

COLLECTANEA  
PHILOLOGICA



WYDAWNICTWO  
UNIwersytetu  
ŁÓDZKIEGO

CATHEDRA PHILOLOGIAE CLASSICAE UNIVERSITATIS LODZIENSIS

---

---

COLLECTANEA  
PHILOLOGICA

XXIII

Edenda curaverunt  
Jadwiga Czerwińska, Adriana Grzelak-Krzymianowska



**WYDAWNICTWO**  
UNIWERSYTETU  
ŁÓDZKIEGO  
ŁÓDŹ 2019

Jadwiga Czerwińska – Uniwersytet Łódzki, Wydział Filologiczny, Katedra Filologii Romańskiej  
90-236 Łódź, ul. Pomorska 171/173

KOLEGIUM REDAKCYJNE (EDITORIAL BOARD)

REDAKTOR NACZELNY

*Jadwiga Czerwińska*

ZASTĘPCY REDAKTORA NACZELNEGO

*Joanna Sowa, Richard Buxton*

SEKRETARZ REDAKCJI

*Adriana Grzelak-Krzymianowska*

REDAKTORZY TEMATYCZNI

*Joanna Sowa, Katarzyna Chiżyńska*

REDAKTOR JĘZYKOWY

*Adriana Grzelak-Krzymianowska*

PROJEKT OKŁADKI

*Agencja Reklamowa efectoro.pl*

Adres redakcji: Katedra Filologii Klasycznej UŁ  
90-236 Łódź, ul. Pomorska 171/173  
[www.collectaneaphilologica.online.uni.lodz.pl](http://www.collectaneaphilologica.online.uni.lodz.pl); [collectanea@op.pl](mailto:collectanea@op.pl)

© Copyright by Authors, Łódź 2019

© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2019

Publikacja bez opracowania redakcyjnego i korekty w Wydawnictwie UŁ

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego  
Wydanie I. W.09624.19.0.C

Ark. wyd. 11; ark. druk. 10,625

ISSN 1733-0319

e-ISSN 2353-0901

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego  
90-131 Łódź, ul. Lindleya 8  
[www.wydawnictwo.uni.lodz.pl](http://www.wydawnictwo.uni.lodz.pl)  
e-mail: [ksiegarnia@uni.lodz.pl](mailto:ksiegarnia@uni.lodz.pl)  
tel. (42) 665 58 63

**Anna GŁODOWSKA**

Uniwersytet Mikołaja Kopernika

## FUNKCJA I ZNACZENIE PROLOGU W *PROTAGORASIE* PLATONA (*PROT. 309A–316A*)

### THE FUNCTION AND IMPORTANCE OF THE PROLOGUE IN THE PLATO'S *PROTAGORAS*

Plato's *Protagoras* belongs to the most read and analyzed works of the philosopher. Interest is aroused not only by the content of the work, but also by its form: diligent composition, elaborate descriptions of characters and dramatic nature of separate scenes, although the work belongs to the group of narrative dialogues. The aim of this article is to analyze the prologue of *Protagoras*, which consists of five scenes (309a–316a), to answer the question what function they have and how important role they play in this dialogue.

**Keywords:** Platonic dialogue, Socrates, sophists, Attic comedy, dramatic scene

### Wstęp

Dialog Platowski *Protagoras* cieszy się niesłabnącym zainteresowaniem zarówno uczonych, jak i zwykłych czytelników, choć, dodajmy, jest źródłem problemów dla badaczy pisarskiej spuścizny Platona. Problemy te dotyczą daty jego powstania oraz interpretacji zawartych w nim treści filozoficznych. Uczeni są bowiem zgodni co do wysokich walorów artystycznych utworu i zaliczają go do największych dzieł Platona<sup>1</sup>, wymagających doskonałego warsztatu pisarskiego, a jednocześnie tematyka w nim poruszana nawiązuje do wczesnych pism filozofa, w których Sokrates wraz ze swymi rozmówcami poszukiwał definicji różnych przejawów *arete*. Ta rozbieżność rysująca się początkowo między dojrzałą formą a „młodzieńczą” treścią doprowadziła do tego, że Wilamowitz-Moellendorff (1920: t. 1: 127, 151; t. 2: 431) wyznaczył jako datę powstania dialogu *terminus*

---

<sup>1</sup> Do największych osiągnięć literackich Platona zaliczyli *Protagorasa* między innymi: Hirzel (1963: 184), Wilamowitz-Moellendorff, (1920: 140), Gauss (1952: 144), Adam (1971: IX), Gigon (Berlin–New York: 100–101) oraz Reale (2001: X). Cf. także Dreikopel (2005: 103).

*ante quem* na rok 399, a więc przed śmiercią Sokratesa, ponieważ nie można doszukać się w treści utworu wzmianki o procesie i śmierci mistrza Platona. Natomiast von Arnim (1914) posunął się w swym datowaniu *Protagorasa* jeszcze dalej uznając go w ogóle za pierwszy dialog napisany przez Platona. Jednak współcześni badacze i komentatorzy pism założyciela Akademii, m.in. Thesleff (1982: 128 i nast.) oraz Reale (2001: LI), doszli do wniosku, że owa wcześniej podnoszona rozbieżność między formą a treścią jest pozorna i uznali Platoński dialog za dzieło jednolite i spójne pod względem formy i treści. W opracowaniach dotyczących *Protagorasa* ich autorzy zwracają szczególną uwagę na artystyczne opracowanie utworu, jego złożoną budowę oraz zmiany miejsca akcji, a Jaeger (2001: 664), starając się ująć filozoficzną treść i dramatyczny charakter utworu, choć dialog należy do pism diegetycznych, określa go mianem „dramatu intelektualnego”. Komediowe zacięcie, z jakim napisany jest *Protagoras*, przy całej powadze poruszanych treści, dostrzega i docenia Reale (2001: VI), nazywając dzieło Platona „filozoficzną komedią” („*commedia filosofica*”). Jednakże zainteresowanie uczonych skupia się przede wszystkim na postaci tytułowego bohatera, Platoński dialog zajmuje bowiem szczególne miejsce wśród świadectw poświęconych życiu i działalności sławnego sofisty, przynosząc nam charakterystykę Protagorasa, tym cenniejszą, że jego spuścizna pisarska zachowała się jedynie we fragmentach<sup>2</sup>. Oprócz Protagorasa pojawiają się także inni, cieszący się w owym czasie uznaniem przedstawiciele ruchu sofistycznego – Prodikos i Hippiasz, a obok wędrownych nauczycieli staje Sokrates oraz śmietanka towarzyska i intelektualna ówczesnych Aten. To spotkanie, umieszczone w scenerii domu Kaliasa daje Platonowi okazję do przedstawienia różnych indywidualności oraz do poruszenia jednego z najważniejszych tematów – równie aktualnego dziś, jak w Atenach V w. p.n.e. – wychowania młodzieży. Przedmiotem rozważań w niniejszym artykule będą sceny początkowe *Protagorasa*, które tworzą obszerny prolog (*Prot.* 309a–316a)<sup>3</sup>, wprowadzający czytelnika do właściwej treści utworu, czyli rozważań na temat natury *arete*, aby odpowiedzieć na pytanie, jaką rolę pełni początkowa część utworu w strukturze Platońskiego dzieła<sup>4</sup>. W dialogu, zanim dojdzie do rozmowy Sokratesa z Protagorasem, jesteśmy bowiem świadkami szeregu scen, które składają się na pierwszą część Platońskiego *Protagorasa*: spotkanie Sokratesa ze znajomym (309b–314b), rozmowa Sokratesa z Hippokratesem w domu filozofa (310b–314a) oraz przed drzwiami i na dziedzińcu domu Kaliasa (314c–316a). Za

<sup>2</sup> Zachowane fragmenty z pism Protagorasa oraz świadectwa starożytne poświęcone jego życiu i działalności możemy odnaleźć w: Untersteiner (1949), Capizzi (1955) oraz Diels i Kranz (1960). Świadectwa i fragmenty dotyczące Protagorasa i jego pism zostały zebrane i przetłumaczone również na język polski przez Wasilewskiego (2013).

<sup>3</sup> Cf. Olejarczyk (2001: 13).

<sup>4</sup> Omówieniu części wprowadzającej do Platońskiego *Protagorasa* poświęcił dużo miejsca i uwagi również Dreikopel (2005), starając się wyszukać i przeanalizować wszelkie wskazówki odnoszące się do postaci i słów Protagorasa.

takim właśnie podziałem dialogu opowiada się Friedländer (1930: 228) oraz autorzy komentarzy do *Protagorasa* Adam (1971: XVII), a także Gauss (1952: 146), który nazywa interesującą nas część *Vorspiel* i traktuje jak *interludium*. Podobnie uważa Reale (2001: XIV), określając początkowe sceny mianem „il grande prologo” oraz Wesoły, który nazywa początkową część ekspozycyjną dialogu „podwójnym prologiem [...] czyli dialogiem w dialogu” (2001: 20–21), podkreślając literacki zabieg zastosowany przez Platona, który w ramach dialogu dramatycznego umieścił relację z wcześniejszej rozmowy.

### Spotkanie Sokratesa ze Znajomym (*Prot.* 309b–310b)

Pierwsza z omawianych scen (*Prot.* 309b–310b) stanowi jednocześnie początek dialogu, w którym poznajemy dwóch rozmówców – Sokratesa i niewymienionego z imienia jego Znajomego, a w rozmowie zostanie wspomniany i bliżej scharakteryzowany Alkibiades, który jako *persona dramatis* pojawi się dopiero później oraz tytułowy bohater Protagoras, pierwszoplanowa, obok Sokratesa, postać utworu. Początkowa partia obszernego prologu przyjmuje formę sceny dramatycznej, jedynej w całym utworze, a w planie fabularnym dialogu stanowi pretekst do rozpoczęcia relacji, zapoznając czytelnika nie tylko z postacią narratora – Sokratesa, lecz również z okolicznościami spotkania. Nie można się więc zgodzić ze stwierdzeniem Olejarczyk, która uważa, że rozmowa Sokratesa ze znajomym przedstawiona została „w narracji trzecioosobowej, przy niewidocznym narratorsze” (2001: 13), nic bowiem nie wskazuje na narracyjny charakter sceny otwierającej utwór, a ponadto kto miałby być tym ukrytym narratorem i komu składałby relację, skoro postać narratora i bezpośrednich odbiorców jego narracji jest wprowadzona właśnie w tej początkowej scenie. Reale (2001: 167) z kolei zwraca uwagę na anonimowość Znajomego Sokratesa, sugerując, że nie zostaje on zidentyfikowany być może ze względu na ograniczoną rolę, jaką odgrywa w dialogu, sprowadzającą się do stworzenia pretekstu do relacji ze spotkania z Protagorasem i innymi sofistami. To przede wszystkim na bohaterach spotkania w domu Kaliasa, kontynuuje włoski uczony, powinna się bowiem koncentrować uwaga czytelnika. Choć postać rozmówcy Sokratesa pozostaje anonimowa, nie oznacza to jednak, że jest pozbawiona indywidualnych rysów. Już ze sposobu, w jaki wita Sokratesa wynika, że jest to osoba ciekawska i wścibska, ponieważ na początku rozmowy wypytuje Sokratesa o jego prywatne sprawy:

Skąd się Sokratesie, zjawiasz? Albo – tak, oczywiście: z polowania na wdzięki Alkibiadesa? O tak; ja go też i kiedyś tutaj widziałem i jeszcze mi się ładnym chłopcem wydał, ale to już mężczyzna, Sokratesie, i tak tylko między nami mówiąc: broda już całkiem pełna (*Prot.* 309a)<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Cytaty w języku polskim z Platońskiego *Protagorasa* podaję w tłumaczeniu Witwickiego za: Platon, *Dialogi* (2005).

Powyższy cytat dowodzi ponadto, że mamy do czynienia z człowiekiem dość niecierpliwym, skoro sam sobie odpowiada, nie czekając na odpowiedź rozmówcy, a przy tym plotkarskim, gdyż w jego słowach bez trudu możemy odczytać insynuacje, że Sokratesa łączy z Alkibiadesem coś więcej niż przyjaźń, o co chętnie Znajomy zapytałby spotkanego właśnie Sokratesa. Nie pyta wprost o związek łączący go z Alkibiadesem, odznaczającym się młodzieńczą urodą, która zwraca najwyraźniej uwagę otoczenia, skoro on sam ją dostrzegł, lecz zapytuje o zmiany zachodzące w wyglądzie młodzieńca stającego się mężczyzną, które filozof musiał dostrzec, spotykając często młodego człowieka. Rozmowa Sokratesa ze Znajomym przynosi bezpośrednią charakterystykę Alkibiadesa, który pojawi się w dalszej części dialogu, a zatem wprowadza stopniowo czytelnika w krąg postaci Platońskiej *Protagorasa*.

O niezaspokojonej ciekawości anonimowego rozmówcy świadczy również fakt, że gdy Sokrates zbył jego pytanie, powołując się na pewien ideał męskiej urody, który odnaleźć można już w dziełach Homera<sup>6</sup>, pyta wprost: „Więc teraz co? Naprawdę od niego przychodzisz? Jakże tam ten chłopak z tobą?” (*Prot.* 309b). Sokrates wyczuwa zaciekawienie natrętnego interlokutora, a nawet stara się jeszcze podniecić jego ciekawość stwierdzając, że owszem, spotkał Alkibiadesa, który nawet stanął w jego obronie, co świadczyłoby o tym, że ich wzajemne relacje są dobre, ale, choć przebywał w towarzystwie urodziwego młodzieńca, to jednak nie zwracał na niego żadnej uwagi, a nawet czasami zapominał o jego obecności (*Prot.* 309b)<sup>7</sup>. Sokrates osiągnął swój cel – jego znajomy nie może powstrzymać dręczącego go pytania o to, co lub kto odwrócił uwagę Sokratesa od Alkibiadesa, a jednocześnie podsuwa odpowiedź, stwierdzając z niedowierzaniem, że musiał pojawić się ktoś bardziej urodziwy od Alkibiadesa: „A cóż tam takiego mogło zająć pomiędzy nim a tobą? Toż chyba, nie trafił ci się kto inny, ładniejszy; przy najmniej nie tu u nas w mieście?” (*Prot.* 309c). Sokrates doskonale się bawiąc, przyjmuje wręcz ton wypowiedzi swego ciekawskiego rozmówcy i odpowiada: „Jakże ma, mój kochany, szczyt mądrości nie wyglądać piękniej?” (*Prot.* 309c). Znajomy domyśla się, że wraca on ze spotkania z mędrce. Sokrates wreszcie ujawnia, kim był ów mędrzec, to Protagoras, który uchodzi za największego mędrca z jemu współczesnych: εἴ σοι δοκεῖ σοφώτατος εἶναι Πρωταγόρας<sup>8</sup> (*Prot.* 309d). Jak trafnie zauważa Dreikopel (2005: 109), Sokrates dopiero te-

<sup>6</sup> Cf. Homer, *Iliada*, XXIV, w. 348; *Odyseja*, X, w. 279. Wiersze te odnoszą się do Hermesa przedstawianego jako młodzieniec, na którego twarz zaczyna pojawiać się zarost. Wiek ten uznawany jest przez poetę za najprzyjemniejszy. Reale (2001: 167) powołując się na świadectwo Klemensa Aleksandryjskiego (*Protreptyk*, 53), wskazuje, że aluzja do Hermesa jest nieprzypadkowa, ponieważ to właśnie Alkibiades służył rzeźbiarzom za wzór, gdy tworzyli posągi boskiego posłańca.

<sup>7</sup> Brak zainteresowania ze strony Sokratesa dla młodego i urodziwego Alkibiadesa wskazuje na pewne podobieństwo z Platońską *Uctą*, w której sam Alkibiades użala się na obojętność swego przyjaciela (*Symp.* 217a–c).

<sup>8</sup> Tekst oryginalny dialogu Platona podają za: Platonis, *Opera* (1903).



raz wyjawia imię swego rozmówcy i używa zdania warunkowego, wspominając o Protagorasie jako o największym z mędrców, na co zwrócił już wcześniej uwagę Rutherford (1995: 123)<sup>9</sup>, który doszedł do wniosku, że wprowadzenie spójnika *εἰ* wskazuje na pewną wątpliwość i stawia pod znakiem zapytania mądrość sofisty z Abdery. Relatywny charakter opinii przypisujących Protagorasowi wiedzę podkreśla również Dawidowicz (1986: 44), który zauważa, że podana w wątpliwość mądrość sofisty wymaga rozważenia i udowodnienia. Zastosowanie przez Sokratesa spójnika zdania warunkowego nie musi, moim zdaniem, wskazywać na fakt, że wątpi on w mądrość wędrownego nauczyciela, lecz wynika raczej z pewnej ostrożności, którą przejawiał syn Sofroniska w stosunku do swych rozmówców. Poznajemy zatem przez pryzmat wypowiedzi Sokratesa i jego Znajomego postać tytułowego bohatera, która jawi się jako osoba wzbudzająca powszechne zainteresowanie i uznanie.

W zdziwieniu, jakie zapewne maluje się na twarzy rozmówcy, gdy na wieść o przyjeździe Protagorasa z Abdery do Aten wykrzykuje rozgorączkowany: „Nie – co ty mówisz? Protagoras przyjechał?” (*Prot.* 309d), dostrzec możemy powierzchowność zainteresowań Znajomego Sokratesa. Jego uwagę zaprzętają plotki z prywatnego życia obywateli Aten, ale nie zdaje sobie sprawy z ważnych wydarzeń kulturalnych *polis*, a do takich niewątpliwie należy przyjazd znanego sofisty, który wywołuje, jak się dowiemy z dalszej części dialogu, duże poruszenie wśród mieszkańców. Zmienia się jednocześnie ton wypowiedzi Znajomego, który na wieść o rozmowie Sokratesa z Protagorasem poważnieje i zaczyna z większym szacunkiem traktować swego rozmówcę, na co zwrócił już uwagę Dreikopel (2005: 110). Trudno się oprzeć wrażeniu, że anonimowy Znajomy Sokratesa dlatego pozostał anonimowy, ponieważ ma on w zamyśle Platona reprezentować przeciętnego mieszkańca Aten: ciekawskiego, rozplotkowanego, ale dość powierzchownego w swych filozoficznych zainteresowaniach.

Ze słów Znajomego poznajemy także bliższe szczegóły dotyczące okoliczności jego spotkania z Sokratesem: „A czyżbyś nam nie opowiedział tej rozmowy, jeżeli ci coś nie przeszkadza; siadajże tutaj o, a ten chłopak niech wstaje” (*Prot.* 310a). Z tej lakonicznej wypowiedzi dowiadujemy się zatem, że spotkał on Sokratesa w jakimś pomieszczeniu, prawdopodobnie w gimnazjonie lub palestrze<sup>10</sup>. W przypadku bowiem, gdy akcja Platńskiego dialogu toczy się w prywatnym domu, jest z imienia wymieniany jego właściciel, jak ma to miejsce, na przykład, w *Politei*, gdzie gospodarzem jest Kefalos, czy w interesującym nas właśnie

<sup>9</sup> Cf. także Dreikopel (2005: 109).

<sup>10</sup> Na bliżej nieokreślone miejsce rozmowy Sokratesa ze znajomym zwrócił uwagę także Reale (2001: 167), który jako możliwe miejsce ich spotkania podaje jakąś uliczkę, plac lub palestrę w Atenach. Moim zdaniem, najbardziej prawdopodobny jest gimnazjon lub palestra, ponieważ miejsca te stwarzały możliwość przeprowadzenia spokojnej rozmowy w gronie znajomych, a przecież przedstawienie relacji ze spotkania ze sławnym sofistą wymagało czasu i mogło odbyć się w jakimś bardziej ustronnym zakątku niż ruchliwa ateńska ulica czy plac.

*Protagorasie* z bogatym Kaliasem, podejmującym sławnych sofistów i ich słuchaczy bądź w *Uczcie*, której zasadnicza akcja toczy się w domu tragediopisarza Agatona, świętującego swoje pierwsze zwycięstwo w agonii dramatycznym. Na palestrę dodatkowo wskazywałby fakt, że zebrało się na rozmowie prawdopodobnie większe grono znajomych, a jak dowiadujemy się z *Charmidesa*, mężczyźni odwiedzający palestrę mieli w zwyczaju, oprócz ćwiczeń fizycznych, zabawiać się także rozmową, jako że palestra była przede wszystkim miejscem spotkań towarzyskich. Nie można jednakże stwierdzić, ile osób liczyło zebrane towarzystwo, wymienione są bowiem tylko dwie: rozmówca Sokratesa oraz chłopiec, który ustępuje mu miejsca. Można więc przypuszczać, że w spotkaniu brało udział co najmniej kilka osób.

Sokrates przyjmuje zaproszenie Znajomego i zaczyna relacjonować przebieg spotkania z Protagorasem: „A to byłaby wdzięczność obustronna. A więc posłuchajcie” (*Prot.* 310a). Dopiero zatem z końcowej części omawianej sceny dowiadujemy się, że Sokrates pełni właściwie potrójną rolę w utworze: w części dramatycznej prologu należy, obok grona jego słuchaczy, do *personae dramatis*, jest ponadto narratorem, a jednocześnie jedną z głównych postaci występujących w relacjonowanej przez siebie rozmowie z sofistą z Abdery. Dialog składa się zatem z dwóch zasadniczych części różniących się formą wypowiedzi: dramatycznego prologu, co znajduje wyraz także w zapisie tekstu, który, podobnie jak w dramacie, rozbity jest na poszczególne wypowiedzi wprost uczestników rozmowy oraz właściwej części utworu, relacji ze spotkania ze słynnym sofistą, która ma formę narracji aczkolwiek w znacznym stopniu udramatyzowanej, ponieważ często postać narratora ukrywa się za relacjonowanymi zdarzeniami, ujawniając swą obecność w warstwie komentarza lub poprzez wtrącenie od czasu do czasu czasownika ἔφη. Dramatyczny prolog jest integralną częścią dialogu i pełni w nim ważną rolę, ponieważ wprowadza czytelnika do zasadniczej części utworu, zapoznaje z jej głównymi bohaterami – Sokratesem i Protagorasem, a jednocześnie wskazuje na okoliczności, które uzasadniają potrzebę przedstawienia relacji z rozmowy z przybyszem z Abdery. Wprowadzenie przypadkowo spotkanego Znajomego wcale nie jest bez znaczenia, w ten sposób Platon uzasadnia sens zrelacjonowania przebiegu spotkania Sokratesa z Protagorasem, a jednocześnie przedstawia na przykładzie anonimowego Ateńczyka żywe zainteresowanie, jakie wzbudza osoba Protagorasa w części ateńskiego społeczeństwa. Ponadto ciekawość Znajomego pozwala przybliżyć postaci, które będą brały udział w dalszej części Platńskiego dialogu. Trudno zatem zgodzić się ze stwierdzeniem Tuszyńskiej-Maciejewskiej (1996: 34), która uważa, że rola Znajomego sprowadza się jedynie do stworzenia pretekstu dla przedstawienia przez Sokratesa relacji z jego spotkania z sofistami, choć jego postać rzeczywiście pojawia się tylko w dramatycznej części prologu, by później zamilknąć i nie zabrać głosu do końca utworu. Ta ograniczona rola Znajomego wynika również z konstrukcji dialogu, która nie ma formy ramowej, pozwalającej wrócić do sceny wyjściowej, lecz przyjmuje

postać ciągłej narracji poprzedzonej dramatycznym wstępem. Nie bez powodu na narratora został wybrany Sokrates, gdyż jako osoba, która uczestniczyła w spotkaniu i baczny obserwator rzeczywistości może wzbogacić swe opowiadanie o interesujące szczegóły, tworzące otoczkę dla relacjonowanych zdarzeń, a jednocześnie jako czynny uczestnik dyskusji w domu Kaliasa ma, w założeniu Platona, zagwarantować rzetelność w przedstawieniu jej przebiegu<sup>11</sup>. Z wymiany zdań Sokratesa ze Znajomym dowiadujemy się także o czasie akcji dialogu. Dramatyczny prolog rozgrywa się tuż po spotkaniu z Protagorasem, z którego wraca właśnie Sokrates, nie poznajemy zatem dokładnego czasu rozmowy, ale możemy przypuszczać, że Platon wykorzystał rzeczywistą wizytę Protagorasa w Atenach jako tło dla swego dialogu. Jest to doskonała okazja do tego, by przeciwstawić sobie dwie wielkie indywidualności: Sokratesa i Protagorasa.

### Odwiedziny Hippokratesa w domu Sokratesa (*Prot.* 310c–311a)

Sokrates rozpoczyna swą relację *ab ovo*, starając się dokładnie nakreślić wszystkie okoliczności towarzyszące jego spotkaniu z sofistą. W analizach tej sceny<sup>12</sup> zwracano uwagę na niezwykle plastycznie zarysowaną przez Sokratesa scenerię jego spotkania z Hippokratesem. Sokrates kilkakrotnie wspomina o zbliżającym się świcie (310b, 310c, 312a), by wskazać na nastrój spotkania. Nocą, a właściwie bardzo wczesnym rankiem przyszedł do jego domu Hippokrates, syn Apollodora, brat Fazona, który dowiedział się o przybyciu do Aten Protagorasa, właśnie wieczorem dnia poprzedniego, kiedy powrócił z poszukiwania zbiegłego niewolnika. Pragnął od razu udać się do Sokratesa, ale postanowił odłożyć swą wizytę, ponieważ pora wydała mu się zbyt późna. Położył się zatem spać, a po krótkim odpoczynku niezwłocznie udał się do domu Sokratesa, by prosić go o wstawienictwo u Protagorasa, gdyż osobiście go nie zna, a o niczym innym nie marzy, jak o pobieraniu u niego nauk. Sokrates dostrzega pewien niepokój i podniecenie rozmówcy, czemu daje wyraz w swym komentarzu narratorskim, i aby go uspokoić zaprasza przyjaciela na przechadzkę, dopóki się nie rozwidni.

W scenie tej zostały zatem nakreślone okoliczności rozmowy Sokratesa z jego młodym przyjacielem, ze wskazaniem na jej czas oraz miejsce, a pośrednio przynosi ona charakterystykę jej głównych bohaterów oraz informacje dotyczące łączących ich relacji. Do spotkania między Hippokratesem a Sokratesem

---

<sup>11</sup> Odmienne stanowisko na temat narracji i narratora w platońskim *Protagorasie* zdaje się prezentować Olejarczyk, która wprawdzie stwierdza, że „wypowiedzi Sokratesa (przytaczane przez Sokratesa) napiętnowane są subiektywnością”, by w następnym zdaniu dojść do wniosku, że powierzenie roli narratora uczestnikowi relacjonowanych zdarzeń „buduje też dystans do prezentowanych stanowisk” (2001: 13).

<sup>12</sup> Cf. Dawidowicz (1986: 46–47) i Dreikopel (2005: 110).

dochodzi w domu tego ostatniego tuż przed świtem, o czym mówi Sokrates w słowach: „Zeszłej nocy, tej o, dziś, jeszcze o wczesnym świcie” (*Prot.* 310a), opatrując tę informację żartobliwą uwagą o tym, jak w ciemnościach Hippokrates starał się namacać stółek, którego nie mógł dostrzec (*Prot.* 310c). Ta wczesna pora, o jakiej zjawia się Hippokrates u Sokratesa nie jest przypadkowa, lecz wskazuje na stosunek Sokratesa do jego wiernych słuchaczy, którzy zawsze mieli do niego swobodny dostęp, w przeciwieństwie do Protagorasa, u którego trzeba było korzystać z protekcji, by stać się jego uczniem, na co zwrócił uwagę Dreikopel (2005: 112–113). Zaczyna się zatem zarysowywać główny temat dialogu – wychowanie i nauczanie młodych ludzi oraz kontrast między pojęciem wychowania w ujęciu Sokratesa i sławnego sofisty. Dobór rozmówców w omawianej scenie jest przez autora dialogu dokładnie przemyślany i celowy. Platon dobrał swych bohaterów na zasadzie kontrastu: młody i niespokojny Hippokrates oraz starszy od niego i opanowany Sokrates. Pewien niepokój, a nawet niemożność zapanowania przez Hippokratesa nad swoimi pragnieniami rysuje się w fakcie, że wybiera na wizytę bardzo wczesną porę, nie mogąc się doczekać spotkania z Protagorasem. Wewnętrzne rozedrganie i podniecenie daje o sobie znać także w relacji z przebiegu wydarzeń poprzedniego dnia, jaką składa Hippokrates Sokratesowi, dodając mało znaczące i zapewne niewiele interesujące słuchacza szczegóły, jak imię zbiegłego niewolnika oraz miejsce jego poszukiwań<sup>13</sup>. Platon określa stan emocjonalny młodego człowieka dwoma rzeczownikami: ἡ ἀνδρεία oraz ἡ πτοίησις, z których pierwszy oznacza „męstwo” i „energię”, drugi zaś możemy tłumaczyć jako „pośpiech”, „zdenerwowanie” lub „podniecenie”<sup>14</sup>. Każde właściwie z tych określeń równie dobrze oddaje zachowanie Hippokratesa.

Sokrates stara się uspokoić swego gościa, dlatego też usiłuje rozładować jego napięcie, żartując, że Protagoras jest mu pewnie coś winien (*Prot.* 310d). Hippokrates szybko zorientował się, że przyjaciel z niego żartuje i śmiejąc się odpowiada: „Owszem, na bogów, Sokratesie; bo on sam jeden jest mądry, a mnie takim nie robi” (*Prot.* 310 d). Sokrates stara się go pocieszyć, ponownie posługując się żartem, że Protagoras chętnie podzieli się z nim swoją mądrością w zamian za odpowiednią zapłatę. Hippokrates już nie żartuje, lecz zupełnie poważnie mówi o swym pragnieniu pobierania nauk u Protagorasa, nawet, gdyby miał się zapożyczyć u przyjaciół w razie wyczerpania się jego własnych środków finansowych. Słowa Hippokratesa wskazują, że powziął nieodwołalne postanowienie i pragnie kształcić się u Protagorasa. Nasuwa się więc pytanie, co sprawiło, że zaprzagnął się uczyć u sofisty, nawet za cenę utraty majątku i zaciągnięcia długów. I choć w oświadczeniu tym kryje się zapewne młodzieńcza przesada, wskazuje jednak

<sup>13</sup> Cf. także uwagi Dreikopela na temat relacji Hippokratesa z przebiegu wydarzeń poprzedniego wieczoru (2005: 110).

<sup>14</sup> Cf. również Dreikopel (2005: 111).

na pewne zdecydowanie czy wręcz determinację młodego człowieka. Jak dowiadujemy się z dalszych słów samego Hippokratesa, zachętą do nauki u Protagorasa jest fakt, iż wszyscy go chwala i uznają za najmądrzejszego, a zatem możemy przyjąć, że decyzja młodzieńca nie jest wynikiem długich przemyśleń i rozważań nad tym, czy należy powierzyć swe wykształcenie znanemu mieszkańcowi Abdeiry, ale działa on raczej pod wpływem panującej mody. Hippokrates nie zdaje sobie jednak sprawy z niebezpieczeństwa, na jakie się naraża, powierzając swój los w ręce osoby nieznaney. Sokrates, by uspokoić rozmową Hippokratesa proponuje mu przechadzkę po dziedzińcu.

Platon, dając charakterologiczny rys postaci wskazuje także na ich wzajemne relacje. Hippokratesa i Sokratesa niewątpliwie łączy przyjaźń, o czym świadczy fakt, że młodzieniec nie krępuje się odwiedzić go o bardzo wczesnej porze i krzycząc na cały głos wyciągnąć z łóżka. Mimo że gość zachowuje się nieodpowiednio i dość natrętnie domaga się udzielenia pomocy w jego niecierpiącej zwłoki sprawie, Sokrates jest dla niego bardzo życzliwy i pobłażliwy, starając się uspokoić i zachęcić do zastanowienia nad swą decyzją. Hippokrates jest, jak zauważa Reale (2001: XVI, LXIV), reprezentantem młodego pokolenia Ateńczyków, którym nie odpowiada tradycyjny system kształcenia i poszukują nowych form zdobywania wiedzy, a takim nowatorstwem odznaczają się lekcje u sofistów, którzy wędrując z miasta do miasta, oferują wykłady z różnych dziedzin wiedzy. Prawdopodobnym wydaje się także przypuszczenie, że Hippokrates może być *alter ego* samego Platona, który przed spotkaniem Sokratesa również poszukiwał swej drogi w życiu, pisząc utwory poetyckie i dramatyczne, jednakże o jego wyborze ostatecznie zadecydowało poznanie Sokratesa, które sprawiło, że zajęli się filozofią. Wydaje się, że Platon chciał nie tyle pokazać indywidualne odczucia konkretnej osoby, lecz na przykładzie Hippokratesa ukazać pewną sytuację, w jakiej znaleźć się musi prędzej czy później, każdy młody człowiek i w jakiej znalazł się on sam, gdy poszukiwał swej drogi życiowej i osoby, która mogłaby mu ją wskazać. Ukazując w sposób niezwykle plastyczny i sugestywny młodego Hippokratesa, który podejmuje decyzję o swym przyszłym życiu, Platon stara się zaangażować również czytelnika, by zastanowił się wraz z bohaterami dialogu, kogo należy wybrać na nauczyciela, Sokratesa czy Protagorasa<sup>15</sup>. W rozmowie, jaka wywiązuje się między Hippokratesem a Sokratesem Platon pragnie zwrócić uwagę czytelnika na różnice, jakie zachodzą między dwoma nauczycielami. Sokrates utrzymuje życzliwe stosunki ze swoimi uczniami, którzy należą do grona jego przyjaciół i o każdej porze mogą odwiedzać filozofa, a ten nie skąpi im swej mądrości i dzieli się nią za darmo. Natomiast sofista nie nawiązuje bliższych kontaktów ze swoimi słuchaczami, by wejść do grona jego uczniów wymagane są odpowiednie zasoby finansowe oraz protekcja.

<sup>15</sup> Cf. Reale 2001: XIX.

**Rozmowa Sokratesa z Hippokratesem na dziedzińcu domu filozofa,  
czyli poszukiwanie definicji sofisty (Prot. 311a–314c)**

Nasi bohaterowie krótko pozostawali w pomieszczeniu, wkrótce przenieśli się na zewnątrz, na dziedziniec, o czym lakonicznie informuje nas Sokrates – narrator: „Potem wstaliśmy i przeszli na podwórze” (Prot. 311a). Należy jednak zwrócić uwagę na fakt, że zmiana miejsca pociąga za sobą zmianę przedmiotu rozmowy, co zaznacza Sokrates równie zwięzłą jak poprzednio uwagę: „I ja chcąc popробować sił Hippokratesa, zacząłem go badać [...]” (Prot. 311a).

Scenę na dziedzińcu przed udaniem się do Protagorasa należy uznać za szczególnie istotną, gdyż przynosi nam treść rozmowy, która dotyczy samej istoty procesu wychowania i kształcenia. Jest to zapewne pierwszy w literaturze opis psychologicznego mechanizmu wychowania. Scenę wypełnia starannie opracowana dialektyczna rozmowa pełna celnych i ekspresyjnych porównań. Ma ona również znaczenie dramatyczne, stanowi bowiem paralelę dla późniejszej sceny rozgrywającej się w domu Kaliasa z udziałem sławnego Protagorasa i jego słuchaczy. Rozmowa na dziedzińcu jest pozbawiona dramatycznego rozmachu, lecz stwarza odpowiedni nastrój i poczucie bliskości, co sprzyja pogawędce przyjaciół, nie zaś mentora przemawiającego z wyżyn swej wiedzy i oczarowanego potokiem jego wymowy ucznia. Sokrates zaczyna swym zwyczajem od pytania: „– Powiedz mi, Hippokratesie; do Protagorasa teraz masz zamiar pójść i wypłacić mu pieniądze jako wynagrodzenie za swoją osobę, a niby jako do kogo pójdziesz do niego i jako ten, który czym ma zostać?” (Prot. 311a–b).

Zdecydowanie Hippokratesa, z jakim oświadcza Sokratesowi o swej chęci pobierania nauki u Protagorasa, musiało wzbudzić zainteresowanie filozofa, który zamierza sprawdzić, czy Hippokrates jest świadomy tego, kim jest Protagoras i w jakim celu pragnie się do niego udać. Chce więc usłyszeć od swego gościa jego definicję słowa *sofista*, by dowiedzieć się, czy Hippokrates zadał sobie wcześniej trud i choć spróbował poznać istotę działalności sofisty oraz przedmiot przekazywanej przezeń wiedzy. Aby przybliżyć i wyjaśnić przyjacielowi cel, w jakim zadaje mu pytania, odwołuje się do przykładów zaczerpniętych z życia codziennego, doskonale znanych Hippokratesowi, który bez trudu odpowiada, że udając się na nauki do lekarza i rzeźbiarza, pragnąłby iść w ślady swych nauczycieli i zostać odpowiednio rzeźbiarzem lub malarzem (Prot. 311b–c). Sokrates następnie pyta *per analogiam* o to, kim jest Protagoras. Hippokrates nie odpowiada mu już we własnym imieniu, lecz powołuje się na ogólnie panującą opinię i stwierdza, że jest określany mianem mędrca – σοφιστήν· σοφιστήν δὴ τοι ὀνομάζουσι γε, ὃ Σώκρατες τὸν ἄνδρα εἶναι (Prot. 311e 4–5). Powyższe stwierdzenie ma charakter ogólny, opiera się na etymologii słowa *sofista* i powszechnie panującej opinii, na co wskazuje czasownik ὀνομάζουσι, niż na faktycznym zrozumieniu zagadnienia. Odpowiedź Hippokratesa jest tylko potwierdzeniem wcześniejszych jego słów, z których wynikało, że nie zna zupełnie umiejętności Protagorasa i tre-



ści jego nauki, a swoją opinię o świętości sofisty opiera na sędzie ogółu. Sokrates nabiera coraz większej pewności, że Hippokrates bez zastanowienia postanowił pobierać nauki u Protagorasa, pragnie jednak wskazać na niebezpieczeństwo, na jakie naraża się młody człowiek, dlatego dalej go wypytuje, by wspólnie zastanowić się nad przedmiotem nauczania sofisty i rodzajem przekazywanej przezeń wiedzy. Chce dowiedzieć się, kim zamierza się stać jego młody przyjaciel dzięki lekcjom u sławnego mędrca. Hippokrates *per analogiam* do poprzednich przykładów stwierdza, że miałby zostać mędrce, aczkolwiek wniosek ten wprawia go w pewne zażenowanie: „A on powiada, zaczerwieniwszy się – bo już trochę dnia zaczęło prześwitywać tak, że można go było dojrzec: Jeżeli jakoś tak, jak w tamtych wypadkach, to widać, że jako przyszły mędrzec” (*Prot.* 312a).

To zakłopotanie i niepewność w głosie<sup>16</sup> zauważa i wykorzystuje Sokrates, który w pytaniu o to, czy nie wstydziłby się w oczach Hellenów zostać zawodowym sofistą, daje wyraz swemu oburzeniu dla nieroztropnego postanowienia Hippokratesa. Nie należy sądzić, że reakcja młodzieńca świadczy o negatywnym znaczeniu, jakie przypisywano sofistom i o próbie zdyskredytowania ich działalności. Wypada raczej zgodzić się z Witwickim (Platon 2005: 266), który słusznie zauważa, iż wyraz *sofista* nie miał dla Hippokratesa pejoratywnego zabarwienia, skoro wybierał się na naukę do jednego z nich. Jeśli Hippokrates odczuwa zażenowanie na myśl o byciu zawodowym sofistą, to wynika ono z faktu, że wstydziłby się również zostać zawodowym malarzem, lekarzem czy retorem, ponieważ praca zarobkowa w kręgach ateńskiej arystokracji nie uchodziła za zaszczyt.

Ponieważ Hippokrates dowiódł swą odpowiedzią, że nie zdaje sobie sprawy ze swych zamiarów, dlatego Sokrates stara się mu wskazać motywy jego działania i ponownie odwołując się do przykładów zaczerpniętych z życia codziennego dowodzi, że cel nauki u Protagorasa może być inny. Podobnie jak wtedy, gdy uczył się gramatyki, gry na kitarze i gimnastyki nie po to, by stać się nauczycielem danego przedmiotu, lecz dla ogólnego wykształcenia (*Prot.* 312b)<sup>17</sup>. Hippokrates zgadza się z Sokratesem, lecz jego zgoda nie wystarcza filozofowi, ponieważ ten nie odpowiedział na postawione wcześniej pytanie o istotę działalności sofisty, a jest ono niezwykle ważne, gdyż podczas uczenia się kształtowana jest ludzka dusza:

---

<sup>16</sup> T. Dawidowicz (1986: 47) dowodzi, że uwaga o reakcji Hippokratesa, który zaczerwienił się na myśl, że mógłby pobierać nauki u Protagorasa, by samemu w przyszłości zostać zawodowym nauczycielem, pełni potrójną rolę: wskazuje na porę dnia, oddaje charakter Hippokratesa oraz w sposób pośredni mówi nam o popularności sofistów. Cf. także Dreikopel (2005: 115).

<sup>17</sup> Wasilewski uważa, że rozróżnienie dwóch rodzajów wykształcenia: zawodowego i ogólnego jest autorstwa Protagorasa, a fakt, że w Platońskim dialogu wypowiada je Sokrates, wynika jedynie z kompozycji utworu i opiera się na znajomości pism Abderyty przez Sokratesa, a właściwie Platona (2013: 105). Trudno zgodzić się lub zaprzeczyć temu stanowisku, ponieważ nie posiadamy świadectw, które by pozwalały rozstrzygnąć tę kwestię.

Bo zamierzasz duszę własną oddać, aby koło niej chodził człowiek, jak powiadasz: zawodowy mędrzec. Ale co to jest zawodowy mędrzec, bardzo bym się dziwił, gdybyś wiedział. A jednak, jeżeli tego nie wiesz, to i tego nie wiesz, komu duszę powierzasz, ani też czy na dobrą, czy na złą sprawę (*Prot.* 312b–c).

Słowa Sokratesa wyrażające obawę o los przyjaciela, a jednocześnie irytację na jego bezmyślność, wskazują na istotę zagadnienia związanego z problemem kształcenia. W tym momencie ważą się losy Hippokratesa, ale równocześnie Platon podejmuje ważny problem treści i metod nauczania. Wskazuje mianowicie na duszę jako obiekt nauczania i jej rolę w procesie kształcenia, który to wątek, tutaj jedynie zasygnalizowany, zostanie rozwinięty przez Sokratesa w dalszej części rozmowy z Hippokratesem. Należy podkreślić, że Sokrates swoimi pytaniami, na które interlokutor nie potrafi znaleźć odpowiedzi, nie chce go ośmieszyć, lecz zwrócić uwagę na zagrożenie, jakie stwarza dla siebie samego swym nieodpowiedzialnym postępowaniem. Młody człowiek próbuje się bronić wyczuwając przyganę w głosie przyjaciela i podaje etymologiczną definicję słowa *sofista*, który, jego zdaniem, zna się na rzeczach mądrych i potrafi uczynić swych uczniów doskonałymi mówcami, ale na jaki temat mają umieć zabierać głos, tego już nie jest w stanie określić (*Prot.* 312c–d)<sup>18</sup>. Pytania Sokratesa, które miały uzmysłwić Hippokratesowi jego niewiedzę oraz uświadomić zagrożenie, na jakie wystawia on swoją duszę nie wiedząc, komu właściwie chce ją powierzyć, osiągnęły swój cel i wywołały pewien niepokój Hippokratesa co do jego przyszłych zamiarów:

- No więc cóż to takiego, na czym się sofista i sam rozumie i ucznia robi znawcą w tym zakresie?
- Na Zeusa – powiada – ja ci jeszcze nie potrafię tego powiedzieć (*Prot.* 312e)<sup>19</sup>.

Sokrates, aby podkreślić powagę sytuacji, w jakiej znalazł się jego przyjaciel, dokonuje podsumowania wcześniejszych ustaleń, w którym podkreśla nieodpowiedzialność i brak głębszego zastanowienia Hippokratesa przed podjęciem ważnej dla niego decyzji, z drugiej zaś strony pragnie przygotować rozmówcę na przedstawienie swoich przemyśleń na temat istoty działalności sofistycznej<sup>20</sup>, które ujmuje w formie rozbudowanego porównania (*Prot.* 313c–314c). Sofistę uważa za kogoś podobnego do sprzedawcy, który, choć nie zna się na towarach, jakie oferuje klientom, to jednak z zapałem je zachwala. Zamiast teoretycznych rozwa-

<sup>18</sup> Cf. także komentarz i uwagi Dreikopela (2005: 113–114).

<sup>19</sup> Rutherford (1995: 125) słusznie odczytuje intencje Sokratesa, odnotowując, że filozof swoimi pytaniami pragnie pobudzić młodego rozmówcę do zastanowienia się nad własnym postępowaniem.

<sup>20</sup> Reale (2001: XVII) zauważa, że problem natury sofistycznej należy do głównych tematów dialogu. Zgodnie z ustaleniami Sokratesa i Hippokratesa można wskazać trzy główne cechy sofistycznej: jego umiejętność przemawiania to pusta retoryka, nie zna się na towarach, a więc wiedzy, jaką oferuje, a jeśli chodzi o aspekt moralny jego działalności, to znajduje się on na poziomie kupca, który każe płacić za swój towar.



zań dotyczących procesu kształcenia ucieka się filozof do metafory, przyrównując w sposób plastyczny sofistę do handlarza. Podobną niewiedzą na temat wartości towarów oferowanych przez sofistę – sprzedawcę wykazują się ich nabywcy, chyba że zdarzy się wśród nich znawca potrzeb duszy. Dusza to naczynie, do którego trafiają pobierane nauki, jednak tym się różni od rzeczywistych naczyń, że nie można jej tak łatwo opróżnić, usuwając z niej niepożądaną zawartość. Sokrates zatem w swej złożonej metaforze wskazuje na cztery zasadnicze elementy w procesie kształcenia: osobę nauczyciela-sofisty, porównanego do handlarza, ucznia, czyli klienta, nabywcy, przedmiot nauczania, a więc treści przekazywane przez mistrza jego uczniom, czyli towar, którego dotyczy zawierana transakcja oraz duszę, do której trafiają wszelkie treści, sprowadzoną do symbolu naczynia. Sokrates posługuje się przykładem odwołującym się do codziennego życia, aby jego wywód stał się bardziej jasny i zrozumiały dla młodego człowieka. Spośród elementów nauczania, wyodrębnionych przez Sokratesa zwraca on szczególną uwagę na naturę duszy<sup>21</sup>, która zachowuje nauki jej przekazywane tak korzystne, jak i szkodliwe, i na tym właśnie polega niebezpieczeństwo uczenia się w sposób nieodpowiedzialny. Nie znaczy to, że Sokrates jest niechętny wszelkiemu zdobywaniu wiedzy, lecz pragnie on uzmysłwić Hippokratesowi niebezpieczeństwo, na jakie wystawia swą duszę płacąc za naukę u osób powszechnie cieszących się uznaniem, lecz faktycznie nieznanym. Jak słusznie zauważa Gigon (1972: 112–113), porównanie sofisty do sprzedawcy pokarmów duszy nie przynosi odpowiedzi na pytanie, czego znawcą jest sofista, lecz ma uświadomić charakter działalności zawodowych nauczycieli, kupczących wiedzą, podobnie jak czynią to inni sprzedawcy.

Scena rozmowy Sokratesa z Hippokratesem dzieli się, jak wynika z powyższego omówienia, na dwie części: dialektyczną rozmowę, w której poszukuje się definicji pojęcia *sofista* oraz wystąpienia Sokratesa, który w sposób obrazowy ujmuje interesujące zagadnienie, porównując zawodowego mędrca do handlarza. Rozważania nad istotą działalności zawodowego nauczyciela, choć nie prowadzą do ostatecznych rozstrzygnięć, stanowią jednak wprowadzenie do spotkania naszych rozmówców z Protagorasem, pełnią zatem ważną rolę w strukturze utworu, przygotowując czytelnika na dyskusję Sokratesa z sofistą z Abdery. Olejarczyk słusznie określa sceny ukazujące rozmowę Sokratesa z Hippokratesem jako „wewnętrzną ekspozycję, wprowadzającą w dialog właściwy, ujęty w ramy

---

<sup>21</sup> Również w *Obronie Sokratesa*, Sokrates podkreśla, że należy troszczyć się przede wszystkim o własną duszę, która to troska stanowiła sens życia ateńskiego filozofa: „Bo przecież ja nic innego nie robię, tylko chodzę i namawiam młodych spośród was i starych, żeby się ani o ciało, ani o pieniądze nie troszczył jeden z drugim przede wszystkim, ani tak bardzo jak o duszę, aby była jak najlepsza” (30 a–b). Jak dowodzi Krońska, „dusza u Sokratesa to tyle, co rozeznanie dobrego i złego, rozeznanie wewnętrzne, indywidualne; ale ponieważ innego rozeznania, jak wewnętrzne nie ma, rozeznanie to jest poznaniem filozoficznym, *fronesis*” (2001: 83). Dusza w rozumieniu Sokratesa ma zatem dwa aspekty: moralny i intelektualny.

Sokratesowego opowiadania” (2001: 13). Nie można się jednak zgodzić z autorką, gdy stwierdza, że scena rozmowy Sokratesa z Hippokratesem rozjaśnia się w miarę, jak rozmówcy zbliżają się do sformułowania definicji „sofisty” i że realizuje się w ten sposób obecna w „myśli platońskiej średniego okresu, a wykorzystana najdobitniej w *Liście VII*, metafora światła” (2001: 16–17). Rozmowa Sokratesa z Hippokratesem rozpoczyna się przed świtem i wraz z upływem czasu, w sposób jak najbardziej naturalny noc przechodzi w dzień. Światło nie ma tu znaczenia metaforycznego, tylko jest naturalnym składnikiem „scenografii”, a pośrednio staje się również elementem charakterystyki postaci, ponieważ pozwala dostrzec Sokratesowi, a za jego pośrednictwem również czytelnikowi, reakcję Hippokratesa na słowa jego przyjaciela<sup>22</sup>. Rozmówcy zaś nie zbliżają się stopniowo, wraz z pojawieniem się światła do sformułowania definicji sofisty, która ostatecznie nie zostanie podana, wręcz przeciwnie: rozmowa Sokratesa z Hippokratesem dowodzi, jak trudno jest zdefiniować termin *sofista* i istotę jego działalności<sup>23</sup>.

### Przed drzwiami domu Kaliasa (*Prot.* 314c–e)

W końcowych słowach poprzedniej sceny Sokrates zapowiada wizytę w domu Kaliasa oraz kontynuowanie rozmowy na temat kształcenia młodych ludzi, zwracając się do swego młodego przyjaciela następującymi słowami:

Nauk natomiast niepodobna w innym naczyniu odnieść, tylko złożysz zapłatę, a naukę brać musisz do samej duszy i z tą nauką iść, czy to szkodę odnosząc, czy pożytek. Więc nad tym się zastanawiamy, i to ze starszymi od nas. Bo myśmy jeszcze za młodzi na to, żeby tak doniosłe sprawy rozstrzygać. A teraz to jakeśmy zaczęli, chodźmy i posłuchajmy tego męża, a potem, jak posłuchamy, opowiemy to drugim. Przecież tam jest nie tylko jeden Protagoras, ale i Hippiasz z Elis – a mam wrażenie, że i Prodikos z Kos – i wielu innych mądrych ludzi (*Prot.* 314a–c).

Wypowiedź ta kończy wcześniejsze rozważania nad istotą nauczania i uczenia się w ogóle oraz stanowi zapowiedź sceny następnej, w której wraz z naszymi bohaterami przenosimy się do domu Kaliasa na spotkanie z najtęższymi umysłami tego okresu. Sokrates chce dalej zastanawiać się nad interesującym go zagadnieniem sofisty i istoty jego działalności wraz z zawodowymi nauczycielami, ponieważ, jak dowiadujemy się z Platońskiej *Obrony Sokratesa*, zawsze pragnął czerpać wiadomości od ludzi, którzy uchodzą za specjalistów w danej dziedzinie, któż więc lepiej potrafiłby odpowiedzieć na pytanie: kto to taki sofista, jeśli nie jeden z przedstawicieli tego zawodu. Ponadto Sokrates uznaje swój brak doświadczenia w przekazywaniu innym wiedzy, wynikający z młodego wieku (*Prot.* 314b),

<sup>22</sup> Cf. Głodowska (2009: 121–122).

<sup>23</sup> Na temat etymologii i znaczenia słowa *sofista*, cf. Wasilewski (2013: 49–74).

dochodzi zatem do głosu słynna sokratejska ironia, która objawia się tym, że filozof tylko udaje, że nie posiada wiedzy na dany temat, by nakłonić rozmówcę do wspólnego poszukiwania prawdy<sup>24</sup>.

Z wypowiedzi Sokratesa dowiadujemy się nie tylko o miejscu zdarzeń, które będą przedmiotem dalszej części relacji, ale poznajemy także głównych jej bohaterów: Protagorasa, Hippiasza z Elidy oraz Prodikosa z Keos, sławnych gości Kaliasa. Słowa Sokratesa wskazują ponadto na pewną metodę przekazywania sobie nawzajem informacji o ważnych wydarzeniach, także słów i opinii głoszonych przez osoby cieszące się powszechnym szacunkiem. Gdy znana osobistość zjawiała się w mieście, nie każdemu było dane spotkać się z nią osobiście, ponieważ dostęp do niej był ograniczony i, jak wskazuje przykład Hippokratesa, często tylko dzięki protekcji można było spotkać się z Protagorasem czy innym sofistą, by posłuchać jego słów, dlatego też uczestnicy takich spotkań relacjonowali ich przebieg swoim znajomym i wszystkim, którzy chcieli ich słuchać, podobnie jak czyni to Sokrates, opowiadając Znajomemu i towarzyszącym mu osobom o przebiegu rozmowy z Protagorasem.

Sokrates i Hippokrates udają się zatem do domu bogatego Ateńczyka, który jak przekazuje nam Platon w *Obronie Sokratesa*, „zapłacił sofistom więcej pieniędzy niż wszyscy inni razem” (20a)<sup>25</sup>. Capra (2001: 63) podkreśla, że *Protagoras* to jedyny platoński dialog, w którym dochodzi do „zmiany sceny” („il cambiamento di scena”), na której rozgrywa się akcja dialogu, mamy bowiem dwie rozmowy toczące się w dwóch odległych miejscach Aten: w skromnym domu Sokratesa i siedzibie zamożnego Kaliasa. Nie znamy czasu trwania tej drogi, ani trasy, jaką musieli przejść nasi przyjaciele, ponieważ, jak można przypuszczać, te okoliczności nie były dla Platona istotne przy tworzeniu omawianej sceny, podobnie jak i temat rozmowy, którą się zabawiali w drodze do domu Kaliasa, o czym informuje nas Sokrates – narrator w swoim komentarzu:

Zgodziwszy się na to, poszliśmy. A kiedyśmy się znaleźli w przedsiönku, zatrzymaliśmy się, rozmawiając o jakiejś kwestii, która nam się nasunęła po drodze. A żeby nie urywać przed końcem, chcieliśmy dalej rozmawiać aż do samego wejścia i tak zatrzymaliśmy się w przedsiönku i rozprawiali, póki by nie nastąpiła zgoda pomiędzy nami (*Prot.* 314c).

Ważny jest fakt, że Sokrates i Hippokrates rozmawiali na jakiś temat, a następnie zatrzymali się przed drzwiami domostwa Kaliasa, by zakończyć rozpoczętą wcześniej rozmowę. W tej lakonicznej informacji Platon wskazuje na metodę prowadzenia rozważań przez Sokratesa, który nie wygłasza wykładu poświęconego danemu zagadnieniu, lecz stara się poprzez dyskusję zastanowić się nad daną sprawą

<sup>24</sup> Cf. Turasiewicz (1983: 14–16).

<sup>25</sup> O wysokim statusie majątkowym Kaliasa, jak zauważa Adam (1971: 98), świadczy również fakt, że w jego domu eunuch był odźwiernym, co było zjawiskiem dość rzadkim i wskazywało na zamożność gospodarza.

wspólnie z drugą osobą tak, by wypracować razem jakieś stanowisko. Rutherford (1995: 125) zwraca uwagę na podobieństwo scenki pod drzwiami domu Kaliasa do innych dialogów Platona, w których również spotykamy opinię, że dyskusji nie należy porzucać niedokończonej, na przykład w *Uczcie* podobnie zachowuje się Sokrates w momencie, gdy prowadzi rozmowę sam ze sobą: zamiast wejść do domu Agatona, zatrzymuje się przed drzwiami jego sąsiada, ponieważ musi swoje rozmyślenia doprowadzić do końca (*Symp.* 175a i nast.). Sokrates zatem, jak dowiadujemy się z Platońskich dialogów, miał w zwyczaju prowadzić swe rozważania aż do momentu, w którym uznał, że może je przerwać, ponieważ znalazł rozwiązanie interesującej go kwestii. Ten zwyczaj Sokratesa w dobitny sposób podkreśla Alkibiades w końcowej części wspomnianej *Uczty*, w słynnej pochwalie swego mistrza wygłoszonej w obecności gości Agatona (*Symp.* 220c–d). Choć opis zachowania Sokratesa przedstawiony przez Alkibiadesa jest niewątpliwie pełen przesady, trudno bowiem uznać za prawdziwe, by człowiek mógł wytrzymać dobę stojąc w jednym miejscu i rozmyślając, to jednak w plastyczny sposób oddaje umiejętność filozofa prowadzenia rozmyślań bez względu na miejsce i okoliczności, aż do osiągnięcia satysfakcjonującego go rozstrzygnięcia. Capra (2001: 42–43) natomiast, doszukując się podobieństw między *Ucztą* a *Protagorasem* Platona zauważa, że w obydwu dialogach mamy sceny rozgrywające się przed drzwiami, będące w stosunku do siebie w opozycji: dom Agatona stoi otworem, a Sokrates, który zwleka z wejściem, zatopiony w myślach, jest kilkakrotnie zapraszany do środka, podczas gdy dom Kaliasa wydaje się wrogi, a Sokrates udaje się tam niechętnie. Trudno nie zgodzić się ze spostrzeżeniami Capry, poza ostatnim, a mianowicie okazywaną przez Sokratesa niechęcią, która, moim zdaniem, nie znajduje odzwierciedlenia w tekście Platońskiego dialogu. Filozof bowiem nie próbuje odwieść Hippokratesa od spotkania z Protagorasem w domu Kaliasa, lecz zaleca daleko posuniętą ostrożność zawsze, gdy w grę wchodzi powierzenie naszej duszy osobie nieznaney.

Sokrates z Hippokratesem przystanęli zatem w przedsionku, aby zakończyć wcześniejszą rozmowę, lecz gdy zapukali, prawdopodobnie metalową kołatką, ponieważ drzwi wejściowe do domów ateńskich – ἀλλεῖος θύρα były w nią zaopatrzone<sup>26</sup>, nie zostali wpuszczeni. Sokrates domyśla się, że podsłuchano ich i przez pomyłkę wzięto za sofistów, do których niewolnik musiał odczuwać niechęć z powodu ich częstych wizyt w domu jego pana, jak wynika z komentarza narratora: „Otóż mam wrażenie, że odźwierny, eunuch jakiś, podsłuchał nas, a zdaje się, że dla mnogości sofistów patrzył krzywo na wszystkich gości domu” (*Prot.* 314 c–d). Sokrates jako uczestnik tego zdarzenia nie mógł wiedzieć o tym, co robi i myśli odźwierny, ani znać liczby gości Kaliasa, lecz jako narrator, który zna wszelkie szczegóły, może przekazać czytelnikowi informacje na temat relacjonowanych zdarzeń.

<sup>26</sup> Metalowe kołatki zostały odnalezione podczas wykopalisk prowadzonych na terenie Olinu, jedna z nich ma kształt kulisty z wyrzeźbioną głową lwa, w którego pyszczku znajduje się kółko (cf. Connolly, Dodge 1998: 49).

Dochodzi do dość zabawnej sceny, w której Sokrates siłuje się z zamykanymi mu przed nosem drzwiami i próbuje wytłumaczyć, że ani on ani Hippokrates nie są sofistami, lecz pragną tylko zobaczyć się z Protagorasem. Po takim wytłumaczeniu odzwierny daje się przekonać i wpuszcza przybyszów do środka. Platon konstruując scenę rozgrywającą się u drzwi domu Kaliasa zostawał, jak można przypuszczać, pod wrażeniem komedii<sup>27</sup>. Platon zaprezentował w pełni swoje poczucie humoru, budując scenę przedstawiającą Sokratesa i Hippokratesa u drzwi domu Kaliasa, która, zdaniem Stelli (1932: 452), przywodzi na myśl scenę rozgrywającą się przed drzwiami w komedii Arystofanesa p.t. *Chmury* (w. 131 i nast.), jednakże autorka nie omawia bliżej wspomnianych scen. W obydwu scenkach drzwi „stanowią przeszkodę dla ewentualnego intruza”, używając określenia Borowskiej (1995: 35). Autorka użyła tego sformułowania w odniesieniu do komedii Menandra, jednakże można je odnieść także do roli, jaką pełnią drzwi wejściowe w domu Kaliasa w Platońskim *Protagorasie*, a tym bardziej do ich funkcji w komedii Arystofanesa, bowiem sceny dobijania się do drzwi stanowią spadek po komedii starej, jak pisze Łanowski (1981: XXVI), a motyw ten nie uległ z pewnością gwałtownym przemianom i w utworach Arystofanesa oraz jego następców pełnił podobną rolę. W Arystofanejskich *Chmurach* widzimy Strepsjadesa, gdy dobija się do drzwi „myślarni” Sokratesa, za co spotyka go ostra połajanka ze strony jednego z uczniów myśliciela, któremu ośmielił się zakłócić spokój. Strepsjades swoim głośnym zachowaniem spowodował „poronienie” myśli przez Sokratesa, a uczeń łagodnie i okazuje niefortunnemu przybyszowi nieco więcej życzliwości dopiero w chwili, gdy dowiaduje się, że ten zamierza pobierać nauki u Sokratesa (w. 132–142):

Strepsjades

(...) *Hej, chłopcze! Chłopaczku!*

Uczeń I

(otwierając)

*Idź do cholery! Kto tam do drzwi stuka?*

Strepsjades

*Ja, syn Fejdona, Strepsjades z Kikimny.*

Uczeń I

*Dureń, na Zeusa! I po co tak głośno*

*Walisz do bramy, bez zastanowienia?*

*Spowodowałeś poronienie myśli.*

Strepsjades

*Przebacz mi, mieszkam tak daleko – na wsi.*

*Powiedźże, co to za myśl poroniona?*

<sup>27</sup> Na rodowód komediowy scen rozgrywających się przed drzwiami wskazują m. in. Stella (1932: 452), Borowska (1995: 35) i Capra (2001: 47), który analizuje powiązania Platońskiego *Protagorasa* z komedią attycką. Na temat znaczenia sceny przed drzwiami w komedii attyckiej cf. zwięzły wywód Borowskiej (1995: 35–38).

## Uczeń I

*Tego nie wolno znać innym, prócz uczniów.*

## Strepsjades

*Więc gadaj śmiało, bo ja tu przychodzę,  
By zostać uczniem w tej waszej myślarni.*

## Uczeń I

*Powiem. Pamiętaj, że to tajemnica.(...)<sup>28</sup>*

U Platona zastajemy sytuację odwrotną, bowiem przybyszem jest Sokrates wraz ze swoim młodym przyjacielem Hippokratesem, który pragnie pobierać nauki u Protagorasa, natomiast rolę „myślarni” odgrywa dom Kaliasa, gdzie znaleźli schronienie najwybitniejsi przedstawiciele ruchu sofistycznego. W Platońskim *Protagorasie* również przychodzący goście, Sokrates z Hippokratesem, spotykają się z nieprzychylnym przyjęciem ze strony odźwiernego, który nie chce ich wpuścić z powodu zabawnego nieporozumienia, swoistego *qui pro quo*, wynikającego z faktu, że wziął on przybyszów za zawodowych sofistów, pragnących znaleźć gościnę u bogatego Ateńczyka, a nie za osoby prywatne, które przyszły na spotkanie z mędrkami. To nieporozumienie wypada tym zabawniej, jeśli uświadomimy sobie, że wcześniej Sokrates surowo ocenił sofistów porównując ich do kupców handlujących wiedzą, a teraz sam został potraktowany jak jeden z nich. Po wyjaśnieniu celu wizyty, para przyjaciół zostaje w końcu wpuszczona do środka. Zanim jednak do tego dojdzie, spotka ją jeszcze jedna nieprzyjemność – niewolnik dopiero co uchylone drzwi zatrzaskuje im przed nosem.

Platon niewątpliwie wykorzystuje, jak mieliśmy okazję to zaobserwować, pewne motywy i sceny z komedii, jednakże należy podkreślić, że nie wprowadza ich do swoich dialogów w sposób mechaniczny, lecz dokonuje adaptacji, dostosowując je do potrzeb utworu. Tego samego zdania jest Stella (1932: 453), która uważa, że Platon nie posługuje się żadnym schematem przy budowaniu scen, lecz tworzy je z dużym talentem i swobodą, dając dowód swej oryginalności jako pisarz. W planie dialogu scena przed drzwiami domu Kaliasa stanowi paralelę dla wcześniejszej sceny rozgrywającej się przed wejściem do domu Sokratesa, aczkolwiek przebieg obydwu scen i okoliczności, w jakich się rozgrywają, są zupełnie inne. W domu Sokratesa drzwi nie stanowią żadnej przeszkody, jakby nie było wyraźnej granicy między domostwem filozofa a światem zewnętrznym: ktoś z domowników po prostu otwiera je, mimo że jest jeszcze noc, a gość nie zważając, na mieszkańców krzyczy i dobija się z całej siły. Natomiast w przypadku domu Kaliasa stanowią przeszkodę trudną do pokonania dla zjawiających się gości dzięki osobie odźwiernego. Jego gwałtowna reakcja oraz nie mile i pełne niechęci powitanie, skierowane do naszych bohaterów – „Oho, powiada, sofisci jacyś; pan nie ma czasu” (*Prot.* 315d) – wskazuje, że w domu Kaliasa znaleźli

<sup>28</sup> Cytat z Arystofanesa podany jest w tłumaczeniu Ławińskiej-Tyszkowskiej (Arystofanes 1991).



gościńcę znani sofisci, lecz oprócz osób powszechnie cenionych, do których grona należy niewątpliwie Protagoras, znalazło tu schronienie wielu przypadkowych wędrowców, wykorzystujących nadarzającą się okazję, by wstąpić do domu możnego Ateńczyka i znaleźć wygodną przystań pośród zamieszania i zgiełku wywołanego wizytą sławnych gości.

Nie tylko sama scena przed drzwiami jako element struktury dramatu została zaczerpnięta ze świata teatru, ale, jak wskazują fragmenty z niezachowanej komedii Eupolisa p.t. *Pochlebcy* (Κόλοακες) wystawionej w 421 r. p.n.e., Platon pisząc swego *Protagorasa*, mógł się inspirować w wyborze miejsca i głównych bohaterów akcją wspomnianego utworu komediowego, która podobnie jak w Platońskim dialogu, rozgrywała się w domu Kaliasa<sup>29</sup>. Biorą w niej udział sławni sofisci z Protagorasem na czele, których opis znajdziemy w następnej scenie. Scena rozgrywająca się przed drzwiami domu Kaliasa odznacza się dynamizmem, znajdującym wyraz nie tylko w pełnej humoru wymianie zdań między odźwiernym a Sokratesem, lecz także, używając określenia z dziedziny teatru, w ruchu scenicznym, który w tak plastyczny sposób oddaje Sokrates – narrator w swojej relacji, że bez trudu możemy wyobrazić sobie zdenerwowanego służącego oraz Sokratesa i Hippokratesa w roli niefortunnych gości dobijających się do drzwi i prowadzących pertraktacje z odźwiernym. Omawiana scena to nie tylko zabawa komediową formą, lecz również istotny fragment literackiej układanki, jaką tworzy Platon. W planie akcji jest to bowiem kolejne zdarzenie, które przygotowuje czytelnika na spotkanie z sofistami, stanowiąc miłą rozrywkę po długiej i utrzymanej w dość poważnym tonie rozmowie Sokratesa z Hippokratesem. Na poziomie treści natomiast passus ten wzbogaca wiedzę czytelnika o stosunku Ateńczyków do przybywających do ich *polis* sofistów: obok entuzjazmu Hippokratesa i Znajomego oraz jego towarzyszy z początkowej partii dialogu, ostrożności i dystansu Sokratesa, przedstawiciele sofistyki budzą także niechęć, wyrażoną w niebudzący wątpliwości sposób przez odźwiernego. I choć powody, dla których niewolnik Kaliasa nie darzy wędrownych nauczycieli sympatią, są podane, zgodnie z komediową konwencją sceny, w sposób zabawny (nowi goście pana domu oznaczają przede wszystkim więcej pracy dla służby), to trudno nie odnieść wrażenia, że jego niechęć nie jest tylko indywidualnym rysem postaci odźwiernego, lecz obrazuje nastawienie części ateńskiego społeczeństwa do reprezentantów ruchu sofistycznego.

### **W krużganku domu Kaliasa – sofisci i ich słuchacze (*Prot.* 314e–316a)**

Po wejściu do domu Kaliasa oczom Sokratesa i Hippokratesa ukazał się interesujący widok, który na dłuższą chwilę zajął ich uwagę. Na pierwszym planie znaleźli się trzej wybitni sofisci, którzy w owym czasie cieszyli się niewątpliwie

---

<sup>29</sup> W sposób bardziej szczegółowy zagadnienie relacji między *Pochlebcami* Eupolisa a *Protagorasem* Platona omówiłam w artykułach: Pawlak (1996: 277–283) i Głodowska (2013: 17–18).

największą sławą. Obok Protagorasa, którego tak bardzo pragnął poznać Hipokrates, oczom wchodzących gości ukazali się ponadto Hippiasz i Prodikos, i na tych trzech postaciach skupił swą uwagę Sokrates. Jednakże narrator nie wymienia od razu wszystkich gości, lecz przedstawia trzy scenki, w których główne role grają sofisci, a statystami są ich słuchacze, rozpoczynając ich prezentację od Protagorasa. Na terenie Attyki nie odnaleziono śladów bogatych domostw, a do takich niewątpliwie należał dom Kaliasa, a właściwie jego ojca, Hipponika, ponieważ, jak przekonuje Nails (2002: 68), jeśli datować akcję Platońskiego dialogu na ok. 433/432 r. p.n.e., to Kalias ma dwadzieścia kilka lat, mieszka jeszcze w domu swego ojca, z którego rąk przejął niedawno zarządzanie rodzinnym majątkiem. W naszej rekonstrukcji musimy się więc odwołać, zdaniem Flacelière'a (1985: 22) i Bernhard (1991: 71), do wykopalisk w Olincie położonym na półwyspie Chalkidyckim. Drzwi wejściowe – θύρα prowadziły do przedsionka – πρόθυρον, który wychodził na dziedziniec – αὐλή. Właśnie z tego miejsca Sokrates z Hipokratesem mogli ogarnąć wzrokiem całe pomieszczenie, które musiało być dość obszerne, skoro mogli się tam pomieścić trzy dość liczne grupy ludzi.

Protagoras przechadzał się po dziedzińcu, a po jego bokach znajdowali się przybyli do domu Kaliasa goście. Z jednej strony sławnego sofisty kroczył sam Kalias<sup>30</sup> i jego przyrodni brat Paralos<sup>31</sup>, syn Peryklesa oraz Charmides, wuj Platona<sup>32</sup>, z drugiej zaś strony szli drugi syn Peryklesa, Ksantippos, oraz bliżej nieznanego Filippides<sup>33</sup> i Antimojros z Mend, o którym wiemy tylko, że, jak podaje narrator dialogu, „największą sławą cieszy się spośród uczniów Protagorasa i zawodowo się uczy jako przyszły sofista” (*Prot.* 315a). Obok osób znanych Sokratesowi i wymienionych z imienia w otoczeniu Protagorasa znajdują się także osoby mu nieznane, prawdopodobnie pochodzące z innych miast, a przybyłe do Aten w ślad za Protagorasem, który niczym Orfeusz uwodzi swoich słuchaczy. Sokrates rozbudowuje swoje porównanie, dodając informacje na temat ruchu scenicznego, bowiem sofista i towarzyszący mu goście przypominają mu chór z utworów dramatycznych, który tak jakby miał wcześniej przygotowany i przeciwiczony układ choreograficzny, dba o to, aby odpowiednio się ustawić przy zmianie kierunku ruchu, nie wywołując zamieszania. Trzeba jednakże zauważyć, że jest to chór niezwykle, ponieważ, jak wynika z opisu Sokratesa – narratora, wydaje się niemy w swym oczarowaniu głosem Protagorasa (*Prot.* 315a). W stworzeniu tak plastycznego i pełnego dynamiki opisu zapewne pomogło Platonowi jego doświadczenie teatralnego widza, musiał bowiem przyglądać się dramatom wystawianym

<sup>30</sup> Cf. biogram Kaliasa wzbogacony o zwięzłe omówienie literackich wzmianek i inskrypcji odnoszących się do słynnego ateńskiego bogacza Nails (2002: 68–74).

<sup>31</sup> Cf. Nails (2002: 216–217).

<sup>32</sup> Wspomnianego Charmidesa uczynił Platon tytułowym bohaterem jednego ze swych dialogów, drugiego zaś swego wuja, Krytiasa, wprowadza jako rozmówcę do dialogu pt. *Charmides*. A Antyfonta, przyrodniego brata Platona spotykamy w *Parmenidesie*. Cf. także Nails (2002).

<sup>33</sup> Cf. krótką wzmiankę u Nails (2002: 238).



na ateńskiej scenie, co znalazło niejednokrotnie wyraz w jego twórczości, także w omawianej scenie. Jest rzeczą prawdopodobną, że ruch sceniczny będący jednym z elementów inscenizacji<sup>34</sup>, podsunął Platonowi myśl stworzenia równie dynamicznej sceny w swym dialogu, bowiem, podobnie jak w antycznym dramacie, również w Platońskim *Protagorasie* tytułowy bohater kroczy, jak koryfeusz, w środku pierwszego rzędu, a po obu jego stronach, w roli *parastatoi*, inni ważni goście Kaliasa, wymienieni z imienia. Cały układ uzupełniają postacie nieme i bliżej nieznanne, podobnie jak milczący *choreutai* w dramacie, co sugeruje, zdaniem Kocura (2001: 88), jeden z fragmentów komedii *Menandra* (fragm. 153 Korte). Sam Sokrates – narrator opisując widzianą scenę odwołuje się do pojęć z zakresu teatru porównując Protagorasa do Orfeusza, który pełni tutaj rolę przewodnika chóru, natomiast jego słuchaczom powierza rolę chórzystów:

A skorośmy weszli do środka, właśnie Protagoras się w krąganku przechadzał, a szeregiem wraz z nim chodzili z jednej strony Kalias, syn Hipponika i brat jego przyrodni po matce, Paralos, syn Peryklesa i Charmides, syn Glaukona, a po drugiej drugi syn Peryklesa Ksantippos i Filippides, syn Filomelosa, i Antimójros z Mend, który się największą sławą cieszy spośród uczniów Protagorasa i zawodowo się uczy jako przyszły sofista. Ci zaś z towarzystwa, którzy za nim szli, po większej części wyglądali na obcych, jak to ich prowadzi za sobą Protagoras z każdego miasta, przez które przeszedł, czarem głosu uwodząc jak Orfeusz, a ci za głosem idą – oczarowani. A było też i kilku z naszych w tym chórze (*Prot.* 314e–315a).

O wpływie zaś Protagorasa na słuchaczy świadczy harmonia, z jaką się poruszają, aczkolwiek precyzja ich ruchów, oddana z dużą dokładnością przez Sokratesa, przypomina raczej karne wojsko niż rozentuzjzmowanych wielbicieli talentu Protagorasa, otaczających swego mistrza:

Kiedym tak na ten chór patrzył, najwięcej mi się to podobało, jak oni się pięknie wystrzegali, żeby nigdy na drodze nie stanąć przed nosem Protagorasowi, tylko, skoro on sam zawracał i ci, co obok niego szli, wówczas się ci słuchacze jakoś tak ładnie i w porządku rozstępowali na tę i na tamą stronę i w kółko zachodząc, zawsze się za jego plecami ustawiali bardzo pięknie (*Prot.* 315b).

Scena przedstawiająca Protagorasa i jego słuchaczy, choć w Platońskim dialogu została oddana w warstwie komentarza narratora, to jednak ma charakter dramatyczny, ponieważ została nakreślona w tak sugestywny sposób, że czytelnik ma wrażenie jakby rozgrywała się na jego oczach. Inna jest jednak funkcja chóru w dialogu Platona w porównaniu z jego rolą w tragedii. W omawianej scenie Platońskiego *Protagorasa* chór, wspomniany przez narratora, jest tylko biernym uczestnikiem wydarzeń, stanowiąc tło, aczkolwiek w dalszej części dialogu niektórzy z jego członków włączają się do rozmowy. Należy więc postawić sobie pytanie, dlaczego Platon poświęcił tyle uwagi na przedstawienie Protagorasa i grona

<sup>34</sup> Na temat ruchu scenicznego *cf.* Taplin (2004: 56–125) i Kocur (2001: 86–94, 178–181).

jego słuchaczy. Uważam, że miało to służyć dwóm celom: ukazując grono zgromadzone wokół sofisty z Abdery chciał wskazać na sławę, jaką się on cieszy nie tylko w Atenach, lecz w całej Helladzie, skoro jego entuzjaści wędrują za nim i pojawiają się wszędzie tam, gdzie ich mistrz. Z drugiej zaś strony Platon, wymieniając osoby przysłuchujące się Protagorasowi dla podniesienia swego wykształcenia oraz Antimojrosa pragnącego, dzięki nauce u sofisty, stać się także zawodowym nauczycielem, chce wskazać na cel pobieranych lekcji. A można uczyć się, jak wynika z wcześniejszej rozmowy Sokratesa z Hippokratesem, dla zdobycia ogólnego wykształcenia, bądź dla zdobycia zawodu, aby w przyszłości wejść do grona sofistów. Wskazując na intencje i zamiary słuchaczy Protagorasa, autor nawiązuje do porannej rozmowy Sokratesa z jego młodym przyjacielem, łącząc ją w umiejętny sposób z wydarzeniami w domu Kaliasa. Platon wiele miejsca poświęca słuchaczom Protagorasa, do których zaliczają się także znane w Atenach postaci, wymieniając niektóre z nich z imienia, np. synów Peryklesa, ponieważ właśnie do dzieci sławnych i zasłużonych dla Aten obywateli odwoła się Sokrates w dalszej części dialogu, zastanawiając się nad naturą *arete* i możliwością przekazania jej swym potomkom oraz wskaże na przykład Peryklesa, który nie potrafił przekazać swoim synom cechującej go „dzielności” (*Prot.* 319e–320a).

Scena ta jest pełna dynamizmu, co służy niewątpliwie ożywieniu relacji Sokratesa, a poprzez przywołanie wcześniej zasygnalizowanych tematów, które następnie zostaną rozwinięte w rozmowie Sokratesa z Protagorasem, tworzy doskonałe połączenie części wprowadzającej z właściwą częścią dialogu, czyli relacją ze spotkania Sokratesa z sofistami. Omawiana scenka stanowi zatem ważny element kompozycji utworu, łącząc wcześniejszą rozmowę Sokratesa z Hippokratesem z właściwą akcją, rozgrywającą się w domu Kaliasa, a jednocześnie funkcję psychologiczną, ożywiając uwagę czytelnika i kierując ją na tytułowego bohatera – Protagorasa. Platon, zamieszczając wzmianki na temat uczniów i słuchaczy Protagorasa oraz ich oczekiwań, co do nauki pobieranej u mistrza – ἐπὶ τέχνῃ lub ἐπὶ παιδείᾳ – tworzy misterną sieć powiązań łączących poszczególne postaci i stopniowo odkrywając temat rozmowy Sokratesa z Protagorasem, wprowadza czytelnika w krąg zagadnień związanych z edukacją młodzieży, które zapowiedziała już rozmowa Sokratesa z Hippokratesem.

Wzrok Sokratesa przenosi się następnie na Hippiasza z Elidy, siedzącego naprzeciw wejścia na fotelu – προστώω ἐν θρονῷ (*Prot.* 315c). Rozpoczyna opis sofisty od przywołania słów Homera odnoszących się do Heraklesa (*Od.* XI, 601), których jednak nie cytuje dosłownie, lecz parafrazuje, odpowiednio dostosowując do potrzeb swej wypowiedzi, w *Odysei* bowiem czytamy: τὸν δὲ μετ' εἰσενόησα βῆτην Ἑρακλείην, natomiast Sokrates cytuje początek, wprowadzając imię sofisty zamiast mitycznego bohatera: τὸν δὲ μετ' εἰσενόησα, ἔφη Ὀμήρος, Ἴππίαν τὸν Ἥλείον (*Prot.* 315c 1–2). Jak zauważa Adam (1971: 100), nie można znaleźć podobieństwa między Heraklesem a Hippiaszem. Jeśli mielibyśmy doszukiwać się pewnych cech wspólnych w sposobie przedstawienia sofisty w Platońskim dialogu

i któregoś z bohaterów homerowych, to w podobnych okolicznościach znajduje się Minos, który siedząc na tronie ze złotym berłem w dłoni sądzi dusze zmarłych zgromadzone wokół niego (*Od.* XI, 583–586)<sup>35</sup>. Podobną grupę tworzy Hippiasz i jego słuchacze siedzący na ławach wokół swego nauczyciela. Do grona osób przysłuchujących się wykładowi sofisty z Elidy należą: Eryksimachos<sup>36</sup>, syn Akumenosa<sup>37</sup>, Fajdros z Myrinnos<sup>38</sup>, Andros<sup>39</sup>, syn Androtiona oraz wielu innych niewymienionych przez Sokratesa z imienia. Nie wystarczy jednak czarowny głos, by przyciągnąć do siebie tak liczne grono słuchaczy, jak to miało miejsce w przypadku Protagorasa. Tutaj są zgromadzone osoby zainteresowane przedmiotem wykładu, który dotyczy astronomii. Należy zauważyć, że nie jest to już grono biernych słuchaczy, lecz przez zadawane pytania mają oni wpływ na przebieg dyskusji, pobudzając nauczyciela do przedstawienia własnego stanowiska w danej kwestii: „Widać, że coś przyrodniczego i o jakieś zjawiska napowietrzne i astronomiczne sprawy rozpytywali Hippiasza, a on na wyniosłym fotelu siedząc, każdemu z nich sprawę rozstrzygał i kolejno przechodził ich pytania” (*Prot.* 315c). Opis Hippiasza<sup>40</sup> i towarzyszących mu słuchaczy przywodzi na myśl nauczyciela i zgromadzonych w klasie uczniów, wśród których znajdziemy wiele osób znanych i pochodzących z dobrych rodzin, co wskazuje na dużą popularność sofisty wśród młodych ludzi, którzy starają się zdobyć wiedzę i, jak Hippokrates, oddają się w ręce wędrujących z miasta do miasta sofistów. Platon, podobnie jak w scenie z Protagorasem, wiele uwagi poświęcił słuchaczom Hippiasza, dobierając ich w staranny sposób. Nie bez powodu bowiem przysłuchują się sofście młodzieńcy dobrze rokujący na przyszłość, jak Fajdros czy Eryksimachos, co wskazuje na ich potrzebę i pragnienie zdobycia wiedzy oraz znalezienia właściwego nauczyciela do jej przekazania. Przed podobnym wyborem drogi dalszego kształcenia stało wówczas wielu młodych ludzi, Platon więc pragnie wskazać na jeden z istotnych ówczesnych problemów dotyczących metod przekazywania i zdobywania wiedzy.

<sup>35</sup> „Syn Zeusa, boski Minos, wpadł w oko najpierwej.

Siedzący z złotym berłem sądził on bez przerwy

Dusze zmarłych. Te stojąc, siedząc z obu boków

W bramie gmachu Aisa, słuchały wyroków” (*Od.* XI, 583–586). Cytat pochodzi z: Homer (1992).

<sup>36</sup> Eryksimachos, z zawodu lekarz występuje jako *persona dramatis* w Platońskiej *Uczcie*, gdzie wygłasza jedną z mów poświęconych Erosowi, ponieważ z racji swej profesji, jak sam się charakteryzuje posiada *ἐπιστήμη τῶν τοῦ σώματος ἐρωτικῶν πρὸς πλησμονήν* (*Symp.* 186 c); cf. także Nails (2002: 143–144).

<sup>37</sup> Akumenos znany lekarz zostaje wymieniony w *Fajdrosie* (227 a5, 268 a9, 269 a2–3) i *Uczcie* (176b) Platona. Cf. również Nails (2002: 1–2).

<sup>38</sup> Fajdros należy do głównych postaci występujących w Platońskiej *Uczcie* oraz jest tytułowym bohaterem dialogu *Fajdros*.

<sup>39</sup> Andros zostaje wspomniany w Platońskim *Gorgiaszu* (487c), gdzie, podobnie jak Kallikles, jest reprezentantem opinii, że filozofia w nadmiarze może szkodzić człowiekowi; cf. również Nails (2002: 28–29).

<sup>40</sup> Wizerunek Hippiasza w Platońskich dialogach został dokładniej omówiony w: Głodowska (2018).

Sokrates wraz z przyjacielem musiał przechadzać się przez jakiś czas po dziedzińcu, ponieważ, jak zauważa Witwicki (Platon 2005: 272), nie mógłby dostrzec wszystkich opisywanych przez siebie gości Kaliasa, stojąc w jednym miejscu. Spacerując zatem dostrzegł również Prodikosa z Keos, który zajmował jedno z pomieszczeń, niegdyś pełniące funkcję skarbcza, a teraz, jak domyśla się Sokrates – narrator, specjalnie do tego celu opróżnione i przygotowane. Wyjaśnienie to nasuwa nam przypuszczenie, że Sokrates musiał wcześniej bywać w domu Kaliasa, skoro tak dobrze orientuje się w układzie i przeznaczeniu poszczególnych pomieszczeń. Uwaga Sokratesa o przygotowaniu jednego z pokoi specjalnie na przyjazd Prodikosa wskazuje niewątpliwie na szacunek, jakim się cieszył ów sofista w domu Kaliasa, skoro gospodarz zadał sobie trud zaprowadzenia zmian koniecznych do przyjęcia liczego grona wędrownych nauczycieli i towarzyszących im słuchaczy, z drugiej zaś strony wskazuje na dużą liczbę gości, jaka zjawiała się w domu bogatego Ateńczyka i wywołała pewne zamieszanie. Postać Prodikosa przywodzi na myśl naszemu narratorowi homerowego Tantała (*Od.* XI, 582). Podobnie jak w opisie Hippiasza, Sokrates nie podaje dokładnego cytatu z Homera, lecz jego parafrazę mówiąc: καὶ μὲν δὴ καὶ Τάνταλον γε εἰσεῖδον (*Prot.* 315c). Nasuwa się oczywiście pytanie, dlaczego Prodikos wydał się Sokratesowi podobny właśnie do Tantała. Dreikopel (2005: 125–126) jest zdania, że zestawienie słynnego sofisty z Keos z Tantalem to nieporozumienie, natomiast Adam (1971: 101) uważa na podstawie opisu nieszczęść, jakie spotkały Tantała, przypominanych przez Sokratesa w *Kratylosie* (395d–e)<sup>41</sup>, że syn Zeusa i Prodikos znajdują się w równie nieszczęśliwym położeniu. Nie jest to, moim zdaniem, zgodne z treścią Platónskiego *Protagorasa*, ponieważ trudno doszukać się podobieństwa między sytuacją Tantała cierpiącego męki w Hadesie oraz Prodikosa zażywającego gościny w domu bogatego Ateńczyka. Należy raczej sądzić, że sofista ułożony na łożu i zakryty szczelnie skórą i kołdrą przywiódł Sokratesowi na myśl homerowego Tantała zanurzonego po szyję w wodzie<sup>42</sup>, tak więc podobieństwo

<sup>41</sup> „Sokrates: (...) A co do Tantała, każdy uzna, że dostał imię zgodne z naturą, jeżeli opowieści o nim są prawdziwe.

Hermogenes: Jakie opowieści?

Sokrates: Że jeszcze za życia spotkały go liczne i straszliwe nieszczęścia, przez które zginęła cała jego ojczyzna, a kiedy umarł – zawieszenie (ταλαντεία) kamienia nad głową w Hadesie. To wszystko zgadza się przedziwnie z jego imieniem, a wygląda po prostu tak, jakby ktoś chciał go nazwać dźwigającym tyle cierpienia (ταλάντατον), a ukrywając to nazwał inaczej: Τάνταλος – widocznie coś takiego ujawnia jego imię, które przypadkiem nadała mu legenda” (*Crat.* 395d–e). Powyższy cytat pochodzi z: Platon, *Kratylos* (1990).

<sup>42</sup> „Widziałem i Tantała. Staw widziałem duży,

Kędy stał zanurzony aż po samą brodę.

Choć pić chciał, nie mógł ust swych zanurzyć w tę wodę,

Bo ilekroć się schylił, by jej nabrać usty,

Tylekroć uciekała, ino się grunt pusty

Został pod nim, wysuszony przez duchy złowrogie

jest tylko zewnętrzne, nie dotyczy natomiast położenia obydwu postaci. Wokół Prodikosa zgromadzeni byli, podobnie jak przy *Protagorasie* i *Hippiaszu*, jego słuchacze, wśród których Sokrates dostrzegł Puzaniasza<sup>43</sup>, obok niego młodziutkiego Agatona<sup>44</sup>, dwóch Adejmantów: syna Kepisa<sup>45</sup> i syna Leukolofidesa oraz inne osoby, a zatem w gronie osób towarzyszących Prodikosowi również można dostrzec przedstawicieli ateńskiej arystokracji oraz postaci anonimowe, prawdopodobnie mieszkańców innych miast zwabionych do Aten sławą przybyłych tutaj sofistów. Należy zwrócić uwagę na nieco plotkarski ton, jaki przybiera Sokrates, opowiadając o Agatonie. Zdaje się go nie znać, lecz mimo panującego hałasu dosłyszał jego imię, a uroda młodzieńca oraz bliskie sąsiedztwo Puzaniasza nasuwa mu przypuszczenie, że jest jego ulubieńcem. Ta niewinna uwaga dodana do relacji wydaje się być ukłonem w stronę wścibskiego Znajomego Sokratesa, bezpośredniego adresata narracji. Trudno bowiem wyobrazić sobie, aby mistrz Platona gustował w plotkach na temat życia uczuciowego arystokratycznej elity Aten. Sokrates nie wiedział niestety, na jaki temat toczy się rozmowa w gronie sofistów z Keos, ponieważ Prodikos mówił głosem niskim, który ginął w ogólnym hałasie tak, że nie można było zrozumieć, o czym rozprawia. Narrator wyraża z tego powodu swój żal, gdyż sofista wydał mu się mądry, wręcz do boga podobny (*Prot.* 315e–316a). W słowach Sokratesa pobrzmiwa nutka zwykłej i jakże ludzkiej ironii, nie sposób bowiem uwierzyć w wyrażany przez niego smutek, gdy przypomnimy sobie, że w rozmowie z Hippokratesem porównał on sofistów do sprzedawców produktów spożywczych, którzy nie znają się na swym towarze, lecz szczerze go zachwalają.

Scena przedstawiająca trzech sławnych sofistów przynosi dość szczegółowe informacje na temat okoliczności i scenerii, w jakiej będzie się rozgrywać rozmowa Sokratesa z *Protagorasem* oraz głównych jej bohaterów. Sokrates stworzył trzy interesujące charakterystyki wędrujących nauczycieli. *Protagoras* cieszy się powszechnym szacunkiem, a otaczający go słuchacze zdają się poddawać czarowi jego głosu, jakby był nowym wcieleniem Orfeusza, co znajduje wyraz w harmonii ich ruchu, który nadaje scenie dynamizmu. Statycznością natomiast odznaczają się sceny z *Hippiaszem* i *Prodikosem*, którzy pozostają przez cały czas w tym

---

Nad nim i drzew gałęzie wisiąły rozłogie.  
Pełne jabłek rumianych, słodkich fig i gruszek,  
Toż granatów, oliwek, lecz byle staruszek  
Wspiął się, aby rękami uszczknąć owoc który,  
Wicher się zrywał, gałęzie podbijał do góry” (*Od.* XI, 598–608).

<sup>43</sup> Puzaniasz jest jedną z głównych postaci, jakie wprowadził Platon do swej *Uczty* (180 c i nast.); cf. Nails (2002: 222).

<sup>44</sup> Agaton, który po raz pierwszy odniósł zwycięstwo w agonii tragicznej w 416 r. p.n.e. podejmuje z tej okazji gości w Platońskiej *Uczcie*. Postać ateńskiego tragediopisarza została przedstawiona dokładnie w: Głodowska (2015).

<sup>45</sup> Adejmantos, syn Kepisa nie jest nam znany, natomiast drugiego z wymienionych przez Sokratesa Adejmantów, syna Leukolofidesa wspomina Ksenofont (*Hell.*, I. 4. 21); cf. Nails (2002).

samym miejscu i udzielają odpowiedzi na zadawane im pytania. Sofista z Elidy przypomina wszytkowiedzącego nauczyciela, nieco z góry patrzącego na otoczenie, który, jak można przypuszczać z przyjętej przez niego wyniosłej postawy, wygłasza swoje kwestie głosem pewnym i zdecydowanym. Niepozornie wygląda przy swych poprzednikach ostatni z przedstawianych sofistów, Prodikos z Keos, który z uwagi na wczesną porę leży jeszcze w łóżku, szczelnie zakryty i na pół śpiący rozmawia niskim głosem ze swymi słuchaczami. Należy zwrócić uwagę na różne postawy, jakie przyjmują poszczególni sofisci – Protagoras przechadza się, Hippiasz siedzi górując wyniośle nad swym otoczeniem, Prodikos zaś leży. Platon nie bez powodu tak właśnie przedstawił sofistów, bowiem przybierane przez nich pozycje uzupełniają w interesujący sposób charakterystykę postaci. Zachowanie postaci wskazuje pośrednio na cechy ich charakteru: wygłaszanie swych sądów podczas przechadzki, w ciągłym ruchu mówi nam wiele o żywym usposobieniu Protagorasa. O przekonaniu Hippiasza o swej wiedzy i pragnieniu pochwalenia się mądrością przed innymi świadczy jego wyniosłość, natomiast Prodikos nie wydaje się skory do rozmów, jest raczej ospały i zabiera głos w dyskusji, gdy ktoś go prosi o zajęcie stanowiska, podobnie jak przy okazji analizy pieśni Simonidesa, kiedy to na prośbę Sokratesa będzie zmuszony wziąć udział w dyskusji i przedstawić swą interpretację znaczenia słów poety (*Prot.* 339e–341c). Bogata charakterystyka postaci sofistów, tutaj zasygnalizowana i stopniowo wzbogacana w dalszej części dialogu, kontrastuje z dość monotonnym wyliczaniem przysłuchujących się im gości, przerwany tylko opisem Agatona. Platon wymieniając ustami Sokratesa uczestników spotkania w domu Kaliasa posłużył się trzykrotnie pewnym kompozycyjnym schematem: najpierw wymieniono z imienia znanych mieszkańców Aten, by następnie przejść do prezentacji osób bliżej nieznanych, prawdopodobnie przyjezdnych. Wprowadzane w opisie porównania sofistów do bohaterów *Odysei* Homera, zdaniem Witwickiego (Platon 2005: 271), nie mają większego znaczenia. Nie można się zgodzić z tą opinią, ponieważ porównania te nie tylko służą wzbogaceniu charakterystyki postaci, lecz także pobudzają wyobraźnię czytelnika oraz wskazują na stosunek Platona do poszczególnych przedstawicieli sofistyki: do Protagorasa i Prodikosa odnosi się z pewnym szacunkiem, jednakże niezbyt przesadnym, skoro w ich charakterystyce można doszukać się nutki ironii, natomiast Hippiasza potraktował jak zadufanego w sobie pyszałka.

### Podsumowanie

Platon niezwykle starannie opracował prolog wprowadzający do głównej części *Protagorasa*, podając szereg szczegółów dotyczących miejsca i czasu akcji, charakterystyki głównych bohaterów i postaci drugiego planu oraz zagadnień, stanowiących zasadniczą część rozważań w utworze. Prowadzi czytelnika na spotkanie ze słynnym sofistą dość długą drogą, biegnącą przez domy i ulice aten-



skie, informując przy tej okazji o wielu szczegółach, zdawałoby się zbędnych. Wszystkie elementy świata przedstawionego są jednak dokładnie przemyślane i tworzą niezwykłą atmosferę Aten V w. p.n.e., uchwyconą i zamkniętą przez filozofa w jednym z jego najbardziej interesujących dialogów. Platon stara się przygotować czytelnika na spotkanie z sofistami, próbując wskazać na problemy, jakie stwarza trudne do zdefiniowania pojęcie *sofisty* i niebezpieczeństwa, na jakie naraża się każdy, kto bez zastanowienia powierza swój los w ręce nieznanym nauczycieli. Autor dialogu tworzy szereg scen poprzedzających główne zdarzenie akcji dialogu – spotkanie Sokratesa z Protagorasem – starannie opracowanych pod względem kompozycyjnym i ściśle powiązanych ze sobą i z dalszą częścią dialogu przewijającym się w nich motywem wyboru właściwej *paidei* i odpowiedniego nauczyciela, który bezpiecznie poprowadzi ucznia przez meandry wiedzy. Scenki prologu, zabawne i poważne, stosownie do nastroju bawią czytelnika i skłaniają do refleksji. Platon odkładając w czasie relację z dyskusji, która odbyła się w domu Kaliasa, umiejętnie buduje napięcie, rozbudzając w ten sposób ciekawość czytelnika na spotkanie z tytułowym bohaterem dialogu.

### Bibliografia

- Adam, J., Adam, A.M. (1971). *Platonis Protagoras*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Arnim von, H. (1914). *Platons Jugenddialoge und die Entstehungszeit des „Phaidros“*. Leipzig.
- Bernhard, M.L. (1991). *Sztuka grecka V wieku p. n. e.* Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Borowska, M. (1995). *OIKEIA PRAGMATA. Z dziejów dramatis personae komedii greckiej następców Arystofanesa*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Capizzi, A. (1955). *Protagora. Le testimonianze e frammenti*. Firenze: Sansoni.
- Capra, A. (2001). *Agon logon: il „Protagora” di Platone tra eristica e commedia*. Milano: LED – Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto.
- Connolly, P., Dodge, H. (1998). *Antyczne miasta. Cuda architektury, życie społeczne, kulturalne i religijne*. Przeł. B. Tkaczow. Warszawa: Wydawnictwo RTW.
- Dawidowicz, T. (1986). *Narrator w diegematycznych dialogach Platona*. Maszynopis rozprawy doktorskiej. Toruń.
- Diels, H., Kranz, W. (1960). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Dreikopel, T. (2005). *Wizerunek Protagorasa z Abdery w Platońskim dialogu „Protagoras” (309a-348a)*, [w:] W. Wróblewski (red.). *W kręgu Platona i jego dialogów*. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika. 103–165.
- Flacelière, R. (1985). *Życie codzienne w Grecji za czasów Peryklesa*. Przeł. Z. Bobowicz i J. Targalski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Friedländer, P. (1930). *Die Platonischen Schriften*. Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter & Co.
- Gauss, H. (1952). *Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platos*. Bern: Herbert Lang.
- Gigon, O. (1972). *Studien zur antiken Philosophie*, Berlin–New York: Walter de Gruyter.
- Głodowska, A. (2009). *Il tempo nei dialoghi platonici („Protagora”, „Simposio”, „Fedro”)*, [w:] J. Czerwińska et al., *Kategorie i funkcje czasu w ujęciu starożytnych*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego. 117–131.

- Głodowska, A. (2013). *Dramatyczne elementy Platońskich dialogów*, [w:] Z. Głombiowska (red.), *Inter textus. Między tekstami*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego. 9–18.
- Głodowska, A. (2015). *Portret ateńskiej elity literackiej w „Uczcie” Platona*, [w:] M. Cieśluk (red.), *Elity w świecie starożytnym*. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Humanistycznego US Minierwa. 73–87.
- Głodowska, A. (2018). *Wizerunek Hippiasza z Elidy w dialogach Platona*, [w:] S. Dworacki, M. Jaworska-Wołoszyn (red.), *Filozofia w literaturze i sztuce*. Gorzów Wielkopolski: Wydawnictwo Naukowe Akademii im. Jakuba z Paradyża. 31–50.
- Hirzel, R. (1963). *Der Dialog. Ein Literaturhistorischer Versuch*. T. 1. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung.
- Homer (1992). *Odyseja*. Przeł. L. Siemiński. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo.
- Kocur, M. (2001). *Teatr antycznej Grecji*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Krońska, I. (1983). *Sokrates*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Nails, D. (2002). *The People of Plato. A Prosopography of Plato and Other Socratics*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.
- Olejarczyk, A. (2001). *Dialogi Platona – dzieło otwarte*. Wrocław: Oficyna Wydawnicza Arboretum.
- Pawlak, A. (1996). „Elementi di dramma nel *Protagora* di Platone”. *Eos* LXXXIV (Fasc. 2). 277–283.
- Plato (1901–1903). *Opera*. Recognovit brevique adnotatione critica instruit I. Burnet. Oxonii: Oxford University Press.
- Plato (1990). *Kratylos*. Przeł. Z. Brzostowska. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Platon (2005). *Dialogi*. Przeł. W. Witwicki. T. 1–2. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Reale, G. (2001). *Protagora*. Prefazione, saggio introduttivo, traduzione e note di G. Reale. Milano: Bompiani.
- Rutherford, R.B. (1995). *The Art of Plato. Ten Essays in Platonic Interpretation*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Stella, L.A. (1932). „Influssi di poesia e d’arte ellenica nell’opera di Platone”. *Historia* (VI). 433–472.
- Taplin, O. (2004). *Tragedia grecka w działaniu*. Przeł. A. Wojtasik. Kraków: Wydawnictwo Homini.
- Turasiewicz, R. (1983). *Problem antycznej ironii*. Kraków: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Tuszyńska-Maciejewska, K. (1996). *Platon a retoryka. Od krytyki do modelu*. Poznań: Wydawnictwo Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.
- Untersteiner, M. (1949). *Sofisti. Testimonianze e frammenti*. Fasc. I: *Protagora e Senadiade*. Firenze: La Nuova Italia Editrice.
- Wasilewski, M. (2013). *Protagoras z Abdery sofista i wychowawca. Studium z historii filozofii wychowania*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Wesoły, M. (2011). „*Protagoras*“ *Platona: kompozycja, rozgrywka logosów i sokratejska parodia*, [w:] A. Pacewicz (ed.), *Kolokwia Platońskie. Protagoras*. Wrocław: Polskie Forum Filozoficzne. 15–32.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. (1920). *Platon. Leben und Werke*. T. 1–2. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.



**Anna GŁODOWSKA**  
Uniwersytet Mikołaja Kopernika

**UCZTA ARYSTOTELESA  
– ANALIZA WYBRANYCH ŚWIADECTW  
I FRAGMENTÓW DIALOGU STAGIRYTY**

ARISTOTLE'S *SYMPOSIUM*  
– ANALYSIS OF SELECTED TESTIMONIES AND FRAGMENTS  
OF STAGYRITE'S DIALOGUE

Among the works of Aristotle there are also dialogues, a literary genre, represented in ancient Greek literature above all by Plato. Although Aristotelian dialogues were not preserved to our times, on the basis of mentions found in the works of other ancient authors, an image of form and content of Aristotle's dialogues may be drawn. The article aims to analyze selected testimonies and fragments concerning Aristotle's *Symposium*, and to discuss motives and topics which appear in the dialogue of Plato's pupil.

**Keywords:** Aristotelian dialogue, banquet, wine drinking, drunkenness, food, starters, dishes

Arystoteles, który przybył do Akademii Platońskiej w r. 367/366 p.n.e. jako siedemnastolatek, zapewne już na początku swego pobytu zauważył szczególny rodzaj pisarstwa uprawiany przez Platona oraz innych sokratyków i starał się ich naśladować w pierwszych próbach literackich. Choć wiedza nasza na temat dialogów Arystotelesa opiera się na wzmiankach i fragmentach, które odnajdujemy w dziełach późniejszych twórców, to jednak dzięki świadectwu Cyserona możemy, do pewnego stopnia, odtworzyć technikę pisarską stosowaną przez autora *Poetyki* w utworach dialogowych<sup>1</sup>, a więc również w odniesieniu do interesującej nas *Uczty*. Jaworska-Wołoszyn (2016: 206) wprawdzie stwierdza, że „w świetle skąpych świadectw nic nie można powiedzieć o formie literackiej arystotelesowskiego *Sympozjonu*”, lecz dodaje, że „jeżeli był to dialog, to mógł zawierać walo-

---

<sup>1</sup> Cf. Głodowska 2005: 14–15.

ry, które cenił szczególnie Cynceron”<sup>2</sup>. Należy więc zadać sobie pytanie, na jakie cechy dialogów arystotelesowskich wskazywał słynny Arpinata? Z informacji dostarczonych nam przez rzymskiego retora wynika, że Arystoteles wprowadzał siebie jako uczestnika rozmowy, a właściwą część dialogu poprzedzał przedmową. W jednym z listów do swego przyjaciela, Attyka Cynceron wspominając o swym dziele *De re publica* nadmienia, że zamierza wprowadzić wstępy do poszczególnych ksiąg, podobnie jak Arystoteles zwykł czynić w swych dialogach egzoterycznych: *in singulis libris utor prohoemiis ut Aristoteles in iis, quos ἐξωτερικουὺς<sup>3</sup> vocat* (*Ad Att.* IV, 16, 2)<sup>4</sup>. A w innym liście do Attyka dzieli się przemyśleniami na temat swego literackiego warsztatu stwierdzając, że ostatnio podąża za przykładem Arystoteles, który zwykle samemu sobie powierzał rolę głównego rozmówcy w swych dialogach: *Quae autem his temporibus scripsi Ἀριστοτελεῖον morem habent, in quo sermo ita inducitur ceterorum, ut penes ipsum sit principatus* (*Ad Att.* XIII, 19, 4). Jak się wydaje, Arystoteles był pierwszym autorem dialogów, który odważył się na to posunięcie, by samego siebie obsadzić w roli rozmówcy, zauważa Hirzel (1963: 292). Arpinata w innym miejscu swej bogatej korespondencji nadmienia z kolei (*Ad fam.* I 9, 23)<sup>5</sup>, że napisał *Aristotelio more* trzy księgi *De oratore*<sup>6</sup>. Wspomniany przez Cyncerona arystotelesowski sposób pisania polegać miał, zdaniem Hirzela (1963: 276–277), na wprowadzeniu dłuższych, następujących po sobie wypowiedzi uczestników rozmowy, które pozwalały nakreślić omawianą sprawę z dwóch różnych punktów widzenia. Tak właśnie rozumiał to sformułowanie słynny rzymski retor, o czym świadczy, zdaniem niemieckiego uczonego, *passus* z *De oratore*, w którym Cynceron wspomina, że rozwiązanie jakiejś kwestii w dialogach Arystoteles jest przedstawione w formie dłuższych przeciwstawnych mów (*De Or.* III 80)<sup>7</sup>. Pod względem formy dialog w ujęciu

<sup>2</sup> Autorka artykułu przekłada na język polski i omawia wybrane fragmenty i świadectwa dotyczące arystotelesowskiego pisma *Peri methes*, by następnie zestawić je z treścią pytań odnoszących się do picia wina i pijaństwa, zaczerpniętych z III księgi *Problemata*, zachowanych w korpusie pism Arystoteles. Niniejszy artykuł stanowi z jednej strony poszerzenie i dopełnienie publikacji Jaworskiej-Wołoszyn, a z drugiej – próbę spojrzenia na omawiane zagadnienia z nieco innej perspektywy. Moim celem jest bowiem stworzenie filologicznego komentarza do fragmentów sympotycznego dialogu Arystoteles, poszerzonego o uwagi kulturowe i genologiczne oraz obserwacje na temat intertekstualnego charakteru pisma Stagiryty.

<sup>3</sup> Na temat treści i formy pism Arystoteles określanych jako ἐξωτερικοί λόγοι *cf.* zestawienie i omówienie głównych sposobów interpretacji, które przedstawił Zanatta 2008: 26–35.

<sup>4</sup> Tekst oryginalny *Listów do Attyka* Cyncerona podają za: M.T. Cicero, ed. Teubner 1905.

<sup>5</sup> Tekst oryginalny podają za: M.T. Cicero, ed. Teubner 1923.

<sup>6</sup> *Scripsi igitur Aristotelio more, quem ad modum quidem volui, tris libros in disputatione ac dialogo “De oratore”* (*Ad fam.* I 9, 23).

<sup>7</sup> *Sin aliquis extiterit aliquando qui Aristotelio more de omnibus rebus in utramque partem possit dicere et in omni causa duas contrarias orationes praeceptis illius cognitit explicare aut hoc Arcesilae modo et Carneadi contra omne quod propositum sit disserat, quique ad eam rationem exercitationemque adiungat hunc usum moremque exercitationemque dicendi, is sit verus, is perfectus, is solus orator* (*De Or.* III 80). Tekst oryginalny podają za: M.T. Cicero, ed. Teubner 1902.

Arystotelesa stanowił zatem literacki zapis przekazywania wiedzy, rozpisanej na wypowiedzi poszczególnych uczestników rozmowy, posiadających mniejsze lub większe rozeznanie w danym temacie i reprezentujących różne punkty widzenia. Natomiast odnośnie do treści Voegelin (2011: 20–21) zauważa, że tytuły arystotelesowskich dialogów wskazują, że rozważane były w nich problemy, nad którymi zastanawiał się także Sokrates w dialogach Platona, a zatem w treści Stagiryty nawiązywał do tematyki poruszanej przez założyciela Akademii. Trudno jest obecnie określić stopień podobieństwa czy zależności między utworami dialogowymi obydwu filozofów, ale Hirzel (1963: 281–282), na podstawie analizy zachowanych fragmentów dialogów Stagiryty, dochodzi do ogólnego wniosku, że treść dialogów Platona stanowiła dla jego ucznia źródło inspiracji i punkt odniesienia dla jego własnego pisarstwa. Hirzel (1963: 273–275) podkreśla jednak, że na kształt arystotelesowskich dialogów miały wpływ nie tylko dialogi Platona, ale również okoliczności, w jakich powstały. W twórczości dialogowej Stagiryty odbijają się przemiany dokonujące się w ówczesnych Atenach w sferze nauki, podobnie jak platońskie dialogi były literackim odbiciem dyskusji prowadzonych przez Sokratesa. Wcześniej z rozmów o codziennych sprawach wyłaniały się pytania bardziej ogólne, dotyczące ludzkiego życia i otaczającej człowieka rzeczywistości, a nauka była przedmiotem zainteresowania wielu wykształconych ludzi. Z czasem natomiast zaczęto poszukiwać odpowiedzi na pytania bardziej szczegółowe, co sprawiło, że nauka stała się domeną jednostek, które uczyniły z niej swój zawód. Dialogi Platona, konkluduje Hirzel (1963: 275), przyjmują zatem formę literackiego zapisu wspólnego wysiłku myślowego rozmówców nad poruszonymi w rozmowie kwestiami, podczas gdy dialogi Arystotelesa pokazują rezultat wcześniejszych przemyśleń.

Zgodnie z nakreślonymi powyżej ogólnymi zasadami konstruowania przez Arystotelesa utworów przyjmujących formę dialogową, jak można przypuszczać, została napisana również interesująca nas *Uczta*. Laurenti (1987: 612) zauważa, że *Uczta* Arystotelesa była podobna do *Uczt*y Epikura, o której Atenajos pisze jako o sympozjonie z udziałem samych filozofów: *Epikur przedstawił wyłącznie sympozjon filozofów* (Ath. V, 177 b)<sup>8</sup>. W dialogu Stagiryty, oprócz autora, występować mieli Teofrast i Aristoksenos, jak wynika ze świadectwa Plutarcha (*Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*, 1095 e), a zatem w dialogu biorą udział uczeni, co sprawia, że w treści przeważały zapewne tematy

---

W tłumaczenie na język polski czytamy: „Jeśli zaś znalazłby się kiedyś ktoś, kto potrafiłby zwyczajem Arystotelesa o wszystkim wyrazić sąd na obydwie strony i poznawszy jego zalecenia w każdej sprawie umiałby przedstawić dwie przeciwne sobie mowy, albo też jak Arkesilaos i Karneades ułożyć argumentację przeciwko wszystkiemu, co mu się przedłoży, i który do tej metody i praktyki dołączyłby jeszcze owo doświadczenie retoryczne, zwyczaj i ćwiczenie w mówieniu, ten byłby prawdziwym, doskonałym, ba, jedynym mówcą” (*De Or.* III 80; cytuję za: Cycleron (2010)).

<sup>8</sup> Cytuję za: Atenajos (2010). Jeśli nie podano inaczej, wszystkie cytaty z Atenajosa w języku polskim będą pochodziły z tego tłumaczenia.

naukowe. Arystoteles chciał w swoisty sposób uzupełnić pracę swego nauczyciela, podając informacje dotyczące historii sympozjonu i uczt, w czasie których toczono uczone dysputy wśród słuchaczy Akademii<sup>9</sup>. *Uczta* Arystotelesa oddaje, zdaniem Laurentiego (1987: 633–634), ducha Akademii, podczas gdy platońska czerpie natchnienie z życia.

Dialog najsłynniejszego ucznia Platona miał najprawdopodobniej podwójny tytuł<sup>10</sup>. U Diogenesa Laertiosa (V, 1, 22) w wykazie pism przypisywanych Stagiryty wymieniona zostaje *Uczta*, Συμπόσιον w I księdze. Tytuł ten nie pojawia się w anonimowym katalogu pism Arystotelesa, w którym z kolei odnotowano tytuł Περί συσσιτίων ἢ περὶ συμποσίων. Należałoby go utożsamiać z tytułem wymienionym przez Diogenesa Laertiosa, ponieważ nie mamy informacji, które by wskazywały, że Arystoteles napisał więcej utworów o tematyce sympotyckiej. Natomiast Plutarch i Atenajos niejednokrotnie przytaczają cytaty pochodzące z pisma Arystotelesa p.t. Περί μέθης, czyli *O pijaństwie*, które nie zostało wymienione przez żaden ze wspomnianych wykazów dzieł Arystotelesa. Uczni badający spuściznę pisarską Arystotelesa, m.in. Rose (1889: 97), Laurenti (1987: 611–612) i Zanatta (2008: 93–94), dochodzą więc do wniosku, że Περί μέθης stanowi podtytuł *Uczty*, a zatem należy mówić o piśmie zatytułowanym *Uczta albo o pijaństwie*, Συμπόσιον ἢ περὶ μέθης. Na podstawie tytułu spodziewać się należy treści dotyczących samej uczy i pewnych tradycją utrwalonych zwyczajów związanych z sympozjonem jako zjawiskiem kulturowym i historycznym oraz refleksji na temat picia wina, co stanowiło niezwykle ważny element biesiady, nadając nazwę spotkaniu – συμπόσιον, czyli „wspólne picie”. Z interesującego nas dialogu zachowało się kilkanaście fragmentów i wzmianek, wśród których Laurenti (1987: 614 i nast.) wyróżnia dwie grupy tematyczne: fragmenty o charakterze historyczno-kulturowym i teoretycznym, czyli dotyczące kwestii związanych z sympozjonem. Przejdźmy zatem do analizy treści poszczególnych fragmentów, aby dowiedzieć się, jakie zagadnienia były przedmiotem zainteresowania Arystotelesa w jego dialogu poświęconym sympozjonowi. W niniejszym opracowaniu, ze względu na jego skromne rozmiary, zostaną omówione jedynie wybrane fragmenty, które jednak uznać można za reprezentatywne dla przedstawienia problemów stanowiących przedmiot refleksji arystotelesowskich rozmówców.

Atenajos (Ath. V, 178e–f), który jest źródłem dla fragmentu 1 w wydaniach fragmentów dialogów Arystotelesa<sup>11</sup>, powołuje się m. in. na świadectwo Stagiryty, pisząc o obyczajach związanych z przygotowaniem do sympozjonu:

<sup>9</sup> Cf. Hirzel 1963: 284–285.

<sup>10</sup> Cf. rozważania na temat tytułu utworu: Laurenti 1987: 611–612; Zanatta 2008: 93–94 i Jaworska-Wołoszyn 2016: 205–206.

<sup>11</sup> Cf. wydania: Ross 1958, Laurenti 1987: 584; Zanatta 2008: 112. W niniejszym artykule cytaty w języku greckim odnoszące się do dialogów Arystotelesa podaje za: Ross 1958.

πάντα δ' ὦν ἀκριβῆς Ὅμηρος καὶ τὸ μικρὸν τοῦτο οὐ παρέλιπε, τὸ δεῖν θεραπεύσαντα τὸ σωματίον καὶ λουσάμενον ἰέναι πρὸς τὸ δεῖπνον. ἐπὶ γοῦν τοῦ Ὀδυσσεῶς εἶπε πρὸ τῆς παρὰ Φαίαξι θοίνης ἑαυτόδιον δ' ἄρα μιν ταμίη λούσασθαι ἀνωγεν<sup>12</sup> ἐπὶ δὲ τῶν περὶ Τηλέμαχον ἑξ ῥ' ἀσαμίνθους βάντες εὐξέστας λούσαντο<sup>13</sup>. ἀπρεπὲς γὰρ ἦν, φησὶν Ἀριστοτέλης, ἥκειν εἰς τὸ συμπόσιον σὺν ἰδρώτι πολλῶ καὶ κονιορτῶ. δεῖ γὰρ τὸν χαρίεντα μῆτε ῥυπᾶν μῆτε ἀχμῆιν μῆτε βορβόρω χαίρειν καθ' Ἡράκλειτον<sup>14</sup>.

Jak zauważa autor *Uczty mędrców*, już Homer wspominał, że uczestnicy uczty powinni wykapać się zanim się na nią udadzą, i dla zobrazowania tego poglądu przywołuje przykład homerowego Odyseusza (*Od.* VIII, 449), który przed biesiadą u Feaków zażył kąpieli oraz Telemacha i syna Nestora, którzy „do łaźien myć się w wannach gładkich obaj zaszli” (*Od.* IV, 50), zanim udali się na sympozjon na zaproszenie Menelaosa. Atenajos omawiając ten zwyczaj przytacza także opinię Arystotelesa, który uważał, że nie jest w dobrym tonie pojawienie się na uczcie spoconym i pokrytym kurzem. Był to zatem dawny ogólnie przyjęty zwyczaj świadczący o dobrym wychowaniu i szacunku okazywanym gospodarzowi i współbiednikom. Jak wynika z *Uczty Platona*, przestrzegał go również Sokrates, który na co dzień nie dbał ani o swój wygląd, ani o strój. Gdy jednak został zaproszony przez Agatona na ucztę z okazji jego pierwszego zwycięstwa w agonii tragicznym, wykapał się i założył sandały, co ze zdziwieniem zauważył Apollodoros, widząc swego przyjaciela na jednej z ateńskich ulic (*Symp.* 174a). Namawiany przez Sokratesa, by wraz z nim udał się do tragediopisarza, wymawiał się, że nie został przezeń zaproszony, ale nie chciał tam iść również i z tego powodu, jak można przypuszczać, że nie przygotował się do sympozjonu zgodnie z powszechnie przyjętymi obyczajami.

Sympozjon to nie tylko wspólne rozmowy i zabawy w gronie znajomych i przyjaciół przy suto zastawionych stołach, ale także spotkanie o charakterze religijnym, któremu towarzyszy składanie ofiar bogom. Atenajos wskazując właśnie na religijny aspekt sympozjonu, wspomina o zwyczaju składania ofiary bóstwom:

ὡς εὐανθέστερον γὰρ καὶ κεχαρισμένον μᾶλλον τοῖς θεοῖς παραγγέλλει στεφανοῦσθαι τοὺς θύοντας. Ἀριστοτέλης δ' ἐν τῷ Συμποσίῳ φησὶν ὅτι οὐδὲν κολοβὸν προσφέρομεν πρὸς τοὺς θεοὺς, ἀλλὰ τέλεια καὶ ὅλα: τὸ δὲ πλήρες τέλειόν ἐστι, τὸ δὲ στέφειν

<sup>12</sup> *Od.* VIII, 449.

<sup>13</sup> *Od.* IV, 48.

<sup>14</sup> „Homer, ponieważ był dokładny we wszystkim, nie pominął nawet tej drobnej kwestii, że należy zatroszczyć się o swoje ciało i wziąć kąpiel, zanim człowiek uda się na ucztę. I na przykład odnośnie do Odyseusza przed ucztą u Feaków powiedział: „weszła klucznicza, sprasza gościa do kąpieli ciepłej w wannie”, a o Telemachu i jego towarzyszu: „do łaźien myć się w wannach gładkich obaj zaszli”. Rzeczą doprawdy niestosowną, jak mówi Arystoteles, jest przybycie na ucztę spoconym i pokrytym kurzem, ponieważ nie wypada, aby człowiek elegancki był niechlujny, brudny czy uwalany błotem, zgodnie z opinią Heraklita (*Ath.* V 178e–f, tłum. własne, z wyjątkiem cytatów z Homera, które pochodzą z: Homer (1992)).

πλήρως ἴνα σημαίνει. Ὅμηρος ‘κοῦροι δὲ κρητῆρας ἐπεστέψαντο ποτοῖο’<sup>15</sup> καὶ ‘ἄλλα θεὸς μορφήν ἔπεσι στέφει’<sup>16</sup>. τοὺς γὰρ αὖ τὴν ὄψιν ἀμόρφους, φησὶν, ἀναπληροῖ ἢ τοῦ λέγειν πιθανότης· ἔοικεν οὖν ὁ στέφανος τοῦτο ποιεῖν βούλεσθαι. διὸ καὶ περὶ τὰ πένθη τοῦναντίον παρασκευάζομεν· ὁμοπαθεία γὰρ τοῦ κεκμηκότος κολοβοῦμεν ἡμᾶς αὐτοὺς τῇ τε κούρᾳ τῶν τριχῶν καὶ τῇ τῶν στεφάνων ἀφαιρέσει (Ath. XV, 674e–675a; Ross fr. 2)<sup>17</sup>.

Przywołuje zalecenie Safony, która uważała, że nałożenie wieńca na głowy ofiarników będzie miłe bóstwu, „ponieważ im bardziej coś jest ustrojone kwiatami, tym miłsze jest bogom” (Ath. XV, 674e). Atenajos powołuje się także na opinię Arystotelesa, który w *Uczcie* wskazywał na inne zastosowanie wieńców w akcie ofiarnym. Stagiryta był zdania, że należy bóstwom składać w ofierze jedynie to, co jest skończone, pełne, doskonałe i to właśnie oplecenie wieńcem jest swego rodzaju dopełnieniem ofiary, jej „ukoronowaniem”. Arystoteles nawiązuje tu, zdaniem Zanatty (2008: 100), do pierwotnego znaczenia czasownika στέφειν, który znaczył tyle co „dopełnić”, „uzupełnić”. A zatem w ujęciu Safony wieńiec na głowie osoby składającej ofiarę jest jej swoistym dopełnieniem miłym bogu, zaś według Arystotelesa swego rodzaju uzupełnienia w formie ornamentu wymaga składana ofiara, ponieważ wówczas będzie pełna i tym samym doskonała. W jednym i drugim zaleceniu, choć wieńiec ma nieco inne zastosowanie, pełni jednak taką samą funkcję: stanowi element upiększający i nadający ofierze lub ofiarnikowi doskonałości. W formie egzemplifikacji dla swych rozważań nad znaczeniem czasownika στέφειν przywołuje Atenajos dwa cytaty z Homera: „Chłopcy zwieńczyli (ἐπεστέψαντο) kraterzy napojem (Il. I, 470), a bóg wieńczy słowami (ἔπεσι στέφει)”. W przytoczonych wierszach nakładanie wieńca zostało utożsamione z napełnianiem, wypełnianiem treścią: w pierwszym przypadku chodzi o dosłowne napełnianie kraterów winem, w drugim natomiast mamy do czynienia z zastosowaniem metaforycznym tego pojęcia, a mianowicie bóstwo w swoisty sposób przyozdabia, czyli dopełnia piękna człowieka, gdy kogoś pozbawionego urody zewnętrznej obdarowuje umiejętnością przekonywania. Natomiast kiedy z powodu żałoby, konkluduje Atenajos, człowiek cierpi, nie zakłada wieńców na głowę,

<sup>15</sup> Il. I, 470.

<sup>16</sup> Od. VIII, 170.

<sup>17</sup> „[Safona – aut.] Zaleca, by ofiarnicy zakładali wieńce, ponieważ im bardziej coś ustrojone kwiatami, tym miłsze jest bogom. [f] Arystoteles w *Uczcie* mówi, że bogom nie przynosimy nic uszkodzonego, lecz rzeczy doskonałe i w całości. To zaś, co jest pełne, jest doskonałe, a wieńiec w pewien sposób symbolizuje pełnię. Homer [stwierdza]:

„Chłopcy zwieńczyli kraterzy napojem”,

i

„A bóg wieńczy tę postać słowami”.

Siła przekonywania słowem – powiada [Arystoteles] – rekompensuje niedostatki tych, którzy mają szpetny wygląd. [675] Wydaje się więc, że takie jest zadanie wieńca. Dlatego, gdy cierpimy, robimy coś przeciwnego: dzieląc smutek ze zmarłym, sami się oszpecamy obcinaniem włosów i odzucaniem wieńców (Ath. XV, 674e–675a).



lecz ścina włosy na znak smutku współodczuwanego ze zmarłym. Wieniec zatem znajduje zastosowanie w chwilach uroczystych i radosnych oraz w rytuałach religijnych związanych ze składaniem ofiar. Ze scholiów do Teokryta dowiadujemy się ponadto, że Arystoteles wskazywał również na jeszcze inne znaczenie stosowania wieńców w czasie sympozjonów: były one swoistym symbolem obfitości potraw podawanych podczas uczty (*Schol. in Theocr.* 3. 11)<sup>18</sup>. W *Uczcie* Stagiryta uczynił więc przedmiotem rozważań różne elementy stanowiące integralną część sympozjonu jako zjawiska historyczno-kulturowego oraz religijnego.

Arystoteles w swym dialogu poświęconym zagadnieniom sympotycznym zastanawiał się również nad znaczeniem pojęć związanych z tematyką biesiadną, jak zaświadcza Atenajos:

Σέλευκος δὲ τὸ παλαιὸν οὐκ εἶναι ἔθος οὔτ' οἶνον ἐπὶ πλείον οὔτ' ἄλλην ἡδυπάθειαν προσφέρεισθαι μὴ θεῶν ἕνεκα τοῦτο δρῶντας. διὸ καὶ θοίνας καὶ θαλίαις καὶ μέθαις ὠνόμαζον, τὰς μὲν ὅτι διὰ θεοῦς οἰνοῦσθαι δεῖν ὑπελάμβανον, τὰς δ' ὅτι θεῶν χάριν ἡλίζοντο καὶ συνήεσαν· τοῦτο γάρ ἐστι τὸ 'δαίτα θάλειαν'<sup>19</sup>. τὸ δὲ μεθύειν φησὶν Ἀριστοτέλης τὸ μετὰ τὸ θύειν αὐτῶ χρησθαι (*Ath.* II, 40 c – d, Ross fr. 3)<sup>20</sup>.

Autor *Uczty mędrców* przywołuje opinię Seleukosa, aleksandryjskiego gramatyka z czasów Tyberiusza, który uważał, że nie należało w dawnych czasach pić wina „w nadmiernej ilości i bez umiaru oddawać się innym przyjemnościom, chyba że czyniono tak ze względu na bogów” (*Ath.* II, 40c). W tym duchu gramatyk z Aleksandrii omawia również trzy greckie rzeczowniki odnoszące się do ucztowania i picia wina, które jego zdaniem, wiążą się z czynnościami wykonywanymi z uwagi na bogów: θοίνη sugeruje, że „trzeba pić wino ze względu na bogów”, θαλία zaś wskazuje, że uczestnicy biesiady „schodzili się i spotykali, by podobać się bogom”. Dla wyjaśnienia ostatniego z rozważanych pojęć związanych z sympozjonem, μέθη przytacza świadectwo Arystotelesa, który podając etymologię czasownika o tożsamym znaczeniu μεθύειν, „upijać się”, twierdził, że właściwie oznacza on „picie wina po złożeniu ofiar na cześć bogów”, czyli μετὰ τὸ θύειν<sup>21</sup>. Zanatta (2008: 96–97)

<sup>18</sup> Do wieńców symbolizujących obfitość spożywanych potraw być może nawiązywał zwyczaj zakładania wieńców na głowy biesiadników w czasie pierwszej części sympozjonu, czyli *deipnon*, podczas której spożywano posiłek. Później uczestnicy biesiady oddawali służącym wieńce, którymi byli udekorowani, *cf.* Węcowski 2011: 48–49.

<sup>19</sup> *Od.* III, 420.

<sup>20</sup> „Seleukos z kolei twierdzi, że dawniej nie było w zwyczaju pić wino w nadmiernej ilości i bez umiaru oddawać się innym przyjemnościom, chyba że czyniono tak ze względu na bogów. Stąd też wzięły nazwę uczty (*thoinai*), biesiady (*thaleiai*) i pijatyka (*methe*). Te pierwsze, gdyż sądzili, że trzeba pić wino przez wzgląd na bogów, drugie – ponieważ schodzili się i spotykali, by podobać się [d] bogom. Takie właśnie znaczenie ma wyrażenie „obfita uczta” (*dais thaleia*). Arystoteles podaje, że słowo *methyein* (upijać się) nawiązuje do spożywania wina po złożeniu ofiar na cześć bogów (*meta thyein*)” (*Ath.* II, 40c–d).

<sup>21</sup> Inny sposób rozumienia słów μέθη (winopicie) i μεθύειν (pić wino) przyjęła Jaworska-Wołoszyn 2016: 207, idąc za przekładem Wesołego.

zauważa, że prawdopodobnie również wyjaśnienie pozostałych dwóch pojęć zostało zaczerpnięte z Arystotelesa lub tradycji perypatetyckiej. Jest to oczywiście etymologia pozbawiona podstaw naukowych, polegająca na wyciąganiu wniosków co do wspólnego pochodzenia słów i ich znaczenia na podstawie ich podobnego brzmienia bądź występowania podobnych części składowych<sup>22</sup>.

Jak dowodzą zachowane fragmenty i wzmianki zamieszczone przez późniejszych autorów, w *Uczcie* Arystotelesa nie zabrakło również rozważań o charakterze biologiczno-medycznym dotyczących właściwości napojów alkoholowych i różnych potraw oraz ich wpływu na ludzki organizm. Apollonios (*Mirab.* 25; Ross fr. 4)<sup>23</sup>, Sekstus Empiryk (*Pyrrh. Hypot.* I, 84; Ross fr. 4)<sup>24</sup> i Diogenes Laertios (IX, 11, 18; Ross fr. 4)<sup>25</sup>, powołując się na świadectwo Arystotelesa, przytaczają niezwykle, z medycznego punktu widzenia, przykład bliżej nieznanego Androna z Argos, który miał przebyć pustynię libijską bez picia. Informacja ta u różnych autorów zostaje podana w formie bardziej zwartej lub zostaje wzbogacona o dodatkowe szczegóły, na przykład Apollonios w swych *Mirabilia* podaje za dialogiem *O pijaństwie* Arystotelesa, że wspomniany Andron z Argos, choć jadł potrawy suche i solone, to nigdy nie czuł pragnienia, nawet wędrując przez pustynię do sanktuarium Amona. Do autorów starożytnych wspominających niezwykłą cechę Androna dołącza również Atenajos, który korzystał zapewne z innej tradycji niż wcześniej wymienieni autorzy, skoro podaje zmienione imię bohatera niezwyklej historii – Andronides z Argos:

Ἄριστοτέλης δ' ἐν τῷ περὶ μέθης φησὶν ὅτι ἄλμυράς τινες προσφερόμενοι τροφὰς ἄδιψοι διέμειναν ὧν ἦν Ἀρχωνίδης ὁ Ἀργεῖος. Μάγων δὲ ὁ Καρχηδόνιος τρίς τὴν ἄνυδρον διήλθεν ἄλφιτα ξηρὰ σιτούμενος καὶ μὴ πίνων (Epit. Ath. II, 44d–e)<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> Nie użyłam pojęcia *morfem* (oznaczającego najmniejszą, niepodzielną znaczeniowo część wyrazu), aby oddać sposób myślenia o języku właściwy autorom starożytnym, którzy nie znali tego terminu, ponieważ został stworzony przez Baudouina de Courtenay i po raz pierwszy użyty prawdopodobnie w latach 1878–1880, jak podaje Nieckula 1981: 147.

<sup>23</sup> Ἄριστοτέλης δ' ἐν τῷ περὶ μέθης ἄνδρων, φησὶν, ὁ Ἀργεῖος ἐσθίων πολλὰ καὶ ἄλμυρά καὶ ξηρὰ δι' ὅλου τοῦ βίου ἄδιψος καὶ ἄποτος διετέλεσεν. ἔτι δις πορευθεὶς εἰς Ἄμμωνα διὰ τῆς ἀνύδρου ἄλφιτα ξηρὰ σιτούμενος οὐ προσηνέγκετο ὑγρὸν (Apollon. *Mirab.* 25). Arystoteles w utworze *O pijaństwie* powiada: „Andron z Argos, choć jadł wiele suchych potraw przez całe życie, doszedł do jego kresu nie pijąc i nie odczuwając pragnienia. A do tego dwa razy wybrał się do sanktuarium Amona przez pustynię i nie zabrał ze sobą niczego do picia, żywiąc się [jedynie] suchym prowiantem” (tłum. własne).

<sup>24</sup> Ἄνδρων δὲ ὁ Ἀργεῖος οὕτως ἄδιψος ἦν ὡς καὶ διὰ τῆς ἀνύδρου Λιβύης ὀδεύειν αὐτὸν μὴ ἐπιζητοῦντα ποτὸν (Sext. Emp. *Pyrrh. Hypot.* I, 84). „Andron z Argos do tego stopnia nie odczuwał pragnienia, że [nawet] wędrując przez pustynię libijską nie szukał wody do picia” (tłum. własne).

<sup>25</sup> Ἄνδρων δὲ ὁ Ἀργεῖος, ὡς φησὶν Ἄριστοτέλης, διὰ τῆς ἀνύδρου Λιβύης ὄδευεν ἄποτος (D. L. IX, 11 81). „Andron z Argos – jak mówi Arystoteles – podróżował przez całą pustynię libijską, nie pijąc wcale wody”; cytuję za: Diogenes Laertios (2004).

<sup>26</sup> „Arystoteles w dziele *O pijaństwie* mówi, że niektórzy przestają odczuwać pragnienie po spożyciu słonych pokarmów. Jednym z nich był Archonides z Argos. [e] Magon Kartagińczyk natomiast przeszedł trzy razy pustynię jedząc suchy pokarm i nic nie pijąc” (Epit. Ath. II, 44d–e).



Opowieść swą wzbogaca o jeszcze inny przykład na omawiane zjawisko braku odczuwania pragnienia przez człowieka: Kartagińczyk Magon miał przebyć trzy razy pustynię bez picia napojów, żywiąc się jedynie suchym prowiantem.

Więcej jednak uwagi poświęcił Arystoteles badaniu wpływu wina i piwa na pijących niż zjawisku braku pragnienia. Jak odnotował Atenajos (X, 447a–b; I, 34b; Ross fr. 7), Stagiryta w piśmie *Περὶ μέθης* podzielił się obserwacją, że osoby, które upiły się winem upadają na wszystkie strony albo do przodu, natomiast pijane z powodu wypicia zbyt dużej ilości piwa – upadają do tyłu:

ἀλλ' ὡς φησιν Ἀριστοτέλης ἐν τῷ περὶ μέθης, εἰς τὰ νῶτα καταπίπτουσιν οἱ τὸν κρίθινον πεπωκότες, ὃν πίνον καλοῦσι, λέγων οὕτως· ἴπλην ἴδιόν τι συμβαίνει περὶ τὰς τῶν κριθῶν, τὸ καλούμενον πίνον· ὑπὸ μὲν γὰρ τῶν λοιπῶν τε καὶ μεθυστικῶν οἱ μεθυσθέντες ἐπὶ πάντα τὰ μέρη πίπτουσι· καὶ γὰρ ἐπὶ τὰ ἄριστερά καὶ δεξιά καὶ πηγεῖς καὶ ὑπτιοί· μόνοι δὲ οἱ τῷ πίνῳ μεθυσθέντες εἰς τοῦπισω καὶ ὑπτιοὶ κλίνονται' (Ath. X, 447a–b)<sup>27</sup>.

Arystoteles nie tylko podzielił się tą obserwacją, ale, kontynuuje autor *Uczty mędrców*, próbował wskazać również przyczyny tego fenomenu: wino powoduje bowiem ból i ociężałość głowy, a piwo jest przyczyną uczucia sennaści: Ἀριστοτέλης δέ φησιν ὅτι οἱ μὲν ἀπ' οἴνου μεθυσθέντες ἐπὶ πρόσωπον φέρονται, οἱ δὲ τὸν κρίθινον πεπωκότες ἐξυπτιάζονται τὴν κεφαλὴν· ὁ μὲν γὰρ οἴνος καρηβαρικός, ὁ δὲ κρίθινος καρωτικός (Ath. I, 34b)<sup>28</sup>. Pomimo prób interpretacji opinii Arystotelesa podejmowanych przez badaczy jego dialogów<sup>29</sup>, świadectwa zawierające obserwacje Stagiryty na temat skutków spożycia różnych napojów alkoholowych są dość enigmatyczne, przez co mogą wydać się niezbyt jasne i przekonujące, a czasami wręcz można odnieść wrażenie, że stoją ze sobą w sprzeczności, jak choćby obserwacje na temat kierunku upadku osób odurzonych winem lub piwem. Należy jednak odnotować fakt, że filozof w ogóle dostrzegł i starał się wyjaśnić przyczyny odmiennego działania na ludzki organizm różnych rodzajów alkoholu, zagadnienia może błahego, ale nie dla uczonego próbującego zgłębić zagadki ludzkiego ciała.

W innym miejscu swego dialogu *O pijaństwie* Arystoteles zastanawia się nad przyczyną, dla której starsi ludzie upijają się szybciej niż młodzi. Naszym źró-

<sup>27</sup> „Jednakże, jak mówi Arystoteles w rozprawie *O pijaństwie*, na plecy upadają pijący wino jęczmienne, które zwą piwem (*pinon*). Arystoteles mówi: Ale rzecz szczególna zdarza się przy konsumpcji napoju z jęczmienia, [b] tak zwanego piwa (*pinon*). W przypadku pozostałych środków odurzających osoby mocno podchmielone upadają na wszystkie strony: i na lewy bok, i na prawy, i na twarz, i na plecy. Jedynie ci, którzy upili się piwem, padają do tyłu i leżą na wznak” (Ath. X, 447a–b).

<sup>28</sup> „Arystoteles mówi z kolei, że ci, którzy upijają się winem – upadają na twarz, ci, którzy wypili dużo piwa – przewracają się do tyłu. Wino powoduje ból głowy, napój z jęczmienia – usypia” (Ath. I, 34b).

<sup>29</sup> Cf. wnioski, do jakich doszedł Laurenti 1987: 623–625; Zanatta 2008: 107 i Jaworska-Wołoszyn 2016: 209.

dłem dla rozważań Stagiryty na temat czasu i stopnia upojenia spożywających wino jest również Atenajos:

Ἀριστοτέλης δ' ἐν τῷ περὶ μέθης φησὶν 'εἰ ὁ οἶνος μετρίως ἀφεψηθείη, πινόμενος ἦττον μεθύσκει'. τὴν γὰρ δύναμιν ἀφεψηθέντος αὐτοῦ ἀσθενεστέραν γίνεσθαι. μεθύσκονται δέ', φησιν, 'οἱ γεραίτεροι τάχιστα, δι' ὀλιγότητα καὶ ἀσθένειαν τοῦ περὶ αὐτοὺς ἐνυπάρχοντος φύσει θερμοῦ. καὶ οἱ παντελῶς δὲ νέοι τάχιον μεθύσκονται διὰ τὸ πλῆθος τοῦ ἐνυπάρχοντος θερμοῦ: τῷ γὰρ ἐκ τοῦ οἴνου προσγινομένῳ κρατοῦνται ῥαδίως. μεθύσκονται δὲ καὶ τοῖς ἀλόγοις ζῴοις ὅς μὲν σταφυλῆς στεμφύλων χορτασθέντες καὶ τὸ τῶν κοράκων καὶ τῶν κυνῶν γένος τὴν οἰνοῦτταν καλουμένην φαγόντα βοτάνην, πίθηκος δὲ καὶ ἐλέφας πίωντες οἶνον. διὸ καὶ τὰς θήρας ποιοῦνται τῶν πιθήκων καὶ τῶν κοράκων μεθυσθέντων τῶν μὲν οἴνω τῶν δὲ τῇ οἰνοῦττῃ (Ath. X, 429c–d; Ross fr. 8)<sup>30</sup>.

Zanim jednak Arystoteles przejdzie do omówienia głównego tematu, czyni ogólną uwagę dotyczącą zmiany właściwości wina pod wpływem temperatury i zauważa, że wino odpowiednio podgrzane traci nieco na swej sile oddziaływania, ponieważ ciepło, jakie powstaje w procesie podgrzewania, osłabia pierwotne właściwości substancji podgrzewanej<sup>31</sup>, a zatem wino ciepłe upija w mniejszym stopniu niż wino schłodzone. Następnie wraca do właściwego toku rozważań i konstatuje, że osoby starsze mają tendencję do szybszego upijania się niż młodsze z powodu niskiej ciepłoty ich ciała, co sprawia, że szybko absorbują ciepło zawarte w winie i wchodzą w stan upojenia. Również ludzie bardzo młodzi, kontynuuje swe obserwacje Stagiryta, upijają się z łatwością, choć przyczyna tego zjawiska jest odmienna niż w przypadku osób w starszym wieku. Ciała młodych ludzi są bowiem z natury ciepłe, gdy więc przyjmują ciepło zewnętrzne w postaci wina, dochodzi w ich organizmie do takiej kumulacji ciepła, która skutkuje stanem upojenia alkoholowego. A zatem szybkość, z jaką człowiek się upija, zależy od wieku i stanu jego organizmu oraz od relacji między ciepłem jego ciała a temperaturą spożywanego wina<sup>32</sup>. Rozważania te zostają jeszcze wzbogacone o obserwację ze świata zwierząt: zarówno stworzenia dzikie, jak i udomowione ulegają alkoholowemu odurzeniu, jeśli spożyją wytloki z winogron lub roślinę zwaną *oinoutta*, w której to nazwie daje się zauważyć obecność tego samego tematu, co w greckim słowie oznaczającym wino – οἶνος, jak zauważa Danielewicz<sup>33</sup>.

<sup>30</sup> „Aristoteles w pracy *O pijaństwie* mówi: Jeśli wino lekko podgotować, słabiej odurza przy picciu, gdyż po przegotowaniu jego moc słabnie. Osoby starsze, powiada, upijają się najszybciej z powodu szczupłości i słabości zawartego w ich organizmach ciepła. [d] Z kolei ludzie zupełnie młodzi upijają się szybciej z powodu obfitości wewnętrznego ciepła. Łatwo bowiem dają się opanować dodatkowemu ciepłu pochodzącemu z wina. Pośród nierozumnych zwierząt upijają się świnie karmione wytløkami z winogron oraz kruki i psy po zjedzeniu rośliny zwanej *oinoutta*, ponadto małpa i słoń po wypiciu wina. Dlatego urządza się nawet polowania na podchmielone małpy i kruki, te pierwsze odurzone winem, te drugie rośliną *oinoutta*” (Ath. X, 429c–d).

<sup>31</sup> Cf. Arist. *Meteor.* 3, 380b.

<sup>32</sup> Cf. także Jaworska-Wołoszyn 2016: 210.

<sup>33</sup> Atenajos 2011: 802, przyp. 275.

Arystoteles kontynuował w *Uczcie* rozważania na temat skłonności do upijania się, biorąc pod uwagę nie tylko kryterium wieku, ale również płci, jak wynika z uwag przekazanych przez Plutarcha na temat treści dialogu *O pijaństwie*:

ἐθαύμαζε δὲ Φλώρος, εἰ γεγραφὼς Ἀριστοτέλης ἐν τῷ περὶ μέθης ὅτι μάλιστα μὲν οἱ γέροντες, ἥκιστα δὲ αἱ γυναῖκες, ὑπὸ μέθης ἀλίσκονται, τὴν αἰτίαν οὐκ ἐξαιργάσατο, μηδὲν εἰωθὼς προίεσθαι τῶν τοιούτων (Plut. *Quaest. Conv.* 650a; Ross fr. 9)<sup>34</sup>.

Autor *Moraliiów* wspomina o perypatetyku Florusie, który dziwił się, że Arystoteles w piśmie poświęconym pijaństwu nie wyjaśnia, dlaczego szybciej upijają się osoby starsze i z jakiej przyczyny kobiety ulegają alkoholowemu odurzeniu w mniejszym stopniu niż mężczyźni. Wcześniejsze nasze rozważania na temat obserwacji Arystotelesa dotyczących oddziaływania wina na starszych ludzi przeczą stwierdzeniom Florusa. Na podstawie zachowanych fragmentów i świadectw odnoszących się do *Uczty* Arystotelesa trudno jednoznacznie stwierdzić, czy uwadze Florusa umknęły także passusy, opisujące wpływ wina na organizm kobiety. Nie ulega jednak wątpliwości, jak zauważa Laurenti (1987: 626), że wyjaśnienia kwestii wpływu wina na kobiety dostarczył inny uczestnik rozmów biesiadnych Plutarcha, który stwierdził, że po pierwsze ciało kobiety jest wilgotne, a zatem wypite przez nią wino ulega rozrzedzeniu i traci swe właściwości odurzające. Ponadto kobiety zwykle wypijają wino duszkiem, dlatego przepływa ono przez ich organizm równie szybko jak zostało wypite, a ponieważ nie zalega w ich ciele, nie wywołuje stanu upojenia. Nie wiemy jednak, czy Plutarch przytaczając powyższe wyjaśnienia, odwołuje się do treści interesującego nas dialogu Arystotelesa, czy też do innego pisma Stagiryty<sup>35</sup>, konkluduje Laurenti.

Wśród kwestii poruszanych przez Arystotelesa w dialogu *O pijaństwie* znaleźć można również opis odurzających właściwości wina, pozostający w ścisłym związku z jednym z głównych tematów rozważań prowadzonych przez uczestników rozmowy, czyli tytułowym pijaństwem. Jak zaświadcza Atenajos: τὸν δὲ σαμαγόρειον οἶνον καλούμενον φησιν ὁ Ἀριστοτέλης ἀπὸ τριῶν κοτυλῶν κερασθεισῶν μεθύσκειν ὑπὲρ τεσσαράκοντα ἄνδρας (Ath. X, 429f; Ross fr. 10)<sup>36</sup>, Stagiryta zapewniał, na przykład, że ok. 2/3 – 1 litra<sup>37</sup> wina nazywanego σαμαγόρειον<sup>38</sup> zmieszanego z wodą zdoła upić ponad 40 mężczyzn. Wskazy-

<sup>34</sup> „Florus dziwił się, że Arystoteles, który w dziele *O pijaństwie* napisał, że najbardziej upijają się osoby starsze, a w najmniejszym stopniu kobiety, nie podał przyczyny tego zjawiska, choć nie miał w zwyczaju porzucać tego rodzaju rozważań” (Plut. *Quaest. Conv.*, 650a, tłum. własne).

<sup>35</sup> Cf. np. Arist., *Probl.* 874a 22–29 (referencje do tekstu Arystotelesa podaję za Laurenti 2008: 626).

<sup>36</sup> „Arystoteles mówi, że trzy kotyle wina, zwanego samagorejskim, wymieszane z wodą wystarczają do oszołomienia ponad czterdziestu mężczyzn” (Ath. X, 429f).

<sup>37</sup> Cf. Atenajos 2011: 803.

<sup>38</sup> Zanatta (2008: 128) wysuwa przypuszczenie, że nazwa wina może wskazywać, że było sprzedawane na Samos.

wał również na sposoby zmniejszenia odurzających właściwości wina przez stosowanie odpowiednich naczyń oraz dodawanie do wina roślinnych wywarów. Od Atenajosa (Ath. XI, 464c–d; Ross fr. 11)<sup>39</sup> dowiadujemy się, że Arystoteles wspomina o rodyjskich naczyniach zwanych *chytrami*, które miały miły zapach<sup>40</sup>, a wino w nich podgrzane odurzało w mniejszym stopniu. Podobny efekt, jak zapewnia Stagiryta, wywołują również ziołowe mieszanki przygotowane z mirry, sitowia, kopru, szafranu, kardamonu i innych aromatycznych roślin, które, dodane do wina, zmniejszają możliwość upicia się, a ponadto osłabiają popęd seksualny, ponieważ „rozmiękcza ducha”: ὥστε καὶ τῶν ἀφροδισίων παραλύειν τὰ πνεύματα πέττον (Ath. XI, 464c).

Do wątku rozważań dotyczących sympozjonu należą natomiast informacje o charakterze językowym i obyczajowym oraz medyczo – religijnym na temat różnych potraw i produktów spożywczych serwowanych w czasie uczty<sup>41</sup>:

Ἀριστοτέλης δὲ ἐν τῷ περὶ μέθης παραπλησίως ἡμῖν δευτέρας τραπέζας ἀπαγορεύει διὰ τούτων ἄτο μὲν οὖν ὄλον διαφέρειν τράγημα βρώματος νομιστέον ὅσον ἔδεσμα τρωγαλί-ου· τοῦτο γὰρ ἀάτριον τοῦνομα τοῖς Ἑλλήσιν, ἐπεὶ ἐν τραγήμασι τὰ βρώματα παρατίθενται. διόπερ οὐ κακῶς ἔοικεν εἰπεῖν ὁ πρῶτος δευτέραν προσαγορεύσας τράπεζαν ὄντως γὰρ ἐπιδορπισμός τις ὁ τραγηματισμός ἐστί καὶ δειῖπνον ἕτερον παρατίθεται τραγήματα<sup>42</sup> (Ath. XIV, 641d–e; Ross fr. 5)<sup>42</sup>.

<sup>39</sup> καὶ Ἀριστοτέλης δὲ ἐν τῷ περὶ μέθης ἄτ ροδιακαί, φησι, ἔπροσαγορευόμεναι χυτρίδες διὰ τε τὴν ἡδονὴν εἰς τὰς μέθας παρεισφύρονται καὶ διὰ τὸ θερμαινομένης τὸν οἶνον ἦττον ποιεῖν μεθύσκειν· συμύρνης γὰρ καὶ σχοίνου καὶ τῶν τοιούτων ἐτέρων εἰς τὸ ὕδωρ ἐμβληθέντων ἔσονται, καὶ παραχεόντων εἰς τὸν οἶνον ἦττον μεθύσκουσιν. καὶ ἄλλω δὲ μέρει φγσὶν ἄτ ροδιακαὶ χυτρίδες γίνονται συμύρνης, σχοίνου, ἀνήθου, κρόκου, βαλσαμου, ἀμώμου, κινναμώμου συνεψηθέντων· ἀφ ὧν τὸ γινόμενον τῷ οἶνω παραχυθὲν οὕτω μέθας ἴστησιν, ὥστε καὶ τῶν ἀφροδισίων παραλύειν τὰ πνεύματα πέττον (Ath. XI, 464c–d). W tłumaczeniu na język polski: „[c] Również Arystoteles w utworze *O pijaństwie* mówi: Rodyjskie naczynia zwane chytrami są chętnie używane do picia wina na ucztach z powodu ich miłego zapachu, a także dlatego, że podgrzane sprawiają, iż znajdujące się w nich wino mniej upija. Gdy wrzuci się do wody mirrę, sitowie oraz inne tego rodzaju [aromatyczne rośliny], i wleje się tak ugotowaną ciecz do wina, zmniejsza ona ryzyko upojenia alkoholowego. A w innym miejscu stwierdza: Rodyjskie chytry służą do gotowania razem mirry, sitowia, kopru, szafranu, balsamu, amomon i kardamonu. Powstały w ten sposób płyn [d], dodany do wina, tak bardzo przeciwdziała upiciu się, że oddala nawet podniecenie seksualne, gdyż rozmiękcza ducha” (Ath. XI, 464c–d).

<sup>40</sup> Naczynia miały przyjemny zapach, ponieważ do gliny, z której były wyrabiane, dodawano wonne zioła (por. Ath. XI, 464b).

<sup>41</sup> Cf. także Jaworska-Wołoszyn 2016: 207–208.

<sup>42</sup> „Arystoteles w utworze *O pijaństwie* używa określenia „deuterai trapezai” w takim znaczeniu jak my. Pisze: „Ogólnie rzecz biorąc, trzeba rozróżnić deser od głównego dania (*broma*), tak samo jak i jedzenie (*edesma*) od chrupania (*trogalion*). To ostatnie określenie jest tradycyjną nazwą u Greków, gdyż podawali jedzenie do chrupania. Wydaje się więc, że nieźle postąpił ten, kto pierwszy posłużył się terminem „deuterai trapezai”. W rzeczy samej – chrupanie jest odmianą spożywania deseru, a rzeczy do chrupania są podawane jako drugie, po głównym daniu” (Ath. XIV, 641d–e).

Atenajos powołując się na słowa Arystotelesa zawarte w dialogu *O pijaństwie* mówi o różnicy między deserem – τράγημα a daniem głównym – βρώμα. Deser, czyli danie podawane po głównym posiłku było nazywane przez Arystotelesa δευτέροι τραπέζαι, czyli *drugimi stolami*. Co zatem należało podawać na deser? Platon w *Państwie* (*Rep.* 372c), na przykład, proponuje po głównym posiłku figi, groch, bób, mirtowe jagody i żółędzie zapiekane w popiele. Szczególnie figi były cenione jako owoc przynoszący człowiekowi wiele korzyści. Arystoteles zauważa w *Uczcie* (*Ps.-Jul., Ep.*, 391b–c; Ross fr. 6), że figi podawano zarówno podczas głównego posiłku jak i po nim, ponieważ mają słodki smak i pomagają strawić obfity posiłek<sup>43</sup>, a ponadto stanowią swego rodzaju „święte” antidotum na niekorzystny wpływ spożytego pokarmu na ludzki organizm<sup>44</sup>. W stwierdzeniu tym można doszukać się aluzji do wierzeń starożytnych Greków, którzy uważali figi za owoc szczególny, ponieważ pochodzą ze świętej rośliny związanej z kultem Demeter i misteriami eleuzyjskimi<sup>45</sup>.

Na podstawie analizy wybranych fragmentów i wzmianek na temat *Uczty* Arystotelesa niemożliwe jest, oczywiście, odtworzenie układu treści dialogu, ale możemy stworzyć sobie pewne wyobrażenie na temat poruszanych w rozmowie zagadnień. Jak wynika już z podwójnego tytułu, jaki najprawdopodobniej posiadał utwór Stagiryty – *Uczta albo o pijaństwie* – uwaga uczestników dialogu koncentrowała się na sympozjonie jako zjawisku charakterystycznym dla greckiej kultury, odznaczającym się określonymi obyczajami i rytuałem religijnym oraz na ściśle związanym z sympozjonem zwyczajem picia wina w gronie przyjaciół i znajomych. Rozważania na te tematy przyjmowały postać mniej lub bardziej rozbudowanych wypowiedzi o charakterze językowym, religijnym, biologiczno-medycznym i obyczajowym, ujętych w formę dialogową.

<sup>43</sup> Cf. również Jaworska-Wołoszyn 2016: 209.

<sup>44</sup> Σῦκον δὲ οὐκ αἰσθήσει μόνον ἠδὲ ἀλλὰ καὶ ἀναδόσει κρείττον ἐστι. οὗτω δὲ ἐστὶν ἀνθρώποις ὠφέλιμον ὥστε καὶ ἀλεξιφάρμακον αὐτὸ παντὸς ὀλεθρίου φαρμάκου φησὶν Ἀριστοτέλης εἶναι κἀν τοῖς δείπνοις οὐκ ἄλλου τινὸς ἢ τούτου χάριν τῶν ἐδεσμάτων προπαρατίθεσθαι τε καὶ ἐπιτραγματίζεσθαι, καθάπερ ἀντ' ἄλλης τινὸς ἀλεξήσεως ἱερὰς ταῖς τῶν βρωμάτων ἀδικίαις περιπτυσσόμενον [...] (*Ps.-Jul. Ep.* 391b–c; Ross fr. 6). „Figa ma nie tylko słodki smak, ale również korzystny wpływ na trawienie. Jest tak pożyteczna dla człowieka, że Arystoteles mówi, iż jest antidotum na zgubne działanie każdej trucizny i że właśnie z tego powodu na ucztach pojawia się zarówno przed, jak i po posiłku, podawana niejako zamiast jakiegoś innego świętego środka chroniącego przed niekorzystnym wpływem pokarmów” (tłum. własne).

<sup>45</sup> *Hiera syke*, czyli święty figowiec związany jest z misteriami eleuzyjskimi: 20 dnia miesiąca broedremion wyruszała z Aten procesja *mistów* i wieczorem docierała do Eleusis. Niesiono w niej bliżej nam nieznane święte przedmioty, przyniesione 5 dni wcześniej z Eleusis do Aten, a ci, którzy je nieśli zatrzymywali się po wyjściu z Aten właśnie koło *hiera syke* (cf. Kerényi 2004: 97–99).

**Bibliografia**

- Aristoteles (1955). *Fragmenta selecta*. Rec. W.D. Ross. Oxonii: Claredon Press.
- Atenajos (2010). *Uczta mędrców*. Przeł. K. Bartol i J. Danielewicz. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Cicero, M.T. (1902). *Opera rhetorica*, vol. 2. Rec. G. Friedrich. Lipsiae: B.G. Teubneri.
- Cicero, M.T. (1905). *Epistularum ad Atticum libros sedecim, Epistularum ad Brutum libros duos, Pseudociceronis epistulam ad Octavium*. Rec. C.F.W. Mueller. Lipsiae: B.G. Teubneri.
- Cicero, M.T. (1923). *Epistularum ad familiares libri I-IV*. Rec. H. Sjögren. Lipsiae: B.G. Teubneri.
- Cycero, M.T. (2010). *O mówcy*. Przeł. B. Awianowicz. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Diogenes Laertios (2004). *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Przeł. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski i B. Kupis. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Głodowska, A. (2005). *Starożytna teoria platońskiego dialogu*, [w:] W. Wróblewski (red.), *W kręgu Platona i jego dialogów*. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika. 9–101.
- Hirzel, R. (1963). *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch*, t. I. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung.
- Homer (1992). *Odyseja*. Przeł. L. Siemiński. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo.
- Jaworska-Wołoszyn, M. (2016). „Arystoteles zaginiony „Sympozjon” i „O winopiciu”. Treść ocalałych świadectw i fragmentów”, *Peitho/Examina Antiqua* 1 (7), 205–215.
- Kerényi, K. (2004). *Eleusis. Archetypowy obraz matki i córki*. Przeł. I. Kania. Kraków: Wydawnictwo Homini.
- Laurenti, R. (1987). W: Aristotele. *I frammenti dei dialoghi*, vol. 2. Traduzione di R. Laurenti. Napoli: Loffredo Editore.
- Nieckula, F. (1981). „Zagadnienie morfu, alomorfu, morfemu w językach fleksyjnych”. *Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Linguistica* 2, 147–164. cejsh.imc.edu.pl [data dostępu: 21.10.2019].
- Rose, V. (1886). *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*. Collegit V. Rose. Lipsiae: B.G. Teubner.
- Voegelin, E. (2011). *Arystoteles*. Przeł. M. J. Czarnecki. Warszawa: Fundacja Świętego Mikołaja.
- Węcowski, M. (2011). *Sympozjon czyli wspólne picie. Początki greckiej biesiady arystokratycznej (IX-VII wiek p.n.e.)*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa.
- Zanatta, M. (2008). W: Aristotele. *I dialoghi*. Traduzione di M. Zanatta. Milano: Bompiani.



**Orazio Antonio BOLOGNA**

Università Pontificia Salesiana

## IL DE MAGIA E LA CULTURA POPOLARE<sup>1</sup>

### DE MAGIS AND POPULAR CULTURE

The brief, but interesting, work by Apuleius constitutes a fixed point both to delineate the biography of the famous African rhetorician, a native of Madaura, and to trace a picture with quite defined outlines on the social and cultural, economic and political aspect, in which he was paying the Roman Empire in the second century aD, especially in that rich southern Mediterranean area. In this short essay the close relationship between culture and magic is highlighted. In culturally backward populations, the educated person is often referred to as a *magician*, a name which, with its semantic nuances, continues today, especially in some villages of southern Italy. So *magician*, both in the singular and in the plural, means both the educated person and those who are able to spell or predict the future.

**Keywords:** magician, magic, philosophy, Platonism, empire, principality, defixiones, gospel, philosopher.

Questa breve opera di carattere autobiografico e, soprattutto, apologetico costituisce la fonte principale, e la più attendibile, per conoscere sia la vita del celebre retore africano che il periodo nel quale Apuleio compose i suoi scritti. Il titolo completo, con il quale è concordemente trasmessa dai manoscritti, è *Pro se de magia liber*. Non poche difficoltà, invece, presentano quegli scritti, per i quali non si trova riferimento alcuno in questo libro, perché composti in epoca successiva, come le *Metamorfosi* e i *Florida*. Per queste opere non offre aiuto alcuno neppure la tarda età imperiale, che su Apuleio ha steso una inspiegabile coltre di silenzio, sebbene proprio durante quel periodo grammatici e scoliasti avessero una solerte attività e su diversi autori avessero raccolto notizie attendibili.

---

<sup>1</sup> Per il *De Magia* si è seguito il testo stabilito da Concetto Marchesi, edito nel 1914 dalla Casa tipografico-editrice a Città di Castello. Le traduzioni, ove non altrimenti indicato, sono dello scrivente.

### Brevi cenni sulla vita e le opere di Apuleio

Apuleio nacque a Madaura, una ricca e fiorente città, situata al confine tra la Numidia e la Getulia, nella provincia romana di *Africa*. La notizia si ricava dal cap. 24 del *De magia*, come il breve scritto del celebre retore africano è comunemente noto e citato:

De patria mea vero, quod eam sitam Numidiae et Gaetuliae in ipso confinio meis scriptis ostenditis, quibus mmet professus sum, cum Lolliano Avito C. V. praesente publice dissererem, Seminumidam et semigaetulum, non video quid mihi sit in ea re pudendum.

Per quanto riguarda il mio luogo di nascita, che voi avete indicato come situato al confine tra la Numidia e la Getulia, desumendolo da quegli scritti, nei quali, alla presenza del chiarissimo Lolliano Avito, in una conferenza pubblica, mi dichiarai seminumida e semigetulo, non vedo che ci sia motivo alcuno di vergogna.

La notizia è confermata ancora da un significativo brano delle *Metamorfosi*, scritto probabilmente molti anni dopo il *De magia*, quando Apuleio aveva già conseguito una certa gloria e profitti ragguardevoli negli studi, soprattutto di filosofia. Sicuro di quanto ha ormai raggiunto, in XI,27,9 il filosofo platonico scrive:

Nam sibi visus est quiete proxima, dum magno deo coronas exaptat, de eius ore, quo singulorum fata dictat, audisse mitti sibi Madurenssem, sed admodum pauerem, cui statim sua sacra deberet ministrare; nam et illi studiorum gloriam et ipsi grande compendium sua comparari prudentia.

La notte successiva, infatti, durante il sonno, gli era sembrato di appendere corone alla statua del gran dio e che questo con la sua propria bocca, che rivela i segreti del destino, gli avesse comunicato che sarebbe stato inviato un uomo proveniente da Madaura, povero in canna, ma che egli avrebbe dovuto subito iniziarlo ai misteri divini. In seguito a questo gesto provvidenziale, infatti, quegli si sarebbe procurata gloria negli studi e lui un grande profitto.

Lucio, protagonista dell'opera e comunemente identificato con l'autore, non esita a definirsi originario di Madaura, città situata all'interno della Numidia. Oltre questo scarno accenno, non a caso inserito nella parte finale, nell'opera non parla mai di sé.

Interessanti notizie di sé, sulla famiglia di Apuleio nonché sulla sua agiata posizione economica si ricavano da quanto egli stesso riferisce nei capp. 23 e 24 del *De magia*:

Quod si haec exempla nihili putas ac me non ad causam agendam verum ad censum disserendum vocasti, ne quid tu rerum mearum nescias, si tamen nescis, profitto mihi ac fratri meo relictum a patre HS XX paulo secus, idque a me longa peregrinazione et diutius studiis cerebris liberalitatibus modice imminutum. Nam et amico rum plerisque opem tuli et magisteri plurimis gratiam retuli, quorum dam etiam filias dote auxi; neque enim dubitasset equidem vel universum patrimonium impendere, ut acquirerem mihi quod maius est contemptu patrimoni

[...]. Nec hoc eo dixi, quo me patriae meae paeniteret, etsi adhuc Syfacis oppidum essemus. Quo tamen victo, ad Masinissam regem munere populi Romani oncessimus ac deinceps veteranorum militum novo conditu splendidissima colonia sumus, in qua colonia patrem habui loco principis II viralem cunctis honoribus perfunctum; cuius ego locum in illa re publica, exinde ut participare curiam coepi, nequaquam degener pari, spero, honore et exitimatione tueor.

Se questi esempi poi per te non hanno valore alcuno, e mi hai chiamato non a discutere una causa, ma a discutere della mia posizione economica, perché tu non sia all'oscuro della mia situazione, ammesso che tu non ne sia al corrente, dichiaro che a me e a mio fratello da nostro padre furono lasciati in eredità due milioni di sesterzi, o poco meno, e che questa eredità fu un poco intaccata proprio da me per i miei lunghi viaggi e dai miei continui studi nonché dai frequenti doni. Sì, perché ho aiutato gran parte dei miei amici e ho mostrato gratitudine a moltissimi miei maestri. Ad alcuni procurarti la dote per le figlie, e certamente non avrei esitato a impegnare tutto il mio patrimonio, per procurarmi, col disprezzo del patrimonio, quanto per me è molto più importante [...]. E non dico ciò, perché io provi vergogna della mia patria, anche se la nostra città fosse ancora sotto il dominio di Siface. Ma, quando questi fu sconfitto, noi per dono del popolo romano fummo concessi a Massinissa e, successivamente, in seguito a una nuova fondazione ad opera dei veterani, diventammo una colonia molto fiorente. Ivi nacque mio padre, che ebbe, in posizione preminente, la carica di duumviro, dopo aver percorso tutti gli onori; e io, fin da quando ho cominciato a partecipare alla vita della curia, conservo il suo grado sociale senza degenerare, mi auguro, godendo uguali onori e uguale stima.

Grazie alle possibilità economiche, che, come si è visto, non erano limitate, dopo aver appreso i primi rudimenti nella città natale ad opera di maestri locali, Apuleio, seguendo l'esempio dei più illustri esponenti della cultura letteraria latina, si recò a perfezionare i suoi studi ad Atene, in Grecia. Questa notizia, molto interessante per rintracciare le varie fasi della sua formazione, è contenuta in un paio di frammenti (18,15 e 20,2) contenuti nei *Florida*. Il primo è inserito in un ampio stralcio di un'orazione tenuta nel teatro di Cartagine, l'altro ripete, in un'occasione diversa, con termini più o meno identici, la stessa notizia.

Il *De magia* è per il lettore di oggi una miniera inesauribile per conoscere non solo l'ambiente socio-culturale nel quale è stato prodotto, ma anche la complessa personalità di Apuleio, il quale, nella sua inquietudine, era continuamente mosso da curiosità, perché naturalmente incline a nuove esperienze filosofiche, scientifiche e religiose. Il filosofo, per natura, non era mai pago delle acquisizioni intellettuali, che mirava ad arricchire in continuazione con nuove conoscenze ed esperienze. E l'opera rivela in modo particolare sia la sua formazione culturale nei più rinomati centri dell'Impero sia il suo carattere inquieto. In Grecia, crocevia di più culture, che vi convergevano per il terreno fecondo e l'esemplare apertura dei centri di istruzione più qualificati, fu attratto da molti culti misterici, ai quali fu certamente iniziato, come si apprende dal cap. 55:

sacrorum pleraque initia in Graecia participavi. Eorum quaedam signa et monumenta tradita mihi a sacerdotibus sedulo conservo. Nihil insolitum, nihil incognitum dico. Vel unius Liberi

paabsque tris mystae qui adestis scitis, quid domi conditum celetis et absque omnibus profanis tacite veremini. At ego, ut dixi, multiiuga sacra et plurimos ritus et varias caerimonias studio veri et officio erga deos didici.

In Grecia fui iniziato a moltissimi riti sacri. Alcuni segni e simboli di siffatti riti, che io conservo accuratamente, mi furono trasmessi dai sacerdoti. Non mi permetto di dire niente di strano, niente di misterioso. Mi rivolgo anche solo agli iniziati del padre Libero, perché voi, che siete qui presenti, sapete ciò che nascondete in casa e venerate nel silenzio, lontano da tutti i profani. Io, come dicevo, appresi culti di ogni genere e moltissimi riti e varie cerimonie col solo desiderio di conoscere la verità e per devozione verso gli dei.

L'interesse per tali esperienze rimase sempre vivo nell'animo di Apuleio: nella conclusione delle *Metamorfosi*, infatti, egli descrive l'iniziazione del protagonista ai misteri di Iside prima a Corinto e successivamente a Roma, dove non disdegna un'ulteriore consacrazione e iniziazione ai misteri di Osiride.

Alle molteplici ed esaltanti esperienze iniziatiche Apuleio seppe unire la grande e innata passione per i viaggi, che lo accumulava ai sofisti del suo tempo. Come i più celebrati sofisti, anche Apuleio girò in lungo e in largo l'impero per tenere le sue conferenze, remunerate non solo con ingenti somme di denaro, ma sovente anche con cariche e onori. Per tali motivi il Madauense non esita a recarsi ad Alessandria e, durante il lungo viaggio, si ferma prima ad Oea, dove, ospite degli Appii, suoi amici, nella basilica tiene una conferenza di grande spessore, seguita con molti applausi, e successivamente è ospite di Ponziano, vecchio compagno di studi ad Atene. Nei *Florida* si parla anche di viaggi verso le città del Mediterraneo orientale. Tra queste viene menzionata Samo e, in modo particolare, Ierapoli, celebre e popolosa città della Frigia. Pare che si sia recato anche a Roma, perché nelle *Matamorfosi* riferisce alcuni particolari della città, che potevano esser a conoscenza solo a coloro che l'avevano vista: nell'ultimo libro del romanzo, infatti, menziona Roma, come città nella quale si stava recando. La sua attività di conferenziere è confermata soprattutto dai *Florida* e da una corposa pericope de *Il mondo*, versione latina di un'operetta greca. Questo opuscolo, nel quale è contenuta la spiegazione scientifica e teologica, si trova a metà strada tra la geografia e la filosofia artistico-stoica. Per avere un'idea dei suoi interessi, presso i grammatici antichi si legge che Apuleio avesse tradotto non solo il *Fedone* e la *Repubblica* di Platone, ma anche l'*Arte aritmetica*, uno scritto di Nicomaco di Gerasa. Un'ampia e articolata conferenza, prevenuta a noi per intero e intitolata *De deo Socratis (Il demone di Socrate)*, Apuleio conferma il suo amore per il Platonismo. Ma i suoi interessi non si fermano qui, perché nei capp. 12 e ss. del *De Magia* Apuleio afferma di aver conseguito vaste conoscenze e di storia naturale e di medicina. Queste, anche se superficiali e relegate a un campo meramente erudito, mostrano da un lato gli interessi dell'Autore, dall'altro la continua ricerca di nuove e più esaltanti esperienze. Dopo il *De magia* e le *Metamorfosi* Apuleio scrisse l'*Ermagora*. Ignota è la data

di morte, che, secondo alcuni, si può collocare poco dopo il 167–168, secondo altri sarebbe da porre intorno al 190.

Per la data di nascita, invece, si può essere più precisi; e per tale definizione un punto chiave è occupato proprio dal *De magia*, composto nel 158–159, ricavata dal cap. 85, nel quale lo scrittore sostiene che Antonino Pio, al momento del processo, era ancora vivo:

Cur autem praeterita consequo, cum non sint minus acerba praesentia? Hocusque a vobis miserum istum puerum depravatum, ut matris suae epistulas quas putat amatorias pro tribunal proconsolari recitet apud virum santissimum Claudium Maximum, ante ha imperatoris Pii statuas filius matris suae pudenda exprobret stupra et amores obiectet?

Per qual motivo io lamento gli avvenimenti del passato, considerato che i presenti non sono meno dolorosi? Che questo ragazzo sventurato sia stato da voi rovinato si Da leggere ad alta voce davanti al tribunale del proconsole, davanti a una persona così onorevole come Claudio Massimo, le lettere di sua madre, che considera lettere di amore? Che davanti a queste statue dell'imperatore Pio un figlio osi rimproverare a sua madre vergognose dissolutezze e rinfacciarne gli amori?

Questa breve pericope offre interessanti spunti di riflessione: l'opera fu composta tra il 158 e il 159, sia perché l'imperatore Antonino Pio, come si è appena accennato, era ancora vivo sia perché il processo, del quale si parlerà più avanti, si svolse sotto Claudio Massimo, il quale, successore di Lolliano Avito, fu console nel 144 e, trascorsi i tredici anni, ritenuti normali nel *cursus honorum* di un cittadino romano, fu inviato come governatore della provincia d'Africa nel 157–158. Siccome Apuleio, nel cap. 95, ribadisce ancora una volta che Claudio Massimo successe a Lolliano Avito, è più che logico dedurre la data del 158–159. Si ricava ancora che le nozze con Pudentilla erano state celebrate almeno tre anni prima, vale a dire nel 155, quando la ricca vedova, come si evince dal cap. 89, si aggirava sui quarant'anni. Siccome Apuleio, all'epoca del matrimonio, era di poco più giovane di lei, la nascita dello scrittore si può agevolmente porre in un arco di tempo che va dal 120 al 125 (Alimonti 1979: 113–124). Questa supposizione è confermata anche dalla circostanza che Apuleio aveva trascorso il suo periodo di studi ad Atene con Ponziano, il più grande dei figli di Pudentilla. E questi, quando Apuleio in viaggio per Alessandria, si ferma ad Oea, ospite degli Appii, viene descritto, nel cap. 72, come un giovane già adulto e responsabile sia nei riguardi della madre, già vedova, sia dei beni di famiglia, che dovevano essere molti e appetibili da parte di loschi individui senza scrupoli.

Dopo lo scritto apologetico *Pro se de magia liber*, Apuleio scrisse le *Metamorfosi* e, con ogni probabilità, l'*Ermagora*, un altro romanzo.

La data di morte, invece, è ignota. Alcuni la pongono intorno al 167–168, altri suppongono che sia vissuto fino al 190 d.C.

### L'ambiente socio-culturale del II sec. d.C.

I brevi cenni sulla vita di Apuleio, il personaggio, che, forse, più di tutti i letterati del tempo, pone in rilievo gli aspetti caratteristici della società, richiamano l'attenzione del lettore sulla crisi e l'angoscia di un periodo a torto, probabilmente, definito tra i più felici dell'Impero Romano. Per le innumerevoli, e contrastanti, sfaccettature, trasmesse dalle acute osservazioni di Apuleio e dei coevi scrittori cristiani, il II secolo si rivela decisivo per il tramonto della vecchia cultura nonché della religione seguita dai padri e la prepotente affermazione del Cristianesimo, che in seno a una società aggredita giorno dopo giorno dai germi della corruzione sociale e morale gettava i semi della rinascita, e invitava a riflettere sulla dimensione umana in maniera completamente diversa.

Apuleio, con la sua opera, nella quale filtra l'interpretazione di una società ora idillica ora dilaniata da interessi e soprusi, non esita a mostrare nella loro realtà le diverse classi sociali, con le proprie credenze e i propri culti. Lo scrittore, senza lasciarsi suggestionare da un ideale filosofico o letterario, non esita a rappresentare in modo nitido e uniforme quali per lui fossero la vita, la cultura e i caratteri della civiltà nella quale viveva ed espletava la sua attività di apprezzato conferenziere. Edward Gibbson (Gibbson 1967: 11 ss.), nella sua monumentale opera, considera il II sec. come il migliore di tutto l'Impero Romano, perché fu, in realtà, un periodo di pace, di tranquillità, di relativo benessere e di prosperità economica che, mediante l'opera di imperatori illuminati, regnavano un po' dappertutto nell'immenso Impero Romano.

In tempi più recenti tuttavia storici più sensibili ad alcune spinte interne che serpeggiavano all'interno del tessuto sociale, hanno intravisto i sintomi di una crisi profonda, tale da porre le basi per le violente rivolte del secolo successivo. Questa pace e tranquillità apparente, nel III sec., schiude, secondo Santo Mazzarino ed Eric Robertson Dodds (Dodds: 3), un cruento periodo di lotte e dà l'avvio a una crisi economica e politica di vastissime proporzioni. L'Impero, sotto la spinta di forze centrifughe, ormai difficili da controllare, sembra soccombere sotto il peso della sua stessa grandezza. Questi sintomi, anche se non ben delineati e avvertiti nella loro dirompente drammaticità, sono già presenti nella produzione letteraria del colto e geniale cittadino di Madaura, il quale con le *Metamorfosi*, il suo scritto meritamente più importante, si rifugia in un mondo fantastico, frutto di una magia puramente immaginaria, per celare gli aspetti più tetri dell'angoscia e della crisi strisciante.

Nel *De magia* aleggiano, come sospese a mezz'aria la pace e la serenità, la sicurezza della vita e la prosperità, diffuse, almeno nell'apparenza in tutto l'Impero Romano. Pur occupando come cittadino onorato per la sua cultura un posto preminente nella società, avverte un certo malessere nella cattiveria di quanti non esitano ad accusarlo, per accaparrarsi le sue ricchezze. Ma nella provincia dell'Africa, come tutte le altre alle dipendenze da Roma, i cittadini onesti possono condurre



una vita tranquilla, perché rispettano le leggi, l'inviolabilità delle quale è assicurata dalla statua di Antonino, il *pius*, il quale con la sua effigie si costituisce garante dell'ordinamento civile e sociale. La *pietas* del *princeps* diventa ispiratrice di certezze e regola i rapporti umani all'interno di una società colta, serena e raffinata e Claudio Massimo, il proconsole, sarà il degno rappresentante del potere centrale, in grado di amministrare la giustizia. Apuleio, imbevuto di filosofia platonica, non esita a presentare il proconsole come vero politico e filosofo ideale, in grado di saper ben guidare la provincia, che gli è stata assegnata.

Nello stesso torno di tempo anche Atenagora, un apologeta cristiano, dedica la sua *Supplica per i Cristiani* agli imperatori Marco Aurelio Antonino e a Lucio Aurelio Commodo, che ritiene soprattutto filosofi. Lo scrittore cristiano è in modo particolare mosso dalla fiducia nella cultura principalmente filosofica: il *princeps* illuminato non può che mostrarsi clemente e, soprattutto, comprensivo e tollerante.

Con la presenza sul trono di un imperatore dedito alla filosofia, sembra realizzato il sogno preconizzato da Platone nella *Repubblica*, il quale designa come capi di stato i filosofi. Se si getta un rapido sguardo sugli imperatori che hanno dominato nel II sec. d.C., si incontra Adriano amante della letteratura e delle arti, attratto dai Greci e dalla civiltà ellenica; Antonino caratterizzato dalla *pietas* e Marco Aurelio educato alla filosofia, e filosofo di una certa levatura.

Seguendo l'esempio di personaggi così importanti, Apuleio ha cercato sempre di essere un buon cittadino, ossequioso delle leggi, sì da meritare, secondo la testimonianza di Agostino (Ep. 138,9), l'appellativo di *sacerdos provinciae* e, come si legge in *Florida* 16, ebbe l'onore di avere una statua a Cartagine, la capitale della provincia. Onorificenza, questa, che toccava ai cittadini particolarmente benemeriti. E Apuleio lo fu, perché si era guadagnata una grande fama e grazie alla sua attività di sofista, anche se in quel periodo non molto remunerata, aveva accumulato enormi ricchezze. Si era recato in tutte le più importanti città della provincia d'Africa, dove con vanità e compiacimento esibiva quanto in anni di studio e di ricerca aveva assimilato e brillantemente elaborato. Dotato d'una raffinata cultura e di acuta e vivace intelligenza, aveva acquisito un'oratoria lussureggiante, accattivante, suadente.

Per tutta la vita Apuleio fu un oratore epidittico, ingaggiato per le feste, per le celebrazioni solenni, per omaggi ufficiali ai grandi personaggi di turno, che si succedevano nella vasta e ricca provincia d'Africa. Fu sofista e retore; e con questa attività si guadagnò in seno alla società un posto molto ambito, anche se non più remunerativo come qualche decennio addietro.

Nel bagaglio culturale del sofista e del retore non era assente una certa conoscenza della filosofia. E Apuleio, anche in questo campo, non fu secondo a nessuno dei suoi contemporanei: si procurò le conoscenze indispensabili certamente ad Atene, dove soggiornò durante la giovinezza, ma anche viaggiando nelle ricche e prospere città dell'Asia minore, dove prosperavano bravi, ma spesso oscuri, maestri di platonismo. Proprio per l'amore verso la filosofia platonica, fu

soprannominato *philosophus platonicus*. Tale dicitura è riferita da numerosi manoscritti medioevali, che recano le sue opere filosofiche.

La filosofia che emerge dalle pagine di Apuleio, non è il prodotto di una grande e originale speculazione: si può, tutt'al più, considerare una ferma e fiduciosa adesione a una scuola di pensiero, della quale non ha pienamente assimilato i contenuti. Anche se oggi, a una lettura e riflessione più attenta, Apuleio non è considerato filosofo nella piena accezione del termine, fu tuttavia considerato filosofo dai contemporanei e dai cristiani, che cercarono di osteggiarlo e confutarlo, nonostante fossero soggiogati dalla sua nomea. In ogni caso Apuleio è un personaggio paradigmatico e rappresentativo del suo tempo, perché cultore appassionato della filosofia, che all'interno della società nel II sec. costituiva un elemento importante e la base indispensabile per una cultura superiore.

### Il processo per magia

L'opera, della quale qui si tratta, è comunemente nota e divulgata col semplice titolo *De magia*. Questo titolo, però, se non si conosce bene il testo e l'occasione che lo ha prodotto, per non pochi riesce fuorviante, perché questi sperano in un trattato sulla *magia*, svolto con argomenti razionali e scientifici. Il libro, al contrario, tende allo smascheramento della professione di mago, ritenuto, non a torto, un ciarlatano e un impostore. Al tempo di Apuleio grande era la proliferazione dei maghi, i quali anche oggi invadono molti spazi e penetrano nelle case, favoriti dai moderni mezzi di comunicazione. Come nei tempi antichi, anche oggi il ricorso al *mago* come detentore di poteri occulti è più frequente di quanto si possa credere o immaginare. La psiche dell'uomo, per trovare conforto soprattutto nei momenti difficili, ha bisogno di conforto e di certezze, che può offrire solo una persona colta e preparato sotto il profilo psicologico. Ma su questo aspetto particolare si tornerà più avanti.

L'opera altro non è che un'orazione giudiziaria, una difesa personale, che Apuleio scrisse, per stornare da sé l'accusa di *mago* e proprio per questo motivo il breve scritto reca il titolo *Pro se de magia liber*. A riguardo dello scritto bisogna ripetere, come hanno affermato numerosi studiosi ed eruditi, che il *De magia* è l'unica orazione giudiziaria d'epoca imperiale, giunta integra ai nostri giorni; costituisce un importante documento sulla mentalità e i convincimenti di quell'epoca particolare, nella quale, sotto la labile facciata della cultura, del benessere e della ricchezza, celava i prodromi di una profonda decadenza, i germi di un'inguaribile e inarrestabile crisi spirituale e sociale. Proprio in quell'epoca di apparente benessere si ponevano le basi di un rivolgimento sociale, che avrebbe interessato tutto l'evo antico. In questo scritto di Apuleio aleggia e si percepisce in modo sempre più chiara l'insicurezza morale e intellettuale, foriera della crisi economica che interesserà e sconvolgerà il secolo successi-

vo. Nonostante l'orazione sia ascrivibile a un episodio isolato e circoscritto, verificatosi all'interno della provincia dell'Africa, essa costituisce una preziosa documentazione sulla mentalità, piuttosto diffusa tra gli abitanti dell'Impero, in quel preciso periodo storico.

Gli elementi sostanziali, per i quali Apuleio viene accusato di *magia*, si verificarono circa tre anni prima del processo, vale a dire nel 155–156 d.C. e si possono così riassumere: mentre si recava ad Alessandria, Apuleio si ferma a Oea, l'attuale Tripoli, dove giunge stanco e ammalato. Si ferma a casa degli Appi, ma Sicinio Ponziano, suo vecchio compagno di studi ad Atene, lo convince a recarsi a casa sua, perché si rimetta in salute, in attesa di riprendere il viaggio alla fine dell'inverno. Apuleio sulle prime non voleva, ma alle insistenze di Ponziano cedette e si trasferì nella casa dell'amico. Sicinio Ponziano con il fratello, Sicinio Pudente, era figlio di Emilia Pudentilla, ricca e avvenente vedova, sulla quale più di uno aveva messo gli occhi addosso in vista della cospicua dote. L'insistenza di Sicinio Ponziano, oltre ai legami di amicizia, avevano ben altri motivi, che angustiavano il cuore del giovane: il vecchio padre di Sicinio Amico, il defunto sposo di Pudentilla, desiderava che la nuora, ormai vedova, passasse a seconde nozze con un altro suo figlio, Sicinio Claro, molto avanti negli anni e quasi del tutto privo di senno. Perché questo suo disegno si realizzasse, il vecchio suocero minacciava di privare dell'eredità paterna, che si trovava ad amministrare, i due figli di Pudentilla, se questa avesse preso un altro come marito. La donna, pur di salvare il patrimonio ai figli, sebbene detestasse questo matrimonio di interesse, acconsentì al fidanzamento con Sicinio Claro e riuscì a rimandare le nozze finché con la morte del suocero non fu libera di scegliersi il marito. Ponziano e Pudente divennero finalmente padroni del patrimonio paterno e Pudentilla, che non si rassegnava alla vedovanza, cominciò a progettare nuove nozze. Di questo suo proposito informò il figlio Ponziano, che nel frattempo si trovava a Roma per motivi di studio. Questi, appena appresa la notizia, tornò subito a casa, perché l'eredità ricevuta dal padre era piuttosto modesta; e temeva che il consistente patrimonio della madre, con un secondo matrimonio, passasse nelle mani di un estraneo. Le vive preoccupazioni di Ponziano cessano, quando a Oea arriva Apuleio. Questi era suo amico già da molto tempo e, conoscendone l'indole, gli offriva le necessarie garanzie che, una volta sposata Pudentilla, si sarebbe comportato da galantuomo verso i due figliastri. Per questo motivo, mentre Apuleio era ammalato nella casa degli Appi, Ponziano lo supplica e lo costringe a recarsi a casa sua, presso Pudentilla. Guarito dalla malattia, come egli stesso non senza orgoglio riferisce nel cap. 73, tiene un'applaudita conferenza nella basilica di Oea. In questa occasione Ponziano cerca di persuadere Apuleio a sposare sua madre. Apuleio, vinto dalle doti spirituali e morali della donna, la sposa non senza incertezze e titubanze, sebbene fosse di diversi anni molto più grande di lui. Anche Ponziano, nel frattempo aveva preso moglie, mentre Pudente, non ancora in grado di provvedere a se stesso, viveva in casa con la madre e col patrigno.

Il matrimonio per Apuleio non fu un evento felice, perché gli procurò il pericoloso processo per magia. Sicinio Emiliano, rozzo e ignorante un cognato di Pudentilla acerrimo nemico del sopraggiunto, che viveva in campagna non lontano da Oea, ed Erennio Rufino, suocero di Ponziano, vistisi sfuggire di mano il cospicuo patrimonio della donna, cominciarono a tessere le loro trame contro il famoso retore. Questi loschi individui con le loro mene attrassero dalla loro parte Ponziano e Pudente, sobillandoli contro il patrigno, nonostante questi, dopo le nozze, avesse generosamente provveduto alla loro sistemazione. Poco dopo Ponziano morì, senza aver avuto il tempo di ravvedersi nei riguardi del patrigno. Sicinio Emiliano ed Erennio Rufino tentarono un processo contro Apuleio, ponendosi come difensori di Pudene, che, nel frattempo, aveva sposato la vedova di Ponziano.

Il processo si celebrò tre anni dopo a Sabrata, una cittadina a circa quaranta miglia a ovest di Oea, dove il proconsole Claudio Massimo si era recato per amministrare la giustizia. Nella stessa cittadina si trovava anche Apuleio, per difendere Pudentilla contro certe accuse dei Granii. Questi aveva appena iniziato la difesa, quando, all'improvviso, gli avvocati di Emiliano accusarono pubblicamente Apuleio di arti magiche, mediante le quali aveva prima irretito Pudentilla e, successivamente, aveva provocato la morte di Ponziano. Apuleio non si lasciò spaventare dalle accuse e rispose da par suo. Il proconsole, però, volle che l'episodio fosse debitamente approfondito e pochi giorni dopo si celebrò il processo intentato contro Apuleio, accusato di magia, di dissolutezza e di altre colpe. Tra queste la più grave era di aver sposato Pudentilla per denaro. Non fu preso in considerazione, perché non si poteva dimostrare, l'assassinio di Ponziano. L'accusa fu mossa e violentemente sostenuta da Sicinio Emiliano, che prendeva le difese di Pudente, troppo giovane per intraprendere un'azione legale. Tale accusa fu sostenuta anche da altri avvocati, tra i quali figura un certo Tannonio Pudente, che Apuleio bolla come imbrogliatore e disonesto. Questi si concentra solo sull'accusa di *magia*, che, come dice Apuleio al cap. 2:

calumniam magiae, quae facilius infamatur quam probatur, eam solum delegit ad accusandum.

per potermi accusare si riserva la sola calunnia di magia, perché questa, come un marchio di infamia, è più facile imprimere che dimostrare.

La difesa di Apuleio si incentra solo su questo specifico punto e ha, quindi, come titolo *Pro se de magia liber*. Titolo questo, che si legge nel più antico e autorevole codice *Laurentianus* 68,2, del sec. XI, che si conserva a Firenze nella biblioteca Laurenziana. In un periodo e una società, nei quali sortilegi e incantesimi giocavano un ruolo di non secondaria importanza, soprattutto nel campo erotico, un'accusa del genere trovava facile credito soprattutto nel popolino, dedito a pratiche magiche e superstiziose. Nel II sec., poi, accanto al declino del razionalismo, aveva preso il sopravvento la cedenza nelle forze occulte e soprannaturali. Que-

sto particolare aspetto, non sempre debitamente messo in risalto, era ampiamente diffuso nella società romana. Per cui i nemici di Apuleio non faticano molto ad accusarlo di magia, e di averla adoperata, per convincere Pudentilla, prima così avversa alle seconde nozze, a sposarlo.

Apuleio in tutto il libro adopera un tono scherzoso e ostenta grande sicurezza. In realtà correva seri rischi, perché da parecchi secoli, dato che le arti magiche erano particolarmente diffuse, la legislazione romana già con le Leggi delle XII tavole aveva preso adeguati provvedimenti: in VIII,1, infatti, si legge:

Qui malum carmen incantassit [...] qui fruges excantassit [...] neve alienam segetem pellekeris.

chi avrà pronunciato una formula funesta di magia [...] chi avrà pronunciato incantesimi contro le messi [...] non esercitare attrazione alcuna sulle messi altrui.

A questa legge si appella esplicitamente anche Apuleio, il quale nel cap. 47 così si esprime:

Magia ista, quantum ego audio res est legibus delegata, iam inde antiquitus XII tabulis propter incredundas frugum illecebras interdica.

Siffatta magia, come sento dire, rientra nei compiti delegati alle leggi, proibita fin dai tempi delle XII Tavole, perché con incredibili incantesimi non può attrarre le messi.

Nella sua difesa, però, Apuleio, per i molteplici casi che contemplava, doveva smontare la *Lex Cornelia de sicariis et veneficiis*, promulgata da Silla. Questa, nella dettagliata esposizione dei crimini, sembrava scritta apposta per sostenere l'accusa contro Apuleio. Nel *Codex Iuris Civilis, Instit. IV,18 de publicis iudiciis*,5 si legge:

Item (publicum iudicium est) lex Cornelia de sicariis, quae homicidas ultore ferro persequitur [...] eadem lege et venefici capite damnantur qui artibus odiosis tam venenis vel susurris magicis homines occiderunt vel mala medicamenta publice vendiderunt.

Dello stesso tenore (è parte cioè di un pubblico giudizio) la legge Cornelia sui sicari, la quale persegue con la punizione della spada gli omicidi [...] mediante la stessa legge sono condannati a morte anche coloro che si macchiano di veneficio, nonché coloro che hanno ammazzato uomini con arti odiose, col veleno o formule magiche o hanno pubblicamente venduto medicinali dannosi.

In questa legge sono chiaramente contemplati tutti i capi d'accusa sufficienti perché Apuleio venga processato e condannato. E il retore, esperto giurista, lo sapeva bene. Perciò nella sua difesa deve adoperare tutte le sue qualità e retoriche e le conoscenze giuridiche, per confutare i suoi detrattori, i quali nutrivano la segreta speranza di mettere le mani tanto sul consistente patrimonio di Pudentilla quanto su quello, forse più sostanzioso, di Apuleio.

Il ricorso ad arti magiche per scopi amatori e a riti propiziatori per i fini più disparati è frequente nella letteratura latina, soprattutto in età imperiale, per la quale si hanno maggiori informazioni. Ma il gran numero di *defixiones* venute alla luce nei luoghi più disparati dell'Impero Romano dimostra che il fenomeno era tutt'altro che limitato o circoscritto.

I malefici, di solito, erano limitati alla vita agricola: si augurava che il raccolto del malcapitato andasse distrutto, gli animali fossero colpiti da epidemia, le persone da malattia o, addirittura, dalla morte. Il *carmen* recitato dagli arvali, con ogni probabilità, aveva lo scopo di allontanare dagli uomini, dagli animali e dai campi, i malefici appena accennati, per i danni che potevano arrecare. Un rituale simile è rimasto in vigore nella Chiesa almeno fino agli anni Sessanta del secolo scorso. La cerimonia, detta *Quattro tempora*, nelle comunità agricole si svolgeva in primavera avanzata. Il sacerdote, vestito di cotta e stola, a capo dei fedeli in processione, usciva dalla chiesa e si recava, pregando, nei quattro angoli del paese, corrispondenti, grosso modo, ai punti cardinali; e, giunto dove terminavano le case, recitava alcune preghiere in latino e aspergeva i campi con acqua benedetta. Non era raro il caso che i contadini, contro ogni eventuale disgrazia o maleficio, invitasse il sacerdote a benedire i campi, la stalla e l'abitazione. Di questa pratica ampie tracce sopravvivono tanto nel *Sacramentarium Gregorianum* quanto nel *Sacramentarium Veronense*.

In epoca imperiale, Tacito in *Ann.* IV,22 riferisce che Numantina, moglie del pretore Silvano, era stata accusata di essersi servita di malefici magici, *carminibus ac veneficiis*, per ottenere la stoltezza del marito, dal quale era separata. Della stessa *vaecordia* è accusato tanto Silvano quanto Pudentilla, la quale si era unita in matrimonio con Apuleio perché era stata irretita dalle sue arti magiche. Secondo l'accusa, come si evince dal cap. 57 e ss., Apuleio avrebbe svolto in casa di un tal Crasso insieme con Appio Quinziano i riti necessari, per indurre la donna ad accettare l'offerta di matrimonio. Com'è ovvio, non tutti i riti sono magici; ma, considerata l'ignoranza, la cattiveria e la facile credenza nella superstizione, il passaggio dal concetto retto e pio di un rito a quello malefico non era né difficile né impossibile.

A cominciare da IV sec. a.C. il senato di Roma aveva vietato i riti sacri di religioni prive di riconoscimento pubblico. A quest'ambito si ascrive il *Senatus consultus de Bacchanalibus*, con il quale venivano vietati i riti orgiastici in onore di Dioniso. In seguito, ma in epoca successiva a quella di Apuleio, la giurisprudenza ufficiale conduce nell'ambito della *Lex Cornelia* anche il divieto dei sacrifici notturni:

Qui sacra impia nocturnave, ut quem obcanerent defigerent obligarent, fecerint favciendave curaverint, aut cruci suffiguntur aut bestiis obiciuntur.

coloro che hanno compiuto o indotto a compiere sacrifici empi o notturni, tali da stregare, colpire, incatenare qualcuno, sono condannati alla croce o alle belve nel circo.



Ma, come si evince da Cicerone, *In Vatin.* 6,14 e da Tacito, *Ann.* XVI,31, già da tempo erano previste le condanne, cui si attenevano i giuristi del III sec. d.C. Tacito del resto in *Ann.* II,32 parla di un *Senatus consultus de magis Italia pellendis*.

### Semantica di mago e magia

Apuleio, nel suo accorto e accurato discorso davanti al proconsole Claudio Massimo, non si difende dall'accusa generica di magia con la negazione della sua esistenza, perché non solo vi crede, ma esplicita anche, rispetto ai suoi avversari, i lessemi di *magos* e di *magia* in modo differente e, soprattutto, con maggior precisione e finezza. Egli, infatti, fornito di una solida cultura e di un'esperienza largamente superiore a quella del popolino, con il termine *magia* intende qualcosa di nettamente diverso da quello che intendevano i suoi accusatori: con la sottigliezza propria del filosofo, distingue la magia nobile, che, fondata sulla conoscenza e lo studio delle più disparate discipline, si potrebbe chiamare teurgia, da quella comunemente accolta dal volgo, che, sorretta dall'ignoranza e dalla superstizione e dalla cattiveria, si potrebbe definire goetia, riesce a evitare la condanna e uscire dal processo a testa alta. La goetia, definita per lo più magia nera, diviene col tempo la più comune e diffusa accezione del termine *magia* e ha, a poco a poco, soppiantato l'altro, fino a decretarne la scomparsa.

Apuleio, però, nei capp. 25 e 26 davanti al procuratore e ai giudici, che devono decretare la sua assoluzione, condanna apertamente la goetia, la magia com'è volgarmente intesa e usata dai suoi accusatori, e si sofferma a lungo sul concetto, volutamente messo da parte o, forse, ignorato da chi gli ha intentato il processo e lumeggia con dovizia di informazioni la teurgia, ciò che effettivamente era la magia per lui e per quanti, come lui, potevano contare su una vasta e organica esperienza culturale, negata alla massa incolta, la quale vede nel *magus* solo l'aspetto negativo. Il *vulgus*, infatti, crede che il *magus*, grazie al potere che gli viene dalla conoscenza, possa influire negativamente anche, e soprattutto, sulle forze malefiche della natura. E Apuleio non crede assolutamente su questo aspetto deteriore della magia, ossia della cultura sia letteraria che filosofica.

Il lessema *magus*, che ha in μάγος il suo corrispondente greco, denotava, innanzi tutto, un sacerdote, come si evince dalla seguente pericope, tratta da Erodoto I, 132:

διαθέντος δὲ αὐτοῦ μάγος ἀνὴρ παρεστῶς ἐπαείδει θεογονίην, οἷν δὴ ἐκεῖνοι λέγουσι εἶναι τὴν ἐπαιδίην· ἄνευ γὰρ δὴ μάγου οὐδὲ σφι νόμος ἐστὶ θυσίας ποιέσθαι.

Dopo che quegli le ha deposte (le vittime), un mago, che gli sta accanto, canta una teogonia, tale appunto essi affermano sia il carattere del canto. Senza la presenza di un mago non è lecito a loro compiere sacrifici.

Il mago, quindi, è un uomo saggio e, soprattutto, colto, versato in una particolare branca della conoscenza umana. I Greci, come si apprende da Erodoto, hanno derivato il termine μάγος dai Persiani, presso i quali la persona insignita di siffatto appellativo era particolarmente colta e versata soprattutto in astronomia e astrologia, come i μάγοι citati dal vangelo di Matteo 2,7–8:

Τότε Ἡρόδης λάθρα καλέσας τοὺς μάγους ἠκρίβωσεν παρ' αὐτῶν τὸν χρόνον τοῦ φαινομένου ἀστέρου.

Allora Erode, chiamati segretamente i Magi, si fece dire da loro con esattezza il tempo in cui era apparsa la stella.

Il termine *magus* già molti millenni prima di Apuleio aveva assunto una connotazione negativa, perché il popolino, secondo il comune modo di pensare, crede che il mago abbia poteri persino sulle forze occulte della natura e possa servirsene anche, e in particolare, per fini non leciti. L'accezione negativa del termine non era, al tempo di Apuleio, una novità, perché era in voga presso le culture fiorite nel Vicino Oriente già dal III millennio a.C. (Castellino: 227) e presso quasi tutte le culture continua a esercitare questo particolare fascino per l'alone di mistero, con il quale il 'mago', di solito, si circonda.

Il popolino, soprattutto, dove la cultura è pressoché inesistente, accanto all'accezione negativa, prettamente prevalente, ha anche quella positiva, in quanto ammira nella persona, fornita di cultura o di qualche altra abilità, capacità, che sembrano fuori della portata comune. Per cui un esperto potatore di viti o di ulivi è, a ragione, detto 'mago delle viti o degli ulivi'. Non di rado, oggi, di una persona esperta in informatica si sente dire che è un mago. In questo caso tanto il lessema *magus* quanto quello di *magia* ha accezione positiva. Come nell'antichità e al tempo di Apuleio, ancora oggi sono molto temute, e rispettate, soprattutto in molte zone dell'Italia meridionale, presso le quali ho effettuato ricerche in tal senso, alcune persone, soprattutto donne, perché hanno presunte capacità di arrecare male alla comunità, nella quale vivono. Sono tutte generalmente chiamate 'maghe' o, mediante un sinonimo, 'fattucchiere', perché con le loro arti malefiche possono addirittura causare la morte di un malcapitato. La più temuta delle azioni malefiche, compiute da un 'mago' o da una 'maga' è la 'pedata'. È un espediente escogitato nelle comunità più povere, per preservare i propri beni da qualsiasi genere di furti da parte dei più indigenti. Perché si potesse procedere alla 'pedata', il terreno, sul quale il ladro si muoveva, doveva essere bagnato dalla pioggia. È evidente che si tratta di furto di frutta o di bestiame. Il rituale era molto semplice. Il derubato chiamava il 'mago' e, dopo avergli esposto quanto gli era capitato, gli ordinava di procedere. Il mago, con un lungo coltellaccio, dapprima con la punta tracciava un segno intorno all'impronta lasciata dal piede nudo o dalla scarpa, poi, recitando sottovoce strane preghiere o imprecazioni, tagliava a forma di cono la zolla di terreno, la riponeva delicatamente in un cesto per non mandarla in frantumi e la

consegnava al padrone. Questi la poneva nel forno e aspettava: come la terra diventava secca, così il ladro deperiva fino a morire. Tutto avveniva in gran segreto: gli unici a saperlo era il mago e il derubato. Spesso però il derubato spargeva voce d'aver messo in atto la 'pedata' Siccome la mortalità era elevata, la prima persona, che, in seguito a tale maleficio, passava a miglior vita, era considerato ladro, anche se onesta e di conclamata moralità. In seguito a ciò il 'mago', il nome del quale veniva appena bisbigliato agli amici più intimi e ai familiari più stretti, era maggiormente tenuto e rispettato.

Un altro maleficio molto temuto, e ritenuto frequente, è la 'fattura', eseguita solo dalla 'maga', alla quale si ricorreva soprattutto per problemi d'amore o di odio profondo. Questa, dietro lauto compenso soprattutto da parte di ragazze innamorato, invitava la persona indicata e gli offriva una bevanda magica, mentre pronunciava sottovoce le formule di rito. Si verificava quanto si legge in Petronio 20,5: *solus tantum medicamentum ebibisti?* "Ti sei tracannato da solo tutto quel filtro?". Non di rado la fattucchiera, mente la ragazza spiava di nascosto, fingendo di accarezzare il giovane, gli passava sulle spalle la mano bagnata nel liquido miracoloso, esattamente come si trova in Petronio 21,1: [...] *puella pencillo, quod e ipsum satyrio tinxerat, Ascylton opprimebat* " [...] la giovanetta con un pennellino, che aveva intinto nel satirio assillava Ascilto".

Se ciò non avveniva, perché il giovane rivolgeva le proprie attenzioni a un'altra ragazza, la stessa maga invitava di nuovo a casa il giovane e, mentre fingeva di accarezzarlo, gli poneva addosso un capello o un filo nero accompagnato da maledizioni e imprecazioni. Se il giovane persisteva nella sua scelta, la maga non esitava ad augurargli la morte. Le formule che venivano recitate erano, per ovvi motivi, tenute segrete e tanto il mago quanto la maga non poteva rivelarle a nessuno, altrimenti avrebbero irrimediabilmente perduto il loro potere. Nonostante si abbia la piena convinzione che tali pratiche non sortiscono effetto alcuno, il ricorso al mago è ancora frequente.

Non di rado è chiamato *mago* anche il sacerdote, perché sa leggere, scrivere e conosce il latino insieme con il greco e, sovente, anche l'ebraico. Tale concetto è in Erodoto I,132, dove si legge: Lo stesso concetto è ribadito da Platone in *Alcibiade* 1,121e:

Sovente in Italia *mago*, inteso come persona colta, valida, geniale, capace di realizzare manufatti ritenuti pressoché impossibili, ha per sinonimo *diavolo*. Il sintagma è pronunciato sempre con ammirazione, deferenza e sottomissione. Su molti torrenti vorticosi e fiumi si trovano molti ponti medioevali detti, non a caso, del *diavolo*. Ve n'era uno anche sul Danubio, i resti del quale si possono vedere ancora a sud di Vienna. L'arditezza e l'eleganza della costruzione, unita all'antichità, destano ancora tanta meraviglia e sorpresa nell'immaginario collettivo, che un'opera del genere non può essere stata realizzata se non da una mente superiore, come quella del diavolo, che sfida le leggi della natura e si impone per le sue capacità, superiori ai limiti imposti all'uomo comune. Non di rado l'epiteto *diavolo*

è attribuito anche al sacerdote, per la sua e la capacità di interpretare alcuni fenomeni naturali, come l'imminenza di un temporale, la previsione di un'estate calda e afosa, senza precipitazioni, o la piena di un fiume a carattere torrentizio.

Ciò che per la persona colta è solo frutto di osservazione e di conoscenze acquisite con lo studio, per il popolino incolto è segno di *magia*, opera di un essere solo mentalmente superiore, davanti al quale si inchinano con riverenza. Il popolino, almeno da quanto ho potuto appurare in seguito a contatti personali, non conosce e, di conseguenza, non adopera né il termine *genio* né *genialità* se non nell'espressione gergale: *questo non gli va a genio*, cioè *questo non gli piace, non gli è gradito*. Il lessema *genialità*, inoltre, è adoperato solo e unicamente con il senso di *gradimento*, come nel sintagma: *fa bene ciò, perché gli è geniale*, cioè *è di suo gradimento*.

Inteso in questo senso specifico tanto il termine *magico* quanto quello di *magia* è inteso secondo quanto Apuleio apertamente professa nella fresca e accattivante opera, a noi giunta con il titolo *Pro se de magia liber*.

### Bibliografia

- Alimonti, T. (1979). *La vita e la magia*. Bologna: Pitagora.
- Berti, G. (2005). *Storia della Divinazione*. Milano: Mondadori.
- Bouisson, M. (1965). *La magia*. Milano: Sugar.
- Bouisson, M. (1958). *La magie : ses grands rites, son histoire*. Paris: Les nouvelles éditions De-  
bresse.
- Castellino, G.R. (1969). *Letterature cuneiformi e cristiane orientali*. Milano: Vallardi.
- Cavendish, R. (1967). *The Black Arts*. New York: Putman.
- Cavendish, R. (1994). *Storia della magia*. Milano: Mondadori.
- Chochod, L. (1971). *Histoire de la magie*. Paris: Payot.
- Chochod, L. (1971). *Storia della magia*. Torino: Dellavalle.
- Dodds, E.R. (1970). *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia*. Firenze: La Nuova Italia.
- Gatto Trocchi, C. (1994). *La magia*. Roma: Newton Compton Editori
- Gibson, E. (1967). *Declino e caduta dell'impero Romano*. Torino: Einaudi.
- Seligmann, K. (2010). *Storia della magia*. Bologna: Odoja.
- Zambelli, P. (1991). *L'ambigua natura della magia*. Milano: il Saggiatore.

### Fonti antiche

- Apulei (1914). *Pro se de magia liber*. H.F. Butler, A.S. Owen (eds.). Oxford: Clarendon Press.
- Apuleio Platonico (1914). *Della magia*. Con annotazioni di Concetto Mrchesi. Città di Castello:  
Casa tipografico-editrice S. Lapi.
- Herodoti (1979). *Historiae*. C. Hude (ed.). Oxford: Clarendon Press.
- La Sacra Bibbia* (2008). CEI – UELCI. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Novum Testamentum Graece et Latine* (1964). A cura di A. Merk. Romae: sumptibus Pontificii In-  
stituti Biblici.
- Taciti (1982). *Historiae*. C.D. Fisher (ed.). Oxford: Clarendon Press.
- Taciti (1985). *Annales*. C.D. Fisher (ed.). Oxford: Clarendon Press.

**Idaliana KACZOR**

Uniwersytet Łódzki

**PARENTALIA, LEMURIA, LARENTALIA,  
COMPITALIA, MUNDUS PATET  
– CEREMONIE KU CZCI ZMARŁYCH  
W RZYMSKIM SYSTEMIE WIERZEŃ**

PARENTALIA, LEMURIA, LARENTALIA, COMPITALIA,  
MUNDUS PATET – CEREMONIES  
IN HONOUR OF THE DEAD  
IN THE ROMAN SYSTEM OF BELIEFS

The ceremonies in honour of the dead – Parentalia, Lemuria, Larentalia, Compitalia, mundus patet – corresponded with the spiritual needs of the Romans. The purpose of the religious event recorded in the *fasti* usually resulted from its placing at a specific moment of the religious year, which was of great significance to the sacral community. A religious intuition in the Romans gave ground to the combination of official ceremonies in the honour of ancestors with important agricultural dates i.e. defined periods for the evaluation of time and space, which, often, accepted the form of apotropaic festivities with magical rituals. Often, the ceremonies of the turn of the year guaranteed human and animal fecundity as well as vegetative fertility.

**Keywords:** ancient Roman religion, human sacrifice, Roman religious festivities, Roman religious rites, ancient magic

Uroczystości sakralne ku czci zmarłych przodków są jedną z grup ceremonii powszechnych czyli pojawiających się w wierzeniach religijnych społeczności wielu rozmaitych i oddalonych od siebie kultur. Zróżnicowanie praktyk religijnych w pojmowaniu i praktykowaniu ceremonii sakralnych honorujących dusze zmarłych jest dla tych wspólnot wyraźnie zauważalne, ale wiara w istnienia odmiennie zwaloryzowanych stref sakralnych, przypisanych żywym i zmarłym oraz w okresowe przenikanie tych dwóch stref jest zjawiskiem dla nich praktycznie uniwersalnym i trwałym (Burkert 2006: 18). Prerogatywa świętości, kóra przy-

sługuje zmarłym, stale determinuje także relacje pomiędzy żyjącymi i zmarłymi członkami wspólnoty. Stają się one przepełnione strachem przed tym, co nieuchronne i cięża wobec tego, co nieznanne<sup>1</sup>.

### Rozmieszczenie świąt ku czci zmarłych w rocznym cyklu uroczystości sakralnych Rzymian

Kult zmarłych przodków, uznanych za istoty boskie był dla Rzymian nkazem sakralnym, ściśle powiązany z obowiązkami religijnymi, które spoczywają przede wszystkim na przedstawicielach wspólnoty rodzinnej: *Sacra privata perpetua manento. Deorum Manium iura sancta sunt. <Huma>nos leto datos divos habento*<sup>2</sup>. Ceremonie prywatne skupione wokół obrzędów pogrzebowych i corocznym wspomnieniem okresu żałoby<sup>3</sup>, uzupełniały święta rozmieszczone w rocznym cyklu uroczystości publicznych. W systemie sakralnym starożytnych Rzymian pojawia się kilka uroczystości religijnych, o rozbudowanym scenariuszu obrzędowym, kultuwujących pamięć i cześć zmarłych: lutowe *Parentalia*, *ex nomine* uroczystość ofiarna dla zmarłych przodków (czasownik *parentare* oznacza 'złożyć ofiarę dla zmarłych, pierwotnie rodziców, krewnych')<sup>4</sup>, majowe *Lemuria*, odwołujące się w nazwie do pewnej kategorii dusz o niepokojącej, wręcz negatywnej hierofanii (*Lemures*<sup>5</sup>) (Por-

<sup>1</sup> Widengren 2008: 402. Cf. „Tak więc uczucia, które opanowują człowieka w związku ze śmiercią innego człowieka są w najwyższym stopniu ambiwalentne. Strach przed zmarłym jest równoważony przez miłość i oddanie, jakie odczuwało się do zmarłego za jego życia. Jednocześnie reakcja strachu stwarza miejsce dla silnej domieszki czci, która w pewnych warunkach rozwija się do postaci kultu religijnego“ (Widengren 2008: 406).

<sup>2</sup> Cic. *Leg. II* 22: „Niechaj zawsze istnieją prywatne ofiary. Krewnych śmierci oddanych należy uznać za bóstwa“ (Żółtowska 1999). Cf. *Lucr. Rer. Nat. III* 51–53: [...] *et quo cumque tamen miseri venere parentant / et nigras mactant pecudes et manibus divis inferias mittunt* [...]. „I, dokądkolwiek przybędą oddają cześć swoim zmarłym, / Mordują czarne bydłeta i niosą bezkrwawe dary / W ofierze czcigodnym manom [...]“ (Żurek 1994).

<sup>3</sup> Uroczystości te Festus (p. 348 L.) określa jako *dies denecales: Privatae feriae vocantur sacrorum propriorum, velut [...] dies [...] denecales*.

<sup>4</sup> Cf. Plezia 1999: 30.

<sup>5</sup> *Porph. Ep. II* 2, 4: *Nocturnos[i] lemores. Umbras vagantes hominum ante diem mortuorum, et ideo metuendas. Et putant lemores esse dictos quasi Remulos a Remo, cuius occisi umbras frater Romulus cum placare vellet, Lemuria instituit, id est Parentalia, quae mense Maio per triduum celebrari solent, ante additum anno mensem Februarium*. „Nocne lemury – to, jak sądzą ludzie, błakające się przed dniem zadusznym cienie zmarłych i dlatego budzą strach. Powszechnie uważa się, że nazwa ‘lemury’ wywodzi się z formy ‘remury’, a ta pochodzi od imienia Remusa. Romulus, jego brat, chcąc przebłagać duszę zabitego [Remusa – I. K.] ustanowił Lemuria czyli Parentalia, które, jak jest w zwyczaju, obchodzono przez trzy dni w maju, zanim jeszcze dodano do kalendarza miesiąc luty”. Przekłady tekstów źródłowych bez wskazania tłumacza są mojego autorstwa. Oprócz dwóch kolektywnych określeń dusz zmarłych – *Manes* i *Lemures* – Rzymianie posługiwali się także trzecim takim określeniem – *Larvae*. Ich konotacje ze światem zmarłych potwierdzają źródła literackie: Festus (p. 255–256 L.): *Manias autem (sc. dicunt), quas nutrices*



te 1985: 168), grudniowe święto ku czci Akki Larencji, które miało charakter *parentatio*, co potwierdza treść oficjalnej noty w sakralnych fasti, *Compitalia*, ceremonia przeznaczona dla Larów o przydomku *Compitales* (*vel Viales*)<sup>6</sup> i ich matki o imieniu *Mania*, etymologicznie konwenującym z określeniem dusz zmarłych – *Manes*<sup>7</sup> oraz rytuał zwany *mundus patet*. Najistotniejszym źródłem dla odtworzenia prymarnej idei sakralnej ceremonii jest oficjalny kalendarz religijny *fasti*<sup>8</sup>. Trzy ceremonie – *Parentalia*<sup>9</sup> (z wyróżnionym ostatnim dniem o osobnej nazwie *Feralia*)<sup>10</sup>, *Lemuria*<sup>11</sup> i *Larentalia*<sup>12</sup> – należą do kategorii świąt o ustalonej i wskazanej w religijnym ka-

---

*minitentur parvulis pueris esse Larvas, id est Manes* [...] *Mania est eorum avia materve*. „Manie, którymi piastunki straszą małe dzieci są, jak mówią, Larwami, to znaczy Manami ... Mania jest ich babką albo matką”. Cf. Var. *Ant. Rer. Div.*, fr. 209: [...] *antiquorum sententias sequens Larvas esse (dicit) Lares, quasi quosdam genios et functorum animas mortuorum*. „Podążając za zdaniem starożytnych [sc. Rzymian, Warron – I. K.] twierdzi, że Larwy są Larami czyli jakimiś Geniuszami dusz pochowanych zmarłych”. Czasownik *fungari* ma również znaczenie ‘cierpieć’. Być może autor sugerował, iż Larwy to dusze osób, które po śmierci nie zaznały spokoju. *Genius* w mentalności Rzymianina oznaczał opiekuńczego ducha każdego człowieka. Analizując słowa Warrona, nie można wykluczyć, iż towarzyszy on człowiekowi także po jego śmierci.

<sup>6</sup> Cf. Festus, p. 140 L.: *Compitalia festa quae in compitis peragebant <Laribus vialibus>*. „Compitalia to święto Larów [o przydomku] Viales, które obchodzi się na rozstajach dróg”. Cf. Var. *L. L. VI 25*: *Compitalia dies attributus Laribus vialibus; ideo ubi viae competunt tum in competis sacrificatur*. „Compitalia czyli dzień przeznaczony dla Larów [nazywanych – I. K.] Viales, kiedy to składa się [im] ofiarę tam, gdzie zbiegają się drogi”.

<sup>7</sup> Podstawą tego określenia jest *adiectivum mānus, -a, -um* ‘dobry’. Taka intencyjna skłonność do eufemizacji imion bóstw o negatywnej hierofanii była powodowana tabuistycznym zakazem wzywania czy nawet wypowiedziania ich teonimów. Cf. Serv. *Aen. III 63*: [...] *manes sunt animae illo tempore, quo de aliis recedentes corporibus necdum in alia transierunt. sunt autem noxiae, et dicuntur κατὰ ἀντίφρασιν: nam manum [...] bonum est [...]*. „[...] Many to dusze, które w owym czasie niekiedy opuszczają ciała jednych [mogą] przechodzić do [ciał] innych [ludzi]. Są więc niebezpieczne i dlatego, stosując antyfrazę, nazywa się je Manami czyli ‘Dobrymi’, ponieważ ‘manum’ znaczy ‘dobry’[...]”.

Cf. Festus, p. 249 L, p. 266 L. Wśród uroczystości sakralnych odnotowanych w *fasti* nie ma ani jednej adresowanej do bóstwa podziemia, określanego w literaturze rzymskiej różnymi imionami najczęściej o greckiej proveniencji: *Dis (pater)*, *Orcus*. Jedyńą ceremonią okresową skierowaną do tego bóstwa wzmiankowaną przez testimonia literackie są *ludi Saeculares*.

<sup>8</sup> *Testimonium* epigraficzne obrazujące zestaw dni świątecznych w rzymskim roku sakralnym. Cf. *Corpus Inscriptionum Latinarum* (dalej: CIL).

<sup>9</sup> CIL I<sup>2</sup>, s. 309: ID · FEBR · *Virgo Vesta(lis) parentat PHIL. Parentatio tumulorum incipit [...]* SILV. *Parentalia mense Februario RVST*. „Westalka składa ofiarę dla zmarłych. Rozpoczyna się ofiara dla zmarłych. Ofiara dla zmarłych [przypadająca] w miesiącu lutym”. Ostatnia informacja, przekazana przez *fasti rustici*, jest niezwykle istotna dla potwierdzenia, że w roku sakralnym Rzymian lutowe *Parentalia* stanowią jedną z wielu uroczystości ku czci zmarłych.

<sup>10</sup> CIL I<sup>2</sup>, s. 310: X K · MART · *Dis infer[is] ... FARN*. „Bóstwom podziemnym [sc. składa się ofiarę] lub [dzień przeznaczony] dla bóstw podziemnych”. Językoznawcy nie są zgodni co do źródłosłowu tego określenia, choć nie wykluczają, że Rzymianie właściwie kojarzyli tę nazwę z czasownikiem *ferre* ‘nieść’ (Var. *L. L. VI 13*).

<sup>11</sup> CIL I<sup>2</sup>, s. 318: VII ID · MAI · *LEM(VRIA)*. – *VEN. MAFF. V ID · MAI · LEM(VRIA)*. – *TVSC. VEN. MAFF. III ID · MAI · LEM(VRIA)*. – *TVSC. VEN. MAFF.*). Cf. Ov. *Fast. V 491–492*.

<sup>12</sup> CIL I<sup>2</sup>, s. 338: X (ante Caes. VIII) K · IAN · *LARENTALIA MAFF. PRAEN. ... Accae*

lendarzu Rzymian dacie (*feriae statae sollemnes*) (Var. *L. L.* VI 28). Kompitalia, należące do tzw. świąt ruchomych (*feriae conceptivae*)<sup>13</sup>, rzymska społeczność sakralna celebrowała najczęściej na początku stycznia<sup>14</sup> lub rzadziej pod koniec grudnia<sup>15</sup>, po Saturnaliach. Celebrowany trzykrotnie podczas roku sakralnego rytuał *mundus patet*<sup>16</sup> nie został wpisany do oficjalnych *fasti*, co prawdopodobnie należy tłumaczyć tym, że odbywał się on w ściśle określonym miejscu na terenie Rzymu i nie mógł być dołączony do szeregu uroczystości ujętych w kalendarzach innych miast<sup>17</sup>.

Analizując daty cremonii religijnych odnotowanych w *fasti* wielokrotnie dostrzegamy, że zbliżone w czasie święta o zróżnicowanych prymarnych hierofaniach tworzą sekwencje uroczystości o złożonym archetypie obrzędowym, lecz o tożsamych intencjach sakralnych. Niekiedy adnotacja *fasti* krótko przedstawia przebieg uroczystości, podaje miejsce, gdzie się ona odbywa oraz imię bóstwa, któremu jest ona poświęcona. Uzupełnieniem *fasti* stają się dla badacza religii *testimonia* literackie. W przypadku świąt o niestałej dacie, pomijanych przez kalendarz sakralny, ich charakter i przebieg można zrekonstruować jedynie odwołując się do testimoniów literackich i badań komparatystycznych zakładających podobieństwo uniwersalistycznych zjawisk religijnych.

---

*Larentin[ae ...]. Hanc alii Remi et Rom[uli] nutricem, alii meretricem, Herculis scortum [fuisse dicunt; parentari ei publice, quod p(opulum) R(omanorum) he[redem fece]rit magnae pecuniae, quam accepe[frat] testame[nto] Tarutili amatoris sui PRAEN. „Święto ku czci Akki Larentiny [...]. Jedni uważają ją za karmicielkę Romulusa i Remusa, inni sądzą, że była ona nierządnicą kochanką Herkulesa. Publicznie [należy] składać jej ofiarę ku czci bliskich zmarłych, ponieważ zapisała w spadku narodowi rzymskiemu wielki majątek, który na mocy testamentu przejęła po swoim kochanku Tarutiliuszu”. Tożsamość Akki Larentiny (Larencji) z Mater Larum, zwaną także Mania. Cf. Kaczor 2009: 21–29.*

<sup>13</sup> W sakralnym kalendarzu Rzymian *feriae publicae* (święta państwowe) dzielono na święta o ustalonej dacie ich celebracji (*feriae statae* lub *statae*) oraz święta o nieustalonej dacie, corocznie wskazywanej przez kapłanów lub miejskich urzędników (*feriae conceptivae*), a także *feriae imperativae* (jednorazowe). Dokładny opis podziału dni w rzymskim kalendarzu zamieszcza Macr. *Sat.* I 16.

<sup>14</sup> CIL I<sup>2</sup>, s. 305. Cf. CIL I<sup>2</sup>, s. 305; Cic. *Att.* II 3; VII 7.

<sup>15</sup> Plin. *N. H.* XIX 114; Cic. *Leg.* II 54: „O ile mi wiadomo, [Decymus Brutus], człowiek bez wątplenia gruntownie wykształcony ... inaczej niż dawni Rzymianie za ostatni miesiąc roku uznał nie luty, tylko grudzień. Był ponadto zdania, że dowodem pobożności jest składanie hojnej ofiary za zmarłych” (Żółtowska 1999).

<sup>16</sup> Festus, p. 273 L.: *Mundus [...]* ter in anno patere solet, diebus his: postridie Volkanalia et ante diem <III. Non. Oct. et ante diem> VI. Id. Nov. „Mundus [...] wedle zwyczaju otwiera się trzy razy w roku w następujące dni: nazajutrz po Wolkanaliach, trzeciego dnia przed Nonami październikowymi i szóstego dnia przed Idami listopadowymi” (Kuszevska 2017: 286).

<sup>17</sup> Prawdopodobnie z tego samego powodu oficjalne *fasti* odkryte w miastach podległych Rzymowi nie zawierają innych uroczystości ściśle związanych z terenem stolicy, np. *sacra Argeorum*.

### Scenariusz obrzędowy świąt ku czci zmarłych

Pierwsza, ze wzmiankowanych przez *fasti* uroczystość ku czci zmarłych, pojawia się w lutym (*mensis february*), uchodzącym za ostatni miesiąc roku religijnego, a przebieg ceremonii lutowych wyraźnie nawiązuje do uroczystości sakralnych przełomu roku. *Parentalia* rozpoczynały się 13 lutego i trwały do 21 lutego, przy czym ostatni ich dzień zyskał odrębną nazwę – *Feralia*. Co różniło *Parentalia* od *Feraliów*? Wydaje się, iż status obu, odmiennie określanymi uroczystościami, podczas *Parentaliów* bowiem ofiarę Manon składają Westalki, a założeniem ich kolegium jest sprawowanie obrzędów dla dobra narodu rzymskiego<sup>18</sup>, podczas *Feraliów* zaś cześć zmarłym przodkom oddają członkowie rzymskich familii: *Fer[i]alia ab inferis et ferendo, quod ferunt tum epulas ad sepulcrum quibus ius [s]ibi parentare*<sup>19</sup>. Oficjalne zespolenie *sacra publica*, obowiązujących rzymskich obywateli z prywatnymi powinnościami religijnymi doskonale ilustruje znaczenie kultu zmarłych w systemie wierzeń mieszkańców miasta. Zgodnie z zaprezentowaną przez Owidiusza (*Fasti* II 533–536) tradycją sakralną *Parentalia* zainicjował Eneasza oddając cześć boskim Manom swego zmarłego ojca:

hunc morem Aeneas, pietatis idoneus auctor,  
attulit in terras, iuste Latine, tuas.  
ille patris Genio sollemnia dona ferebat:  
hinc populi ritus edidicere pios<sup>20</sup>.

To odwołanie poety do dawnych czasów, sięgających wędrówki trojańskich uciekinierów w poszukiwaniu nowego miejsca osiedlenia i możliwości kontynuacji tradycji sakralnej przodków, ma podkreślać archaiczność święta i zakorzeniony w mentalności ich potomków kult zmarłych:

Est honor et tumulis, animas placare paternas,  
parvaque in exstructas munera ferre pyras.  
parva petunt manes: pietas pro divite grata est  
munere [...] <sup>21</sup>.

<sup>18</sup> Aul. Gel. *N. A.* I 12: *Ea verba haec sunt: ‘Sacerdotem Vestalem, quae sacra faciat, quae ius siet sacerdotem Vestalem facere pro populo Romano Quiritibus [...] capio.’* „Takie są jego słowa (sc. *pontifex maximus*): Czynieć cię kapłanką Westy, abyś, zgodnie z prawem, sprawowała ofiary w intencji narodu rzymskiego [...]”.

<sup>19</sup> Var. *L. L.* VI 13: „Fer[i]alia [wzięły swą nazwę] od [bóstw] podziemnych [inferi] i od czasownika ‘ferre’ nosić, ponieważ [podczas *Feraliów* Rzymianie] zastawiają uczty ofiarne przy grobach [bliskich], których muszą czcić ofiarą dla zmarłych przodków”. Cf. Ov. *Fast.* II 569–570.

<sup>20</sup> „Ten zwyczaj przyniósł Enej, patron pobożności, / gdy przybył do twej ziemi, Latynusie zacny. / On złożył ojca ceniom należne ofiary. / Od niego wzięli inni teźbozne obrzędy” (Wesołowska 2008).

<sup>21</sup> Ov. *Fast.* II 533–536: „Czczyć trzeba także groby. Przebłagajcie ojców/dusze i na wygasłych stosach złóżcie drobne / upominki, bo duchy proszą o niewiele, / więcej cenią pobożność niż hojne prezenty” (Wesołowska 2008).

Wywołane długotrwałym konfliktem zbrojnym zaniechanie sprawowania Parentaliów miało, według poety, dramatyczne konsekwencje – dusze zmarłych opuściły miejsca pochówku i zaludniły świat żywych:

at quondam, dum longa gerunt pugnacibus armis  
bella, Parentales deseruere dies.  
non impune fuit; nam dicitur omine ab isto  
Roma suburbanis incaluisse rogis.  
vix equidem credo: bustis exisse feruntur  
et tacitae questi tempore noctis avi,  
perque vias Urbis latosque ululasse per agros  
deformes animas, volgus inane, ferunt.  
post ea praeteriti tumulis redduntur honores,  
prodigiisque venit funeribusque modus<sup>22</sup>.

Podczas Parentaliów *sacrificium* ku czci zmarłych sprawuje się w miejscu ich spoczynku usytuowanego, zgodnie z rzymskim prawem sakralnym (*ius sepulcrorum*), poza terenami miast<sup>23</sup>, a Many otrzymują wieńce, którymi zdobi się ich doczesne siedziby, rozrzucone ręką ofiarnika zboże i ziarna soli<sup>24</sup>, pieczywo zmieszane z winem<sup>25</sup>, kwiaty fiołków. Ofiary te można pozostawić dla zmarłych na środku drogi, po których w czasie Parentaliów wędrują dusze przodków:

tegula porrectis satis est velata coronis  
et sparsae fruges parcaque mica salis,  
inque mero mollita Ceres violaeque solutae:  
haec habeat media testa relicta via.  
nec maiora veto, sed et his placabilis umbra est<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> Ov. *Fast.* II 547–556: Lecz kiedyś, dawno temu, w zamęcie wojennym, / zaniebano obchodów święta wszystkich zmarłych. / Nie uszło to bezkarnie, ponoć w dniu tym wtedy / Rzym spłonął od ogniska na przedmieściach miasta. / Tak mówią; Trudno wierzyć, że to duchy zmarłych / przodków powychodziły z grobów z wielkim jękiem, / aż wycie się poniosło po drogach i polach / dusz bezkształtnych i lekkich, co tłumnie przybyły. / Przeto duchy uczczono składając ofiary/ im należne, by skończyć upiorne zjawiska (Wesołowska 2008).

<sup>23</sup> Cic. *Leg.* II 58: *‘Hominem mortuum’ inquit lex in XII, ‘in urbe ne sepelito neue urito’*. „Prawo Dwunastu Tablic stanowi: *Zmarłego ani nie chowaj, ani nie pal w mieście na stosie*” (Żółtowska 1999).

<sup>24</sup> Być może w postaci, niezbędnej podczas ofiar, *mola salsa*.

<sup>25</sup> *Ceres* może metonimicznie oznaczać zboże, ziarno lub każdy rodzaj pieczywa z nich otrzymywany. Nie można wykluczyć, że Owidiusz rozumie pod tym sformułowaniem jakiś rodzaj placka ofiarnego.

<sup>26</sup> Ov. *Fast.* II 537–541: „Starcza im dom zdobiony wieńcem albo garstka/zboża, okruszków soli. Starcza chleb moczony/ w winie lub kilka fiołków; to dla bogów dosyć./gdy im na środku drogi w garnku zostawicie. / Ja wcale nie zabraniam wam bogatszych ofiar, / lecz już te skromniejsze zadowolą cienie” (Wesołowska 2008).

Scenariusz obrzędowy Parentaliów nie wymaga od celebranta ściśle ustalonego rytualnego słownictwa i skomponowanej przez kapłana modlitwy: [...] *adde preces* [...] *et sua verba* [...] <sup>27</sup>.

Podczas Parentaliów Rzymian obowiązywał zakaz wstępowania w związki małżeńskie:

dum tamen haec fiunt, viduae cessate puellae:  
 exspectet puros pinea taeda dies,  
 nec tibi, quae cupidae matura videbere matri,  
 comat virgineas hasta recurva comas.  
 conde tuas, Hymenaeae, faces, et ab ignibus atris  
 aufer: habent alias maesta sepulcra faces<sup>28</sup>.

oraz nakaz zamknięcia świątyni i wygaszenia palenisk:

di quoque templorum foribus celentur opertis,  
 ture vacent arae stentque sine igne foci<sup>29</sup>.  
 nunc animae tenues et corpora functa sepulcris  
 errant, nunc posito pascitur umbra cibo<sup>30</sup>.

Kolejną uroczystością honorującą dusze zmarłych są majowe *Lemuria*. Dokładny ich przebieg i rytualny scenariusz prezentuje Owidiusz w „Fasti” i jest to jedyne tak pełne i znaczące dla otworzenia tej ceremonii *testimonium* literackie. Podobnie jak w przypadku Pariliów poeta podkreśla archaiczność majowego obrzędu słowami „ritus<sup>31</sup> veteris sacri” oraz sugeruje, że jego tradycja sięga czasów sprzed ustanowienia lutowych *dies Parentales*:

Ritus erit veteris, nocturna Lemuria, sacri:  
 inferias tacitis manibus illa dabunt.  
 annus erat brevior, nec adhuc pia februa norant,

<sup>27</sup> Ov. *Fast.* II 542: „Dodaj jeszcze modlitwę własną [...]” (Wesołowska 2008).

<sup>28</sup> Ov. *Fast.* II 569–570: „Lecz w te dni niechaj wdowy nie zmieniają stanu, / niech ślubna żagiew czeka na dni pomyślniejsze. / Choć wydajesz się swojej niecierpliwiej matce / gotowa do małżeństwa, nie obcinaj włosów. / Schowaj, weselny bożku, tłące się pochodnie; / inne ognie niech palą się na smutnych grobach” (Wesołowska 2008).

<sup>29</sup> Wygaszenie podczas Pariliów ognisk ofiarnych, niezbędnych do sprawowania *sacrificium*, jest bliskie w czasie z, przypadającym na 1 marca, wygaszeniem i ponownym rozpaleniem ognia w świątyni Westy. Być może jednym z wymogów sakralnych tej uroczystości był rytuał lustracyjny przypadający w lutym.

<sup>30</sup> Ov. *Fast.* II 569–570: „Skrzyćcie bogów, zawarłszy odrzwia do świątyni, / niech zniknie kadzidło z ołtarza, płomień z paleniska. / Oto błędą już dusze powiewne i ciała/w mogiłach pogrzebane. Oto się posila / mara chlebem rzuconym [...]” (Wesołowska 2008).

<sup>31</sup> *Ritus* był dla Rzymian ściśle określonym tradycją sposobem przeprowadzenia obrzędu religijnego (Festus, p. 389L.), przede wszystkim prywatnego. Cf. Cic. *Leg.* II 19: *Ritus familiae patrumque servanto*. „Niech strzegą dawnych obrządków w rodzinie, jak ich ojcowie” (Żółtowska 1999).

nec tu dux mensum, Iane biformis, eras:  
iam tamen extincto cineri sua dona ferebant,  
compositique nepos busta piabat avi<sup>32</sup>.

*Lemuria* odbywają się nocą, w domach poszczególnych rodziny, ich sprawowanie powierza się ojcu rodziny<sup>33</sup>, a nocna pora Lemuriów konweniuje z charakterem ceremonii, wtedy bowiem cienie zmarłych najobficiej zaludniają świat żywych, a ich sakralna potencja jest najsilniejsza. Noc zapewnia również, potrzebną do sprawowania ofiary, ciszę:

nox ubi iam media est somnoque silentia praebet,  
et canis et variae conticuistis aves,  
ille memor veteris ritus timidusque deorum  
surgit [...] <sup>34</sup>

Zgodny z właściwym zachowaniem sakralnym przebieg Lemuriów wymusza na celebrancie kilka wykonanych precyzyjnie i w odpowiedniej kolejności działań w większości nieprzewidzianych dla innych obrzędów sakralnych: nakaz spawowania ceremonii boso, złączenie palców w apotropaicznym geście zabezpieczenia go przed bezpośrednim spotkaniem z duszami zmarłych, obmycie dłoni w wodzie pochodzącej ze strumienia, rzucenie za siebie ziaren ciemnego bobu<sup>35</sup> i dziewięciokrotny zwrot do Manów:

[...] (habent gemini vincula nulla pedes),  
signaque dat digitis medio cum pollice iunctis,  
occurrat tacito ne levis umbra sibi.  
cumque manus puras fontana perluit unda,  
vertitur et nigras accipit ante fabas,  
aversusque iacit; sed dum iacit, 'haec ego mitto,  
his' inquit 'redimo meque meosque fabis.'  
hoc novies dicit nec respicit: umbra putatur  
colligere et nullo terga vidente sequi<sup>36</sup>.

<sup>32</sup> Ov. *Fast.* V 421–426: „Kiedy trzykroć pokaże swoją twarz Hesperus, / trzykroć miejsca ustąpią gwiazdy przed Febusem, / odprawia się rytuał święty oraz stary. / To nocne są Lemuria, co ofiary dają / milczącym duchom. Rok był niegdyś krótszy, / nie znano tych pobożnych oczyszczeni, Janusie / o dwóch twarzach, nie byłeś jeszcze patronem miesiąca. / A jednak już składano ofiary dla zmarłych / i wnuk cześć oddawał zmarłemu dziadowi” (Wesołowska 2008).

<sup>33</sup> *Pater familias* pełni rolę domowego kapłana na wzór rzymskich kapłanów publicznych. Cf. Février 2009: 91.

<sup>34</sup> Ov. *Fast.* V 429–432: „Kiedy północ nadeszła, niosąc senną ciszę, / i zamilkły już psiska i inne zwierzęta, / ów na obrzęd wspomniawszy, pełen bożej bojaźni, v/ zerwał się [...]” (Wesołowska 2008).

<sup>35</sup> Użyte przez poetę adiectivum *niger,-a,-um* ‘ciemny’ ma albo znaczenie metaforyczne ‘zły, niepomyślny, smutny’, albo oznacza odmianę bobu o ciemnych, brunatnych nasionach (Podbielski 1989: 41).

<sup>36</sup> Ov. *Fast.* V 432–440: „[...] (a na stopach nie miał już żadnych więzów). / Dał znak dłonią, złączywszy razem swe dwa palce, / by nie naszła go mara milcząca. I najpierw / ręce obmył



Po zakończeniu rytuału *pater familias* ponownie obmywa ręce i uderza w spiżowe naczynia, kolejny raz zwracając się do adresatów obrzędu. Poczyniony hałas daje zanać pozostałym członkom rodziny, że czas Lemuriów dobiegł końca, a tym samym odnowiony został sakralny status domostwa i ludzi je zamieszkujących:

rursus aquam tangit, Temesaeaque concrepat aera,  
et rogat ut tectis exeat umbra suis.  
cum dixit novies ‘manes exite paterni’  
respicit, et pure sacra peracta putat<sup>37</sup>.

Odmienność od innych obrzędów przebieg Lemuriów podkreśla nie tylko ich nocna pora i użyte przez *pater familias* swoiste *instrumentarium* sakralne, ale przede wszystkim słownictwo i formalna struktura modlitwy, z jaką do Manów zwraca się ojciec rodziny – *‘redimo meque meosque fabis*. Czasownik *redimere* ma znaczenie ‘odkupić, zapłacić za coś jakąś cenę’ i często pojawia się w nomenklaturze kupieckiej<sup>38</sup>, a podczas oracji do „ojcowskich Manów” oznacza wykupienie z ich świata bliskich potencjalnie zagrożonych śmiercią w nadchodzącym roku. Zapłatą za ich życie są ziarna bobu, które w fitomorficznym kodzie sakralnym stanowią substancyjną ofiarę zastępującą za składane prawdopodobnie niegdyś bóstwom podziemnym rytualne ofiary z ludzi.

Do grupy uroczystości poświęconych Manom należy także ceremonia zainicjowana, wedle rzymskiej tradycji, przez Romulusa na cześć jego przybranej matki Akki Larencji: *Quam post Romulo, quem educasset, reliquit et ab eo parentalia diemque festum causa pietatis statutum*<sup>39</sup>. Według informacji Warrona (*De Lingua Latina* VI 24) niedaleko grobowca Akki Larencji składano ofiarę Manom niewolników: *Hoc sacrificium fit in Velabro [...] prope faciunt diis Manibus servilibus sacerdotes [...]*. Ta koincydencja intencji sakralnej uroczystości ku czci zmarłych wolnych obywateli i niewolników wynika z szerokiej definicji rodziny w społeczności rzymskiej – niewolnicy, choć pozbawieni praw obywatelskich i całkowicie podporządkowani woli swojego właściciela, należeli do rodziny i uczestniczyli (Ray 2017: 117), a niekiedy wręcz, z pole-

---

w strumieniu, a gdy się odwrócił, / ujrzał przed sobą nagle czarny bób, więc rzucił / go za siebie, a gdy to robił, takie słowa / wypowiedział: „Bób rzucam, by siebie oczyścić / i bliskich. Dziewięć razy tak rzekł, ani razu / nie spojrzawszy za siebie. Pewnie duch bób zabrał / i zniknął za nim z tyłu” (Wesołowska 2008).

<sup>37</sup> *Ov. Fast.* V 441–444: „Gdy znów wody dotknął, / uderzył w spiz z Temessy i poprosił, aby / duch dom jego opuścił. Powtórzył znów dziewięć / razy: ”Odejdźcie mary mych ojców”. W tył spojrzął / i pomyślał, że świętych dopełnił obrzędów” (Wesołowska 2008).

<sup>38</sup> *Cf. Plezia* 1999: 478.

<sup>39</sup> *M. P. Cat. Orig.*, ed. H. Peter, Stuttgartiae 1967, fr. 16 = *Por. Macr. Sat.* I 10, 16: *Cato ait ... Larentiam ... sepulcri magnificentia et annuae parentationis honore dignatam*. „Katon twierdzi, że Larencja została uhonorowana wspaniałym grobowcem i coroczna ofiarą ku czci zmarłych bliskich”. *Cf. Val. A. Ann.*, ed. H. Peter, Stuttgartiae 1967, fr. 1; *Aul. Gel. N. A.* VII 7, 6.



cenia *pater familias*, zastępowali go w funkcji kapłana (Cat. Agr. 7) w uroczystościach rodzinnych i publicznych<sup>40</sup>, jeśli religijne wymogi święta nie wykluczały ich z grona społeczności sakralnej. To niezwykle współczesne uczestnictwo niewolników i ludzi wolnych w grudniowych uroczystościach nie ogranicza się jedynie do *sacrificium* spełnianym przy grobowcu Akki Larencji, dotyczy także innego grudniowego święta – Saturnaliów, podczas których ojcowie rodzin podejmowali ucztą służących w ich domach ludzi, a także do niestałej w czasie ceremonii ku czci Larów rozstajnych dróg (*Compitales*) i ich matki Manii, która najprawdopodobniej jest boginią tożsamą z Akką Larencją<sup>41</sup>. *Compitalia* i *Saturnalia*, poza koincydencją czasową (*Larentalia* zbiegały się z ostatnim dniem Saturnaliów) prezentują także analogiczne zachowania rytualne, bowiem, zgodnie z przekazami literackimi, w czasie obu uroczystości Rzymianie poświęcali przedstawicieli swojej społeczności w ofierze dla czczonych podczas obu uroczystości bóstw: bogini Manii:

[...] Compitalibus [...] ludi per urbem in compitis agitabantur [...] Laribus ac Maniae ex responso Apollinis, quo praeceptum est ut pro capitibus capitibus supplicaretur. idque aliquamdiu observatum, ut pro familiarum sospitate pueri mactarentur Maniae deae, matri Larum [...] factum est ut effigies Maniae suspensae pro singulorum foribus periculum, si quod immineret familiis, expiarent [...]<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> Niewolnicy należeli do *collegia compitalicia*, którym powierzano obchody Kompitaliów w miastach. Cf. Stankiewicz 2001: 425. Oni także pełnili służbę ofiarniczą podczas uroczystości ku czci Herkulesa odbywającej się przy *Ara Maxima*.

<sup>41</sup> *Acca Larentia* jest semantycznym ekwiwalentem bogini zwanej *Mater Larum*, określanej przez Rzymian innym imieniem *Mania*. Cf. Var. *Ant. Rer. Divin.*, fr. 209: *Esse (sc. Lares) Manes et ideo Maniam matrem esse cognominatam Larum*. „Lary są Manami i dlatego [ich] matka nazywana jest [Matką] Larów”. Cf. Var. *L. L. IX* 61: *Videmus enim Maniam matrem Larum dici*. „Widzimy więc, że Manią zwą Matkę Larów”. Cf. Festus, p. 255–256 L.

<sup>42</sup> Macr. *Sat. I* 7, 34–35: „Podczas Kompitaliów [...] w mieście na skrzyżowaniach dróg odbywało się święto [...] dla Larów i Manii, Matki Larów zgodnie z wyrocznią Apollona, w której bóg nakazał, aby za żywych modlono się do bogów, składając im z żywych ofiarę. Przez pewien czas przestrzegano tego zalecenia i dla ocalenia rodzin składano w ofierze dzieci [...] potem uczyniono tak, aby dla Manii przed drzwiami każdego człowieka zawieszane były pewne wizerunki, które odwracały niebezpieczeństwo, jeśli zagrażało ono rodzinom”. W zastępstwie ludzi, zarówno wolnych, jak i niewolników należących do rodziny zawieszano na rozstajach dróg wizerunki przypominające człowieka. Cf. P. Festus, p. 344 L.: *Pilae et effigies viriles et muliebres ex lana Compitalibus suspenduntur in conpitis quod hunc diem festum esse deorum inferorum quos vocant Lares putant, quibus tot pilae quot capita servorum, tot effigies quot essent liberi ponebantur ut vivis parcerent et essent his pilis et simulacris contenti*. „Podczas Kompitaliów zawieszano na rozstajach dróg wełniane kulki i wizerunki przedstawiające mężczyzn i kobiety. Robi się to dlatego, ponieważ dzień ten przeznaczony jest dla bóstw podziemnych, nazywanych Larami. Dla nich zawieszanych jest tyle kulek, ilu jest niewolników i tyle ludzkich wyobrażeń, ilu jest wolnych z nadzieją, że zadowolą się tymi kulkami i podobiznami ludzi, oszczędzając żywych”. Cf. Festus, p. 248 L.

oraz boga Saturna:

[...] erectisque Diti sacello et Saturno ara, cuius festum Saturnalia nominarunt. Cumque diu humanis capitibus Ditem et virorum victimis Saturnum placare se crederent propter oraculum in quo erat καὶ κεφαλὰς Ἰαίδη καὶ τῶ πατρὶ πέμπετε φῶτα<sup>43</sup>.

Nieujętym w oficjalnych *fasti*, znanym jedynie z nielicznych testimoniów literackich, rytuałem ku czci zmarłych jest *mundus patet* dsł. ‘otwarcie świata’ Uroczystość ta powtarza się trzykrotnie w ciągu roku: 24 sierpnia, 5 października i 8 listopada (Festus, p. 273 L), a dni te objęte są religijnym<sup>44</sup> zakazem wykonywania publicznych czynności takich, jak: przeprowadzenie zaciągu wojska, prowadzenia wojen (Festus, p. 273 L). W dni te obowiązywał także zakaz zawierania małżeństw (Macr. *Sat.* I 16, 18).

Niewiele mówiąca nazwa rytuału staje się nieco jaśniejsza po analizie jednej z definicji umieszczonej w leksykonie Festusa *De verborum significatu* (p. 273 L):

Qui quid ita dicatur sic refert Cato in commentaris Iuris Civilis (1) : Mundo nomen inpositum est ab eo mundo, qui supra nos est; forma enim eius est, ut ex is qui intravere cognoscere potui, adsimilis illae”. Eius inferiorem partem veluti consecratam Dis Manibus clausam omni tempore, nisi his diebus qui supra scripti sunt, maiores c<ensuerunt habenda>m. Quos dies etiam religiosos iudicaverunt ea de causa, quod quo tempore ea, quae occultae et abditae religionis Deorum Manium essent, veluti in lucem quandam adducerentur et patefierent nihil eo tempore in republica geri voluerunt<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> Macr. *Sat.* I 7, 30–31: „[Pelazgowie – I. K.] wzniesli kaplicę dla Disa; dla Saturna zbudowali ołtarz, a święto dla niego przeznaczone nazwali Saturnalia. Długo wierzyli w to, że zgodnie ze słowami wyroczni: „darem z ludzkich głów czcicie Disa, a ojcu [sc. Saturnowi] składajcie w darze ludzi” takimi ofiarami mogą przebłagać Disa i Saturna. Jako ofiarę zastępczą zaczęto stosować małe posążki przedstawiające ludzi oraz woskowe świece rozsyłane przyjacielom i znajomym podczas wprowadzonych do obchodów Saturnaliów i kończących obchody święta Sigillariów. Cf. Macr. *Sat.* I 11, 49: [...] *ex illo traditum ut cerei Saturnalibus missitarentur et sigilla [...] quae homines pro se atque suis piaculum pro Dite Saturno facerent*. „Tradycja ta przetrwała w święcie Saturnaliów, gdy [sc. Rzymianie] posyłają sobie gliniane figurki i woskowe świece, aby je podarować za siebie i swoich bliskich Saturnowi, w którym widzą też Disa”.

<sup>44</sup> *Stricte* religijnym, bowiem dni przeznaczone na rytuał *mundus patet* należały do tzw. *dies religiosi*, w które wykonywanie jakichkolwiek zakazanych czynności jest wykroczeniem natury sakralnej (Festus, p. 382 L).

<sup>45</sup> „Katon w komentarzach do *Prawa Cywilnego* [...] tak wyjaśnia, dlaczego [*mundus*] ma taką nazwę: *Mundus* [który się otwiera] zyskał swą nazwę od tego *mundus*, który jest nad nami; z kształtu, jak mogłem się dowiedzieć od tych, którzy [tam] zeszli, jest podobny do owego [*mundus*, który jest ponad nami]”. Przodkowie ustalili, że niższa część tego [*mundus*], jakby przeznaczona dla Boskich Manów ma być zamknięta przez cały czas, z wyjątkiem tych dni, które powyżej zostały wskazane. [Przodkowie] uznali także te dni za dni objęte zakazami [wykonywania pewnych czynności], dlatego, ponieważ wtedy [gdzie otwiera się *mundus*] to, co odnosi się do tajemnego i ukrytego kultu zmarłych, miało tak jakby zostać wyciągnięte na światło [dzienne] i ujawnione [i dlatego] chcieli, aby nic w tym czasie w państwie [urzędowo] się nie działo” (Kuszevska 2017: 286).

O inferalnym przeznaczeniu tego rytuału przekonany jest, cytowany przez Makrobiusza (*Saturnalia* I 16, 18), Warron: *Mundus cum patet, deorum tristium atque inferum quasi ianua patet*<sup>46</sup>. Przytoczone słowa jasno precyzują, czym, w wymiarze fizycznym, był dla Rzymian *mundus* – to realne miejsce, prawdopodobnie podzielone na dwie części, umożliwiające, po usunięciu zabezpieczenia dzielącego świat zmarłych od świata żywych, wejście do niego i otwarcie go, aby, w wymiarze metafizycznym, umożliwić duszom zmarłych przedostanie się do świata żywych. Według niektórych badaczy to literalnie rozumienie słów Festusa koresponduje z informacją komentatora Bukolik Wergiliusza o zstępowaniu do rozpadliny w ziemi, podczas niewymienionego z nazwy obrzędu, młodego ofiarnika:

Apud antiquos fuit altissimus puteus, in quo descendebat puer ad sacra celebranda, quo cognosceret anni proventus, cuius putei orbis, id est summus circulus, non amplius quam trium unlarum mensuram habebat<sup>47</sup>.

O przynależności tego rytuału do uroczystości przeznaczonych dla Manów świadczyć ma przede wszystkim wyraz *puteus*, który oznacza dół wykopany w ziemi, używany do składania w nim ciał zmarłych przed wprowadzeniem zwyczaju palenia zwłok (Festus, p. 322 L). Wejście do tego miejsca, w dolnej jego części (Sculard 1981: 180), zasłonięte było kamieniem, który, według Paulusa (*De verborum significatu*, p. 115 L), identyfikowano z kamieniem używanym podczas rytuału sprowadzania deszczu<sup>48</sup>:

Manalem lapidem putabant esse ostium Orci, per quod animae inferorum ad superos manarent, qui dicuntur manes<sup>49</sup>.

W testimoniach literackich pojawia się wiele sprzecznych wiadomości o usytuowaniu *mundus*, co uniemożliwia jednoznaczne określenie jego lokalizacji. Niektórzy badacze uznają, iż tożsama z *mundus* jest fosa wykopana podczas obrzędu założenia Rzymu:

<sup>46</sup> „Gdy ‘otwiera się świat’ to, tak jakby otwierają się drzwi [do naszego świata – I. K.] dla nieprzyjaznych [nam- I. K.] bóstw podziemnych”

<sup>47</sup> Serv. B. III 105. Podobny obrzęd z udziałem młodej dziewczyny odbywał się ku czci Junony z *Lanuvium*: do pieczary, gdzie przebywał wąż wprowadzano młodą dziewczynę. Jeśli wąż spożył, przyniesiony przez nią pokarm, dziewczyna uchodziła z życiem, co, w opinii członków społeczności, wróżyło urodzajny rok. Cf. Prop. *El.* IV 8, 3–14.

<sup>48</sup> Kamień ten (*lapis manalis*) używany był podczas obrzędu o nazwie *Aquaelicium*. Festus (p. 115 L) twierdzi, że znajdował się on niedaleko Bramy Kapeńskiej, w pobliżu świątyni Marsa. Świątynię Marsa koło Bramy Kapeńskiej potwierdza tekst Liwiusza (*Urb. cond.* VI 5) i Owidiusza (*Fast.* VI 191–192).

<sup>49</sup> „[Rzymianie] uważali, że kamień [o nazwie] *manalis* jest bramą do Orkusa, przez którą dusze z podziemia przepływały ku tym z wyższych rejonów świata[i dlatego] nazywane są *manes*” (Kuszevska 2017: 288).

apta dies legitur qua moenia signet aratro:  
 sacra Palis suberant; inde movetur opus.  
 fossa fit ad solidum, fruges iaciuntur in ima  
 et de vicino terra petita solo;  
 fossa repletur humo, plenaque imponitur ara [...] <sup>50</sup>.

Według Plutarcha (*Romulus* 11, 2) *mundus* to miejsce znajdujące się na *Comitium*<sup>51</sup> – okrągły dół, do którego, przed rozpoczęciem budowy Rzymu, poddani Romulusa wrzucili pierwociny wszelkich płodów rolnych i garstkę ziemi z miejsc, skąd pochodzili:

βόθρος γὰρ ὠρύγη περι τὸ νῦν Κομίτιον κυκλοτερῆς ἀπαρχαί τε πάντων, ὅσοις νόμῳ μὲν ὡς καλοῖς ἐρχῶντο, φύσει δ' ὡς ἀναγκαίοις, ἀπετέθησαν ἐνταῦθα. καὶ τέλος ἐξ ἧς ἀφίκτο γῆς ἕκαστος ὀλίγην κομίζων μοῖραν ἔβαλλον εἰς ταῦτ' οὐ καὶ συνεμείγνυον. καλοῦσι δὲ τὸν βόθρον τοῦτον φῆ καὶ τὸν Ὀλυμπον ὀνόματι μοῦνδον. εἶθ' ὥσπερ κύκλον κέντρον περιέγραψαν τὴν πόλιν<sup>52</sup>.

Kwestionując informację Plutarcha badacze topografii Rzymu zwracają uwagę, że Komicjum znajduje się w granicach *pomerium*, a to usytuowanie wyklucza wszelkie ceremonie podważające status sakralności tego miejsca, do których należały także uroczystości inferalne (Sabbatucci 1988: 289)<sup>53</sup>.

### Intencja sakralna świąt ku czci zmarłych i ich związek z innymi uroczystościami

Jednym z istotnych kryteriów w odtworzeniu intencji i sakralnego charakteru uroczystości ku czci zmarłych jest ich usytuowanie w kalendarzu religijnym Rzymian i czasowa koincydencja z innymi ceremoniami o odmiennych hierofa-

<sup>50</sup> Ov. *Fast.* IV 819–823: „[...] dzień wybrano godny, / by wytyczyc pod przyszłe mury bruzdę pługiem. / Tuż było święto Pales, więc ten dzień wybrano. / Już rów jest wykopany, aż do twardej skały, / na dnie widać leżące ziemne minerały, a ziemia rozłupana ukazuje skałę. / Rów glina napełniono, już stawiają ołtarz [...]” (Wesołowska 2008).

<sup>51</sup> Miejsce zgromadzeń ludowych w północno-zachodniej części *Forum Romanum*, gdzie znajdował się tzw. *Lacus Curtius*. Według legendy w miejscu tym zapadła się ziemia, tworząc głęboką i obszerną jamę, której nie można było zasypać. Zgodnie z przepowiednią jedynie nadzwyczajna ofiara tam złożona mogła uchronić państwo od nieszczęścia. Ofiary tej dokonał Marek Kurcjusz – poświęcając siebie bóstwom podziemnym rzucił się w przepaść (Liv. *Urb. cond.* VII 6). Nie można wykluczyć, że Rzymianie składali bóstwom podziemnym tego typu ofiary w tym właśnie miejscu. Czy jednak *Lacus Curtius* należy wiązać z obchodami *mundus patet*? Jest mało prawdopodobne, aby Liwiusz nie zamieścił tej informacji w swoim dziele.

<sup>52</sup> „Koło obecnego Komicjum wykopano okrągły dół i tam złożono pierwociny tego wszystkiego, co zgodnie z prawem uznano za piękne, a zgodnie z naturą za konieczne. Na koniec każdy przyniósł garstkę ziemi zabranej z tego regionu, z którego przybył, i wrzucił ją do rowu. Potem wymieszali wszystko. To miejsce do dziś nazywają Mundus, a wyraz ten oznacza także ‘niebo’. Stąd, niczym z centrum koła, zakreślił granice miasta” (Korus 2004).

<sup>53</sup> Według Festusa (p. 355 L) *pomerium* obejmowało całe miasto z wyjątkiem Awentynu.

niach. Pierwsza z odnotowanych przez oficjalne *fasti* uroczystość przypada w lutym, który *ex nomine* jest miesiącem oczyszczenia<sup>54</sup>. *Parentalia* rozpoczynają się w Idy lutowe i trwają dziewięć dni<sup>55</sup>, a piętnastego lutego Rzymianie obchodzą *Lupercalia* – jedno z najważniejszych świąt lustracyjnych w roku sakralnym. Ten enigmatyczny obrzęd, odprawiany przez specjalnie do tego celu powołane bractwo kapłańskie Luperków, odbywał się na Palatynie. Jedną z ofiar zwierzęcych przeznaczonych dla Fauna o przydomku *Lupercus* był pies, w teriomorficznym kodzie sakralnym Śródziemnomorza uchodzący za ofiarę oczyszczalną<sup>56</sup>. Finalnym spektaklem ceremonii był bieg kapłanów wokół Palatynu i uderzenie skórą zabitego w ofierze kozła ziemi<sup>57</sup> oraz napotkanych ludzi, szczególnie kobiet, co miało się przyczynić do zwiększenia urodzaju i płodności. Prymarną jednak intencją tego rytuału było sakralne oczyszczenie okolic Palatynu i zamieszkującej go społeczności<sup>58</sup>. *Parentalia* rozpoczynają sekwencję świąt przełomu roku sakralnego, która trwa aż do 15 marca i kończy się wesołym świętem przeznaczonym dla bogini Anny Perenny – deifikacji rozpoczynającego się nowego roku religijnego Rzymian. Zachowanie rytualne uczestników poświęconej jej uroczystości – zła-

<sup>54</sup> Macr. Sat. I 13, 3: [...] *lustrari autem eo mense civitatem necesse erat, quo statuit (sc. Numa) ut iusta dis Manibus solverentur*. „Należało więc w tym miesiącu [lutym – I. K.], w który Numa wyznaczył uroczystości ku czci Boskich Manów, oczyścić [rzymską] społeczność”. Cf. P. Festus, p. 202 L.

<sup>55</sup> Dziewiątego dnia Parentaliów przypadają *Feralia*. Dziewięć dni musi także upłynąć od śmierci człowieka, aby móc go pochować. Cf. Serv. Aen. V 64: [...] *septem erat diebus, octavo incendebatur, nono sepeliebatur* [...] *ludi qui in honorem mortuorum celebrabantur novendiales dicuntur*. „Tak się działo przez siedem dni, ósmego [zmarły] był popielony, dziewiątego chowany”. Uroczystość ta nosi nazwę *novendiales feriae* (Festus, p. 294 L.). Wydaje się, iż wpływ dziewięciu dni pomiędzy Parentaliami a Feraliami nie jest przypadkowy, a *Feralia* nabierają cech uroczystości *novendiales feriae* kończącej okres żałoby i okresowej nieczystości sakralnej żyjących oraz wyznaczającej symboliczną granicę pomiędzy światem zmarłych i żywych (Bailliot 2010: 67–68). Cf. Var. L. L. VI 26: *Sunt praeterea feriae conceptivae quae non sunt annales [...] ut Novendialis sunt*. „Są oprócz tego *feriae conceptivae*, które nie przypadają co roku [...] tak, jak uroczystości pogrzebowe (*feriae Novendialis*)”.

<sup>56</sup> Benoist 1999: 145. Według autora Luperkalia mają ścisły sakralny związek z Parentaliami, a trasa biegu Luperków, obrazujących dusze zmarłych, ma wyznaczać nienaruszalną granicę pomiędzy światem żywych i zmarłych (*ibid.*).

<sup>57</sup> Ov. Fast. II 31–32: *Mensis ab his dictus, secta quia pelle Luperci / omne solum lustrant. Idque piamen habent*. „Może miesiąc wziął nazwę od luperków, którzy / skórą w pasy pociętą ziemię oczyszczali” (Wesołowska 2008). Cf. Ovidius, *Fasti* V 101–102: *Semicaper, coleris cinctutis, Faune, Lupercis, / cum lustrant celebres vellera secta vias*. „[...] Półkozi Faunie, / czczony przez podkasanych wysoko luperków, / gdy srogie razy czyszczą zatłoczone drogi” (Wesołowska 2008).

<sup>58</sup> P. Festus, p. 202 L. Cf. Var. L. L. VI 34: *Ego magis arbitror Februarium a die februo, quod tum februarur populus, id est lupercis nudis lustratur antiquum oppidum Palatinum gregibus humanis cinctum*. „Ja sądzę raczej, że [miesiąc] *Februarius* [pozyskał nazwę – I. K.] od *dies februarius* (dnia oczyszczenia), ponieważ wtedy lud [rzymski] jest oczyszczany, to znaczy [wtedy] ludzie zebrani wokół Palatynu są poddawani lustracji przez nagich Luperków”.

godzenie norm obyczajowych ludzi, umożliwiające akty seksualne celebrantów i rytualny *hieros gamos* w gaju Anny Perenny, wskazuje na erotyczny charakter tego święta, potęgujący płodność ludzi i telluryczny urodzaj. Pomiędzy Parentaliami i *festum Annae Perennae* w sakralnym roku Rzymian zbiegają się uroczystości egzemplifikujące przywracanie kosmicznego porządku oraz unormowanie relacji pomiędzy jego różnorodnymi sferami czyli okresową odnowę świata (Eliade 1997: 30): wygaszanie i rozpalanie nowego ognia w świątyni Westy (*ignem novum accendēre*)<sup>59</sup> i *Mamuralia*<sup>60</sup> – apotropaiczny i puryfikacyjny obrzęd wypędzania z miasta człowieka, przedstawiciela społeczności, który kumuluje w sobie jej wszystkie przewinienia religijne minionego roku. Jego usunięcie z grona *homines religiosi* i z terenu miasta ma, w wymiarze religijnym, uwolnić od zmazy sakralnej mieszkańców Rzymu i umożliwić im bezpieczne czyli bezgrzeszne, rozpoczęcie nowego roku.

Kolejna uroczystość honorująca bliskich zmarłych przypada w maju, w którym kończą się uroczystości cyklu agrarno – wegetacyjnego, rozpoczętego styczniowymi *feriae Sementivae*, kontynuowanego w czasie kwietniowych Fordicidiów, Cerialiów, Robigaliów i Floraliów, a finalizowanego podczas *sacrificium Deae Diae*, trzydniowego święta o niestałej dacie. Uroczystość ta, obchodzona w świętym gaju bogini (Scheid 1990: 95) przez kolegiów kapłańskie *fratres Arvales*, przybiera charakter ceremonialnej lustracji pól. Najbardziej spektakularnym obrzędom poświęcono trzeci dzień uroczystości, który kończy się wykonaniem rytualnej pieśni – *carmen Arvale*. W zachowanym fragmencie tego utworu kapłani adorują Lary: *Enos Lases iuvate! | [E]nos Lases iuvate! Enos Lases iuvate!*<sup>61</sup>. Jedną z wzywanych podczas innych modlitw kapłanów jest *Mater Larum*. Lary to kolektywne bóstwa przypisane przede wszystkim kultom domowych, którym powierzano opiekę nad wielkością zbiorów:

Vos quoque, felicis quondam, nunc pauperis agri  
Custodes, fertis munera vestra, Lares.  
Tunc vitula innumeros lustrabat caesa iuvencos,  
Nunc agna exigui est hostia parva soli.  
Agnae cadet vobis, quam circum rustica pubes  
Clamet 'io messes et bona vina date'<sup>62</sup>.

<sup>59</sup> Obrzęd ten miał miejsce 1 marca. Cf. Macr. Sat. I 12, 6: *Huius etiam prima die ignem novum Vestae aris accendebant, ut incipiente anno cura denuo servandi novati ignis inciperet.* „Pierwszego dnia tego także [miesiąca Westalki] rozpały nowy ogień na ołtarzu Westy, aby wraz z rozpoczęciem roku ponownie rozpoczęła się [ich] służba o podtrzymanie odnowionego ognia”.

<sup>60</sup> CIL I<sup>2</sup>, s. 311: PRID · ID · MART · – *Sacr(um) Mamurio RVST. Mamuralia PHIL.*

<sup>61</sup> „Wspierajcie nas, Lary!”.

<sup>62</sup> Tib. El. I 20, 19–24: „I wy, żyznego dawniej, dziś biednego pola, / Strażnicy-Lary, wasze bierzecie podarunki. / Za byczków stado dawniej składano jałowkę / W ofercie, dziś – owieczkę za uboga niwę. / Wam jednak niechaj złożą owcę, wiejska młodzież / Niech woła w krąg: „Hej! Zbiorów i win dobrych dajcie!” (Arndt 2015).



W domach prywatnych składano Larom ofiary w Kalendy, Nony i Idy, prosząc je o opiekę nad zbiorami<sup>63</sup> i obfitość pożywienia:

Focum purum circumversum cotidie, prius quam cubitum eat, habeat. Kal., Idibus, Nonis, festus dies cum erit, coronam in focum indat, per eosdemque dies lari familiari pro copia supplicet<sup>64</sup>.

Jednym z teriomorficznych symboli bogini *Dea Dia* jest wąż, którego wizerunek zdobi jej ołtarz. W wyobrażeniach sakralnych starożytnych Rzymian węże obrazowały także dusze zmarłych<sup>65</sup>. Według rzymskiej tradycji literackiej działalność kolegium braci Polnych zainicjowała przybrama matka Romulusa i Remusa – Akka Larencja, a po śmierci jednego z nich liczbę dwunastu kapłanów uzupełnił sam Romulus<sup>66</sup>.

Nie bez znaczenia dla odtworzenia charakteru Lemuriów są także uroczystości bliskie im w czasie i uzupełniające ich komplementarny wizerunek: przede wszystkim przypadające dzień po Lemuriach majowe *sacra Argeorum*<sup>67</sup>, podczas których wrzucano do Tybru, wykonane z sitowia, wizerunki ludzi w apotropaicznym i puryfikującym obrzędzie oczyszczenia miasta ze złych mocy, skumulowanych w owych wizerunkach<sup>68</sup> oraz przypadające na pierwszy dzień maja

<sup>63</sup> Hor. *Car.* III 23, 1–8: *Caelo supinas si tuleris manus / nascente Luna, rustica Phidyle, / si ture placaris et horna / fruge Lares avidaque porca, / nec pestilentem sentiet Africum / fecunda vitis nec sterilem seges / robiginem aut dulces alumni / pomifero grave tempus anno.* „Pod nów księżycy jeśli wieśniacza / Fidylo wzniesiesz dłonie ku prośbie, / jeśli Larom w darze złożysz / owoc, kadzidło, proszę – / to twej winnicy szkody nie sprawi / wiatr uporzeczywy, zbiorów nie zmoże / śnieć, zaraza nie tknie trzody / w dżdżystej jesieni porze” (Gołębiowski 1980).

<sup>64</sup> Cat. *Agr.* 143: „Zanim położy się spać, niech ma codziennie wyczyszczone ognisko i zamiecione naokoło. W Kalendy, Idy i Nony oraz kiedy przypadnie święto niech położy na ognisku wieniec i w miarę możliwości w te same dni złoży ofiarę bóstwu domowemu” (Mikołajczyk 2009).

<sup>65</sup> Verg. *Aen.* V 91; Plin. *N. H.* XVI 235.

<sup>66</sup> Aul. Gel. *N. A.* VII 7, 8: *Ea [...] mulier ex duodecim filiis maribus unum morte amisit. In illius locum Romulus Accae sese filium dedit seque et ceteros eius filios 'fratres aruales' appellavit. Ex eo tempore collegium mansit fratrum arvalium numero duodecim, cuius sacerdotii insigne est spicea corona et albae infulae.* „Gdy kobieta ta (*sc.* Acca) straciła jednego z dwunastu synów. Romulus zaproponował, że będzie synem Akki w miejsce tego, który zmarł i pozostałych jej synów nazwał ‘fratres aruales’. Od tego czasu istnieje kolegium braci polnych liczące dwunastu kapłanów, a ich oznaką jest wieniec z kłosów i białe przepaski”. Cf. Plin. *N. H.* XVIII 6.

<sup>67</sup> *Sacra Argeorum* obchodzono dwukrotnie – 16 lub 17 marca oraz 14 maja (Ov. *Fast.* III 791–792; V 621–662). Brak adnotacji tych uroczystości przez oficjalne sakralne *fasti* prawdopodobnie wynika z tego, iż większość zachowanych religijnych kalendarzy zawiera ceremonie w miastach podległych Rzymowi, natomiast *sacra Argeorum* odbywały się jedynie w Rzymie, bowiem pojawiające się w nich procesje religijne obchodziły wzgórze zaliczane do pierwotnego rzymskiego *Septimontium*.

<sup>68</sup> Nie można wykluczyć, iż obrzęd ten (zwany także *deponatio*) zastępuje dawne ofiary z ludzi (Newlands 1995: 63).



święto Larów o przydomku *Praestites*<sup>69</sup>, a może nawet rozpoczynające nowy rok pasterski i przypadające na 21 dzień kwietnia *Parilia*<sup>70</sup>.

Grudniowe *Larentalia* ku czci Akki Larencji wraz z poświęconymi Matce Larów Kompitaliami wpisują się, podobnie jak *Parentalia*, w cykl świąt przełomu roku. Najistotniejszą ceremonią obrazującą podobieństwo obrzędowego scenariusza tych uroczystości są, bezpośrednio poprzedzające *Larentalia*, *Saturnalia* z typowym dla świąt przełomu roku zaburzeniem norm społecznych i okresowej zmianie sakralnej waloryzacji dwóch stref uniwersum, umożliwiającej przebywanie dusz zmarłych w świecie żywych. Dla złagodzenia nieprzychylności Manów i z bojaźni przed utratą kontroli nad powrotem do stanu kosmicznej równowagi *homines religiosi* zdecydowali się podczas Kompitaliów i Saturnaliów na poświęcenie przedstawicieli swojej społeczności. Zarówno podczas Saturnaliów, jak i Kompitaliów wymogiem rytualnym staje się zmiana statusu społecznego niewolników (Thébert 1997: 201). Ich obecność na obrzędowej uczcie miała podkreślić ich udział w pracach agrarnych i wkład w przygotowanie żywności służącej całej rodzinie aż do czasu odnowienia zapasów:

[...] ὅς γε καὶ τοὺς ὁμολογημένους δούλους ἔγευσε τιμῆς ἐλευθέρως, ἐν τοῖς Κρονίοις ἐστίασθαι <sup>71</sup> μετὰ τῶν δεσποτῶν ἀναμειγμένους, ἐθίσας, καὶ γὰρ τοῦτο τῶν Νομῶν πατρίων ἐν εἶναι λέγουσιν, ἐπὶ τὰς τῶν ἐτησίων ἀπολαύσεις καρπῶν τοὺς συνεργοὺς παραλαμβάνοντος<sup>72</sup>.

<sup>69</sup> Ov. *Fast.* V 129–136: *Praestitibus Maiaae Laribus videre Kalendae / aram constitui parvaque signa deum: / voverat illa quidem Curius: sed multa vetustas / destruit, et saxo longa senecta nocet. / Causa tamen positi fuerat cognominis illis, / quod praestant oculis omnia tuta suis. / Stant quoque pro nobis et praesunt moenibus urbis / et sunt praesentes auxiliumque ferunt.* „Widziały to kalendy w maju, jak powstawał / ołtarz dla lar stróżujących i małe znaki bogów. / Zbudował ołtarz Curius. lecz czas wiele zniszczył. / Starość szkodzi i skałom. Przyczyną przydomka/ larów jest, że wszystkiego czujnymi pilnują / oczami. Wszak strzegą nas i murów miasta, / sa obok nas i niosą nam swą pomoc [...]” (Wesołowska 2008).

<sup>70</sup> CIL I<sup>2</sup>, s. 315: XI K · MAI · – *PAR(ILIA) CAER. MAFF. PRAEN. MINOR. III* . . . . . || *est* . . . . . *dae*. || *Qu[are autem hoc die . . . . . per] || ignes tran[siliant] . . . . . || principio an[ni pastoricii] . . . . . || redigitur PRAEN. Roma cond[ita] feriae coronatis om[nibus] CAER. . . . . fer[iae] corof[natis omnibus: principium] an[ni pastoricii?]* *ESQ.* Niektórzy badacze do grona uroczystości ku czci zmarłych przodków zaliczają także święto przypadające 1. czerwca tzw. *Kalendae Fabariae* (Rüpke 2012: 77).

<sup>71</sup> Cf. Abramowiczówna (1960: 317): ἐστίασις ‘publiczna uczta wydawana przez współobywateli jako λειτουργία określana jako ‘publiczna służba boża, kult’ (Abramowiczówna 1962: 20).

<sup>72</sup> Plut. *L./N.* 1, 5: „Przecież pozwolił (*sc. Numa*) ludziom, prawnie uznanym za niewolników, zakosztować czci, jaką cieszy się człowiek wolny, bo wprowadził zwyczaj wspólnego uctowania panów i niewolników podczas Saturnaliów. Powiadają, że to właśnie był jeden z owych zaprowadzonych przez Numę, uświęconych tradycją obyczajów, który dopuszczał wszystkich wspólnie pracujących do udziału w radosnym korzystaniu z pierwocin owoców danego roku” (Korus 2004).

Do grona grudniowych ceremonii agrarno-chtowniczych zaliczają się także *Consualia*, przypadające 15 grudnia<sup>73</sup>, i *Opalia*, obchodzone podczas Saturnaliów, 19 grudnia<sup>74</sup>. W rzymskich wierzeniach, czczony w grudniu, Konsus był bóstwem odpowiedzialnym za przechowywanie nasion w spichlerzach, usytuowanych, podobnie jak ołtarz bóstwa, pod ziemią<sup>75</sup>. Bogini *Ops* była natomiast deifikacją obfitości przyszłorocznych zbiorów.

Grudniowe Konsualia i *Opalia* to niejedyne uroczystości tych bóstw zbieżne czasowo z ceremoniami inferalnymi. Rzymski rytuał *mundus patet*, wedle testimoniów literackich, otwierający światu zmarłych przejście do świata żywych, przypadał 24 sierpnia<sup>76</sup>, pomiędzy Konsuliami, obchodzonymi 21 sierpnia i Opikonsiwiemi z 25 sierpnia. Sierpień był miesiącem kończącym żniwa aktem złożenia ziaren zbóż w przydomowych spichrzach pod patronatem Konsusa i *Ops*

<sup>73</sup> CIL I<sup>2</sup>, s. 337: XVIII (ante Caes. XVI) K · IAN · (Dec. 15) CONS(VALIA) MAFF. PRAEN. AMIT. ANT. – [...]

<sup>74</sup> CIL I<sup>2</sup>, s. 337: XIV (ante Caes. XII) K · DEC · (Dec. 19) OPAL(IA) MAFF. AMIT. – *Feriae Opi. Opi ad forum AMIT.*

<sup>75</sup> Tert. *Spe. 5: Et nunc ara Conso illi in circo demersa est ad primas metas sub terra cum inscriptione eius modi: Consus consilio Mars duello Lares coillo potentes.* „Dzisiaj ołtarz poświęcony Konsusowi znajduje się w cyrku zakopany przy pierwszej mecie. A na nim napis tego rodzaju: Potężni są Konsus w radzie, Mars w walce i Lary w gospodarstwie domu” (Myszor, Stanuła 1970). *Cf.* Plut. *Rom.* 14, 3–4:

<sup>76</sup> Sierpniowy termin *mundus patet* poprzedzają Wolkanalia, poświęcone bóstwu ognia – Wulkanowi. Niektórzy badacze widzą wspólne obrzędowe cechy tych uroczystości, powołując się na jedną z informacji Festusa (p. 261 L): [...] *mundus appellatur, qui [...] dictus est quod terra movetur\*\*\**. Jednak w dawnych wierzeniach Rzymian Wulkan nie był bóstwem odpowiedzialnym za ruchy tektoniczne ziemi. W *Ab Urbe condita* Liwiusza wielokrotnie czytamy, iż po każdym trzęsieniu ziemi zwracano się do kapłanów z pytaniem, jakiemu bóstwu należy w takiej sytuacji złożyć ofiarę przebłągalną. Wydaje się, że prerogatywę bóstwa wywołującego trzęsienia ziemi Wulkan zyskał dopiero w okresie hellenizacji kultury rzymskiej, podobnie jak Cerera, którą również wiązano z tym obrzędem, powołując się na informację Festusa (p. 126 L): [...] *Cereris qui mundus appellatur, qui ter in anno solet patere [...]*. „[...] *Mundus* – tak nazywa się to, co [należy] do Cerery [i] ma zwyczaj trzy razy w roku być otwarte [...]” (Kuszevska 2017: 285). Przyczyną takiej interpretacji staje się usytuowanie ceremonii *mundus patet* w dzień po uroczystości zwanej *ieiunium Cereris*. Była ona jednak wprowadzona do grona ceremonii kalendarza sakralnego Rzymian dopiero w II wieku p.n.e. na mocy postanowienia *viri sacris faciundis* czyli po konsultacji Ksiąg Sybillińskich (Liv. *Urb. cond.* XXXVI 37). Koincydencja czasowa *mundus patet* i *ieiunium Cereris* skłania badaczy do utożsamienia miejsca ‘otwarcia świata’ z rytualnym spichlerzem Rzymu, w którym mieszkańcy miasta mieliby umieszczać ziarna zbóż zebranych podczas żniw (Wagenvoort 1956: 168). Należy jednak zwrócić uwagę, że uroczystości te nie są zbieżne z datą żniw, przypadających w sierpniu, którym, jak się wydaje, patronują Konsus i *Ops*, oraz że Cerera we wczesnym rozwoju religii Rzymian nie była odpowiedzialna za całość zbiorów, a jej związek ze światem podziemnym jest wynikiem hellenizacji tej postaci panteonu Rzymian (Bonniec 1958: 184). Podobnie należy tłumaczyć powiązanie z obrzędem *mundus patet* Disa i Prozerpiny (Macr. *Sat.* I 16, 17). Z *Annales* (XV 44) Tacyta dowiadujemy się, że po wielkim pożarze Rzymu za panowania Nerona Księgi Sybillińskie nakazały modły przebłągalne skierowane do Wulkana, Cerery i Prozerpiny.

o przydomku *Consiv(i)a*<sup>77</sup>. Westalki<sup>78</sup> składały tej bogini pierwociny zbiorów w specjalnym ofiarnym naczyniu w kształcie misy<sup>79</sup> i w specjalnym miejscu zwanym *sacrarium*<sup>80</sup>, powierzając je opiece bogini aż do czasów następných zasiewów.

Kolejne terminy ‘otwarcia świata’ przypadają w czasie przygotowań do nowego sezonu agrarnego<sup>81</sup> – 5. października i 8. listopada. Październik jest miesiącem poświęconym ceremoniom wojskowym pod patronatem Marsa, natomiast listopad nie obfituje w uroczystości sakralne, bowiem przeznaczony jest na wielodniowe *ludi plebei*, które odbywają się pomiędzy 4 a 17 listopada<sup>82</sup>.

Uczeni zgodni są w sakralnej interpretacji rytuału ‘otwarcia świata’ umożliwiającego zmarłym przebywanie w przestrzeni *universum* zwykle dla nich niedostępnej. Dobrowolny gest żyjących przedstawicieli społeczności sakralnej, do której obowiązków należała także wiara w Many i oddawanie im czci, miał zaspokoić potrzebę dusz zmarłych okresowej peregrynacji do świata żywych i obłaskawienie ich potencjalnie złowrogiego stosunku wobec mieszkańców Rzymu (Spath 1996: 65). Koincydencja czasowa świąt honorujących przodków i ceremonii vegetacyjnych zobowiązywała ich do współodpowiedzialności za urodzaj roślin i obfitość zbiorów.

## Wnioski

Cel uroczystości religijnej odnotowanej w *fasti*, często wynika z umieszczenia tej uroczystości w ważnym, z punktu widzenia sakralnej wspólnoty, momencie roku religijnego. Chronologicznie uporządkowane *fasti* przekazują obraz spójnego i uniwersalnego systemu religijnego wykreowanego przez mieszkańców Rzymu, który dzięki temu jednoznacznie odzwierciedla charakter ceremonii i kompetencje honorowanych podczas takiej ceremonii postaci. Święta ku czci Manów pojawiają się w całym roku sakralnym Rzymian, ale wyraźnie dominują w okresie wiosennego wzrostu zbóż (*Parentalia*, *Lemuria*) oraz w czasie zakończenia żniw (sierpniowy i październikowy *mundus patet*) i przygotowań do nowego sezonu agrarnego (listopadowy *mundus patet*, *Larentalia* i *Compitalia*), których pomysł-

<sup>77</sup> Językoznawcy nie są zgodni w ustaleniu etymologii przydomka bogini. Jedni wywodzą go od imienia *Consus*, widząc w nim rytualnego partnera bogini (Walde & Hofmann 1938: 265), inni wiążą określenie *Consiv(i)a* z czasownikiem (*con*)*serere* ‘siać’ (Ernout & Meillet 1967: 618).

<sup>78</sup> Westalki sprawują ofiarę także podczas Konsualiów (DiLuzio 2016: 209).

<sup>79</sup> *Praefericulum* (Festus p. 354 L.).

<sup>80</sup> Na terenie regii.

<sup>81</sup> Według Warrona (*R. R.* I 34) czas jesiennego siewu powinien przypaść pomiędzy 27 września a 28 października, a jego koniec przed 10 listopada (*ibid.* I 28).

<sup>82</sup> CIL I<sup>2</sup>, s. 335. Zainicjowane w VI wieku p.n.e. prawdopodobnie rozpoczynały się początkowo po Idach listopadowych (*ibid.*).

ny przebieg chronił rzymską wspólnotę przed nieurodzajem i głodem. Ta wyraźna koincydencja czasowa przybiera także cechy przemysłanych działań religijnych, zbieżnych intencjonalnie, ponieważ uroczystości kultywujące pamięć przodków wpisują się w sekwencje ceremonii wegetacyjnych, co wynika z przeświadczenia *homines religiosi* o komplementarności zjawisk sakralnych: „Więź między przodkami, zbiorami a sprawami płci jest tak silna, że kulty żałobne, agrarne i kult płodności niejednokrotnie tak są powiązane ze sobą, że tworzą niemal jedno” (Eliade 1993: 336)<sup>83</sup>. Ceremonie inferalne miały zazwyczaj charakter lustracyjny lub puryfikacyjny, a te z nich, które pojawiały się na przełomie roku także apotropaiczny oraz służyły okresowej izolacji rzymskiej wspólnoty od zagrażających ludziom sił świata zmarłych i ich pozytywnego przewartościowania.

## Bibliografia

### Teksty źródłowe

- Barber, E.A. (red.) (1960). *Sexti Properti Carmina*. Oxonii: Oxford University Press.
- Bernadotte Perrin, B. (red.) (1959). *Plutarch's Lives*. London: Harvard University Press.
- Cardauns, B. (red.) (1967). M. Terentius Varro, *Antiquitates Rerum Divinarum*. Wiesbaden: Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Mainz Franz Steiner Verlag.
- Carolus Hosius, C. (red.) (1981). *Auli Gellii Noctium Atticarum libri XX*. Stutgardiae: Teubner.
- Fairclough, H.R. (red.) (1960). Virgil, *Aeneid*. London: Harvard University Press.
- Fairclough, H.R. (red.) (1960). Virgil, *Eclogues*. London: Harvard University Press.
- Fisher, C.D. (red.) (1906). *Cornelii Taciti Annalium ab Excessu Divi Augusti Libri*. Oxford: Clarendon Press.
- Frazer, J.G. (red.) (1959). *Ovid's Fasti*. London: Harvard University Press.
- Glover, T.R. (red.) (1977). Tertullian, *Apology. De spectaculis*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Holder, A. (red.) (1894). Pomponius Porphyrio, *Commentum in Horati Epistulas*, [w:] *Pomponi Porphyronis Commentum in Horatium Flaccum*. Ad Aeni Pontem: Sumptibus et Typis Wagneri.
- Hooper, W.D. (red.) (1960). Marcus Terentius Varro, *On Agriculture*. London: Harvard University Press.
- Jurewicz, O. (red.) (1986). *Quinti Horati Flacci Opera Omnia*, t. I: *Carmina et Epodon librum continens*. Wrocław: Ossolineum.
- Kent, R.G. (red.) (1958). Varro, *On the Latin Language*. London: Harvard University Press.
- Keyes, C.W. (red.) (1969). M. Tullius Cicero, *De Legibus*. London: Harvard University Press.
- Lindsay, W.M. (red.) (1965). Festus, *De verborum significatu*. Hildesheim: Georg Olms.
- Lindsay, W.M. (red.) (1965). Paulus Festus, *Epitoma Festi*, [w:] *De verborum significatu*. Hildesheim: Georg Olms.
- Luck, G. (red.) (1988). *Albii Tibulli Aliorumque Carmina*. Stutgardiae: Teubner.
- Martin, J. (red.) (1969). Lucretius T. Carus, *De Rerum Natura Libri Sex*. Lipsiae: Teubner.
- Mazzarino, A. (red.) (1962). *M. Porci Catonis De Agri Cultura*. Lipsiae: Teubner.
- Mommsen, T. (red.) (1903). *Corpus Inscriptionum Latinarum*, Vol. I. Berolini: Apud Georgium Reimerum (editio altera).

<sup>83</sup> Cf. Turcan 1998: 122.

- Peter, H., Kroymann, J. (red.) (1967). M. Porcius Cato, *Origines*, [w:] *Historicorum Romanorum Reliquiae*, Vol. I. Stutgardiae: Teubner.
- Peter, H., Kroymann, J. (red.) (1967). Valerius Antias, *Annales*, [w:] *Historicorum Romanorum Reliquiae*, Vol. I. Stutgardiae: Teubner.
- Seymour Comway, R., Flamstead Walters (red.) (1960). *Titi Livii Ab Urbe Condita*. Oxonii: Oxford University Press.
- Shackleton Bailey, D.R. (red.) (1965–1968). *Cicero's Letters to Atticus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thilo, G., Hagen, H. (red.) (1961). *Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii Carmina Commentarii*. Hildesheim: Georg Olms.
- Willis, I. (red.) (1963). *Ambrosii Theodosii Macrobiani Saturnalia*. Lipsiae: Teubner.

### Przekłady

- Arndt, A. (2015). *Tibullus, Elegie miłosne*. Kraków: Homini.
- Gołębiowski, S. (1980). *Horacy, Dzieła, t. I: Pieśni. Pieśń stuletnia*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Korus, K. (2004). *Plutarch, Żywoty równoległe*. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Mikołajczyk, I. (2009). *Marek Porcjusz Katon. O gospodarstwie wiejskim*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Myszor, W., Stanula, E. (1970). *Tertulian, Wybór pism*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Wesołowska, E. (2008). *Owidiusz, Fasti. Kalendarz poetycki*. Wrocław: Ossolineum.
- Żółtowska, I. (1999). *Cyceron Marek Tulliusz, O państwie. O prawach*. Kęty: Wydawnictwo ANTYK.
- Żurek, G. (1994). *Lucretius Titus Carus, O naturze rzeczy*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

### Słowniki

- Abramowiczówna, Z. (red.) (1960). *Słownik grecko-polski*, t. II. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Abramowiczówna, Z. (red.) (1962). *Słownik grecko-polski*, t. III. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Ernout, A., Meillet, A. (1967). *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*. Paris: Librairie C. Klincksieck.
- Plezia, M. (red.) (1999). *Słownik łacińsko-polski*, t. IV. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Podbielkowski, Z. (red.) (1989). *Słownik roślin użytkowych*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Rolnicze i Leśne.
- Walde, A., Hofmann, J.B. (1938). *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, t. 1. Heidelberg: Carl Winter Iniversitätsverlag.

### Monografie i artykuły

- Bailliot, M. (2010). *Magie et sortilèges dans l'Antiquité romaine*. Paris: Hermann Editeurs.
- Benoist, S. (1999). *La Fête à Rome au premier siècle de l'Empire. Recherches sur l'univers festif sous les règnes d'Auguste et des Julio-Claudiens*. Bruxelles: Latomus.
- Bonniec, le H. (1958). *Le culte de Cérés à Rome. Des origines à la fin de la République*. Paris: Librairie C. Klincksieck.
- Burkert, W. (2006). *Stwarzanie świętości. Ślady biologii we wczesnych wierzeniach religijnych*. Przeł. L. Trziokowski. Kraków: Homini.

- DiLuzio, M. (2016). *A place at the Altar. Priestesses in republican Rome*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Eliade, M. (1993). *Traktat o historii religii*. Przeł. Jan Wierusz-Kowalski. Łódź: Wydawnictwo Opus.
- Eliade, M. (1997). *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1. Przeł. S. Tokarski. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Février, C. (2009). *Supplicare deis. La supplication expiatoire à Rome*. Brepols: Brepols Publishers.
- Kaczor, I. (2009). „Rzymska Mater Larum – dwa oblicza bogini”. *Classica Wratislaviensia* XXIX, 21–29.
- Kuszevska, K. (2017). *De verborum significatu jako źródło badań nad obrzędowością sakralną starożytnych Rzymian*. Łódź. Rozprawa doktorska.
- Newlands, C.E. (1995). *Playing with the time. Ovide and the Fasti*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Porte, D. (1985). *L'étiologie religieuse dans les Fastes d'Ovide*. Paris: Les Belles Lettres.
- Ray, S. (2017). *Sources religieuses romaines. Histoire et documents*. Paris: Édition Errance.
- Rüpke, J. (2012). *Religion in republican Rome. Rationalization and ritual change*. Philadelphia: Penn University of Pennsylvania Press.
- Sabbatucci, D. (1988). *La religione di Roma antica dal calendario festivo all'ordine cosmico*. Milano: Il Saggiatore.
- Scheid, J. (1990). *Romulus et ses frères*. Paris: École française de Rome.
- Scullard, H.H. (1981). *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*. London: Thames and Hudson.
- Spaeth, B.S. (1996). *The Roman Goddess Ceres*. Austin: University Of Texas Press.
- Stankiewicz, L. (2001). *Cultes romains associés à des traditions locales: les Ferae compitaliciae*, [w:] M. Goliński, S. Rosik (red.), *Viae historicae. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Lechowi A. Tyszkiewiczowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego. 425–428.
- Thébert, Y. (1997). *Niewolnik*, [w:] Andrea Giardina (red.), *Człowiek Rzymu*. Przeł. P. Bravo. Warszawa: Wydawnictwo Bellona.
- Turcan, R. (1998). *Rome et ses dieux*. Paris: Hachette Littératures.
- Wagenvoort, H. (1956). *Studies in Roman Literature, Culture and Religion*. Leiden: E.J. Brill.
- Widengren, G. (2008). *Fenomenologia religii*. Przeł. J. Białek. Kraków: Nomos.

**Adriana GRZELAK-KRZYMIANOWSKA**

Uniwersytet Łódzki

## SUGESTYWNOŚĆ ETYCZNEGO PRZEKAZU PROLOGÓW W POEMACIE LUKRECJUSZA

SUGGESTIVENESS OF THE ETHICAL MESSAGE OF PROLOGUES  
IN THE POEM OF LUCRETIUS

Lucretius, considered to be the continuator of Epicure, is the author of the poem *De rerum natura*. Essentially, this title suggests that it is a work that addresses the problems of ancient physics, in this case the materialistic concept of reality. Of course, this is true, but besides the physical doctrine, the poem also contains numerous sections on ethics and morality. Although no part of *De rerum natura* is a constant ethical argument, the whole text is permeated with information that serves precisely this purpose. The aim of this article is to show how the poet uses in his prologues for subsequent books of the poem the structure, content and various stylistic and rhetorical elements to convince the reader of the rightness and values of the explicitly and implicitly demonstrated ethical views he proclaims.

**Keywords:** Lucretius, Epicurean ethics, *De rerum natura*, Epicurean values

Lukrecjusz, uznawany za kontynuatora Epikura, chociaż ogrom doktryny tego filozofa „zostaje przez [niego] znacząco zawężony i uporządkowany” (Brown 1987: 3), jest autorem poematu *De rerum natura* (*O rzeczywistości*), napisanego w sześciu księgach. Zasadniczo tytuł sugeruje, iż jest to dzieło, które porusza problemy z zakresu fizyki starożytnej, w tym przypadku materialistycznej koncepcji rzeczywistości. Oczywiście jest to prawda w odniesieniu do pracy Lukrecjusza, lecz obok wykładu fizycznej doktryny można w omawianym poemacie odnaleźć liczne fragmenty, które poruszają problematykę z zakresu etyki i moralności (Morselli 1892; Giancotti 1959; Schrijvers 1970; Brown 1987; Gale 1994; Nussbaum 1994: 140–297; Castagna 2000: 239–263; O’Keefe 2003: 43–65; Grzelak-Krzyminowska 2006: 73–77; Grzelak-Krzyminowska 2013: 103–113; Rider 2014: 1–24; Holmes 2014: 135–174; McConnell 2018:



72–89)<sup>1</sup>. Lukrecjusz, pisząc swoje dzieło, zamierzał zapoznać czytelnika z wywodem fizycznym oraz nakłonić tych, którzy nie znali jeszcze koncepcji jego mistrza, jak i może wahających się wyznawców innych doktryn filozoficznych, do przejścia na stronę epikureizmu, jako nauki, która dzięki nabyciu pewnej konkretnej wiedzy o rzeczywistości, dawała człowiekowi szansę na życie szczęśliwe, czyli zgodne z epikurejską nauką o naturze i moralności. I chociaż żadna część *De rerum natura* nie stanowi ciągłego wywodu etycznego, cały tekst przesiąknięty jest informacjami, które służą właśnie temu celowi. Założeniem niniejszego artykułu jest ukazanie, w jaki sposób poeta wykorzystuje w prologach do kolejnych ksiąg poematu *O rzeczywistości* zarówno strukturę, treść, jak i różnego rodzaju zabiegi stylistyczno-retoryczne do przekonania czytelnika o słuszności i wartości głoszonych przez niego *explicite* i *implicite* poglądów etycznych.

Nauka etyczna ukazana przez Lukrecjusza nie stanowi odrębnego wykładu. Pomocnym kryterium do wydobywania jej z tekstu poety jest odniesienie się do jednego z podstawowych pojęć tego działu filozofii, a mianowicie do pojęcia „wartości”. Za „etyczne” można bowiem uznać te fragmenty poematu Lukrecjusza, w których dochodzą do głosu określone w przypadku filozofii epikurejskiej antynomiczne wartości znane nam z rozważań Epikura, takie jak dobro–zło, przyjemność–brak przyjemności, spokój–niepokój, zgoda–niezgoda oraz kontrast pomiędzy tym, co dla człowieka jest pożyteczne, a tym, co przynosi mu szkodę. Na podstawie analizy materiału zawartego w poszczególnych księgach poematu można stwierdzić, że w utworze *De rerum natura* nauka dotycząca moralności przyjmuje postać dłuższych fragmentów w poemacie<sup>2</sup>, ale także pojawia się w formie bardzo wielu krótszych partii tekstu, bądź przyjmuje postać jedynie wzmianek dotyczących wybranych zagadnień etycznych (Grzelak-Krzymianowska 2013: 103–113).

O sugestywności etycznego wykładu Lukrecjusza decyduje kilka elementów. Z jednej strony jest to struktura i układ całości poematu, jak i jego poszczególnych ksiąg oraz forma, jaką przybierają w nich nawiązania etyczne, z drugiej zaś stosowana przez poetę semantyka, stylistyka i retoryka, które w zauważalny sposób wpływają na odbiór poematu, a zatem i całej doktryny, do której Lukrecjusz próbuje przekonywać.

<sup>1</sup> Brakuje w literaturze przedmiotu pozycji, która w sposób kompletny omawiałaby naukę etyczną Epikura pojawiającą się w poemacie Lukrecjusza *O rzeczywistości*, a w dalszej konsekwencji występowania elementów etycznej perswazyi przejawiającej się w fragmentach o charakterze etyczno-refleksyjnym.

<sup>2</sup> Grzelak-Krzymianowska 2013: 103–113 (Do dłuższych fragmentów o charakterze etycznym można zaliczyć następujące partie tekstu z poszczególnych ksiąg *De rerum natura*: Księga I: 1–53 (1), 62–158 (3), 397–417 (5), 921–950 (7); Księga II: 1–61 (1), 167–183 (3), 569–580 (5), 600–660 (7), 1023–1047 (9), 1090–1104 (11), 1160–1174 (13); Księga III: 1–93 (1), 135–160 (3), 287–322 (5), 445–525 (7), 819–1094 (9); Księga IV: 1–25 (1), 984–1208 (3), 1278–1287 (5); Księga V: 1–90 (1), 146–186 (3), 958–1457 (5); Księga VI: 1–95 (1), 1089–1286 (3).

Sugestywność etycznego wykładu jest zauważalna już w kwestii samej lokalizacji wymienionych powyżej partii tekstu o charakterze etycznym. Została ona przez Lukrecjusza z jednej strony wyselekcjonowana na zasadzie *a priori*, czyli nauka moralna pojawia się w prologach i epilogach do poszczególnych ksiąg, z drugiej zaś, czy to ze względu na przypisywane poecie „szaleństwo”<sup>3</sup>, czy z powodów zgoła innej natury, została ona włączona w tok wykładu bez wyraźnie określonego schematu jej rozmieszczania. Nauka etyczna w najbardziej obszerny, jak i charakterystyczny sposób pojawia się właśnie w dłuższych partiach poematu pełniących funkcję prologów (I 1–53 (62–158), II 1–61, III 1–93, IV 1–25, V 1–90, VI 1–95), które stanowią, według mnie, pewne wyodrębnione całości, i które zostaną poddane analizie w dalszej części artykułu<sup>4</sup>.

„Wstęp jest początkiem mowy i odpowiada prologowi w poemacie, a preludium w muzyce aulycznej, bo wszystkie one są początkiem niejako torowaniem drogi temu, co ma nastąpić” (Aryst. *Ret.* III, 14)<sup>5</sup> – pisze Arystoteles w dziele pt. *Retoryka*. Lukrecjusz wykorzystuje specyfikę prologu w poemacie *De rerum natura* aż sześć razy. Za każdym razem treść wywodu, którą zawiera we wstępie wiąże się z zagadnieniami podlegającymi sferze ideałów i przeżyć o charakterze etycznym. Mając zaś na uwadze słowa Stagiryty, iż „W mowach i poematach epickich wstęp jest zapowiedzią tematu. Ma więc na celu uprzedzić słuchacza o przedmiocie mowy, aby jego myśl nie wisała w próżni” (Aryst. *Ret.* III, 14), Lukrecjusz, wprowadzając zagadnienia moralne do prologów, ukazuje, iż przybliżenie reguł z zakresu etyki jest zasadniczym celem jego dzieła. Arystoteles stwierdza ponadto, że „Brak zapowiedzi tematu sprawia (...), że słuchacz błądzi.” (Aryst. *Ret.* III, 14), a w filozofii, za której wyznawcę uważa się Lukrecjusz, błędzenie jest dozwolone jedynie w przypadku dzieci (II 55–58), a poza nimi charakteryzuje jedynie głupców (III 1023).

Lukrecjusz wykorzystuje literacko-psychologiczną funkcję wprowadzenia, którego celem jest przygotowanie czytelnika do właściwego odbioru i przyswojenia treści całego wykładu, jak i poszczególnych ksiąg dzieła. W pierwszej kolejności poeta próbuje pozyskać życzliwość odbiorcy poprzez zastosowanie kilku

<sup>3</sup> Por. św. Hieronim (*Chron.* 149); Stacjusz (*Sil.* II, 7,76); Wormell 1967: 35–37; Gain 1969: 545–553.

<sup>4</sup> Warto zaznaczyć, że nauka etyczna jest też zagadnieniem, które pojawia się w końcowych partiach poszczególnych ksiąg (I 1113–1117; II 1144–1174; III 819–1094; IV 1278–1287; V 925–1457; VI 1138–1286), a także w innych miejscach w tekście, które zostały ulokowane pomiędzy prologami i epilogami, a które nie dają się ująć w żadne specyficzne reguły czy schematy, według których zostały w dziele rozmieszczone (I 398–417; II 167–183, 569–580, 600–660, 1023–1047, 1090–1104; III 136–160, 288–322, 445–525; IV 462–521, 572–594, 962–1207; V 110–125, 146–234; VI 379–422). Ostatnią grupę fragmentów o charakterze etycznym stanowią lakoniczne *mentions*, których funkcją jest sygnalizowanie relacji i zależności pomiędzy ekskursami natury fizycznej a refleksją odautorską.

<sup>5</sup> Wszystkie cytaty podaję za: Arystoteles (1988). *Retoryka*, [w:] *Retoryka – Poetyka*, przeł. H. Podbielski. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

prostych acz sugestywnych wybiegów, do których należą takie formy jak: użycie konwencjonalnych schematów, podkreślenie wagi tematu, okazanie szacunku oraz odpowiednia rekomendacja podmiotu (Zob. Korolko 1990: 79–82). Za elementy konwencjonalne w poemacie Lukrecjusza można uznać nawiązania literackie (Zob. Murley 1947: 336–46; Campbell 2002: 1–32; Harrison 2002: 1–13; Lévi 2008: 113–132), a także charakterystyczne dla literatury wykorzystanie apostrofy, czyli odwrócenia się od zwykłego audytorium i skierowania zawartego w wypowiedzi patosu na innego słuchacza<sup>6</sup>.

W celu pozyskania życzliwości i uwagi czytelnika Lukrecjusz wielokrotnie w prologach podkreśla znaczenie zagadnień, które porusza. Czyni to między innymi poprzez odwołanie się do bóstw (I Inn.; VI 92–95), ale także, nadając cechy pojmowanej oczywiście na sposób zgodny z atomistyczną doktryną boskości Epikurowi i stworzonej przez niego nauce. W piątej księdze stwierdza, iż nikt ulepiony ze śmiertelnego ciała nie byłby w stanie pozostawić po sobie tak wspaniałych zdobyczy, jakie zostawił światu Epikur. A zatem – woła znacząco poeta – „[...] był on bogiem, bogiem był...” (V 7–10)<sup>7</sup>. W innym miejscu Lukrecjusz stwierdza, iż doktryna, którą Epikur przekazał potomnym nie tylko została poczęta z boskiego umysłu (*mente divina coorta* III 15), ale wręcz wprost artykułuje własne przekonanie, że odkrycia tego człowieka należy uznać za bardziej znaczące dla ludzkości, niż wszelkie czyny, które ludzie przypisują bogom (V 19–21). Lukrecjusz w taki właśnie sposób prowadzi grę z czytelnikiem, kiedy w jednym miejscu przyzywa i głosi pochwały na cześć bóstw, w innym miejscu odbiera przypisywaną im potęgę, po to, aby w kolejnym miejscu dzieła przyznać ich funkcje i wytwory swojemu nauczycielowi. Nie ma w tych działaniach żadnej sprzeczności. Bowiem zgodnie ze słowami Teofrasta „na tym polega siła przekonywania [...], że nie trzeba rozwodzić się dokładnie nad wszystkim, ale niejedno zostawić słuchaczowi, aby pojął i sam ze siebie wyrozumiał; bo gdy zrozumie to, coś ty pominął, stanie się nie tylko twoim słuchaczem, ale i świadkiem, i to życzliwszym niż inni; bo zdaje mu się, iż jest pojętny dzięki temu, żeś ty go pobudził do zrozumienia. Natomiast wyjaśnianie wszystkich szczegółów, jak głupiemu, wygląda na potępienie inteligencji słuchacza” (Teofrast 1963: 325). Poeta wierzy, iż dzięki swojemu talentowi potrafi przedstawić doktrynę w sposób na tyle precyzyjny, iż uważny czytelnik, podążając za tokiem wywodu, zrozumie,

<sup>6</sup> Poeta w poemacie *De rerum natura* zwraca się do bogini Wenus (I Inn.), do bogini Kalliope (VI 92–95) oraz, co ciekawe, do Epikura (III 1–30), jako prekursora przedstawianej w dziele myśli. W każdym z wyżej wymienionych przypadków apostrofa pełni inną funkcję: *deprecatio* (I 25–28), *optatio* (VI 92–95) czy *adhortatio* (III 1–5). Więcej na temat form apostrofy: Korolko 1990: 115; Lausberg 2002: 420.

<sup>7</sup> Wszystkie cytaty oryginalne z dzieła Lukrecjusz podaję za: Titi Lucreti Cari (1967). *De rerum natura libri sex*. B.G. Teubner (ed.). Lipsiae. Wszystkie cytaty w języku polskim podaję za: Tytus Lukrecjusz Karus (1958). *O rzeczywistości ksiąg sześć*, przeł. A. Krokiewicz. Wrocław: Ossolineum.

że bogom należy się wszelka admiracja z tytułu wspaniałego życia jakie prowadzą w zamieszkiwanych przez nich *intermundia* (V 155–167). Nie należy jednak wierzyć, iż ich moc w jakiegokolwiek mierze wychodzi poza wały przynależnego im świata. Poza wały świata wyszedł jedynie Epikur (I 72–73), który zbliżył się do bogów w jedyny możliwy dla człowieka sposób, czyli uznając ich tryb życia za optymalny wzór, którego stał się godnym naśladowcą. A więc epitet „boski” oznacza w ustach Lukrecjusza doskonałość, pełną wystarczalność, a co za tym idzie, również i nieodpartą moc przekonywania, czego retorycznym odpowiednikiem jest zniewalający *ethos* (*movere*) i najwyższy stopień wiarygodności (*credibile*)<sup>8</sup>.

Lukrecjusz podkreśla w prologach wagę problemów, które opisuje w poemacie *De rerum natura* poprzez wszelkiego rodzaju sugestie, iż omawiane kwestie dotyczą wszystkich ludzi, a nie tylko wybranych osób. Poeta zyskuje w ten sposób zainteresowanie swoją koncepcją u szerszego grona czytelników. Zrównuje bowiem zarówno ludzi zamożnych i wpływowych z tymi, którzy realizują swoje życie w odmienny sposób. Tym, co ich łączy, są niezmiennie prawa natury, wśród których dominują dwa nadrzędne aspekty *i.e.* przyjemność i ból, których właściwemu wyborowi człowiek powinien podporządkować wszelką swoją aktywność (II 16–19)<sup>9</sup>.

Poeta wielokrotnie podkreśla także fakt, iż człowiek posiada liczne możliwości do właściwej, czyli zgodnej z propagowaną doktryną, percepcji świata, odwołując się przy tym do rozumu odbiorcy poprzez zadawane mu pytania (II 53–54).

Lukrecjusz w dziele *De rerum natura* wykorzystuje także cechę prologu służącą do pozyskania życzliwości czytelnika, jakim jest odpowiednia rekomendacja podmiotu. W przypadku omawianego poety można mówić między innymi

---

<sup>8</sup> Zob. Korolko 1990: 57–58. Wyrażano przypuszczenie, że pochwała zawarta w ks. III (1–30) nie musiała być skierowana do samego Epikura, gdyż nie pada tam jego imię. Zob. Wesoły 1970; Furlley 1970: 64). Wyraźnie od tego rodzaju koncepcji odcina się S.J. Harrison (2002: 9), który powołując się na komentarz Bailey’a i własne spostrzeżenia stwierdza, iż nie tylko ukazana w III księdze pochwała doskonale pasuje do obrazu Epikura, jaki nakreślił poeta w pozostałych laudacjach, ale dodatkowo jest charakterystycznym zabiegiem Lukrecjusza, który posługuje się imieniem mistrza tylko raz w całym poemacie *O rzeczywistości* (III 1042). Harrison stwierdza również, iż użycie imienia Epikura mogłoby zniechęcić do dalszej lektury wszystkich, którzy znali niepochlebny obraz greckiego filozofa.

<sup>9</sup> *O miseris hominum mentes, o pectora caeca!* (II 14) – tymi słowami Lukrecjusz zwraca się do wszystkich, którzy wciąż wciągają obojętni na przedstawianą doktrynę niezależnie od ich wieku, stanu posiadania czy pochodzenia. Poeta bynajmniej nie deprecjonuje wartości swojego audytorium, chociaż tego rodzaju wnioski w świetle przytoczonych powyżej słów mogłyby się wydać w pełni uzasadnione. Przeciwnie, być może w tej metodzie krążą echa majeutycznej koncepcji poznania stworzonej przez Sokratesa. Lukrecjusz wyraża świadome zezwolenie na ogromny wysiłek i trud, który jest częścią następującej w człowieku przemiany, gdyż jest to *dulcis labor* (III 419) i środek do osiągnięcia obranego celu. Tego rodzaju dyskomfort, *dolor agendi*, towarzyszy człowiekowi zawsze wtedy, gdy z trudem podejmuje próbę dokonania transformacji skostniałych poglądów na takie, które w danym momencie uznaje za godne podjętego wysiłku (III 12–13).

o określeniach autorekomendacja czy autoadhortacja (Pawlaczyk 1997: 210), gdyż posługuje się on często zachętą skierowaną bezpośrednio do siebie samego. Kiedy Lukrecjusz pisze:

Bo skoro twoja z boskiego umysłu poczęta nauka pocznie głosić o istocie rzeczy, natychmiast rozpraszają się trwożne niepokoje ducha, rozstępują się wały świata, widzę wskroś całej próżni tworzenie się rzeczy. [...] Za czym mnie wówczas jakaś rozkosz niebiańska przejmuje i groza, iż za twoją sprawą, o mocarzu, natura ze wszelkich tajemnic wyzuta tak namacalnie się jawi (III 14–30)<sup>10</sup>.

Zwraca w ten sposób uwagę czytelnika na wątpliwości, których być może sam niegdyś doznawał, a zatem daje jednocześnie nadzieję, iż można je przezwyciężyć. Lukrecjusz nie występuje w tych miejscach poematu w roli niedoścignionego mędrca, lecz zbliża się do czytelnika emocjonalnie poprzez wskazanie na wspólnotę ich doświadczeń. Fakt zaś, iż występowanie wśród ludzi tego rodzaju odczuć jest bardzo rozpowszechnione, tłumaczy przyczyny, dla których Lukrecjusz kieruje prośbę o wsparcie w podjętym dziele przekazania zdobytej wiedzy aż do samej bogini Wenus (I 21–28). Zadanie, którego się podejmuje, jest na tyle trudne, iż jedynie osiągnięcie spokoju i wytrwałości właściwych bogom może mu pomóc w uzyskaniu zamierzonego efektu, czyli „przekonania” czytelnika do swoich racji. Poeta pisze:

A skoro rzeczywistością kierujesz ty jedynie i skoro nic się bez ciebie nie wydobywa na świetlane brzegi jasności, nic się nie staje wesołe i godne kochania, przeto pomocy twej pragnę przy pisaniu wierszy, które usiłuje składać o rzeczywistości.... (I 21–28).

W ten sposób Lukrecjusz nadaje swoim słowom rangę boskości, czyli, jak już wcześniej wspominałam, zwraca się wprost do Wenus, aby usankcjonować założenie, że zawarty w dziele *De rerum natura* wywód cechuje wystarczalność, doskonałość, moc przekonywania, a zatem to, co kryje się w doktrynie epikurejskiej pod epitetem „boski”.

Kolejnym atutem, na który powołuje się Lukrecjusz, są jego własne umiejętności literackie i słuszny wybór obranego w dziele zagadnienia. Autor poematu *De rerum natura* wprost wyraża zachwyt dla swoich osiągnięć na obu polach, gdy lakonicznie, a zarazem efektownie stwierdza:

Wędruję po bezdrożnych ustroniach Pieryd, po których niczyja stopa przedtem nie deptała. Miło jest przystępować do niepokalanych źródeł poić się nimi, miło jest zrywać nowe kwiaty i żądać wspaniałego wieńca na swą głowę z takich wyżyn, z jakich nikomu pierwej muzy nie przybrały skroni. Po pierwsze z tego powodu, że uczę o wielkich rzeczach i z ciasnych więzów religii ducha wyzwalam niezłomnie, a potem dlatego, że o sprawie tak ciemnej składam tak przejrzyste pieśni, zaprawiając wszystko czarem muz. (IV 1–25).

<sup>10</sup> Podobna autoadhortacja pojawia się w wierszach: III 1076–1080.

Poeta próbuje podnosić wartość własnej osoby poprzez porównywanie się do Epikura. Forma, którą poeta wybiera, nie wydaje się przypadkowa i można odnaleźć w niej obok niezaprzeczalnej laudacji greckiego filozofa, również domieszkę ironii, która dodaje dziełu swoistej pikanterii (Gellar 2012; Gellar-Goad 2018: 143–160). Bo czy poeta, który już w pierwszej księdze poematu o sobie z ogromnym patosem stwierdza, iż:

[...] nadzieja wielkiej sławy przeszła me serce ostrym grotem upojenia i równocześnie w pierś mi wszczepiła słodką miłość do muz. Nią ja obecnie natchniony wędruję lotną myślą po bezdrożnych ustroniach Pieryd, po których niczyja stopa przedtem nie deptała ... byłbym skłonny uznać się za żrebaka, jaskółkę czy pszczołkę? (III 6–12).

Lukrecjusz wykorzystuje w prologach także elementy, które mają na celu wyostrenie uwagi czytelnika. Należy do nich między innymi nawiązanie przez poetę do współczesnej mu sytuacji polityczno-społecznej Rzymu, sugerując, iż jest ona zgubna dla rozwoju jednostki (I 38–43). Ukazuje ponadto w prologach do księgi drugiej (7–16) i piątej (43–38) codzienne życie człowieka, piętnując charakteryzujące je zachowania takie jak współzawodnictwo, walka o dostojność rodu, o władzę, życie pełne niebezpieczeństw, podejmowanie daremnego trudu, pławienie się w zbytku, próżność czy wyuzdanie. Ludzie nie dostrzegają absurdu kryjącego się w tego rodzaju działaniach. Przeciwnie, wierzą, że jest to jedyny właściwy sposób życia, w którym oni mogą znaleźć szczęście. Nie znajdując go jednak odkrywają, iż wcale nie są potężni, silni i zadowoleni. Z tej przyczyny Lukrecjusz w księdze trzeciej poematu stwierdza:

Dlatego lepiej jest patrzeć na człowieka w niepewnościach i niebezpieczeństwach i lepiej się poznać, kim jest, w nieszczęściu, albowiem wówczas dopiero z głębi piersi dają się wywabić prawdziwe głosy i maskę zrywa z twarzy twarda dłoń (III 55–58).

Lukrecjusz sugestywnie nawołuje czytelników do wnikliwszej obserwacji siebie i otaczającego świata, do zagłębienia się w motywy własnego działania i poruszenia wyobraźni poprzez ukazanie fałszywości i słabości tego rodzaju postawy wobec faktycznie ucieleśnionych zagrożeń<sup>11</sup>. Z takimi sytuacjami każdy czytelnik się bezpośrednio lub pośrednio zetknął. Można je zatem wykorzystać jako przykład i skorzystać z wypływającej z nich nauki. Wielu czytelników utożsamiało się prawdopodobnie z licznymi spośród przywar piętnowanych przez Lukrecjusza. Poeta celowo wymienia ich tak wiele, gdyż wyraźnie widać, iż postępuje w swoim dziele zgodnie z zasadą, że „[...] rozpoznając naśladowane przedmioty, nie tylko uczymy się, ale poddajemy się działaniu form naśladowujących” (Mitosek 1983: 30). Wydaje się, że Lukrecjusz wierzy w założenie, zgodnie z którym, jeśli człowiek rozpozna siebie w nakreślonej przez poetę

<sup>11</sup> Więcej na temat motywacji: Jope 1983: 224–238.



rzeczywistości, podda się jej działaniu w ten sposób, iż uzyska ich właściwy obraz i w dalszej perspektywie wpłynie to w znaczący sposób na modyfikację jego myślenia i postępowania w przeszłości.

Obok elementów negatywnych, czyli ukazywania przywar i fałszywych mniemań ludzkich Lukrecjusz nie zapomina o umieszczeniu w prologach niezwykle ważnego z punktu widzenia koncepcji elementu, którym jest stworzenie przychylnego nastroju u odbiorcy dzieła. Poeta realizuje ten postulat poprzez przedstawienie z jednej strony harmonii i „boskości” otaczającego świata, na którym ziemia wydaje słodkie kwiaty, śmieją się morza, niebo łśni w powodzi jasności, zwierzęta biegają po bujnych pastwiskach, a wszystkim kieruje błoga siła, jaką jest miłość (I 1–49). Z drugiej zaś strony ukazuje „boskość” i harmonię, jaką człowiek może odnaleźć w swoim życiu, człowiek, który podejmie wysiłek i wyzwanie, aby ją odkryć w tej rzeczywistości, w której na co dzień funkcjonuje zarówno jako element tego środowiska, jak i jako część społeczności ludzkiej (II 1–13)<sup>12</sup>.

Arystoteles w trzeciej księdze *Retoryki* (III 14) podaje przykłady na zastosowanie we wstępach różnego rodzaju form wypowiedzi. Wymienia wśród nich pochwałę, naganę, udzielenie rady, zachętę, odradzanie i apel skierowany do odbiorców (Arystoteles 1998: 276–280). Lukrecjusz w prologach do poszczególnych ksiąg poematu *De rerum natura* wykorzystuje wszystkie spośród wymienionych powyżej form. Nie brakuje bowiem we wstępach laudacji, które pojawiają się między innymi w następujących wierszach kilku ksiąg: III 1–17, 28–30; IV 1–8; V 1–12, 49–54. Element krytyki znajduje się chociażby we fragmencie z księgi II 14–16, a w innych wierszach poeta udziela rad i ukazuje korzystne rozwiązania, jak na przykład w księdze II 59–61, w księdze VI 39–41. Lukrecjusz zamieszcza również w prologach do księgi II 59–61, IV 91–93 i VI 84 elementy służące szeroko pojętej adhortacji. W zasadzie wszystkie wstępy można uznać za swoisty sugestywny apel poety do czytelnika. Lukrecjusz apeluje do ludzkiego rozumu, zdrowego rozsądku, poczucia godności i sfery emocji, aby w ten sposób, łącząc różne elementy, osiągnąć bardziej spektakularny i pożądaný efekt.

Niezaprzeczalnym walorem w przypadku prologów w poemacie *O rzeczywistości* jest także wzniosłość i obrazowość, które poeta stosuje, gdy formułuje myśli mające przekazać zasadnicze cele koncepcji. W prologu do księgi pierwszej Lukrecjusz przypomina mit o bogini Wenus i bogu Marsie ku unaocznieniu dwóch sił rządzących światem, a mianowicie wojny i pokoju (I 31–40). Z wizualizacją chaosu i niewiedzy spotkać się można w wierszach, w których poeta przyrównuje niezających epikurejskiej doktryny ludzi do dzieci biegających w ciemnościach

<sup>12</sup> Zob. Madyda (red.) 1953: 30. (Lukrecjusz posługuje się w zasadzie tymi samymi określeniami, zarówno gdy przedmiotem jego analizy w prologu jest natura czy człowiek. Wyraz pełni tutaj funkcję etyczno-estetyczną, a nie gramatyczną. Sytuacja bowiem, którą owe określenia stwarzają ma być etycznie „piękna”, a piękno słów polega – jak pisał Teofrast w niezachowanej rozprawie *O stylu* – na „przemawianiu do wyobraźni, miłym wrażeniu słuchowym a wreszcie na szlachetnych asocjacjach znaczeniowych”).



(II 24–61, III 87–90, VI 35–38). W innym momencie poeta odwołuje się do przyrody i dokonuje przeniesienia na zasadzie analogii wyodrębnionych cech pewnych zwierząt, a mianowicie jaskółki i łabędzia, rumaka i żrebaka oraz pszczoły, na konkretne, rzeczywiste osoby (III 1–30). Poeta porównuje także swoją sztukę do kunsztu lekarzy, którzy lecząc ciała osładzają gorzkie jak piołun lekarstwa, podczas gdy on sam, biorąc ich za wzór, przedstawia trudną naukę w przyjemnej i przystępnej formie. Lukrecjusz na ten temat pisze w sposób następujący:

Oto jak lekarze, usiłując podać dzieciom gorzkie wywary z piołunu, kraszają wpierv brzegi dokoła pucharów słodką i żółtą cieczą miodu, aby niebaczna dziatwa dała się aż po wargi oszukać, a tymczasem przelknęła gorzki napój piołunowy i wzięta na lep nie tylko nie doznała szkody, lecz owszem, w ten sposób wróciła do zdrowia, tak ja teraz, [...] postanowiłem wyłożyć ci naszą naukę w słodkopynnej, pieryjskiej pieśni i uroczym miodem muz okrasić niejako, zali też zdołam w ten sposób usidlić twego ducha naszymi wierszami, ty zaś tymczasem zgłębisz całą rzeczywistość i odczujesz błogie tego skutki. (IV 11–25).

W prologach do dzieła *De rerum natura* nauka etyczna ukazana jest w postaci plastycznych i sugestywnych obrazów, za pomocą których czytelnik może samodzielnie zwizualizować przekazywane w doktrynie treści filozoficzne. W ten sposób Lukrecjusz sprawia, iż wykład etyczny, mimo iż nie stanowi odrębnej części dzieła i często nie jawi się odbiorcy *explicite*, to jednak, w przeciwieństwie do niektórych skomplikowanych założeń natury fizycznej, nie wymaga od odbiorcy poematu zaangażowania intelektualnego, gdyż bardziej oddziałuje na wyobraźnię i sferę emocji. Jest zatem łatwiejszy do przyswojenia, czyli również bardziej dostępny dla szerszego grona potencjalnych czytelników. Nakreślone przez Lukrecjusza w prologach obrazy zawierają treści z różnych dziedzin. Pojawiają się w nich wątki historyczno-literacko-filozoficzne (I 1, 66, 117, 121, 124; III 3; V 1; VI 5), psychologiczne (zob. Jope 1983: 224–238) czy medyczne (zob. Phillips 1982: 233–35). Poprzez tego rodzaju odwołania poeta umiejscawia zagadnienia etyczne w kontekście obserwowanych przez człowieka zjawisk, gdyż w tej formie wydają się mieć większą moc oddziaływania<sup>13</sup>.

Inną wykorzystywaną przez Lukrecjusza w prologach formą wypowiedzi sugestywnej jest wielokrotne odwoływanie się do mitologii poprzez przywołanie imion bogów, znanych postaci i stworów oraz związanych z nimi opowieści. Pojawiają się we wstępach do poszczególnych ksiąg takie postaci jak np. Wenus (I 2),

<sup>13</sup> Wśród wierszy prologów można wyróżnić takie, które ukazują wizje natury (II 167–183). Niektóre partie tekstu opisują charakterystyczne miejsca zarówno istniejące realnie, jak i wytwory wyobraźni (I 1–53). W poemacie znajdują się także zwizualizowane wyobrażenia dotyczące śmierci, snów i miłości (I 117–126). Kilka przedstawia bohaterów mitologicznych (V 1–90), ukazuje bogów i ich działania (I 146–234). Swoje miejsce w poemacie mają również zagadnienia dotyczące poezji (IV 1–25), a także fragmenty ukazujące życie i działalność człowieka w świecie, a mianowicie: Lukrecjusz opiewa czyny Epikura (I 62–77; II 1–61; III 1–93), kreśli obrazy ludzkiego życia (II 1–61; III 1–93), opisuje właściwości ducha, duszy i ciała człowieka (III 136–160), ale także liczne zdobycze nauki (VI 1–95). Zob. Boyancé 1963: 183–211; Brown 1987: 128–143.

Mars (I 32). Helena trojańska (I 464), Cerera i Liber (V 18), Gerion (V 28), hydra (V 27), ptaki symfalijskie (V 30), konie Diomedesa (V 29), złote jabłka Hesperyd (V 32–33), Ifigenia (I 87–92), Herkules (V 22–36) (Zob. Krukowska 2013: 5–20; Kyriakidis 2009: 87–93). W ten sposób Lukrecjusz ukazuje, iż jest *homo eruditus*, czyli zbliża się w swoje poezji do nurtu poetów swojej epoki.

Obok oddziałujących na wyobraźnię obrazów, wewnętrzna struktura i treść wywodu o charakterze etyczno-refleksyjnym obecna w prologach dzieła *O rzeczywistości* pozwala wyróżnić dwa charakterystyczne ze względu na realizowany cel dydaktyczny typy wypowiedzi takie jak ocena i norma. Rzadko w dziele *De rerum natura* można spotkać zgodne z definicją normy, które zawierają konkretnego adresata, okoliczności i zawartość merytoryczną nakazu czy zakazu. W omawianym utworze pojawiają się wypowiedzi o charakterze normatywnym wprowadzone poprzez zastosowanie trybu rozkazującego dla drugiej osoby liczby pojedynczej, w których nie zostaje wyartykułowane imię adresata. Jako przykład tego rodzaju wypowiedzi można uznać następujące wiersze: V 13–15; VI 46. Innym sposobem formułowania norm postępowania jest zastosowanie zdań warunkowych, które ukazują zależności pomiędzy zachowaniem się człowieka, a jego sytuacją w świecie. Tego typu wypowiedzi można spotkać między innymi we fragmentach: I 107–109, VI 68–71. Normy moralne wynikają również z zastosowanych przez Lukrecjusza w trakcie wykładu wypowiedzi względem siebie kontrastowych (np. II 1–15, 167–183; III 288–322; IV 11–17; V 13–54), poprzez ukazanie analogii (III 288–322), a także poprzez sformułowanie pewnej zasady, która zostaje wyjaśniona za pomocą następującego po niej zdania o charakterze empirycznym (np. I 21–24, 38–43, 127–128). Normy postępowania wynikają również pośrednio z wypowiedzi o cennych, gdyż można z nich logicznie wyprowadzić właściwe zasady regulujące życie i działalność człowieka. Na tego typu normy *implicite* wpisane w tok utworu można natknąć się w prologach w wierszach: II 1–61; III 35–36; IV 1–5; V 1–54; VI 1–8. Obok ocen jako formy wartościowania normowanych zachowań człowieka, Lukrecjusz w celu wykazania sensu w przestrzeganiu formułowanych nakazów i zakazów odwołuje się do sposobu argumentowania polegającego na kolekcjonowaniu pewnych faktów. Tego rodzaju forma normatywnej perswazji pojawia się w wierszach II 1–61.

Obok budowania obrazu oraz ocen i norm, innym bardzo ważnym sposobem zastosowania perswazji etycznej przez Lukrecjusza w prologach, jak i całym dziele, jest właściwe wykorzystanie możliwości oferowanych przez język oraz różnego rodzaju formy wypowiedzi retorycznej, które bada współcześnie nauka zwana semantyką moralności. Ukazane bowiem poprzez oceny i normy wartości znajdują odzwierciedlenie w zastosowanej w poemacie *O rzeczywistości* terminologii oraz użytych figurach i tropach stylistycznych. Świat wartości bowiem ma swoje językowe ekwiwalenty w postaci wielości przymiotników i przysłówków oraz wyrażen nazwowych odprzymiotnikowych i odprzysłówkowych oraz innych form gramatycznych, których bogactwo świadczy o kulturze, a częstotliwość

o hierarchii rzeczy w danym systemie filozoficznym. Lukrecjusz używa bardzo szerokiego spektrum określeń względem zasadniczych zasad rządzących wyznaczaną filozofią, czyli wymienionych powyżej antynomicznych wartości.

Obok zabiegów leksykalnych autor poematu *De rerum natura* wykorzystuje również różnego rodzaju zabiegi retoryczne, które mają na celu zachęcenie czytelnika do zapoznania się i przyjęcia ukazywanych w dziele wartości. J. Lichański w swojej książce pt. *Co to jest retoryka* (1996), powołując się na słowa Kwintyliana, Izokratesa, Gogiasza, Teodektesa, Arystotelesa, Hermagorasa, Eudorosa, Arystona, Teodorosa z Gadar podkreśla właśnie ów perswazyjny charakter retoryki, stwierdzając, iż „jest mocą przekonywania za pomocą słów”. W nieco inny sposób znaczenie retoryki ujmuje Platon, który w utworze *Gorgiasz* (503B) uznaje sztukę wymowy za „pracę nad udoskonaleniem dusz współobywateli i walkę, która zawsze mówić każe to, co najlepsze; wszystko jedno, czy to będzie miłe, czy niemiłe słuchaczom”. Platońska koncepcja wypowiedzi retorycznej zbliża nas do zrozumienia zamierzenia Lukrecjusza, który pod pozorem lekkości poezji nie obawia się mówić odbiorcom o rzeczach trudnych i przykrych w celu ukazania im drogi ku najwyższej doskonałości, czyli ataraksji.

Zagadnieniami związanymi ze stylistyczną strukturą dzieła *O rzeczywistości* zajmowali się między innymi tacy badacze jak: C. Bailey (1928), B. Farrington (1967), W.S. Maguinness (1967), G. Townend (1967), D.R. Dudley (1967), D. West (1969), P. Boynacé (1963), J.M. Snyder (1980), A. Cox (1986), P. Schrijvers (1970), Ingalls (1971), A. Pawlaczyk (1997), M.R. Gale (1994, 2001). Analizy badaczy wskazują, że cała właściwie forma wypowiedzi poety zawiera trzy zasadnicze zabiegi retoryczne, do których należą takie cele jak: *persuadere*, *delectare*, *docere*<sup>14</sup>. W obrębie prologów Lukrecjuszowa sztuka *elocutionis*, czyli sposobów wysłowienia się, w zasadzie zawiera podstawowe, z punktu widzenia retoryki, cechy wypowiedzania myśli (*quattuor virtutes dicendi*), do których należą poprawność (*latinitas*), jasność (*perspicuitas*), stosowność (*aptum*) i ozdobność (*ornatus*)

---

<sup>14</sup> Chciałabym jeszcze podkreślić, iż wiele cennych uwag na temat form retorycznych wykorzystanych w dziele *O rzeczywistości* uczyniła A. Pawlaczyk w artykule pt. *Sposoby i formy perswazyji w poemacie Lukrecjusza De rerum natura*. Autorka analizy stwierdza, iż „Lukrecjusz wyklada naukę umiłowanego mistrza nie tylko po to, by ją czytelnikom przybliżyć, ale i – narzucić, przekonać o prawdziwej wartości i nakłonić do przyjęcia jej jako drogi życia”. Lukrecjusz posługuje się różnymi typami wypowiedzi o charakterze perswazyjnym, do których autorka zalicza: adhortacje, autoadhortacje, powtórzenia (*repetitio*), obrazy, nawiązania do znanej słuchaczowi tradycji literackiej i mitycznej, metafory (*prosopopoeia* – *personificatio*, *eidolopoeia* – *factio*), pytania retoryczne, erotema, synonimikę, peryfrazy, hypallage, antytezy, paradoksy, aliteracje, asonanse, onomatopcję, homojoteleuton, asyndeton, zawieszenie myśli, analogię, refutatio, adynaton czy sarkazm. A. Pawlaczyk potwierdza również założenie poczynione przez C. Baileya, który twierdził, iż w poemacie *De rerum natura* „atomism extended also to language”. W tym kontekście można by uznać, iż wykład fizyczny w poemacie *O rzeczywistości* jest obszarem nieustannie dążących w dół atomów, z których niektóre odchylają się i w ten sposób, również naturalnie, stwarzają miejsce dla pojawienia się w obrębie zachodzącego zjawiska parenklizy pozafizycznej myśli czy odautorskiej refleksji.

(Zob. Korolko 1990: 99–101). Chociaż dzieło *O rzeczywistości* nie jest mową, której zasadniczo dotyczą wymienione cechy, to należy pamiętać, jak pisał Cyceeron, że „Z mówcą bowiem sąsiaduje poeta, nieco bardziej skrępowany rytmami, ale korzystający z większej swobody w zakresie słownictwa, gdy zaś chodzi o wiele rodzaj środków artystycznych, jego współnik i niemal sobowtór; w tym z pewnością jest on prawie identyczny, że nie zakreśla ani nie zacieśnia żadnymi granicami swoich uprawnień, tak iż wolno mu z tą samą nieskrępowaną swobodą poruszać się, po jakim zechce obszarze” (Cic. *De or.* 1, 16, 70, tł. własne)<sup>15</sup>.

Podsumowując dotychczasowe rozważania dotyczące prologów w poemacie *O rzeczywistości* w pierwszej kolejności należy zwrócić uwagę na fakt, że Lukrecjusz konsekwentnie rozpoczyna każdą z ksiąg od krótszego bądź dłuższego wstępu. Za każdym razem również odwołuje się w nich do głównej, choć nie zawsze wyrażonej *explicite*, myśli prowadzonego dyskursu poprzez dokonanie wstępnego wartościowania tematu, a także akcentując konieczność jego poznania, jego wagę ideową oraz atrakcyjność. Poza celowością prologi charakteryzują także stosowność (*proprium*), gdyż zamieszczony w każdej z ksiąg wstęp „stanowi naturalny początek myśli i w sposób oczywisty jest wprowadzeniem do tematu właściwego; [...] przygotowuje pod względem logicznym i psychologicznym [...] do odbioru”. *Exordia* do poszczególnych części *De rerum natura* nie tyle są zgodne w treści z dalszym tokiem wywodu, lecz i z duchem doktryny, którą poeta kreśli w swoim dziele. Dostrojone są również do celu perswazji, gdyż wzbudzają zainteresowanie ze względu na zawarte w nich treści związane z człowiekiem. Jak zaś pisał Arystoteles: „Uwagę słuchacza przykuwają [...] sprawy, które są ważne, którymi jest osobiście zainteresowany, które budzą jego zdziwienie lub są przyjemne” (Aryst. *Ret.* III 14). Prologi są pełne treści, skupiają uwagę, ubarwiają wywód z zakresu fizyki, który ilościowo przeważa w całym poemacie.

Można zatem uznać, iż prologi są niezbędnym elementem dzieła dla zachowania jego wartości dydaktycznej, gdyż bardzo sugestywnie uzasadniają, wyjaśniają i przedstawiają zasadniczy cel wykładu, który ma charakter etyczny. Rozdzielając zaś w poemacie fragmenty o charakterze fizycznym Lukrecjusz jednocześnie daje wytchnienie czytelnikowi, a zarazem motywuje go do podjęcia dalszej lektury i nauki. Zarówno w prologach, jak i epilogach i innych partiach tekstu o charakterze etycznym<sup>16</sup>, można zauważyć pewną hiperbolizację

<sup>15</sup> Zob. Lausberg 2002: 41.

<sup>16</sup> Innym miejscem ważnym z punktu widzenia perswazji są zakończenia poszczególnych ksiąg (I 1113–1117; II 1144–1174; III 819–1094; IV 1278–1287; V 925–1457; VI 1138–1286). Lukrecjusz w częściach końcowych wyraźnie kładzie nacisk na ich wartość etyczną. Nie oszczędza czytelnika, jest surowy w ocenach i ostro krytykuje te stany, które według niego są niezgodne z założeniami przedstawianej w poemacie doktryny. Nie cofa się przed obnażaniem ludzkich słabości zarówno w formie drwiny, jak i bezwzględnej krytyki. Wszystkie te zabiegi mają jedno uzasadnienie, a mianowicie próbują w sposób sugestywny ukazać i uświadomić człowiekowi popełniane przez niego wykroczenia przeciwko jedynej słusznej i racjonalnej drodze życia, którą jest egzysten-

w zakresie ukazywanych treści, lecz jest to zabieg celowy i właściwy dla dzieł o charakterze poetyckim i dydaktycznym. Ponadto poeta kładzie wyraźny nacisk na stopniowe wdrażanie czytelnika w arkana wiedzy, przeplatając akcenty o charakterze pozytywnym fragmentami, których treść dotyczy spraw trudnych, czyli bezwzględnych praw rządzących naturą i człowiekiem. Zgodnie z zasadą *pede-temptim* Lukrecjusz wprowadza w ciąg wykładu coraz trudniejsze do zaakceptowania elementy doktryny, wierząc w progresywny rozwój czytelnika w zakresie emocji i intelektu, który ma się dokonać pod wpływem właśnie tej doktryny<sup>17</sup>. Zgadzam się z poglądem Tima O'Keefe'a<sup>18</sup>, który sugestywność tekstu Lukrecjusza widzi w jego umiejętności przywoływania obrazów i wzbudzania emocji, w sprawnym przekształcaniu i wykorzystywaniu ważnych i znaczących symboli kultury oraz w ośmieszeniu innych doktryn, z czym mamy do czynienia między innymi w prologach do poszczególnych ksiąg poematu. Tego typu podejście w ukazaniu filozofii epikurejskiej sprawia, że czytelnicy otwierają się na przedstawiane w poemacie argumenty. Poemat *De rerum natura* Lukrecjusza wydaje się zatem bardziej sugestywny niż jakikolwiek tekst napisany przez Epikura.

### Bibliografia

- Asmis, E. (1983). „Rhetoric and Reason in Lucretius”. *The American Journal of Philology* 104 (1), 36–66.
- Bailey, C. (1928). *The Greek Atomists and Epicurus*. Oxford: Clarendon Press.
- Boyancé, P. (1963). *Lucrece et l'épicurisme*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Brown, R. (1987). *Lucretius on Love and Sex*. Leiden: Brill.
- Brown, R.D. (1987). *Lucretius on Love and Sex: A Commentary on De Rerum Natura IV, 1030–1287*. Leiden: Brill.
- Campbell, G. (2002). „Lucretius and the Memes of Prehistory”. *Leeds International Classical Studies Discussion Paper* 1, 1–32.
- Campbell, G. (2003). *Lucretius on Creation and Evolution: A Commentary on De rerum natura 5.772-1104*. Oxford–New York: Oxford University Press.
- Castagna, L. (2000). „Vecchiaia e morte del mondo in Lucrezio, Seneca e San Cipriano”. *Aevum Antiquum* 13, 239–263.

---

cja zgodna z dogmatami i zaleceniami Epikura. Partie tekstu zaś umieszczone przez Lukrecjusza pomiędzy prologami i epilogami (I 398–417; II 167–183, 569–580, 600–660, 1023–1047, 1090–1104; III 136–160, 288–322, 445–525; IV 462–521, 572–594, 962–1207; V 110–125, 146–234; VI 379–422) mają charakter obrazowej refleksji. Przyciągają uwagę czytelnika poprzez wielokrotne przypomnianie o głównych zadaniach, jakie poeta stawia przed swoim dziełem, jak i o znaczeniu oraz wadze zawartych w nim słów.

<sup>17</sup> Więcej na temat sposobów argumentacji u Lukrecjusza: Asmis 1983: 36–66; Foster 2009: 367–99; Wigodsky 1974: 73–78.

<sup>18</sup> O'Keefe, T. (w przygotowaniu). *Lucretius and the Philosophical Use of Literary Persuasion*, [w:] Donncha O'Rourke (red.). *Approaches to Lucretius: traditions and innovations in reading De Rerum Natura*. Cambridge: Cambridge University Press ([https://www.academia.edu/37176504/Lucretius\\_and\\_the\\_philosophical\\_use\\_of\\_literary\\_persuasion](https://www.academia.edu/37176504/Lucretius_and_the_philosophical_use_of_literary_persuasion), data dostępu: 6.11.2019).



- Cox, W. (1986). *Didactic Poetry: Lucretius*, [w:] J. Classen, *Probleme der Lukrezforschung*. Hildesheim: Olms. 221–230.
- Dudley, D.R. (1967). *Lucretius*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Farrington, B. (1967). *Form and Purpose in the De rerum natura*, [w:] J. Classen, *Probleme der Lukrezforschung*. Hildesheim: Olms. 221–230.
- Foster, E. (2009). „The Rhetoric of Materials: Thucydides and Lucretius”. *The American Journal of Philology* 130 (3), 367–399.
- Furley, D.J. (1970). „Variations on themes from Empedocles in Lucretius’s Proem”. *BICS* 17, 55–64.
- Gain, D.B. (1969). „The Life and Death of Lucretius”. *Latomus* 28 (3), 545–553.
- Gale, M. (1994). *Myth and Poetry in Lucretius*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gale, M. (2001). *Etymological Wordplay and Poetic Succession in Lucretius*. *CPh* 96 (2), 168–172.
- Gale, M. (2001). *Lucretius and the Didactic Epic*. London: Bristol Hackett.
- Gellar, T. (2012). *Lucretius’ De rerum natura and satire*. Doctoral dissertation.
- Gellar-Goad, T.H.M. (2018). „Lucretius’ Personified Natura Rerum, Satire, and Ennius’ Saturae”. *Phoenix* 72 (1/2), 143–160.
- Giancotti, F. (1959). *Il preludio di Tito Lucrezio Caro*. Messina: D’Anna.
- Grzelak-Krzymianowska, A. (2006). „Czy dobro najwyższe Lukrecjusza ma charakter racjonalny?”. *Collectanea Philologica* IX, 73–77.
- Grzelak-Krzymianowska, A. (2013). „The Presence of Ethical Teaching in the De Rerum Natura of Lucretius”. *Collectanea Philologica* XVI, 103–113.
- Harrison, J.R. (2002). „Ennius and the Prologue to Lucretius DRN 1. 1–148”.
- Holmes, B. (2014). „The poetics of anthropogony: men, women, and children in Lucretius, book five”. *EuGeStA* 4, 135–174.
- Ingalls, W.B. (1971). „Repetition in Lucretius”. *Phoenix* 25 (3), 227–236.
- Jope, J. (1983). „Lucretius’ psychoanalytic insight: his notion of unconscious motivation”. *Phoenix* 37 (3), 224–238.
- Korolko, M. (1990). *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Krukowska, S. (2013). „Motywy mitologiczne w poemacie Lukrecjusza De rerum natura”. *Classica Wratislaviensia* II (XXXIII), 5–20.
- Kyriakidis, S. (2009). *Catalogues of Proper Names in Latin Epic Poetry: Lucretius – Virgil – Ovid*. Cambridge Scholars Publishing.
- Lausberg, H. (2002). *Retoryka literacka*. Przeł. A. Gorzkowski. Homini. *Leeds International Classical studies* 1 (4), 1–13.
- Lévi, N. (2008). „Le De Rerum Natura de Lucrèce, ou la subversion épicienne de la révélation pythagoricienne des Annales d’Ennius”. *Revue de philologie, de littérature et d’histoire anciennes* XXXII (1), 113–132.
- Lichański, J. (1996). *Co to jest retoryka?* Kraków: Ossolineum.
- Maguinness, W.S. (1967). *The Language of Lucretius*, [w:] J. Dudley, *Lucretius*. London.
- McConnell, S. (2018). „Lucretius on the nature of parental love”. *Antichthon* 52, 72–89.
- Mitosek, Z. (1953). *Teorie badań literackich. Przegląd historyczny*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Morselli, F. (1892). *Il pessimismo di Tito L. Caro*. Torino–Palermo: C. Clausen.
- Murley, C. (1947). „Lucretius, De Rerum Natura, Viewed as Epic”. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 78, 336–346.
- Nussbaum, M. (1994). *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton: Princeton University Press.
- O’Keefe, T. (w przygotowaniu) *Lucretius and the Philosophical Use of Literary Persuasion*, [w:] Donncha O’Rourke (red.). *Approaches to Lucretius: traditions and innovations in reading De Rerum Natura*. Cambridge: Cambridge University Press. ([https://www.academia.edu/37176504/Lucretius\\_and\\_the\\_philosophical\\_use\\_of\\_literary\\_persuasion](https://www.academia.edu/37176504/Lucretius_and_the_philosophical_use_of_literary_persuasion), data dostępu: 6.11.2019).



- Pawlaczyk, A. (1997). „Sposoby i formy perswazji w poemacie Lukrecjusza”. *Meander* 3 (97), 205–217.
- Phillips, J.H. (1982). „Lucretius on the Inefficacy of the Medical Art: 6. 1179 and 6. 1226-38”. *Classical Philology* 77 (3), 233–235.
- Platon (1999). *Gorgiasz*. Przeł. Wł. Witwicki. Kęty.
- Rider B.A. (2014). „Epicurus on the Fear of Death and the Relative Value of Lives”. *Apeiron*. 1–24.
- Schrijvers, P.H. (1970). *Horror ac divina voluptas: etudes sur la poétique et la poésie de Lucrèce*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert.
- Snyder, J.M., (1980). *Puns and Poetry in Lucretius' „De rerum natura”*. Amsterdam: B.R. Grüner.
- Teofrast (1963). *Pisma filozoficzne i wybrane pisma przyrodnicze*. Przeł. D. Gromska, J. Schnayder. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- TitiLucretiCari (1963). *De rerum natura libri sex*. B.G. Teubner (red.). Lipsiae.
- Townend, G. (1967). *Imagery in Lucretius*, [w:] D.R. Dudley, *Lucretius*. London. 95–114.
- Trzy stylistyki greckie* (1953). Przeł. W. Madyda. Wrocław: Ossolineum.
- Tytus Lukrecjusz Karus. (1958). *O rzeczywistości ksiąg sześć*. Przeł. A. Krokiewicz. Wrocław: Ossolineum.
- Wesoły, M. (1970). *Poemat Lukrecjusza „De rerum natura” jako próba naukowej interpretacji zjawisk*. Poznań (praca magisterska w maszynopisie, Instytut Filologii Klasycznej UAM).
- West, D. (1969). *The Imagery and Poetry in Lucretius*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Wigodsky, M. (1974). „A Pattern of Argument in Lucretius”. *Pacific Coast Philology* 9, 73–78.
- Wormell, D.E. (1967). *The Personal World of Lucretius*, [w:] D.R. Dudley, *Lucretius*. London. 38–49.



**Robert K. ZAWADZKI**

Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy  
im. Jana Długosza w Częstochowie

## GEOGRAFIA I POEZJA. OWIDIUSZ NA WARSZTACIE WAWRZYŃCA KORWINA (1465–1527)

### GEOGRAPHY AND POETRY. WAWRZYNIEC KORWIN'S TAKE ON OVID

The article offers a survey of the reception of Ovid in the Wawrzyniec Korwin's astronomical dissertation *Cosmographia dans manuductionem in tabulas Ptolemaei* (ed. 1496) by applying literary perspectives of such Ovid's poems as *Metamorphoses*, *Fasti*, *Epistulae ex Ponto*, *Amores* and *Heroides*. The title Korwin's take on Ovid hints at the actual and real potential of his heritage that is both a fixed, poetic base shared by Korwin since his study at the Cracow Academy as well as a body of references constantly being reinterpreted in response to astronomical and geographical challenges of the work of the Polish writer. The reader is given an insight into the processes shaping Korwin's borrowings from Ovid and the importance of *Cosmographia* to the Polish Renaissance culture.

**Keywords:** Renaissance literature, geography, poetry, Polish culture

Wawrzyniec Korwin<sup>1</sup> w swym astronomiczno-geograficznym dziele *Cosmographia dans manuductionem in tabulas Ptolemaei* (ed. 1496)<sup>2</sup> nieustannie cytuje<sup>3</sup>, nieustannie cytuje m.in. autorów antycznych. Przytacza wypowiedzi uczone bądź filozoficzne, poetyckie i prozatorskie. Nawet poważne kwestie naukowe wyjaśniane są za pomocą pieśni poetów starożytnych, także zagadnienia astronomii, matematyki i geografii zyskują komentarze w mowie wiązanej, nawiązują do wierszy sławnych liryków bądź epików – Horacego, Tibullusa, Wergiliusza czy Owidiusza. Tak źródłowe, jak poznawcze wymiary *Kosmografii* są wyraźnie zakreślone, a pochodzenie pojedynczych zdań, myśli i całych passusów daje się

<sup>1</sup> O Korwinie zob.: Rott 1997; Zawadzki 2013, tam też bibliografia podmiotowa i przedmiotowa.

<sup>2</sup> O tym dziele zob.: Zawadzki 2013: 96–122.

<sup>3</sup> To jedna z cech literatury dawnej, por. Curtius 2009: 65: *średniowiecze w nieskończoność cytuje*. Przel.: A. Borowski.

w dziele ustalić z taką precyzją, iż bardzo szybko nasuwa się wniosek, że chodzi tu nie o utwór oryginalny, ale – o kompilację<sup>4</sup>.

Z tych kilku zdań wynikać by mogło, że Korwin był imitatorem, jakimś odtwórcą antycznych tekstów. Rozpowszechnione dzisiaj mniemanie głosi<sup>5</sup>, że średniowieczna i wczesnorennesansowa nauka polegała częstokroć na przepisywaniu utworów antycznych, arabskich, niekiedy współczesnych, rzadko tworzyła dzieła oryginalne, skupiała się na kopiowaniu dawnych osiągnięć. Gdyby mniemaniu temu przyznać rację, trzeba by było rzeczywiście uznać Korwina za twórcę beznadziejnie wtórnego, autora prac naśladowczych i niesamodzielnych. Nie stosuje się ono jednak w pełni do tego pisarza, uogólnia tylko pewne zjawisko charakterystyczne dla tamtych epok. W przypadku Korwina istotna jest nie tylko obecność takich czy innych cytatów, ważne są okoliczności ich użycia, sposoby ich wykorzystania oraz sytuacje, w jakich się je stosuje.

Nie można też w ogóle odmówić temu pisarzowi szerszej oryginalności<sup>6</sup>. Uwaga ta odnosi się szczególnie do jego kompozycji poetyckich zamieszczanych w dysertacjach. Podstawową właściwością tych wierszy jest to, że stanowią komentarz do poszczególnych kwestii naukowych. Ale również i tu istotne jest to właśnie, że niektóre sformułowania wywodzą się z poezji antycznej, że istnieje nieustanna dążność do naśladowania starożytnych wzorów. Moment imitacyjności jest tu z góry założony, on ma decydować o artystycznym bogactwie wiersza. Tak dzieje się i w *Kosmografii*, w której ustępy prozatorskie przeplatane są właśnie wstawkami poetyckimi autorstwa samego Korwina oraz utworami innych poetów. Te pierwsze można by interpretować rozmaicie, ale każde z takich wyjaśnień zawierać by musiało uwagę o wpływie jakiegoś liryka, epika czy elegika rzymskiego. Toteż dużo sensu znowu będzie miało ogólnikowe stwierdzenie: pisarz ten jest naśladowcą antycznych paradygmatów.

Autorem, z którego w swym dziele kosmograficznym Korwin często korzysta<sup>7</sup>, jest choćby Owidiusz<sup>8</sup> wypowiadający się m.in. na tematy astronomiczne i geograficzne w utworach epickich i elegijnych, takich jak *Metamorfozy* czy *Fausti*. Dzieła te – jak wiadomo – obracały się zasadniczo w kręgu spraw związanych z mitami i legendami, jednakże w badaniach nad strukturą wszechświata i ziemskiej powłoki, które stanowić będą przedmiot refleksji Korwina, nie są traktowane ani jako fikcja ani jako czysta beletrystyka, należą do relacji programowo uczonej, scjencyznej, tworzą, chciałoby się powiedzieć – dowody naukowe. Wykorzystywanie w średniowiecznych i wczesnorennesansowych dysertacjach poezji

---

<sup>4</sup> Zjawisko to obecne było także w literaturze późniejszej. Zob. opracowania Chemperek 2003, 2005.

<sup>5</sup> Zob.: Bieńkowski 1976: 57–67.

<sup>6</sup> O oryginalności Korwina zob. Zawadzki 2014: 193–215.

<sup>7</sup> O oddziaływaniu Owidiusza na literaturę staropolską zob. Wichowa 1992: 129–155.

<sup>8</sup> O wpływie Owidiusza na niektóre utwory poetyckie Korwina pisał Krókowski 1951: 121–139. Ogólnie o Owidiuszu i jego twórczości zob.: Stabryła 1989; Cytowska, Szelest 1990: 412–568.

antycznej, również twórczości Owidiusza, nie było, oczywiście, niczym nowym, stanowiło jedną z podstawowych form ówczesnego dyskursu naukowego<sup>9</sup>. Także Korwin od niego nie stroni, a posługiwanie się wypowiedziami antycznych poetów ma u niego duże znaczenie. „Imitacyjność” *Kosmografii* znajduje więc uzasadnienie w ówczesnej metodologii pisanie uczonych rozpraw, która w nauce średniowiecznej i wczesnorenesansowej stała się najpowszechniej przyjętym kształtem badania świata. W utworze Korwina przybiera ona postać typową, charakterystyczną dla tego typu dysertacji.

Zapożyczenia od Owidiusza rozwijają się zatem u Korwina głównie w dwu liniach: pojedynczych fraz i mniejszych lub większych ustępów wierszowych. Pierwsze, stanowiąc określone wyrazy czy związki słowne pojawiające się w poezji Owidiusza, pełnią u polskiego autora funkcje przełamania technicznych i artystycznych trudności tekstu naukowego najeżonego rygoryzmem uczoności. Była ona dość specyficzna, jeśli patrzeć z dzisiejszego punktu widzenia. Polegała nie tylko na przekazywaniu wiedzy, szła często w kierunku parenetyki (Zagórski 2009: 195–205). Trzeba było tak skonstruować rozprawę, by – zgodnie z antycznym postulatem *docere et delectare* – uczynić ją jak najbardziej przystępną dla czytelnika, zaciekawić go przekazywaną treścią, nakłonić do naśladowania wzniosłych ideałów. Wymagało to konsekwentnego rozwijania także funkcji artystycznej naukowego tekstu ze stałą uwagą, aby co pewien czas pojawiały się w nim określenia, terminy, wyrazy i zwroty stworzone przez wielkich rzymskich poetów. Zadanie niełatwe, wymagające olbrzymiej wiedzy o literaturze starożytnej.

Wykorzystywanie Owidiuszowych sformułowań ma w dziele Korwina jeszcze jeden wymiar, jeszcze jedno znaczenie. Dla *Kosmografii* – jak już pisaliśmy – jest to niezwykle ważne, gdyż pisarz tutaj – tak zresztą, jak w większości swych utworów – zamieszcza własne kompozycje poetyckie. Wprowadza do nich pewien zbiór tych Owidiuszowych wyrażań, które w jego poezji służyły przede wszystkim realizacji celów artystycznych – metrycznych zwłaszcza. One były tu najważniejsze, istotniejsze nawet od wymogu popisywania się erudycją czy uczonością pojmowaną jako wiedza o kulturze antycznej. Erudycja miała tu znaczenie o tyle tylko, o ile pracowała na rzecz walorów artystycznych wiersza. Wątki Owidiuszowe funkcjonowały więc u Korwina na tle innych zjawisk, które – tak jak one – stawały się składnikami tworzącymi wielkie dzieło naukowe.

Mamy zatem w *Kosmografii* do czynienia niemal z kalkami językowymi, z pewnymi zwrotami, u źródła których leżą poezje Owidiusza. Przytoczmy je wreszcie, rozpatrując najpierw oryginalne wiersze Korwina<sup>10</sup>, by jednocześnie

<sup>9</sup> Ciekawa problematyka poetyki średniowiecznego i renesansowego dzieła naukowego wymaga ciągle osobnego i kompleksowego opracowania. Zob. na ten temat: Sokolski 2010: 15–33; Krawiec 2010; Awianowicz 2008; Malewicz 1980.

<sup>10</sup> Korzystam z wydania: Laurentius Corvinus, *Cosmographia dans manuductionem in tabulas Ptolemaei*, Basel 1496, ed. Nicolaus Kessler, źródło: Katowice IP 1797; Estr. XIV 420, 4627161.





Proces zapożyczenia nie polega więc na wprowadzaniu izolowanych zwrotów poezji Owidiusza, najczęściej Korwin jest dużo bardziej pomysłowy, konstruuje całą wypowiedź tak, że tworzy ona jedną, harmonijną całość. Rozważa „życiowe sytuacje”, swoje uwagi stara się wypowiadać w postaci jakby naturalnej, unika sztuczności i zmanierowania. Dzieje się tak nawet wtedy, gdy przenosi do swoich wierszy pewne gotowe Owidiuszowe wyrażenia, zawierające epitety określające antyczne bóstwa. Korwin uwzględnia wyróżniki tych niebian, akceptuje sytuacje, z którymi wiązała ich poezja rzymskiego twórcy, wyraża się o nich tak, jak pisał Owidiusz, przy czym owo „wyrażanie się” w większości wypadków wykracza poza konteksty Owidiuszowe, osadzone zostaje w nowej scenerii tematycznej, w której postaci bogów i bogiń odgrywają już tylko rolę metaforyczną czy symboliczną. Takie kształtowanie ich sytuacji uwidacznia się w elegii zamieszczonej na początku dzieła, jest jednym z czynników określających treść utworu, to ono nadaje całej tej wypowiedzi status reklamy<sup>11</sup> mającej za pomocą sugestywnych pytań zachęcić czytelnika do lektury *Kosmografii* [11]: *...et iaculatricis pulchra vireta deae* [Jakie to są te piękne łąki łuczniczki Diany?]. Warto porównać ten zwrot z Owidiuszowym wersem pochodzącym z poematu *Fasti* (2, 155): *inter hamadryades iaculatricemque Dianam* [Kallisto towarzyszy hamadriadom i Dianie łuczniczce] będącym wizją dziewiczej bogini łowów. Porównanie to od razu wskazuje miejsce wspólne obu poetów, jakim jest fraza *iaculatrix Diana*. Porównanie zarazem pozwala ukazać oryginalność Korwinowej wizji bogini. Występuje ona bowiem w całkiem innym kontekście niż u autora *Fasti*.

O ile u rzymskiego poety bogini łowów jest bohaterką opowieści o wiarołomnej Kallisto i stanowi kanwę ciekawej historii, to „piękne łąki Diany łuczniczki” – a więc te, które pojawiają się u Korwina – nasycone są znaczeniami geograficznymi, oznaczają miejsca (Delos, Arkadia) związane z boginią, które czytelnik pozna dzięki lekturze *Kosmografii*. Diana w wizji Owidiusza jest groźna, mściwa, nie przebaczy Kallisto grzechu cudzołóstwa popełnionego zresztą całkiem bezwiednie, nie bez powodu nosi przydomek *iaculatrix*. W poezji Owidiusza określenie to używane jest przede wszystkim w znaczeniu dosłownym. Ma wyrażać główną cechę bogini tak, jak ją pojmował Owidiusz, uwypukla on po prostu istotę tej postaci, Diana zyskuje u niego stałą cechę. I właściwie tylko z jej obrębu korzysta Korwin. U tego poety „być łuczniczką” jest właściwością bóstwa, z której w zasadzie nic nie wynika. W wierszu Owidiusza, przeciwnie, „być łuczniczką” ma sens fabularno – beletrystyczny, stanowiąc najważniejszy element interesującej opowieści. W utworze Korwina „być łuczniczką” jest jedynie określeniem Diany, stałym epitetem, ważniejsze są tereny i kraje identyfikowane z boginią, one decydują o jej przywołaniu. Przywołaniu uwzględniającym także ten moment, że jest ona postacią nadzwyczajną, otoczoną nimbem sensacji.

<sup>11</sup> Zob. Kotarska 1994: 125–142; Job 2015: 9–20; Sapota 2015: 21–34.

Korwinowe zapożyczenia nie stanowią zatem prostego odwzorowania Owidiuszowych motywów. Zmiana wyraża się w odmiennym układzie kontekstów. Przykładów tego rodzaju zmienności można by w *Kosmografii* znaleźć jeszcze sporo. Dają się one sprowadzić do zjawiska szerszego. Korwin wprowadza Owidiuszowe zwroty tam, gdzie jego własna wypowiedź mogłaby się okazać czymś sztywnym, mało precyzyjnym. Widoczne są one zwłaszcza wtedy, gdy polski poeta sięga po te frazeologizmy, którymi Owidiusz posługuje się w kontekście napomknien o budowie kosmosu. Tendencja ta widoczna jest w rozdziale poświęconym sferom niebieskim (*zoniae*). Tego rodzaju konstrukcja, w której to, co u Owidiusza należy do jakiejś ciekawej historii fabularnej, zostaje u Korwina włączone w wykład kosmograficzny, jest – jak wiemy – bardzo charakterystyczna dla tego poety. Tak dzieje się w następującym zdaniu [18]: *In promptu autem est caelum assidua rapi vertigine* [Jest rzeczą oczywistą, że niebiosa porywa ruch bezustanny]. Wyrażenie *caelum assidua rapi vertigine* wiąże się z pewnym wersem znajdującym się w Owidiuszowych *Metamorfozach* (2, 70: *assidua rapitur vertigine caelum*). U rzymskiego autora sformułowanie należy do wypowiedzi Feba usiłującego odwieść syna Faetona od niebezpiecznej wyprawy po niebie ognistym rydwanem i przedstawiającego zagrożenia czyhające na młodzieńca. U Korwina ten zwrot działa w innym kontekście i ma inne cele. Oczywiście, ma on rzecz nie zbeletryzować, ale – naukowo umotywować. Wiąże się to z charakterystyczną dążnością Korwina do korzystania z gotowych, sprawdzonych szablonów słownych, odnoszących się do danego problemu badawczego, a także – z tendencją do takiego traktowania tekstu naukowego, by posiadał on walor literacki i poetycki.

Przykłady tej tendencji występują również w tekście Antonia Beccarii z Werony, na którego dziele – jak wiadomo<sup>12</sup> – Korwin oparł swoją *Kosmografię* i którego bezustannie przywołuje. Rozważmy pewien *passus* zaczerpnięty od włoskiego pisarza, włączony do dysertacji polskiego autora, a odnoszący się do Ilirii. Wykorzystywanie Owidiuszowych wątków jest tu czynnikiem określającym ważność czy atrakcyjność tej krainy, to ono nadaje jej walor uroku, swoistej magii. Opowieści Owidiusza jakby w sposób oczywisty zachęcają do poznania czy nawet odwiedzenia miejsc, w których toczy się akcja utworu. Rozumieć to można całkiem dosłownie, gdyż w istocie mamy tutaj do czynienia z fabularyzacją dyskursu geograficznego, który odwołując się właśnie do mitów pomieszczonych w *Metamorfozach*, staje się swego rodzaju reklamą iliryjskiej ziemi. Oto ów przykład [54]:

Illyria tamen ad Ceraunias usque altissimos montes invertitur. Quibus in locis monumenta quaedam, inspiras, contractas, visuntur. Quae ferunt Cadmi et Harmoniae<sup>13</sup> uxoris eius extitisse. Qui cum ambo iam [55] decrepiti essent ac longo admodum confecti senio Abismeno illuc concessissent, ibi in serpentes fuisse mutatos.

<sup>12</sup> Zob. Zawadzki 2013: 96–122.

<sup>13</sup> *Harmoniae* corr.: *Hermione*.

[Jednak Illiria od południa sięga aż do bardzo wysokich Gór Keraunii. W tej krainie można obejrzeć pewne grobowce, które wprawiają cię w zdumienie i zadziwiają. Wieść niesie, że pochowano tu Kadmosa i jego żonę Harmonię. Kiedy oboje się już [55] zestarzelili i dożyli bardzo sędziwego wieku, osiedli w tym kraju w Abismenus i zamienili się w węże.]

Osią, wokół której zbudowany został cały passus, jest opowieść Owidiusza o Kadmosie i Harmonii (Met. 4, 563–603). Wypowiedź rzymskiego poety zawiera znowu bez wątpienia historię ciekawą i wyrazistą, wobec czego Antonio Beccaria, a za nim Korwin postanowili się do niej odwołać – starali się o niej napomknąć w dyskursie geograficznym. I właśnie w tym tkwi pewna pomysłowość twórcy *Kosmografii*. Z punktu widzenia realizowanych przez Korwina celów, opowieści Owidiusza wplecione w dysertację naukową miały znaczenie niezwykle ważne, one wychowywały większą grupę czytelników, podczas gdy na przykład *Metamorfozy* czy *Fasti* – poematy stojące na najwyższym poziomie artystycznym, edukowały tylko pewne wąskie grono koneserów literatury. W dodatku mity i legendy przewijające się przez rozprawę kształciły niewidocznie, przemycały jakby mimochodem ważne treści humanistyczne, co, biorąc pod uwagę pewne zapóźnienie ówczesnej Polski wobec kultury europejskiej<sup>14</sup>, było atutem nie do pogardzenia. Wychowywały – bawiąc, ucząc i zaciekawiając, a więc najskuteczniej. Toteż dla młodego studenta Akademii Krakowskiej, który nie znał jeszcze wszystkich niuansów poezji augustowskiej, jedna krótka wzmianka w dysertacji o grobach Kadmosa i Harmonii zamienionych w węże, mogła mieć większe znaczenie niż czterdziestowersowy passus o bohaterach pięknie opracowany w *Metamorfozach*. Taka była najprawdopodobniej rzeczywistość, co oczywiście nie dowodzi, żeby ówczesni żacy mieli stronić od wielkiej poezji rzymskiej.

I tutaj przechodzimy do drugiego sposobu traktowania Owidiuszowych wypowiedzi przez Korwina, który przytacza nie tylko pojedyncze słowa rzymskiego twórcy, jak w cytowanych wyżej ustępach, ale i całe zdania i wersy. Była to – jak już sugerowaliśmy – sprawa niezwykle ważna, zwłaszcza w takim dziele, jak *Kosmografia*. Oto w rozprawie opisującej wszechświat było rzeczą ogromnie i dla wszystkich czytelników istotną, aby przekazywane treści geograficzne i astronomiczne zsynchronizować z przesłaniem rzymskich poetów dla zbudowania czytelnika, przesłaniem opartym na antycznej nauce i wiedzy o kosmosie<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Nie znaczy to oczywiście, że Polska pod koniec XV i na początku XVI w. nie posiadała wybitnych dzieł literackich. „Zapóźnienie” odnosi się jednak do faktu, że „nowinki” renesansowe zaczęły docierać do Polski stosunkowo późno – dopiero w XV w., a najbardziej znane i znaczące utwory renesansowe pojawiły się w 1543 roku i po tej dacie. Czołowe prekursorstwo/pionierstwo wobec humanizmu przyznaje się powszechnie Włochom tudzież Francuzom i Niemcom. Zob. Pelc 1998: 790–809. O osiągnięciach polskiego humanizmu zob. Włodarski 2009; Nowicka-Jeżowa 2009–2010; Domański 2011.

<sup>15</sup> Dotykamy tu ważnej problematyki badawczej dotyczącej wzajemnych relacji między geopoezyką a geografją. Zob. na ten temat: Rybicka 2014; Krawiec-Złotkowska 2016: 21–45; Krawiec-Złotkowska 2019: 115–134.

Synchronizacja tych dwóch dziedzin uczonego dyskursu była konieczna zarówno dla zadośćuczynienia ówczesnym wymogom pisania dysertacji, jak i dla osiągnięcia określonych celów wychowawczych, parenetycznych i ludycznych. Jeśli więc pojawiają się w *Kosmografii* dłuższe cytaty z Owidiusza, ustępy z *Metamorfoz*, *Fasti* czy *Amores*, to niezależnie od ich fikcyjnej treści, musiały stanowić ważny element naukowości i edukacyjności dzieła. Ten ostatni warunek sugeruje wyraźnie, że ani Korwin ani jego czytelnicy nie traktowali wypowiedzi Owidiusza jako czystej „mitologii”. Oczywiście mogli pasjonować się ich fabułą, lecz warunkiem wprowadzania takiego czy innego passusu było zawsze poważne traktowanie rzymskiego poety jako źródła wiedzy o wszechświecie. A od powagi do uznania kogoś za autorytet nauki droga nader bliska...

Przejdźmy teraz do konkretnych przykładów ukazujących sposób wykorzystywania przez Korwina Owidiuszowych tekstów. Na sam początek coś z dziedziny meteorologii, sprawa wiatrów, problem genezy wiosny. Wawrzyniec Korwin wiązał nadejście tej pory roku z intensywnym działaniem „zbawiennego Favoniusza” (*salutaris Favonius*) – wiatru zachodniego określanego także mianem Zefiru – tu znakomicie zgadzał się z Owidiuszem. Poeta ten stał się w *Metamorfozach* (1, 107–108) autorem następujących dwóch wersów, przytoczonych z kolei w *Kosmografii* [21]:

Ver erat aeternum, placidique tepentibus auris  
Mulcebant zephyri natos sine semine flores.

[Była wieczna wiosna. Łagodne zefiry ciepłym tchnieniem pieściły kwiaty nie z nasion wyrosłe.]

W tych wersach należących do sławnego opisu złotego wieku ludzkości, Owidiusz wyraźnie napomyka o zefirach w kontekście wiosny. Jakoś ta charakterystyka Korwinowi do końca nie wystarczała. Nasuwało się pytanie, czy ciepłe wiatry są jedynymi zwiastunami najpiękniejszej pory roku? W złotym wieku panowała ona niepodzielnie, jeśli się zważy, że nie było ani mroźniej zimy, ani smutnej jesieni, ani upalnego lata. Opisując klimat realny, nie można było pominąć zwykłego następstwa pór roku, choćby nawet owo następstwo wiązało się z chwilowym zamarciem przyrody, powodowało np. spadanie liści z drzew. Tutaj z pewnością Korwin doceniał swego rzymskiego kolegę, że ujmował on sprawę nie tylko mitologicznie, ale i realnie. Wszakże jedno z podstawowych praw przyrody głosi, że po zimie następuje wiosna, a drzewa okrywają się liśćmi<sup>16</sup>. Tę – z dzisiejszego punktu widzenia – oczywistą, trącą banałem prawdę przypomina Korwin pomysłowo [21] cytując piękny dystych elegijny pochodzący z Owidiuszowych *Fasti* (3, 237–238):

<sup>16</sup> Niewykluczone, że Korwin nawiązuje tu filozofii stoickiej, której założeniem były prawa naturalne i cykliczność, powtarzalność pór roku. Rzecz wymagałaby omówienia w osobnym studium.

Arboribus redeunt detonsae frigore frondes,  
Uvidaque in tenero palmite gemma tumet.

[Na drzewa powracają liście, które mróz strącił, klejnoty winogron nabrzmiewają na wilgotnych pędach.]

Pomijanie oczywistych faktów, przedstawianie jednej tylko pory roku byłoby nienaukowe, mijałoby się z akrybią badawczą, opisując więc na przykład wiosnę, nie można było pominąć ... zimy: ciepło nie istnieje bez mrozu, mróz nie istnieje bez ciepła; żadna pora roku nie powinna się chwalić brakiem swego przeciwieństwa: tylko w legendzie o złotym wieku wszyscy i zawsze cieszyli się ciepłą aurą. Jeśli więc chodzi o zimę i mróz, to pisanie o tych kategoriach w uczonej rozprawie bardzo łatwo mogłoby się przekształcić ponownie w komunał i frazes. By tego uniknąć, Korwin znowu posłużył się cytatem z Owidiusza [B2 22], który na własnej skórze doświadczył srogości klimatu (*Epistulae ex Ponto* 1, 3, 37): *Quid melius Roma? Scythico quid frigore peius?* [Cóż może być lepszego niż Rzym? Cóż może być gorszego niż scytyjski mróz?] Korwin uważał, że oczywiste prawdy najlepiej wyrażać za pomocą pieśni wielkich poetów, o mrozie najlepiej wypowiedać się słowami Owidiusza. Zawsze cytować wielkiego autora, by nie popaść w banał i truizm – oto istota postępowania Korwina.

Podobnie czyni, gdy wypowiada się o Akwilonie – północnym, mroźnym wietrze. Znowu, w tej dziedzinie uznawał Owidiusza za autorytet. Rzymski poeta, choć południowiec, pisał o mrozie rzeczowo, jakoś tak „ze znawstwem”, przejmująco, a przecież z nutą szczeroci i z budzącym podziw Korwina artyzmem. Śląski pisarz przeżywszy kilka zim w Krakowie, obeznany był z mrozem świetnie, zgadzał się we wszystkim, co na ten temat pisał jego rzymski poprzednik, dopatrywał się koniecznie prawdy, rzetelności, wiarygodności, obiektywnej wiedzy, ubranej w szaty poezji uczoności. Jego opowieść o potopie uznał za argument, jego epickie ujęcie z *Metamorfoz* (1, 262–264) za najlepszą charakterystykę działania Akwilonu [22]:

Protinus Aeoliis Aquilonem claudit in antris  
Et quaecumque fugant inductas flammina nubes.

[Natyhmias w jaskini Eola zamyka Akwilon i inne wiatry, które rozpędzają chmury.]

Owidiusza cenił Korwin za to, że potrafił poetycko wyjaśnić funkcjonowanie zjawisk atmosferycznych. Rzymski poeta analizuje sławne fenomeny przyrody, aby zobaczyć, co jest ich przyczyną. Nie cofa się przed wnioskami baśniowymi, czy paradoksalnie szokującymi: ów bóg Jowisz, który Akwilon i inne wiatry rozpędzające chmury zamyka w jaskini Eola, by wywołać potop, był już dla renesansowego czytelnika postacią całkowicie fikcyjną, a przecież nie on jest w cytowanym przez Korwina ustępie najważniejszy, ważniejsze było ukazanie charakteru Akwilonu, który sprowadza mroźną, choć słoneczną i suchą pogodę.

A jaki wiatr jest jego przeciwieństwem i powoduje wilgoć oraz deszcze – rozważa Korwin, a przed nim zastanawia się nad tym Owidiusz. Zbrojny w mit o potopie, inspiruje jeszcze raz renesansowe kolegę. Oto Jowisz wypuszcza Notusa (*Met.* 1, 264–267), noszącego także miano Auster, Notusa o obliczu spowitym gęstą mgłą oraz posiadającego brodę ciężką od deszczu i włosy ociekające wodą [23]:

... Madidis Notus evolat alis,  
Terribilem picea tectus caligine vultum:  
Barba gravis nymbis, canis fluit unda capillis,  
Fronte sedent nebulae, rorant pennaque sinusque.

[Na mokrych skrzydłach wznosi się Notus, straszne jego oblicze zasnutę ciemną pomroką. Broda ciężka od chmur, z sinych włosów spływa woda, na czole mgły osiadły, skrzydła i piersi ociekają rosą.]

Korwin słowami Owidiusza charakteryzuje działanie południowego wiatru. Czy robi to na sposób naukowy? Oczywiście, próba oceny jego postępowania z dzisiejszego punktu widzenia byłaby swego rodzaju anachronizmem. On chciał po prostu pięknie i wychowawczo przekazać wiedzę o wiatrach – warto było przywołać wielką poezję, filozofię, sławne legendy, mity, opowieści o bogach, aby utrwalić w młodych umysłach nie tylko wiedzę o zjawiskach meteorologicznych, ale i ciekawe historie stanowiące inspiracje dla wielu twórców kultury europejskiej.

Tak więc mitologia w żadnym przypadku nie burzyła uczoności dyskursu naukowego, przeciwnie – była dla nauki partnerem, ona ją uzupełniała, humanizowała pod każdym względem. Mitologia w ówczesnym świecie stawała się funkcją nauki<sup>17</sup>. Nic dziwnego, że Korwin człowiek uczony czerpał obficie z Owidiuszowych opowieści, gdy pisał o wiatrach, krainach, górach i rzekach. Tak też postąpił, gdy opisywał Morze Ikaryjskie toczące swe wody między wyspami Chios i Kos. Akwen ten stał się świetną okazją, by przytoczyć *passus* z *Metamorphoz* (8, 225–227, 229–230) opowiadający o pewnym młodzieńcu, jego wyczynie i tragicznym końcu [69]:

Altius egit iter. Rapidi vicinia solis  
Mollit odoratas, pennarum vincula, ceras  
Tubuerant cerae; nudos quatit ille lacertos, ...  
Oraque caerulea patrium clamantia nomen  
Excipiuntur aqua, quae nomen traxit ab illo.

[Leci coraz wyżej, bliskość gorącego słońca sprawia, że wonny воск, wiązanie skrzydeł, mięknie. Воск topi się, a on nagimi ramionami trzepece... Usta wzywające imię ojca pochłania błękitna otchłań morza, które od Ikara wzięło swą nazwę.]

<sup>17</sup> Zob. Wolny, Chudzikowska-Wołoszyn 2017: 7–15; Chudzik 2015: 47–56.



Opowieść o Ikarze znaczyła w dyskursie naukowym bardzo wiele – spełniała ważną rolę wychowawczą i edukacyjną – świadectwem tego była znacząca, jak się zdaje, poczytność *Kosmografii* w Polsce<sup>18</sup> – kraju, który dopiero od niedawna wstępował na ścieżki renesansu. Nie tracił więc Korwin wiary w wartość – oczywiście nie dosłowną – opowieści mitologicznych. Dlatego napomykając z kolei o wyspie Eryteji, nie zawahał się słowami Owidiusza z *Fasti* (1, 543–544) przywołać postaci Herkulesa [70]:

Ecce boves illuc Erytheidas applicat heros  
Emensus longi claviger orbis iter.

[Oto bohater prowadzi erytejskie woły, przebywszy długą drogę, uzbrojony w maczugę.]

Pisząc nieco dalej o wyspie Hesperyd, nie omieszkał zacytować pewnego passusu z *Metamorfoz* (4, 637–638) mówiącego o specyficznych właściwościach rosnących tutaj drzew [71]:

Arboreae frondes auro radiante nitentes  
Ex auro ramos, ex auro poma tegebant.

[Na drzewie liście mieniające się złotym blaskiem zacięniały gałęzie ze złota i jabłka ze złota.]

Wzorem greckich autorów opowieści aitiologicznych i Owidiusza, Korwin stara się wyjaśnić pochodzenie pewnych miejscowości. Była to dziedziną znowu bardzo mitologiczną, a krakowski profesor, choć uczony, nigdy nie przestawał myśleć mitologicznie. Rezultat: rozczytany w *Metamorfozach* (8, 586–589) Owidiusza przytacza taką wypowiedź bóstwa rzeki Achelous wyjaśniającego, skąd się wzięły Echinady – wyspy Morza Jońskiego [61]:

Cumque loco nymphas, memores tum denique nostri,  
In freta provolvi. Fluctus nosterque marisque  
Continuam diduxit humum partesque resolvit<sup>19</sup>  
In totidem, mediis quot cernis Echinadas undis.

[Wtedy dopiero nimfy przypomniały sobie o mnie, kiedy ich siedzibę przemieniłem w morze. Wody moje i wody morskie połączone utworzyły ląd stały, który podzielił się na tyle wysp, ile widzisz w środku morskich odmetów.]

Językiem mitologicznym tłumaczy pochodzenie mirry związane z historią tragiczną i sensacyjną: piękna dziewczyna opanowana zdrożną namiętnością wchodzi do łóża swojego ojca, ten chce ją zabić, tymczasem Wenus zamie-

<sup>18</sup> Może o tym świadczyć sam fakt wydrukowania książki w Bazylei, jak i pochlebne opinie dwóch uczonych niemieckich, które dołączono do *Kosmografii*. Zob. Zawadzki 2013: 120–122.

<sup>19</sup> *partesque resolvit* corr.: *pariterque refellit*.

nia ją w drzewo, które zostanie nazwane imieniem dziewczyny. Ale wydarzeń tych Korwin nie opowiedział sam od siebie, kto mógł to uczynić najlepiej? Nie chciał eksperymentować, sięgnął po prostu po sprawdzonego autora (*Met.* 10, 500–502) [89]:

Flet tamen, et tepidae nunc manant arbore guttae.  
Est odor et lacrimis, stillataque cortice myrrha  
Nomen herile tenet nulloque tacebitur aevo.

[Płacze jednak, a drzewo wylewa teraz ciepłe łzy. Te krople posiadają zapach, a mirra sącząca się z kory. Nosi imię swej pani, jej sława będzie trwać wiecznie.]

Literatura średniowieczna propagowała ideę cnoty i doskonałości (choć oczywiście nie wyłącznie), podczas gdy wiadomo, że w poezji antycznej dużo miały do powiedzenia motywy miłosne. Starożytni poeci dostali od swych czytelników przywilej pisania o sprawach erotycznych i z przywileju tego korzystali chętnie, również w tak szokującej dziedzinie jak perwersja<sup>20</sup>. Cytowany ustęp dowodzi, że także i Korwin uważał, iż tematyki miłosnej, choćby nawet dotyczyła występku, przemilczeć się nie da<sup>21</sup>. Korzystał z niej wielokrotnie, również i wtedy, gdy rozprawił o Hellesponcie i dwóch miastach na nim położonych – Abydos i Sestos. Oto kolejny przykład oddziaływania Owidiusza – jego *Heroides*, w których Leander takie słowa pisze do swej ukochanej Hero (17, 125–126) [68]:

Vel tua me Sestos, vel te mea sumat Abydos;  
Tam tua terra mihi, quam tibi nostra placet.

[Niech przyjmie mnie twoje Sestos, a ciebie moje Abydos. Bo przecież twój kraj miły jest mi, jak mój tobie.]

Jeśli więc chodzi o Korwina, jako bazę wszelkiej naukowości zalecał mity, wtedy uczoność osiąga swój właściwy wymiar, również ten przyjemny i humanistyczny<sup>22</sup>. Będąc człowiekiem czytany w literaturze antycznej i współczesnej, miał niejedną okazję przekonać się, jak wielką rolę odgrywa taka uczoność. Obecna była ona także w dziełach Owidiusza – wszak należał on do pisarzy najwyższych rangą. Wszechstronność przekazu – oto rzecz, która fascynowała Korwina w twórczości tego poety. Tyczy się to nie tylko opowieści mitologicznych, którymi Korwin się interesował i do których, jak pokazały cytowane passusy, często się odwoływał. Legendy o Jowiszu, Herkulesie, Ikarze, Leandrze bowiem, czy relacje o wiatrach, to znaczy, mówiąc ogólnie, mity,

<sup>20</sup> O różnych sposobach traktowania erotyki w literaturze zob. Ziomek 1980: 289–318.

<sup>21</sup> O różnych sposobach traktowania mitów przez twórców renesansowych pisze Sarnowska-Temeriusz 1969, choć badaczka czyni to głównie w odniesieniu do twórczości M.K. Sarbiewskiego.

<sup>22</sup> O ideale uczonego łączącego naukowość z dydaktyką pisze Wielgus 1995: 42–46.

mają oczywiście swoje oddziaływanie, ale oddziaływanie spektakularne, obliczone na daleką metę, na całą kulturę europejską nieraz. Natomiast wypowiedzi niemitologiczne, pozbawione baśni, np. statyczne opisy przyrody, a takie również przewijają się przez poezje Owidiusza, niewiele – wydawałoby się – mogły zdziałać – pełniły, owszem, jakieś doraźne funkcje retardacyjne czy artystyczne, ale wartość osiągały raczej nie wartką akcją czy sensacją, lecz klimatem, barwą, portretowaniem. Okazuje się, że wypowiedzi tego typu miały również wielkie znaczenie dla Korwina. To znaczy, niefikcyjne relacje Owidiusza oddziaływały w *Kosmografii* śląskiego pisarza, lecz nie fabułą, zdarzeniami, postaciami bohaterów, tylko czymś, co jest w nich opisem, charakterystyką, przedstawianiem jakichś szczegółów dotyczących czegoś. A takie relacje miały dla Korwina również wartość naukową. Fakt, że Owidiusz opisał żyzność pól zalewanych przez rzekę Nil (*Met.* 1, 425–429), powodował, że Korwin wykorzystał ten opis, by ubogacić swój dyskurs o Egipcie [37]:

Plurima cultores versis animalia glebis  
 Inveniunt et in his quaedam modo cepta per ipsum  
 Nascendi spatium, quaedam imperfecta suisque  
 Trunca vident humeris et eodem corpore saepe.  
 Altera pars vivit, rudis est pars altera tellus.

[Rolnicy w oranej ziemi mnóstwo żyjątek znajdują, widzą, jak niektóre z nich właśnie na świat przychodzą, inne nie mają kończyn, same odwłoki, kadłuby ciał, ich jedna część rusza się, druga tkwi w surowej ziemi.]

Nie straciła bowiem i na pewno nie straci aktualności uwaga Owidiusza (*Met.* 422–423), że „siedmioramienny Nil ustępuje z pól zalanych i kieruje wody w dawne swe koryto”.

W *Kosmografii* inne jeszcze mamy przykłady trafnych charakterystyk skreślonych przez Owidiusza, czy jego celnych określeń oddających istotne cechy danego miejsca geograficznego. Zalety pisarstwa rzymskiego twórcy (*Amores* 1, 15, 33–34) wykorzystał Korwin, by przedstawić rzekę Tag płynącą przez Półwysep Iberyjski [41]:

Cedant carminibus reges regumque triumphi,  
 Cedat et auriferi ripa beata Tagi.

[Niech przed pieśniami ustąpią królowie i królewskie zwycięstwa, niech ustąpi i zlotodajny brzeg szczęśliwego Tagu.]

Dzięki skrótowo syntetycznym epitetom, takim jak: *aurifer*, *beatus*, uwydatniającym charakterystyczną cechę danego miejsca, Owidiusz uwypukla rzeczy wymagające w normalnej dysertacji naukowej dłuższego wywodu. Niemniej doskonale widać z cytowanej elegii, jak doniosłą rolę pełniła dla tego autora po-

ezja, owa tak na pozór ulotna i nietrwała twórczość. Bardzo tu jest wymowny przykład Tagu i relacji iberyjskiej rzeki do tej poezji. Tag jest „złotodajny” (*aurifer*), a mimo to musi ustąpić wobec pieśni, bo przedstawia, podobnie zresztą jak dokonania królów, mniejszą wartość. Poezja okazuje się nieśmiertelna, wówczas jednak, w starożytności, to Tag uchodził za rzekę mogącą zapewnić bogactwo i szczęście. Warunkiem wprowadzenia do *Kosmografii* powyższego cytatu było właśnie jego podwójne znaczenie, zarówno geograficzne, jak i poetyckie – aby znaleźć się w uczonej dysertacji, musiał przekazywać dodatkowe treści wykraczające poza przedmiot rozprawy.

Tak więc cytaty z Owidiusza okazywały się w *Kosmografii* uzupełnieniem omawianych tematów, ich poszerzeniem o nowe, istotne sensy. W dziełach rzymskiego poety znalazł Korwin wielość inspiracji. Przede wszystkim mnóstwo objaśnień do wykładanych kwestii. Obfitość cytatów zaciążyła na *Kosmografii* – jest ona erudycyjna i właściwie skomponowana jak wiele ówczesnych zachodnioeuropejskich rozpraw naukowych.

A teraz sprawa zasadnicza: Korwin jest pierwszym w Polsce autorem, który wykazał się znajomością prawie wszystkich utworów Owidiusza. W samej tylko *Kosmografii* – jak się przekonaliśmy – znajdują się wyraziste ślady lektury *Metamorfoz*, *Fasti*, *Epistulae ex Ponto*, *Amores* czy *Heroides*<sup>23</sup>. Korwin stanowczo opowiadał się za korzystaniem z Owidiuszowego dziedzictwa w myśl zasady naśladowania antycznych wzorów (*imitatio antiquorum*). Przenosił się tym samym całkiem do odrodzeniowego nurtu piśmiennictwa. W tej dziedzinie zaczynała się w Polsce toczyć walka o nowy typ kultury<sup>24</sup>, o styl i charakter sztuki o ukształtowanie nowoczesnej literatury, walka doniosła, zakończona sukcesem poświęconym dziełami wielkich twórców polskiego renesansu. Korwin stał się jednym z pionierów tej walki. Swoim propagowaniem Owidiusza i innych starożytnych pisarzy tworzył nowy klimat, wytwarzał konieczną glebę, z której wyrosło dzieło polskiego renesansu.

### Bibliografia

- Awianowicz, B. (2008). *Progymnasmata w teorii i praktyce szkoły humanistycznej od końca XV do połowy XVIII wieku*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Barycz, H. (1935). *Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego w epoce humanizmu*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Bieńkowski, T. (1976). *Antyk w literaturze i kulturze staropolskiej (1450–1750)*. Wrocław: Ossolineum.

<sup>23</sup> W dziele Korwina *Carminum structura* (B4[18]).

<sup>24</sup> Walka ta początkowo naznaczona była klęską humanizmu. Barycz (1935: 16) tak ujmował to zjawisko: „pierwszy jawny szturm, jaki humanizm przypuścił w latach 1475–1492 do bastionów myśli scholastycznej w Uniwersytecie [...] załamał się, nie zdoławszy przeprowadzić swych dążeń i planów do końca”. Zob. też: Knoll 2016: 540–594.

- Chemperek, D. (2003). *Wespazjan Kochowski – Jan Gawiński: literackie dialogi i turnieje*, [w:] D. Chemperek (red.), *Wespazjan Kochowski w kręgu kultury literackiej*. Lublin: Wydawnictwo UMCS. 35–47.
- Chemperek, D. (2005). *Poezja Jana Gawińskiego i kultura literacka drugiej połowy XVII wieku*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Chudzik, P. (2015). *Mit ajtiologiczny jako anegdota wyjaśniająca w żywocie Tezeusza Plutarcha*, [w:] A. Witczak (red.), *Epika antyczna i jej kontynuacje do XVIII w.* Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego. 47–56.
- Curtius, E.R. (2009). *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*. Kraków: Universitas.
- Cytowska, M., Szelest, H. (1990). *Literatura rzymska. Okres augustowski*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Domański, J. (2011). *Filologia a humanizm. Starożytne precedensy humanistycznej koncepcji filologii*, [w:] A. Karpiński (red.), *Humanizm i filologia*. Warszawa: Neriton. 25–68.
- Job, M. (2015). *Naukowy i pseudonaukowy προοίμιον (prooimion) w literaturze greckiej. Archimedes i Strabon*, [w:] *Wypowiedzi zalecające w książce dawnej i współczesnej*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego. 9–20.
- Knoll, P.W. (2016). „A Pearl of Powerful Learning”. *The University of Cracow in the Fifteenth Century*. Leiden: Brill.
- Korwin, W. (1496). *Cosmographia dans manuductionem in tabulas Ptolemaei*. Basel: Nicolaus Kessler, źródło: Katowice IP 1797; Estr. XIV 420, 4627161.
- Kotarska, J. (1994). *Staropolskie wiersze do czytelnika. Próba interpretacji*, [w:] H. Dziechcińska (red.), *Literatura i instytucje w dawnej Polsce: praca zbiorowa*. Warszawa: Semper.
- Krawiec, A. (2010). *Ciekawość świata w średniowiecznej Polsce. Studium z dziejów geografii kreacyjnej*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Adama Mickiewicza.
- Krawiec-Złotkowska, K. (2016). „Barokowy hortus ludzi w perspektywie geopoetyki (na wybranych przykładach literackich)”. *Acta Universitatis Lodzianensis, Studia regionalne* 26. M. Deptuła, Ł. Musiak, M. Wójcik (red.). Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego. 21–45.
- Krawiec-Złotkowska, K. (2019). *Geografia Polski według Jana Długosza w perspektywie geopoetyki*, [w:] K. Krawiec-Złotkowska i ks. T. Ceynowa (red.), *E fructu arbor cognoscitur... W sześćsetną rocznicę urodzin Jana Długosza*. Słupsk–Koszalin: Wydawnictwo Naukowe Akademii Pomorskiej.
- Krókowski, J. (1951). *Laurentii Corvini poetae Silesii carmina duo*, [w:] K.F. Kumaniecki (red.), *Charisteria Thaddaeo Sinko quinquaginta abhinc annos amplissimis in philosophia honoribus ornato ab amicis collegis, discipulis oblata*. Warszawa–Wrocław: Wrocławskie Towarzystwo Naukowe. 121–139.
- Malewicz, M.H. (1980). *Zjawiska przyrodnicze w relacjach dziejopisarzy polskiego średniowiecza*. Wrocław: Ossolineum.
- Nowicka-Jeżowa, A. (2009–2010). *Nurty humanistyczne w kulturze polskiej. Perspektywy historii i idei*, [w:] A. Nowicka-Jeżowa (red.), *Humanitas. Projekty antropologii humanistycznej. Cz. 1: Paradygmaty – tradycje – profile historyczne*. Warszawa: Neriton. 5–21.
- Pelc, J. (1998). *Renesans*, [w:] T. Michałowska (red.), *Słownik literatury staropolskiej*. Wrocław: Ossolineum.
- Rott, D. (1997). *Wawrzyniec Korwin. Wczesnorenansowy humanista śląski*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Rybicka, E. (2014). *Geopoetyka. Przestrzeń i miejsce we współczesnych teoriach i praktykach literackich*. Kraków: Universitas.
- Sapota, T. (2015). *Prooemia w rzymskich tekstach naukowych*, [w:] *Wypowiedzi zalecające w książce dawnej i współczesnej*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego. 21–33.
- Sarnowska-Temierusz, E. (1969). *Świat mitów i świat znaczeń. Maciej Kazimierz Sarbiewski i problemy wiedzy o starożytności*. Wrocław: Ossolineum.

- Sokolski, J. (2010). „*Natura lubi się ukrywać*”: *Historia naturalis – magia naturalis – philosophia naturalis w Europie wczesnonowożytnej*, [w:] J. Sokolski (red.), *Człowiek wobec natury: humanizm wobec nauk przyrodniczych*. Warszawa: Neriton. 15–33.
- Stabryła, S. (1989). *Owidiusz. Świat poetycki*. Wrocław: Ossolineum.
- Wichowa, M. (1992). *Zarys dziejów recepcji Metamorfoz Owidiusza w literaturze staropolskiej*, [w:] *Antyk w Polsce*, część I. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego. 129–155.
- Wielgus, S. (1995). *Z badań nad średniowieczem*. Lublin: RW KUL.
- Włodarski, M. (2009). *Humanizm średniowieczny*, [w:] A. Borowski (red.), *Humanizm. Historia pojęcia*. Warszawa: Neriton.
- Wolny, M., Chudzikowska-Wołoszyn, M. (2017). *Paradoksologia w starożytności i średniowieczu*, [w:] *Paradoksologia w starożytności i średniowieczu*, M. Wolny, M. Chudzikowska-Wołoszyn (red.). Olsztyn: Wydawnictwo UWM. 7–15.
- Zagórski, M. (2009). „Dydaktyzm jako forma wypowiedzi poetyckiej w »Sztuce kochania« Owidiusza”, *Symbolae Philologorum Posnaniensium Graece et Latine* 19. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Adama Mickiewicza. 197–205.
- Zawadzki, R.K. (2013). *Wawrzyniec Korwin – życie i twórczość renesansowego humanisty. (Studium, tekst łaciński, komentarz i przekład)*. Częstochowa: Wydawnictwo Akademii im. Jana Długosza.
- Ziomek, J. (1980). *Powinowactwa literatury. Studia i szkice*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.



**Marzena GONERA**

Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy  
im. Jana Długosza w Częstochowie

## TOPIKA AFEKTOWEJ SKROMNOŚCI W WYBRANYCH WYSTĄPIENIACH SEJMOWYCH ADAMA KAZIMIERZA CZARTORYSKIEGO

### THE TOPOS OF EXAGGERATED MODESTY IN SELECTED PARLIAMENTARY SPEECHES OF ADAM KAZIMIERZ CZARTORYSKI

The main aim of the article is to present ways of expressing one of the most important means of reasoning – namely, the topos of exaggerated modesty – in selected parliamentary speeches by Adam Kazimierz Czartoryski. The considerations are focused on indicating its sources, definitions, functions and variants. The most important method used to explore the topic will be rhetorical analysis. In addition, the author indicates the relationship between the topos of exaggerated modesty and language etiquette.

**Keywords:** the 18<sup>th</sup> century, rhetoric, Adam Kazimierz Czartoryski, the topos of exaggerated modesty, variants

Oratorstwo zajmowało ważne miejsce w kulturze staropolskiej, łącząc w sobie funkcje poznawcze i estetyczne. Poglądy polityczne przedstawiano zazwyczaj w wystąpieniach merytorycznych (rzadziej okolicznościowych i panegirycznych). Według Krystyny Płachcińskiej drugi rodzaj, szczególnie popularny w epoce baroku cechowały: schematyzm oraz bogactwo środków wyrazu (tropów, toposów, figur słów oraz figur myśli) (Płachcińska 2004b: 379; 2014: 165; 2015b: 147–149). Ich zastosowanie świadczyło o solidnym, gruntownym wykształceniu mówcy, jego wysokiej świadomości językowej oraz kompetencji<sup>1</sup> komunikacyj-

---

<sup>1</sup> Kompetencję komunikacyjną rozumiem za Noamem Chomsky'm jako umiejętność wykorzystania potencjału i reguł językowych w konkretnych tekstach, czyli performancja, *cf.* Polański 1999: 305; Czechowska 2004: 14; Grochola 2014: 14; Żurek 2006: 50–51. Problem poselskiej świadomości językowej omówiła Małgorzata Dawidziak-Kładoczna, *cf.* Dawidziak-Kładoczna 2012d: 189–201.

nej. Użycie toposów<sup>2</sup> w staropolskich mowach dowodziło istnienia, chęci podtrzymywania i pielęgnowania wspólnoty kulturowej między oratorami, co było szczególnie istotne w debatach sejmowych, gdyż stwarzało szansę porozumienia. Służyło zatem celom perswazyjnym, ozdobności tekstu i autoprezentacji mówcy. Stanowiło również element retorycznej konwencji (Lichański 1992: 292–294; Jara 2013: 145–158; Bogdanowska 2015: 37; Okopień-Sławińska 1967: 61–80).

Mimo bogatej literatury prezentującej ten problem, żadna z prac nie omawia topiki afektownej skromności<sup>3</sup> stosowanej często przez księcia Adama Kazimierza Czartoryskiego. Wynika to z faktu marginalnego potraktowania jego krasomówstwa w opracowaniach historycznoliterackich. Niewielkie wzmianki na temat książęcego oratorstwa możemy znaleźć w monografiach i artykułach naukowych autorstwa: Bernarda Krakowskiego (1968), Andrzeja Stroynowskiego (2006: 189–209), Małgorzaty Dawidziak-Kładocznej (2012b, 2012c: 268–281) oraz piszącej te słowa (Gonera 2017, 2018: 37–57; Gonera 2019: 331–342.).

Celem niniejszego artykułu będzie omówienie sposobu realizacji przez Adama Kazimierza Czartoryskiego jednego z najczęściej wykorzystywanych w piśmiennictwie staropolskim sposobów perswazji tj. toposu afektownej skromności. Zwrócę uwagę na jego rodowód, miejsce w wywodzie retorycznym, funkcje, warianty i związek z etykietą językową.

Materiałem badawczym, który posłuży mi do opracowania tematu, uczynię wybrane mowy sejmowe generała ziem podolskich, umieszczone w diariuszach sejmów: konwokacyjnego (1764a, 1764b) i elekcyjnego: 1764 (1764c) roku oraz pierwszych dwóch lat Sejmu Wielkiego (1789–1792) (gdyż generał ziem podolskich był wówczas najbardziej aktywny) oraz wydane drukiem osobno (Czartoryski 1788a: 22–24, 1788b: 22–24, 1789: 15–20). Pomocne będą również krótkie relacje sekretarza sejmowego odnotowane w Dzienniku Czynności Sejmu Wielkiego<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Topos rozumiem jako wzorzec kulturowy, „miejsce wspólne”, „skład argumentów”, „spichlerz” powszechnie znany odbiorcom. Arystoteles 1978: 40–41; Kwintyliusz 2004: 178; Burke 1977: 226–227; Curtius 1972: 232; Tomasik 1984: 129–131; Emrich 1977: 249–250; Skwara 1992: 139; Kunstler-Langner 1996: 5; Ziomek 1992: 290, 303; Lichański 2009: 26, 27; Korolko 2001: 102, 103; Ryszka-Kuczarb 2014: 138; Bogdanowska 2015: 35–36.

<sup>3</sup> O topice skromności: *cf.* Arystoteles 2004: 20–26; Sarnowska-Temierusz 1974; Curtius 1972: 236–240; Curtius 1997: 90–92; Emrich 1977: 260–261; Ziomek 1990: 298; Kotarska 1994: 125–142; Dybek 1996: 29–30; Kunstler-Langner 1996: 10; Barłowska 2001a, 2001b; Lausberg 2002; Pfeiffer 2002; Walińska 2002: 23–24; Wilkoń 2002: 85; Brud 2005: 463; Sakowska 2006: 13–14; Płachcińska 2004a, 2014: 279–281, 2006: 208–209; Trębska 2004: 77; Trębska 2006: 134, 2008: 86; Stanisław 2015; Jarczykowska 2009: 49; Dawidziak-Kładoczna 2010b, 2014: 26–27; Mazurkowska 2008a: 85–110, 2008b: 110–176, 2012: 295–412; Ryczek 2001; Ryba 2010: 193–208; Piotrowska 2010: 265; Tutak 2010; Ryczek 2011; Walczak 2014; Sołczyk 2015; Marcinkowska 2015; Banaś-Korniak 2015; Kurak 2016.

<sup>4</sup> Dziennik Czynności Sejmu Głównego Ordynaryjnego Warszawskiego 1789 pod zwiazkiem Konfederacji Obojga Narodów roku 1789 z Zlecenia Stanów, [www.wbc.pl](http://www.wbc.pl) [data dostępu: 15.11.2018].

Topos afektownej skromności był składnikiem laudacji bądź podziękowań za otrzymany urząd czy godność. Należał do stałych sposobów argumentowania w literaturze staropolskiej zakorzenionym w antycznej<sup>5</sup> myśli retorycznej i twórczości literackiej (Pindar)<sup>6</sup>. Najczęściej był umieszczany na początku – *inventio* (rzadziej na końcu) mowy, jednak zawsze występował w kilku odmianach, współgrając z chwytami erystycznymi i retorycznymi (Bieńkowski 1965: 12–34, 1996: 20; Korolko 1966: 24; Lichański 1975: 266, 2000: 167; Stanisław 2015: 245–246; Ryczek 2011: 169; Nowaszczuk 2006–2007: 252; Gindin 2017: 31–32).

Topika skromnościowa stanowiła kanoniczny element mów okolicznościowych wygłaszanych podczas otwarcia sesji sejmowych przez marszałka. Chwyt ten Czartoryski zastosował już w zagajeniu<sup>7</sup> III sesji 10 V 1764 (zacytowanym poniżej), w którym niewiele mówił o swojej nowej roli w obradach. Topos afektownej skromności był zatem realizowany poprzez zastosowanie strategii przemilczania. Czartoryski nie wspominał bowiem także o działaniach (skądinąd niechlubnych) swojej rodziny współpracującej z ambasadorem rosyjskim w czasie przygotowań obrad. Dla wzmocnienia wartości perswazyjnej swoich słów powoływał się na boski autorytet i stosując apostrofę do Stwórcy, nadał wypowiedzi modlitewny charakter. Chcąc pozyskać przychylność audytorium, chwalił i jednocześnie zachęcał sejmujących do jedności. Dzięki temu zabiegowi wypuklał także swoją przynależność do stanu szlacheckiego. Mówił:

Niech będą Najwyższemu Rządcy dzięki nieskończone, że z tak dokładną obrady terazniejsze kontynuują się sformościami, do czego, gdy tym zawsze przychodzi jedność sentimentów (Czartoryski 1764a: 12)<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Jej zastosowanie w retoryce zalecał Cynceron, Curtius 1972: 237.

<sup>6</sup> Pindar jest przekonany o wartości swojej pracy literackiej, która zapewniała mu nieśmiertelność. W swoich utworach podkreślał jednak, iż mimo wrodzonego talentu, każdego poetę, a więc także jego czeka wiele pracy, by doskonalić swój warsztat, co symbolizowała pszczoła. Ponadto nazywał siebie sługą muz. Skromność i trud poetyki manifestował w XI Odzie Olimpijskiej *Olimp*, w której nie mówił wprawdzie o swoich zdolnościach, lecz o wartości dzieł. Pisał:

„A jeśli z trudem osiągnie ktoś powodzenie,  
powstaną słodkie jak miód hymny,  
początek przyszłych opowieści

wierna poręka wielkich cnót”, Zawadzki 1998: 286; Ryczek 2011: 163.

<sup>7</sup> Zagajenie – typ wypowiedzi parlamentarnej wygłaszanej na rozpoczęcie obrad sejmowych przez marszałka sejmowego w izbie poselskiej lub przez marszałka wielkiego koronnego w senacie bądź inną osobę do tego uprawnioną (w przypadku nieobecności marszałka obowiązek ten spoczywał na pierwszym pośle, z powincji udzielającej mandatu poselskiego marszałkowi). Zadaniem zagajenia było wskazanie tematyki danego posiedzenia. Zachęcano w nich także do konstruktywnej, merytorycznej debaty, Dawidziak-Kładocznna 2012b: 45–46, 2016b: 163–164.

<sup>8</sup> Zasady transkrypcji cytatów cf. K. Górski et al. 1933: 70–74.

Siłę przekazu wzmocnił dzięki użyciu imperatywu: („Niech będą Najwyższemu Rządcy dzięki nieskończone” Czartoryski 1764a: 12) oraz metonimii i jednocześnie wartościującego epitetu przymiotnikowego w stopniu najwyższym: „Najwyższemu Rządcy” (Czartoryski 1764: 11–12)<sup>9</sup> (zamiast pojęcia Boga). Marszałek z szacunkiem zwracał się również do posłów, zapraszając ich do połączenia<sup>10</sup> się z senatem. W tym celu posłużył się także przymiotnikami oceniającymi w stopniu najwyższym i wyrażeniami etykietalnymi tj. „Prześwietna Izba Poselska” (Czartoryski 1764a: 44), dzięki czemu dowartościowywał partnera dyskusji i podkreślał wspólnotowość. W podobnym tonie Czartoryski utrzymał zagajenie kolejnej sesji dwa dni później. Tym razem jednak, znowuż pomijając własną rolę w procesie dyskursu sejmowego w celu pozyskania przychylności słuchaczy, odwoływał się do autorytetu i przykładu przodków. Głosił:

[...] najprzód względem utrzymania poprzysiężonej Mu wiary katolickiej warunki zaradziwszy o bezpieczeństwie też swoim tak skutecznie Ojczyzna, aby zbiegły jej dawny splendor i okazałość upadające podniesione i ożywione zostały przykładem przodków [...] (Czartoryski 1764a: 22)<sup>11</sup>

Wyzyskanie tego *exemplum* występującego w funkcji argumentu służyło skierowaniu uwagi audytorium na tematykę posiedzenia tzn. miejsce wiary katolickiej w ustroju politycznym, której strażnikami byli nasi protoplaści<sup>12</sup>.

Tej strategii Czartoryski użył jeszcze kilkakrotnie podczas konwokacji. Jej egzemplifikację stanowiło również zagajenie z 14 V 1764, w którym książe uwytklił, iż wspólnym celem wszystkich zebranych w sali sejmowej winna być troska o dobro publiczne. Podobnie jak we wcześniejszej wypowiedzi pochwalił zgodne sejmowanie. Deklamował:

[...] jako zapomniana *virtim temporum* w obradach publicznych *sferność*, gdy na terazniejszym złych nie doznaje skutków przez jednomyślność do dobra publicznego dążącą,

<sup>9</sup> O roli epitetu w retoryce *cf.* Kaliszewski 2004: 213–224; Lichański 2007: 128; Łukarska 2009: 132. O sposobach określania Boga w warstwie leksykalnej *cf.* Małgorzata Dawidziak-Kładocza 2010a: 295–305.

<sup>10</sup> Połączenie z senatem i rozpoczęcie wspólnych obrad należało do stałych elementów i rytuałów staropolskiego sejmowania. W czasie sześciotygodniowych prac sejmowych w trakcie sejmu zwyczajnego posłowie i senatorowie pracowali wspólnie na początku (tj. po obraniu marszałka) oraz zazwyczaj 5 dni przed zakończeniem prac parlamentarnych. Szczegółowe terminy regulowały odrębne przepisy, tj. *Porządek sejmowania* (ten zaś w okresie stanisławowskim ulegał kilkakrotnym zmianom). Sejm konwokacyjny rządził się jednak swoimi prawami. Ze względu na jego działanie pod wężem konfederacji po elekcji marszałka poselskiego obie izby do końca obradowały wspólnie, stacjonując w izbie senatorskiej, Uruszczak 1984: 84–85; Michalski 1984: 350–419; Łaszewski 1973: 68–76; Bardach 1997: 32–34; Olszewski 2002: 185–191.

<sup>11</sup> Czartoryski posługuje się w cytowanym przykładzie toposem przodków przedstawionych jako świętobliwych strażników wiary katolickiej. O tym toposie wzmiankowali *cf.* Barłowska 2001b: 173; Lichański 2001: 142–167, 2000: 73, 2007: 113.

<sup>12</sup> *Cf.* Gonera 2017: 32–71, 2018: 35–53.

jako w szczególności pamiątką niech będzie, tak w powszechności jedyną Ojczyzny miłością tchnących przed zascie ustaw (Czartoryski 1764a: 44)<sup>13</sup>.

Efekt perswazyjny uzyskał poprzez oddziaływający na emocje słuchaczy kontrast pomiędzy dawną – saską, nieudolną praktyką parlamentarną, a obecnym stanem rzeczy tj. dzięki przypomnieniu, iż konwokacja w przeciwieństwie do zgromadzeń parlamentarnych odbywających się za panowania Augusta III jak dotąd przebiega bez zakłóceń. Siłę przekazu wzmacniało użycie abstrakcyjnego, nacechowanego ekspresywnie słownictwa: „złych nie doznaje skutków, miłością Ojczyzny tchnących” (Czartoryski 1764a: 44) oraz słów kluczowych: „dobro publiczne” (Czartoryski 1764: 14). Marszałek zastosował w omawianym zagajeniu także peryfrazę. Nie przywoływał w analizowanym materiale *expressis verbis* epoki saskiej, ale mówił o „zapomnianej w obradach publicznych sferności” (Czartoryski 1764a: 44). Wagę podejmowanej problematyki podkreślał, wspominając o konieczności takiego działania, by móc pozytywnie zapisać wyniki prac sejmowych w pamięci potomnych: „[...] jako w szczególności potomnym wiekom niech będzie pamiątką [...]” (Czartoryski 1764a: 44).

Uwypuklenie podejmowanej problematyki *expressis verbis* pojawiło się w zagajeniu 12 V 1764, w którym autor diariusza, relacjonując marszałkowskie przesłanie, pisał:

Xżę Jmc Marszałek Stanu Rycerskiego reasumując Sessyą [...] prosił przystąpić Xcia Jmci Prymasa do ułożenia podanych ad deliberandum i wniesionej na dniu wczorajszym Materyi o Wojsku Koronnym przedsięwziętej (Czartoryski 1764a: 34)<sup>14</sup>.

Cytowane zagajenie jest nie tylko przykładem realizacji topiki afektownej skromności, ujawniającej się, jak pisałam wyżej, poprzez pomijanie własnej roli i wskazywanie ważności tematyki posiedzenia, ale także ilustracją osiemnastowiecznej etykiety językowej. Szacunek dla współbradujących okazywano przez stosowanie skróconych form grzecznościowych „Jmci” pochodzącej od leksemu „Jegomość” (Czartoryski 1764a: 44; Cybulski 2003: 203; Dawidziak-Kładocznna, 2012a: 47)<sup>15</sup>.

Wagę podejmowanej problematyki Czartoryski podkreślał również dzięki wykorzystaniu budowy słowotwórczej wyrazów, tj. zastosowania odpowiednich prefiksów i sufiksów. Dla przykładu na posiedzeniu 12 X 1789 tematykę sesji tj. kwestie opodatkowania Warszawy określił mianem „arcyważnej” (Czartoryski 1789–1792: 607v).

<sup>13</sup> O chwytach erystycznych zasadzających się na manipulacji emocjami *cf.* Artur Schopenhauer 1973; Korolko 1990: 70–73, 2001: 102–103; Bieńkowski 1965: 24; Brud 2005: 464–467; Siwek 1992: 154–156.

<sup>14</sup> O wadze tematu jako wariacie topiki skromności *cf.* Bieńkowski 1965: 24.

<sup>15</sup> O staropolskiej etykietce językowej *cf.* Wojtak 1989: 205–216, 1992: 136–137; Stone 1989: 139–139; Dawidziak-Kładocznna 2011: 72–74, 2012a; Wójcicki, 2013: 13–20, [www.sbc.org.pl/Content/94943](http://www.sbc.org.pl/Content/94943) [data dostępu: 19.12.2019].

Na istotę stojących przed szlachtą działań Adam Kazimierz wskazał również kończąc zagajenie sesji 27 VIII 1764 w czasie sejmiku elekcyjnego. Mówił wówczas: „[...] królem Piasta obierać mamy” (Czartoryski 1764c: nlb). Poczucie wspólnoty budował poprzez stosowanie chwytu *captatio benevolentiae* realizowane poprzez wskazanie, iż Czartoryski podobnie jak pozostała, zgromadzona na polu elekcyjnym szlachta, weźmie udział w wyborach króla. Sygnalizuje to także użycie w tekście mowy form fleksyjnych 1 os. l. mnogiej: „ten dzień, w którym Piasta, królem obierać mamy” (Czartoryski 1764c: nlb) czy „ten sam władnej miłości naszej dowód” (Czartoryski 1764c: nlb). Topos skromności wyrażany zatem ponownie w pominięciu własnej roli w debacie parlamentarnej łączy się również z figurą hypotypozy: „Niechby dawniejsze wieki żadnego nam nie podały przykładu” (Czartoryski 1764b: nlb)<sup>16</sup>. Czartoryski nobilitował szlachtę, dziękując jej za zgodne i efektywne sejmowanie na konwokacji i sejmikach relacyjnych, czym uradowano większość społeczeństwa: „Wielbi stan szlachecki, że bezpieczny w domach swobodny, bezkrwawy i nierozdwojony<sup>17</sup> na sejmikach relacyjnych” (Czartoryski 1764c: nlb)<sup>18</sup>. Wydźwięk perswazyjny mowy uzyskał poprzez zastosowanie klimaksu, tj uszeregowania przymiotników w porządku narastającym: „bezpieczny, swobodny, bezkrwawy, nierozdwojony” (Czartoryski 1764b: nlb). W ten sposób silniej oddziaływał na emocje słuchaczy.

Ciekawym przykładem zastosowania topiki afektywnej skromności jest fragment mowy Adama Kazimierza Czartoryskiego na sesji 20 X 1788 w sprawie akcji wojska:

Źródłem zapewne radości dla Ojcowskiego W. K Mci serca stają się tak żarliwe życzenia widzieć siły krajowej powiększenie, aby powagę Narodu powiększyć mogły. Nie należy wątpić, aby Naród nie miał czuć potrzeby wydobyć się z tej toni, która przez tyle czasów nieszczęśliwie go trzymała. Jeżeli założona liczba zdaje się być nadto wielką, to bardziej opatrnie Naród czyni, aby mając ją prawem raz ubezpieczoną już nowych w tym mierze obrad nie potrzebował (Czartoryski 1788a: 22–24).

Topika afektywnej skromności wyrażała się tutaj w autoprezentacji księcia jako członka wolnego, walecznego Narodu (nie mówił o sobie, ale o społeczności szlacheckiej), w którego imieniu przemawiał. Efekt perswazyjny parlamentarzysty

<sup>16</sup> Hypotypoza to figura myśli zasadzająca się wizualnej prezentacji, by manipulować emocjami audytorium, *cf.* Siwek 1992: 184.

<sup>17</sup> Rozdwojenie sejmiku oznaczało jego podzielenie, tzn. sytuację, gdy z jednej ziemi, powiatu czy województwa wybierano dwa komplety posłów. Obrady sejmikowe odbywały się wówczas w dwóch niezależnych miejscach. Legalność wyboru posłów na podwójnych sejmikach rozstrzygano w czasie pierwszych dni sejmiku w trakcie rugów poselskich. Proceder ten stanowił jeden ze sposobów bezpardonowej walki sejmikowej obliczonej na zdyskredytowanie przeciwników politycznych i pokazania siły własnego stronnictwa, *cf.* Kriessseisen 1991: 209; Stroynowski 2015: 100; Gonera 2017: 116.

<sup>18</sup> Zadaniem sejmików relacyjnych było przedstawienie poselskiego sprawozdania z obrad sejmowych i pokazanie siły własnego stronnictwa, Kriessseisen 1991: 17–18.



osiągnął poprzez wyzyskanie nośnych metafor: króla-Ojca, oraz manierystycznej: I rozbiór Polski – toń, i leksyki (słowa kluczowego „wolność” Czartoryski 1788a: 22–24) współgrających z chwytami erystycznymi: *communicatio*, *captatio benevolentiae* oraz pozornego naradzania się: „Jeżeli założona liczba zdaje się być nadto wielką, to bardziej opatrnie Naród czyni, aby mając ją prawem raz ubezpieczoną już nowych w tym mierze obrad nie potrzebował”. (Czartoryski 1788: 22–24; Dawidziak-Kładoczna 2012b: 146). Poprzez użycie negacji: „nie należy wątpić” (Czartoryski 1788: 22–24) w dowodzeniu retorycznym wskazywał na wspólnotę interesów między nim a bracią szlachecką. Ważność tematyki podkreślono poprzez użycie epitetu: „wielki” (Czartoryski 1788a: 22–24) w funkcji hiperboli, mówiąc o liczbie wojska.

Podobną strategią posłużył się także na sesji 26 I 1789, mówiąc o konieczności rychłego znalezienia funduszy na utrzymanie armii. Odwołując się do emocji słuchaczy, Czartoryski konstatował:

Lękać się należy aby nie przyszło nam ronić łzy i wstydić się przed obcemi, że uchwalwszy 100.000 wojska, ociągamy się w sposobach utrzymania onego, od czego wszakże bezpieczeństwo Narodu, powaga Tronu, losy wszystkich zawisły. Wszyscy dążyć powinniśmy do wzrostu sił krajowych i onych utrzymania. Do tego momentu trawiliśmy czas, nie szukając skutecznych środków, nie myśląc o daniu gruntownej zamiarom naszym zasady (Czartoryski 1789–1792: 300).

Przychylności słuchaczy i realizację chwytu *captatio benevolentiae* osiągnął poprzez zwracanie się do słuchaczy w 1 osobie liczby mnogiej i zastosowanie kwantyfikatora ogólnego „wszyscy” (Czartoryski 1789–1792: 300)<sup>19</sup>. Książącą argumentację wzmocniło powołanie się na królewski autorytet: „powaga Tronu” (Czartoryski 1789–1792: 300) – przykład metonimii. Funkcję ekspresywną komunikatu uzyskał poprzez zastosowanie emocjonalnie i negatywnie nacechowanego słownictwa: „Lękać się, ronić łzy” (Czartoryski 1789–1792: 300). Efekt perswazyjny poseł lubelski uzyskał także dzięki zastosowaniu antycznej<sup>20</sup> topiki utraconego czasu. Mówił bowiem: „Do tego momentu trawiliśmy czas” (Czartoryski 1789–1792: 300).

Wariantem topiki afektownej skromności było także wytłumaczenie się przed audytorium z konieczności zabrania głosu, zwłaszcza w sytuacji długotrwałych, nużących obrad bądź omawiania newralgicznych kwestii. Poseł lubelski podkre-

<sup>19</sup> Użycie kwantyfikatorów służyło także autoprezentacji mówcy oraz było jedną z technik amplifikacji retorycznej. Zastosowanie kwantyfikatora „wszyscy” w analizowanym przykładzie wzmocniło jego przekaz, gdyż wykluczyło możliwość podważenia prezentowanej przez Czartoryskiego tezy. Temat ten podejmowali *cf.* Bralczyk 1981: 131; Dawidziak-Kładoczna 2012a: 226–227.

<sup>20</sup> Topos utraconego czasu ma antyczną proveniencję. Jego zastosowanie Ciceron zalecał w zakończeniu utworów. Występował w wariantach: „Musimy kończyć, gdyż wieczór się zbliża” *cf.* Curtius 1972: 246. O problemie niewłaściwie wykorzystywanego czasu w trakcie prac parlamentu *cf.* Gonera (w druku).

ślał, że powodem zabierania głosu nie jest chęć popisania się swoją erudycją, ale wypełnienie patriotycznego obowiązku. Łączył się on w ustach Czartoryskiego ze wskazaną wyżej wagą diskutowanych spraw. Prosił także o życzliwe przyjęcie i rozważenie zaprezentowanych uwag. Przykładowo na posiedzeniu 4 III 1790 roku mówił: „Miałem w przedsięwzięciu w tej okoliczności ust moich nie otwierać, lecz ważność materii w prowadzonej i z nią innych stykających się daje mi powody, aby przerwać słuszne milczenie” (Czartoryski 1790: 68).

Podobną strategię przyjął na posiedzeniu 26 XI 1788, kiedy to wysłuchawszy opinii przedmówców dotyczących czasu i sposobu elekcji komisarzy wojskowych, zapewniając, że nie zajmie zbyt wiele czasu powiedział: „[...] jedną tylko uwagę niech mi się godzi uczynić” (Czartoryski 1789–1792: 220).

Topikę afektownej skromności realizował Adam Kazimierz także poprzez umniejszanie swojej roli w procesie dyskursu sejmowego, określając swoją działalność parlamentarną mianem służby. Chwył ten Czartoryski zastosował już w swojej pierwszej mowie wygłoszonej po odebraniu łaski marszałkowskiej (Czartoryski 1764b: 7v–8r)<sup>21</sup>.

Ten topos ukazywany był także poprzez deprecjację własnych możliwości oratorskich połączoną z nobilitacją talentu retorycznego rozmówcy. Chwył ten często pojawiał się w mowach okolicznościowych, panegirycznych oraz merytorycznych. Egzemplifikację omawianej tendencji stanowiła *inventio* wystąpienia Adama Kazimierza Czartoryskiego wygłoszonego na sesji LXI 5 II 1789 podczas Sejmu Czteroletniego. Poseł lubelski, włączając się do dyskusji na temat stosunku liczbowego kawalerii narodowej do innych formacji wojskowych, chcąc pozyskać przychylność słuchaczy, a zwłaszcza przemawiającego wcześniej hetmana wielkiego koronnego Franciszka Ksawerego Branickiego, celowo zdeprecjonował swój talent krasomówczy, określając go mianem zuchwałości. Powiedział: „Mówić po tak doskonałym Mężu, jaki jest JW. Hetman JW. Koronny, mówić po tak gorliwych Obywatelach jest zuchwałością, wszelako w tej materii niektóre refleksje uczynić przedsięwzięciem” (Czartoryski 1789–1792: 50)<sup>22</sup>. Podkreślił jednocześnie istotę podejmowanej tematyki, której nie sposób pominąć milczeniem. Używając epitetów wartościujących: „doskonały, gorliwy” (Czartoryski 1789–1792: 50)<sup>23</sup> nobilitował sejmujących. Topika afektownej skromności została wyzyskana w omawianej oracji poprzez zastosowanie opozycji: ja – niedoskonały oni – gorliwi. Perswazyjny wydźwięk wypowiedzi wzmocniono poprzez po-

<sup>21</sup> Niestety, nie dysponujemy pełnym tekstem omawianej mowy, a jedynie krótkim jej streszczeniem, stąd niemożność jej przytoczenia, *cf.* Waniczkówna 1938: 250. O obywatelach jako sługach ojczyzny *cf.* Płacheńska, 2015b: 27–38.

<sup>22</sup> Stosując rzeczownik „Obywatele”, Czartoryski podkreślał wspólnotę szlachecką, Dawdziak-Kładoczna 2012a: 148.

<sup>23</sup> O językowych sposobach nobilitowania i deprecjonowania słuchaczy *cf.* Brud 2005: 464; Dawdziak-Kładoczna, 2012e: 207–219, 2010b: 50–53; Kostro & Wróblewska-Pawlak 2011: 37–57, 2013.

wtórzenie czasownika „mówić” (Czartoryski 1789–1792: 50) oraz zastosowanie hiperboli: „tak gorliwych Obywatelach” (Czartoryski 1789–1792: 50).

Nobilitacja odbiorcy poprzez wskazanie na przygotowanie merytoryczne interlokutora odnosiła się także do dostojników Kościoła Katolickiego. Z uniżeniem i należnym szacunkiem Czartoryski zwracał się w początkach Sejmu Czteroletniego do biskupa płockiego, późniejszego prymasa Polski, brata królewskiego Michała Poniatowskiego. Egzemplifikację tej tendencji stanowiła mowa Adama Kazimierza Czartoryskiego wygłoszona w trakcie głosowania nad obaleniem Rady Nieustającej 19 I 1789 roku. Poseł lubelski, odrzucając argumenty hierarchy przemawiające za utrzymaniem magistratury, podkreślił jego erudycję i pozorną niemożność uzupełnienia przez kogokolwiek usłyszanego wywodu. Książę dowodził: „Do mądrości i uwag statycznych JO Xięcia Biskupa Płockiego nie wiem, kto by potrafił co dodać” (Czartoryski 1789–1792: 251, 1789: 15–20). Omawiana mowa jest także przykładem realizacji chwytu *captatio benevolentiae*. Generał ziem podolskich zapowiedział bowiem, iż tak jak większość zebranych w sali sejmowej w czasie wotowania opowie się za likwidacją Rady Nieustającej (Czartoryski 1789–1792: 251)<sup>24</sup>.

Topika skromnościowa w wystąpieniach Czartoryskiego przejawiała się także poprzez fałszywe podkreślenie własnej niewiedzy w określonej materii, które poprzedzało prezentację swojego punktu widzenia. Dla przykładu ten trik książę zastosował na posiedzeniu 4 II 1789. W *inventio* omawianej mowy poseł lubelski docenił wkład przedmówcy Kazimierza Nestora Sapiehy, marszałka Konfederacji Litewskiej w debatę sejmową, wyczerpanie tematu, podkreślając jednocześnie własną niekompetencję. Deklarował: „Uwielbiam zdanie JW. Inowrocławskiego, ale do gruntownych racyi przytoczonych w głosie Xięcia Marszałka Konfederacji Litewskiej nic przydać nie można” (Czartoryski 1789–1792: 50)<sup>25</sup>. W dalszej części wystąpienia prowadził jednak retoryczne dowodzenie, przytaczając argumenty na potwierdzenie własnej tezy w sprawie finansowania armii. Podobnie zwrócił

---

<sup>24</sup> W przypadku wypowiedzi panegirycznych bądź podziękowań następowało sprzężenie zwrotne, tzn. obdarowywani pochlebstwami przez Czartoryskiego sejmujący odwodzili się mu tym samym. Czynili tak klienci Adama Kazimierza Julian Ursyn Niemcewicz, Stanisław Kublicki, posłowie inflancy na Sejm Wielki. Wkład Czartoryskiego w obrady Sejmu Czteroletniego doceniali również przeciwnicy polityczni. Jan Suchorzewski, poseł kaliski mówił: „Wniosek Czartoryskiego, gorliwego zawsze posła”, Suchorzewski 1789–1792: 56. Marszałek Konfederacji Litewskiej Kazimierz Nestor Sapieha kurtuazyjnie zwrócił uwagę na patriotyczny wydźwięk wystąpienia Czartoryskiego. Swoją mowę 15 XI 1788 rozpoczął od słów: „Według patriotycznych słów posła lubelskiego”, Sapieha 1789–1792: 48. O umiejętnościach oratorskich Czartoryskiego świadczyło także kolportowanie i drukowanie mów Czartoryskiego w Zbiorze mów z okresu Sejmu Czteroletniego oraz „Gazecie Narodowej i Obcej”.

<sup>25</sup> O tej odmianie topiki skromności *cf.* Kotarska 1994: 132; Stanisiz 2015: 255; Tutak 2010: 129–130; Brud 2005: 463; Dawidziak-Kładoczna 2014: 29; Dybek 1996: 29; Ryba 2010: 200. Był on związany z toposem autotematycznym występującym w wariantcie: „Nie godnym, by pisać i mówić”, *cf.* Dybek 2011: 15.

się do posła chełmskiego Wojciecha Suchodolskiego. Podkreślając bowiem patriotyczne pobudki jego działania, namawiał do przyjęcia prezentowanych przez siebie argumentów w kwestii opodatkowania stolicy. Mówił: „Ten światły mąż zgodzi się ze mną” (Czartoryski 1789–1792: 621)<sup>26</sup>. Nobilitacja umiejętności oratorskich współobradujących, a zwłaszcza przeciwników politycznych poprzez użycie przymiotników była zatem sposobem dogadzania próżności audytorium, by móc pozyskać przeciwnika i następnie przytoczyć kontrargumenty.

Manifestacją swojego znikomego przygotowania merytorycznego w kwestiach wojskowych stanowił wstęp mowy posła lubelskiego z 6 X 1789 roku. Przemawiając za koniecznością umożliwienia powrotu do służby wojskowej rotmistrzom szkolącym się i służącym w obcej armii, wprowadzie powoływał się na własne doświadczenia przywódcze jako komendanta wojska Wielkiego Księstwa Litewskiego (czyniąc z siebie autorytet), po chwili jednak mówił o swoich domniemanych lukach w wiedzy: „Bardzo by się w mniemaniu swoim pomylił ten, kto by we mnie sądził tę zuchwałość, że się czynię nauczycielem [...]. Miałem honor być Komendantem Wojska Litewskiego, starałem się do nabycia teorii, ale daleki jestem od tej chluby, że ją doskonale umiem”<sup>27</sup>. (Czartoryski 1789–1792: 540) Dodatkowo dzięki temu budował poczucie wspólnoty, dowartościowując słuchaczy poprzez podkreślenie, iż wszystkim zebranym z pewnością zależy na reformach krajowych. To realizacja chwytów erystycznych: *captatio benevolentiae benevolum facere* oraz *communicatio* (Lichański 2000: 167; Brud 2005: 462).

Kurtuazyjnie nobilitował także marszałka Sejmu Wielkiego. Czynił to wskazując na jego cnotliwe postępowanie nakierowane na realizację dobra publicznego (słowo-klucz) oraz patriotyzm. Autor diariusza pod datą 4 III 1790 pisał: „Wyraził czułość i cnotom niezmordowanej troskliwości JW marszałka sejmowego w zaradzeniu dobra publicznego” (Łuszczewski 1790: 71)<sup>28</sup>.

Czartoryski doceniał również przymioty swoich współpracowników, klientów i zwolenników. Okazja ku temu nadarzała się niemal na każdej sesji. Świetną egzemplifikacją tej tendencji stanowi *inventio* mowy z 8 X 1789 roku. Jego celem była rekomendacja Franciszka Piusa Borejki oraz swojego klienta<sup>29</sup>, posła inflanc-

<sup>26</sup> To przykład chwytu erystycznego i figury myśli *optatio*, czyli myślenia życzeniowego *cf.* Siwek 1992: 191.

<sup>27</sup> O tym wariacie topiki skromnościowej *cf.* Stanisz 2015: 266.

<sup>28</sup> Przytoczony fragment mowy stanowi przykład enkomionu, czyli typu utworu pochwalnego spokrewnionego z panegirykami, którego głównym zadaniem jest uwznioślenie osoby poprzez wskazanie na przymioty jej charakteru bądź fizyczne cechy. Istotny jest również motyw wybrania danej osoby przez los do pełnienia określonej roli w społeczeństwie, Lichański 2000: 66, 2001: 142–143.

<sup>29</sup> Klient w staropolskiej terminologii oznaczał protegowanego. Jego opiekuna określano mianem patrona lub mecenas. Patron – magnat dbał o edukację podopiecznego, łożył na utrzymanie, dawał schronienie, pomagał także stawiać pierwsze kroki w życiu publicznym np. protegował do awansu. W zamian zyskiwał zwolennika, nierzadko reprezentującego interesy magnackie na sejmie-

kiego Stanisława Kublickiego do rang generała majora. Poseł lubelski wskazał na doświadczenie wojskowe pierwszego i umiejętności pedagogiczne drugiego kandydata. Ich uwznioślenie osiągnął poprzez użycie słownictwa wartościującego i wskazanie na przymioty osobowościowe, co stanowiło element enkomiumu. Mówił: „Rekomenduję Pana Kublickiego znajomego z charakteru męża i Pana Borejkę, podkomorzego latyczowskiego” (Czartoryski 1789–1792: 577)<sup>30</sup>.

Skromność była stałym elementem mów skierowanych do króla, toteż strategię tę Czartoryski i jego sejmowi koledzy stosowali wielokrotnie w mowach popisowych i panegirycznych. Ciekawym przykładem zastosowania tego toposu była książęca oracja wygłoszona w senacie 8 X 1788 roku. Poseł lubelski kurtuazyjnie zwrócił się do króla w imieniu sejmujących słowami:

Pozwól mi Najjaśniejszy Panie użyć do Ciebie tych słów, któremi przemówił do poprzednika Joachim Litawor Chreptowicz (...). Racz nam panować Najjaśniejszy Panie oburącz (...) To czyniąc znajdziesz w nas serca gorliwe, majątki i życia gotowe do ofiar największych (Czartoryski 1788b: 22; Gonera 2017: 121–122).

Przytoczony komunikat stanowił również prośbę o wysłuchanie i życzliwe przyjęcie jego stanowiska, co starał się osiągnąć, kreując siebie jako zwolennika polityki monarszej (*de facto* nim nie był). Wypowiedź jest także kolejnym przykładem realizacji etykiety językowej, przejawiającej się w rozbudowanej tytulaturze monarchy i życzeniach szczęśliwego królewskiego dalszego panowania (Dawidziak-Kładoczna 2007: 189–198, 2011: 72–74, 2012c: 67–70, 2012b: 98; Gonera 2019: 336).

Reasumując należy zaznaczyć, że obecność toposów była stałym elementem staropolskiego oratorstwa. Repertuar „miejsc wspólnych” stosowany przez Czartoryskiego był typowy dla sejmowego krasomówstwa. Ich cechą była wariantywność. Prowadząc wywód retoryczny, którego głównymi celami były perswazja i propaganda, Adam Kazimierz stosował topos skromności, prezentując siebie jako sługę Ojczyzny. Jednocześnie nobilitował słuchaczy: szczególnie króla, marszałków sejmowych: Stanisława Małachowskiego, Kazimierza Nestora Sapiechę, prymasa Polski, biskupa płockiego Michała Poniatowskiego oraz przeciwników politycznych: Wojciecha Suchodolskiego<sup>31</sup>. (Łuszczewski 1790: 71; Czartoryski 1788b: 22; Czartoryski 1789–1790: 50, 621, 1789: 15–20). W tym celu stosował słownictwo wartościujące i ekspresywne. Zarówno w odniesieniu do osób sprawujących prestiżowe funkcje w państwie, jak i kolegów z sejmiku używał odpowiedniej etykiety językowej uwidaczniającej się np. w rozbudowanej tytulaturze.

ku, w sejmie i w trybunale, *cf.* Mączak 1994; Augustyniak 1994: 64–65; Zielińska 1971: 393–402; Tygielski 1985: 207–231, 1987: 191–210; Kuras 2010: 65–72; Słaby 2014: 154–156.

<sup>30</sup> Więcej o tym sposobie perswazji *cf.* Ampel-Rudolf 2014: 42–43.

<sup>31</sup> Inna popularna w sejmowych wypowiedziach to kontrast swój-obcy, Dawidziak-Kładoczna 2012b: 318–219.

Topos afektownej skromności występował w oracjach księcia Adama Kazimierza w następujących odmianach: przemilczenia swojej roli w procesie sejmowania, sygnalizowania fałszywego braku wiedzy bądź podkreślania znikomych umiejętności w określonej sprawie w porównaniu do współbradujących, manifestowania poprzez użycie opozycji ja-oni, Często kilkakrotnie podkreślał także wagę podejmowanego tematu i cel sejmowych działań poprzez użycie słów-kluczy: „wolność” i „dobro publiczne”. Strategie te współistniały, jak napisałam wyżej, z chwytami erystycznymi: *optatio*, *communicatio*, *benevolum facere* realizowanymi poprzez nobilitację słuchaczy oraz *captatio benevolentiae*, dzięki której podkreślał i wzmacniał poczucie wspólnoty. Ten ostatni chwyt retoryczny przejawiał się głównie w zastosowaniu 1 osoby liczby mnogiej czasu teraźniejszego. W analizowanych wystąpieniach stosowany był w części inwencyjnej i służył pozyskaniu przychylności audytorium. Efekt ten osiągnął Adam Kazimierz Czartoryski także poprzez stosowanie tropów retorycznych: tj. metafory króla-Ojca, epitetów, klimaksu, metonimii, prostych powtórzeń w kontakcie, hiperboli, hypotypozy oraz peryfrazy.

## Bibliografia

### Podmiotowa

- Arystoteles (1978). *Topiki. O dowodach sofistycznych*, przeł. wstępem i komentarzem opatrzył K. Leśniak. Wrocław: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Arystoteles (2004). *Retoryka. Retoryka dla Aleksandra*, oprac. i wstępem opatrzył H. Podbielski. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Czartoryski, A.K. (1788a). *Przymówienie się Jaśnie Oświeconego Xiążęcia Jegomości Adama Czartoryskiego na dniu 20 października 1788, posła z województwa lubelskiego*, [w:] *Zbiór mów i pism niektórych w czasie Sejmu Stanów Skonfederowanych 1788 roku*, t. I. Wilno.
- Czartoryski, A.K. (1788b). *Przymówienie Jaśnie Oświeconego Jegomości Czartoryskiego, generała ziem podolskich, posła z województwa lubelskiego w izbie senatorskiej na pierwszej sesji sejmowej dnia 8 października 1788*, [w:] *Zbiór mów i pism niektórych w czasie Sejmu Stanów Skonfederowanych 1788 roku*, t. I. Wilno.
- Czartoryski, A.K. (1789). *Głos Jaśnie Oświeconego Xiążęcia J. K. M. ci Czartoryskiego, posła lubelskiego, generała ziem podolskich, kawalera Orderów Polskich na sesji sejmowej 19 stycznia 1789 miany*, [w:] *Zbiór mów i pism niektórych w czasie Sejmu Stanów Skonfederowanych 1788 roku*, t. V. Wilno. 15–20.
- Diariusz Sejmu Czteroletniego (1790). Archiwum Główne Akt Dawnych, Archiwum Sejmu Czteroletniego, sygn. 6.
- (1764a). *Diariusz sejmu convocationis po śmierci Najjaśniejszego Augusta III Króla Polskiego za Radą Przeświewnego Senatu na dzień 7 miesiąca maja roku 1764 determinowanego*, [w:] *Elity polityczne Polski XVI–XVIII*, [w:] *Diariusze sejmowe 1764 i 1793*, J. Wisłocki (red.). Poznań–Kórnik 2000, www.bkpan.poznan.pl, [data dostępu: 19.02.2019].
- (1764b). *Diariusz sejmu convocationis Siedmio-Niedzielnego Warszawskiego Zdania, Mowy, projektu i manifesta w sobie zawierający przez sesje zebrany, R. P. 1764*. Warszawa, www.polona.pl, [data dostępu: 19.02.2019].



- (1764c). *Diariusz Sejmu electionis między Wolą, a miastem Warszawą odprawionego. Zdania, mowy, porządek ceremonialny sejmu, opisanie cudzoziemskich posłów audiencji, recessa ad manifestów sejmowi convocationis przeciwnych, mapę campielectionis, szopy i okopów w sobie zawierający, przez sesje zebrany*. Warszawa, www.polona.pl, [data dostępu: 19.02.2019].
- Dziennik Czynności Sejmu Głównego Ordynaryjnego Warszawskiego pod związkiem Konfederacji Obojga Narodów roku 1789 z Zlecenia Stanów*, www.wbc.pl [data dostępu 15.11.2018].
- Kwintylian, M. (2004). *Kształcenie mówcy*, księgi I, II, X, wstęp i tłumaczenie, M. Brożek. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Łuszczewski, P. (1789–1792). *Diariusz Sejmu Ordynaryjnego pod związkiem Konfederacji Generalnej Obojga Narodów w Warszawie rozpoczętego roku pańskiego 1788* [t. 1, cz. 1 (6 X 1788–3 XI 1788 i 25 XI–23 XII 1788), t. 2 cz. 1 (7 I–3 II 1789) i 2 (4 II do 6 III 1789)]. Warszawa Drukarnia Nadworna J K M ci i Komisji Eduk Narodowej, www.wbc.pl, [data dostępu: 11.02.2019].
- Schopenhauer, A. (1973). *Erystyka, czyli sztuka prowadzenia sporów*, przekł. B. i Ł. Konorscy. Warszawa: Wydawnictwo Literackie.

## Przedmiotowa

- Ampel-Rudolf, A. (2014). *Perswazyjność komunikatu, rytuału: ekspresji*, [w:] A. Dąbrowska (red.), *Język a Kultura*, t. 6: *Perswazja przez styl i stylizację*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego. 39–51.
- Augustyniak, U. (2003). „Dwór i klientela Krzysztofa II Radziwiłła”. *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*, t. XXXVIII, 63–77.
- Banaś-Korniak, T. (2015). *Dawne i współczesne zachęty do lektury przekładów Horacego*, [w:] M. Jurczykowa, B. Mazurkova (red.), *Wypowiedzi zalecające w książce dawnej i współczesnej*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego. 283–300.
- Bardach, J. (1997). *Sejm w dawnej Rzeczypospolitej*, [w:] J. Bardach (red.). *Dzieje sejmu polskiego*. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe.
- Barłowska, M. (2001a). *Drogi klejnot i piastującemu ozdobny. Sejmowe oracje przy przekazywaniu pieczęci*, [w:] B. Ociecek, B. Mazurkova (red.). *Sarmackie Theatreum*, t. 1: *Wartości i słowa. Materiały z konferencji naukowej Katowice 9–11 grudnia 1998*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego. 167–185.
- Barłowska, M. (2001b). *Jerzy Ossoliński – orator polskiego baroku*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Bieńkowski, T. (1965). „Prooemium. Antyczna teoria wstępu do mowy”. *Meander* 1, 12–34.
- Bieńkowski, T. (1996). *Antyk*, [w:] T. Kostkiewiczowa (red.). *Słownik literatury polskiego Oświecenia*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich. 14–21.
- Bogdanowska, M. (2018). *Topika*, [w:] M. Barłowska et al. (red.). *Retoryka*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN. 35–57.
- Bralczyk, J. (1981). „Poza prawdą i fałszem”. *Teksty* 6, 121–133.
- Brud, S. (2005). „Topika wstępu i zakończenia mowy – perswazja czy manipulacja”. *Meander* 4, 460–467.
- Burke, K. (1977). „Tradycyjne zasady retoryki”. *Pamiętnik Literacki*, LXVIII, z. 2, 219–250.
- Curtis, R. (1972). „Topika”, przeł. K. Krzemieniowa. *Pamiętnik Literacki*, LXIII, z. 1, 231–265.
- Curtis, R. (1997). *Literatura europejska i średniowiecze łacińskie*, tłum. i oprac. A. Borowski, Warszawa: Universitas.
- Cybulski, M. (2003). *Obyczaje językowe dawnych Polaków. Formuły werbalne w dobie średniopolskiej*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Czechowska, A. (2004). *Kompetencja komunikacyjna w glottodydaktyce*, [w:] A. Dąbrowska (red.), *Wrocławska Dyskusja o języku polski*. WTN. 13–19.

- Dawdziak-Kładoczna, M. (2007). „Struktura gatunkowa szesnastowiecznego witania poselskiego”. *Język Polski* 3, 89–98.
- Dawdziak-Kładoczna, M. (2010a). *Bóg w argumentacji Sejmu Wielkiego*, [w:] U. Cierniak, A. Szyndler (red.), *W poszukiwaniu prawdy – Chrześcijańska Europa – między wiarą a polityką*. Częstochowa: Wydawnictwo Podobińskiego. 295–305.
- Dawdziak-Kładoczna, M. (2010b). „Stereotyp Rosji i Rosjan w obradach Sejmu Wielkiego”. *Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Seria Językoznawstwo VII*, 50–67.
- Dawdziak-Kładoczna, M. (2011). *Rytuały językowe Sejmu Wielkiego – na podstawie pierwszych mów posłów nowego wyboru*, [w:] M. Cieszkowski, J. Szczepaniak (red.). Bydgoszcz: Bydgoskie Towarzystwo Naukowe. 67–80.
- Dawdziak-Kładoczna, M. (2012a). *Językowe aspekty kultury politycznej Sejmu Wielkiego*. Częstochowa: Wydawnictwo Podobińskiego.
- Dawdziak-Kładoczna, M. (2012b). „Między formulicznością a nieszablonowością w zagajeniach marszałka Stanisława Małachowskiego”. *Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie*, seria Językoznawstwo, z. 8, 41–52.
- Dawdziak-Kładoczna, M. (2012c). *Pochlebstwo jako konstruktywna cecha oracji Sejmu Wielkiego*, [w:] A. Burzyńska-Kamieniecka (red.), *Język a Kultura*, t. 23: *Akty i gatunki mowy w perspektywie kulturowej*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego. 67–81.
- Dawdziak-Kładoczna, M. (2012d). *Przejawy świadomości językowej mówców Sejmu Wielkiego*, [w:] M. Steciąg, M. Bugajski (red.), *Świadomość językowa w komunikowaniu*. Uniwersytet Zielonogórski. 189–201.
- Dawdziak-Kładoczna, M. (2012e). *Ten ledwo kto pomyślił, iż jest Ojczyzna, tu każdy myśli o dobru Ojczyzny. Deprecjonowanie wydarzeń z 1775 i 1776 roku na forum Sejmu Czteroletniego*, [w:] D. Suska, R. Bizior (red.), *Zjawisko nobilitacji i deprecjacji w języku*, t. 1: *Słowa i teksty*. Częstochowa: Wydawnictwo Podobińskiego. 207–219.
- Dawdziak-Kładoczna, M. (2014). *Perswazyjność pierwszych polskich tekstów politycznych na przykładzie wypowiedzi posłów sejmu 1548 w sprawie ożenku króla*, [w:] A. Dąbrowska (red.), *Język a Kultura*, t. 6: *Perswazja przez styl i stylizację*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego. 23–37.
- Dawdziak-Kładoczna, M. (2016a). „Stan badań nad oratorstwem parlamentarnym doby przedrozbiorowej”. *Rozprawy Komisji Językowej WTN*, XLII, 23–35.
- Dawdziak-Kładoczna, M. (2016b). *Zagajenia marszałka sejmu – ewolucja wzorca gatunkowego (od XVI wieku do dziś)*, [w:] A. Burzyńska-Kamieniecka (red.), *Język a Kultura*, t. 26: *Językowe uwarunkowania zachowań językowych*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego. 163–174.
- Dybek, D. (1996). „Muzy Mikołaja Reja: o samowystarczalności twórczej”. *Pamiętnik Literacki*, LXXXVII, z. 2, 21–31.
- Dybek, D. (2011). „Topika w epitalamiach Wacława Potockiego”. *Acta Universitatis Wratislaviensis LI*, 5–23.
- Erich, B. (1977). „Topika i topoi”. *Pamiętnik Literacki LXVIII*, z. 1, 235–263.
- Gindin, S.I. (2017). „Co wiedziała retoryka o budowie tekstu”. *Tekst i Dyskurs* 10, 9–39.
- Goner, M. (2017). *Działalność parlamentarna Adama Kazimierza Czartoryskiego*. Praca doktorska napisana pod kierunkiem naukowym prof. zw. Andrzeja Stroynowskiego. Częstochowa.
- Goner, M. (2018). „Adam Kazimierz Czartoryski – marszałek i orator sejmu konwokacyjnego 1764”. *Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Zeszyty Historyczne XVII*, 37–57.
- Goner M., (2019), *Adam Kazimierz Czartoryski – orator Sejmu Wielkiego (w latach 1788–1789)*, [w:] M. Durbas (red.) *Najjaśniejsza Rzeczypospolita. Studia ofiarowane Profesorowi Andrzejowi Stroynowskiemu*, Częstochowa: Wydawnictwo Podobińskiego. 331–342.
- Górski, K. et al. (1933). *Zasady wydawania tekstów staropolskich. Projekt*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

- Grochola, K. (2013). „Kompetencja komunikacyjna a gatunek – o relacji internetowej na żywo”. *Acta Universitatis Lodzianensis. Kształcenie Językowe Cudzoziemców* 20, 303–311.
- Jara, D. (2013). „Topika inwencyjna czyli tworzywo i warstwa argumentacyjna wybranych pism polemicznych Piotra Skargi”. *Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Litteraria Polonica* 3, 145–158.
- Jarczykowska, M. (2009). *Literacka „oprawa” śmierci i pogrzebu Jerzego Radziwiłła (1616–1617)*, [w:] R. Ociecek i M. Jarczykowska. *Sarmackie Theatrum*, t. IV: *Studia o książce dawnej*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego. 38–58.
- Kaliszewski, W. (2004). *Epitet w funkcji argumentu. O retoryczności okolicznościowego wiersza elekcyjnego (Na przykładzie wierszy na Imci Pana Poniatowskiego, stolnika litewskiego mającego za herb Ciołka starającego się o koronę w 1764 roku)*, [w:] J. Sztachelska et al. (red). *Teatr wymowy. Funkcje i przemiany retoryki użytkowej*. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku. 213–224.
- Korolko, M. (1966). „Rola retoryki w piśmiennictwie polskim w wieku XVI (Przegląd badań i propozycje metodologiczne)”. *Przegląd Humanistyczny* 1, 17–34.
- Korolko, M. (1990). *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Korolko, M. (2001). *Retoryka i erystyka dla prawników*. Warszawa: Wydawnictwa Prawnicze PWN.
- Kostro, M. & Wróblewska, K., (2011). „Między kurtuazją, a deprecacją. Formy adresatywne jako środek retoryczny w polemicznym dyskursie polemicznym”. *Forum Artis Rhetoricae* 3, 37–57.
- Kostro, M. & Wróblewska, K. (2013). „Formy adresatywne jako środek jawnej i ukrytej deprecacji kobiet polityków w polskim dyskursie polityczno-medialnym”. *Tekst i Dyskurs* 6, 153–168.
- Kotarska, J. (1994). *Staropolskie wiersze do czytelnika. Próba interpretacji*, [w:] H. Dziechcińska (red.), *Literatura i instytucje w dawnej Polsce: praca zbiorowa*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper. 125–142.
- Krakowski, B. (1968). *Oratorstwo polityczne na forum Sejmu Wielkiego: rekonesans*. Gdańsk: Gdańskie Towarzystwo Naukowe.
- Kriegsseisen, W. (1991). *Sejmiki Rzeczypospolitej szlacheckiej w XVII i XVIII wieku*. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe.
- Kunstler-Langner, D. (1990). *Idea Vanitas. Jej tradycje i toposy w poezji polskiego baroku*. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Kurak, E. (2016). „Autokreacja Bartosza Paprockiego (ok. 1543–1614) w świetle listów dedykacyjnych w »Gnieździe cnoty« oraz »Herbach rycerstwa polskiego«”. *Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów UJ. Nauki Społeczne* 14, 39–53.
- Kuras, K. (2010). *Współpracownicy i klienci Augusta Aleksandra Czartoryskiego w czasach saskich*. Kraków: Towarzystwo Wydawnicze „Historia Iagellonica”.
- Lausberg, H. (2002). *Retoryka literacka: podstawy wiedzy o literaturze*, przeł., oprac. i wstępem poprzedził A. Gorzkowski. Kraków: Homini.
- Licheński, J.Z. (1975). *Retoryka jako przedmiot i narzędzie badań literatury staropolskiej*, [w:] J. Pelc (red.), *Problemy literatury staropolskiej*, t. 3. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Licheński, J.Z. (1992). *Retoryka od średniowiecza do baroku: teoria i praktyka*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Licheński, J.Z. (2000). *Retoryka od renesansu do współczesności: tradycja i innowacja*. Warszawa: DIG.
- Licheński, J.Z. (2001). *Polskie oratorstwo barokowe. Powitania władców*, [w:] B. Ociecek, B. Mazurkowska (red.), *Sarmackie Theatrum*, t 1: *Wartości i słowa*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego. 142–163.
- Licheński, J.Z. (2007). *Retoryka. Historia – Teoria – Praktyka*, t. 1: *Historia i teoria retoryki*. Warszawa: Wydawnictwo DIG.
- Licheński, J.Z. (2009). „Miejsca wspólne w teorii retoryki – perspektywa polska. Przegląd problemów i prolegomena dalszych badań”. *Forum Artis Rhetoricae* 16–17, 24–57.

- Łaszewski, R. (1973). *Sejm polski w latach 1764–1793. Studium historyczno-prawne*. Warszawa–Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Łukarska, B. (2009). „Analiza retoryczno-stylistyczna wybranych mów i kazań pogrzebowych okresu baroku”. *Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie* 11, 121–137.
- Marcinkowska, M. (2015). *Zalecające aspekty przedmów do modlitewników z XVIII stulecia*, [w:] M. Jurczykowa, B. Mazurkowa (red.), *Wypowiedzi zalecające w księżce dawnej i współczesnej*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego. 195–206.
- Mazurkowa, B. (2008). *O dedykacjach Franciszka Zabłockiego*, [w:] B. Mazurkowa. *Na ziemskich i niebieskich szlakach. Studia poezji Franciszka Zabłockiego i Franciszka Dionizego Książnika*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego. 85–110.
- Mazurkowa, B. (2012). *Motta w drukach Oświeconych jako źródło do badań recepcji antyku w dawnej Polsce. Rekonesans*, [w:] T. Chachulski (red.), *Antyk Oświeconych. Studia i rozprawy o miejscu starożytności w kulturze polskiej XVIII*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN. 295–412.
- Mączak, A. (1994). *Klientela: nieformalne systemy władzy w Polsce i Europie XVI–XVIII w*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Michalski, J. (1984). *Sejm w czasach Stanisława Augusta*, [w:] J. Michalski (red.), *Historia sejmku polskiego*, t. 1: *Do schyłku szlacheckiej Rzeczypospolitej*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe. 350–419.
- Nowaszczyk, J. (2006–2007). „Kompozycja wypowiedzi w ujęciu greckiej szkoły retorycznej”. *Roczniki Humanistyczne* LIV–LV, 241–262.
- Okopień-Sławińska, A. (1967). *Rola konwencji w procesie historyczno-literackim*, [w:] M. Janion, J. Piorunowa (red.), *Proces historyczny w literaturze i sztuce: materiały konferencji naukowej maj 1965*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy. 61–80.
- Olszewski, H. (2002). *Sejm w dawnej Rzeczypospolitej. Ustrój i idee*. t. 1: *Sejm Rzeczypospolitej epoki oligarchii (1652–1763). Prawo – praktyka – teoria – programy*. Poznań: Poznańska Drukarnia Naukowa.
- Pfeiffer, B. (2002). „Muza prostych rymów». Topika skromności w utworach staropolskich”. *Napis* VIII, 15–24.
- Piotrowska, M. (2010). „»Nie dla nich romantyczny Parnas«. Kilka słów o mowach pogrzebowych”. *Słupskie Prace Filologiczne, Seria Filologia Polska* 8, 261–275.
- Płachcińska, K. (2004a). *Obraz kultury retorycznej społeczeństwa szlacheckiego na podstawie mów sejmowych z lat 1556–1564*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Płachcińska, K. (2004b). „Styl średni polskiej wypowiedzi oficjalnej (Na przykładzie wotum Krzysztofa Grzymałtowskiego)”. *Ruch Literacki* 4–5, 379–393.
- Płachcińska, K. (2006). „Oracje z »Odprawy posłów greckich« w świetle mów sejmowych z czasów Jana Kazimierza”. *Pamiętnik Literacki* XCVII, z. 4, 203–228.
- Płachcińska, K. (2014). „Wotum Krzysztofa Grzymałtowskiego na sejmie 1652 roku jako przejaw oratorstwa najwyższej próby”. *Acta Universitatis Lodzianis. Folia Litteraria Polonica* 3, 165–183.
- Płachcińska, K. (2015a). „Oracje sejmowe z czasów Jana Kazimierza na rozdrożu stylistycznym (na przykładzie wotum Krzysztofa Grzymałtowskiego z 1655 roku)”. *Pamiętnik Literacki* CVI, z. 1, 147–167.
- Płachcińska, K. (2015b). „Retoryka lekceważenia. Odpowiedź Andrzeja Maksymiliana Fredry posłom kozackim na sejmie 1652 roku”. *Forum Artis Rhetoricae* 1, 27–38.
- Polański, K. (1999). *Kompetencja językowa*, [w:] K. Polański. *Encyklopedia językoznawstwa ogólnego*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ryba, R. (2010). *Ślady staropolskich konwencji eksordialnych w przedmowach Władysława Syrokomli*, [w:] J. Lyszczyna, M. Bąk (red.), *Romantyczne przemowy i przedmowy*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego. 193–208.

- Ryczek, W. (2011). „Dorycka Lutnia. Oda do Jerzego Radziwiłła Antoniego Schoema”. *Terminus* 24, 163–172.
- Ryszka-Kurczab, M. (2014). „Historia i przemiany topoi jako bodziec do renesansowej reformy dialektyki”. *Terminus* 16, 133–150.
- Sakowska, M. (2016). „Una persona que jo cognoissio. Strategie ja autorskiego a topika wstępu w dziełach wybranych autorek francuskiego średniowiecza”. *Acta Universitatis Lodziensis. Folia Literaria Romanica* 4, 11–20.
- Sarnowska-Temeriusz, E. (1974). *Droga na Parnas. Problemy wiedzy o poezji*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Sarnowska-Temeriusz, E. (1998). *Loci communes*, [w:] T. Michałowska, B. Otwinowska (red.), *Słownik Literatury staropolskiej: Średniowiecze – Renesans – Barok*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich. 501–505.
- Siwek, G. (1992). *Przemawiać skuteczniej? Elementy retoryki kaznodziejskiej*. Warszawa: Wydawnictwo „Homo Dei”.
- Skwara, M. (1992). „O miejscach retorycznych”. *Pamiętnik Literacki*, LXXXIII, z. 2, 138–155.
- Słaby, A. (2014). *Rządzicha oleszycka. Dwór Elżbiety z Lubomirskich Sieniawskiej jako przykład patronatu kobiecego w czasach saskich*. Kraków: Wydawnictwo LIBRON.
- Sołczyk, B. (2015). *O wypowiedziach zalecających w edycjach dramatów autorek z pierwszej połowy XIX wieku*, [w:] M. Jurczykowa, B. Mazurkowska (red.), *Wypowiedzi zalecające w księżce dawnej i współczesnej*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego. 225–243.
- Stanisz, M. (2015). *Topika skromności w autorskich przedmowach do zbiorów lirycznych z pierwszej połowy XIX wieku*, [w:] M. Jurczykowa, B. Mazurkowska (red.), *Wypowiedzi zalecające w księżce dawnej i współczesnej*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego. 245–283.
- Stone, G. (1989). „Formy adresatywne języka polskiego w osiemnastym wieku”. *Język Polski* LXIX, z. 3–5, 135–142.
- Stroynowski, A. (2006). „Oratorstwo polityczne sejmów stanisławowskich”. *Przegląd Nauk Historycznych* 1, 189–209.
- Stroynowski, A. (2015). „Cele i skutki rozdwojenia sejmiku podolskiego w 1786 roku”. *Wiek Stary i Nowy* 3, 99–114.
- Tomasik, W. (1984). „Socrealistyczne miejsca wspólne”. *Pamiętnik Literacki* LXXXV, z. 4, 129–149.
- Trębska, M. (2004). „Grzecznie i niegrzecznie w oracjach weselnych. Od konkurów do zręków”. *Napis* X, 65–80.
- Trębska, M. (2006). „„Powinno poszanowanie«, czyli co winien jest wszystkiej Rusi samodziernca wojewodzie sandomierskiemu. Oracja weselna na ślubie Dymitra Iwanowicza”. *Napis* XII, 127–138.
- Trębska, M. (2008). *Staropolskie szlacheckie oracje weselne: Genealogia, obrzęd, źródła*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN.
- Tutak, K. (2010). „Dedykacja w świetle genealogii lingwistycznej”. *Ling Varia* 1, 125–136.
- Tygielski, W. (1985). „Stronictwo, które nie mogło przegrać”. *Przegląd Historyczny*, LXXXVI, 207–231.
- Tygielski, W. (1987). „W poszukiwaniu patrona”. *Przegląd Historyczny* 2, 191–210.
- Uruszczak, W. (1984). *Sejm w latach 1506–1540*, [w:] J. Michalski (red.), *Historia sejm polskiego*, t. 1: *Do schyłku szlacheckiej Rzeczypospolitej*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe. 63–113.
- Walczak, B. (2014). „Staropolska poezja okolicznościowa”. *Lingua AcCommunitas* 24, 5–12.
- Walińska, M. (2002). *Topika mitologiczna w poezji dawnej*, [w:] M. Jarczykowska, A. Sitkowska (red.), *Sarmackie Theatrum*, t. VI: *Między tekstami*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego. 7–28.
- Waniczkówna, H. (1938). *Czartoryski Adam Kazimierz*, [w:] W. Konopczyński (red.). *Polski Słownik Biograficzny*, t. IV. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich. 249–257.

- Wilkoń, A. (2002). *Dzieje języka artystycznego w Polsce. Język i style literatury barokowej*. Kraków: Universitas.
- Wojtak, M. (1989). *Staropolska etykieta językowa jako obraz relacji międzyludzkich wybrane zagadnienia*, [w:] A. Pajdzińska, P. Krzyżanowski. *Przeszłość w językowym obrazie świata*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej. 205–216.
- Wojtak, M. (1992). *Wybrane elementy staropolskiej etykiety językowej*, [w:] J. Anusiewicz, M. Marcjanik (red.), *Język a Kultura*, t. 6: *Polska etykieta językowa*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego. 33–40.
- Wolska, B. et al. (red.) (2011). *Wiersze imieninowe poetów z drugiej połowy XVIII wieku*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN.
- Wójciuk, A. (2013). *Przemiany polskiego modelu grzeczności językowej na podstawie wybranych aktów grzecznościowych*. Praca licencjacka napisana pod kierunkiem dr hab. prof. UŚ Aldony Skudrzyk. Katowice.
- Zawadzki, R.K. (1998). „Pindar i Bakchylides – najwcześniejsi europejscy teoretycy literatury”. *Prace Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Częstochowie. Seria Filologia Polska. Historia i Teoria Literatury* VII, 281–288.
- Zielińska, Z. (1971). „Mechanizm sejmikowy i klientela Radziwiłłowska za Sasów”. *Przegląd Historyczny* 3, 397–419.
- Ziomek, J. (1990). *Retoryka opisowa*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.



**Carlos CÁCERES-PUERTO**

University of Edinburgh

## **URBANISING THE COUNTRYSIDE: *TERRITORIUM EMERITENSIS* IN PERSPECTIVE**

### **LA URBANIZACIÓN DEL CAMPO: *TERRITORIUM EMERITENSIS* EN PERSPECTIVA**

*Urbs* y *ager* estaban intrínsecamente relacionados dentro del mundo romano. Por lo tanto, es imposible entender uno sin comprender el otro. La *civitas* y el *ager* formaban un universo común, con las vías de comunicaciones actuando a modo de arterias del *territorium*. Combinando fuentes clásicas con el registro arqueológico pretendo estudiar, para una mejor comprensión, el entorno de *Colonia Augusta Emerita* y el *ager publicus* controlado y administrado por la colonia lusitana; al igual que los límites de la provincia de Lusitania y la frontera sur de *Emerita*.

**Palabras clave:** *Emerita Augusta*, Lusitania, territorio, agrimensores, *ager publicus*

**Keywords:** *Emerita Augusta*, Lusitania, territory, land surveyors, *ager publicus*

### **General configuration of Roman land planning**

The relationship between *urbs* and *ager* within the Roman world is that of symbiosis, therefore it is not completely possible to comprehend the *pars urbana* without looking at the rural component. As Bendala Galán and Abad Casal (2008: 20) wrote, the *civitas* is the core of a universe formed by the *ager*. Considering the Roman conception of *civitas* as a combination of city and countryside, we can prove that the traditionally established dichotomy, set up in order to explain the alleged animadversion between *urbs* and *ager*, was non-existent (Cordero Ruiz 2013: 77). *Urbs* and *ager* were, hence, part of a common universe, a duality conforming a sacred space. The arteries of the Roman settlement were also the main roads of the *territorium* (Rykwert 2002). As Ariño Gil and Gurt i Esparraguera (1993) have discussed, the location of the settlement in the center of the *ager*, as if we would refer to Copernicus' Heliocentrism, was only possible when both *urbs* and *ager* were established at

a similar date. This was not a common scenario as settlements founded during republican times, as *Metellinum* (Medellín, Spain), would have its *territorium* increased in a much later date, during the Flavian dynasty, when the *ager publicus* of the colony was increased (Cantó 1989: 153–156). Therefore, this case does not follow this ‘rule’ when the settlement aforementioned does abide by the colonial status.

Laying beneath the cosmological view of the municipal grid planning, was a more practical scenario: the delimitation of the territory to be managed and exploited by the colony located on the center. As well as the delimitation of the area of influence-authority of the magistrates of said settlement (Cordero Ruiz 2013). However, this is not a unique theory among archaeologists. As Morris (2016: 127) pointed out, centuriation was not only the division of the countryside assigned to a settlement into smaller plots to share with the new settlers. It is necessary to look into the land distribution in a bigger picture. Although there are not many traces of redistribution, or reorganization, of the landscape by the new Roman authorities, it involved the creation of infrastructures to guarantee the prevalence of the new Roman order. This implied the creation of road grids, man-made structures to signal borders where there were none beforehand. It was another component on the use of the landscape around a colony. Tarpin (2002) and Gargola (2004), among other scholars, argued that centuriation was an administrative tool rather than a form of extensive control of the territory, although the second one is implicit in the first assumption. They discuss the former idea of distribution of land claiming it was rather an instrument facilitating the settlement of veterans, payment of taxes and recruiting of new soldiers (Morris 2016: 127–128). This could apply to some cases throughout the Roman Empire, but it definitely could not be extended to all settlements throughout Roman territory.

According to Dilke (1971: 88), Romans favored a system of squares in which to draw surveys. In an urban context those squares were named *insulae* while in rural areas the squares were known as *centuriae*, most commonly consistent of 2.400 feet by 2.400 feet (731,5 metres by 732,5 metres). Each *centuria* was formed, in theory, by 100 allotments approximately, and each allotment was 200 *iugera* – 50,5 ha –, as it can be observed in the chart (Fig. 1). The main difference with the case of *Emerita* (Mérida, Spain) is that the Lusitanian colony was granted allotments of double the size of a regular *centuriatio*. This phenomenon has been discussed among scholars and varied from a compensation from Augustus to the veterans to an alternative approach of extending the settlers throughout the whole *territorium emeritensis* (Ariño Gil and Gurt i Esparraguera 1993). However, this practice would die out within a few decades after the widespread process of Augustan foundations in *Hispania*, due to, probably, the lack of territory prior the *Germania* campaign.

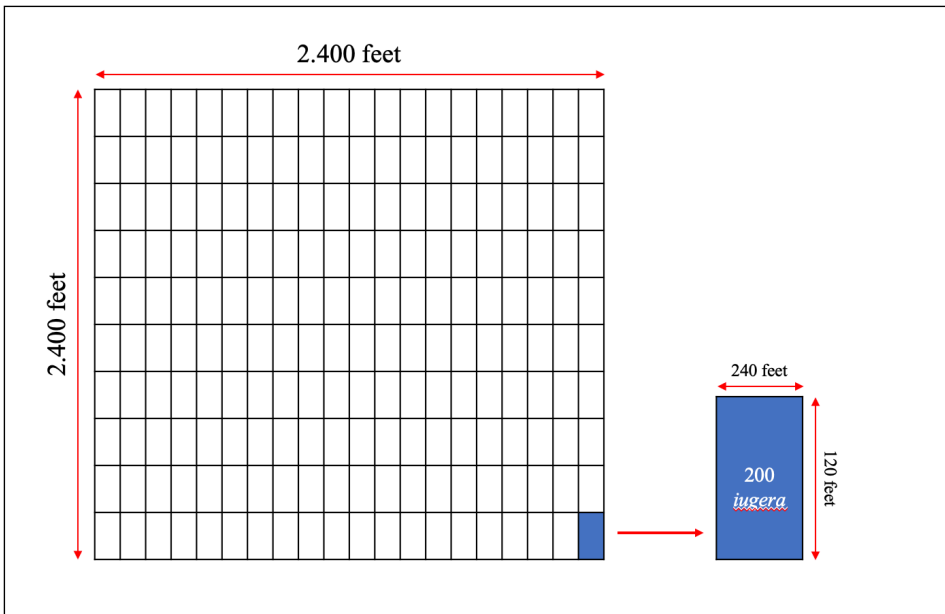


Fig. 1. *Centuriation* system. Author: Carlos Cáceres-Puerto, based on Dilke 1971: 88–90.

The difference between urban and rural *limitatio* would be a paved road, instead of a line to separate plough fields. Land distribution in the Roman Empire was not a widespread topic of research until 1833, when Dane C.T. Falbe became aware of a rectangular pattern on the fields surrounding Carthage, in Tunisia (Dilke 1971). Thereupon, the main problem archaeologists have found throughout the process of researching the land distribution policy followed by Rome, not only in *Hispania*, but in the Empire as a whole, is the lack of homogeneity. They do not follow the same pattern as each model pursues the best exploitation of the land surrounding a settlement. The paradigmatic case of Roman land distribution is the example of the North African city of *Ammaedara* (Haydrah, Tunisia) where the beginning of the *pertica* is the node formed by the city's *decumanus maximus* and *kardo maximo* (Fig. 2), dividing the *ager publicus* of the settlement, consequently, in 4 areas with a similar size (Dilke 1971; Ariño Gil and Gurt i Esparraguera 1994: 34). But as multiple studies demonstrate, this was the exception, not the rule. As a matter of fact, *Emerita*, the most documented case by Roman land surveyors, with the city itself placed in the northern bank of the Guadiana river, has over 75% of its territory in the northern valley of said river. Although it is in the allotments situated in the southern bank where most studies had taken place as it is the only portion of the *pertica* with a consistent archaeological record. The aforementioned case of *Ammaedara* does not occur in *Hispania*, being the most similar case *Caesaraugusta* (Zaragoza, Spain). This colony, as well as *Emerita*, was another Augustan foundation.

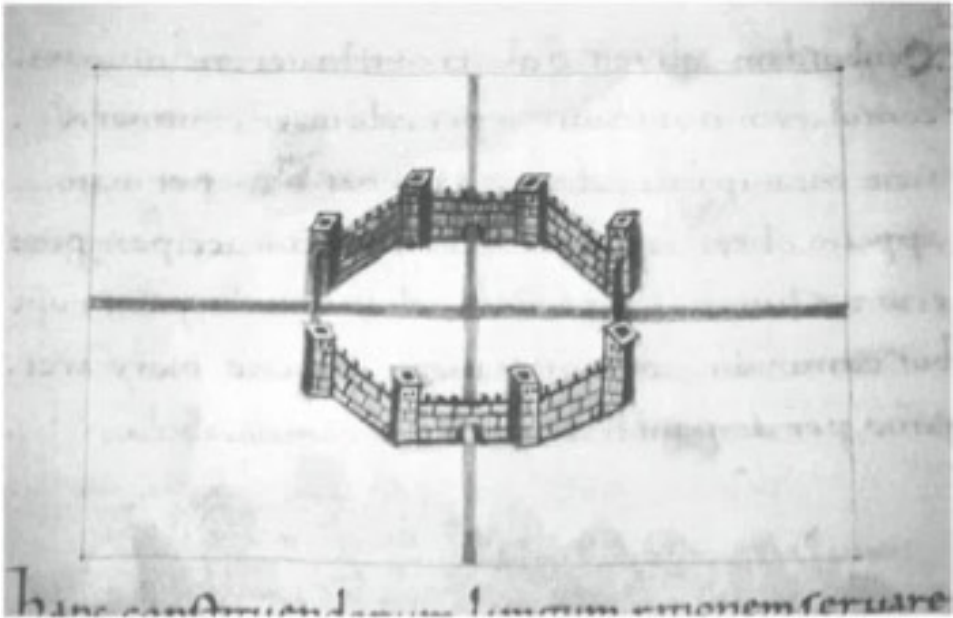


Fig. 2. From Thulin (1913: 22, Fig. 93)

The only common factor shared by the successive distribution processes, is the dispossession of the primitive land owners when the Roman State decided to develop a reorganization of the field grid. Such as Capua, when the settlement had the land confiscated and turned into *ager publicus* under the state's management as a revenge for supporting Hannibal against Rome, or like Mantua, for instance, after the defeat in the battle in 42BC, the Roman troops took over the *ager publicus* of the city distributing it among new settlers. This example is notorious because Virgil's father lost his allotment on the new *deductio*. One of the most famous cases is Carthage, after its defeat in 146BC Rome took Carthage's land possessions as *ager publicus*, dispossessing the former owners from the titularity of the *territorium* (Dilke 1971).

The grid of the territory of a settlement does not obey the preexistent *ethos*, but tends to adapt to the terrain to obtain the most efficient model for the city and its inhabitants, regardless of the previous settlers of said area. Therefore, regardless of the implantation of the centuriation in order to control the territory, settle settlers, or both, the surveyors looked for the most beneficial system. As a matter of fact, in *Tarracina* (Terracina, Italy), founded in 396BC, each of its 300 settlers was granted 2 *iugera* – 0,500 ha –, complemented with public pasture lands. H. Gromaticus refers to this aspect: “in some colonies they set up the *decumanus maximus* in such a way that it contained the trunk road crossing the colony, as at *Anxur* (Terracina) in Campania; the cultivable land has been centuriated; the remainder consists of rugged rocks, bounded as unsurvey land by natural land-

marks” (Dilke 1971: 93). Gromaticus also mentions how the inhabitants chose the locations, hinting that maybe the work of the surveyors was to divide the land where the settlers have already settled, and not the opposite case: “Men of old, because of sudden dangers of war, were not content to wall cities, but also chose rugged, hilly land to provide a natural defense. Such rocky areas could not be centuriated, but were left either as state forests or, if barren, unoccupied” (Thulin 1913; Dilke 1971).

### References in classical sources to *Ager Publicus Emeritensis*

Whether it is not common to have references about the *ager publicus* of a particular settlement, *Colonia Augusta Emerita* is an unusual case within the study of Roman surveying system, due to various references from different classical authors<sup>1</sup>. Classical sources such as *Iulius Sextus Frontinus*, *Hyginus Gromaticus*, *Aggenus Urbicus* or *Siculus Flaccus*, depict with great amount of detail the system the *gromatici*, or surveyors, developed in this specific settlement. They described the dimension of the *ager*, the length of the *pertica*, the size and extension of *centuriae*, and even an indigenous-Roman sanctuary located in one of the edges of the *territorium* of *Augusta Emerita*. Although the exceptionally good number of sources are not matched by the archaeological record. Not many carved evidences have been found regarding to the limits of the territory of *Emerita*, and, when found, they all belong to the southern stream bed of the river Guadiana. Thus, it has not been easy to establish the limits of the territory of *Emerita* (Fig. 3), especially in the northern Guadiana valley, due to the lack of strong archaeological features signaling evidences of land distribution. However, new approaches like the use of LIDAR are enabling new finds of the rural structure of *Colonia Augusta Emerita*.

The extension of the area held and controlled by *Emerita* is given by Frontinus (Th., 9). He described the territory being of “great extension and length”. Because of him we know that the entire area of public land was not distributed to the settlers.

[...] Multis enim locis adsignationi agrorum inmanitas superfuit, sicut in Lusitania finibus Augustinorum. (Th., 9).

[...] in many regions a large amount of land was left over from the allocation of plots, for instance, in Lusitania, in the territory of the colonists of *Augusta [Emerita]* (De Nardis 1994: 55).

---

<sup>1</sup> Whether the Roman scholars did have their own texts, I will be following C. Thulin 1913 edition of *Corpus Agrimensorum Romanorum*.



Fig. 3. Map of the Iberian Peninsula with the limits of the provinces. *Colonia Augusta Emerita* is highlighted in red. (Keay 2003: 167)

The *ager publicus emeritensis*, as it will be seen further on, was large enough to undertake 3 different processes of land distribution. Even after the third *deductio*, there were still allotments to be assigned to new settlers (Cordero Ruiz 2013: 78). The size of each plot was favored by the abundance of territory in the mid Guadiana valley, rather than a specific Augustean policy of over rewarding the veterans from the Cantabrian Wars. This hypothesis is supported by López Melero (1984: 84–86) and Saquete Chamizo (1997: 49–50), among other scholars. Besides Frontinus, also Tacitus mentions the extent of the land granted to the colony and its settlers (Tacitus, *Hist.*, I, 78).

Regarding to the size of the allotments of *Emerita's territorium*, as well as the orientation (see Fig. 2) and limits of the *ager publicus*, it is described by Hyginus Gromaticus (Th., 135–136). Gromaticus explanations have been proven right by different scholars, especially E. Ariño Gil and J.M. Gurt (1993, 1994a, 1994b), for instance. Various archaeological features prove H. Gromaticus right, such as different parts of the *via* connecting *Emerita* and *Italica* (Santiponce, Sevilla), where the path of the roads coincides in some points with the layout of the *decumanus maximus* of the colony (Gorges 1986; Cerrillo 1988; Ariño Gil and Gurt 1993, 1994a). One aspect to discuss is the reason why the entire layout of



the grid does not align perfectly with the urban grid, considering the countryside belonging to the city, *ager*, an extension of the *urbs*. Gromaticus also described the size of each allotment: “Augustus granted 400 *iugera*” – 100 ha – (Gorges and Germán Rodríguez 2006: 95) to Emerita. Following this division, the *decumanus* are 40 *actus* long, and the *kardines* are 20 *actus* width’.

Divus Augustus in Veturia Emeritae iugerum CCCC, quibus divisionibus decimani habent longitudinis actus XL, kardines actus XX [...]. (Th., 135–136).

Divine Augustus granted 400 *iugera* to Emerita in Baeturia, on this division the *decumanus* have a length of 40 *actus* and the *kardines* 20 *actus*.

Gromaticus also mentions the existence of “*limitem novum et veteres*”, old and new frontiers. This has been a matter of discussion among scholar, setting a date for the different processes of distribution of land. This is consistent with the theories of Cordero Ruiz (2013), among other scholars, as well as with the scripts of Frontinus, when stating that the vast territory belonging to the colony was not distributed all at once. Gromaticus treats a common feature within *centuriation*, otherwise unlikely to be corroborated by archaeological record: *praefecturae*. According to him, parts of the territory of *Emerita* used to belong to other settlements, and therefore, its orientation does not concur with the grid of the capital. We have two names for the *praefecturae*, ‘*Turgaliensis*’ and ‘*Mullicensis*’ (Th., 136), both with equal allotments of those areas belonging to *Emerita* originally.

The location of the first *deductio* amongst the veterans is described by Aggenus Urbicus (Th., 44). According to him, the first wave of veterans would have been settled on the edges of *Emerita*’s *ager publicus*, to set the borders of the colony’s territory. Only a few allotments were given nearby the colony and the river *Anas* (Cordero Ruiz 2013: 82). A. Urbicus also disproved Pliny and Mela with this comment: “the river *Anas* (Gadiana river) flows through the middle of the *pertica* of the colony”. Both Pliny and Mela had established the limits of the Lusitanian province at the river *Anas* (Pliny, *NH*. IV, 1, 6, 22, 115; Mela, *De. Chor.* II. 87).

Aggenus Urbicus also mentions the existence of a sacred forest – *Lucus Feroniae* – in the vicinity of *Emerita*, with an area of 1000 *iugera* (Th., 37). This has been misplaced in various locations: Rodríguez Bordallo and Ríos Graña (1976) in Medina de las Torres (Badajoz), Álvarez Martínez (1988) in the Proserpina dam, nearby *Emerita*. Cordero Ruiz (2013: 83–84) signals the most probable location the area that nowadays occupies the early medieval church of Santa Lucía del Trampal (Alcuéscar, Cáceres), where a shrine consecrated to *Ataecina* (Fig. 4), commonly identified with the deity *Feroniae*, was found. More evidences point at this location as the most probable, like two *termini augustales* found nearby the church establishing the edges of the territory of *Emerita*.



**Fig. 4.** Pre-Roman figurine representing the goddess *Ataecina*.

Photo: Ángle Briz, Diario HOY, 12.02.2017.

Finally, comments written by Siculus Flaccus confirm the existence of *praefecturae* (Th., 124–125). A *praefecturae* were those territories incorporated to the area administrated by a *civitates*, but it did belong to a second city beforehand. It was different from the area assimilated during the *centuriationis* process, although the determined area was under the administration of the colony with no distinction from its *ager publicus*. It was a separated unit created when the land assigned to a city was not enough to settle its inhabitants. It usually happened when the city had not enough plots to divide between its inhabitants, not the case of *Emerita* whatsoever (Ariño Gil and Gurt 1993: 46). As the segregated land would remain named after the city it originally belonged to, different scholars have argued which areas could have been *praefecturae*, like *Lacimurga*, western *Emerita*.

### Limits of the Lusitanian province

The frontier between Lusitania and *Baetica* was placed along the Guadiana river, according to Pliny the Elder and Mela, even though Aggenus Urbicus located it southernmost, as “*per mediam coloniae perticam ire flumen Anam, circa*

*quod sunt adsignati qua usque tunc solum utile uisum est*<sup>2</sup> (Th., 44). That is, referring to the *pertica* of the colony.

By defining the territory controlled and managed by *Colonia Augusta Emerita* we are, also, referring to the frontier of Lusitania and *Baetica* as well, on its south and southeastern side at least. Although ancient sources, such as Mela and Pliny, refer to the limit among provinces, it has been a substantial debate regarding to whether both references were accurate enough to be taken into consideration, or not. During the past 30 years, it has been an increasing number of researches on the southern Lusitania – *Baetica* border (Cantó 1989: 149–153; Ariño Gil and Gurt Esparraguera 1993: 45–66; Ariño Gil, Gurt Esparraguera, Palet Martínez 2004; Ariño Gil 2005: 95–112; Cordero Ruiz 2013), favoured by the epigraphical study of the *termini augustales*. The boundary marker of Montemolín (Badajoz), for instance, signals the southernmost point of the Lusitanian province. It marks the boundary 100 km southern Emerita (Fig. 5), exceeding *Baetica* settlements such as *Nertobriga Concordia Iulia* (Fregenal de la Sierra), *Contributa Iulia Ugultunia* (Medina de las Torres) or *Regina Turdulorum* (Casas de Reina) (Pliny, *NH*, III, 13–14; Cantó 1989: 150).



**Fig. 5.** Montemolín boundary mark. Photo: Hispania Epigraphica.

<sup>2</sup> “In the middle of the *pertica* of the colony flows the river *Anas*, alongside this river the plots have been allocated as far as fertile land can be seen” (Ariño Gil *et al.* 2004: 147).

Ariño Gil, Gurt i Esparraguera and Palet Martínez (2004: 139) also established typology of areas in the Lusitanian province. This remarks an uneven level of both integration and population that can explain a dichotomy between the southern and western side and the hinterland. The reason why there is a decompensation between both sides, and more archaeological features had been identified in the past in some places while in the hinterlands there are lacking a substantial number of evidence backing up the theories some scholars have about the frontier between Lusitania and *Tarraconensis*. Southern Tagus river, until the border with *Baetica*, there are fertile lands containing the major number of settlements of the province; and in northern Tagus river there are colonies scattered throughout the hinterland. Those settlements are slightly bigger in the coast line. *Olisipo* (Lisbon, Portugal), the main harbor of the province was located in the division between both. Meanwhile, the hinterland is inhabited by remnants of pre-Roman population, *Vettones* (Álvarez-Sanchís 2003) and Lusitanians (Martín Bravo 1999), mostly, with a lower degree of integration amongst the new Roman order.

Therefore, this epigraphical evidence does not reflect the real boundary with the *Baetica* province; although it needs to be taken into consideration that the boundaries did probably change throughout 400 years. It is possible that the Montemolín boundary mark was right in an earlier stage of the process but was outdated when the cadaster was modified, such as the last centuriation developed during Vespasian's reign, in *Emerita* (Hinrichs 1974; Ariño Gil, Gurt Esparraguera 1993: 49). As it has been pointed out before, Pliny and Mela set the border along the river *Anas*, even though this statement was disproved by Prudentius (*Peristephanon*, Hym. III) when describing the runaway of Eulalia from *Emerita* crossing the *Anas* towards *Metellinum* (Medellín, Spain), remaining in Lusitanian territory (Arias 1967: 370). However, Prudentius' accounts cannot be trusted any more than Pliny or Mela's, academics tend to admit this text as more accurate as it concords with the archaeological records. Some scholars have even used *Peristephanon* as an evidence in their attempt to clarify *Emerita*'s – and, therefore, the southern border of Lusitania – limits. García Iglesias (1972), Sillières (1982) and Arias (1967) himself adduced Prudentius to prove that the border between Lusitania and *Baetica* was 30–38 miles southern *Emerita* (Cantó 1989: 195).

Although as Alicia Cantó argues, by using Prudentius' hymns we can only establish the borders at the 4<sup>th</sup> century AD. Hence, it might be perfectly possible that Pliny and Mela's texts were correct if they were taking into consideration the first stages of the colony, when the Lusitanian province had not been yet created and the *territorium* of the colony could have been smaller that it was as a provincial capital. However, this theory refutes the postulate proposed by Le Roux (1982) and Ariño Gil (1993, 1994, 2004). They argued that the colony was officially founded by 24BC, according to the first *deductio* and election of the first *duumviri*, but *de facto* established when the Lusitanian province was set up. Ariño Gil and Gurt i Esparraguera (1993) argued that the relation between the foundation of



*Augusta Emerita* and the establishment of Lusitania as a province is that strong, that one cannot be understood without the other. Thou *Emerita* would have a large *ager* since the moment it was founded, as it was conceived as a provincial capital from the start.

The frontier would have been placed 50 km southern *Emerita*, in the area comprising Villafranca de los Barros, Zafra and Los Santos de Maimona (Fig. 6). Other scholars, such as Gorges (1982, 1983), Sillières (1982), or Enrique Ariño Gil and J.M. Gurt i Esparraguera (1993, 1994), locate the frontier between both provinces 45 km southern *Emerita*, where they have distinguished a change in the pattern of construction in the road from *Emerita* to *Italica* (Santiponce, Sevilla). Regardless this lack of consensus, the scope of the limit line has been narrowed down consistently, as well as the border of the *ager publicus* of *Emerita*, as both share the border line in the southern part. However, as Alicia Cantó (1989) argues, it is unlikely that colony like *Emerita*, consistent of such an extensive territory, was not affected by the political, economic and demographical crisis underwent by Rome since the end of the second century until Diocletian's reign. Therefore, the extension of its *ager publicus*, often unpopulated, would have definitely been affected. *Emerita* and its *ager publicus* did not stay untouched, and changed, possibly rearranging the deserted allotments after the third *centuriation* even if that implied reducing the territory of the colony when the colony experimented difficult times.

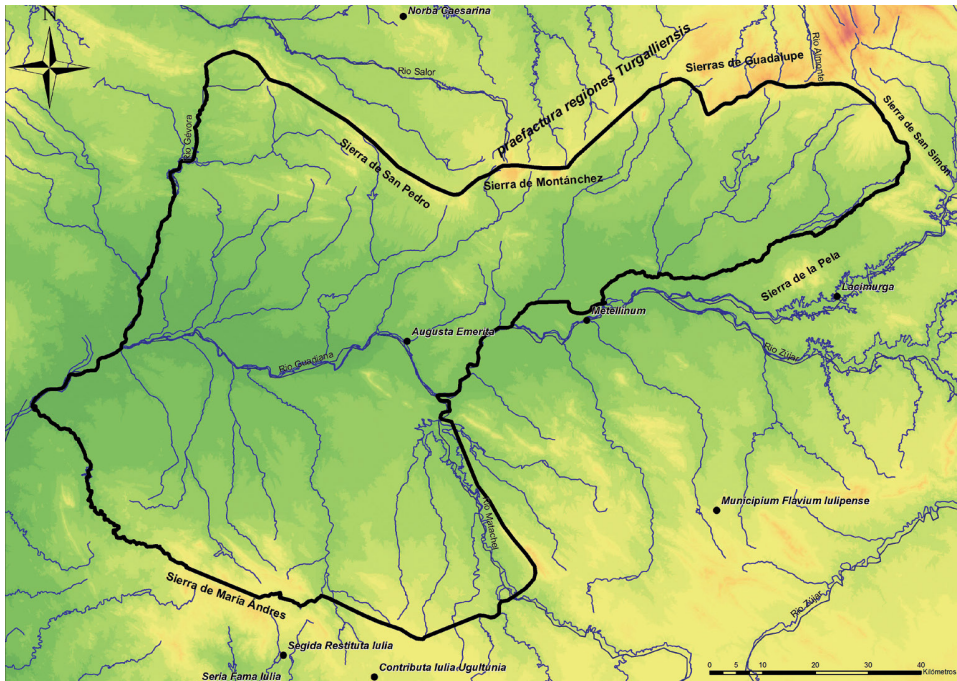


Fig. 6. Map of the limits of the *ager* of *Augusta Emerita*. (Cordero Ruiz 2018: 452)

### Limits of the southern section of *Ager Publicus Emeritensis*

In order to comprehend the urbanism of *Emerita Augusta*, as a Roman *civitas*, colony and provincial core, it is crucial to understand the surroundings; the territory directly administered not only by the city, but its inhabitants themselves. *Emerita Augusta's ager publicus* has been broadly studied, not only by scholars nowadays, but by Roman *gromatici* as well. It constitutes the best case to understand the land distribution system applied by Rome throughout the Empire, as authors like Frontinus or Aggenus Urbicus, amongst others, described it thoroughly. The reason of such a large *territorium* has to be looked after the magnitude of the land within reach, rather than a form of compensation to the veterans (Fig. 7) (López Melero 1984; Saquete Chamizo 1997; Cordero Ruiz 2013). Although the existence of *praefecturae* in such a big area, when authors like Frontinus (Th., 9) referred that after three different *deductio* there were still land available, is still an unknown feature for researchers. Thus, it is the location of those *praefecturae* comprised in the *ager publicus* of *Emerita*, or in a separate administrative unit depending on the colony.



Fig. 7. Limits of *ager publicus emeritensis* southern river *Anas*, according to Ramírez Sádaba (2004: 111)

Although it has been an historiographic debate during the past decades (Cantó 1989; Ariño Gil 1993; Ariño Gil *et al.* 2004), Aggenus Urbicus (Th., 44) pointed out that the *pertica* crossed the river *Anas* (Fig. 8), despite of what Pliny (*NH*, IV, 1, 6, 22, 115) and Mela (*De Chor*, II, 87) had stated. This is proved by the *termini augustales*.



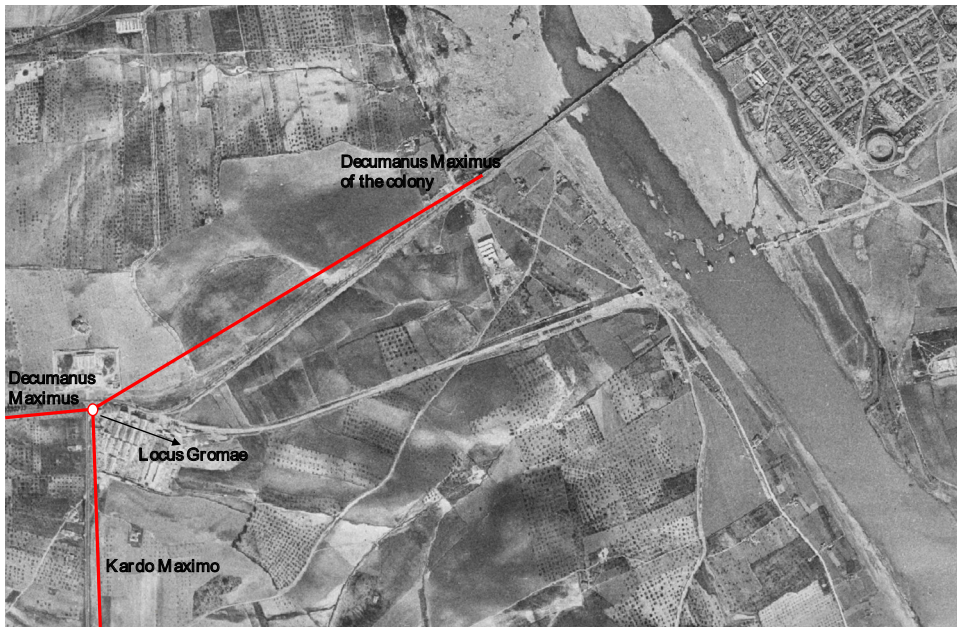


Fig. 8. Location of the *Locus Gromae*, after Gorges and Rodríguez Martín (2004).

Author: Carlos Cáceres-Puerto

The foundation of *Colonia Augusta Emerita*, according to the textual evidences, in 25BC (Dio, *Roman History*, LIV, 25, 5) is intrinsically related to the establishment of the Lusitanian province (Ariño Gil *et al.* 2004; Cordero Ruiz 2013), for this reason the limits of both territories are linked. Especially in the southern part. Without getting into much detail about *who* occupied this territory, it is important to establish the occupation of the area by the first settlers in order to determine the magnitude of the task of establishing new boundaries in an area with no previous major Roman settlements. The first inhabitants were responsible of determining the frontiers of both the colony and its *ager publicus*, and the province and its *territorium*. According to Le Roux (1982, 2006), the status of the colony was already set up by the end of the first century BC, as well as the borders of the city and the province.

The limits of *Augusta Emerita* are unclear in the northern façade, regarding whether it exists, or not, a *praefecturae* in surrounding *Turgallium*. The southern limits have been set by different researches, like Alonso Sánchez *et al.* (1989), Ariño Gil and Gurt i Esparraguera (1993) and Ariño Gil *et al.* (2004).

Hyginus Gromaticus' reference to the orientation of the grid allows us to unveil the limits of the centuriation. As stated beforehand, Ariño Gil and Gurt i Esparraguera (1994: 51–57) determined a change of pattern in the stonework of the road from *Emerita* to *Italica* (Fig. 9), in what appears to be the border mark

between Lusitania and *Baetica*. Some parts of this road follow the same orientation as the *decumanus maximus* of the colony (Gorges 1988; Cerrillo 1988; Ariño Gil and Gurt i Esparraguera 1994; Cordero Ruiz 2013).

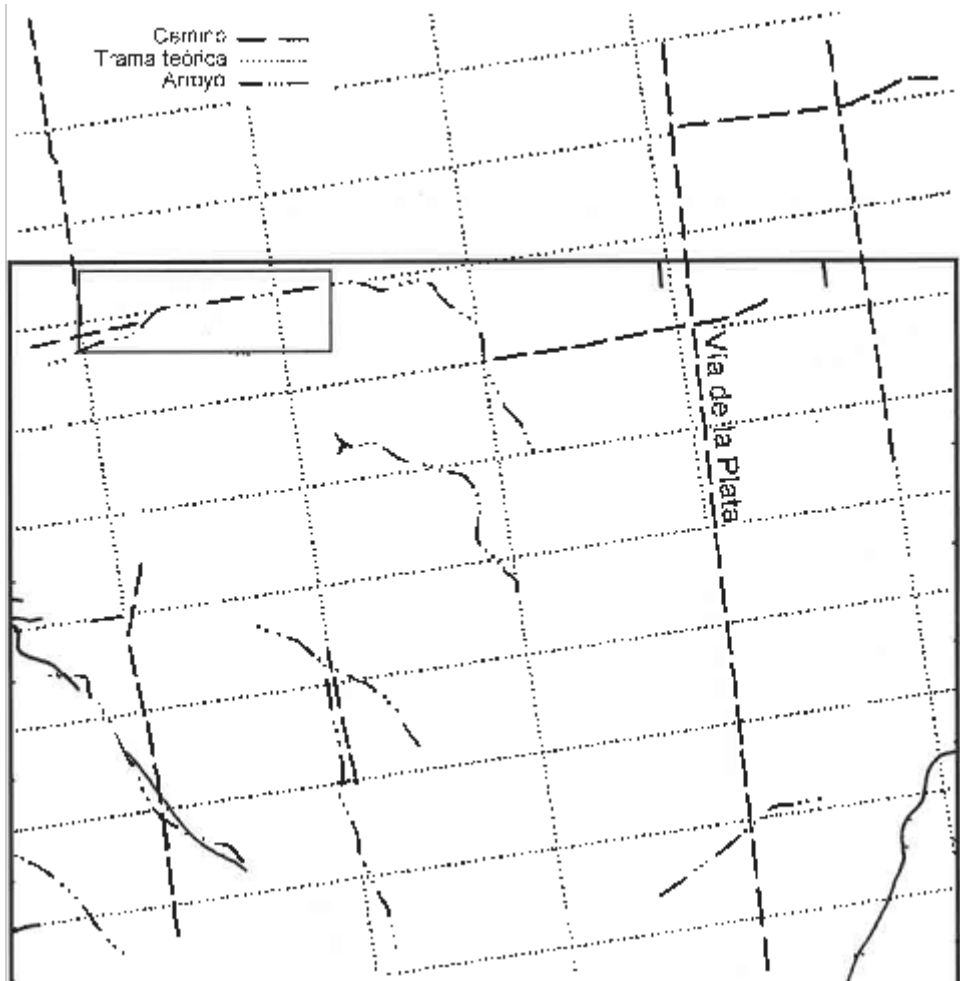


Fig. 9. *Iter ab emerita asturicam* in relation to centuriation next to modern-day Almendralejo (Badajoz), according to (Ariño Gil *et al.* 2004: 71)

Therefore, this is the southern edge of the *ager publicus emeritensis*. The border would follow an arch-line in the region of Tierra de Barros, among the Arroyo of St. Serván Sierra and the Guadajira river on the west, sierras of Calera, Feria, María Andrés and Los Santos on the southern side and the Matachel River on its eastern façade (Cordero Ruiz 2013). The river Zapatón is the westernmost frontier of the colony. From this river, the border would flow along until reaching the mouth of the river Gévora –with nowadays marks the border between Spain

and Portugal, near Badajoz (Spain) – until the Guadiana river. The Guadiana river would be the frontier, as it currently is with Spain-Portugal, the border line until the Guadiana meet the river Olivenza.

### Conclusion

The accounts of *Colonia Augusta Emerita* in classical sources prove the importance the Augustan colony enjoyed in ancient times, as well as a sufficient enough *territorium* to settle a vast population. The magnitude of the *pertica* and its allotments prove nearly impossible to inhabit on its entirety, which follows different theories regarding a bigger territory on an early stage of the colony in order to demonstrate its value as the capital of a newly established Roman province under Augustus' reign. This is corroborated by the existence of, at least, three *praefecturae*, increasing the *ager* of the colony seizing territory from other Roman settlements, like *Norba Caesarina* (Cáceres) or *Metellinum* (Medellín), although the size and location of some *praefecturae*, like *praefecturae Turgalliensis* needs to be reconsidered, as different archaeological evidence point out in a distinct direction. Nonetheless, this is a topic for further research.

### Bibliography

- Álvarez Martínez, J.M. (1988). *Algunas observaciones sobre el Territorium Emeritense*, [in:] *Hom-enaje a Samuel de los Santos*. Albacete. 185–192.
- Álvarez-Sanchís, J. (2003). *Los Vettones*. Madrid: Real Academia de la Historia.
- Arias Bonet, G. (1967). *Santa Eulalia de Mérida y la divisoria bético-lusitana*, [in:] G. Arias Bonet (ed.), *Repertorio de caminos de la Hispania romana*. Madrid. 313–319.
- Ariño Gil, E., Gurt i Esparraguera, J.M. (1993). *Catastros romanos en el entorno de Augusta Emerita. Fuentes literarias y documentación arqueológica*, [in:] J.G. Gorges and M. Salinas de Frías (eds.), *Les Campagnes de la Lusitanie Romaine. Occupation du sol et habitats*. CCV 47. Salamanca–Madrid. 45–67.
- Ariño Gil, E. et al. (1994a). “El estudio de los catastros rurales: una interpretación estratigráfica del paisaje”. *Zephyrus: revista de prehistoria y arqueología* 66 (167–168), 258–264.
- Ariño Gil, E., Gurt i Esparraguera, J.M. (1994b). *La articulación de los catastros rurales con las ciudades romanas en Hispania*, [in:] *Actas XIV Congreso Internacional de Arqueología Clásica* 2, 34–36.
- Ariño Gil, E. et al. (2004). *El pasado presente. Arqueología de los paisajes en la Hispania romana*. Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca.
- Bendala Galán, M., Abad Casal, L. (2008). *La villa en el marco conceptual e ideológico de la ciudad tardorromana*, [in:] C. Fernández Ochoa, V. García Entero and F. Gil Sendino (eds.), *Las villas tardorromanas en el occidente del Imperio: arquitectos y función*. Gijón. 17–30.
- Cantó, A.M. (1989). “*Colonia Iulia Augusta Emerita*: Consideraciones en torno a su fundación y territorio”. *Gerión. Revista de Historia Antigua* 7, 149–206.
- Cerrillo, E. (1988). “La aplicación de las teorías de lugar central al territorio romano de *Augusta Emerita*”. *Arqueología Espacial* 12, 197–204.

- Cordero Ruiz, T. (2013). *El territorio emeritense durante la antigüedad tardía (siglos IV–VIII). Génesis y evolución del mundo rural lusitano*. Mérida: Instituto de Arqueología de Mérida.
- Cordero Ruiz, T. (2018). *Mérida y su territorio entre el Imperio Romano y la conquista islámica*, [in:] J.C. López Díaz, J. Jiménez Ávila and F. Palma García (eds.), *Historia de Mérida*. Tomo I. *De los antecedentes de Augusta Emerita al fin del medievo*. Mérida. 445–488.
- De Nardis, M. (1994). *The writings of the Roman land surveyors: technical and legal aspects*. University College London.
- Dilke, O.A.W. (1971). *The Roman Land Surveyors: An Introduction to the Agrimensores*. Newton Abbot: David and Charles.
- Dio Cassius (1917). *Roman History*, Volume VI: Books 51–55. Translated by Earnest Cary, Herbert B. Foster. Loeb Classical Library 83. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- García Iglesias, I. (1972). “El Guadiana y los límites comunes de Bética y Lusitania”. *Hispania Antiqua* II, 165–177.
- Gargola, J.D. (2004). *The ritual of centuriation*, [in:] C.F. Konrad (ed.), *Augusto Augurio. Rerum Humanarum et Divinarum Commentationes in Honorem Jerzy Linderski*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag. 123–149.
- Gorges, J.G. (1982). *Centuriation et organisation du territoire: Notes préliminaires sur l'exemple de Mérida*, [in:] P.A. Février, P. Leveau (eds.), *Villes et Campagnes dans l'Empire Romain*. Aix-en-Provence. Université de Provence. 101–110.
- Gorges, J.G. (1983). *Implantation rurale et réseau routier en zone emeritaine: convergences et divergences*, [in:] *Les voies anciennes en Gaule et dans le Monde Romain Occidental*. Tours: Université de Tours. 413–424.
- Gorges, J.G. (1986). “Prospecciones arqueológicas autour d’Augusta Emerita. Soixante-dix sites ruraux en quête de signification”, *REA* 88, 215–236.
- Gorges, J.G., Rodríguez Martín, F.G. (2005). *Los territorios antiguos de Mérida. Un estudio del territorium emeritense y de sus áreas de influencia*, [in:] T. Nogales Basarrate (ed.), *Augusta Emerita. Territorios, Espacios, Imágenes y Gentes en Lusitania Romana. Monografías Emeritenses* 8. Mérida. 93–128.
- Hinrichs, F.T. (1974). *Die Geschichte der gromatischen Institutionen*. Wiesbaden.
- Keay, S. (2003). “Recent archaeological work in Roman Iberia (1990–2002)”. *The Journal of Roman Studies* 93, 146–211.
- Le Roux, P. (1982). *L’armée romaine et l’organisation des provinces ibériques d’Auguste à l’invasión de 409*. París: De Boccard.
- Le Roux, P. (2006). *Romanos de España: ciudades y política en las provincias. Siglo II a.C.-siglo III d.C.* Barcelona.
- López Melero, R. (1984). *El territorio de Lusitania en sus aspectos jurídicos*, [in:] *II Jornadas de Metodología y Didáctica de la Historia (Historia Antigua)*. Cáceres: Universidad de Extremadura. 75–86.
- Martín Bravo, A.M. (1999). *Los orígenes de la Lusitania. El I milenio a.C. en la alta Extremadura*. Madrid: Real Academia de la Historia.
- Morris, J. (2016). *Shaping the Empire. Agrimensores, Emperors and the Creation of the Roman Provincial Identities*, Vol. I. Leicester: School of Archaeology and Ancient History. University of Leicester.
- Pliny (1942). *Natural History*, Volume II: Books 3–7. Translated by H. Rackham. Loeb Classical Library 352. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Pomponius Mela (1998). *De Chorographia*, Book II, [in:] Frank E. Romer. *Pomponius Mela’s Description of the World*. University of Michigan Press.
- Prudentius (1953). *Against Symmachus 2. Crowns of Martyrdom. Scenes From History. Epilogue*. Translated by H.J. Thomson. Loeb Classical Library 398. Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Ramírez Sádaba, J.L. (2004). *Las comunicaciones en el "territorium" emeritense*, [in:] J.G. Gorges, E. Cerrillo Martín de Cáceres, T. Nogales Basarrate (eds.), *V Mesa redonda internacional sobre Lusitania romana: las comunicaciones*. Cáceres: Universidad de Extremadura. 109–116.
- Rodríguez Bordallo, R., Ríos Graña, A.M. (1976). *Contributa Iulia Ugultuniacum*. In: *Actas V Congreso de Estudios Extremeños*. Badajoz. 145–163.
- Rykwert, J. (2002). *La idea de ciudad*. Salamanca.
- Saquete Chamizo, J.C. (1997). *Las élites sociales de Augusta Emerita. Cuadernos Emeritenses* 13. Mérida: Museo Nacional de Arte Romano.
- Sillieres, P. (1982). "Centuriation et voie romaine au sud de Mérida: Contribution a la delimitation de la Betique et de la Lusitanie". *Mélanges de la Casa de Velázquez* XVIII, 437–448.
- Tacitus (1925). *Histories*, Books 1–3. Translated by Clifford H. Moore. Loeb Classical Library 111. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Tarpin, M. (2002). *Vici et Pagi dans l'Occident Romain*. Roma.
- Thulin, K. (1913). *Corpus Agrimensorum Romanorum*. Leipzig.





**Barbara HARTLEB-KROPIDŁO**

Uniwersytet Wrocławski

**RECENZJA KSIĄŻKI ELŻBIETY STAREK  
I GRZEGORZA KOTŁOWSKIEGO:  
*ŁACIŃSKIE INSKRYPCJE W KOŚCIOŁACH WARMII.  
KATEDRA WE FROMBORKU, BERNARDINUM,  
PELPLIN 2017, 406 S.***

BOOK REVIEW: ELŻBIETA STAREK, GRZEGORZ KOTŁOWSKI,  
*ŁACIŃSKIE INSKRYPCJE W KOŚCIOŁACH WARMII. KATEDRA WE FROMBORKU,  
BERNARDINUM, PELPLIN 2017, PP. 406*

The recent book by Elżbieta Starek and Grzegorz Kotłowski concerns Latin inscriptions collected in Archcathedral Basilica in Frombork. The Authors present Polish translations of all inscriptions accompanied by the extensive commentary and provide the ample information on historical background.

**Keywords:** Latin inscriptions, Archcathedral Basilica in Frombork.

Książka Elżbiety Starek i Grzegorza Kotłowskiego, *Łacińskie inskrypcje w kościołach Warmii. Katedra we Fromborku*, opublikowana przez Wydawnictwo „Bernardinum”, jest już trzecim opracowaniem przygotowanym przez tych Autorów, poświęconym łacińskim inskrypcjom znajdującym się w kościołach. Dwa poprzednie zbiory, *Łacińskie inskrypcje w kościołach Gdańska. Bazylika Mariacka*, z 2013 roku, oraz *Łacińskie inskrypcje w kościołach Gdańska. Śródmieście*, z roku 2015, które ukazały się także w pelplińskim wydawnictwie, są przewodnikami po kościołach Gdańska o charakterze albumów, zawierającymi fotografie inskrypcji, transkrypcję tekstów oraz ich przekład, a także biografie upamiętnionych w nich osób.

Wydana przez tych samych autorów w 2017 roku książka poświęcona jest inskrypcjom znajdującym się w katedrze we Fromborku. W tym malowniczo położonym nad Zalewem Wiślanym mieście pod koniec XIII wieku wybudowano

drewnianą katedrę pod wezwaniem Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny, stąd jego nazwy: łacińska: *Castrum Dominae Nostrae*, niemiecka: *Frauenburg* oraz grecka: *Gynopolis*, użyta przez Mikołaja Kopernika w dziele *O obrotach* 4, 7 (tłum. S. Oświecimski). Na dawnych mapach spotykamy jeszcze inną nazwę miasta: *Varmia*<sup>1</sup>.

Dzisiejsza bryła kościoła, pochodząca z lat 1329–1388, była kilkakrotnie poddawana rozbudowie. Frombork, który był siedzibą biskupów warmińskich, między innymi Jana Dantyszka, Marcina Kromera i Ignacego Krasickiego, jest przede wszystkim kojarzony z postacią wielkiego astronoma i uczonego, kanonika Mikołaja Kopernika. Miasto to było także miejscem życia i działalności innych wybitnych osobistości, między innymi urzędników królewskich, dyplomatów, poetów i pisarzy, a także artystów. Wielu z nich znalazło miejsce wiecznego spoczynku w pochodzącej z XIV wieku Katedrze. Upamiętniają ich inskrypcje umieszczone na płytach nagrobnych i epitafia oraz napisy na ołtarzach. Zabytki te powstawały od końca XIV do początku XX wieku, a ich liczba sięga stu. Obfitość oraz różnorodność tych napisów pozwala nam, jak zaznaczają w przedmowie Autorzy, poznać dokonania wielu wybitnych mieszkańców Fromborka, których działalność wywarła istotny wpływ na losy regionu oraz państwa polskiego. Elżbieta Starek i Grzegorz Kotłowski, pracownicy Katedry Filologii Klasycznej Uniwersytetu Gdańskiego, oboje od dawna specjalizujący się w odczytywaniu oraz tłumaczeniu inskrypcji, dołożyli starań, aby dzięki prezentowanej publikacji, treść tych łacińskich napisów była czytelna i zrozumiała dla wszystkich osób odwiedzających fromborską katedrę.

Po krótkiej odezwie do czytelnika, w której Autorzy wyjaśniają cel powstania książki (s. 5–6), oraz po *Wprowadzeniu* dotyczącym dziejów katedry (s. 7–8), znajduje się schemat katedry z zaznaczonymi obiektami (s. 9, także na wewnętrznej stronie okładki), które zostały opisane w niniejszym opracowaniu. Ich spis, liczący 95 pozycji, zamieszczono na kolejnych stronach książki (s. 10–12). Drugi schemat ukazuje lokalizację ołtarzy bocznych, sporządzono także zestawienie z uwzględnieniem ich dawniejszych nazw (s. 13–14). Ołtarze boczne można obejrzeć na fotografiach zamieszczonych na kolejnych trzech stronach (s. 15–17). Piękna zdjęć nie zakłóca nawet fakt, że nieco została zaburzona ich kolejność, zapewne z powodu omyłki redakcyjnej.

Zasadnicza część książki obejmuje s. 19–380, na których znajduje się prezentacja oraz omówienie inskrypcji sporządzone według ustalonego planu: fotografia i opis miejsca, w którym znajduje się dany obiekt, informacje o upamiętnionej w nim postaci, fotografia inskrypcji, przeważnie pozwalająca na odczytanie napisu, transkrypcja oraz tłumaczenie napisu sporządzone przez Elżbietę Starek i Grzegorza Kotłowskiego. Profesjonalne fotografie autorstwa Lucyny Lewan-

---

<sup>1</sup> Na przykład na mapie z 1562 roku. Dostępna: [commons.wikimedia.org/wiki/File:Frombork\\_Braniewo\\_1562.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Frombork_Braniewo_1562.jpg). Autor: Popik [data dostępu: 2.03.2018].

dowskiej, które są także niekwestionowaną ozdobą publikacji, pozwalają zwiedzić „na odległość” dużą część fromborskiej katedry. Ukazują one zarówno lokalizację opisywanego obiektu, jak i piękno wnętrza świątyni.

Autorzy szczegółowo przedstawiają życie upamiętnionych osobistości, ich związków z innymi wybitnymi postaciami życia literackiego, politycznego, naukowego, kulturalnego i religijnego, szeroko kreśląc przy tym tło historyczne epoki. Niejednokrotnie opis ten uzupełniony jest obszernymi przypisami, które zawierają istotne, dodatkowe informacje.

Magister Elżbieta Starek oraz doktor Grzegorz Kotłowski prezentują, poza wspomnianym wizerunkiem inskrypcji, także ich transkrypcję stosując się do ustalonych dla swoich publikacji zasad, m.in. rekonstruuąc miejsca uszkodzone bądź nieczytelne, czy też rozwijając zawarte w nich skróty, które nawet osobom znającym język łaciński niejednokrotnie sprawiają kłopoty. Autorzy konsekwentnie posługują się przy tym zasadami sformułowanymi już we wcześniejszych publikacjach<sup>2</sup>, co sprawia, że prezentowany tekst jest czytelny i dostępny również dla osób niemających doświadczenia epigraficznego. Przy transkrybowaniu tekstu Autorzy wykorzystują różne rodzaje czcionek, aby odwzorować krój liter oryginału. Jedna z nich nawiązuje do pisma gotyckiego, w którym sporządzono ponad dwadzieścia inskrypcji, pochodzących przeważnie z XV wieku, ale są wśród nich także trzy czternastowieczne (nr 11, 27, 54), dwie szesnastowieczne (nr 59, 94) oraz napis na tablicy pamiątkowej biskupa Andrzeja Thiela wykonanej w XX wieku (nr 9 w kaplicy Szembekowej). Pozostałe inskrypcje zostały odwzorowane kapitalikami lub wersalikami, tak, aby oddać proporcje w rozmiarach liter oryginału. Autorzy odwzorowali także formę napisów, pomijając przypadki, gdy było to trudne do wykonania, na przykład przy inskrypcjach umieszczonych na obrzeżach płyt nagrobnych.

Niektóre z napisów zostały wyryte na płytach ozdobionych elementami o nie zawsze oczywistym i zrozumiałym znaczeniu. W tych kilku przypadkach przydałyby się krótkie choćby objaśnienia, dzięki którym opis zabytku byłby kompletny i bardziej wymowny. Przykładem może być płyta nagrobna kanonika Jana z Essen (s. 181) czy płyta nagrobna biskupa Szymona Rudnickiego (s. 197), szczególnie bogata w ornamenty, które z pewnością niosą dodatkowe treści. Trzeba tu jednak zaznaczyć, że są to kompetencje historyka sztuki, nie filologa klasycznego.

Należy podkreślić, że tłumaczenia inskrypcji wykonane przez Autorów z najwyższą starannością, są dokładne oraz wierne oryginałowi i zgodne z wymogami języka polskiego.

Wśród wielu inskrypcji zamieszczonych we wnętrzu katedry szczególną uwagę i zainteresowanie wzbudzają obiekty związane z Mikołajem Kopernikiem. Na s. 157–158 znajdujemy fotografię oraz tłumaczenie epitafium poświęconego wybitnemu astronomowi. Zostało ono ufundowane w XVIII wieku przez kapitułę

---

<sup>2</sup> Wspomniane już opracowania inskrypcji Bazyliki Mariackiej w Gdańsku oraz kościołów Śródmieścia Gdańska.

fromborską w miejsce zaginionego oryginału, którego autorem i fundatorem był biskup Marcin Kromer. Prezentacja epitafium poprzedzona jest szczegółowym przedstawieniem życia uczonego.

W miejscu spoczynku Mikołaja Kopernika, co potwierdzają przeprowadzone niedawno badania genetyczne, znajduje się współczesna tablica nagrobna, ufundowana przez ks. Infulata doktora Jana Górnego, który, jak dowiadujemy się z książki (s. 249–250), opiekuje się tym samym ołtarzem, którym dawniej opiekował się światowej sławy astronom.

Większość inskrypcji poświęcona jest kanonikom warmińskim oraz innym osobom stanu duchownego, którzy pełnili także funkcje publiczne. Przykładem może być płyta nagrobna biskupa warmińskiego i sambijskiego, Jana Stanisława Zbąskiego, który piastował urząd sekretarza króla Jana Kazimierza oraz Jana III Sobieskiego i był jego elektorem. Sprawował także mecenat nad malarzem warmińskim okresu baroku, Piotrem Kolbergiem (s. 185–189).

Warto także wspomnieć o innym biskupie warmińskim, Szymonie Rudnickim (s. 192–199), który pełnił funkcję sekretarza króla Stefana Batorego oraz króla Zygmunta III Wazy, otrzymując później godność sekretarza wielkiego koronnego. Wsławił się także aktywnością w zakresie szkolnictwa jako fundator stypendiów dla młodzieży, a także mecenas muzyków, uczonych i pisarzy.

Na uwagę zasługuje także epitafium kanonika i kantora warmińskiego, Joachima Pastoriusa von Hirtenberg (s. 230–237), który jest autorem dzieła zatytułowanego *Florus Polonicus seu Polonicae Historiae epitome nova* (Lugduni Batavorum 1641), obejmującego historię Polski od czasów najdawniejszych do śmierci Zygmunta Augusta. Jeszcze w XVIII wieku opracowanie to Stanisław Konarski zalecał młodzieży uczącej się w szkołach pijarskich. Pastorius przebywał na dworze Władysława IV, później został przez króla Jana Kazimierza wyznaczony na sekretarza i historiografa królewskiego, a także nadwornego lekarza. Sławę przyniosły mu także liczne pisma z zakresu pedagogiki, etyki i religii, rozległa korespondencja oraz mowy i panegiryki.

Warto odnotować umieszczone w katedrze epitafium biskupa warmińskiego i sambijskiego Krzysztofa Andrzeja Jana Szembeka (s. 288–294), który oprócz godności kościelnych pełnił także funkcję pisarza w kancelarii króla Augusta II, a później sekretarza wielkiego koronnego. Znany jest z tego, że w 1717 roku na polecenie papieża Klemensa XI dokonał koronacji obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej koronami papieskimi.

Warto zatrzymać się przy płycie nagrobnej Heleny Koss, która jako jedna z niewielu kobiet, co więcej osób świeckich, spoczęła w warmińskiej katedrze (s. 41–43). Matka sekretarza królewskiego i kanonika warmińskiego, Mikołaja Kossa, z inicjatywy syna upamiętniona także została w epitafium, pisany tradycyjnie w dystychu elegijnym, wysławiającym jej cnoty.

Należy także wspomnieć o błogosławionej Dorocie z Mątówów Wielkich (1347–1394), którą przedstawia umieszczony w katedrze dziewiętnastowieczny ob-

raz autorstwa Jana Bochenka, ufundowany przez dziewiętnastowiecznego biskupa warmińskiego, Andrzeja Thiela (s. 175–178). Upamiętnia on uroczystości obchodów 500-lecia śmierci tej stygmatyczki związanej z katedrą św. Jana Chrzciciela w Kwidzynie, które zorganizowano w katedrze fromborskiej. Uznanie, jakim Dorothea cieszyła się za życia oraz kult, którym otaczano ją po śmierci doprowadziły już na początku XV wieku do otwarcia procesu kanonizacyjnego, zakończonego z wielu powodów dopiero w 1976 roku, kiedy papież Paweł VI ogłosił ją błogosławioną.

Na szczególną uwagę zasługują najdawniejsze inskrypcje znajdujące się w katedrze, które dokumentują jej dzieje. Przykładem jest tabliczka, upamiętniająca poświęcenie chóru w 1342 roku (s. 207), umieszczona w prezbiterium kościoła, które było pierwszym etapem budowy nowej, murowanej świątyni.

Bogaty materiał epigraficzny znajduje się także w dwóch kaplicach, w Kaplicy Świętego Jerzego oraz w Kaplicy Zbawiciela. Pierwsza z nich, wzniesiona pod koniec XV wieku, mieści między innymi balkon siedemnastowiecznej drewnianej ambony, epitafium Stefana Sadorskiego, sekretarza króla Zygmunta III Wazy oraz płyty nagrobne czterech duchownych. Przy jednej z nich, płycie Jerzego Kazimierza Wolfa von Lüdinghausen, znajduje się marmurowa chrzcielnica jego fundacji.

Do drugiej, barokowej kaplicy Zbawiciela prowadzi wejście ozdobione malowidłem w stylu iluzjonistycznym, jednak uwagę zwiedzających przykuwa ozdobna osiemnastowieczna krata, na której umieszczono herb oraz inicjały fundatora kaplicy Krzysztofa Andrzeja Jana Szembeka, nazywanej od jego nazwiska Szembekową. Wokół drewnianego ołtarza Zbawiciela umieszczono relikwie szesnastu świętych, przedstawionych na malowanych medalionach, między innymi Wacława, Błażeja, Hilarego z Poitiers, Jana Nepomucena czy Karola Boromeusza. Ozdobione barokowymi malowidłami wnętrze kaplicy mieści w sobie także dwie tablice upamiętniające pochowanych tam biskupów z przełomu XIX i XX wieku, Andrzeja Thiela, który wstawił się niechęcią do obecności języka polskiego w edukacji i religii oraz Augustyna Bludaua, podzielającego poglądy swojego poprzednika, ale także wybitnego teologa i działacza charytatywnego.

Wymienione wyżej przykłady to tylko niewielka część inskrypcji umieszczonych we fromborskiej katedrze, które Autorzy prezentują w swojej rzetelnie i starannie przygotowanej publikacji. Trzeba zwrócić uwagę na fakt, że wydanie takiego opracowania wymaga od autora umiejętności zarówno z zakresu epigrafiki, obejmujących umiejętność poprawnego odczytania tekstu, a niekiedy jego właściwego uzupełnienia lub poprawienia i umiejętnego rozwinięcia skrótów. Równie ważna jest znajomość języka łacińskiego na poziomie umożliwiającym zrozumienie treści inskrypcji oraz ekwiwalentne oddanie jej w polskim tłumaczeniu. Należy podkreślić, że jest to możliwe tylko przy gruntownej znajomości postaci upamiętnionych w inskrypcjach, ale także innych osób w nich wymienionych, oraz kontekstu historycznego, politycznego i społecznego. Z wyznaczonego sobie zadania Autorzy wywiązali się znakomicie, tworząc nie tylko rejestr inskrypcji z katedry fromborskiej wraz z przekładem, ale także dając współczesnemu czy-

telnikowi obszerne opracowanie różnych aspektów związanych z działalnością wybitnych mieszkańców Fromborka, którzy niejednokrotnie pełnili ważne funkcje państwowe, zasłużyli się dla nauki, kultury itp.

Książkę kończą obszerna bibliografia (s. 381–387) oraz *Indeksy* biskupów warmińskich, kanoników fromborskich i wikariuszy katedralnych, wymienionych w publikacji z datami życia (s. 388–398) i miejscowości, z którymi byli związani (s. 399–400). Na dwóch stronach Autorzy zamieszczają także rozwinięcie najczęściej stosowanych skrótów (s. 401–402).

Warto wspomnieć o tym, że Starek i Kotłowski nierzadko uzupełniają teksty oryginalne, które wymagają tego ze względu na sposób realizowania zapisu, bądź stan ich zachowania. Przykładem uzupełnienia zatartego napisu jest inskrypcja na płycie nagrobnej kanonika warmińskiego z końca XVI wieku, Baltazara Niemcza (s. 53–54), uwidocziona na fotografii, a uzyskany efekt jest potwierdzeniem znakomitego przygotowania Autorów do takich wyzwań. Niejednokrotnie poprawiają oni występujące w nich niefortunne zapisy, np. s. 136: *anteiquae* zam. *antiquae*, s. 161: *Varmiamquae* zam. *Varmiamque*, czy *quietem* zam. *quietam*.

Starek i Kotłowski zwracają także uwagę na formy nieklasyczne wskazując na ich klasyczne odpowiedniki np. s. 43: *solatium* zamiast *solacium*, czy s. 137: *monimentum* zam. *monumentum*.

Bywa, że w transkrypcji napisów zdarzają się omyłki, tzw. literówki, np. s. 206: *quescit* zam. *quiescit* (fotografia s. 205), czy *nobiiltatem* zam. *nobilitatem* (s. 350, fotografia s. 349).

Zdarzają się niekiedy drobne przejęzyczenia, np. s. 76: „nigdy nieprzekupnego”, s. 141: „z którym dzielił się z rodziną”, s. 231: „nie unikając również od katolików”, czy na s. 232: „za sprawą swej niestrudzonej pracy pedagogicznej (...) osobą elbląskiego lekarza zainteresowały się władze miasta Gdańska (...)”.

Omyłki te są drobne i nieliczne, w najmniejszym stopniu nie wpływają one ani na rozumienie tekstu, ani w żaden sposób nie obniżają wartości tej rzetelnie opracowanej książki.

Uważam, że dla wielu czytelników przydatne byłoby objaśnienie kilku fachowych terminów występujących w tekście, zarówno z zakresu architektury czy historii sztuki, takich jak *predella* (s. 65), *retabulum* (s. 113, 221) *tondo herbowe* (s. 337), jak i związanych z tematyką sakralną, na przykład fundacja mszalna (s. 354) czy beneficjum mszalne (s. 160). Sądzę także, że cenną pomocą byłoby umieszczenie we wstępie krótkiej choćby informacji o zasadach sprawowania liturgii przy ołtarzy kanonickich oraz wynikających z tego przywilejach i obowiązkach.

Autorzy niniejszej publikacji, podobnie jak i w poprzednich książkach, zaprezentowali swoje wysokie kwalifikacje w odczytywaniu i tłumaczeniu inskrypcji łacińskich. Książka gdańskich filologów klasycznych pozwala wszystkim zwiedzającym i czytelnikom na poznanie bogatego materiału inskrypcyjnego zachowanego w katedrze we Fromborku bez względu na ich stopień znajomości języka łacińskiego.



## ENGLISH ABSTRACTS

Orazio Antonio Bologna

### *DE MAGIS* AND POPULAR CULTURE

The brief, but interesting, work by Apuleius constitutes a fixed point both to delineate the biography of the famous African rhetorician, a native of Madaura, and to trace a picture of the social and cultural, economic and political life in the Roman Empire in the second century AD, especially in that rich southern Mediterranean area. In this short essay the close relationship between culture and magic is highlighted. In culturally backward populations, the educated person is often referred to as a magician, a name which, with its semantic nuances, continues to be used today, especially in some villages of southern Italy. So magician, both in singular and plural, means both the educated person and those who are able to spell or predict the future.

Carlos Cáceres-Puerto

### URBANISING THE COUNTRYSIDE: *TERRITORIUM EMERITENSIS* IN PERSPECTIVE

*Urbs* and *ager* were intrinsically related within the Roman world. Therefore, it is impossible to comprehend one without the other. The *civitas* and *ager* formed a common universe, with the roads acting as the arteries of the *territorium*. Combining ancient sources and the archaeological record I intend to understand the surroundings of *Colonia Augusta Emerita* and the *ager publicus* managed by the Lusitanian colony; as well as the limits of the province of Lusitania and the southern border of *Emerita*.

Anna Głodowska

THE FUNCTION AND IMPORTANCE OF THE PROLOGUE  
IN THE PLATO'S *PROTAGORAS*

Plato's *Protagoras* belongs to the most read and analysed works of the philosopher. Interest is aroused not only by the content of the work, but also by its form: diligent composition, elaborate descriptions of characters and dramatic nature of separate scenes, although the work belongs to the group of narrative dialogues. The aim of this article is to analyse the prologue of *Protagoras*, which consists of five scenes (309a–316a), to answer the question what function they have and how important role they play in this dialogue.

Anna Głodowska

ARISTOTLE'S *SYMPOSIUM* – ANALYSIS OF SELECTED  
TESTIMONIES AND FRAGMENTS OF STAGYRITE'S DIALOGUE

Among the works of Aristotle there are also dialogues, a literary genre, represented in ancient Greek literature above all by Plato. Although Aristotelian dialogues were not preserved to our times, on the basis of mentions found in the works of other ancient authors, an image of form and content of Aristotle's dialogues may be drawn. The article aims to analyse selected testimonies and fragments concerning Aristotle's *Symposium*, and to discuss motives and topics which appear in the dialogue of Plato's pupil.

Marzena Gonera

THE TOPOS OF EXAGGAERATED MODESTY IN SELECTED PARLIAMENTARY  
SPEECHES OF ADAM KAZIMIERZ CZARTORYSKI

The main aim of the article is to present ways of expressing one of the most important means of reasoning – namely, the topos of exaggerated modesty – in selected parliamentary speeches by Adam Kazimierz Czartoryski. The considerations are focused on indicating its sources, definitions, functions and variants. The most important method used to explore the topic will be rhetorical analysis. In addition, the author indicates the relationship between the topos of exaggerated modesty and language etiquette.

---

Adriana Grzelak-Krzymianowska

SUGGESTIVENESS OF THE ETHICAL MESSAGE OF PROLOGUES  
IN THE POEM OF LUCRETIUS

Lucretius, considered to be the continuator of Epicurus, is the author of the poem *De rerum natura*. Essentially, this title suggests that it is a work that addresses the problems of ancient physics, in this case the materialistic concept of reality. Of course, this is true, but besides the physical doctrine, the poem also contains numerous sections on ethics and morality. Although no part of *De rerum natura* is a constant ethical argument, the whole text is permeated with information that serves precisely this purpose. The aim of this article is to show how the poet uses in his prologues for subsequent books of the poem the structure, content and various stylistic and rhetorical elements to convince the reader of the rightness and values of the explicitly and implicitly demonstrated ethical views he proclaims.

Idaliana Kaczor

PARENTALIA, LEMURIA, LARENTALIA, COMPITALIA,  
MUNDUS PATET – CEREMONIES IN HONOUR OF THE DEAD  
IN THE ROMAN SYSTEM OF BELIEFS

The ceremonies in honour of the dead – Parentalia, Lemuria, Larentalia, Compitalia, mundus patet – corresponded with the spiritual needs of the Romans. The purpose of the religious event recorded in the fasti usually resulted from its placing at a specific moment of the religious year, which was of great significance to the sacral community. A religious intuition in the Romans gave ground to the combination of official ceremonies in the honour of ancestors with important agricultural dates i.e. defined periods for the evaluation of time and space, which, often, accepted the form of apotropaic festivities with magical rituals. Often, the ceremonies of the turn of the year guaranteed human and animal fecundity as well as vegetative fertility.

Barbara Hartleb-Kropidło

BOOK REVIEW: ELŻBIETA STAREK, GRZEGORZ KOTŁOWSKI,  
*ŁACIŃSKIE INSKRYPCJE W KOŚCIÓŁACH WARMII.*  
*KATEDRA WE FROMBORKU, BERNARDINUM, PELPLIN 2017, PP. 406*

The recent book by Elżbieta Starek and Grzegorz Kotłowski concerns Latin inscriptions collected in Archcathedral Basilica in Frombork. The Authors present Polish translations of all inscriptions accompanied by the extensive commentary and provide the ample information on their historical background.

Robert K. Zawadzki

GEOGRAPHY AND POETRY. WAWRZYNIEC KORWIN'S TAKE ON OVID

The article offers a survey of the reception of Ovid in the Wawrzyniec Korwin's astronomical dissertation *Cosmographia dans manuductionem in tabulas Ptolemaei* (ed. 1496) by applying literary perspectives of such Ovid's poems as *Metamorphoses*, *Fasti*, *Epistulae ex Ponto*, *Amores* and *Heroides*. The title Korwin's take on Ovid hints at the actual and real potential of his heritage that is both a fixed, poetic base shared by Korwin since his study at the Cracow Academy as well as a body of references constantly being reinterpreted in response to astronomical and geographical challenges of the work of the Polish writer. The reader is given an insight into the processes shaping Korwin's borrowings from Ovid and the importance of *Cosmographia* to the Polish Renaissance culture.

## BIOGRAMS OF AUTHORS

**prof. Orazio Antonio Bologna** (Università Pontifica Salesiana, Roma) – is a professor at the Università Pontifica Salesiana, Facoltà di Lettere Cristiane e Classiche, Pontificium Institutum Altioris Latinitatis, Roma. Research interests: Greek lyric poetry, especially Archilochus, rhetoric, ancient civilization of the East and its influence on the Greek archaic culture.

e-mail: uenusinus@gmail.com

**Carlos Cáceres-Puerto, MA** (University of Edinburgh) – is a History graduate (2014) and MA. in Cultural Heritage (2015) by the University of Salamanca. He is a Ph.D. Candidate in Archaeology at the University of Edinburgh, where he researches about the process of becoming Roman in Midwest Iberia in the Early Empire, with an emphasis on Emerita Augusta. He has participated in several archaeological projects in Spain, Italy, England and Georgia, as well as participated and organised various archaeological conferences in the UK. He is interested in the relation between heritage, history and archaeology. Since 2017, he is co-author of the history and archaeology podcast ARQTEMIS.

e-mail: s1581100@ed.ac.uk

**dr Anna Głodowska** (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu) – born in 1972 in Lodz (Poland). In 1996 she graduated in Classical Studies at the University of Lodz. Since 2002 she has been a lecturer at University of Nicolaus Copernicus in Torun, where she gained a doctorate in humanities in 2003. Her scientific interests are focused on ancient Greek literature, especially on Platonic dialogues and on the reception of ancient literature in medieval Italian literature. The result of these interests was the Ph.D. thesis “Dramatic Scenes in Platonic Dialogues (“Protagoras”, “Republic”, “Symposium”, “Phaedrus”)”, a series of articles published in scientific journals (“Collectanea Philologica”, “EOS”, “Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae”) and joint scientific monographs.

e-mail: annaglodowska@wp.pl

**dr Marzena Gonera** (Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy im. Jana Długosza w Częstochowie) – born in 1987 in Częstochowa, in 2011 graduated with a degree in Polish Philology at Jan Długosz University in Częstochowa with Master thesis on the romantic love in Sigmund Krasiński’s life. Interested in political culture and rhetoric in the 18<sup>th</sup> century. Obtained a doctor’s degree on the

basis of a dissertation on political activity of Adam Kazimierz Czartoryski. Moreover she is an author of the following articles: *The knowledge about Czartoryski's family in the 17<sup>th</sup> century*, *The everyday life of Member of Parliament in the era of Stanislaw August Poniatowski*, *Adam Kazimierz Czartoryski – marshal and orator of the Sejm 1764*; *Adam Kazimierz Czartoryski – the orator of the Great Sejm (in the years 1788–1789)*. Currently preparing the second Ph.D. at Jan Długosz University on ancient aspects in political speeches.

e-mail: agagoner5@interia.pl

**dr Adriana Grzelak-Krzymianowska** (Uniwersytet Łódzki) – is a researcher at the Department of Classical Philology at the University of Lodz. In 2002 graduated from the faculty of Classical Studies at the University of Lodz on the basis of thesis on Lucretian anthropology. In 2012 obtained her Ph.D. with her dissertation on Lucretian ethics. Author of articles in Polish, English, Latin and Italian. Organiser of the conference: *Rome and Iberia. Diversity of Relations from Antiquity to Modernity*. Scientific interests: Epicurean philosophy in Rome, travel and resorts of ancient Rome, Medical Latin.

e-mail: adriana.grzelak-krzymianowska@uni.lodz.pl

**dr Barbara Hartleb-Kropidło** (Uniwersytet Wrocławski) – is a lecturer in the Institute of Classical, Mediterranean and Oriental Studies, University of Wrocław. Her main areas of interests are archaic Roman poetry, especially drama, ancient religions and cults of Italy and Rome. Her current research is concerned with the Roman cult of Lares.

e-mail: barbara.hartleb-kropidlo@uwr.edu.pl

**dr hab. Idaliana Kaczor** (Uniwersytet Łódzki) – is an assistant professor at the Chair of Hellenistic and Religious Studies in the Department of Classical Philology University of Lodz. In 2008, the President of the University of Lodz nominated her mentor of the Student's Research Group of Ancient Translations (KAT), launched in the same year. In 2014, she obtained her habilitation degree on the basis of her monograph *Deus. Ritus. Cultus. A Study on the Character of the Religion of Ancient Romans*.

e-mail: idalianakaczor@yahoo.pl

**prof. dr hab. Robert K. Zawadzki** (Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy im. Jana Długosza w Częstochowie) – is a professor of Polish literature in the Institute of Polish Literature at the Jan Długosz University in Częstochowa. He teaches courses in general European literature and in Polish literature, including the Neo-Latin literature.

e-mail: robertkzawadzki@wp.pl



## RECENZENCI WSPÓŁPRACUJĄCY (REVIEWERS)

Antoni Bobrowski – Uniwersytet Jagielloński  
Orazio Antonio Bologna – Università Pontificia Salesiana di Roma  
Burç İdem Dinçel – Trinity College Dublin  
Agnieszka Dziuba – Katolicki Uniwersytet Lubelski  
Anna Ferrari – Università degli Studi di Sassari  
Anna Głodowska – Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu  
Giovanni Gobber – Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano  
Magdalena Hasiuk-Świerzbńska – Instytut Sztuki PAN  
Krystyna Krawiec-Złotkowska – Akademia Pedagogiczna w Słupsku  
Sylwia Krukowska – niezależny naukowiec  
Anna Marchewka – Uniwersytet Gdański  
Patrycja Matusiak – Uniwersytet Śląski w Katowicach  
Iwona Modrzewska-Pianetti – Uniwersytet Warszawski  
Marta Garcia Morcillo – University of Roehampton  
Domenico Mugnolo – Uniwersytet Aldo Moro w Bari  
Przemysław Nehring – Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu  
Patrizia Paradisi – Università degli Studi di Ferrara  
Gregor Pobežin – University of Primorska, Slovenia  
Raffaele Ruggiero – Uniwersytet Aldo Moro w Bari  
Anna Ryś – Uniwersytet Gdański  
Miran Sajovic – Università Pontificia Salesiana di Roma  
Roberto Spataro – Università Pontificia Salesiana di Roma  
Lucyna Stankiewicz – Uniwersytet Gdański  
Magdalena Stuligrosz – Uniwersytet Adama Mickiewicza  
Jerzy Styka – Uniwersytet Jagielloński  
Marian Szarmach – Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu  
Mikołaj Szymański – Uniwersytet Warszawski  
Hubert Wolanin – Uniwersytet Jagielloński  
Hanna Zalewska-Jura – Uniwersytet Łódzki  
Magdalena Zawadzka – Uniwersytet Warszawski



## SPIS TREŚCI

Anna GŁODOWSKA, Funkcja i znaczenie prologu w <i>Protagorasie</i> Platona ( <i>Prot.</i> 309A– 316A) . . . . .	5
Anna GŁODOWSKA, <i>Uczta</i> Arystotelesa – analiza wybranych świadectw i fragmentów dialogu Stagiryty . . . . .	33
Orazio Antonio BOLOGNA, <i>Il De magia e la cultura popolare</i> . . . . .	47
Idaliana KACZOR, Parentalia, Lemuria, Larentalia, Compitalia, Mundus Patet – ceremonie ku czci zmarłych w rzymskim systemie wierzeń. . . . .	63
Adriana GRZELAK-KRZYMIANOWSKA, Sugestywność etycznego prze- kazu prologów w poemacie Lukrecjusza. . . . .	85
Robert K. ZAWADZKI, Geografia i poezja. Owidiusz na warsztacie Waw- rzyńca Korwina (1465–1527) . . . . .	101
Marzena GONERA, Topika afektownej skromności w wybranych wystąpie- niach sejmowych Adama Kazimierza Czartoryskiego . . . . .	117
Carlos CÁCERES-PUERTO, Urbanising the Countryside: <i>Territorium Eme- ritensis</i> in Perspective . . . . .	135
Barbara HARTLEB-KROPIDŁO, Recenzja książki: Elżbieta Starek i Grze- gorz Kotłowski, <i>Lacińskie inskrypcje w kościołach Warmii. Katedra we Fromborku, Bernardinum, Pelplin 2017, ss. 406.</i> . . . . .	153
STRESZCZENIA ANGIELSKIE . . . . .	159
BIOGRAMY AUTORÓW . . . . .	163
RECENZENCI WSPÓŁPRACUJĄCY . . . . .	165
OŚWIADCZENIE AUTORA . . . . .	170



## CONTENTS

Anna GŁODOWSKA, The Function and Importance of the Prologue in the Plato's <i>Protagoras</i> . . . . .	5
Anna GŁODOWSKA, Aristotle's <i>Symposium</i> – Analysis of Selected Testimonies and Fragments of Stagyrte's Dialogue . . . . .	33
Orazio Antonio BOLOGNA, <i>De Magis</i> and Popular Culture . . . . .	47
Idaliana KACZOR, Parentalia, Lemuria, Larentalia, Compitalia, Mundus Patet – Ceremonies in Honour of the Dead in the Roman System of Beliefs . . . . .	63
Adriana GRZELAK-KRZYMIANOWSKA, Suggestiveness of the Ethical Message of Prologues in the Poem of Lucretius . . . . .	85
Robert K. ZAWADZKI, Geography and Poetry. Wawrzyniec Korwin's Take on Ovid . . . . .	101
Marzena GONERA, The Topos of Exaggerated Modesty in Selected Parliamentary Speeches of Adam Kazimierz Czartoryski . . . . .	117
Carlos CÁCERES-PUERTO, Urbanising the Countryside: <i>Territorium Emeritensis</i> in Perspective . . . . .	135
Barbara HARTLEB-KROPIDŁO, Book Review: Elżbieta Starek, Grzegorz Kotłowski, <i>Łacińskie inskrypcje w kościołach Warmii. Katedra we Fromborku</i> , Bernardinum, Pelplin 2017, pp. 406 . . . . .	153
ENGLISH ABSTRACTS . . . . .	159
BIOGRAMS OF AUTHORS . . . . .	163
REVIEWERS . . . . .	165
DECLARATION OF THE AUTHOR OF A TEXT . . . . .	170

COLLECTANEA PHILOLOGICA

Data, miejscowość.....

**Oświadczenie Autora/Autorów**

Zwracam/y się z uprzejmą prośbą o przyjęcie do recenzji i redakcji oraz publikację artykułu:

Autorstwa .....

Jednocześnie oświadczam/y, że:

- przedłożony artykuł nie został wydany w przeszłości drukiem i/lub w wersji elektronicznej w innym czasopiśmie,
- przedłożony artykuł nie został zgłoszony do publikacji w innym czasopiśmie,
- przedłożony artykuł nie znajduje się w recenzji w innej redakcji,
- przedłożony artykuł nie narusza patentów, praw autorskich i praw pokrewnych oraz innych zastrzeżonych praw osób trzecich,
- nie zachodzi konflikt interesów (rodzinnych, zawodowych: obecnych i wcześniejszych) w związku z publikacją przedłożonego artykułu,
- zostały ujawnione wszystkie źródła finansowania badań,
- wszyscy wymienieni niżej Autorzy zaakceptowali skierowanie artykułu do publikacji w przedłożonej formie:

Udział poszczególnych Autorów w przygotowaniu publikacji (określić zrealizowane zadania):

Imię i Nazwisko

Podpis

Imię i Nazwisko oraz dane kontaktowe  
Osoby odpowiedzialnej za wypełnienie Oświadczenia

.....