et se développe indépendamment de l'„architexte", mais se présente aussi comme la „suite" de celui–ci. Elle est une imitation sciemment différente de l'original, et gagne ainsi son caractère de réplique[3]. Autant la parodie gomme la différence entre deux textes, autant la palinodie accentue cette différence.

Nous allons maintenant étudier ces deux procédés d'imitation à travers deux exemples: l'hymne à la Vierge de Sarbiewski (II, 18), comme parodie de l'hymne à Diane et Apollon d'Horace (I, 21); et l'épode 3 de Sarbiewski comme palinodie de l'épode 2 d'Horace.

---

[1] J. Budzyński, *Parodia i palinodia horacjańska w liryce M.K. Sarbiewskiego. Studium z techniki poezji barokowej,* Meander XXX 1975, pp. 89 – 108.

[2] *Ibidem* p. 84. et T. Michałowska, *Staropolska teoria genologiczna,* Wrocław... 1974.

[3] Budzyński, *o. c.* pp. 102 et suivantes.

Parodie: analyse

L'hymne à la Vierge de Sarbiewski, *In D. Virginem Matrem*, a également deux sous–titres: *carmen seculare* et *Parodia ex Q. Horatio Flacco.* Ces sous–titres se présentent d'emblée comme un signal métatextuel qui place le poème de Sarbiewski dans la tradition littéraire au côté d'Horace. Bien que consciente du rapport que le premier sous–titre ne manque pas d'établir entre cette ode et le Chant Séculaire d'Horace, nous nous bornerons à la comparer à l'ode I, 21, qui est la source directe de la parodie de Sarbiewski.

Nous sommes en présence de deux textes qui ont entre eux un décalage de 17 siècles, mais qui ont tous deux été écrits au même endroit, à Rome et dans ses environs. Toutefois, l'auteur du premier était romain, tandis que l'auteur du second venait d'un pays froid, lointain et barbare.

Pourtant, ces deux textes sont écrits dans la même langue et versifiés selon la même métrique: „Versus Asclepiadeus II". Et les similitudes entre les deux textes ne s'arrêtent pas là, comme nous allons le voir.

Ces poèmes appartiennent au genre bien structuré qu'est l'hymne[4]. A cette structure trinaire classique, Sarbiewski, superpose une autre structure trinaire en y introduisant des didascalies: „puerorum chorus", „puellarum chorus" et „uterque chorus". Ceci peut évoquer le Chant Séculaire d'Horace, qui était chanté par deux choeurs de filles et de garçons, mais d'autre part Sarbiewski reste, en mentionnant ces didascalies, fidèle à sa propre théorie poétique: on trouve en effet dans son oeuvre *Characteres lyrici seu Horatius et Pindarus* une analyse de la poésie lyrique dans laquelle il partage chaque poème en trois parties, intitulées „ingressus, seu prooemium", „episodium, seu digressus" et „regressus, seu epilogus"[5]. Bien sûr, la structure dominante reste quand même celle de l'hymne.

Dans son introduction, Horace s'adresse explicitement à trois dieux: Diane, Apollon et Latone (à un degré différent, il s'adresse aussi implicitement à Jupiter, puisqu'il le nomme). Trois dieux, même de la même famille, cela peut paraître beaucoup pour un petit hymne: mais c'est pour le poète un moyen d'exercer son talent en s'arrangeant pour partager équitablement ses vers entre ces divinités irritables, afin de n'en offenser aucune.

La première invocation va à Diane. Son nom, à l'accusatif comme de coutume dans un hymne, est mis en évidence, en tête du premier vers. Vient ensuite Apollon: il a droit à tout le deuxième vers. Mais cette seconde position est contrebalancée par un épithète supplémentaire par rapport à Diane, „intonsus", mis en tête du vers; son nom („Cynthius") est également mis en évidence à la fin du vers. Vient enfin Latone, dont le nom est mis en évidence en tête du

---

[4] R. Janko, *The Structure of the Homeric Hymnos. A Study in Genre,* Hermes CIX 1981, pp. 9 – 24.

[5] M.K. Sarbiewski, *Characteres lyrici seu Horatius et Pindarus. Praecepta poetica,* Wrocław 1958, pp. 66 – 90.

troisième vers, et dont la troisième position est contrebalancée par un épithète composé de deux mots, „dilecta Iovi", et par l'attribution de deux vers. Conclusion, plus leur nom est cité tard, plus ils ont d'épithètes[6].

L'introduction, en raison du nombre d'invocations qu'elle comprend, occupe toute la première strophe. Ce n'est pas le cas chez Sarbiewski qui, conséquence de sa religion, n'a qu'une personne à invoquer: la Vierge. Son nom, comme chez Horace, est mis en évidence en tête du premier vers et à l'accusatif. Notons aussi qu'en réalité, il ne s'agit pas de son nom mais d'un titre: „regina". Les vers suivants vont servir à le développer.

Après le titre de „regina", Sarbiewski termine son premier vers comme Horace: „tenerae dicite virgines". Cependant, si la phrase semble tout à fait identique à celle d'Horace quant à la forme, elle comporte en réalité une différence significative. Chez Horace, on retrouve le verbe „dicite" („pueri dicite") dans le deuxième vers, et pour les deux „dicite", on peut se demander qui est le sujet. Il y a deux interprétations possibles, selon Francis Cairns:

> „On one account the ode is a set of instructions for a hymn and the speaker is Horace. On the other the ode is sung by a choir of boys and girls"[7].

Chez Sarbiewski, cette ambiguïté disparaît, et le sujet lyrique est collectif: c'est le choeur indiqué par la didascalie. Ainsi le texte de Sarbiewski contient–il une information pour nous sur son interprétation d'Horace.

La partie centrale de l'ode d'Horace, comme l'introduction, a une structure très précise. Les vers 5 et 6 contiennent les attributs de Diane; les vers 7 et 8, les endroits consacrés à Diane; les vers 9 et 10, les endroits consacrés à Apollon; et les vers 11 et 12, les attribut d'Apollon[8].

Diane est la déesse qui aime les fleuves et les forêts. Horace décrit d'abord son domaine dans une dimension horizontale: du mont Algide, dans le Latium, en passant par le mont Erymanthe, en Arcadie, et jusqu'au mont Cragus, en Lycie. Diane est donc vénérée de l'Italie à l'Asie mineure. Mais le poète introduit aussi une dimension verticale dans sa description: les endroits qu'il cite sont des montagnes, lieux que l'homme considère traditionnellement comme traits d'union entre la terre et le ciel.

Sarbiewski sort plus vite de son introduction et présente déjà dans la première strophe de son poème les attributs de la Vierge. Elle est la reine du ciel, son domaine est plus haut que les montagnes et détaché de la terre; ses attributs sont „un chariot d'aurore" et „les étoiles". Les couleurs passent aussi des ombres vertes et noires du domaine forestier de Diane aux lumières roses de l'aurore et au scintillement argenté des étoiles. Les éléments „chariot d'aurore" et

---

[6] Cf. N.E. Collinge, *The Structure of Horace's Odes*, London, 1961, p. 110.
[7] F. Cairns, *Five 'Religious' Odes of Horace*, American Journal of Philology XCII 1971, p. 441.
[8] Cf. Collinge, *o. c.* p. 110.

„étoiles" ne sortent pas du cadre de la mythologie classique, mais Sarbiewski leur superpose ici une autre tradition, sa tradition chrétienne. Dans cette tradition, l'aurore est le symbole de la victoire de Dieu sur le monde des ténèbres (cfr. *Livre de Job,* 38, 12 à 15).

Quant aux étoiles, on trouve dans l'*Apocalypse* (12, 1):

> „Ensuite parut, dans le ciel, un grand signe: une Femme, enveloppée dans le soleil, la lune sous les pieds, la tête couronnée de douze étoiles".

Dans la tradition de l'Eglise, ce passage fait référence à Marie. On peut observer des traces de cette tradition dans l'iconographie religieuse, où la Vierge, reine du ciel, est souvent représentée entourée d'étoiles. Celles–ci n'ont pas qu'une simple valeur ornementale; dans l'hymne de Sarbiewski, la reine des étoiles a le pouvoir de changer leur course, pouvoir très puissant si l'on sait que l'Ancien Testament ne confère ce pouvoir qu'à la volonté seule de Dieu (Isaïe, 40, 26 et Psaume 19, 2).

Dans les deux premiers vers de sa troisième strophe, Horace cite les endroits consacrés à Apollon: la vallée de Tempé et l'île de Délos. Il y avait déjà une allusion à cette île dans le deuxième vers de la première strophe, où Apollon était appelé „Cynthius", du nom du mont où Diane et lui sont nés, sur l'île de Délos. Viennent ensuite les attributs d'Apollon: le carquois et la lyre qu'il a reçu de son frère Mercure. Ces deux objets sont les accessoires de deux réalités distinctes du monde: la guerre et la poésie. On va retrouver ces deux réalités dans les strophes 2 et 3 de l'ode de Sarbiewski.

L'analyse de la deuxième strophe de Sarbiewski dépend de sa traduction. Si l'on reconnaît au premier vers „Vos laetam citharis, et sonitu lyrae" la même syntaxe que le vers équivalent d'Horace, alors, c'est la Vierge qui aime les cithares et le son de la lyre. On lui attribue dès lors un nouvel univers, celui de la poésie, qui est évoqué par l'épithète „Pierius" du deuxième vers. Cet épithète était très répandu dans la poésie néo–latine pour faire référence aux Muses. Horace aussi l'utilisait dans ses odes. L'adjectif „Pierius" implique donc une poésie idéale, d'essence divine, correspondant parfaitement à l'idée que Sarbiewski a du poète: un créateur, à l'image d'un Dieu qui est source de tout art. Il y a dans cette image de la poésie une réflexion métapoétique qui lui donne une valeur métaphysique de dépendance par rapport aux valeurs absolues. Il n'est donc pas étonnant que la Vierge soit ici présentée comme protectrice de la poésie et qu'après le ciel, le monde de la poésie soit le deuxième endroit sur lequel elle règne.

Si maintenant on traduit le premier vers de la deuxième strophe en prenant „citharis" et „sonitu lyrae" non plus comme les instruments que Marie aime, mais comme les instruments au moyen desquels on la loue („laeta" étant pris dans son sens absolu: joyeuse), l'ode de Sarbiewski prend alors une autre valeur, une valeur de psaume. On retrouve en effet dans les Psaumes la même énumération d'instruments par lesquels on invite à louer Dieu. Ainsi dans le Psaume 80, 2 et 3:

Acclamez joyeusement Dieu, notre soutien,
acclamez le Dieu de Jacob.
Jouez de la cithare, frappez le tambourin,
pincez la harpe mélodieuse et la lyre.

Dans cette optique, il faut mettre les strophes 2 et 3 en parallèle; on a alors un choeur de garçons et un choeur de filles qui s'invitent mutuellement à louer la Vierge, en énumérant les instruments par lesquels il convient de le faire. Les garçons proposent aux filles des instruments délicats („cithara", „lyra" et „fides") qui renvoient à la confortable ambiguïté de sens de „tenerae" („jeunes" ou „délicates") dans le premier vers de l'introduction. Les filles proposent aux garçons des instruments plus bruyants, à connotation virile et même guerrière („Marsa tibia", „tympanum raucum" et „classicum loquax"). Notons au passage l'emploi intéressant de l'adjectif „Marsus", qui vient du nom des Marses („Marsi"), peuplade belliqueuse et valeureuse du Latium. Sarbiewski reste ici très fidèle au vocabulaire d'Horace, qui utilisait parfois cet adjectif dans des contextes de guerre ou de bravoure (Odes III, 5, 9; II, 20, 18). Notons aussi que tous les instruments faisant ici référence aux Psaumes, ainsi que leurs épithètes, proviennent aussi du vocabulaire d'Horace. Notons enfin que, dans l'optique d'un psaume, l'utilisation de l'adjectif „Pierius" dans la deuxième strophe peut avoir un sens métapoétique: la poésie idéale sert à louer Dieu et la Vierge.

En conclusion de cette deuxième strophe, on peut dire que si on entend „Vos laetam citharis, et sonitu lyrae" dans le sens de „celle qui aime la poésie", la strophe continue à décrire les attributs de la Vierge et entre dans le cadre d'un hymne classique; si en revanche on l'entend dans le sens de „celle qui est joyeuse et qu'on loue par les cithares et la lyre", la strophe prend les caractères d'un psaume.

Dans la troisième strophe, la Vierge reçoit le titre de „Nympha pugnarum"[9]. Chez Horace, l'attribut „pharetra" d'Apollon renvoie à la guerre et surtout à la maladie qu'il peut semer au moyen de ses flèches empoisonnées (cf. strophe 4). Par ce moyen, le poète semble rappeler au dieu son pouvoir, et prépare déjà le terrain à la prière de la dernière strophe, dans laquelle il va demander au dieu d'utiliser ce pouvoir. De la même manière chez Sarbiewski, la Vierge est appelée „Nympha pugnarum", comme anticipation à la prière de la dernière strophe où le poète va également lui demander d'utiliser sa puissance.

Dans la prière de sa conclusion, Horace demande à Apollon d'écarter la guerre et la maladie du peuple romain et de César et de les envoyer plutôt sur les Perses — en fait, il s'agit des Parthes, qui ont parfois reçu les noms stylisés de Mèdes ou Perses — et les Bretons. Les Parthes et les Bretons représentaient les extrémités de l'Empire, à l'est et à l'ouest. Ils étaient donc très éloignés,

---

[9] Chez J. Balde, Marie, étant la Vierge par excellence, est souvent appelée „nympha" (cf. J. Balde, *Odes*, livres I et II, traduction et notes par A. Thill, Université de Haute Alsace, Centre de Recherches et d'Etudes Rhénanes, 1987).

d'une part, mais constituaient aussi d'autre part un danger pour les frontières de l'Empire. Chez Sarbiewski, les ennemis deviennent les Mèdes et les Gètes. Quant aux Mèdes, il s'agit toujours des Parthes, peuple simplement éloigné de la Pologne, qui a conservé sa réputation belliqueuse et que Sarbiewski cite à la suite d'Horace. Par contre, le deuxième ennemi devient les Gètes. A l'époque de Sarbiewski, on considérait ceux–ci comme les ancêtres des Tatars, peuplades d'origine mongole ou turque ayant la réputation d'envahisseurs venus de l'est. Pour les Polonais du XVII[e] siècle, il s'agissait plutôt des Turcs, qui leur avaient souvent fait la guerre (du vivant de Sarbiewski, de 1620 à 1621).

Dans sa prière, Sarbiewski demande aussi à la Vierge de détourner les „querelles des grands" („graves procerum iras") vers l'ennemi. C'est une allusion à la situation politique du moment en Pologne. Mais ce vers de Sarbiewski nous permet également de comprendre son interprétation de la prière d'Horace: peut–être le poète latin craignait–il une guerre civile à Rome et cherchait–il à détourner l'agressivité de ses compatriotes vers un ennemi extérieur[10]. Il est intéressant à ce propos de constater que les deux poètes utilisent un verbe au futur („aget") dans le dernier vers de leur ode. Généralement, la prière finale d'un hymne se termine par un subjonctif présent. Selon Francis Cairns:

> „This may be simply a device for expressing confidence that a prayer of great public importance will be fulfilled. (...) It may also be that in antiquity such a substitution is a device to call attention to the author's innovation upon the conventions within which he is composing"[11].

Une autre explication pourrait être celle de N.E. Collinge, qui met l'accent sur le caractère d'ἀποπομπή de la prière[12]. Cette prière de conjuration d'un fléau peut justifier l'emploi du futur.

Remarquons enfin que dans sa prière, Sarbiewski considère la Vierge comme protectrice des chrétiens et lui demande de détourner les catastrophes vers des peuples païens. Il imite ainsi Horace qui, en bon Romain, partageait le monde de manière très manichéenne entre „les Romains" et „les Barbares", et qui considérait qu'un dieu romain comme Apollon se devait de protéger „son" peuple au mépris des autres peuples. On peut donc expliquer le manque apparent de charité chrétienne de Sarbiewski en disant qu'il ne fait ici que se conformer au modèle poétique d'Horace. Par ailleurs, on peut relier son comportement à une appréhension justifiée par le contexte historique, puisqu'il a écrit son ode à une époque ou les Ottomans menaçaient non seulement la Pologne, mais aussi toute l'Europe, c'est à dire la chrétienté.

En conclusion, nous pouvons donc dire que l'hymne de Sarbiewski est une parodie de l'hymne d'Horace, dans le sens que nous avons défini plus haut. Il

---

[10] Cf. M.S. Santirocco, *Unity and Design in Horace's Odes,* Chapel Hill and London 1986, p. 78.

[11] Cairns, *o. c.* pp. 442 – 443, note 30.

[12] Collinge, *o. c.* p. 110.

imite Horace sur plusieurs plans. Tout d'abord la langue. Presque tout le vocabulaire des hymnes de Sarbiewski correspond fidèlement au vocabulaire d'Horace[13], tant pour les noms communs que pour les noms propres, et que son imitation ne s'arrête pas aux mots, mais s'étend même aux phrases. Notons cependant qu'en ce qui concerne l'emploi de certains noms mythologiques (par exemple „Pierius" ou „nympha"), il faut se rappeler qu'ils peuvent avoir subi une modification de sens. La mythologie païenne a en effet été „apprivoisée" par le christianisme, qui lui a souvent conféré une interprétation allégorique.

Ensuite, sur le plan des règles poétiques, Sarbiewski respecte la rigueur de l'hymne classique et la versification propre à Horace. Enfin, sur le plan de la réalité présentée dans son hymne, il reste universellement classique, à tel point que dans le cas qui nous occupe, il ne cite pas nommément la Vierge en sorte qu'on pourrait attribuer l'hymne à importe quelle divinité païenne. Ce n'est que le titre qui nous apprend à qui l'hymne est consacré, et qui oriente la compréhension du poème dans un sens déterminé, invitant le lecteur à y retrouver des allusions à l'univers judéo–chrétien et même à la structure textuelle des Psaumes.

Palinodie: analyse

La troisième épode de Sarbiewski, *Laus otii religiosi,* porte un sous–titre–commentaire: *Palinodia ad secundam libri Epodon Odam Q. Horatii Flacci....* Ce sous–titre indique déjà avec quel texte Sarbiewski va se livrer à un jeu intertextuel. Ce jeu va se manifester sur plusieurs plans: sur le plan de la langue, sur le plan des règles poétiques et sur le plan de la réalité présentée. Sarbiewski reprend le même thème de la vie heureuse, mais le définit de manière différente, conséquence de sa propre hiérarchie des valeurs, et le présente au moyen de conventions littéraires différentes. Par exemple, une différence marquante apparaît dans la situation communicative. Chez Horace, elle prend la forme à deux niveaux du schéma suivant:

	Destinateur:	Personnage:	Destinataire:
1.	Narrateur (Horace)	Alfius	indéterminé
2.	Alfius	„vir beatus"	indéterminé

Il est intéressant de noter l'ordre de ces deux discours ainsi que le conflit naissant des informations qui les opposent. D'abord, le narrateur donne la parole à son personnage (Alfius), qui va s'adonner à un monologue de 66 vers. Ensuite, le narrateur reprend la parole pour énoncer en 4 vers des faits qui remettent en question tout le monologue de son personnage. Comme toujours dans ce genre de conflit entre un niveau inférieur (le discours du personnage) et un

[13] B.O. Dominicus, *Lexicon Horatianum,* Hildesheim 1965, vol. 1 – 2.

niveau supérieur (le discours du narrateur), c'est ce dernier qui a le plus de poids et qui impose l'interprétation des paroles du personnage.

Dans l'épode de Sarbiewski, ce conflit n'existe plus, car la situation communicative est modifiée: Alfius est „dégradé", passant d'une position de personnage parlant à une position de personnage muet, au même titre que le „vir beatus". La situation communicative prend donc une forme à un seul niveau, selon le schéma suivant:

Destinateur:	Personnage:	Destinataire:
Narrateur (Sarbiewski)	Alfius et „vir beatus"	Horace

Un nouvel élément apparaît ici: le destinataire (Horace) est déterminé. Sarbiewski s'adresse à ce destinataire dès le premier vers de son épode („Flacce"), lui donnant d'emblée le caractère d'une réplique, c'est à dire, d'une palinodie.

Sarbiewski et Horace partent de l'idée de l'homme heureux mais concrétisent cet idéal en le reportant sur des personnages différents manifestés par des activités différentes.

Le premier vers de l'épode de Sarbiewski paraphrase le premier vers d'Horace („Beatus ille qui procul negotiis"), tout en introduisant une polémique. La conjonction initiale „At", qui généralement met en opposition deux membres de phrase, oppose ici deux poèmes. Le comparatif „beatior" accentue cette opposition en donnant la réplique au positif „beatus" d'Horace. L'opposition s'accompagne aussi de „nunc erit", qui distingue une situation ancienne décrite par Horace de la situation nouvelle qui va être décrite. Le deuxième vers, dont le sens est trop général, ne contient aucune polémique, mais se rapporte toujours au premier vers d'Horace:

Horace: „... qui procul negotiis";
Sarbiewski: „Qui, mole curarum procul".

La deuxième opposition importante apparaît dans le troisième vers. Selon Horace, est heureux celui qui travaille sur les champs de son père[14]; selon Sarbiewski, est heureux celui qui les quitte. Mais on peut conclure du sous–titre (*Cum amoenam colegii Societatis Jesu Vilnensis Nemecinae villam per sextiles ferias inviseret*) ainsi que des images qui vont suivre, que le verbe „quitter" prend ici une coloration particulière. Il faut le comprendre dans un sens évangélique, et se rappeler comment les apôtres ont „quitté" leur vie de pêcheurs et la barque de leur père pour suivre le Christ (Mt, 4, 12 – 22; Mc, 1, 14 – 20).

Pour Sarbiewski, les „paterna rura" représentent bien sûr toujours la campagne, mais aussi „le monde" dans le sens biblique. La campagne perd sa qualité

---

[14] „Allusion furtive à l'âge d'or", selon L. Duret, *Martial et la deuxième* Epode *d'Horace: quelques réflexions sur l'imitation"*, Revue des Etudes Latines LV 1977, p. 176.

d'Arcadie idéale d'Horace, car la vie qui s'y déroule est pleine de soucis et de querelles. Sarbiewski utilise, dans sa polémique avec Horace, le vocabulaire et la syntaxe du poète latin:

Horace: „solutus omni faenore" (vers 4);
Sarbiewski: „solutus omni iurgio" (4).
Horace: „forumque vitat et superba civium potentiorum limina" (7 – 8);
Sarbiewski: „rixasque vitat et scelesta curiae rapacioris limina" (7 – 8).

De même, chez Horace l'hiver et ses orages ne sont pas dangereux: ils sont les signes du début de la saison de la chasse (29 et suivants), alors que chez Sarbiewski, ils deviennent sources de soucis du paysan (5 – 6). Ainsi les „paterna rura" de Sarbiewski sont l'image du „monde" et de son „negotium profanum" auxquels il va bientôt opposer l'"otium religiosum".

Après avoir décrit le „monde" que l'on „quitte", Sarbiewski se concentre sur son personnage et ses états d'âme. Pour indiquer le moment où commence la réflexion de son personnage, il évoque le troupeau dispersé d'Horace:

„aut in reducta valle mugientium
prospectat errantes greges" (11 – 12).

Dans son nouveau contexte, le troupeau prend le sens métaphorique des pensées du personnage:

„Aut in reducta sede dispersum gregem
Errantis animi colligit" (11 – 12).

Les images des vers suivants s'éloignent de celles de l'épode d'Horace. Ces vers sont porteurs du message le plus important de tout le poème. Le soir est tombé, les étoiles apparaissent et la nuit approche; dans cette nuit, quelqu'un pleure, en dépit des promesses de bonheur énoncées dans les premiers vers. La raison de ce chagrin est double: d'abord, le personnage regrette tout ce qu'il a perdu en vivant dans le „monde" (vers 9 – 10), ensuite, il se lamente sur sa situation présente. Cette nuit qui l'entoure, c'est aussi l'obscurité de son paysage intérieur: le paysage d'une âme exilée du monde de la lumière et condamnée à mener une existence terrestre, parmi les ombres (23 – 24). Sa seule joie est de contempler des rais de lumière qui filtrent par les interstices d'un palais céleste (17 – 20). Comme l'interprète Maren–Sofie Röstvig, son exil est platonique ou hermétique[15]. Mais ici, l'exilé est conscient de son exil. Il est présenté comme quelqu'un qui veille:

„Per ora cuius uberes eunt aquae,
Somnos quod avertat graves" (25 – 26).

---

[15] Cf. M.S. Röstvig, *The Happy Man. Studies in the métamorphoses of a classical ideal*. Vol. 1, Oslo 1962, pp. 77 et suivantes.

Ces vers, par contraste, font référence aux vers d'Horace:

„Frondesque lymphis obstrepunt manantibus
Somnos quod invitet leves" (27–28).

A cette simple image de petit somme qu'on trouve chez Horace, Sarbiewski va imposer une nouvelle interprétation. Au personnage endormi d'Horace, il oppose son personnage qui veille. Autrement dit, à un personnage qui ne voit pas plus loin que le monde des apparences, il oppose son personnage qui a les yeux ouverts et qui voit le monde de l'absolu et de la vérité. C'est ici que se trouve l'explication du comparatif „beatior". En effet, en continuant l'interprétation platonique, on s'aperçoit que le personnage d'Horace, comme tout homme, ne peut être totalement heureux même s'il habite une Arcadie „idéale", car cette Arcadie se trouve dans un „creux de la terre"[16]. Par contre, le personnage de Sarbiewski se sait exilé dans un monde imparfait, et sait aussi qu'il appartient déjà à un monde parfait. Il est „héritier de l'éternité" (22). Cette seule pensée change aussi son paysage intérieur, car il voit déjà la lumière de l'aube au bout de la nuit de son âme (27 – 30). Et cette lumière céleste change sa conception du monde dans lequel il est exilé: il voit la présence de Dieu partout dans la nature infiltrée de la présence divine. La nature est surtout représentée par la végétation, et celle–ci tend vers son créateur. Les fleurs évoquées dans les vers de Sarbiewski sont le „ligustrum blanc", la „rose rouge" et le „lys pâle". Ces deux dernières sont les plus symboliques de la tradition occidentale. Or le contexte correspond ici très bien avec le sens symbolique qu'on accorde généralement à ces fleurs[17]. La rose, rappelons-le, a souvent été considérée comme transfiguration des gouttes de sang du Christ, devenant ainsi symbole de résurrection et immortalité, donc de renaissance mystique, de puissance spirituelle d'une âme régénérée. Le lys est symbole de blancheur et de pureté, mais aussi, dans la tradition biblique, symbole du choix de l'être aimé de Dieu (Cantique des cantiques, 1, 2) et de l'abandon mystique à la grâce de Dieu (Mt, 6, 28). Ces fleurs, comme toute la végétation dans cette image, ont un sens mystique. Elles pleurent leur éloignement par rapport à Dieu, elles dialoguent avec les étoiles et exhalent leurs soupirs odorants. L'homme qui les admire est ému, et communie ainsi avec la nature, dans le sens franciscain ou peut–être aussi hermétique[18]; il cherche les traces de Dieu dans sa création. C'est sur cette image que se termine la première partie de l'épode, où il était expliqué qu'on trouve le bonheur dans la contemplation et l'union mystique avec Dieu, en accompagnant la nature qui tend vers Lui. C'est pourquoi le personnage de Sarbiewski était appelé „beatior". Celui d'Horace restait dans les limites du monde des apparences.

---

[16] Platon, Phédon, VI, 109. Oeuvres complètes, vol. 1, NRF Gallimard, Paris 1977, pp. 842 – 843.

[17] J. Chevalier et A. Cheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, Paris 1982, pp. 577 – 578 et 822 – 824.

[18] Röstvig, *o. c.* pp. 78 et 164 – 172, et *Corpus Hermeticum*, vol. 1, Traité I, 12 – 14, Paris 1960, pp. 10 – 11.

La deuxième partie de l'épode passe du paysage intérieur au paysage extérieur. Le personnage, qui est un „élu" de ce monde, rend visite à d'autres élus. Le sous–titre de l'épode nous apprend que ces élus sont des jésuites. Ils ont une maison au milieu de la nature luxuriante de Lituanie. Les images suivantes sont conformes à celles d'Horace, mais sont présentées dans un ordre différent. L'ordre des images est agencé en fonction du déroulement de la visite du „vir beatus" à la maison des jésuites et dans les environs de celle–ci. D'abord, le personnage arrive: la maison est décrite de loin, sur fond du paysage qui l'entoure (53–60). Les noms de lieux géographiques qui situent la propriété des jésuites sont des noms réels de Lituanie. On s'éloigne donc ici de la Sabine d'Horace. Après une visite extérieure des bâtiments, le personnage y entre et on l'invite à passer à table. Suit la description d'un menu simple. Le principe est le même que chez Horace: on rejette les aliments sophistiqués et on se contente de ce que la nature environnante offre de richesses. Le personnage de Sarbiewski renonce aux mêmes aliments compliqués que celui d'Horace:

Sarbiewski: Non me scari tunc, non Lucrinorum gravis Sagina
mullorum iuvet; (67 – 68)
Horace: Non me Lucrina iuverint conchylia
magisve rhombus aut scari, (49 – 50).

Quand au menu simple, les plats lituaniens du personnage de Sarbiewski vont bien entendu être différents des plats romains du personnage d'Horace (61 – 74). Au lieu d'olives, par exemple, ce seront des fraises des bois.

Les images suivantes vont décrire le repos et les jeux dans la nature, puis la fin de la journée et le repas, entouré des domestiques. Ce sont les mêmes thèmes que chez Horace, mais pour le repos et les jeux, l'endroit est différent –ce sont les forêts et les lacs de Lituanie (75 – 86) — et pour le repas du soir, l'entourage est différent — la famille devient congrégation (93 – 98).

En résumé, il est étonnant de constater comment, après une première partie faite toute de mysticisme et de spiritualité, Sarbiewski passe facilement à la deuxième partie, platement matérielle. La nature est toujours la même qu'au début, elle est peut–être même toujours imprégnée de la présence divine, mais on n'en parle plus. Les lys et les roses mystiques du début sont remplacés par des choux et des fèves, qui de plus se trouvent dans une assiette. Sans le titre ni la première partie, il serait difficile d'attribuer l'épithète „religiosum" à l'„otium" dépeint par Sarbiewski. Cette deuxième partie perd aussi sont caractère de palinodie ou de réplique, tant elle ne sert qu'à montrer, comme chez Horace, la vie „inter naturae fines".

La pointe contenue dans les quatre derniers vers de l'épode sera d'autant plus imprévue et d'autant plus aiguë que cette deuxième partie était neutre. Sarbiewski construit cette pointe en parallèle avec celle d'Horace. Le lexique et la syntaxe y sont comparables à ceux d'Horace, mais le sens y est opposé. Chez

Horace, l'usurier Alfius reste ce qu'il était, tandis que chez Sarbiewski, il aurait pu quitter son „negotium profanum" s'il avait eu la chance de connaître l'„otium religiosum". On ne peut pas savoir si Sarbiewski était conscient de l'humour de la situation d'Alfius, ex–usurier devenu novice, mais cette situation n'est pas loin de celle de Matthieu, ex–percepteur devenu apôtre. (Mt. 9, 9 – 10) C'est sur cet accent particulièrement polémique que Sarbiewski termine sa palinodie.

En conclusion, nous pouvons dire que Sarbiewski reprend le même genre littéraire (l'épode), la même métrique (stropha iambica), et le même sujet (vir beatus) qu'Horace pour polémiquer avec celui–ci. Cette polémique est surtout visible sur le plan de la réalité présentée, où Sarbiewski donne une réponse différente à la question du bonheur: la vie „inter naturae fines" n'est pas suffisante, le seul bonheur perpétuel se trouve dans l'union mystique avec Dieu. Au monde des valeurs païennes, il oppose le monde des valeurs chrétiennes. Les divinités Priape et Silvain d'Horace se voient opposer la Vierge et le Christ, qui sont ici cités nommément. La polémique apparaît aussi entre les personnages: „vir beatus" et „incorrigible" Alfius chez Horace, „vir beatior" et un Alfius presque converti chez Sarbiewski. La Sabine devient la Lituanie, avec son propre paysage et sa propre végétation. La réalité présentée se développe à partir d'une allusion littéraire, en ajoutant à l'épode d'Horace une suite polémique. A cette polémique sont subordonnés les moyens formels; ici, la composition et la situation communicative. Sur le plan de la langue, le lexique et la syntaxe d'Horace sont souvent utilisés pour formuler des sens opposés à ceux d'Horace. Toute cette démarche donne à l'épode de Sarbiewski son caractère de palinodie.

Nous avons montré deux exemples d'imitation d'Horace dans la poésie de Sarbiewski: une parodie et une palinodie. Ces deux procédés, fondamentalement différents, comme nous l'avons vu, ont cependant une origine commune chez Sarbiewski, dans l'admiration que celui–ci vouait à Horace et dans la connaissance approfondie qu'il avait de cet auteur.

Wrocław

ANNEXES:

IN D. VIRGINEM MATREM CARMEN SAECULARE

Parodia ex Q. Horatio Flacco

Puerorum chorus:

Reginam, tenerae dicite virgines,
Visentem roseis astra iugalibus,
Dignatamque volantum
Currus flectere siderum.

Vos laetam citharis, et sonitu lyrae,
Quem vel Pierii verbere pectinis
Fingit saucius aer,
Vel motae digito fides.

Puellarum chorus:

Vos Marsae, iuvenes, carmine tibiae,
Aut rauci strepitu dicite tympani,
Pugnarumve loquaci
Nympham reddite classico.

Uterque chorus:

Caecos illa metus, et procerum graves
Iras, e miserae limine patriae,
Vestris mota querelis,
Ad Medos aget et Getas.

Ep. 3 LAUS OTII RELIGIOSI

Palinodia ad secundam libri Epodon Odam Q. Horatii Flacci:
„Beatus ille qui procul negotiis"
Cum amoenam collegii Societatis Iesu Vilnensis
Nemecinae villam per sextiles ferias inviseret

At ille, Flacce, nunc erit beatior,
Qui, mole curarum procul,
Paterna liquit rura, litigantium
Solutus omni iurgio;
Nec solis aestum frugibus timet suis,
Nec sidus hiberni Iovis,
Rixasque vitat et scelesta curiae
Rapacioris limina.
Ergo aut profanis hactenus negotiis
Amissa plorat sidera;
Aut in reducta sede dispersum gregem
Errantis animi colligit,
Postquam beatae lucra conscientiae
Quadrante libravit suo.
Idem, propinqua nocte, stellatas vigil
Cum vesper accendit faces,
Ut gaudet immortale mirari iubar,
Terraque maiores globos,
Et per cadentes intueri lacrimas
Rimosa lucis atria,
Quae, Christe, tecum, Virgo, quae tecum colat
Perennis heres saeculi!
Volvuntur aureis interim stellae rotis,
Pigrumque linquunt exsulem,
Per ora cuius uberes eunt aquae,
Somnos quod avertat graves.
At quando lotum Gangis aut Indi fretis
Iam Phoebus attollit caput,
Mentis profundus, et sui totus minor
Irata flectit Numina.
Vel, cum sereno fulserit dies Iove,
Aprilibusque feriis,
Assueta caelo lumina in terras vocat,
Lateque prospectum iacit,
Camposque lustrat, et relucentem sua
Miratur in scaena Deum.

En, omnis, inquit, herba non morantibus
In astra luctatur comis;
Semota caelo lacrimantur, et piis
Liquuntur arva fletibus:
Ligustra canis, et rosae rubentibus
Repunt in auras bracchiis;
Astrisque panda nescio quid pallido
Loquuntur ore lilia,
Et sero blandis ingemunt suspiriis,
Et mane rorant lacrimis.
Egone solus, solus in terris piger
Tenace figor pondere?
Sic et propinquas allocutus arbores,
Et multa coram fontibus
Rivisque fatus, quaerit auctorem Deum
Formosa per vestigia.
Quod si levandas mentis in curas vigil
Ruris suburbani domus,
Quales Lucisci, vel Nemecini Lares,
Udumve Besdani nemus
Rudes adornet rustica mensas dape
Siccos sub Augusti dies;
Iam tunc sub ipsum limen, aut domestica
Lenis sub umbra populi,
Exspectat omnis hospitem suum penus,
Et concha sinceri salis,
Pressique meta lactis et purus calix,
Et hospitalis amphora,
Et fraga, raris verna quae dumis legit,
Iucunda panis praemia.
Non me scari tunc, non Lucrinorum gravis
Sagina mullorum iuvet;
Sed cereus palumbus, aut turtur niger,
Aut anser amnis accola,
Et eruditam quae fugit gulam faba,
Laetumque nec simplex olus,
Et quae suprema colligetur, ac gravi,
Patella nil debet foro.
Posthaec vel inter laeta quercetis iuga,
Vel inter amnes iuverit
Vitare tristes post meridiem Notos
Sub aesulo vel ilice;
Nigrumve litus, aut opaca lubricis

Tranare stagna lintribus,
Iactaque fruge ludibundum ducere
Tremente piscem linea.
Remugit ingens interim tauris nemus,
Umbrosa balant flumina;
Et in antris garriunt acanthides
Aut in rubis lusciniae.
Hinc per rubeta pastor errantes capras
Vocante cogit fistula,
Illinc herili messor e campo redux
Alterna plaudit carmina,
Et pressa sectos plaustra per sulcos gemunt
Ruptura ruris horrea.
At nec tacemus pone considentium
Dulcis manus sodalium;
Nec inficeta sermo differtur mora,
Sed innocentibus iocis,
Multoque tinctus, sed verecundo, sale
Innoxium trahit diem.
Haec si videret faenerator Alphius,
Olim futurus rusticus,
Quam collocaret Idibus pecuniam,
Nollet Kalendis ponere.

Eos LXXX 1992
PL ISSN 0012–7825

NOWY KONSUL PLOTIUS?

Napisała

DANUTA OKOŃ

Plotius Grypus według Fasti Potentini i Actes Arvales był konsulem sufektem w 88 r. n.e. Actes Arvales wymieniają go w kwietniu tego roku wraz z L.V[...][1]. Do Plotiusa Grypusa odnosi się też tesserę gladiatorską z Rzymu datowaną na październik roku „L. Minic., L. Plotio”[2]. L. Minicius Rufus był konsulem zwyczajnym roku 88 wraz z Domicjanem. Dlatego też R. Hanslik sugeruje, że Plotius Grypus zastąpił Domicjana na urzędzie konsula już 13 I 88 roku i pozostawał na nim wraz z Minicjuszem Rufusem do końca października[3]. Pod koniec roku zastąpiła ich, zdaniem tego badacza, nowa para konsularna: M. Otacilius Catulus, Sex. Julius Sparsus.

Rozumowanie to ma kilka słabych punktów:

1. Nieprawdopodobne było w owym czasie utrzymywanie się tak długo na urzędzie jednej pary konsularnej i wprowadzenie nowej dopiero na koniec roku. Fasti, kompletne dla niektórych lat panowania Flawiuszów, wskazują na praktykę zmian kilku par w ciągu roku.

2. Już w kwietniu jako współkolega Plotiusa Grypusa w Actes Arvales występuje L.V[...].

3. Fasti Potentini podają w połowie roku jako konsula sufekta Q. Niniusa Hastę, który zastąpił Miniciusa lub Plotiusa. Nie ma więc możliwości aby występowali razem na tesserze z końca 88 roku[4].

Wszystko wskazuje więc na to, że znany z tessery Plotius jest osobą różną od konsula z 88 roku. Należy więc uznać, że L. Plotius i L. Minicius są parą consules suffecti innego roku. Możliwe, że L. Plotius jest tożsamy z jednym z dwóch innych Plotiusów okresu flawijskiego.

---

[1] CIL VI 2065, wiersz 65.

[2] D. 5161 K.

[3] RE XXI, Plotii nr 4.

[4] W. Eck, *Senatoren von Vespasian bis Hadrian,* München 1970, s. 58 uważa, że Q. Ninius Hasta miał współkolegę, który konsulatu nie objął, lub którego imię zostało z fasti usunięte, może ze względu na udział w spisku antycesarskim.

Są to:

1. [Plo]tius Pegasus — cos. suff. (ok. 73 r.), namiestnik Dalmacji za Wespazjana (74? – 80 r.), prefekt miasta (80? – 85 r.) i słynny prawnik[5].

2. L. Plotius P[egasus?] — prawdopodobnie syn prefekta miasta, prokonsul Cypru (ok. 80 – 82 r.)[6].

Wiemy, że prefekt miasta był konsulem wraz z L. Corneliusem Pusio Anniusem Messalą[7]. Mógł on jednak zostać zastąpiony przez L. Miniciusa.

W wypadku drugiego z wymienionych Plotiusów nie mamy nigdzie wzmianek o jego konsulacie. Być może jemu właśnie należy przypisać wyżej wspomnianą tesserę.

W ten sposób należałoby uzupełnić fasti consulares o nową postać — Luciusa Plotiusa.

Szczecin

PLOTIUS, NOUVEAU CONSUL?

Resumé

La tessère D.5161k a été referée par T. Mommsen et R. Hanslik aux consuls de l'an 88: Plotius Grypus et L. Minicius Rufus. Cependent l'analyse exacte des actes des frères Arvales et des Fasti Potentini indique que L. Minicius et L. Plotius de la tessère c'est tout à fait la nouvelle paire consulaire. En ce qui concerne L. Plotius, il était probablement identique avec [Plo]tius Pegasus le gouverneur de la province Dalmatie, le préfet de la Rome et consul suffect environ de l'an 73 ou son fils L. Plotius P[egasus] le proconsul du Chypre environ de l'an 80.

---

[5] Jako namiestnika Dalmacji podaje go inskrypcja z Zadar (AE 1967, 355). Z Pegasusem, prefektem miasta, utożsamił go John J. Wilkes (*A new governor of Dalmatia,* Epigraphische Studien IV, 1967, s. 119 – 121); E. Champlin (*Pegasus,* ZPE XXXII, 1978, s. 269 – 270) uważa go za brata Plotiusa Grypusa, syna tego samego trierarchy.

[6] Znany z AE 1953, 179.

[7] Inst. Iust. 2, 23,5.

Eos LXXX 1992
PL ISSN 0012–7825

DIE GOTISCHE POLITIK DES BYZANTINISCHEN REICHES ZUR ZEIT ANASTASIOS I. (491 – 518)*

Von

JAN PROSTKO–PROSTYŃSKI

Seit der 1738 veröffentlichten berümten *Histoire des empereurs...* von L. S. Le Nain de Tillemont beginnend bis hin zur letzten Monographie von Kaiser Anastasios, verfaßt 1969 vom Jesuiten C. Capizzi[1], haben sich die Byzantinisten selbst nicht mit der italisch–gotischen Politik dieses Herrschers befaßt; diese stützen sich diesbezüglich auf die Feststellungen der modernen Historiker, die die Geschichte Italiens und der Goten erforschen. Die von mir aufgenommenen Forschungen sind somit der erste Versuch, das Gesamtbild der Politik Anastasios hinsichtlich Theoderich zu liefern. Meine Studien sind den politischen, vor allem aber den rechtlichen Aspekten der gegenseitigen Beziehungen gewidmet. Ausgangspunkt dieser Arbeit ist die Festlegung des Rechtverhältnisses des von den Amalern regierten Reiches zu Byzanz zu Anastasios' Zeiten, das bis zum Krieg gegen Justinian zur Grundlage der gegenseitigen Beziehungen wurde.

In der bisherigen Historiographie lassen sich einige Phasen in den Anschauungen zur Form dieses Rechtsverhältnisses von Theoderich und dessen Reich zum Kaiserreich im Osten unterscheiden. In der deutschen Geschichtsschreibung des 19. Jh. hat sich die Ansicht gefestigt, daß der Amaler praktisch souveräner König Italiens war. Die so denkenden Forscher minimalisierten zugleich die Bedeutung des im Jahre 498 mit Anastasios abgeschlossenen Vertrags. Die berühmten *Ostgotische Studien* von Theodor Mommsen haben 1889[2] die zweite

---

* Autoreferat der Dissertation unter dem gleichen Titel, verteidigt am 29.04.1991 im Institut für Geschichte an der Adam Mickiewicz Universität in Poznań. Die vollständige Arbeit wird für den Druck vorbereitet. Für stilistische Bearbeitung dieser Zusammenfassung bin ich Herrn Prof. H. Callies (Hannover) zu Dank verpflichtet.

[1] L. S. Le Nain de Tillemont, *Histoire des empereurs et des autres princes qui ont regné durant les six premiers siècles de l' Eglise...*, 6, Paris 1738, S. 544, 549, 570 f., 575 ff., 580; C. Capizzi, *L' imperatore Anastasio I (491 – 518). Studio sulla sua vita, la sua opera e la sua personalità* (= Orientalia Christiana Analecta, 184), Roma 1969, S. 157 – 173, bes. 164 f.

[2] Th Mommsen, *Ostgotische Studien*, (in:) ders. Gesammelte Schriften, 6 (= Historische Schriften, 3), ed. O. Hirschfeld et al., Berlin 1910, s. bes. S. 476 ff., 481, 483.

Diskussionphase eingeleitet. Dieser Gelehrte, der die zur Verfügung stehenden Quellen viel eindringlicher erforschte als seine Vorgänger, schlußfolgerte, daß Theoderich — ähnlich wie Odoaker — die italischen Römer als kaiserlicher *magister militum* mit erweiterten (aber genau bestimmten) Kompetenzen regierte und daß das von ihm verwaltete Territorium weiterhin dem Römischen Reich angehörte. Hingegen herrschte er über die Goten als König. Weitere Forschungen, vor allem die von L. M. Hartmann[3], L. Schmidt[4], E. Stein[5] und W. Ensslin[6], bestätigten mit gewissen Modifizierungen diese Theorie. Erst 1962 drückte A.H.M. Jones[7] seinen grundsätzlichen Widerspruch gegen diese aus. Er sah in Theoderich einen Herrscher, wie es die übrigen germanischen Könige in der *pars Occidentis* waren. Manche Forscher akzeptierten Jones' Anschauungen, während andere neue Lösungen zu suchen begannen. In erster Linie ist hier H. Wolfram zu erwähnen, der — allgemein betrachtet — die Ansicht vertritt, daß das gotische Heer im Jahre 493 Theoderich zum König der Goten und Italioter ausgerufen und der Kaiser diese Tatsache 498 formell anerkannt hat. Gleichzeitig merkt Wolfram an, daß der Amaler in Italien das Regnum anstelle des rechtmäßigen Kaisers ausübte[8]. Evangelos K. Chrysos bezeugte 1981[9] in seinem grundlegenden Studium die rechtmäßige und faktische Vertretung des Kaisers in Italien durch die Amaler. Die letzte Theorie stellt L. Várady[10] vor, nach dessen Meinung das *regnum Theodoricianum* ein Klientelstaat des Byzantinischen Reiches war. Jedoch unabhängig von der Orientierung stimmten alle jüngsten Forscher in der Ansicht überein, daß das Reich der Ostgoten in Italien enstanden ist. Die Hauptaufgabe der hier vorliegenden Abhandlung ist der Versuch, diese These zu überprüfen. Die gewählte Forschungsmethode basiert auf der Analyse der von Prokop, Malalas und den *Excerpta Valesiana* sowie aus anderen Quellen überlieferten Bedingungen des Vertrags, den Theoderich mit den Kaisern Zeno und Anastasios abgeschlossen hatte und deren Konfrontation mit der italienischen Wirklichkeit, um die tatsächliche Realisierung dieser Beschlüsse feststellen zu können. Nach einer kritischen Erforschung der

---

[3] L. M. Hartmann, *Geschichte Italiens im Mittelalter*, l. Das italienische Königreich (= Allgemeine Staatengeschichte. Erste Abt.: Geschichte der europäischen Staaten, 32), Gotha 1897, S. 77, vgl. S. 72.

[4] L. Schmidt, *Theoderich, römischer Patricius und König der Goten*, Zeitschrift für Schweizerische Geschichte, 19, 1939, S. 404 – 414.

[5] E. Stein, *Histoire du Bas Empire*, 2. ed. J.–R. Palanque, Paris–Bruxelles–Amsterdam 1949, S. 116 f., 40.

[6] W. Ensslin, *Theoderich der Grosse*, München [2]1959, S. 76 ff., S. 195 f.

[7] A. H. M. Jones, *The Constitutional Position of Odoacer and Theoderic*, JRS LII 1962, S. 126 – 130.

[8] H. Wolfram, *Gotisches Königtum und römisches Kaisertum von Theodosius dem Grossen bis Justinian I*, Frühmittelalterlichen Studien, XIII 1979, S. 17 f., und bes. S. 20 ff.

[9] E. K. Chrysos, *Die Amaler–Herrschaft in Italien. Der Vertragsentwurf des Jahres 535*, Byzantion LI 1981, S. 430 – 474, s. bes. S. 474.

[10] L. Várady, *Epochenwechsel um 476. Odoacer, Theoderich der Große und die Umwandlungen*. Anhang: Pannonica, Budapest–Bonn 1984, S. 14 und bes. S. 37 – 61.

gesamten zugänglichen Quellengrundlage gelangte ich zu diesen Schlußfolgerungen.

Der oströmische Imperator Zeno hatte 488 mit Theoderich ein Übereinkommen getroffen, demzufolge Theoderich nach dem Sieg über Odoaker, der widerrechtlich über den Restteil des Weströmischen Reiches herrschte, dieses Gebiet anstelle des Kaisers solange regieren sollte, bis dieser persönlich nach Italien kommt. In diese Übereinkunft hatte sich der Amaler zur Erhaltung aller römischen Institutionen verpflichtet wie auch die katholische Religion als staatliche anzuerkennen und keine neuen Gesetze zu erlassen. Die höchsten Ämter sollten ausschließlich von Römer bekleidet werden, die gemeinsam mit den Konsuln von Zeno in diese berufen werden sollten. Selbstverständlich ist die Möglichkeit der Gründung eines ostgotischen Staaten in Italien nicht erwägt worden.

Im Jahre 491 — praktisch schon nach dem militärischen Sieg über Odoaker, der sich in Ravenna eingeschlossen hatte — erlangte der Amaler durch Festus' Gesandschaft die Zustimmung zum Antritt seiner Herrschaft über den Restteil des Weströmischen Reiches, gewöhnlich Italien genannt. Nach dem Tode Zenos im April 491 erkannte jedoch der neue Herrscher im Osten Theoderich nicht an, der so gezwungen war, einen Kompromiss zu schließen und seine Macht über den Restteil des Weströmischen Reiches mit dem sich noch immer im belagerten Ravenna haltenden Odoaker zu teilen. 5.03.493 drangen die Goten in die Stadt ein, und einige Tage später wurde Odoaker gemeinsam mit den ihm Nahestehenden verräterisch ermordet. Als er das Abkommen mit Theoderich schloß, wußte er höchstwahrscheinlich nicht, daß der vom Amaler mit Byzanz unterzeichnete Vertrag die legale Herrschaft des letzteren nur dann voraussah, wenn dieser den Skiren besiegte. Noch in demselben Jahr 493 bestätigten die Goten Theoderichs Herrschaft über den Restteil des Weströmischen Reiches, das er von Beginn als *rex* regierte. Byzanz hat seine Herrschaft erst 498 als legal anerkannt, nachdem der Vertrag betreffs der „widerrechtlichen Herrschaft" unterzeichnet worden war. Die im Jahre 488 im Vertrag zwischen Zeno und dem Amaler festgelegten Bedingungen zur Herrschaft des letzteren in Italien sind weitgehend geändert worden. Zwar sollten wie zuvor alle öffentlichen Institutionen des Weströmischen Reiches erhalten, die katholische Religion Staatsreligion bleiben und die höchsten öffentlichen Ämter nur für Römer zugänglich sein, jedoch erlangte Theoderich dafür eine fast vollkommene Souveränität in seinem Reich. Es war also somit — wie zu Zeiten der früheren Kaiser — eines der beiden Teile des *Imperium Romanum*, das sich *Hesperia*, *pars Occidentis*, meist aber *pars Italia* oder einfach *Italia* nannte, im Unterschied zum östlichen Teil (*pars Orientis* oder *Graecia*). Staatsrechtlich regierte Theoderich anstelle des Kaisers mit den Titeln *dominus noster* und *rex*. Tatsächlich war er zugleich Herrscher der Römer und der Goten. Seine Herrschaft über *pars Italia* war lebenslänglich. Der nächste herrschende Amaler mußte sich bereits um die Erneuerung des Vertrags über das „stellvertretende Herrschen" bemühen, wobei

die Bedingungen weitgehenden Veränderungen unterliegen konnten. Der Amaler erhielt die richterliche Gewalt in vollem Umfang; er konnte in den vom Vertrag bestimmten Grenzen das bestehende öffentliche Recht ändern, wenn auch seine Gesetze ausschließlich als Edikte erlassen wurden. Der Stand der Quellen verunmöglicht letztendlich zu klären, ob das Fehlen von *leges* aus dem Übereinkommen mit Anastasios resultiert oder aus dem Vorgehen der gotischen Herrscher. Theoderich hatte das Recht der legalen Übertragung eines Teiles des staatlichen Territoriums wie auch der freien Gestaltung seiner Auslandspolitik. Alle hohen Beamten wurden von ihm in ihr Amt berufen und abgerufen, und er bestimmte die Personen für das Amt des *consul ordinarius*. Diese Ernennungen mußten aber vom römischen Senat formell akzeptiert werden. Die Souveränität und Legalität seiner Herrschaft über den Restteil des Weströmischen Reiches wurde durch die Akklamationen des römischen Volkes bekundet, die ihm persönlich oder seines Bildnisses bezeugt wurden. Theoderich prägte weder Gold noch Silbermünzen mit seinem Abbild, sondern nur mit dem Abbild des Imperators. Leider wissen wir nicht, ob das im Vertrag festgelegt worden ist. Indem er zeitweilig auf die Herrschaft über den Kern des Weströmischen Reiches verzichtete, hat Anastasios dennoch nicht auf seine Berechtigungen verzichtet, die er in den übrigen, von anderen Germanen bewohnten Gebieten der *pars Occidentis* besaß. Da er einer allzu großen Macht Theoderichs im Westen vorbeugen wollte, machte er fränkischen Chlodovechus zum Ehrenkonsul und Patrizier, und legalisierte Herrschaft in dem von ihm besetzten Teil von Galien. Den Titel Patrizier und *magister militum* erhielt im Jahre 516 ebenso Burgunderkönig Sigismund.

Die politischen Beziehungen zwischen Konstantinopel und Ravenna lassen sich von den formell–rechtlichen ableiten. Doch trotzdem war ein schwerwiegender Konflikt nicht zu vermeiden. 504 eroberte Theoderich — idem er verschiedene Gelegenheiten ausnutzte — kampflos die von den Gepiden besetzte Provinz Pannonien II. Im darauf folgenden Jahr unterstützten die Goten militärisch ihren Verbündeten Mundo, den die Byzantiner aus den von ihm besetzten Gebieten Moesien I verdrängen wollten. Die schwere Niederlage des kaiserlichen Heeres bei Margum verursachte dann zwischen beiden *partes imperii* einen mehrere Jahre andauernden Kriegsstand. Es hat den Anschein, daß die byzantinische Diplomatie Chlodovechus zum Krieg gegen die mit Theoderich verbündeten Westgoten drängte (507) und ihn dann mit römischen Würden beehrte; doch zu einem formalen antiitalischen Vertrag ist es nicht gekommen. Nach dem 1.09.509 und noch vor Beginn des Jahres 511 sind die byzantinisch–italischen Beziehungen im „Agapitus–Vertrag" geregelt worden, wonach Theoderich weiterhin über Pannonien II herrschte.

Die letzten Episoden in den Beziehungen zwischen den beiden Monarchen waren die schwer eindeutig zu beschreibende Unterstützung Theoderichs, die er dem sich gegen Kaiser Anastasios auflehnenden Vitalian leistete, sowie das Anhalten einer Gesandtengruppe des Burgunderkönigs Sigismund auf dem

Wege zum Imperator in Italien 516. Aus Quellenmangel kann diese Vorgehen des Amalers nicht genauer beurteilt werden.

Die von Anastasios im Jahre 498 gegebene Einwilligung in die Vertreterherrschaft Theoderichs über die restlichen Teile der *pars Occidentis* hemmte einerseits den Prozess des politischen Abstiegs des Reiches der Weströmer und ermöglichte, daß diese einige Provinzen wiedererlangen konnten, andererseits garantierte sie den Imperatoren in Konstantinopel in Zukunft den formalen Einfluß auf die politischen Geschehnisse in diesem Reichsteil.

Poznań

Eos LXXX 1992
PL ISSN 0012–7825

RES SACRA MISER. PHILOLOGISCHE GLOSSE

Von

BARBARA MILEWSKA–WAŹBIŃSKA

Den Ausganspunkt unserer Erörterungen bildet die lateinische Inschrift, die sich auf dem historischen Gebäude in der Krakowskie–Przedmieście–Straße in Warschau befindet. Die Inschrift verkündet: RES SACRA MISER und steht in Verbindung mit der Tätigkeit der Vereinigung „Caritas", die hier ihren Sitz hat.

Als Verfasser des Spruches „Res sacra miser" gilt der Philosoph Lucius Annaeus Seneca. Es ergibt sich die Frage, aus welchem Werk Senecas das uns interessierende Zitat stammt. In der Universitätsbibliothek in Leiden wird ein lateinischer Kodex Vossianus Latinus Q. 86 aus dem 9. Jh. aufbewahrt, der u. a. 66 im elegischen Distichon abgefaßte Epigramme enthält. Einige dieser Werke, die auch in anderen Manuskripten wiederegefunden wurden, werden Seneca zugeschrieben, über die Autoren der Sammlung werden weiterhin Diskussionen geführt[1]. Es sind nämlich Werke mit unterschiedlichen Inhalt und in künstlerischer Hinsicht ungleich. Auf Seite 94 recto des erwähnten Kodexes befindet sich ein nur hier überliefertes Epigramm mit dem Titel: *De custodia sepulchri*. Der Titel stammt ganz bestimmt nicht von dem Verfasser, wovon man sich bei einer Analyse des Inhalts des Werkes überzeugen kann:

Quisquis es (et nomen dicam? dolor omnia cogit!),
Qui nostrum cinerem nunc, inimice, premis
Et non contentus tantis subitisque ruinis
Stringis in extinctum tela cruenta caput:
Crede mihi, vires aliquas natura sepulcris
Attribuit: tumulos vindicat umbra suos.
Ipsos crede deos hoc nunc tibi dicere, Livor,
Hoc tibi nunc manes dicere crede meos:
Res est atra (*sacra?*) miser; noli mea tangere fata:
Sacrilegae bustis abstinuere manus!

---

[1] Cf. D. Romano, *L'epitaphium Senecae (Anth. Lat. 667 Riese) e l'ultimo Seneca*, Orpheus 4, 1983 S. 386; S. Tompanaro, *Alcune note all' Anthologia Latina* [in:] Kontinuität und Wandel, Berlin 1987 S. 298 – 314; R. degl' Innocenti Pierini, *A propositio di Anthologia Latina 236 R2 e degli epigrammi attributi a Seneca*, Prometheus, 1987, S. 23 – 25.



Das Werk hat die Form eines Grabgedichtes und die geäußerten Worte in Verteidigung des eigenen Grabes stammen von dem Verstorbenen. So stößt man in den Epitaphien z. B. häufig auf die Formel: „Quisquis es"[2]. Daher wurde auch dem Werk der erwähnte Titel verliehen. Die Interpretation des Gedichtes als einer Grabinschrift hört erst dann auf selbstverständlich zu sein, wenn im 7. Vers das Wort: *Livor* auftaucht. Es verursacht einen Bruch in der Konvenzion des Epitaphiumgedichtes und zwingt ein anderes Verständnis des Werkes auf. Derjenige, der das sagt, wird zu einem „Verstorbenen" nur in übertragenen Sinne, in Wirklichkeit ist er lediglich „miser" (unglücklich). Wir verstehen jetzt, daß der durch ein Unglück getroffene Mensch hier den ihn totschlagenden Feind anspricht, wahrscheinlich einen neidischen Verleumder. Wenn man die Aussage des ganzen Werkes berücksichtigt, können wir das Wort „miser" auch einen unglücklichen Verbannten interpretieren. Eine derartige Interpretation stünde in Übereinstimmung mit dem Geist der Poesie Ovids aus Verbannung, dessen Einfluß auf die Epigramme bereits analysiert worden ist[3]. Die Warnung in unserem Epigramm wäre dann gegen den ihn angreifenden, bewußt dem Namen nach nicht genannten Verleumder gerichtet, der in der Heimat geblieben ist. Gleichzeitig bildet der Inhalt des Epigramms, zusammemgestellt mit Fakten aus dem Leben Senecas, nämlich mit seiner Verbannung in den Jahren 41 – 49 nach Korsika durch Claudius, ein gewichtiges Argument, das für Seneca als den Verfasser dieses Epigramms spricht.

---

[2] Cf. *Carmina Latina Epigraphica*, coll. B u e c h e l e r, Lipsiae 1897, nr 65, 198, 429, 1205, 1218 et cet.

[3] *Gli epigrammi attribuiti a L. Anneo Seneca*. Introduzione, testo critico, traduzione, commento, indice delle parole a cura di Carlo P r a t o, Roma 1964, S. 9 – 16.

Kehren wir zu dem Satz: *Res est atra miser* zurück. Der erwähnte Kodex Vossianus und Editio princeps des Scaliger[4] aus dem Jahr 1573 überweisen es eben in dieser Form. Erst die Konjektur von Jacob Tollius von Ende des 17. Jh. führt die Variante ein: *Res est sacra miser*. Diese Fassung übernimmt Alexander Riese in der Ausgabe der *Anthologia Latina*[5]. Diese Fassung finden wir auch in der neuesten Ausgabe der *Anthologia Latina* von 1982 wieder[6]. Dagegen zitiert die Ausgabe der Epigramme Senecas von Carlo Prato aus dem Jahr 1964 die Variante aus dem Kodex: *atra*. Die Frage „atra" oder „sacra" taucht in vielen philologischen Noten auf. Letztens verteidigte die Version „sacra" Marc Rozelaar in Mnemosyne[7]. Machen wir auch uns Gedanken über den Sinn dieses Satzes in dem zur Frage stehenden Epigramm. Nach dem Wörterbuch *Thesaurus Linguae Latinae* ist „ater, atra, atrum" nicht wie „niger" ein Antonym zu „albus", sondern „subest multis locis nota terroris, abominationis, damni, perniciei" und bezieht sich „saepe de inferis". Es ist also verständlich, daß bei Vergil „ater" mehrmals im 6. Buch der „Aeneis" auftritt[8]. Das Wort erscheint äußerst häufig in Grabgedichten, wovon man sich überzeugen kann, wenn man die *Carmina Latina Epigraphica*[9] durchsieht. „Res atra" bedeutet also den Tod, eine unheilvolle, böse Unglück bringende Sache. Der Verfasser warnt den Feind, daß er unglücklichen Verbannten nicht verhöhnt, so wie die Verstorbenen in den Epitaphien die Vorbeigehenden warnten, die ihre Gräber schandeten. Der Unglückliche ist eigentlich schon ein Verstorbener, er kann also schon, wie die Verstorbenen, die am Leben Gebliebenen mit dem Bann belegen. Durch die mehrmalige Wiederholung „crede" gibt das Verfasser zu verstehen, daß seine Drohung die gleiche Kraft hat, wie es die Drohungen des Verstorbenen haben, denn er ist bereits „res atra". Die Metapher beruht also darauf, daß die Warnung vor dem Sakrileg, an den Vorbeiziehenden gerichtet, der schon einmal die Asche mißachtet und das Grab entwürdigt hat, eigentlich eine an den Verleumder gerichtete Warnung vor einem erneuten Angriff gegen einen so unglücklichen und mißachteten Menschen ist, daß er schon der Welt der Verstorbenen angehört. Der Satz: *Res est atra miser* ist also eine Pointe, ohne die das Ganze seine Aussagekraft einbüßt. Die Einführung des Adjektivs „atra", das so eng mit dem Tod verbunen ist, korrespondiert gleichzeitig mit der Trauerkonvention des Epitaphiumgedichtes. Der Satz ist also zu verstehen als: „Unglücklich, selbst wie ein Verstorbener, bringt er tödliche Vernichtung". Einen ähnlichen poetischen Effekt finden wir nicht, wenn wir die Variante annehmen: „res est sacra miser". Es scheint also, daß es keine berechtigten Gründe gibt, die schließlich schwie-

---

[4] Iosephus Scaliger, *P. Virgilii Maronis Appendix cum suppl.* Lugduni 1573.

[5] *Anthologia Latina*, ed. Riese, Lipsiae 1869, I 410.

[6] *Anthologia Latina*, ed. D. R. Shackleton Bailey, Stutgardiae 1982.

7. M. Rozelaar, *Atra or Sacra? Apropos of an Epigram attributed to Seneca* (*Anth. Lat.* I 410), Mnemosyne XLII, 1989, S. 109 – 111.

[8] Verg. *Aen.* VI 132, 215, 240, 249, 272, 576, 602.

[9] CLE nr 608, 682, 732, 813, 1017, 1385, 2002, 2082 et cet.

rigere Variante „atra" in „sacra" zu verwandeln. Die durchgeführte Analyse des Manuskripts bestätigt die Existenz dort der Fassung: „atra". In diesem Zusammenhang ist das Auftreten von Coffey gegen diese handschriftliche Tradition unbegründet[10].

Es bliebt uns also übrig, unsere Überlegungen mit der Feststellung abzuschließen, daß der Verfasser der Warschauer Inschrift das Zitat wahrscheinlich aus einer der Sammlungen von Sentenzen übernommen hat, die mit dem Namen von Seneca versehen waren, vollkommen getrennt von dem Inhalt des Epigramms. Die obige Glosse kann jedoch als Kommentar zur Inschrift ein interessantes Beispiel zur Geschichte der Textüberlieferung und zur Veränderung seiner Funktion liefern.

Warszawa

---

[10] Gnomon, XXIX 1957 H. 5, S. 392.

Eos LXXX 1992
PL ISSN 0012–7825

„WIELKOPOLSKI SZLAK" POLSKO–ŁACIŃSKIEGO POETY Z XIX W.

Napisał

JERZY STARNAWSKI

„Kurier Poznański" doniósł w numerze z 12 listopada 1878 r. (nr 260, s. 3) w rubryce *Kronika miejscowa, prowincjonalna i zagraniczna* o śmierci jezuity, o. Mikołaja Spiehalskiego, który zmarł poprzedniego dnia, zatem 10 listopada 1878 r., „w Szołdrach, w gościnnym domu posła Stanisława Chłapowskiego". Krótki nekrolog podaje następnie, że „kiedy w r. 1872 zakon OO Jezuitów ze Śremu wydalono, dozwolono księdzu Spiehalskiemu przez wzgląd na jego wiek i schorzałość przenieść się do Szółdr, gdzie odtąd przez sześć lat, otoczony najczulszą troskliwością i poważaniem całej rodziny właściciela tych dóbr, pozostawał". Wyjaśnić trzeba, że jezuici mający w drugiej połowie XIX w. jedną tylko prowincję na ziemiach Polski, w Galicji, założyli też tzw. „misję" w Wielkopolsce, utrzymywali kolegium w Śremie (tam wykładał o. Spiehalski) i przetrwali do tzw. *Kulturkampfu.* O wyrzuceniu jezuitów z Wielkopolski pisał na łamach „Przeglądu Polskiego" w 1874 r. Stanisław Tarnowski w artykule pt. *Rząd pruski i ks. prymas Ledóchowski*[1]:

> Wypędzić zakon, który choć by tylko jako stowarzyszenie ma przecież swoje prawa: wypędzić go, kiedy nic złego nie zrobił, praw krajowych w niczym nie przestąpił: wypędzić bez sądu i wyroku: wielu obywateli pruskich skazać przez to samo na wygnanie bez innej winy, jak, że byli jezuitami: to i prześladowanie religijne i ograniczenie wolności ludzkiej straszne, i nawet haniebne pogwałcenie własnej konstytucji, własnego kodeksu nawet, który przecież nie pozwala usuwać obywateli z kraju bez winy, bez oskarżenia, bez procesu, bez wyroku.

---

[1] Cyt. za: St. Tarnowski: *Studia polityczne.* T. 2. Kraków 1895, s. 228. — Nb. Tarnowski w dalszych wywodach osłabił co nieco oskarżenie rządu pruskiego, stwierdzając, że ten gwałt nie jest najważniejszy, gdyż „(...) nigdy jeden zakon, choćby najpożyteczniejszy, Kościołowi do życia niezbędnym nie jest" — (*ibid.*)

Spiehalski otrzymał od prowincjała zakonu z Krakowa rozkaz wyjazdu do Galicji, podpisany 26 kwietnia 1874 r. Zachowała się w Archiwum Prowincji Południowej Towarzystwa Jezusowego w Krakowie prośba o. Spiehalskiego do prowincjała o pozwolenia pozostania w Wielkopolsce, w domu gościnnym pp. Chłapowskich, ze względu, na stan zdrowia[2]. Co było z pewnością trudniejsze do zdobycia, otrzymał także Spiehalski zezwolenie władz pruskich na pozostanie. Był więc ostatnim jezuitą przebywającym w Wielkopolsce do śmierci w 1878 r. Poniektórzy przetrwali jeszcze w prywatnych mieszkaniach, jednak tylko do 25 sierpnia 1876 r.[3] Notatka w „Kurierze Poznańskim" (1878 nr 260 z 12 XI s. 3) zawiera zwięzłe dane biograficzne o zmarłym kapłanie:

> Właściwe jego nazwisko było Spiewalski, ale że w tamtych stronach „w" jak „h" wymawiają poczęto też i według tego pisać. Urodził się w 1800 r. Wszedłszy w 19 roku życia swego do zakonu, musiał niebawem, gdy rząd rosyjski wygnał Jezuitów, kraj opuścić i do Włoch się przeniósł. Tu zaraz w seminaryum poznano się na jego wielkich zdolnościach i energii. Na kapłana wyświęcił go Pius IX, podówczas Arcybiskup w Spoleto. Przez długi czas był dyrektorem kolegium jezuickiego w Spoleto i Genui. Przywołany do Galicyi w r. 1860, znalazł się niebawem w Śremie, gdzie scholastykom wykładał teologią a świeckim księżom częste dawał rekolekcyje. Od lat dziesiątka zaniemógł, ale zawsze nadzwyczaj czynny, zajmował bystry swój umysł naukami, a przytem, biegły mechanik, przyjaciel kwiatów i osobliwie ptaków, niestrudzenie pracował ręką, kiedy głowa potrzebowała odpocznienia. Ojczyznę gorąco kochał, lubował się w naszej literaturze, a po łacinie tak pisał, że go prawie drugim Sarbiewskim nazwać można. Zostawił też po sobie kilkaset ód, sielanek, epigramatów i wierszy rozmaitych w klasycznym języku.

Przytoczone informacje należy uściślić. Jako rok urodzenia Mikołaja Spiehalskiego podaje się 1800 lub 1801. Genealogii i faktu zmiany nazwiska przodków ze Spiewalski na Spiehalski badać nie warto. Dodać można, że nazwisko było też zapisywane Spihalski. Nie jest jasno sformułowane, co to znaczy „w tamtych stronach". Ale to da się wytłumaczyć. Spiehalski pochodził z Białorusi. Dalsze szczegóły o wstąpieniu do jezuitów i o przeniesieniu się do Włoch są jasne. Wstąpił do nowicjatu w dziewiętnastym roku życia w Połocku. Zakon jezuitów po kasacie na podstawie breve papieża Klemensa XIV (1773) przetrwał na ziemiach odłączonych od Rzeczypospolitej Polskiej po pierwszym rozbiorze, gdyż Katarzyna II nie pozwoliła odczytać papieskiego breve, nie wiedząc, co ono zawiera. Jezuici prowadzili na tych ziemiach nowicjat w Połocku (od 1780 r.) i kilka kolegiów, a z końcem 1811 r. uzyskali od cara Aleksandra I

---

[2] Sygn. 877, poz. 221.

[3] Tamże, sygn. 894, wklejony list ks. prałata Brzezińskiego (datow. „Gostyń, 1 sierpnia 1876") informuje, że jezuici muszą do 25 sierpnia absolutnie opuścić zajmowane mieszkania.

przywilej podniesienia kolegium połockiego do rangi akademii, której podporządkowane zostały inne jezuickie kolegia, wyłączone spod nadzoru Uniwersytetu Wileńskiego. W latach 1812 – 1820 Akademia Połocka była macierzą kilku szkół jezuickich, tworzących na terenie okręgu naukowego wileńskiego *sui generis* państwo w państwie. Sielanka trwała jednak krótko. W roku 1820, gdy Spiehalski, od krótkiego czasu (rok lub nawet kilka miesięcy) był w nowicjacie w Połocku, zakon wypadł z łask carskich i wypędzony został całkowicie z terenów imperium rosyjskiego.

Nie można się dziwić, że nie odnajdujemy nazwiska Spiehalskiego w książce I. G(iżyckiego) *Materiały do dziejów Akademii Połockiej i szkół od niej zależnych* (Kraków 1905) w rozdziale *Głośniejsi i bardziej znani wychowańcy jezuitów białoruskich* (s. 243 – 265). Młodzieniec zaledwie rozpoczął studia w Połocku. Krótki pobyt odbił się echem w poezji. Jako czciciel Matki Najświętszej nie był Spiehalski na ogół poetą maryjnych sanktuariów, jak w XVII wieku Wespazjan Kochowski, jak w dobie romantyzmu w pewnej mierze i Mickiewicz, i Słowacki. Wyjątek stanowi właśnie Połock. Elegia IV 8 nosi tytuł *Ad Aram B(eatae) V(irginis) Mariae in templo olim Patrum Societatis Iesu a scholaribus praecipue veneratam Polociae*[4].

Jezuici wypędzeni z granic carstwa rosyjskiego oparli się w Galicji i inkardynowani zostali do Prowincji Małopolskiej, utworzonej na mocy bulli Piusa VII (1801), przywracającej zakon i unieważniającej breve Klemensa XIV. Założyli wówczas kolegium w Tarnopolu, na prawach szkoły średniej, po kilkudziesięciu latach przeniesione do Chyrowa. Spiehalski wysłany został na dalsze studia do Rzymu i istotnie około 40 lat przebył we Włoszech; powrócił do swej prowincji w 1860 r. i przez czas jakiś pracował w parafii prowadzonej przez jezuitów w Łańcucie[5]. Niebawem znalazł się w Wielkopolsce, w Śremie, gdzie wykładał w jezuickim kolegium. Poezji łacińskich nie ogłaszał. Pozostały po nim we wspomnianym Archiwum Prowincji Południowej Towarzystwa Jezusowego w Krakowie: epigramaty, elegie i ody. Przyczynek przedstawiany obecnie gromadzi utwory związane tematycznie z Wielkopolską, powstałe w ciągu ostatnich kilkunastu lat życia.

W dniach wojny francusko–niemieckiej dane było jezuitom śremskim przeżyć chwilę dla ich społeczności przyjemną, odwiedziny arcybiskupa Mieczysława Ledóchowskiego w ich kolegium. Wydarzenie to upamiętnił Spiehalski wierszem o nastroju radosnym, ale posłużył się metrum dystychu elegijnego i dlatego włączył utwór do zbioru elegii (ks. IV, *el.* XI). Utwór pt. *Cum Archiepiscopus Gnesnensis et Posnaniensis Miecislaus Ledóchowski die 28 Ianuarii Collegium Sremense Societatis Jesu inviseret* liczy 42 wersy. Oto początek:

---

[4] Rozprawkę *Mikolaj (Spihalski) czciciel Najświętszej Panny* przesłał piszący te słowa do Roczników Humanistycznych.

[5] Por. krótki przyczynek piszącego te słowa *Łacińska oda o Alfredzie Potockim z Łańcuta z 1860 r.*, Rocznik Przemyski, 1990, t. 27, s. 21 – 24.

Plaudite Lojolides! ferio complaudite palmis!
Ipsa domus laetos nunc age prome sonos!
Lux micuit nobis albo signanda lapillo,
Affulsit nitido vectus ab axe die.

Miecislaus (apex et honos lateque per orbem
Notus, maiorum gloria Pontificum)
Ingreditur nostras aedes, cunctisque beatae
Sufficit ad spem gaudia magna vicis ...[6]

Mniej sympatyczna jest w zbiorze ód dość długa napisana na cześć Wilhelma I, króla pruskiego, który po pokonaniu Francji został w r. 1871 cesarzem niemieckim (ks. IV oda XIX). Liczy ona 108 wersów, ma liczne warianty i rozpoczyna się przywołaniem Sarbiewskiego i Horacego jako poetów godnych chwalenia monarchy: *Ode XIX. Cum Guilelmus Borussiae armis fuderit Gallos anno 1870 Ad eundem Regem postea Caesarem Germanorum.* Oto początek:

O quae Polonum Sarbievium prius
Flaccumque prisco carmine principem
Afflastis vestro, praepotenti
Ut canerent, citharisque mundi.

Vasti per oras gesta celebrium
Miranda regum et nobilium ducum
Virumque vulgarent, et aevum
Inveniens adamante duro

Perenniorem carmine figerent
Sacro columnam; me quoque flamine
Afflate nunc vestro, Camoenae,
De resonis Heliconis antris! ...[7]

Myśl wyrażona w pierwszych strofach wznawia tradycje renesansowe. Jakże często czytamy w tekstach szesnastowiecznych, że trzeba geniuszu Homera czy Wergiliusza, by opiewać sławnego męża! Jakże często mówi się o tym, że trzeba geniuszu Fidiasza czy Praksytelesa, by posąg godny tematu wyrzeźbić! Pochwała Wilhelma I tym bardziej razi, że Spiehalski nie stronił od tematów historycznych, pisał m.in. o Napoleonie (oda III 19), a dwie obszerne ody (IV 6, V 6) poświęcił listopadowemu powstaniu[8].

---

[6] Archiwum Prowincji..., sygn. 935 II s. 229 – 231.

[7] Tamże, sygn. 935 I, s. 263 – 268.

[8] Przyczynek pt. *Dwa poematy łacińskie o powstaniu listopadowym* przesłał autor rozprawki do księgi ku czci Zbigniewa Sudolskiego.

Schlebianie Wilhelmowi I jako zwycięzcy nie pomogło. Nastąpiło, jak wiemy, wypędzenie jezuitów. Moment likwidacji kolegium w Śremie stał się tematem ody (ks. V oda XIV) utrzymanej w innym tonie. Tę przytacza się w całości[9]:

Ad Borussos cum ab iidem mense Iunio anni 1872 cogerer in exilium proficisci cum aliis Societatis Jesu hominibus Collegii Sremensis

Expulsus annis in iuvenibilis
Iussu Tyranni de patrio solo
Rossi, nec in tellure sedem
Ausoniae posui quietem.

Nam bis Spoleti cedere concitus
Tectis adeptis et Veletris semel
Cum plebs sacrum ius in supremi
Pontificis fureret tumultu.

Quid iuvit almo praesidio poli[10]
Stellata postquam sol decies quater
Lustraverit[11] iam signa zonae
Lechiades remeasse sedes?

Heu! iam senecta fractus et insuper
Morbo gravatus pellor in exteram
Migrare tellurem coactus
Caesaris arbitrio Borussi;

Quamquam nec aequum ius hominum, neque
Leges honestas crimine laeserim
Cultor Dei rite, et cuique
Moribus innocuus sacerdos.

Quid saevioris barbarus exigit
Afer? Quid Indus? Quae liber effera
Quid gens pererrans silvarum
In medio fera qualis omnis

Ignara cultus? Quid vacuum rei
Nomen crepas? et cultibus aureus
Ambis vocari perpolitis?
Barbara cum monumenta condas

[9] Archiwum Prowincji..., sygn. 935 I, s. 309 – 310.
[10] Istnieje wariant: Dei.
[11] Istnieje wariant: Percurrerit.

Expers honesti? Nonne vides palam,
Ut, si senecta febribus et gravem.
Me forte pellas? quo locorum
Cumque pedem stabilemque ponam

Sedem inferendus mox tumulo super
Defixa stans crux usque loquacibus
Signis perennabit Borussi
Saevitiem imperii ferocem!

Dicet: „Borussus, barbarus indole.
Non ense, quam vis, nec iugulo, tamen
Insontis, hic mortem iacentis
Exilio celeravit atrox".

Problem ujął Spiehalski od strony może zbyt osobistej, przypomniał wygnanie z lat młodych przez „tyrana północy". Zarówno jedno, jak i drugie wygnanie dotyczyło wszystkich konfratrów zakonnych. O ich losie nie pisał.

W latach pobytu w Wielkopolsce przyjaźnił się Spiehalski ze Stanisławem Koźmianem (1811 – 1885), poetą i tłumaczem, współpracownikiem wieloletnim „Przeglądu Poznańskiego", założonego przez jego brata Jana (1814 – 1877), od 1875 r. prezesem Towarzystwa Przyjaciół Nauk w Poznaniu. Ślad przyjaźni pozostał w łacińskich poezjach Spiehalskiego. Oda V 10 jest *Ad Stanislaum Cosmjanum, amicum dilectum*[12]. Autor posłał tekst adresatowi, zresztą nie tylko tej ody, ale i kilku innych. Miały być one przez nie znanego tłumacza przełożone na język polski. Świadectwem jest kartka doklejona do kodeksu pomiędzy stronicami, na których wpisana jest oda. Jest to list Stanisława Koźmiana do M. Spiehalskiego i dokonane już tłumaczenie ody *Do Stanisława Koźmiana,* prawdopodobnie jedyne istniejące tłumaczenie jego łacińskiej ody, nie opublikowane, jak cała puścizna autora. W liście czytamy:

> Poznań, 36 Ulica Młyńska
> Środa, 15 listopada 1876
> Kochany Ojcze,
> Ody już są w ręku uproszczonego a chętnego i zdolnego tłomacza (sic). Nim je otrzymałem, dałem na próbę wiersz, którym mię Ojciec tak niezasłużenie zaszczycił. Przesyłam przekład po drugiej stronie. Rymu nie ma, ale miara jest. Jakże się to Ojcu podoba? Ostatniej strofy nie mógł tłomacz dokładnie przeczytać i zrozumieć. Czy pierwszy wyraz tej strofy ma być i n i q u i? Tak i inne ody byłyby przełożone. Zresztą zgadzam się zupełnie z tym, co Ojciec w swym ostatnim liście mówi (...) Szczery przyjaciel i powolny sługa S. Koźmian

[12] Archiwum Prowincji..., sygn. 935 I, s. 306 – 307.

Oto tekst ody po łacinie i po polsku:

Cosmjane, nostra gloria Lechiae,
Diffusa terras iure per exteras
Nam te merentem fama doctis
Coetibus inserunt virorum,

Qua gens bonarum fertilis artium
Romae sereno vescitur aëre[13]
Qua Sequanam potat, ferasque
Ingenii Tamasim sagacis.

Grata sodalis te mihi foedere[14]
Punctum[15] Latino carmine dicerem
Sublime, in priscum senectus
Ingenui tenuasset vestrum;

Quare, senex te ne celebrem lyra
Parum sonanti, nec meritis pari,
Sat, quam valent vires, remissis
Vix digitis tetigisse chordas.

Ast exaratis grata Polonia
Per te papyris in patriis tuum
Nomenque laudabit librosque
Historiis veniens per aevum.

Illique cultus rem fore dexteram[16]
Praedico, si, quod to pius utile[17]
Vulgus, sequetur, quod proborum[18]
Impietas serit, abrogabit.[19]

Ozdobo naszej Ojczyzny, Koźmianie,
Słusznie po obcej w dal słynący ziemi!
Zasługa Twoja to sprawiła,
Że Cię do mężów sławionych liczą

I tam, gdzie w pięknie lud rozmiłowany
Pod Rzymu mięszka (sic) lazurowym niebem,
I ci co z fal Sekwany piją,
Bystry też Anglik ponad Tamizą.

---

[13] Warianty: Coelo placentis Tibris aquam; Romae sereno pascitur aethere.
[14] Wariant: vinculo.
[15] Wariant: Strictum.
[16] Wariant: ... faustas res fore patrus.
[17] Wariant: ... quam tu sapientiam.
[18] Wariant: ... quam probrosa.
[19] Wariant: abnegabit.

Miłej przyjaźni z Tobą złączon węzłem
Chętnie bym wzniosłą Ciebie sławił pieśnią.
Lecz żartkość młodzieńczego lotu
Starość niestety zwątliła późna.

Niedosyć głośna moja lutnia
Wyżyny Twoich nie dosięgnie zasług,
Więc wybacz, że mi dłoń ustaje,
Słabo już tylko brzękając w bardon.

Lecz za to Polska dank ci odda godny,
I imie (sic) Twoje, i dzieł Twych tytuły,
Na pięknej dziejów swoich karcie,
Kiedyś wyryje w potomne czasy.

To tylko powiem, że występny posiew,
Co obyczajów naszych czystość kazi,
Zmarnieje, jeśli Twego głosu
Naród powolny posłuchać zechce.

Jak wskazał Koźmian w liście towarzyszącym przekładowi ody, w w. 21 istotnie tłumacz odczytał i n i q u i, co zrozumiał jako występny. Wskazując międzynarodową sławę Stanisława Koźmiana, wymieniając kraje, w których jest on czy będzie znany, szedł Spiehalski torem wytyczonym przez Horacego w odzie II 20 i przez Kochanowskiego w pieśni II 24, będącej parafrazą tej właśnie ody poety rzymskiego, chociaż w zbiorze *Pieśni* Kochanowskiego miała ona miejsce takie jak Horacego oda III 30, słynna *Exegi monumentum.* O swej przyszłej sławie poetyckiej pisał Horacy w odzie II 20:

Me Colchus et, qui dissimulat metum
Marsae cohortis, Dacus et ultimi
Noscent Geloni, me peritus
Discet Hiber Rhodanique potor (w. 17 – 20).

Parafrazował tę myśl Kochanowski:

O mnie Moskwa i będą wiedzieć Tatarowie
I, różnego mieszkańcy świata, Anglikowie;
Mnie Niemiec i waleczny Hiszpan, mnie poznają,
Którzy głęboki strumień Tybrowy pijają.

Zmieniły się horyzonty geograficzne poetów. Inne kraje i narody widział poeta rzymski doby augustowskiej, inne książę poetów polskich doby humanizmu, jeszcze inne poeta polsko–łaciński drugiej połowy XIX wieku. Zależności le-

ksykalnej od Horacego nie ma w odzie Spiehalskiego, powtarza się tylko u wszystkich trzech motyw picia wody: z Rodanu, z Tybru, z Sekwany. W tłumaczeniu polskim można dopatrzyć się dalekiego echa pieśni II 24 Kochanowskiego.

Chronologia powstawania poszczególnych utworów Spiehalskiego wtedy tylko da się ustalić, gdy one mówią o określonych faktach historycznych. W wypadku ody zwróconej do Koźmiana wiemy na podstawie listu tegoż, kiedy została mu przesłana. Oda do Koźmiana to prawdopodobnie jeden z ostatnich płodów pióra poety.

Przyczynek rozpoczęto cytatem z „Kuriera Poznańskiego". Na zakończenie przypomnieć trzeba trochę dłuższy artykuł o Spiehalskim opublikowany w „Kurierze Poznańskim" w 6 dni później, który acz nie podpisany, jest bez wątpienia autorstwa Stanisława Koźmiana; przedrukowany został z małymi zmianami w „poczcie stu felietonów" z „Kuriera", który wespół z Konstancją Morawską wydał St. Koźmian[20]. Zmiany były tylko stylistyczne. W „Kurierze" nie podpisany autor zwracał się do autora notatki sprzed sześciu dni, respective do redakcji „Kuriera", słowami „przypomnieliście" (główne daty życia), „nazwaliście" (Spiehalskiego „drugim Sarbiewskim"). Te sformułowania zostały zastąpione słowami: „przypomniano", „nazwano". Sformułowania te stanowią przesłankę, że autorem pierwszej notatki, bezpośrednio po śmierci Spiehalskiego umieszczonej, nie był St. Koźmian.

Koleje życia nie są oczywiście w Koźmianowym „felietonie" podane inaczej. Bogatsza jest charakterystyka człowieka. Podkreślił St. Koźmian pewne osobliwości mowy: „W 20 roku życia opuściwszy rodzinne strony, do końca życia zachował śpiewność mowy litewskiej i tę prostotę Białorusina, którą i matka Makryna słynęła". (Kult matki Makryny Mieczysławskiej był wtedy niezachwiany, utrwalony m.in. w poemacie Słowackiego). Mniej ważne jest, jakimi czynnościami wypełniał sobie o. Spiehalski czas. Ważniejsze są uwagi o kulturze literackiej i o twórczości. Na ten temat napisał St. Koźmian:

> (...) Co powiedzieć o jego wyższych zdolnościach, o zamiłowaniu literatury ojczystej, osobliwie klasycznej? *Stefana Czarnieckiego* K. Koźmiana wciąż odczytywał[21]. Prześliczne są jego ody łacińskie. Napisał ich cztery księgi, po sto w każdej[22], na wszystkie wielkie nasze wypadki historyczne, na chwałę Kościoła (...). Spodziewać się wolno, że zakon podejmie wydrukowanie pism bogobojnego starca (...).

---

[20] „Kurier Poznański" 1878 nr 265 s. 3 (z 18 listopada); przedr. w tomie *I z bliska, i z daleka. Poczet stu felietonów umieszczonych w „Kurierze Poznańskim" od października 1878 do września 1880. W skróceniu.* Poznań 1881, s. 25 – 26.

[21] Kajetana Koźmiana (1771 – 1856) *Stefan Czarniecki. Poemat w 12 pieśniach,* napisany w latach 1832 – 1847, ogłoszony został w całości dopiero w 1858 r. i zadedykowany Zygmuntowi Krasińskiemu. Był spóźnionym utworem jako klasycystyczny epos. Nie należy przeceniać pochwał Krasińskiego (por. Z. Krasiński: *Listy do Koźmianów.* Wyd. Zbigniew Sudolski. Warszawa 1977, według indeksu), ani też przywiązywać wagi do oceny Spiehalskiego referowanej przez St. Koźmiana.

[22] Naprawdę po 25 w czterech księgach i 21 w księdze V.

Podpisał się Stanisław Koźmian pod sądem o „drugim Sarbiewskim", wypowiedzianym przez autora pierwszej notatki o sześć numerów wcześniej.

Jak dotąd — a więc po stu kilkunastu latach — nie doszło do wydania drukiem spuścizny poetyckiej Spiehalskiego, na którą składają się epigramaty, ody i elegie przechowywane, w różnych redakcjach, w Archiwum Prowincji ... w Krakowie. Sąd, jakoby miał to być następca Sarbiewskiego, jest przesadzony mocno. Ale należy się przypomnienie autorowi, który dużymi obszarami twórczości łacińskiej zawładnął i w drugiej połowie wieku XIX nie miał wielu na tym polu rywali. Czy ktoś podejmie trud wydania pozostałej puścizny w całości, nb. po uporządkowaniu filologicznym? — pokaże przyszłość. Jest w każdym razie zjawiskiem bardzo dziwnym, że autor łaciński, którego, wprawdzie trochę kameralnie, zestawiono po śmierci z Sarbiewskim i który umarł otoczony pewnym nimbem, nigdy nie był przedmiotem publikacji ani nie został opracowany w inny sposób. Piszący te słowa, przyjrzawszy się pozostałym po poecie rękopisom, postanowił pokazać go światu w kilku przyczynkach, które w przypisach do niniejszej rozprawki wyliczył. Na koniec jedno „pokwitowanie": na zapis o „drugim Sarbiewskim" zwrócił autorowi uwagę prof. Wiktor Hahn (1871 – 1959) w rozmowie, chyba ostatniej, a więc pewnie na rok czy dwa przed śmiercią. Filologia klasyczna i literatura łacińska w Polsce była dla W. Hahna zawsze ważną domeną. Zainteresował się „drugim Sarbiewskim" i namawiał do odszukania jego poezyj. Notatka z rozmowy z W. Hahnem odnalazła się po latach i stała się inspiracją do poszukiwań.

Łódź

ITER POETAE POLONO–LATINI PER POSNANIENSEM TERRAM FACTUM

Summarium

Die 10 novembris 1878 anno mortuus est in vico Szołdry, terrae Posnanniensis, Nicolaus Spiehalski, Societatis Jesu sacerdos, ultimus e confratribus, qui aeger fuit, quando omnes huius ordinis sacerdotes repulsi fuerunt (1874). Anno 1800 vel 1801 natus, in Academia Polottea Societatis Jesu studiosus, anno 1820 cum omnibus confratribus suis ex imperio Russiae repulsus, Romam se contulit, ad annum 1860 in Italia mansit. In Poloniam reversus de provincia Cracoviensi in missionem Posnaniensem petivit, in collegio Sremensi docuit. Carmina eius, inedita (elegiae, carmina, epigrammata) in Archivo Cracoviensi Societatis Jesu asservata sunt. Annos ultimos vitae suae longae in paucis carminibus commemoravit, e quibus enumerata sunt: El. IV 11 *Cum Archiepiscopus Gnesnensis et Posnaniensis Miecislaus Ledóchowski die 28 Ianuarii Collegium Sremense Societatis Jesu inviseret;* od. IV 19 *Cum Guilelmus Borussiae armis fuderit Gallos anno 1870 Ad eundem Regem, postea Caesarem Germanorum;* od. V 14 *Ad Borussos cum ab iidem mense Julio anni 1872 cogerer in exilium proficisci cum aliis Societatis Jesu hominibus Collegii Sremensis;* od. V 10 *AD Stanislaum Cosmjanum, amicum dilectum* (versio Polona existit). Stanislaus Koźmian sacerdotem–poetam post mortem eius in periodico Posnaniensi laudavit.

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

Eos LXXX 1992
PL ISSN 0012–7825

Homeri Odyssea, recognovit Helmut van Thiel, Georg Olms Verlag. Hildesheim-Zürich-New York 1991 (Bibliotheca Weidmanniana).

Najnowsza edycja Homerowego arcypoematu przygotowywana przez Helmuta van Thiela (dalej H. v. T.), profesora w kolońskim Institut für Altertumskunde, z kilku przynajmniej powodów zasługuje na najwyższą uwagę. Przede wszystkim jest to pierwsze od dłuższego już czasu oryginalne wydanie tekstu[1], opracowane na podstawie starannej lektury jedenastu wyselekcjonowanych rękopisów[2], w którym uwzględnione zostały także fragmenty papirusowe[3] oraz glosy i lemmaty po raz pierwszy skolacjonowanego rękopisu Z scholiów D, przechowującego w wielu miejscach bardzo dawny i niezależny przekaz tekstu. *Odyseja* w opracowaniu H. v. T. przyciąga ponadto uwagę użytkownika książki zastosowaną przez wydawcę technikę edytorską, najzupełniej nową na tle dotychczasowej tradycji wydawania eposów Homera, opartą na przejrzystych założeniach, które przedstawione zostały w krótkim, ale bardzo treściwym i bogatym w odpowiednio dobrane przykłady wstępie (tekst dwujęzyczny: s. IV – XX w języku niemieckim, s. XXI – XXXIII w języku angielskim; ważność części wstępnej w pełni uzasadnia ową bilingwiczność). Ta najnowsza edycja pozwala również raz jeszcze przekonać się o tym, jakim jest ułatwieniem, jak wielkie znaczenie w pracy edytorskiej (czy też właściwiej rzecz ujmując, w pracy filologicznej) może mieć zastosowanie techniki komputerowej, o ile umie się ją odpowiednio wykorzystać. H. v. T. potrafi to zrobić wręcz znakomicie[4].

Podstawową troską Wydawcy było zaobserwowanie wszystkich *Textphänomene* i ich obiektywne oddanie, dzięki czemu otrzymaliśmy w pewnym sensie nowy tekst poematu, bardzo zbliżony, czy nawet

---

[1] H. v. T. podkreśla (s. III), że „Seit hundert Jahren, seit Ludwisch Ausgabe von 1889/91, ist keine Edition der *Odyssee* erschienen, welche die Handschriften selbstsändig benutzt und zuverlässig wiedergegeben hätte". Na ten temat zob. N. Tachinoslis, *Handschriften und Ausgaben der Odyssee*, Frankfurt am Main 1984.

[2] Wybór owych kodeksów, przeważnie starszych, wyniknął z uprzedniego sprawdzenia wartości rękopiśmiennego przekazu. Takie w pełni uzasadnione ograniczenie liczby uwzględnionych rękopisów ma także i tę zaletę, że pozwala pominąć w aparacie krytycznym z gruntu nieistotne warianty tekstu, wynikające np. z oczywistych błędów skryby, widniejących zwłaszcza w mniej ważnych odpisach. Ograniczenie to umożliwiło ponadto przekazanie precyzyjnej informacji o tym, co rzeczywiście przynoszą konkretne rękopisy, uwalniając nas w aparacie krytycznym od tak ogólnikowych wskazówek, jak *vulgo*, itp., które na dodatek prowadzić mogą do fałszywej oceny wartości poszczególnych lekcji.

[3] H. v. T. uwzględnia wszystkie edycje papirusów, z najnowszymi włącznie, stosując ich numerację zgodnie z systemem przyjętym przez R. A. Packa (*The Greek and Latin Literary Texts from Graeco-Romain Egypt, Ann Arbor, 1965, ed. 2*). Także sygnatury nowych fragmentów (ponad 40 papirusów; ich lista na s. XVII/XVIII) dostosowuje H. v. T. do wspomnianej numeracji.

[4] W ramach zajęć dydaktycznych prof. H. van Thiel prowadził m. in. ćwiczenia zatytułowane *Philologie auf dem Macintosh* będące praktyczną nauką obsługi komputera i wykorzystywania jego możliwości.

wariantów tekstowych. Informacje tego typu tradycyjnie znajdują się w aparacie krytycznym, który jednak ma tutaj zgoła nietradycyjną postać. Oprócz bowiem dokładnych informacji na temat przekazu rękopiśmiennego znajdziemy w nim także pewne charakterystyczne graficzne odsyłacze, które proponują czytelnikowi interesującą wędrówkę poprzez wskazywane paralele. Odsyłacze te przywołują jednak nie tylko identyczne lub analogiczne sformułowania homeryckie (do czego przyzwyczaiło nas zwykłe w takich wypadkach edytorskie „*cf.*"), ale zwracają ponadto naszą uwagę na zagadnienia szczególnie dyskusyjne, które nieraz rozstrząsane były już przez scholiastów, na pewne subtelności językowe, morfologiczne i syntaktyczne, które nie zawsze dadzą się podporządkować ścisłym regułom gramatycznym, czy też udowodnić przy pomocy wyliczeń statystycznych. Owe paralele służą również potwierdzeniu lub obronie wybranego przez Wydawcę wariantu tekstu dostarczając przykładów stosownych analogii. Korzystanie z tak skonstruowanego aparatu wymaga jednak, przynajmniej początkowo, pewnego nakładu pracy; jest to wszakże bardzo przydatna umiejętność.

Bardzo istotny jest fakt, że z owych edytorskich wskazówek nie można korzystać wyłącznie w sposób rejestracyjny, do pewnego stopnia pasywny, ale że zmuszają one do nieustannego namysłu: czemu służą wskazane analogie, jakie sugerują wnioski, czego dowodzą i co zdają się potwierdzać. Dzięki skondensowanej informacji aparat krytyczny nie jest nazbyt rozbudowany. Niektóre rękopiśmienne *Schwankungen der Ortographie* są w nim również pominięte.

Jeśli chodzi o grecką ortografię, H. v. T. świadomie dopuszcza się pewnej niekonsekwencji. Stosuje on bowiem w greckim tekście wyłącznie *sigmę semilunarną*, a rezygnuje jednocześnie z zapisu joty adscriptum (rozróżnienie końcowej sigmy pojawia się w rękopisach ok. 1300 r., jota subscriptum występuje w nich już w 12. stuleciu). Tę niekonsekwencję usprawiedliwia jednak szczególnie miłym dla Polaków argumentem. Powołuje się mianowicie na słowa Tadeusza Zielińskiego, który swego czasu opowiedział się za stosowaniem joty subscriptum pisząc: „Ich gehöre doch auch zur Zunft, muß aber gestehen, daß es (tj. stosowanie joty adscriptum, W. A.) mich stört; und wenn mich auch die Bremse in jedem einzelnen Fall nur um den Teil einer Sekunde retardiert, so summieren sich doch diese Teile und nehmen mir in summa eine Zeit weg, die ich besser verwenden könnte" (Phil. Wochenschrift 15, 1898, 1344)[10]. Kierując się najwyraźniej podobną zasadą praktyczności zastosował H. v. T. w swoim wydaniu *Odyssei* konsekwentną numerację każdego wiersza eposu[11]. Jakie zalety przynosi to wygodne rozwiązanie, szybko przekona się o tym każdy użytkownik książki.

Przypuszczam, że tekst *Odysei* w opracowniu prof. Helmuta van Theila rychło stanie się klasycznym wydaniem, obowiązującym przy cytowaniu wierszy z tego eposu każdego filologa[12].

Włodzimierz Appel (Toruń)

[10] N. b. prof. Helmut van Thiel, który nie szczędzi słów uznania dla naszego najznakomitszego filologa, zauważył, iż sformułowane przez Tadeusza Zielińskiego homeryckie *prawo przedstawiania czynności równoczesnych* miało w pewnym sensie już swego antycznego „odkrywcę". Zob. informację zawartą w papirusowych scholiach do *Iliady*, ad B 778 (Erbse).

11 Łącznie z tzw. dodatkowymi wierszami (Plus- i Minusversen). Wydaje się, że w oznaczaniu kolejnych ksiąg poematu byłoby lepiej pozostać przy tradycyjnej greckiej minuskule (tak właśnie są sygnowane poszczególne wiersze!).

12 Z początkiem 1994 r. powinna ukazać się opracowana również przez H. v. T. edycja *Iliady*. Szkoda, że aktualnie wydane, najnowsze, obszerne komentarze do eposów Homera (sześciotomowy do *Iliady*, trzytomowy do *Odysei*), przygotowane głównie przez angielskich homerologów, musiały odwoływać się do tekstu z innego wydania.

identyczny z (przed)aleksandryjską wulgatą. Okazało się bowiem, że ponowna, dokładna lektura rękopisów i scholiów do Homera podważa część dotychczasowych ustaleń dotyczących poprawności brzmienia homeryckich wierszy, i pozwala zakwestionować niektóre stwierdzenia zaproponowane głównie przez nowożytnych filologów, ale nie tylko przez nich[5]. H. v. T. słusznie podkreśla, że tam, gdzie bezpośredni przekaz tekstu jest jednoznaczny, musi on dla nas pozostać najważniejszym autorytetem, i dowcipnie stwierdza: „*Der Homertext hält keine textkritischen Lorbeeren bereit*' (s. IV). Aleksandryjczycy nie znali bowiem innego tekstu aniżeli ten, którym i my możemy dysponować pod warunkiem dokładnego przestudiowania rękopiśmiennej tradycji oraz informacji scholiastów, a także, jeśli nie ulegniemy pokusie nieuzasadnionej w gruncie rzeczy ingerencji w brzmienie poszczególnych wierszy[6].

H. v. T. koryguje przy okazji mylne wyobrażenia o antycznych edycjach Homera[7], które przecież w dość zasadniczy sposób różniły się od nowożytnych wydań naukowych, możliwych do wykonania dopiero z chwilą wynalezienia druku, gwarantującego istnienie identycznych egzemplarzy i wyśledzenie źródła pochodzenia tekstowych wariantów. Zarówno *ekdoseis* Arystarcha (a przynajmniej jedna z nich), jak i inne antyczne „wydania" homeryckich poematów, nie były bowiem nowymi edycjami, powstającymi w wyniku skolacjonowania różnych odpisów, lecz zawierały przejęty z tradycji, wcześniej istniejący tekst utworów, wzbogacony następnie o naukowe, głównie filologiczne objaśnienia, także krytyczne, w rodzaju *Textscholien* i *Kommentarscholien*[8]. Graficzną postać owych komentowanych, antycznych wydań naukowych, rozpoznać można w niektórych papirusach, ich najlepszy wizerunek przechowują jednak przede wszystkim kodeksy *A* i *T* (*Iliada*). Warto podkreślić, że widniejące w scholiach do Homera tzw. warianty tekstu w rzeczywistości bardzo często nimi nie są, nieraz będąc tylko przykładem analogicznego sformułowania, przywołaniem odpowiedniej paraleli, czy też ilustracją zjawiska gramatycznego, i z prawdziwymi *variae lectiones* nie mają nic wspólnego. Nowożytni wydawcy Homera nie zawsze potrafili to właściwie zaakcentować[9].

W *Odysei* opracowanej przez H. v. T. tego rodzaju niejasności nie występują. Wydawca zadbał bowiem o to, by w sposób nie budzący wątpliwości odróżnić homeryckie paralele od rzeczywistych

---

[5] W przypisie 6 Wydawca stwierdza np.: „Charakteristisch sind willkürliche Änderungen im Zusammenhang mit den Augmenten (...) und mit dem Digamma (...) So steht προτί statt ποτί überwiegend wegen eines folgenden Diagamma und nicht, um eine vorangehende kurze Silbe zu längen, wie Aristrach und die Herausgeber wollen (...)" We wstępie do wydania znaleźć można szereg innych, stosowanych przykładów.

[6] Bardzo ciekawą obserwację odnotowuje H. v. T. m.in. na s. VII (chodzi o zwykłą u dotychczasowych edytorów praktykę poprawiania δύσατο i βήσατο na korzyść „homeryckich" form δύσετο i βήσετο); wydawca wyraźnie podkreśla, że „...an einigen Stellen, wo sie (tj. niehomeryckie formy tych czasowników, W. A.) nahezu einhellig überliefert sind, sind sie unverkennbar von den umgebenden Vokalen beeinflußt, am auffälligsten λ *253/4* ὣς εἰπὼν ὑπὸ πόντον ἐδύσατο κυμαίνοντα. ἡ δ' ὑποκυσαμένη ...vgl. A 496 ἀνεδύσατο κῦμα. Λ 16 αὐτὸς ἐδύσατο νώροπα χαλκόν. Man mag darüber streiten, ob diese Vokalattraktion von „Homer" stammt. Aber sie gegen die Überlieferung aus dem Text zu drängen verhindert auch das Nachdenken darüber. W podobnie interesujący sposób broni H. v. T. wyjątkowego κὰγώ Φ 108, ibid.

[7] Na ten temat zob. zwłaszcza H. van Thiel, *Zenodot, Aristarch und andere,* ZPE 90, 1992, s. 1 nn.

[8] Textscholien to przeważnie krótkie objaśnienia, pozbawione lemmatu (nawet jednak i tego rodzaju scholia przechowują czasami komentarz samego Arystarcha), umiejscowione w bezpośrednim zazwyczaj sąsiedztwie wiersza (słowa), do którego się odnoszą. *Kommentarscholion* to zaopatrzone w odrębny lemmat zwykle szersze objaśnienie, występujące z reguły na marginesie rękopisów.

[9] Czasami bowiem na podstawie lektury aparatu krytycznego w innych wydaniach można by mniemać, że np. Zenodot wprowadził do tekstu eposu najzupełniej chybione koniektury; w rzeczywistości jednak Zenodotowi często chodziło nie o „poprawienie" jakiegoś wiersza, lecz tylko o zasygnalizowanie odpowiedniej paraleli. Np. Zenodotowe: δάκρυα θερμὸ χέων ad β 81 było nie tyle poprawką, co raczej wskazaniem analogii z δ 523, ω 46; podobnie: ἐλέαιρε ad γ 380 nie było koniunkturą, lecz przywołaniem ζ 175.

Eos LXXX 1992
PL ISSN 0012–7825

Nathan Spiegel. War and Peace in the Classical Greek Literature, Mount Scopus Publications by the Magness Press, The Hebrew University, Jerusalem 1990, s. 9 – 288.

Temat nie nowy i — jak się może wydawać *primo aspectu* — wystarczająco opracowany w naukowej literaturze. Liczba publikacji poświęconych zagadnieniu liczy już wcale pokaźny księgozbiór, w którym przynajmniej kilkanaście pozycji zasługuje na baczniejszą uwagę specjalistów[1]. Warto przypomnieć, iż ostatnio ukazała się książka pod redakcją B. Effego i G. Bindera *Krieg und Frieden im Altertum*[2]: jej treść wypełnia kilka artykułów związanych ze sobą jedynie problemem podanym w tytule.

Innowacją metodologiczną N. Spiegla, badacza znanego z wielu prac monograficznych, historyka literatury, kultury i filozofii, jest ujęcie zagadnienia w zamkniętych ramach chronologicznych od początków świata helleńskiego do Arystotelesa i mówców attyckich (włącznie), a więc do końca epoki klasycznej. Taka taktyka metodologiczna zapewnia wywodom Autora naturalną ciągłość rozumowania opartego na chronologicznych podstawach źródłowych. Jego wykład jest koherentny, ukazuje ewolucję poglądów na problem wojny i pokoju, daje nie tylko przegląd całego piśmiennictwa greckiego epoki archaicznej i klasycznej rozpatrywanego z punktu widzenia problematyki wojennej i pacyfistycznej, ale też zagłębia się w sferę rozważań etycznych i politycznych stanowiąc w ten sposób ważny przyczynek do historii idei. Jeśli ogół badaczy zajmujących się tym zjawiskiem ogranicza swe poszukiwania albo do problemu wojen zewnętrznych albo wewnętrznych, ew. wojen świętych (ιεροὶ πόλεμοι), S. w swojej książce uwzględnia wszystkie ich rodzaje rozszerzając znaczenie horyzont badawczy. Wielu pisarzom i myślicielom, których poglądy przybliża czytelnikowi w sposób syntetyczny, poświęcił wcześniej poważne rozprawy monograficzne[3]. W czasie lektury jego wartościowej pracy łatwo się zauważa, że za każdym sformułowaniem kryje się szeroka wiedza i dogłębne przemyślenia — wynik wieloletniego obcowania z greckim piśmiennictwem. Celem pracy jest wskazanie, że wiele poglądów antycznych pisarzy o tych najważniejszych dla ludzkości sprawach — wojnie i pokoju — do dziś nie straciło swej aktualności.

Wstępne uwagi poświęca S. okresowi przedhistorycznej Hellady. Daje kompetentnie skreślony przegląd „historii" świata egejskiego, omawia potęgę morską Krety i jej ekspansję, która się dokonywała poprzez wojny, opisuje walki Kreteńczyków z Mykeńczykami i ich ostateczną klęskę. Przypomina, że Kreta kwitnęła w okresie 2000 – 1600 p.n.e., kiedy jej ludność cieszyła się błogosławieństwem pokoju i rozwijała rzemiosło i handel. Ok. 1600 r. p.n.e. Mykeny stały się ośrodkiem potęgi zarówno militarnej jak i gospodarczej i kulturalnej. Podobnie jak wielu współczesnych uczonych odrzuca S. tradycyjny pogląd, że najazd Dorów spowodował w XII wieku upadek państwa mykeńskiego. Zwolennicy stanowiska opozycyjnego opierając się na znaleziskach archeologicznych dowodzą, że najazd Dorów nastąpił w XI wieku. A zatem cywilizacja mykeńska uległa zniszczeniu przez inne ludy przebywające od strony morza, wśród których Filistyni odegrali znaczną rolę. Okres archaiczny charakte-

---

[1] Dla egemplifikacji warto wymienić: A. J. Toynbee, *War and Civilisation*, Oxford 1950, K. v. Raumer, *Ewiger Friede*, Freiburg–München 1953, M. Dieckhoff, *Krieg und Frieden im griechisch-römischen Altertum*, Berlin 1962, A. R. Burn, *The Warring States of Greece from their Rise to the Roman Conquest*, London 1968, G. Zampaglione, L'idea della pace nel mondo antico, Roma 1967, J. P. Vernant, *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris 1968, Y. Garlan, *War in the Ancient World. A Social History*, London 1975, W. R. Pritchett, *The Greek State at War*, 2 vol. University of California Press, 1971 – 74, G. E. M. de Ste.Croix, *The Class Struggle in the Ancient World*, London 1981, A. Fucks, *Social Conflict in Ancient Greece*, Jerusalem 1984, A. Lintott, *Violence. Civil Strife and Revolution in the Classical City*, London 1982.

[2] Bochum 1989.

[3] Poświęcił prace monograficzne Arystotelesowskiej teorii poezji (1971), L. A. Senece (1974), Sokratesowi (1979), Markowi Aurelemu (1980), Plotynowi (1981), M. T. Cyceronowi (1981), Epikurowi (1981), historii greckiej tragedii (1982), Horacemu (1984), historii antycznej etyki (1985), Homerowi (1985).

ryzują trzy zjawiska: rozwój *polis*, kolonizacja, kryzysy i rewolucje. Ważnym czynnikiem determinującym kierunek zmian gospodarczych, społecznych i politycznych był proces kolonizacji (750 – 550 p.n.e.). Przyczyn tego procesu było wiele. Na czoło wysuwają się ekonomiczne: zubożali rolnicy i ludzie nie posiadający ziemi musieli szukać poza granicami kraju lepszych warunków życia. Rozwój handlu i ekspansja wytwórczości rzemieślniczej[4] stanowiły okoliczności sprzyjające rozwojowi ruchu kolonizacyjnego. Powodem politycznym były wojny między Grekami, np. wojny messeńskie, które skłoniły wielu mieszkańców Peloponezu do opuszczania ojczyzny celem uniknięcia niewoli spartańskiej. Greccy pionierzy-koloniści nie zawsze zajmowali odległe ziemie bez oporu ich mieszkańców. Niekiedy musieli dokonywać zbrojnego podboju. Z drugiej strony proces osiedlania się powodował walki między metropoliami helleńskimi[5] popieranymi przez różne miasta. Kolonizacja otwarła nową epokę w dziejach greckich. Hellada z kraju typowo rolniczego przeobrażała się w ośrodek wytwórczości rękodzielniczej i handlu, zwł. między Wschodem a Zachodem.

Epokę archaiczną uzupełnia S. krótką charakterystyką dziejów Sparty i Aten. Słusznie zauważa, że zwrot w historii Sparty nastąpił jako rezultat dwóch wojen messeńskich przeciwko tubylczej ludności w latach 730 – 710 i 650 – 630 p.n.e. Podbitej ludności Messenii narzucono *status* niewolników–helotów. Spartanie stanowili mniejszość wśród zniewolonej ludności. Obawa przed powstaniem podbitych ludów była dominującym elementem w życiu spartańskim. „This left its mark on both the internal and the foreign policy of Sparta" stwierdza S. (s. 32). Narzuciła system reform wojskowych, które zmuszały jednostkę do całkowitego oddania swego czasu służbie państwowej. Nauczona doświadczeniem Sparta w późniejszych wojnach z Arkadią postąpiła inaczej niż z pokonanymi Messeńczykami. Z Arkadyjczyków nie uczyniono już niewolników, lecz zawarto z nimi układy zobowiązujące ich do nieudzielania pomocy zbuntowanym helotom. Z charakterystyki dziejów Aten warto odnotować eksponowany przez S. czynnik ewolucji. Zmiany zachodziły tu powoli nie powodując wielkich wstrząsów społecznych i politycznych. Królestwo, arystokracja, reformy Solona, umiarkowana tyrania Pizystrata i wreszcie właściwy twórca demokracji Klejstenes, który przeprowadził głębokie reformy w duchu demokratycznym. Ważne jest to, że ateńscy arystokraci włączyli się w postępowe zmiany i stawali na czele ludu. W innych państwach, gdzie demokraci przejmowali władzę w następstwie walki z oligarchami, po zwycięstwie mordowali lub przynajmniej wypędzali swych przeciwników. W Atenach arystokratom pozwolono zatrzymać te same prawa[6], które uzyskał zwycięski lud, i wykorzystywano ich talent i mienie dla dobra nowego systemu.

Cenny rodział poświęca Autor Homerowi, który według słów Platona został „wychowawcą całej Hellady" i wpłynął na kształtowanie się świata wartości wszystkich pokoleń helleńskich. Twórczość Homera dotykała wielu dziedzin życia, przede wszystkim wojny (*Iliada*) i pokoju (*Odyseja*). Pogwałcenie praw gościnności przez Parysa stało się powodem wyprawy Greków przeciw Troi, podawanym w legendzie i pieśni. Prawdziwe przyczyny były ekonomiczne, społeczne i polityczne. Hellenów pociągały „legendarne" bogactwa Wschodu: ich wyprawa miała charakter łupieski, zdobycie dóbr materialnych, złota i przede wszystkim siły roboczej — niewolników. Tych dostarczała głównie wojna oraz szeroko rozwinięte korsarstwo[7]. Różnica między prowadzeniem wojny a uprawianiem korsarstwa była tylko różnicą stopnia czy rozmiarów, jak to było w przypadku wojny trojańskiej, która zaangażowała wielkie siły po obu stronach. *Katalog okrętów*[8] wymienia wiele miast i wysp, które chciały uczestniczyć w tym wielkim przedsięwzięciu wojennym, chociaż większość z nich nie miała żadnego układu czy przymierza z Menelaosem. Zdaniem S. wskazuje to wyraźnie na właściwy powód przystąpienia do wyprawy: nadzieja na bogate łupy. Charakterystyczne są tu słowa naczelnego wodza Agamemnona, które ujawniają jego osobiste motywy udziału. Powiada on, że Trojanie muszą nie tylko zwrócić Helenę, ale też wydać Grekom swe skarby i zapłacić odszkodowanie — taki jest cel wojny

---

[4] Tak było w przypadku Miletu.

[5] Np. między miastami Chalkis a Eretrią na Eubei.

[6] S. 36.

[7] Korsarz był zawodem niejako wojownika i cieszył się poważaniem, jak wynika ze słów Odysa (*Od.* XIX, 203), który przyznaje się — zresztą niezgodnie z prawdą — do zawodu pirata.

[8] *Il.*, II 494 – 760.

τέλος πολέμοιο[9]. Z łupieskich wypraw odnosili korzyść przede wszystkim ἄριστοι, szlachetnie urodzeni wojownicy. „The profession of the kings (noble and estate owners) was conducting wars", zauważa S. (s. 46), który powołuje się na słowa Nestora stwierdzającego, że „czyny zbrojne" są prawdziwym zajęciem męża[10]. Nieudany podstęp Agamemnona[11] — który pragnął wypróbować „ducha bojowego" swej armii — ujawnił zniechęcenie żołnierzy ostatecznie pozbawionych nadziei na przyszłe łupy. Tersytes dał wyraz powszechnej świadomości, że prosty żołnierz niewiele ma do zyskania, bo i tak lwią część łupu otrzymują wodzowie. Chociaż wystąpienie tego rzecznika mas zostało potraktowane przez poetę ironicznie, wyraża ono przecież napięcie między wojskiem, prostym ludem, a uprzywilejowanym dowództwem. Większość uczonych uważa *Iliadę* (s. 48) za pean ku czci wojny. Z tym stanowiskiem S. się nie zgadza. Wyraz „wojna" (πόλεμος) został opatrzony w przydawki przymiotnikowe o zdecydowanie pejoratywnych konotacjach: αἱματόεις — krwawa[12], αἰνότατος — najstraszliwsza[13], πολύδακρυς, δακρυόεις — pełna łez[14], δήϊος — mordercza[15], δυσηχής — przynosząca cierpienia[16], δυστυχής — nieszczęsna[17], θρασύς — dzika[18], κακός — zła[19], λευγαλέος — bolesna[20], ὁμοίιος — bezlitosna[21], στυγερός — ponura[22], φθισήνωρ — niszczycielska[23]. Także inne sformułowania pokazują, że Homer był daleki od wychwalania wojny dla niej samej: czytamy np. μέρμερα πολέμοιο — straszne czyny wojny[24], τέρας πολέμοιο — okrucieństwo wojny[25], πόλεμος καὶ λοιμός — wojna i zaraza[26], πόλεμος καὶ δηιοτής — wojna i rzeź[27] itd. Homer nie był piewcą wojny, lecz przede wszystkim bohaterskich czynów wybitnych rycerzy[28] jak Achilles, Diomedes, Ajas, Hektor. Nie ukrywa tego, że wojna jest źródłem niebezpieczeństw, cierpień i klęsk[29]. Pokonani Trojańczycy doznali największych nieszczęść: Priam, Hektor, Parys i wszyscy inni zginęli, kobiety i dzieci wzięto do niewoli. Straty w ludziach ponieśli też Achajowie: wielu zginęło na wojnie, wielu w drodzie powrotnej do domu. Z szacunkiem mówi poeta o tych, którzy walczą w obronie ojczyzny. Jego sympatia dla Hektora, „rycerza bez skazy" jest wzruszająca[30].

Świat Hezjoda wnosi kult innych wartości. Wielkich herosów i ich bohaterskie czyny zastępuje codzienny ciężki trud prostych rolników. Poeta z Askry jest piewcą pokoju i znojnej pracy. Uznawał dwie boginie Eridy: dobra jest sprawczynią twórczego współzawodnictwa, które popycha człowieka do pokonywania największych przeszkód, zła rozpala niszczącą zawiść, której skutkami są wojny i spustoszenia. W jego opinii Dike — sprawiedliwość, Eunomia — praworządność i Eirene — pokój wy-

---

[9] *Il.*, II 285 – 291.
[10] *Il.*, II, 338 por. też V, 236.
[11] *Il.*, II 210 – 253.
[12] *Il.*, IX 650, XIX, 313.
[13] *Od.*, VIII, 519.
[14] *Il.*, V 732, XVII 512, II 165, XXII 487.
[15] *Il.*, IV 281, VII 119, XVII 189, XXII 422.
[16] *Il.*, VII 376, 395, XI 524, XVIII 307.
[17] *Il.*, II 686.
[18] *Il.*, VI 254, X 28.
[19] *Il.*, I 284, IV 15, *Od.* XII 152.
[20] *Il.*, XIII 97.
[21] *Il.*, XI 440, XIII 385, 635, XV 670, XVIII 342, XXI 294.
[22] *Il.*, IV 240, VI 330, XIX 230.
[23] *Il.*, II 833, IX 600, X 78, XIV 73.
[24] *Il.*, VIII, 453.
[25] *Il.*, XI 4.
[26] *Il.*, X 61.
[27] *Il.*, XII 181, 244, XIII 250, XX 124.
[28] Por. np. *Il.*, V 602, XIII 223, XXI 589.
[29] Kto idzie na wojnę, musi sobie uświadomić, że może z niej nie powrócić. Temu poglądowi dał wyraz Odys w rozmowie z Penelopą *Od.*, XVIII 259 n.
[30] Por. *Il.*, V 431.

obrażone jako bóstwa tworzą nierozerwalną jedność[31]. Poeta wylicza błogosławieństwa pokoju i sławi władców dbających o sprawiedliwość i spokój swych poddanych[32]. Ludy wiąże ze sobą zasada sprawiedliwości w przeciwieństwie do świata zwierząt, w którym rządzi przemoc. Według teorii Hezjoda o pięciu wiekach ludzkości wojny pojawiły się dopiero w trzecim wieku[33]. W żelaznym wieku, w którym żyje poeta — dominującą zasadą jest brutalna siła, która toruje ludziom drogę do sukcesu. Jest nią wojna.

Temat wojny sprawiedliwej w obronie ojczyzny podejmuje liryka. Elegie Kallinosa z Efezu wzywają rodaków do boju wobec nadciągających wojsk Kimmeryjczyków. Archiloch, poeta-najemnik traktuje wojnę jako profesjonalista: wojaczka jest jego zawodem, w czasie walki musi dbać o zachowanie życia (motyw porzuconej tarczy). Prorokiem wojskowej ἀρετή jest Tyrtajos: podtrzymuje na duchu wojska spartańskie w II wojnie messeńskiej, w której początkowo nie najlepiej sobie radziły. Wyraża ideologię państwa totalitarnego, chwali wojnę, która w mężach wyzwala męstwo[34] . W utworach Solona jest wiele odniesień do politycznych wydarzeń[35], etyki państwa, problemu sprawiedliwości, a raczej jej braku (δυσνομία), walk obozów politycznych, wojen wewnętrznych. Twierdził, że osłabiają one państwo i przygotowują grunt pod tyranię. Alkajos z Lesbos walczył przeciwko tyranom: w swych pieśniach daje wyraz swym poglądom politycznym, niechęci do tyranii i rządów ludu[36]. Semonides z Keos pisał epigramy na cześć tych, którzy walczyli przeciwko Persom. Współczesny mu Bakchylides w jednym z peanów chwali błogosławieństwa pokoju.

Nieco kontrowersyjną ideologię prezentował Pindar z Teb. Był chwalcą ginącego świata arystokracji, piewcą jej walorów i sukcesów sportowych. W swych pieśniach sławił pokój, który jest prawdziwym przyjacielem ludzi, bo zapewnia im dobrobyt[37]. Wojnę uważał za wielkie zło[38], które prowadzi ludzkość do nędzy i zagłady[39]. By zachować praworządność w państwie, trzeba za wszelką cenę unikać wojny[40]. Nie bez racji W. Schmid nazwał Pindara „ein friedensfreundlicher Dichter"[41]. To prawda. Wypadało jednak przypomnieć i to, że gdy inni poeci zachęcali Hellenów do walki przeciwko najeźdźcom (nb. Persom), Pindar — jakby oderwany od rzeczywistości — opiewał zwycięstwa sportowe arystokratów. Jego rodzinne miasto opowiedziało się po stronie perskiej i swoimi wojskami wsparło Persów w bitwie pod Platejami. Pacyfistyczna postawa Pindara nie przynosi mu chluby: była sprzeczna z interesem panhelleńskim.

Temat wojny śledzi S. również w filozoficznej myśli przedsokratejskiej. Szczególną uwagę poświęca Heraklitowi, bo „przedmiot wojny i pokoju jest centralny w jego myśli i wiąże się ściśle z jego filozofią jedności przeciwieństw" (s. 68). Pomiędzy przeciwieństwami panuje ciągłe napięcie, prawdziwa wojna. „Wojna jest ojcem wszechrzeczy"[42]. Bez ciągłego ruchu, zmiany materii świat nie mógłby istnieć. „Należy wiedzieć, że walka jest czymś powszechnym, a czymś sprawiedliwym niezgoda, i że wszystko powstaje z walki i konieczności"[43]. Zgodnie ze swą doktryną Heraklit uważa, że wojny są koniecznością, bo wojna i pokój są jednością[44], tak jak i inne przeciwieństwa, np. sytość i głód. Jego

---

[31] *Theog.*, II 901.

[32] *Opera* 227 n.: „Miasto kwitnie, lud żyje w dobrobycie. Pokój żywiący dzieci panuje w kraju, a Zeus daleko widzący nie skazuje mieszkańców na uciążliwą wojnę".

[33] *Opera*, 144 n.

[34] S. 57.

[35] Kiedy w czasie walk z Megarą Salamina dostała się w jej posiadanie, poeta zagrzewał w swych utworach Ateńczyków do walki o odzyskanie wyspy.

[36] S. 62.

[37] *Pyth.*, VIII 1 n. *Olymp.*, IV 16. *Nem.* IX 48.

[38] „Wojna jest słodka dla tego, kto jej nie doświadczył", frg. 110, B. Snell.

[39] Por. frg. 109, B. Snell oraz *Isthm.*, IV 17, VII 25.

[40] *Olymp.*, XIII 6, *Pyth.*, V 65, *Paean.*, II 32.

[41] *Geschichte der griechischen Literatur*, I München 1929, s. 591

[42] Frg. B 53 (H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*).

[43] Frg. B 80.

[44] Frg. B 67.

refleksje prowadzą do pesymistycznej konkluzji: wojna jest niezbędna dla zachowania ludzkiego społeczeństwa, a zatem uzyskanie trwałego pokoju staje się niemożliwe.

Innego zdania byli orficy: sprzeciwiali się przelewowi krwi ludzi i zwierząt, wszelkiej przemocy, a więc i wojnie. Pitagorejczycy wierzyli, że można zachować w państwie pokój bez przelewu krwi. Ale krwawy konflikt między Krotonem a Sybaris, w który zamieszani byli pitagorejczycy, wykazuje rozziew między szlachetną ideologią a praktyką życiową. Empedokles z Akragas potępiał nie tylko przelewanie krwi zwierząt, ale i wojny, w których giną ludzie. Konieczność zachowania pokoju wyprowadzał z pokrewieństwa wszystkich istot żyjących. Demokryt sądził, że należy dążyć do wewnętrznego pokoju (ὁμόνοια) w państwie: „Wojna domowa jest szkodliwa dla obydwu stron, zarówno dla zwycięzców jak i pokonanych, przynosząc im równe straty"[45]. Zgoda w państwie jest najważniejszą sprawą, bo bez niej nie można pokonać zewnętrznego wroga[46], a jedność jest niemożliwa bez sprawiedliwości społecznej.

S. daje trafną charakterystykę sofistycznego ruchu[47] i słusznie odróżnia tzw. starszych sofistów (Protagoras, Gorgiasz, Prodikos) jako poważnych myślicieli od młodszych, którzy nie zawsze nimi byli. Protagoras nauczał, że największym złem zagrażającym społeczeństwu jest anarchia, przemoc i wojna domowa. Gorgiasz posłujący w imieniu Leontyńczyków wygłosił przed ateńskim Zgromadzeniem Ludowym mowę, w której wzywał Ateny na pomoc. S. stara się zrekonstruować treść tej mowy: zawierała ona pochwałę Aten jako fundamentu kultury i porządku moralno-prawnego, jako państwa demokratycznego występującego przeciwko ustrojom oligarchicznym i wspierającego słabszych przeciw silniejszym[48]. *Epitaf* chwali ateńskich żołnierzy, którzy bronili w wojnie peloponeskiej wolności i prawa. Jak i inne mowy *Epitaf* „ma akcenty panhelleńskie"[49]: należy dążyć do pokoju między Grekami i prowadzić wojny przeciwko barbarzyńcom. „Wojny przeciw barbarzyńcom wymagają hymnów pochwalnych, a przeciw Grekom — pieśni żałobnych"[50]. Według Gorgiasza wojna jest chorobą, pokój zaś zdrowiem. Ale podobnie jak choroby także i wojny nie można całkowicie zniweczyć[51]. Za pokojem opowiadał się wielbiciel rolnictwa Prodikos z Keos. Twierdził, że nic tak nie niszczy płodów i pracy rolników jak wojna. Zdaniem Antyfonta anarchia stanowi największe zło. Uważał za niesłuszny przyjmowany ogólnie podział na Greków i barbarzyńców, ponieważ matka-natura nie czyni między nimi żadnej różnicy. Grecy nie mają prawa podbijać barbarzyńskich ludów i zmieniać ich w swych niewolników. Młodsi sofiści (Trazymach, Polus, Kallikles, Krycjasz) eksponowali prawo silniejszego — zarówno jednostki jak i państwa — w uzyskiwaniu swych korzyści przy pomocy siły. Sprawiedliwość w ich przekonaniu była słabością, tchórzostwem czy głupotą. Młodsi sofiści chwalili przemoc jako jedyne prawo natury. Ich poglądy były sygnałem alarmowym dla demokratów[52], który budowali państwo prawa.

Krótka charakterystyka polityczna Aten otwiera rozdział obejmujący epokę klasyczną. Trafnie został nakreślony przebieg wojny peloponeskiej, próba przewrotu oligarchicznego z r. 411 p.n.e., wydarzenia r. 403 p.n.e., kwestia amnestii, która wbrew opinii niektórych badaczy, nie dotyczyła pospolitych przestępstw kryminalnych, ani nie stosowała się do żyjących członków 30 Tyranów. W tym zarysie nie wspomniano o wyprawie na Sycylię, która — jak się dziś ocenia — ostatecznie rozstrzygnęła o klęsce Aten w tej wojnie.

Interesujące uwagi wypowiada Autor na temat tragedii. Żołnierz spod Maratonu i Salaminy Aischylos zdobył się w *Persach* na współczucie dla rodzin poległych wrogów: „It is a triumph of Athenian

---

[45] Frg. B 249.

[46] Frg. B 250.

[47] S. 169 n.

[48] Por. tu W. Nestle, *Der Friedensgedanke in der antiken Welt*, Philologus, Supplbd. XXXI (1938), s. 16.

[49] S. 173.

[50] Frg. B 56.

[51] Por. Polyb., XII 26; cytat u Polibiusza ma pochodzić z mowy Gorgiasza, por. W. Nestle., *o.c*, s. 17.

[52] S. 179.

spiritual breadth of humanitarianism" (s. 94). O ile ateński tragik popierał wojny sprawiedliwe w obronie ojczyzny, o tyle piętnował wojny domowe. W *Siedmiu przeciw Tebom* Polinejkes prowadzi obcą armię na Teby. Przerażony chór kobiet oczami wyobraźni widzi już wszelkie okrucieństwa zdobytego miasta[53]. W *Agamemnonie* chór wyraża wprawdzie radość ze zwycięstwa Greków nad Trają, jest jednak w pełni świadom strat, jakie Grecy ponieśli w wojnie[54]. Mniej napięć wojennych przynosi zrównoważona w swym charakterze dramatycznym twórczość Sofoklesa. Również i jego tragedie nie są wolne od wzmianek o wojnie. W *Ajasie*[55] chór skarży się na straszliwą, niekończącą się wojnę, która pochłania wiele ofiar. W *Antygonie* śmierć Polinejkesa i Eteoklesa jest wynikiem bratobójczej wojny. Znacznie mocniejszym echem odbiła się wojna w dramatach Eurypidesa, „enemy of war and champion of peace" (s. 99) — jak go nazywa S. Autor dokładnie analizuje wszystkie sztuki wyposażone w tendencję antywojenną. W *Hekabie* nieszczęsna królowa z męczennicy przeobraża się w krwawą mścicielkę. Wojna dokonuje nie tylko spustoszenia materialnego, ale i moralnego[56]. *Trojanki* — zdaniem S. — zaliczają się do arcydzieł literatury światowej ze względu na rozwinięty temat wojny. Nigdzie nieszczęścia spowodowane przez wojnę nie znalazły tak ostrego wyrazu, nigdzie też zniszczenia miasta nie ukazano w tak przerażająco ponurych barwach. Są tu wyraźne odniesienia do wojny peloponeskiej, w której na szeroką skalę stosowano represje wobec ludności cywilnej po zdobyciu miast. Słusznie zauważa S.[57], że Eurypides wykazał wyjątkową odwagę cywilną przedstawiając nikczemność wojny na przykładzie wojny trojańskiej, która stanowiła dumę narodową Greków: widzieli w niej bowiem doniosłe wydarzenie swej historii sławione przez pokolenia poetów. Nie ujawnił żadnego szowinizmu narodowego pokazując protoplastów helleńskich w całym ich okrucieństwie i podłości[58].

Arystofanes w swej walce o pokój jest tematem dość znanym i dobrze opracowanym w światowej nauce, trudno więc tu było dorzucić coś zupełnie nowego. Słusznie S. stwierdza, że poeta ukazuje w swych sztukach absurdalność wojny i podnosi ideę panhelleńskiego pokoju[59]. W swej postawie społeczno-politycznej zbliżał się komediopisarz do kół umiarkowanych, obozu pokoju i ruchu reformatorskiego, odrzucał w ateńskiej polityce zarówno stanowisko skrajnych demokratów jak i skrajnych oligarchów[60] i pragnął przenieść środek ciężkości na warstwę średnią, zwł. chłopską. Nie wyrażał swej aprobaty dla polityki ucisku państw sprzymierzonych. Miał odwagę ich bronić uznając wspólność interesów wszystkich prostych ludzi w miastach greckich, nawet wrogich Atenom.

Następnie wciąga S. w zakres swych badań historiografię. Herodot, dziejopis wojen perskich mimo „epickości" swego tematu (tworzy epos narodowe w prozie) wcale nie gloryfikuje wojny. Charakterystyczna jest tu wypowiedź króla Lidii Krezusa[61]: „Nikt nie jest tak głupi, by wybierał wojnę zamiast pokoju: bo w pokoju synowie grzebią swych ojców, w czasie wojny ojcowie swych synów". Wojnę Greków z Persami uważał Herodot za obronną: Grecy walczyli za wolność, równość wobec prawa i swobodę słowa. Wojny natomiast między greckimi państwami potępił historyk jako najstraszniejsze, bo bratobójcze[62]. Znakomitym analitykiem problemu wojny okazał się Tukidydes. Źródeł wojen szukał

---

[53] Ten wstrząsający opis wojny (w. 345 – 377), która się wdziera w mury żyjącego w spokoju grodu, należy zdaniem S. do najznakomitszych w światowej literaturze.

[54] Podniecona wyobraźnia chóru (w. 461 n.) podsuwa sugestywny widok niezliczonych urn z prochami poległych, które spod Troi powędrują do Hellady.

[55] W. 1187 – 1191.

[56] Por. s. 101: „War brings decent and noble people like Hecabe to perform inhuman acts".

[57] S. 106.

[58] *Helenę* uważa S. (s. 108) za „antywojenną satyrę", która obrazuje próżny wysiłek Greków, którzy przez 10 lat walczyli o fantom, o zjawę, bo prawdziwa Helena została przez bogów umieszczona w Egipcie. Czy jest to złudne, a smutne doświadczenie płynące z wyprawy sycylijskiej, które się zakończyło dla Ateńczyków rozwianiem wszelkich nadziei i złudzeń? Taką interpretację sugeruje Autor. Jego hipoteza wydaje się prawdopodobna.

[59] S. 113 n.

[60] Por. *Lysistr.*, 567 n.

[61] Herod., I 87, 4. W IV 23 opisuje Herodot życie scytyjskiego plemienia Argipajów, którzy są szczęśliwi, bo nie posiadają żadnej broni i nie znają wojen.

[62] Por. Herod., V 98.

w motywach „naturalnych" — ekonomicznych, społecznych i politycznych. Wyprawę trojańską „przyciął" do ludzkich rozmiarów: byla to wojna łupieska, a nie romantyczno-heroiczna walka o piękną kobietę. Historyk rozróżniał między rzeczywistymi a pozornymi przyczynami wojny. Analizując przyczyny wojny peloponeskiej doszedł do wniosku, że wzrost potęgi Aten przeraził Lacedemończyków i ich sprzymierzeńców[63]. Tukidydes nie kryje faktu, że ta panhelleńska wojna była najokrutniejszą ze wszystkich[64] — duże straty w ludziach, zniszczenie dóbr materialnych, terror, represje i upadek moralny. Horror wojny najlepiej został oddany w opisie wyprawy sycylijskiej: pokonanych Ateńczyków zwycięzcy Syrakuzańczycy potraktowali z zimnym okrucieństwem morderców. Nie omieszkał też historyk ukazać walk wewnętrznych w poszczególnych miastach poświęcając wiele uwagi temu schorzeniu greckiego życia politycznego. Najbardziej znany jest *casus* Korkiry[65]: wyspa przechodzi raz w ręce demokratów, raz w ręce oligarchów, którzy popierani przez Ateny lub Spartę dopuszczają się masowych mordów na swych politycznych oponentach. Nie brak w dziele wypowiedzi o charakterze antywojennym[66]: w II, 61 czytamy, że wszczynanie wojny jest wyrazem głupoty ze strony ludzi, którym dane jest dokonanie wolnego wyboru. W III, 82 mówi Tukidydes, iż „wojna jest nauczycielem przemocy". Dla Tukidydesa zdaniem S. „peace is a blessing and war a disaster"[67].

Z kolei przechodzi Autor do analizy poglądów filozofów greckich, poczynając od Sokratesa. Ateński myśliciel sprzeciwiał się wojnie domowej, nie akceptował reżimu Trzydziestu. Według Ksenofonta[68] Sokrates wierzył, że Grecy mogliby uniknąć wojen między sobą, gdyby zjednoczyli swe siły do walki z niegreckimi ludami na północy i wschodzie. Poglądy Platona trafnie łączy S. z jego etyką i teorią duszy[69]. Postulował filozof potrzebę odpowiedniego wychowania, które rozwinie w jednostce pierwiastki dobra. Zdawał sobie sprawę z tego, że w każdym mieście istnieje konflikt między bogatymi a biednymi[70], którzy się nienawidzą i przeciwko sobie spiskują[71]. Takie skłócone wewnętrznie państwo nie potrafi się bronić przeciw zewnętrznemu wrogowi[72], ponieważ rządzący boją się uzbroić lud, by ten nie zwrócił broni przeciwko bogaczom. Szczególnie ostro potępia Platon wojny międzygreckie. Grecy nie powinni walczyć między sobą: greckie plemię jest jedną rodziną i ma wspólny początek. Powinno walczyć z barbarzyńcami[73]. „There is and never has been a single country immune to war"[74] zauważa S. stwierdzając, iż w pełni to sobie uświadomił Platon. Dlatego pragnął zbudować państwo idealne, które nie będzie prowadziło wojen[75], lecz będzie miało dobrze wyćwiczoną armię, która da wrogom odprawę w wypadku agresji. W *Prawach* wyrażono pogląd, że wszystkie państwa są pogrążone w ciągłej wojnie i to, co się nazywa pokojem, jest pustym słowem[76]. Pojawia się też stanowisko opo-

---

[63] Thuc., I 23.

[64] W oblężonej przez Ateńczyków Potidai II 70 z głodu dochodziło do wypadków kanibalizmu. Spartanie wymordowali Platejczyków po poddaniu się miasta III 68. Sprawa Melos V 84 – 116: Ateńczycy po opanowaniu wyspy wymordowali mężczyzn, kobiety i dzieci sprzedali w niewolę.

[65] Thuc., III 69-75.

[66] Poseł spartański Melezyp II, 12 powiadomiony w Atenach o wybuchu wojny wypowiada złowieszcze słowa: „Ten dzień będzie początkiem wielkich nieszczęść dla Hellenów". Syrakuzańczyk Hermokrates IV 62 powiada, iż „pokój, a nie wojna stwarza warunki do osiągnięcia sławy i świetności, i wielu innych dóbr". Por. tu też wypowiedź Peryklesa I 144.

[67] S. 150.

[68] *Memorab.*, III 5.

[69] Platon uważał, że powinien rządzić intelektualny pierwiastek (*logistikon*) nad pozostałymi składnikami duszy, gdyż w przeciwnym wypadku, tj., gdy góruje namiętność (*epithymetikon*) postępowanie człowieka, *Resp.*, 434 c–444 e, nie jest zrównoważone.

[70] *Resp.*, 551 d.

[71] Por. tu Fucks, *o.c.*, 15 – 36.

[72] *Resp.*, 555 d.

[73] *Resp.* 470 b-c, 471 b. Platon wyraża idee panhelleńskie.

[74] S. 198.

[75] *Resp.*, 471 – 473.

[76] *Legg.*, I 625 A. Taki pogląd wypowiada Kreteńczyk Kleinias.

zycyjne[77]: organizacja państwa nie może być obliczona na zwycięstwo w wojnie, lecz na moralne życie obywateli, pokój i przyjaźń między ludźmi. Prawodawca musi wydawać prawa raczej z myślą o pokoju niż o wojnie. Pokój jest błogosławieństwem dla państwa, wojna sprawczynią nieszczęść i upadku moralnego. Należy unikać tak wewnętrznych jak i zewnętrznych wojen[78]. Arystoteles wypowiada się na temat wojny głównie w *Polityce i Etyce Nikomachejskiej* łącząc politykę z etyką[79]. Zastanawia się nad problemem wojen zewnętrznych i nad tym, czy są one usprawiedliwione przez naturę. Dochodzi do wniosku, że są narody zrodzone do niewoli, inne do wolności. Dlatego prowadzone dla zdobycia niewolników są sprawiedliwe z natury[80]. Wyznawał tu konserwatywny pogląd: uważał, że Grecy górują nad barbarzyńcami pod każdym względem, a zatem niewolnictwo jest instytucją słuszną. Arystoteles odrzucał program Aleksandra Wk. zrównania Grekow z obcymi ludami[81]. Jeśli wojny z barbarzyńcami uznał Starygita za sprawiedliwe, to wojny między Grekami ocenił jako niezgodne z naturą. W pismach filozofa pobrzmiewa nuta panhelleńska, gdy mówi o pokoju wśród greckich państw. Jako realista wiedział jednak, że silniejsze państwa zawsze pragną podbijać swych słabszych sąsiadów[82]. Uznawał tylko jeden cel wojny: po to się prowadzi wojnę, by potem żyć w pokoju[83]. Jego uczeń Teofrast opowiada się za równością wszystkich ludzi wszystkich ras. Odrzuca pogląd Arystotelesa, że Grecy z natury górują nad innymi narodami i dlatego mają prawo je podbijać. Dikajarchos[84] w dziele Περὶ ἀνθρώπων φθορᾶς dowodzi, że wojny i rewolucje pochłonęły więcej ofiar w ludziach niż wszelkie klęski żywiołowe.

Ostatni rozdział pracy poświęcił S. wymowie. Wiadomo, że wśród tzw. attyckich mowców niektórzy byli praktykami i czynnymi politykami, inni zaś teoretykami o zainteresowaniach politycznych. Do pierwszej grupy zaliczał się Demostenes, do drugiej Izokrates. Działalność Demostenesa omówił S. z wnikliwością i dobrym znawstwem układów politycznych w Grecji i w samych Atenach w epoce walk z Filipem. Pokazał, że Demostenes jako polityk realista raz bronił sprawy pokoju, raz wojny według aktualnych potrzeb i korzyści ateńskiego państwa. Odradzał rodakom wojnę z Persami[85], namawiał ich do udzielenia pomocy miastu Megalopolis[86] czy wyspie Rodos[87], przekonywał do uznania pokoju Filokratesa wiedząc, że Ateny nie są jeszcze przygotowane do zbrojnego konfliktu z Macedonią[88]. Gdy sobie uświadomił, że wojna z Filipem jest nieunikniona, a pokój jest przez niego ciągle naruszany, przygotowywał do niej współobywateli, żądając, by na ten cel poświęcili wszystkie swe środki i szukali sprzymierzeńców, nawet wśród państw sobie wrogich. Izokrates, który nigdy nie występował na oratorskiej trybunie, snuł w ciszy swego gabinetu marzenia o podboju Azji Mn. przez ludy Hellady. Jego życiową ideą było pogodzenie się i zjednoczenie miast greckich dla wspólnej panhelleńskiej wyprawy przeciw Persji, znajdującej się w tym czasie w stanie wewnętrznego osłabienia[89]. Taka wojna wydawała mu się koniecznością, gdyż przeludnione miasta Grecji nie były w stanie wyżywić wszystkich mieszkańców, którzy musieli wędrować do obcych krajów lub wstępować w szeregi armii najemników. Warunkiem tego przedsięwzięcia jest zawarcie pokoju między Atenami a Spartą na podstawie podziału hegemonii w świecie greckim. Namawiał Ateńczyków, by uznali niezależność miast sprzymierzonych, dla których ateńskie panowanie było tyranią[90]. Wodza wyprawy upatrywał

---

[77] *Legg.*, I 628 c–d. Stanowiska tego broni Ateńczyk.
[78] *Legg.*, I 629 c–e.
[79] S. 205 n.
[80] *Polit.*, 1256 b 25 – 26, 1234 b 38.
[81] Frg. 658 (D. Ross, *Aristotelis fragmenta selecta*, Oxford 1955).
[82] *Polit.*, 1324 b 5, 1333 b 30.
[83] *Eth. Nic.*, 1177 b.
[84] Por. F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*, Basel 1955: Dikajarchos, frg. 24.
[85] *Or* XIV.
[86] *Or.* XVI.
[87] *Or.* XV.
[88] *Or.* V.
[89] Tę myśl wysuwa Izokrates już w *Panegriku* z r. 380 p.n.e.
[90] *De pace*, 15 – 18, 23 – 25, 61 – 69, 70 – 105.

w Filipie, którego sukcesy militarne predysponowały do takiego stanowiska. Izokratesa interesowały też sprawy wewnętrzne w państwie. Uważał, że między bogatymi a biednymi panuje tak wielka nienawiść, iż biedni czekają tylko na moment, by grabić majątki bogaczy, ludzie zaś majętni woleliby wrzucić swe mienie do morza niż podzielić się nim z biednymi[91]. W tym skłóceniu społeczeństwa greckiego widział poważne schorzenie życia politycznego: rozładowaniu tych napięć społecznych miała służyć ogólnogrecka wyprawa przeciw ludom Azji.

Autor poruszył w swej pracy szereg ważnych spraw tak ogólnych jak i szczegółowych: jest ich tak wiele, iż trudno każdą z nich omówić krytycznie. Nie ulega wszakże wątpliwości, że swą książką stworzył wartościowe dzieło, które pozwala czytelnikowi śledzić poglądy pisarzy i myślicieli na wojnę i pokój w ciągu kilku wieków helleńskiej cywilizacji, a zarazem stwierdzić aktualność wielu wyrażonych przez nich sądów.

Romuald Turasiewicz (Kraków)

Eos LXXX 1992
PL ISSN 0012–7825

W. R. Connor, M. H. Hansen, K. A. Raaflaub, B. S. Strauss, Aspects of Athenian Democracy. With a Preface by J. Rufus Fears. Classica et Mediaevalia Dissertationes XI. Museum Tusculanum Press. University of Copenhagen 1990. ss. 127. ISBN 87–7289–115–7.

Ta niewielka objętościowo książeczka zawiera materiały niezmiernie interesującego sympozjum, które odbyło się w Bostonie w okresie 18 – 21 czerwca 1987 roku. Tamtejszy uniwersytet zorganizował wówczas międzynarodową konferencję o raczej zresztą kameralnym, seminaryjnym charakterze, wzięło w niej udział szesnastu wybitnych, cieszących się międzynarodową renomą uczonych ze Stanów Zjednoczonych i Europy. Wygłoszono tylko cztery referaty, z których trzy przynosi właśnie prezentowana publikacja. Dodatkowo zawiera ona jeszcze artykuł jednego z uczestników spotkania chociaż nie był to tekst wygłoszonego referatu. (Barry S. Strauss, *Oikos — polis: Towards a Theory of Athenian Paternal Ideology 450 – 399 B. C.*, s. 101 – 126). Pomieszczono tę rozprawkę dlatego, że ściśle wiąże się ona z tematyką poruszaną na konferencji. Można się też domyślać, że najważniejszą częścią spotkania była dyskusja, której niestety nigdzie dotąd nie opublikowano, szkoda niewątpliwa, bo wśród gości bostońskiego uniwersytetu znaleźli się poza autorami omawianych tu tekstów między innymi E. Badian, S. Dow czy J. Buckler czyli badacze, których studia nad problematyką społeczną, prawną i ustrojową Antyku należą do najważniejszych pozycji w dzisiejszej nauce.

Jak pisze w krótkim wstępie J. R. Fears, jeden z organizatorów sympozjum, niejako punktem wyjścia czy może wręcz inspiracją, z której wyrósł pomysł zorganizowania bostońskiego spotkania, było stwierdzenie wybitnego historyka, M. I. Finleya, który uważał, że dogłębne zrozumienie i ocena demokracji ateńskiej prowadzić mogą do sformułowania ogólnej teorii demokracji ważnej dziś z naszego punktu widzenia i istotnej dla zrozumienia problemów politycznych współczesnego świata. Dodajmy, że konferencja wiązała się oczywiście z obchodami 200 rocznicy Konstytucji Amerykańskiej a przy tej okazji wielokrotnie podkreślano związek koncepcji politycznych Ojców Założycieli z dziedzictwiem Antyku. Jak się zresztą wydaje, istotnie właśnie w USA od momentu uzyskania niepodległości, potem przez cały wiek XIX i jeszcze chyba w wieku XX w sferze rozwiązań ustrojowych świadomie nawiązywano do niektórych przynajmniej antycznych wzorców politycznych (por. np. G. A. Lehmann, *Die Rezeption der achaiischen Bundesverfassung in der Verfassung der USA*, (w:) Wolfgang Schuller Hrsg. „Antike in der Moderne". Konstanz 1985. s. 171 – 182).

Od razu trzeba jednak powiedzieć, że autorzy publikowanych tekstów wystrzegli się łatwego prezentyzmu. A jednak w sposób oczywisty referaty te łączą się z problematyką współczesną i zarazem

---

[91] *Archid.*, 67.

świadomie nawiązują do ujęć i tematów badawczych ważnych w dzisiejszej socjologii i politologii. Zwróćmy uwagę, że nie jest to podejście odosobnione w dzisiejszych studiach nad demokracją ateńską czy nawet szerzej — nad problematyką ustrojową i polityczną Grecji. Wystarczy wspomnieć prace M. H. Hansena (*Was Athens a Democracy?*, Copenhagen 1989), M. Ostwalda (*From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law*, Berkeley and Los Angeles 1986), J. Obera (*Mass and Elite in Democratic Athens*, Princeton 1989) czy jeszcze wcześniejsze, dyskusyjne i dyskutowane studia Ch. Meiera (*Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt am Main 1980).

Wszystkie cztery omawiane tu studia nie podejmują w zasadzie analizy funkcjonowania ustroju Aten, autorów interesują rzeczywiście pewne tylko „aspekty" demokracji ateńskiej. Co rzadkie w podobnych pozycjach — referaty mimo pozornie dość różnej problematyki mają z sobą wiele wspólnego i tytułowe „aspekty" skłaniają się na obraz raczej koherentny. Łączy je bowiem sprawa ideologii politycznej wytworzonej przez ateńską demokrację, a może więcej — zagadnienie związku całego systemu idei i wartości funkcjonujących w społeczeństwie demokratycznych Aten z politycznym i ustrojowym kształtem państwa. Takie ujęcie najwyraźniej występuje w ostatnim pomieszczonym tu studium, wspomnianym już artykule B. S. Straussa, gdzie autor stawia pytanie fundamentalne, gdy idzie o zrozumienie społeczeństwa Aten II połowy V wieku p.n.e. a mianowicie, co z ówczesnego systemu wartości zostało przejęte z epok wcześniejszych, a co jest wynikiem przemian politycznych prowadzących do ostatecznego ukształtowania się radykalnej demokracji. Niestety, nieco wbrew tytułowi autor zawęża chyba pole swych zainteresowań, nie podejmuje bowiem całości problemów związku *oikos* z *polis* (odsyłając do znanych studiów S. Humphreys) i ogranicza się do prześledzenia wzoru zachowań ojciec — syn. Jest to bowiem opozycja wynikająca tak z układu stosunków w *oikos* (*kyrios*, właściciel dziedziczonego przez pokolenia gospodarstwa rodzinnego i jego syn, pozostający do małżeństwa nie tylko bez rodziny lecz także na ogół bez samodzielności ekonomicznej), jak i z układu politycznego (starsi obywatele, z natury może nieco konserwatywni i przywiązani do tradycji, młodzi — żądni zmian i zmierzający czasem do odsunięcia pokolenia ojców). Nie można się jednak oprzeć wrażeniu, że aczkolwiek zagadnienie to można istotnie postawić i z wagi ewentualnego konfliktu pokoleń należy sobie zdawać sprawę, to jednak nasza baza źródłowa jest w tym wypadku całkowicie niedostateczna i wysuwane na jej podstawie wnioski mogą budzić zasadnicze wątpliwości. Te zastrzeżenia pojawiają się przede wszystkim przy analizie materiału czerpanego z tragedii, przy czym autor rozpatruje ważne dla tego zagadnienia wątki (Kreon — Hajmon; Lajos — Edyp) właśnie jako świadectwo i odbicie sporów czy konfliktów postaw typowych dla wieku V uważając, że są one śladem kryzysu czy kwestionowania tradycyjnych wartości przez społeczeństwo *polis* ateńskiej II połowy V wieku p.n.e. Nasuwa się tu najbardziej trywialna uwaga: konflikty te są przecież elementem schematu fabularnego zaczerpniętego z mitu i wobec tego niekoniecznie muszą mówić cokolwiek o zjawiskach występujących rzeczywiście w społeczeństwie demokratycznych Aten. Rzecz jasna, nie ulega wątpliwości, że mit w ogóle, a w tragedii w szczególności, był dla Ateńczyka V wieku sposobem wypowiedzi o czasach i problemach mu współczesnych, ale też chyba związek nie jest tu tak prosty i jednoznaczny. Pewno zresztą autor zdaje sobie sprawę z tych trudności, bo formułując wnioski końcowe (s. 125 – 126) czyni to bardzo ostrożnie podkreślając, że można właściwie mówić tylko o pewnym wrażeniu a nie o udokumentowanej tezie. Bardzo kusząco brzmi jego hipoteza, że w początkach analizowanego okresu (lata czterdzieste V wieku) wystąpiło zachwianie wzorca stosunków ojciec — syn spowodowane rozwojem demokracji kwestionującej dotychczasowy system wartości i wzory zachowań typowe dla społeczeństwa archaicznego. Następnie zaś miałaby nastąpić reakcja, obudziła się otóż świadomość, że osłabienie pozycji starszych i lekceważenie roli ojca rodziny prowadzi do negatywnych zjawisk także politycznych i w konsekwencji do słabości państwa. Właśnie w takich kategoriach interpretuje autor proces Sokratesa uważając, że filozof zapłacił także za kwestionowanie tego tradycyjnego układu i popieranie „buntu synów".

Lekturę książki warto zacząć od tego właśnie studium, bo widać tu typowe chyba dla całej konferencji stanowisko metodologiczne (ujęcie charakterystyczne dla współczesnej antropologii i socjologii), a zarazem wszystkie trudności spowodowane przez stan źródeł, bardzo niestety niedoskonałych, gdy pragniemy badać ideologię i wartości społeczeństw starożytnych.

Można by wręcz powiedzieć, że K. Raaflaub, autor studium „Contemporary Perception of Democracy in Fifth–Century Athens" (s. 33 – 70) próbuje zapełnić lukę nie tak w naszej wiedzy, jak

raczej w naszej bazie źródłowej. Jak wiadomo, mamy i z drugiej połowy V wieku, i z epoki późniejszej bardzo wiele wypowiedzi krytyków demokracji czy w każdym razie krytyków demokratycznych stosunków politycznych w Atenach (Tukidydes, Pseudo–Ksenofont, Arystofanes, potem Platon i Ksenofont). Brak nam natomiast poświadczeń teorii demokracji czy w ogóle wypowiedzi zwolenników radykalnej demokracji. Kleon nie pozostawił po sobie, niestety, żadnych pism i nie bardzo też jesteśmy w stanie powiedzieć, co o demokracji ateńskiej sądzili przedstawiciele tak atakowanego przez Starego Oligarchę *demosu* i co uważali oni za jej charakterystyczne, najważniejsze cechy. W osobnym rozdziałku swej rozprawy autor proponuje rekonstrukcję sporu oligarchy z demokratą ("A Hypothetical Debate About Democracy" s. 60 – 69) opartą na skrupulatnej analizie wszystkich niemal tekstow z tej epoki podejmujących problematykę polityczną. Wskazuje przy tym wyraźnie, że podstawowym hasłem obrońców demokracji było pojęcie wolności rozumianej dość szeroko, mianowicie wolności także dla *demosu*, czyli ludzi bez majątku, wykształcenia i tradycji dobrego pochodzenia, którzy w myśl tego hasła mieli być przede wszystkim wolni od rządzenia przez „lepszych". Trzeba się zgodzić z autorem, że wolność polityczna wszystkich obywateli jest podstawową wartością w oczach ateńskich zwolenników demokracji. K. Raaflaub zręcznie i przekonująco wyczytuje takie poglądy choćby z traktatu Starego Oligarchy krytykującego głównie właśnie wolność *demosu* w Atenach. A jednak wniosek końcowy autora znów może budzić zastrzeżenia. Jest on zdania (s. 69 – 70), że istniała w Atenach teoria demokracji i zarzuty oraz teoretyczne koncepcje oligarchów spotykały się z polemiką ze strony demokratów. Istotnie, nie można zaprzeczyć, że elementy takiej polemiki pojawiają się chociażby u Eurypidesa, można też dodać, że z całą pewnością takie nawet teoretyczne czy ideowe spory znajdowały odbicie w debatach na Zgromadzeniu Ludowym. Ale nie oznacza to jeszcze, że istniała jakaś w miarę spójna teoria demokracji sformułowana przez zwolenników takiej formy ustroju. Nie da się wykluczyć istnienia pewnych jej elementów w zaginionych dziś pismach sofistów, dowieść jej istnienia nie sposób. Można chyba twierdzić, że teoretyczną problematykę państwa i ustroju jakoś chętniej podejmowali krytycy demokracji, sami zaś demokraci zapewne w praktyce bronili zasad ustrojowych *polis* ateńskiej. W każdym razie interesująca i oryginalna rozprawa Raaflauba słusznie wskazuje, że już w drugiej połowie V w. p.n.e., nim jeszcze w pełni rozwinęła się czwartowieczna teoria państwa, żywo dyskutowano nad zagadnieniami funkcjonowania ustroju Aten, ścierały się sprzeczne opinie i nic nie było do końca oczywiste a powszechnej zgody co do charakteru państwa i jego formy ustrojowej nigdy nie osiągnięto.

Z problematyką poruszną przez Raaflauba ściśle wiąże się artykuł M. H. Hansena, niewątpliwie najlepszego dziś znawcy ustroju Aten V i IV w. (*Solonian Democracy in Fourth–Century Athens*, s. 71 – 99). Autor podjął temat pozornie dobrze już znany i wielostronnie opracowany, bo to przecież słynna sparwa *patrios politeia* i przy tym pytanie o charakter legendy Solona (ostatnio pisali o tym Cl. Mossé i P. Oliva). Punktem wyjścia rozważań Hansena jest może banalna konstatacja, że do *politei* Solona odwoływali się w końcu V w. p.n.e. oligarchowie, a za to w wieku IV widziano w nim dość powszechnie twórcę demokracji ateńskiej. Jest to bezsprzecznie świadectwem słabej znajomości szczegółów *politei* i może całej działalności ateńskiego reformatora. Wypada zgodzić się z Hansenem, że zapewne lepiej znane były *nomoi* Solona czyli przepisy szczegółowo regulujące to, co dziś nazywamy prawem cywilnym i karnym, a zasady ustrojowe być może nigdy nie istniały w postaci pisanej. Hansen analizuje tylko czwartowieczny obraz reform Solona wykazując nader przekonywająco, że widziano w nim wówczas twórcę nie demokracji w ogóle i nie demokracji w jej kształcie z okresu wojny peloponeskiej, lecz całkiem wyraźnie polityka działającego zgodnie z zasadami i pojęciami demokratycznymi typowymi dla wieku IV. Dokładna analiza wszystkich wypowiedzi o Solonie i jego reformie ustrojowej pochodzących z tego okresu prowadzi Hansena do wniosku, że ów zmodernizowany i utworzony na potrzeby bieżącej polityki obraz ateńskiego reformatora powstał w kręgu polityków i mówców tych czasów, jak Demostenes, Ajschines czy Hyperejdes, którzy sami byli zwolennikami nieco ograniczonej, nieco konserwatywnej czy umiarkowanej demokracji. Autor znakomicie pokazał, jak bardzo taki obraz Solona jest dziś dla nas ważnym świadectwem czwartowiecznych koncepcji ustrojowych i politycznych. Można też dodać, że to zarazem dowód znaczenia obrazu przeszłości dla wszystkich kontrowersji politycznych epoki. Dotyczy to z pewnością nie tylko Aten IV w. p.n.e.

Podobnie jak i trzy omówione referaty, również tekst W. R. Connora dotyczy sfery idei politycznych (*City Dionysia and Athenian Democracy*, s. 7 – 32). Szczególnie polityczny charakter Wielkich

Dionizjów nie ulega najmniejszej wątpliwości, obok Panatenajów było to w wieku V najważniejsze święto państwowe i zarazem pokaz potęgi demokratycznych Aten. Najlepszym świadectwem takiego stanu rzeczy jest fakt, że przy tej właśnie okazji uroczyście wnoszono do teatru Dionizosa *foros* nadesłany przez państwa związkowe. Zgodnie z powszechnie od lat przyjętym poglądem, święto to zostało wprowadzone przez Pizystrata, czego dowodem byłoby wystawienie tragedii przez Thespisa w roku 534 p.n.e. na Miejskich Dionizjach. Data ta opiera się na świadectwie Marmor Parium (A 43, Jacoby). Connor nie negując historyczności tej wzmianki i tradycji o jego przedstawieniu i nagrodzie, zwraca uwagę, że w tekście Marmor Parium na powiązanie pierwszej nagrody Thespisa z Dionizjami Miejskimi pozwala tylko lekcja „en astei", która jest rekonstrukcją tekstu. Stąd jest Connor zdania, że pierwsze przedstawienia teatralne i słynna pierwsza nagroda Thespisa miały miejsce na Dionizjach Wiejskich, a oficjalnego święta państwowego w mieście w tym czasie jeszcze nie było. Dodatkowo wspiera jego tezę fakt, że słynna inskrypcja z IV w. p.n.e. zawierająca wykaz zwycięstw w agonach dramatycznych (IG II^2 2318) zaczyna się prawdopodobnie gdzieś od roku 501 p.n.e. Poza tym Wielkie Dionizja są świętem Dionizosa z przydomkiem Eleuthereus a idzie przy tym najpewniej o pochodzenie boga z Eleutherai, ta zaś miejscowość została przyłączona do Aten po wojnie z Chalkis i Beocją w roku 506. Dane te pozwalają autorowi na wniosek, że Wielkie Dionizja nie miały nic wspólnego z działalnością Pizystrata lecz ustanowiono je dopiero po upadku tyranii, najprawdopodobniej około roku 501 p.n.e. i wobec tego wiązać je należy z rozwojem demokracji, są one w jakiejś mierze konsekwencją reform Kleisthenesa. Wedle takiego ujęcia są Wielkie Dionizja od początku świętem wolności i demokracji, świętem wyrażającym triumf idei obywatelskiej. Z tego właśnie powodu stały się one, zdaniem Connora, okazją do demonstracji siły i świetności demokratycznych Aten w wieku V p.n.e.

Rozumowaniu Connora niczego zarzucić nie można, wspiera się ono na dokładnej, skrupulatnej analizie danych źródłowych, teza końcowa przekonuje w pełni, należy mieć nadzieję, że jego chronologia zostanie szybko przyjęta i trafi także do opracowań ogólnych i podręczników.

Już na wstępie usiłowałem wskazać, że wszystkie prezentowane w recenzowanej publikacji tesksty wiążą się z sobą tematyką i dają dobry, spójny obraz ideologii demokratycznych Aten. Kończąc dodam jeszcze, że istotnym elementem tego obrazu jest powiązanie idei politycznych i systemu wartości demokratycznego społeczeństwa ateńskiego z kształtem ustrojowym państwa. Ta niepozorna i o skromnym tytule książeczka stanowi w istocie bardzo udaną próbę wskazania na związki myśli, idei, kultury i mentalności z polityką, ustrojem i przekształceniami wewnętrznymi Aten V – IV w. p.n.e.,

Włodzimierz Lengauer (Warszawa)

Eos LXXX 1992
PL ISSN 0012–7825

Sinesio di Cirene, Opere: Epistole, Operette, Inni, a curą di Antonio Garzya, Torino 1989, Classici U.T.E.T., pp. 871, Autori della tarda antichità e dell'età bizantina (Collezione diretta da Italo Lana).

L'opera di Antonio Garzya, eccellente classicista italiano, dedicata dall'autore alla memoria di Santo Mazzarino, è risultato, come ogni tipo di sintesi, di un enorme lavoro, e costituisce per gli studiosi di Sinesio di Cirene una publicazione molto preziosa e da lungo aspettata. Il libro riassume l'insieme dell'opera di questo grande filosofo e politico dell'epoca tra il IV e il V secolo, e, per soddisfazione dei lettori, presenta i suoi testi sia in lingua originale che nella versione italiana. Vi ritroviamo quindi, oltre agli studi introduttivi, *Epistole* ed *Opuscula (All'imperatore sulla regalità, Racconti egiziani o la provvidenza, A Peonio sul dono, I sogni, Elogio della calvizie, Dion)* nonché gli *Inni.* A ciò s'aggiungono due omelie, due catastasi e, nell'*Appendice,* uno pseudoepigrafo legato al nome di Sinesio che costituisce una sorta di commento ad un'opera su Democrito, stesa da un sacerdote alessandrino, Dioscoro.

Ed ecco finalmente ci è giunto tutto il corpus degli scritti di Sinesio, finora ritrovabile soltanto nel Migne (*PG* vol. 66), e adesso pubblicato in una forma molto moderna, in conformità con le esigenze del

metodo di oggi sia per quanto riguarda il problema della fonte, sia quello dell'elaborazione dei dati. Non vuol dire, però, che Garzya con questo volume abbia rifatto daccapo tutto il suo lavoro di filologo e critico dell'opera di Sinesio. Egli approfitta infatti spessissimo, con scrupulose citazioni, delle sue precedenti edizioni dei testi del Cirenaico: *Dion* (Napoli 1970), *All'imperatore sulla regalità* (Napoli 1973), *Epistole* (Roma 1979) che adesso fanno parte di questo volume e delle pubblicazioni di altri autori tra cui: l'edizione degli *Inni* e delle *Opuscula,* preparata da N. Terzaghi (Romae 1939 – 1944), fondamentale per gli studi sul filosofo e quelle più moderne di A. Dell'Era (Roma 1968) e di Ch. Lacombrade (Paris 1978). Ma la base di questo repertorio viene costituita dagli studi svolti per anni dallo stesso Garzya in prospettiva filologico-letteraria e storico-archivistica e riguardanti i codici contementi le opere di Sinesio. Il nostro autore, infatti, aveva già prima dedicato a questa problematica una lunga serie di articoli il cui elenco è incluso nella bibliografia sinesiana allegata al volume (p. 37 – 51). Una specie di sintesi di questi scritti è offerta, invece, da uno dei capitoli introduttivi, intitolato „Nota ai testi" (p. 53 – 63).

Nell'„Introduzione" che apre il volume (p. 9 – 34) Garzya presenta i risultati delle sue ricerche storiche riguardanti vita, attività politica, sviluppi religiosi, opera filosofica di Sinesio. Queste informazioni hanno come sfondo un ampio panorama di vicende storiche e culturali dell'epoca. Questo tipo di presentazione permette di riassumere l'intera problematica legata a questo personaggio, dando, al tempo stesso, possibilità, tramite rimandi alla ricca bibliografia, di approfondire certi particolari a chi vi è interessato. E quindi, l'introduzione, per la sua struttura chiara e leggibile, diventa, per volontà d'autore, accessibile non solo a uno specialista, ma anche a tutti i lettori meno specializzati che vogliano conoscere i fatti legati alla vita e all'opera del filosofo cirenaico. Garzya chiude il volume con alcuni indici: quello antroponimico (p. 825 – 834), quello toponimico (p. 835 – 859) e un terzo che racchiude tutte le voci più importanti del volume (p. 861 – 863). Nel suo insieme, quindi, il libro si offre come una pubblicazione ricca d'informazioni, ma adatta anche ad un uso pratico che inoltre attira il lettore con la sua bella veste grafica. Queste sono caratteristiche di grande importanza per un volume che vuole essere una presentazione sintetica dell'opera di un autore.

Le ricerche di Garzya nel campo degli studi sinesiani hanno avuto per molti versi un carattere pionieristico, ma adesso sono sempre più completate da contributi di altri studiosi. Infatti l'autore ha potuto osservare come nell'arco dei trent'anni dei suoi studi sull'opera di Sinesio si è effettuato un grande progresso nelle ricerche dedicate al cirenaico e in genere è aumentato l'interesse per la cultura e la letteratura tardo-ellenistiche. Lo si può notare sia sul terreno italiano (S. Nicolosi, G. Stramondo, A. Dell'Era) che su quello francese che vide uscire nel 1951 il lavoro molto importante di Ch. Lacombrade, *Synésios de Cyrène, hellène et chrétien*, e in seguito altri scritti di questo autore. Ora gli studi sinesiani sono ripresi e continuati da studiosi francesi di generazione più giovane quali N. Aujoulat, interessato soprattutto all'analisi dettagliata del neoplatonismo di Sinesio, o D. Roques dedicatosi alla lettura delle testimonianze riguardanti la vita quotidiana della Cirenaica nell'epoca di tardo impero (*Synésios de Cyrène et la Cyrénaique du Bas–Empire,* Paris 1987).

Negli ultimi anni l'opera di Sinesio suscita un grande interesse anche tra gli studiosi anglosassoni. Si possono citare publicazioni che rappresentano diversi tipi di approccio come da una parte la monografia di J. Bregman (*Synesius of Cyrene. Philosopher–Bishop,* Berkeley 1982), che, prendendo come punto di partenza i risultati della filosofia odierna studia le interferenze tra il neoplatonismo e il cristianesimo nel pensiero del cirenaico, e dall'altra gli studi di J.H.W.G. Liebeschuetz. Questo studioso a differenza di Bregman trova negli scritti del filosofo un abbondante materiale per le ricerche sulla realtà storico-sociale dell' Impero Orientale, sulla sua politica nei confronti delle province, degli organismi municipali, dell'esercito e della Chiesa. Questi studi hanno portato come frutto una serie di articoli tra cui un' attenzione particolare meritano: *Synesius and municipal Politics of Cyrenaica in the Fifth Century AD* (Byzantion LV 1985), *The Identity of Typhos in Synesius* De Providentia (Latomus XLVI 2, 1987) inoltre un libro, recentemente pubblicato: *Barbarians and Bishops. Army, Church and State in the Age of Arcadius and Chrysostom* (Oxford 1990).

Nell'ambito dello stesso indrizzo di studi s'inscrivono le pubblicazioni di A. Cameron, molto originali e pieni di interessanti scoperte. E cosí nel suo articolo *Earthquake 400,* (Chiron XVII 1987) Cameron mette in dubbio la datazione, finora comunemente accettata, del soggiorno di Sinesio a Constantinopoli e degli avvenimenti social-politici di quel periodo. Nel suo ultimo studio (Barbarians and Politics at the Court of Arcadius, Berkeley 1992), scritto insieme con J. Long e recentemente

dato alle stampe, mette, invece, in una luce nuova i fatti legati al regno dell'imperatore Arcadio e i conflitti del periodo a cavallo tra il IV e il V secolo. La base documentaria di questo lavoro è costituita dal trattato di Sinesio *Racconti egiziani o la provvidenza* la cui lettura proposta da Cameron risulta originale e permette un'interpretazione dei fatti diversa da quella finora accettata, offrendo in conseguenza nuove ed interessanti ipotesi. Nel suo libro l'autore si è servito inoltre di una nuova traduzione del trattato, completata da un ricco commento che, approfittando di quel che si è fatto finora nel campo dell'interpretazione della simbolica sinesiana, vi aggiunge numerose proposte nuove.

Poiché, come si è cercato di dimostrare, gli studi dell'opera di Sinesio si stanno ampliando continuamente e l'esegesi creativa dei suoi scritti porta sempre nuovi frutti, in vista di una seconda edizione del suo libro Garzya dovrà prendere in considerazione sia la nuova traduzione del *La Provvidenza* sia le nuove proposte scientifiche racchiuse nelle publicazioni degli autori sopraccitati. Già nella edizione attuale Garzya rimpiange di non aver potuto prendere in considerazione le proposte di Roques presenti nella monografia dedicata alla Cirenaica dell'epoca di Sinesio e nel lavoro che analizza la produzione epistolare del filosofo (*Êtudes sur la correspondance de Synésios*, Bruxelles 1989). Purtroppo, come spiega Garzya, il suo volume è andato in stampa prima della publicazione dei libri di Roques. Inoltre di fronte a certi fatti scoperti negli ultimi anni, probabilmente si dovranno fare correzioni nella cronologia della vita di Sinesio (p. 35 – 36), nella datazione di alcune sue lettere e modifiche nei commenti alle sue opere. È lecito aggiungere anche che sono in corso gli studi sul *All'imperatore sulla regalità* che possono causare certi cambiamenti nella versione del trattato presentata dal volume.

La necessità di introdurre correzioni scaturisce da un continuo ampliamento ed arricchimento delle ricerche dedicate ultimamente a Sinesio, alla filosofia e letteratura tardo-ellenistiche, alla storia della Cirenaica, e in genere alle vicende dei primi anni dell'Impero Bizantino e non toglie niente all'opera di Garzya. Essa costituisce non soltanto una preziosa guida alla produzione letteraria e filosofica di Sinesio, ma anche, per il suo carattere enciclopedico, aiuta molto gli studi su questo autore. Costretti finora a sfogliare diverse pubblicazioni, ad accumulare diversi volumi e a scegliere tra molteplici commenti, ci troviamo davanti, racchiusa in un volume, una documentazione ricca di fonti e condensata che facilita molto il lavoro.

Questo volume risulta particolarmente utile per il lettore polacco. Infatti a differenza di quello francese o inglese che ha a portata di mano le pubblicazioni di fonti e traduzioni di tutti gli scritti di Sinesio, lo studioso polacco non gode un accesso cosí facile all'opera del filosofo. Le due traduzioni in polacco (*Sulla regalità*, Meander XVII 9 e 10, 1962; *Elogio della calvizie*, Warszawa 1962) non sono pubblicazioni di tipo scientifico, ma hanno piuttosto un carattere paramente letterario. Questo volume di opere greche di Sinesio, tradotte in italiano potrà, quindi, essere di gran aiuto negli studi sul filosofo cirenaico, svolti in Polonia.

Maria Dzielska (Kraków)

Eos LXXX 1992
PL ISSN 0012–7825

Seneca e la cultura, a cura di Aldo Setaioli. Napol: 1991, ss. 135.

Aldo Setaioli, autor kilku prac związanych z twórczością prozatorską Seneki filozofa, tym razem wystąpił w roli redaktora pracy zbiorowej oraz jej współautora. Książka *Seneca e la cultura* jest zbiorem referatów przedstawionych na sesji, która odbyła się w Perugii 9 i 10 listopada 1989 roku, poświęconej związkom Seneki z kulturą w szerokim pojęciu tego słowa. Włoscy uczeni (wśród nich tak znani, jak I. Lana, I. Dionigi, C. Mazzoli czy redaktor zbioru) przedstawili swoje przemyślenia i ustalenia na temat aktualności postawy Seneki obecnie (Lana), związku Seneki z rzymską tradycją literacką (Setaioli), postawy Seneki w *De providentia* sytuującej go na skraju stoicyzmu i chrześcijaństwa (Dionigi), efektów

stylistycznych w *Listach do Lucyliusza* (Mazzoli), świadomości historycznej Seneki (Castagna), epigramów Seneki w kodeksie Salmazjańskim (Estefania) oraz roli wykształcenia w opinii Seneki (Valeriani).

Lana „La vita come ricerca" wyodrębnił trzy fazy rozważań etycznych u Seneki: indywidualną — filozof zwraca się do samego siebie, społeczną — filozof kieruje swe przemyślenia do współczesnych i uniwersalną, w której myśliciel ma w perspektywie także przyszłe pokolenia i do nich adresuje swoje przesłanie, które zawiera się w zaleceniu doskonałości moralnej, niezależności wewnętrznej od trudów życia oraz spokoju ducha.

Setaioli w swoim referacie „Seneka e i archaici" skoncentrował się nad kwestią wielości związków i zależności łączących rzymskiego filozofa z rzymską tradycją literacką. Stosunek Seneki — „modernisty" do literatury dawnej był niechętny i w jakimś stopniu przypominał sąd Katulla o poezji epickiej, jednakże opinie filozofa na ten temat były dość niejednoznaczne: Seneka np. był pod urokiem Sallustiusza, drwił natomiast z poezji Cycerona, ironicznie porównując ją z utworami Enniusza. W swym upodobaniu do zdań wybitnie retorycznych oraz silnego zabarwienia moralizatorskiego swych wypowiedzi był też z pewnością pod wpływem Katona, choć trudno jest to konkretnie wykazać poza wyraźnym cytatem z Katona w *Ep.* 94, 27. Rzymski filozof niewątpliwie przywoływał dawnych autorów rzymskich nie jako przykłady dla archaizacji stylu, lecz ponieważ był przekonany o większej autentyczności języka, którym się posługiwali, o czym świadczy jego nostalgiczne westchnienie (*Ep.* 39, 1): Olim, cum Latine lowqueremur.

Dionigi w referacie „Il 'De providentia': Seneca tra Crisippo e Agostino" zajął się kwestią usytuowania Seneki wobec dwóch wielkich autorytetów religijnych: stoika Chryzypa w jego Περὶ προνοίας oraz św. Augustyna w jego *De civitate Dei*. Ukazał ciekawe wnioski na temat poglądów religijnych Seneki, czerpiącego ze stoicyzmu, oraz skomplikowanych asocjacji z dziełem św. Augustyna, dla którego rzymski myśliciel stał się (nie do końca) źródłem pogłębionych refleksji religijnych.

W swoim referacie pt. „Effetti di cornice nell' epistolario di Seneca a Lucilio" Mazzoni poruszył kwestię z pogranicza styliki i filozofii, mianowicie ramowej budowy listów do Lucylisza, w których zarówno incipity jak i zakończenia są nasycone różnorodnymi odniesieniami do współczesnych spraw, ale przy tym przeplecione rozważaniami bardziej filozoficznej natury, nierzadko wyrażanymi z dystansu czy z ironią.

Świadomości historycznej w pismach Seneki został poświęcony referat „Storia e storiografia nel pensiero di Seneca" Mazzoliego, który zastanawiał się nad rozumieniem przez Senekę skutków rozwoju ludzkości, kultury historycznej oraz pogłębiającej się dekadencji moralnej.

D. Estefania omówiła trzy epigramy przypisywane Senece, a odnalezione (wśród utworów innych poetów rzymskich) w tzw. *Kodeksie Salmazjańskim* (Paris. lat. 10318), próbując ustalić datę powstania tego zbioru po roku 534 n.e.

Ostatni referat A. Vallerianiego zatytułowany „Seneca e l'educazione" poświęcony był poglądom Seneki na temat nauczania. Autor nawiązał do wypowiedzi I. Lany „La vita come ricerca". Chociaż rzymski filozof nie stworzył spójnego i jasnego systemu poglądów na kwestię edukacji, mimo to jednak w jego *Listach do Lucyliusza* dadzą się odczytać aspekty oryginalne i aktualne tych poglądów, zobrazowanych na przykładzie konkretnych sytuacji, a nie ukazane jedynie w sposób teoretyczny czy abstrakcyjny.

Temat wywoławczy „Seneka i kultura" jest tak szeroki, że ta niewielka objętościowo książka w żaden sposób wyczerpać go nie może i prawdopodobnie nie leżało to w intencji redaktora tej pracy zbiorowej. Wartością pracy, poza rzetelnym i ciekawym przedstawieniem kolejnych aspektów związków Seneki z kulturą, jest samo już ukazanie szerokości tego zagadnienia, wielości asocjacji na osi filozof — dorobek duchowy ludzkości, a zarazem ciągłej aktualności przemyśleń Seneki, który wyrosły z rzymskiej i greckiej tradycji myśli filozoficznej, związany z czasami sobie współczesnymi odbijał w swojej zadumie nad światem wartości uniwersalne, co tak przekonująco ukazał Italo Lana w swoim referacie przedstawiającym życie Seneki jako ustawiczne, na kolejnych szczeblach ogólności, poszukiwanie. Szkoda, że omawiana pozycja nie zawiera bibliografii, a niektórzy autorzy referatów z rzadka odwołują się do literatury przedmiotu. Dałoby to szersze tło tych rozważań w kontekście stanu współczesnych badań twórczości filozoficznej Seneki.

Elżbieta Wesołowska (Poznań)

Eos LXXX 1992
PL ISSN 0012–7825

Robert Muth, Einführung in die griechische und römische Religion, Darmstadt 1988, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, ss. XI + 347.

Książka miała ukazać się w serii *Einführung* wydawanej przez Wissenschaftliche Buchgesellschaft, ale bogactwo materiału zmusiło autora do zwiększenia objętości pracy[1]. Pozostawił on jedynie pierwotny tytuł, gdyż nadal uważa on swą książkę jedynie za wstęp do religii greckiej i rzymskiej przeznaczony przede wszystkim dla studentów i osób nie zajmujących się zawodowo badaniem religii antycznych. M. zakończył pracę nad książką jesienią 1986 roku.

Książka składa się z trzech części oraz z bibliografii (s. 325 – 335) i indeksów (s. 337 – 347). W części I (s. 1 – 23) M. przedstawia historię badań nad religią grecką i rzymską od początku XIX w. aż do czasów współczesnych[2]. Warto zwrócić uwagę na to, że M. przyłącza się do grona badaczy (np. A. Alföldi, F. Hampl, G. Radke) krytycznie nastawionych do znanej hipotezy G. Dumézila, wedle której trzy grupy bogów odpowiadają trzem stanom w społeczeństwach indoeuropejskich tj. władcom, wojownikom oraz pasterzom, chłopom i rzemieślnikom (s. 6 przyp. 12).

Najwięcej miejsca zajmuje część II poświęcona religii greckiej (s. 24 – 201), która jest podzielona na dziewięć rozdziałów różnej objętości. Po krótkim przedstawieniu istoty religii greckiej omawia autor początki historii religii greckiej oraz problem przybycia Greków (s. 28 – 37). M. opowiada się za hipotezą F. Hampla[3], który twierdzi, że Grecy przybywali stopniowo podczas okresu późnohelladzkiego (ok. 1600 – ok. 1200) a nawet później. Dlatego uważa on za błędny obiegowy pogląd stawiający znak równości między określeniami „mykeński" i „grecki". Mieszkańcami Grecji na początku okresu mykeńskiego byli albo nieindoeuropejscy Karowie albo indoeuropejscy Luwiowie względnie oba te ludy zamieszkiwały w tym samym czasie różne obszary Grecji. Na pewno grecka jest więc dopiero kultura związana z pismem linearnym B (od XIV w.), natomiast okres grobów szybowych (od XVI w.) nie ma żadnego związku z Grekami. Religia mykeńska nie jest więc zdaniem M. tożsama z religią grecką.

Rozdział 3 (s. 38 – 53) przedstawia religię grecką na podstawie tekstów linearnych B[4]. Chociaż na tabliczkach nie występują imiona Apollina, Afrodyty, Demeter i Hadesa, M. uważa, że nie można stanowczo twierdzić, iż bóstwa te nie istniały wtedy, gdyż tradycja jest niekompletna, a odczytanie niektórych tekstów niepewne. Jedna tabliczka z Pylos informuje nas o złożeniu ofiary z oliwy wanaksowi. M. nie wyklucza możliwości, że świadczy to o istnieniu sakralnej władzy królewskiej wśród Greków tego okresu (s. 52).

---

[1] Muth (ur. 1916) jest emerytowanym profesorem Uniwersytetu w Innsbrucku. W 1948 zaczął wydawać znane czasopismo recenzyjne „Anzeiger für die Altertumswissenschaft", którym kierował aż do roku 1986. Na uwagę zasługuje jego studium Vom Wesen römischer 'religio', ANRW II 16,1, Berlin–New York 1987, s. 290 – 354.

[2] M. nie zdążył już uwzględnić pracy A. H e n r i c h s a, *Die Götter Griechenlands. Ihr Bild im Wandel der Religionswissenschaft,* Bamberg 1987 (zob. moją recenzję w Eos LXXVIII 1990, s. 409 – 412). Historię badań nad religią antyczną w czasach wcześniejszych przedstawił O. G r u p p e, *Geschichte der Klassichen Mythologie und Religionsgeschichte während des Mittelalters im Abendland und während der Neuzeit*, Leipzig 1921. Zob. również O. K e r n, *Die Religion der Griechen,* III, Berlin 1938, s. 280 – 319 („Von Aristoteles zu Wilamowitz").

[3] F. H a m p l, *Die Chronologie der Einwanderung der griechischen Stämme und das Problem der Nationalität der Träger der mykenischen Kultur,* MH XVII 1960, s. 57 – 86, przedruk [w:] i d., Geschichte als kritische Wissenschaft, II, Darmstadt 1975, s. 100 – 198 (w Nachträge do tego artykułu odpowiada Hampl na zarzuty F. Schachermeyra).

[4] M. przeoczył dwa artykuły, które ukazały się w książce: *Linear B. A 1984 Survey.* Proceedings of the Mycenaean Colloquium of the VIIIth Congress of the International Federation of the Societes of Classical Studies, Louvain 1985, s. 191 – 202: J. C h a d w i c k, *What do we know about Mycenaean Religion* i s. 203 – 225: R. H ä g g, *Mycenaean Religion. The Helladic and the Minoan Components.*

Rozdział 4 nosi tytuł: „Die dunklen Jahrhunderte" und die „Homerische Religion" (s. 53 – 72). M. kwestionuje powszechnie przyjmowany pogląd, że pismo linearne B zniknęło ok. 1200 wraz z upadkiem głównych ośrodków mykeńskich, gdyż było ono dostosowane do potrzeb zarządzania pałacem i używano go wyłącznie do tego celu (s. 54 n. przyp. 88). Przypuszcza on ponadto, że skrybowie posługiwali się głównie podobnym do papieru materiałem do pisania (ein papierähnlicher Beschreibstoff), na którym mogły być zapisywane także utwory literackie. Ten kruchy materiał zaginął, natomiast zachowały się mało ważne notatki na tabliczkach glinianych, które przetrwały przypadkowo dzięki wypaleniu podczas pożaru pałaców. Ponadto nie wyklucza on możliwości, że posługiwano się pismem linearnym B aż do wynalezienia nowego alfabetu greckiego w końcu X lub w IX w. Zdaniem M. „religia homerycka" jest rezultatem „eines bewußten Ausleseprozesses aus der Fülle der dem Dichter vorliegenden religiösen Phänomene" (s. 57). *Iliada,* powstała ok. 750 lub dopiero w 2 połowie VIII w., w której świat bogów jest przedstawiony bardziej klarownie niż w *Odysei,* wywarła o wiele większy wpływ na wyobrażenia religijne Greków niż młodszy epos homerycki. Wydaje mi się, że M. powinien przedstawić trochę dokładniej ważny problem ciągłości kulturalnej i religijnej podczas „Dark Ages" nawiązując m.in. do prac Dietricha, który stara się dowieść, że przejście od epoki brązu do epoki żelaza nie pociągnęło za sobą zerwania ciągłości kulturalnej i religijnej[5].

Rozdział 5 jest najobszerniejszy, gdyż przedstawia postaci bogów greckich w epoce archaicznej i klasycznej (s. 72 – 138). Dalej omawia M. eschatologię (s. 138 – 143) oraz kult (s. 143 – 154). Dwa ostatnie rozdziały są poświęcone religii poetów i filozofów (s. 154 – 180) oraz religii w epoce hellenistycznej i w okresie cesarstwa rzymskiego (s. 181 – 201).

W części III zajmuje się M. religią rzymską (s. 202 – 322). Na początku stara się wyjaśnić, co stanowi jej istotę (s. 202 – 225). Według M. cechą charakterystyczną religii rzymskiej jest pojęcie numen, które było dla Rzymian „primär göttliche Macht, göttliches Tätigwerden (*aktuos*–Werden) im menschlichen Bereich, also in der Geschichte" (s. 204). Rzymianie nie interesowali się ponadhistorycznym bytem i działaniem bogów, ponieważ istota boska była dla nich uchwytna jedynie w konkretnych przejawach mocy. M. przestrzega jednak przed stawianiem znaku równości między istnieniem a manifestacją boskości, gdyż Rzymianie zapewne przedstawiali sobie bogów antropomorficznie, a boskie działanie odpowiadało chyba wzorowi ludzkiego postępowania. Nie da się ustalić, kiedy powstało pojęcie numen (możliwy jest wpływ nauki stoickiej o δύναμις θεοῦ), ale na pewno pojawiło się ono później niż deus[6]. „*Numen* verrät eine stärker phänomenalistische Erlebnisweise des Göttlichen als *deus* und als die meisten Götternamen und weist auf schließendes Denken hin" (s. 205). W najstarszym okresie największe znaczenie dla Rzymian mieli Sondergötter, którzy troszczyli się o rodzinę i o dom lub wspierali działalność chłopów względnie zapobiegali powstawaniu szkód[7]. Numen objawiało się

---

[5] B. C. Dietrich, *The Origins of Greek Religion,* Berlin–New York 1974, s. 191 – 289 (zob. moją recenzję w Eos LXVII 1979, s. 156 – 162); id., *Tradition in Greek Religion,* Berlin–New York 1986 (zob. recenzję C. Sourwinou–Inwood w CR NS XXXIX 1989, s. 51 – 58, w której zakwestionowano założenia metodologiczne przyjęte przez autora); id., *Die Kontinuität der Religion im „Dunklen Zeitalter" Griechenlands,* [w:] H. — G. Buchholz (Hrsg.), *Ägäische Bronzezeit,* Darmstadt 1987, s. 478 – 498.

[6] Numen spotykamy po raz pierwszy u Acciusa 646 Ribbeck: alia hic sanctitudo est, aliud nomen et numen Iovis, cf. 692 Rib. Zob. Varro, *De lingua Lat.* VII 85 numen dicunt esse imperium i Festus 184 p. 179: (Lindsay) numen quasi nutus dei ac potestas. M. przyznaje, że jego pogląd zakwestionował ostatnio Ch. Ulf, *Das römische Lupercalienfest. Ein Modellfall für Methodenprobleme in der Altertumswissenschaft,* Darmstadt 1982 (Impulse der Forschung, XXXVIII), s. 145 – 163 („Zur Frage der Charakteristika der (alt) römischen Religion und des Staatskultes als deren «Höhepunkt»").

[7] Dodajmy, że spór o interpretację podjęcia numen w religii rzymskiej toczy się już od kilkudziesięciu lat. Zob. np. H. J. Rose, *Numen and Mana,* HThR XLIV 1951, s. 109 – 120; H. Wagenvoort, *Wesenszüge altrömischer Religion,* ANRW I 2, Berlin–New York 1972, s. 366 – 376: „Dynamismus (Glaube an unpersönliche Kräfte)"; W. Pötscher, Numen, KP IV 1975, szp. 188 – 191. Termin Sondergötter wprowadził H. Usener w książce Götternamen, Bonn 1896 (cf. Serv. Verg. Aen. II 141 ... pontifices dicunt singulis actibus proprios deos praeesse; hos Varro certos appellat). Przykłady

nie tylko w działaniu wybitnych osób ale także określeni kapłani stawali się podczas wypełniania funkcji kultowych reprezentantami bóstwa, a czasem numen było po prostu obecne w życiu kapłana. Np. flamen Dialis uchodził za osobowe wcielenie Jowisza i dlatego prowadził życie ograniczone licznymi tabu. Nie można było przedstawić boskiej istoty poprzez wizerunki, skoro ograniczała się ona do *esse in actu*. Dlatego wielu bogów rzymskich nigdy nie przedstawiano obrazowo, a wizerunki bogów pojawiły się dopiero pod wpływem etruskim, greckim lub orientalnym. Pierwszy posąg (Jowisza) w Rzymie kazał sporządzić król Tarquinius Priscus (cf. Plut. *Numa* VIII 14 i Aug. *De civ. Dei* IV 31). Konsekwencją takiej postawy było to, że mit odgrywał w religii rzymskiej bardzo małą rolę[8]. Brak obrazowych wyobrażeń bogów oraz znaczącej mitologii wytwarzał próżnię, którą zapełniono gorliwym składaniem ofiar. Dlatego w religii rzymskiej przywiązywano tak dużą rolę do dokładnego wypełniania czynności kultowych, a samo pojęcie religio określano jako cultus deorum[9]. Składanie ofiar pojmowano jako commercium i dlatego nie było ważne nastawienie wewnętrzne człowieka. Rzymianie byli głęboko przekonani o tym, że pod względem religii górują nad innymi narodami[10] i wierzyli, że właśnie z tego powodu bogowie powierzyli im rządy nad światem. Przy końcu tego rozdziału podaje M. etymologię słowa religio. Pochodzi ono prawdopodobnie od czasownika religere („być czujnym", „troszczyć się o coś gorliwie") lub ewentualnie od relegere („znowu starannie przeczytać", „znowu starannie wybrać"). natomiast za błędne uważa M. wywodzenie tego słowa od religare („związać")[11].

Drugi rozdział nosi tytuł: Überfremdung oder Selbstbehauptung der römischen Religion im Laufe ihrer Geschichte? (s. 226 – 233). M. odrzuca pogląd (tak np. G. Wissowa), że można dokonać wyraźnego podziału pomiędzy religią „starorzymską" a późniejszą, która uległa wpływom zewnętrznym. Zwraca on uwagę na to, że stary Rzym nie stanowił jedności plemiennej, gdyż powstał w wyniku połączenia Latynów zamieszkujących Palatyn oraz oskijskich Sabinów osiadłych na Kwirynale, Eskwilinie i Wiminale. Ponadto niektóre rody etruskie przybyły już wtedy do Rzymu. W religii starorzymskiej można więc wyróżnić elementy latyńskie, sabińskie i etruskie[12]. Poza tym jest prawdopodobne, że już w okresie wczesnorzymskim dotarły do religii rzymskiej wpływy greckie za

---

Sondergötter podają: Serv. Verg. *Georg.* I 21; Tert. *Ad nat.* II 11. 15; Arnob. *Adv. nat.* IV 3.7 – 9; Aug. *De civ. Dei* IV 8.11.16.21.34, VI 9, VII 2.3. Zob. zestawienie imion bóstw [w:] P. Richter, *Indigitamenta,* RE IX 2, 1916, szp. 1339 – 1342.

[8] Wielu badaczy zgadza się z tym poglądem (np. G. Wissowa, L. Deubner, H. J. Rose, K. Latte, H. LeBonniec, G. Radke). Niektórzy jednak twierdzą (G. Dumézil, A. Brelich), że Rzymianie mieli mitologię, która uległa zapomnieniu. Inni znowu utrzymują (M. Grant), że część mitów przekształciła się w opowieści o wczesnej historii Rzymu. Zdaniem W. Burkerta (Entretiens sur l'Antiquité Classique XXVI 1979, s. 206) właściwą drogę do rozwiązania tego problemu wskazał C. Koch w książce *Der römische Juppiter,* Frankfurt 1937, który twierdził, że religia państwowa republiki rzymskiej ignorowała mit w miarę możliwości, ale przyjmował istnienie wcześniejszego stadium, w którym Italicy tak jak Etruskowie i inni sąsiedzi znali i stosowali opowiadania mitologiczne także w religii.

[9] Cic. *De nat. deor.* I 117 (...) religionem, quae deorum cultu pio continetur, II 8; Lact. *Div. inst.* IV 28,11 nimirum religio veri cultus est, superstitio falsi. Cf. Val. Max. I 1,8.

[10] Cic. *De harusp. resp.* 19 sed pietate ac religione (...) omnes gentes nationesque superavimus i *De nat. deor.* II 8; Sallust. *De con. Cat.* XII 3 religiosissumi mortales; Livius V 1,6. Nawet niektórzy Grecy zgadzali się z tym poglądem — Polybius VI 56,6 – 8 i Posidonius (F 81 Theiler = F 266 Edelstein–Kidd) ap. Athen. Dipnosoph. VI 274 A.

[11] Antyczne etymologie słowa religio: **1.** Cic. *De nat. deor.* II 72 qui autem omnia quae ad cultum deorum pertinerent diligenter retractarent et tamquam relegerent, <i> sunt dicti religiosi ex relegendo (...). **2.** Nigidius Figulus F 4 Swoboda ap. Gell. *Noct. Att.* IV 9,1 religentem esse oportet, religiosus ne fuas. **3.** Lact. *Div. Inst.* IV 28,3 hoc vinculo pietatis obstricti deo et religati sumus: unde ipsa religio nomen accepit (aluzja do tej etymologii już u Lucret. I 931 sq). Zob. G. Lieberg, *Considerazioni sull' etimologia e sul significato di* religio, RFIC CII 1974, s. 34 – 57 i Muth, *o.c.* (zob. przyp. 1), s. 342 – 351.

[12] Warto wspomnieć, że M. odrzucił (podobnie jak K. Latte i G. Radke) istnienie triady archaicznej Juppiter–Mars–Quirinus.

pośrednictwem Etrusków. Składająca się z różnych elementów religia starorzymska stanowiła jedność powstałą dzięki sile twórczej tego, co zazwyczaj nazywamy istotą lub ideą religii rzymskiej. Obce wpływy — przez długi czas tylko etruskie i greckie — zyskiwały jednak stopniowo na znaczeniu, ale Rzymianie starali się nadać im formę zgodną z duchem ich religii. Dopiero pojawienie się licznych kultów orientalnych wprowadziło pewne zamieszanie, a Constitutio Antoniniana, ogłoszona przez Karakallę w roku 213 po Chr., włączyła do kultu państwowego prawie wszystkie bóstwa czczone na obszarze Imperium Romanum. Wydarzenie to rozpoczęło nowy okres w historii religii Rzymian, który nie może już być nazwany historią religii rzymskiej sensu stricto.

W rozdziale trzecim M. przedstawia źródła religii wczesnego okresu (s. 234 – 238) a w czwartym omawia bogów rzymskich (s. 238 – 287). Sami Rzymianie dzielili bogów na di indigetes i di novensides, ale już w starożytności nie bardzo wiedziano jak należy interpretować te określenia. G. Wissowa uważał, że chodzi tu o bogów tubylczych i bogów później przyjętych, ale jego interpretację uznano za błędną już w latach trzydziestych (St. Weinstock, C. Koch). Trzy końcowe rozdziały są poświęcone eschatologii (s. 287 – 289), kultowi (s. 289 – 309) i religii w literaturze rzymskiej (s. 309 – 322).

M. często podkreśla, że niektóre problemy przedstawia bardzo zwięźle i odsyła czytelnika po obszerniejsze wiadomości do innych opracowań. Zdarza się, że przypisy zajmują więcej miejsca niż sam tekst, np. przy omawianiu Afrodyty czy eschatologii Greków. Omawiając religię grecką M. idzie na ogół za książką W. Burkerta, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart 1977, ale trzeba przyznać, że czasem odrzuca jego poglądy, np. omawiając etymologię imienia Demeter czy stosunek igrzysk pogrzebowych do świąt zmarłych.

Wydaje mi się, że książka M. stanowi dobre wprowadzenie do religii greckiej i rzymskiej, gdyż omawia ona najważniejsze zagadnienia wskazując na problemy sporne oraz podaje najważniejszą literaturę przedmiotu, która ułatwi czytelnikowi dalsze studia nad interesującą go kwestią[13].

Marek Winiarczyk (Wrocław)

Eos LXXX 1992
PL ISSN 0012–7825

Meinolf Vielberg, Pflichten, Werte, Ideale. Eine Untersuchung zu den Wertvorstellungen des Tacitus, Stuttgart: Steiner 1987 (Hermes-Einzelschriften 52), pp. 199.

"(Tacitus') writings bear the stamp of a man experienced in politics and public life, and in all of them, except the *Germania*, the same question, spoken or unspoken, is posed: what is to be the public behaviour of a Roman under what is nominally a republic, but in fact autocracy"[1].

The existence and significance of this question has been observed by Tacitean scholarship long since; there have been many attempts at elucidating the historian's attitudes towards the problem. Some

[13] M. nie mógł uwzględniać ważnej książki G. Radkego, *Zur Entwicklung der Gottesvorstellung und der Gottesverehrung in Rom*, Darmstadt 1987 (Impulse der Forschung, L), w której jest obszerna bibliografia (s. 299 – 328). Zob. również id., *Nouveaux points de vue sur la mentalité religieuse des Romains*, Kernos IV 1991, s. 31 – 46. Warto dodać, że materiał ilustracyjny do religii rzymskiej opublikował ostatnio R. Turcan, *Religion Romaine*. Part 1: Les Dieux; Part 2: Le Culte, Leiden 1988 (Iconography of Religions, XVII 1). Każda część zawiera po 52 tablice.

[1] R. Martin, *Tacitus*, London 1981, p. 9. See also C.J. Classen, Mnemosyne XLI 1988, p. 116: "Tacitus' works prove a valuable guide not only to understand the new power structure under the empire, but also to find the most effective and honourable way of life or at least to see the various possibilities for a responsible citizen and a man of action."

may even object that the field is already over-researched; this opinion, however, would seem unjustified. Many observations bearing on our subject have been made incidentally, by way of dealing with other problems; they may be masterly but they cannot replace systematic treatment (Syme's *Tacitus* is the best example); a number of works have been concerned just with one aspect of the question (W.-R. Heinz, *Die Furcht als politisches Phänomen bei Tacitus*, Amsterdam 1975) or have narrowed their scope to a part of Tacitus' output (e. g. to the *Agricola*: W. L. Liebeschuetz, CQ LX 1966, p. 126 – 139); some others put forward or support opinions which are not borne out by factual investigation (as is the case with the notion that Galba's speech in *Hist.* I 15 f. represents Tacitus' own views — so, recently, A. Städele in Gymnasium XCV 1988, p. 232 f.; for the problem see H. Nesselhauf, Hermes LXXXIII 1955, p. 493 ff.). Thus is appears that a reappraisal of the subject in question, preferably in the from of a monograph, is much needed; we may ask now whether with the appearance of Meinolf Vielberg's study the need has been satisfied.

His book consists, apart from an introduction and conclusion, of two unequal parts (each divided into sections and subsections); there follows an appendix ("Die Formeln und Superlative im *Agricola*" — as compared with Nepos' biographical works), bibliography and two indexes (personal names, words and concepts — an *index locorum* is required). V.'s main contention is that any study of Tacitus' opinions or values must begin with differentiating and defining the key notions under consideration (so, here, duties, values, and ideals): it is because of the lack of such introductory investigations, he believes, that attempts at elucidating the historian's moral and political standpoint have not been wholly successful and that the opinions of scholars are so diverse and contradictory. V. tries to meet his own methodological demands in the introduction (p. 9 – 24). He makes some observations on the *Forschungslage* and discerns three main tendencies in interpreting the world of Tacitean values: the interpretation in terms of moral values, esp. of the *virtus*-complex, with F. Klingner as the most prominent exponent, that in terms of politics with Syme, and — oddly enough — that in terms of psychoanalysis with J. Lucas and F. Semi: to name these two authors at the same level as scholars like Syme and Klingner can only be regarded as a great (and wholly undeserved) compliment to them[2]. He then goes on to offer some remarks on the three concepts constituting the title of his book: his method is to combine theoretical reflections of moral philosophers (mainly German) with Tacitus' own standpoint (good observations on duty as always conceived in relation to certain social functions and connected with *Standesethik*, see esp. *Hist.* IV 5, 2 on Helvidius Priscus; something should have been said in this context on the Stoic notion of πρέπον/*decus*, excellently discussed by P. A. Brunt, PBSR XLIII 1975, p. 15 and 32 ff). My general impression, however, is that these introductory investigations fall short of V.'s intention. For one thing, it may be impossible to arrive at any clear-cut definitions in this field (such is esp. the case with *Ideal*: in spite of a definition given on p. 23, the reader is not sure, one page later, whether a person can just represent an ideal — as a quotation from Frankena suggests — or, as is stated in a quotation in n. 73, he can be essentially identical with it). For another, definitions, even if attainable, are not enough and surely cannot make our opinions on Tacitus simple or unified. Interestingly, V. seems to be aware of this: in the later part of his study he gives up discussing definitions and differentiations of duty, value and ideal; the introduction and what follows it stand, it seems, in very little relation to each other; we can easily start reading the book from p. 25 onwards.

The first main section of the book (p. 25 – 76) has as its subject the tension (*Spannung*) betwen Tacitus' early (esp. *Agr.*) and late (*Ann.* XIII ff.) writings, V.'s introductory thesis being that the ideas evoked at these two stages of his literary work are substantially different. With regard to the early production, V.'s main concern is, naturally enough, in the personality of Agricola. From the passages of his biography discussed by V. (esp. IV 3 — but note that *prudentia* here refers to Agricola's mother, not himself, and XLII 3 – 4) Tacitus' father-in-law emerges as a man characterized by ambition (or, more accurately, the thirst for glory), *prudentia*, *moderatio*, and loyalty (*obsequium*). To win too much fame is perilous under the principate (there is a good discussion of the problem on p. 47); consequently striving for it must be checked by both *prudentia* and *moderatio* (*obsequium* is also relevant) and

---

[2] For a sharp but well grounded criticism of Lucas see W. den Boer, Mnemosyne XXX 1977, p. 331 – 333.

Agricola epitomizes such conduct. V.'s conclusion is that for the Tacitus of the *Agricola* life, i.e. individual survival under unfavourable circumstances (*Überlebungsstrategie*) is the supreme good: *gloria* and *usus rei publicae* are, although important, subordinated to it. In other words, the hierarchy is the following: (a) advantage for the individual; (b) advantage for the commonwealth; (c) the renown of the individual (p. 47 f.).

This conclusion seems untenable. Here, one point must by cleared up at the outset: if we talk about "die implizierten Wertvorstellungen" of Tacitus (as V. does) we must deal only with those values which the historian himself recommends in his writings. It is essential to differentiate between Tacitus the historian and Tacitus the man. Any statements concerning the latter must be rejected as being hardly anything more than empty speculations. Now, Tacitus nowhere writes about individual survival as a (moral) good, let alone the supreme good. A perfunctory glance at *Agr.* XLII 4 (which is the cornerstone of V.'s analysis) makes it clear that the main reproach the historian levels against "the intransigents" (to use B. Walker's term) is that they act "in nullum rei publicae usum", not that they provoke their fate. The strategy of survival (i.e. the policy of moderation) is not good for its own sake: the survival of a great man under a suspicious and envious emperor is, Tacitus believes, profitable to the commonwealth: "principes mortales, rem publicam aeternam esse" (as Tiberius put it), and it is essential that as many great men as possible pass through the time of terror to emerge in more favourable circumstances (Agricola was not so lucky but, e.g., Trajan was: see Syme, *Ten Studies in Tacitus*, Oxford 1970, p. 131).

V. is not alone in emphasizing Tacitus' approval in the *Agricola* of the policy of moderation and arguing for a shift in his views on the best conduct of a man in politics under the principate which ensued in his later works (v.i.) — this is almost a general opinion. But it should be noted that the views presented (or implied) in the *Agricola* are by no means unequivocal. For one thing, "the intransigents" (presumably the memers of the 'Stoic' opposition) are blamed in XLII 4 but praised in II 1. For another, the policy of self-effacement can only diminish the threat to one's existence, it cannot eliminate it (the point is admitted by V., p. 47, but he does not perceive its consequences): note XLII 3 *inrevocabilior* (on Domitian's anger) and esp. ch. XLV ("non vidit Agricola" ~ "videre et aspici"; "tu vero felix, Agricola... opportunitate mortis"): Agricola was fortunate enough to die before Domitian's most appalling crimes; had he lived on, it seems to be implied, perhaps even his *moderatio* would have been of no avail (see Liebeschuetz, *o.c.*, p. 134). Moreover, it appears that Tacitus really wants to suggest that his father-in-law was poisoned by the emperor (see E.-R. Schwinge, RhM CVI 1963, p. 363 – 378), pace K. Büchner, *Studien zur röm. Literatur*, IX, Wiesbaden 1978, p. 212 – 225 (see also my remarks in Eos LXXV 1987, p. 332 f.).

In the "Spätwerk" Agricola's priviliged position as epitomizing the historian's ideals has been taken (so V.) by Thrasea and Seneca. As to the former, no objections, perhaps (V. rightly rejects opinions that Tacitus is critical of Thrasea from the standpoint of *moderatio*: the list of scholars on p. 52 should be supplemented by I. Zechner, W. St. LIV 1936, p. 100 ff.; on the other hand R. Reitzenstein should not have been mentioned here: for him, as later for W. Jens, Tacitus' criticism of Thrasea is made from the standpoint of uncompromising *libertas*). With Seneca, however, the case is different: his portrayal in Tacitus is highly inconsistent and the (not entirely) eulogistic narrative of his last hours cannot be regarded as the whole picture. Similarly, the criticism of Seneca by Suillius (*Ann.* XIII 42) is not to be explained away as easily as that of Thrasea by Epirus Marcellus and Cossutianus Capito, and the fact that the philosopher comes out unquestionably better in Tacitus than in Dio throws much more light on the methods of the Greek historian than on those of his Latin predecessor (see J. Malitz, Hermes CXIII 1985, p. 241: the case of Helvidius Priscus).

The fundamental characteristics displayed by Thrasea are *libertas, fortitudo/firmitudo animi*, and desire for glory (not to be construed as a fault: the judgement of *Agr.* XLII 4 does not suit Thrasea, being more appropriate to Arulenus Rusticus); Seneca displays ("mit geringfügigen Abweichungen") the same qualities to which he adds moderation: "Seneca in den Augen des Geschichtsschreibers zwischen den durch Thrasea und Agricola verkörperten Positionen, zwischen *libertas* und *moderatio* schwankt" (p. 64; but Thrasea, it is to be noted, shows moderation as well, although of a somewhat different kind: see esp. XIV 48, 3 and XVI 26, 5). General principles, V. concludes, implied in the historian's pictures of both Thrasea and Seneca, are *dignitas*, *gloria*, and *usus rei publicae*.

The first part of V.'s study is summed up by a discussion on "der Ursprung der Spannung" (p. 70 –76): the tension between the early and late works of Tacitus is interpreted in terms of the "Wertkonflikt zwischen Existenz und Freiheit" which can be traced also elsewhere, esp. in the *Dialogue* and *Ann.* I – VI (Maternus wavering between *libertas* and *quies*; M. Lepidus, "the man of the middle", and Cremutius Cordus, the champion of freedom of speech). But V.'s interpretation of *Dial.* is hazardous (see also p. 133 f. and 176): for one thing, Maternus is not unquestionably a mouthpiece of Tacitus (for a different opinion see, e. g., Martin, *o.c.*, p. 65), for another, his second speech should not be taken at its face value and it is tempting to assume that some amount of irony is detectable there (see A. Köhnken, Mus. Helv. XXX 1973, p. 32 ff.; St. Borzsák, BAGB 1985 III, p. 289 ff. — pace T.D. Barnes, HSCP XC 1986, p. 243). Furthermore, M. Lepidus and Cremutius Cordus do not seem to illustrate the conflict between existence and freedom (Lepidus is hardly "the man of the middle": Tacitus describes him as *gravis*, *Ann.* IV 20, 2, and the Sallustian echo here is remarkable): rather, the controversy on the limits of outspokenness (*modus libertatis*, as Eprius Marcellus put it) in Imperial Rome.

The conflict, V. concludes, is insoluble "da sie nur das innere Dilemma spiegelt, vor dem Tacitus steht": this is undoubtedly a fine and important observation but the character of the conflict is ill-defined, thus vitiating some of the book's basic conclusions: not freedom and existence (which cannot be taken as a *summum bonum* in *Agr.* — see above, p. 374) but freedom and *usus rei publicae* (or *moderatio* as the safest means to achieve this goal).

The second part of the book (p. 77 – 177) gives a detailed analysis of various ways of conduct open to the Emperor's subjects (esp. the senators) as depicted and judged by the historian: these are epitomized by terms such as *adulatio*, *servitium, moderatio/modestia, libertas,* and *contumacia*. In each case, V. gives a short history of the word in question (up to Tacitus' times), presents its sundry meanings in Tacitus and, having selected those applicable to the subject, discusses its different aspects, more relevant passages, judgements implied, and so forth (the chapter on *adulatio* is the most circumstantial and perhaps the most valuable). My general impression, however, is that some conclusions arrived at after lengthy discussions (and V.'s main concern lies, naturally enough, in judgements passed by the historian) are quite obvious and could have been formulated at the outset without all that accumulation of evidence; some other inferences, on the other hand, seem dubious and unsatisfactory (that is not to say that this section does not contain any judicious and important observations: far from it). As to the obviousness, it goes without saying that a judgement is already implied in the very word Tacitus chooses to denote the senator's conduct: *servitium* must be viewed by Tacitus unfavourably quite irrespective of whether the word is additionally qualified by an adjective (such as *turpe*) or not. Yet V. sums up his discussion on *servitium* (p. 113 – 128) as follows: "bleibt festzuhalten, dass Tacitus wie eine schmeichlerische so auch eine sklavische Haltung nicht billigt, sondern vermutlich aufgrund der Überlegung ablehnt, dass dadurch die Ehre, die Würde eines römischen Bürgers, insbesondere aber die eines Senators, in Frage gestellt, ja aufgehoben wird..." (see also p. 109 on *adulatio*). Similarly, on p. 89 V. finds it astonishing that Tacitus does not reflect more deeply upon the sources and motives of *adulatio*: surely such reflection seemed to him superfluous, since his readers knew and understood the phenomenon as profoundly as he himself did (see now T.R. Stevenson, CQ XLII 1992, p. 425).

Some points, on the other hand, should have been tackled more fully. One of them is the connection between flattery and fear, V.'s opinion (based on *Hist.* I 90, 3 and II 87, 2) being that for Tacitus they constitute two different motives for human conduct (p. 88). But the problem seems more complicated and it would be desirable to distinguish (V. is not explicit here) between two various forms of *adulatio*: that of the *vulgus* (its source is *libido servitii*; the flattering demeanour is displayed for its own sake only, no additional aims are considered) and that of the *primores civitatis* (here, as a rule, its source is fear: the populace has no need of fear since it is linked with *claritudo* — note *Ann.* III 65, 2: "primores civitatis ... quibus claritudo sua obsequiis protegenda erat", and XIV 60, 5: "crebri questus nec occulti per vulgum, cui minor sapientia et ex mediocritate fortunae pauciora pericula sunt").

V.'s remarks on a "Kompositionsprinzip der *Annalen*" (p. 105 – 108), namely that *adulatio* performed by historical personalities renders events concerned worthy of being included into the narrative and that didactic purposes play their part here (see *Ann.* III 65, 1; XIV 64, 3) are, as far as they go, interesting, but the author's implicit suggestion that the principle is valid for the *Annals* only (and

not for the *Histories* — p. 108) is misleading. He takes into account only those statements where the following is given: (a) the name of a senator in question; (b) the explicit proposal made by him in the senate; (c) the word *adulatio* as relating to his action (p. 108, n. 477): in all, fifteen instances in the *Annals*[3] and none in the *Histories*. The figures are impressive but that is due (to an extent) to a somewhat arbitrary narrowing of the evidence (we have, in the *Histories*, some very sharp criticisms of the senators' flattery and servility - but they do not fall under V.'s classification). We must remember, moreover, that the bulk of the senatorial narrative in the *Histories* is now lost. Yet the difference remains[4]; it seems to me that the best explanation of it is that *nomina sunt odiosa*: this applies esp. to the recent, not remote past (pace Tac. *Ann.* IV 33,4), see Plin. *Ep.* V 8, 12: "intacta et nova? graves offensae levis gratia", and F. Münzer, Klio I 1901, p. 323 f. (the case of M. Aquilius Regulus).

Servitium: it is difficult to accept the conclusion on p. 123 ("zwar grenzt Tacitus in seinem Erstlingswerk die gemässigte und die rückhaltlos opportunistische Einstellung konsequent gegeneinander ab, doch gibt er diese Abgrenzung in seinen späteren Schriften bisweilen zugunsten einer pauschalierenden Betrachtungsweise auf"). The evidence produced is dubious and in one case highly misleading: V. gives a wrong interpretation of *Hist.* IV 8, 3 making *se* in the indirect speech referring not to the speaker (i.e. Eprius Marcellus) but to Helvidius thus completely vitiating the former's point (p. 122: "er solle sich (nur) an Mut und Tapferkeit Männern vom Schlage eines Cato oder Brutus gleichstellen; er sei dennoch ein Angehöriger jenes Senates, der ein sklavisches Verhalten gezeigt habe").

Moderatio/modestia: V., despite Hellegouarc'h, treats the two as virtually synonymous and, accordingly, discusses them together (see p. 135 f.): not quite properly, perhaps, since there is a difference of some kind between these words as V. himself is forced to admit (on p. 139, n. 677: military discipline is described as *modestia*, not *moderatio*; the latter word would not be suitable in this context "da er bisweilen einen starken aktiven Aspekt enthält"). The difference is also accepted by F. Hellmann, *Livius-Interpretationen* (Berlin 1939), p. 62 f. (not quoted by V.) who comments on Liv. IV 6, 12: "es heisst *modestia*, nicht *moderatio*, weil der Hauptton auf der Volksmasse liegt und deren Gemässigkeit nicht *moderatio* sondern *modestia* ist, nicht ein freiwilliges Aufgeben von ihm eigentlich Zustehenden (das ist die Gemässigkeit der nobiles) sondern ein Sichbegnügen mit dem ihm Zukommenden".

For the aristocracy under the Caesars *moderatio* meant esp. self-control, and there is a good discussion of it as a form of conduct (p. 141 – 144); some points, however, have been left untouched. Rightly, it was important for a senator not to exceed the *privatus modus* (*Hist.* II 5, 1; *Ann.* XIV 52, 2) in wealth, esteem, and power, but that was not enough to secure personal safety. Take, for example, Memmius Regulus: he managed to survive (a) "quiete defensus et (b) quia nova generis claritudine neque (c) invidiosis opibus erat" (*Ann.* XIV 47, 1). Both (a) and (c) can be seen as results of self-control (for *quies* as a manifestation of *moderatio* see p. 146 f.); the problem is, however, that sometimes it is (b) that is decisive. Such is the case with M. Iunius Silanus (*Ann.* XIII 1, 1: *e Caesarum posteris* is the most important reason for his execution — see F. Klingner, *Studien zur griechischen und römischen Literatur*, Zürich-Stuttgart 1964, p. 663 f.) and Rubellius Plautus (*Ann.* XIV 22 and 57 ff.): *casta et secreta domo* clearly refers to his self-control which was of no avail, however: "quantoque metu occultior, tanto plus famae adeptus" (XIV 22, 1) and compare Tacitus' statement on Agricola, *Agr.* XLI 4: "in ipsam gloriam praeceps agebatur".

Libertas: here V. makes a sharp distinction between political freedom or *Freiheit* on the one hand and outspokenness and aristocratic civil courage or *Freimut* on the other: Tacitus is much more interested in the latter than in the former. But *Freiheit* and *Freimut* are in Tacitus usually closely entwined with each other, e.g. in Dial. XXVII 3[5] (for V. *libertas* means here 'Offenheit', p. 155 and 166) for

---

[3] These should be reduced to thirteen: *Ann.* I 8, 3 f. gives only one instance of *adulatio* (Valerius Messala); the proposals of Asinius Gallus and L. Arruntius are not to be treated as such (for their significance see E. Koestermann, Historia X 1961, p. 344).

[4] The difference between the use of *adulatio* in *Hist.* and *Ann.* has been noticed (and discussed) also by E. Aubrion, *Rhétorique et histoire chez Tacite*, Metz 1985, p. 301.

[5] The passage is much-discussed. See, besides Drexler, Reitzenstein, Nachrichten d. königl. Ges. d. Wissen. zu Göttingen, Phil.-hist. Kl., 1914, p. 232 f.; Zechner, *o.c.*, p. 104; K. Keyssner, Würzburger Studien zur Altertumswissenschaft IX 1936, p. 106; Köhnken, *o.c.*, p. 104.

which see important remarks by H. Drexler, Helikon V 1965, p. 150 (unfortunately unknown to V.): "hier wird wunderbar deutlich, wie *libertas* zwischen Freiheit und Freimut in der Schwebe ist; nein, Freimut ist erst *uti libertate*; m.a.W. es gibt überhaupt keine neue, gegen die ursprüngliche klar abgegrenzte, sozusagen emanzipierte Bedeutung Freimut, sondern immer nur Freiheit, die einerseits als Zustand, andererseits als *libera facultas agendi nec non dicendi* gedacht werden kann, wie das in der Natur der Sache liegt".

According to V., *Freimut* is for Tacitus not an innate disposition but a quality attained through imitation; he quotes *Hist.* IV 5, 2 on Helvidius Priscus ("e moribus soceri nihil aeque ac libertatem hausit"): it would be interesting to compare this with the parallel characterization in Cassius Dio (the historian unfavourable to Helvidius) LXVI 12, 1; τὴν τοῦ Θρασέου παρρησίαν οὐκ ἐν καιρῷ μιμούμενος; for this idea see also Regulus' gibe on Arulenus Rusticus as "Stoicorum simia" (Plin. *Ep.* I 5, 2), Tac. *Ann.* XVI 22, 5: "Brutorum aemuli" (on Thrasea and his followers), and *Hist.* III 81, 1 ("Musonius Rufus ... studium philosophiae et placita Stoicorum aemulatus"). An innate quality, on the other hand, is *ferocia* (on which see p. 159 – 163) but V. goes too far in stressing the similarities between the two Pisones, Lucius and Cnaeus (p. 161). The latter's *ferocia* is more akin to *contumacia* than to *libertas*; he is depicted as *obsequii ignarus* and his conduct cannot be juxtaposed with that of the opposition (pace C.W. Mendell, YClS V 1935, p. 14) — note the historian's ironical remark "quia speciem libertatis Piso praeceperat", *Ann.* II 35, 2).

For Ch. Wirszubski (*Libertas as a Political Idea at Rome during the Late Republic and Early Pricipate,* Cambridge 1950) *libertas* is conceived by Tacitus as a means to secure one's dignity in the time of terror; in other words, it has essentially moral significance. V., on the other hand, makes out a case for its political impact: the senator's display of *libertas* may be followed by the widening of the scope of public freedom (*Freiraum*) which undoubtedly must be interpreted as advantageous for the commonwealth (*utilitas rei publicae*). The classic example here is that of Thrasea's motion in support of Antistius: "libertas Thraseae servitium aliorum rupit" (*Ann.* XIV 49, 1)[6]. But caution is to be recommended. True, *Freimut* may bring about a *Freiraum* but on a limited scale only and for a short period. In *Ann.* XIV 49, the senators who, at the beginning of this chapter, cast off their servility, cling, at its end, to their previous decision only because they are *numero tuti*, and note a sharp comment in *Hist.* IV 44, 1: "patres coeptatam libertatem, postquam obviam itum, omisere".

V.'s general conclusion (p. 179 – 184) seems not entirely unequivocal. First, he gives a smooth solution to the much-discussed problems by distinguishing between three kinds of aristocratic conduct towards the emperor: (a) unconditional opportunism (*adulatio*, *servitium*, *patientia*, and, sometimes, *obsequium*) which Tacitus naturally blames; (b) moderate opportunism or "widerstrebender Konformismus" (once again *obsequium* and *moderatio/modestia*); (c) the path of open opposition (*libertas*, *ferocia*, *contumacia*): both (b) and (c) (with the exception of *ferocia* and *contumacia)* are approved of (see table on p. 181). But is there really no difference in his treatment of (b) and (c)? That is, in my opinion, the core of the problem.

V., quite rightly, does not cling to his smooth solution to the end; he recalls what he has previously said about "eine grundlegende Spannung" in Tacitus' work which we can neither dismiss nor fully explain (but the nature of this tension is, as said above, p. 375, ill-defined).

The bibliography is good and up-to-date. There are, however, some strange omissions, esp. the important paper on *La liberté chez Tacite* by M. Ducos, BAGB 1977 I, p. 194 – 217. In general, V. seems somewhat weak on historical matters (no mention, e.g., of B. Grenzheuser, *Kaiser und Senat in der Zeit von Nero bis Nerva,* Diss. Münster 1964; A. Bergener, *Die führende Senatorenschicht im frühen Prinzipat (14 bis 68 n. Chr.),* Diss. Bonn 1965 — to quote just two German titles. Historical background would be very desirable as well as that of Tacitus' immediate predecessors and contemporaries: V. gives some glimpses on it in the second part of his book but that is not enough. Some

---

[6] Ironically, Thrasea's motion proved, in course of time, to be not in the least to the advantage of the commonwealth (see *Ann.* XVI 14 and *Hist.* IV 44). That is not to say, however, that Tacitus does not approve of his action. Rather, this is a fine instance of the irony of events which so fascinated the historian.

motifs and ideas are common to Tacitus and others (for the tradition of early imperial historiography see Klingner, Mus. Helv. XV 1958, p. 194 – 206; D. Timpe, Historia IX 1960, p. 474 – 502, W. Richter, Gymnasium LXVIII 1961, p. 286 – 315), notably to Pliny the Younger; it is to be regretted that V. does not dwell more closely upon such similarities (although the field is by no means alien to him — see now, on Tacitus and Pliny, his perceptive remarks in WüJbb N.F. XIV 1988, p. 171 – 183.

There are some curious blunders: A. Vitellius, of course, has an obituary, in *Hist.* III 86 (p. 110); the plebeians, not the populares, should be referred to on p. 119; "insolentia parendi graviorem" in connection with L. Piso's *praefectura urbis* (*Ann.* VI 10, 3) relates clearly to the common people, not to the aristocrats (p. 149); *Ann.* XIII 42,2 "praeter ferociam animi extrema senecta liber" is to be rendered by 'dank seinem Greisenalter *liber* ist' rather than by 'im Greisenalter', p. 160 (for the idea see *Ann.* III 57, 2); Agrippina the Elder, not the Younger, should be mentioned on p. 173, n. 863.

All in all, this is an important book but its main merit is, perhaps, in gathering together relevant material and disparate opinions of scholars. V.'s own interpretation is not to be neglected: his views are usually sober and clear-cut, his style lucid, his argumentation easy to follow. Yet the book, as a whole, falls short of its ambitious task: "Eine Untersuchung zu den Wertvorstellungen des Tacitus" remains to be written.

Jakub Pigoń (Wrocław)

Eos LXXX 1992
PL ISSN 0012-7825

Duncan Fishwick, The Imperial Cult in the Latin West. Studies on the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire, E. J. Brill, Leiden-New York-København-Köln, vol. II,1, 1991 s. VII, 375-626 + tablice LXXIV – CXII; vol. II,2, 1992, s. 627 – 867 (Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain, t. 108).

Omawiany tom, składający się z dwóch części, stał się, trochę chyba przez przypadek, zakończeniem pewnego etapu wielkiej pracy D. Fishwicka o kulcie cesarskim w zachodniej części państwa rzymskiego. Całość zaplanowana została bowiem (zob. moje omówienie tomu I w Eos LXXVIII 1990, s. 423 – 424), na cztery tomy. Ze względów jednak „organizacyjnych" autor zdecydował się nadać dwóm pierwszym z nich charakter części zamkniętej, ponieważ kolejne (III, 1 – 4 i IV) opublikowane zostaną w nowej serii *Religion in the Later Roman World*, redagowanej przez H. Drijversa i R. van den Broecka (również w wydawnictwie E. J. Brill). Tom III poświęcony będzie takim problemom jak cesarski kult prowincjonalny, municypalny, prywatny i wojskowy, a IV „teologii Imperium Rzymskiego" (!).

Prezentowany tom, podobnie jak i wcześniejszy, zawiera częściowo materiały już znane, rozproszone uprzednio po wielu periodykach. Odnosi się to przede wszystkim do pierwszych trzech rozpraw: „Genius and Numen" (s. 375 – 387), „Numina Augustorum" (s. 388 – 396) i „The Imperial Numen in Roman Britain" (s. 397 – 422) oraz do jednego z rozdziałów umieszczonego w aneksie: „Dated Inscriptions and the Feriale Duranum" (s. 593 – 608). Zostały one przez Autora z reguły zweryfikowane („revised", „adapted"; wyjątkiem jest tylko rozdział „Numina Augustorum", drukowany tutaj w postaci całkowicie niezmienionej). Absolutna więc większość materiału zawartego w tomie II,1 to rzeczy nowe, mające spełniać w stosunku do wcześniejszych rolę uzupełnienia, kontynuacji i podsumowania.

Otwiera ją rozdział pt. „Domus Divina" (s. 423 – 435), poświęcony znaczeniu i występowaniu tego określenia w źródłach. Autor zwraca uwagę, że pojawia się ono już w początkach pryncypatu, zarówno w zachodniej części Imperium, jak i na Wschodzie (θεὸς ἱερᾶς οἰκίας). Miało ono od początku, zdaniem Autora, podkreślać pozycję religijną władcy i jego najbliższego otoczenia. Termin „domus divina" był równoznaczny z takimi jak „domus imperatoria" i „domus Augusta".

W dwóch kolejnych rozdziałach (s. 436 – 454) Autor zajął się problemami, mającymi kapitalne znaczenie dla określenia ewolucji kultu cesarskiego: chodzi o nazywanie Augusta w źródłach epigraficznych bogiem („Augusto ut Deo"), oraz przydawanie różnym bogom, co jest zjawiskiem niezwykle

interesującym z punktu widzenia rozwoju religii rzymskiej i propagandy politycznej, imienia „Augustus" (np. Hercules Augustus, Apollo Augustus, Mars Augustus; rozdział ten jest zatytułowany „Augustan Gods"). W obu przypadkach mamy do czynienia z lansowaniem kultu władcy jeszcze za jego życia, co szczególnie w początkach pryncypatu miało, jak wiadomo, charakter zakamuflowany. Ów aspekt „kamuflażu" Autor podkreśla właśnie w związku z pojawianiem się imion bóstw z przydomkiem Augustus: w ten sposób, drogą pośrednią, lansowano teorię, że w osobie panującego skupiają się cechy wszystkich bóstw.

Dwa ostatnie rozdziały, niezwykle obszerne, zajmują w badaniach Autora miejsce szczególne i w znacznej mierze stanowią novum, szczególnie jeśli chodzi o kontekst rozważań i sposób ujęcia problemu. Są to to rozprawy zatytułowane kolejno: „Augustan Blessings and Virtues" (s. 454 – 474) oraz „Liturgy and Ceremonial" (s. 475 – 590). Autor poświęcił je studiom nad rolą, jaką w kulcie panującego zajmowało oddawanie religijnej czci jego cechom osobistym (virtutes) oraz woli, działającej na zasadzie opatrzności (providentia). Rozdział o liturgii i ceremoniale natomiast porusza zagadnienia, rzadko kiedy rozważane w literaturze przedmiotu, jak insygnia i szaty celebransów, kalendarz świąt i rocznic, ofiary składane przy okazji uroczystości, itp. Szczególnego podkreślenia wymaga fakt, że Autor nie ogranicza się w swych rozważaniach, co mógłby sugerować tytuł pracy, tylko do zachodniej części Imperium, lecz konsekwentnie, tak jak w tomie pierwszym, stara się wskazywać na podobieństwa dające się zaobserwować na Wschodzie, jak i podkreślić wszelkie różnice, jakie istniały, jeśli chodzi o omawiane zjawiska, między wschodnią a zachodnią częścią państwa rzymskiego.

Studium Fishwicka oparte jest na bardzo gruntownej znajomości źródeł wszelkiego rodzaju: literackich, epigraficznych, numizmatycznych i archeologicznych. Ze względu jednak na masowość występowania, a także niepowtarzalność informacji, inskrypcje są dokumentami podstawowymi. Wszystkie tezy Autora są bardzo dobrze osadzone w źródłach. Wobec literatury przedmiotu Fishwick przejawia dobry krytycyzm, nie pozostaje obojętny na żadną z teorii w tym, tak przecież bardzo eksploatowanym, problemie badawczym. O zakresie zaś badań nowożytnych nad kultem panującego doskonale informuje czytelnika, poza oczywiście dyskusją w poszczególnych rozdziałach, obszerne zestawienie literatury przedmiotu (wybór!) w tomie II,2 (s. 627 – 676). Zawiera on także indeksy, również do tomu I.

Mimo że znaczna część dzieła D. Fishwicka jest nam już dostępna, za wcześnie jest jeszcze na wnioski końcowe. Zapowiadane tomy zawierają bowiem tak frapujące problemy, związane z kultem panującego w państwie rzymskim — w tym „teologia Imperium Romanum" (!) — że dopiero ich zestawienie z dotychczas opublikowanymi pozwoli dokonać pełnej (i właściwej) oceny trudu kanadyjskiego Uczonego.

Leszek Mrozewicz (Poznań)

Eos LXXX 1992
PL ISSN 0012 – 7825

Mariusz Mielczarek, Cataphracti and Clibanarii. Studies on the Heavy Armoured Cavalry of the Ancient World, Oficyna Naukowa MS, Łódź 1993, ss. 145, streszczenie polskojęzyczne, ilustracje.

Jest to książka, której warto się bacznie przyjrzeć, bo bez wątpienia w literaturze dotyczącej historii wojskowości starożytnej zajmie ona ważne miejsce. Mariusz Mielczarek zajął się bowiem jej bardzo interesującym aspektem, jakim było stosowanie w czasach starożytnych jazdy ciężkozbrojnej, „pancernej", określanej w źródłach terminami „cataphracti" i „clibanarii".

Z góry można zaryzykować twierdzenie, że Autor poważył się na rzecz trudną i ryzykowną. Źródła antyczne bowiem, w których znajdujemy opisy cataphracti (termin równoległy: catafractarii) i clibanarii, są niejednoznaczne, stosują często obie nazwy zamiennie, nie wskazują wyraźnie na ewentualne różnice między jedną formacją a drugą. Bazująca na nich literatura nowożytna nie potrafiła, jak dotąd, rozstrzygnąć problemu podstawowego: czy mamy do czynienia z jedną formacją, nazywaną dwojako,

czy też chodzi o dwie różne, a jeśli tak, to jakie różnice praktyczne zachodziły między nimi. Te pytania badawcze postawił sobie właśnie Autor prezentowanej pracy.

Jej układ przedstawia się następująco: poza „Wstępem" (s. 9 – 18), zawiera ona trzy części: „Źródła" (s. 19 – 40), „Taktyka i problem początków formacji" (s. 41 – 50) oraz „Cataphracti i clibanarii. Organizacja i uzbrojenie" (s. 51 – 88). Ta ostatnia część dzieli się z kolei na cztery rozdziały: „Partyjscy cataphracti i clibanarii" (s. 51 – 67), „Cataphracti Seleucydów" (s. 67 – 72), „Rzymscy cataphracti (catafractarii) i clibanarii" (s. 73 – 85) i wreszcie „Palmyreńscy clibanarii" (s. 85 – 87). Na s. 89 – 102 zawarł Autor podsumowanie swych rozważań, a pracę wzbogacił o aneks pt. „Ciężkozbrojna jazda sarmacka i bosporańska" (s. 93 – 102). Całość zamyka polskie streszczenie oraz komplet 27 ilustracji.

Teza Autora, wyrażona we „Wstępie", brzmi następująco: na ciężkozbrojną jazdę starożytną należy patrzeć nie przez pryzmat jej uzbrojenia, co powszechnie czyniono dotychczas, lecz sposobu walki. „Szyk w jakim walczono a nie broń był tym, co różniło cataphracti i clibanarii od innych rodzajów ciężkozbrojnej konnicy, oraz obie te formacje od siebie" (por. s. 10 – 11). Zgodnie z tym punktem widzenia, znajdującym potwierdzenie w analizie źródeł antycznych, „cataphractus to włócznik walczący w zwartym szyku jazdy, który można określić rozwiniętym szykiem kolumnowym (...) sposób walki clibanarii był natomiast bliższy zasadom walki średniowiecznej jazdy kopijniczej (...) Clibanarii współdziałali z konnymi strzelcami, w ustawieniu, którego zasada zbliżona była bardziej do średniowiecznego szyku 'w klin', szyku klinowo-kolumnowego (...) niż do szyku kolumnowego" (s. 11, 47 nn., 89 – 90).

Spojrzenie takie jest całkowitym novum w literaturze przedmiotu; daje ono możliwość wyjaśnienia niezrozumiałych informacji źródłowych, w tym zamiennego stosowania przez autorów starożytnych terminów cataphracti i clibanarii (por. SHA v. Alex. Sev. 56,4: „catafractarios, quos illi clibanarios vocant"). Wyjaśnia też różnice (niezbyt duże) w uzbrojeniu i pozwala jednocześnie na podstawie ustawienia w szyku, uzbrojenia (szczególnie obronnego) i sposobu trzymania włóczni przypisać jeźdźca, opisanego w źródłach jak i przedstawianego na wizerunkach (por. słynne graffito z Dura Europos, ilustracja nr 6 na s. 119), do cataphracti lub clibanarii. Zdaniem Autora cataphracti przygotowani byli do walki z piechotą — stąd sposób trzymania włóczni wzdłuż prawego boku konia, clibanarii natomiast do walki z oddziałami jazdy, stąd ułożenie włóczni skosem przez kark konia, tak że jej grot wystawał z lewej strony głowy zwierzęcia. Dokładną analizę uzbrojenia i organizacji obu formacji znajdzie Czytelnik w trzeciej części pracy (s. 51 – 87).

Autor bardzo konsekwentnie broni swojej tezy, dokumentując ją konkretnymi przykładami. Szczególne miejsce w jego rozważaniach zajmuje analiza przebiegu trzech bitew, co do których mamy pełniejsze dane, wraz z udziałem w nich cataphracti: pod Magnezją (190 p. n. e.), Tigranocertą (69 p. n. e.) i Carrhae (53 p. n. e.) (por. s. 41 – 50). To właśnie ustawienie cataphracti w trakcie tych bitew dowodzi, że formacje te, wspomagane przez konnych łuczników, formowały szyk kolumnowy, z przeznaczeniem do walki z piechotą (opisy Liwiusza, Plutarcha, Arriana, Kasjusza Diona).

W przekazie Ammiana Marcellina natomiast, odnoszącym się do bitwy pod Argentorate (357 n.e.), znajduje Autor dowód „przekształcania" cataphracti w clibanarii, w momencie gdy zachodziła potrzeba walki z konnicą, czyli ustawienia ich w szyku klinowo-kolumnowym (zob. s. 48 – 50).

Nie ma wątpliwości, że jest to spojrzenie bardzo świeże i odkrywcze, zasadniczo zmieniające nasze wyobrażenie o relacji cataphracti–clibanarii. Autorowi nie można odmówić słuszności, a zaproponowana interpretacja posuwa zdecydowanie naprzód nasze rozeznanie realiów.

Relacja między cataphracti i clibanarii stanowi główną tezę omawianej pracy. Autor oferuje nam jednak jeszcze szereg innych, równie oryginalnych poglądów. Dotyczą one miejsca i czasu wykształcenia się cataphracti, ewolucji uzbrojenia obydwu formacji oraz miejsca jazdy ciężkozbrojnej w strukturze społecznej państw, w których występowała (chodzi głównie o Partię i Persję). Brak miejsca czyni niemożliwym omówienie ich wszystkich. Zatrzymajmy się tylko przy uzbrojeniu, ponieważ rozważania Autora na ten temat pozostają w bezpośredniej relacji do jego głównej tezy. Otóż rozwijając konsekwentnie swój pogląd o odrębności obu formacji i ich różnym przeznaczeniu, M. Mielczarek wskazuje na nieco odmienną ewolucję uzbrojenia, jaką można zaobserwować u clibanarii i cataphracti. Było to generalnie uzbrojenie obronne. U clibanarii, bardziej narażonych na atak piechoty, ewoluowało ono przede wszystkim w kierunku ochrony konia, u cataphracti — jeźdźca (ochrona tułowia, zastosowanie tarczy). Mimo że różnice te nie były zbyt daleko idące, podkreślały jednak odrębność, szczególnie w okresie późnoantycznym, obydwu formacji.

W aneksie o ciężkozbrojnnej jeździe sarmackiej i bosporańskiej zajął się Autor problemem występowania tego typu formacji na Północnym Nadczarnomorzu, a przede wszystkim zagadnieniem słuszności przypisania jej nazwy (a więc i sposobu walki) cataphracti. W przekonującym wywodzie M. Mielczarek zajął stanowisko odmienne od prezentowanego w literaturze przedmiotu: „mimo ciężkozbrojnego charakteru konnica sarmacka i bosporańska była formacją odmienną niż partyjscy, czy seleukidzcy cataphracti" (s. 102). Opinię tę należy uznać za właściwą. Odnieść ją można do generalnego i słusznego spostrzeżenia, że nie każda jazda ciężkozbrojna wymieniana w źródłach starożytnych to cataphracti i clibanarii.

Czytelnik, nawet jeśli nie będzie skłonny do przyjęcia wszystkich poglądów przedstawionych w pracy, to z całą pewnością będzie się musiał nad nimi zastanowić. Jeśli bowiem porównamy dotychczasowe osiągnięcia nauki w studiach nad ciężkozbrojną jazdą starożytną, które można by określić jako dreptanie w miejscu, to książkę M. Mielczarka wypadnie ocenić jako istotny wkład do rozwoju naszej wiedzy. Z całą pewnością należeć ona będzie do tych prac, bez których poważniejsze studia nad wojskowością starożytną, w tym szczególnie nad jazdą, będą niemożliwe. Dlatego też bardzo dobrze się stało, że praca ta ukazała się w języku angielskim, za co należą się Wydawcy — Oficynie Naukowej MS z Łodzi — słowa szczególnego uznania.

Leszek Mrozewicz (Poznań)

Eos LXXX 1992
PL ISSN 0012-7825

Peter Garnsey, Richard Saller, The Roman Empire. Economy, Society and Culture, London 1987, s. VIII, 231.

Rozpoczynając lekturę tej książki od razu narzuca się chęć zweryfikowania niezwykle wysokiej oceny, wyrażonej przez wydawcę: „jest to pierwsze syntetyczne wprowadzenie w tematykę społeczną, ekonomiczną i kulturalną Cesarstwa Rzymskiego. Adresowane zarówno do niespecjalistów jak i specjalistów, przełamuje tradycyjne zainteresowanie historyków dziejami politycznymi" (okładka). Oczywiście kwestiami ekonomiczno–społecznymi wskazanego okresu zajęto się już od dość dawna (por. liczne pozycje R. P. Duncan–Jonesa, M. I. Finley'a czy T. Franka), aby można było mówić w tym wypadku o jakimś novum. Natomiast niewątpliwie cenne jest przedstawienie, w zawartej i przystępnej formie, szeregu zagadnień cywilizacji rzymskiej, nie unikając przy tym bynajmniej prezentowania własnych, często mocno kontrowersyjnych, poglądów.

Na początku pracy umieszczono wykaz skrótów oraz mapę Cesarstwa z okresu panowania Septymisza Sewera. W mapie uderza dziwna niekonsekwencja: niektóre nazwy podane w formie odpowiadającej prezentowanej epoce (np. Pergamum, Singidunum) a większość w brzmieniu wspólczesnym (np. Ptuj, London, Rome). We wstępie (s. 1 – 4) autorzy wskazali na szereg pytań, spośród których niestety tylko na 2 – 3 początkowe można znaleźć odpowiedź w tekście: „W jaki sposób Cesarstwo było rządzone? Jakie siły spajające utrzymywały je razem? Jaki był wynik konfrontacji na terenie prowincji, lokalnych instytucji, zwyczajów i wartości z imperialnymi? W jaki sposób społeczeństwo i kultura samej stolicy adoptowały się do obcych (szcdzególnie greckich i wschodnich) wpływów oraz do wymagań władców? Czy sprawiało to jakąś różnicę Rzymianom, mieszkańcom Italii i prowincji, że monarchia zastąpiła oligarchię" (s. 1). Praca posiada oczywiście strukturę tematyczną a nie chronologiczną, zasadniczy przedmiot stanowi społeczeństwo. Została ona podzielona na cztery (nie posiadające własnych tytułów!) części oraz dziesięć rozdziałów.

Rozdział pierwszy — „Imperium Śródziemnomorskie" (s. 5 – 19) ma niejako wstępny charakter, ukazując ramy geograficzne i chronologiczne dalszych rozważań. Najpierw przedstawiono strategiczną sytuację Cesarstwa, jego granice, sąsiadów a następnie zarysowano kwestie elity rządzącej oraz romanizacji. „Rzymska i italska elita nie tylko wolno i niechętnie otwierała swe szeregi dla osób z pro-

wincji, ale pozostała też bardzo selektywna w wyborze obszarów dozwolonej reprezentacji" (s. 9). Zaszło tu jednak raczej pewne nieporozumienie: wchodzenie różnych grup (raczej geograficznych niż etnicznych) do elity Cesarstwa Rzymskiego wynikało bardziej z nierównomiernego rozwoju poszczególnych prowincji niż postaw (nawet explicite wyrażanych) mieszkańców Italii. Przeprowadzone analizy kończą się na roku 235 n.e. Określając pojęcie cywilizacji autorzy wiążą ją, niewątpliwie słusznie, z miastam i terenami nizinnymi (w przeciwieństwie do gór), opierając się na badaniu przekazów antycznych (Tacyt, Strabon, Dioder, Cassius Dio). Również jednak tylko do analizy literackiej ograniczono się, wskazując na praktyczny brak postępów romanizacji Europy północnej. Rozdział drugi, zatytułowany został, chyba zbyt optymistycznie, „Państwo bez biurokracji" (s. 20 – 40). Tytuł ten ma uzasadnić trudne sprawdzalne porównanie, iż w Cesarstwie chińskim było 20 razy mniej urzędników niż w państwie rzymskim. W podrozdziale poświęconym administracji centralnej i prowincjonalnej (s. 21 – 26) starano się ukazać niektóre schematy i prawidłowości karier urzędniczych — co jest rzadkością w tego rodzaju syntetycznym opracowaniu. Autorzy wysuwają też — często spotykane w historiografii, choć kontrowersyjne – twierdzenie o amatorskim charakterze administracji. Kolejny podrozdział („Miasta" s. 26 – 34) omawia takie kwestie jak: miasta jako centra administracji, różne statusy i przywileje miast, rozróżnienie między miastem a wsią, funkcje miast.

Część druga, zawierająca trzy rozdziały, została poświęcona zagadnieniom ekonomicznym. Najpierw zaprezentowano wprowadzenie w tę problematykę – w rozdziale noszącym kontrowersyjny tytuł: Niedorozwinięta gospodarka" (s. 43 – 63). Autorzy wyjaśniają to twierdząc, iż „większość ludności żyła na, lub bardzo blisko poziomu egzystencji" (s. 43). W osobnym podrozdziale (s. 43 – 46) ukazano bardzo jasno i wyraźnie, model takiej gospodarki. „Ogólnie, zacofanie i wysokie koszty transportu oraz stosunkowo niski poziom popytu ograniczały możliwości zyskownego inwestowania w działalność przemysłową" (s. 46). Oczywiście słowo przemysł powinno się znaleźć w cudzysłowie. Następnie przedstawiono poglądy kilku wybranych badaczy historii społeczno–gospodarczej (Finley, A. H. M. Jones, Hopkins) oraz, również w specjalnym podrozdziele, „wzrost i jego granice" (s. 51 – 63). Podkreślono znaczenie pokoju (zewnętrznego) i stałego rządu wprowadzonego przez Augusta, jako czynników pobudzających wzrost gospodarczy; pomimo iż „August nie posiadał jasnej i spójnej polityki stymulowania ekspansji ekonomicznej" (s. 51). Ukazano również — jednak bardzo ogólnie i skrótowo takie zagadnienia jak: organizacja handlu, pewne (zresztą niewielkie) wprowadadzane innowacje techniczne w produkcji, miasta (zwłaszcza stolica) jako rynek zbytu dla produkcji rolnej. Autorzy polemizują też z dość rozpowszechnionym poglądem o upadku ekonomicznym Italii, wskazują natomiast na zmianę asortymentu produkcji. Rozdział czwarty („Ziemia" s. 64 – 82) rozpoczyna się od „przesłanki, że grunt stanowił podstawę zarówno osobistego bogactwa jak i pomyślności całego państwa" (s. 64). Kolejne podrozdziały ukazują następujące kwestie:

— „geograficzna dystrybucja własności" (s. 64 – 66) — liczne przykłady posiadaczy ziemskich;

— „wielkość dóbr ziemskich" (s. 66 – 71) — autorzy odnoszą się do problemu latyfundium; „własność najbogatszych senatorów nie była skoncentrowana w obszernych posiadłościach, ale składała się z szeregu rozrzuconych dóbr o mniejszej wielkości" (s. 68);

— „zarządzanie i praca" (s. 71 – 73) — polemika z poglądem o gruntowym zmniejszeniu się znaczenia pracy niewolniczej w rolnictwie po okresie wojen zaborczych Augusta;

— „postawy" (s. 73 – 75) — postawy właścicieli w stosunku do produkcji rolnej;

— „rolnictwo chłopskie" (s. 75 – 77);

— „produkcyjność" (s. 77 – 82) — autorzy wypowiadają się, niewątpliwie słusznie, przeciwko porównywaniu efektów ekonomicznych rolnictwa antycznego ze współczesnym.

Ostatni rozdział tej części (a piąty w kolejności) omawia „zaopatrzenie Cesarstwa Rzymskiego" (s. 83 – 103). Szczegółowe zanalizowanie potrzeby największych konsumentów żywności (zwłaszcza zboża), za jakich uznano: ludność miasta Rzymu (200 – 400 tys. ton rocznie) i armię (100 – 150 tys.). „Ryzykując uproszczenie proponujemy trójstopniowy podział prowincji ze względu na funkcje pełnione dla całości Imperium. Te trzy funkcje to: dostarczanie zboża dla miasta Rzymu, dostarczanie zboża i innych koniecznych produktów dla armii oraz dostarczanie pieniędzy dla żołnierzy i urzędników. Hipotetycznie można założyć, iż nie istniała prowincja, która nie spełniałaby jakiejś z tych ról" (s. 95).

Część trzecia, również składająca się z trzech rozdziałów, zajmuje się szeroko rozumianymi problemami społecznymi. Rozdział szósty (s. 107 – 125) omawia kwestie hierarchii społecznej. Po krótkim

wprowadzeniu, podkreślającym rolę źródeł epigraficznych dla wskazanej tematyki, kolejne podrozdziały analizują różne wymiary hierarchii społecznej:

— „analiza klasowa" (s. 109 – 112) — odniesienie do koncepcji Marksa;

— „stany" (s. 112 – 8) — przedstawienie zasad wyróżniania senatorów, ekwitów i dekurionów;

— „status" (s. 118 – 123) — szkoda, że nie powołano się na ujęcie Maxa Webera, szczególnie dużo uwagi poświęcono wyzwoleńcom;

— „ruchliwość społeczna" (s. 123 – 5) — autorzy wskazują na dużą mobilność występującą wśród rzymskiej elity a wywołaną przede wszystkim czynnikami demograficznymi — „przeciętnie umierało 75% rodzin senatorskich w ciągu jednego pokolenia" (s. 123). Podkreślano też rolę patronatu — „kontrolowane wejście nowych członków do klas posiadających było podstawowym elementem rzymskiego systemu nierówności społecznych" (s. 125).

Rozdział siódmy szczegółowo przedstawia zagadnienia rzymskiej rodziny (s. 126 – 147), wychodząc od definicji. „Rodzina była podstawową jednostką społeczną, dzięki której dokonywało się przekazywanie bogactwa i statusu" (s. 126). Omówiono różne prawne formy rodziny, poglądy pisarzy antycznych na rodzinę, rolę małżonków, relacje między rodzicami a dziećmi, stosunki pokrewieństwa oraz sprawy dziedziczenia. Autorzy kilkakrotnie wysuwają i egzemplifikują twierdzenie, iż tradycyjny obraz rzymskiej rodziny patriarchalnej miał niewiele wspólnego z rzeczywistością. „Rzymskie kobiety cieszyły się prawną niezależnością w małżeństwie, która byla zupełnie wyjątkowa w porównaniu z pozycją kobiet w wielu innych tradycyjnych społeczeństwach agrarnych" (s. 131). Rozdział ósmy („Stosunki społeczne" s. 148 – 159) zawiera analizę, przy szerokim wykorzystaniu źródeł literackich, zjawiska patronatu. „Poparcie patrona było zasadnicze dla rekrutowania rzymskiej elity, ponieważ nie rozwinięto biurokratycznych mechanizmów dla dostarczania kolejnych generacji arystokratycznych urzędników" (s. 153). Patronat przedstawiono na różnych poziomach: cesarz jako patron, senatorzy, plebs (collegia).

Czwarta część pracy zawiera dwa rozdziały, opisując kwestie z dziedziny świadomości. Rozdział dziewiąty („Religia" s. 163 – 177) obejmuje „dwa zasadnicze wątki tematyczne, wpływ Rzymu na lokalne kulty religijne rozszerzającego się Cesarstwa oraz stabilność samej oficjalnej religii państwowej" (s. 164). Jeżeli chodzi o pierwszą kwestię autorzy wskazują (podając liczne przykłady) na wprowadzenie w poszczególnych prowincjach kultu cesarzy. Polemizują natomiast z rozpowszechnionym poglądem o łatwym przyjmowaniu przez Rzymian obcych kultów; „w okresie Cesarstwa żaden nowy bóg nie uzyskał oficjalnego statusu jako bóg państwa rzymskiego zanim cesarz Karakalla nie wprowadził egipskiej Izis i Serpisa" (s. 170). Rozdział omawiające kulturę (s. 178 – 195) jest nie tylko bardzo skrótowy, ale zagadnienia te zostały przedstawione na zupełnie podstawowym poziomie! Nieco więcej uwagi poświęcono jedynie kwestii romanizacji. Konkluzja (s. 196 – 203) zawiera wyłącznie streszczenie wniosków z poszczególnych rozdziałów pracy. Książkę kończy niezwykle obszerna bibliografia (s. 204 – 224), obejmująca aż 592 pozycji, w tym 31 obu autorów (Garnsey 21 i Saller 10). Umieszczono też indeks ogólny (s. 227 – 231).

Niewątpliwie autorom udało się pogodzić wymagania stawiane publikacji par excellence naukowej (przedstawianie własnych poglądów, polemika z dotychczasową historiografią, aparat naukowy) z syntetyczno–podręcznikowym ujęciem tematu oraz z przystosowaniem pracy również dla niespecjalistów. Temu ostatniemu celowi służy bezsprzecznie przyjęta metoda wykładu, z umieszczeniem licznych pytań i odpowiedzi (często w punktach). Na początku każdego rozdziału przedstawiono krótko zamierzenia autorów, a na końcu zamieszczono stwierdzenia podsumuwujące. Nieliczne przypisy znajdują się przy poszczególnych stronach, wskazując na wykorzystane źródła i literarurę. Utrudnia lekturę z kolei stosunkowo drobny druk oraz niepodawanie (choćby w nawiasach czy indeksie) współczesnych nazw opisywanych miejscowości. Niezbyt staranna była też korekta, jeśli w książce znalazły się tak „szkolne" pomyłki jak na przykład: panowanie Trajana podane od roku 96, ekspedycja partyjska Verusa na 167 r. (s. 8), panowanie Karakalli 198 – 217 a konsulat M. Valeriusa Maximianusa na około 187, zamiast około 185 (s. 16 – 17). Omawiana publikacja jest godna polecenia nie tylko jako próba całościowego spojrzenia na kwestie ekonomiczno–społeczne cywilizacji rzymskiej, ale również jako przedstawienie i wyjaśnienie szeregu kontrowersyjnych problemów okresu Cesarstwa

Marek Żyromski (Poznań)

Eos LXXX 1992
PL ISSN 0012-7825

Płutarch, Poriwnialni żytttiepysy. Kyjiw 1991, ss. 438.

Niemalże z narodzinami państwa ukraińskiego pojawił się pierwszy przekład w języku ukraińskim dzieła Plutarcha *Żywoty sławnych mężów*, którego autorami są Josyp Kobiw i Jurij Cymbaluk. W sygnalizowanym tu przekładzie ukazały się następujące życiorysy: Peryklesa i Fabiusza Maksymusa, Nikiasza i Krassusa, Aleksandra Macedońskiego i Cezara, Agisa i Kleomenesa, Tyberiusza i Gajusza Grakchów, Demostenesa i Cycerona. Zbiór wymienionych życiorysów zamyka studium na temat *Antyczny mistrz biograficznego gatunku literackiego* poświęcone Plutarchowi, pióra prof. Józefa Kobowa, podobnie jak zdecydowana większość życiorysów, a także objaśnienia do wszystkich życiorysów.

Dla bibliograficznej ścisłości należy zaznaczyć, że sygnalizowany tu przekład został poprzedzony przekładem J. F. Muszaka kilku rozdziałów z życiorysów Solona i Likurga, który znalazł się w opracowanym przez O. I. Białeckiego podręczniku pt. *Antyczna literatura. Chrestomatia*, 1968. Na uwagę zasługuje fakt, że wszyscy wymienieni autorzy przekładów *Życiorysów* Plutarcha byli uczniami takich znakomitych polskich filologów klasycznych Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie, jak Ryszard Gansiniec czy Jerzy Kowalski i zdobytą pod ich kierunkiem wiedzę o dziejach i kulturze świata antycznego szerzą obecnie na Uniwersytecie im. Iwana Franki we Lwowie.

Eugeniusz Konik (Wrocław)

C O M M E N T A R I I

Eos LXXX 1992
PL ISSN 0012–7825

Nowo odkryte fragmenty Horacego

W badaniach nad tradycją tekstu poezji Horacego syglem ξ (Schedae Scheftlarnenses Monachii conseruatae) oznaczono fragmenty znajdujące się obecnie w rękopisie Clm 17320 (Bayerische Staatsbibliothek München). Fragmenty te pochodzą z zaginionego, datowanego na X wiek, rękopisu zwanego Codex discissus Horatianus, który powstał w skryptorium założonego w 762 roku klasztoru benedyktyńskiego w Schäftlarn. W 1939 roku Alban Dold odkrył w datowanym na XV – XVI wiek kodeksie (Klosterliterarien [KL] Schäftlarn 18) dalsze fragmenty Horacego, które — jego zdaniem — również pochodziły z Codex discissus Horatianus. Dzisiaj musimy zadowolić się ich opisem dokonanym przez Dolda, gdyż po wojnie zginęły one z Centralnego Archiwum Państwowego w Monachium.

Obecnie Klaus Siewert [Zwei unbekannte Horazfragmente (Additamenta ξ) im bayerischen Hauptstaatsarchiv in München, Scriptorium XLIV, 2, 1990, s. 259 – 269] sygnalizuje odnalezienie w tym samym kodeksie (= Klosterliterarien Schäftlarn 18) dalszych fragmentów Horacego. Są to oznaczone przez niego literą (A) *serm.* II 4,13 – 15; II 4,47 – 49 i cząstka II 4,51 oraz oznaczone literą (B) *serm.* II 3,285 – 287 i II 3,319-321. Autor ustalił ich kodykologiczny związek z fragmentami Dolda oraz z Codex discissus Horatianus i oznaczył je również syglem ξ. Jego zdaniem mogą one mieć znaczenie w zaogniającej się obecnie dyskusji nad tradycją rękopiśmienną Horacego. Poza tym wydawca spodziewa się odnalezienia dalszych fragmentów Horacego w puściźnie klasztoru w Schäftlarn. Odkryte *sermones* zostały przez niego dokładnie opisane i krytycznie opublikowane.

Jan Prostko-Prostyński (Poznań – Rzym)

Eos LXXX 1992
PL ISSN 0012–7825

VIII Kongres Neolatynistów (Kopenhaga, 11 – 17 sierpnia 1991 r.)

Dwadzieścia lat minęło od chwili, gdy prof. Josef IJsewijn zwołał do Lowanium pierwszy Kongres Neolatynistów (1971). Spotkaliśmy się następnie po dwu latach w Amsterdamie (1973) i tam zapadła uchwała o odbywaniu kongresów następnych co trzy lata. Z równym rytmem spotykaliśmy się: Tours (1976), Bolonia (1979), St. Andrews (1982), Wolfenbüttel (1985), Toronto (1988)[1]. Spotkaliśmy się zwykle w liczbie nieco większej niż 200 osób. Tym razem nie dociągnęliśmy do pełnej liczby dwu

---

[1] Por. kolejne sprawozdania piszącego te słowa na łamach „Przeglądu Humanistycznego": *Pierwszy Kongres Neolatynistów,* 1972 nr 3 s. 186 – 189; *Łacina żyje. I,* 1974 nr 2 s. 158 – 161; *Po III Kongresie Neolatynistów ...,* 1974 nr 1 s. 144 – 150; *IV Kongres Neolatynistów ...,* 1979 nr 11/12 s. 159 – 161; *Międzynarodowy Kongres Neolatynistów ...,* 1983 nr 5 s. 188–192; *W Durham i w* Wolfenbüttel *(5 – 16 VIII 1985).* II, 1987 nr 2, s. 183 – 185; *W Toronto i w Heidelbergu,* 1989 nr 8/9, s. 223 – 226.

setek, czego przyczyną była prawdopodobnie strona finansowa. Z Polski przyjechać mogły jedynie osoby w jakiejś mierze subsydiowane.

Obradując już po raz ósmy w tym samym gronie, spotykamy się zawsze jak ze znajomymi, o których dorobku w czasie dzielącym nas od kongresu poprzedniego to i owo słyszymy. Ale grono zmienia się co nieco. Nieobecność niektórych dawnych znajomych wyrównała się w jakiejś mierze przez pojawienie się nowych uczestników. Przede wszystkim, co zrozumiałe ze względu na miejsce odbywania kongresu, zwiększyła się liczba kongresistów z krajów skandynawskich. Przybyło do naszego grona dwu kolegów z pobliskiej Norwegii, a kraj ten dotąd absentował w kongresach neolatynistycznych całkowicie. Delegacja polska była tym razem bardzo nieliczna: z referatami wystąpili dwaj uczestnicy — dr Mieczysław Mejor z UW i piszący te słowa, w części kongresu uczestniczył też prof. Jerzy Axer.

Codziennie był jeden referat na sesji plenarnej. Pierwszy referat wygłosił prof. Iiro Kajanto z Helsinek. Mówił o panegirykach łacińskich poświęconych królowej Krystynie (1626 – 1689) — (*Queen Christina in Latin Panegyrics*). Drugi referat na sesji plenarnej wygłosił Jacques Chomarat, emerytowany profesor Sorbony, autor monumentalnej monografii o *Gramatyce i poetyce u Erazma z Rotterdamu.* Tym razem przedstawił w języku francuskim referat pt. *La critique du monachisme par Erasme.* Opierając się na kilku dziełach największego uczonego tzw. „renesansu północy" (termin wprowadzony do nauki naszej niedawno przez Andrzeja Borowskiego), takich jak: *Enchiridion, De contemptu mundi, Encomium Moriae, Paraphrases, Colloquia, Ecclesiastes,* przedstawił i udokumentował tezę o Erazmie — przeciwniku zakonów. Wielki pisarz niderlandzki nazywał świętego Benedykta ignorantem, a o świętym Franciszku pisał „unus absque litteris". Parafrazując Cyceronową myśl „Summum ius — summa iniuria", pisał Erazm „summa aequalitas". Występował przeciw mnichom nie przestrzegającym reguł; „monachus est quisquis pure christianus est". Zakony, według Erazma, są zalążkiem niezgody, rozbicia. Ich założyciele są tylko ludźmi. Zakony są niesłuszną rywalizacją wobec religii danej przez Chrystusa Pana, ich miejsce w pobliżu sekt. Takie są wnioski ostateczne, które wysnuć się dadzą z nauk Erazma.

Trzeci z kolei referat plenarny wygłosił w języku niemieckim Peter L. Schmidt, prof. z Konstancy, pt. *Persönlichkeit, Erlebnis und Dichtung im Werk des Jesuiten Jakob Balde.* Prelegent określił w opublikowanym streszczeniu swoje zadanie następująco: im mniej wiemy o młodości Baldego przed wstąpieniem do jezuitów, im mniej możemy wydobyć z jego nielicznych listów, tym bardziej rysuje się jego osobowość w dziele poetyckim. Przyjmując to założenie, wyjaśnił Schmidt, że nawiązuje do metody klasycznego już dzieła Wilhelma Diltheya *Das Erlebnis und die Dichtung.* Prelegent zebrał testimonia metodą znaną filologom. Testimonia zebrane zostały z tzw. neuburskiego nekrologu, z zapisek zakonnych, z *Annales Ingolstadiensis Academiae,* z poezji autora. Są to albo fakty z datami, zapiski mówiące o tym, kiedy urodził się (1603), kiedy wstąpił do jezuitów, kiedy i co wykładał, albo charakteryzujące krótko poetę, np. słowami „A catholicis magnae admirationi fuit" zapiski mówiące o jego popularności jako nauczyciela: „Habuit discipulos 140".

Włoski referat plenarny wygłosił prof. Michele Feo z Pisy, obrawszy temat bardzo ogólny — *„Litterae" a „literatura" nel Medioevo e nell'Umanismo.* Udokumentował szerokie znaczenie terminów. „Litteratus" to był dla ludzi średniowiecza i renesansu człowiek kultury, nie tylko poeta, ale także: historyk, gramatyk (*il grammatico*), powieściopisarz (*il romanziere*), również: fizyk, lekarz, teolog, kanonista, astronom, zoolog, matematyk, alchemista ... (zachowuje się porządek autora referatu). Udokumentował on swe tezy trzynastoma doskonale dobranymi cytatami od Abelarda po Poliziana. Ostatni referat w języku angielskim wygłosiła prof. Ann Moss, romanistka z Durham, pt. *Being in two minds: the bilingual factor in Renaissance writing.* Mówiła o dwujęzyczności pisarzy największych we Włoszech, we Francji, w Belgii i w Anglii, którzy obok języków narodowych posługiwali się także łaciną.

Niektóre referaty zgrupowano w cykle, nadając posiedzeniom charakter seminariów. Seminaria odbywały się jednocześnie i wybór był nieraz trudny. Piszący te słowa przeżył prawdziwą ucztę duchową, uczestnicząc w seminarium prof. Lise Bek z Aarhus o tematyce *The Renaissance City as Ideal and Reality in Art and Literature.* Prowadząca seminarium w pięknym długim przemówieniu wstępnym, wygłoszonym w języku angielskim, nawiązała do opisów miast w listach Pliniusza Młodszego, rzuciła na ekran zdjęcia najpiękniejszych budowli Florencji i zacytowała ich piękny opis w dziele *De saeculo et religione,* którego autorem jest jeden z wczesnych humanistów włoskich Coluccio Salutati.

Pierwszy referat „seminaryjny" wygłosił prof. Klaus Arnold z Hamburga pt. *Bilder und Texte. Stadtbeschreibung und Städtelob bei Hartmann Schedel.* Idzie naturalnie o wielkie, bardzo sławne dzieło

Schedla *Chronica mundi* (1493), które, jak wiemy, rozsławiło astronomię krakowską. Arnold rozpoczął od cytatu z pierwszej drukowanej historii literatury, z dzieła *De scriptoribus ecclesiasticis* (1512), którego autorem był Johannes Trithemius. Nazwał Trithemius dzieło Schedla „opus grande et insigne", a o autorze napisał: „Nurenbergensis, natione Theutonicus, artium et medicinae doctor, divinarum quoque scripturarum non ignarus". Badacz skoncentrował się na opisach dwu miast u Schedla: Norymbergi i Lubeki. Zasygnalizował wpływ opisu Norymbergi na dzieło Konrada Celtisa poświęcone temu miastu. Opis Lubeki — wskazał referent — został dołączony do dzieła Schedla w towarzystwie danych o Sarmacji, opisów Krakowa i Nysy. Paul M. Clogan, prof. uniwersytetu w North Texas w USA, w referacie *Imaging the City of Thebes in Fifteenth–Century England* przypomniał „tebańskie" utwory starożytności (Ajschylosa *Siedmiu przeciw Tebom,* Sofoklesa *Król Edyp* i *Antygona,* Eurypidesa *Bakchantki* i *Fenicjanki,* Stacjusza *Tebaida*), a z doby wczesnego odrodzenia angielskiego omówił Chaucera *Kinght's Tale* i *Troilus and Criseyde* oraz Lydgate'a *The Siege of Thebes.* Referat oparty był o szerokie tło porównawcze; poza wymienionymi utworami, stanowiącymi główny temat, odwoływał się autor do szeregu „ogniw pośrednich". Niespodzianką było wygłoszenie ostatniego referatu seminarium — po łacinie. Autorem był dr Karl August Neuhausen z Bonn, referat poświęcił swemu miastu — *Urbs Bonna quomodo Latinis litteris inde a decimo sexto ineunte fere saeculo descripta sit et laudata.* Zestawił autor małą antologię prozaicznych i wierszowanych łacińskich opisów swojego miasta od 1572 r., tj. od dzieła Brauna–Hagenkerga *Civitas orbis terrarum* aż po teksty dziewiętnastowieczne.

Komparatystów zainteresowało seminarium *Das Thema der Quelle in der Dichtung,* któremu przewodniczył prof. Jürgen Blänsdorf z Moguncji, autor pierwszego referatu przedstawionego na seminarium pt. *Bandusia. Aspekte poetischen Themas in der neulateinischen Dichtung Italiens und Frankreichs.* Zebrał i zaprezentował siedemnaście utworów parafrazujących lub wykorzystujących odę Horacego (III, 13) *O fons Bandusiae* ..., w tym dwa włoskie (autorzy: Luigi Tansillo, Francesco Petrarca), dwa francuskie (Pierre de Ronsard; Philippe Desportes), pozostałe łacińskie. Pięciokrotnie czerpał ze wspomnianej ody Horacego poeta włosko–łaciński Marcus Antonius Flaminius — raz za pośrednictwem Petrarki; dwukrotnie Joh. Jovianus Pontanus. Na liście naśladowców znajdujemy powszechnie znanego Sannazara (oda *De fonte Mergillines*) i Salomo Macrinusa, którego referent nazwał „francuskim Horacym". Giovanni Pascoli napisał odę pt. *Bandusia.* Autor referatu omówił scenerię źródła (drzewa, krzewy, trawa, kwiaty, płynąca woda, chłód, grota itp.), wprowadzenie osób (podróżny, pasterz, kochanek) i zwierząt, sposoby przedstawienia źródła aż do sakralizacji (uwieńczenie, ofiara). Przytoczywszy na początku odę Horacego, wprowadził następnie szereg dalszych cytatów z poezji Rzymian: u Horacego także oda III 4, 35, satyra II 6, 1, sceneria w odzie I 17; u Owidiusza sceneria w *Metamorfozach* (III 339 i n.; V 572 i n.), przy tej okazji pokazał autor, jak motywy owidiuszowe wykorzystał Du Bellay; u Wergiliusza (ekloga VI 4 i n.); u Pliniusza (list VIII 8), u Klaudiana (dwukrotnie *Clitumnus*); z literatury europejskiej przede wszystkim Petrarca i poeci Plejady. Wskazał, że przedstawienie źródła u Propercjusza nie wywołało naśladownictw. Wskazał także obecność motywu pokrewnego u Teokryta (sielanka VII 125), prawie obligatoryjnie wykorzystywanego. Zaprezentował autor wzorową pracę poświęconą motywowi, pracę typu modnego u nas obecnie, ale nie prowadzącego do wyników dobrych, gdy nie uwzględnia się dostatecznie kontekstu porównawczego.

Następny referent, Dieter Janik, profesor z tego samego środowiska, z Moguncji, przedstawił referat pt. *Humanistisch inspirierte Quell– und Flußdichtung in Frankreich und Italien (16. Jh.).* Było to wyraźne uzupełnienie poprzednika; autor skoncentrował się specjalnie z poetów francuskich — na Ronsardzie i na Plejadzie, z poetów włoskich — na Tassie. Trzeci referent Eckart Schäfer, profesor z Fryburga w Bryzgowii, dołączył się referatem nt. *Deutsche Quellengedichte des 16. und 17. Jh.* Jako ilustrację wywodów przytoczył trzynaście utworów poetyckich, w tym dwa niemieckie, pozostałe łacińskie. Jako poeta łaciński przypomniany został... Marcin Luter, który epigramatem dwudziestodwuwersowym upamiętnił sprowadzenie do Wittenbergi wody z pobliskich gór:

Qui mare, qui fontes, qui flumina cuncta creavit,
Me quoque iussit aquae particulam esse suam. (...)

Znany na gruncie polskim Martin Opitz przedstawiony został jako autor sonetu *Vom Wolfesbrunnen bei Heidelberg,* nawiązującego do epigramatu Jacoba Micyllusa *In Fontem Lycaeum prope Heidelbergam.* Horacjanista Jacobus Balde parafrazował Horacego w epigramacie *Et hinc bibamus* ... Seminarium

stało przede pod znakiem Horacego. Referat E. Schäfera dotyczył nie tylko poezji; miał zaplecze w zabytkach sztuki pokazywanych na ekranie (Bolonia, Norymberga, Heidelberg, Paderborn i in.). Dodatkowym posiedzeniem seminaryjnym jedynie dla miłośników tematu, był *Meeting of the „Amici Thomae Mori"*, zorganizowany przez wytrwałego i niezmordowanego redaktora pisma „Moreana" (Angers), prof. Germain Marc'hadoura. Każdorazowe jednogodzinne zebranie „przyjaciół Th. More'a" ma na celu podanie wiadomości o nowych pracach dotyczących Morusa.

Seminaria odbywały się jednocześnie cztery; w sumie było ich osiem, z czego można było uczestniczyć w dwu tylko, i dwa omówić w sprawozdaniu. Na każdym posiedzeniu przedstawiano około trzech referatów. Podobnie było na posiedzeniach nie mających charakteru seminarium. Obradowano jednocześnie w 4 – 6 sekcjach, na każdym posiedzeniu występowano z dwoma — trzema referatami. Wygłoszono ich łącznie około stu. Piszący te słowa mógł wysłuchać niewielką ich część. W porządku chronologicznym przedstawianych tematów zacząć wypadnie od referatu dra Hansa Dehnharda z biblioteki uniwersyteckiej w Bochum pt. *Wie liest man Petrarcas „Laurea occidens" (Bucolicum Carmen X)? (Allegorie und poetische Kryptographie).* Prelegent zwrócił uwagę na to, że tekst omawiany jest najtrudniejszy wśród poezyj Petrarki; stanowi zagadkę przede wszystkim ze względu na bardzo mało dotąd rozszyfrowane nawiązania do antycznej tradycji. Pisząc „gallus", Petrarca myślał nie o kogucie lecz o poecie nazwiskiem Cornelius Gallus; wyraz „solum" w pierwszym zestawieniu oznacza Solona. Prelegent wprowadził zagadnienie anagramatyczności (wers 8), wskazywał na wpływy antyczne (Lykofron, Wergiliusz, Stacjusz) na naśladownictwo przez Ulryka von Hutten; przypomniał nowoczesne próby interpretacyjne (De Saussure, Starobiński, Toporow). *Bukolikami* zajął się także w angielskim referacie prof. Lee Piepho ze Sweet Briar w USA, mówił o łacińskich eklogach Gilesa Fletchera starszego (1549 – 1611), które odczytał jako satyry antykościelne.

Sylwetkę poety nowo łacińskiego Girolamo Faletti (zm. 1564) przedstawił prof. Dirk Sacré z Antwerpii. Autorem należącym przede wszystkim do humanizmu włoskiego zajął się badacz ze względu na koneksje z Belgią: studiował on w Lowanium, ok. 1542 r. Referent wydobył z zapomnienia poetę przemilczanego dotąd, omówił na tle biografii jego koneksje, także z renesansem północy. Dr Stefan Rhein z Melanchtonhaus w Bretten, niedaleko Heidelbergu, przedstawił referat pt. *Nationalbewußtsein bei Philip Melanchton.* Prelegent przypomniał jako truizm, że reformacja, poczęta od Lutra, a więc w Niemczech, w specjalny sposób propagowała język niemiecki. Na tym tle rozważył problemy związane z Melanchtonem. A mianowicie: antyrzymskie wycieczki; wprowadzenie w twórczości spraw związanych z historią regionów (Frankonia, Szwabia) i miast (Norymberga, Miśnia), wydawanie średniowiecznych dziejopisów (np. *Ursberger Chronik*); nawiązywanie do niemieckiego wczesnego humanizmu (Celtis, Reuchlin, Regiomontanus, R. Agricola, także Erazm związany z krajami niemieckimi), refleksje nad geografią Niemiec („fines Germaniae"); odrzucenie średniowiecznej scholastyki przy jednoczesnym wywyższeniu renesansu karolińskiego.

Marie–Madelaine Payen de la Garanderie, emerytowana profesor z Nantes, wystąpiła z referatem typowo monograficznym: wydobyła z zapomnienia postać Germaina de Brie (łacińska forma nazwiska: Germanus Brixius), który dotąd był wymieniany w literaturze przedmiotu jedynie jako przyjaciel Erazma. Był przede wszystkim znakomitym hellenistą, uformowanym we Włoszech. Autorka referatu skoncentrowała się na poezji Brixiusa, na jego literackich kontaktach.

Neolatyniści z Polski omawiają na kongresach międzynarodowych zwykle dzieła pisarzy polsko–łacińskich. Z tym większym uznaniem należy powitać występ dra Mieczysława Mejora z UW, który w niemieckim referacie zajął się zbiorem *Polyanthea Nova* Josepha Langa jako przykładem nowo–łacińskiego „florilegium" (od flores excerpta), tj. zbioru maksym, cytatów, fragmentów dzieł większych, także wierszy drobnych przepisanych in extenso — przeważnie w oryginale. *Florilegium* Langa wydane zostało po raz pierwszy w 1598 r., i to dwukrotnie; miało blisko dwadzieścia wznowień do końca XVII w., w tym jedno uzupełnienie (1624). Literatura utopijna wieków, bogata, jest obecnie przedmiotem wielu dociekań. Dr Ursula Greiff z Berlina, współpracująca z prof. Bernhardem Kytzlerem i pod jego kierunkiem przygotowująca habilitację, zajęła się w referacie przedstawionym po angielsku stoicyzmem i neo–stoicyzmem w trzech dziełach utopijnych: dwu z XVI w., jednym z w. XVII. Wspomniane utwory to: Johan Kaspar Stiblinus: *Commentariolus de eudamonensium republica* (1555); Marco Girolamo Vida: *Dialogi de rei publicae dignitate* (1556); Antoine Legrand: *Scydromedia* (1669). Autorka referatu przygotowuje krytyczną edycję ostatniego z wymienionych dzieł.

Fidel Rädle, profesor z Getyngi, wydawca dwu tomów dramatów jezuity Georga Bernardta, przedstawił w języku niemieckim interesujący referat o symbiozie łaciny i niemczyzny w późnym dramacie jezuickim. Na przykładzie utworów Paula Alera (przede wszystkim *Regina gratiae*) wskazał, jak to strofę *Stabat Mater* przejmowano w niemieckiej części dramatu, jak upodobniała się szata wersyfikacyjna niemiecka do łacińskiej.

Dwa referaty poświęcone były recepcji Owidiusza w literaturze dawnych wieków. Paul Gerhard Schmidt, profesor łaciny średniowiecznej z Fryburga w Bryzgowii, przedstawił w niemieckim referacie dzieje poznawania Owiudiuszowego *Kalendarza (Fasti).* Dzieło traktowane jako pogańskie było w wiekach średnich o wiele mniej znane niż *Metamorfozy,* niemal odrzucane. W 1573 r. N. Chytraeus wydał *Fasti Ecclesiae Christianae,* poetycki kalendarz o świętach katolickich całego roku. C. Morisot wydał w 1649 r. dalszy ciąg utworu i uzupełnił miesiące, których Owidiusz nie opracował. Jean–Claude Moisan, prof. uniwersytetu w Quebec, przedstawił w języku francuskim referat, którego tematem były głosy do komentarza w tłumaczeniu Owidiuszowych *Metamorfoz.* Idzie o tłumaczenie pierwszych ksiąg, które Clement Marot wydał w latach 1534 i 1543. W 1556 wyszedł przedruk dokonany Rouillégo i Bonhomme'a, poprawiony przez wydawców na podstawie dzieła Raphaela Regiusa (zm. 1520). Poprawki te omówił referent nadzwyczaj wnikliwie, nie uznał ich słuszności.

Z krajów Europy środkowej nie było nikogo poza trzema Polakami. Jednakże literatura łacińska tego obszaru była reprezentowana w dwu referatach francuskich. Charles Béné, prof. uniwersytetu z Grenoble, przypomniał sylwetkę poety Marka Marulića, Chorwata, (ok. 1450 – 1524). Nazwał humanistę dalmackiego współzawodnikiem Waleriusza Maksyma ze względu na jego *Dictis factisque memorabilis collectanea.* Przypomniał popularność autora, liczne przekłady na wiele języków. Referent czynił poszukiwania w wielu bibliotekach; ważny tom autora badanego znalazł w Warszawie, co z radością pokwitował.

Dr Lore Wirth–Poelchau z St. Augustin z Niemiec zajęła się w referacie wygłoszonym w jej ojczystym języku poezją siedmiogrodzką XVI – XVII w. Referentka przeprowadziła badania w bardzo bogatych, jak zaznaczyła, siedmiogrodzkich archiwach i bibliotekach, z Koloszwarem na czele. Przeorywała się przez teksty łacińskie, w jakiejś mierze także niemieckie, w bardzo niewielkiej — rumuńskie, w znacznie większej — węgierskie. Na pierwszy rzut oka czuło się w referacie pewną ahistoryczność, gdy autorka tłumaczyła niemieckie nazwy miast na rumuńskie, a potem dopiero na węgierskie. To jest dzisiejszy stan rzeczy, nie z dawnych wieków. Wprawdzie wśród około trzydziestu poetów prezentowanych znalazł się Jacob Schnitzler (zm. 1684), autor dzieła *De rebus Romanis in Dacia,* ale opisy miast — podówczas wyraźnie węgierskich, epopeje o królach, nazwiska rodów (Zapolya, Hunyadi), panegiryk Adriana Wolpharda (zm. 1544) na cześć cesarza Maksymiliana I — to wszystko jest w siedmiogrodzkiej literaturze łacińskiej dawnych wieków węgierskie a nie rumuńskie. Według opinii badaczki, dwaj poeci zasługują na włączenie do ogólnoeuropejskiego „parnasu" łacińskich pisarzy doby humanizmu: Jacobus Piso (zm. 1527), poeta laureatus, Johannes Honterus (1489 – 1549), jeden z najwybitniejszych w tym kraju działaczy protestanckich. Piszący te słowa przedstawił referat dotyczący polsko–łacińskiej literatury (jedyny!); wybrał temat specjalnie ze względu na miasto, w którym obradowaliśmy: omówił poselstwo morskie Kromera lat 1569 – 1571 dotyczące spraw polsko–duńsko–szwedzkich.

Dwa referaty plenarne miały charakter publiczny. W czasie recepcji w glyptotece Stella P. Revard, prof. z Illinois w USA, wygłosiła w języku angielskim odczyt zapowiedziany afiszami i dostępny publiczności na temat insiracji antycznych w odach łacińskich Johna Miltona, głównie inspiracji Pindara i Horacego. Autor *Raju utraconego* jest w dziejach poezji łacińskiej późnego humanizmu wielką postacią. W programie było także obejrzenie w bibliotece królewskiej wystawy specjalnie dla nas przygotowanej. Cenne druki i rękopisy dokumentowały wkład Danii do kultury łacińskiej dawnych wieków. Prelekcję wstępną wygłosił dyrektor biblioteki. Goście przeczytać mogli w jednej z gablot epigramat Tychona Brahego o Koperniku:

Curriculis tristis diffise, Copernice, terram
Muitam astriferam flectere cogis iter[2].

---

[2] Kodeks wystawiony zawierał, jak to stwierdził piszący te słowa, dłuższe utwory o Koperniku. Fakt pisania wierszy o Koperniku przez astronoma duńskiego, który w 1584 odwiedził Frombork, nie jest zupełnie nieznany.

Na walnym zgromadzeniu wybrano nowy zarząd naszej organizacji, która używa angielskiej nazwy: International Association for Neo Latin Studies. Prof. Walter Ludwig z Hamburga przekazał prezesurę profesorowi Francesco Tateo z Bari. Zaprosił on uczestników na kongres do Bari w 1994 r. Przyjęto także zaproszenie nielicznej grupy uczonych hiszpańskich, by kongres w 1997 r. obradował w Madrycie. Nadano po raz pierwszy godność członka honorowego — prof. J. IJsewijnowi, inicjatorowi pierwszego kongresu i niezawodnemu uczestnikowi. Jeden punkt walnego zgromadzenia był wyraźnie „polski". Prof. Jerzy Axer z UW, przewodniczący Komisji Neolatynistycznej przy Komitecie Nauk o Kulturze Antycznej PAN, roztoczył szeroki plan współpracy Komisji z IANLS. Jak współpraca ułoży się, pokaże przyszłość. Pod względem naukowym był to prawdopodobnie kongres najbogatszy w osiągnięcia z dotychczasowych.

Jerzy Starnawski (Łódź)

LXXXVIII SPRAWOZDANIE
z działalności
POLSKIEGO TOWARZYSTWA FILOLOGICZNEGO
za okres od 20 X 1991 do 25 IX 1992

(Opracowała Iwona Żółtowska)

A

1. LXXXVIII Walne Zgromadzenie Polskiego Towarzystwa Filologicznego w Warszawie w dniach 25 – 27 września 1992 r.

Obrady rozpoczęły się o godzinie 9.30. Uczestników LXXXVIII Walnego Zgromadzenia PTF powitał Prezes Zarządu Głównego, prof. dr Jerzy Łanowski. Następnie głos zabrał Prorektor Uniwersytetu Warszawskiego, prof. dr P. Węgleński, który podzielił się z uczestnikami i gośćmi Zjazdu kilkoma refleksjami na temat obecnej kondycji nauk humanistycznych i zwrócił uwagę na fakt, że w Walnym Zgromadzeniu PTF uczestniczą pracownicy uczelni oraz szkół średnich. Przemawiał także dziekan Polonistyki UW, dr A. Guzek, który przypomniał, że istnieje wspólne pole zainteresowań filologów klasycznych i polonistów, czego potwierdzeniem był program Zjazdu. W imieniu Koła Warszawskiego PTF zebranych powitał prof. dr J. Axer. Uczestnicy i goście Zjazdu uczcili chwilą ciszy pamięć zmarłych członków Towarzystwa.

Przedpołudniowej sesji dydaktycznej przewodniczył prof. dr M. Szarmach. Referat *Grecko–rzymski etap dziejów Europy w programie nauczania klasy klasycznej Liceum Ogólnokształcącego im. Mikołaja Reja* wygłosił dr J. Mańkowski. Następnie prof. dr M. Szarmach przedstawił sprawozdanie z posiedzenia Komisji Dydaktycznej, zwracając szczególną uwagę na sytuację języków klasycznych w poszczególnych ośrodkach, konieczność współpracy nauczycieli z PTF, znaczenie Olimpiady Języka Łacińskiego oraz udział nauczycieli języków klasycznych w pracach nad minimum programowym przyszłej szkoły średniej. W łącznej dyskusji nad referatem i sprawozdaniem udział wzięli: dr J. Macjon, prof. dr H. Myśliwiec, prof. dr J. Axer, prof. dr K. Liman, mgr B. Lesiuk, prof. dr K. Korus, mgr E. Bytniewska, prof. dr O. Jurewicz, mgr M. Wikarjakowa, mgr B. Żak, mgr I. Borzymińska–Majowa. Następnie dr W. Popiak odczytała sprawozdanie z X Olimpiady Języka Łacińskiego. Na wniosek prof. dr M. Szarmacha zebrani przyjęli uchwałę o wystosowaniu specjalnego podziękowania dla ustępującego Komitetu Olimpiady, a specjalnie dla jej przewodniczącego, prof. dr H. Myśliwca.

Po krótkiej przerwie rozpoczęła się sesja administracyjna. Przewodniczył prof. dr J. Łanowski. Sprawozdanie merytoryczne ZG PTF przedstawiła mgr I. Żółtowska, sprawozdanie finansowe — pani J. Małecka, księgowa PTF. Prof. dr J. Axer zaproponował treść uchwały o złożeniu gotowego tekstu nowego statutu w sądzie. Uchwałę przyjęto jednogłośnie. Prof. dr J. Łanowski podsumował działalność ustępującego Zarządu Głównego, który pracował w niemal niezmienionym składzie przez dwie kadencje.

Następnie odczytane zostało sprawozdanie redakcji „Eos". W okresie sprawozdawczym redakcja działała w składzie: prof. dr A. Wójcik, prof. dr S. Dworacki, prof. dr L. Mrozewicz. Ukazały się drukiem oba zeszyty tomu LXXIX. Przygotowano oba zeszyty tomu LXXX, przewidzianego do druku na rok 1992. Napływają dalsze materiały. Opóźnienia w drukowaniu są znaczne z powodu braku odpowiednich funduszów. Część nadsyłanych materiałów wykracza swoim charakterem poza filologię klasyczną, nadchodzą bowiem stale artykuły i recenzje z różnych dziedzin wiedzy o starożytności.

Sprawozdanie Komisji Rewizyjnej odczytał prof. dr H. Podbielski. Komisja Rewizyjna w składzie: prof. dr A. Komornicka. mgr M. Wikarjakowska, prof. dr H. Podbielski, prof. dr R. Chodkowski, dr I. Mikołajczyk dokonała wyrywkowej kontroli ksiąg finansowych. Stwierdzono zgodność zapisów księgowych z dokumentami finansowymi oraz zgodność sprawozdania finasowego z zapisami w Księdze Głównej. Komisja zaproponowała, by na potrzeby administracji PTF każdy członek Towarzystwa wpłacił składkę w wysokości 24 tys. złotych rocznie. Koło odprowadzałoby tę kwotę w całości na konto ZG PTF. Wyrażono także uznanie i złożono podziękowanie pani J. Małeckiej za znakomite gospodarowanie finansami Towarzystwa. Wobec braku wniosków o nagrody Komisja Rewizyjna zaproponowała przeniesienie tegorocznej kwoty na rok następny i ustalenie wysokości nagrody na 2 mln złotych.

Następnie sekretarze kół odczytali sprawozdania. Przedstawiciele Koła Piotrkowskiego nie przybyli na Walne Zgromadzenie. Delegaci Koła Łódzkiego zobowiązali się nawiązać kontakt z Kołem Piotrkowskim i udzielić jego członkom wszelkiej pomocy. Dr W. Pokrywka, nauczyciel łaciny ze Starachowic, członek Koła Warszawskiego PTF, opowiedział o sesji poświęconej profesorowi Kazimierzowi Kumanieckiemu, zorganizowanej dla młodzieży szkolnej. Prelegentem był dr J. Mańkowski.

Po południu uczestnicy Walnego Zgromadzenia dyskutowali nad sprawozdaniami i przyszłością Towarzystwa. Przewodniczył prof. dr J. Łanowski. Głos zabrali: prof. dr S. Stabryła, mgr L. Bobiatyński, dr T. Wikarjak, dr J. Styka, prof. dr S. Dworacki, dr J. Macjon, prof J. Axer, prof. dr I. Bieżuńska–Małowist, dr I. Mikołajczyk, mgr H. Kaczmarski. Zwrócono uwagę na ożywioną działalność kół terenowych, intensywność kontaktów z MEN oraz znaczenie działalności wydawniczej. Na wniosek z sali podwyższono proponowaną składkę na potrzeby ZG PTF do 25 tysięcy i przyjęto propozycję Komisji Rewizyjnej przy dwu głosach wstrzymujących się. Podjęto również uchwałę o konieczności nawiązania stałych kontaktów ze wszystkimi nauczycielami łaciny, również z tymi, którzy nie są członkami Towarzystwa. Walne Zgromadzenie wyraziło w osobnej uchwale poparcie dla działań ZG PTF w Ministerstwie Edukacji Narodowej.

Pierwszej części sesji wyborczej, która odbyła się 25 września po południu, przewodniczył dr J. Mantke. Powołano Komisję matkę w składzie: prof. dr A. Sadurska, dr J. Mańkowski, prof. dr A. Wójcik, prof. dr T. Błaszczyk, dr J. Styka. Komisja Rewizyjna postawiła wniosek o udzielenie absolutorium ustępującemu Zarządowi Głównemu, przyjęty jednomyślnie. Przez aklamację przyjęto wniosek ustępującego Zarządu Głównego o nadanie członkostwa honorowego prof. dr Ludwice Rychlewskiej. Pani profesor wygłosiła krótkie przemówienie, które zebrani przyjęli gorącymi oklaskami. Przewodnictwo obrad objęła prof. dr A. Sadurska. Odbyły się wybory do władz PTF, podczas których postępowano zgodnie z nakazaną przez statut procedurą. Nowy zarząd ukonstytuował się następująco: prezes — prof. dr J. Axer, wiceprezesi — prof. dr J. Łanowski, prof. dr H. Podbielski, prof. dr S. Stabryła, sekretarz — mgr I. Żółtowska, skarbnik — mgr I. Kotańska, redaktor "Eos" — prof. dr S. Dworacki, ekspert prawny — mgr S. Karolak, członkowie Zarządu — prof. dr I. Bieżuńska–Małowist, prof. dr O. Jurewicz, prof. dr K. Korus, dr B. Milewska–Waźbińska, mgr M. Wikarjakowa; Komisja Rewizyjna — prof. dr A. Szastyńska–Siemion, prof. dr R. Chodkowski, prof. dr A. Komornicka, dr I. Mikołajczyk, dr Z. Danek, zastępcy członków Komisji Rewizyjnej — dr J. Mantke, prof. dr K. Liman, mgr B. Głos; Sąd Polubowny — prof. dr L. Rychlewska, prof. dr H. Szelest, prof. dr R. Turasiewicz, ks. prof. dr R. Popowski, prof. dr H. Myślwiec. Komisja Nagród i wyróżnień działa w niezmienionym składzie: prof. dr B. Wiśniewski, prof. dr M. Szarmach, dr Z. Głombiowska, mgr H. Zemanek, prof. dr J. Roztropowicz.

Prezesem Honorowym PTF jest prof. dr W. Steffen.

Po wyborach ekspert prawny Towarzystwa, mgr S. Karolak poinformował zebranych o możliwościach powołania fundacji i prowadzenia przez PTF działalności gospodarczej.

Sesja Horacjańska rozpoczęła się 26 września 1992 o godzinie 9.30. Obrady otworzył prof. dr A. Wyczański, Sekretarz I Wydziału Polskiej Akademii Nauk, współorganizującego Sesję. Przewodniczył obradom prof. dr R. Turasiewicz. Referat *Tadeusz Zieliński o Horacym* wygłosił prof. dr J. Ła-

nowski. W dyskusji udział wzięli: prof. dr J. Axer, prof. dr M. Cytowska, prof. dr S. Stabryła, prof. dr M. Brożek, prof. dr R. Turasiewicz. Zwrócono uwagę na znaczenie dorobku naukowego Tadeusza Zielińskiego i konieczność stałego przypominania sylwetki i dokonań wielkiego uczonego. Kolejny referat zatytułowany *Horacy Kochanowskiego* wygłosila prof. dr M. Cytowska. W dyskusji głos zabrali: prof. dr B. Biliński, prof. dr M. Brożek, prof. dr J. Danielewicz. Omawiano zagadnienia dotyczące teorii przekładu oraz popularności utworów Horacego w okresie Renesansu. Następnie referaty wygłosili: prof. dr H. Szelest *Echa Horacego w twórczości poetów I wieku po Chrystusie* oraz prof. dr S. Stabryła *O strukturach narracyjnych w liryce Horacego.* W dyskusji nad referatami udział wzięli: prof. dr M. Brożek i prof. dr B. Biliński. Poruszono kwestię wpływu retoryki na twórczość poety.

Po południu kontynuowano sesję naukową. Przewodniczył prof. dr H. Podbielski. Referat pod tytułem *Program polityczny w sztuce rzymskiej okresu Augusta* przedstawiła prof. dr A. Sadurska. W dyskusji udział wzięli: prof. dr B. Biliński, prof. dr M. Brożek, dr J. Macjon. Następnie prof. dr A. Wójcik wygłosił referat *Czy zmierzch przyjaźni — uwagi o liście Horacego do Mecenasa* (*ep. I.* 7). W dyskusji głos zabrali: prof. dr M. Brożek, prof. dr B. Biliński mgr L. Bobiatyński. Następnie prof. dr E. Sarnowska–Temeriusz wygłosiła referat *Horacjańskie drogi w staropolskim myśleniu o poezji.*

Wieczorem w Pałacu Staszica odbyło się spotkanie towarzyskie uczestników Zjazdu. Inscenizację kilku pieśni Horacego przedstawili studenci filologii klasycznej UW.

W niedzielę, po mszy świętej w kościele Św. Józefa na Krakowskim Przedmieściu, kontynuowano obrady. Odbył się panel *Horacjanizm w literaturze polskiej.* Przewodniczył prof. dr O. Jurewicz. Wystąpienia dyskutantów zostały opublikowane w tomie wydanym przez PTF z okazji dwutysięcznej rocznicy śmierci Horacego.

Po zakończeniu dyskusji prof. dr H. Podbielski w imieniu swego Koła zaprosił delegatów na kolejny zjazd do Lublina.

2. Działalność Zarządu Głównego od 18 X 1991 do 24 IX 1992 r.

Zarząd Główny PTF pracował w następującym składzie: prezes honorowy PTF — prof. dr Wiktor Steffen, prezes PTF — prof. dr Jerzy Łanowski, wiceprezesi — prof. dr Anna Sadurska, prof. dr Wiktor Steffen, prof. dr Jerzy Axer, sekretarz — Iwona Żółtowska, wspomagana od lutego do lipca przez dr Barbarę Milewską–Waźbińską, skarbnik — mgr Inga Kotańska; członkowie Zarządu — prof. dr I. Bieżuńska–Małowist, prof. dr A. Sadurska, prof. dr O. Jurewicz, dr W. Popiak. Kancelarię PTF prowadziła do lipca 1992 r. pani Dorota Kozińska. W sierpniu i we wrześniu zajmowali się tym społecznie członkowie Zarządu. Przy organizowaniu Zjazdu pracowały również pani Małgorzata Dziedziak oraz pani Iwona Sęk. Finansami Towarzystwa zajmuje się pani Jadwiga Małecka.

W okresie sprawozdawczym Zarząd Główny zebrał się dwukrotnie; posiedzenie w składzie rozszerzonym o członków Komisji Dydaktycznej odbyło się 11 lutego br., a posiedzenie dotyczące spraw Zjazdu — 21 września.

Realizując uchwałę poprzedniego Walnego Zgromadzenia wręczono profesorowi Wiktorowi Steffenowi dyplom Prezesa Honorowego PTF. Na uroczystości, która odbyła się w Poznaniu 18 V 1992 roku Zarząd Główny reprezentowali prof. dr Anna Sadurska, prof. dr Jerzy Łanowski oraz prof. dr Jerzy Axer.

Zarząd Główny uzyskał w Sądzie Wojewódzkim w Warszawie decyzję o zatwierdzeniu i wpisaniu do rejestrów poprawek wprowadzonych do statutu PTF. Zarząd upoważniony przez poprzednie Walne Zgromadzenie przedstawił nowy, uchwalony we Wrocławiu statut kompetentnym prawnikom, którzy wskazali zmiany redakcyjne konieczne dla uzgodnienia tekstu z brzmieniem odpowiedniej ustawy. Statut jest gotowy do rejestracji.

Zarząd Główny z niepokojem śledził zmieniającą się niekorzystnie sytuację języka łacińskiego w szkołach średnich. Mimo deklarowanej przez Ministerstwo Edukacji Narodowej dobrej woli zewsząd napływają alarmujące wiadomości o redukowaniu naszego przedmiotu. Niespójność działań Ministerstwa jeszcze pogarsza sytuację. Po stanowczych interwencjach Zarządu Głównego i rozmowach prowadzonych z kolejnymi wiceministrami przez profesora Stanisława Stabryłę i profesora Jerzego Axera otrzymaliśmy pismo, które może stanowić argument w rozmowach z dyrektorami szkół. Kserokopie owego pisma zostały rozesłane do kół.

11 lutego odbyło się spotkanie członków ZG PTF., Komisji Dydaktycznej i grupy wybitnych humanistów — profesorów uniwersyteckich i grupy wybitnych humanistów — profesorów uniwersyteckich, z Dyrektorem Biura d/s Reformy MEN, dr S. Sławińskim. Przestawione podczas tego spotkania argumenty przekonały kierownictwo Biura o konieczności opracowania minimum programowego dla łaciny, która w przeciwnym razie nie znalazłaby się wcale w nowym programie szkoły polskiej. Do pracy nad minimum ZG PTF wytypował kilkanaście osób z różnych regionów, z którymi porozumiało się Ministerstwo, powołując ostatecznie dwa zespoły — krakowski i warszawski, oraz grupę konsultantów.

Zarząd Główny podejmował starania mające na celu uzyskanie funduszów na działalność PTF. Otrzymaliśmy dotację na Sesję Horacjańską z Komitetu Badań naukowych i ofertę współpracy z I Wydziału Polskiej Akademii Nauk. Dzięki pomocy Biura do Spraw Reformy Zarząd Główny otrzymał dotację na podtrzymanie eksperymentu w Liceum Ogólnokształcącym im. Mikołaja Reja. Zgodnie z nowym statutem i sugestiami niektórych kół Zarząd rozważa możliwość zapewnienia Towarzystwu innych niż dotacje źródeł dochodu.

Powróciliśmy także do współpracy z Komitetem Porozumiewawczym Stowarzyszeń Twórczych i Naukowych, uzyskując jego poparcie dla naszych celów statutowych.

Zarząd Główny zabiegał o podtrzymanie kontaktów z zagranicznymi stowarzyszeniami starożytników. Stały delegat PTF do FIEC, profesor Jerzy Axer, uczestniczył w zgromadzeniu generalnym rady Federacji, które odbyło się w Sztokholmie jesienią tego roku. Towarzystwo przyjęło zaszczytną propozycję zorganizowania posiedzenia Rady FIEC w 1997 roku. Jest ona potwierdzeniem wysokiego prestiżu PTF i uznania dla jego dorobku w badaniach nad kulturą antyku i jej recepcją. Intensyfikując kontakty międzynarodowe nawiązano wstępne porozumienie ze stowarzyszeniem Euroclassica, amerykańskim wydawnictwem *The Classical Bulletin* oraz American Classical League.

Zarząd Główny współpracował z kołami PTF. Prowadzono również bieżącą korespondencję.

3. Sprawozdania finansowe

Saldo początkowe:		
kasa		840.400
konto bankowe		132.283.600
	Razem	133.124.000
Wpływy:		
odsetki bankowe		24.910.500
dotacje MEN–u		45.000.000
inne		2.970.000
	Razem	72.880.500
	Ogółem fundusz (1 X 91 — 31 VIII 92)	206.004.500
Wydatki:		
wynagrodzenie z ZUSem i podatkiem		42.658.400
prace zlecone z podatkiem		16.593.600
nagroda		1.000.000
materiały budowlane		1.675.200
opłaty pocztowe i bankowe		1.498.300
składki FIEC		2.361.400
delegacje — Zjazd 1991 r.		10.891.300
delegacja — prof. dr J. Axer		3.957.600
(razem delegacje 14.848.900)		
usługi Xero		991.800
dotacja MEN dla szkół — 1991 r.		45.000.000
	Ogółem wydatkowano (1 X 91 — 31 VIII 92)	126.627.600
Pozostało:		
kasa		1.592.300
konto bankowe		77.784.600

B

SPRAWOZDANIA KÓŁ PTF

1. Sprawozdanie Koła Gdańskiego

Koło liczy 33 członków. Trwa kadencja Zarządu wybranego 18 VI 1990, działającego w następującym składzie: przew. — prof. dr S. Zabłocki, zast. przew. dr Z. Głombiowska, sekr. — mgr M. Kondratowicz, skarbn. — mgr E. Roguszczak.

W okresie sprawozdawczym odbyło się pięć zebrań:

1. S. Belina, J. Świątkowska: *Śladami Wergiliusza — literatura i archeologia.*
2. Prof. dr S. Mrozek: *Rozwój języka łacińskiego w świetle epigrafiki.*
3. Mgr A. Ryś: *Portrety literackie Marka Porcjusza Katona.*
4. Dr Z. Głombiowska: *Obraz Rzymu w IV księdze elegii Propercjusza.*
5. Dr Z. Głombiowska: *Sprawozdanie z LXXXVII Walnego Zgromadzenia PTF.*

Przedmiotem szczególnej troski Zarządu była trudna sytuacja języków klasycznych w szkołach gdańskich. Zorganizowano cykl wykładów popularyzujących kulturę antyczną wśród młodzieży szkolnej. Odczyty wygłosili: dr Z. Głombiowska, prof. dr S. Zabłocki, dr E. Marciniak.

2. Sprawozdanie Koła Katowickiego

Koło liczy 33 członków. Skład Zarządu: przew. — dr W. Kaczanowicz, zast. przew. — mgr M. Małeszczyk-Zysko, mgr H. Morawcowa, skarbn. — mgr H. Zemanek, sekr. — mgr S. Sobczak, czł. Zarz. — mgr J. Wolsza, mgr R. Mikołajczyk.

Członkowie Koła i zaproszeni goście uczestniczyli w sześciu zebraniach, na których wygłoszono następujące referaty:

1. *Sprawozdanie z Walnego Zgromadzenia we* Wrocławiu.
2. Mgr A. Trojnar: *Gusty literackie w Rzymie końca I w. p.n.e.*
3. Dr T. Aleksandrowicz: *Oratorstwo a polityka u schyłku republiki rzymskiej.*
4. Mgr R. Hermann: *Sylwetki twórców greckich w dziele Wellejusza Paterkulusa.*
5. Mgr D. Fuchs: *Wyodrębnienie kościoła koptyjskiego w świetle źródeł historycznych.*
6. Mgr J. Ślusarczyk: *Archeologia podwodna.*

Obyły się również dwa zebrania Zarządu, na których omawiano sprawy Koła.

Członkowie Koła prowadzili działalność popularyzującą wiedzę o starożytności oraz przygotowywali młodzież do udziału w Olimpiadzie łacińskiej.

3. Sprawozdanie Koła Krakowskiego

Koło liczy 80 członków. W okresie sprawozdawczym Zarząd pracował w następującym składzie: przew. — prof. dr K. Korus, zast. przew. — prof. dr R. Turasiewicz, skarbn. — mgr E. Prokop, sekr. — dr J. Styka, czł. Zarz. — mgr T. Opioła, dr E. Polaszek, mgr M. Szerszeń; Komisja Rewizyjna: dr M. Bednarski, dr K. Woś, mgr W. Hajda.

Odbyło się sześć posiedzeń naukowych Koła oraz sesja naukowa poświęcona śp. doc. dr Z. Gansińcowej. Wygłoszono następujące referaty:

1. Dr M. Bednarski: *Recenzja z książki J. Rosłona „Gramatyka grecka".*
2. Prof. dr M. Brożek: *Stacjusz o ojcu.*
3. Dr K. Weyssenhoff-Brożkowa: *Pogadanki o łacinie średniowiecznej.*
4. Prof. dr J. Korpanty: *Powtarzalność dźwiękowa w heksametrze łacińskim.*
5. Prof. dr M. Brożek: *Dzieje rachuby czasu.*
6. Prof. dr J. Korpanty: *Życie i działalność redakcyjna doc. dr Zofii Gansińcowej.*
7. Prof. dr J. Śliwa: *Dorobek naukowy doc. dr Zofii Gansińcowej.*
8. Mgr T. Polański: *Dyskusja nad walorami propagandowymi monet okresu Cesarstwa.*

Prof. dr S. Stabryła i prof. dr K. Korus wygłosili odczyty popularyzacyjne dla młodzieży szkół krakowskich. Mgr A. Korusowa i mgr H. Wolanin współpracowali z MEN, przygotowując minimum programowe. Członkowie Koła uczestniczyli w pracach Olimpiady Języka Łacińskiego.

4. Sprawozdanie Koła Lubelskiego

Koło liczy 42 członków. Zarząd Koła stanowili: przew. — prof. dr H. Podbielski, zast. przew. — ks. doc. R. Popowski, sekr. — mgr H. Błazińska dr A. Budzisz, czł. Zarz. — dr K. Narecki, mgr J. Łopatyński; Komisja Rewizyjna: przew. — ks. doc. A. Eckmann, czł. — mgr K. Frąk, mgr M. Kosiarska.

Na zebraniach wygłoszone zostały następujące referaty:

1. Prof. P. Stolz (Zurich): *Flugelross mit Fuss–Fesseln; über die Behinderung des Dichtens durch das Versmass.*
2. Prof. P. Stolz: *Überlegungen zu Stil und Stilistik im mittelalterlischen Latein.*
3. Ks. doc. dr R. Popowski: *Traktat Plutarcha z Cheronei „O słuchaniu".*
4. Prof. dr H. Podbielski: *„Retotyka do Aleksandra" i problem jej autorstwa.*
6. Prof. dr J. Starnowski: *Historyk literatury polskiej o literaturze antyku po francusku.*
6. Prof. J. M. Bremer (Amsterdam): *A new and easy explanation of the origins of Attic Drama.*
7. Prof. H. Smolenaars (Amsterdam): *The concept of progress in Lucretius and Vergilius.*
8. Prof. H. Petersmann (Heidelberg): *Orest. Schuld und Sühne bei Aischylos.*
9. Prof. dr K. Stawecka: *W kręgu Sarbiewskiego; liryka Alberta Inesa.*

Prof. dr H. Podbielski i prof. dr R. Chodkowski wygłosili popularne odczyty dla młodzieży III Liceum Ogólnokształcącego, nad którym Koło objęło patronat. Członkowie Koła uczestniczyli w pracach Olimpiady Języka Łacińskiego i czynili starania mające na celu poprawienie sytuacji języka łacińskiego w szkole.

5. Sprawozdanie Koła Łódzkiego

Koło Łódzkie liczy 64 członków. Zarząd pracował w następującym składzie: przew. — dr J. Macjon, zast. przew. — mgr T. Simla, mgr M. Dębińska, sekr. — mgr H. Kobus-Zalewska, K. T. Witczak, skarbn. — mgr A. Pawlak, czł. Zarz. — prof. dr B. Wiśniewski, prof. dr I. R. Danka.

W okresie sprawozdawczym odbyło się dziesięć zebrań.

1. K. T. Witczak: *Śladami Pauzaniasza po Peloponezie.*
2. Prof. dr J. Starnowski: *Sprawozdanie z VIII Kolokwium Neolatynistycznego w Kopenhadze* oraz *Ignacy Krasicki jako czytelnik i tłumacz Horacego.*
3. Prof. dr J. Axer (Warszawa): *Słowo i obraz w teatrze greckim.*
4. Prof. dr W. Ceran: *Jan Chryzostom o lekarzach i leczeniu.*
5. Dr M. Szymański (Warszawa): Dwa przysłowia greckie.
6. Prof. dr T. Mikocki (Warszawa): *Cesarzowe rzymskie jako boginie.*
7. Prof. dr T. Błaszczyk (Warszawa): *Rosyjskie losy wileńskiej edycji „Ód" Horacego.*
8. Prof. dr J. Starnowski: *Z dziejów Tacyta w Polsce.*
9. Prof. dr A. Komornicka: *Przekład i interpretacja Ewangelii św. Mateusza 6, 9 – 13.*
10. Dr J. Mantke (Wrocław): *Wierzenia starożytnych Maurów w „Johannis" Corippusa.*

Odbyło się także osiem zebrań Sekcji Indoeuropejskiej, na których przedstwiono następujące odczyty:

1. Prof. dr E. Małek: *Byliny jako ludowe odzwierciedlenie dziejów Słowian wschodnich.*
2. Prof. dr I. R. Danka: *O bałtystycznym zjeździe „Colloquium Pruthenicum" w Warszawie (30 IX — 1 X 1991).*
3. Mgr K. Chmielewska: *Staroitalskie pochodzenie bogini Junony.*
4. Mgr B. Kasińska: *Zwiazki Diany z grecką Artemidą.*
5. Prof. dr J. Kmieciński: *Odkrycie neolitycznego człowieka w lodowcu alpejskim.*
6. Mgr A. Lewkowicz: *Pojęcie czasu i jego określenia w tradycji ludów indoeuropejskich.*
7. Mgr R. Ratajska: *Staroindyjski Soma, grecki Dionizos, rzymski Liber.*
8. K. T. Witczak: *Pałac w Malliach i jego minojska nazwa.*
9. Mgr A. Miksa-Antczak: *Wróżbiarstwo u Hetytów.*
10. Mgr K. Chmielewska: *Pierwotny charakter Junony.*
11. Mgr T. Roszak: *Kolory w języku indoeuropejskim.*

Prof. dr I. R. Danka, mgr I. Kaczor oraz K. T. Witczak przygotowali wspólnie dwa referaty, które zostały wygłoszone podczas XXIV Kolokwium Lingwistycznego.

Prowadzono również ożywioną działalność odczytową i popularyzatorską. Członkowie Koła wygłaszali prelekcje, organizowali konkursy dla mlodzieży szkolnej oraz inscenizacje dzieł antycznych poetów i prozaików. Brali także udział w pracach związanych z przygotowaniem eliminacji okręgowych Olimpiady Języka Łacińskiego.

6. Sprawozdanie Kola Opolskiego

Koło liczy 15 członków. Zarząd pracuje w składzie: przew. — prof. dr J. Rostropowicz, sekr. — mgr I. Kosiorowska-Majka, skarbn. — mgr G. Wcisło, przw. Komisji Dydaktycznej — mgr B. Trojanek-Grylak.

W roku sprawozdawczym odbyły się trzy zebrania Zarządu i pięć zebrań naukowych. Wygłoszone zostały następujące referaty:

1. prof. dr J. Rostropowicz: *Kontakty ziem obecnego Śląska z Imperium Rzymskim.*
2. Mgr G. Wcisło: *Etruria w oczach rzymskich pisarzy i poetów.*
3. Mgr B. Trojanek-Grylak: *Owidiusz–nauczyciel miłości i elegancji na podstawie „Ars amandi".*
4. Mgr I. Kosiorowska-Majka: *Percepcja poezji Horacego wśród uczniów klas maturalnych.*
5. Mgr J. Wolsza: *Lukiana z Samosat spojrzenie na sztukę hellenistyczną.*

Członkowie Koła prowadzili również działalność popularyzatorską. W maju 1992 zorganizowano Dni Kultury Antycznej, które wywołały duże zainteresowanie mieszkańców Opola. Organizowano także konkursy i wystawy.

7. Sprawozdanie Koła Poznańskiego

Koło liczy 49 członków. Zarząd Koła pracuje w składzie: przew. — prof. dr K. Liman, zast. przew. — dr M. Wesoły, skarbn. — mgr M. Wikarjakowa, sekr. — dr K. Bartol, czł. Zarz. — prof. dr W. Steffen, prof. dr J. Danielewicz, prof. dr S. Dworacki. prof. dr I. Lewandowski, dr W. Szulc, mgr E. Skwara; Komisja Rewizyjna: prof. dr A. Wójcik, mgr A. Czapliński, mgr J. Heinke-uś.

W okresie sprawozdawczym odbyło się pięć zebrań naukowych Koła, na których wygłoszono następujące referaty:

1. Prof. dr S. Dworacki: *Greckie tragedie historyczne.*
2. Dr K. Bartol: *„Carmen Anacreonticum 1" — propozycja interpretacji.*
3. Mgr S. Brud: *Funkcja participium w „Consolatio ad Helviam matrem" Seneki.*
4. Prof. H. Petersmann (Heidelberg): *Orestes — Schuld und Sühne bei Aischylos.*
5. Prof. dr I. Lewandowski: *Co zawdzięczają Pawłowi Diakonowi filologia klasyczna i literatura polska?*

18 maja 1992 odbyła się uroczystość nadania tytułu honorowego prezesa PTF prof. dr Wiktorowi Steffenowi.

Członkowie Koła wygłaszali prelekcje dla nauczycieli.

8. Sprawozdanie Koła Toruńskiego

Koło liczy 24 członków. Zarząd pracuje w składzie: przew. — prof. dr W. Wróblewski, zast. przew. — dr W. Appel, sekret. i skarbn. — mgr A. Brusewicz; Komisja Rewizyjna:

przew. — prof. dr M. Szarmach, czł.: mgr L. Jarzębowski, dr I. Mikołajczyk.

Na posiedzeniach naukowych wygłoszone zostały następujące referaty:

1. Prof. dr M. Szarmach: *Listy miłosne Filostrata jako przykład żartu literackiego.*
2. Dr K. Osmańska: *Implikacje etyczne wolnej woli u św. Augustyna.*
3. Mgr L. Jastrzębowski: *XVII-wieczny opis Torunia Wademeiera.*
4. Mgr A. Brusewicz: *„Fenicjanki" Eurypidesa w świetle tak zwanej sceny z Menojkeusem.*

Odbywały się także dwa zebrania, na których dyskutowano problemy łaciny w szkole. W ramach popularyzacji wiedzy o antyku członkowie Koła wyglosili referaty podczas seminarium poświęconemu kulturze Grecji, które zostało zorganizowane w Społecznym Liceum Ogólnokształcącym w Toruniu, a także podczas konferencji metodycznej dla nauczycieli.

9. Sprawozdanie Koła Warszawskiego

Koło liczy 142 członków. Zarząd działał w następującym składzie: przew. — prof. dr J. Axer, zast. przew. — prof. dr M. Pąkcińska, sekr. mgr I. Kotańska, skarbn. — dr C. Mielczarski, czł. Zarz.: dr M. Borowska, mgr H. Kaczmarski, mgr M. Mielczarska, mgr K. Turska, prof. dr J. Wojtczak; Komisja Rewizyjna: przew. — mgr S. Światłowska, czł.: mgr L. Bobiatyński, dr M. Mejor, mgr H. Szumowska.

Odbyło się pięć zebrań, podczas których wygłoszono następujące referaty:

1. Prof. dr J. Axer: *Od Pułaskiego do Kościuszki — cycerońska inspiracja w republikańskiej ideologii polskich uczestników rewolucji amerykańskiej.*
2. Dr M. Wesoły: *Platońska koncepcja harmonii.*
3. *Zebranie dyskusyjne Koła z udziałem dyrektora Biura d/s Reformy Szkolnej MEN, dr S. Sławińskim.*
4. Ks. prof. E. Stanula: *Twórcza rola tłumaczy — spór Hieronima z Rufinem o koncepcję tłumaczenia.*
5. *Zebranie Walne poprzedzone wieczorem pamięci prof. Kazimierza Kumanieckiego.*

Sekcja Popularyzacji Wiedzy o Antyku pracująca w składzie: przew. — dr B. Brzuska, mgr I. Salomonowicz-Górska zorganizowala, jak co roku, bezpłatne kursy łaciny i greki. Powstały cztery grupy języka łacińskiego i cztery grupy języka greckiego. Zajęcia prowadzili absolwenci i studenci filologii klasycznej. Zorganizowano także cykl ośmiu prelekcji dla młodzieży. Wykłady odbywały się w Instytucie Filologii Klasycznej oraz w szkołach.

Sekcja Dydaktyczna, którą kieruje mgr H. Żuberek zorganizowala trzy spotkania z nauczycielami. Swoimi doświadczeniami podzieliły się: mgr G. Czetwertyńska, mgr S. Żelazowska, mgr K. Kreyser.

Koło Warszawskie przywiązuje szczególną wagę do dalszego rozwoju programu eksperymentalnej klasy w Liceum Ogólnokształcącym im. Mikołaja Reja. Ze szkołą tą współpracują szczególnie aktywnie dr M. Borowska i dr J. Mańkowski.

10. Sprawozdanie Koła Wrocławskiego

Koło liczy 54 członków. Zarząd pracował w następującym składzie: przew. – doc. dr M. Winiarczyk, zast. przew. — mgr S. Wilczyński, skarbn. — dr L. Stankiewicz, sekr. mgr J. Pigoń, czł. Zarz.: D. Kosewska, prof. dr J. Ławińska-Tyszkowska, mgr M. Minkowska, mgr E. Pobiedzińska, prof. dr L. Rychlewska; Komisja Rewizyjna: przew. — prof. dr H. Myśliwiec, dr J. Mantke, dr W. Suder. Komisji Dydaktycznej przewodniczy mgr D. Świętach. Na posiedzeniu 20 maja 1992 r. wybrano nowy zarząd w skladzie: przew. — prof. dr A. Szastyńska-Siemion, zast. przew. — mgr S. Wilczyński, skarbn. — dr L. Stankiewicz, sekr. mgr A. Bryszkowski, czł. Zarz.: mgr D. Kubica, prof. dr L. Rychlewska, mgr D. Świętach, doc. dr M. Winiarczyk; Komisja Rewizyjna: dr D. Łowicka, dr J. Mantke, dr W. Suder. Komisji Dydaktycznej przewodniczy mgr D. Świętach.

Na posiedzeniach Koła wygłoszone zostały następujące referaty:

1. Mgr M. Łukaszewicz-Chantry: *Lukrecjusz jako duch nieczysty w „III części Dziadów".*
2. Dr A. Łoś: *Sir Moses Finley — niespokojny duch dwudziestowiecznej historiografii.*
3. Doc. dr M. Winiarczyk: *Euhemerus sive sacra historia Enniusza.*
4. Prof. dr A. Szastyńska-Siemion: *Safo słowieńska.*
5. Doc. dr M. Winirczyk: *Utopie antyczne w ujęciu historycznym.*
6. Doc. dr M. Winiarczyk: *Źródła utopii Euhemerosa z Messene.*
7. Prof. dr J. Ławińska-Tyszkowska: *Sytuacja „emerytów" w „Osach" Arystofanesa.*

Członkowie Koła brali aktywny udział w pracach Olimpiady Języka Łacińskiego, współpracowali ze szkołami średnimi.

LIBRI RECEPTI — KSIĄŻKI NADESŁANE

Eos LXXX 1992
PL ISSN 0012–7825

A

1. P.A. Agapitos, O.L. Smith, *The Study of Medieval Greek Romance*, Copenhagen 1992. Museum Tusculanum Press. University of Copenhagen.
2. S. des Bourrie, *Women in Greek Tragedy*, Oslo 1990 (Symbolae Osloenses, suppl. 27), Norwegian University Press.
3. J. Chomart, *Présences du Latin. De Catulle à Montesquieu*, Genève 1991. Libraire DROZ S.A.
4. *Ciceroniana*. Atti VI Colloquium Tullianum. Merano, 18 – 20 aprile 1986, vol. VI N. S., Roma 1988. Centro di Studi Ciceroniani.
5. S. Citroni Marchetti, *Plinio il Vecchio e la traduzione del moralismo romano*, Pisa 1991. Giardini Edit., Pisa.
6. G. Eckert, *Thema, Rhema und Focus. Eine Studie zur Klassifizierung von indirekten Fragesätzen und Relativsätzen im Lateinischen,* Münster 1993. Nodus Publikationen.
7. Th. Fuhrer, *Die Auseinandersetzung mit den Chorlyrikern in den Epinikien des Kallimachos* (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft, 23), Basel/Kassel 1992. Friedrich Reinhardt Verlag, Basel.
8. Ch. Harraner, *Meliochos: Studien zur Entwicklung religiöser Vorstellungen in griechischen synkretischen Zaubertexten*, Wien 1987. Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien.
9. E. Kraggerud, *Horaz und Actium. Studien zu den politischen Epoden* (Symbolae Osloenses, Suppl. 26), Oslo–Bergen 1984. Universitetforlaget Oslo–Bergen–Stavanger–Trønsø.
10. A. La Penna, *Tersite censurato e altri studi di letteratura fra antico e moderno*, Pisa 1991 (Saggi di varia umanità. Collana fondata da Francesco Floera. Nuova seria diretta da L. Caretti, 29), Nistri-Lischi Editori.
11. *La Validité des catégories attachées au verbe*. Table Ronde de Morigny 29 mai 1990, Paris 1992. Presse de l'Université de Paris–Sorbonne.
12. *Quintino Cataudella*. Seminario di Studi sull'Opera. Atti a cura di G.B. Donzelli, Catania 1992. Edizione Gamma, Catania.
13. P. Rivolta Tiberga, *Commento storico al libro V dell'epistolario di Q. Aurelio Simmaco.* Introduzione, commento storico, testo, traduzione, indici, Pisa 1992. Giardini Editori e Stampatori.
14. S.–T. Teodorsson, *A Commentary on Plutarch's Table Talks*, vol. II (Books 4 – 6), (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia, 53), Göteborg 1990. Acta Universitatis Gothoburgensis.
15. F. Unruh, *Das Bild des Imperium Romanum im Spiegel der Literatur an der Wende vom 2. zum 3. Jh. n. Chr.* (Habelts Dissertationsdrucke — Reihe Alte Geschichte, Heft 29), Bonn 1991, Dr. Rudolf Habelt GmbH.
16. *Voci dal Dizionario Latino*, Roma 1979. Istituto di Studi Romani.
17. *Zweihundert Jahre Homer-Forschung,* hrsg. von J. Latacz, Stuttgart-Leipzig 1991. B.G. Teubner GmbH.

B

1. Caelius Aurelianus, *Akute Krankheiten*, Buch I-III. *Chronische Krankheiten*, Buch I – V, herausgegeben von G. Bendz, übersetzt von I. Pape (Corpus Medicorum Latinorum VI/1), Berlin 1990, Akademie Verlag.
2. Censorini, *De die natali liber*... a cura die C.A. Rapisanda, Bologna 1991. Patron Editrice.
3. K. Christ, *Die Fundmünzen der römischen Zeit in Deutschland*. Abt. II. Baden-Württemberg. Bd. 1. Nordbaden. Bd. 2. Südbaden, Berlin 1991, Gebrüder Mann.
4. N. Giniti, *La Tabula Alimentaria di Veleia* [Introduzione storica, edizione critica, traduzione, indici onomastici e toponimici, bibliografia veleiate], Parma 1991. Presso la Deputazione di Storia Patria per le province Parmensi.
5. Hipocrates, *Pseudoepigraphic Writings*. Letters — Embassy — Speech from the Altar with an Introduction by Wesley D. Smith, Leiden 1991, E. J. Brill.
6. Horaz, *Satiren und Episteln*. Lateinisch und deutsch von O. Schönberger, 2. Aufl., Berlin 1991. Akademie Verlag GmbH.
7. Macrobii Theodosii *De verborum Graeci et Latini differentiis vel societatibus excerpta* a cura di Paolo de Paolis (Testi grammaticali Latini TGL, 1), Urbino 1990. Quattro Venti.
8. *The Oxford Version of the* Achilleid, ed. O.L. Smith, Copenhagen 1992. Museum Tusculanum Press. University of Copenhagen.
9. *Papiri letterari greci e latini* a cura di M. Capasso (Università degli Studi di Lecce. Dipartimento di Filologia Classica e Medievale), Lecce 1992. Congedo Editore.
10. Petrus Cantor, *Glossae super Genesim*. Prologus et cap. 1 – 3. Edition crit. par A. Sylwan, Göteborg 1992. Göteborgs Universitet.
11. M. Planudes, *Disticha Catonis in Graecum translata*, Roma 1992. Edizione dell'Ateneo, Pisa.
12. A. Setaioli, *Seneca e la cultura*, Napoli 1991. Università degli Studi di Peruggia.
13. E.G. Turner, *Greek Manuscripts of the Ancient World*. Second edition revised and enlarged by P.J. Parson (Bulletin Supplement 46), London 1987. Institute of Classical Studies.

C

1. Athenaeum. Studi di Letteratura e Storia dell'Antiquità LXXIX 1991, fasc. 1 – 2, LXXX 1992, fasc.1 – 2, Pavia. Università di Pavia.
2. Cuadernos de Filologia Clássica XXIII 1989, XXIV 1990, Madrid. Ed. Universidad Complutense.
3. Euphrosyne. Revista de Filologia Clássica. Nova Serie XIX 1991, XX 1992, XXI 1993, Lisboa. Instituto Nacional de Investigaçao Cientifica. Centr. de Estudos Classicos. .
4. Graecolatina et Orientalia. Zbornik Filozofickej Fakulty, Ročnik XIX-XX 1987-1988, Bratislava 1990. Universitas Comeniana. Slovenské Nakladetel'stvo.
5. Greek, Roman and Byzantine Studies XXII, 3, 1991; XXXIII,1, 1992. Duke University Durham. North Carolina.
6. Lustrum XXXI 1989, XXXII 1990, Göttingen.
7. Nova Tellus. Anuario del Centro de Estudios Clásicos VII 1989, México. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones de Estudios Clásicos.
8. Quaderni dell'Istituto di Lingua e Letteratura Latina IV Roma 992. Edizioni dell'Ateneo, Pisa.
9. Revista Portuguesa de Filologia, vol. XIX, 1987-1991. Universidade de Coimbra. Instituto de Lingua e Literatura Portuguesas.
10. Revue des Études Grecques CIII 1990, CIV 1991, Paris. Les Belles Lettres.
11. Symbolae Osloenses LXVI 1991, LXVII 1992, Oslo. Norwegian University Press.

D

1. M. Capasso, *Margini ercolanesi,* Napoli 1991. Università degli Studi di Lecce. Dipartimento di Filoliogia Classica e Medievalia. Congedo Editore.
2. A. Cozzo, *Le passioni economiche nella Grecia antica,* Palermo 1991. Sellerio Editore, Palermo.
3. J. Eingartner, *Isis und ihre Dienerinnen in der Kunst der römischen Kaiserzeit,* Leiden 1991. E.J. Brill.
4. D. Fishwick, *The Imperial Cult in the Latin West*. Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire, vol. II, 1 – 2 (Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain, 108), Leiden-New York-København-Köln 1991 – 1992. E. J. Brill.
5. P.E. Gershenson, *Apollo the Wolfgod*, Wirginia 1991. McLean.
7. Ø. Larsen, *Ethik und Demokratie*. Die Entstehung des ethischen Denkens im demokratischen Stadtstaat, (Edition Philosophie und Sozialwissenschaft, 17,) Berlin-Hamburg 1990. Argument––Verlag GmbH.
9. W.T. Loomis, *The Spartan War Fund*, Stuttgart 1992. Franz Steiner Verlag Stuttgart.
10. F. de Martino, *Storia della costituzione romana*, seconda edizione, vol. VI, Napoli 1990. Casa Editrice Dott. Eugenio Jovene.
11. S. Nicosia, *Il segno e la memoria* (La memoria, 246), Palermo 1992. Sellerio Editore.
12. J. Peyras, *Le Tell nord-est tunisien dans l'Antiquité* (Études d'Antiquités africaines), Paris 1991. Editionn du CNRS.
13. L. Rubinstein, *Adoption in IV. Century Athens* (Opuscula Graeco-Latina, 34), Copenhagen 1993. Museum Tusculanum Press. University of Copenhagen.
14. Th. G. Schattner, *Griechische Hausmodelle*. Untersuchungen zur frügriechischen Architektur, Berlin 1990 (Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Athenische Abteilung, 15. Bhft.), Berlin 1990, Gebrüder Mann Verlag.
15. M.C. Spadoni Cerroni, A.M. Reggiani Masasarini, *Reate*, Pisa 1992. Giardini Editori e Stampatori.
16. K. Strobel, *Die Donaukriege Domitians*, Bonn 1989, Dr. Rudolf Habelt GmbH–Verlag.
17. K. Strobel, *Das Imperium Romanum im '3. Jahrhundert'* (Historia-Einzelschriften, 75), Stuttgart 1993. Franz Steiner Verlag Stuttgart.
18. R. Weiller, *Monnaias antiques découvertes au Grand-Duche Luxembourg* (IV), Berlin 1990, Gebrüder Mann Verlag.
19. G. Wesch-Klein, *Liberalitas in rem publicam.* Private Aufwendungen zugunsten von Gemeinden im römischen Afrika bis 284 n. Chr, Bonn 1989, Dr. Rudolf Habelt GmbH–Verlag.
20. D.M. Wigg, *Münzumlauf in Nordgallien um die Mitte des 4. Jahrhunderts n. Chr.* Studien zu Fundmünzen der Antike (SFMA), hrsg. von Maria Radnóti-Alföldi, Bd. 8, Berlin 1992. Gebrüder Mann Verlag..
21. M. Wistrand, *Entertainment and Violence in Ancient Rome* (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia, 56), Göteborg 1993. Acta Universitatis Gothoburgensis.

CONSPECTUS MATERIAE EUS LXXX UTRIUSQUE FASCICULI

COMMENTATIONES

Baliński Józef: Heliodorus Latinus. Die humanistischen Studien über die *Aithiopika*. Politianus — Warszewicki — Guillonius — Laubanus . . . . . 273 – 289
Bednarski Michał: Gerundium i gerundivum w świetle badań (Aus den Untersuchungen zu Gerundivum und Gerundium) . . . . . 301 – 312
Brandt Hartwin: Panhellenismus, Partikularismus und Xenophobie. Fremde in griechischen Poleis der klassischen Zeit . . . . . 191 – 202
Brożek Mieczysław: De Statii Silv. I epist. initio restituendo 35
Brzózka Anna: Zur Philosophie Ciceros . . . . . 291 – 297
Danek Zbigniew: Kto się przyśnił Sokratesowi? (Platon, *Teajtet* 2O1d_8 – 2O2c_5) (De somnio Socratis: Plato, *Theaet.* 2101d_8 – 202c_5) . . . . . 221 – 232
Denyer Nicholas: Emendatio in Platonis *Alcibiadem Priorem* 219
Dyczek Piotr: Problem własności ziemi w królestwie Nestora (The problems of landownership in the kingdom of Nestor) . . . . . 19 – 28
Jäkel Siegfried: Das politische und gesellschaftliche Weltbild im Denken Marc-Aurels 245 – 263
Jankowski Andrzej: O polskich przekładach *Iliady* (Die polnischen *Iliade*-Übersetzungen) 265 – 271
Kaczor Idaliana, Witczak Krzysztof T.: A New Etymology of Latin malus (bad) and Greek amalos (soft, weak) . . . . . 61 – 62
Łajtar Adam: A New Ethnic or a New Name in the Funerary Inscription from Cyprus? A Reconsideration of *Inscriptiones Cypriae Alphabeticae* XX,2 . . . . . 77 – 80
Łukaszewicz-Chantry Maria: Une parodie et une palinodie d'Horace, par M.K. Sarbiewski 313 – 328
Milewska-Waźbińska Barbara: Res sacra miser. Philologische Glosse . . . . . 337 – 340
Müller Carl Werner: Der Schelm als König und Weiser. Amasis von Ägypten in der Darstellung Herodots . . . . . 5 – 15
Nowicka Maria: The Genealogical Tree in Greece? A Comment on Pliny's NH 35,139 83 – 89
Okoń Danuta: Nowy konsul Plotius? (Plotius, nouveau consul?) . . . . . 329 – 330
Pastor de Arozena Barbara: Pastillicantibus: Hapax legomenon apud Plinium . . . 299 – 300
Polański Tomasz: Translation Technique in the Septuagint. Selected Problems in the *Song of Songs* . . . . . 233 – 243
Prostko-Prostyński Jan: Die gotische Politik des Byzantinischen Reiches zur Zeit Anastasios I. (491 – 518) . . . . . 331 – 335
Pudliszewski Jacek: L'epulum dans les inscriptions espagnoles . . . . . 69 – 76
Sklenář Robert John: Rulus' Colonies: Cicero, *De lege agraria* 1. 16 – 17 and 2. 73 – 75 81 – 82
Starnawski Jerzy: "Wielkopolski szlak" polsko-łacińskiego poety z XIX w. (Iter poetae Polono-Latini per terram Posnaniensem factum) . . . . . 341 – 350
Stefański Witold: On the Names of the Letters Used in Plato's *Cratylus* 51
Stefański Witold: On the Origin of the Latin Superlative Suffix -issimus . . . . . 53 – 60

Szczurek Przemysław: Jeszcze trzy foricenia Kochanowskiego o greckim rodowodzie (De tribus Cochanovii foricoeniis a poeta ex Anthologia Graeca sumptis) . . . . . 91 – 98
Śliwa Joachim: Na północnym brzegu Birket Qarun. Qasr el-Sagha, Dime i Deir Abu Lifa (On the northern shore of Birket Qarun. Qasr el-Sagha, Dime and Deir Abu Lifa) 99 – 113
Tomaszuk Katarzyna: Horaz, Carmen I 15 . . . . . 63 – 68
Turasiewicz Romuald: KOJNE — próba ujęcia zjawiska (De communis Graecorum linguae quae κοινή appellatur natura atque indole observatiunculae) . . . . . 29 – 34
Wesołowska Elżbieta: Kłamstwo w dramatach Seneki. Wybrane zagadnienia (Lie in Senecan tragedy. Selected problems) . . . . . 37 – 50
Wesoły Marian: Z badań nad metodami argumentacji w myśli greckiej (On the methods of argumentation in the Greek thought) . . . . . 203 – 217
Witczak Krzysztof T.: Greek Cyprian αιπόλος "κάπηλος", Sanskrit isvarah "master, lord", and Related Words . . . . . 17 – 18
Witczak Krzysztof T., Kaczor Idaliana: A New Etymology of Latin malus (bad) and Greek amalos (soft, weak) . . . . . 61 – 62

CENSURAE LIBRORUM

Appel Włodzimierz: Homeri Odyssea, recognovit Helmut van Thiel, Zürich-New York 1991 351 – 353
Chodkowski Robert Roman: Aeschyli tragoediae cum incerti poetae *Prometheo*. Ed. M.L. West, Stuttgart 1990; M.L. West, Studies in Aeschylus, Stuttgart 1990 . . . . 115 – 117
Dzielska Maria: Sinesio di Cirene, Opere: Epistole, Operette, Inni, a cura di A. Garzya, Torino 1989 . . . . . 365 – 367
Kokoszko Maciej: Studies in John Malalas, ed. E. Jeffers with B. Croke and R. Scott, Sydney 1991 . . . . . 163 – 165
Kolendo Jerzy: M. Euzennant, Le limes de Tingitane. La frontière méridionale, Paris 1989 160 – 161
Konik Eugeniusz: Płutarch, Poriwnialni żyttiepysy. Kyjiw 1991 384
Lengauer Włodzimierz: M.H. Hansen, The Athenian Ecclesia. A Collection of Articles 1983 – 1989, Copenhagen 1989 . . . . . 141 – 144
Lengauer Włodzimierz: W.R. Connor, M.H. Hansen, K.A. Raaflaub, B.S. Strauss, Aspects of Athenian Democracy, Copenhagen 1990 . . . . . 362 – 365
Maciejewski Witold, Tuszyńska-Maciejewska Krystyna: M. Korolko, Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny, Warszawa 1990 . . . . . 138 – 141
Mrozewicz Leszek: M. Jehne, Der Staat des Diktators Caesar, Köln- Wien 1987 . . 148 – 149
Mrozewicz Leszek: L. Schumacher, Römische Inschriften. Lateinisch/Deutsch, Stuttgart 1988 . . . . . 149 – 151
Mrozewicz Leszek: D. Fishwick, The Imperial Cult in the Latin West, II 1 – 2, Leiden 1991 – 1992 . . . . . 378 – 379
Mrozewicz Leszek: M. Mielczarek, Studies on the Heavy Armoured Cavalry in the Ancient World, Łódź 1993 . . . . . 379 –381
Pigoń Jakub: M. Vielberg, Werte. Ideale. Eine Untersuchung zu den Wertvorstellungen des Tacitus, Stuttgart 1987 . . . . . 372 – 378
Prostko-Prostyński Jan: G. Haverling, Studies on Symmachus' Language and Style, Göteborg 1988 . . . . . 157 – 158
Prostko-Prostyński Jan: R. Macpherson, Rome in Involution. Cassiodorus' *Variae* in their Literary and Historical Setting, Poznań 1989 . . . . . 158 – 159
Rostropowicz Joanna: Apollonius Rhodius, *Argonautica*. Book III, ed. by R.L. Hunter, Cambridge 1989 . . . . . 119 – 120
Sarnowski Tadeusz: Niedermoesien während der Dakerkriege Domitians und Trajans. Bemerkungen zu K. Strobel, Die Donauerkriege Domitians, Bonn 1989 . . . . . 153 – 155
Szarmach Marian: Ks. Szczepan Pieszczoch, Kulturotwórcza inspiracja i wpływ chrześcijaństwa na rozwój antyku, Poznań 1992 . . . . . 151 – 153

Szastyńska-Siemion Alicja: M. Maślanka-Soro, Nauka poprzez cierpienie (pathei mathos) u Ajschylosa i Sofoklesa, Kraków 1989 . . . . . 118 – 119
Turasiewicz Romuald: . Larsen, Ethik und Demokratie. Die Entstehung des ethischen Denkens im demokratischen Stadtstaat Athen, Hamburg 1990 . . . . . 121 – 124
Turasiewicz Romuald: I.F. Stone, The Trial of Socrates, Boston-Toronto 1988 . . . 125 – 131
Turasiewicz Romuald: N. Spiegel, War and Peace in the Classical Greek Literature, Jerusalem 1990 . . . . . 354 –362
Tuszyńska-Maciejewska Krystyna: J. Platthy, Plato. A Critical Biography, Santa Claus 1990 . . . . . 136 – 138
Tuszyńska-Maciejewska Krystyna, Maciejewski Witold: M. Korolko, Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny, Warszawa 1990 . . . . . 138 – 141
Wesołowska Elżbieta: Seneca e la cultura, a cura di A. Setaioli, Napoli 1991 . . . 367 – 368
Winiarczyk Marek: H. Yunis, A New Creed: Fundament Religious Beliefs in the Athenian Polis and Euripidean Drama, Göttingen 1988 . . . . . 131 – 135
Winiarczyk Marek: Gnomica Basileensia. Ed. by J.F. Kindstrand, Uppsala 1991 . . 135 – 136
Winiarczyk Marek: R. Muth, Einführung in die griechische und römische Religion, Darmstadt 1988 . . . . . 369 – 372
Wójtowicz Henryk: W. Wenk, Zur Sammlung der 38 Homilien des Chrysostomus Latinus, Wien 1988 . . . . . 161 – 163
Wujewski Tomasz: T.G. Schattner, Griechische Hausmodelle. Untersuchungen zur frügriechischen Architektur, Berlin 1990 . . . . . 144 – 147
Żyromski Marek: R. MacMullen, Corruption and the Decline of Rome, New Haven 1988 155 – 157
Żyromski Marek: P. Garnsey, R. Saller, The Roman Empire. Economy, Society, Culture, London 1987 . . . . . 381 –383

COMMENTARII

Dąbrowska Małgorzata: Paul Emile Lemerle (22 IV 1903 – 17 VII 1989) . . . . . 167 – 169
Hatłas Jerzy, Żyromski Marek: VI międzynarodowe sympozjum w Vani w Gruzji: Historia starożytna wybrzeży Morza Czarnego . . . . . 169 – 170
Konieczka Danuta: III Konferencja „Orient i Egea" . . . . . 170 – 172
Prostko-Prostyński Jan: Nowo odkryte fragmenty Horacego 385
Starnawski Jerzy: VIII Kongres Neolatynistów. Kopenhaga, 11 – 17 sierpnia 1991 r. 385 – 390
Żółtowska Iwona: LXXXVI Sprawozdanie z działalności Polskiego Towarzystwa Filologicznego od 15 IX 1989 do 18 X 1990 r. . . . . 172 – 183
Żółtowska Iwona: LXXXVII Sprawozdanie z działalności Polskiego Towarzystwa Filologicznego za okres od 15 X 1990 do 18 X 1991 r. . . . . 183 – 190
Żółtowska Iwona: LXXXVIII Sprawozdanie z działalności Polskiego Towarzystwa Filologicznego za okres od 20 X 1991 do 20 IX 1992 r. . . . . 390 – 397
Żyromski Marek, Hatłas Jerzy, VI międzynarodowe sympozjum w Vani w Gruzji: Historia starożytna wybrzeży Morza Czarnego . . . . . 169 – 170

LIBRI RECEPTI — KSIĄŻKI NADESŁANE

INDEX AUCTORUM

Appel Włodzimierz (Torunii) 351
Baliński Józef (Torunii) 273
Bednarski Michał (Cracoviae) 301
Brandt Hartwin (Tubingae) 191
Brożek Mieczysław (Cracoviae) 35

Brzózka Anna (Cracoviae) 291
Chodkowski Robert Roman (Lublini) 115
Danek Zbigniew (Lodziae) 221
Dąbrowska Małgorzata (Lodziae) 167
Denyer Nicholas (Cantabrigae) 219
Dyczek Piotr (Varsaviae) 19
Dzielska Maria (Cracoviae) 365
Hatłas Jerzy (Posnaniae) 169
Jäkel Siegfried (Turku) 245
Jankowski Andrzej (Wratislaviae) 265
Kaczor Idaliana (Lodziae) 61
Kokoszko Maciej (Lodziae) 163
Kolendo Jerzy (Varsaviae) 160
Konieczka Danuta (Posnaniae) 170
Konik Eugeniusz (Wratislaviae) 384
Lengauer Włodzimierz (Varsaviae) 141, 362
Łajtar Adam (Varsaviae) 76
Łukaszewicz-Chantry Maria (Wratislaviae) 313
Maciejewski Witold (Posnaniae) 138
Milewska-Waźbińska Barbara (Varsaviae) 337
Mrozewicz Leszek (Posnaniae) 148, 149, 378, 379
Müller Carl Werner (Saraviponti) 5
Nowicka Maria (Varsaviae) 83
Okoń Danuta (Stettinae) 329
Pastor de Arozena Barbara (Londini) 299
Pigoń Jakub (Wratislaviae) 372
Polański Tomasz (Cracoviae) 233
Prostko-Prostyński Jan (Posnaniae) 157, 158, 331, 385
Pudliszewski Jacek (Gedaniae) 69
Rostropowicz Joanna (Opoliae) 119
Sarnowski Tadeusz (Varsaviae) 153
Sklenář Robert John (Michigan) 81
Starnawski Jerzy (Lodziae) 341, 385
Stefański Witold (Torunii) 51, 53
Szarmach Marian (Torunii) 151
Szastyńska-Siemion Alicja (Wratislaviae) 118
Szczurek Przemysław (Wratislaviae) 91
Śliwa Joachim (Cracoviae) 99
Tomaszuk Katarzyna (Varsaviae) 63
Turasiewicz Romuald (Cracoviae) 29, 121, 125, 354
Tuszyńska-Maciejewska Krystyna (Posnaniae) 136, 138
Wesołowska Elżbieta (Posnaniae) 37, 367
Wesoły Marian (Posnaniae) 203
Winiarczyk Marek (Wratislaviae) 131, 135, 369
Witczak Krzysztof T. (Lodziae) 17, 61
Wójtowicz Henryk (Lublini) 161
Wujewski Tomasz (Posnaniae) 144
Żółtowska Iwona (Varsaviae) 172, 183, 390
Żyromski Marek (Posnaniae) 155, 169, 381

CONSPECTUS MATERIAE

COMMENTATIONES

Brandt Hartwin: Panhellenismus, Partikularismus und Xenophobie. Fremde in griechischen Poleis der klassischen Zeit . . . . . 191 – 202
Wesoły Marian: Z badań nad metodami argumentacji w myśli greckiej (On the methods of argumentation in the Greek thought) . . . . . 203 – 217
Denyer Nicholas: Emendatio in Platonis *Alcibiadem Priorem* 219
Danek Zbigniew: Kto się przyśnił Sokratesowi? (Platon, *Teajtet* 2O1d$_8$ – 2O2c$_5$) (De somnio Socratis: Plato, *Theaet.* 201d$_8$ – 202c$_5$) . . . . . 221 – 232
Polański Tomasz: Translation Technique in the Septuagint. Selected Problems in the *Song of Songs* 233 – 243
Jäkel Siegfried: Das politische und gesellschaftliche Weltbild im Denken Marc-Aurels . . . . . 245 – 263
Jankowski Andrzej: O polskich przekładach *Iliady* (Die polnischen *Iliade*-Übersetzungen) . . . . 265 – 271
Baliński Józef: Heliodorus Latinus. Die humanistischen Studien über die *Aithiopika*. Politianus — Warszewicki — Guillonius — Laubanus . . . . . 273 – 289
Brzózka Anna: Zur Philosophie Ciceros . . . . . 291 – 297
Pastor de Arozena Barbara: Pastillicantibus: Hapax legomenon apud Plinium . . . . . 299 – 300
Bednarski Michał: Gerundium i gerundivum w świetle badań (Aus den Untersuchungen zu Gerundium und Gerundivum) . . . . . 301 – 312
Łukaszewicz-Chantry Maria: Une parodie et une palinodie d'Horace, par M.K. Sarbiewski . . . . 313 – 328
Okoń Danuta: Nowy konsul Plotius? (Plotius, nouveau consul?) . . . . . 329 – 330
Prostko-Prostyński Jan: Die gotische Politik des Byzantinischen Reiches zur Zeit Anastasios I. (491 – 518) . . . . . 331 – 335
Milewska-Waźbińska Barbara: Res sacra miser. Philologische Glosse . . . . . 337 – 340
Starnawski Jerzy: „Wielkopolski szlak" polsko-łacińskiego poety z XIX w. (Iter poetae Polono-Latini per terram Posnaniensem factum) . . . . . 341 – 350

CENSURAE LIBRORUM

Homeri Odyssea, recognovit Helmut van Thiel, Zürich-New York 1991 (Włodzimierz Appel) . . 351 – 353
Nathan Spiegel, War and Peace in the Classical Greek Literature, Jerusalem 1990 (Romuald Turasiewicz) 354 – 362
W.R. Connor, M.H. Hansen, K.A. Raaflaub, B.S. Strauss, Aspects of Athenian Democracy. With a Preface by J.R. Fears, Copenhagen 1990 (Włodzimierz Lengauer) . . . . . 362 – 365
Sinesio di Cirene, Opere: Epistole, Operette, Inni, a cura di A. Garzya, Torino 1989 (Maria Dzielska) 365 – 367
Seneca e la cultura, a cura di A. Setaioli, Napoli 1991 (Elżbieta Wesołowska) . . . . . 367 – 368
Robert Muth, Einführung in die griechische und römische Religion, Darmstadt 1988 (Marek Winiarczyk) 369 – 372
Meinolf Vielberg, Werte. Ideale. Eine Untersuchung zu den Wertvorstellungen des Tacitus, Stuttgart 1987 (Jakub Pigoń) . . . . . 372 – 378
D. Fishwick, The Imperial Cult in the Latin West II 1 – 2, Leiden 1991 – 1992 (Leszek Mrozewicz) 378 – 379
M. Mielczarek, Studies on the Heavy Armoured Cavalry in the Ancient World, Łódź 1993 (Leszek Mrozewicz) . . . . . 379 – 381
P. Garnsey, R. Saller, The Roman Empire. Economy, Society and Culture, London 1987 (Marek Żyromski) 381 – 383
Płutarch, Poriwnialni żyttiepysy. Kyjiw 1991 (Eugeniusz Konik) 384

COMMENTARII

Nowo odkryte fragmenty Horacego (Jan Prostko-Prostyński) 385
VIII Kongres Neolatynistów. Kopenhaga, 11 – 17 sierpnia 1991 r. (Jerzy Starnawski) . . . . . 385 – 390
LXXXVIII Sprawozdanie z działalności Polskiego Towarzystwa Filologicznego za okres od 20 X 1991 do 20 IX 1992 r. (Iwona Żółtowska) . . . . . 390 – 401

LIBRI RECEPTI — KSIĄŻKI NADESŁANE

INDEX AUCTORUM

Appel Włodzimierz (Torunii) 351
Baliński Józef (Torunii) 273
Bednarski Michał (Cracoviae) 301
Brandt Hartwin (Tubingae) 191
Brzózka Anna (Cracoviae) 291
Danek Zbigniew (Lodziae) 221
Denyer Nicholas (Cantabrigae) 219
Dzielska Maria (Cracoviae) 365
Jäkel Siegfried (Turku) 245
Jankowski Andrzej (Wratislaviae) 265
Konik Eugeniusz (Wratislaviae) 384
Lengauer Włodzimierz (Varsaviae) 362
Łukaszewicz-Chantry Maria (Wratislaviae) 313
Milewska-Waźbińska Barbara (Varsaviae) . 337
Mrozewicz Leszek (Posnaniae) 378, 379
Okoń Danuta (Stettinae) 329
Pastor de Arozena Barbara (Londini) . . . 299
Pigoń Jakub (Wratislaviae) 372
Polański Tomasz (Cracoviae) 233
Prostko-Prostyński Jan (Posnaniae) 331, 385
Starnawski Jerzy (Lodziae) 341, 385
Turasiewicz Romuald (Cracoviae) 354
Wesołowska Elżbieta (Posnaniae) 367
Wesoły Marian (Posnaniae) 203
Winiarczyk Marek (Wratislaviae) 369
Żółtowska Iwona (Varsaviae) 390
Żyromski Marek (Posnaniae) 381

Uprzejmie informujemy, że poczynając od rocznika LXXX 1992 numery bieżące EOS nabyć można pod następującym adresem:

Księgarnia Wysyłkowa — Antykwariat
Hieronim Kaczmarek
ul. Kochanowskiego 15
62–041 Puszczykowo
tel. (061) 133–963

Księgarnia prowadzi sprzedaż detaliczną i hurtową. Zapewnia kontynuację.

We kindly inform that from this volume orders for "Eos" can be sent to our dealer:

Księgarnia Wysyłkowa — Antykwariat
Hieronim Kaczmarek
ul. Kochanowskiego 15
62–041 Puszczykowo
tel. (061) 133–963
Poland

Skład, łamanie komputerowe i naświetlanie „perfekt" s.c.
Poznań, ul. Grodziska 11
Druk: WROKOPA, Poznań, ul. Malwowa 31a