

COLLECTANEA
PHILOLOGICA



WYDAWNICTWO
UNIwersytetu
ŁÓDZKIEGO

CATHEDRA PHILOLOGIAE CLASSICAE UNIVERSITATIS LODZIENSIS

COLLECTANEA
PHILOLOGICA

XXIII

Edenda curaverunt
Jadwiga Czerwińska, Adriana Grzelak-Krzymianowska



WYDAWNICTWO
UNIwersytetu
ŁÓDZKIEGO
ŁÓDŹ 2020

Jadwiga Czerwińska – Uniwersytet Łódzki, Wydział Filologiczny, Instytut Romanistyki
90-236 Łódź, ul. Pomorska 171/173

KOLEGIUM REDAKCYJNE (EDITORIAL BOARD)

REDAKTOR NACZELNY
Prof. Jadwiga Czerwińska

ZASTĘPCY REDAKTORA NACZELNEGO
Prof. Joanna Sowa, Prof. Richard Buxton

SEKRETARZ REDAKCJI
Dr Adriana Grzelak-Krzymianowska

REDAKTORZY TEMATYCZNI
Prof. Joanna Sowa, Dr Katarzyna Chiżyńska

REDAKTOR JĘZYKOWY
Dr 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; collectanea@op.pl

© Copyright by Authors, Łódź 2020
© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2020

Publikacja bez opracowania redakcyjnego i korekty w Wydawnictwie UŁ

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
Wydanie I. W.10142.20.0.C

Ark. wyd. 10; ark. druk. 10,375

ISSN 1733-0319
e-ISSN 2353-0901

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

Paul S. COHEN

Independent Researcher

THE ETYMOLOGY OF LATIN *NIMBUS* (AND ITS IRANIAN COGNATES)¹

After a brief review of prior etymological attempts found in the literature, a complete, rule-governed etymology of Latin *nimbus* ‘rain cloud, sudden downpour, etc.’—including a precise explanation of the medial nasal—is propounded. It is based on the Indo-European reduplication process that produces nouns, as delineated by Cohen (2014; 2015; 2017), and on Latin sound laws given and exemplified by Weiss (2009).

Keywords: Latin *nimbus*, Iranian **nambV-*, reduplication, instrument

L'ÉTYMOLOGIE DU LATIN *NIMBUS* (ET SES COGNACS IRANIENS)

Après une récapitulation brève des essais étymologiques antécédents, qui sont trouvés dans la littérature, une étymologie de latin *nimbus* ‘nuage de pluie, forte averse soudaine, etc’ complète et d’accord avec règle – en comprenant une explication précise de la nasale médiale – est proposée. Elle est basée sur le processus indo-européen de reduplication qui génère les noms, comme décrit par Cohen (2014; 2015; 2017), et sur des lois phonologiques latines données et exemplifiées par Weiss (2009).

Mots-clés: Latin *nimbus*, Iranien **nambV-*, reduplication, instrument

Traditionally, Lat. *nimbus* ‘rain cloud, sudden downpour, etc.’ has usually been taken as being derived in some fashion from the Proto-Indo-European root **neb^h-* ‘cloud’. What has never been settled, however, is the source of the medial nasal of *nimbus*. Thus, e.g.,

– Pokorny (1959 [1994]: 315), at the beginning of the relevant entry (for *enebh-*), gives as variants “*nebh-*, *embh-*, *mbh-* (Kontaminationsform *nembh-*)”.

¹ I am grateful to Michael Weiss for several important suggestions that have improved this paper immeasurably.

In the subentry for *nembh-* (p. 316), he gives “lat. *nimbus* ‘Sturzregen, Platzregen; Sturmwolke, Regenwolke’”, as well as “pehl. *namb*, *nam*, npers. *nem* ‘feucht, Feuchtigkeit’, pehl. *nambītan* ‘befeuchten’”.

– Ernout & Meillet (1932 [1959]: 434), in their entry for *nebula*, write

Lat. *nimbus* doit se rattacher à ce groupe [i.e., IE cognates of *nebula*], mais la forme fait difficulté ; y a-t-il eu déformation sous l’influence de *imber* ?

– Watkins (2000: 57 s.v. *nebh-* ‘cloud’) derives Lat. *nimbus* ‘rain, cloud, aura’ from a PIE “[n]asalized form **ne-m-bh-*”.

– de Vaan (2008: 409), in his entry for *nimbus* ‘rain-cloud, shower’, gives PIE **néb^h-os* as the etymon, but then writes

Nimbus might be connected to *nebula* ‘cloud’ and *imber* ‘shower of rain’ < **n(e)bh-*. One might explain the *-m-* in *nimbus* by assuming that *nimbus* continues *neb^h-os-* but was reshaped under the influence of *imber*, which has a similar meaning to *nimbus*. This is possible, but gratuitous.

– Martirosyan (2010: 50 s.v. *amp* ‘cloud’²) writes

Lat. *nimbus* ‘cloud’ and Iran. **nam(b)-* ‘wet, moist’ (cf. Pahl. *nam(b)* ‘moist’ > Arm. *nam* ‘id.’ ... , as well as Sogd. *nmp* [namp/b] ‘dew’ ...) point to **nemb^h-* and may be regarded as a reduplicated formation **ne-nb^h-*, or **ne-n-b^h-* ... with a nasal-infix ..., or simply with a nasal-epenthesis.³

– Glare (2012: 1296 s.v.) gives “cogn. w. Pahlavi *namb*, NPers. *nem*; cf. *imber*, *nebula*”. (I note that, rather surprisingly, Mallory & Adams (1997) make no mention of Lat. *nimbus* or its Iranian cognates.)

The idea of etymologizing *nimbus* as a reduplication—i.e., the first of Martirosyan’s three noncommittal suggestions cited immediately above—first came to my attention in a Jan. 7, 2016 proposal by Simões Lopes in a query to the *Language Evolution* blog (langevo.blogspot.com) moderated by Piotr Gąsiorowski. Gąsiorowski, noting that “... **nambV-* ‘moisture, dampness...’ is common in the Iranian languages”, accepted it as a possibility on that date.

It turns out that Lat. *nimbus* can be straightforwardly generated as a reduplicated noun based on the nominal root **néb^h-* via the morphophonological process—which was originally (Cohen [2017: 130f]) termed “resultative” That process is emended slightly by Cohen (2014: 26; 2015: 65), and, importantly for

² Martirosyan (2010: 49ff) gives a long, detailed discussion of *amp* (and the variant *amb*), but never really selects any specific etymology out of the wide range of possibilities mentioned. Mallory & Adams (1997: 407 s.v. *RAIN*) list **ṇbh(ro/ri)-* ‘rain’ as etymon for this word, writing “Arm *amb* (< **ṇbh-?* ‘cloud’)”.

³ An anonymous reviewer notes correctly that Martirosyan’s diffident position here is unchanged from that of his doctoral dissertation (2008: 56).

the present paper, it is shown by Cohen (2014) that the process can generate instruments as well as resultatives (on this point, see, especially, the discussion on p. 38 of that paper). Semantically, it seems that a *nimbus* (i.e., a rain cloud) was conceptualized as an instrument for producing rain.

The relevant steps of the process are as follows:

1. Prepose a copy of the beginning of the full-grade of the root up through the vowel (and any immediately following laryngeal): **néb^h-* → **ne-néb^h-*.
2. Move the accent to the preposed syllable, thereby reducing the root syllable to zero-grade: **ne-néb^h-* → **né-nb^h-*.

Normal (pre-)Latin sound changes then yield *nimb-*:

3. (**-b^h-* > *-b-*; see Weiss [2009: 74]) **nenb^h-* > **nenb-*.
4. (**nP* > *mP*; see Weiss [2009: 173]) **nenb-* > **nemb-*.
5. (**e* > *i* / *_mb*; see Weiss [2009: 137]) **nemb-* > *nimb-*.

The philology appears to be unproblematical for such a derivation. Both de Vaan (*ibid.*) and Glare (*ibid.*) cite the poet and playwright, Marcus Pacuvius (220 BCE—ca. 130 BCE), for the earliest attestation of *nimbus*.⁴ As noted above, de Vaan glosses *nimbus* as ‘rain-cloud, shower’, though this is undoubtedly intended to serve for later uses as well. Glare explicitly associates the meaning ‘rain-cloud’ with the Pacuvius citation.

One final point: The existence of Iranian cognates is evidence that the reduplication under discussion was generated no more recently than the Late Proto-Indo-European stage.

Bibliography

- Cohen, P.S. (2014). “Some Hittite and Armenian reduplications and their (P)IE ramifications.” *Indo-European Linguistics* 2 (1). 24–41.
- Cohen, P.S. (2015). “A new etymology for PIE **mēms-* ‘meat, flesh’.” *Linguistica Brunensia* 63 (1). 57–70.
- Cohen, P.S. (2017). *Reduplicated nouns in IE*. In: Hansen B.S.S. et al. (eds.). *Etymology and the European Lexicon: Proceedings of the 14th Fachtagung der Indogermanischen Gesellschaft*, 17–22 September 2012, Copenhagen. Wiesbaden: Reichert Verlag. 119–134.
- Ernout, A., Meillet, A. (1932 [1959]). *Dictionnaire étymologique de la langue latine: Histoire des mots*. 4th edn. Paris: Librairie C. Klincksieck.
- Glare, P.G.W. (ed.) (2012). *The Oxford Latin dictionary*. 2nd edn. 2 vols. Oxford: Oxford University Press.
- Mallory, J.P., Adams, D.Q. (eds.) (1997). *Encyclopedia of Indo-European Culture*. Chicago & London: Fitzroy Dearborn Publishers.

⁴ However, as Michael Weiss (8 Feb. 2019 email) has apprised me, there exists a slightly earlier citation for the Latin root *nimb-*: In Act 1, Scene 2 of Plautus’s play *Poenulus* (believed to have been written between 195 BCE and 189 BCE), a girl is referred to by the denominal adjective *nimbata*. The exact meaning of the word in context is not completely certain; it may be ‘stormy’, or ‘like a (passing) rain cloud’ and thus ‘inconsequential *vel sim.*’

- Martirosyan, H.K. (2008). *Studies in Armenian Etymology with Special Emphasis on Dialects and Culture: Indo-European Heritage*. Leiden: Doctoral dissertation, Leiden University. Available at openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/handle/1887/12604/Thesis.pdf.
- Martirosyan, H.K. (2010). *Etymological Dictionary of the Armenian Inherited Lexicon*. Leiden & Boston: Brill.
- Pokorny, J. (1959 [1994]). *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*. 2 vols. Tübingen & Basel: Francke Verlag.
- Vaan de, M. (2008). *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*. Leiden & Boston: Brill.
- Watkins, C. (2000). *The American Heritage Dictionary of Indo-European Roots*. 2nd edn. Boston & New York: Houghton Mifflin Co.
- Weiss, M. (2009). *Outline of the Historical and Comparative Grammar of Latin*. Ann Arbor (MI) & New York: Beech Stave Press.

Paul S. Cohen – a retired IBM Research Staff Member and Program Manager of Computational Linguistics. Earlier, he had, *i. a.*, been an Asst. Editor on *The Random House Dictionary of the English Language* and then a Research Associate (equivalent to Asst. Prof.) at Brooklyn College of The City University of New York, developing instructional materials to help speakers of African-American Vernacular English improve their Standard English skills. He is now an independent researcher in Indo-European historical linguistics, English-language lexicography and philology, and American English dialectology.

e-mail: pausyl@aol.com

Magdalena STULIGROSZ

Uniwersytet Adama Mickiewicza

ΑΟΙΔΙΜΟΙ ΑΘΑΝΑΙ. POCHWAŁA ATEN W POEZJI PINDARA

ΑΟΙΔΙΜΟΙ ΑΘΑΝΑΙ. THE PRAISE OF ATHENS IN PINDAR'S POETRY

The prescriptions on how to eulogize the city, provided in 3rd century by Menander Rhetor in his treatise *On Epideictic*, reflect the encomiastic convention according to which Pindar composed his poetic *encomia urbis*. Among the *topoi* that the poet applies to praise Athens one can list the ancient origin of the city, including the identification of its founder, the practiced habits concerning the form of *politeia* as well as those concerning the professional skills and abilities of the inhabitants, their virtues and deeds in war and in peace.

In Pindar's victory odes, the praise of the city is always subordinated to the praise of an individual victor. Therefore, the poet praises the outstanding individuals, members of aristocratic families, whose values and achievements adorn their city, and who inherited their excellence from heroic ancestors, mythical founders of Athens. In dithyrambic poems, composed for Athenian festivals and performed by *kyklioi choroi* of men and boys representing the communities of *phylai*, polis-encomium is a form of self-praise, an expression of 5th century Athenian ideology, which makes citizens proud of their city's power. Consequently, Pindar focuses on praising Athens' military prowess and the dominant position which the city achieved in the Greek world, its institutions, its beauty and public buildings.

Keywords: Pindar, polis-encomium, Athens, epinicians, dithyramps

W literaturze starożytnej Grecji pochwały miast stanowiły najczęściej temat mów okolicznościowych o charakterze epideiktycznym, które służyły uświetnieniu uroczystości publicznych. Nie brakuje wśród nich pochwał pod adresem Aten, takich jak słynna pochwała demokracji ateńskiej w mowie pogrzebowej wygłoszonej przez Peryklesa w II księdze *Wojny peloponeskiej* czy *Mowa Panatenajska* Izokratesa. Pochwały miast zajmowały szczególne miejsce w twórczości przedstawicieli tzw. drugiej sofistyki, działających w II w. n.e., którzy uczynili je przedmiotem retorycznych ćwiczeń wstępnych – *progymnasmata*. Z tego okresu pochodzi *Pochwała Aten* Arystydesa, sławiąca wspaniałą przeszłość miasta. W późnoantycznych traktatach retorycznych sformułowano dokładne

wskazówki dotyczące zasad komponowania prozaicznego *encomium urbis*. W pochwalie miasta należało uwzględnić jego położenie (θέσις) i warunki pogodowe oraz płynące z tego przyjemności i korzyści, okoliczności założenia miasta i jego historię, scharakteryzować czyny, obyczaje i wygląd mieszkańców, opisać najważniejsze budowle publiczne oraz warunki naturalne miejsca, w którym miasto się znajduje (φύσις)¹. Menander Retor w pochodzącym z III w. n.e. traktacie *Περὶ ἐπιδεικτικῶν* wyróżnia w pochwalie miasta zarówno toposy charakterystyczne dla pochwały państwa, które odnoszą się do położenia geograficznego, jak i te, które są właściwe dla pochwały ludzi. Do tej drugiej kategorii należą trzy zasadnicze kategorie: pochodzenie (τὸ γένος), zwyczaje (τὰς ἐπιτηδεύσεις), które mogą odnosić się zarówno do ustroju politycznego miasta jak i do talentów, umiejętności i sposobu życia jego mieszkańców, oraz dokonania obywateli (τὰς πράξεις)² reprezentatywne dla czterech cnót kardynalnych ujętych w kanonie sformułowanym przez Platona³. Przedstawione tu zalecenia dotyczące konstruowania pochwały miasta w znacznej mierze odzwierciedlają pewne konwencje utrwalone w tradycji greckiej poezji lirycznej, właściwe dla gatunków o charakterze enkomiaścycznym⁴, co można zaobserwować na przykładzie pieśni Pindara⁵.

Poetyckie pochwały miast zwykle rozpoczynano od wysławienia dobrego urodzenia ich mieszkańców (εὐγένεια), poprzez odwołanie się do mitycznych początków miasta i jego założycieli. Idea autochtonizmu połączona z przekonaniem o szlachetnym urodzeniu odgrywała istotną rolę w kształtowaniu się ateńskiej ideologii w epoce klasycznej⁶. W tym też okresie największej świetności Aten i ich dominującej pozycji w świecie greckim, trwającym od zwycięskiej bitwy pod Salaminą aż do drugiej wojny peloponeskiej, najwięcej miejsca poświęcają im poeci w swoich utworach.

Poeta, który zasłynął jako piewca Aten, mimo iż jedynie kilkakrotnie przywołał je w zachowanych pieśniach, był pochodzący z Teb Pindar. W Atenach spędził swoje młodzieńcze lata zdobywając wykształcenie muzyczne i poetyckie. W demokratycznych Atenach nie praktykowano zwyczaju zamawiania pieśni na swoją cześć przez osoby prywatne, dlatego tylko dwie krótsze ody Pindara powstały na płynące stamtąd indywidualne zamówienia. Pochwały pod adresem miasta zawar-

¹ Zob. Lausberg 2002: 140–141.

² Men. Rh. 346–365; por. Hermog. *Prog.* 7, 15.

³ Platon (*Resp.* 427e–435c, 441c–443c) wyróżnił cztery cnoty, którymi powinni kierować się obywatele idealnego państwa: męstwo, sprawiedliwość, umiarkowanie oraz roztropność.

⁴ Wolfgang Schadewaldt w swoich badaniach nad budową epinikion posłużył się terminem „program”, który poeta realizuje umieszczając w pieśni pochwałę zwycięzcy, jego rodu i miasta, oraz informacje o jego osiągnięciach, zob. Schadewaldt 1928.

⁵ O paralelności zasad rządzących poezją liryczną okresu archaicznego i norm sformułowanych później w teorii retorycznej mówi Stoneman 2014: 106–107. Na retoryczny charakter niektórych partii epinikiów Pindara wskazuje Bundy 1962: 18–19 oraz 45, przyp. 32. Szczegółowe porównanie prozaicznego *encomium* Izokratesa i Pindarowej ody przedstawił Race 1987: 131–155.

⁶ Na ten temat zob. Węcowski 2009: 491–500.

te w epinikiach stanowiły przede wszystkim wyraz uznania dla osiągnięć i zasług wielkich arystokratycznych rodów, w których poeta upatrywał ducha *poleis*. Były one podporządkowane podstawowej funkcji epinikion, czyli wysławieniu zwycięskiego adresata pieśni⁷. Simon Goldhill (1991: 137) zwraca uwagę, iż w odach Pindara trudno jest oddzielić pochwałę zwycięzcy od pochwały jego rodu (γένος) i miasta, z którego się wywodzi⁸. W sposób szczególny wyróżnił Tebańczyk ród Alkmeonidów, z którym po raz pierwszy zetknął się zapewne podczas swego pobytu w Atenach, obracając się w kręgach przyjaciół jednego ze swych nauczycieli, Lasosa z Hermione⁹. *Oda Pytyjska* VII skomponowana w 486 r. p.n.e. dla Ateńczyka Megaklesa, który odniósł zwycięstwo w wyścigach rydwanów, rozpoczyna się pochwałą jego ojczystego miasta połączoną z wysławieniem samego zwycięzcy i rodu, z którego się wywodzi¹⁰. Pindar posługując się metaforą architektoniczną zapowiada, iż uczynił pochwałę Aten fundamentem swojej pieśni (w. 1–8):

Κάλλιστον αἰ μεγαλόπολις Ἰθάναι
 προίμιον Ἀλκμανιδᾶν εὐρυσθενεῖ
 γενεᾷ κρηπίδ' αἰοιδᾶν ἵπποισι βαλέσθαι.
 ἐπεὶ τίνα πάτρων, τίνα οἶκον ναίων ὀνομάξειαι
 ἐπιφανέστερον
 Ἑλλάδι πυθέσθαι;

Najpiękniejszy początek pieśni
 to Ateny, miasto ogromne
 położyć jako fundament
 pochwały potężnego rodu Alkmeonidów
 za zwycięstwo koni.
 Jaką możesz zamieszkać krainę,
 jaki dom, o którym się dowiesz,
 że blask jego chwały
 w Helladzie jaśniejszy?¹¹

Poeta opiewa wielkość miasta (μεγαλόπολις¹², w. 1), sławę, pod względem której przewyższa wszystkie inne miasta greckie, oraz potęgę rodu Alkmeonidów,

⁷ Bundy (1962) wymienia pochwałę miasta wśród toposów służących wysławieniu zwycięzcy, z których Pindar komponuje swoją odę. Cf. Hamilton 1974.

⁸ Autor podkreśla wzajemną zależność łączącą zwycięzcę z miastem, z którego się wywodzi: “[...] Pindar’s victors both adorn and draw strength from the city, which has its own genealogy of *aretē*, its own history of achievement”.

⁹ Cf. Bowra 1964: 107–108.

¹⁰ Analizowane tu fragmenty *Ody Pytyjskiej* VII szczegółowo omawia i interpretuje Athanasaki (2011: 235–268). Cf. Eckerman 2014: 48–52.

¹¹ Cytowane fragmenty *Ody Pytyjskiej* VII zamieszczam w przekładzie A. Szastyńskiej-Siemion (Pindar 2005).

¹² Epitet ten określa także inne wielkie miasta – Pindar posługuje się nim w odniesieniu do Syrakuz (*Pyth.* II 1).

którego przedstawiciele dążyli do odgrywania ważnej roli w życiu politycznym Aten, kilkakrotnie jednak byli stamtąd wypędzani¹³. Adresat pieśni, Megakles, odniósł zwycięstwo przebywając na wygnaniu, skazany sądem skorupkowym z powodu podejrzenia o udzielenie pomocy Persom podczas bitwy pod Maratonem¹⁴. Z tego powodu oda została wykonana bezpośrednio po zwycięstwie, w Delfach, gdzie Megakles znalazł się po opuszczeniu Aten. Utożsamiając Ateny z rodem Alkmeonidów Pindar sławi sukcesy osobiste jego członków, nie zważając na podziały i konflikty polityczne¹⁵. Podkreśla przy tym, iż największą zasługą Alkmeonidów, oprócz wymienionych w pieśni sukcesów sportowych, było odbudowanie spalonej w 548 r. p.n.e. świątyni Apollona w Delfach (w. 9–12):

πάσαισι γὰρ πολίεσι λόγος ὀμίλει
Ἔρεχθέος ἀστῶν, Ἄπολλον, οἱ τεόν
δόμον Πυθῶνι δίᾳ θαητὸν ἔτευξαν.

Wszystkie miasta nawiedza
sława mieszkańców
grodu Erechteusa,
którzy ci, Apollonie,
wzniesli godny przybytek
w świętej Pytonie.

Jak informuje Herodot, „Jako dobrze zaopatrzeni w pieniądze i z dawien dawna poważani mężowie, wzniesli świątynię piękniejszą, niż było w planie, a głównie dlatego, że choć umówili się wykonać ją z tufu, front wybudowali z paryjskiego marmuru¹⁶”. Zarówno dzięki temu dokonaniu, jak i poprzez odniesione zwycięstwa, Alkmeonidzi zapewnili sobie i Atenom sławę i rozgłos wśród wszystkich miast Hellady¹⁷. Nazywając budowniczych świątyni Apollona „mieszkańcami grodu Erechteusa” (Ἔρεχθέος ἀστῶν – w. 10) Pindar podkreśla przynależność Megaklesa i jego rodu do ateńskiej *polis* i jej społeczności¹⁸. Wskazuje ponadto, iż wszyscy jej członkowie, jako potomkowie mitycznego herosa Attyki, który

¹³ Alkmeonidzi okryli się niesławą w VII w. p.n.e., kiedy to członkowie rodu popełnili świętokradztwo mordując przy ołtarzu Eumenid i Ateny zwolenników Kilona, który dążył do objęcia tyranii w Atenach, zob. Thuc. I 126, 11; Hdt. V 71.

¹⁴ O zdradzie Alkmeonidów wspomina Herodot (VI 115); na temat wygnania Megaklesa zob. Arist. *Ath. Pol.* XXII 5.

¹⁵ Na ten temat zob. Bowra 1964: 109.

¹⁶ Hdt. V 62. Tłum. S. Hammer (Herodot 1954).

¹⁷ Athanassaki (2011: 243) sugeruje, iż poprzez przedstawienie zasług Alkmeonidów jako źródła sławy Aten Pindar pragnie pozyskać przychylność obywateli dla przebywającego na wygnaniu Megaklesa: “[...] the subordination of Alcmaeonid illustrious deeds to the glory of Athens [...] should be seen as an attempt to win the good-will of Athenians”.

¹⁸ O tym, iż Pindar traktuje ród Alkmeonidów jako integralną część społeczności Aten, obrazowo pisze Ch. Eckerman (2014: 51): “Pindar weaves Alcmaeonids into the civic texture of Athens to such a degree that the Alcmaeonids are portrayed as a natural limb of a body of Athens”.

w sensie dosłownym był synem tej ziemi¹⁹, mogą cieszyć się wrodzoną doskonałością, będącą dla nich źródłem wspaniałych osiągnięć.

Także w *Odzie Nemejskiej* II pochwała Aten jest połączona z pochwałą zwycięzcy. Pindar sławi pochodzącego z attyckiej gminy Acharny Timodemos, który zwyciężywszy w pankrationie przysparza chwały miastu jako „ozdoba wielkich Aten” (ταῖς μεγάλας δέδωκε κόσμον Ἀθάναις, w. 8). Pindar raz jeszcze składa hołd Atenom w *Odzie Nemejskiej* IV, wspominając zwycięstwo odniesione przez Timasarchosa z Eginy w igrzyskach sportowych w „prześwietnych, sławnych Atenach²⁰” (λιπαρῶν εὐώνυμων ἅπ’ Ἀθωνῶν, w. 17–18). Ateny nie odgrywają tu pierwszoplanowej roli; poeta poświęcił im jedynie krótką wzmiankę, wymieniając je obok innych miejsc – Kleonaj w pobliżu Nemei i Teb, w których adresat pieśni odnosił zwycięstwa. Zdaniem badaczy oda została skomponowana przed ostatecznym upadkiem Eginy (457/456 r. p.n.e.) kończącym trwający trzydzieści lat konflikt z Atenami o dominację ekonomiczną²¹. Po raz kolejny zatem Pindar zdaje się deklarować, iż głosząc pochwały zwycięzców i miast nie zważa na spory i animozje polityczne. Przymiotnik λιπαραῖ („błyszczące”, „łśniące”), którego Pindar jako pierwszy spośród poetów zaczął używać w odniesieniu do Aten²², może wskazywać zarówno na świetność miasta w szczytowym okresie jego politycznego i kulturalnego rozwoju, jak i na walory ziemi attyckiej, rodzącej drzewa oliwne o srebrzyscie połyskujących liściach. Określenie λιπαρῶν... Ἀθωνῶν zdaje się nawiązywać do słynnej pochwały Aten, jaką Pindar zawarł w zachowanym fragmencie dytyrambu dla Ateńczyków, rozpoczynającym się od słów ὦ τὰι λιπαραῖ... Ἀθῶναι²³. W *Odzie Istmijskiej* II okazją do pochwały miasta i życzliwości okazanej zwycięzcy przez jego mieszkańców staje się wysławienie Ksenokratesa z Agrygentu, który odniósł sukces sportowy także w Atenach (w. 19–20):

καὶ τόθι κλειναῖς <τ> Ἐρεχθεῖδῶν χαρίτεσσιν ἄραρῶς
ταῖς λιπαραῖς ἐν Ἀθάναις [...].

i Erechtydów piękną życzliwością
Wdzięcznie zaszczycon został w świetnych Atenach²⁴.

Podobnie jak w *Odzie Nemejskiej* IV Pindar posługuje się tutaj epitetem λιπαραῖ, który w tej pieśni miał zostać po raz pierwszy użyty na określenie Aten²⁵.

¹⁹ Erechtes miał narodzić się z ziemi zapłodnionej nasieniem Hefajstosa.

²⁰ Thum. A. Szastynska-Siemion (Pindar 2005).

²¹ Na temat datowania ody na cześć zwycięskiego Timasarchosa zob. Figueira 1993: 208–209. O wojnie między Eginą i Atenami pisze Herodot (VI 85–94).

²² U schyłku V w. p.n.e. w podobny sposób określał Ateny Eurypides, cf. Eur. *Alc.* 452; *Tr.* 803; *IT* 1130–1131. Zob. Liddell et al. 1996: s.v. λιπαρός.

²³ Fr. 76 Snell-Maehler.

²⁴ Ten i kolejne fragmenty epinikiów cytuję w tłumaczeniu M. Brożka (Pindar 1987).

²⁵ Verdenius (1988: 133–134) w następujący sposób objaśnia znaczenie przymiotnika λιπαραῖ w *Odzie Istmijskiej* 2: “«shining», «splendid» [...] seems to be more likely, not only because the soil

Na uwagę zasługuje także kolejna wzmianka genealogiczna, która pozwala dostrzec w mieszkańcach miasta spadkobierców mitycznego władcy Attyki.

Ukłon pod adresem Aten znajdujemy też w *Odzie Nemejskiej* V, gdzie poeta słaui Menandra, trenera, podkreślając jego współdziałanie w zwycięstwie odniesionym przez Pyteasa z Eginę w pankrationie. Pindar zapewnia, że ateńskie pochodzenie trenera jest gwarancją jego umiejętności i kompetencji zawodowych (w. 49):

[...] χρῆ δ' ἄπ' Ἀθανᾶν τέκτον' ἀεθληταῖσιν ἔμμεν

z samych Aten być musi
ten, co dobrych atletów jest mistrzem.

Należy dodać, iż oda zawierająca pochwałę Aten powstała prawdopodobnie ok. 483 r. p.n.e., a zatem w czasie, kiedy trwał konflikt zbrojny między Eginą, ojczyzną zwycięzcy, i Atenami. Poeta deklaruje w niej swoją sympatię i poparcie dla Eginę, z której wywodzi się możny ród jego zleceniodawców, oraz dla jej arystokratycznych ideałów²⁶, nic zatem dziwnego, że pochwałe ateńskiego trenera poświęca niewiele miejsca i nie wylicza szczegółowo jego zasług²⁷.

Badacze zwracają uwagę, że Pindar nie wspomina nigdzie o bitwie pod Maratonem (490 r. p.n.e.), w której zwycięstwo nad Persami odnieśli Ateńczycy pod wodzą Miltiadesa²⁸. Jednak w *Odzie Pytyjskiej* I, skomponowanej w 470 r. p.n.e., w katalogu zwycięskich miast umieszcza Atenę, przypisując im główną rolę w triumfie Greków w bitwie morskiej pod Salaminą w 480 r. p.n.e. (w. 75–77):

[...] ἄρεομαι
πᾶρ μὲν Σαλαμῖνος Ἀθηναίων χάριν
μισθόν [...]

Od Aten zyskam nagrodę za pieśń o Salaminie.

of Attica was not particularly fertile, but also in view of Pindar's tendency to interpret superiority in terms of light [...]. This also better explains that in fr. 76 λιπαράι opens the list of Athens' epithets".

²⁶ *Nem.* V 46–47: „Ciesz się, że o szlachetną nagrodę/ Całe miasto walczysz” – tłum. M. Brożek (Pindar 1987).

²⁷ Pfeijffer (1999: 83) przedstawiając swoją interpretację *Ody Nemejskiej* 5 zauważa, iż poprzez niezwykle zwięzłe sformułowanie pochwały trenera poeta realizuje zamierzoną strategię: “Pindar's striking way of dealing with the Athenian trainer Menander fits in his strategy which aims at winning back the δῆμος for the aristocratic, truly Aeginetan cause. [...] The harsh treatment of the Athenian trainer reminds the audience of Athens as their common enemy”. Zdaniem niektórych badaczy Pindar zdaje się nie dostrzegać sporów międzypaństwowych, i nie dbając o sytuację polityczną koncentruje się na osiągnięciach sportowych, które zwycięzca zawdzięcza swemu trenerowi, cf. Szastyńska-Siemion 1975: 42.

²⁸ Cf. Bowra 1964: 106; Pindar 1987: 20; Burton 1962: 33; Szastyńska-Siemion 1975: 41–42. Burton uważa, że przyczyną takiego stanu rzeczy mogło być podejrzenie Alkmeonidów o sprzyjanie Persom oraz fakt, iż Grecy po kilku zaledwie latach, jakie minęły od zwycięstwa pod Maratonem, nie potrafili jeszcze docenić jego znaczenia.

Być może w słowach poety kryje się aluzja do nagrody, jaką przyznali mu Ateńczycy za skomponowanie sławiącego ich miasto dytyrambu²⁹.

Nieco obszerniejsze fragmenty poświęcone Atenom pochodzą z pieśni kultowych skomponowanych przez Pindara na zamówienie zbiorowe i wykonywanych przez „chóry cykliczne” podczas ateńskich konkursów poetyckich³⁰. Bernhard Zimmermann (1992: 61–63) wymienia pochwałę miasta wśród typowych elementów kompozycyjnych występujących w Pindarowych dytyrambach³¹. Powierając Tebańczykowi skomponowanie pochwały *polis* wzmacniającej poczucie dumy narodowej jej mieszkańców³², Ateńczycy nie musieli jeszcze stosować się do napomnienia, które zaledwie osiem lat później Tukidydes kazał wypowiedzieć Peryklesowi w słynnej mowie pogrzebowej na cześć poległych w wojnie peloponeskiej: „Nie potrzebujemy ani Homera jako chwalcę, ani innego poety, który wprawdzie na chwilę radość swą poezją przyniesie, lecz którego obrazom kłam zada rzeczywistość³³”. Najpiękniejszą pochwałę pod adresem miasta zamieścił Pindar w dytyrambie dla Ateńczyków, powstałym prawdopodobnie w 474 r. p.n.e., już po zakończeniu działań wojennych przeciwko Persom (fr. 76 Snell-Maehler):

ᾠ τὰ ἰλιπαρὰ καὶ ἰοστέφανοι καὶ ἀοίδιμοι,
Ἑλλάδος ἔρει-
σμα, κλεινὰ Ἀθῆναι, δαιμόνιον ποτολίεθρον.

O lśniąca blaskiem, zwieńczona fiołkami,
Sławiona w pieśniach podpora Hellady,
Aten przesławnych boski grodzie!³⁴

²⁹ Jak zauważa Podlecki (1984: 230), Pindar w dalszej, niezachowanej części dytyrambu mógł wspomnieć o zwycięstwie Greków pod Salaminą. Pochodzące z tego utworu fr. 76 i 77 Snell-Maehler są przedmiotem analizy w dalszej części artykułu.

³⁰ W agonach dytyrambicznych rywalizowały ateńskie *phylai*; każda z nich była reprezentowana przez dwa pięćdziesięciosobowe chóry, męski i chłopięcy. Kiedy innowacje wprowadzone przez jednego z twórców „nowego” dytyrambu, pochodzącego z Aten Kinesjasa, spowodowały odwrócenie tradycyjnych zasad komponowania utworów dytyrambicznych, Ateńczycy powierzyli komponowanie pochwał ich miasta poetom spoza Aten. Jedynie trzem poetom dytyrambicznym, działającym na przełomie VI i V w. p.n.e., przypisuje się ateński rodowód. Krytykę wprowadzonych przez Kinesjasa zmian w sposobie komponowania dytyrambów zamieścił Arystofanes w *Ptakach* (w. 1372–1410).

³¹ O tym, iż Pindar umieszczał słowa pochwały pod adresem Aten głównie w dytyrambach, wspomina też Brożek (Pindar 1987: 20), podkreślając, iż poeta pragnął w ten sposób „osiągnąć zwycięstwo i nagrodę”. W dytyrambach Bakchylidesa przeznaczonych dla Ateńczyków brakuje rozbudowanych pochwał miasta, choć nie są one zupełnie pozbawione motywów enkomiaistycznych, cf. fr. 18 i 19 Snell-Maehler.

³² Wilson 2000: 66 uznaje dytyrambiczne pochwały Aten, jakie ich mieszkańcy zawdzięczają Pindarowi, za “[...] form of self-praise, – or rather, of employing others to provide the musical and poetic material through which one praised oneself [...]”.

³³ Thuc. II 41, 4 (Tukidydes 2003).

³⁴ Fr. 76 i 77 Snell-Maehler zostały zamieszczone w przekładzie J. Danielewicza (Danielewicz 1996).

Poeta zdaje się tutaj nawiązywać do zwycięstwa, jakie połączone siły Spartan i Ateńczyków odniosły nad armią perską pod Platejami w 479 r. p.n.e.³⁵. Opisujący Ateny epitet λιπαράι („łśniące blaskiem”), którego Pindar używał z upodobaniem także głosząc chwałę innych miast i miejsc – Teb, Maratonu czy Naksos, zawdzięcza swoją sławę przywołanemu tu fragmentowi. Jak zauważa Gordon Kirkwood (1982: 331), określenie λιπαράι ... Ἰσθῆναι z czasem zaczęło funkcjonować jako *cliché* wśród poetów, którzy tak jak Pindar pragnęli pozyskać dla siebie przychylność miasta i jego mieszkańców. Epitet ten nieprzypadkowo zajmuje pierwsze miejsce w katalogowym zestawieniu określeń, jakimi Pindar obdarza Ateny, sławiąc je z powodu zasług w odparciu najazdu Persów. W pieśniach Tebańczyka bowiem blask i światło kojarzone są ze sławą, która opromienia zwycięzcę obdarzonego w sposób szczególny łaską bogów³⁶. W tym wypadku jednak sława, utrwalona w pieśni poety, będzie towarzyszyć nie zwycięskiemu zawodnikowi, ale miastu, które miało znaczący udział w powstrzymaniu perskiego najeźdźcy. Nowego znaczenia nabiera tu epitet ἰστέφρανοι („zwieńczone fiołkami”), który uchodził za tradycyjny przydomek Afrodyty³⁷; określał ponadto Muzy³⁸ i Demeter³⁹. Wydaje się, że Pindar odnosząc go do Aten opisuje pewne zjawisko, jakie zaobserwował podczas swojego pobytu w mieście. Zdaniem Kirkwooda (1982: 331) poeta metaforycznie mówi tu o fioletowej barwie, jaką przybiera o zachodzie słońca góra Hymmetos, która wznosi się ponad Atenami niczym wieńcząca je korona. Argumentem przemawiającym na korzyść takiej interpretacji jest fakt, iż góra mogła zawdzięczać swoją wyjątkową barwę różowym marmurowym żyłkom, którymi pokryta jest jej powierzchnia. Być może obdarzając Ateny epitetem ἰστέφρανοι poeta nawiązuje do wspomnianego w innym dytyrambie dla Ateńczyków zwyczaju ofiarowania wieńców uplecionych z fiołków bogom olimpijskim⁴⁰, którzy odwiedzają ołtarz Dwunastu Bogów na ateńskiej agorze podczas Dionizjów Wielkich⁴¹. Epitet właściwy dla bogiń byłby zatem odpowiedni dla miasta, które upodobali sobie bogowie. Typowym elementem laudacyjnym jest tu przymiotnik αἰοίδιμοι („opiewane”, „sławione w pieśniach”), który także zawdzięcza cytowanemu fragmentowi swoją popularność jako epitet określający Ateny. Podkreślając zasługi mieszkańców Aten dla obrony wolności Grecji przed inwazją wojsk perskich pod wodzą Kserksesa Pindar nazywa je metaforycznie „podporą Hellady” (Ἑλλάδος

³⁵ Zob. Rodighiero 2012: 61–62.

³⁶ Pindarycka koncepcja światła, które uosabia blask sławy, została wyrażona w *Odzie Olimpijskiej* I 1–2 oraz w *Odzie Pytyjskiej* VIII 96–97. Cf. też przyp. 25.

³⁷ Zob. *H. Hom. Ven.* 18; Sol., fr. 19, 4; Hes., *Thgn.* 1304, 1332, 1383.

³⁸ Hes., *Thgn.* 1250.

³⁹ Bacch. *Ep.* III 2 Snell-Maehler.

⁴⁰ Fr. 75, 6 Snell-Maehler: ἰοδέτων λάχετε στεφάνων.

⁴¹ Zob. Calame 2013: 340–341. Podlecki (1984: 228) interpretując omawiany fragment uważa, iż podczas świąt przyzdabiano posągi Afrodyty i Charyt wieńcami z fiołków. Cf. szczegółowe omówienie dyskutowanej kwestii, które przedstawił Cook 1900: 1–13.

ἔρεισμα)⁴². W dalszym ciągu utworu poeta mówi o zaangażowaniu Ateńczyków w bitwie morskiej pod Artemizjon w 480 r. p.n.e. (fr. 77 Snell-Maehler)⁴³:

ἐπ' Ἀρτεμισίῳ
 ὅθι παῖδες Ἀθηναίων ἐβάλλοντο φαεννά
 κρηπίδ' ἐλευθερίας

[pod Artemizjon,]
 Gdzie podwaliny wolności świetliste
 Położyła młodzież ateńska ...

Za poetyckie dowody sympatii Ateńczycy okazali Pindarowi szczególną wdzięczność. Pauzaniasz wspomina, że „[...] Pindar [...] otrzymał od Ateńczyków nie tylko posąg, ale i inne jeszcze oznaki czci za to, że ich pochwalił w swej pieśni⁴⁴”. Posągów, jak relacjonuje Pauzaniasz, znajdował się na ateńskiej agorze pośród innych posągów otaczających świątynię Aresa. Wśród „innych oznak czci” należy wymienić obdarzenie poety tytułem honorowego obywatela miasta (*proxenos* – „przyjaciół miasta”) oraz przyznanie mu nagrody w wysokości dziesięciu tysięcy lub – według innych źródeł – tysiąca drachm⁴⁵. Za wysławianie miasta rywalizującego z ojczystymi Tebami⁴⁶ Pindar miał zostać ukarany przez władze Teb wysoką grzywną, jednak nagroda przyznana przez Ateńczyków pozwoliła na zrekompensowanie poniesionej straty⁴⁷. W *Odzie Pytyjskiej IX* dla Telesikratesa z Kyreny, wykonanej w ojczystych Tebach, poeta bronił się, jak się wydaje, przed stawianym mu przez rodaków zarzutem o wysławianie w pieśniach wrogich Aten i przemilczenie zasług Teb. Powołując się na zalecenie Nereusa deklaruje, iż należy sławić szlachetne czyny mając na uwadze wspólne dobro a nie polityczne animozje (w. 93–96)⁴⁸:

οὐνεκεν, εἰ φίλος ἀστῶν, εἴ τις ἀντά-
 εις, τό γ' ἐν ξυνῶ πεποναμένον εὖ
 μὴ λόγον βλάβτων ἄλιόιο γέροντος κρυπτέτω
 κείνος αἰνεῖν καὶ τὸν ἐχθρόν
 παντὶ θυμῶ σὺν τε δίκῃ καλὰ ῥέζοντ' ἔννεπεν.

⁴² Podobnie mówi o Atenach Herodot (VII 139): σωτήρας ... τῆς Ἑλλάδος.

⁴³ Zob. Plut. *De glor. Athen.* VII 350a.

⁴⁴ Paus. I 8, 4. (Pauzaniasz 1973).

⁴⁵ Isoc. *Antid.* 166. Wersję, według której Pindar miał otrzymać nagrodę w wysokości tysiąca drachm, przekazuje Eustathius, *Proem.* 28, p. 300 Drachmann.

⁴⁶ Nieprzyjaźń między Atenami i Tebami zapoczątkowało w 519 r. p.n.e. przymierze, które Ateńczycy zawarli z Platejczykami dążącymi do wyzwolenia się spod dominacji Teb. Doszło wówczas do bitwy pomiędzy Tebami a Atenami, w której zwyciężyli Ateńczycy, po czym wyznaczyli granicę pomiędzy Tebami i Platejami wzdłuż rzeki Asopos. Cf. Hdt. VI 108.

⁴⁷ Zob. Bowra 1964: 143.

⁴⁸ Na temat idei pacyfistycznych głoszonych przez Pindara zob. Bowra 1964: 111–112: “His pacifism [...] comes from his detachment from common things and his withdrawal into a private world of beauty and glory”.

Niech zatem nikt z obywateli,
 przyjaciel czy wróg, nie przemilcza
 Pięknego trudu dla sprawy publicznej, nie gwałci
 Starca morskiego słów, który mówił:
 Chwalić nawet przeciwnika, jeżeli z dobrego serca
 I sprawiedliwie czyni coś dobrego.

Jak zauważa C.M. Bowra (1964: 143–144), użyte tu określenie ἐχθρός (w. 95) oznacza politycznego przeciwnika Teb, a zatem w przytoczonym fragmencie należałoby dopatrywać się kolejnej, choć nie wprost wyrażonej, pochwały Aten, będącej jednocześnie obroną dotychczasowej postawy poety, okazującego lojalność wobec miasta o tak szczególnych zasługach dla całej Hellady⁴⁹.

Wzniosłe pochwały głoszone przez Pindara stały się wdzięcznym obiektem ataków w komediach Arystofanesa. W *Acharnejczykach* wyśmiewa on Ateńczyków, którzy popadali w dumę i łatwo ulegali manipulacji słuchając pochwał swojej *polis* wygłaszanych przez przybywających do miasta posłów (w. 636–640)⁵⁰:

Πρότερον δ' ὑμᾶς ἀπὸ τῶν πόλεων οἱ πρέσβεις ἐξαπατῶντες
 πρῶτον μὲν ἰοστεφάνους ἐκάλουν· κάπειδῃ τοῦτό τις εἶποι,
 εὐθὺς διὰ τοὺς στεφάνους ἐπ' ἄκρων τῶν πυγιδίων ἐκάθησθε.
 Εἰ δέ τις ὑμᾶς ὑποθωπέυσας λιπαρὰς καλέσειεν Ἀθήνας,
 ἦῤορετο πᾶν ἄν διὰ τὰς λιπαράς, ἀφύων τιμὴν περιάψας.

bo wszyscy posłowie z przeróżnych miast, gdy tylko was chcieli omamić,
 zaczęli przemowę swoją od słów: „Fiołkami wieńczone Ateny!”,
 i gdy tylko o wieńcach wspomniał wam kto, już wam tyłki drgały na ławkach;
 a inny znów poseł podliznął się wam i powiedział: „Błyszczące Ateny”,
 I wszystko dostał od was za ten blask, choć błyszczycy i śledź i sardynka⁵¹.

Efekt komiczny wywołuje tutaj zestawienie wysokiego stylu pieśni Pindara ze słownictwem niskim, charakterystycznym dla języka utworów komediowych. Arystofanes zauważa, że epitet λιπαρός użyty w dosłownym znaczeniu („łśniący”, „błyszczący”) jest określeniem odpowiednim dla pospolitych gatunków ryb (w. 641). Także w sztuce *Rycerze* komediopisarz parodiuje dytyramb dla Ateńczyków, nawiązując do wymyślnych epitetów laudacyjnych, którymi Pindar posłużył się sławiąc Ateny (w. 1329)⁵²:

ᾠ ται λιπαραι καὶ ἰοστέφανοι καὶ ἀριζήλωτοι Ἀθηναί,

O godne zazdrości, prześwieatne, fiołkami wieńczone Ateny!

⁴⁹ Podobnie interpretuje ten fragment Farnell 1932: 209. Burton proponuje całkowicie odmienną interpretację dopatrując się tu pochwały zwycięzcy – Telesikratesa, którego dokonania budzą zawiść wśród jego przeciwników w ojczystej Kyrenie (1962: 50–55).

⁵⁰ Na ten temat zob. Ieranò 2013: 379.

⁵¹ Fragmenty sztuk Arystofanesa zamieszczam w przekładzie J. Ławińskiej-Tyszkowskiej (Arystofanes 2001).

⁵² Cf. Ar. Eq. 1323.

Pochwalny ton pod adresem Aten pobrzmiewa również w innym dytyrambie Pindara, wykonanym prawdopodobnie przed ołtarzem Dwunastu Bogów na ateńskiej agorze (fr. 75, 1–5 Snell-Maehler):

Δεῦτ' ἐν χορόν Ὀλύμπιοι,
ἐπί τε κλυτὰν πέμπετε χάριν, θεοί,
πολύβατον οἱ τ' ἄστεος ὀμφαλὸν θυόεντ'
ἐν ταῖς ἱεραῖς Ἀθάναις
οἰχνεῖτε πανδαίδαλον τ' εὐκλέ' ἀγοράν

Sławną łaskę ześlijcie, bogowie,
Którzy wstępujecie do tłumnie odwiedzanego,
Wonnego kadzidłem serca miasta
W świątyniach Atenach
I na sławną agorę, pełną dzieł wspaniałych⁵³.

Poeta nawiązując do okoliczności i miejsca wykonania utworu⁵⁴ sławi zarówno instytucje demokratycznych Aten, jak i zasługi miasta dla rozwoju życia religijnego i kulturalnego⁵⁵. Pieśń ta miała powstać już po zniszczeniu Aten i spaleniu Akropolu przez Persów, którzy po zwycięstwie w wąwozie termopilemskim opanowali Grecję środkową i Attykę. Wspomniane tu „serce” czy też „pępek miasta” (ἄστεος ὀμφαλὸν, w. 3), do którego zaproszeni zostają bogowie olimpijscy, oznacza najprawdopodobniej wznoszący się na agorze ołtarz Dwunastu Bogów⁵⁶, od którego Ateńczycy liczyli odległości za pomocą kamieni milowych wyznaczających w stadiach dystans dzielący je od centrum *polis*⁵⁷. Węcowski (2009: 399) nazywa ołtarz Dwunastu Bogów „symbolicznym sercem wspólnoty ateńskiej” i wymienia go wśród charakterystycznych dla zabudowy agory budynków wyrażających motywy ideologii demokracji. Niewątpliwie laudacyjną funkcję pełni w przytoczonym opisie określający agorę ateńską ukuty przez Pindara epitet πανδαίδαλον („pełna wspaniałych dzieł”), który odnosi się do dużej liczby zarówno publicznych jak i prywatnych budowli o charakterze dedykacyjnym, upamiętniających ważne wydarzenia z dziejów Aten. Poeta sławi w ten sposób szczególne zasługi Ateńczyków dla rozwoju sztuki i architektury, których rozkwit przypada na okres po wojnach perskich⁵⁸.

⁵³ Tłum. A. Szastyńska-Siemion (Pindar 2005).

⁵⁴ Według Neera&Kurke utwór został wykonany podczas uroczystej procesji (πομπή) otwierającej Dionizja Miejskie (2014: 531–533).

⁵⁵ Fearn charakteryzuje wczesny dytyramb jako *encomium urbis*, w którym występują wymienione tu motywy: “[...] a high degree of polis-encomium, whereby poets and choiri celebrated the institutions, and culture and religious vitality, of Athens” (2013: 135).

⁵⁶ Tak proponuje identyfikować to miejsce Kirkwood 1982: 329; cf. Neer&Kurke 2014: 530–531 i szczegółowy przegląd stanowisk badaczy, *ibidem*, przyp. 4. Opisane przez Pindara miejsce bywa także niekiedy identyfikowane jako Akropol, cf. Morris 1992: 45. Więcej na ten temat zob. Neer&Kurke 2014: 530–531, przyp. 4.

⁵⁷ Cf. Węcowski 2009: 399.

⁵⁸ Morris (1992: 46) podkreśla, iż utrwalona tu w słowach poety sława, jaką przyniosły Ateonom budowle wzniesione na agorze po wojnach perskich, była niejako ich konsekwencją: “This

Zamieszczając w swoich utworach pochwały grodu Erechteusa Pindar pragnął wyrazić swoją lojalność i wdzięczność wobec miasta, w którym zdobywał wykształcenie, oraz głosić wzniosłe ideały arystokratyczne ponad wszelkimi podziałami, sławiąc piękne dokonania wybitnych jednostek, które przysparzają chwały Atenom i wszystkim ich mieszkańcom. Odwołując się do teorii retorycznej można powiedzieć, że Pindar chwali miasto „ze względu na [jego] pradawne pochodzenie⁵⁹”, głosząc, iż jego mieszkańcy, synowie Erechteusa, urodzili się na ziemi attyckiej, „ze względu na czyny”, które odnoszą się nie tylko do osiągnięć wojennych⁶⁰, ale również sukcesów sportowych oraz zaangażowania w życie polityczne, religijne i kulturalne ateńskiej *polis*, oraz „ze względu na obywateli⁶¹”, obdarzonych wrodzoną ὄρετᾶ przedstawicieli wielkich rodów⁶². Z przedstawionych tu urywków pieśni Tebańczyka wyłania się obraz Aten z czasów ich największej świetności, miasta ogromnego i potężnego, otoczonego opieką bogów, którego ziemia rodzi drzewa oliwne, a jego sława sięga całej Grecji za sprawą talentów i zasług jego obywateli. W epinikiach poeta uczynił pochwałę Aten „fundamentem” pochwały osiągnięć sportowych i innych dokonań wybitnych przedstawicieli potężnych arystokratycznych rodów, dzięki którym mają oni swój udział w politycznym i kulturalnym rozwoju miasta. Przywołane przykłady pozwalają dostrzec wzajemną zależność pomiędzy pochwałą miasta i pochwałą zwycięzcy. Poeta daje wyraz przekonaniu, iż szlachetne urodzenie Ateńczyków, którzy wywodzą swój ród od mitycznego herosa i króla Aten Erechteusa, jest dla nich źródłem osiągnięć, zgodnie bowiem z głoszoną przez Pindara wiarą w szlachectwo krwi⁶³, dziedziczą wrodzoną doskonałość po mitycznych przodkach. W pochwałach wysławianych głosami choreutów, mężczyzn i chłopców reprezentujących społeczność ateńskich *phylai*, Pindar sławi czyny wojenne Ateńczyków, które zapewniły ich miastu szczególne miejsce w świecie greckim, a także instytucje życia religijnego i społecznego *polis*, jej warunki naturalne oraz wytwory architektury i sztuki. Dytyrambiczna pochwała Aten, będąca celebracją ich potęgi militarnej oraz dominującej pozycji wobec innych miast Hellady, spełnia zatem funkcję ideologiczną⁶⁴.

broad praise exceeds more conventional compliments and must reflect the exaggerated reputation that Athens has acquired for monuments after, and as a result of, the Persian wars”.

⁵⁹ Lausberg 2002: 141.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*

⁶² Cf. Stoneman 2014: 107: “Like Mr Micawber who spoke prose without knowing it, Pindar composed rhetorical encomium before any of the terminology had been invented; the terminology arose out of the practice of orators who in turn had learnt from the poets”.

⁶³ Na ten temat zob. Szastyńska-Siemion (1975: 59–60). Według Komornickiej (1986: 445) głoszona przez poetę teoria o pochodzeniu wybitnych jednostek, szlachectwie krwi i dziedziczeniu bohaterskiej natury mogła powstać pod wpływem doktryny orficko-pitagorejskiej.

⁶⁴ Zob. Stoneman 2014: 135: “[...] these poems generated their ideological significance as representations of burgeoning Athenian power” oraz (2014: 138): “The way in which Athens was

Bibliografia

- Arystofanes (2001). *Komedie*. T. I: *Acharnejczycy, Rycerze, Chmury, Osy, Pokój*. Przeł. J. Ławińska-Tyszkowska. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Athanassaki, L. (2011). *Song, Politics, and Cultural Memory: Pindar's Pythian 7 and the Alcmaeonid Temple of Apollo*. W: Athanassaki, L., Bowie, E. (red.). *Archaic and Classical Choral Song: Performance, Politics and Dissemination*. Berlin–Boston: De Gruyter. 235–268.
- Bowra, C.M. (1964). *Pindar*. Oxford: Oxford University Press.
- Bundy, E.L. (1962). *Studia Pindarica*. Berkeley: University of California Press.
- Burton, R.W.B. (1962). *Pindar's Pythian Odes. Essays in Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.
- Calame, C. (2013). *The Dithyramb, a Dionysiac Poetic Form: Genre Rules and Cultic Context*. W: Kowalzig, B., Wilson P. (red.). *Dithyramb in Context*. Oxford: Oxford University Press. 332–352.
- Cook, A.B. (1900). “Iostephanos. Why was Athens called the City of the Violet Crown”, *Journal of Hellenic Studies* 20. 1–13.
- Danielewicz, J. (1996). *Liryka starożytnej Grecji*. Warszawa–Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Eckerman, Ch. (2014). *Pindar's Delphi*. W: Gilhuly, K., Worman, N. (red.). *Space, Place and Landscape in Ancient Greek Literature and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press. 21–62.
- Farnell, L.R. (1932). *The Works of Pindar*. Vol. II: *Critical Commentary to the Works of Pindar*. London: Macmillan.
- Fearn, D.W. (2013). *Athens and the Empire. The Contextual Flexibility of Dithyramb, and its Imperialist Ramification*. W: Kowalzig, B., Wilson, P. (red.). *Dithyramb in Context*. Oxford: Oxford University Press. 133–152.
- Figueira, T.J. (1993). *Excursions in Epichoric History: Aeginetan Essays*. Lanham: Rowman&Littlefield.
- Goldhill, S. (1991). *The Poet's Voice. Essays on Poetics and Greek Literature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hamilton, R. (1974). *Epinikion. General Form in the Odes of Pindar*. The Hague–Paris: Mouton.
- Herodot (1954). *Dzieje*. Przeł. S. Hammer. Warszawa: Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”.
- Ieranò, G. (2013). “One who is Fought over by all the Tribes”: *The Dithyrambic Poet and the City of Athens*. W: Kowalzig, B., Wilson, P. (red.). *Dithyramb in Context*. Oxford: Oxford University Press. 368–386.
- Kirkwood, G. (1982). *Selections from Pindar*. Chico: Scholars Press.
- Komornicka, A. (1979). *Studia nad Pindarem i archaiczną liryką grecką. W kręgu pojęć prawdy i fałszu*. Łódź: Uniwersytet Łódzki.
- Lausberg, H. (2002). *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*. Przeł. A. Gorzkowski. Bydgoszcz: Homini.
- Liddell, H.G. et al. (red.). (1996). *A Greek-English Lexicon*. Revised and augmented by Sir H.S. Jones, with the assistance of R. McKenzie. With a revised supplement. Oxford: Clarendon Press.
- Morris, S.P. (1992). *Daidalos and the Origins of Greek Art*. Princeton: Princeton University Press.
- Neer, R.T., Kurke, L. (2014). “Pindar Fr. 75 SM and the Politics of Athenian Space”. *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 54. 527–579.
- Pauzaniusz (1973). *Wędrowka po Helladzie. W świątyni i w micie. Z Pauzaniusza Wędrowki po Helladzie księgi I, II, III i VII*. Przeł. J. Niemirska-Pliszczyńska. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

able to use choral song of this kind to express its own strategic prowess in the Persian Wars made choral song itself a powerful cultural vehicle with which the Athenians could make political advances towards neighbours and allies [...].”

- Pfeijffer, I.L. (1999). *Three Aeginetan Odes of Pindar. A Commentary on Nemean V, Nemean II, I & Pythian VII*. Leiden–Boston–Köln: Brill.
- Pindar (1987). *Ody zwycięskie: Olimpijskie, Pytyjskie, Nemejskie, Istmijskie*. Przeł. M. Brożek. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Pindar (2005). *Wybór poezji*. Oprac. A. Szastyńska-Siemion. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Podlecki, A.J. (1984). *The Early Greek Poets and their Times*. Vancouver: University of British Columbia Press.
- Race, W.H. (1987). “Pindaric Encomium and Isokrates’ Evagoras”. *Transactions of American Philological Association* 117. 131–155.
- Rodighiero, A. (2012). *The Sense of Place: Oedipus at Colonus, “Political” Geography, and the Defence of a Way of Life*. W: Markantonatos, A., Zimmermann, B. (red.). *Crisis on Stage: Tragedy and Comedy in Late Fifth-Century Athens*. Berlin–Boston: Walter de Gruyter. 55–80.
- Schadewaldt, W. (1928). *Der Aufbau des Pindarischen Epinikion*. Halle: Max Niemeyer Verlag.
- Snell, B., Maehler, H. (eds.) (1987–1989). *Pindari carmina cum fragmentis. Pars I: Epinicia. Pars II: Fragmenta. Indices*. Leipzig: Teubner.
- Stoneman, R. (2014). *Pindar*. London–New York: Bloomsbury Publishing.
- Szastyńska-Siemion, A. (1975). *Epinikion greckie. Monografia gatunku*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Tukidydes (2003). *Wojna peloponeska*. Przeł. K. Kumaniecki. Warszawa: Czytelnik.
- Verdenius, W.J. (1988). *Commentaries on Pindar. Vol. II: Olympian Odes 1, 10, 11, Nemean 11, Isthmian 2*. Leiden–New York–København–Köln: Brill.
- Węcowski, M. (2009). *Demokracja ateńska w epoce klasycznej*. W: Bravo, B. et al. (red.). *Historia starożytnych Greków. T. II: Okres klasyczny*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego. 345–520.
- Wilson, P. (2000). *The Athenian Institution of the Khoregia. The Chorus, The City and the Stage*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zimmermann, B. (1992). *Dithyrambos. Geschichte einer Gattung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

dr hab. Magdalena Stuligrosz (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu) – Assistant Professor in the Institute of Classical Studies at the Adam Mickiewicz University in Poznań. Apart from articles on various subjects relating to Greek literature and translations, she has published two monographs, on maxims in Pindar’s poetry (2002), and on Philoxenus’ *Banquet*, considered in the context of Greek gastronomic poetry of the 4th century (2012). Her main fields of research are Pindar’s poetry, Homer’s and Pindar’s eschatology, gastronomic motifs in Greek epic, lyric and comedy, and the motif of the forest in Greek poetry.
e-mail: mastul@amu.edu.pl

Joanna RYBOWSKA

Uniwersytet Łódzki

MAGIA I RELIGIA W ŚWIECIE STAROŻYTNYCH GREKÓW (ZARYS PROBLEMATYKI)

MAGIC AND RELIGION IN THE ANCIENT GREEK WORLD

In the works of anthropologists, ethnologists and sociologists of the 19th and 20th centuries, we may notice their efforts to distinguish magic, on the one hand, from religion, and on the other, from science. One of the criteria, which set the boundaries between these field was the way, in which a community understood god/divinity. This, among others, enabled the identification of the three ‘ideal stages’ in the development of human culture: magical, religious and metaphysical-philosophical. This article is an attempt to analyse to what extent modern definitions of religion and magic can be applied in regard of ancient Greek culture. The surviving literary sources and other artefacts, which provide us with information on this culture, suggest that these stages, distinguished by modern researchers, never seemed to exist in ‘pure form’ in ancient Greek culture, but rather they intermingled and, at times barely noticeably, switched from one stage to another. Religion, magic and science not only functioned side-by-side, but they permeated and complemented each other.

Keywords: Greek magic, religion, magicians, purifiers, beggar-priests, seers, charlatans, curse tablets (*katadesmoi*)

Magia i praktyki magiczne, podobnie zresztą jak religia, należą do dziedzin, których zdefiniowanie nie należy do rzeczy łatwych¹. Problem pogłębia się jeszcze bardziej, gdy próbujemy wyznaczyć precyzyjną granicę między religią

¹ Na temat prób zdefiniowania pojęcia magii i religii *cf.* Gordon 1987: 59–95; Garcia-Tejjeiro 1993: 123–138; Cunningham 1999: *passim*; Sieradzan 2005: 13–50; Buchowski 2005: 57–67. *Cf.* Szyjewski 2008: 37: „Pytanie, czym jest religia należy więc do najtrudniejszych zagadnień humanistyki światowej i stu pięćdziesięcioletnie wyniki religioznawców nie zostały dotąd uwieńczone powodzeniem pozwalającym na stuprocentowo pewną odpowiedź. [...] Najczęściej jako punkt wyjścia przyjmuje się definicję religii Tielego-Söderbloma”. O wielorakim znaczeniu magii *cf.* Sieradzan 2011: 102: „Magią jest każda świadoma działalność człowieka mająca cel intencjonalny. Jako taka może ona mieć dwa aspekty: ceremonialny, w którym człowiek sam siebie nazywający

a magią. W XIX i XX wieku, w pracach antropologów², etnologów i socjologów, obserwować możemy próby oddzielenia magii od religii z jednej strony, a od nauki z drugiej, jednakże wysiłki tych badaczy nie przyniosły zadawalających rezultatów³. W praktyce, badania te skupiały się na poszukiwaniu różnego rodzaju wyróżników służących do wyznaczenia limesów, przy pomocy których można by wyodrębnić wszystkie te dziedziny⁴.

W artykule tym będziemy analizowali, na ile te wyodrębnione przez badaczy granice znajdują swoje odniesienie do magii i religii starożytnych Greków. Jednym z wyznaczników był sposób, w jaki dana społeczność pojmowała boga/bóstwo. Na tej m.in. podstawie, w rozwoju kultury ludzkiej wyróżniono trzy „idealne etapy”: 1) magiczny, 2) religijny, 3) metafizyczno-filozoficzny⁵.

Zachowane źródła pisane i inne artefakty, na podstawie których możemy cokolwiek powiedzieć o kulturze starożytnych Greków uzmysławiają nam, że wyżej wymienione etapy nigdy nie występowały w niej w „idealnie czystej postaci”, a raczej przemieszanej i płynnej, przechodząc – czasami ledwie zauważalnie – jeden w drugi. Religia, magia i nauka nie tylko funkcjonowały obok siebie, ale wzajemnie się przenikały i uzupełniały. Parry, który przyjmował szerokie znaczenie pojęcia magii antycznej, uznawał ją za „wodę na młyn wielu dyscyplin: historii, teologii, antropologii, nauki, krytyki literackiej, psychologii i każdej innej formalnej organizacji ludzkiego doświadczenia”⁶. Przychylamy się do poglądu Parryego z jednym małym zastrzeżeniem – tą „wodą na młyn” była religia, której towarzyszyły rytuały o charakterze religijno-magicznym. Jak słusznie akcentuje to Biernat, „dla Greków pojęcie magii (nazwanej często innym słowem lub nienazwanej wcale) miało charakter wyłącznie normatywny. Nie wskazywało więc na zjawiska, których istoty nie dałoby się ostatecznie sprowadzić do religii. Magia nie była czymś *sui generis*”⁷. Uznawano ją podobnie jak religię za rzecz świętą

(lub nazywany) magiem, magiem-szamanem wykonuje ceremonię nastawioną na osiągnięcie określonego praktycznego celu (na przykład wyleczenia pacjenta), oraz metaforyczny, kiedy to filozof, artysta (poeta, śpiewak i im podobny) albo polityk posługuje się sztuką słowa, mając również na celu osiągnięcie określonego praktycznego celu «zaczarowanie» umysłu słuchacza, aby skłonić go do przyjętego przez siebie punktu widzenia”.

² Cf. Jerzak-Gierszowska 1995: *passim*. (Książka prezentuje teorie magii i religii klasyków antropologii).

³ Cf. Malinowski 1990: *passim*. Contra: Sieradzan 2005: *passim*; Buchowski 2005: 57–67.

⁴ Książka antropologa Tambiaha (2007: *passim*) w całości została poświęcona kwestii wytyczenia granic między magią, religią i nauką.

⁵ Cf. Buchowski 1986: 68.

⁶ Cyt. za: Sieradzan 2005: 102.

⁷ Cyt. za: Biernat 2013: 28. Podobne stanowisko zajmują Sieradzan 2005: 89: „Zarówno magia, jak i religia wzajemnie się przenikają w wielu kulturach tubylczych, tak jak niegdyś przenikały się na przykład w Babilonii czy w Egipcie, a później w Grecji”. Trzcionkowski 2013: 333: „Nie powinniśmy zatem przeciwstawiać «magii» i «religii», lecz opisywać płynne spektrum zachowań i wyobrażeń, których wspólnym prototypem jest potrzeba nawiązania komunikacji z istotami nadprzyrodzonymi”. Lengauer 1994: 137: „[...] praktyki magiczne i obrzędy apotropaiczne występo-

(*hierà mageía*), a magów za ludzi pobożnych (*eusebés*) i świątobliwych (*hosioi*)⁸. W przekonaniu wielu Hellenów zarówno kapłan, jak i mag potrafili w odpowiedni sposób nawiązać kontakt z bogami, znajdowali się więc bliżej bogów niż zwykli śmiertelnicy. Jak będziemy się mogli jeszcze o tym przekonać w dalszej części artykułu, w starożytnej Grecji mianem magów określano różnego rodzaju specjalistów religijnych.

Całkowicie podzielamy opinię tych badaczy, którzy wskazują, że rozważanie różnic dzielących magię od religii (nie tylko w odniesieniu do kultury Hellenów) należy uznać za „roztrząsanie sztucznego problemu, powstałego w wyniku definiowania religii, wychodzącego od idealnego wzorca chrześcijaństwa”⁹ lub „ułudę w wielorakim sensie”¹⁰. Nie sposób bowiem „wyznaczyć precyzyjnej granicy między religią a magią (nie wiadomo, czy taka granica w ogóle istnieje), a jeśli tak, to ma ona charakter liminalny”¹¹. Według skrajnego stanowiska Versnela „ani magia, ani religia nie istnieją. Istnieją tylko nasze definicje tych pojęć”¹²; dodajmy – definicje, których wciąż poszukujemy.

Praktyki religijno-magiczne starożytnych Greków odgrywały znaczącą rolę nie tylko podczas uroczystości religijnych, ale towarzyszyły im również w wielu sferach życia codziennego, wpływały także znacząco na rozwój nauki¹³.

Umiejętności Asklepiadów, kapłanów udzielających porad i leczących ludzi w Asklepiejonach, wynikały zarówno ze znajomości sztuki lekarskiej, jak i praktyk religijno-magicznych związanych z kultem boga Asklepiosa¹⁴. Strabon i Pliniusz Starszy utrzymują, że sam Hippokrates miał korzystać z zapisków na wotach inskrypcyjnych, jakie znajdowały się w Asklepiejonie w mieście Astypalea na Kos. To dzięki nim miał on nauczyć się stosować dietę w terapii, jak utrzymuje Strabon, lub stworzyć nową gałąź medycyny, zwaną „klinikzną”, jak

wały w kulcie greckim, pobożność polegała także na spełnianiu i takich obrzędów, magia wchodziła w zakres religii...”

⁸ Wypustek 2001: 37.

⁹ Cyt. za: Pettersson 1957: 119; cf. Kracik 2012: *passim*.

¹⁰ Cyt. za: Buchowski 2005: 57.

¹¹ Cf. Sieradzan 2005: 13–14. Ługiewicz 2001: 17: „[...] magia nie może istnieć bez religii, a religia bez magii”. Lévi-Strauss 2001: 294: „Nie ma religii bez magii, tak jak nie ma magii nie zawierającej przynajmniej odrobiny religii”. Spostrzeżenie to może być odniesione nawet do najwyższych form religii, bowiem i w nich tkwi duży ładunek magii. Bliski jest nam również pogląd i Teijeiro (1993: 138), która uznaje, że „aby właściwie zrozumieć religię, musimy wziąć pod uwagę magię i *vice versa*”.

¹² Cyt. za: Versnel 1991: 177. Cf. również Luck 1985: 2: „Trudno powiedzieć, co odróżnia religię od magii”. Sieradzan 2011: 86: „Skoro [...] dla Greków ofiara i modlitwa były właściwie jedynymi formami kontaktu z bóstwem, a jedną i drugą wykorzystywano również w celach magicznych, to nie sposób wytyczyć jasnej linii oddzielającej grecką «religię» od greckiej «magii»”.

¹³ Cyt. za: Versnel 1991: 177.

¹⁴ O funkcjonowaniu Asklepiejonów na przykładzie sanktuarium w Epidauros cf. Przybyłek 2011: 105–118.

twierdzi z kolei Pliniusz¹⁵. Jeśli nawet mamy do czynienia w tym konkretnym przypadku jedynie z legendą, to nie sposób zaprzeczyć, że słynni lekarze praktykowali w szpitalach mieszczących się przy świątyniach boga i korzystali ze zgromadzonych tam inskrypcji. Z tym mieszczącym się w Pergamonie związany był jeden z najwybitniejszych lekarzy, Galen. Dzięki jego świadectwu możemy zrozumieć, po pierwsze, jak dalece medycyna była powiązana i z magią, i religią, a po drugie, że Grecy ufali lekarzom-kapłanom i bogu Asklepiosowi bardziej niż jakimkolwiek „świeckiemu lekarzowi”:

Tak więc widzimy u nas, w Pergamonie, jak leczeni przez boga [Asklepiosa] są mu posłuszni, nawet gdy im często wydaje polecenie, by przez kolejnych piętnaście dni niczego zgoła nie pili; lekarzowi nigdy by w tym nie byli posłuszni. Dla bezwarunkowego posłuszeństwa wobec wszystkich tego rodzaju zaleceń ma bardzo wielkie znaczenie, by chory był głęboko przekonany, iż zostanie mu udzielona skuteczna pomoc¹⁶.

W wielu kulturach starożytnych „nie istniały sztywne granice między magią, cudem czy medycyną”¹⁷. Przedstawiciele medycyny naukowej, jaką w Helladzie zapoczątkował Hippokrates, a kontynuowali ją jego następcy, podnosili co prawda głosy sprzeciwu wobec metod leczenia specjalistów religijno-magicznych, ale do końca trwania starożytności ludność korzystała z usług tych ostatnich. Medycyna jako nauka kwitła, dokonywano ważnych odkryć, a ludzie podążali jak przed wiekami jako błagalnicy do Asklepiejonów oraz zwracali się ze swymi dolegliwościami do znachorów i magów. Prawdziwą medycyną zajmowały się elity, i one były nią zainteresowane. Warto również zwrócić uwagę na fakt, że nawet przedstawiciele medycyny naukowej nie występowali przeciwko religii. Od wezwania bogów na świadków rozpoczynała się przysięga starożytnych medyków, „spadkobierców” Hippokratesa, lekarza i kapłana¹⁸.

„Filozofowie i prekursorzy nauki nie wykluczali religii jako sprzecznej czy niezgodnej z ich wiedzą. Boskość natury była przez Greków traktowana jako oczywista”¹⁹. Żaden z jońskich filozofów przyrody nie utrzymywał, że bogów/boga nie ma; w zaprezentowanych przez nich koncepcjach teologicznych bogowie stali się częścią natury i kosmosu²⁰. Pierwszy z wielkich Milezyjczyków Tales, chociaż twierdził, że zasadą wszechświata (*arché*) była woda i była ona „tym,

¹⁵ Podaję za: Wiszowata 2012: 153.

¹⁶ Galen, *Komentarze do Epidemii Hippokratesa*, przeł. Bednarczyk 1992: 88.

¹⁷ Cyt. za: Cotter 1995: 5.: „[...] the populace of antiquity, no firm lines divided magic from miracle or medicine”.

¹⁸ Cf. Rybowska 2017: 402.

¹⁹ Cyt. za: Tambiah 2007: 22. Cf. Jamblich (Gajda-Krynicka 1993: 3): „Jest zwyczajem wszystkich ludzi roztropnych przy każdym przedsięwzięciu związanym z filozofią przywołać na pomoc boga; a zatem tym bardziej godzi się to uczynić, gdy chodzi o tę filozofię, która słusznie i sprawiedliwie wzięła miano od boskiego Pitagorasa. A ponieważ wzięła ona swój początek od bogów, nie wolno wręcz podejmować prób opisanie jej inaczej, jak tylko z bogów pomocą”.

²⁰ *Contra*: Szczerba 2014: 33–34. Cf. Gajda 1986: 5–76.

z czego są wszystkie byty, z czego wszystko się wywodzi i do czego wszystko powraca po swym zniszczeniu, czego substancja pozostaje, lecz właściwości ulegają zmianie”, to przyjmował jednocześnie, że „wszystko jest pełne bogów”²¹. Anaksymander uważał *apeiron* za boga, „podobnie można powiedzieć, że powietrze i *Logos* – zasady Anaksymenesa i Heraklita – posiadały prerogatywy bogów: suwerenność, mądrość i nieograniczoność. Stworzyli oni odrębne od mitologicznego, względnie abstrakcyjne pojęcie boskości, które być może wpłynęło m.in. na chrześcijańskie przekonanie o boskiej obecności w człowieku i w fizycznym świecie, a na pewno wpłynęło na światopogląd panteistyczny”²². W świecie starożytnych Greków, gdzie religia była wszechobecna, nie było czymś dziwnym ani rzadko spotykanym, aby wieszczek, wędrujący kapłan czy mag był jednocześnie poszukującym nieśmiertelności filozofem. To współczesna nauka nie uznaje takich połączeń. Miłośnik mądrości, który wieszcy, przepowiada, udziela porad i dokonuje cudów? Filozof, którego uznaje się za „boskiego mędrca” czy też „boskiego męża” i utrzymuje, że po śmierci stał się bogiem? Tego nie da się pogodzić²³. „Opowieści tych zazwyczaj nie traktuje się poważnie. Ze względu na dominujące wśród naukowców scjentystyczne pojmowanie filozofii, wyrzuca się egzystencjalno-religijny aspekt nauczania presokratyków poza nawias ich filozofowania, traktując jako «strategię marketingową» bądź też «naiwność» myślenia mitologiczno-magicznego. Czy słusznie? [...] Może jednak soteriologiczny składnik filozofii przedsokratejskiej trzeba traktować z pełną powagą, jako integralną część tego typu filozofowania?”²⁴. Na tak sformułowane przez Jastrzębskiego pytanie, udzielamy wraz z nim odpowiedzi twierdzącej. Powyższe uwagi mogą być odniesione nie tylko do filozofów określanych mianem presokratyków. Pitagoras, Empedokles, Sokrates, którzy poszukiwali innego wymiaru bóstwa niż ten, jaki obowiązywał w tradycyjnie pojmowanej *therapeia theōn*²⁵, łączyli w nowatorski sposób filozofię, religię i *μαυτική τέχνη*. Nikt inny jak sam Sokrates uznawał się za „sługę boga” Apollona, najwyżej ceniąc wyrocznie tego boga.

Głębokie przekonanie Greków o realności bogów/*daimones* i ich aktywności w świecie oraz pragnienie nawiązania z nimi komunikacji, służyły rozwojowi tak praktyk religijnych, magicznych, jak i wielu innych dziedzin kultury starożytnych Hellenów. Bez względu na to, czy Grek prosił siły nadprzyrodzone o rzeczy dobre,

²¹ Fr. A2, A22. Cf. Aetius, *Placita philosophorum*, I, 7, 11 (Leśniak 1972: 145): „Tales twierdził, że rozumem świata jest bóg, a także, iż ogół rzeczy jest ożywiony i pełen demonów; że właściwie przez elementarną wilgoć przenika do wewnątrz boska siła i porusza je”.

²² Cyt. za: Angutek, <http://www.nowakrytyka.pl/spip.php?article303> [data dostępu 8.11.2015].

²³ Cyt. za: Sieradzan 2011: 99: „Presokratyków takich jak Pitagoras, Empedokles czy Parmenides jedni uważają za mędrców bądź filozofów, inni za szamanów lub magów. Badacze religii greckiej wołają w nich widzieć raczej magów-szamanów niż filozofów, za jakich uznają ich historycy filozofii. Z kolei uczeni widzą w nich prekursorów nauki: Pitagorasa uważa się za twórcę matematyki, a Empedoklesa za twórcę retoryki”.

²⁴ Cyt. za: Jastrzębski 2014: 12.

²⁵ O znaczeniu tego terminu cf. Rybowska 2017: 11.

czy też zło, to wierzył, że skuteczność tej prośby jest uzależniona od skrupulatnego wypełnienia rytuału, jaki umożliwiał nawiązanie łączności z bóstwem²⁶. Rytuały te służyły ustanawianiu i podtrzymywaniu harmonii między bogami a ludźmi²⁷, a jest to, jak słusznie podkreśla Bremmer, fundamentalny element religii greckiej²⁸. Ponieważ wierzone, że umiejętności „religijno-magiczne” pochodzą od bogów, dlatego też funkcje pośredników, którzy umożliwiali kontakty pomiędzy ludźmi a bogami pełnili różnego rodzaju specjaliści religijni, znawcy *sacrum*.

Słowo magia (łac. *magia*; gr. *μαγεία*) pochodzi od staroperskiego rzeczownika *maguš*. Badacze, którzy dogłębnie przebadali znaczenie tego terminu, wskazują na jego podwójne znaczenie. Z jednej strony oznaczał on perskich kapłanów Zaratustry, wyznawców zaratusztrianizmu, z drugiej przerażającego czarodzieja, czarnoksiężnika – γόης, φαρμακεύς, (łac. *veneficus*, *maleficus*)²⁹. Collins słusznie przyjmuje, że grecki termin *mageía* odnosił się do aktywności *mágos*. Problem polega jednak na tym, że nie wiemy, jakiego rodzaju aktywności pierwotnie dotyczył³⁰. Pomimo to spora grupa badaczy uznaje, że – w porównaniu chociażby z wieszczkiem – *mágos* miał na ogół pejoratywne znaczenie. My, podobnie jak Betegh, nie wykluczamy, że „termin *mágos* w grece był początkowo neutralnym albo wręcz pozytywnym środkiem określenia oraz samookreślenia, tak jak *kathartés* i *agýrtes*. Jako samookreślenie termin ten pozwalał również na przypisanie sobie autorytetu perskich kapłanów i dopiero później, poprzez rozmaite ataki rozpoczynające się od Heraklita, otrzymał negatywne konotacje”³¹.

Jeśli prześledzimy najstarsze, dostępne nam źródła greckie, które wzmiankują o *magoi*, to wynika z nich jasno, że wskazują one na pewnych specjalistów od *sacrum*. Słowo *μάγος* (*mágos* sing.), a właściwie *μάγοι* (*mágoi* plur.) pojawia się po raz pierwszy u Heraklita na określenie jakichś mystów, uczestników tajemnych obrzędów. Pod koniec V w. słowo *magoi* odnajdujemy na papirusie z Derveni, ponownie w związku z misteriami, najprawdopodobniej orfickimi. Z zapisków znajdujących się na papirusie wynika, że *mágoi* pełnili tam następujące funkcje rytualne: wypowiadali zaklęcia skierowane przeciw *daimones*, które stały się przeszkodą; składali ofiary; wylewali na ofiarę libację z wody i mleka. Rytuał

²⁶ Cf. Faraone 1991: 19: „Whether the prayer is benevolent or malevolent is immaterial to the pious belief that the gods addressed can and will do what they are asked provided they are approached in a ritually correct manner”. Cf. Lévi-Strauss 2000: 150: „[...] skuteczność magii, wymaga wiary w magię”.

²⁷ Cf. Platon, *Uczta*, 188b-c: „Toż i ofiary wszelkiego rodzaju i to wszystko, co wchodzi w zakres sztuki wieszczbiarskiej – to przecież wszystko są objawy wzajemnego obcowania bogów i ludzi – to też nic innego, jak tylko pielęgnowanie i leczenie Erosa”, przeł. W. Witwicki (2006).

²⁸ Cf. Bremmer 2004: 569–574.

²⁹ Cf. Bremmer 1999: 1–12.

³⁰ Cf. Collins 2008: 54. Oprócz terminu *mageia* funkcjonował w języku greckim termin „go-eteia” (goecja). „Magia” i „goecja” jako odrębne terminy pojawiły się w V w. p.n.e. Burkert przypuszcza, że goeta był kimś w rodzaju „szamana”, który zajmował się leczeniem.

³¹ Cyt. za: Biernat 2013: 32.

ofiarniczy, jaki został opisany na papirusie w niczym nie odbiega od rytuałów, jakie spotykamy w religii Greków³². Herodot w *Dziejach*, wspominając z kolei o magach perskich, przekazuje, że zajmowali się oni składaniem ofiar, zwłaszcza przeblagalnych, recytowaniem teogonii podczas składania ofiar oraz interpretacją snów³³. Według Ksenofonta magowie składali bogom ofiary i o świcie śpiewali hymny³⁴. Wiele źródeł greckich i rzymskich przekazuje, że *μαγεία* była pojmowana jako nieodłączna część służby dla bogów (*θεραπεία θεῶν*)³⁵.

Arystoteles utrzymuje, że Magowie nie praktykowali goecji, czyli czarnej magii *γοητικὴ μαγεία* (*goetiké mageía*)³⁶. W V i IV w. p.n.e. termin *mágos* jest odnoszony do różnego rodzaju specjalistów religijnych, którzy cieszyli się mniejszym lub większym uznaniem społecznym: *μάντις* (*mántis*) – wieszczek, wróżbita; *ἀγύρτης* (*agýrtēs*) – wędrowny kapłan, włóczęga utrzymujący się ze sprzedaży usług religijnych³⁷; *καθαρτής* (*kathartés*) – oczyszcziciel (puryfikator), *ἀλαζών* (*aladzón*) – szarlatan; *γόης* (*góēs*) – szaman, czarownik³⁸. Ponieważ autorzy starożytni używali tych nazw w sposób wymienny, nie sposób jednoznacznie stwierdzić, czy dany specjalista religijny był kapłanem, szamanem czy też wieszczkiem. O ile w epoce archaicznej specjalista od *sacrum* nosił najczęściej miano *mántis*, o tyle w źródłach późniejszych nawet w stosunku do znanych i cenionych wieszczków pojawiają się jeszcze inne określenia: *mágos*, *agýrtēs*, *aladzón*, *góēs*, *kathartés*, *iatrós*.

Od niepamiętnych czasów największym prestiżem społecznym cieszyli się wróżbici. Ich praktyki magiczno-religijne związane ze „sztuką wieszczenia” (*μαντικὴ τέχνη*) uznawano za zgodne z tradycją, dawnymi prawami przodków. Jak wierzone, wieszczenie było powiązane z boską mocą, a wróżbita uchodził za natchnionego przez bogów, był „boskim wieszczkiem” *θεῖος μάντις* (*theios mántis*)³⁹. Wróżbici byli postaciami charyzmatycznymi, niejednokrotnie pochodzili ze sławnych rodów, w których umiejętności mantyczne przekazywano z pokolenia na pokolenie. Ich prestiż był uzależniony od sprawdzalności przepowiedni; jeśli się potwierdzały, zdobywali nie tylko sławę, ale i bogactwo⁴⁰. Sztuką wieszczenia pojmowaną nie tylko jako „sztuka rzemiosła”, ale i wiedza (*mantiké téchne*), (*mantiké epistéme*) zajmowali się kapłani i kapłanki obdarzeni

³² Cf. Trzcionkowski 2013: 339–342.

³³ I, 107–108; I, 120; I, 128; I, 132.

³⁴ Cf. Ksenofont, *Wychowanie Cyrusa*, VIII, 1.23.

³⁵ Cf. De Jong 1977: 213 oraz przyp. 29.

³⁶ Arystoteles, fr. 31.

³⁷ O znaczeniu słowa *agýrtēs* cf. Trzcionkowski 2013: 334–337.

³⁸ Cf. *O świętej chorobie*, I, 1–13, przeł. Wesoły 2008.

³⁹ Platon, *Uczta*, XIII, 188, b.: „Wróżbiarstwo właśnie wytwarza przyjazny związek między bogami i ludźmi dzięki temu, że zna te poruszenia serca ludzkiego, które prowadzą do czynów sprawiedliwych i zbożnych”, przeł. W. Witwicki 2006.

⁴⁰ Cyt. za: Trzcionkowski 2005: 162–163: „Termin *mantis* oznacza zawodowego wieszczka, który ma specjalne zdolności do postawienia diagnozy transcendentnej w czasie kryzysu lub potrafi wskazać najlepszy sposób na skuteczne nawiązanie kontaktu z istotami nadprzyrodzonymi”.

wyjątkowymi zdolnościami do komunikowania się z bóstwem, najczęściej w formie ekstazy *chresmologowie*, którzy wieścili w sposób spontaniczny, bez posługiwania się jakimikolwiek środkami. I jedni, i drudzy uprawiali swą *mantiké téchne* głównie w wyroczniach⁴¹, a ich sposób wieszczenia, za świadectwem Cyserona⁴², przywykliśmy nazywać wieszczaniem naturalnym. Jednym z najbardziej popularnych sposobów wieszczania naturalnego, i w wyroczniach, i poza nimi, była *oneiromantyka*, czyli wróżenie na podstawie snów⁴³. Istnieli także kapłani i wieszczowie zajmujący się wróżbiarstwem sztucznym, którzy wieszczyl ze znaków σημεῖα (*semeía*) przesyłanych przez bogów z zewnątrz. Rola tak kapłanów, jak i wieszczków sprowadzała się do odczytywania tych pochodzących od bogów wiadomości⁴⁴. Te znaki oraz sygnały występowały w różnej postaci i w różnych formach, ważne jednak było, aby konkretny znak miał, o ile było to tylko możliwe, obiektywny charakter⁴⁵. *Hieroskopía* (odczytywanie znaków wróżebnych z wnętrzości składanych w ofierze zwierząt) należała do najważniejszego rodzaju wróżbiarstwa, bez niej nie podejmowano żadnych poważniejszych decyzji w sprawach *polis*, jak również w sprawach prywatnych, jeśli tylko osobę prywatną było stać na złożenie zwierzęcia w ofierze i zasięgnięcie porady wróżbity czy kapłana. „O ile przy każdej zwierzęcej ofierze, nawet nie połączonej z wróżeniem, obecność wieszczka była przynajmniej pożądana, chociażby tylko do dokonywania libacji, modlitw i innych obrządków rytualnych, o tyle przy wojску w czasie wojny była bezwzględnie nieodzowna, i to do tego stopnia, że nie wystarczył byle jaki i nawet przeciętny wieszczek, lecz zabiegano o jak najlepszego, sprowadzając go nawet z zagranicy i nie skąpiąc ani zapłaty, ani nagród”⁴⁶. Zaniechanie tej wróżby byłoby uznane za poważne lekceważenie nie tylko *ta patria*, ale także woli bogów. Gdy podejmowano decyzje o kluczowym znaczeniu dla wyniku zamierzonych czy prowadzonych działań wojskowych, a pierwsza ofiara i badanie wypadły niepomyślnie, powtarzano ją nawet parokrotnie dotąd, aż bogowie nie dali odpowiedniego, pomyślnego znaku. Wróżbiarstwo było powszechnie praktykowane podczas ceremonii publicznych, uznawano je za ważny element religii *polis*. Wieszczkowie towarzyszyli także władcom i wodzom jako ich doradcy. Obecność wróżbity była niezbędna przy zakładaniu kolonii. Do jego kompetencji należało złożenie ofiary, interpretacja znaków i wskazanie miejsca, które miało się stać centrum nowego miasta. Wróżbici oczyszczali również od

⁴¹ Cf. Parker 1985: 298–326.

⁴² Cf. Cyseron, *O wróżbiarstwie*, I, 11–12.

⁴³ Cf. Homer, *Odyseja*, IV, 795–841; *Iliada*, II, 1–75; Herodot, *Dzieje*, I, 55, 2; I, 91, 5; Eurypides, *Medea*, 665–681.

⁴⁴ Cf. Cyseron, *O wróżbiarstwie*, *passim*, przeł. W. Kornatowski (Kornatowski 1960); Oświecimski 1989: *passim*; Halliday 1913: *passim*; Burkert 2005: 1–51; 1: „[...] the human observation of perceived divine signs and the response to these”; Beerden 2013: *passim*; Johnston 2005: 2–27.

⁴⁵ Beerden 2013: 21: „[...] the sign had to be objective”.

⁴⁶ Cyt. za: Oświecimski 1989: 39–40.

zmazy, mieli więc też kompetencje puryfikacyjne (katartyczne). Źródła pisane z V i IV w. p.n.e. jako osobną grupę specjalistów religijnych notują καθάρται (*kathártai*); większość z nich najprawdopodobniej była wróżbitami, którzy wśród wielu umiejętności posiadali i tę, która umożliwiała oczyszczanie od zmazy (*miasma*). Grecy rozróżniali zmazę naturalną od moralno-religijnej. Zmazę naturalną powodowały: śmierć, narodziny, stosunek płciowy. Zmazę moralną wywoływały czyny bezbożne, była to zmaza „zawiniona”, sprowadzał ją gniew bogów, a jego skutkiem mogły być choroby, epidemie lub nawet zagłada całych miast. Wieszczkowie-purifikatorzy oczyszczali ludzi od zmazy przy pomocy ofiar i inkantacji. W przypadku oczyszczeń ponownie możemy mówić o przenikaniu się dwóch sfer: religii i medycyny. To do wędrownych wieszczków zwracano się o pomoc, gdy szukano środków zaradczych na powstrzymanie zarazy czy epidemii. W większości przypadków praktyki religijne wieszczków były społecznie aprobowane, miały na celu zarówno dobro jednostki, jak i grupy społecznej⁴⁷. Poszczególne *poleis* wielu z nich honorowały obywatelstwem⁴⁸, dla wielu wzniesiono posągi mieszczące się w centrach religijnych.

Homer w *Iliadzie* wspomina o wieszczku Kalchasie, „spośród wróżbitów był najprzedniejszy”, który „wiedział wszystko, co było, co jest i co kiedyś się stanie”⁴⁹. W epoce archaicznej działał słynny wróżbita Melampus, który oczyścił córki króla Projtosa od zmazy. Za swoje usługi miał otrzymać połowę królestwa⁵⁰. Homer nazywa go wieszczkiem (*mántis*)⁵¹. Źródła późniejsze niż relacja Homera określają Melampusa nie tylko jako wieszczka, ale także jako człowieka, który dokonywał oczyszczeń (*kathartés*), maga (*mágos*), czarownika (*góes*), wędrownego kapłana zarabiającego na życie „wszelkimi poradami z zakresu ducha i ciała” (*agýrtes*) ale także lekarza (*iatrós*). W VI w. p.n.e. działał wieszczek i poeta, Epimenides z Krety. Gdy w Atenach wymordowano zwolenników Kylona, którzy jako błagalnicy schronili się u ołtarzy, to właśnie jego poproszono o uwolnienie Aten od *miasma*, którą wywołało pogwałcenie prawa błagalników do nietykalności. Utrzymywano również, że Epimenides miał „nadzwyczajne zdolności przepowiadania przyszłości”⁵².

Wieszczkiem, purifikatorem, czarownikiem, wędrownym kapłanem zarabiającym na życie „wszelkimi poradami z zakresu ducha i ciała”, nazywano zarówno

⁴⁷ Hubert i Mauss (1973: 1–208) w swym eseju o magii mocno akcentowali, że magia i obrzędy magiczne należą do tradycji, posiadają swoją skuteczność i są akceptowane przez całe społeczeństwo. Badacze ci przyjmowali jednak, że obrzędy magiczne nie były częścią zorganizowanego kultu, a miały jedynie charakter prywatny, nieregularny, tajemny.

⁴⁸ Cf. Biernat 2013: 33.

⁴⁹ Homer, *Iliada*, I, 69-70, przeł. K. Jeżewska (Jeżewska 1999).

⁵⁰ O Projtydach i Melampusie cf. Rybowska 2014: 97–235.

⁵¹ Homer, *Odyseja*, XV, 223-245; 122.

⁵² Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy sławnych filozofów* I, 10, 11, przeł. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski (Krońska et al. 1982).

Orfeusza⁵³, jak i Pitagorasa. W podobny sposób wypowiedziano się o wszystkich orfikach, „tych wokół Orfeusza”, jak ich nazywano. Byli tymi, którzy jako wędrowni kapłani wprowadzali w misteria, dokonując oczyszczeń i wtajemniczeń. „Wychodzili” ze swoimi naukami do tych wszystkich, którzy chcieli je naprawdę poznać. Byli tymi, którzy ze „świętości czynili sztukę”. Misteria orficko-bakchiczne „nie posiadały oparcia w żadnej świątyni. Jedyłą ich ostoję stanowiła swoista literatura. [...] Odprawiano je częścią pod gołym niebem, częścią zaś w improwizowanych „kapliczkach Bakchosa” i domach mieszkalnych”⁵⁴.

Za słynnego lekarza (*iatrós*), czarownika (*góes*) i cudotwórcę uznawano także Empedoklesa, filozofa i poetę z Akragas. Nie znamy dokładnych dat jego życia, najczęściej przyjmuje się, że jego szczytowy okres działalności przypada na połowę V. w. p.n.e. Doksografowie przekazują, że był twórcą wielu poematów, hymnów i tragedii, Arystoteles zaś, że był twórcą retoryki i nauczycielem sofisty Gorgiasza z Leontinoi, uznawanego za jednego z najwybitniejszych retorów. Z twórczości Empedoklesa zachowały się jedynie fragmenty poszczególnych dzieł i jego życiorys w dziele Diogenesa Laertiosa. Według tego ostatniego, Empedokles miał być uczniem Pitagorasa, a przyłapany na kradzieży wykładów mistrza, został pozbawiony prawa do uczestniczenia w nich. Część badaczy nie wyklucza, że Empedokles mógł słuchać wykładów otwartych, jakie były prowadzone we wspólnocie pitagorejczyków. W opinii Lengauera i Stebnickiej przekazy o działaniach i życiu Empedoklesa wykazują „wiele uderzających podobieństw z opowieściami o cudownych wydarzeniach z życia mędrca z Krotonu. Podobnie jak Pitagoras, tak i Empedokles w zachowanych o nim wzmiankach jest prezentowany jako cudotwórca, hierofant, prorok i szaman”⁵⁵. Rzeczywiście, zachowane fragmenty twórczości Empedoklesa wskazują, że pełnił on wszystkie te role społeczne. Nasze wątpliwości budzi jedynie fakt, czy głoszone przez niego prorocтва miały swoje źródło tylko i wyłącznie w naukach pitagorejczyków, my nie wykluczalibyśmy także wpływu orfików⁵⁶, ponieważ poglądy, jakie głosił poeta, odzwierciedlały nauki zarówno jednej, jak i drugiej wspólnoty. Widziano w poecie z Akragas cudotwórcę rozporządzającego wiedzą tajemną i umiejącego stosować tajemne praktyki. Jak przekazuje Diogenes Laertios, poskramiał on wiatry i wskrzeszał umarłych. Jako lekarz i wieszczek dysponujący nieprzeciętnymi zdolnościami, miał uratować mieszkańców Selinuntu od zarazy, jaka się tam szerzyła, a którą powodowały wyziewy pobliskiej rzeki; za radą Empedoklesa skierowano do niej płynące obok potoki i w ten sposób zmieszane wody oczyściły się. O podobnych umiejętnościach opowiada sam poeta w swoim poemacie *O naturze*, informując jednego

⁵³ O Orfeuszu, legendarnym poecie i założycielu misteriów *cf.* Rybowska 2014: 161.

⁵⁴ Cyt. za: Krokiewicz 1947: 162. Trzcionkowski przyjmuje (2013: 310–312), że orfizm „jako złożone zjawisko kulturowe rozpowszechniał się epidemicznie wieloma drogami”.

⁵⁵ Cyt. za: Lengauer, Stebnicka 1994: 14.

⁵⁶ *Cf.* Rybowska 2014: 175–176.

ze swoich uczniów, Pauzanasza, jaką wiedzą tajemną będzie dysponował, jeśli pozostanie wiernym uczniem swego mistrza:

Poznasz leki na choroby i na starość, gdyż tobie jednemu powierzę wszystkie te sekrety. Będziesz umiał uspokoić wściekłość wichrów gwałtownych, co po ziemi pędzą i swoim zgubnym wiewem niszczą zasiewy. I znowu, gdy zechcesz, potrafiś wzniecić wiatry uśpione, po czarnym deszczu susze ciepłą sprowadzisz, potrzebną ludziom, a w miejsce suszy gorącej znowu przywołasz deszcze, co z niebios spadają, aby dać pokarm drzewom, i z Hadesu na ziemię sprowadzisz zmarłego męża w całej jego sile⁵⁷.

Z informacji, jakie przekazał nam o sobie filozof, możemy odtworzyć jego drogę życia. Rozpoczął ją w świecie zwykłych śmiertelników, żyjąc zgodnie z prawami swych przodków. Składał w ofierze zwierzęta ofiarne i spożywał ich mięso. Po śmierci stał się *daimonionem*, przeszedł cały cykl wcieleń w różne istoty i doznał wszelkiego związanego z nimi cierpienia. Najprawdopodobniej, za sprawą wtajemniczeń w misteria bakchiczno-orfickie i życia zgodnego z życiem orfickim, przeszedł na wegetarianizm, a oczyszczenia i przejście różnych stopni wtajemniczeń przygotowały go do życia wiecznego. Stał się równy bogom.

O przyjaciele, co w wielkim mieście nad żółtym Akragasem mieszkacie, na jego akropolu, trosk pełni o dobre uczynki! Bądźcie pozdrowieni! Jako bóg nieśmiertelny, a nie jako człowiek śmiertelny przebywam teraz wśród was, otoczony czią należną przez wszystkich, ozdabiany wstęgami i wieńcami zielonymi. Gdy tak przystrojony wchodzę do miast kwitnących, odbieram oznaki czci od mężów i kobiet! Idą za mną tysiące ludzi spragnionych wiedzy: jedni chcą ode mnie usłyszeć słowa wyroczni, inni, znękani chorobą, czekają na uzdrawiające zaklęcie⁵⁸.

O tym, że wyżej przytoczony tekst nie jest jedynie fikcją literacką, upewniają nas zachowane zabytki archeologiczne, przede wszystkim złote tabliczki *lamellae aerae* zwane także „liściami Pamięci” czy też „darami Pamięci”. Pod tymi nazwami skrywa się cała seria tabliczek – w postaci złotych blaszek o bardzo małych rozmiarach (o szerokości od 4,2 do 8,1 cm i wysokości od 0,7 do 3,6 cm), które były wkładane zmarłym *mystom* do grobu, zarówno mężczyznom, jak i kobietom. Teksty ze złotych tabliczek wydają się wskazywać, że *bakchoi* mieli ściśle określoną drogę wtajemniczenia, co więcej, postępy owego wtajemniczenia miały być ostatecznie weryfikowane w Hadesie przez strażników „jeziora Mnemosyne”, jak i samą świętą i czystą królową świata podziemnego – Persefonę, którą *mystoi* pokornie błagali o „posłanie do siedzib błogostawionych”. „Liście Pamięci” nie odkrywają przed nami istoty i rytuałów wtajemniczenia, przez jakie musieli czy

⁵⁷ Cf. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy sławnych filozofów*, VIII, 59; 60, przeł. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski (Krońska et al. 1982). Cf. także Hippokrates, *O świętej chorobie*, I, 8-9: „Twierdzą, że potrafią ściągnąć księżyc, zaćmić słońce, wywołać sztorm i go uspokoić, sprowadzić deszcz albo suszę i uczynić ziemię lub morze jałowym, czy to z rytuałów czy z jakiejś innej formy wiedzy lub praktyki”. Cyt. za: Biernat 2017: 184.

⁵⁸ Empedokles, fr. 112; cyt. za: Jastrzębski 2014: 5.

też powinni byli przejść *bakchoi*. Jednakże treść tych tabliczek wydaje się wskazywać, że ich status *post mortem* ulegał całkowitej zmianie – ze zwykłych śmiertelników stawali się bogami i zamieszkiwali w Elisium⁵⁹. Najprawdopodobniej Empedokles, utrzymując, że stał się bogiem czy też równy bogu, informuje nas o tym, że jako oczyszczony i znający hasło w Hadesie będzie cieszył się życiem wiecznym, w przeciwieństwie do tych, którzy nie przeszli wtajemniczeń.

Poemat Empedoklesa spisany heksametrem i zatytułowany *Katharmoi* (*Oczyszczenia*), w swojej pełnej wersji liczył dwa tysiące wierszy zamieszczonych w dwóch księgach. Zachowały się z niego jedynie nieliczne fragmenty, a właściwie strzępy. Na ich podstawie niepodobna stwierdzić, czy zawierał on jakiegokolwiek wskazówki związane z religijnym obrzędem oczyszczania. Starożytni utrzymywali, że śmierć poety z Akargas nie była śmiercią zwykłego śmiertelnika. Filozof najpierw sprosił do siebie swoich przyjaciół na przyjęcie, a gdy ci się rozeszli, aby sympozjon odepścić, on po prostu zniknął. O północy ktoś „usłyszał potężny głos wołający Empedoklesa”, po czym widziano „światło na niebie i blask pochodni”. Jego ukochany uczeń Pausaniasz uznał, że uczestnicy sympozjonu powinni się wspólnie pomodlić i „złożyć ofiarę Empedoklesowi jako nowemu bogu”⁶⁰.

Postaci Kalchasa, Melampusa, Epimenidesa czy też Empedoklesa, o których wzmiankowaliśmy lub które pokrótce przedstawiliśmy, to jedynie wybrane przykłady ludzi, których Grecy uznawali przede wszystkim za wieszczków, a w drugiej kolejności za lekarzy, magów, czarowników. Wielu z nich było postaciami wybitnymi, a wpisane w ich życiorysy cuda: wskrzeszania zmarłych, zatrzymywanie wiatrów, sprowadzanie deszczu, ściąganie księżyca, to nic innego jak zachowania rytualne, obecne tak w religii, jak i magii starożytnych Hellenów. Od wybitnego wieszczka oczekiwano nie tylko wiedzy o tym, co było, jest i będzie, ale także różnorodnych remediów, w tym działań magiczno-rytualnych, które umożliwiały zażegnanie chorób i epidemii⁶¹.

⁵⁹ Cf. Tekst z tabliczki z Pelinny (OF 485); tekst z tabliczki z Hipponion (OF 474 B) 635. Szerzej na temat tabliczek i misterii orficko-bakchicznych cf. Rybowska 2014: 147–194.

⁶⁰ Cf. Diogenes Laertios, VIII, 68, przeł. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski (Krońska et al. 1982).

⁶¹ Chociaż w naszych rozważaniach skupiamy się na religii i magii ceremonialnej, to jednak należy zasygnalizować i to, że dla Greków słowo *mageía* miało związek zarówno z poezją, jak i wymową. Uznawano, że zarówno magia, jak i poezja pochodziły od bogów. Grecy w pełni zdawali sobie sprawę z faktu, że pieśń czy też mowa, podobnie jak działania magów, czarowników, mogła oczyszczać, ale i zwodzić, oszukiwać. Szczególny nacisk na związek słowa pisanego i mówionego z pobożnością, opieką bogów nad słowem, kładli przedstawiciele Drugiej Sofistyki. Ta ostatnia była nurtem literackim i społecznym, który rozwinął się w świecie greckim epoki Cesarstwa Rzymskiego, w okresie od I do III w. n.e. Już w starożytności za męża bogobojnego uznawano retora i przedstawiciela Drugiej Sofistyki, Eliusza Arystydesa. Mówca ten spędził wiele lat na kuracjach zalecanych mu przez boga Asklepiosa. Najpierw przebywał na leczeniu w świątyniach w Rzymie, następnie w Asklepiejonie smyrneńskim. W latach 145–147 n.e. na stałe przebywał w świątyni Asklepiosa w Pergamonie. Przez kolejnych siedemnaście lat kierował się w swym życiu przede wszystkim zaleceniami przekazanymi mu przez boga Asklepiosa, nakazami przekazywanymi mu podczas snu. Również podążając za radą

Część badaczy przyjmuje⁶², że ich praktyki nie miały już nic wspólnego z religią, ale dotyczyły misterii lub były jedynie „czystą magią”, w dodatku „czarną magią”. Byli to ludzie, nierzadko obcego pochodzenia, nieakceptowani społecznie. Podobnie jak Biernat przyjmujemy, że specjaliści ci nie byli „ani przybyszami ze zmitologizowanego wschodu, ani nowinkarzami, którzy wywracali tradycyjną religię do góry nogami, lecz wyrastali z greckiej tradycji, która nie знаła naszego rozdziału między religią, medycyną a magią”⁶³.

Zachowane w literaturze opinie na temat „kapłanów-włóczęgów”, utrzymujących się ze sprzedaży usług religijnych, były podzielone⁶⁴. Negatywne opinie o nich odnajdziemy u tragiców i retorów. Gdy przepowiednia nie podobała się klientowi lub nie była po jego myśli, na miano „maga” zasługiwali nawet wybitni wieszczkowie. Najwięcej informacji o ich działalności zawdzięczamy Platonowi, ale i on miał do nich zdecydowanie ambiwalentny stosunek. Wypowiedź Adejmantosa z *Państwa* Platona to ważne źródło do poznania metod działania wędrownych specjalistów i zakresu ich usług religijnych w IV w. p.n.e.:

Do tego jeszcze wędrowni kapłani (*agyrtai*) i wieszczkowie (*manteis*) pukają do bogatych domów i przekonują, że za sprawą ofiar i zaklęć pozyskali od bogów moc, by uzdrawiać podczas przyjemnych uroczystości, jeśli ktoś albo czyjś przodek popełnił występki. Co więcej, jeżeli ktoś chciałby zaszkodzić swojemu wrogowi, za małą dopłatą skrzywdzą nawet bogu ducha winnych, korzystając z klątw (*επαρωγαίς*) i tabliczek związujących

swego bóstwa Arystydes zaczął spisywać swe sny. Świadectwem tych zapisków są tak zwane *Hieroi Logoi* oraz tzw. „Mowy wieszczące”. Jak wynika to z uwag poczynionych w wyżej wymienionych utworach Arystydes uznawał się za sługę i „boskiego tłumacza” boga Asklepiosa. Bóg nie tylko miał pomagać retorowi w odzyskaniu zdrowia w trudnej karierze mówcy i twórcy literatury, ale to jego lasce miał zawdzięczać także przedłużenie swego życia co najmniej o kilka lat. Flawiuszowi Filostratowi również przedstawicielowi Drugiej Sofistyki, zawdzięczamy informacje o kolejnych sofistach, którzy poszukiwali opieki tego samego bóstwa. W *Żywotach sofistów* pisarz utrzymuje, że mówca Antioch z Aigaj w Cylicji, miał spędzić wiele nocy w świątyni Asklepiosa, oczekując na sny i prowadząc rozmowy z czuwającymi. Z kolei w *Żywocie Apolloniosa z Tyany* pisarz przekazuje, że Apollonios w młodości pełnił służbę uzdrowiciela w świątyni Asklepiosa w Aigaj. W Asklepiejonie miał też stać się jednym z pitagorejczyków, ściśle przestrzegającym wszystkich ustanowionych we wspólnocie reguł. Wedle Filostrata, Apollonios był człowiekiem nadzwyczajnym i boskim. Po opuszczeniu Asklepiejonu wiele podróżował, nauczał i miał własnych uczniów, którzy towarzyszyli mu w drodze. Dokonywał też wielu cudów. Apolloniosa z Tyany Filostrat przedstawia jako jednego z sofistów, chociaż w rzeczywistości nim nie był. Oprócz dzieła Filostrata o Apolloniosie z Tyany wzmiankują również inne źródła, które nie przedstawiają go już w tak korzystnym świetle. Jak się przyjmuje Apollonios żył na przełomie I i II w. n.e., nie wspominają o nim żadne współczesne mu źródła. Po raz pierwszy wspomina o nim Lukian, w utworze *Aleksander albo fałszywy prorok*. Według satyryka Apollonios był wróżbitą, manipulatorem i oszustem. Jedyną wiedzą jaką dysponował była znajomość leków przeciw różnym chorobom. Należy jednak podkreślić, że Lukian uznawał wróżbiarstwo i przepowiednie za umysłową truciznę. W III i IV w. n.e. pisarze porównywali Apolloniosa z Chrystusem (Porfyriusz, Hierokles).

⁶² Cf. Wypustek 2001: 43.

⁶³ Cyt. za: Biernat 2013: 35.

⁶⁴ Cf. Sieradzan 2011: 92–94.

(καταδέσμοις), bo jak twierdzą, potrafią bogów przekonać, żeby im byli posłuszni. Wszystkim tym słowom na świadków przywołują poetów, którzy pobłażliwie pisali o niegodziwości, że „zło można łatwo brać nawet na kopy: droga doń prosta i blisko położona. Za to przed cnotą bogowie trud położyli”, a droga do niej długa, stroma i uciążliwa. Inni zaś zaświadczać się Homerem, że ludzie mogą zwodzić bogów, ponieważ i on powiedział, że i „bogów można uprosić, więc ludzie błagając odwracają ich gniew ofiarami i grzecznymi modlitwami, libacją i tłustym dymem, jeżeli ktoś popełni występki lub uchybienie”. I mają ze sobą wrzawę ksiąg Muzajosa i Orfeusza, „potomków Seleny i Muz, jak twierdzą, podług których składają żertwę, przekonując nie tylko ludzi prywatnych, ale i całe miasta, że istnieją uwolnienia i oczyszczenia z przewin za pomocą ofiar i przyjemnych zabaw i że jedne są dla żywych, a inne dla umarłych – te drugie nazywają *teletai* i mówią, że uwalniają nas od złych rzeczy po drugiej stronie, a kto by tych ofiar nie złożył, tego czeka coś strasznego⁶⁵.”

To, co Platon nazywa proszeniem bogów i „przekupywaniem” ich za pomocą modlitw, libacji i tłustego dymu, to nic innego jak najważniejsze sposoby nawiązywania kontaktów z bogami. W dziesiątkach greckich *poleis* podczas wielu oficjalnych ceremonii religijnych Grecy nie tylko oddawali cześć bogom, ale pozyskiwali w ten właśnie sposób ich przychyłność, oczekując od bogów odwzajemnienia *cháris* (wdzięczności) za otrzymane dary. Ofiary te były składane przez kapłanów i wróżbitów, a ich rola polegała na pilnowaniu, aby zostały one złożone zgodnie z *ta patria*. Negatywny stosunek Platona do tradycyjnej *therapeía theōn* wpływał również na jego opinię o różnego rodzaju specjalistach religijnych. Uwaga filozofa o kapłanach, którzy utrzymywali, że potrafią „uzdrowić, leczyc od win przodków oraz innych przewin zarówno za życia, jak i po śmierci”, jest czymś, co wykraczało poza obręb religii *polis*. Informacje te odnoszą się do wędrownych kapłanów wtajemniczających w misteria orficko-bakchiczne. W tradycyjnych wierzeniach Greków bogowie byli przede wszystkim mocami czuwającymi nad sprawiedliwością i przestrzeganiem prawa, ale przedmiotem tej sprawiedliwości nie były jednostki, lecz całe rody, a wina, podobnie jak zasługa, była dziedziczna. Za bezbożne czyny rodziców karę ponosiły dzieci, chociaż same nie były winne naruszenia niepisanych praw ustanowionych przez bogów, co więcej, karę tę mogły dziedziczyć także kolejne pokolenia. Kara ta mogła doprowadzić nie tylko do całkowitego zaniku rodu, ale także zniszczenia całej *polis*. Kapłani misteriów orficko-bakchicznych zapewniali, że wtajemniczeni w te misteria zostaną wyzwoleni od odpowiedzialności za winy przodków, a po śmierci spotka ich lepszy los w Hadesie niż ten, jaki czekał wszystkich niewtajemniczonych. Misteria były częścią religii Greków, tyle tylko, że religią niezwiązaną z *polis*.

Całkowicie odmienny sens ma natomiast relacja Platona o *agýrtai* i *mánteis*, którzy utrzymywali, iż potrafią sprawić, aby bogowie byli im posłuszni. W tradycyjnych wierzeniach Greków człowiek próbował zyskać łaskę bogów, a posłuszeństwa domagali się od ludzi nieśmiertelni. W tym zakresie oddalamy się od

⁶⁵ Platon, *Państwo*, 364c-365a, przeł. Biernat (Biernat 2017: 136–137).

tradycyjnych wierzeń i wkraczamy na teren antycznej magii. Podobnie rzecz wygląda, jeśli chodzi o umiejętności zaszkodzenia dowolnie wybranej osobie i spisywania „tabliczek związujących”. I w tym przypadku „umiejętności” wędrownych kapłanów balansowały na granicy magii i religii, jak powiedzieliby znawcy antyku, albo, jak określają to współcześni etnologowie – „czarownictwa”. Ten ostatni termin jest definiowany jako „proceder uprawiania czarów, a więc czynności zmierzających do sprowadzenia zła na jednostki i grupy społeczne”⁶⁶. Sporządzeniu tabliczki, uruchomieniu jej wiążących mocy, towarzyszyły elementy rytuału z pogranicza religii i magii. Magowie potrafili niekiedy uciekać się do przestępstw przy sporządzaniu zaklęć. Aby pozyskać odpowiednie proszki, *pharmaka*, uciekali się niekiedy do zdrapywania posągów, stel, elementów świątyń. Kiedy już wyryto zaklęcie, wzmacniano je odpowiednimi rytuałami, inkantacjami, ofiarami. Ceremonie odbywały się przed świtem lub nocą. „Tabliczki związujące” (*defixiones* gr. κατάδεσμοί, *katádesmoi*)⁶⁷ miały dwojake zastosowanie. Część z nich była spisywana w formie skargi na doznaną krzywdę z prośbą do bóstw o ukaranie niegodziwego lub niesprawiedliwego człowieka. Pozostałe służyły różnym indywidualnym celom, które wiązały się z wyrządzeniem krzywdy innemu człowiekowi⁶⁸. Świadectwa pochodzące z literatury magicznej prezentują olbrzymią różnorodność zaklęć, jakie magowie byli w stanie zaoferować potencjalnym klientom. Na każdą okoliczność było jakieś zaklęcie. Słowa zaklęć wyskrobywano na różnego rodzaju przedmiotach lub zapisywano na papirusach. Utrwalone w formie spisanej były rolowane i często przebijane, a następnie umieszczano je w sekretnych miejscach. Zakopywano je w ziemi, wkładano do grobów, zanoszono na rozstaje dróg, wrzucano do wody, umieszczano w świątyniach bóstw związanych ze światem podziemnym⁶⁹. Adresatami tych zapisków były najczęściej bóstwa świata podziemnego i boscy patroni magii: Hermes, Kora/Persefona, Hekate, Hades/Pluton, Ge i Demeter⁷⁰. Inskrypcje z zaklęciami odnajdywano wszędzie tam,

⁶⁶ Cyt. za: Zimoń 2011: 82.

⁶⁷ O wydaniach tabliczek z przyjmowanymi skrótami *cf.* Audolent 1967; Gager 1992; Farone, Obbink 1991; Wypustek 2011.

⁶⁸ W dobie współczesnej *defixiones* podzielono na kilka grup, uzależniając ich przynależność od okazji, z jakiej zostały spisane. Pierwszy podział *defixiones* zawdzięczamy Audolentowi, który dokonał go na podstawie 300 odkrytych zaklęć. Wyodrębnił wśród *katadesmoi* następujące grupy: 1) *defixiones iudicariae* – związane z procesami sądowymi. Zaklęcia tego typu były kierowane wobec strony przeciwnej w toczących się procesach; 2) *defixiones in fures* – zaklęcia w sprawie kradzieży i oszustwa. Ta grupa zaklęć występuje niekiedy jako część *defixiones iudicariae*; 3) *defixiones amatoriae* – dotyczyły spraw miłosnych i erotycznych; 4) *defixiones ludicariae/agonisticae* – były kierowane przeciwko rywalom w sporcie, we wszelakich agonach, z teatralnymi włącznie; 5) *defixiones* związane z działalnością zawodową („biznesową”), których celem było doprowadzenie do wyeliminowania konkurencji, „popsucie interesu”. Podaję za: Wypustek 2001: rozdz. *Defixiones, czyli zaklęcia na tabliczkach*.

⁶⁹ *Cf.* Dufault 2017: 31–49.

⁷⁰ *Cf.* Bremmer 2010: 13–35.

gdzie obecni byli Grecy, od Hiszpanii po Bliski Wschód i od północnych wybrzeży Morza Czarnego po Egipt⁷¹.

Jak przyjmuje to wielu badaczy, pierwotnie *defixiones* funkcjonowały jedynie w formie oralnej i były wypowiedziane podczas rytuału magicznego. Zaklęcie spisane w najprostszej formie zawierało jedynie imię boga i prośbę o wyrządzenie krzywdy, o „związanie NN”, a w rozbudowanej formie przybierało postać modlitwy. Zdecydowana większość *defixiones* zawiera jedynie zapiski w postaci krótkich listów, „e-maili pisanych do bogów” – jak żartobliwie określa je Versnel⁷². Treścią tych listów była skarga i domaganie się zadośćuczynienia od bogów, które czasami miało postać pokornej prośby, a innym razem wręcz stanowczego żądania. *Preces*, jakie odnajdujemy na *katádesmoi*, brzmią: ukarż! Ukarżcie! Najczęściej listy z prośbą o ukaranie kogoś, „o związanie” go były kierowane do boga Hermesa i bóstw związanych ze światem podziemnym:

DTA 103: Wysyłam ten list do Hermesa i Persefony, ponieważ kieruję to zaklęcie przeciwko występnym ludziom ἀμαρ[τωλοὺς], oni muszą, O Dike, otrzymać zasłużoną karę (τυχεῖν τέλους δίκης)⁷³.

Krytykę różnego rodzaju wędrownych kapłanów, odnajdziemy także w traktacie medycznym *O świętej chorobie* (*De morbo sacro*) pochodzącym ze zbioru *Corpus Hippocraticum*. Autor tego dzieła zarzuca specjalistom religijnym, że traktują epilepsję jako świętą chorobę, i jako taką leczą za pomocą oczyszczeń:

Mnie osobiście wydaje się, że pierwsi, którzy tej chorobie nadali znamię świętości, to ludzie, jacy istnieją i dziś: magowie i oczyszciciele, żebrzący kapłani i szarlatani – oni wszak podają się za wielkich czcicieli bóstw i osoby bardziej się na tym znające. [...] Posługują się oczyszczeniami i zaklęciami, a przy tym popełniają rzecz – jak mi się wydaje – najbardziej świętokradczą i bezbożną. Mianowicie oczyszczają dotkniętych chorobą przy pomocy krwi i innych tego rodzaju rzeczy, jak gdyby byli oni dotknięci zmagą. A są nią dotknięci przecież ci, którzy popełnili zbrodnię [dosł. ciąży nad nimi duch zemsty], padli ofiarą czarów, albo popełnili jakiś bezbożny czyn. [A z chorymi na epilepsję] należałoby inaczej postępować, oni powinni: złożyć ofiarę, modlić się i przybywać do miejsc świętych, aby błagać bogów. Natomiast oni niczego takiego nie robią, tylko oczyszczają. A co do przedmiotów służących do oczyszczeń to jedne ukrywają w ziemi, inne wrzucają do morza, jeszcze inne wnoszą na góry, gdzie nikt ich nie pochwyli i nie nadeptnie na nie. A rzeczy te należałoby raczej zanieść do świątyń i złożyć bogu w ofierze, jeśli to istotnie bóg jest przyczyną tej choroby⁷⁴.

⁷¹ Dotychczas odkryto ponad 1600 *katádesmoi* datowanych między VI w. p.n.e. a VIII w. n.e. Najstarsze z nich pochodzą z Sycylii i z Olbii. Największy ich zbiór pochodzi z Aten, gdzie były one odnajdywane na cmentarzu Keramejkos i w porcie w Pireusie; zabytki te są datowane na V w. p.n.e.

⁷² Cf. Versnel 2002: 60.

⁷³ Przeł. J. Rybowska.

⁷⁴ Hippokrates, *O świętej chorobie*, I, 4; I, 12, przeł. M. Wesoły z uzupełnieniami J. Rybowskiej (Wesoły 2008).

Opisane przez autora traktatu poczynania magów z chorymi na epilepsję były zgodne z wierzeniami i praktykami religijnymi starożytnych Greków. W tego typu przypadkach „oczyszczenie” następowało przy pomocy krwi pozyskanej od zwierzęcia. Jak przypuszcza Parker, krew była najprawdopodobniej fizycznym znakiem zanieczyszczenia, które miało zostać usunięte⁷⁵. Po jego zakończeniu pozbywano się rzeczy, z których korzystano podczas puryfikacji. Biernat słusznie podkreśla, że „przeprowadzona przez autora traktatu krytyka [...] sprowadza się do wykazania sprzeczności w rozumowaniu specjalistów religijnych. [...] Uwagi te mają charakter teologiczny, a nie medyczny”⁷⁶. Argumentację przedstawioną w cytowanym dziele można sprowadzić do następujących stwierdzeń: jeśli choroba pochodziła od bóstwa, to chory powinien dziękować za nią bogu, a nie oczyszczać się od zmazy. Ponadto bóstwo nie może być dla człowieka źródłem zmazy.

Według Collinsa, najbliższe pierwotnemu znaczeniu słowa magia i mag byłoby greckie rzeczowniki: φάρμακον (*phármakon*); φαρμακεία (*pharmakeía*); φαρμακίς (*pharmakis*); φαρμακεύς (*pharmakeús*). Termin φάρμακον (sing.), φάρμακα (plur.) miał szerokie i ambiwalentne znaczenie – lek, lekarstwo, trucizna, trujące ziele, napój zaczarowany, napój miłosny, czary, uroki, gusła. Stąd φαρμακεία – zastosowanie lekarstw, stosowanie narkotyków, czarów, trucicielstwo, czary; φαρμακίς – czarownica; φαρμακεύς – truciciel, czarownik⁷⁷. Na trafność spostrzeżeń Collinsa wydaje się wskazywać fakt, że w inny sposób oceniano działalność społeczną tych, którzy preparowali *phármaka*, a jeszcze inaczej oceniano wszystkich pozostałych specjalistów religijnych. W starożytnej Grecji nie notujemy oskarżeń z powodu trudnienia się magią czy jej uprawiania. Nie znano γραφή μαγείας (*graphé mageías*) ani γραφή γοητείας (*graphé goeteías*). Nie skazywano również za nekromancję⁷⁸. Przewidywano natomiast ciężkie kary dla tych wszystkich, którzy preparowali trucizny i używali ich w stosunku do innych. W Atenach można było wystąpić z oskarżeniem o *asebeia* w stosunku do osoby, którą podejrzewano o trucicielstwo, posługiwanie się *phármaka*⁷⁹. Jak wynika to z jednego z zachowanych *leges sacrae*, równie surowo jak w Atenach traktowano trucicieli na Teos:

Ktokolwiek sporządza substancje trujące (*pharmaka*), a następnie [używa ich] przeciw mieszkańcom Teos jako jednostkom bądź członkom wspólnoty, powinien umrzeć, zarówno on, jak i jego rodzina⁸⁰.

⁷⁵ Cf. Parker 1996: 234.

⁷⁶ Cyt. za: Biernat 2013: 30.

⁷⁷ Cf. Collins 2008: 28. Autor uznaje, że termin *pharmakon* funkcjonował w j. greckim znacznie wcześniej niż rzeczownik *mageia*.

⁷⁸ W starożytnej Grecji w przeciwieństwie do Rzymu nie karano za nekromancję. Cf. Ogden 2001: *passim*; Bremmer 2016: 119–141.

⁷⁹ O procesach Ninos i Theoris cf. Dickie 2003: 49–53.

⁸⁰ Cytuję i podaję za: Sieradzan 2011: 131.

Kolejną, wskazywaną przez współczesnych badaczy różnicą, jaka miała oddzielać religię od magii, były różne formy rytuału, jakie towarzyszyły obu tym dziedzinom. Z magią miały być związane zaklęcia, klątwy, amulety, „pętanie” czy też „wiązanie”. Religia miała pozostawać wolna od tego typu praktyk. Tym, co przede wszystkim różniło magię od religii była forma modlitwy.

Zaklęcia, klątwy, złorzeczenia, wiązanie za pomocą przysięg funkcjonowały zarówno w religii, jak i magii. Ośmielę się nawet stwierdzić, że były one nieodłączną częścią kultury starożytnych Greków. Powszechny był wśród Greków zwyczaj obrzucania się klątwami podczas składania przysięg. Przysięga była aktem sakralnym, nad jej przestrzeganiem czuwali bogowie, którzy byli wzywani na świadków przysięgi. Klątwa była formą wezwania bóstwa do wyrażenia swego gniewu wobec tych, którzy złamaliby postanowienie przysięgi. Określała ona zakres tej zemsty. Eidinow słusznie podkreśla, że Grecy uciekali się do wróżbiarstwa, klątw, tabliczek związujących w sytuacji niepewności i podejmowania ryzyka⁸¹. Amulety odgrywały równie ważną rolę w greckiej medycynie, w kulcie bogów, jak i w magii. Te ostatnie miały dwojaki charakter apotropaiczny, a więc chroniący przed złem, ale jak wynika to z literatury magicznej, były również sporządzane w celu wyrządzenia zła innemu człowiekowi.

We współczesnych badaniach bardzo mocno się akcentuje, że religię określa zależność od bóstwa i podporządkowanie wyrażające się w języku prośby i błagania, natomiast magię cechuje stosunek wyrażający rozkaz czy też nakaz. W religii kapłan, zważając na normy religijne obowiązujące w danej kulturze, składa hołd bóstwu i wyprasza o łaskę, odwzajemnienie wdzięczności (χαρις) za doznane dobro. Jego modlitwa była prośbą w imieniu całej wspólnoty. Mag natomiast żądał, manipulował i wymuszał na bóstwach to, czego pragnął on sam bądź jego klient.

Nie sposób zaprzeczyć, że istniała różnica pomiędzy modlitwą εὐχή (*euché*), która była ważną częścią θεραπεία θεῶν i służyła celom łączącym wspólnotę, a modlitwą towarzyszącą sekretnym rytuałom, którą spisywano w celu osiągnięcia konkretnych, indywidualnych celów. Pomimo to powinniśmy wziąć pod uwagę także i ten fakt, że εὐχή była najczęściej pieśnią kultową, która towarzyszyła ważnym wydarzeniom religijnym. Tego rodzaju pieśni komponowali najwybitniejsi poeci. Pojmowano je zatem jako dar dla boga i wyraz okazywanej mu wdzięczności, jedną z najpiękniejszych form „handlu z bogami”⁸². Ale, jak możemy to wnosić chociażby z poematów Homera, zupełnie inną postać miały modlitwy Greków, którzy znajdowali się w trud-

⁸¹ Eidinow 2007: 4, 13.

⁸² W opinii Versnela, (1981: 56): „[...] w starożytności nic nie było za darmo: ani bogowie, ani ludzie nie byli skłonni do bezinteresownej życzliwości [...]. Element wymiany był fundamentalny w kontaktach z bóstwem [...]. Człowiek dał i bóg musiał odpowiedzieć innym darem i *vice versa*”. Modlitwa, tak jak inne dary przeznaczane dla bogów, była „formą handlu z bogami”. W ocenie Parkera (1988: 120) Grecy nawet w sferze religijnej manipulowali bogami, aby nakłonić ich do bliższego kontaktu ze śmiertelnikami bądź użyczenia ludziom tego wszystkiego, czego bez opieki bogów nie byłoby w stanie sami pozyskać.

nej sytuacji lub prosili o wzięcie odwetu za wyrządzoną im krzywdę. Inną postać miały również modlitwy towarzyszące przysięgom; zawierały *maleficium*⁸³, klątwę, służyły partykularnym interesom jednostki bądź wybranej grupie osób i tylko w niewielkim stopniu różniły się od modlitw zapisywanych na *katadesmoi*⁸⁴.

Defixio in fures, odnalezione w pobliżu Arkesine na egejskiej wyspie Amorgos (I w. p.n.e – I/II w. n.e.), jest przykładem zaklęcia zbliżonego do modlitwy. Podobieństwo do *euché* jest widoczne w *evocatio* i w podniosłym stylu prośby, który był charakterystyczny dla modlitw; natomiast część środkową tego *katadesmos* wypełniają skarga pokrzywdzonego oraz nie tyle *maleficium*, ile *maleficia* – cała litania klątw wymierzonych przeciwko złoczyńcy. W *preces* bogini Demeter jest proszona o wymierzenie sprawiedliwości, ale spełnienie tej prośby oznaczało wyrządzenie zła drugiemu człowiekowi:

Pani Demeter, królowo, jako twój błagalnik, padam do twych stóp, twój niewolnik. Pani Demeter, o to co mnie spotkało. Opuszczony szukam schronienia w tobie: bądź łaskawa dla mnie i zapewnij mi me prawa. Spraw, że człowiek, który potraktował mnie w ten sposób, nie będzie miał zadowolenia ani spoczynku, ani w ruchu, ani w ciele, ani w duszy, że nie będzie obsługiwany ani przez niewolnika albo niewolnicę, ani przez dużego, ani przez małego. Jeśli podejmie się czegoś, niech nie będzie w stanie [tego] skończyć. Niech jego dom będzie dotknięty przekleństwem na zawsze. Niech [w jego domostwie] żadne dziecko nie kwili; niech nie zasiądzie nigdy do radosnej biesiady; niech żaden pies ani żaden kogut nie pieje, niech sieje, ale nie zbiera [...] niech ani ziemia ani morze nie przyniosą mu żadnego owocu; niech nie zazna błogosławionej radości; niech przepadnie wraz ze wszystkim, co do niego należy. Pani Demeter, błagam cię, bo ucierpiałem niesprawiedliwość: wysłuchaj mnie bogini, i wydaj sprawiedliwy wyrok. Tym, którzy to obmyślili, cieszącym się złościwie i czyniącym krzywdy mnie i mojej żonie⁸⁵.

Zaprezentowany materiał dowodzi, po pierwsze, że modlitwy funkcjonowały tak w religii, jak i magii. Po drugie, że forma „manipulowania bogami” czy też raczej „handlowania z bogami” była charakterystyczna nie tylko dla praktyk magicznych. Po trzecie, jest świadectwem wzajemnego przenikania się praktyk religijnych i magicznych na terenie różnych regionów.

Religia, tak jak i magia są – z definicji – przedmiotem wiary. Wiary w to, że bóstwo, do którego się zwracano, było w stanie przyjść człowiekowi z pomocą. Niektórzy badacze, podkreślający różnicę dzielącą religię od magii, akcentują, że w przypadku religii jej wyznawcy zwracali się do bogów/Boga czczonych oficjalnie w kultach państwowych czy też powszechnie akceptowanych przez jakąś społeczność, natomiast w przypadku magii zwracano się „ku nadnaturalnej, ożywionej i tajemniczej stronie rzeczywistości”⁸⁶.

⁸³ O znaczeniu *maleficium* cf. Posacki 2009: 39.

⁸⁴ Cf. Homer, *Iliada*, III, 269-301.

⁸⁵ SGD 60. Cf. Homolle 901: 412-430; IG XII.72 (Wypustek 1997: 251).

⁸⁶ Cf. Wierciński 1994: 103: „magia to zbiór czynności obrzędowych skierowanych ku nadnaturalnej, ożywionej i tajemniczej stronie rzeczywistości, oraz zmierzających, poprzez instrumentalne oddziaływanie na nią, do wymuszenia zajścia pożądanej zmiany w otoczeniu”.

W starożytnej Helladzie pojmowano bogów jako wielkie nadnaturalne Moce, które mogły objawiać się człowiekowi w różnej postaci, oddawano im cześć zarówno w postaci fitomorficznej, zoomorficznej, jak i antropomorficznej. Wielu z tych bogów miało szerokie i bardzo różne kompetencje. Oddawano im cześć podczas oficjalnych świąt, zapisanych w kalendarzach kultowych, ale zwracano się również do tych samych bogów podczas obrzędów magicznych, które nie były częścią zorganizowanego kultu, a były obrzędami prywatnymi, sekretnymi, tajemnymi. Najczęściej były to bóstwa określane mianem bóstw liminalnych: Hekate, Hermes, Persefona, Demeter, Pluton/Hades.

Bóg Hermes, który według Greków narodził się w Arkadii, miał, jak można przypuszczać, o wiele starsze korzenie. Większość badaczy uznaje za rzecz niebudzącą sprzeciwu jego podobieństwa do wedyjskiego boga Pūsána⁸⁷. Zgodnie z Rygwedą Pūsán czczony był przede wszystkim jako opiekun pasterzy i pasterstwa oraz bóstwo agrarne; pomagał w pomnażaniu zwierząt i odnajdywaniu zaginionych sztuk. Pūsán jako dobry bóg-pasterz czuwał także nad drogami i wędrowcami, prowadząc ich bezpiecznie do celu. Z tą funkcją wiązała się również rola Pūsána jako boskiego drużby, który towarzyszył pannie młodej podczas podróży do domu męża. Był uznawany również za boskiego posłańca, który krążąc między ziemią a niebem, odprowadzał dusze zmarłych w zaświaty. Posiadał także zdolność wpływania na ludzkie sny. U Greków jednak, chociaż funkcje boskich opiekunów-pasterzy przypisywano aż kilku bogom⁸⁸, to zarówno epitet Hermesa Κριοφόρος (*Niosący baranka*), jak i zachowane wizerunki boga niosącego baranka, wydają się wskazywać, że było to jedno z najważniejszych bóstw opiekujących się pasterzami i ich trzodami. Pasterską funkcję Hermesa ujawniają także inne z jego przydomków, takie jak: *Epimeljos*, *Nomios* czy *Melosoos* „ten, który ratuje owce”. Ślady kultu boga Hermesa opiekuna trzód są najbardziej widoczne w Arkadii i Beocji, gdzie mieściły się zarówno świątynie boga *Kriophoros*, jak i jego posągi. W Attyce Hermesowi składano ofiary w grotach i jaskiniach, w których czczone były także nimfy. Najczęściej przyjmuje się, że ofiary te pasterze składali bóstwom związanym z naturą. My nie wykluczalibyśmy, że ofiary były składane przez panny młode przed zawarciem związku małżeńskiego lub po zaślubinach; czczono nimi boginki, opiekunki młodych dziewcząt i bóstwo, które towarzyszyło im w rytuale przejścia. Malarstwo wazowe ukazuje Hermesa m.in. z pochodniami weselnymi, gdy towarzyszy Persefonie podczas jej *ἄνοδος*. W okresie klasycznym i w epokach następnych związek tych bóstw jest widoczny m.in. na reliefach wotywnych, które przedstawiają Hermesa w towarzystwie nimf lub nimf i Pana⁸⁹.

⁸⁷ Cf. West 2007: 282–283.

⁸⁸ Byli nimi zarówno Hermes, Apollo, Pan czy Zeus. Cf. Stroszeck 2004: 232. <http://www.isvroma.it/public/pecus/stroszeck.pdf> [data dostępu 5.09.2019].

⁸⁹ Cf. Laferrière 2019: *passim*.

Podobnie jak Pūsán, tak i Hermes był uznawany za *Przewodnika dusz* w drodze do Hadesu (Ψυχοπομπός), w tej funkcji był znany już Homerowi⁹⁰. Do końca starożytności o człowieku zmarłym mówiono „Hermes go zabrał”⁹¹. Podczas Anthesteriów, które były jednocześnie świętem Dionizosa-boga wina, jak i zmarłych, ważną rolę odgrywał także Hermes *psychopompos*. Odprowadzał dusze zmarłych, które podczas święta „przechadzały się po mieście”, z powrotem do Hadesu. Wiele elementów tych uroczystości mogłoby wskazywać, że mamy do czynienia z obrzędami magicznymi, apotropaicznymi, a w istocie były to obrzędy kultowe, jakie miały miejsce podczas jednego z najważniejszych świąt religijnych starożytnych Greków. Dodajmy – uroczystości, które notowały kalendarze kultowe nie tylko w Attyce, ale również poza nią. Ateńczycy, przygotowując się do tego święta, smarowali swe domostwa smołą, aby zabezpieczyć je przed duchami. Podczas drugiego dnia Anthesteriów w czasie *Choes*, chłopcy, którzy brali udział w święcie, nosili amulety zabezpieczające je przed złem lub duchami. Trzeciego dnia Anthesteriów podczas *Chytroi*, Ateńczycy gotowali potrawę zwaną *panspermia*. Przygotowywanej potrawy nikt nie spożywał. Przebłagiwano za jej pomocą zarówno Hermesa i Dionizosa, jak i zmarłych. Po złożonej ofierze następowało wypędzanie duchów za pomocą stałej formuły – zaklęcia wypowiedzianego w trymetrze jambicznym: „Za drzwi Kery Anthesteria skończone” (θύραζε κήρες οὐκέτ’ Ἀνθεστήρια)⁹².

Podobnie jak Pūsán, tak i Hermes był uznawany za opiekuna wędrowców. Pobożni Grecy, mijając w drodze stopy kamieni poświęconych Hermesowi, które znaczyły szlaki wędrowne, dokładali do nich własny kamyk. Jako opiekun granic: pól, rozdroży, domów, był utożsamiany z kamieniami wyznaczającymi te granice. Jego moc tkwiła w kamieniu, który uosabiał boga, był rzeczą świętą, jemu poświęconą, obiektem sakralnym⁹³. Jeszcze w IV w. p.n.e. Arystoteles w *Metafizyce* utrzymywał, że „Hermes jest w kamieniu”⁹⁴. Droga, jaka wiodła od wyobrażeń boga w postaci prostego głazu, kopca kamieni do hermy – „posągu boga” – w formie kamiennego lub drewnianego czworokątnego słupa zwężającego się ku dołowi, z wyobrażeniem fallusa, a w okresie późniejszym zakończony także popieraniem lub rzeźbą głowy, to jedyne możliwe do zaobserwowania dążenie Greków, aby nadać swym bogom cechy „bardziej ludzkie”; ale rzecz istotna, hermy nigdy nie przybrały postaci całkowicie antropomorficznej. Podejrzewamy, że stało się tak dlatego, iż moc Hermesa tkwiła w kamieniu, a głaz, kopczyk czy też herma, gdy już zostały poświęcone bogu, były uznawane za rzecz nietykalną, świętą. Gdy w roku 415 p.n.e. w Atenach dopuszczono się zniszczenia herm, które mieściły się przed świątyniami i w przedsiionkach prywatnych domów, dewastację posągów

⁹⁰ Cf. Kerényi 1993: *passim*.

⁹¹ Cf. Zieliński 1921: 26.

⁹² Cf. Faraone 2009: 232–233.

⁹³ Obszerną dyskusję związane z tym teonimem prezentuje Skarbek-Kazanecki 2017: 22–25.

⁹⁴ Cf. 1002a, 1017b.

boga uznano za czyn bezbożny, zły omen dla przygotowywanej wyprawy sycylijskiej, a ponadto za jawny spisek przeciwko demokracji. Sprawa hermokopidów wywołała w Atenach prawdziwe trzęsienie ziemi. Oskarżono i stracono wiele osób, wśród nich wiele niewinnych. Wielu, obawiając się oskarżenia o bezbożność, zbiegło za granicę. Imiona osób skazanych zostały zapisane na stelach, a ich majątek skonfiskowano.

Wraz z rozwojem cywilizacyjnym Hellenów Hermes opiekun wędrujących za stadami pasterzy, Hermes w kamieniu, który wyznaczał wędrowne szlaki, stał się opiekunem przebywających w drodze kupców, handlarzy, a także złodziei⁹⁵. Jako wynalazca ćwiczeń gimnastycznych stał się patronem palestry i gimnazjonu. Wysoko cenili go mówcy i retorzy, uznając „biegłe w mowie bóstwo” za swojego boskiego opiekuna. Każdy z przedstawicieli wymienionych grup, mógł złożyć bogu ofiarę, czy to w którejś ze świątyń, czy też poza nią.

W okresie hellenistycznym i wiekach następnych stał się bóstwem synkretycznym, utożsamianym z Thotem lub Tehuti. Hermes Trismegistos, Hermes Po Trzykroć Wielki lub Trzykroć Największy (stgr. Ἑρμῆς ὁ Τρισμέγιστος) to boski opiekun magii, wiedzy tajemnej i alchemii⁹⁶. Od czasów bizantyńskich Hermesa Po Trzykroć Wielkiego uznawano za autora zbioru tekstów, który nosił tytuł *Corpus Hermeticum*, *Pisma hermeneutyczne*. Dzieło to obejmuje osiemnaście odrębnych rozpraw z różnych epok. Najstarsza z nich, zatytułowana *Poimandres*, powstała prawdopodobnie w II w n.e. Ostatnia, nosząca tytuł *Asclepius*, pochodzi z czasów Konstantyna Wielkiego, więc z IV wieku. *Corpus Hermeticum* to zbiór pism o charakterze filozoficznym, religijnym i teologicznym. Koncepcja bóstwa, jaka wyłania się z tych traktatów, ma swoje źródło tak w filozofii stoików, Platona, neoplatoników, jak i gnostyków. Hermes Trismegistos to bóg, który wtajemnicza w swe nauki jedynie nielicznych. Hermetyzm miał egalitarny charakter. W przypadku boga opisywanego w *Corpus Hermeticum*, trudno jest orzec, jaki istniał związek pomiędzy Trismegistosem, a bogiem Hermesem, jakiego znali i czcili starożytni Grecy⁹⁷.

Apulejusz z Madaury, mag i poeta, człowiek na wskroś pobożny, „«poszukiwacz boga», pełen tęsknot mistycznych [...] podróżnik o nienasyconej ciekawości rzeczy świętych i uświęconych”⁹⁸, najprawdopodobniej był gorliwym wyznawcą i Hermesa *psychopompos*, i Trismegistosa. W *Apologii* przyznawał, że posiadał drewnianą figurkę kultową Hermesa, z którą nigdy się nie rozstawał. W dni świąteczne modlił się do boga, palił kadzidła, spełniał ku jego czci libację i składał mu ofiary⁹⁹. W tym samym utworze utrzymywał również, że bliski jest mu bóg

⁹⁵ Cf. Brown 1969: *passim*.

⁹⁶ Cf. Banek 2013: *passim*.

⁹⁷ Cf. Pawłowski 2002: 156.

⁹⁸ Cyt. za: Sękowski 1999: 7.

⁹⁹ Cf. Apulejusz z Madaury, *Apologia, czyli w obronie własnej księga o magii*, 61, 63 (Sękowski 1999: 250).

(*Basileus*), pojmowany jako „Przyczyna, mózg i źródło początku, najwyższy rodziciel ducha, wieczny zbawiciel wszystkiego, co żyje, nieustanny twórca swojego świata [...] niepojęty nigdzie, nigdy i pod żadną postacią i dla tego przez niewielu wyobrażony, przez nikogo niewypowiedziany”¹⁰⁰. Podobne rozważania o Stwórcy wszystkich rzeczy – Hermesie Po Trzykroć Wielkim, odnaleźć można w rozprawie zatytułowanej *Asklepiusz, czyli rozmowa z Hermesem Trismegistem*, której autorstwo przypisywano Apulejuszowi¹⁰¹. W koncepcji boga przedstawionej przez autora tej rozprawy, bóg pojmowany jest jako Stwórca wszystkich rzeczy. Pobożność człowieka wyrażona wobec tak pojmowanego boga, powinna sprowadzać się jedynie do miłości i dziękczynnych modlitw.

Przeciwko Apulejuszowi wniesiono oskarżenie do sądu o uprawianie magii. Utrzymywano, że posłużył się czarami, aby zdobyć rękę Pudentilli, matki swojego przyjaciela. Rozprawie przewodniczył prokonsul Afryki, Maximus Claudius, przyjaciel cesarza i filozof stoicki. Proces miał miejsce w mieście Sabrata. Zarzuty wobec poety zostały oddalone. Apulejusz wygłosił w swojej obronie mowę, która zachowała się do naszych czasów pod nazwą *Apologia, czyli w obronie własnej księgi o magii*. Dzieło to jest dla nas cennym źródłem, gdyż uświadamia nam, jak niewielka granica dzieliła religię od magii, w czasach starożytnych.

No, bo jeśli (co zresztą czytałem u bardzo wielu pisarzy) w języku greckim „mag” jest tym, czym u nas „kapłan”, cóż to wreszcie za zbrodnia być „kapłanem”, znać sposoby odprawiania świętych obrzędów, zasady składania ofiar, założenia różnych religii i mieć w tym wszystkim wiedzę i doświadczenie¹⁰². [...] magia, o która tak nierozsądnie oskarżacie, jest nauką miłą bogom nieśmiertelnym, pouczającą, jak ich czcić i szanować? Jest ona, rzecz jasna, święta, wie, co boskie [...] tylko tego uważają za maga, kto posiadał wspólny język z bogami nieśmiertelnymi i za pomocą jakiejś niewiarygodnej potęgi zaklęć potrafi zrobić wszystko, czego zapragnie [...].

Hermes, to z pewnością jedno z najważniejszych bóstw Greków czczonych zarówno podczas oficjalnych świąt poświęconych tylko temu bogu, jak i w trakcie rytuałów magicznych, ale, co należy podkreślić z całą mocą, nie jedyne.

Hekate była boginią czarów i czarownic, klucznicą świata podziemnego, ale także strażniczką najważniejszych punktów liminalnych w świecie żywych: rozdroża, portów, bram wiodących do miasta czy też domów. Co miesiąc Ateńczycy zanosili kolacje dla *Trioditis*. To ją przyzywały starożytne czarownice podczas swoich seansów, gdy zbierały magiczne zioła i sporządzały z nich swe *phármaka*. To jej imię było wymawiane podczas obrzędów magicznych i zapisywane na tabliczkach, które po spełnionym obrzędzie zakopywano bądź topiono w głębokich wodach¹⁰³.

¹⁰⁰ *Ibidem*, 64.

¹⁰¹ Cf. Pawłowski 2002: 155–156.

¹⁰² Apulejusz z Madaury, *Apologia, czyli w obronie własnej księgi o magii*, 25 (Sękowski 1999: 250).

¹⁰³ Cf. Rybowska 2015: 53–68.

Demeter utożsamiana z Matką Ziemią była czczona jako dawczyni zboża, pól rolnych i owoców, ale pojawia się również często na tabliczkach magicznych jako adresatka prośb czy też żądań zadośćuczynienia doznany krzywdom. Podobnie rzecz wyglądała z jej córką Persefoną, która była władczynią świata podziemnego, ale jej *ἄνοδος* oznaczał nadejście wiosny i pobyt w świecie żywych.

W książce poświęconej magii starożytnych Greków Collins słusznie zwraca uwagę na fakt¹⁰⁴, że *θεοί* Hellenów sami mogą być uznawani za największych magów. Dysponowali bowiem nie tylko nadludzkimi mocami, ale także wiedzą tajemną, jaką zazwyczaj przypisuje się wielkim magom i czarodziejom. Jednym z atrybutów Hermesa była różdżka – kaduceusz, dzięki której był on w stanie sprowadzać sen. Persefona w świecie podziemnym odbierała ludziom pamięć. Przy pomocy *phármaka* lub jedynie sobie znanych obrzędów bogowie mogli zapewnić swoim wybrańcom nieśmiertelność, a przy pomocy tajemnych soków i magicznych roślin zamieniali ich w rośliny czy zwierzęta.

Zagadnienia, które poruszyliśmy w tym artykule, nie wyczerpują całości problematyki związanej z magią i religią starożytnych Greków. Cel, jaki postawiliśmy sobie w tej pracy był inny, analizowaliśmy w niej, na ile współcześnie tworzone definicje religii i magii, znajdują swoje potwierdzenie w przypadku tej konkretnej kultury.

Jednym z wyznaczników, przy pomocy którego starano się odróżnić religię od magii w różnych kulturach było to, jak pojmowano w nich bogów. Czy reprezentowali oni bliżej nieokreślonych *daimones* czy też byli oni pojmowani jako bóstwa o ściśle określonych kompetencjach. Tego typu wyróżnik jest całkowicie bezużyteczny w przypadku wielu kultur, w tym kultury Greków. Wspólne było przekonanie Hellenów, co do tego, że bóstwo może się objawić. Owa epifania – objawienie się bóstwa było możliwe zarówno w przypadku pojedynczego człowieka, jak i grupy ludzi. Grecy byli przekonani, że „jakiś bóg” czy „jakieś bóstwo” może przybrać dowolną formę. Wierzano również, że bogowie objawiali się czy też zjawiali podczas świąt obchodzonych ku ich czci. Świątynia była uznawana za siedzibę boga, ale nie oznaczało to, że Grecy wierzyli, że bóg stale przebywa w poświęconych mu miejscach. Jak mogliśmy to zaobserwować na przykładzie kultu Hermesa, miejsc nad którymi bóstwo to sprawowało swą opiekę było co najmniej kilka. Niezmienne pozostawało w kulturze Greków przekonanie, że pomiędzy człowiekiem a bóstwem kontakt może być nawiązany jedynie w sposób pośredni. Ten brak możliwości bezpośredniego nawiązania kontaktu z bogami sprawiał, że tak duże znaczenie przypisywano wróżbiarstwu i kapłanom, którzy interpretowali znaki przesyłane od bogów, ponadto modlitwom i ofiarom. Magia podobnie jak religia była uznawana za rzecz świętą. Pojmowano ją w ten sam sposób jak religię, jako „służbę dla bogów”. Pierwotne znaczenie słowa *mágos* oznaczało kapłana lub jakiegoś specjalistę od *sacrum*. Wieszczek, mag, kapłan to specjalista od *sacrum* i jednocześnie lekarz

¹⁰⁴ Collins 2008: 27–30.

(*iatrós*). Do specjalistów tych zwracano się z prośbą o poradę jak zaradzić złu, jakie spotykało poszczególnych ludzi lub całe społeczności.

Kolejną, wskazywaną przez współczesnych badaczy różnicą, jaka miała oddzielać religię od magii, były różne formy rytuału, jakie towarzyszyły różnym dziedzinom. To wyłącznie z magią miały być związane zaklęcia, klątwy, amulety, „pętanie” czy też „wiązanie”. Religia miała pozostawać wolna od tego typu praktyk. W przypadku starożytnych Greków zaklęcia, klątwy, amulety i „wiązanie” za pomocą przysięg były nieodłączną częścią i religii, i magii. Klątwa była formą wezwania bóstwa do wyrażenia gniewu wobec tych, którzy wyrządzili komuś krzywdę. Określała zakres zemsty. Amulety odgrywały również ważną rolę w greckiej medycynie w kulcie bogów, jak i w magii. We współczesnych badaniach mocno akcentuje się również znaczenie modlitwy jako czynnika umożliwiającego odróżnienie sfery religii od magii, ale, co należy podkreślić i ten wyróżnik nie może być przyjęty bez żadnych zastrzeżeń. Inną postacią miały modlitwy Greków spisywane na użytek oficjalnych praktyk religijnych, związanych z religią poszczególnych *poleis*, a jeszcze inną prośby do bogów kierowane w chwilach kryzysu, bezpośredniego zagrożenia życia. Nawet na *katádesmoi* możemy zaobserwować prośby kierowane do bogów, które były zbliżone w swej formie do *euché* (*defixio in fures* odnalezione na wyspie Amorgos).

O wspólnych rysach tak religii, jak i magii w starożytnej Grecji świadczy również fakt, że w starożytnej Helladzie nie wytaczano procesów o bezbożność za uprawianie magii. Karano za „czarownictwo”, a więc posługiwanie się *phármaka*, truciznami, które miały pozbawić życia drugiego człowieka.

Przyjmujemy, podobnie jak Wierciński, że magia i religia przynależą „do kultury duchowej, która obejmuje wszystkie te czynności i wytwory, które uczestniczą w zaspakajaniu specyficznych ludzkich potrzeb”¹⁰⁵. Możemy jedynie dodać, że w przypadku Hellenów potrzeby te były zaspakajane w równym stopniu i w oparciu o religię, i magię. Obie dziedziny przenikały się i uzupełniały.

Bibliografia

Teksty źródłowe

- Allen, T.W. (red.) (1917–1919). *Homeri Odyssea: Homeri Opera*, t. 3–4. Oxford: Clarendon Press.
Homolle, T. (1901). “Inscriptions d’Amorgos”. *Bulletin de Correspondance Hellénique* 25. 412–430.
Krapiec, A. et al. (1996). *Arystoteles, Metafizyka*, t. 1. Lublin: KUL.
Munro, D.B., Allen, T.W. (red.) (1920). *Homeri Ilias. Homeri Opera*, t. 1–2. Oxford: Clarendon Press.
Murray, G. (red.) (1902–1909). *Euripidis Fabulae*, t. I–III. Oxford: Clarendon Press.

¹⁰⁵ Wierciński 2000: 47.

Przekłady

- Bednarczyk, A. (1992). „System filozoficzno-lekarski Galena (130–200): Pojęcie duszy.” *Analecta* 1/2. 81–121.
- Biernat, P. (2017). *Platon, Państwo*. W: P. Biernat (red.), *Ofiara w Grecji starożytnej w świetle danych filologicznych. Corpus Platonicum, Corpus Hippocraticum*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa. 127–147.
- Gajda-Krynicka, J. (1993). *Jamblich, O życiu pitagorejskim*. Wrocław: Wydawnictwo Epsilon.
- Głombiowski, K. et al. (2014). *Ksenofont, Wychowanie Cyrusa*. Wrocław: ISKŚiO UW.
- Hammer, S. (1954). *Herodot, Dzieje*. Warszawa: Czytelnik.
- Jeżewska, K. (1999). *Homer, Iliada*. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Kornatowski, W. (1960). *Cyceron, O naturze bogów; O wróżbiarstwie; O przeznaczeniu*. Kraków: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Krońska, I. et al. (1982). *Diogenes Laertios, Żywyoty i poglądy sławnych filozofów*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Leśniak, K. (1972). *Materialiści greccy w epoce przedsokratejskiej*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Sękowski, J. (1999). *Apologia czyli w obronie własnej. Księga o magii*. Warszawa: Prószyński i ska.
- Wesoły, M. (2008). *O świętej chorobie*. W: Hippokrates. *Wybór pism*, t. 1. Warszawa: Prószyński i ska.
- Witwicki, W. (2006). *Platon, Dialogi*. Warszawa: Unia Wydawnicza „Verum”.
- Wypustek, A. (1997). „[Inskrypcja z Amorgos] Grecko-rzymska literatura magiczna... jako literatura”. *Poznańskie Studia Polonistyczne* 24. 251.

Monografie i artykuły

- Angutek, D. (2006). „Idea ruchu u milezyjczyków i Heraklita – hipoteza wyjaśniająca”. *Nowa Krytyka. Czasopismo Filozoficzne*, <http://www.nowakrytyka.pl/spip.php?article303> [data dostępu 8.11.2015].
- Audollent, A. (1967). *Defixionum tabellae, quotquot innotuerunt tam in Graecis Orientis quam in totius Occidentis partibus praeter Atticas in Corpore Inscriptionum Atticarum editas*. Frankfurt: Minerva.
- Banek, K. (2013). *W kręgu Hermesa Trismegistosa*. Warszawa: Okultura.
- Beerden, K. (2013). *Worlds Full of Sings: Ancient Greek Divination in Context*. Leiden: Brill.
- Biernat, P. (2013). „«Skoro tak czynią, czyż nie są straszeni w oczach bogów?» – wędrowni specjaliści rytualni w oczach autora De morbo sacro”. *Iuvenilia Philologorum Cracoviensium*, t. VI, *Źródła Humanistyki Europejskiej* 6. 27–41.
- Bremmer, J.N. (1999). „The Birth of Term «Magic»”. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*. 126. 1–12.
- Bremmer, J.N. (2004). *Divination*. W: *Brill's New Pauly: Encyclopaedia of the Ancient World* 4. 569–574.
- Bremmer, J.N. (2010). „Manteis, Magic, Mysteries and Mythography”. *Kernos* 23. 13–35.
- Bremmer, J.N. (2016). *Ancient Necromancy: Fact or Fiction?* W: Bielawski, K. (red.), *Mantic Perspectives. Oracles, Prophecy and Performance*. Gardzienice–Lublin–Warszawa: Ośrodek Praktyk Teatralnych „Gardzienice”, Wydział Artes Liberales UW. 119–141.
- Brown, N.O. (1969). *Hermes the Thief. The Evolution of a Myth*. New York: Vintage Books.
- Buchowski, M. (1986). *Magia. Jej funkcje i struktura*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Buchowski, M. (2005). „Odmienność magii i religii”. *W drodze* 383/7. 57–67.
- Burkert, W. (2005). *Divination: Mantik in Griechenland*. W: *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum* III. Los Angeles: The J. Paul Getty Museum. 1–51.

- Collins, D. (2008). *Magic in the Ancient Greek World*. Malden, MA: Blackwell.
- Cotter, W. (1999). *Miracles in Greco-Roman Antiquity: A Sourcebook*. New York: Routledge.
- Cunningham, G. (1999). *Religion and Magic. Approaches and Theories*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Dickie, M.W. (2003). *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*. London–New York: Routledge.
- Dufault, O. (2017). *Who wrote Greek Curse Tablets?* W: Evans, R. (red.). *Prophets and Profits. Ancient Divination and Reception*. London–New York: Routledge. 1–20.
- Eidinow, E. (2007). *Oracles, Curses, and Risk among the Ancient Greeks*. Oxford: Oxford University Press.
- Faraone, C.A. (1991). *The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells*. W: Faraone, C.A., Obink, D. (red.). *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*. Oxford: Oxford University Press. 3–32.
- Faraone, C.A. (2009). „Stopping Evil, Pain, Anger, and Blood: The Ancient Greek Tradition of Protective Iambic Incantations”. *Greek, Roman and Byzantine Studies* 49/2. 227–255.
- Gager, J.G. (1992). *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*. New York–Oxford: Oxford University Press.
- Gajda, J. (1986). *Prawo natury i umowa społeczna w filozofii przedsokratejskiej*. Wrocław: Wydawnictwo UWr.
- Garcia-Teijeiro, M. (1993). „Religion and Magic”. *Kernos* 6. 123–138.
- Gordon, R. (1987). „Aelian’s Peony: the Location of Magic in Graeco-Roman Tradition”. *Comparativ Criticism* 9. 59–95.
- Halliday, W.R. (1913). *Greek Divination: a Study of its Methods and Principles*. London: Macmillan.
- Hubert, H., Mauss, M. (1973). *Zarys ogólnej teorii magii*. Przeł. M. Król. W: Mauss, M. *Socjologia i antropologia*. Przeł. M. Król, K. Pomian, J. Szacki. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Jastrzębski, M. (2014). *Wczesna filozofia grecka jako archaiczna droga do nieśmiertelności. Próba rekonstrukcji*. Białystok: Niepaństwowa Wyższa Szkoła Pedagogiczna.
- Jerzak-Gierszowska, T. (1995). *Religia a magia. Klasykne koncepcje antropologiczne*. Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora.
- Johnston, S.I., Struck, P.T. (red.) (2005). *Mantikê: Studies in Ancient Divination*. Leiden–Boston: Brill.
- Jong de, A.F. (1997). *Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*. Leiden–New York–Cologne: Brill.
- Kerényi, K. (1993). *Hermes przewodnik dusz*. Przeł. J. Prokopiuk. Warszawa: Wydawnictwo Sen.
- Kracik, J. (2012). *Chrześcijaństwo kontra magia. Historyczne perypetie*. Kraków: Wydawnictwo M.
- Krokiewicz, A. (1947). *Studia orfickie*. Warszawa: Biblioteka Meandra, 3.
- Laferrière, C.M. (2019). *Hermes among Pan and Nymphs on Fourth – Century Votive Reliefs*. W: Strauss, J., Miller, J. (red.). *Tracking Hermes, Pursuing Mercury*. Oxford: Oxford University Press. 31–48.
- Lengauer, W. (1994). *Religijność starożytnych Greków*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Lengauer, W.; Stebnicka, K. (1994). „Empedokles i jego «Katharmoi»”. *Ars Regia* 1/6. 18–30.
- Lévi-Strauss, C. (2000). *Antropologia strukturalna*. Przeł. K. Pomian. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Lévi-Strauss, C. (2001). *Mysł nieoswojona*. Przeł. A. Zajączkowski. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Luck, G. (1985). *Arcana Mundi. Magic and Occult in the Greek and Roman Worlds*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Ługiewicz, A. (2001). „Antyczna magia i religia”. *Przegląd Religioznawczy* 2. 3–18.
- Malinowski, B. (1900). *Dziela*, t. 7. *Mit, magia, religia*. Przeł. B. Leś, D. Prasałowicz. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

- Ogden, D. (2001). *Greek and Roman Necromancy*. Princeton: Princeton University Press.
- Oświecimski, S. (1989). *Zeus daje tylko znak Apollo wieszczy osobiście. Starożytne wróżbiarstwo greckie*. Wrocław: Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich.
- Parker, R. (1985). *Pleasing Thighs: Reciprocity in Greek Religion*. W: Gill, C., Postlethwaite N., Seaford R. (red.). *Reciprocity in Ancient Greece*. Oxford: Clarendon Press. 105–125.
- Parker, R. (1995). *Greek States and Greek Oracles*. W: Cartledge, P.A., Harvey, F.D. (red.). *Crux: Essays Presented to G.E.M. de Ste. Croix on his 75th Birthday. History of Political Thought VI ½*. Sidmouth: Duckworth. 298–326.
- Parker, R. (1996). *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Pawłowski, K. (2002). *Apulejusz z Madaury, O bogu Sokratesa; O Platonie i jego nauce; O świecie oraz Pseudo-Apulejusz, Asklepiusz czyli Rozmowa z Hermesem Trismegistosem*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Pettersson, O. (1957). "Magic – Religion: Some Marginal Notes to an Old Problem". *Ethnos. Journal of Anthropology* 22 (3/4). 109–119.
- Posacki, A. (2009). *Okultyzm, magia, demonologia*. Kraków: Wydawnictwo M.
- Przybyłek, M. (2011). „Sanktuarium Asklepiosa w Epidauros”. *Collectanea Philologica* 14. 105–118.
- Rybowska, J. (2014). *Dionizos. Agathos Daimon*. Kraków–Łódź: Tyniec. Wydawnictwo Benedyktynów, Seria: Homini, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Rybowska, J. (2015). *Hekate – bogini o wielu twarzach*. W: Pietrzak-Thébault, J., Cybulski, Ł. (red.). *Czary, alchemia, opętanie w kulturze na przestrzeni stuleci. Studia przypadków*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
- Rybowska, J. (2017). *Zbożność i bezbożność w kulturze Greków*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Sieradzan, J. (2005). „O względności pojęć «magii i religii»”. *Lud* 89. 13–50.
- Sieradzan, J. (2011). *Sokrates magos. Outsajderstwo, magia, charyzma w kontekście antropologii symbolicznej Viktora Turnera*. Warszawa: ENTELA. Wydawnictwo Psychologii i Kultury.
- Skarbek-Kazanecki, J. (2017). „Grecki bóg Hermes i bogini wedyjska Sarama w aspekcie porównawczym”. *Collectanea Philologica* XX. 22–25.
- Stroszeck, J. (2004) *Divine Protection for Shepherd and Sheep Apollon, Hermes, Pan and their Christian Counter St. Mamas, St. Themstocles and St. Modestos. PECUS*. Red. B. Santillo Frizell, Rome: The Swedish Institute in Rome. Projects and Seminars, 1. <http://www.isvroma.it/public/pecus/stroszeck.pdf>. [data dostępu 11.09.2019].
- Szczerba, W. (2014). *Koncepcja wiecznego powrotu*. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Szyjewski, A. (2008). *Etnologia religii*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Tambiah, S.J. (2007). *Magia, nauka, religia a zakres racjonalności*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Trzcionkowski, L. (2005). *Wieszczący głos Orfeusza*. W: Bielawski K. (red.). *Perspektywy mityczne: wyrocznie, prorocтва i performatyka*. Gardzienice–Lublin–Warszawa: Ośrodek Praktyk Teatralnych „Gardzienice”. Wydział Artes Liberales UW. 145–170.
- Trzcionkowski, L. (2013). *Bios~Thanatos~Bios. Semiofory orfickie z Olbii i kultura polis*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa.
- Versnel H.S. (1981). *Religious Mentality in Ancient Prayer*. W: Versnel H.S. (red.). *Faith, Hope and Worship: Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*. Leiden: Brill. 1–64.
- Versnel H.S. (1991). "Some Reflections on the Relationship Magic – Religion". *Numen* 38. 177–197.
- Versnel H.S. (2002). *Writing Mortals and Reading Gods: Appeal to the Gods as a Duel Strategy for Social Control*. W: Cohen D. (red.). *Demokratie, Recht und soziale Kontrolle im klassischen Athen*. München: Oldenburg. 37–76.

- West, M.L. (2007). *Indo-European Poetry and Myth*. Oxford: Oxford University Press.
- Wierciński, A. (2000). *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*. Kraków: Nomos.
- Wiszwata, M. (2012). „Antyczne tradycje o życiu Hippokratesa”. *Wratislaviensium Studia Classica* 1/32. 151–179.
- Wypustek, A. (2001). *Magia antyczna*. Wrocław: Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich.
- Zieliński, T. (1920). *Hermes Trismegistos. Studium z cyklu: Współzawodnicy chrześcijaństwa*. Zamość: Zygmunta Pomarańskiego i Spółka.
- Zimoń, H. (2011). „Terminy «magia» i «czarownictwo» w świetle badań etnologicznych i religioznawczych”. *Roczniki Teologii Fundamentalnej i Religioznawstwa* 3/58. 167–197.

dr hab. Joanna Rybowska (Uniwersytet Łódzki) – Assistant Professor at the Chair of Hellenistic and Religious Studies in the Department of Classical Philology University of Lodz. As the president of the Łódź Circle of the Polish Philological Society, and later renamed as the Łódź Branch of the Polish Philological Society as well as a member of the board of the Polish Philological Society, she coordinates the activities of the branch in Łódź, but also cooperates with scholars from other research centres. In 2019, she obtained her habilitation degree on the basis of her monograph *Piety and Impiety in Ancient Culture*. The monograph presents a broad discussion on the meaning of religion and its place in the culture of ancient Greeks; it analyses various testimonies featuring the mutual relations between men and the gods and is an attempt to explain the development of these relations, their perception and description.

e-mail: joannarybowska@yahoo.pl

Idaliana KACZOR

Uniwersytet Łódzki

MAGIC IN PRIVATE AND PUBLIC LIVES OF THE ANCIENT ROMANS

The Romans practiced magic in their private and public life. Besides magical practices against the property and lives of people, the Romans also used generally known and used protective and healing magic. Sometimes magical practices were used in official religious ceremonies for the safety of the civil and sacral community of the Romans.

Keywords: ancient magic practice, homeopathic magic, black magic, ancient Roman religion, Roman religious festivals

MAGIE IM PRIVATEN UND ÖFFENTLICHEN LEBEN DER ALTEN RÖMER

Die Römer praktizierten Magie in ihrem privaten und öffentlichen Leben. Neben magische Praktiken gegen das Eigentum und das Leben von Menschen, verwendeten die Römer auch allgemein bekannte und verwendete Schutz- und Heilmagie. Manchmal wurden magische Praktiken in offiziellen religiösen Zeremonien zur Sicherheit der bürgerlichen und sakralen Gemeinschaft der Römer angewendet.

Schlüsselwörter: alte magische Praxis, homöopathische Magie, schwarze Magie, alte römische Religion, Römische religiöse Feste

Magic, despite our sustained efforts at defining this term, remains a slippery and obscure concept. It is uncertain how magic has been understood and practised in different cultural contexts and what the difference is (if any) between magical and religious praxis. Similarly, no satisfactory and all-encompassing definition of ‘magic’ exists. It appears that no singular concept of ‘magic’ has ever existed: instead, this polyvalent notion emerged at the crossroads of local custom, religious praxis, superstition, and politics of the day. Individual scholars of magic, positioning themselves as ostensibly objective observers (an etic perspective), mostly defined magic in opposition to religion and overemphasised intercultural parallels over differences¹. Others futilely

¹ My presentation of prevalent trends in studies on magic follows Jacek Sieradzan’s article “O względności pojęć ‘magii’ i ‘religii’” (Sieradzan 2005: *passim*).

sought to explain magic through its etymology: English ‘magic’, deriving from ancient Greek μαγεία², appeared as *māgīa*³ in texts by Roman writers⁴, subsequently adopted by modern scholars as an inclusive umbrella term for similar practices. The erroneous scholarly assumption that magic always stands in direct opposition to religion induced many to construe elaborate classificatory criteria for distinguishing between these two modes of praxis⁵. In time, another opinion prevailed: no ancient society drew a clear distinction between magic and religion—and neither should we: “[...] magic and religion constitute a complex tangle of beliefs and practices, all endeavouring to shape the material reality by practical means”⁶. The modern scholarly consensus discourages attempts at providing universal definitions of ‘magic’, noting that, by nature, it is a constellation of practices that evade straightforward categorisations⁷.

Arguably, many traditional cultures do not functionally distinguish between magic and religion due to their worldview: humans live their days as mere playthings of ineffable and transcendent cosmic forces that can equally easily sustain and vanquish mortals. “Modern theories of magic stress that humans are animists at heart: they perceive the world as a dynamic system of symbols, awash with sig-

² The Greek term μαγεία denotes ‘magic’ or ‘theology of the mages,’ while its derivative verb, μαγεύω, means ‘to use magic arts, bewitch or call forth by magic arts’ (Abramowicz 1962: 61–62).

³ The Latin term *māgīa* denotes ‘the science of the Persian Magi, magic, sorcery’ (Plezia 1998 [3]: 415).

⁴ The word *māgīa*, derived from *māgus* (‘a learned man, a practitioner of magical arts among the Persians,’ Warrior 2006: 94) appears in the Roman literature only in the 1st c. BCE (Dickie 2005: 131), introduced by Catullus, (*Carm.* 90, 1, 3), a follower of a new poetic trend inspired by the Hellenistic Alexandrine tradition. The first prose writer to employ the word *māgus*, Cicero, linked it to activities of Persian diviners (Cic. *Div.* I 90–91: “Nor is the practice of divination disregarded even among uncivilized tribes. [...] Among the Persians the augurs and diviners are the magi, who assemble regularly in a sacred place for practice. [...] Indeed, no one can become king of the Persians until he has learned the theory and the practice of the magi” (transl. Falconer 1959)).

⁵ Bremmer (2015: 11) succinctly juxtaposes traits which—in his view—characterise and distinguish magic and religion. The former, practiced in secret and by night, is in essence a negative hierophany: a magician works with verbal incantations and formulae to manipulate and compel supernatural (and often malicious) forces in order to achieve selfish ends. The latter, practiced publicly and in broad daylight, involves an entire community and works for its common good: the religious praxis employs well-known liturgical texts to entreat and appease benevolent (or ambiguous) divine powers. Nonetheless, many rites do not easily fit into Bremmer’s classification. Certain communal rites took place at night (e.g. Roman rites performed in the dark included the *Lemuria*, the *sacrum Bonae Deae*, the *Saturnalia* and the *ludi Saeculares*), whereas other rituals meant to command malevolent forces and turn them against the common enemy (e.g. Roman rites of *devotio* and *evocatio* aimed to deprive Rome’s enemies of divine protection).

⁶ Szyjewski 2008: 90. Cf. Wypustek 2001: 30: “[...] no visible gap yawns between magic and religion”. Cf. Wypustek 2001: 31: “No single criterion exists that would neatly and universally cleave magic from religion”.

⁷ Musiał 1998: 57. Cf. Szyjewski 2008: 90: “The noun itself (*scil.* magic) remains decidedly ambiguous [...]”.

nificance and power. In such a system, ‘magic’ represents an attempt at rewriting causality [...]. Its power stems from the perceived solidarity of all life forms [...]. To commune with nature and become one with reality, human beings must form an emotional and spiritual bond with their environment [...]: to practice magic, they must draw upon these bonds to effect change in the reality”⁸. Metaphysically, magic and religion serve the same function: to work, pragmatically, desired changes into the fabric of existence.

It appears that the sole functional division between magic and religion concerns their acceptance (or lack thereof) by the civic and sacral community: many traditional cultures compelled magical practitioners to follow the moral, legal and religious rules of conduct that bound communities together and ensured their survival⁹. Experiencing constant uncertainty and helplessness in the face of vicissitudes of fortune, people wished to rig the game of fate in their favour, to cajole or appease in any manner the powers that be upon whom their survival depended. Humans used all available means to manipulate the universe to their benefit, be them magic, science or religion.

In archaic religious systems, *homines religiosi* developed numerous strategies to appease the gods and tie them and their worshippers in bonds of reciprocity so that they would foster and support the entire religious community¹⁰. The ancient Romans, arguably the most ingenious and pragmatic Mediterranean people in their religious approach, clung to a deep-seated belief that they could rely on their gods to favour Rome in all her endeavours as long as their religious community fastidiously aligned its aims and actions with the divine will. To do so established a lasting and ever-sustained peace between gods and their worshippers, *pax deorum*¹¹. To keep the peace between the Romans and their gods, the entire sacral community had to follow the so-called *cultus deorum*, a set of rules prescribing official rites and sacrifices¹². In the Roman civic milieu, the religious and the political went hand in hand: the set of religious guidelines became the law, and the politicians ensured that law would be obeyed¹³. Accordingly, any

⁸ Szyjewski 2008: 90–91.

⁹ Sieradzian 2005: 34: “As in ancient times, so nowadays magic and religion meld; those who are viciously bent on separating one from another are politicians and legalists, not scholars”.

¹⁰ Scholars of religion highlight that the Romans have developed the most consistent religious system within which all religious rites were directly responsible for ensuring the well-being of the entire religious and civic community. Cf. Scheid 1981: 168.

¹¹ Cf. Bartnik 2010: 31: “*Pax deorum* as a concept was a part of the public law, shaping the relationship between the community and its citizens”.

¹² Cic. *N. D.* II 7: [...] *religio, id est cultus deorum*. “Religion, the worship of the gods” (I translated all texts not accompanied by another translator’s name).

¹³ Liv. *Urb. cond.* IV 30: “And not only were men’s bodies smitten by the plague, but a horde of superstitions, mostly foreign, took possession of their minds, as the class of men who find their profit in superstition-ridden souls introduced strange sacrificial rites into their homes, pretending to be seers; until the public shame finally reached the leading citizens, as they beheld in every street

private or communal acts that went against the religious custom constituted both sacrilege and a crime¹⁴. Upsetting the pact between gods and the Romans, such acts disturbed the social contract and were thought to put Rome's continued survival into jeopardy¹⁵, since the offended gods could deprive their people of their support. Hence, sacrilegious deeds by a Roman citizen were punished by law as immoral acts against the entire community¹⁶. Was magic occasionally perceived as an antisocial and sacrilegious act in ancient Rome? The surviving literary testimonies and artefacts indicate that it had been so.

The oldest known Roman legislation (dated to the 5th c. BCE)¹⁷ that penalised magical practice is the Law of the Twelve Tables (*Leges XII Tabularum*), sur-

and chapel outlandish and unfamiliar sacrifices being offered up to appease Heaven's anger. The aediles were then commissioned to see to it that none but Roman gods should be worshipped, nor in any but the ancestral way" (transl. Foster [1] 1960). Cf. Liv. *Urb. cond.* XXV 1: "Now that the disorder appeared to be too strong to be quelled by the lower magistrates, the senate assigned to Marcus Aemilius, the city praetor, the task of freeing the people from such superstitions. He read the decree of the senate in an assembly, and also issued an edict that whoever had books of prophecies or prayers or a ritual of sacrifice set down in writing should bring all such books and writings to him before the first of April, and that no one should sacrifice in a public or consecrated place according to a strange or foreign rite" (transl. Moore 1958).

¹⁴ Such despicable acts included e.g. worshipping foreign deities whose cult has not been officially permitted by the Roman religious authorities. Cf. Cic. *Leg.* II 19: "No one shall have gods to himself, either new gods or alien gods, unless recognized by the State. Privately they shall worship those gods whose worship they have duly received from their ancestors" (transl. Keyes [1] 1959). Cf. Liv. *Urb. cond.* II 10: "The worship of private gods, whether new or alien, brings confusion into religion [...]" (transl. Keyes [1] 1959). The worship of foreign gods not officially inducted into the Roman pantheon was customarily known as superstition (*superstitio*) (Bragova 2017: 310). Authorities swiftly and brutally dealt with all practices qualified as *superstitio*, with a representative example found in the suppression of Rome's first illegal Bacchanals (Liv. *Urb. cond.* XXXIX 9-19).

¹⁵ The pragmatic Roman communal approach naturally led to a belief that all members of the socio-religious community bear responsibility for preserving its customs and ensuring its survival. Appropriately, scholars of religion noted that "the communities of purpose and practice, including entire societies, often share religious and social aims" (Widengren 2008: 591). Cf. Cic. *Rep.* I 39: "Well, then, a commonwealth is the property of a people. But a people is not any collection of human beings brought together in any sort of way, but an assemblage of people in large numbers associated in an agreement with respect to justice and a partnership for the common good" (transl. Keyes [2] 1959).

¹⁶ Festus, p. 389L: "Pious and respectful people are those who follow the [accepted] custom of the [Roman] community, performing prescribed rites and shunning other cults and superstitions." Another author to juxtapose piety with superstition was Aulus Gellius (*Noc. Att.* IX 1). Festus stated (p. 382L) that a truly pious person must serve not only the gods but the entire religious community, since the ties forged by *pax deorum* benefit all and one. Hence, a Roman *homo religiosus* was tasked with both religious and civic duties; to shirk one's duties automatically excluded one from the Roman community and deprived one of civic privileges, as such an expulsion was the surest way to avert divine anger from the community that once hosted the offender.

¹⁷ Graf 2008: 29. Other laws against magical practices were enacted only in the 1st c. BCE. *Lex Cornelia de sicariis et veneficis* (1st century BCE) penalised assassinations and poisonings, often

viving only as fragments quoted in texts of Roman authors. Two passages known to us declare that, [...] *in duodecim tabulis verba sunt: qui fruges excantassit*¹⁸, *et alibi: qui malum carmen incantassit?*¹⁹ and [...] *est in xii. tabulis neve alienam segetem pellexeris [...]*²⁰. Those who were proven to have magically drawn away the fruits from another's land to their own were slain²¹. The language of abovementioned laws refers to magical practice. The Latin verb *incantare*—"to bewitch; to ensorcel; to chant a magic formula against someone"—is a composite verb, fusing an *in-* prefix and the root *-cantare*, etymologically related to *carmen* (noun), 'a magic song, prayer, prophecy'. Scholars of archaic prayer texts assert that *carmen* initially denoted a forceful magical compulsion rather than a humble plea to the gods²². Two passages drawn from the Law of the Twelve Tables demonstrate that the Romans knew and commonly practised magic, but they proscribed magical acts against another's property²³, the said property in this case being grain, the livelihood and sustenance of the Roman *familia* and the Roman community. A magical theft of grain not only violated the Roman social contract and custom but also endangered food security of the entire community. The law against magical theft of grain probably stood behind numerous accusations of

linked to brewing magical potions and plant decoctions (Lat. *venenum* denotes 'any liquid substance that powerfully affects or changes the condition of the body, potion, charm, love philtre' (Plezia 1999 [5]: 555)). Numerous charges of practicing magic, often politically motivated, appear in sources dated to the Imperial period. By the Late Imperial period, Christianity rose in status and magicians fell out of favour: any type of magic practice was forbidden and those caught casting spells or charms were severely punished (Bartnik 2010: 28–30).

¹⁸ Plin. *Nat. Hist.* XXVIII 17–18: "[...] in the laws themselves of the Twelve Tables, [...] we [...] read the following words—'Whosoever shall have enchanted the harvest to move from one field to another.' I believe this line refers to situations when someone moved boundary stones to seize a part of a neighbour's field. If correct, this interpretation explains the sacrilegious nature of such an act. A Roman field was delimited with logs or stones that represented the liminal god *Terminus*, one of Jupiter's hypostases: to move such a marker was to directly challenge the god's authority over his land and arouse his wrath".

¹⁹ Plin. *Nat. Hist.* XXVIII 18: "[...] whosoever shall intone an evil song"—that is, speaks a magic incantation, or, more precisely, utters a curse against another.

²⁰ Serv. *B.* VIII 99: "[...] or to draw away the fruits of another's land to one's own [by incantations and magical arts]".

²¹ ROL (1): 474. This capital punishment might have had a religious significance, since, as some scholars of the Roman religion have noted, grain was thought to personify the harvest goddess, Ceres: to steal grain was to gravely offend the goddess, who could wreak her revenge upon the entire community (Musiał 1998: 61).

²² Nilsson 1955: 159; Cf. Zieliński 1991: 96; Addabbo 1991: 12; Zalewska-Jura 2008: 54.

²³ The Romans saw any deliberate individual magical action against another individual or the community as a grave offense against the ancestral custom (*mos maiorum*) and the ritual practice (*cultus deorum*)—and, first and foremost, as an antisocial act against the common good of the community. Cf. Musiał 1998: 71: "[...] if one practiced magic to harm or kill another, an entire community would rise against the offender in solidarity with its injured member". Cf. Glay 1976: 540.

magic²⁴, with the belief in such practices still detectable in works of poets of the late 1st century BCE²⁵.

The pragmatic Romans employed magic in all human endeavours, judging its nature by its means and ends. Accordingly, they opposed and banned magic against another's health or property, with modern scholars anachronistically classifying such actions as "black magic"²⁶. Notably, every ill-turn of fortune in a Roman's life could be interpreted as a result of someone's deliberate and malevolent action, such actions including sorcery²⁷. All accusations of harmful magic presented to a Roman official had to be investigated, prosecuted and punished²⁸. Malicious spells could include the use of poison: Livy recounts a 334 BCE investigation concerning poisoning:

Cum primores civitatis similibus morbis eodemque ferme omnes eventu morerentur, ancilla quaedam ad Q. Fabium Maximum aedilem curulem indicaturam se causam publicae pestis

²⁴ Pliny the Elder (*Hist. Nat.* XVIII 41) tells the story of a freedman Furius Cresimus, whose neighbours accused him of magically stealing their produce, since Furius' small field customarily bore extraordinarily bountiful harvests. Furius was found to be innocent, since he demonstrated that his bounty came from his laborious effort and not from magic.

²⁵ Verg. *Buc.* VIII 99. Vergil describes a girl who casts magic spells to ensure safe return of shepherd Daphnis. Her efficacious spells were taught to her by a magician who was supposedly able to steal another's harvest. The Roman literature of that period provides further examples of such characters: predominantly, enchantresses from faraway lands (Verg. *Aen.* IV 483–493: "Thence a priestess of Massylian race has been shown me, warden of the fane of the Hesperides, who gave dainties to the dragon and guarded the sacred boughs on the tree, sprinkling dewy honey and slumberous poppies. With her spells she professes to set free the hearts of whom she wills, but on others to bring cruel love-pains: to stay the flow of rivers and turn back the stars: she awakes the ghosts of night: and thou shalt mark earth rumbling under thy feet and ash-trees coming down from mountains. I call heaven to witness and thee, dear sister mine, and thy dear life, that against my will I arm myself with magic arts!" (transl. Fairclough 1960)). Ovid's *Metamorphoses* (VII 159–293) relates the story of Medea, a Colchian witch capable of rejuvenating Jason's father. In turn, Horace's seventh epode narrates the story of sorceress Canidia, who used magic perfumes to rekindle the affection of her former lover. To obtain the necessary ingredients, Canidia had to slay a boy and drain his blood. The allure and enduring appeal of such narratives probably results from the Hellenic substratum in the Roman culture: stories of magic and transformation, well-beloved by the Greeks, were consciously emulated by Roman poets.

²⁶ The ancient literature does not colour-code ethical designations: for the Romans, harmful magic was simply called 'an evil song', *carmen malum* (Plin. *Nat. Hist.* XXVIII 18), 'magical arts', *artes magicae* (Serv. *B.* VIII 89; 99), or 'imprecations', *devotiones* (Tac. *Ann.* II 69; IV 52). Swoboda (1979: 36–38) enumerates and discusses earliest *devotiones* in the Roman poetry. Cf. Addabbo 1991: 14–17.

²⁷ Inexplicable happenings and omens affecting the entire community were not interpreted as sorcery but rather as signs of divine anger. The Romans took certain precautionary measures to recognise such omens and appease their gods (most frequently through divination). Cicero (*N. D.* III 5) saw divination as an integral part of the Roman religious and ritual practice.

²⁸ Cf. Bartnik 2010: 34: "Practice of black magic endangered the well-being of the state and its citizens and had to be swiftly counteracted". Cf. Bartnik 2010: 35: "The Romans abhorred black magic because its practice went against the very core of *cultus deorum*, the ancestral custom of worship passed from generation to generation".

professa est, si ab eo fides sibi data esset haud futurum noxae indicium. Fabius confestim rem ad consules, consules ad senatum referunt consensusque ordinis fides indici data. Tum patefactum muliebri fraude civitatem premi matronasque ea venena coquere²⁹ et, si sequi extemplo velint, manifesto deprehendi posse. Secuti indicem et coquentes quasdam medicamenta et recondita alia invenerunt; quibus in forum delatis et ad viginti matronis, apud quas deprehensa erant, per viatorem accitis duae ex eis, Cornelia ac Sergia, patriciae utraque gentis, cum ea medicamenta salubria esse contenderent, ab confutante indice bibere iussae ut se falsum commentam arguerent, spatio ad conloquendum sumpto, cum submoto populo [in conspectu omnium] rem ad ceteras rettulissent, haud abnuentibus et illis bibere, epoto <in conspectu omnium> medicamento suamet ipsae fraude omnes interierunt. Comprehensae extemplo earum comites magnum numerum matronarum indicaverunt; ex quibus ad centum septuaginta damnatae; neque de veneficiis ante eam diem Romae quaesitum est³⁰.

One of the most famous ancient court cases concerning lethal magic involved Piso (the governor of Syria) and his wife Plaucina, who were accused of cursing and sickening Germanicus, Emperor Tiberius' relative. Although Piso and Plaucina came to trial, they were never sentenced, as Piso committed suicide. Tacitus vividly relates the context of Germanicus' misfortunes:

Saevam vim morbi augebat persuasio veneni a Pisone accepti; et reperiebantur solo ac parietibus erutae humanorum corporum reliquiae, carmina et devotiones³¹ et nomen Germanici plumbeis tabulis insculptum, semusti cineres ac tabo obliti aliaque malefica quis creditur animas numinibus infernis sacrari³².

²⁹ Perhaps the text alludes to a brew employed in a healing or erotic magic. Errors in the brewing process or selecting wrong ingredients could produce a drink that poisoned its imbibers.

³⁰ *Urb. cond.* VIII 18: "When the leading citizens were falling ill with the same kind of malady, which had, in almost every case the same fatal termination, a certain serving-woman came to Quintus Fabius Maximus, the curule aedile, and declared that she would reveal the cause of the general calamity, if he would give her a pledge that she should not suffer for her testimony. Fabius at once referred the matter to the consuls, and the consuls to the senate, and a pledge was given to the witness with the unanimous approval of that body. She then disclosed the fact that the City was afflicted by the criminal practices of the women; that they who prepared these poisons were matrons, whom, if they would instantly attend her, they might take in the very act. They followed the informer and found certain women brewing poisons, and other poisons stored away. These concoctions were brought into the Forum, and some twenty matrons, in whose houses they had been discovered, were summoned thither by an apparitor. Two of their number, Cornelia and Sergia, of patrician houses both, asserted that these drugs were salutary. On the informer giving them the lie, and bidding them drink and prove her charges false in the sight of all, they took time to confer, and after the crowd had been dismissed they referred the question to the rest, and finding that they, like themselves, would not refuse the draught, they all drank off the poison and perished by their own wicked practices. Their attendants being instantly arrested informed against a large number of matrons, of whom one hundred and seventy were found guilty; yet until that day there had never been a trial for poisoning in Rome" (transl. Foster [2] 1957).

³¹ Tacitus calls them '*carmina et devotiones*', magic spells that consecrated intended victims to the infernal gods.

³² *Ann.* II 69: "The cruel virulence of the disease was intensified by the patient's belief that Piso had given him poison; and it is a fact that explorations in the floor and walls brought to light

Tacitus' lead tablets superscribed with Tacitus' name resemble *defixiones*³³, magical paraphernalia found all over the Mediterranean: most frequently used in erotic magic³⁴, *defixiones* served to curse erotic rivals or those who dared to spurn one's affection. A lead tablet, uncovered in Rome and dated to the mid-1st century BCE, records a spell against one Plotius. It appears that Plotius and the author of the tablet wooed the same woman, with the latter intending to neutralise his competition. This *defixio* curses Plotius and calls upon powers of infernal gods—Proserpine and her husband³⁵—to whom the Romans did not customarily pray, since infernal deities were thought to be inherently dangerous to humans and should not be disturbed.

Bona pulchra Proserpina, [P]lut[o]nis uxor, | seiva me Salviam deicere oportet, | eripias salutem, c[or]pus, co[lor]em, vires, virtutes | Ploti. Tradas [Plutoni] viro tuo. Ni possit cogitationibus | suis hoc vita[re]. Tradas | illunc | febrī quartan[a]e, t[ertian]ae, cotidia[n]ae, | quas [cum illo l]uct[ent, deluctent; illunc | ev[in]cant, [vincant,] usq[ue dum animam | eiu] s eripia[nt. Quare ha]nc victimam | tibi trad[o Prose]rpi[na, seiv]e me, | Proserpin[a, sei]ve m[e Ach]eruosiam dicere | oportet. M[e mittas a]recessitum canem | tricepitem, qui [Ploti] cor eripiat. Polliciarus | illi te daturum t[r]jes victimas, | palma[s, ca]rica[s], por[c]um nigrum, | hoc siq[ue] p[er]fer[er]it [ante mensem] | Martium. Haec, P[ro]serpina Salvia, tibi dabo | cum compote fe[cer]is. Do tibi cap[ut] Ploti Avon[iae]. P[ro]serpina S[alvia] | do tibi fron[tem] Plo[ti]. Proserpina Salvia, | do [tibi] su[percilia] Ploti. Proserpin[a] Salvia, do [tibi] palpetra[s] Plo[ti]. | Proserpina Sa[lvia, do tibi pupillas] Ploti. | Proserpina Salvia, do tibi nare[s, | labra, or]iculas, nasu[m, lin]guam, | dentes P[loti] ni dicere possit | Plotius quid [sibi dele]at; collum, umeros, | braccia, d[i]git[os, ni possit]t aliquid | se adiutare; [pe]c[tus, io]cinera, cor, | pulmones, n[isi] possit sentire quit | sibi doleat, [intes]tina, venter, um[br]licu[s], | latera, [n]i p[ossit]t dormire; scapulas, | ni poss[it] s[a]nus dormire; viscum | sacrum, nei possit urinam facere; | natis, anum, [fem]lina, genua, | [crura], tibiae, pe[des, talos, plantas, | digito]s, unguis,

the remains of human bodies, spells, curses, leaden tablets engraved with the name *Germanicus*, charred and blood-smearred ashes, and others of the implements of witchcraft by which it is believed the living soul can be devoted to the powers of the grave" (transl. Jackson 1962).

³³ In the scholarly discourse, a *defixio* most commonly refers to a lead tablet inscribed with a spell (Wypustek 2001: 109). *Defixio* comes from the Latin verb *defigere*, 'drive, strike, fasten', and showcases the mode of action intended for the inscribed spell. Magical tablets were bound and pierced with a spike, symbolically binding and harming the person against whom the spell was directed. A *defixio* from the turn of the 2nd and 3rd centuries CE found in Nomentum (*Latium*) (Wypustek 2001: 246) vividly illustrates the thought process behind such a curse. A spurned lover curses both the man who abandoned her, Malcius son of Niconia, and the woman he abandoned her for, Rufa. The author of the tablet enumerates and thoroughly curses several body parts of Malcius and Rufa in order to sicken them. To strengthen the magical power of the tablet, the author states that she literally 'binds to the tablet' the aforementioned body parts (*deico in as tabelas* [defico in has tabellas]) of two lovers, subjecting them to powers of death and decay (Luciani & Urbanová 2019: 426–428). Cf. Wypustek 2001: 246.

³⁴ Aggressive *defixiones* were employed against enemies in a court, sport, and business, with such tablets being once called *devotiones* by the scholars (Wypustek 2001: 129). A particular type of *defixiones* comprised poppets, pierced and deposited in graves (Bailliot 2010: 166–168).

³⁵ A precise naming of the prayer addressee expresses a widespread belief that one needs to know the name of the summoned entity before one can bind it to one's will (Bremer 1981: 195).

ni po[ssit s]tare [sua | vi]rt[u]te. Seive [plu]s, seive parvum | scrip[tum fuerit,] quomodo quicqu[it] | legitim[e scripsit], mandavit, seicl ego Ploti ti[bi tr]ado, mando, | ut tradas, [mandes me]nse Februari[o | e]cillunc. Ma[le perdat, mal]e exse(a)t, | [mal]e disper[at. Mandes, tra]das, ni possit | [ampli]us ullum [mensem aspi]ere, | [videre, contempla]re³⁶.

Another kind of magic, commonly called ‘white’ by modern scholars³⁷, encompassed arts and practices employed to aid, protect and bless another; as such, it included many healing charms and cantrips used by the Romans. Notably, Cato includes a charm against dislocations in his farming manual:

Luxum siquod est, hac cantione sanum fiet. Harundinem prende tibi viridem p. IIII aut quinque longam, mediam diffinde, et duo homines teneant ad coxendices. Incipe cantare: “motas uaeta daries dardares astataries dissunapiter”³⁸, usque dum coeant. Ferrum insuper iactato. Ubi coerint et altera alteram tetigerint, id manu prehende et dextera sinistra praecide, ad luxum aut ad fracturam alliga, sanum fiet. Et tamen cotidie cantato et luxato vel hoc modo: “huat huat huat istasis tarsis ardannabou dannaustra”³⁹.

³⁶ ROL (2): 280–285: “O wife of Pluto, good and beautiful Proserpina (unless I ought to call thee Salvia), pray tear away from Plotius health, body, complexion, strength, faculties. Consign him to Pluto thy husband. May he be unable to avoid this by devices of his. Consign that man to the fourth-day, the third-day, the every-day fever. May they wrestle and wrestle it out with him, overcome and overwhelm him unceasingly until they tear away his life. So I consign him as victim to thee, Proserpina, unless o Proserpina, unless I ought to call thee Goddess of the Lower World. Send, I pray, someone to call up the three-headed dog with request that he may tear out Plotius’ heart. Promise Cerberus that thou wilt give him three offerings—dates, dried figs, and a black pig—if he has fulfilled his task before the month of March. All these, Proserpina Salvia, will I give thee when thou hast made me master of my wish. I give thee the head of Plotius, slave of Avonia. O Proserpina Salvia, I give thee Plotius’ forehead. Proserpina Salvia, I give thee Plotius’ eyebrows, Proserpina Salvia, I give thee Plotius’ eyelids. Proserpina Salvia, I give thee Plotius’ eye-pupils. Proserpina Salvia, I give thee Plotius’ nostrils, lips, ears, nose, and his tongue and teeth so that Plotius may not be able to utter what it is that gives him pain; his neck, shoulders, arms, fingers, so that he may not be able to help himself at all; his chest, liver, heart, lungs, so that he may not be able to feel what gives him pain; his abdomen, belly, navel, sides so that he may not be able to sleep: his shoulder-blades, so that he may not be able to sleep well; his sacred part, so that he may not be able to make water; his buttocks, vent, thighs, knees, legs, shins, feet, ankles, soles, toes, nails, that he may not be able to stand by his own aid. Should there so exist any written Curse, great or small—in what manner Plotius has, according to laws of magic, composed any curse and entrusted it to writing, in such manner I consign and hand him over to thee, so that thou mayest consign and hand over that fellow, in the month of February. Blast him! Damn him! Blast him utterly! Hand him over, consign him, that he may not be able to behold, see and contemplate any month further!” (transl. Warmington 1959). The tablet was found in Rome and was dated to the mid-1st century BCE (Wypustek 2001: 203–204).

³⁷ The Romans called a beneficial spell a *carmen* or a *remedium* (Cat. Agr. 157, 158).

³⁸ These words are gibberish.

³⁹ Cat. Agr. 160: “Any kind of dislocation may be cured by the following charm: Take a green reed four or five feet long and split it down the middle, and let two men hold it to your hips. Begin to chant: “motas uaeta daries dardares astataries dissunapiter” and continue until they meet. Brandish a knife over them, and when the reeds meet so that one touches the other, grasp with the hand and cut right and left. If the piece are applied to the dislocation or the fracture, it will heal. And none the

The beneficial magic of the Romans commonly employed apotropaic amulets and countermeasures against ill-fortune. One such amulet worn by young boys, *bulla*, consisted of a neckchain and round pouch, either made of leather covered in gold foil or of gold; contained within were protective amulets (possibly phallic symbols)⁴⁰. In Latin, a related term *fascinus* denoted both an amulet worn by children and a phallus. Similarly, phallic imagery was also found under the chassis of a chariot driven by a triumphant commander, protecting him from jealous glares of the crowd, since one or two among the throng could have the power of the evil eye⁴¹. Before starting risky ventures, the Romans could employ charms to ensure success and protect themselves against bad luck. Pliny the Elder relates that Julius Caesar used to recite a triplicate protective charm before embarking on a journey⁴². Similarly, to protect a house against fires, the Romans could inscribe its walls with apotropaic verses⁴³. Such magical practices, protecting one's health and property from harm, were never prosecuted under Roman law.

Apart from dividing magic into harmful ('black') and beneficial ('white'), scholars have also distinguished between imitative/homoeopathic magic and contact/contagion magic. The former, as defined by Geo Widengren (2008: 17), "relies on the assumption that 'like attracts like': imitating an act or an event will effect a similar action", whereas the latter "draws its efficacy from the universal belief that one can influence a far-removed person if one performs specified acts on an object that used to belong to or touch the influenced person" (*ibid.*). Both homoeopathic and contagion magic can harm and help⁴⁴; it is up to a practitioner to decide how these techniques should be used.

The Roman ritual praxis has occasionally included acts and rites that one could classify as 'magical'. However, we must note that, as long as sanctioned by custom, every rite and official festival celebrated in Rome was seen as proper and pious, since it reinforced and kept the beneficial peace between Rome and her gods, *pax deorum*. In other words, Roman rites and cults that resembled magical praxis (either benevolent or malevolent) were socially accepted and included under the umbrella term of religion, as long as they served the community.

less chant every day, and, in the case of a dislocation, in this manner, if you wish: "huat haut haut istasis tarsis ardannabou dannaustra" (transl. Hooper 1960). The author also recommends a charm against chafing (*Agr.* 159: "To prevent chafing: When you set out on a journey, keep a small branch of Pontic wormwood under the anus" (transl. Hooper 1960)).

⁴⁰ Wypustek 2001: 177.

⁴¹ Plin. *Nat. Hist.* XXVIII 39. Cf. Macr. *Sat.* I 6, 9.

⁴² *Nat. Hist.* XVIII 21. Pliny the Elder uses the word *carmen* to describe magic spells, in direct contrast to curses, known as *dirae precatones* (Plin. *Nat. Hist.* XXVIII 19).

⁴³ Plin. *Nat. Hist.* XXVIII 20. The modern scholarship on magic knows such inscriptions and formulae as *vores magicae* (Wypustek 2001: 205).

⁴⁴ In his discussion of magic, James G. Frazer joined these two types of magic and classified them as 'sympathetic magic' (Frazer 1996: 38–39).

The Romans employed what we could call homoeopathic magic when they symbolically associated a sacrificial animal with a divinity to whom it was being sacrificed. Such beliefs prominently feature in agrarian celebrations and rites, performed to ensure a bountiful harvest and animal fertility. In April, Rome celebrated the *Robigalia*,⁴⁵ a festival dedicated to its eponymous deity, *Robigo*, the Red Goddess⁴⁶. ‘Robigo’, a common Latin noun, denoted cereal rust, a crop-affecting disease characterised by the presence of brick-red, elongated, blister-like pustules on ripening leaves and stems. The goddess *Robigo*, the personification of the disease, manifested as a harmful hierophany: accordingly, the Romans appeased her wrath by offering her a purificatory apotropaic sacrifice, a red-haired dog: *Rutilae canes [...] immolantur [...]*⁴⁷. To sacrifice an animal whose coat colour resembled the colour of rust pustules was supposed to weaken and possibly substitute the manifestation of Robigo’s power, suppress her anger and protect growing plants from harm.

Another agrarian festival preceded the *Robigalia*: the *Fordicidia*, dedicated to the goddess Tellus, a manifestation of fertile arable soil (CIL I², s. 315). Celebrated on April 15, it involved a sacrifice that gave the feast its name: *Fordicidia a fordis bubus; bos forda quae fert in ventre [...]*⁴⁸. Ovid verbalises the intent behind this sacrifice: [...] *nunc gravidum pecus est, gravidae quoque semine terrae: / Telluri plenae victima plena datur*⁴⁹. A pregnant animal is sacrificed to *Tellus Mater*, since its gravidity directly mirrors the state of the soil, pregnant with seeds sown during the January sowing festival⁵⁰, ready to bless the Romans with its bounty.

Another Roman festival featuring practices conceptually related to homoeopathic magic was the feast of the goddess *Carna*, protectress of human life force and internal organs (Macr. *Sat.* I 12, 31–32). Ovid depicts a rite during which *Carna* heals an infant attacked by malevolent forces, often identified with striges. The goddess offers the striges another victim in the infant’s stead, an animal of similar size, its intestines substituting for the child’s innards: “[...] *noctis aves, extis puerilibus... / parcite: pro parvo victima parva cadit. / Cor pro corde, precor;*

⁴⁵ The Roman festival calendar celebrated *Robigalia* on April 25 (*Corpus Inscriptionum Latinarum* [henceforth referred to as CIL] CIL I², pp. 316–317). Cf. Varr. *L. L.* VI 16.

⁴⁶ In Latin, words such as *rōbus*, *-a*, *-um*; *rūber*, *rūfus*, and *russus* all denote ‘red’ or ‘reddish’ (Ernout & Meillet 1967: 575).

⁴⁷ Festus, p. 386L: “Dogs of reddish-golden coats are sacrificed”. Cf. Col., *R. R.* X 340–341: “To prevent evil *Robigo* from harming the green shoots, one appeases [her wrath] with a sacrifice of a puppy’s entrails and blood”.

⁴⁸ Varr. *L. L.* VI 15: “*Fordicidia*, from cows in calf; a cow in calf (*bos forda*) will bear her young soon [...]”. Cf. Varr. *R. R.* II 5, 6; P. Festus, p. 200 L.

⁴⁹ *Fast.* IV 634–635: “Now animals are gravid, and so is the soil full of seed / a pregnant Tellus demands a pregnant sacrifice”.

⁵⁰ *Feriae Sementivae*: During this festival Ceres, a manifestation of germinating seeds, received a sacrifice of a pregnant sow.

*pro fibris sumite fibras. / Hanc animam vobis pro meliore damus*⁵¹. Thrice touching the doorposts and thresholds with a hawthorn bough, *Carna* hangs the spiny branch near the child's bedroom window: the bough was through to manifest the goddess' presence and bar evil forces from entry.

References to principles of homoeopathic magic also appear in the circumstantial rainmaking rite of *Aquaelicism*, performed whenever drought struck Rome. The Roman religion dedicated all atmospheric phenomena to Jupiter, the most significant heavenly deity; his power expressed itself most visibly in thunder and lightning, epiphanies and cratophanies of his power over the heavens. The surviving literary testimonies provide several references to *Aquaelicism*⁵²: *Aquaelicism dicitur, cum aqua pluvialis remediis quibusdam elicitur [...] manali lapide in Urbem ducto*⁵³. During the ritual, a great stone known as *lapis manalis* was brought by the pontifices from its usual resting place, a temple of Mars near the Porta Capena, into the Senate and doused with water⁵⁴. The celebrants in the procession made a raucous and constant din: emulating sounds of the thunderstorm, they hoped to induce the heavens to send another thunderstorm in its place.

A similar adoption of principles of homoeopathic magic is observable in Roman rites accompanying festivals honouring infernal gods and spirits of the dead. The *Compitalia*, celebrated at the end of December or at the beginning of January, were devoted to *Lares Compitales*⁵⁵, household deities of the crossroads, identified with deceased household ancestors, and to the underworld goddess *Mania*⁵⁶, worshipped during the same festival. The literary evidence implies that the early Roman celebrations of the *Compitalia* involved human sacrifice⁵⁷; subsequently,

⁵¹ Ovid. *Fast.* VI 159–162: “Ye birds of night, spare the child’s inwards: a small victim falls for a small child. Take, I pray ye, a heart for a heart, entrails for entrails. This life we give you for a better life” (trans. Frazer 1959). Walter Burkert (2006: 80) categorises this rite as a healing spell.

⁵² Also known as *Aquagium* (Festus, p. 94): *Quasi ‘aquae-agium’, id est aquae ductus, appellatur*; “The name *Aquagium* is a composite of *aquae* and *agium*, ‘rainmaking’”.

⁵³ P. Festus, p. 94L: “*Aquaelicism*, a rainmaking rite, by means [such as] drawing a stone known as *lapis manalis* into Rome’s borders”. Paulus Festus connects the use of the verb *elicere* in the rite’s name to one of Jupiter’s epithets (*Elicius*).

⁵⁴ Festus, p. 255L. Cf. Non. Marc. *Comp. Doctr.* p. 877; Serv. *Aen.* III 175.

⁵⁵ Lat. *compitalis*: ‘belonging to the crossroads, worshipped at the crossroads’ (Plezia 1998 [1]: 628).

⁵⁶ Macr. *Sat.* I 7, 34–35. Linguists confirm that the goddess’ name has etymological links with the *Manes*, ‘spirits of the dead’ (Radke 1965: 195–198).

⁵⁷ Macr. *Sat.* I 7, 34–35: “[...] at the rites of the *Compitalia*, when games used to be held at crossroads throughout the city, [...] in honour of the *Lares* and of *Mania*, [their mother], in accordance with an oracle of Apollo. For that oracle ordained that offering should be made ‘for heads with heads’ [praying for the living to the dead], and for some time the ritual required the sacrifice of boys to the goddess *Mania*, to ensure the safety of the family. [...] [Later] it became the practice to avert any evil that threatened a particular family by hanging up woollen images before the door of the house” (transl. Davies 1969).

the celebrants symbolically replaced actual human bodies with woollen effigies hung at the doorposts and crossroads, believing that the homoeopathic similarity between humans and woollen figures would suffice to appease the wrath of these dangerous deities:

Pilae et effigies viriles et muliebres ex lana Compitalibus suspenduntur in conpitis quod hunc diem festum esse deorum inferorum quos vocant Lares putarent, quibus tot pilae quot capita servorum, tot effigies quot essent liberi ponebantur ut vivis parcerent et essent his pilis et simulacris contenti⁵⁸.

Individual scholars of Roman religion believe that some historical rites and feasts that involved the use of human-shaped stone figurines⁵⁹ or straw effigies⁶⁰ once demanded human sacrifices.

The Roman religious system, build around the idea of communal good and joint worship of patron deities, expressed its nature most fully through cycles of festivals meant to ensure biological livelihood, because the Romans needed reliable food supply to thrive and expand their borders. Into the number of such festivals one could include agrarian-chthonic festivals and festivals marking the turn of the year. Since the Romans believed in the cosmic equivalence between the actions of humans and the cycles of nature, certain feasts demanded their celebrants engage in lascivious behaviour. The spring festival of Flora⁶¹, the goddess of blossoms, was attended by Roman prostitutes, who shocked the assembled crowds with coarse language and suggestive gestures:

Nam praeter verborum licentiam, quibus obscenitas omnis effunditur, exuuntur etiam vestibus populo flagitante meretrices, quae tunc mimarum funguntur officio et in conspectu populi usque ad satietatem inpidicorum luminum cum pudendis motibus detinetur⁶².

The prostitute's actions were meant to evoke the surging of libido and vital force, mirroring and enhancing the spring growth, flowering, and fertility of plants.

⁵⁸ P. Festus, p. 344L: "During the rites of the *Compitalia*, people hang woollen balls and effigies of men and women at the crossroads. The day is dedicated to the infernal gods called *Lares*: the celebrants hang the balls, representing slaves, and the effigies, representing free men and women, in hope the gods will spare the living and accept these offerings in their place".

⁵⁹ Stone figurines were sent to friends and next-of-kin during the *Saturnalia*, a winter solstice festival, with the *Compitalia* to follow afterwards. Another type of a suitable gift were small wax candles.

⁶⁰ Straw effigies shaped to resemble humans were deposited in local shrines in March and thrown into Tiber in May, during the feast of *sacra Argeorum*.

⁶¹ *Sacrum Florae*, a feast spanning several days (April 28–May 3), included *ludi Florales*. It was the ultimate festival in the spring agrarian cycle.

⁶² Lact. *Div. Inst.* I 20, 10: "For besides licentiousness of their words, in which all lewdness is poured forth, women are also stripped of their garments at the demand of the people, and then perform like mime players, and are detained in the sight of the people with indecent gestures, satiating unchaste eyes".

Erotic and promiscuous acts were expected and celebrated during yet another Roman holiday, *sacrum Annae Perennae*⁶³ held in March, the feast celebrated the personified beginning of the new sacral year, the goddess *Anna Perenna*⁶⁴. Her festival uncharacteristically did not take place within the city but was held in the countryside, in meadows near the Tiber, where couples came to copulate in hastily erected shacks⁶⁵. It appears that sexual unions of the celebrants constituted a vital part of the celebration, their aim being to stimulate the creative powers of nature and provide the sacral community with a bountiful harvest⁶⁶.

Traces of healing magic surface in rites accompanying the celebration of the *Meditrinalia*⁶⁷. A feast of vintners and grape pickers, the *Meditrinalia* were celebrated in autumn, with surviving testimonies relying that the farmers on that day used to open the barrels and taste of this year's vintage. It stands to reason that the celebration had a sacral significance since any light-bodied *vin de primeur* has not had a chance to develop a pleasing taste. Varro explains the cultic significance of this festival in the following words:

Octobri mense Meditrinalia dies dictus a medendo, quod Flaccus flamen Martialis dicebat hoc die solitum vinum <novum> et vetus libari et degustari medicamenti causa; quod facere solent etiam nunc multi cum dicunt: novum vetus vinum bibo: novo veteri morbo medeor⁶⁸.

The utterance of the celebrant bears a more remarkable similarity to a spell rather than to a prayer, implying that a drink of mixed new and old wines was believed to possess special curative and prophylactic powers.

⁶³ This feast was celebrated on March 15.

⁶⁴ Benoist 1999: 150.

⁶⁵ Ovid. *Fast.* III 523–524: *Plebs venit ac virides passim disiecta per herbas / potat, et accumbit cum pare quisque sua*. “The common folk come, and scattered here and there over the green grass they drink, every lad reclining beside his lass” (transl. Frazer 1959). It is not impossible that the celebration entailed a *hieros gamos* rite in the goddess' sacred grove (Mart. *Epigr.* IV 64, 16–17: [...] *virgineo cruore gaudet / Annae pomiferum nemus Perennae*. “The fruit-bearing grove of *Anna Perenna* is blessed with a virgin's blood.”)

⁶⁶ “The majority of collective orgies find a ritual justification in fostering the forces of vegetation: they take place at certain critical periods of the year, e.g., when the seed sprouts or the harvests ripen, and always have a hierogamy as their mythical model” (Eliade 1954: 26). Cf. Eliade (1993: 342): “The meaning of orgy for the vegetal drama and agrarian rites is clear: the soil is to be rejuvenated, [...] to induce the growth of grain, the fruiting of trees, the female fertility and the multiplication of the flocks”.

⁶⁷ CIL I², pp. 331–332. Cf. Festus, p. 250L. Linguists derive the name of the *Meditrinalia* from the Latin verb *medēri*, ‘to heal, prevent a disease’ (Ernout & Meillet 1967: 392).

⁶⁸ Varr. *L. L.* VI 21: “In the month of October, the *Meditrinalia* ‘Festival of Meditrina’ was named from *mederi* ‘to be healed’, because Flaccus the special priest of Mars used to say that on this day it was the practice to pour an offering of new and old wine to the god, and to taste of the same, for the purpose of being healed; which many are accustomed to do even now, when they say: Wine new and old I drink, of illness new and old I'm cured” (transl. Kent 1958).

Actions invoking prophylactic and apotropaic magic rites also appear in rites performed during the May feast of the *Lemuria*⁶⁹, dedicated to the deceased ancestors, who were believed to return to the world of the living for three days of the festival. During the final night of the Lemuria, a paterfamilias initiated a rite to appease and banish the spirits of the dead lingering around his household. Before commencing the final sacrifice, the paterfamilias had to join his fingers in a specific apotropaic gesture⁷⁰, protecting him against the potentially malevolent influence of the marauding spirits. After offering the spirits some black beans, the celebrant struck a brass pot to ritually conclude the ritual and exorcise the spirits to the underworld.

Certain Roman solemnities involved rites that alluded to selfish and malicious magical practices. Ovid describes a rite devoted to the goddess *Tacita*⁷¹, performed by Roman girls against those who spread salacious gossip. An older woman seated amongst the girls placed three pieces of incense next to the threshold and began to recite incantations; meanwhile, she tied a copper object with a thread, pierced a small fish's head with a needle and burned the head in the fire. The words of the incantation clarified the rite was meant to seal up hostile mouths: *hostiles linguas inimicaque vinximus ora*⁷².

The Roman rites performed to ensure military success frequently involved practices resembling curses and imprecations against the enemies of Rome and their armies (Ogilvie 1965: 674–675). The literary testimonies tell us of two curses invoked against the enemies of Rome. The first one, *carmen devotionis*⁷³, is a sacrificial curse: a commander of a losing Roman army, anticipating his approaching death, sacrificed his life and lives of his soldiers to the gods of the underworld in exchange for Rome's future victory over her foes:

Iane, Iuppiter, Mars pater, Quirine, Bellona, Lares, Divi Novensiles, Di Indigetes, Divi, quorum est potestas nostrorum hostiumque, Dique Manes, vos precor veneror, veniam peto feroque, uti populo Romano Quiritium vim victoriam prosperetis hostesque populi Romani Quiritium terrore formidine morteque adficiatis. Sicut verbis nuncupavi, ita pro re publica populi Romani Quiritium, exercitu, legionibus, auxiliis populi Romani Quiritium, legiones auxiliaque hostium mecum Deis Manibus Tellurique devoveo⁷⁴.

⁶⁹ It is likely that Latin '*lemures*' may derive from a Greek verb denoting 'female blood-sucking demons' and an adjective denoting a 'voracious, greedy' entity (Carnoy 1957: 110).

⁷⁰ The gesture was to place one's thumb between fingers, the fig sign (*manu fica*) (Kocur 2005: 216). Similar gestures were depicted on apotropaic amulets (Wypustek 2001: 176).

⁷¹ The goddess' name derives from the Latin verb *tacēre* 'to be silent'; another name of the goddess was *Muta*, 'the mute one'. The Romans probably deemed her the personification of silence. Cf. Scullard 1981: 75.

⁷² Ovid. *Fast.* II 581: "We have bound fast hostile tongues and unfriendly mouths" (transl. Frazer 1959).

⁷³ The Latin verb *devovēre* means to (1) 'dedicate, sacrifice, offer'; (2) 'dedicate either the enemy, oneself or both to the gods of the Underworld'; (3) 'curse, destroy, offer someone's life to malevolent powers of the dead' (Plezia [2] 1998: 134–135).

⁷⁴ Liv. *Urb. cond.* VIII 9: "Janus, Jupiter, Father Mars, Quirinus, Bellona, Lares, divine Novensiles, divine Indigites, ye gods in whose power are both we and our enemies, and you, divine

The crucial element of this rite is to address the gods of the underworld since their powers manifest when humans come to a violent and gruesome end. A Roman commander striking Rome's foes thus becomes an envoy of the infernal powers, his actions symbolically sacrificing the enemy: as the Roman army dies at the enemy's hand, so the enemy will soon perish at another's hand, since the magical act sympathetically linked destinies of the Roman and enemy armies, one death demanding another (Schilling 1979: 199).

While besieging a foreign city, the Romans occasionally performed a rite called *evocatio*⁷⁵; its pivotal element, *carmen evocationis*, was directed by a Roman representative to the gods protecting the besieged city⁷⁶. Macrobius conveys a prayer uttered before the Romans razed Carthage (*Sat.* III 8, 7–8):

Est autem carmen huius modi quo di evocantur cum oppugnatione civitas cingitur: Si deus sive dea est, cui populus civitasque Carthaginiensis est in tutela, teque maxime, ille qui urbis huius populique tutelam recepisti, precor venerorque veniamque a vobis peto ut vos populum civitatemque Carthaginiensem deseratis, loca templa sacra urbemque eorum relinquatis, absque his abeatis eique populo civitati metum formidinem oblivionem iniciatis, proditique Romam ad me meosque veniatis, nostraque vobis loca templa sacra urbs acceptior probatiorque sit, mihi que populoque Romano militibusque meis praepositi sitis ut sciamus intellegamusque. si ita feceris, voveo vobis templa ludosque facturum⁷⁷.

Manes, – I invoke and worship you, I beseech and crave your favour, that you prosper the might and the victory of the Roman People of the Quirites with fear, shuddering, and death. As I have pronounced the words, even so in behalf of the republic of the Roman People of the Quirites, and of the army, the legions, the auxiliaries of the Roman People of the Quirites, do I devote the legions and auxiliaries of the enemy, together with myself, to the divine Manes and to Earth" (transl. Foster [2] 1957).

⁷⁵ The Latin verb *evocare* means: 'to call a deity out of a besieged city, to summon by magic' (Plezia [2] 1998: 377). At times, the rite was called an *exoratio* (Lat. *exorare* 'to persuade by entreaty with magic or sacrifice, to dissuade' (Plezia [2] 1998: 429). *Devotio* and *evocatio* belonged to rites directed against enemies of Rome in war (Gall 1976: 524).

⁷⁶ Carthage's tutelary deity was identified by the Romans with Juno *Caelestis*. Pliny the Elder (*Nat. Hist.* XXVIII 18) narrates that the Romans kept the name of Rome's patron deity secret so that the enemies would not call it out by a similar rite and deprive Rome of its protection. The bloody and protracted Carthaginian wars, marred by numerous consecutive defeats, induced the Romans to perform long-abandoned and gruesome propitiatory sacrifices, since Rome's defeats surely meant that the Romans must have offended their gods in some manner. After the catastrophic defeat of Cannae, the Romans resorted to human sacrifice, slaying two Gauls and two Greeks (*Liv. Urb. cond.* XXII 57). In the face of Carthaginian expansion, the Romans decided to sacrifice representatives of foreign unfriendly nations so that, by principle of magical equivalence, other enemies of Rome would also meet a terrible end. It was only in the 1st c. BCE when the Roman Senate outlawed human sacrifices (Plin. *Nat. Hist.* XXX 12).

⁷⁷ "The formula to call forth the gods of a besieged city runs as follows: 'To any god, to any goddess, under whose protection are the people and state of Carthage, and chiefly to thee who art charged with the protection of this city and people, I make prayer and do reverence and ask grace of you all, that ye abandon the people and state of Carthage, forsake their places, temples, shrines, and city, and depart therefrom; and that upon that people and state ye bring fear and terror and oblivion; that once put forth ye come to Rome, to me and to mine; and that our places, temples, shrines, and

The Romans believed that this spell has drawn out Carthage's tutelary gods and hastened its defeat.

As I have demonstrated, the Romans practised magic in their private and public lives, frequently including such practices into their official religious rites. Healing and protective magic was widely practised and did not pose any controversies. Malevolent spells cast against another's health and property were outlawed and severely punished. References to these and similar practices surface in testimonies describing Roman religious festivals, employed to ensure Rome's good fortune (protective aspect) and to pester her enemies (malevolent aspect). In other words, magical praxis served to strengthen ties that glued the Roman community and linked it to the gods, sustaining the cordial and reciprocal relationship between the divine and the human.

Bibliography

Editions of Ancient Texts

- Anderson, W.S. (ed.). (1985). *Ovidii Nasonis Metamorphoses*. Leipzig: Teubner.
- Eisenhut, W. (ed.). (1983). *Catulli Veronensis Liber*. Leipzig: Teubner.
- Fairclough, H.R. (ed.). (1960). Virgil, *Eclogues. Georgics. Aeneid I–IV*. London: William Heinemann. Loeb Classical Library.
- Falconer, A.W. (ed.). (1959). Cicero, *De divinatione*. London: William Heinemann. Loeb Classical Library.
- Forster, E.S., Heffner, E.H. (ed.). (1960). Columella, *On Agriculture*, v. III (Books X–XII). London: William Heinemann. Loeb Classical Library.
- Foster, B.O. (1) (ed.). (1960). Livius, *Ab Urbe condita*, v. II (Books III–IV). London: William Heinemann. Loeb Classical Library.
- Foster, B.O. (2) (ed.). (1957). Livius, *Ab Urbe condita*, v. IV (Books VIII–IX). London: William Heinemann. Loeb Classical Library.
- Frazer, J.G. (ed.). (1959). *Ovid's Fasti*. London: William Heinemann. Loeb Classical Library.
- Hech, E., Wlosok, A. (ed.) (2005). Lactantius L. Caelius Firmianus *Divinarum Institutionum libri Monachii et Lipsiae*: Walter de Gruyter. Bibliotheca Teubneriana.
- Hooper, W.D. (ed.). (1960). Marcus Porcius Cato, *On Agriculture*. London: William Heinemann. Loeb Classical Library.
- Hooper, W.D. (ed.). (1960). Marcus Terentius Varro, *On Agriculture*. London: William Heinemann. Loeb Classical Library.
- Hosius, C. (ed.). (1981). *Auli Gellii Noctium Atticarum libri XX*. Stutgardiae: Teubner.
- Jackson, J. (ed.). (1962). Tacitus, *The Annals*, v. II (Books III). London: William Heinemann. Loeb Classical Library.
- Jurewicz, O. (ed.). (1986). *Quinti Horati Flacci Opera Omnia*, v. I: *Carmina et Epodon librum continens*. Wrocław: Ossolineum.

city may be more acceptable and pleasing to you; and that ye take me and the Roman people and my soldiers under your charge; that we may know and understand [that our song was granted]. If ye shall so have done, I vow to you temples and solemn games” (trans. Davies 1969).

- Kent, R.G. (ed.). (1958). Varro, *On the Latin Language*. London: London: William Heinemann. Loeb Classical Library.
- Ker, C.A. (ed.). (1961). Martial *Epigrams*. London: William Heinemann. Loeb Classical Library.
- Keyes, C.W. (ed.). (1959). Cicero, *De Re Publica*. London: William Heinemann. Loeb Classical Library.
- Keyes, C.W. (ed.). (1969). M. Tullius Cicero, *De Legibus*. London: William Heinemann. Loeb Classical Library.
- Lindsay, W.-M. (ed.). (1903). *Nonii Marcelli De compendiosa doctrina libros XX*. Lipsiae: Teubner.
- Lindsay, W.-M. (ed.). (1965). Festus, *De verborum significatu*. Hildesheim: Georg Olms.
- Lindsay, W.-M. (ed.). (1965). Paulus Festus, *Epitoma Festi*. In: *De verborum significatu*. Hildesheim: Georg Olms.
- Mommsen, T. (ed.). (1903). *Corpus Inscriptionum Latinarum*. v. I, Berolini: Apud Georgium Reimerum (editio altera).
- Moore, F.G. (ed.). (1958). Livius, *Ab Urbe condita*, v. VI (Books XXIII–XXV). London: William Heinemann. Loeb Classical Library.
- Rackham, H. (ed.). (1961). Cicero, *De natura deorum*. London: William Heinemann. Loeb Classical Library.
- Rackham, H. (ed.). (1961). *Pliny Natural History in Ten Volumes*, v. V (Books XVII–XIX). London: William Heinemann. Loeb Classical Library.
- Rackham, H. (ed.). (1963). *Pliny Natural History in Ten Volumes*, v. VIII (Books XXVIII–XXXII). London: William Heinemann. Loeb Classical Library.
- ROL (1): Warmington, E.H. (ed.). (1961). *Remains of Old Latin in Four Volumes*, v. III: *The Twelve Tables*. London: William Heinemann. Loeb Classical Library.
- ROL (2): Warmington, E.H. (ed.). (1959). *Remains of Old Latin in Four Volumes*, v. IV: *Archaic Inscriptions*. London: William Heinemann. Loeb Classical Library.
- Thilo, G., Hagen, H. (ed.). (1961). *Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii Carmina Commentarii*, v. I: *Aeneidos librorum I–V Commentarii*, v. III: *In Vergilli Bucolica et Georgica Commentarii*. Hildesheim: Georg Olms.
- Willis, I. (ed.). (1963). *Ambrosii Theodosii Macrobiani Saturnalia*. Lipsiae: Teubner.

Translations

- Davies, P.V. (1969). *Macrobius. The Saturnalia. Translated with an Introduction and Notes*. New York and London: Columbia University Press.
- Fairclough, H.R. (ed.). (1960). *Virgil with an English Translation in two volumes*. Vol. I (*Eclogues. Georgics. Aeneid I–IV*). London: William Heinemann. Loeb Classical Library.
- Falconer, A.W. (ed.). (1959). *Cicero, De divinatione*. London: William Heinemann. Loeb Classical Library.
- Foster, B.O. (1) (ed.). (1960). *Livy with an English Translation in Fourteen Volumes*. Vol. II (Books III–IV). London: William Heinemann. Loeb Classical Library.
- Foster, B.O. (2) (ed.). (1957). *Livy with an English Translation in Fourteen Volumes*. Vol. IV (Books VIII–X). London: William Heinemann. Loeb Classical Library.
- Hooper, W.D. (ed.) (1960). *Cato, On Agriculture with and English Translation*. London: William Heinemann. Loeb Classical Library.
- Jackson, J. (ed.). (1962). *Tacitus, The Annals with an English Translation in four Volumes*. Vol. II (Books III). London: William Heinemann. Loeb Classical Library.
- Kent, R.G. (ed.). (1958). *Varro, On the Latin Language with an English Translation*. London: William Heinemann. Loeb Classical Library.
- Keyes, C.W. (1) (ed.). (1959). *Cicero, De Legibus with an English Translation*. London: William Heinemann. Loeb Classical Library.

- Keyes, C.W. (2) (ed.). (1959). *Cicero, De Re Publica with an English Translation*. London: William Heinemann. Loeb Classical Library.
- Moore, F.G. (ed.). (1958). *Livy with an English Translation in Fourteen Volumes*. Vol. VI (Books XXIII–XXV). London: William Heinemann. Loeb Classical Library.
- Warmington, E.H. (ed.). (1959). *Remains of Old Latin in Four Volumes*. Vol. IV (*Archaic Inscriptions*). London: William Heinemann. Loeb Classical Library.

Dictionaries

- Abramowiczówna, Z. (ed.). (1962). *Słownik grecko-polski*, t. III. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Carnoy, A. (1957). *Dictionnaire étymologique de la mythologie gréco-romaine*, Louvain: Éditions Universitas.
- Ernout, A., Meillet A. (1967). *Dictionnaire étymologique de la langue latin. Histoire des mots*. Paris: LIBRAIRIE C. KLINCKSIECK.
- Plezia, M. (ed.). (1998–1999). *Słownik łacińsko-polski*, t. I–V, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Secondary Literature

- Addabbo, A.M. (1991). “‘Carmen’ magico e ‘carmen’ religioso.” *Classica e Cristiana* XII. 11–27.
- Bailliot, M. (2010). *Magie et sortilèges dans l’Antiquité romaine*. Paris: Hermann Editeurs.
- Bartnik A. (2010). “«Senatus consultum» z 186 p.n.e. i «Lex Cornelia» z 81 p.n.e. jako reakcja władz rzymskich wobec stosowania praktyk magicznych.” *Studia Prawnoustrojowe* XII. 27–39.
- 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.
- Bragova, A. (2017). “Cicero and the gods and Roman religious practices.” *Studia Antiqua et Archaeologica* XXIII. 303–313.
- Bremer, J.M. (1981). *Greek Hymns*. In: Versnel, H.S. (ed.). *Studies in Greek and Roman Religion* II. Leiden: E. J. BRILL. 193–215.
- Bremmer, J.M. (2015). *Preface: The Materiality of Magic*. In: Boschung, D., Bremmer, J.M. (eds.). *The Materiality of Magic*. Paderborn: WILHELM FINK. 7–21.
- Burkert, W. (2006). *Stwarzanie świętości. Ślady biologii we wczesnych wierzeniach religijnych*. Przeł. L. Trzciokowski. Kraków: Homini.
- Dickie, M.W. (2005). *Magic and magicians in the Greko-Roman World*. London–New York: Routledge, Taylor&Francis Group.
- Eliade, M. (1959). *Cosmos and History. The Myth of the Eternal Return*. Tranl. W. Trask. New York: Harper and Brothers.
- Eliade, M. (1993). *Traktat o historii religii*. Przeł. J. Wierusz-Kowalski. Łódź: Wydawnictwo OPUS.
- Frazer, J.G. (1996). *Złota galgą. Przeł. H. Krzeczowski*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Gall le, J. (1976). «*Evocatio*». In: École Française de Rome XXVII (ed.). *L’Italie préromaine et la Rome républicaine. Mélanges offerts à Jacques Heurgon* I. Rome: Publication de l’ École Française de Rome. 519–524.
- Glay le, M. (1976). *Magie et sorcellerie à Rome au dernier siècle de la République*. In: École Française de Rome XXVII (ed.). *L’Italie préromaine et la Rome républicaine. Mélanges offerts à Jacques Heurgon* I. Rome: Publication de l’ École Française de Rome. 525–550.

- Graf, F. (2008). *Tapping Other Powers. Magic in Greek and Roman Life*. Ateny: Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών (EIE).
- Kocur, M. (2005). *We władzy teatru. Aktorzy i widzowie w antycznym Rzymie*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Luciani, F., Urbanová, D. (2019). "Some Remarks on a defixio from Nomentum in the Light of the Role of Female Public Slaves in the Roman World." *Epigraphica. Periodico Internazionale di Epigrafia* LXXXI. 421–442.
- Musiał, D. (1998). *Prawne i religijne aspekty oskarżeń o praktyki magiczne w okresie Republiki*. In: Dębiński, A., Kuryłowicz M. (ed.). *Religia i prawo karne w starożytnym Rzymie*. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. 57–71.
- Nilsson, M.P. (1955). *Geschichte der griechischen Religion*, t. I. München: C.H. Beck.
- Ogilvie, R.M. (1965). *Commentary on Livy. Books 1–5*. Oxford: Oxford University Press.
- Radke, G. (1965). *Die Götter Altitaliens*. Münster Westfalen: Verlag Aschendorff.
- Scheid, J. (1981). *Le délit religieux dans la Rome tardo-républicaine*. In: École Française de Rome XLVIII (ed.). *Le délit religieux dans la cité antique*. Rome: Publication de l'École Française de Rome. 117–171.
- Schilling, R. (1979). *Religion et magie a Rome*. In: Schilling, R. (ed.). *Rites, cultes, dieux de Rome*. Paris: Éditions Klincksieck. 191–215.
- Scullard, H.H. (1981). *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*. London: Thames and Hudson.
- Sieradzan, J. (2005). "O względności pojęć 'magii' i 'religii'". *Lud: organ Towarzystwa Ludoznawczego we Lwowie* LXXXIX. 13–50.
- Swoboda, M. (1979). "De incantamentis et praecationibus in vetustissima Romanorum poesi obviis." *Roczniki Humanistyczne KUL* XXVII. 29–48.
- Szyjewski, A. (2008). *Etnologia religii*. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Warrior, V.M. (2006). *Roman Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Widengren, G. (2008). *Fenomenologia religii*. Przeł. J. Białek. Kraków: Nomos.
- Wypustek, A. (2001). *Magia antyczna*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Zalewska-Jura, H. (2008). "Problematyka sankcji modlitewnych w eposach Homera". *Collectanea Philologica* XI. 51–60.
- Zieliński, T. (1991). *Religia starożytnej Grecji*. Wrocław: Ossolineum.

dr hab. Idaliana Kaczor (Uniwersytet Łódzki) – Assistant Professor at the Chair of Hellenistic and Religious Studies in the Department of Classical Philology University of Łódź. In 2008, the President of the University of Łódź 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

Tomasz ZIELIŃSKI

Uniwersytet Jagielloński

ODWOŁANIA DO ALEKSANDRA WIELKIEGO I ICH ROLA W *ŻYWOCIE DEMETRIUSZA* PLUTARCHA Z CHERONEI

REFERENCES TO ALEXANDER THE GREAT AND THEIR ROLE IN PLUTARCH'S *LIFE OF DEMETRIUS*

Among all Plutarch's Lives of men that lived after IV B.C., the biography of Demetrius Poliorcetes contains the most references to Alexander the Great. It is noteworthy that references to this figure in comparison to other Plutarchean biographies occur in greater numbers and in various contexts. The article is an attempt to demonstrate that the references to Alexander the Great played an important role in the construction of the Plutarch's *Life of Demetrius*. Thus their purpose was to portray Poliorcetes as a failed imitator of famous Macedonian king. The considerations presented in the article can be used as an argument for changing the image of Demetrius in scholarly literature.

Keywords: Demetrius, Alexander, Plutarch, Macedonia, *imitation*

Jak zauważył w pierwszej nowożytnej biografii Demetriusza Poliorketesza niemiecki badacz Günter Elkeles, dotychczasowi uczeni zajmujący się postacią macedońskiego króla z uznaniem wypowiadali się o jego osiągnięciach jako dowódcy i konstruktorze machin oblężniczych, z żalem natomiast podkreślali niewystarczające predyspozycje do bycia władcą (1941: 86). Ta ostatnia uwaga nieodłącznie wiązała się z postrzeganiem Demetriusza w literaturze przedmiotu jako nieudanego naśladowcy Aleksandra Wielkiego (Kaerst 1901: 2778; Manni 1951: 62; Wehrli 1968: 222; Wheatley 1997: 219; 2020: 437–439). W dużej części odpowiedzialny za narodziny takiej opinii był *Żywot Demetriusza* Plutarcha z Cheronei, który jest naszym jedynym źródłem literackim traktującym o tym problemie¹. Postać Aleksandra pojawia się we wspomnianej biografii na tyle często

¹ Oprócz źródeł pisanych niezwykle istotne są źródła numizmatyczne i zachowane podobizny Demetriusza *cf.* Newell 1927; Stewart 1984 (non vidi).

i w tak różnych kontekstach, że pozwala to przypuszczać, iż odwołania do niej były jednymi z kluczowych elementów jej konstrukcji.

Od czasu swojej nagłej śmierci w 323 r.² Aleksander Wielki stał się wzorem dla wielu ludzi aspirujących do wielkości. Dziedzictwem, które pozostawił po sobie było bowiem nie tylko monarchia obejmująca wielkie terytorium, podbite przez niego w trakcie swojej wyprawy, ale także mit i legenda, nierozdzielnie związane z jego imieniem. Naśladowanie macedońskiego króla stało się w czasach antycznych charakterystycznym elementem wizerunku wielu władców ze świata hellenistycznego jak też wodzów i cesarzy rzymskich. Pierwszymi, którzy musieli zmierzyć się z legendą Aleksandra, byli już jego najbliżsi dowódcy–diadochowie. Prowadząc wojny o osierocone imperium, próbowali podkreślać swoje związki z osobą zmarłego władcy i wykorzystywać jego wizerunek głównie do politycznych celów (Smith 1988; Stewart 1994; Green 1989; Gruen 1998; Kühnen 2008; Trofimova 2012; Wallace 2018). Na ich tle Demetriusz stanowi przypadek szczególnie co najmniej z dwóch powodów. Przede wszystkim, w chwili rozpoczęcia wyprawy macedońskiego króla na Persję miał około 2 lat, a swoje dzieciństwo spędził w Kelainai w Azji Mniejszej we Frygii, której satrapą Aleksander uczynił jego ojca Antygona. Tam też przebywał aż do śmierci króla (Wheatley 1997). Nie mógł zatem, śladem Pyszałka z Teofrastowych *Charakterów*, chętnie się swoją znajomością z Aleksandrem (Thphr. *Char.* 23). Oznaczałoby to zatem, że mamy do czynienia z pierwszym przypadkiem *imitatio Alexandri* ze strony władcy, który macedońskiego króla nigdy nie poznał. Po drugie, w opinii Plutarcha, na tle innych współczesnych sobie naśladowców Aleksandra, miał być w swoim działaniu najbardziej nieudolny. W efekcie, owe próby naśladowania przyniosły mu więcej szkody aniżeli pożytku (*Demetr.* 41, 5). Celem artykułu jest zatem krytyczne spojrzenie na odwołania do postaci Aleksandra w żywocie Demetriusza. Wydaje się bowiem, że posługując się nimi Plutarch starał się wydobyc negatywne aspekty działalności Poliorketesza.

I

Na tle innych biografii Plutarcha przedstawiających losy postaci żyjących po Aleksandrze, żywot Demetriusza zawiera wyjątkowo dużo odwołań do macedońskiego króla. Spośród 43 takich przykładów we wspomnianych historiografiach, w dziele poświęconym Demetriuszowi pojawia się ich 13 i jest to liczba ponad dwukrotnie większa niż w którejkolwiek z pozostałych³. Co więcej, Plutarch

² Wszystkie daty, o ile nie zaznaczono inaczej, odnoszą się do czasów p.n.e.

³ Odwołania do imienia Aleksandra w historiografiach Plutarcha postaci żyjących w III w. i później: *Demetr.* 3, 3; 5, 1; 5, 3; 10, 3; 14, 3; 25, 5–6; 27, 7; 29, 2; 37, 4; 41, 5; 44, 1; 44, 6; *Paul.* 8, 1; 12, 5–6; 23, 5; 27, 3; 31, 3; *Pyrr.* 8, 1; 11, 2; 12, 6; 19, 1–2; *Pomp.* 2, 1–2; 34, 5; 46, 1; *Flam.* 7, 3–4; 21, 3; *Caes.* 11, 3; *Ant.* 6, 3; 80, 1; *Cam.* 19, 4; 19, 6; *Cleom.* 31, 2; *Crass.* 3, 3; *Galb.* 1, 4.

wspomina imię Aleksandra jeszcze dwukrotnie w *synkrisis* pary Demetriusz-Antoniusz (Plut. *Comp. Dem.-Ant.* 1, 1; 4, 1). Przyczyn tak znacznej liczby odwołań w żywocie Demetriusza moglibyśmy doszukiwać się w tym, że wśród wymienionych postaci związek Poliorketes z Aleksandrem był najbliższy – ze względu na jego ojca Antygona, który służył jeszcze pod rozkazami macedońskiego króla. Z drugiej jednak strony, odwołania te są ponad dwukrotnie liczniejsze niż w biografii Pyrrusa, chociaż on sam był przecież synem Ajakidesa, kuzyna Olimpias, matki Aleksandra (*Pyrr.* 1, 3–4). Na uwagę zasługują jednak przede wszystkim fakt, że w opinii samego Plutarcha to właśnie Pyrrus miał być jedynym współczesnym władcą w którym Macedończycy dostrzegli obraz samego Aleksandra (*Demetr.* 41, 5; *Pyrr.* 8, 1). Moglibyśmy zatem się spodziewać, że odwołania do imienia wspomnianego władcy w biografii Pyrrusa będą liczniejsze niż w przypadku żywotu Demetriusza. Warto też zauważyć, że w biografii Poliorketes Aleksander jest jedną z najczęściej wspominanych postaci. Więcej razy od niego przywoływane są bowiem tylko imiona Antygona oraz Lamii, kochanki Demetriusza, których Plutarch kreuje na najważniejsze osoby w jego życiu⁴.

Przystępując do analizy odwołań do postaci Aleksandra w *Żywocie Demetriusza* warto przypomnieć opinię George Harrisona zgodnie z którą biografia tego władcy razem z równoległym do niej żywotem Juliusza Cezara stanowiły najważniejszą część całego projektu *Żywotów Równoległych*. Obaj wspomniani wodzowie są najczęściej wzmiankowanymi postaciami historycznymi w biografach postaci od IV w. i stanowią miarę ich osiągnięć (Harrison 1995: 92–93). Podobną rolę w żywotach postaci z V w. miała pełnić dla Plutarcha para Perykles-Fabiusz Maksimus (Stadter 1989: XXIX–XXX). Osoba Aleksandra jest traktowana jako przykład idealnego monarchy i wodza, którego legenda i pamięć o jego czynach miała towarzyszyć innym dowódcom. I tak w czasie bitwy pod Kynoskefelai w 197 r. legionści rzymscy mieli być szczególnie zmotywowani do zwycięstwa, ponieważ przyszło im stoczyć bitwę z Macedończykami. Rzymianie uważali ich bowiem za potomków żołnierzy Aleksandra, którzy podbili Persję. Z kolei żołnierze Filipa V dążyli do pokonania Rzymian, ponieważ postrzegali ich za lepszych od Persów. Zwycięstwo nad rzymskimi legionami potwierdziłoby zatem, że macedoński król jest bardziej błyskotliwym wodzem niż sam Aleksander (*Flam.* 7, 3). W *Żywocie Pompejusza* czytamy z kolei, że wódz ten przez niektórych miał być porównywany we wszystkim do Aleksandra (46, 1). Nawet sam Cezar w czasach swojej młodości miał raz zapłakać, że w jego wieku macedoński król podbijał już Persję (*Caes.* 11, 3). Przykładów tego typu możemy oczywiście wskazać o wiele więcej⁵.

⁴ Antygon pojawia się ponad 40 razy, Lamia z kolei 16. Rolę tych postaci w życiu Demetriusza wzmiankuje Plutarch w wielu miejscach swojej biografii *cf.* *Demetr.* 3, 2; 19, 3 (Antygon); *Demetr.* 16, 5; 19, 6 (Lamia).

⁵ Wizerunek ten przedstawia także Plutarch w swoim dziele *O szczęściu czy dzielności Aleksandra*.

Odwołania do postaci Aleksandra w żywocie Demetriusza mają różnicowany charakter. Do najważniejszych z nich wydają się należeć te fragmenty, w których Plutarch wprost porównuje postaci obu władców i porusza problematykę naśladownictwa Aleksandra przez Demetriusza. Inny charakter mają odwołania, którymi Plutarch posługuje się w swojej relacji na temat wydarzeń związanych z Poliorketesem. Nie stanowią one bowiem bezpośredniej analogii jaką buduje on między dwoma władcami, ale wydają się pozostawać w tle jego narracji. Pozostałe odwołania pojawiają się we fragmentach, w których Plutarch przekazuje generalne opinie na temat dowódców Aleksandra, którzy po jego śmierci rozpoczęli walkę o władzę.

Pierwsze porównanie Demetriusza z Aleksandrem odnajdujemy w relacji Plutarcha związanej z odnowieniem przez Antygonidów Związku Korynckiego w 302 r. W czasie odbywającej się ceremonii Demetriusz został ogłoszony hegemonem Związku, tak jak wcześniej Aleksander i jego ojciec Filip. Decyzja ta miała sprawić, że według Plutarcha zaczął się uważać za co najmniej równego macedońskim królom. Jak zaznacza jednak wspomniany autor, w przeciwieństwie do Polikorketesa, Aleksander nigdy nie odmówił nadania tytułu królewskiego innym osobom, ani też nie ogłosił się królem królów, chociaż inni królowie otrzymali od niego tytuły i zawdzięczali mu swoją pozycję. Demetriusz natomiast szydził z tych, którzy nadali tytuł króla innym władcom poza nim i jego ojcem. W dalszej części swojej narracji Plutarch opisuje słynną ucztę, w czasie której syn Antygona wraz z dworzanami miał w sposób ironiczny wypowiadać się na temat swoich przeciwników, nadając im różne przezwiska (*Demetr.* 25, 5–8; Hauben 1974). Za pomocą tego opisu Plutarch obrazuje swoje twierdzenie, że otoczenie Demetriusza odmawiało innym władcom posiadania tytułów królewskich.

Postać Aleksandra pojawia się również we śnie, którego Poliorketes miał doświadczyć przed bitwą pod Ipsos w 301 r. Jak relacjonuje Plutarch, Demetriuszowi ukazał się Aleksander w lśniącej zbroi i zapytał go, pod jakim wezwaniem przystąpi do bitwy. Kiedy Poliorketes odpowiedział, że przyzwie na pomoc Zeusa i Nike, ten rzekł, że w takiej sytuacji przyłączy się do jego przeciwników, którzy na pewno go przyjmą (*Demetr.* 29, 2). Plutarch nie wyjaśnia jednak powodów, dla których Poliorketes nie chciał przyjąć pomocy Aleksandra. Interpretacja tego fragmentu poruszona zostanie w dalszej części artykułu.

Fragmenty, w których Plutarch porusza problem naśladownictwa Aleksandra przez Demetriusza dotyczą okresu panowania syna Antygona na tronie macedońskim. Pojawiają się one w kontekście rywalizacji Demetriusza z Pyrrusem z Epiru, którego Plutarch kreuje w swoim opisie na jedyne go godnego naśladowania Aleksandra (*Demetr.* 41, 5; *Pyrr.* 8, 1). W swojej relacji na temat pierwszej wojny między dwoma władcami Pyrrus zmierzył się z wojskami macedońskim dowodzonymi przez najlepszego z wodzów króla, Pantauchosa i wygrał nie tylko indywidualny pojedynek, ale także całe starcie. W konsekwencji wielu Macedończyków znalazło śmierć na polu bitwy. Jak pisze Plutarch zwycięzca jednak nie spotkał

się z nienawiścią za swoje czyny, ponieważ Macedończycy mieli ujrzeć w nim obraz samego Aleksandra. W przeciwieństwie do Demetriusza, który ich zdaniem reprezentował jedynie arogancję i skłonność do luksusu, Pyrrus przypomniał Aleksandra w męstwie na polu bitwy (*Demetr.* 41, 5). Zdanie żołnierzy nie przeszkodziło jednak Demetriuszowi rozpocząć przygotowania do wielkiej wyprawy do Azji, której celem miało być odzyskanie dziedzictwa ojca. W tym celu zgromadził siły, których nikt nie posiadał od czasów Aleksandra (ὄσσην μετ' Ἀλέξανδρον οὐδεὶς ἔσχε πρότερον – *Demetr.* 44, 1). Zagrożeni jego działaniami pozostali diadochowie zawarli porozumienie i przeprowadzili wspólny atak na podległe mu obszary. W Europie został on otoczony od zachodu przez Pyrrusa a wschodu przez Lizymacha, władcę Tracji. W związku z tym postanowił zwrócić się w stronę tego pierwszego, ponieważ jak sądził, Lizymach cieszył się sympatią wielu Macedończyków z powodu swojej służby pod rozkazami Aleksandra, podczas gdy Pyrrus był dla nich obcy. W tych rachubach bardzo się jednak pomylił, ponieważ jego żołnierze przeszli ostatecznie na stronę władcy z Epiru (*Demetr.* 44, 6). Konsekwencją tego wydarzenia była ucieczka Demetriusza do Azji, gdzie ostatecznie trafił do niewoli syryjskiego króla Seleukosa, w której po kilku latach zmarł.

Drugą grupę odwołań stanowią fragmenty, w których Plutarch wspomina o postaci Aleksandra w tle działań Demetriusza. Pierwsze z nich pojawia się przy okazji wydarzeń z III wojny diadochów (315–311), kiedy Poliorketes został wysłany do Syrii, by strzec tych obszarów przed Ptolemeuszem, władcą Egiptu. Stoczona w czasie tej wojny bitwa pod Gazą zakończyła się klęską Demetriusza. Wśród przyczyn takiego obrotu wydarzeń Plutarch wymienia nie tylko jego młody wiek i brak doświadczenia, ale także to, że jego przeciwnikiem był wódz doświadczony w wojnach u boku Aleksandra, który stoczył już wiele wielkich bitew (*Demetr.* 5, 3).

Kolejne odwołanie Plutarch umieszcza w kontekście zdobycia przez Demetriusza Aten w 307 r. Píše on, że Ateńczycy jako pierwsi ze wszystkich ludzi obdarzyli Antygonidów tytułem króla. Demetriusz wraz ojcem Antygonem mieli jednak stronić od tytułowania się w ten sposób, ponieważ był to ostatni atrybut dawnej władzy monarszej, którym cieszyli się potomkowie Filipa i Aleksandra (*Demetr.* 10, 3)⁶.

Postać Aleksandra pojawia się również w kontekście relacji Plutarcha o wizycie posłów Demetriusza na dworze Lizymacha, władcy Tracji (*Demetr.* 27, 7)⁷. W jej trakcie Lizymach pokazał posłom głębokie blizny na udach oraz ramionach od ran zadanych przez lwie pazury. Opowiedział również, że są to skutki bitwy sto-

⁶ Jest to pierwsze przywołanie imienia Filipa w dziele Plutarcha, ale jak słusznie zauważyła Asirvatham (2018: 222) nieprzypadkowe, skoro Ateńczycy obdarzyli tytułem królewskim nie tylko Demetriusza, ale także jego ojca.

⁷ Nie wiadomo, na jaki rok powinniśmy datować to wydarzenie. Fakt, że pojawia się tam imię Lamii, kochanki Poliorketesesa, z którą poznał się w roku 306 (*Demetr.* 16, 5), pozwala jedynie stwierdzić, że do spotkania tego doszło po tej dacie.

czonej z lwem, z którym został uwięziony przez Aleksandra. Słyszając to, posłowie mieli powiedzieć z uśmiechem, że ich własny król również nosił na szyi ugryzienia dzikiej bestii. Wypowiadając te słowa mieli oni na myśli kochankę władcy – Lamię. Imię to było prawdopodobnie pseudonimem tej kobiety i wiązało się z mitologicznym potworem Lamią o kobiecej postaci pożerającym młodych mężczyzn⁸. Niewykluczone, że Plutarch wskazuje w tym odwołaniu jak wielka była różnica w doświadczeniu i odwadze między Demetriuszem a jednym z dowódców Aleksandra.

Inne odwołanie do postaci zmarłego króla związane jest wydarzeniami wojny domowej w Macedonii, w wyniku której Demetriusz objął rządy w tym państwie. Zanim jednak do tego doszło, zgodnie z macedońskim obyczajem, przedstawił swoje prawa do władzy przed Zgromadzeniem Macedończyków (Rzepka 2006: 116–117). Plutarch stwierdza, że nie było to konieczne, ponieważ jego członkowie pamiętali o zbrodniach, jakie poprzedni władcy – Antypatrydzi – popełnili przeciwko potomkom Aleksandra (*Demetr.* 37, 4). W ten sposób autor wydaje się wskazywać, że zdobycie władzy w Macedonii nie wynikało z działania samego Demetriusza, ale było konsekwencją braku lepszego kandydata.

Pozostałe odwołania do postaci Aleksandra nie są związane bezpośrednio z osobą Demetriusza, ale dotyczą działań podejmowanych przez diadochów. Pierwsze z nich pojawia się w kontekście wizyty posłów na dworze Antygona, kiedy był on jeszcze satrapą Frygii (Wheatley 1997: 4–5). Demetriusz miał wrócić z polowania i nie wypuszczając włóczni z dłoni usiąść obok ojca. Antygon zachęcał następnie posłów, by głosili wszędzie o wielkim zaufaniu między nim a synem. Według Plutarcha, wzmianka o tym, że najstarszy i największy z następców Aleksandra chełpił się, że nie boi się własnego syna, obrazuje złą wolę i nieufność jaka panowały na dworach diadochów oraz degrengoladę sprawowaną przez nich władzy (*Demetr.* 3, 3). W innym przypadku, opisując przyczyny konfliktu między Antygonidami a Ptolemeuszem, pisze, że następcy Aleksandra toczyli ze sobą nieustanne wojny (*Demetr.* 5, 3). W ostatnim z kolei fragmencie zaznacza, że wśród wszystkich dowódców Aleksandra jedynie jego dawny przyjaciel Krateros cieszył się życzliwością Macedończyków (*Demetr.* 14, 3). Niewykluczone, że odwołania te wskazują na negatywny stosunek Plutarcha do faktu rozbitcia monarchii Aleksandra Wielkiego przez jego następców. Wniosek ten wydaje się uprawniony także dzięki temu co wiemy o stosunku Plutarcha do przyjęcia przez diadochów tytułów królewskich. W stosownym fragmencie stwierdza on bowiem, że nie był to jedynie dodatek do imienia (προσθήκην ὀνόματος), ale element, który w sposób całkowity zmienił sposób myślenia diadochów. Do ich postępowania w życiu i kontaktach z innymi miało to wprowadzić pychę i arogancję. Plutarch porównuje diadochów do aktorów tragicznych przebiegających się w królewskie szaty, zmieniających swój chód czy głos, wskazując na ich ostentację. Zdaniem

⁸ Wheatley 2003: 31 przyp. 8. Opowieść o walce Lizymacha z lwem odgrywała zasadniczą rolę w tworzonym przez tego władcę wizerunku cf. Lund 1992: 6–8, 159–16.

tego autora dowódcy Aleksandra byli również surowi przy podejmowaniu decyzji, których rozstrzygnięcie z należytą sprawiedliwością czyniło ich wcześniej łagodnymi w oczach poddanych (*Demetr.* 18, 3–4)⁹. Jak się uważa, Plutarch był zresztą niechętny także późniejszym władcom świata hellenistycznego (Aalders 1982: 17; Geiger 1995). Wydaje się więc, że odwołania do postaci Aleksandra służą konkretnemu celowi, mianowicie nakreśleniu negatywnego wizerunku diadochów jako grupy i ukazaniu jak wielka była różnica w sprawowanej przez nich władzy w porównaniu do macedońskiego króla.

II

Naszą wiedzę na temat części przedstawionych przez Plutarcha wydarzeń w biografii Demetriusza, przy okazji których odwołuje się on do postaci Aleksandra, czerpiemy nie tylko ze wspomnianego dzieła. Niektóre wiadomości odnajdujemy u Diodora Sycylijskiego w XIX księdze jego *Biblioteki* oraz w materiale epigraficznym pochodzącym z Aten. Informacje związane z tymi wydarzeniami pojawiają się również w innych biografiach Plutarcha – żywotach Pyrrusa oraz Eumenesa z Kardii. Konfrontacja wspomnianego materiału źródłowego z relacją zawartą w biografii Demetriusza może rzucić pewne światło na kwestię wiarygodności słów Plutarcha.

Naszą analizę możemy rozpocząć od przekazanego przez Diodora (XIX 69, 1) opisu bitwy pod Gazą. Znajdujemy w nim informację, że pozostawiając Demetriusza w Syrii, jego ojciec przydzielił mu czterech doradców – Nearchosa z Krety, Pithona, Andronika z Olintu oraz Filipa – którzy walczyli u boku Aleksandra od samego początku. W swoim przekazie podkreśla on także duże znaczenie Ptolemeusza, którego nazywa sławnym wodzem¹⁰. Tymczasem Plutarch, jak pamiętamy, podkreślał brak doświadczenia Demetriusza w starciu z wodzem, który praktykował u Aleksandra. Jak się uważa, zarówno Plutarch jak i Diodor opierali się w relacjach na ten temat na wspólnym źródle, którym był związany z Antygonidami historyk Hieronim z Kardii (Brown 1947; Hornblower 1981)¹¹. Zwraca

⁹ Stosowanie przez Plutarcha metafor związanych z teatrem jest częstym zabiegiem tego autora, zwłaszcza w biografii Demetriusza *cf.* Lacy 1952: 159–171; Sweet 1979: 179–181; Mastrocinque 1979; Thonemann 2005; Dubreuil 2016. W samej epoce hellenistycznej był to częsty motyw wykorzystywany przy opisywaniu różnych sytuacji życiowych *cf.* Chaniotis 1997.

¹⁰ Warto zaznaczyć, że Ptolemeusz nigdy nie dowodził takimi siłami samodzielnie, a ostatni raz brał udział w bitwie nad Hydaspesem (326 r.), czyli 14 lat przed starciem pod Gazą (*cf.* Grainger 1990: 71).

¹¹ Chociaż niektórzy badacze kwestionują generalną zależność obu autorów od wspomnianego historyka (Bosworth 2002: 25), to jednak Plutarch i Diodor są ze sobą na ogół zgodni przedstawieniu wydarzeń w Azji w czasie wojen diadochów (*Demetr.* 5–6 i Diod. XIX 69, 80–81; 93; *Demetr.* 7 i Diod. XIX. 100; *Demetr.* 19, 1 i Diod. XX 74; *Demetr.* 51, 3–4 i Diod. XXI 20).

jednak uwagę fakt, że chociaż w ich relacji poświęconej obecności Demetriusza w Syrii postać Aleksandra została przywołana w tym samym kontekście, to posłużyła do zbudowania przeciwstawnej argumentacji. Według Diodora doświadczenie zdobyte przez doradców Poliorketesza dzięki walkom u boku Aleksandra zdecydowało o tym, że Antygon przydzielił ich jako wsparcie dla syna. Plutarch milczy na temat tych doradców, podkreśla natomiast zdobyte u Aleksandra doświadczenie Ptolemeusza. Dzięki temu zabiegowi nadaje inną wymowę przytaczanym faktom.

Możliwość konfrontacji relacji Plutarcha z innymi źródłami dotyczy również jego przekazu o obdarzeniu Demetriusza i Antygona przez Ateńczyków tytułem króla. Jak widzieliśmy wcześniej, Plutarch posługuje się tą informacją, ażeby zaznaczyć, że wspomniane działanie mieszkańców miasta oznaczało przyznanie Antygonidom ostatniego atrybutu władzy monarszej związanej z Aleksandrem. W jego relacji kontekst tych wydarzeń odnosi się do roku 307, chociaż w opinii nowożytnych badaczy zasadniczy proces przyjmowania przez diadochów tytułów królewskich został zapoczątkowany przez Antygonidów dopiero rok później po zwycięstwie w bitwie pod Salaminą Cypryjską (Müller 1973; Gruen 1985: 253–271; Billows 1990: 155–160). Poza Plutarchem żadne z innych źródeł pisanych czy epigraficznych nie potwierdza, by Ateńczycy nazywali tak Demetriusza i Antygona przed 306 r. Co więcej, inskrypcje odnoszące się do okresu między tymi dwoma datami wymieniają ich imiona bez tytułu królewskiego (Paschidis 2013: 125). Już dawno zresztą zaobserwowano, że przyznanie zaszczytów Antygonidom przez Ateńczyków nie było aktem jednoznaczowym i prezentowane jest przez Plutarcha z pominięciem chronologii wydarzeń (Habicht 1970: 44–55; 2017: 31–39). W związku z tymi uwagami można też dostrzec w jego przekazie pewne nieścisłości. Podczas gdy Ateńczycy mieli być pierwsi ze wszystkich (πρῶτοι μὲν γὰρ ἀνθρώπων πάντων) w swoim działaniu, podobną rolę przypisuje on otoczeniu Antygonidów w Antigonei w Syrii (πρῶτον ἀνεφώνησε τὸ πλῆθος Ἀντίγονον καὶ Δημήτριον βασιλέας – *Demetr.* 18, 1). Mamy w tej sytuacji do czynienia z dwoma wykluczającymi się opiniami przekazanymi przez tego samego autora. Biorąc pod uwagę inne wspomniane już argumenty, wydaje się, że przekaz Plutarcha powinien zostać odrzucony (Flacelière, Chambry 1977: 194; Paschidis 2013: 125; Wheatley&Dunn 2020: 137–138).

Kwestia wiarygodności relacji Plutarcha w kontekście odwołań do Aleksandra dotyczy również informacji o śnie Demetriusza. W dziełach Plutarcha odnajdujemy jeszcze czterdzieści cztery inne przypadki powoływania się na sny opisywanych postaci, z czego dwa w samej biografii syna Antygona (4, 1–3; 19, 2–3; Brenk 1975: 337). Plutarch nie jest też jedynym autorem opisującym sny, w których ukazywał się Aleksander (np. Diod. XIX 90, 4; Curt. X 6, 15). Jednakże tylko on wspomina, że król przyśnił się Demetriuszowi. Nie bez znaczenia w tym kontekście jest także to, że podobne sny mieli według niego Pyrrus oraz

Eumenes z Kardii¹². Władcy Epiru osoba macedońskiego króla miała przyśnić się w momencie jednej z wojen z Demetriuszem. Przywołany przez leżącego w łóżku chorego Aleksandra zapytał, w jaki to sposób król mógłby mu pomóc, skoro jest przecież chory. Ten zaś odpowiedział, że wystarczy jego imię, chociaż Plutarch zaznacza następnie, że Aleksander sam ruszył przed Pyrrusem naprzód do bitwy (Plut. *Pyrr.* 11, 1–2). Władca Epiru, w przeciwieństwie do Demetriusza, nie odrzucił zatem pomocy Aleksandra. W przypadku wspomnianego snu Eumenesa (*Eum.* 6, 5–7) jego okoliczności są bardzo podobne do tego Demetriusza, ponieważ wiążą się z wydarzeniami nocy przed bitwą Eumenesa z Kraterosem w 321/320 r. i również dotyczą wyboru hasła, pod którym ten pierwszy przystąpił do bitwy. Sekretarzowi królewskiemu miało ukazać się dwóch Aleksandrów gotowych do starcia – jeden wspierany przez bogini Atenę, drugi przez Demeter. W wyniku bitwy ten pierwszy został pokonany. Kiedy więc Eumenes dowiedział się, że przeciwnicy przywołali „Atenę i Aleksandra” (Ἀθηνᾶν καὶ Ἀλέξανδρον) nie wahał zwrócić się do „Demeter i Aleksandra” (Δήμητραν καὶ Ἀλέξανδρον).

Pytaniem pozostaje, dlaczego Demetriusz w przeciwieństwie do Eumenesa odrzucił pomoc Aleksandra. Pewnym wytłumaczeniem decyzji Poliorketesa mogłoby być to, że nie mógł się powołać na Aleksandra, bo nigdy nie walczył pod jego rozkazami. Do tego moglibyśmy dodać podkreślane przez niektórych badaczy silne powiązania jego ojca z postacią Filipa, co wykluczałoby oficjalne odwołanie się Antygonidów do Aleksandra (Billows 1990: 3; *contra* Troncoso 2016). Jednakże Damaris Romero-González zauważa, że pogarda okazana przez Demetriusza osiągnięciom macedońskiego zdobywcy stoi w sprzeczności z późniejszymi informacjami o naśladowaniu tego władcy. Jego zdaniem celem zamieszczenia opisu snu Demetriusza było dla Plutarcha ukazanie jego pewności siebie graniczącej z arogancją (2019). Wniosek ten nie jest wykluczony, zwłaszcza, że Plutarch podkreśla tę cechę charakteru Demetriusza w innych miejscach biografii. Na pychę władcy wskazuje on na przykład we fragmencie dotyczącym decyzji mianowania Poliorketesa hegemonem Związku Korynckiego (τῆ τύχη τῆ παρουσίᾳ καὶ τῆ δυνάμει τῶν πραγμάτων ἐπαίρομενος). Warto zwrócić uwagę, że przekaz Plutarch na temat pychy władcy jest bardzo zbliżony do fragmentu opisu przez tego autora arogancji króla perskiego Dariusza przed bitwą pod Issos (ἐπαίρομενός τε τῶ πλήθει τῆς δυνάμεως – *Alex.* 18, 6). Wydaje się, że to podobieństwo nie jest przypadkowe. W czasie kluczowej dla Antygonidów bitwy pod Ipsos Plutarch podkreśla bowiem przede wszystkim fakt, że Demetriusz rzucił się w pościg za pokonanym wrogiem, porzucając swoje siły walczące na drugim skrzydle. Tymczasem w biografii Aleksandra, opisując bitwę pod Issos, Plutarch wprost stwierdza, że wspomniany władca nie pozwolił się otoczyć i zrezygnował

¹² Być może inspiracją dla Plutarcha był sen władcy Syrii Seleukosa o Aleksandrze jaki miał zostać przedstawiony pierwotnie przez Hieronima z Kardii *cf.* Diod. XIX 90, 3–5; Hadley 1969; Asirvatham 2018: 234–235.

z pościgu za pokonanymi wrogami, dzięki czemu odniósł zwycięstwo (*Alex.* 19, 7–9). Niewątpliwie, taki sposób przedstawienia wydarzeń przez Plutarcha mógł nasuwać skojarzenia między postępowaniem obu władców i ukazywać zgubną pewność siebie Demetriusza.

III

Problem naśladownictwa Aleksandra przez Demetriusza i najważniejsze odwołania do postaci syna Filipa pojawiają się w relacji Plutarcha dotyczącej zmagania Poliorketesza z Pyrrusem. Przekazuje on bowiem opinię, że władca Epiru najbardziej przypominał w swoich działaniach Aleksandra i był w tym aspekcie przeciwieństwem Demetriusza. Plutarch powtarza i rozwija tę opinię w *Żywocie Pyrrusa*, dlatego przedmiotem rozważań powinniśmy uczynić kwestię na ile Plutarch jest konsekwentny w przedstawianiu wydarzeń i ocen postaci w obu biografjach. Pozwoli to zwrócić uwagę jakie argumenty przytacza na poparcie swojej tezy i czy znajdują one odzwierciedlenie w jego relacji.

Przyczynami, które miały sprawić, że według Plutarcha dostrzeżono w Pyrrusie obraz samego Aleksandra były męstwo na polu bitwy oraz sukcesy osiągnięte przede wszystkim dzięki swoim umiejętnościom (*Dem.* 41, 5). Wśród elementów mających czynić władcę Epiru podobnym do Aleksandra Plutarch (*Pyrr.* 8, 1) wymienia wygląd (ὄψις), szybkość (τάχος), zwinność ruchów (κίνημα), gwałtowność (φορά) oraz siłę (βία). Na tle innych władców Pyrrus jedyny miał też dorównywać Aleksandrowi sprawnością ręki i władaniem mieczem (μόνου δὲ Πύρρου τοῖς ὀπλοῖς καὶ ταῖς χερσὶν ἐπίδεικνυμένου τὸν Ἀλέξανδρον). W obu biografjach, jak podkreśla Plutarch, źródłem wyrażonych opinii byli sami Macedończycy. Biorąc pod uwagę, że ostatnie udokumentowane źródłowo posiłki macedońskie dotarły do Aleksandra w Azji w 331 r., nie jest wykluczone, że żyli jeszcze Macedończycy, którzy pamiętali swojego króla (*Diod.* XVII 65, 1; *Curt.* V 1, 40–42). Zabieg Plutarcha przypisania im opinii o Demetriuszu wydaje się jednak jego świadomym działaniem. Taki rodzaj techniki narracyjnej Christopher Pelling nazwał „charakteryzacją przez reakcję”, definiując ją jako sposób wypowiedzenia się autora poprzez opis tego, jak zareagowałiby obserwatorzy tamtych czasów (1988: 40). Co więcej, Plutarch generalnie wyrażał się w sposób pochlebny o żołnierzach (Blois 2009; Kostuch 2018). Sami Macedończycy są wzmiankowani w obu biografjach 12-krotnie (*Demetr.* 14, 3; 37, 3; 41, 5; 42, 6; 44, 3; 44, 7; *Pyrr.* 8, 1; 11, 3–4; 11, 6; 12, 5–6). Kreowany przez tego autora wizerunek ukazuje ich jako strażników pamięci o dynastii Aleksandra i Filipa oraz macedońskich interesów. Ze względu na to opinia, którą wygłaszają staje się bardziej wiarygodna w oczach czytelnika.

Informacje, które Plutarch podkreśla w swoim opisie przymiotów Pyrrusa wskazują, że wspomniany władca był uważany za zdolniejszego wodza od Deme-

triusza. Przede wszystkim, wynikało to zdaniem Plutarcha z faktu, że w przeciwieństwie do syna Antygona, Pyrrus miał być architektem swoich sukcesów. Uwaga ta sugeruje nam zatem, że źródłem zwycięstw Poliorketesa były w rzeczywistości czynniki od niego niezależne. Tymczasem w porównaniu pary Demetriusz-Antoniusz Plutarch zaznacza, że w przeciwieństwie do rzymskiego wodza, który sukcesy zawdzięczał swoim wodzom, Demetriusz odnosił je dzięki własnym talentom (*Comp. Dem.-Ant.* 4, 1)¹³. Uwaga ta niewątpliwie stoi w sprzeczności ze wspomnianą informacją przekazaną w biografii Poliorketesa.

Wątpliwości za uznaniem Pyrrusa jako bardziej utalentowanego wodza od Demetriusza wzbudzają również inne informacje, które odnajdujemy u Plutarcha. W żywotach obu władców informuje on, że przed rozpoczęciem przez Poliorketesa przygotowań do wyprawy do Azji, wspomniany władca i Pyrrus trzykrotnie walczyli ze sobą. Do pierwszej próby sił między nimi doszło w roku 291, kiedy Demetriusz oblegał zbuntowane Teby. Pyrrus najechał Tesalię i miał być widziany niedaleko Termopil. Poliorketes pozostawił na straży oblężenia swojego syna Antygona i wyruszył przeciwko niemu. Jednak Pyrrus wykonał sprytny odwrót i do konfrontacji ostatecznie nie doszło (*Demetr.* 40, 1). Geneza drugiego konfliktu wiązała się z wyprawą, którą Demetriusz przeprowadził przeciwko Etolii w 289 r. Po złupieniu krainy pozostawił na jej straży Pantauchosa i wyruszył w stronę Epiru. Słyszając o tym, Pyrrus również wymaszerował z wojskiem na spotkanie z Demetriuszem, ale jak pisze Plutarch, na skutek błędu popełnionego w czasie marszu (Πύρρος ἐπ' ἐκείνον ὡς ἤσθετο. γενομένης δὲ διαμαρτίας καθ' ὃδὸν ἀλλήλους παρήλλαξαν· καὶ Δημήτριος μὲν) do bitwy obu władców nie doszło (*Pyrr.* 7, 3; *Demetr.* 41, 1). W konsekwencji Demetriusz dotarł do Epiru i złupił go bez walki, Pyrrus zaś spotkał się z armią Pantauchosa w Etolii i stoczył z nim zwycięski pojedynek (*Pyrr.* 7, 4–5; Lévêque 1957: 145–146; Garoufalas 1971: 41–42; Mossman 1992: 95)¹⁴. Prawdopodobnie jeszcze w tym samym roku, słyszając o problemach zdrowotnych Demetriusza, Pyrrus przeprowadził atak na Macedonię i dotarł do Edessy. Jego działania skłoniły Poliorketesa do zdecydowanej odpowiedzi. Przyjaciele i dowódcy mieli zgromadzić w krótkim czasie wielu żołnierzy i zaatakować Pyrrusa z zapałem i energią (ἐρρωμένως καὶ προθύμως). Jak twierdzi Plutarch, wobec działań Demetriusza, władca Epiru rzucił się do ucieczki (*Pyrr.* 10, 2–3). Co więcej, Demetriusz miał pokonać Pyrrusa bez problemów i w krótkim czasie. Według Plutarcha odwrót Pyrrusa związany był z faktem, że jego celem był jedynie rabunek, ale to nie wydaje się przekonujące. Sam pisze bowiem w tym samym miejscu, że

¹³ Według Duff (1999: 246–247) sprzeczności między informacjami przekazanymi w porównaniu (*synkrisis*) dowolnych dwóch bohaterów żywotów a narracją zasadniczą mają na celu destabilizację osądu czytelnika.

¹⁴ O postaci Pantauchosa niewiele wiadomo. Pojawia się co prawda w obu biografjach, ale tylko w tym kontekście *cf.* Plut. *Demetr.* 41, 2; *Pyrr.* 7, 3. Mimo, że w czasach Aleksandra znany był trierarchos Pantauchos z Aloros, syn Nikolaosa nie są to postaci identyczne, *cf.* Tatakis 1998: 44, 395.

wobec łatwych zwycięstw jego siły znacząco wzrosły. Jednocześnie udało mu się dotrzeć do Edessy, która znajdowała się przecież w odległości około 45 km od macedońskiej stolicy – Pelli. Wydaje się zatem, że nawet jeżeli początkowo zakładał on rabunek to szybko zmienił swoje plany na bardziej dalekosiężne. Jednak został pokonany przez Demetriusza i zdecydował się zawrzeć z nim pokój (*Demetr.* 44, 2). W ten sposób bilans wspomnianych wojen nie był korzystny dla władcy Epiru. Na trzy konflikty stoczone między dwoma władcami jeden zakończył się odwrotem Pyrrusa, drugi jego zwycięstwem nad Pantauchosem, trzeci z kolei wyraźną porażką władcy z Epiru. Wydaje się to o tyle zaskakujące, że przedstawione powyżej cechy Pyrrusa (*Pyrr.* 8, 1) powinny zapewnić mu zdecydowaną przewagę nad macedońskim królem. Niewątpliwie zatem informacje, które odnajdujemy u Plutarcha nie uzasadniają przekazanej przez niego opinii, że Pyrrus był zdolniejszym wodzem od Demetriusza.

Osobnego potraktowania wymaga relacja Plutarcha dotycząca wspólnego ataku Pyrrusa i Lizymacha na Demetriusza. Może ona bowiem potwierdzać słowa tego autora o postrzeganiu władcy Epiru jako wodza zdolniejszego od Poliorketesa. Próbując stawić czoła agresji na Macedonię, syn Antygona postanowił skierować się przeciwko Pyrrusowi wierząc, że Macedończycy pod jego rozkazami chętniej staną do walki z władcą Epiru postrzeganym jako obcy aniżeli przeciwko byłemu towarzyszowi Aleksandra. Tak się jednak nie stało i Demetriusz został opuszczony przez swoich żołnierzy, którzy przeszli na stronę Pyrrusa. Według Plutarcha w dużej części była to konsekwencja przekonania panującego w Macedonii, że ten, kto jest najlepszym wojownikiem, jest jednocześnie najbardziej godny władzy królewskiej (*Demetr.* 44, 7). Ta ostatnia opinia znajduje zatem potwierdzenie w przytoczonych przez Plutarcha informacjach. Świadectwo wspomnianego autora wzbudza jednak pewne wątpliwości w kwestii przedstawienia Pyrrusa jako człowieka obcego w Macedonii. Zaskakująca wydaje się bowiem informacja o nadziei Demetriusza na to, że ci sami żołnierze, którzy dostrzegli w władcy Epiru nowego Aleksandra, będą go postrzegać tak jak usiłował to przedstawić Poliorketes. Wobec przywołanych wcześniej przez Plutarcha przymiotów Pyrrusa byłaby to wiara całkowicie nieuzasadniona. Grecki autor zresztą, o czym wspominaliśmy wcześniej, znał genealogię rodu Pyrrusa i wiedział, że był on synem Ajakidesa, kuzyna Olimpias, matki Aleksandra (*Pyrr.* 1, 3–4). Przede wszystkim zwraca jednak uwagę, że Plutarch opisuje analogiczną sytuację już po klęsce Demetriusza, kiedy Lizymach skłaniał Macedończyków, aby ci opuścili Pyrrusa. Władca tracki opisywał go dokładnie w taki sam sposób w jaki usiłował wcześniej Demetriusz. W tym przypadku żołnierze macedońscy przeszli na stronę Lizymacha, potwierdzając w ten sposób, że traktują oni Pyrrusa jako obcego (*Pyrr.* 12, 6–7). Podobnie zatem jak w przypadku opinii Plutarcha o przyczynie sukcesów Demetriusza i Pyrrusa, również w tym przypadku możemy dostrzec niekonsekwencję w argumentacji stosowanej przez tego autora.

IV

Zaprezentowana powyżej analiza odwołań do imienia Aleksandra ukazuje zasadniczy problem z narracją Plutarcha. Niektóre informacje przekazane przez tego autora albo różnią się od tych, które odnajdujemy u Diodora, albo też nie znajdują potwierdzenia w innych źródłach pisanych czy epigraficznych. Jednocześnie, kilka z nich wydaje się stać w sprzeczności z innymi informacjami tego autora zamieszczonymi zarówno w samej biografii Demetriusza, jak i w sytuacji porównania znajdującej się tam relacji z informacjami, które odnajdujemy w żywocie Pyrrusa. Zważywszy na dużą liczbę takich przykładów, trudno przyjąć, że wynika to ze zwykłych błędów i niedopatrzeń Plutarcha. Wyjaśnienia wskazanych problemów moglibyśmy zatem szukać w wykorzystanych przez niego źródłach, którymi jak się uważa byli w dużej części autorzy nieprzychylni Demetriuszowi (Sweet 1951). Nie wykluczone, że to od nich Plutarch mógł zaczerpnąć prezentowane przez siebie informacje. Stan zachowanej bazy źródłowej sprawia jednak, że nie sposób stwierdzić czy źródła, którymi posiłkował się zawierały odwołania do Aleksandra w takiej formie w jakiej przedstawił je w biografii wspomniany autor.

Próbując odpowiedzieć na pytanie o rolę odwołań do Aleksandra w biografii Demetriusza możliwym jest jednak zaproponowanie następującej interpretacji. Biorąc pod uwagę rolę jaką postać Aleksandra odgrywała w piśmiennictwie Plutarcha oraz fakt, że odwołania do niego pojawiają się w tak wielu biografiach, zwłaszcza biografii Demetriusza, to wydaje się, że nie zostały umieszczone w tekście przypadkowo. Przede wszystkim, co zauważył już na marginesie swoich rozważań G. Harrison, odwołania te zostały tak rozmieszczone, że pojawiają się w opisach każdego z trzech etapów życia Demetriusza: dorastania pod kuratelą ojca, wzrostu swojego znaczenia oraz śmierci (1995: 95, przyp. 18). Rozwijając tę myśl można stwierdzić, że nabierają one szczególnego sensu, jeżeli spróbujemy na nie spojrzeć jako opis bezpośredniej relacji między Poliorketesem i Aleksandrem. Po raz pierwszy Plutarch przywołuje imię macedońskiego króla w kontekście Demetriusza przy okazji wydarzeń w Syrii. Wtedy też rozpoczyna on właściwą narrację losów władcy, pokazując w ten sposób jego pierwsze spotkanie z legendą Aleksandra (*Demetr.* 5, 3)¹⁵. Z chwilą gdy Ateńczycy obwołali Antygonidów królami, ojciec i syn nie byli jeszcze pewni czy powinni przyjąć taki zaszczyt (*Demetr.* 10, 3). Wraz jednak z odniesionym zwycięstwem pod Salaminą Cypryjską Demetriusz przyjął tytuł królewski i został mianowanym przywódcą Związku Korynckiego. Z tych powodów uważał się za co najmniej równego Aleksandrowi. Przeświadczenie to doprowadziło do tego, że odmawiał innym władcom tytułu królewskiego (*Demetr.* 25, 5). W tym kontekście uszczypliwa uwaga Lizymacha

¹⁵ Właściwa część biografii Demetriusza rozpoczyna się co prawda w rozdziale 2, ale przez następne dwa Plutarch przywołuje typowe dla siebie informacje o rodzinie, cechach charakteru czy wyglądzie. Na temat struktury biografii *cf.* Duff 2011.

pod adresem Demetriusza może pokazywać, że postrzeganie się jako potężnego władcy było jedynie przejawem arogancji Poliorketesza, a nie odbiciem jego rzeczywistej pozycji (*Demetr.* 27, 7)¹⁶. Jednak w świetle takiej narracji możemy wytłumaczyć, dlaczego Demetriusz odmówił przyjęcia pomocy Aleksandra przed bitwą pod Ipsos (*Demetr.* 29, 2). Jeżeli uważał się za większego od macedońskiego króla, nieuzasadnionym byłoby zgodzić się na pomoc od kogoś słabszego od siebie. Zwłaszcza, jeżeli chwilę wcześniej Antygon miał przedstawić Demetriusza wojsku jako swojego następcę (*Demetr.* 28, 8–9). Aleksander nie ukazał się jednak Poliorketesowi w przypadkowym momencie. Bitwa ta była bowiem szansą dla syna Antygona, aby samodzielnie zbudować swoją pozycję w świecie i być może faktycznie zbliżyć się do osiągnięcia macedońskiego króla. Jednakże postawa Demetriusza doprowadziła do wielkiej klęski, której Plutarch czyni go głównym autorem. Grecki biograf wydaje się wskazywać w tym fragmencie nie tylko, że nie jest możliwym przewyższenie Aleksandra, ale także odniesienie wielkiego sukcesu bez jego wsparcia. Wobec poniesionej porażki Demetriusz podjął więc próbę zbudowania swojego wizerunku z wykorzystaniem pamięci o wielkim poprzedniku (*Demetr.* 37, 4). W jego działaniach Macedończycy szybko dostrzegli jednak, że władca ten nie był w stanie swoją postawą upodobnić się do Aleksandra (*Demetr.* 41, 5). Ambitny cel jakim była wyprawa do Azji wydawał się wobec tego ostatnią szansą Demetriusza (*Demetr.* 44, 1). Aleksander wyprawił się przeciw na Wschód i zdobył imperium. Poliorketes poniósł ostatecznie klęskę i dostał się do niewoli. W tym kontekście szczególną wymowę ma fragment Plutarcha o podjęciu przez Poliorketesza decyzji o skierowaniu wojsk przeciwko Pyrrusowi zamiast Lizymachowi, ze względu na wyraźne powiązania tego ostatniego z postacią Aleksandra (*Demetr.* 44, 4–5). Być może jest tutaj ukryte generalne przesłanie Plutarcha. Demetriusz zrozumiał, że na tle prawdziwych towarzyszy króla jest niczym więcej aniżeli jego nieudaną imitacją.

Odwołania do Aleksandra układają się zatem w bardzo spójny i klarowny obraz narracji, za pomocą której Plutarch porównuje życie Demetriusza z osiągnięciami syna Filipa. Autor ukazuje nam, że Poliorketes nie był zdolny nie tylko by przewyższyć Aleksandra, ale chociaż mu dorównać¹⁷. Zabieg ten pozostaje w zgodzie z ogólną myślą Plutarcha przyświecającą mu przy pisaniu biografii Demetriusza. Jak pisze bowiem w *proemium* pary Demetriusz-Antoniusz (*Demetr.* 1, 6) chętniej naśladuje się lepsze żywoty (βελτίονες βίαι) jeżeli ma się wiedzę o tych złych¹⁸. Za pomocą licznych przykładów, które prezentuje w dalszej części rozważań ilustruje on w jaki sposób negatywne działania innych ludzi mogą stanowić cenną lekcję do kształtowania właściwych postaw i wartości. Powyższe rozważania wskazują zatem, że większość odwołań do postaci Aleksandra jest

¹⁶ Uśmiechy innych władców miał on także wzbudzić wymyślanymi pod ich adresem przezwiskami *cf.* Plut. *Demetr.* 25, 5.

¹⁷ Jak pokazała Catherine (2017: 404–430) również Pyrrus ostatecznie nie był do tego zdolny.

¹⁸ Na temat wyboru bohaterów *cf.* Geiger 1981.

świadomym zabiegiem Plutarcha, który tworząc negatywny wizerunek Demetriusza pragnął przedstawić go jako nieudanego naśladowcę syna Filipa. W efekcie należałoby przyjąć, że w przypadku Demetriusza *imitatio Alexandri* może być w znacznie większym stopniu kreacją Plutarcha, niż przejawem rzeczywistych zabiegów tego władcy. Przyjęcie takiej konkluzji jest mocnym argumentem za potrzebą dokonania rewaluacji postaci Demetriusza, dla którego dokonania dzieło Plutarcha jest głównym źródłem informacji.

Bibliografia

- Aalders, G.J.D. (1982). *Plutarch's Political Thought*. Amsterdam–Oxford–New York: North-Holland Publishing Company.
- Asirvatham, S. (2018). *The memory of Alexander in Plutarch's Lives of Demetrios, Pyrrhos and Eumenes*. W: Howe T., Pownall F. (red.), *Ancient Macedonians in the Greek and Roman Sources. From History to Historiography*. Swansea: The Classical Press of Wales. 215–255.
- Billows, R.A. (1990). *Antigonos the One-Eyed and the Creation of the Hellenistic State*. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press.
- Blois, L. (2008). *Soldiers and Leaders in Plutarch's Galba and Otho*. W: Schellenberg H.M., Hirschmann V.E., Kriekhaus A. (red.). *A Roman Miscellany. Essays in Honour of Anthony R. Birley on his Seventieth Birthday*. Gdańsk: Akanthina. 5–13.
- Bosworth, B. (2002). *The Legacy of Alexander Politics, Warfare, and Propaganda under the Successors*. Oxford: Oxford University Press.
- Brenk, F.B. (1975). „The Dreams of Plutarch's Lives”. *Latomus* 34 (2). 336–349. <https://www.jstor.org/stable/41533251>
- Brown, T.S. (1947). „Hieronymus of Cardia”. *American Historical Review* 52. 684–696. <http://dx.org/10.2307/1842307>
- Caterine, M.M. (2017). „Alexander-Imitators in the Age of Trajan: Plutarch's Demetrius and Pyrrhus”. *The Classical Journal* 112 (4). 406–430.
- Chaniotis, A. (1997). *Theatricality Beyond the Theater. Staging Public Life in the Hellenistic World*. W: Le Gruen B. (red.). *De la scène aux gradins*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail. 219–259.
- Curtius Rufus, Q. (1908). *Historiarum Alexandri Magni Macedonis libri qui supersunt*. Edmund Hedicke, Lipsiae: Teubner.
- Diodorus Siculus. (1954). *Library of History. In Twelve Volumes*. Vol. VIII: Fragments of Books XIX 66–110 and XX. Transl. R.M. Geer. Cambridge–London: Harvard University Press & William Heinemann Ltd.
- Diodorus Siculus. (1957). *Library of History. In Twelve Volumes*. Vol. XI: Fragments of Books XXI–XXXII. Transl. F.R. Walton. Cambridge–London: Harvard University Press & William Heinemann Ltd.
- Diodorus Siculus. (1963). *Library of History. In Twelve Volumes*. Vol. VIII: Fragments of Books XVI 66–95 and XVII. Transl. C.B. Welles. Cambridge–London: Harvard University Press & William Heinemann Ltd.
- Dubreuil, R. (2016). *Theatrical and Political Action in Plutarch's Parallel Lives*. Diss. Edinburgh.
- Duff, T.E. (1999). *Plutarch's Lives. Exploring Virtue and Vice*. Oxford: Clarendon Press.
- Duff, T.E. (2011). „The Structure of the Plutarchan Book”. *Classical Antiquity* 30 (2). 213–278. <http://dx.org/10.1525/CA.2011.30.2.213>
- Elkeles, G. (1941). *Demetrios der Stadtbelagerer*. Diss. Breslau.

- Flacelière, R., Chambry, E. (1977). *Plutarque Vies. Tome XIII. Demetrios–Antoine*. Paris: Les Belles Lettres.
- Garoufalias, P. (1979). *Pyrrhus. King of Epirus*. London: Stacey International.
- Geiger, J. (1981). „Plutarch’s Parallel Lives: The Choice of Heroes”. *Hermes* 109 (1). 85–104. <https://www.jstor.org/stable/4476192>
- Geiger, J. (1995). *Plutarch on Hellenistic Politics: The Case of Eumenes of Cardia*. W: Gallo I., Scardigli B. (red.). *Teoria e prassi politica nelle opere di Plutarco*. Napoli: M. D’Auria. 173–185.
- Grainger, J.D. (1990). *Seleukos Nikator: Constructing a Hellenistic Kingdom*. New York: Routledge.
- Green, P. (1989). *Caesar and Alexander: Aemulatio, Imitatio, Comparatio*. W: Green P. *Classical Bearings. Interpreting Ancient History*. New York: Thames and Hudson. 193–209.
- Gruen, E.S. (1985). *The Coronation of the Diadochi*. W: Eadie J.W., Ober J. (red.). *The Craft of the Ancient Historian. Essays in Honor of Chester G. Starr*. Lanham: University Press of America. 253–271.
- Gruen, E.S. (1998). *Rome and the Myth of Alexander*. W: Hillard T.W., Kearsley R.A., Nixon C.E.V., Nobbs, A.M. *Ancient History in a Modern University: The Ancient Near East, Greece and Rome*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company. 178–191.
- Habicht, C. (1970). *Gottmenschentum und griechische Städte*. München: C.H. Beck Verlagbuchhandlung.
- Habicht, C. (2017). *Divine Honors for Mortal Man in Greek Cities. The Early Cases*. Tansl: J.N. Dillon. Ann Arbor: Michigan Classical Press.
- Hadley, R. (1969). „Hieronymus of Cardia and Early Seleucid Mythology”. *Historia* 18. 142–152. <https://www.jstor.org/stable/4435067>
- Harrison, G.W.M. (1995). „The Semiotics of Plutarch’s Συγκρίσεις: The Hellenistic Lives of Demetrius–Antony and Agesiaus–Pompey”. *Revue belge de Philologie et d’Histoire* 73 (1). 91–104. <http://dx.org/10.3406/rbph.1995.400>
- Hauben, H. (1974). „A royal toast in 302 B.C.”. *Ancient Society* 5. 105–117. <https://www.jstor.org/stable/44080064>
- Kaerst, J. (1901). *Demetrios (33)*. W: Wissowa G., Kroll W., Ziegler K. (red.), *Paulus Real-Encyclopadie der classischen Altertumswissenschaft*. B. IV. Stuttgart: J.B. Metzlerscher Verlag.
- Kostuch, L. (2018). „Plutarch o greckich i rzymskich żołnierzach”. *Prace Historyczne* 145 (3). 473–487. <http://dx.org/10.4467/20844069PH.18.020.8482>
- Kühnen, A. (2005). *Die imitatio Alexandri als politisches Instrument römischer Feldherren und Kaiser in der Zeit von der ausgehenden Republik bis zum Ende des dritten Jahrhunderts n.Chr.* Diss. Duisburg–Essen.
- Lacy de, P. (1952). „Biography and Tragedy in Plutarch”. *American Journal of Philology* 73. 159–171. <http://dx.org/10.2307/291811>
- Lévêque, P. (1957). *Pyrrhos*. Paris: De Boccard.
- Lund, H.S. (1992). *Lysimachus: A study in Early Hellenistic Kingship*, London–New York: Routledge.
- Manni, E. (1951). *Demetrio Poliorcete*. Roma: Signorelli.
- Mastrocinque, A. (1979). „Demetrios tragodoumenos: Propaganda e letteratura al tempo di Demetrio Poliorcete”. *Athenaeum* 57. 260–276.
- Mossman, J.D. (1992). *Plutarch, Pyrrhus, and Alexander*. W: Stadter, P.A. *Plutarch and the Historical Tradition*. London–New York: Routledge. 90–108.
- Müller, O. (1973). *Antigonos Monophthalmos und ‘Das Jahr der König’e*. Bonn: Rudolf Habelt Verlag.
- Newell, E. (1978). *The Coinages of Demetrius Poliorcetes*. Chicago: Obol International & South Michigan Avenue.
- Paschidis, P. (2013). *Agora XVI 107 and the Royal Title of Demetrius Poliorcetes*. W: Troncoso, V.A., Anson E.M. (red.). *After Alexander: The Time of the Diadochi (323–281 BC)*. Oxford–Oakville: Oxbow Books. 121–141.
- Pelling, C. (1988). *Life of Antony*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Plutarch (1916–1921). *Plutarch's Lives*. Transl. B. Perrin. London: William Heinemann Ltd.
- Plutarch (2003). *O szczęściu czy dzielności Aleksandra*. Przeł. i oprac. K. Nawotka. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Plutarcho (1989). *Vite Parallele. Demetrio, introduzione, traduzione e note di Osvalda Andrei*. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli.
- Romero-González, D. (2019). „As Alexander says. The Alexander-dream motif in Plutarch's Successors' Lives”. *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos* 29, 155–163. <http://dx.org/10.5209/CFCG.63590>
- Rzepka, J. (2006). *Monarchia macedońska. Zgromadzenie i obywatelstwo u schyłku epoki klasycznej i w okresie hellenistycznym*. Warszawa: Attyka.
- Smith, R.R.R. (1988). *Hellenistic Royal Portraits*. Oxford: Clarendon Press.
- Stadter, P. (1989). *A Commentary on Plutarch's Pericles*. Chapel Hill–London: University of North Carolina Press.
- Stewart, A. (1984). *A Study in the Iconography of Demetrios Poliorketes*. M.A. Thesis University of California.
- Stewart, R. (1994). *Faces of Power. Alexander's Image and Hellenistic Politics*, Berkeley–Los Angeles–Oxford: University of California Press.
- Sweet, W.E. (1951). „Sources of Plutarch's Demetrius”. *Classical Weekly* 44 (12). 177–181. <http://dx.org/10.2307/4342947>
- Tataki, A.B. (1998). *Macedonians Abroad. A Contribution to the Prosopography of Ancient Macedonians*. Athens: Diffusion de Bocard.
- Theophrastus (1909). *Characters*. Diels H. (red.). Oxford: Oxford University Press.
- Thonemann, P. (2005). *The Tragic King: Demetrios Poliorketes and the City of Athens*. W: Hekster, O., Fowler, R. (red.). *In Imaginary Kings. Royal Images in the Ancient Near East, Greece and Rome*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag. 63–86.
- Trofimova, A. (2012). *Imitatio Alexandri in Hellenistic Art. Portraits of Alexander the Great and Mythological Images*. Roma: L'Erma di Bretschneider.
- Troncoso, V.A. (2016). *Antigonos Monophthalmus and Alexander's Memory*. W: Beazot, C., Landucci F. (red.). *Alexander's Legacy. Atti del Convegno Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano 2015*. Roma: L'Erma di Bretschneider. 97–119.
- Wallace, S. (2018). *Metalexandron. Receptions of Alexander in the Hellenistic and Roman Worlds*. W: Moore K.R. (red.). *Brill's Companion to the Reception of Alexander the Great*. Leiden–Boston: Brill. 162–196.
- Wehrli, C. (1968). *Antigone et Demetrios*. Genève: Librairie Droz.
- Wheatley, P. (1997). „The Lifespan of Demetrius Poliorketes”. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 46 (1). 19–27. <https://www.jstor.org/stable/4436449>
- Wheatley, P. (2003). *Lamia and the Besieger: an Athenian hetaira and a Macedonian king*. W: Palagia O., Tracy S.V. (red.). *The Macedonians in Athens 322–229 B.C.* Oxford: Oxbow Books. 30–36.
- Wheatley, P., Dunn, C. (2020). *Demetrius the Besieger*. Oxford: Oxford University Press.

mgr Tomasz Zieliński (Uniwersytet Jagielloński w Krakowie) – born in 1994 in Nowy Sącz (Poland). In 2018 he graduated in Historical Studies at the Jagiellonian University on the basis of thesis *Diadochi and their armies. Troops' strength and provenance during the diadochi wars (323–301 B.C.)*. His scientific interests are focused on history of Hellenistic world, especially on diadochi wars and reign of Demetrius Poliorcetes.

e-mail: tomasztymoteusz.zielinski@gmail.com

Aleksandra ARNDT

Uniwersytet Adama Mickiewicza

WERGILIUSZOWY EPYLLION O ORFEUSZU I EURYDYCE: NA WARSZTACIE BADACZY, ARTYSTÓW, TŁUMACZY... TRANSPOZYCJA OPOWIEŚCI DO POLSZCZYZNY

VIRGIL'S EPYLLION ABOUT ORPHEUS AND EURIDICE: IN THE WORKSHOP
OF SCIENTIFICS, ARTISTS AND TRANSLATORS... THE POLISH TRANSLATION
OF THE STORY

The article discusses differences in the treatment of the Virgilian epyllion by scholars and artists. It also indicates that the work of a translator is the result of the activities in both areas. A few introductory remarks are followed by Polish translation of the story.

Keywords: Orpheus and Eurydice, epyllion, reception, translation

Epyllion o Orfeuszu i Eurydyce, inkorporowany przez Wergiliusza do końcowej partii poematu *Georgiki* (IV 453–527)¹, zajmuje w owym monumentalnym dziele niewiele w istocie miejsca (74 na 2188 wszystkich wersów). Jednakże, niejako wbrew swojej skromnej objętości, stanowi od starożytności aż po dzień dzisiejszy bodaj najchętniej komentowaną partię utworu. O sile jego oddziaływania tak na badaczy literatury, jak i na przedstawicieli rozmaitych dziedzin sztuki – by pominąć tu wrażenia, jakie ewokuje w gronie tzw. zwykłych odbiorców (czytelników) – decyduje barwny konglomerat perspektyw, za pośrednictwem których wydobywane są wciąż nowe znaczenia mitu, tak w kontekście całego poematu, jak i poza jego obrębem.

Jeszcze za czasów antycznych ukonstytuowały się dwa elementarne sposoby postrzegania epyllionu: w kategorii materiału badawczego oraz bodźca

¹ Formalnie rzecz biorąc, jest to druga ewokacja mitu w twórczości poety; po raz pierwszy Mantuańczyk przywołał go w młodzieńczym utworze *Culex*, którego autentyczność bywa jednak kwestionowana.

artystycznego. Jako na inicjatora pierwszego z nich winniśmy wskazać na Serwiusza (IV/V wiek po Chr.), niestrudzonego komentatora dzieł Mantuańczyka. Rzymski gramatyk wyraził oto przypuszczenie o wtórności finalnej opowieści o Arysteuszu, w obrębie której funkcjonuje wszak interesujący nas mit, względem pierwotnego zakończenia dzieła – pochwały elegika i prefekta Egiptu, Korneliusza Gallusa (do *buc.* 10, 1 i do *Georg.* IV 1). Problem, elektryzujący na przestrzeni kolejnych stuleci całe rzesze entuzjastów *Georgik* (choćby włoskich humanistów), doczekał się rozstrzygnięcia dopiero na początku ubiegłego stulecia; niemiecki filolog klasyczny Eduard Norden dowiódł wówczas przekonująco mylności Serwiuszowej tezy².

Zagadnienie domniemanej „zastępczej” roli, jaką odegrać miała *fabula Aristei* (a wraz z nią – *fabula Orphei*) w ostatecznej wersji dzieła, stanowi nieledwie jedno z wielu frapujących filologicznie pytań, jakie prowokował epyllion. Sam Norden, jeden z pionierów w XX-wiecznych badaniach nad Wergiliuszem, zwracał uwagę jeszcze choćby na, warunkowany wielowiekową tradycją literacką, wewnętrzny schemat strukturalny IV księgi *Georgik* – „opowieści w opowieści” – oraz na status epyllionu o Orfeuszu i Eurydyce jako „wewnętrznej” jednostki fabularnej³. Właściwe zdefiniowanie zażeń konstrukcyjnych pomiędzy obydwoma opowieściami otwierało z kolei pole do spekulacji nad celami, jakim przyporządkował poeta podobną konfigurację dwóch mitów... Czy celom tym przyświecały, jak spekulował Lancelot P. Wilkinson w swoim znakomitym studium *The Georgics of Virgil. A Critical Survey*⁴, inspirowane poetyką neoterycką określone efekty estetyczne, zwłaszcza zaś błyskotliwe kontrasty (śmierć Eurydyki jako kontrapunkt dla wiecznie odradzających się pszczół), czy też chodziło o coś więcej? Oddzielnego namysłu wymagała wreszcie kwestia interakcji epyllionu z, zasadniczo niefabularną, resztą poematu, przy wzięciu pod uwagę całej jego ideologicznej, filozoficznej i kosmologicznej dymensji...

Zgoła odmienne spojrzenie na tracką *love story* przejawiali natomiast artyści. W procesie twórczej transformacji opowieści konsekwentnie abstrahowali oni od literackiego kontekstu, w jakim z rozmysłem osadził ją Mantuańczyk: opracowany przezeń mit traktowali w kategoriach suwerennego tworzywa, swoistego monolitu poetyckiego. Wyraz takiego postrzegania epyllionu od razu w epoce augustowskiej dał inny wybitny autor tego okresu, Owidiusz⁵. Księgę X i XI swoich *Metamorfoz* zainicjował wszak, opartym na Wergiliuszowym,

² Cf. Norden 1930: 627–631.

³ Cf. Norden 1930: 657.

⁴ Cf. Wilkinson 1969: 116.

⁵ Wypada zaznaczyć w tym miejscu, iż epyllion o Orfeuszu i Eurydyce nie stanowił bynajmniej *inventum* samego Wergiliusza. Zaslugi Mantuańczyka polegały na przedłożeniu pionierskiej wersji łacińskojęzycznej mitu, który wszelako wzmiankowany był uprzednio wielokrotnie na kartach literatury greckiej, m.in. przez Eurypidesa (*Alkestis* 357) i Platona (*Uczta* 179 d).

własnym wariantem mitu⁶. Do pszczelarskich perypetii Arysteusza nie odniósł się natomiast w ogóle⁷.

Na przestrzeni kolejnych stuleci uitorowaną przez Owidiusza drogą autonomicznego postrzegania epyllionu kroczyli kolejni reprezentanci rozlicznych dziedzin twórczych. Uczucie trackiego śpiewaka do nimfy drzewnej stymulowało ich jako takie (poza szerszym literackim kontekstem⁸) zapewne z uwagi na fakt, iż doskonale wręcz wpisywało się w paradygmat miłości, właściwy całej kulturze Zachodu⁹. Nie bez znaczenia pozostawała także wyrazista zbieżność niektórych przynajmniej incydentów opowieści z wypadkami, jakie zwykły zdarzać się w życiu „realnych” kobiet i mężczyzn¹⁰.

Rzecz jasna, rezultaty owych stymulacji prezentowały się rozmaicie, adekwatnie do specyfiki poszczególnych dziedzin sztuki. I tak, podczas gdy mistrzowie pędzla¹¹ oraz dłuta¹² proponowali odbiorcom „zamknięte kadry” – uchwycone pojedyncze epizody z historii kochanków, twórcy kinematogra-

⁶ W praktyce wyglądało to następująco: na początku księgi X przedstawił poeta wypadki od śmierci Eurydyki po wyjście Orfeusza z podziemi, na początku XI zaś – zdarzenie finalne (rozszarpanie artysty przez bachantki). To właśnie te części złożyły się na Owidiuszowy „wariant mitu”, swoisty odpowiednik wersji Wergiliusza. Umieszczone zaś między nimi elementy fabularne, w postaci opowieści „snutych” przez Orfeusza (m.in. o Pigmalionie oraz o Atalancie), wykazywały charakter wyraźnie względem całego epyllionu podrzędny.

⁷ Jedynie w XV księdze dzieła odnotowujemy krótką wzmiankę nt. bugonii (ww. 359–367). Zjawisko to doczekało się objaśnienia m.in. w publikacji Kassianusa Bassusa (2012: 334).

⁸ Co prawda, dla wielu artystów za podstawowy punkt odniesienia służyła wersja Owidiuszowa, nie kwestionuje to jednak słuszności dalszego wywodu w tekście głównym. Po pierwsze bowiem, na poziomie fundamentalnych zdarzeń (śmierć Eurydyki oraz katabaza Orfeusza i jego zagłada z rąk kobiet trackich) obydwa warianty pozostawały spójne, po drugie – z całą pewnością do nośności mitu, obok *Metamorfóz*, przyczyniały się również same *Georgiki*, ogromnie popularne w Europie przynajmniej do końca XVIII wieku – cf. Arndt 2020: 103–134.

⁹ Powszechnie znany jest fakt, że kultura ta, wsparta na fundamentach etyki chrześcijańskiej, faworyzowała małżeńskie relacje damsko-męskie, którym kres kładła dopiero śmierć któregoś z małżonków... Uczucie Orfeusza i Eurydyki, jakkolwiek przynależne literaturze pogańskiej, idealnie wpisywało się w ten schemat. Cf. Siwiec 2002: 252.

¹⁰ Za przykład owych paraleli pomiędzy mitem a życiem może posłużyć komentarz Czesława Miłosza do okoliczności, w jakich tworzył swój poemat *Orfeusz i Eurydyka*. Jak przyznaje sam autor, impulsem stała się tu śmiertelna choroba żony: „Pisałem ten utwór nocami, zamiast rozmyślać o śmierci żony. I przychodziły kolejne fragmenty, jakby bez mojej woli. (...) Ten utwór ma pewien klucz. Leciałem z Krakowa do San Francisco, wiedząc, że Carol umiera i że koniec jest nieunikniony; jedyne, o co chodziło, to żeby zdążyć do szpitala przed jej śmiercią. I właściwie ta podróż po Hadesie to jest moja podróż do San Francisco i wędrówka po szpitalu” (Miłosz 2010: 509). Niezwykle celnie owe związki mitu z życiem puentuje poza tym Janusz Palikot w znakomitej monografii *Nic-nic. Ontologia na marginesach Leśmiana*: „Otóż gdy mąż-czy-żna ogląda się za kobietą na ulicy, a ona udaje, że tego nie widzi, to ta historia (Orfeusza i Eurydyki) wciąż się wydarza” (Palikot 2018: 49).

¹¹ Choćby Rubens w „zapośredniczonym” przez Owidiusza płótnie *Orfeusz i Eurydyka* (1636–1638, Museo del Prado).

¹² Na przykład Charles-François Lebcœuf w rzeźbie *Umierająca Eurydyka* (1822, Luwr).

fii¹³ podejmowali najczęściej wysiłek obrazowania historii na sposób kompleksowy. Z kolei artyści słowa, jako najmniej w akcji kreacji ograniczani materia, korzystali z możliwości swobodnego selekcjonowania wersów, koncentrując się już to na wybranych wyimkach z epyllionu¹⁴, już to na całej jego treści¹⁵. Co tyczy się charakteru ujęć recepcyjnych, mogły one odznaczać się zarówno przywiązaniem artystów do tzw. litery oryginału, jak i świadomym od niej odaleniem. Do najklarowniejszych przykładów drugiej z praktyk zaliczyć należy choćby poemat *Orfeusz i Eurydyka* Czesława Miłosza¹⁶. Jak pamiętamy, historia kochanków służy tam dla noblisty zaledwie jako pretekst do rozważań nad kondycją jego własnej relacji z umierającą żoną¹⁷.

W nurcie niniejszych rozważań – nad autotelicznością epyllionu z jednej i jego referencyjnością z drugiej strony – nie może zabraknąć miejsca na refleksję związaną z działalnością przekładową. Stanowi ona wszak (przynajmniej teoretycznie) wypadkową aktywności filologicznej oraz artystycznej. Efektem owego splotu kompetencji staje się prawo tłumacza do wyekscerpowania z całego tekstu *Georgik*, a w dalszej kolejności – poddania zabiegom translatorskim li tylko opowieści o trackich kochankach. Co więcej, tłumacz ów cieszy się również przywilejem przetransponowania jej do polszczyzny, przy zachowaniu wszelkiej poprawności filologicznej, na sposób zgodny z własną wrażliwością oraz temperamentem twórczym, tak zatem, aby w translacji „częstkę swej duszy zostawić”. Z drugiej strony wszelako, cały proces translatorski przebiegać winien przy uwzględnianiu przez tłumacza faktu, iż *fabula Orphei* to w gruncie rzeczy zaledwie element o wiele większej, silnie obciążonej znaczeniowo całości. Świadomość ta winna się przekładać na jakość tekstu docelowego we wszystkich jego wymiarach: od formalnego (dobór metrum), poprzez językowy (użyte słownictwo), po poetycki (wykreowany nastrój).

Przedłożone poniżej tłumaczenie stanowi próbę takiego właśnie, kompleksowego spojrzenia na epyllion.

¹³ Tak Marcel Camus w nagrodzonym Oskarem dla najlepszego filmu nieanglojęzycznego dziele *Czarny Orfeusz* (1959).

¹⁴ Za *exemplum* niechaj posłuży *Orfeusz w lesie* Krzysztofa Kamila Baczyńskiego (1942).

¹⁵ Na przykład Alessandro Striggio w librecie do opery *Orfeusz* Claudia Monteverdiego (1607).

¹⁶ Równie nieskrępowane podejście do mitu właściwe jest poza tym znakomitym tekstom tzw. piosenek poetyckich, na przykład *Tańczące Eurydyki*, autorstwa Ewy Rzemienieckiej i Aleksandra Wojciechowskiego, oraz *List do jedzącej Eurydyki*, pióra Jeremiego Przybory.

¹⁷ Cf. przyp. 10.

Przekład epyllionu o Orfeuszu i Eurydyce z IV księgi *Georgik* Wergiliusza**Śmierć Eurydyki; skarga i prośba Orfeusza**

Gniewem z twojego powodu bóg niepośledni goreje.
 Za wielką płacisz przewinę: niezasłużenie cierpiący
 tobie wymierza Orfeusz karę (jakkolwiek już wkrótce 455
 los wyrok jego odwróci), za śmierć małżonki swej młodej
 srodze się mści. Umykając wzdłuż brzegu rzeki przed tobą,
 paniką zdjęta dziewczyna dostrzec w nadrzecznych zaroślach
 ogromnej żmii, strzegącej nadbrzeżnych traw, nie zdołała.
 Rozbrzmiały zaraz gór szczyty lamentem zmarłej rówieśnic – 460
 drzew opiekunek, driadami zwanych. Zaniósła się płaczem
 Tracji kraina: wysokie grzbiety i pola bitewne,
 a z nimi wraz – rzeka Hebrus; płakała również Attyka...
 Orfeusz zaś, by ukoić serce targane rozpazą,
 ciebie, przesłodka małżonko, ciebie jedynie opiewał, 465
 na lirze grając od wschodu po zachód słońca promieni.
 Przez Disa bramy wysokie wkroczył w czeluście Tartaru,
 w gaj oparami spowity i czernią nieprzeniknioną.
 Ku duszom zmarłych się zwrócił, ku straszliwemu królowi,
 ku sercom, co miłosierdzia wobec śmiertelnych nie znają. 470
 Wówczas to, śpiewem wzruszone, z najgłębszych siedzib Erebu
 zwiewne zaczęły wychodzić cienie i widma bezświatlne,
 liczne jak ptaków gromady, co wśród listowia się tłoczą,
 gdy rychły zmierzch lub deszcz chłodny z górskich je szczytów przepędza,
 dalej – ojcowie i matki, ciała walecznych herosów, 475
 w których ustało już życie, chłopcy i młode dziewczęta,
 młodzież złożona na stosach wprost przed obliczem rodziców.
 Wstrzymują ich z każdej strony błoto i rzeczne sitowie
 Kokytu, fale złowrogie preraźliwego jeziora,
 Styks wreszcie (rzeki tej wody płyną w dziewięciu strumieniach). 480
 Co więcej, w głębi Tartaru nawet się śmierci siedziba
 zdumiała i Eumenidy o sinych splotach węzowych;
 pełen zdziwienia też przycichł Cerber, psi potwór trzygłowy,
 stanęło koło Iksjona, w ruch siłą wiatru wprawiane.

Ponowna utrata Eurydyki

Gdy Eurydykę odzyskał, wszelkiego zła uniknąwszy, 485
 w drogę wyruszył powrotną. Kroczyła teraz tuż za nim
 w kierunku niebios, stosownie do Persefony zaleceń,
 gdy nagle... pamięć zawiodła nieostrożnego kochanka
 (ach! gdybyż tylko umiały duchy to przodków wybaczać!):
 stanął jak wryty i blisko światła słonecznych promieni 490
 spojrział na swą Eurydykę, zasad niepomny, przegrany...
 Tak trud zniweczył i złamał sojusz z okrutnym tyranem;

stawy Awernu po trzykroć głuchym rozbrzmiały łoskotem.
 Rzekła doń wówczas małżonka: „Jakiż to gniew, Orfeuszu,
 powiódł nas dwoje do zguby? Oto los znowu okrutny 495
 przyzywa mnie, sen zakrywa me nieobecne spojrzenie.
 Żegnaj mi! Już, otoczona przez noc bezkresną, odchodzę.
 Dłonie ku tobie wyciągam, jednak nie jestem już twoja.”
 Wyrzekłszy tak, wnet sprzed oczu zniknęła mu niczym obłok,
 który się w rzadkim powietrzu rozplywa. Już nie widziała, 500
 że on przytula do siebie cienie jakoweś i pragnie
 mówić wciąż do niej i mówić... Charon, przewoźnik po Styksie,
 tym razem jemu zakazał przejścia na drugi brzeg rzeki.
 Zatem cóż teraz miał czynić? Dokąd się udać po drugiej
 małżonki stracie? Jak dusze płaczem swym wzruszyć? Jak bóstwa?... 505
 Ona tymczasem, odległa, w łodzi stygijskiej płynęła...

Żaloba i śmierć Orfeusza

Siedem okrągłych miesięcy, mówią, lży ronił rześiste
 nad pustym brzegiem Strymonu, u skał podniebnych podnóża.
 Losy swe w pieśni opiewał u wejść do grot lodowatych;
 pieśnią ujarzmił tygrysa i wprawiał dąb we wzruszenie. 510
 Jak Filomela – co w żalu tonąc pod cieniem topoli,
 nad stratą piskłał boleje, które, choć nieopierzone,
 oracz zły z gniazda wyrzucił; lka ona wówczas nocami
 i, przycupnąwszy na drzewa drobnej gałązce, zawodzi
 żalostną pieśń, smutną skargą lasy wypełnia dokoła – 515
 w pełni się stał obojętnym na wszelką radość i miłość.
 Samotnie wciąż się wpatrywał w hiperborejską krainę,
 lodami skutą, w Don śniegiem pokryty, w zbocza rypejskie,
 niewolne nigdy od szadzi. – Tam płakał nad Eurydyką,
 darem Hadesa, co pierzchnął. Aż go zazdrosne Traczynki, 520
 w czas nocej orgii ku chwale boga Bachusa, na strzępy
 porozrywały i wokół ludzkie te strzępy rozniosły.
 Kiedy zaś wody Hebrusu, porwawszy w wiry swe głowę
 śpiewaka z Tracji, od karku marmurowego odciętą,
 prosto ku morzu płynęły, „O! Eurydyko!” powtarzał 525
 głos sam i język zdrętwiały. „Nieszczęsna ty, Eurydyko!”,
 wdychał, zaś brzegi nadrzeczne echem mu odpowiadały.

Bibliografia

- Arndt, A. (2020). „Georgiki” wczoraj, dziś, jutro. *Ekologiczny wymiar arcypoe­matu Wergiliusza*. W: P. Oliński, W. Piasek (red.). *Interpretacje przyrody w przeszłości*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK. 103–134.
- Kassianus Bassus (2012). *Geoponika. Bizantyńska Encyklopedia Rolnicza*. Przeł. J. Mikołajczyk. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.

- Miłosz, Cz. (2010). *Rozmowy polskie 1999–2004*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Norden, E. (1934). „Orpheus und Eurydice. Ein nachträgliches Gedenkblatt für Vergil“. *Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften* 22. 626–683.
- Palikot, J. (2018). *Nic-nic. Antologia na marginesach Leśmiana*. Lublin: Centrum Kultury w Lublinie.
- Siwiec, M. (2002). *Orfeusz romantyków. Mit o Orfeuszu w twórczości Juliusza Słowackiego i Gérauda de Nerval w kontekście epoki*. Kraków: Universitas.
- Wilkinson, L.P. (1969). *The Georgics of Virgil. A Critical Survey*. Cambridge: Cambridge University Press.

dr Aleksandra Arndt (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu) – literary scholar and translator, laureate of numerous scholarships and two awards of the Rector of Adam Mickiewicz University. She deals with poetry of the Augustan literature, reception of selected elements of ancient culture in Europe, as well as humanistic aspects of natural issues. She is the author of a French-language textbook on the history of Latin *L'utilisation du latin du Moyen Âge à nos jours* (2010). In 2013, she published a translation of the German-language book of Wilfried Stroh, *Łacina umarła, niech żyje łacina! Mała historia wielkiego języka*, and in 2016 a crack of Tibullus love elegies. She is currently finalizing the poetic translation of Virgil's *Georgics*.

e-mail: artemiss@gmx.de

Barbara HARTLEB-KROPIDŁO

Uniwersytet Wrocławski

O PEWNYM ŚLUBNYM ZWYCZAJU W RELACJI MARKA TERCENCJUSZA WARRONA

ON A CERTAIN WEDDING CUSTOM IN VARRO'S ACCOUNT

This article focuses on a certain wedding custom presented by the ancient Roman scholar, Marcus Terentius Varro in his work *De vita populi Romani*. According to him Roman bride on her way to her new home used to carry three coins, and to dedicate them to her husband, to Household Lares and to Compital Lares.

Keywords: Varro, marriage, Roman religion, Lares, Roman coinage

Marek Terencjusz Warron (116–127 p.n.e.) uznawany za największego rzymskiego uczonego, zajmował się niemal wszystkimi dziedzinami nauki: gramatyką, retoryką, geometrią, astronomią, muzyką, medycyną i architekturą. Dzieła tego uczonego, których liczbę szacuje się na około 620 ksiąg, w wielkiej części zaginęły¹.

Jednym z nich było czteroksięgowe opracowanie *O życiu narodu rzymskiego* (*De vita populi Romani*) dedykowane Attykowi, które datuje się na lata czterdzieste I w. p.n.e. Treść dzieła obejmowała dzieje od czasów najdawniejszych, wypędzenie królów, konflikt zbrojny z Kartaginą aż do wojny między Cezarem i Pompejuszem. Być może było ono wzorowane na *Bios Hellados* Dikajarcha. Fragmenty *De vita populi Romani* zawdzięczamy głównie Noniuszowi, który przechował je w swojej encyklopedii *De compendiosa doctrina*².

W pierwszej księdze *De vita populi Romani*, oprócz wielu opowieści z dziejów Rzymian epoki królewskiej, na przykład o zabójstwie Mettiusa Fufetiusa czy gwałcie dokonanym przez Tarkwiniusza Pysznego na Lukrecji, znajdujemy liczną

¹ von Albrecht 1997: 593–616, zwł. 598; Kumaniecki 1977: 463–509; Myśliwiec 1990: 470–472.

² Autor encyklopedycznego dzieła łacińskiego przekazał prawie wszystkie ze 129 zachowanych fragmentów pisma Warrona. Na temat *De vita populi Romani* zob.: Cornell, Bispham 2013: 415–423. Wydania tekstu: Varro 1939: 280–316; Varro 2004. Wydanie *De compendiosa doctrina* Noniusza Marcellusa zob. Nonius 1903.

grupę fragmentów, które stanowią opisy instytucji państwowych i religijnych, a także opisy dotyczące życia prywatnego, takie jak stroje, domy czy przedmioty codziennego użytku.

Jednym z nich jest lemmat przedstawiający pewien zwyczaj związany z zawarciem małżeństwa, który Noniusz Marcellus (852 L) uzupełnia uwagą, że te zagadnienia Warron opisał wyczerpująco (*diligentissime percucurrit*). Wiadomo zatem, że ten passus to zaledwie niewielki urywek opisu zwyczajów związanych z zawieraniem małżeństwa, który przedstawia tylko jeden element związany z ceremonią zaślubin, a mianowicie wejście panny młodej do domu męża.

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie, analiza oraz interpretacja wspomnianego testimonium, które przedstawia zwyczaj ślubny nieznan nam z innych źródeł literackich.

Non. *De comp. doct.* 852L:

Nubentes vetere lege Romana asses III ad maritum venientes solere pervehere atque unum, quem in manu tenerent, tamquam emendi causa marito dare, alium, quem in pede haberent, in foco Larium familiarum ponere, tertium, quem in sacciperione condidissent, conpito vicinali solere † resenare.

Zgodnie ze starym prawem rzymskim panny młode przybywając do domu męża miały zwyczaj przynosić trzy asy. Jedną z monet, którą (kobiety) trzymały w ręku, tak, jakby chciały coś kupić, wręczały mężowi. Drugą, którą miały w bucie, umieszczały przy palenisku, przy którym czczono Lary rodzinne. Trzecią monetę, którą przynosiły w torebce, pozostawiały na ołtarzu poświęconym Larom Rozdroży³.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na charakter rzymskiego małżeństwa oraz pewne praktyki związane z zaślubinami. Pamiętać należy przy tym, że w ciągu wielowiekowej historii Rzymu zachodziły w nich rozmaite zmiany, a pewne elementy pozostawały w niemal niezmienionej formie lub ewoluowały powoli, potwierdzając trwałość i dawność zwyczaju. Małżeństwo (łac. *matrimonium, nuptiae*) funkcjonowało w świadomości starożytnych Rzymian jako trwały związek mężczyzny i kobiety, zawarty poprzez wyrażenie przez nich chęci i zgody (*consensus*) na wspólne pożycie (Lind 2008: 31–43). Zawarcie go nie wymagało uczestnictwa jakiegokolwiek urzędnika państwowego ani spełnienia jakichkolwiek formalności. W definicji przekazanej przez Modestyina (*Digesta Iustiniani* 23, 2, 1⁴) czytamy:

Małżeństwo jest związkiem mężczyzny i kobiety, zespoleniem na całe życie, wspólną prawą boskiego i ludzkiego.

Nuptiae sunt coniunctio maris et feminae et consortium omnis vitae, divini et humani iuris communicatio.

³ Przekład autorki. Zob. Flower 2017: 78–85.

⁴ Hereniusz Modestyn, III w. n.e., znakomity prawnik rzymski, uczeń Ulpiana, autor wielu pism, m in. *Differentiae* (9 ks.), *Responsa* (19 ks.), *Regulae* (10 ks.). Jego pisma zostały zebrane w *Corpus iuris civilis. Iustiniani digesta*, zob. Mommsen 1872: 295; przekład za: Modestinus 2014: 201–211.

Liczne i różne zwyczaje oraz rytuały stanowiły potwierdzenie wyrażenia zgody przez oboje małżonków. Można tu wskazać między innymi zaręczyny (*sponsalia*) i wprowadzenie żony do domu męża (*deductio in domum mariti*).

Zawarcie małżeństwa było wydarzeniem prywatnym, chociaż wywoływało konkretne skutki prawne, na przykład w zakresie pozycji społecznej i rodzinnej małżonków. Była to zatem instytucja obyczajowa, nie prawna. Z tego powodu nie istniała oficjalna, urzędowa forma zawarcia związku, a instytucje państwowe i religijne nie musiały w nim uczestniczyć, ani go potwierdzać. W wyniku zawarcia małżeństwa mężczyzna stawał się głową rodziny, *pater familias*, a kobieta zyskiwała pozycję *mater familias*. Definicje przytaczane przez rzymskich prawników, w większości z czasów cesarstwa, bazujące na wielowiekowej tradycji, precyzują i objaśniają powszechne rozumienie warunków oraz istoty małżeństwa, nie podają natomiast jego prawnej definicji⁵.

O ile zatem nie było formalno-prawnych przepisów regulujących zawieranie małżeństwa, to ślubny pochód z domu panny młodej do domu męża był widocznym znakiem jego zawarcia. Był także wyrazem zgody obojga narzeczonych na zmianę swojego statusu społecznego, który to termin (*consensus*) był przywoływany przez późniejszych jurystów jako niezbędny warunek zawarcia związku małżeńskiego⁶. Ta prywatna, lecz także widoczna, a więc publiczna uroczystość rodziła określone skutki prawne, takie jak przejście kobiety pod władzę męża oraz status potomstwa jako ślubnego.

Zawarcie małżeństwa było poprzedzone zaręczynami, podczas których narzeczeni w obecności rodziców (ich obecność była także wyrazem aprobaty tego wydarzenia) i świadków składali sobie obietnicę zaślubin⁷. Na potwierdzenie statusu narzeczonych kobieta otrzymywała od mężczyzny zaręczynowy pierścień, który nosiła na serdecznym palcu lewej ręki⁸.

⁵ Wołodkiewicz, Zabłocka 1996: 92; Rozwadowski 1987: 237–247.

⁶ Potwierdzenie warunku zgody obojga znajdujemy u wybitnego jurysty rzymskiego z II/III w. n.e. Domicjusza Ulpiana zachowane w *Digestach* Justyniana (*Dig. Iust.* 35, 1, 15), który wskazuje, że: *Cui fuerit sub hac condicione legatum 'si in familia nupsisset', videtur impleta condicio statim atque ducta est uxor, quamvis nondum in cubiculum mariti venerit. nuptias enim non concubitus, sed consensus facit.* Zob. Mommsen 1872: 499.

⁷ Dla przesądnych Rzymian wyznaczenie daty ślubu wiązało się z licznymi ograniczeniami religijnymi, a mianowicie należało wybrać dzień, który określano jako *fastus*, czyli pomyślny. Dni pomyślne (*dies fasti*) oraz niepomyślne (*dies nefasti*) oznaczone były w kalendarzu układanym przez pontyfików i umieszczanym na forum. Oznaczone były w nim także święta stałe i ruchome, a także stałe dni miesiąca, czyli Kalendy, Nony i Idy. Nie wolno było wstępować w związku małżeńskie podczas świąt ku czci zmarłych, na przykład takich jak Parilia. Pewną informację na temat istnienia i znaczenia dni pomyślnych i niepomyślnych dla zawarcia małżeństwa przynosi nam Owidiusz w *Kalendarzu poetyckim* (*Fast.* 6, 219–234), gdy ojciec troszczący się o córkę mającą wyjść za mąż pragnie wybrać taki dzień uroczystości, aby przyniósł on pomyślność zarówno przyszłej żonie, jak i przyszłemu zięciowi, ponieważ to miało zapewnić szczęście rodzinie.

⁸ O małżeństwie m.in. Marshall 1921: 175–179; Hersch 2010: 20–26; Benincasa 2013.

Ze względu na konstrukcję społeczną i prawną rodziny rzymskiej w czasach republiki, w której najwyższą pozycję zajmował ojciec rodziny, *pater familias*, także relacje między małżonkami uwzględniały tę szczególną pozycję mężczyzny. Najczęściej zatem kobieta wychodząc za mąż przechodziła spod władzy ojca pod władzę męża. Wyróżniano dwa najczęstsze typy takich związków *cum manu*: *confarreatio* oraz *coemptio*⁹.

Confarreatio, którego nazwa pochodzi od placka orkiszowego, *panis farreus*, był ceremonią prawdopodobnie zastrzeżoną pierwotnie dla patrycjuszy. Wspomniany placek był podczas tej ceremonii składany przez nowożeńców Jowiszowi jako opiekunowi małżeństwa w obecności dziesięciu świadków, którym towarzyszyli dwaj kapłani: *Pontifex Maximus* oraz *Flamen Dialis*.

Coemptio, którego nazwa wywodzi się od czasownika *emere*, kupować, stanowi przekształcenie czynności *mancipatio*, czyli aktu przeniesienia własności przedmiotu. Podczas takiego aktu kupna, który wymagał obecności pięciu świadków oraz osoby, nazywanej *libripens*, trzymającej podczas tego aktu symboliczną wagę (początkowo, przed wprowadzeniem monet, odważano w ten sposób kruszec, zwłaszcza miedziany, jako zapłatę). Przekazanie własności w drodze mancytacji zyskało z czasem charakter symboliczny, realizowany przy użyciu jednego sesterca. Związek małżeński zawarty na zasadzie *coemptio* był więc symbolicznym zakupem żony bądź prawa do sprawowania nad nią władzy.

Przekaz Warrona, w którym mówi się o wręczeniu przez kobietę monety mężowi „jakby coś kupowała” może budzić skojarzenia z *coemptio*. Podczas tej uroczystości władza nad nią „zostaje kupiona” przez męża, czy natomiast przekazanie przez pannę młodą asa mężowi jest również symbolicznym aktem zakupu? Jeśli tak, co jest przedmiotem tej „transakcji”? Warron, który informuje nas o tym dawnym zwyczaju, nie zaspokaja w tej kwestii naszej ciekawości, ale w swoim przekazie udziela nam wskazówki: *tamquam emendi causa*, akcentując przede wszystkim **podobieństwo** gestu wykonanego przez kobietę do gestu podczas czynności zakupu¹⁰.

Sformułowanie *vetus lex Romana* użyte przez Warrona (rzeczownika *lex* autor z pewnością nie użył przypadkowo) oznacza dawne prawo, które stało się zwyczajem. Niejasna pozostaje kwestia, dlaczego Warron nie posłużył się tu terminem *mos*, być może chciał w ten sposób podkreślić wyjątkowość małżeństwa,

⁹ O formach małżeństwa zob. Linderski 1984; Zabłocka 1988. Tradycyjnie za formułę inicjującą małżeństwo uważa się: *Ubi tu Caius, ibi ego Caia*. O jej znaczeniu i interpretacji zob. Treggiari 1991: 26–27. Zob. także: Stankiewicz 1996a oraz 1996b.

¹⁰ Noniusz we wspomnianym lemmacie koncentruje się jednak na owej czynności kupowania czyniąc także wzmiankę o wiernej temu zwyczajowi Tetydzie, która pojawia się w *Georgikach* Wergiliusza (*Georg.* 1, 31): *teque sibi generum Tethys emat omnibus undis*, encyklopedysta nie rozwija jednak szerzej tego zagadnienia.

które ma wyższą rangę niż to, co jest tylko zwyczajem¹¹. Rzeczownik *lex*, oznacza zarówno przepis prawny, jak правило, regułę, przepis¹².

To testimonium Warrona ukazuje jeszcze inny aspekt powinności żony. Ofiarowanie asów jest pierwszą czynnością wykonywaną przez pannę młodą, która od momentu *deductio in domum* i spełnieniu tego obowiązku staje się *mater familias*. Należy zaznaczyć, że powyższa praktyka wskazuje, iż kult Larów był ściśle związany z *mater familias*, która podczas wykonywania swoich codziennych obowiązków przebywała blisko paleniska, jako miejsca składania ofiar, i pełniła funkcję kapłanki. Ta powinność obejmuje również kult Larów Rozdroży, dlatego także tam umieszcza ona przyniesioną z domu rodzinnego monetę (trzecią).

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na pewną analogię powyższego testimonium Warrona ze starszym o ponad sto lat przekazem Katona zawartym w dziele *O rolnictwie (De agricultura 2)*:

Kiedy gospodarz zjawił się w posiadłości i oddał już cześć bóstwu domowemu, powinien, jeśli to możliwe, tego samego dnia obejść gospodarstwo¹³.

Pater familias, ubi ad villam venit, ubi larem familiarem salutavit, fundum eodem die, si potest, circumeat (...)

Wspomniany traktat Katona zawiera wiele rad i zaleceń kierowanych do właścicieli gospodarstw, którzy w czasach pisarza często nie mieszkali już na stałe na terenie swojej posiadłości. Celem tych pouczeń było umożliwienie Rzymianom osiągania zysków z działalności rolniczej, wynikające także z przekonania, że uprawa roli jest zajęciem godnym Rzymianina.

Właściciel, nazwany tu *pater familias*, pierwsze kroki po przyjeździe do swojej posiadłości kieruje do domowej kapliczki, w której umieszczony był wizerunek Lara rodzinnego w postaci malowidła bądź figurki. To domowe sanktuarium mieściło się w kuchni, w pobliżu ogniska, a codziennym kultem Lara podczas nieobecności pana domu zajmowała się gospodyni (*vilica*)¹⁴. Kult Lara uchodzi w oczach Katona za szczególnie ważny, ma zapewniać właścicielowi dostatek (*copia*) i zamożność poprzez obfite plony i wydajność gospodarstwa. Dziwić może brak wzmianki o innych domowych bóstwach, na przykład o Penatach bądź

¹¹ Wprowadzenie uporządkowanego prawodawstwa i unormowanie życia społecznego za zwyczaj przypisuje się królowi Numie Pompiliuszowi. Warron nie precyzuje, jak stary jest opisany przez niego zwyczaj. Jeśli potraktujemy przekaz uczonego dosłownie, to zwyczaj ten nie może sięgać dalej wstecz niż powstanie i rozpowszechnienie się monet. Możemy natomiast uznać go za starszy, jeśli założymy, że asy zastąpiły jakieś inne wręczone dawniej symboliczne dary.

¹² Plezia 1959–1979: *s.v. lex*. Glare (1968: *s.v. lex*) podaje taką definicję: *a law or rule established by divine authority or universally accepted by mankind*, zaznacza, że może być to prawo lub zwyczaj uznany za pochodzący od bogów, zaakceptowany przez ludzi. Podobne znaczenie słowa *lex* podaje J. Korpanty (2001: *s.v. lex*): prawo, zasada, norma (boska, ogólnoludzka i in.).

¹³ Przeł. I Mikołajczyk (Katon 2009: 58).

¹⁴ O znaczeniu religii w życiu Katona zob. Szczygiel 2011: 163–184.

Weście, ale prawdopodobnie w przekonaniu pisarza nie pełniły one kluczowej roli w zapewnieniu mu dobrobytu.

Znamy wiele zabytków archeologicznych dokumentujących wygląd domowych kapliczek, głównie z Pompejów, ale pochodzą one z czasów późniejszych niż przekaz Warrona, a tym bardziej epoka, o której wspomina uczony. Są to często kunsztowne malowidła ścienne, niejednokrotnie wykonane w niszach o architekturze przypominającej świątynie. Umieszczano w nich figurki Larów, a także wielu innych bóstw, które były traktowane przez właścicieli jak dzieła sztuki, ponieważ przeważnie były wykonane z brązu przez utalentowanych rzemieślników¹⁵. Często lokalizacja tych domowych sanktuariów w miejscach odległych od miejsca przygotowywania bądź spożywania posiłków, dostępnych natomiast dla gości, takich jak na przykład *atrium*, wskazuje, że pełniły one rolę nie (tylko?) kultową, ale przede wszystkim informowały odwiedzających o goście i zamożności gospodarzy.

Pytanie jak wyglądało *lararium* (i czy w ogóle funkcjonowała taka nazwa, poświadczona znacznie później¹⁶) w wiejskiej posiadłości Katona, jak było urządzone w domu Warrona oraz jak autor *De vita populi Romani* wyobrażał sobie rzymski dom z dawnych czasów wraz z kuchnią – pozostaje bez odpowiedzi wobec braku dostatecznych źródeł archeologicznych i literackich. Bez wątpienia jednak takie miejsce istniało w dawnym domu rzymskim, być może była to niewielka półka w kuchni, na której umieszczano figurkę Lara i przedmioty związane z jego kultem. O istnieniu takich figurek, wówczas wykonanych najczęściej z drewna lub gliny, informuje nas tekst komedii Plauta *Misa pełna złota*¹⁷ (*Aulularia*, 1–5), w której Lar jest jednym z bohaterów sztuki i wygłasza słynny prolog wprowadzający widza w akcję sztuki.

¹⁵ Clarke (2003: 75–78) oraz Krzyszowska (2003: 186). W Pompejach zlokalizowano dotąd około 300 *larariów*, z których większość datuje się na lata 62–79 n.e. O analizie materiału archeologicznego zachowanego w domach Pompejów oraz o proponowanym podziale *larariów* na właściwe (*larari principali*) i wtórne (*larari secundari*) zob. Giacobello 2008: 50–69. Tam także ewidencja i opis *larariów* pompejańskich. Zdjęcia *larariów* w: Boyce 1937 oraz Fröhlich 1991.

¹⁶ Nie wiemy, kiedy zaczęto stosować nazwę *lararium*, która pojawia się w tekstach łacińskich dość późno i nie jest poświadczona w tekstach literackich epoki starożytnej. Prawdopodobnie po raz pierwszy spotykamy ją w tekście *Historia Augusta, Vita Alexandri Severi*, 29, 2; 31, 4–5. Urywki tego dzieła informują nas, że Aleksander Sewer miał prywatną kapliczkę nazywaną *lararium*, w której znajdowały się posąжки Larów i Penatów, a także podobizny „najważniejszych bogów” i „najlepszych wybranych”. W jego drugim *lararium* były podobizny Wergiliusza i Cyncerona.

¹⁷ Plaut, *Aulularia* 1–5:

*Ne quis miretur qui sim, paucis eloquar:
ego Lar sum familiaris ex hac familia
unde exeuntem me aspexistis. hanc domum
iam multos annos est cum possideo et colo
patri avoque iam huius qui nunc hic habet.*

By nikt nie musiał łamać sobie głowy,
jak się nazywam, powiem wam w dwóch słowach:
ja jestem Larem. Tak, tak, Lar domowy

Tekst Warrona kieruje nas do centralnego pomieszczenia w rzymskim domu, a mianowicie miejsca, w którym znajdowało się ognisko – palenisko – piec, *focus*¹⁸. Przygotowywano na nim posiłki, które spożywano w jego sąsiedztwie, po złożeniu codziennej ofiary bóstwom domowym, na przykład Geniuszowi pana domu, Penatom, czy oczywiście Larom. Panna młoda, która po raz pierwszy wchodzi do domu w nowej roli, składa Larowi swoją pierwszą ofiarę w postaci monety. Później, gdy będzie już *mater familias*, będzie samodzielnie przygotowywała przedmioty ofiarne: ciastka, soloną mąkę, wieńce z kwiatów itp., które w akcie ofiarnym będzie wrzucała do ogniska. Być może położona przy ognisku moneta posłuży do zakupu produktów ofiarnych.

W opisie zwyczaju przedstawionym przez Warrona zwraca uwagę określenie *in pede*, które mówi o miejscu przechowywania przez pannę młodą drugiej monety. Nietrudno sobie wyobrazić, że do takiego przeniesienia monety należało posłużyć się pełnym obuwiem, nieużyteczne wydają się do tego sandały¹⁹.

Warto w tym miejscu przyjrzeć się strojowi panny młodej, którego wygląd zależał od statusu materialnego jej rodziców i zmieniał się w różnych epokach. Składało się na niego kilka charakterystycznych części garderoby, które, między innymi poprzez swoją formę oraz kolory, pozwalały na identyfikację panny młodej wśród uczestników uroczystości weselnych oraz jednoznacznie wskazywały na okazję, przy której ów strój wkładano²⁰.

W przeddzień ślubu narzeczona oplatała czerwoną siatką włosy, które następnego dnia układano w sześć loków (*sex crines*) przy pomocy specjalnego grzebienia nazywanego *hasta caelibaris*. Włosy dziewczyny okrywał ognistożółty welon, nazywany *flammeum*. Jej strój składał się z białej tuniki, przepasanej włnianą wstęgą, czasem zawiązywaną na skomplikowany węzeł (*nodus Herculeus*). Na tunikę wkładano żółty płaszcz (*palla*), na stopy natomiast sandały. O takim obuwiu wspomina Katullus w *Pieśni* 61 (*Carm.* 61, w. 9–10), w której czytamy:

niveo gerens
luteum pede soccum.

tej tu rodziny. Już wieku połowa
minęła, odkąd strzegę i pilnuję
wpierw dziada, ojca, no a teraz tego,
co tutaj po nich w domu rezyduje.
Przeł. E. Skwara w: Plaut 2003.

¹⁸ Rzeczownik *focus* ma następujące znaczenia: 1. palenisko domowe, kominek (zwl. w *atrium*, gdzie czczony był *Lar Familiaris*, używane do gotowania); palenisko w świątyni Westy 2. *przen.* (jako symbol życia domowego) ognisko domowe, dom, rodzina, domownicy 3. palenisko < ołtarz > ofiarne/y; stos pogrzebowy (Korpanty 2001: s.v. *focus*); ognisko, palenisko, komin; *przen.* dom, ognisko domowe, rodzina, ołtarz (na którym płonął ogień poświęcony bogom) i in. (Plezia 1959–1979: s.v. *focus*).

¹⁹ Trudno natomiast jednoznacznie zinterpretować przechowywanie monety *in pede*, prawdopodobnie ma to jakieś znaczenie symboliczne lub magiczne.

²⁰ O stroju oraz uczesaniu panny młodej w różnych epokach dziejów Rzymu: la Follette 2001: 54–64; Hersch 2010: 69–112.

Wielu uczonych przyjmuje zatem, że obuwiem panny młodej były *socci lutei*, czyli złote, żółte lub ognistopomarańczowe sandały²¹, trudno to jednak pogodzić z możliwością ukrycia w nich monety.

Niewątpliwie ozdobą bogatej panny młodej była także biżuteria, podkreślająca jej pozycję społeczną.

O zwyczaju przynoszenia przez pannę młodą trzech asów do domu męża wspomina jedynie Warron. Jego świadectwo nie informuje nas jednak, czy w jego czasach był to zwyczaj ciągle kultywowany, ponieważ został określony jako stary (*vetere lege*) ani czy był szeroko rozpowszechniony. Jakie znaczenie miały wspomniane w testimonium Warrona asy?

As to oprócz srebrnej didrachmy, najdawniejsza moneta rzymska. Wywodzi się on z podłużnych brązowych płytek, *aes signatum*, które służyły do transakcji w epoce przedmonetarnej. Emitowana od początku III w. p.n.e. odlewana moneta nazywana *aes grave* miała wagę 12 uncji (czyli 324 g), która w ciągu kilkudziesięciu lat była kilkukrotnie zredukowana aż do 1 uncji. Umieszczano na nich oznaczenia nominału (np. 1 as oznaczano symbolem *I*) oraz głowę Herkulesa (awers) i dziób okrętu (rewers). Prawdopodobnie od czasu drugiej wojny punickiej (dokładniej od lat 217–215 p.n.e.) jest to już moneta bita, a na jej awersie widnieje odtąd głowa Janusa.

O niezbyt dużej sile nabywczej asa świadczy wprowadzenie w ok. 211 r. p.n.e. srebrnego denara o wartości, jak sama nazwa wskazuje (*deni* – po dziesięć) dziesięciu asów. Emitowano także tak zwane wiktoriały (od wizerunku bogini Wiktorii powożącej bigą, umieszczonego na rewersie) o wartości pół denara oraz bardzo popularne sesterce, stanowiące czwartą część denara (czyli 2,5 asa), które były najmniejszymi monetami srebrnymi czasów republiki. Spadek wartości asa nastąpił w trzeciej ćwierci II w. p.n.e., kiedy wartość denara podniesiono do 16 asów. Denary miały także duże znaczenie polityczne i propagandowe i często służyły urzędnikom (wybijającym monety z własnym nazwiskiem oraz z wizerunkami nawiązującymi do tradycji rodowej) do podkreślenia zasług oraz znakomitości swojej rodziny. Emisja monety złotej na szerszą skalę następuje dopiero w latach czterdziestych I w. p.n.e., kiedy do obiegu wchodzi *aureus* o wartości 25 denarów. W roku 79 p.n.e. zaprzestano bicia monet z brązu (między innymi z powodu militarnego zapotrzebowania na ten surowiec), jednak wprowadzone pieniądze ciągle pozostawały w obiegu. Emitowanie asa przywrócono wkrótce na mocy reformy Augusta (zapoczątkowanej w 23 r. p.n.e.), wtedy jednak brąz zastąpiono stopem miedzi. Monetę wytwarzano do III w. n.e.²²

W czasach Warrona, a zwłaszcza wtedy, gdy pisał on *O życiu narodu rzymskiego*, czyli w latach czterdziestych I w. p.n.e., asy ciągle były w obiegu. Może

²¹ Plezia 1959–1979: s.v. *luteus*, *-a*, *-um* - zielono-żółty, błady; różowy, jasnoczerwony. O "złoty" sandałach: Treggiari 1991: 163.

²² Wyczerpująco zagadnienia monetarne Rzymu przedstawia Awianowicz 2010: 7–17. Zob. także: Depeyrot 2006: 212.

także świadomość odchodzenia w przeszłość tej monety skłoniła Reatyńczyka do utrwalenia na piśmie owego ślubnego zwyczaju.

Trzeci as jest przynoszony przez pannę młodą w specjalnej torebce, nazwanej *sacciperio*²³. Miała ona prawdopodobnie charakterystyczny kolor lub kształt wskazujący na wyjątkowe okoliczności jej użycia, czyli przyniesienia asa z okazji zamążpójścia.

Lakoniczność notatki Warrona jest powodem pewnych wątpliwości dotyczących tej monety, którą panna młoda składa w ofierze Larom na rozdrożu (*compitum*). Dodatkowym problemem jest także uszkodzenie tekstu: *solere † resenare*, które uniemożliwia dokładne jego zrozumienie. Domyślamy się, że chodzi o sposób „podarowania” monety Larom Rozdroży, niestety, pozostaje on dla współczesnego badacza niejasny. Rodzi się jednak pytanie, na którym rozdrożu składała ona ofiarę oraz druga wątpliwość, czy ta wizyta na *compitum* miała miejsce w dniu ślubu, czy później.

Compitum, czyli miejsce, gdzie zbiegają się drogi, kojarzone jest przede wszystkim z kultem Larów Rozdroży, który w świetle testimoniów łączy się ściśle z uroczystościami agrarnymi i jest jednym z rolniczych świąt obchodzonych na przełomie roku. Podczas Kompitaliów, pod koniec grudnia, bądź w pierwszych dniach stycznia (było to święto ruchome, z kategorii *feriae conceptivae*, którego datę corocznie wyznaczał pretor) na rozdrożu (*compitum*) gromadzili się wszyscy mieszkańcy i gospodarze, w tym także niewolnicy, którzy przy znajdujących się tam kapliczkach składali ofiary Larom w intencji opieki nad uprawami, dostatku i pomyślności wszystkich uczestników²⁴. Takie *compita* znajdowały się na terenach wiejskich oraz w Rzymie, który podzielony był na niewielkie jednostki nazywane *vici* (l. poj. *vicus*)²⁵. Każdy z tych *vici* miał swój ołtarz (zachowały się takie ołtarze z czasów Augusta²⁶), przy którym z okazji Kompitaliów gromadzili się mieszkańcy danego *vicus*. Było to także miejsce, jak przekazują nam starożytni, które odwiedzano podczas ważnych wydarzeń rodzinnych lub osobistych, na przykład (poza omawianym zawarciem małżeństwa) z okazji osiągnięcia dojrzałości przez chłopca i przywdziania przez niego togi męskiej (*toga virilis*) czy też ofiarowania Larom bulli²⁷.

²³ W tekście Warrona występuje rzeczownik *sacciperio, onis* (m), natomiast słowniki, w tym wskazane poniżej, podają tylko jeden cytat poświadczający występowanie tego wyrazu i to w innej formie: *sacciperium*, (Plautus, *Rudens* 548: *plenum argenti fuit in sacciperio*), którego użycie w literaturze jest bardzo rzadkie. Plezia 1959–1979: s.v. *sacciperium* - (zł. z *saccus* i *pera*) torba, sakwa. Glare (1968: s.v. *sacciperium*) wskazuje na greckie pochodzenie wyrazu (od σακκοπήρα) i tłumaczy go mianem *wallet* – portfel.

²⁴ Szerzej o Kompitaliach: Kaczor 2012: 225–229, 248–250; Kaczor 2015: 53–64; Beard et al. 2017: 216–219.

²⁵ Rzym był podzielony na jednostki administracyjne, większe – *regiones* (dzielnice miasta) oraz mniejsze – *vici* (szeregi domów, dzielnice).

²⁶ Ołtarze z czasów Augusta przedstawia: Lott 2004: 141–149.

²⁷ Bulla była to kapsuła skórzana bądź metalowa z umieszczonym wewnątrz amuletem, którą dzieci nosiły na szyi, jako ochroną przez złymi mocami. Zob. Plaut, *Rud.* 1171: *bullā aurea est*,

Panna młoda składała zatem ofiarę Larom Rozdroży przy ołtarzu należącym do *vicus*, na którego terenie znajdował się dom jej męża. Oznaczało to wejście do nowej społeczności, w której od tej pory będzie obchodziła Kompitalia. Oddawała się zatem w opiekę Larom strzegącym tego terenu i trzymającym pieczę nad bezpieczeństwem oraz dostatkiem jego mieszkańców.

Uszkodzenie tekstu nie pozwala nam wnioskować, w jaki sposób ofiarowano owego asa. Czy przy ołtarzu znajdowała się skarbonka, z której później finansowano ofiarę składaną z okazji Kompitaliów? Niestety, źródła antyczne, bardzo skąpe i wyrywkowe, nie potwierdzają tego przypuszczenia. Z pewnością jednak przejście panny młodej do ołtarza na *compitum* było wydarzeniem publicznym, widocznym dla innych mieszkańców i znakiem zmiany, która zaszła w gronie lokalnej społeczności. Poświadczało także i unaoczniało nowy status kobiety jako *mater familias*.

Zamiłowanie Warrona do tradycji i chęć jej utrwalenia zarówno na piśmie, jak i zachowania w życiu codziennym świadczy o tym, że w opinii antykwarysty opisany przez niego zwyczaj jest ważny i zasługuje na kontynuowanie.

Trzeba zaznaczyć, że rytuał ofiarowania asów obrazuje istnienie uporządkowanego świata widzialnego – relacja między mężem i żoną, oraz niewidzialnego – relacje z Larami Rodzinnymi i Larami Rozdroży. Akcentowana często zależność żony od męża, a nawet jej podległość (przejawiająca się między innymi w prawie życia i śmierci wobec wszystkich członków rodziny) nabiera w świetle tego testimonium innego wymiaru. Jeśli bowiem złożenie asów Larom przez pannę młodą służy oddaniu się jej w opiekę domowym i lokalnym bóstwom, to można domniemywać, że przekazanie monety mężowi także łączy się z faktem przyjęcia przez męża obowiązku otoczenia żony troską i ochroną. Żona natomiast, zajmująca się na co dzień sprawami domowymi i sprawująca codziennie kultury bóstw domowych, dbała o dobrostan oraz pomyślność rodziny²⁸. Stanowiło to podstawę dobrego i szczęśliwego jej funkcjonowania. Być może właśnie dlatego Warron, a kilka wieków później leksykograf Noniusz (IV w. n.e.) przypominają o zwyczaju składania w ofierze asów.

Bibliografia

- Albrecht von, M. (1997). *A History of Roman Literature. From Livius Andronicus to Boethius*, vol. I. Leiden–New York–Köln: E. Brill.
 Awianowicz, B.B. (2010). *Monety Republiki Rzymskiej. Kompendium*. Toruń: Wydawnictwo Literat.

quam dedit mi natali die. O zwyczaju składania bulli: Persius, *Saturae* 5, 31. Szerzej, także o ofiarowaniu Larom lalek przez dziewczęta, w komentarzu do utworów Horacego: Pseudo-Acron, *Horatii Sat.* 1, 5, 65–66: *Solebant pueri, postquam pueritiam excedebant, dis Laribus bullas suas consecrare, similiter et puellae pupas*.

²⁸ O kultach domowych, Westy, Larów, Penatów, Geniusza ojca rodziny i innych zob. Schultz 2006: 121–138.

- Beard, M. et al (2017). *Religie Rzymu. Historia*. Tłumaczenie zbiorowe pod red. M.J. Baranowskiego i L. Olszewskiego. Oświęcim: Napoleon V. (Oryginał: Beard M. et al [1998]. *Religions of Rome. History*. Cambridge: Cambridge University Press).
- Benincasa, Z. (2013). „Deductio in domum mariti a zawarcie iustum matrimonium”. *Zeszyty Prawnicze* 13 (2). 7–25.
- Boyce, G. (1937). *Corpus of the Lararia of Pompeii. Memoirs of the American Academy in Rome* 14. Rome: University of Michigan Press.
- Clarke, J.R. (2003). *Art in the Lives of Ordinary Romans. Visual Representation and Non-Elite Viewers in Italy 100 B.C.–A.D. 315*. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press.
- Cornell, T., Bispham, E. (red.) (2013). *The Fragments of the Roman Historians*, t. 1. Oxford: Oxford University Press.
- Depeyrot, G. (2006). *La Monnaie romaine. 211 av. J.-C.–476 apr. J.-C.* Paris: Éditions Errance.
- Flower, H.J. (2017). *The Dancing Lares and the Serpent in the Garden. Religion at the Roman Street Corner*. Princeton University Press.
- Follette la, L. (2001). *The Costume of the Roman Bride*. W: Sebesta, J.L., Bonfante, L (red.). *The World of Roman Costume*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Fröhlich, T. (1991). *Lararien- und Fassadenbilder in den Vesuvstädten, Untersuchungen zur „volkstümlichen” pomejanischen Malerei*. Mainz: Philipp von Zabern.
- Giacobello, F. (2008). *Larari pompeiani. Iconografia e culto dei Lari in ambito domestico*. Milano: Università degli studi di Milano.
- Glare, P.G.W. (1968). *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press.
- Hersch, K.K. (2010). *The Roman wedding. Ritual and Meaning in Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kaczor, I. (2012). *Deus. Ritus. Cultus. Studium na temat charakteru religii starożytnych Rzymian*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Kaczor, I. (2015) „Ofiary z ludzi w obrzędowości rzymskiej – Mamuralia, Sacra Argeorum, Saturnalia, Kompitalia”. *Collectanea Philologica* 18. 53–64.
- Katon (2009). *Marek Porcjusz Katon. O gospodarstwie rolnym*, z jęz. łac. przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył: I. Mikołajczyk. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Korpanty, J. (red.) (2001). *Słownik łacińsko-polski*, t. I–II. Warszawa: Wydawnictwo Szkolne PWN.
- Krzyszowska, A. (2003). *Les cultes privés a Pompéi*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Kumaniecki, K. (1977). *Literatura rzymska. Okres cyceroński*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Lind, G. (2008). *Common Law Marriage. A Legal Institution for Cohabitations*. Oxford: Oxford University Press.
- Linderski, J. (1984). „Usu, farre, coemptione. Bemerkungen zur Überlieferung eines Rechtsatzes”. *Zeitschrift Der Savigny-Stiftung Für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung* 101 (1). 301–311.
- Lott, J.B. (2004). *The Neighborhoods of Augustan Rome*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marshall, F.H. (1921³). *A Companion to Latin Studies*. Red. by John Edwyn Sandys. Cambridge: Cambridge University Press.
- Modestinus (2014). *Digesta Iustiniani, Digesta Justyniańskie*, IV, ks. 20–27. Tekst, przekład pod red. T. Palmirskiego, praca zespołowa (K. Hilman, M. Hładyszewska, T. Palmirski, J. Reszczyński, H. Wolanin), przy współpracy P. Niczyporuka (ks. 25, 26). Kraków: Poligrafia Salezjańska.
- Mommsen, T. (red.) (1872). *Corpus iuris civilis*. Vol. 1. *Iustiniani digesta*. Berolini: apud Weidmannos.
- Myśliwiec, H. (1990). *Varro, Marcus Terentius*. W: Świdarkówna, A. (red.). *Słownik pisarzy antycznych*. Warszawa: Wiedza Powszechna. 470–472.
- Nonius, M. (1903). *De compendiosa doctrina libri XX*. W: Lindsay W.M., t. I–III. Lipsiae: B.G. Teubner.

- Plaut (2003). *Komedie*, tom II: *Osły, Misa pełna złota*. Przełożyła, wstępem i przypisami opatrzyła E. Skwara. Warszawa: Wydawnictwo Prószyński i S-ka.
- Plezia, M. (red.) (1959–1979). *Słownik łacińsko-polski*, t. I–V. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Rozwadowski, W. (1987). „Nowe badania nad istotą małżeństwa rzymskiego”. *Meander* 42 (4–5). 237–247.
- Schultz, C.E. (2006). *Women religious activity in the Roman Republic*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Stankiewicz, L. (1996a). „Małżeństwo w starożytnym Rzymie. Gdzie ty, Gajusz, tam ja, Gaja”, cz. 1, *Kurier Plus* 96/432, szp. 17, New York.
- Stankiewicz, L. (1996b). „Rozwód w starożytnym Rzymie. Gdzie ty, Gajusz, tam ja, Gaja”, cz. 2, *Kurier Plus* 97/432, szp. 12, New York.
- Szczygieł, S. (2011). *Marek Porcjusz Katon – rzymski tradycjonalista czy polityk realista*. Warszawa: Wydawnictwo DiG.
- Treggiari, S. (1991). *Roman Marriage. Iusti Coniuges from the Time of Cicero to the Time of Ulpian*. Oxford: Oxford University Press.
- Varro, M.T. (1939). *M. Terenti Varronis De vita populi Romani. Fonti, Esegese, Edizione Critica dei Frammenti*. Red. Benedetto Riposati. Milan: Pubblicazione dell' Università Cattolica del Sacro Cuore.
- Varro, M.T. (2004). *M. Terenti Varronis Fragmenta omnia quae extant. Pars II. De vita populi Romani libri IV*. Red. Marcello Salvatore. Hildesheim–Zurich–New York: Georg Olms.
- Wołodkiewicz, W., Zabłocka, M. (1996). *Prawo rzymskie. Instytucje*. Warszawa: C.H. Beck.
- Zabłocka, M. (1988). „Confarreatio w ustawodawstwie pierwszych cesarzy rzymskich”. *Prawo Kanoniczne: kwartalnik prawnohistoryczny* 31 (1–2). 237–246.

dr Barbara Hartleb-Kropidło (Uniwersytet Wrocławski) – a lecturer in Institute of Classical, Mediterranean and Oriental Studies. Her main areas of interest are archaic Roman poetry, especially drama, ancient religions and cults of Italy and Rome. Her current research is concerned with the archaic Roman cult of Lares.

e-mail: barbara.hartleb-kropidlo@uwr.edu.pl

Edyta GRYKSA

Uniwersytet Śląski

***VIR ROMANUS – PROBUS, HONESTUS,
BENEVOLUS?* POSTULOWANE CECHY
RZYMIANINA A WIZERUNKI
WŁADCÓW DYNASTII JULIJSKO-KLAUDYJSKIEJ
W WYBRANYCH PASSUSACH DZIEŁ
ANTYCZNYCH¹**

VIR ROMANUS – PROBUS, HONESTUS, BENEVOLUS?
POSTULATED FEATURES OF A ROMAN AND THE IMAGES
OF THE JULIO-CLAUDIAN DYNASTY RULERS IN SELECTED
PASSAGES OF ANCIENT WORKS

The aim of the article is an attempt to present a dichotomic image of the Roman ruler. It is concentrated on traditional features, understood as postulated in relation to person in power, such as justice, honesty, modesty and self-control. All of them belong to the canon of *virtutes Romanae*, and obedience toward them was characteristic of Roman society until the fall of Carthage. Along with its fall, the disappearance of true morality can be observed. The important turning point there is the reign of Augustus who, by undertaking the revival of old values, introduces a new order to the state. The article describes the rulers of the Julio-Claudian dynasty, and the emphasis is placed on a dualistic image of their behaviour (positive versus negative) presented in ancient texts by Tacitus, Suetonius, Velleius Paterculus and Florus.

Keywords: Julio-Claudian dynasty, Roman virtues, historiographical images of the Roman emperors

Tradycja postrzegania człowieka przez pryzmat ideologii i przyjętych w danym społeczeństwie zasad sięga już czasów antycznych. Rzymianin miał cechować się m.in. skromnością (*vir probus*), uczciwością (*honestus*) czy życzliwością

¹ Pragnę wyrazić podziękowania dla Fundacji z Brzezia Lanckorońskich. Ukończenie prac nad artykułem było możliwe dzięki badaniom przeprowadzonym w brytyjskich ośrodkach naukowych. Zagraniczny pobyt naukowy został sfinansowany przez Fundację na podstawie decyzji nr 41-3/19.

(*benevolus*). Cnoty te zaliczano do kanonu tzw. *virtutes Romanae*. Obok literackich passusów, w których chwalona jest odwaga żołnierzy i ich gotowość do poświęcenia życia w imię najwyższych wartości, obok fragmentów panegiryzujących pracowitość rzemieślników czy erudycję mówców, znajdujemy także relacje historiografów i biografów ukazujące inne oblicze Rzymianina. Analizując źródła i oceniając poszczególne postaci ze współczesnego punktu widzenia należy jednak brać pod uwagę elitarny postulat etyczny, a w przypadku relacji historiograficznych możliwe zabiegi idealizowania przeszłości. Moralne i polityczne przekonania historyków niejednokrotnie wpływały na ton przekazywanych relacji, przedstawianą ocenę wydarzeń, a tym samym całą historię spisaną w ich dziełach. Badania ich treści w każdym przypadku powinny zatem bezpośrednio koncentrować się na szeroko pojętej tradycji kulturowo-społecznej, dzięki czemu uwydatnia się różnica między autorami obiektywnymi i subiektywnymi² (Gryksa 2017a: 55).

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie dychotomii zachowań rzymskich władców w odniesieniu do kanonu postulowanych cech, jakie powinny ich charakteryzować. Wyniki przeprowadzonych badań oparte są na analizie wybranych fragmentów dzieł historiograficznych okresu cesarstwa³, w których autorzy opisali nie tylko pozytywne i warte naśladowania zachowania władców, lecz także ich negatywne postawy kontrastujące z ideą *vir Romanus*. Próba komparatystyki wybranych wizerunków rzymskich cesarzy dynastii julijsko-klaudyjskiej pozwoli zbudować dualistyczny wizerunek antycznych cesarzy – z jednej strony przykładnych Rzymian i władców, z drugiej – ludzi skorumpowanych, żądnych władzy i zepsutych moralnie. Na potrzeby niniejszego artykułu wybrane zostały passusy dzieł Florusa (*Epitome de Tito Livio*), dzięki którym możliwe będzie nakreślenie sytuacji politycznej i postaw moralnych mieszkańców Rzymu w okresie od zarania dziejów aż do panowania Augusta. Panowanie Augusta oraz Tyberiusza zostaną ponadto przedstawione w oparciu o analizę dzieła Wellejusza Paterkulusa (w przypadku historii Tyberiusza, są to relacje naocznego świadka wydarzeń). Kluczowymi tekstami do przedstawienia charakterystyki cesarzy będą ponadto *Żywoty Cezarów* autorstwa Swetoniusza oraz Tacytowe *Annales*⁴. Florus i Sweto-

² *Vide etiam*: Paul 2011; Grethlein 2013; Ankersmit 2002; Marincola 1997.

³ W okresie cesarstwa zarysowują się wyraźne zmiany w pisarstwie historiograficznym. *Historia perpetua* ustępuje miejsca dziełom skoncentrowanym na wydarzeniach współczesnych. Zmiany dotyczą nie tylko stylu, który staje się krótki i zwięzły (*plus significare quam loqui*) oraz przeplatania narracji tekstowymi niezwykłościami (*curiositates*). W twórczości pisarzy tego okresu uwydatniają się wyraźny antropocentryzm. Wiele uwagi poświęca się panującym cesarzom. Odmienne niż w przypadku cenionej przez Tacyta zasady obiektywizmu i opisywania wydarzeń bez gniewu i upodobania (*sine ira et studio*) twórcy tego okresu dają wyraz swojej służalczości (przede wszystkim w stosunku do panującego) lub nieskrywanej niechęci wobec cesarskich dworów. Należy zwrócić uwagę na fakt, że w tych właśnie czasach miało także miejsce groźne zjawisko prześladowania historyków, jak w przypadku Kremucjusza Kordusa czy Arulenus Rustikusa. Cf. Lewandowski 2007: 241.

⁴ Wybrane do analiz passusy wiążą się bezpośrednio z przedstawionymi we wstępie rzymskimi cnotami (*virtutes*) i sygnalizują pewne tendencje w obrębie szeroko rozumianej moralności antycznej.

niesz uznani są w oparciu o naukowe dyskusje za twórców obiektywnych, którzy w swoich ocenach pozostają wolni od wyrażania własnych osądów i nie wahają się sięgać po silne argumenty i *exempla*. W ich przypadku ważna jest także wyraźna granica, jaką stawiają w historii rzymskiej w czasie upadku Kartaginy, o czym wspomnę w dalszej części artykułu. Wellejusz Paterkulus, opisując czasy sobie współczesne, przedstawia historię z punktu widzenia człowieka aprobującego daną formę ustroju i wiernego ówczesnej władzy. Obiektywny w swoich relacjach stara się pozostać Tacyt⁵, choć w jego przekazie widoczny jest wpływ tendencji politycznych i społecznych (Lewandowski 2007: 296). Sam historyk jest jednak świadom ograniczeń i specyfiki historiografii jego czasów, w których niemożliwe jest swobodne wyrażanie opinii, co z kolei przekłada się na opisywanie małych faktów⁶. Relacje wspomnianych historyków pozwalają przedstawić wizerunki władców, którzy różnią się pod względem behawioralnym w zależności od przekonań autora dzieła. Wszystkie ich zachowania można jednak sprowadzić do analiz i komparacji na wspólnej płaszczyźnie jaką są postulowane cechy władców i zobrazować podział ich zachowań w kategoriach pozytywnych i negatywnych. Badania, których wyniki przedstawione zostały w niniejszym tekście, prowadzone były w oparciu o metody filologiczne, skupiające się na autorze danego przekazu wraz z jego celem⁷.

Zgodnie z antyczną tradycją podstawę stabilności i ciągłości państwa rzymskiego stanowiła koncepcja obyczajów przodków (Zoch 2012: 134–135) znana jako *mos maiorum*, a sama postawa wzorowego Rzymianina wpisywała się w kanon *virtutes Romanae*⁸ zawartych pod ogólnym pojęciem *humanitas*. Zaliczano tutaj takie zalety jak np. *iustitia, magnanimitas, aequitas, moderatio* czy *fides* (Baumann 2006: 6). Sama tradycja obyczajów przodków, uznawana za podstawę stabilności i ciągłości państwa rzymskiego, była kwestią dynamiczną, którą na szeroką skalę dostosowywano do rozwijających się warunków społeczno-politycznych (Wilkinson 2012: 17). Wśród historiografów panowało przekonanie, że wartości te pielęgnowano w początkowych okresach rozwoju państwa, kiedy prowadzone wojny miały na celu obronę terytorium przed najazdem wroga. Wspomina o tym Florus w *Epitome de Tito Livio*, który, opisując okres młodości narodu, podkreśla istotę walk o suwerenność państwa i wolność społeczną (Gryksa 2017a: 32):

Bronił on [sc. naród rzymski] bowiem wolności, obyczajności, godności urodzenia, majestatu i dostojeństwa urzędów. Niczego jednak nie bronił tak gorliwie jak wolności i nie dał się za nią

⁵ W myśl zasady *sine ira et studio* (*Ann.* 1, 1, 3) czy *neque cum amore [...] et sine odio* (*Hist.* 1, 1, 3) stawiając sobie za cel przekazanie wartościowych nauk moralnych dla potomnych (*Ann.* 3, 65, 1; 4, 33, 2; 6, 7, 5; *Hist.* 4, 33, 2). *Vide*: Gryksa 2017a: 51.

⁶ *Nobis in arto et inglorius labor* (Lewandowski 2007: 296, przyp. 71; *vide etiam* Pigoń 1996).

⁷ Więcej na temat metod filologicznych i ich zastosowania: Heck 2009.

⁸ Ich wyliczenie znajdujemy w *De legibus* Cyncerona (2, 28).

w żaden sposób przekupić, chociaż jak to bywa w wielkim i z dnia na dzień powiększającym się narodzie, pojawiali się od czasu do czasu zbrodniczy obywatele⁹ [tłum. I. Lewandowski].

Akcentując charakterystyczną dychotomię *sprawiedliwość – zbrodnicość* Florus stawia wyraźną granicę między okresami, w których społeczeństwo rzymskie żyło zgodnie z ogólnie przyjętymi, słusznymi i sprawiedliwymi zasadami oraz kiedy kanon cnót ustępuje miejsca występki i niesprawiedliwościom:

Dotąd naród rzymski był wspaniały, wyjątkowy, pobożny, święty i wielkoduszny; w dalszych latach tego okresu z powodu występków mnożących się wraz ze wzrostem terytorialnym ukazała się zarówno jego wielkość, jak i zamęt i haniebne czyny [Flor. 1, 34, 1; tłum. I. Lewandowski].

Wraz z upływem czasu daje się zauważyć zmiana w zachowaniu rzymskich obywateli. Punktem zwrotnym, jaki niejednokrotnie wskazują historycy¹⁰, jest przede wszystkim upadek Kartaginy (146 r. p.n.e.) – zanik strachu przed zewnętrznym wrogiem (*metus hostilis*) sprzyja nieprawości:

Boje z Kartaginą zaczęli nasi przodkowie za konsulatu Klaudiusza i Fulwiusza [...]. Odtąd przez lat sto dwadzieścia między obu narodami trwała bądź wojna, bądź stan pogotowia wojennego, bądź nie budzący zaufania pokój. Rzym nawet wtedy, gdy pokonał już cały świat, nie wierzył w swe bezpieczeństwo, jeśli by ocalało gdzieś imię Kartaginy jako miasta żywych. Do tego stopnia nienawiść wyrosła z rywalizacji i walk trwa dłużej niż lęk; nie wygasa nawet wobec pokonanych i dopóki istnieje, zachowuje swój mściwy charakter¹¹ [tłum. E. Zwolski].

Opinie o tym, że nawet najsilniejsze i najtrwalsze państwo ulegnie z czasem rozkładowi wyrażało wielu starożytnych myślicieli, w tym Platon (*Plt.* 546A) czy Polibiusz (6, 51, 4). Szacunek do *mores maiorum*, przekazywany z pokolenia na pokolenie, uczył młodzież optymalnego postępowania. Opierając się na zasadach pewnej schematyczności stawał się dla państwa gwarantem bezpieczeństwa (Polo 2003: 13–17). Świat rzymski czerpiąc korzyści z niesprawiedliwości, oszustw, korupcji z czasem stał się dla siebie poważnym zagrożeniem. Wybuch wojen do-

⁹ Flor. 1, 17, 5–6: Si quidem nunc libertatem, nunc pudicitiam, tum natalium dignitatem, tum honorum decora et insygnia vindicavit, interque haec omnia nullius acrior custos quam libertatis fuit, nullaque in pretium eius largitione corrumpi, cum ut in magno et in dies maiore populo interim perniciosi cives existerent.

¹⁰ Sal. *Iug.* 41, 2: [...] obawa przed nieprzyjacielem zewnętrznym utrzymywała społeczeństwo w dobrych obyczajach. Lecz kiedy ten strach opuścił serca, wtargnęły oczywiście te wady, które są ulubionymi towarzyszkami powodzenia: rozwiązłość i buta [tłum. K. Kumaniecki].

¹¹ Vell. 1, 12: Hunc finem habuit Romani imperii Carthago aemula, cum qua bellare maiores nostri coepere Claudio et Fulvio consulibus ante annos ducentos nonaginta duos, quam tu, M. Vini-ci, consulatum inires. Ita per annos centum et viginti aut bellum inter eos populos aut belli praeparatio aut infida pax fuit. Neque se Roma iam terrarum orbi superato securam speravit fore, si nomen usquam stantis maneret Carthaginis: adeo odium certaminibus ortum ultra metum durat et ne in victis quidem deponitur neque ante invisum esse desinit quam esse desit.

mowych i brak jedności w ówczesnym społeczeństwie skutecznie osłabił czujność narodu, prowadząc do upadku państwa. Na kartach jego historii zapisało się tymczasem wielu bohaterów, których postawy wobec ogólnie przyjętej tradycji i stosunku do *virtus Romana* i *mos maiorum* pozwalają zbudować dychotomiczny obraz Rzymianina. Obok zachowań godnych naśladowania można w nim wyodrębnić cechy i działania dalekie od tych, których oczekiwano od *vir Romanus*.

Przykłady obywateli, którzy do dziś uznawani są za wzór rzymskich cnót i wartości można mnożyć¹². Obok zwyczajnych mieszkańców Rzymu, urzędników, kapłanów czy wojowników, pojawiają się najważniejsze postaci w państwie rzymskim – cesarze. Wśród nich reprezentanci dynastii julijsko-klaudyjskiej wraz z Augustem, który panował od 16 stycznia 27 r. p.n.e., aż do swojej śmierci w dniu 19 sierpnia 14 r. n.e. Po wielu latach zamieszek i nieszczęść, bratobójczych wojen prowadzących do zniszczenia państwa, nastąpił stopniowy powrót państwa do dawnej świetności. Przyczyn upadku Republiki upatrywano się przede wszystkim w zaniedbaniu zwyczajów przodków (*mores maiorum*). Tworzone w starych pałacach wizje prostoty i pobożności starych Rzymian, bezinteresowność przywódców politycznych czy gotowość chłopskiego społeczeństwa do poświęceń stały się już tylko nic nie znaczącą wizją (Zanker 1999: 12). August, zwycięzca bitwy pod Akcjum, uznawany był za nowego Romulusa. Podobnie jak Kamillus, który ocalił miasto przed najazdem Gallów i zyskał miano *Romulus ac parens patriae conditorque alter urbis* (Liv. 5, 49, 7), tak Oktawian, ocaliwszy Rzym przed dominacją Antoniusza i Kleopatry, zasłużył sobie na identyczne miano. August rozważał przybranie imienia Romulus, jednak w 27 roku p.n.e., ze względu na konotacje z władzą królewską, nie pasowało to do ówczesnej koncepcji. Termin *Augustus* był natomiast przymiotnikiem o szerokim polu semantycznym – oznaczał kogoś dostojnego, czcigodnego i świętego. Ponadto posiadał związek z czasownikiem *augere* (powiększać) oraz skojarzenia z funkcjami kapłańskimi (*augur*)¹³. Sam więc wybór imienia otaczał Augusta aurą wyjątkowości i wywyższenia. Po zdobyciu władzy w 31 roku p.n.e. cesarz podjął konsekwentną walkę z dotychczasowym ustrojem. Jego program kulturalny miał na celu dogłębną odnowę moralną i spowodował rzeczywistą przemianę społecznej mentalności. Zamiast autogloryfikacji rywalizujących wodzów ustanowiono oddawanie czci wybranego przez bogów władcy, wprowadzono zasady zwalczania państwowego

¹² Zaliczyć należy tutaj np. Cyncynata, Marka Furiusza Kamillusa czy Publiusza Decjusza Musę.

¹³ Etymologiczne powiązania z czasownikiem *augere* odnoszą się *explicitie* do ekspansji rzymskiego imperium. Z kolei derywowanie terminu od łacińskiego *augurium* wynika ze swoistej profetyczności państwa rzymskiego. Państwo sukcesywnie zdobywające supremację nad światem uznawano za objęte boską ochroną i kierowane w myśl religijnych przesłanek. Warto podkreślić, że pierwszym narodem podbitym przez armię Augusta byli Garamaci (Garamantes – greckie *mantis* oznacza proroka, wieszczka. Kapłani – wieszczkowie odgrywali istotną rolę w starożytności, kiedy każde ważniejsze wydarzenie poprzedzano wróżbami). Cf. Zanker 1999: 103; Paschalis 1997: 240; Gryksa 2017b: 17–26.

przepychu (*publica magnificentia*), ustanowiono również ruch odnowy religijnej i moralnej (Zanker 1999: 12–13). August dążył do umocnienia swojej pozycji głosząc hasło *Pax Augusta*¹⁴ – pokoju w granicach państwa rzymskiego.

Uznanie i pochwałę epitomatora August zyskuje jako odnowiciel rzymskich ideałów, który wprowadził ład w państwie:

Należy się jednak cieszyć, że w czasie tak wielkiego zamętu władza spoczęła w rękach Cezara Augusta Oktawiusza, który swoim rozumem i zręcznością doprowadził do ładu skołatany organizm państwowy. Bez wątpienia nie można by w nim było zaprowadzić jedności i zgody, gdyby nie kierowała nim wola jednego władcy, będącego tak jakby jego duszą i rozumem¹⁵ [tłum. I. Lewandowski]¹⁶.

W powyższym passusie Florus podkreśla zalety i znaczenie jedynowładztwa. Władza spoczywająca w rękach jednego, odpowiedzialnego człowieka jest gwarantem utrzymania ładu w państwie i prowadzenia pokojowej polityki zarówno wewnętrznej, jak i zewnętrznej. Wartym uwagi źródłem antycznym dostarczającym informacji na temat panowania Augusta jest także *Historia rzymska* Wellejusza Paterkulusa. Kompendium podzielone jest na dwie części, w których wyraźny jest podział na dwie epoki:

Z chwilą bowiem, gdy wygasł lęk przed Kartaginą i zniknął współzawodnik we władztwie nad światem, Rzymianie już nie krok po kroku, ale wprost w karkołomnym biegu porzucili drogę cnoty na rzecz występku¹⁷ [tłum. E. Zwolski].

Podobnie jak wzmiankowany wyżej Florus, Wellejusz Paterkulus uznaje upadek Kartaginy za ważną cezurę w rzymskich dziejach. Podczas gdy pierwszy okres charakteryzuje się skromnością, uczciwością i rzetelnością, w drugim na pierwszy plan wysuwa się upadek wojskowej dyscypliny i moralności społeczeństwa (Lewandowski 2007: 245). Dzieło Paterkulusa jest zwarte, skoncentrowane na wybitnych jednostkach (Dziuba 2004: 215). Dla współczesnych badań nad

¹⁴ *Pax Romana* nie wiązała się explicite z zaniechaniem wojen toczonych z wrogami zewnętrznymi. August przez cały okres swojego panowania prowadził walki mające na celu zapewnienie bezpieczeństwa i stabilizację granic. Konflikty toczyły się z plemionami na zachodzie, na ogromnych terenach aż po Dunaj i Łabę oraz sporadycznie na Wschodzie. Dowództwo nad legionami sprawował nie tylko sam August, ale także osoby zaufane, członkowie rodziny cesarskiej (stanowiący tzw. *domus Augusta*). Byli to m.in. Agryppa, Marcellus, Tyberiusz, Druzus oraz wnukowie Augusta: Gajusz i Lucjusz. Cf. Sajkowski 2004: 369–382; Jończyk 2015: 27; Weinstock 1960.

¹⁵ Flor. 2, 14, 5–6: Gratulandum tamen in tanta perturbatione est, quod potissimum ad Octavianum Caesarem Augustum summa rerum redit, qui sapientia sua atque solertia percussum undique ac perturbatum ordinavit imperii corpus, quod haud dubie numquam coire et consentire potuisset, nisi unius praesidis nutu quasi anima et mente regeretur.

¹⁶ Cf. Liv. *Per.* 134.

¹⁷ Vell. 2, 1: quippe remoto Carthaginis metu sublataque imperii aemula non gradu, sed praecipiti cursu a virtute descitum, ad vitia transcursum; vetus disciplina deserta, nova inducta; in somnum a vigiliis, ab armis ad voluptates, a negotiis in otium conversa civitas.

tradycją i historią antyczną jest ono ważne, nie tylko dlatego, że jest jedynym zachowanym opisem wczesnego pryncypatu przedstawionym przez naocznego świadka¹⁸. Istotny jest również fakt, że uznaje się je za etap przejściowy między annalistyczną historiografią powstającą w okresie republiki, a pisarstwem historycznym doby cesarstwa (Górska 2012: 7). Rodzajem pomostu między czasami republikańskimi a cesarstwem staje się w jego relacjach *virtus* (Balmaceda 2014: 344). Na temat samego Augusta i okresu jego władzy wypowiada się pozytywnie:

Wszystkim następnie, o co ludzie mogą błagać bogów i co bogowie mogą zsyłać ludziom, o czym można zamaryć i czego dostąpić w szczęściu, August po swoim powrocie do Rzymu obdarzył rzeszpospolitą, naród rzymski i świat. W dwudziestym roku okiełznano szal wojen domowych, uśmierzone wrogów zewnętrznych. Ucichł szcęk oręża, wszędzie zapanował pokój. Prawa odzyskały moc, sądy powagę, senat dostojność. Władzę urzędników sprowadzono do poprzednich ram, dobierając jedynie dwu pretorów do istniejących ośmiu. Wskreszono dawną, uświetnioną tradycją formę ustroju republikańskiego. Rolnik wrócił na pole, kapłan do świątyni. Ludzie znów poczuli się bezpieczni, przestali drżeć o swoje mienie¹⁹ [tłum. E. Zwolski].

Ocena działań podjętych przez cesarza, podobnie jak cech, którymi się charakteryzował, jest w relacji Paterkulusa bardzo praktyczna. Cesarz, który od wczesnej młodości odznaczał się wyjątkowymi zdolnościami, przywrócił dawny spokój i ład w państwie.

Zdaniem Tacyty monarchia była optymalną formą rządów (Tac. *Hist.* 1, 1, 1.), a władcę cechować powinny *moderatio* i odrzucenie skrajności. Podobnie jak w przekazie Florusa, obok przestrzegania norm prawnych kluczowe jest zachowywanie dawnej obyczajności. Człowiek jest jednostką i głównym faktorem Tacytowej historii. Postawa moralna owej jednostki ma zatem wpływ na losy świata (Lewandowski 2007: 297–298). W dziele historyka zauważyć można, że społeczeństwo obawiało się nowych rządów, jakie miały nastąpić po śmierci Augusta:

[...] każdy się oglądał na rozkazy księcia, wolny na razie od troski, póki August w kwitnących latach, podtrzymywał siebie, swój dom i pokój. Lecz gdy jego późna już starość poczęła nadto trapić niemoc fizyczna, a bliski zgon otwierał pole nowym nadziejom [...] największa

¹⁸ Kwestią dyskusyjną pozostaje obiektywizm Paterkulusa. Problemem w jego ocenie staje się silne zretoryzowanie dzieła i jego panegiryczny charakter, który skłania część badaczy, by traktować jego relacje jako fałszywe i tym samym niegodne uwagi (Syme 1978: 45–63; Richardson 2012: 250).

¹⁹ Vell. 2, 89: Nihil deinde optare a dis homines, nihil dii hominibus praestare possunt, nihil voto concipi, nihil felicitate consummari, quod non Augustus post reditum in urbem rei publicae populoque Romano terrarumque orbi repraesentaverit. Finita vicesimo anno bella civilia, sepulta externa, revocata pax, sopitus ubique armorum furor, restituta vis legibus, iudiciis auctoritas, senatui maiestas, imperium magistratuum ad pristinum redactum modum, tantummodo octo praetoribus adlecti duo. Prisca illa et antiqua rei publicae forma revocata. Rediit cultus agris, sacris honos, securitas hominibus, certa cuique rerum suarum possessio; leges emendatae utiliter, latae salubriter; senatus sine asperitate nec sine severitate lectus.

bezsprzecznie część o zagrażających panach różne rozsiewała plotki: że Agrypa, brutal i rozsierdzony zhańbieniem, ani swym wiekiem, ani znajomością praw nie podoła tak wielkiemu ciężarowi; że Tyberiusz Nero wprawdzie dojrzały latami i wypróbowany wojownik, lecz pełen dawnej i dziedzicznej w rodzie Klaudiuszów pychy; wiele się też ujawnia, choć przytłumionych, oznak jego okrucieństwa²⁰ [tłum. S. Hammer].

Zaangażowanie Augusta w sprawy państwa wysoko ocenia również Swetoniusz. Cesarski biograf, którego dzieło – *Żywoty Cezarów*, ma ogromne znaczenie w procesie rekonstrukcji historii (Wolski 1987: 17–18), ceniony jest za erudycję, daleko posunięty obiektywizm oraz umiejętne zestawienie i przedstawienie faktów zebranych z różnych źródeł w sposób bezstronny i pragmatyczny. Przedstawiona przez niego historia jest ponadto pozbawiona ornamentyki retorycznej i ujęcia dramatycznego (Lewandowski 2007: 337). Choć w żywocie Augusta biograf nie przemilczał aspektów negatywnych²¹ wspominając np. o cudzołóstwie, zorganizowanej w czasie niedostatku i głodu uczcie zwanej bankietem „dwunastu bogów” (Suet. *Aug.* 69) czy zemście na tłumach wrogów w Perugii, ogólna ocena rządów i postawy Augusta jest pozytywna:

Co do innych dziedzin życia, pewne jest, że okazywał najwyższą wstrzemięźliwość oraz prowadził nieposzlakowany tryb życia bez śladu jakiegokolwiek wady²² [tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska].

Swetoniusz opisuje Augusta jako człowieka z boskim pierwiastkiem podkreślając ważną rolę jaką pełnił dla społeczeństwa, którym rządził²³. Nawet przypadki okrucieństwa władcy przedstawia w takim kontekście, że ich okoliczności i cele pozostają drugoplanowymi, a cała uwaga koncentruje się na innych wydarzeniach, które potwierdzają jego łaskawość (Cochran 1980: 190). Swetoniusz buduje swoje oceny w oparciu o pewien schemat, w którym wskazać można np.: odpowiedzialność, powściągliwość, siłę charakteru, etykę finansową, lojalność czy zaangażowanie w politykę wewnętrzną i zewnętrzną (Cochran 1980: 192–194, 197). Wymienione kategorie zastępują w jego relacjach układ chronologiczny – znany z innych

²⁰ Tac. *Ann.* 1, 4: omnes exuta aequalitate iussa principis aspectare, nulla in praesens formidine, dum Augustus aetate validus seque et domum in pacem sustentavit. postquam provecta iam senectus aegro et corpore fatigabatur, aderatque finis et spes novae (...) pars multo maxima imminentis dominos variis rumoribus differebant: trucem Agrippam et ignominia accensum non aetate neque rerum experientia tantae moli parem, Tiberium Neronem maturum annis, spectatum bello, sed vetere atque insita Claudiae familiae superbia, multaque indicia saevitiae, quamquam premantur, erumpere.

²¹ Przekazuje np., że: „We wczesnej młodości naraził się na niesławną opinię z powodu jakoby różnorodnych występków. Sekstus Pompejusz ścigał go zarzutem zniewieściałości, M. Antoniusz zarzucił mu, że usynowienie przez wuję swej matki zawdzięcza zasługom w roli kochanka. Również brat Marka, Lucjusz, podnosi zarzut, jakoby swą cnotę męską, uszczkniętą nieco przez Cezara, sprzedał z kolei Aulowi Hircejuszowi w Hiszpanii za trzysta tysięcy sestercjów [...]”. Suet. *Aug.* 68 [tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska].

²² Suet. *Aug.* 72, 1: In ceteris partibus vitae continentissimum constat ac sine suspitione ullius vitii.

²³ Wart uwagi jest w tym miejscu artykuł Wardle 2012.

przekazów historycznych – dając odbiorcy możliwość zestawienia i porównania każdego z władców. Należy podkreślić, że biograf w swoich relacjach koncentruje się na głównej postaci i przekazuje fakty (Lewandowski 2007: 334)²⁴. Skupia się przy tym na szczegółach: osobistych, osobliwych czy zawitych, pokazując pewnego rodzaju niezależność od poprzedników (Syme 1980: 111) i oryginalność. Analiza dzieła Swetoniusza pozwala dostrzec rzadkie w literaturze antycznej dążenie do skrupulatnego przekazu opartego na pierwszorzędnych źródłach, takich jak autobiografie cesarzy, ich mowy i listy czy tajne dokumenty, do których miał dostęp jako wysoki urzędnik *ab epistulis* (Wolski 1987: 17). Choć zarzuca się mu obecnie nieumiejętne wartościowanie materiału i przypadkowość opisu mniej lub bardziej ważnych wydarzeń, w ujęciu całościowym Swetoniusz oceniany jest pozytywnie. Fakty, które przedstawia w przypadku następców Augusta, stawiają ich w niekorzystnym świetle, przez co uwydatnia się podział na władców pozytywnych i negatywnych. Jako sprawujący najwyższą władzę winni byli przestrzegać obowiązujących zasad i pozostawać (choć w pewnym stopniu) przykładowymi obywatelami. Rzeczywistość, szczególnie w okresie schyłku cesarstwa rzymskiego, była jednak inna.

Cesarz Tyberiusz – kwesor, sprawujący urząd konsula, który powoli stawał się głównym dowódcą wojsk Augusta, popadł w niełaskę cesarza, w wyniku czego w roku 6 p.n.e. wycofał się z działalności publicznej, udając się na dobrowolne wygnanie na wyspę Rodos. Przez kilka lat August sprzeciwiał się powrotowi pasierba z wyspy. Do władzy Tyberiusz doszedł w 14 r. n.e. (po śmierci Oktawiana Augusta), panował do 16 marca 37 r. n.e. W relacji Wellejusza Paterkulusa, sam władca²⁵, jak i okres jego panowania przedstawione są pozytywnie, wręcz idealnie. W swoim dziele podkreśla, że pryncypat został wprowadzony nie tylko celem przywrócenia ładu i porządku w państwie, lecz także odrodzenia tego, co najcenniejsze dla Rzymian – czyli *virtus* (Balmaceda 2014: 343). Panowanie Tyberiusza było okresem, w którym państwo działało sprawnie, a poszczególne jego organy odzyskały powagę i wiarygodność. Na pierwszy plan wysuwają się tym samym wartości takie jak: *auctoritas, gravitas, fides* czy *industria* (Górska 2012: 13). Sam cesarz opisywany jest w *Historii rzymskiej* epitetami wartościującymi, np. *eminentissimus, fama fortunaque celeberrimus* i porównywany z Augustem: *aequatus Augusto* (Górska 2012: 15). Paterkulus podkreśla jego przywiązanie do wartości rodzinnych, troskę o żołnierzy (*cura/providentia*), należy jednak pamiętać, że dzieło opisuje wydarzenia, które miały miejsce w stosunkowo dobrych latach panowania Tyberiusza, tj. przed spiskiem Sejana. W opinii części badaczy przekaz ten jest prawdziwszy od pesymistycznego w odbiorze opisu Tacyta (Lewandowski 2007: 247). Swetoniusz akcentuje, że Tyberiusz znany był z surowego przestrzegania karności wojskowej i niebywałej skromności (*vir probus*):

²⁴ Są to kwestie, które wyraźnie odróżniają go np. od Plutarcha, który podając materiał biograficzny uwzględnia postaci drugorzędne; ma na celu pokazanie przykładów, które mają uczyć człowieka bycia lepszym (historiografia jako *magistra vitae*). Lewandowski 2007: 334.

²⁵ Vell. 2, 94; 2, 99; 2, 103–106; 2, 113–114.

[...] okazywał w początkach władzy wielką uprzejmość i zachowywał się prawie jak człowiek prywatny. Z rozlicznych zaszczytów, jakie mu ofiarowywano, przyjął zaledwie kilka i to skromnych [...] zabronił wznoszenia na swoją cześć świątyń, wyznaczania oddzielnej służby religijnej dla swojego bóstwa, kapłanów, wystawiania także posągów i popiersi bez swojego pozwolenia²⁶ [tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska]

Biograf przekazuje, że Tyberiusz był człowiekiem cierpliwym, brzydził się pochlebstwem, dbał o państwowe finanse. Poświadcza ponadto grabieże, jakich miał się dopuszczać cesarz, a także o jego seksualne przyzwyczajenia, np. kiedy nauczał młodych chłopców aby podczas kąpeli niczym rybki krążyli między jego udami i podpływając podniecali go językiem lub podgryzieniami. Jego nienawiść w stosunku do krewnych była naruszeniem rzymskiej zasady *pietas*²⁷. Nie żywił ojcowskiego przywiązania do synów: Druzusa i Germanika – tym ostatnim wręcz pomiałał. Żonie Julii – pozostającej na wygnaniu – zakazał opuszczania domu i obcowania z ludźmi. Z czasem ukazało się jego okrucieństwo, które było zaprzeczeniem wszystkich kluczowych rzymskich *virtutes* (Suet. *Tyb.* 61):

Żaden dzień nie minął bez zgładzenia człowieka, nawet religią zastrzeżony lub święty. Wymierzano karę śmierci nawet w dniu Nowego Roku. Oskarżano i skazywano wielu wraz z dziećmi. Nawet dzieci stawały się oskarżycielami. Zabroniono obchodzić żałobę rodzinom skazanych na śmierć. Uchwalono nadzwyczajne nagrody dla oskarżycieli, niekiedy dla świadków. Nie odmówiono wiary żadnemu z donosicieli. Wszelki zarzut uważano za powód do kary śmierci, nawet kilka najniewinniejszych słów [...]. Podsądni, wzywani na rozprawę dla obrony, albo w domu zadawali sobie rany, pewni wyroku skazującego oraz pragnąc uniknąć tortur i hańby, albo pośrodku kurii zażywali truciznę. Jednak opatrywano im rany i na wpół żywych i jeszcze drgających wleczono do więzienia. Wszystkich bez wyjątku skazańców zrucano ze Schodów Germańskich i wleczono na haku. Jednego dnia zrzucano tak i zawleczono dwadzieścia ofiar, wśród nich kobiety i dzieci²⁸ [tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska].

Schemat, na którym Swetoniusz buduje swoje biografie ulega zmianie w przypadku kolejnych opisów rzymskich władców. Odchodzi w nich od porównania,

²⁶ Suet. *Tyb.* 26: Verum liberatus metu civilem admodum inter initia ac paulo minus quam privatam egit. Ex plurimis maximisque honoribus praeter paucos et modicos non recepit [...]. Tempia, flamines, sacerdotes decerni sibi prohibuit, etiam statuas atque imagines nisi permittente se poni.

²⁷ Idea obowiązku pełnionego wobec rodziców, ojczyzny oraz bogów. Jej źródnicowana natura sięga prawdopodobnie czasów wczesnej Republiki. Kult *pietas* odbywał się w Rzymie w świątyniach na Forum Holitorium i Circum Flaminium. Cf. Berdowski 2014: 143–145; Gryksa 2015: 218. Różnorodne odniesienia znaczeniowe i ideologiczne antycznej *pietas* cf. Garrison 1992.

²⁸ Suet. *Tyb.* 61: Nullus a poena hominum cessavit dies, ne religiosus quidem ac sacer; animadversum in quosdam ineunte anno novo. Accusati damnatique multi cum liberis atque etiam a liberis suis. Interdictum ne capite damnatos propinqui lugerent. Decreta accusatoribus praecipua praemia, nonnumquam et testibus. Nemini delatorum fides abrogata. Omne crimen pro capitali receptum, etiam paucorum simpliciumque verborum. (...) Citati ad causam dicendam partim se domi vulneraverunt certi damnationis et ad vexationem ignominiamque vitandam, partim in media curia venenum hauserunt; et tamen conligatis vulneribus ac semianimes palpitantesque adhuc in carcerem rapti. Nemo punitorum non in Gemonias abiectus uncoque tractus, viginti uno die abiecti tractique, inter eos feminae et pueri.

w którym centralną osią są sprawy publiczne *versus* prywatne (jak w przypadku biografii Cezara i Augusta), na rzecz dychotomii dobro – zło (Hurley 2011: xxii). Znany ze wzniecania do siebie powszechnej życzliwości Kaligula, do pewnego momentu swojej władzy zyskiwał sobie przydomki „pobożnego”, „syna obozu”, „ojca wojsk” czy „najlepszego i największego Cezara”. Później jednak – zgodnie z przekazem Swetoniusza – zaczęły nim kierować pycha, złośliwość, okrucieństwo i zawiść. Strącił posągi sławnych mężów wzniesione przez Augusta, odebrał najzacniejszym obywatelom stare odznaki rodowe: Torkwatusowi łańcuch²⁹; Cyncynatowi pukiel włosów³⁰; Gnejuszowi Pompejuszowi przydomek Wielkiego³¹. Co więcej:

Rozmiarami rozrzutności przeszedł wszystkich marnotrawców [...] wybudował dziesięciorzędowce liburnijskie. Miały one rufy wysadzone drogimi kamieniami, różnobarwne żagle, rozległe termy, portyki, jadalnie, rosły na nich krzewy winnej latorośli i drzewa owocowe różnego gatunku [tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska].

W potrzebie uciekał się do grabieży, stosując przeróżne rodzaje fałszywych oskarżeń, licytacji i podatków. Swetoniusz dodaje, że nawet podczas odpoczynku i zabawy okazywał okrucieństwo w czynach i słowach:

Często podczas śniadania lub hulanki przypatrywał się, jak torturowano badanych nie na żarty podsądnych albo jak żołnierz biegnący w sztuce katowskiej ścinał głowy skazańcom wleczonym na chybił trafił z więzienia. W Puteolach podczas poświęcenia mostu jego własnego pomysłu najpierw zaprosił do siebie liczną publiczność z wybrzeża, potem nagle wszystkich kazał zrzucić w morze. Niektórych czepiających się steru spychano do morza na jego rozkaz drągami i wiosłami³² [tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska].

Cytowany wyżej *passus* kontrastuje z postulowanymi cechami *vir Romanus*, jakimi były w rzymskiej tradycji *humanitas* i *clementia*, dotyczącymi w szczególności traktowania wrogów i jeńców wojennych (Morgan 2007: 32). W przekazie

²⁹ Przydomek *Torquatus* od łacińskiego *torques* (łańcuch, naszyjnik) został nadany Tytusowi Manliusowi, który w czasie najazdu Galów w 361 r. p.n.e. pozbawił pewnego Gala torquesu. Od tej pory przydomek przysługiwał członkom rodu Manliuszów aż do jego wygaśnięcia. Cf. *Gajusz Kaligula* (Swetoniusz 1987: 191, przyp. 68).

³⁰ Przydomek *Cincinnatus* (*cincinnus* – lok włosów) – oznaczający osobę o bujnych puklach. Pierwszym przedstawicielem rodu, którego obdarzono tym przydomkiem był Lucius Quinctius, dyktator 458 p.n.e. Cf. *Gajusz Kaligula* (Swetoniusz 1987: 191, przyp. 69).

³¹ Gnejusz Pompejusz Magnus – potomek triumwirów: Pompejusza i Krassusa. Ojciec na część znamienitego przodka nazwał go Gnejuszem Pompejuszem Wielkim, czym naraził go na nielaskę cesarza Kaliguli. Kaligula zabronił Gnejuszowi używania przydomka Wielki (*Magnus*) i nie skazał go na śmierć tylko dlatego, że ten był jeszcze chłopcem, co potwierdza Kasjusz Dio Kokcejanus (*Historia* LX 5). Pełne imię w 41 roku n.e. przywrócił Gnejuszowi cesarz Klaudiusz.

³² Suet. *Calig.* 32: *Saepe in conspectu prandentis vel comisantis seriae quaestiones per tormenta habebantur, miles decollandi artifex quibuscumque e custodia capita amputabat. Puteolis dedicatione pontis, quem excogitatum ab eo significavimus, cum multos e litore invitasset ad se, repente omnis praecipitavit, quosdam gubernacula apprehendentes contis remisque detrusit in mare.*

biografa Kaligula jest postacią przedstawioną w sposób surowy. Dla Swetoniusza cesarz jest *potworem*³³ (Katz 1972: 224). Sylwetka władcy znana jest współczesnym badaczom także z przekazów Kasjusza Dio, Józefa Flawiusza³⁴ i Filona³⁵. Część badaczy traktuje zachowane na jego temat informacje jako wystarczające, by podjąć debatę nad psychicznym stanem zdrowia cesarza. Wśród historyków nie brak opinii, że pogorszenie kondycji psychicznej władcy i zmiana jego usposobienia może być związana z chorobą, na którą zapadł w październiku 37 roku. Jego szaleństwo, czy też „mania” (obecnie uchodzące za terminy, które interpretować należy z ostrożnością), kojarzone są z różnymi chorobami, takimi jak: epilepsja (Suet. *Calig.* 50, 2), tyreotoksykoza, psychopatia, załamanie nerwowe czy schizofrenia, a w ostatnich latach temat był wielokrotnie poruszany przez badaczy (Sidwell 2010: 183). W literaturze naukowej pojawiają się także opinie, według których na stan zdrowia Kaliguli wpływ mogły mieć wydarzenia z przeszłości³⁶. Próby usystematyzowania dostępnych informacji zachowanych w źródłach antycznych nie przynoszą jednak ostatecznej odpowiedzi na zależność choroby Kaliguli z jego późniejszym zachowaniem. Jakiegokolwiek stwierdzenia z punktu widzenia medycznego czy psychoanalitycznego nie są możliwe, ponadto analizując relacje historiografów antycznych brać należy pod uwagę kontekst historyczno-polityczny i relacje pisarzy z ówczesną władzą (Sidwell 2010: 205). Cytowane wyżej passusy potwierdzają skłonność Kaliguli do naruszania zasad sprawiedliwości, łaskawości czy odpowiedniego zarządzania finansami, którymi kierować się powinien władca. Naruszenie wspomnianych postulowanych cech już w starożytnych relacjach rzucało na cesarza negatywne światło, a współcześnie nadal stanowi przedmiot dyskusji nad oceną jego postaci.

Dychotomiczny obraz cesarza przedstawiony jest również w przypadku Klaudiusza. Swetoniusz opisuje go jako człowieka skromnego i przystępnego (*Claud.* 12), sprawiedliwego (*Claud.* 14) choć z tendencją do nierównego i porywczego rozstrzygania spraw sądowych (15), dbającego troskliwie o bezpieczeństwo i wyżywienie Rzymu (*Claud.* 18), bojaźliwego i nieufnego (*Claud.* 35). Podkreśla, że z natury był okrutny i żądny krwi:

Kazał stosować tortury podczas śledztwa i wymierzać kary za morderstwa w rodzinie natychmiast i w swojej obecności [...]. Podczas wszelkich igrzysk gladiatorских, czy

³³ Suet. *Calig.* 22, 1: Hactenus quasi de principe, reliqua ut de monstro narranda sunt.

³⁴ Biografia Kaliguli przedstawiona przez Józefa Flawiusza jest prawdopodobnie kopią innego, nieznanego źródła. Przypuszcza się, że jego autorem mógł być Selwiliusz Nonianus (Syme 1964: 408–424).

³⁵ Każdy z nich odniósł się w swoich relacjach do stanu umysłu cesarza i jego trudnego charakteru. Vide: Joseph. *AJ.* 19, 193; Dio 59, 4, 1 et 59, 23, 4; Tac. *Ann.* 13, 3, 2 (*turbata mens*); Philo. *Leg.* 4, 22.

³⁶ Za przykład podaje się np. lęk separacyjny wywołany rozłąką Kaliguli od jego rodziców, która trwać miała około 18 miesięcy (Ferrill 1991: 34). Argumenty Ferrilla nie są jednak oceniane jako przekonujące (Sidwell 2010: 188).

przez siebie wydawanych, czy przez kogokolwiek innego, polecał mordować nawet tych, którzy przypadkowo się potknęli, nawet sieciarzy, aby widzieć twarze konających³⁷ [tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska].

Organizując widowiska cesarz starał się zyskać przychyłność widzów. Za najśłynniejszą uznawana jest niewątpliwie naumachia, wystawiona na jeziorze Fucinus. Uchodziło ono za źródło malarii i przeznaczone było do osuszenia. Wcześniej jednak cesarz postanowił wykorzystać je jako naturalną scenę do przedstawienia historycznego starcia między flotami rodyjską i sycylijską. Wydarzenie zorganizowano na szeroką skalę (przekazywana w źródłach liczba uczestników – skazańców – sięga nawet dziewiętnastu tysięcy), a ważnym jego momentem był okrzyk (*Have imperator, morituri te salutant*) wydany przez marynarzy mających nadzieję na ułaskawienie (Epplett 2019: 88, cf. Suet. *Claud.* 21, 6). Odpowiedź ze strony cesarza (*Claud.* 21, 6: *aut non*) skutkowałą opóźnieniem w rozpoczęciu bitwy, co rozgniewało Klaudiusza. Ostateczny los jeńców nie jest znany, bowiem informacje na ten temat w źródłach są sprzeczne³⁸.

Barwną pod względem behawioralnym postacią jest także Neron. Początkowe lata jego panowania, określane przez badaczy mianem *quinquennium Neronis*, uznawano za jeden z najlepszych okresów rzymskiej historii. Był to czas, w którym cesarz pozostawał pod wpływem Seneki i Sekstusa Afraniusa Burrusa³⁹ i wiązano z nim ogromne nadzieje na przyszłość (Karakasis 2018: 8). Początkowo zamierzał on kierować się politycznymi wskazaniem Augusta, z czasem wkroczył jednak na drogę występku, a jego seksualne⁴⁰ dewiacje (obok innych naruszeń) ukierunkowują odbiorcę antycznych relacji do formułowania negatywnej oceny jego zachowania:

Swoim ciałem kupczył tak szczerze, że nie tylko splamił rozpustą prawie wszystkie jego części, lecz wymyślił jeszcze jakby nowy rodzaj zabawy. Oto przebrany w skórę dzikiego zwierzęcia wypadał z klatki i rzucał się na organy płciowe mężczyzn i kobiet przywiązanych do słupa⁴¹ [tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska].

³⁷ Suet. *Claud.* 34: Tormenta quaestionum poenasque parricidarum repraesentabat exigebatque coram. [...] Quocumque gladiatorio munere, vel suo vel alieno, etiam forte prolapsos iugulari iubebat, maxime retiaros, ut expirantium facies videret.

³⁸ Cf. Dio 61, 33, 3–4; Tac. *Ann.* 12, 56, Suet. *Claud.* 21, 7.

³⁹ Okres *quinquennium Neronis* datowany jest przez większość współczesnych badaczy na lata 54–59. Część opowiada się jednak za jego przesunięciem do roku 62 (57–62), w którym umiera Sekstus Afraniusz Burrus, a Seneka zostaje zwolniony ze swych politycznych obowiązków wobec cesarza. Cf. Favarsani 2014: 158.

⁴⁰ Neron, podobnie jak Domicjan i Kaligula, nie wykazywał szczególnego zainteresowania pięknem kobiet. Podczas podróży do Grecji poślubił dwóch mężczyzn jednocześnie. W związku ze Spurusem pełnił rolę mężczyzny, z kolei w stosunkach z Doryforosem był kobietą.

⁴¹ Suet. *Nero* 29: Suam quidem pudicitiam usque adeo prostituit, ut contaminatis paene omnibus membris novissime quasi genus lusus excogitaret, quo ferae pelle contactus emitteretur e cavea virorumque ac feminarum ad stipitem deligatorum inguina invaderet.

Zaspokoiwszy swoją żądzę miał oddawać się wyzwoleniowi Doryfosowi, którego ostatecznie zgładził (miał sprzeciwiać się zaślubinom Nerona z Poppeą, vide: Tac. *Ann.* 14, 65). Sfera *virtus Romana* w odniesieniu do zachowań seksualnych zawarta jest w łacińskim (obszernym we współczesnym pojęciu) terminie *pudicitia*. Rebeca Langlands w swojej publikacji kategoryzuje wspomnianą rzymską cnotę odwołując się m.in. do uosobionej cechy moralnej, siły moralnej określanej jako samoregulacja wewnętrzna (utożsamiana z grecką *sōphrosyne*⁴²), koncepcję porównywalną ze współczesnym *wstydem* (Langlands 2006: 31). Powszeczne zepsucie, jakie daje się zaobserwować wśród młodych mężczyzn i kobiet, stanowi punkt wyjścia dla seksualnych wykroczeń cesarza. Deprawacja następuje zarówno w sferze religijnej, jak i w traktowaniu tradycyjnego, dawnego pojęcia instytucji małżeństwa (Langlands 2006: 356).

Neron, doskonale wykształcony, wielbiciel koni, znawca i pasjonat sztuki, niechlubnie zapisał się także na kartach historii chrześcijaństwa (Canfield 1913: 141–159)⁴³. W nocy z 18 na 19 lipca 64 roku Rzym strawił pożar, obracając w pył blisko trzy czwarte miasta. Ogień udało się opanować po sześciu dniach. Opinia przypisuje wspomnianą klęskę szaleństwu Nerona, który z kolei winą za tragedię obarcza chrześcijan. Wśród mieszkańców Rzymu byli oni uznawani za mizantropów, ateuszy, i rozpustników oddających się orgiastycznym rytuałom (Pierrard 1984: 28–29). W nocy z 15 na 16 sierpnia w Rzymie ma miejsce jedno z najbardziej krwawych i okrutnych widowisk:

Schwytano więc naprzód tych, którzy tę wiarę publicznie wyznawali, potem na podstawie ich zeznań ogromne mnóstwo innych, i udowodniono im nie tyle zbrodnię podpalenia, ile nienawiść ku rodzajowi ludzkiemu. A śmierci ich przydano to urągowisko, że okryci skórami dzikich zwierząt ginęli rozszarpywani przez psy albo przybici do krzyżów, [albo przeznaczeni na pastwę płomieni i], gdy zabrakło dnia, palili się służąc za nocne pochodnie⁴⁴ [tłum. S. Hammer].

Skala pożaru niosła za sobą poważne zmiany i konieczność znalezienia winnych. Cesarz początkowo starał się uspokoić wszelkie nieprzychylnie pogłoski poprzez urządzenie religijnych ceremonii, podczas których chciał ułagodzić gniew bogów. Gdy jego działania nie przyniosły oczekiwanych rezultatów, zdecydował się skierować oskarżenia na chrześcijan (Griffin 2018: 181).

⁴² Jurewicz 2001: *zdrowy rozum, rozsądek, umiarkowanie w żądzach, skromność, przywoitość, opanowanie*.

⁴³ Wśród źródeł wskazujących Nerona jako prześladowcę chrześcijan należy wymienić także Tertuliana (*Apologeticum* 5, 21; *Ad nationes* 1, 7; *Scorpiace* 15, *De praescriptione haereticorum* 36) czy Orozjusza (*Historia* 7, 7).

⁴⁴ Tac. *Ann.* 15, 44: igitur primum correpti qui fatebantur, deinde indicio eorum multitudo ingens haud proinde in crimine incendii quam odio humani generis convicti sunt. et pereuntibus addita ludibria, ut ferarum tergis contacti laniatu canum interirent aut crucibus adfixi [aut flammandi atque], ubi defecisset dies, in usu[m] nocturni luminis urerentur.

Próba przedstawienia dychotomicznego obrazu władców rzymskich, którzy z jednej strony charakteryzują się postulowanymi w przypadku osób sprawujących władzę cechami (*vir probus/honestus/benevolus*), z drugiej z kolei sadystyczny władca pokpiwający z ludzkiego losu i życia, pozwala spojrzeć na świat antyczny z nieco innej perspektywy. Przedstawione w niniejszym artykule passusy dzieł zostały dobrane celem ukazania kluczowych idei *virtutes* oraz zmian jakie zachodziły w sposobie ich traktowania i przestrzegania na przestrzeni wieków. Choć relacje pisarzy doby cesarstwa różnią się znacząco, a na przedstawioną przez nich ocenę panujących wpływ miała tradycja literacka, przyjęte wzorce i ówczesna sytuacja polityczno-społeczna, pozwalają przedstawić dualistyczny obraz panujących. Pozostawiają tym samym ważne świadectwo w odniesieniu do czynów i zachowań godnych pochwał czy negatywnych o wartości dydaktycznej. Należy pamiętać, że świadectwo realiów cesarskich rządów jest kombinacją wiernego prawdziemu raportu, z elementami hiperbolizacji i pewnych domysłów. *Rzeczywistość sensu stricto* jest niemal zawsze niemożliwa do rozwikłania (Beard 2016: 371).

Bibliografia

Teksty oryginalne

- Cicero M. Tullius (1890). *Scripta quae manserunt omnia*. Mueller, C.F.W. (red.). Lipsiae: Teubner.
Florus (2012). *Oeuvres*. Transl. P. Jal. Paris: Les Belles Lettres.
Sallustius Crispus (1981). *Bellum Iugurthinum*. Kurfess, A. (red.). Leipzig: Velhagen & Klasing.
Suetonius Tranquillus C. (2003). *De vita Caesarum libri VIII*. Ihm, M. (red.). Lipsiae: Teubner.
Tacitus P. Cornelius (1925). *Annales*. Goelzer, H. (red.). Paris: Les Belles Lettres.
Velleius Paterculus (1988). *Historiarum ad M. Vinicium consulem libri duo*. Watt, W.S. (red.). Leipzig: Bibliotheca Teubneriana.

Przekłady

- Florus, L.A. (2006). *Zarys dziejów rzymskich*. Przeł. I. Lewandowski. Warszawa: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
Liwiusz Titus (1968). *Dzieje Rzymu od założenia miasta*. Ks. 1–5. Przeł. A. Kościółek. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
Salustius Gajus Crispus (2006). *Sprzysiężenie Katyliny i wojna z Jugurtą*. Przeł. K. Kumaniecki. Wrocław: Drukarnia Trzaska.
Swetoniusz (1987). *Żywoty cesarów*. Przeł. J. Niemirska-Pliszczyńska. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
Tacyt (2004). *Dzieła*. T. 1–2. Przeł. S. Hammer. Warszawa: Czytelnik.
Wellejusz Paterkul (1970). *Historia rzymska*. Przeł. E. Zwolski. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Opracowania

- Ankersmit, F. (2002). *Pochwała subiektywności*. W: Domańska, E. (red.). *Pamięć, etyka i historia. Angloamerykańska teoria historiografii lat dziewięćdziesiątych*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Balmaceda, C. (2014). „The Virtues of Tiberius in Velleius Histories”. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*. Bd. 63, H. 3. 340–363.
- Baumann, R. (2006). *Human Rights in ancient Rome*. London: Routledge Classical Monographs.
- Beard, M. (2016). *SPQR. Historia starożytnego Rzymu*. Przeł. N. Radomski. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Berdowski, P. (2014). *Pietas erga patriam: Ideology and Politics in Rome in Early First Century BC. The Evidence from Coins and Glandae Inscriptae*. W: Twardowska, K., Salamon M. et al. (red.). *Within the Circle of Ancient Ideas and Virtutes*. Kraków: Towarzystwo Wydawnicze „Historia Iagellonica”.
- Canfield, L.H. (1913). *The Early Persecutions of the Christians*, New York: University of Columbia.
- Cochran, L.R. (1980). „Suetonius’ Conception of Imperial Character”. *Biography* 3 (3). 189–201.
- Dziuba, A. (2004). *Curiositas w Historii rzymskiej Wellejusza Paterkulusa*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Epplett, Ch. (2019). *Gladiatorzy i walki z dzikimi zwierzętami na arenach*. Kraków: Wydawnictwo Astra s.c.
- Faversani, F. (2014). „Quinquennius Neronis e a idea de um bom governo”. *Phoenix* 20–1. 158–177.
- Ferrill, A. (1991). *Caligula: Emperor of Rome*. London: Thames and Hudson.
- Garrison, J. (1992). *Pietas from Vergil to Dryden*. Pennsylvania: The Pennsylvania Stat. University Press.
- Górska, M. (2012). „Obraz początków pryncypatu w II księdze Historii rzymskiej Wellejusza Paterkulusa na podstawie językowych wykładników wartościowania”. *Wratislaviensium Studia Classica olim Classica Wratislaviensia* I (XXXII). 7–25.
- Grethlein, J. (2013). *Experience and Teleology in Ancient Historiography. Futures Past from Herodotus to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Griffin, M. (2018). *Neron. Koniec dynastii*. Oświęcim: Napoleon V.
- Gryksa, E. (2015). „Śmierć jako *pietas erga patriam* w historiografii starożytnego Rzymu”. *Littera Antiqua* 10. 218–228.
- Gryksa, E. (2017a). *Obraz Rzymu u Florusa*. Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos.
- Gryksa, E. (2017b). *Mira et incredibilia w rzymskich dziełach historiograficznych Florusa, Tacyta i Liwiusza*. W: Wolny M., Chudzikowska-Wołoszyn M. (red.). *Paradoksologia w starożytności i średniowieczu*. Olsztyn: Zakład Poligraficzny Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego.
- Heck, D. (2009). „Problem filologii. Metoda filologiczna – dzisiaj?” *Litteraria* XXXVII. 7–18.
- Hurley, D.W. (2011). *Gaius Suetonius Tranquillus. The Caesars*. Translated with Introductions and Notes by D.W. Hurley. Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Jończyk, Ł. (2015). *Tyberiusz i Druzus jako wodzowie Augusta w świetle relacji Wellejusza Paterkulusa i Kasjusza Diona*. W: Kowalski, H., Madejski P. (red.). *Armia, systemy obronne i ideologiczno-religijne aspekty wojny w imperium rzymskim*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Karakasis, E. (2018). *T. Calpurnius Siculus. A pastoral Poet in Neronian Rome*. Berlin: De Gruyter.
- Katz, R.S. (1972). „The Illness of Caligula”. *The Classical World* 65 (10). 223–225.
- Langlands, R. (2006). *Sexual Morality in Ancient Rome*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lewandowski, I. (2007). *Historiografia rzymska*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Marincola, J. (1997). *Authority and Tradition in Ancient Historiography*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Morgan, T. (2007). *Popular Morality in the Early Empire*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Paschalis, M. (1997). *Virgil's Aeneid: Semantic Relations and Proper Name*. Oxford: Clarendon Press.
- Paul, H. (2011). *Hayden White. The Historical Imagination*. Cambridge: Polity Press.
- Pierrard, P. (1984). *Historia kościoła katolickiego*. Warszawa: PAX.
- Pigoń, J. (1996). *W kręgu pojęć politycznych Tacyty: libertas – moderatio*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Polo, F.P. (2003). *Dziejopisarstwo, mos maiorum i rzymska tożsamość*. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza.
- Richardson, J.S. (2012). *Augustan Rome 44 BC to AD 14*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Sajkowski, R. (2004). *Domus Augusta – domus divina*. W: Morawiecki, L., Berdowski, P. (red.). *Ideologia i propaganda w starożytności*. Rzeszów: Stowarzyszenie Literacko-Artystyczne „Fraza”.
- Sidwell, B. (2010). „Gaius Caligula's Mental Illness”. *The Classical World* 103 (2). 183–206.
- Syme, R. (1964). „The Historian Servilius Nonianus”. *Hermes* 92. 408–424.
- Syme, R. (1978). „Mendacity in Velleius”. *American Journal of Philology* 99. 45–63.
- Syme, R. (1980). „Biographers of the Caesars”. *Museum Helveticum* 37 (2). 104–128.
- Wardle, D. (2012). „Suetonius on Augustus as God and Man”. *The Classical Quarterly* 62 (1). 307–326.
- Weinstock, S. (1960). „Pax and the Ara Pacis”. *Journal of Roman Studies* 50 (1–2). 44–58.
- Wilkinson, S. (2012). *Republicanism during the Early Roman Empire*. London: Continuum.
- Wolski, J. (1987). *Swetoniusz – historyk*. W: Swetoniusz. *Żywoty Cezarów*. Przeł. J. Niemirska-Pliszczyńska. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Zanker, P. (1999). *August i potęga obrazów*. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza.
- Zoch, P.A. (2012). *Ancient Rome: An Introductory History*. Oclahoma: University of Oclahoma Press.

dr Edyta Gryksa (Uniwersytet Śląski w Katowicach) – Assistant Professor in Department of Classical Philology at the University of Silesia in Poland. The Author of a monograph *Florus' vision of Rome* (Tarnów 2017) and co-author of *Nemesianus in the ancient hunting tradition* (written with Anna Kucz). Her interests focus on Roman historiography (especially in The Roman Empire) as well as on history and tradition of ancient military (Master thesis: *Gladius and ensis in the Roman civilization*). A member of the Polish Philological Association and the Roman Society. At present she is conducting a research on hunting and pastoral poetry (output of Grattius Faliscus and Calpurnius Siculus).

e-mail: edyta.gryksa@gmail.com

Maria Judyta WOŹNIAK

Uniwersytet Łódzki

**DLACZEGO WALCZYŁEM DLA KUPIDYNA,
CZYLI O WALCE O ŚREDNIOWIECZNE
RYMY W POLSKIM PRZEKŁADZIE
*CARMINA RIVIPULLENSIA***

*WHY I STRUGGLED FOR CUPID – ON STRUGGLE FOR MEDIEVAL RHYMES
IN POLISH TRANSLATION OF *CARMINA RIVIPULLENSIA**

Carmina Rivipullensia is the only existing collection of medieval Latin love lyrical poetry deriving from Spain. It is a unique testimony of skilful and creative use of the Latin poetic tradition on the Iberian Peninsula. *Songs* have not yet been translated into Polish. The aim of the article is to present a collection which is little-known in Poland along with a proposed translation of one of the poems and a commentary on literary devices applied in the translation as well as dilemmas faced by a contemporary translator.

Keywords: *Carmina Rivipullensia*, the Ripoll Love-Songs, medieval Latin lyrical poetry, translation

Carmina Rivipullensia to jedyny zbiór łacińskiej średniowiecznej liryki miłosnej pochodzącej z dzisiejszej Hiszpanii. Choć zbiór jest unikalny i stanowi ważny wkład w rozwój łacińskiej liryki miłosnej w Europie XI–XIII wieku, nie został dotąd przetłumaczony na język polski. Być może jednym z powodów braku tłumaczenia jest pewna obcość tej tradycji w średniowiecznej Polsce. Polski czytelnik nie znajdzie wzorców średniowiecznej poezji miłosnej w literaturze tego okresu, po prostu się w niej nie rozwinęła¹. Nasza literatura, zarówno łacińsko-

¹ Pierwsze łacińskie utwory wierszowane w Polsce, epigrafy, powstały co prawda już na początku XI wieku, zaś od XIII wieku szybko rozwijała się poezja, ale była to przede wszystkim poezja liturgiczna, paraliturgiczna, okolicznościowa (nurt panegiryczny i historyczny), dopiero od XV wieku rozwijał się prężniej nurt świecki, związany ze środowiskiem dworskim i uniwersyteckim. Zob. Włodarski 2007: VI. Skąpą lirykę miłosną naszego średniowiecza reprezentuje jedynie poezja żakowska, do której wypada zaliczyć wierszowane listy miłosne, uznawane za odmianę

jak i polskojęzyczna, musiała jeszcze długo czekać, by antyczna tradycja poezji miłosnej mogła w niej znaleźć nawiązanie. Celem tego artykułu jest prezentacja zbioru *Carmina Rhipullensia*, tak mało znanego polskiemu czytelnikowi, oraz przedstawienie konkretnych propozycji przekładu, w wybranym wierszu, wraz z omówieniem najbardziej interesujących translatorskich przypadków.

Pieśni z Ripoll są, jak powiedzieliśmy, jedynym zbiorem średniowiecznej liryki miłosnej pochodzącym z Hiszpanii – już choćby z tego powodu zasługują na szczególną uwagę czytelników i badaczy. Składają się na nie wiersze zachowane w Manuskrypcie 74² benedyktyńskiego klasztoru Santa Maria w Ripoll w Katalonii (prowincja Gerony), znajdujące się obecnie w archiwum Archivo de la Corona de Aragón de Barcelona. W Ripoll funkcjonowała w średniowieczu ważna szkoła poetów łacińskich bezpośrednio związana z klasztorami benedyktyńskimi w Limoges i Fleury. Ufundowany około 888 roku klasztor był głównym i zarazem typowym ośrodkiem kultury karolińskiej ówczesnej Marchii Hiszpańskiej, w którym uprawiano naukę i kultywowano łacińską metrykę. Utrzymywał on żywe relacje z innymi klasztorami, z którymi wymieniano księgi³, pozostając w żywym kontakcie z aktualnymi tendencjami w kulturze europejskiej.

Wiersze z Ripoll świadczą o szczególnych związkach z dwoma ośrodkami benedyktyńskimi, zasłużonymi dla średniowiecznej liryki łacińskiej zarówno religijnej, jak i świeckiej⁴. To opactwa Saint Martial w Limoges oraz Saint Benoît-sur-Loire. Saint Martial między X i XII wiekiem było pierwszorzędnym ośrodkiem w dziedzinie poezji i muzyki liturgicznej oraz w zakresie tematyki świeckiej. Widać wyraźnie, że autor czerpał wzory z Francji północnej, z okresu odrodzenia średniowiecznego przypadającego na przełom wieków XI i XII wieku. Twórczość francuskich poetów tego regionu należała do najdojrzałszej twórczości szkół katedralnych w czasach ich szczytowego rozwoju, przypadającego na XI wiek. Są

pieśni miłosnych, na przykład *Epistola ad dominicellam* (powstał może ok. połowy XV w.) czy *Littera ad amasiam de eodem amor*. Zob. Włodarski 2007.

² W tym artykule posługuję się wydaniem *Cancionero de Ripoll. Carmina Rhipullensia* (Barcelona, 1986), które przygotował José Luis Moralejo. Jest to wydanie dwujęzyczne, łacińsko-hiszpańskie (autorem przekładu jest również Moralejo), z obszernym wstępem oraz komentarzami edytorskimi i krytycznymi na temat wariantów tekstów, różnych możliwości ich odczytania oraz interpretacji. Często w przypadku problemów z odczytaniem oryginału Moralejo podaje wersje innych wydawców, co bywa ważną wskazówką interpretacyjną dla czytelnika i tłumacza. Jeśli chodzi o zapis tekstu łacińskiego, zachowano tutaj średniowieczną ortografię, na przykład zamiast „ae” pojawia się „ē”, w miejscu „v” znajdziemy „u”, wielkie „u” zostało zapisane jako „v”. Czasem zaznaczona została przydechowość tam, gdzie jej nie było („h”). W cytatach i w przytoczonych tekstach łacińskich zachowuję formę graficzną podaną przez hiszpańskiego wydawcę. Można też przy okazji zauważyć, że w *Pieśniach*, przynajmniej w wydaniu Moralejo, pojawia się stosunkowo niewiele charakterystycznych dla średniowiecza rozwiązań ortograficznych.

³ Serafin Bodelón (1989: 69 i nast.), ciekawie omawiając literacką i naukową spuściznę klasztoru w Ripoll, porównuje jego rolę, *toutes proportions gardées*, do roli szkoły tłumaczy w Toledo.

⁴ Przedstawiony skrótowy przegląd wpływów i inspiracji zawdzięcza dużo komentarzom współczesnego wydawcy *Pieśni*, Moralejo (1986: 86 i nast.).

to zarazem unikatowe przykłady poezji pierwszego pokolenia tak zwanej *aetas Ovidiana*. Do tego pokolenia należał Marbod z Rennes (1035–1123), jeden z najznakomitszych przedstawicieli poezji okolicznościowej wyrosłej w kręgu szkół katedralnych, który potrafił dworską frazeologię łączyć z odniesieniami do antyku (Zabłocki 2010: 66). Anonim z Ripoll musiał znać niektóre z jego wierszy. *Carmina Rivipullensia* zdradzają także inspirację *Carmina Ratisponensia*, starym zbiorem utworów pochodzenia germańskiego, z roku około 1106, a także liryką miłosną goliardów, na przykład młodzieńczą twórczością Piotra Abelarda (zm. 1142). Zbieżności z niektórymi utworami cenionych i powszechnie znanych *Carmina Burana* świadczą o znajomości najstarszych ich części (Moralejo 1986: 93).

Z tego krótkiego przeglądu zależności wypływa przede wszystkim jeden ważny wniosek: autor z Ripoll znał istotną część świeckiej poezji łacińskiej, nie tylko miłosnej, datowanej na pierwszą połowę XII wieku. Chodzi szczególnie o poezję powstałą we Francji, co nie powinno dziwić, bo w większości świecka liryka łacińska XII wieku była dziełem autorów francuskich⁵.

Warto też pamiętać, że miejsce literatury łacińskiej wobec hiszpańskiej literatury rodzimej jest, ze względu na bliskość języków, szczególne. W polskiej literaturze nie mamy oczywiście z takim bliskim pokrewieństwem do czynienia. Literatura łacińska, choć traktujemy ją często jako naszą własną tradycję, powstawała w języku odległym od naszego języka. Dla mieszkańca Półwyspu Iberyjskiego łacina chyba zawsze jest zarazem czymś własnym i czymś obcym. Jednak pomimo tak bliskiego pokrewieństwa językowego historię literatury łacińskiej hiszpańskiego średniowiecza trudno jest pomylić z historią literatury hiszpańskojęzycznej, a łacyniści dobrze odróżniają łacinę od języka wernakularnego⁶.

Carmina Rivipullensia obejmują 81 utworów świeckich i religijnych, w sumie około 2000 wersów łacińskich, metrycznych i rytmicznych, w większości autorów anonimowych, żyjących między X a XIII wiekiem: są to hymny religijne, świeckie *encomia*, utwory dydaktyczne, wiersze miłosne i inne. Spośród tych utworów Lluís Nicolau d'Oliveres w 1923 roku wybrał dwadzieścia wierszy i wydał je razem, ich przypuszczalnego autora nazywając Zakochanym Anonimem (*Anónimo Enamorado*). Dopiero wtedy, czyli sto lat temu, te średniowieczne *Pieśni* stały się przedmiotem badań naukowych⁷.

Spośród tych dwudziestu utworów dziewiętnaście pochodzi z Ripoll, jeden zaś powstał poza klasztorem, choć tradycyjnie jest wśród nich umieszczany.

⁵ Aby szerzej zrozumieć tło, na jakim powstała poezja z Ripoll, warto sięgnąć do artykułu o ewolucji średniowiecznej poezji łacińskiej i jej uwarunkowaniach; w szczególności sposób uwzględnia tu autor dorobek późnego antyku i wczesnego średniowiecza (Marcos Casquero 1998).

⁶ O trudnościach ze znalezieniem właściwego terminu dla średniowiecznej hiszpańskiej literatury łacińskojęzycznej widzianej z zewnątrz mówi Jan Ziolkowski (2011).

⁷ *Pieśni* są jednak już dziś dość powszechnie w Hiszpanii znane i wiadomości o nich popularyzowane. Można je znaleźć w powszechnie dostępnych antologiach tekstów łacińskich, na przykład: Martínez Gázquez, Florio (red.) (2006: 99 i nast.).

Dziesięć z nich jest znanych tylko z tego źródła. Wiersze opiewają uroki miłości⁸, sławią młodzieńczą witalność, w panegirycznych zachwytach opisują ukochaną i okoliczności wybuchu uczucia, ale także mówią o utrapieniach życia, szczególnie o udrękach zakochanego. Badacze nie są zgodni, czy kompozycja *Pieśni* stanowi całość, jednak podają różne propozycje ich tematycznego podziału. Wiele wskazuje na to, że zbiór powstał w ostatnim trzydziestolecu XII wieku, w okresie nazywanym łacińskim średniowieczem, w pełni ukształtowanym już za Karola Wielkiego – w czasie szczególnego rozkwitu poezji świeckiej. „Łacińskie średniowiecze – wyjaśnia obrazowo Ernst Robert Curtius – to rozpadająca się stara droga rzymska, która prowadzi ze starożytności do świata nowożytnego” (Curtius 1997: 24). To dzięki łacinie wciąż funkcjonowały niektóre ze starożytnych wzorców literackich, to łacina była językiem wykształconej Europy⁹ i to właśnie ona mogła sprostać zadaniom, do których języki narodowe nie były jeszcze gotowe.

I chociaż w XII wieku rozwijało się bujnie już nie tylko miłosne piśmiennictwo łacińskie, lecz także poezja świecka w językach narodowych, językiem poezji miłosnej łacina pozostała aż do końca XIII wieku. Języki narodowe przejęły tę rolę później. Nic dziwnego, że Zakochany Anonim wypowiadał swe uniesienia i udręki w języku starożytnego Rzymu. Dlatego też *Pieśni* są głęboko przeniknięte żywą obecnością tradycji starożytnej. Najwyraźniejsze wydają się wpływy Owidiusza, który wówczas patronował językowi poetyckiemu.

Autorstwo *Pieśni* budzi wśród badaczy dużo wątpliwości. Chociaż, jak wspomnieliśmy, teksty wielokrotnie odsyłają do Francji czy Lotaryngii, prawdopodobnie autor (autorzy?) nie pochodził z tych regionów. Wiadomo jednak, że klasztor, w którym powstały miał bliskie kontakty, a czasem i relacje zależności, z innymi ośrodkami klasztorными, na przykład w Fleury czy w Marsylii. José Luis Moralejo postrzega *Pieśni* jako spontaniczną i marginalną twórczość jakiegoś studenta, który w ten sposób pozostawił świadectwo swych umiejętności wersyfikacyjnych, preferencji literackich i może też przekazał coś z własnego doświadczenia życiowego (Moralejo 1986: 80). Nie do końca zresztą pewne jest jednoosobowe autorstwo zbioru, choć wydaje się ono bardzo możliwe. Mogłaby za nim przemawiać jedność stylu, przejawiająca się na przykład w autocytatach i w powtarzanych stereotypowych wyrażeniach. Niezależnie od tego, kim był

⁸ A pochodzą z epoki, która szczególnie wielbiła kobietę: „W żadnej innej epoce – pisał Johan Huizinga – ideał kultury świeckiej nie był tak ściśle zespolony z miłością do kobiety, jak wtedy, od XII do XV stulecia. (...) Światopogląd przepojony erotyką bądź to w swej starszej, czysto dworskiej formie, bądź w tej, którą ucieleśnia *Roman de la Rose*, może być zestawiony na jednej płaszczyźnie z ówczesną scholastyką. Oba te zjawiska uzewnętrzniają właściwe duchowi średniowiecznemu wielkie dążenie do ujmowania wszelkich zjawisk życiowych z jednego punktu widzenia” (Huizinga 1996: 136).

⁹ Łacina oczywiście była nie tylko językiem kultury, ale narzędziem komunikacji, wyznacznikiem statusu społecznego, dyplomacji, polityki etc. – językiem wykształconych elit pozostawała przez długie lata, zob. np. Axer 2004.

autor, z pewnością był dobrze obeznany z ówczesnymi tendencjami w kulturze. Dość powiedzieć, że badacze wskazują na pokrewieństwo *Pieśni z Ripoll* z cennym zbiorem *Carmina Burana*, powstałym w podobnym czasie, choć bez wątpienia reprezentującym wyższy poziom artyzmu i powszechnie dużo lepiej znanym niż *Pieśni z Ripoll*¹⁰.

Istotne pokrewieństwo *Pieśni* z innymi zbiorami łacińskiej liryki średniowiecznej dostrzegł jako pierwszy Maurice Delbouille (1903–1984), belgijski badacz literatur romańskich, i to on właśnie sprawił, że *Carmina* stały się znane na skalę międzynarodową. Warto też przypomnieć o krytycznym wydaniu z 1975 roku, którego autorką była Therese Latzke: *Die Carmina erotica del Ripollsammlung*, „Mittellateinisches Jahrbuch” 10, 1974–1975. Z późniejszych badaczy nie można pominąć Petera Dronke i jego *Medieval Latin and the Rise of European Love-Lyric* (Oxford 1965), z nowymi wartościowymi uwagami. Kilka lat później Winfried Offermanns wydał ważną pracę na temat wpływu Owidiusza na lirykę miłosną wieków XI i XII, gdzie również odnosił się do *Pieśni z Ripoll* (*Die Wirkung Ovids auf die literarische Sprache del lateinischen Liebesdichtung des 11. Und 12. Jahrhunderts*, Wuppertal 1970)¹¹.

O ile dość łatwo rozpoznać zależności i inspiracje, o tyle oryginalność *Pieśni* nie wszystkim wydaje się oczywista. Opinie badaczy są pod tym względem skrajne. Wilfried Offermanns na przykład przypisuje Anonimowi stereotypy, dostrzega w jego twórczości kolaż z innych poetów, odmawiając średniowiecznemu poecie samodzielności (cyt. za Moralejo 1986: 97). Peter Dronke jednak nazywa autora *Pieśni* jednym z najbardziej oryginalnych poetów swoich czasów (Dronke 1979: 42). Dość nietypowe kryterium literaturoznawcze stosuje Ricardo García Villoslada (1975: 106), który sądzi, że Zakochany Anonim nie poznał prawdziwej miłości, a to szkoda – żałuje krytyk – ponieważ z tego powodu jego twórczość pozostała poezją łatwą i melodyjną, tyleż błyskotliwą, co powierzchowną...

Według współczesnego hiszpańskiego wydawcy *Carmina Rivipullensia* jako całość przedstawiają jednak średnią wartość artystyczną; są zróżnicowane pod względem poziomu, gdyż można wśród nich znaleźć utwory bardzo konwencjonalne, przypominające ćwiczenia szkolne, ale też i wiersze naprawdę oryginalne (Moralejo 1986: 98).

¹⁰ Również odwrotnie: wiersze z Ripoll należałoby traktować jako istotny kontekst dla zrozumienia fenomenu zbioru *Carmina Burana* – co podkreśla hiszpański wydawca *Carmina Burana*, Enrique Montero Cartelle (2001: 17).

¹¹ Powstało oczywiście wiele analiz i interpretacji dotyczących wybranych aspektów *Pieśni*. Na przykład Guadalupe Lopetegui Semperena jest autorką interesującego szkicu o źródłach kilku wierszy świeckich z *Pieśni*, w którym dowodzi wysokiej kultury literackiej ich autora. Przedmiotem analizy są tutaj epitafia: wykorzystanie dawnych znanych elementów, jak na przykład wezwanie do płaczu, przywołanie fragmentów z Wergiliusza czy porównanie opiewanego władcy do przywódców Troi (Lopetegui Semperena 2011).

Charakterystyczne dla średniowiecznej literatury są też problemy z ustaleniem przynależności gatunkowej poszczególnych utworów z Ripoll. Ich niejednorodność być może wynikała z ówczesnego typu edukacji, jaką musiał zapewne odbyć Zakochany Anonim. Różnorodność czytanych tekstów mogła przekładać się na późniejszą różnorodność własnych utworów (Sánchez Salor 2011: 702).

Jeśli weźmiemy pod uwagę niewielką objętość *Carmina Rivipullensia*, zaskakuje duża różnorodność wersyfikacyjna. Znajdziemy tutaj realizacje obu rodzajów wersyfikacji średniowiecznej: tej nawiązującej do wersyfikacji metrycznej, spuścizny po klasycznym antyku, oraz wersyfikacji rytmicznej, powstałej w średniowieczu.

Średniowieczna poezja, która pragnęła kontynuować starożytną tradycję poezji iloczasowej, była przede wszystkim naśladowaniem wersyfikacji metrycznej, to znaczy nie dokładnym jej odwzorowaniem. Poza tym były to formy najprostsze, w większości heksametry i dystychy elegijne, rzadziej stosowano strofę saficką. Często autorzy wierszy starali się uchodzić za bezpośrednich kontynuatorów starożytnej metryki iloczasowej, ale oczywiście stopień artyzmu zależał od talentu i wykształcenia twórcy.

Pieśni, jak mówiliśmy, powstały w okresie nazywanym złotym średniowieczem poezji łacińskiej, w którym bardzo rozwinęły się, już typowo średniowieczne, sylabiczne formy wierszowane. Powoli *versus metrici*, oparte na iloczasiu, zastępowano nowym systemem, w którym istotny był izosylabizm¹², unormowany rozkład akcentów w klauzuli, a stopniowo i rym. Poezja w średniowieczu była przede wszystkim *ars versificandi* – sztuką wierszowania, w której liczyło się nie tyle metrum, ile rytmiczny, nieiloczasowy *versus rhythmicus*, wiersz rymowany¹³. „Młody” izosylabizm osiągnął w XII i XIII wieku ogromne bogactwo postaci, przede wszystkim w liryce¹⁴, pozostając zarazem w opozycji do wiersza iloczasowego, jak i pod jego wpływem. Wiersz sylabiczny pozwalał na większą dowol-

¹² Pod wpływem łaciny zresztą rodził się polski sylabizm. Jak zauważa znakomita badaczka wersyfikacji, Maria Dłuska, „początki sylabizmu polskiego wyrastają z bezpośredniego wpływu poezji łacińskiej na polską”. Przez wiek XV sylabizm i asylabizm współistnieją. W pierwszej połowie XVI wieku asylabizm już się w poezji polskiej nie pojawia (Dłuska 2001: 81–82).

¹³ Trzeba też pamiętać, że średniowieczna wymowa była inna niż dzisiejsza, głoski realizowano w różnorodny sposób, zależny również od regionu, stąd też mogą pochodzić nasze wahania w ocenie regularności rymów. Badacz średniowiecznej wersyfikacji tak wyjaśnia tę kwestię: „Jeśli nawet u dbałych o formę poetów pojawiają się niezręczne rymy, np. w XII wieku u nieznanego nadreńskiego Archipoety: *verecundo – precum do*, to już samo uwzględnienie wymowy języka ojczystego autora prawie zawsze dostatecznie tłumaczy tę pozorną niepoprawność. U poetów pochodzenia romańskiego *profundum – nondum* stanowi zupełnie poprawny rym ścisły” (Myśliwiec 1959: 144). Nie wyklucza to, rzecz jasna, pojawiania się rymów nieregularnych. Z różnorodną realizacją głosek w wymowie wiąże się różnorodność ortograficznych zapisów, czego ciekawe przykłady podaje Pascale Bourgain (Bourgain, Hubert 2005). Na temat łacińskiej ortografii w Hiszpanii zob. np. Cuadra García 2011.

¹⁴ Zob. więcej Myśliwiec 1959.

ność i kreatywność, bez konieczności odwoływania się do antycznych kształtów wersyfikacji. W zbiorze *Carmina Rivipullensia*, jak wspominaliśmy, istotną rolę metryczną pełniła właśnie określona liczba sylab oraz rymy, zgodnie z zasadami ówczesnej wersyfikacji łacińskiej, w której formy izosylabiczne występowały w XII i XIII wieku w wielkiej różnorodności.

Jeśli chodzi o polskie tłumaczenia tekstów łacińskich, to w naszej tradycji przekładów z łaciny od dawna funkcjonują teksty rymowane. Co ciekawe, dotyczy to również przekładów tekstów starożytnych, w których rymów nie było: Polacy najczęściej je rymowali. Ewa Skwara zauważa niedostatki i ograniczenia takich tłumaczy-rymotwórców, którzy za wszelką cenę wprowadzali rymy i tworzyli teksty nijakie, chybione literacko, gubiąc cenne wartości oryginału (Skwara 2012)¹⁵. Ze względu jednak na charakter języka polskiego oraz na wspomnianą silnie ugruntowaną tradycję przekładów rymowanych Skwara proponuje uznać rym za jeden z ekwiwalentów w przekładach poezji iloczasowej (Skwara 2012: 163).

Jeśli więc rym w przekładzie starożytnej poezji łacińskiej, choć anachroniczny, jest odbierany jako uzasadniony ekwiwalent, mocno ugruntowany w polskiej tradycji, to tym bardziej rymowane przekłady poezji średniowiecznej będą zapewne przez polskiego czytelnika odebrane jako naturalne. A ich użycie tutaj w pełni uzasadnia średniowieczny oryginał.

Tłumaczenie poezji łacińskiej w każdym razie raczej nie jest łatwym zadaniem. Tłumacz *Carmina Burana* na język polski, Marian Piechal, stwierdzał, że:

(...) przyswojenie polszczyźnie tego średniowiecznego utworu polega więcej na stosownym tłumaczeniu, niż wiernym przekładzie jego tekstu, i więcej na imitacji, niż transpozycji jego wyrazu artystycznego. Oto dlaczego pracę moją nad tym utworem nazwałem nie przekładem, lecz spolszczeniem (Piechal 1988: 8).

Nie wiadomo dokładnie, co Piechal miał na myśli, odróżniając „tłumaczenie” od „przekładu” – najczęściej funkcjonują one jako synonimy. Z całą pewnością jednak jego próba „wytłumaczenia się” świadczy o zmaganiach tłumacza ze średniowiecznymi tekstami łacińskimi, które wyjątkowo trudno przekazać w innym języku, zachowując ich istotne sensy i wartości¹⁶.

Wiersz, który nas tutaj interesuje, *Quare Cupidini militaverim* jest rymowany, choć zastosowane rymy zachowują – jak i w innych wierszach – różny poziom

¹⁵ Ale i próby izometrycznego oddania wierszy łacińskich najczęściej się nie sprawdzają w polskich przekładach antycznych dzieł greckich i łacińskich. Agata Łuka na przykład ocenia jako nużące tłumaczenie izometryczne łacińskich wierszy renesansowych – często zaproponowany polski odpowiednik antycznych miar wierszowych sprawia wrażenie wymuszonego (Łuka 2018: 10).

¹⁶ Leksyka *Pieśni* na ogół nie sprawia tłumaczowi specjalnych trudności, większość słów znajduje się w dostępnych słownikach. Na szczególną uwagę zasługuje książka Enrique Montero Cartelle *Aspectos léxicos y literarios del latín erótico*, w której autor dokładnie analizuje średniowieczne słownictwo, również wyrażenia metaforyczne, choć zasadniczo odnosi się do wcześniejszych wieków, sprzed powstania *Pieśni z Ripoll* (Montero Cartelle 1973).

dokładności¹⁷. Utwór ten jest przykładem współlistnienia tradycji starożytnej ze średniowieczną wizją miłości dworskiej, co jest bardzo charakterystyczne dla liryki tego okresu (Deyermond 1989: 5):

QUARE CUPIDINI MILITAUERIM

Graue uulnus amoris
nimis habens doloris,
magni causa furoris,
multum infert terroris.

Cuius timens furorem
sum secutus amorem;
sic spernendo terrorem
eius uito dolorem.

Quem dum sequor, apricam
sum adeptus amicam,
prius satis cupitam,
mentem gerens pudicam.

Frons ipsius et gula,
et papilla sat dura,
quia sunt sine ruga,
candent plus niue pura.

Dentes sunt candescentes,
oculi relucentes,
manus, pedes et crura
candent ueluti luna.

Hac me Venus donauit,
qua me nimis ditauit;
non me sic ditauisset,
aurum si donauisset.

Preciosior auro
alioque thesauro,
magis placet quam aurum
omnem uincens thesaurum.

Hanc puellam amabo,
solam hanc conservabo.
Deprecor Cithaream
mihi quod seruet eam.

¹⁷ Nawet jeśli uwzględnić możliwą różnorodność lektury, to i tak pojawiają się rymy, których nieregularności nie sposób wyjaśnić wymową.

Pierwsza lektura może dać wyobrażenie utworu artystycznie dość niezręcznego. Poeta mówi co prawda o poważnych sercowych problemach, ale dla ucha współczesnego odbiorcy językiem nieporadnie dziecięcym, na siłę przykuwającym uwagę łatwymi rymami gramatycznymi. Jeśli jednak nieco uważniej pochylimy się nad budową wiersza, okaże się, że tak naiwnie prosta ona nie jest. Układ leksykalno-stroficzny został bardzo przemyślany i konsekwentnie zrealizowany. Ten porządek musi oczywiście znaleźć odzwierciedlenie w przekładzie.

Trzeba pamiętać, że wiersz oryginalny i wiersz przełożony funkcjonują w różnych systemach wersyfikacyjnych, przekład musi liczyć się z „pamięcią wersyfikacyjną” współczesnego odbiorcy¹⁸. Jak przypominają badaczki form wersyfikacyjnych, Lucylla Pszczołowska i Dorota Urbańska, „układem odniesienia dla wiersza przekładu jest zarówno kontekst historycznoliteracki epoki, w której powstaje przekład, jak i funkcjonujący ówczesnie system form wierszowych” (Pszczołowska, Urbańska 1992: 5). I tak na przykład rymy gramatyczne zupełnie inaczej funkcjonowały w poezji dawnej niż dzisiejszej. W średniowieczu i w XVI wieku były one „normalnym, ogólnie przyjętym i stosowanym bez zahamowań czy ograniczeń typem rymowania, niczym się niewyróżniającym i niezwiązanym z żadnym stylem wypowiedzi”, a zmieniło się to dopiero w XVII wieku, kiedy zaczęto go określać jako „pospolity” (Pszczołowska 1981: 194)¹⁹. Trzeba te rymy zachować, mając nadzieję, że również czytelnik spróbuje nie oceniać ich z dzisiejszego punktu widzenia.

Przytoczony utwór to przede wszystkim panegiryczny opis kobiecej piękności, niewiele mający wspólnego z dramatyczną „walką” zapowiadaną w tytule wiersza. Składa się z ośmiu czterowersowych strof napisanych siedmiozgłoskowcem paroksytonicznym. Wyraziste, w sposób szczególnie rozłożone rymy mocno go rytmizują, czego tłumacz nie może przeoczyć. Każda z pierwszych trzech strof zachowuje monorym. W dalszej części wiersza znajdziemy więcej rymów niedokładnych, często asonanse, oparte na identyczności samogłosek. Piąta strofa stosuje rymy parzyste, rymując dwa pierwsze wersy i następnie dwa kolejne, podobnie jak pozostałe strofy. Spotkamy tutaj rymy gramatyczne (na przykład: „auro” – „thesauro”, „aurum” – „thesaurum”, „amabo” – „conseruabo”). Jak widać, pary rymów gramatycznych powtarzają czasem te same słowa („złoto” – „skarb”), ale w innym przypadku gramatycznym, co jest wyzwaniem dla tłumacza. Z podobnym zabiegiem spotykamy się zresztą także w pierwszej i drugiej strofie, w któ-

¹⁸ Przekład, postulował „maksymalistycznie” Stanisław Barańczak, powinien „funkcjonować w języku B i kulturze literackiej B tak samo jak w języku i kulturze A”, co – jak przyznawał sam autor *Manifestu* – jest niezwykle trudne do osiągnięcia i raczej niemożliwe do obiektywnego zweryfikowania, choć powinno zawsze pozostać ambicją tłumacza (Barańczak 2004: 11). O zadaniach stawianych tłumaczom zob. też np. Bukowski, Heydel 2009.

¹⁹ Pszczołowska podkreśla też, że dopiero od XVII wieku, a więc jeszcze nie w poezji Kochanowskiego, rymy gramatyczne zaczęły mieć tę negatywnie nacechowaną stylistyczną wartość (Pszczołowska 1981: 194).

rych – można by powiedzieć – osoba mówiąca w wierszu przedstawia trudy miłości i konsekwentnie przed nimi ucieka („*eius uito dolorem*”). Choć wersy każdej z dwóch strof kończą się inną sylabą (pierwsza „-oris”, druga „-orem”), to powtarzają one te same rzeczowniki (w innych przypadkach). Wersy pierwszej strofy kończą się odpowiednio rzeczownikami: „*amoris*”, „*doloris*”, „*furoris*”, „*terroris*”, zaś drugiej – tymi samymi słowami, tylko w innym przypadku: „*furorem*”, „*amorem*”, „*terrorem*”, „*dolorem*”. Wobec tego należałoby zrymować dwukrotnie wyrazy oznaczające: miłość, ból, szaleństwo, lęk, lub też jakieś ich znaczeniowe odpowiedniki, pamiętając, że w pierwszej strofie mają się one znaleźć w jednym i tym samym przypadku (w oryginale *genetivus*), zaś w drugiej – w innym przypadku (w oryginale *accusativus*) oraz że powinny zostać użyte w innej kolejności. W oryginale rzeczowniki bez trudu się rymują, bo wszystkie odmieniają się według tego samego paradygmatu trzeciej deklinacji, a więc w łatwy sposób można osiągnąć identyczność końcówek. Po polsku jest to bardziej skomplikowane. Ponieważ trudno zastąpić „miłość” innym rzeczownikiem, nie zmieniając znaczenia, warto poszukać odpowiedników innych wyrazów, które byłyby również zakończone na „-ość”. I tak na przykład wyrazy bliskoznaczne dla rzeczownika „ból”, to między innymi: dolegliwość, przypadłość, słabość, bolesność, obolałość, żałość, dokuczliwość, czy – już ogólniejsze w znaczeniu – trudność, nieprzyjemność, przykreść, bezsilność; dla rzeczownika „strach” to na przykład: bojaźliwość, lęklliwość, trwożliwość. Oczywiście nie wszystkie można brać pod uwagę, niektóre nie pasują do kontekstu albo też mają nieodpowiednią liczbę sylab – ideałem byłoby, żeby wszystkie wyrazy miały w tym samym przypadku identyczną liczbę sylab, ale szybko orientujemy się, że jeśli zamierzamy użyć słowa „miłość” – bez tego jednak ani rusz – to wielką trudnością będzie znalezienie ekwiwalentów pozostałych rzeczowników izosylabicznych. Kompromis, na jaki chyba może zgodzić się tłumacz, to taki dobór pozostałych rzeczowników, by przynajmniej one miały taką samą liczbę sylab. Rzeczowników trzysylabowych, które zyskują jedną sylabę w dopełniaczu (czyli są czterosylabowe w tym przypadku) w naszym języku nie brakuje, również wśród zacytowanych wyżej wyrazów bliskoznacznych. Z podobną trudnością zresztą spotkamy się w szóstej strofie. Tutaj z kolei rymuje się wers pierwszy z drugim oraz trzeci z czwartym, przy czym rym tworzą te same czasowniki, tylko w różnej formie: „*donauit*” – „*ditauit*”, „*ditauisset*” – „*donauisset*”.

Na marginesie warto zauważyć, że z próby odwzorowania tego przemyślanego zabiegu zrezygnował tłumacz hiszpański. Na przykład w pierwszej i drugiej strofie rymują się tylko niektóre rzeczowniki:

Grave herida la de amor, que lleva mucho dolor, causa de grande locura, que provoca gran terror. Temiendo yo su locura he seguido yo al amor; así, sin miedo al terror, he evitado yo el dolor (Moralejo 1986: 231).

W hiszpańskim przekładzie tego utworu Moralejo wyodrębnił odpowiedniki strof, ale nie zachował podziału na wersy. Jeśli chodzi o rymy, to oczywiście język hisz-

pański nie pozwala na zastosowanie rymów opartych na deklinacji ze względu na nieodmienność rzeczownika. Język polski daje pod tym względem większą możliwość odwzorowania zróżnicowanych form łacińskich, co może być większym wyzwaniem dla tłumacza.

Nasz cel wydaje się więc dość ambitny, nawet jeśli śladem oryginału zachować pewną swobodę rymowania. Przede wszystkim trzeba pamiętać o poetyckiej żonglerce tymi samymi rzeczownikami, w różnych konfiguracjach powtarzanymi przez Zakochanego Anonima. Rezultat, naśladujący także rymy i siedmiozgłoskowy wers, mógłby wyglądać tak:

DLACZEGO WALCZYŁEM DLA KUPIDYNA

Wielka rana miłości,
tak pełna bolesności,
przez tyle namiętności
przynosi trwożliwości.

Bojąc się namiętności
szedłem śladem miłości;
i nie chcąc trwożliwości
unikam bolesności.

Idę za ukochaną
przyjaciółką zyskaną,
wcześniej tak pożądaną,
skromną, opanowaną.

To jej czoło i karczek,
i piersi bardzo twarde,
są zupełnie bez zmarszczek,
jaśniej nad śnieg bardziej.

Zęby jej są tak lśniące,
oczy bardzo błyszczące,
dłonie, stopy i nogi
blask księżycy jakoby.

Wenus pannę mi dała,
tak mnie obdarowała,
wzbogaciła tym darem,
bardziej niż złota daniem.

Ponad złoto cenniejsza
i nad skarby zacniejsza,
bardziej niż złoto miła,
wsze skarby przewyższyła.

Tę pannę będę kochał,
ją w sercu będę chował.
Wenus proszę usilnie,
niech przeznaczy ją dla mnie.

Przekład zawsze, z definicji, jest rezultatem translatorskich decyzji: co konieczne trzeba ocalić, a z jaką stratą można się ewentualnie pogodzić²⁰. Oczywiście, przede wszystkim, utwór został napisany wierszem, a użycie formy wierszowej – zawsze przecież „jakiejs”, konkretnej, nie formy wierszowej w ogóle – ma pewne konsekwencje semantyczne²¹. Idąc zasygnalizowanym wcześniej tropem, przyjął, że rymy i paralelność leksykalna są tutaj bardzo istotne. Powtarzalność pewnych układów, obecność rymów – składają się na semantykę zastosowanej formy wierszowej. Te właśnie cechy zachowuje tłumaczenie trzeciej strofy: gramatyczne rymy na końcu wersów pozostały jednak za cenę zniekształcenia pewnych niuansów znaczeniowych. „Quem” z pierwszego wersu odnosi się zapewne do miłości z poprzednich strof, a więc: idąc za miłością, a nie za ukochaną („ukochana” jednak pozwala łatwiej dobrać pozostałe rymy...). Podobnie „gens”, które pojawia się w mianowniku²², otrzymało formę biernika, żeby zachować rymy, które tutaj są dokładne, oprócz trzeciego wersu, gdzie „wyłamuje” się ze schematu „cupitam”, głoską „t” zamiast „k (c)”. Tym razem pozwoliłam sobie jednak na dokładność rymów w całej zwrotce, w innych miejscach za to dając rymy niedokładne. I jedno, i drugie stosuje autor *Pieśni*.

Rymy mniej dokładne spotykamy w czwartej strofie – to asonanse, przy jednoczesnych powtórzeniach podobnych spółgłosek. Wyrazy w klauzuli wersów to: „gula” – „dura” – „ruga” – „pura”. Zauważamy tutaj uparte powtórzenia spółgłosek płynnych:

Frons ipsius et gula,
et papilla sat dura,
quia sunt sine ruga,
candent plus niue pura.

W zaproponowanym przekładzie dokładniejszy rym pojawia się między wersami pierwszym i trzecim, natomiast dwa pozostałe wersy oparte są przede wszystkim na asonansie. Powtarzającą się głoską jest w polskiej wersji „r”:

²⁰ Wybierając, z konieczności, „dominantę semantyczną”, a rezygnując z zachowania innych sensów – pisał o tym Barańczak w swym błyskotliwym „manifestie translologicznym” (Barańczak 2004: 35).

²¹ Forma wierszowa, jako „nadwyżka organizacyjna”, wnosi zawsze pewne wartości znaczeniowe, o czym mówi szeroko Lucylla Pszczółowska (1981: 191), odnosząc się przede wszystkim do polskiej tradycji. Wybór formy wierszowej w przekładzie jest więc ważną decyzją.

²² Zdaniem Moralejo (1986: 232) jest to anakolut, i zdecydowanie należy tę formę odnieść do „przyjaciółki”, a nie do wypowiedzającego się podmiotu. Być może użycie tej formy wymusiły tu kwestie wersyfikacyjne. Wydaje się, że to słuszna interpretacja.

Jej to czoło i karczek,
i piersi bardzo twarde,
są zupełnie bez zmarszczek,
jaśnieją niż śnieg bardziej.

Rym asonantyczny pojawia się też w piątej strofie, w wersach czwartym i piątym: „crura” – „luna”. W przekładzie został oddany jako rym przybliżony: „nogi” – „jakoby”.

Ze względu na wierność schematowi wersyfikacyjnemu w siódmej strofie pozwoliłam sobie na użycie poręcznej (chyba w sam raz pasującej do tego krótkiego wersu) dawnej formy przymiotnika „wszystek” w bierniku: „wsze”, który dzisiaj używany jest tylko w utartych wyrażeniach, na przykład: „po wsze czasy”. Poza tym, że jest on krótszy niż w wersji współczesnej, dodatkowo sygnalizuje pewną archaiczność tekstu – mówi niemal wprost, że jest z innej epoki, co chyba nie jest tutaj niewłaściwe.

Siódma strofa w ogóle, trzeba przyznać, jest tłumaczeniową łamigłówką. Moje rozwiązanie to rezultat pewnych wyborów poczynionych w imię przyjętych zasad, czyli konieczności zachowania rymów i współgrającego z nimi schematu powtarzających się rzeczowników „aurum” i „thesaurus”, których formy deklinacyjne rymują się. Trudno znaleźć ich polskie odpowiedniki, związane z polem leksykalnym dotyczącym złota i skarbów czy bogactwa, które dałoby się podobnie zrymować. Dlatego zdecydowałam się zrymować inne słowa („cenniejsza” – „zaciejsza”, „miła” – „przewyższyła”), powtarzając rzeczowniki „złoto” i „skarby” w innych miejscach wersów, co prawda nie tak nacechowanych jak klauzula:

Ponad złoto cenniejsza
i nad skarby zacniejsza,
bardziej niż złoto miła,
wsze skarby przewyższyła.

Wiersz, którym się zajmujemy, jest oczywiście częścią zbioru, i o tym też warto pamiętać. Interesującą translatorsko rzecz znajdziemy w strofie ostatniej:

Hanc puellam amabo,
solam hanc conservabo.
Deprecor Cithaream
mihi quod seruet eam.

Zdaje się ona naprowadzać tłumacza na wybór czasowników w czasie przyszłym w aspekcie dokonanym, które się w pewien sposób zrymują: „pokocham” – „zachowam”, co wydaje się spójne z kontekstem tego utworu. Jest jednak pewien istotny argument przemawiający za innym rozwiązaniem, i trzeba go wziąć pod uwagę. Otóż taka sama para rymowa pojawia się w wierszu drugim omawianego zbioru (w wydaniu Moralejo, na którym się tutaj opieramy), *Ubi primum uidi*

amicam. Tam, w dziewiątej strofie, bohater mówi, że już pokochał dziewczynę i, właśnie w czasie przyszlým, obiecuje stałość w uczuciach:

Hanc amauí, hanc amabo,
dulciter hanc conseruabo;
huic soli me donabo,
pro qua sepius dictabo.

Wydaje się zatem, że w tym miejscu omawianego przez nas wiersza *Quare Cupidini militaverim* przekład powinien być echem tamtego fragmentu z innego wiersza zbioru: bohater więc dziewczynę nie „pokocha”, tylko „będzie ją kochał” w dalszym ciągu. Przypomnijmy nasze tłumaczenie:

Tę pannę będę kochał,
ją w sercu będę chował.
Wenus proszę usilnie,
niech przeznaczy ją dla mnie.

Odpowiedniość przekładu trzeba rozpatrywać w odniesieniu do całego utworu (czy też całego zbioru, jak tutaj), nie tylko małego fragmentu. A poszczególne wiersze są chyba głosem tego samego bohatera, Zakochanego Anonima, który naśladując starożytne wzorce starał się wyrazić wyjątkowość miłosnych porywów w nowej już epoce wieków średnich.

Zadaniem tłumacza jest oddanie w przekładzie rzeczywistych walorów artystycznych oryginału, za pomocą środków właściwych innemu językowi i innej tradycji literackiej. Wybitny tłumacz i teoretyk przekładu, Stanisław Barańczak, w tym kontekście przestrzegał przed tłumaczeniem dobrej poezji na złą poezję (Barańczak 2004: 33). Zapewne można też rozumieć te słowa odwrotnie, parafrazując: nie tłumacz poezji niewybitnej na poezję wybitną... Innymi słowy, chodziłoby o to, by dzięki przedstawionym zabiegom, zgodnym – mam nadzieję – z duchem tekstu łacińskiego, przedstawione tłumaczenie oddało artystyczne walory oryginału. Wierność przekładu w przypadku tej średniowiecznej poezji polegałaby więc przede wszystkim na zachowaniu tych istotnych cech, jakimi są tutaj wyraziste rymy, mniej lub bardziej dokładne, powtarzalna liczba sylab i układ kluczowych słów. Te cechy nadają poetyckiej dykcji sugestywności, bezpośredniości wyrazu, i mimo dyscypliny językowej – wrażenie pewnej swobody. Dzięki temu nieraz stereotypowe wyrażenia i obrazy zyskują jednak pewną świeżość i urok.

Bo nawet jeśli wysuniemy, słuszne w pewnym stopniu, zastrzeżenia do artystycznych wartości *Pieśni z Ripoll*, to pod wieloma względami zachowują one oryginalność, ukazując żywość i siłę inspiracji najlepszych wzorców łacińskich na Półwyspie Iberyjskim. Urzekająca jest nawet pewna nieporadność rymowania i rytmiczowania, której przekład nie może przecież przeoczyć.

Bibliografia

Bibliografia podmiotowa

- Cancionero de Ripoll. Carmina Rivipullensia* (1986). Tekst, tłum., wstęp i komentarz J.L. Moralejo. Barcelona: BOSCH.
- Latzke, T. (1974–1975). “Die Carmina erotica del Ripollsammlung”. *Mittellateinisches Jahrbuch* 10. 138–201.

Bibliografia przedmiotowa

- Axer, J. (red.) (2004). *Lacina jako język elit*. Warszawa: OBTA, DiG.
- Barańczak, S. (2004). *Mały, lecz maksymalistyczny manifest translatologiczny, albo: Tłumaczenie się z tego, że tłumaczy się wiersze również w celu wytłumaczenia innym tłumaczom, iż dla większości tłumaczeń wierszy nie ma wytłumaczenia*. W: S. Barańczak. *Ocalone w tłumaczeniu. Szkice o warsztacie tłumacza poezji z dodatkiem małej antologii przekładów-problemów*. Kraków: Wydawnictwo a5. 13–62.
- Bodelón, S. (1989). *Literatura Latina de la Edad Media en España*. Madryt: Ediciones Akal.
- Bourgain, P., Hubert, M.-C. (2005). *Le latin médiéval*. Turnhout: Brepols.
- Bukowski, P., Heydel, M. (2009) (red.). *Współczesne teorie przekładu. Antologia*. Kraków: Znak.
- Cuadra García, F. (2011). *Situación de la ortografía latina en España durante los siglos XII–XIII*. W: Martínez Gázquez J. et al. (red.). *Estudios de latín medieval hispánico. Actas del V Congreso Internacional de Latín Medieval Hispánico. Barcelona 7–10 de septiembre de 2009*. Firenze: SISMELE edizioni del Galluzzo.
- Curtius, E.R. (1997). *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*. Przeł. A. Borowski. Kraków: Universitas.
- Deyrmond, A. (1989). „Traditional Images and Motifs in the Medieval Latin Lyric Author(s)”. *Romance Philology* 43 (1). 5–28.
- Dłuska, M. (2001). *Średniowieczny wiersz polski (Sylabizm względny i asylabizm)*. W: M. Dłuska, *Prace wybrane, t. 1: Odmiany i dzieje wiersza polskiego*. Kraków: Universitas.
- Dronke, P. (1965). *Medieval Latin and the Rise of European Love-Lyric*. Oxford: Yale University Press.
- Dronke, P. (1979). “The Interpretation of the Ripoll Love-Songs”. *Romance Philology* 33. 14–42.
- García Villoslada, R. (1975). *La poesía rítmica de los goliardos medievales*. Madrid: Fundación Universitaria Española, Seminario Nebrija.
- Huizinga, J. (1996). *Jesień średniowiecza*. Przeł. T. Brzostowski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Latin Dictionary Headword Search Results, http://www.perseus.tufts.edu/hopper/resolveform?redirect=true&display=&lang=Latin&corpus=Roman&author=*Roman [data dostępu 10.06.2020].
- Lopetegui Semperena, G. (2011). *El uso de las fuentes y otros recursos poéticos en algunas composiciones del “Cancionero de Ripoll”*. W: J. Martínez Gázquez et al. (red.). *Estudios de latín medieval hispánico. Actas del V Congreso Internacional de Latín Medieval Hispánico. Barcelona 7–10 de septiembre de 2009*. Firenze: SISMELE edizioni del Galluzzo.
- Łuka, A. (2018). „Izometrycznie czy z rymem? Nowy przekład zbioru *Basia* (Pocałunki) Ianusa Secundusa”. *Translatorica & Translata* 1. 7–15.
- Marcos Casquero, M.A. (1998). *Evolución histórica de la lírica latina medieval*. W: Pérez González M. (red.). *Actas. Segundo Congreso Hispánico de Latín Medieval. León 11–14 de Noviembre de 1997*, t. I. León: Universidad de León.

- Martínez Gázquez, J., Florio R. (red.). (2006). *Antología del Latín Cristiano y Medieval. Introducción y Textos*. Bahía Blanca: Editorial de la Universidad Nacional del Sur.
- Montero Cartelle, E. (1973). *Aspectos léxicos y literarios del latín erótico*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, Facultad de Filosofía y Letras.
- Montero Cartelle, E. (2001). *Carmina Burana. Los poemas de amor*. Madryt: Akal.
- Moralejo, J.L. (1986). *Introducción*. W: *Cancionero de Ripoll. Carmina Rivipullensia*. Tekst, tłum., wstęp i komentarz J.L. Moralejo. Barcelona: BOSCH. 19–125.
- Mysłiwiec H. (1959). *Zarys wersyfikacji łacińskiej średniowiecza*. W: Dłuska M., Strzelecki W. (red.). *Metryka grecka i łacińska*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Offermanns W. (1970). *Die Wirkung Ovids auf die literarische Sprache del lateinischen Liebesdichtung des 11. Und 12. Jahrhunderts*. Wuppertal: Henn.
- Piechal M. (1988). *Słowo wstępne*. W: *Carmina Burana*. Wybór i układ C. Orff, spolszczył M. Piechal. Szczecin: Glob.
- Plezia, M. et al. (red.). (1953–). *Słownik łaciny średniowiecznej w Polsce. Lexicon Mediae et Infimae Latinitatis Polonorum*. Kraków: Polska Akademia Nauk (10.06.2020).
- Pszczółowska, L. (1981). „Semantyka form wierszowych”. *Pamiętnik Literacki* LXXII, z. 4. 191–203.
- Pszczółowska, L., Urbańska, D. (red.). (1992). *Słowiańska metryka porównawcza IV. Wiersz przekładu. Mickiewicz i Puszkina*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Sánchez Salor, E. (2011). *Mezcla de tradiciones en la literatura latina medieval*. W: Martínez Gázquez J. et al. (red.). *Estudios de latín medieval hispánico. Actas del V Congreso Internacional de Latín Medieval Hispánico. Barcelona 7–10 de septiembre de 2009*. Firenze: SISMEL edizioni del Galluzzo.
- Skwara, E. (2012). „Kłopotliwi mistrzowie, czyli o rymotwórcach tłumaczących literaturę antyczną”. *Przekładaniec* 26. 150–164.
- Włodarski, M. (2007). *Wstęp*. W: *Średniowieczna poezja łacińska w Polsce*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Włodarski, M. (red.). (2007). *Średniowieczna poezja łacińska w Polsce*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Zablocki, S. (2010). *Literatura nowołacińska. Średniowiecze – renesans – barok*. Warszawa: Wydawnictwo Neriton.
- Ziolkowski, J. (2011). *¿Qué es la literatura latina medieval hispánica? Mirada desde fuera*. W: Martínez Gázquez J. et al. (red.). *Estudios de latín medieval hispánico. Actas del V Congreso Internacional de Latín Medieval Hispánico. Barcelona 7–10 de septiembre de 2009*. Firenze: SISMEL edizioni del Galluzzo.

dr Maria Judyta Woźniak (Uniwersytet Łódzki) – Assistant Professor at the Chair of Spanish Philology of the University of Lodz, at the Department of Spanish Language Literature. A master's degree in Romance, Polish and Classical philology, the doctoral thesis at the University of Warsaw in 2014. Academic interests: translation studies, poetry, comparative literature studies. Her achievements include among others an original monograph *W poszukiwaniu harmonii istnienia. Studium porównawcze poezji Antonia Colinasa i Zbigniewa Herberta* (2020), scientific articles on the litanic verse on the Iberian Peninsula, editing, in cooperation with Adriana Grzelak-Krzymianowska, of a monograph volume *Rzym a Półwysep Iberyjski. Różnorodność relacji od starożytności po współczesność* (2019), translations of literary and scientific texts.

e-mail: m.j.wozniak@uni.lodz.pl

Anna SZEWCZYKOWSKA

Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy im. J. Długosza w Częstochowie

GRZECZNOŚĆ KLUCZEM DO ZYSKANIA PRZYCHYLNOŚCI SŁUCHACZY W OPARCIU O WYKŁADY TADEUSZA ZIELIŃSKIEGO (1859–1944)

AFFABILITY AS A STRATEGY FOR WINNING OVER AUDIENCES BASED
ON TADEUSZ ZIELIŃSKI'S LECTURES (1859–1944)

Tadeusz Zieliński was an outstanding scholar specialising in Greek and Roman literature as well as an accomplished orator, though nowadays he is not always appreciated. The best example of his vast knowledge and oratorical talent is undoubtedly the cycle of eight lectures on the broadly conceived Antiquity. In those lectures, Zieliński discussed the ancient world in terms of scientific research, its influence on modern culture and its role in educating the young generation.

In order to ensure the effectiveness of his message, he first had to win favour with the audience. His prestige in the scientific community greatly facilitated it, while the numerous rhetorical and linguistic devices he used guaranteed that his persuasive message brought the expected results. Coherent and logical composition, clear and vivid language, *topoi*, expressions and phrases aimed at reducing the distance between the sender and the receiver, adjusting the style to the audience, numerous examples, references to authoritative figures, among other things, played a vital role here. Such devices were as important as the contents of the text itself as they ensured the effectiveness of the communication.

Keywords: politeness, rhetoric, lecture, orator, antiquity

Cykl ośmiu wykładów Świat antyczny a my¹ wygłoszony w 1901 roku w Petersburgu stanowi istotny element bogatej twórczości Tadeusza Zielińskiego. Świadczą nie tylko o ogromnej wiedzy, kunszcie literackim, ale przede wszystkim

¹ Wszystkie cytowane fragmenty wykładów pochodzą z polskiego wydania z 1970 roku. W nawiasie podana zostaje lokalizacja. Tytuł książki *Po co Homer?* pochodzi od wydawcy. Jest to parafraza pytania z utworu Hölderlina *Brot und Wein*: „(...) wozu Dichter in dürftigen Zeit?” Pierwotnie wykłady powstały w jęz. rosyjskim (prwdrk ros.: *Driewnij mir i my* – „Żurnal Ministerstwa Narodnawo Proswieszczinija”, cz. 348 i cz. 349), pierwsze wydanie polskie: Zamość 1922, Z. Pomarański i Ska.

kim odslaniają przed nami niezwykle utalentowanego mówcę, dla którego wartość słowa mówionego odgrywała niebagatelną rolę. Tym trudniej było mu się pogodzić z faktem, że słowo mówione² jest wypierane przez słowo pisane, które nigdy w pełni nie odda charakteru mowy. Zieliński postulował więc, aby „wszelkimi sposobami sprzyjać rozwojowi słowa mówionego” (Zieliński 1999: 86), co sam zresztą czynił. Chciał też, aby:

przywrócić naszemu słowu tę naturalność, która była mu niegdyś właściwa, żeby nauczyło nas ono władać mową w taki sposób, by wyrażała w pełni to, co przeżywamy w swojej duszy (*ibid.*).

Potęgi mowy Zieliński upatrywał już w starożytności, kiedy to właśnie słowo mówione dominowało bezsprzecznie. Był to czas, kiedy:

przyznawano mu wielką chwałę: utożsamiano je z rozumem (...). I coraz silniejsze stawało się przekonanie: *logos* rządzi światem – to głęboko uzasadnione, mistyczne przekonanie zostało usankcjonowane w początkowych słowach czwartej Ewangelii. To była prawdziwa apoteoza życiodajnego i władającego życiem słowa. Wielka siła, która narodziła się przy końcu świata starożytnego, uznała nie tylko przewodnią rolę słowa, ale i jego boskość (Zieliński 1999: 82).

Przypisanie mu boskiego pierwiastka sprawiło, że zyskało ono moc szczególną, stanowiącą o sile jego przekazu.

Najlepszym dowodem na to, jak bardzo Zieliński cenił sobie język mówiony, są jego liczne odczyty i wykłady, których z przyjemnością się podejmował i dzięki którym świat poznał wielkiego naukowca, a on sam zyskał sławę, czego efektem była nominacja do Nagrody Nobla³. Kazimierz Kumaniecki natomiast na łamach *Meandra* z 1959 roku nazwał go:

najwybitniejszym filologiem klasycznym, jakiego Polska w swej historii wydała, a również jednym z najwybitniejszych i najbardziej oryginalnych badaczy świata antycznego, jacy w ogóle istnieli (Kumaniecki 1959: 8–9).

Zieliński, jako filolog klasyczny, uważał, że jego powinnością, wręcz misją jest dzielenie się swoją wiedzą, propagowanie i zachęcanie do jej zgłębiania. Temu też miał służyć cykl wygłoszonych w Petersburgu ośmiu wykładów poświęconych czasom starożytnym. W swoim wystąpieniu Zieliński rozpatrywał świat antyczny w trzech aspektach, ściśle ze sobą powiązanych – jako cel badań naukowych, jako element współczesnej kultury i jako przedmiot szkolny.

Zieliński podjął się nie lada zadania, zwłaszcza jeżeli będziemy mieć na uwadze, że był to niesprzyjający czas dla badań nad antykiem. W dobie odkryć, jakie niosła ze sobą nowa epoka, kultura antyczna dla wielu mogła wydać się anachronizmem. Jej przeciwnicy uważali, że:

² Słowo mówione jest tematem licznych rozpraw. Na uwagę zasługują dwa opracowania: Kram 1976 oraz Kotlarczyk 1965.

³ Więcej informacji z biografii T. Zielińskiego zob. Zieliński 1999: 5–23 lub Britannica 2005.

jest nauką przetrząsnietą wzdłuż i wszerz; nauką, która żadnych już ciekawych zagadnień nie stawia przed pracą twórczą; (...) jako pierwiastek kultury współczesnej, pozbawiona jest wszelkiego znaczenia, gdyż z dawien dawna prześcignęły ją postępy myśli nowoczesnej; (...) jest to jakiś dziwny przeżytek, nie wiadomo po co i niewiadomo jak, w szkole współczesnej zachowany; przeżytek, który należałoby jak najrychlej i raz na zawsze usunąć (Zieliński 1970: 6).

Wobec takiego stanowiska, tak twardych i kategoriycznych zarzutów, argumenty merytoryczne mogły okazać się niewystarczające. W pierwszej kolejności należało zyskać przychylność słuchaczy. Szeroko pojęta grzeczność jest tutaj warunkiem niezbędnym. O tym, jak ważną rolę odgrywa ona w naszym życiu przekonuje M. Barbasiewicz w *Dobrych manierach w przedwojennej Polsce*:

Przestrzeganie pewnych ustalonych form towarzyskich rozstrzyga nieraz o powodzeniu i wspomaga w przebijaniu się przez życie (Barbasiewicz 2012: 15).

Znajomość zasad dobrego wychowania zawsze była wysoko ceniona. Na przestrzeni wieków zmieniały się jedynie formy i konwenanse wynikające z przemian na podłożu historycznym, kulturowym czy obyczajowym. O grzeczności pisała m.in. Konstancja Hojnowska, autorka jednego z przedwojennych podręczników *savoir-vivre'u* pt. *Współżycie z ludźmi: kodeks towarzyski*. Jej zdaniem:

Prawdziwie dobre wychowanie to nie szereg wyuczonych gestów codziennych, to nie bezduszna tresura, ale przede wszystkim wskroś życzliwe ustosunkowanie się do ludzi, wyrażające się w postrzeganiu tego, ażeby nikt w naszej obecności a zwłaszcza z naszego powodu nie doznał przykrości (Hojnowska 1939: 5).

„Życzliwe ustosunkowanie się do ludzi” to nic innego jak pozyskanie ich przychylności, wartości nieocenionej w wystąpieniach publicznych. Zdaniem Mirosława Korolko, *captatio benevolentiae*:

zyskuje ten mówca, którego konkretne wystąpienia oratorskie wspierają ogólne kwalifikacje intelektualne i moralne. Decydujące znaczenie ma tu autorytet mówcy, jego przekonania, pozycja społeczna itp. (...) Prócz tych ogólnych przesłanek składających się na sylwetkę mówcy (...) zaleca się stosowanie pewnych konwencjonalnych schematów, traktowanych jak *loci communis* sztuki oratorskiej. Do takich zaliczono toposy skromności, zwięzłości, dedykacji, polegające na użyciu stosownych słów, utartych zwrotów (...) (Korolko 1990: 79–80).

Tak pokrótce wygląda charakterystyka grzeczności językowej z punktu widzenia retoryki. Wszystko zależy od mówcy, jego umiejętności i predyspozycji oratorskich.

Wyżej wspomniane podstawowe wyznaczniki grzeczności językowej możemy odnaleźć w wykładach Tadeusza Zielińskiego. Ich zbadanie jest jednak nieco utrudnione, ponieważ dysponujemy jedynie słowem pisanim. Tymczasem o wartości wykładów, jako formy oralnej, decyduje w znacznej mierze jej część niewerbalna. Niemałą rolę odgrywają tutaj język ciała, a więc postawa prelegenta,

gestykulacja czy mimika. Ważny jest również ton głosu mówcy, przy pomocy którego na przykład akcentuje ważniejsze partie mowy. My jesteśmy takich informacji pozbawieni. Nie mamy też możliwości przyjrzeć się słuchaczom, których reakcja na głoszone treści mogłaby być jedną z wartości kluczowych w ocenie wykładu. Do zbadania pozostaje nam więc warstwa językowa, wbrew pozorom bardzo bogata i zróżnicowana, w której nie brakuje przykładów świadczących o umiejętnościach oratorskich prelegenta, jak również o jego dobrych manierach, przy pomocy których zjednuje sobie słuchaczy. Gama środków pozwalających na zdobycie przychylności słuchaczy jest bardzo szeroka, jako że „grzeczność językowa jest zjawiskiem wieloaspektowym” (Marcjanik 2007: 12), a o doborze środków niezbędnych do pozyskania życzliwości audytorium decyduje już sam autor wystąpienia.

Zieliński na wiele sposobów realizuje zasadę *captatio benevolentiae*. Już fakt, że jest on autorytetem w swoje dziedzinie, wysoko cenionym w środowisku naukowym nie pozostaje bez znaczenia. Ma już na swoim koncie wiele osiągnięć. Podczas swoich wykładów Zieliński jednak o nich nie wspomina. Przekazując nam informacje na swój temat, wybiera tylko te, które pozwalają na zbudowanie pozytywnego wizerunku w oczach słuchaczy i są one niezbędne z punktu widzenia aktualnie omawianego tematu.

Jak przystało na dobrego mówcę, który zna zasady dobrego wychowania, Zieliński już w pierwszym wykładzie nam się przedstawia, zaraz na początku. Dowiadujemy się kim jest, jaki cel mu przyświeca i w jaki sposób zamierza go zrealizować:

Zadanie moje polega na tym, ażeby, o ile na to czas i siły mi pozwolą, wyłożyć wam, panowie, znaczenie tej dziedziny wiedzy, której jestem przedstawicielem na tutejszej wszechnicy, a którą dla krótkości, nazywać będę światem antycznym. Zadanie to rozwiązać można w sposób trojaki, odpowiednio do potrójnego znaczenia samego świata starożytnego. Świat ów, nasamprzód, stanowi przedmiot nauki, którą przyjęto – acz niezupełnie słusznie – nazywać filologią klasyczną; po wtóre, stanowi on pierwiastek współczesnej kultury umysłowej i moralnej społeczeństwa europejskiego; po trzecie – i to jego znaczenie najbliższe was dotyka – wchodzi on w skład przedmiotów uprzywilejowanego typu szkoły średniej, tak zwanego gimnazjum klasycznego (Zieliński 1970: 5).

W kolejnych wykładach informuje audytorium, że kiedyś pracował jako nauczyciel, podobnie jak zgromadzeni w sali słuchacze. Doskonale ich więc rozumie:

Sam posługiwałem się nimi, gdym był nauczycielem w klasie pierwszej; pamiętam, jak dziwaczne skojarzenia niebywałych słów i pocieszne rymy wywoływały zdrowy śmiech dziecięcy wśród moich uczniów, zwłaszcza gdym, pod koniec lekcji, kazał im chórem powtarzać reguły rytmiczne, a ponieważ poczytywałem zdrowy humor za bardzo „pożyteczny” pojazd (jak mówią lekarze) podczas wykładów w klasach młodszych, więc owe finały lekcji zamieniały się w pewnego rodzaju wesołą grę i gdyby po lekcjach takich lekarz szkolny raczył cyrklem zmierzyć stopień nerwów u moich malców, to byłby on, sądzę, zupełnie zadowolony (Zieliński 1970: 30–31).

Zieliński wspomina, w jaki sposób uczył dzieci występujących w łacinie wyjątków. Z powyższej wypowiedzi możemy wywnioskować, że znał się na swojej pracy i czerpał z niej satysfakcję. Można zauważyć, że potrafił umiejętnie łączyć naukę z zabawą, co w przypadku uczenia małych dzieci jest wręcz niezbędne. Różnymi sposobami szukał drogi, żeby dotrzeć do swoich uczniów. Taka postawa mogła się podobać profesorom uczestniczącym w wykładzie. Zieliński udowodnił tutaj dwie rzeczy. Po pierwsze, że był dobry nauczycielem, po drugie, jego wiedza poparta była praktyką i doświadczeniem, dzięki czemu w oczach swojego audytorium stał się wiarygodniejszy. W ten sposób Zieliński buduje płaszczyznę porozumienia, opartą w znacznym stopniu na podobieństwie⁴.

Z kolejnych wykładów dowiadujemy się, że należał również do komisji, do zadań której należało m.in. przygotowanie reformy szkolnictwa. Z pełnienia tej funkcji był szczególnie dumny. Sam wielokrotnie podkreślał, że zmiany w szkołach były bardzo potrzebne. Miał tylko wątpliwości, co do ich kierunku. Rozważał, czy na pewno dobrym posunięciem będzie rezygnacja z czytania przez uczniów dzieł w oryginale. W niektórych przypadkach było to uzasadnione stanowisko. Trzeba mieć jednak na uwadze, że przekład nie zawsze oddaje istotę rzeczy, z czego Zieliński doskonale zdawał sobie sprawę, jako że sam też był tłumaczem:

Sam występowałem w roli tłumacza i wydałem bardzo okazały objętością tom, który mam nadzieję, zajmie nieostatnie miejsce w nowożytniej literaturze przekładowej: ale właśnie dlatego wiem, co przekład może oddać, a czego nie może (Zieliński 1970: 50).

Zieliński po raz kolejny udowodnił, że zna się na rzeczy i w tej kwestii można mu zaufać. Pozyskanie zaufania to sprawa niezwykle istotna z punktu widzenia oratora. Dzięki temu znacznie łatwiej dotrzeć do audytorium.

Na siłę oddziaływania wpłynął też z pewnością sposób, w jaki Zieliński zwracał się do swoich słuchaczy. Oczywiście należało zachować wszelkie przyjęte formy grzecznościowe, jako że „używanie stosownych retorycznie sposobów nazywania rozmówcy ma duży wpływ na skuteczne oddziaływanie perswazyjne” (Marcjanik 2013: 81). Zieliński do uczestników wykładu zwracał się za pomocą lakonicznej formy „Panowie” lub „Państwo”. Są to formy neutralne, w których nie ma miejsca ani na emocje ani na wartościowanie. Często dodawał tutaj czasownik w drugiej osobie liczby mnogiej, np.

Jak widzicie ze słów powyższych, nie należę do bezwzględnych przeciwników przekładów (Zieliński 1970: 50).

Spróbujcie spojrzeć w terażniejszość tak, jak gdybyście w dniu dzisiejszym się urodzili, bez żadnej wiedzy o dniu choćby wczorajszym (...) (Zieliński 1970: 94).

Nie chcę, abyście cokolwiek brali ode mnie bez należytej, że tak powiem, rewizji celnej (...) (Zieliński 1970: 17).

⁴ Więcej o roli podobieństwa w budowaniu pozytywnych relacji międzyludzkich zob. Cialdini 1994: 161–163.

Taka forma „z psychologicznego punktu widzenia wprowadza poczucie zmniejszenia dystansu i oficjalności stosunków między nadawcą i odbiorcami (Rusinek, Załazińska 2005: 58). Zieliński posługuje się nią równie często, jak pierwszą osobą bą liczby mnogiej, identyfikując się tym samym ze swoim audytorium, np.

My wszyscy, pracujący na polu starożytności w poczuciu wagi swej pracy dla współczesników i potomnych – my wszyscy jednogłośnie protestujemy przeciw stanowisku narzucanemu nam... (Zieliński 1970: 68).

My zaś szukamy w świecie starożytnym tego, co jednakowo przydać się może zarówno klasykom, jak romantykom i naturalistom – szukamy, zgodnie z tym, co wielokrotnie wypowiadałem, nie normy, ale ziarna siewnego (Zieliński 1970: 97).

Jeśli my, zagłębiając się swymi myślami w daleką kulturę naszej przeszłość, to nie w tym celu, aby oderwać się od współczesności, ale w tym, aby ją lepiej i łatwiej pojąć, aby od rzeczy warunkowych i przejściowych wznieść się ku bezwarunkowym i wiecznym lub, przynajmniej, długotrwałym; (Zieliński 1970: 95).

Natomiast pojawiające się „zwroty o charakterze dialogicznym mają na celu skłonienie audytorium do wspólnego z nadawcą myślenia na określony temat” (Marcjanik 2009: 88).

Wskażę wam niektóre drogi do rozwiązania tego zagadnienia, nastroczając się umysłowi człowieka nie przygotowanego (Zieliński 1970: 18).

(...) musicie przyznać, że antyecz ostrzej zarysowanych niepodobna było sobie wyobrazić (Zieliński 1970: 6).

Proszę was, panowie, abyście na serio zważyli te wywody, które tu rozwijam – nie wątpię, że wielu z was słyszy je po raz pierwszy – i nie brali na wiarę pociech przeciwników moich, którzy to, co ja nazywam zubożeniem, podają za naturalność i prawią wam o urokach prostoty (Zieliński 1970: 46–47).

Zieliński w pewien sposób narzuca odbiorcom określony punkt widzenia, zwracając jednocześnie uwagę na istotne elementy. Robi to jednak w sposób grzeczny. W pewnym sensie występuje tu w roli przewodnika po antyku, któremu należy zaufać, który wskaże właściwą drogę, tym bardziej, że „droga prawdy jest tylko jedna, dróg błędnych bywa niezliczone mnóstwo” (Zieliński 1970: 13), dlatego on, jako znawca swojej dziedziny stara się naprowadzić słuchaczy na właściwe tory myślenia. Podkreśla jednocześnie: „Przyjemnie bywa wskazać błędzemu drogę prawdziwą, ale nie należy do przyjemności demaskowanie oszustów” (Zieliński 1970: 114). Zieliński nie czerpie satysfakcji z możliwości udowodnienia komuś jego braków czy błędnego toku rozumowania. Jest to wręcz nie na miejscu. Nawet, jeżeli to robi, jest to krytyka wyważona, uzasadniona, nawet można powiedzieć konstruktywna:

mnienie ogółu, o ile wyraża się w świadomym lekceważeniu starożytności, nie może co do stopnia powagi iść w porównanie z tym szacunkiem nieświadomym, jaki żywi dla niej tenże ogół; z szacunkiem, który sprawia, że wpływ starożytności na pokolenia potomne trwa ustawicznie, w ciągu tylu wieków, po upadku świata antycznego (Zieliński 1970: 113).

Zieliński, choć wielokrotnie musi się bronić przed krytyką, nigdy nie przekracza granic dobrego wychowania. Zbija argumenty przeciwników, ale ich nie obraża:

(...) w wykładach swych staram się tylko charakteryzować swą dziedzinę; niekiedy zmuszony okolicznościami, bronię jej i siebie, ale nigdy na nikogo i na nic nie napadam. Powiem dokładniej: nie tylko nie miałem zamiaru obrazić kogokolwiek – nie obraziłem nikogo (...) (Zieliński 1970: 34).

Jedynym orężem mówcy powinny być mocne argumenty „ażeby istotnie posiadały one moc przekonywającą” (Zieliński 1970: 81). Każdy szanujący się mówca powinien mieć tego świadomość. Są zasady, których trzeba bezwzględnie przestrzegać. Zieliński mówi wręcz o kodeksie honorowym myśliciela, zgodnie z którym należy zaakceptować udowodnioną tezę, bez względu na to, czy się z nią zgadzamy, czy też nie (Zieliński 1970: 80).

Przestrzeganie reguł panujących w świecie retoryki nie tylko wpływa na jakość wystąpienia, ale też na jego kształt. Kompozycja odgrywa więc tutaj rolę kluczową⁵. Krzysztof Szymanek w *Sztuce argumentacji* podaje następującą definicję kompozycji: to „dział tradycyjnej retoryki traktujący o zagadnieniach konstrukcji wypowiedzi z punktu widzenia jej komunikatywności, perswazyjnej skuteczności oraz walorów estetycznych” (Szymanek 2012: 171). Dobrze skonstruowana mowa powinna być ukłonem w stronę słuchaczy. Wystąpienie publiczne ma być więc nie tylko poprawne merytorycznie, ale też spójne, napisane w sposób przystępny i rzeczowy, z dużą ilością przykładów obrazujących wybrane tezy.

I takie właśnie były wykłady Zielińskiego – merytorycznie dobrze przygotowane, spójne i przemyślane. Dla słuchaczy jest to też sygnał, że mają przed sobą poważnego i odpowiedzialnego mówcę.

Wykłady zostały przygotowane z dużą starannością. Podstawę stanowi trójczłonowa budowa, z założeniem, że wstęp i zakończenie, jak to ujęli Michał Rusinek i Anna Załazińska, są to „najważniejsze punkty wypowiedzi – pierwszy przykuwa uwagę słuchaczy, drugi pozostaje w ich pamięci” (Rusinek, Załazińska 2005: 99).

Część pierwszego wykładu stanowi wstęp do całości, w której autor przedstawia temat swojego wyводу, w postaci antytezy. Zostaje tutaj zaprezentowane zestawienie, z jednej strony zarzutów „ogółu” wobec świata starożytnego, z drugiej, ich obrona, płynąca ze strony znawców tematu, do których niewątpliwie zalicza się sam Zieliński (zob. Zieliński 1970: 6). W zakończeniu natomiast, idąc „za przykładem ulubieńca swego Platona” (Zieliński 1970: 126), autor opowiada przypowieść o postępie (zob. Zieliński 1970: 126–127), który jest możliwy tylko dzięki niestrudzonemu wędrowcowi pokonującemu piętrzące się na jego drodze przeszkody w nadziei, że któregoś dnia „wrota rajy staną przed nim otworem”

⁵ Kompozycja tekstu ujmowana jest na różne sposoby przez poszczególnych badaczy. Por. Lausberg 2002: 493; Ziomek 2000: 119 lub Korolko 1998: 78–97.

(Zieliński 1970: 127). Innymi słowy, prelegent zaleca, aby jego słuchacze, będący tak jak on filologami klasycznymi, nieustrudzenie szerzyli wiedzę o antyku, mimo nieustannych zarzutów kierowanych pod ich adresem.

Zieliński na rozmaite sposoby starał się zachęcić swoich słuchaczy do świata starożytnego. Dla zobrazowania swoich tez używał rozmaitych przykładów, które miały oddziaływać na wyobraźnię jego słuchaczy. Wykorzystywał m.in. miejsca wspólne czyli toposy, za pomocą których nawiązywał nić porozumienia z audytorium. Są to bowiem „takie zdania, kwestie obiegowe, sądy, schematy i obrazy, które są jednakowo rozumiane i przyjmowane przez mówcę i słuchaczy” (Rusinek, Załazińska 2005: 73). I choć nie wprowadzają one nic nowego do sprawy, znacznie ułatwiają prawidłową komunikację. Zdaniem Zielińskiego nie należy rezygnować z nauki łaciny czy greki, tylko z uwagi na pojawiające się od niedawna krytyczne opinie dotyczące niewielkiego pożytku płynącego z ich nauczania:

Zgodzicie się, panowie, z tym, że to jednomyślne świadectwo wieków stanowi fakt o wiele znamienitszy niżli jednodniowy wyrok współczesnego nam społeczeństwa, choćby nawet jednomyślność tego wyroku mniej była fikcyjna, niż jest. Wspomnijcie obraz, jaki przedstawia Nawa, gdy dmie złowrogi dla mieszkańców Petersburga wiatr południowo – zachodni; fale rzeki najzupełniej wyraźnie zawracają na wschód; rzeka, zda się, wraca ku Ładodze, a jednak, mimo to, każdy z was wie, że każda kropla tego jeziora, mocą niewidzialnego, lecz bardzo realnego, naturalnego prądu, przeleje się do Zatoki Fińskiej i że jedynym wynikiem tego prądu przeciwnego, spowodowanego przez wiatr, będzie krótkotrwała powódź w przystani rzecznej (Zieliński 1970: 8).

Jako że wykład odbywa się w Petersburgu, a jego uczestnikami są Rosjanie, łatwo im będzie wyobrazić sobie miejsce, do którego odwołuje się mówca. Prelegent w ten sposób wytworzył płaszczyznę porozumienia ze swoimi słuchaczami, ułatwiając im tym samym zrozumienie swojego toku myślenia.

Zdarza się również, że Zieliński, w celu uwiarygodnienia swojej tezy, bądź jej obrony, odwołuje się do autorytetów⁶. I co istotne, nie są to jedynie znani ludzie z czasów antycznych, jak Platon czy Seneka, ale też wszyscy, którzy mieli bądź mają bezpośredni wpływ na epokę, w której żył sam Zieliński. Przykładem może być tutaj Schopenhauer:

Pozwólcie przedstawić mi sąd człowieka, który, jako myśliciel, miał pojęcie o sprawie myślenia, a zarazem jako ojciec psychologii współczesnej, w zagadnieniach psychologicznych, które nas tu zajmują, posiada powagę bezsporną – mianowicie Schopenhauera (Zieliński 1970: 40).

Zieliński pokazuje w ten sposób, że jego wiedza nie ogranicza się jedynie do czasów starożytnych. Uważa też, że jego obowiązkiem, jako filologa klasycznego, jest posiadanie wiedzy z zakresu różnych dziedzin. Tylko tak może stać się „mistrzem swoich uczniów” (Zieliński 1970: 58).

⁶ Odwoływanie się do autorytetów stwarza nieograniczone możliwości argumentacji, stąd tak chętnie mówcy z nich korzystają. Zob. na ten temat: Perelman 2002: 127–130.

I choć Zieliński do swojego tematu podchodzi bardzo poważnie, a swoich słuchaczy traktuje z należytym szacunkiem pozwala sobie również na żarty. Robi to jednak bardzo ostrożnie, żeby nikogo nie urazić:

O Hiszpanach, zresztą, jak musieliście już, panowie, zauważyć, mówię dlatego tylko, że mieszkają oni daleko. Nigdy nie dowiedzą się, że mówiłem o nich, i przeto się nie obrażą, ja zaś tak wielu już w wykładach poprzednich „poobrażałem”, że nie chciałbym liczby ich powiększać (Zieliński 1970: 78–79).

Wprowadzając żart do swojego wywodu prelegent nie tylko udowodnił, że ma poczucie humoru, ale pokazał również, że jest takim samym człowiekiem jak każdy z nas.

Takimi właśnie sposobami Zieliński zyskuje sympatię swoich słuchaczy. A jeżeli zwrócimy jeszcze uwagę na język, jakim się posługuje, to zobaczymy, że udało mu się znaleźć złoty środek między formą, a treścią, bowiem „Żle się dzieje, gdy któraś z nich bierze górę. Gdy dominuje forma – jest nieszczerze i fałszywie, gdy treść – bywa niegrzecznie” jak słusznie zauważa Elżbieta Umińska-Tytoń (2004: 713) w swoim artykule *Komplementy czyli piękne słowa*. Język Zielińskiego jest zróżnicowany, dostosowany do tego, o czym aktualnie opowiada. Bogaty w środki stylistyczne, takie jak epitety, metafory, hiperbole, ale jednocześnie stonowany, rzeczowy i konkretny.

Wybrane przykłady to jedynie niewielka część będąca świadectwem umiejętności retorycznych wykorzystanych do zdobycia przychylności słuchaczy. Pozornie zabiegi te mogą się wydawać mało znaczące, tymczasem odgrywają kluczową rolę w pozyskaniu życzliwości audytorium. Zieliński jako mówca udowodnił, że posiadał ogromny talent oratorski, który w połączeniu z niebywałą erudycją sprawił, że cieszył się on w środowisku naukowym dużym szacunkiem. Wartości, które reprezentuje w swoich dziełach, szczególnie w wykładach, świadczą o nim jako o człowieku prawym, który walory intelektualne antyku cenił na równi z moralnymi. Jego zamiłowanie do prawdy należy jednak rozumieć dwójako. Z jednej strony to rzetelne podejście do nauki, a drugiej, uczciwe traktowanie swoich słuchaczy. W jego rozumieniu *Orator est vir bonus*. Dla Zielińskiego więc, który traktuje prawdę jako wartość nadrzędną, zdobycie sympatii słuchaczy było naturalną kolejną rzeczą.

Bibliografia

- Barbasiewicz, M. (2012). *Dobre maniere w przedwojennej Polsce. Savoir-vivre. Zasady. Gafy*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Cialdini, R. (1994). *Wywieranie wpływu na ludzi. Teoria i praktyka*. Przeł. B. Wojciszke. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Hojnowska, K. (1939). *Współżycie z ludźmi. Kodeks towarzyski*. Żnin: nakł. i druk A. Krzycki.
- Korolko, M. (1998). *Sztuka retoryki: przewodnik encyklopedyczny*. Warszawa: Wiedza Powszechna.

- Kotlarczyk, M. (1965). *Podstawy sztuki żywego słowa*. Warszawa: Wydawnictwo Związkowe CRZZ.
- Kram, J. (1976). *Gawędy o żywym słowie*. Warszawa: Nasza Księgarnia.
- Kumaniecki, K. (1959). „Tadeusz Zieliński”. *Meander* 8–9.
- Lausberg, H. (2002). *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*. Przeł., oprac. i wstępem poprzedził A. Gorzkowski. Bydgoszcz: Wydawnictwo Homini.
- Marcjanik, M. (2007). *Grzeczność w komunikacji językowej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Marcjanik, M. (2009). *Mówimy uprzejmie. Poradnik językowego savoir-vivre'u*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Marcjanik, M. (2013). „Retoryczny wymiar językowej grzeczności na przykładzie form adresatywnych w komunikowaniu społecznym”. *Poradnik Językowy* 6. 74–82.
- Perelman, Ch. (2002). *Imperium retoryki. Retoryka i argumentacja*. Przeł. M. Chomisz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Rusinek, M., Załazińska, A. (2005). *Retoryka podręczna czyli jak wnikliwie słuchać i przekonująco mówić*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Szymanek, K. (2012). *Sztuka argumentacji. Słownik Terminologiczny*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Umińska-Tytoń, E. (2004). *Komplementy czyli piękne słówka*. W: A. Tomecka-Mirek. *Piękno materialne. Piękno duchowe. Materiały z konferencji 19–21 maja 2003 r.* Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie. 705–723.
- Urbanowicz, A. (2005). *Zieliński Tadeusz*. W: *Britannica. Edycja polska*. t. 48. Poznań: Wydawnictwo Kurpisz.
- Zieliński, T. (1999). *Kultura i rewolucja. Publicystyka z lat 1917–1922*. Przeł., oprac. i wstępem opatrzyła H. Geremek. Warszawa: Wydawnictwo DiG.
- Zieliński, T. (1970). *Po co Homer? Świat antyczny a my*. Wybór i posłowie A. Biernacki. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Ziomek, J. (2000). *Retoryka opisowa*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

mgr Anna Szewczykowska (Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy im. Jana Długosza w Częstochowie) – graduated in Polish Philology at Jan Długosz University in Częstochowa. The title of her master thesis was: *Witness to the Epoch. Krasiński as an Epistolographer*. Currently, her scientific interests are focused on ancient literature. She teaches library science and research information, focusing on publishing and bookselling issues as well as the culture of the region.
e-mail: annaszewczykowska1@gmail.com

ENGLISH ABSTRACTS

Aleksandra Arndt

VIRGIL'S EPYLLION ABOUT ORPHEUS AND EURIDICE: IN THE WORKSHOP OF SCIENTIFICS, ARTISTS AND TRANSLATORS... THE POLISH TRANSLATION OF THE STORY

The article discusses differences in the treatment of the Virgilian epyllion by scholars and artists. It also indicates that the work of a translator is the result of the activities in both areas. A few introductory remarks are followed by Polish translation of the story.

Paul S. Cohen

THE ETYMOLOGY OF LATIN *NIMBUS* (AND ITS IRANIAN COGNATES)

After a brief review of prior etymological attempts found in the literature, a complete, rule-governed etymology of Latin *nimbus* ‘rain cloud, sudden down-pour, etc.’ – including a precise explanation of the medial nasal – is propounded. It is based on the Indo-European reduplication process that produces nouns, as delineated by Cohen (2014; 2015; 2017), and on Latin sound laws given and exemplified by Weiss (2009).

Edyta Gryksa

VIR ROMANUS – *PROBUS*, *HONESTUS*, *BENEVOLUS*? POSTULATED FEATURES OF A ROMAN AND THE IMAGES OF THE JULIO-CLAUDIAN DYNASTY RULERS IN SELECTED PASSAGES OF ANCIENT WORKS

The aim of the article is an attempt to present a dichotomic image of the Roman ruler. It is concentrated on traditional features, understood as postulated in relation to person in power, such as justice, honesty, modesty and self-control. All

of them belong to the canon of *virtutes Romanae*, and obedience toward them was characteristic of Roman society until the fall of Carthage. Along with its fall, the disappearance of true morality can be observed. The important turning point there is the reign of Augustus who, by undertaking the revival of old values, introduces a new order to the state. The article describes the rulers of the Julio-Claudian dynasty, and the emphasis is placed on a dualistic image of their behaviour (positive versus negative) presented in ancient texts by Tacitus, Suetonius, Velleius Paterculus and Florus.

Barbara Hartleb-Kropidło

ON A CERTAIN WEDDING CUSTOM IN VARRO'S ACCOUNT

This article focuses on a certain wedding custom presented by the ancient Roman scholar, Marcus Terentius Varro in his work *De vita populi Romani*. According to him Roman bride on her way to her new home used to carry three coins, and to dedicate them to her husband, to Household Lares and to Compital Lares.

Idaliana Kaczor

MAGIC IN PRIVATE AND PUBLIC LIVES OF THE ANCIENT ROMANS

The Romans practiced magic in their private and public life. Besides magical practices against the property and lives of people, the Romans also used generally known and used protective and healing magic. Sometimes magical practices were used in official religious ceremonies for the safety of the civil and sacral community of the Romans.

Joanna Rybowska

MAGIC AND RELIGION IN THE ANCIENT GREEK WORLD

In the works of anthropologists, ethnologists and sociologists of the 19th and 20th centuries, we may notice their efforts to distinguish magic, on the one hand, from religion, and on the other, from science. One of the criteria, which set the boundaries between these field was the way, in which a community understood god/divinity. This, among others, enabled the identification of the three “ideal stages” in the development of human culture: magical, religious and metaphysical-philosophical. This article is an attempt to analyse to what extent modern

definitions of religion and magic can be applied in regard of ancient Greek culture. The surviving literary sources and other artefacts, which provide us with information on this culture, suggest that these stages, distinguished by modern researchers, never seemed to exist in 'pure form' in ancient Greek culture, but rather they intermingled and, at times barely noticeably, switched from one stage to another. Religion, magic and science not only functioned side-by-side, but they permeated and complemented each other.

Magdalena Stuligrosz

ΑΟΙΔΙΜΟΙ ΑΘΑΝΑΙ. THE PRAISE OF ATHENS IN PINDAR'S POETRY

The prescriptions on how to eulogize the city, provided in the 3rd century by Menander Rhetor in his treatise *On Epideictic*, reflect the encomiastic convention according to which Pindar composed his poetic *encomia urbis*. Among the *topoi* that the poet applies to praise Athens one can list the ancient origin of the city, including the identification of its founder, the practiced habits concerning the form of *politeia* as well as those concerning the professional skills and abilities of the inhabitants, their virtues and deeds in war and in peace.

In Pindar's victory odes, the praise of the city is always subordinated to the praise of an individual victor. Therefore, the poet praises the outstanding individuals, members of aristocratic families, whose values and achievements adorn their city, and who inherited their excellence from heroic ancestors, mythical founders of Athens. In dithyrambic poems, composed for Athenian festivals and performed by *kykloi choroi* of men and boys representing the communities of *phylai*, polis-encomium is a form of self-praise, an expression of 5th century Athenian ideology, which makes citizens proud of their city's power. Consequently, Pindar focuses on praising Athens' military prowess and the dominant position which the city achieved in the Greek world, its institutions, its beauty and public buildings.

Anna Szewczykowska

AFFABILITY AS A STRATEGY FOR WINNING OVER AUDIENCES BASED ON TADEUSZ ZIELIŃSKI'S LECUTRES (1859–1944)

Tadeusz Zieliński was an outstanding scholar specialising in Greek and Roman literature as well as an accomplished orator, though nowadays he is not always appreciated. The best example of his vast knowledge and oratorical talent is undoubtedly the cycle of eight lectures on the broadly conceived Antiquity. In

those lectures, Zieliński discussed the ancient world in terms of scientific research, its influence on modern culture and its role in educating the young generation.

In order to ensure the effectiveness of his message, he first had to win favour with the audience. His prestige in the scientific community greatly facilitated it, while the numerous rhetorical and linguistic devices he used guaranteed that his persuasive message brought the expected results. Coherent and logical composition, clear and vivid language, *topoi*, expressions and phrases aimed at reducing the distance between the sender and the receiver, adjusting the style to the audience, numerous examples, references to authoritative figures, among other things, played a vital role here. Such devices were as important as the contents of the text itself as they ensured the effectiveness of the communication.

Maria Judyta Woźniak

WHY I STRUGGLED FOR CUPID – ON STRUGGLE FOR MEDIEVAL RHYMES
IN POLISH TRANSLATION OF *CARMINA RIVIPULLENSIA*

Carmina Rivipullensia is the only existing collection of medieval Latin love lyrical poetry deriving from Spain. It is a unique testimony of skilful and creative use of the Latin poetic tradition on the Iberian Peninsula. *Songs* have not yet been translated into Polish. The aim of the article is to present a collection which is little-known in Poland along with a proposed translation of one of the poems and a commentary on literary devices applied in the translation as well as dilemmas faced by a contemporary translator.

Tomasz Zieliński

REFERENCES TO ALEXANDER THE GREAT AND THEIR ROLE
IN PLUTARCH'S *LIFE OF DEMETRIUS*

Among all Plutarch's Lives of men that lived after IV B.C., the biography of Demetrius Poliorcetes contains the most references to Alexander the Great. It is noteworthy that references to this figure in comparison to other Plutarchean biographies occur in greater numbers and in various contexts. The article is an attempt to demonstrate that the references to Alexander the Great played an important role in the construction of the Plutarch's *Life of Demetrius*. Thus their purpose was to portray Poliorcetes as a failed imitator of famous Macedonian king. The considerations presented in the article can be used as an argument for changing the image of Demetrius in scholarly literature.

RECENZENCI WSPÓŁPRACUJĄCY (REVIEWERS)

Antoni Bobrowski – Uniwersytet Jagielloński
Orazio Antonio Bologna – Università Pontificia Salesiana di Roma
Katarzyna Chiżyńska – badacz niezależny
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
Zofia Głombiowska – Uniwersytet Gdański
Giovanni Gobber – Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano
Magdalena Hasiuk-Świerbińska – Instytut Sztuki PAN
Maciej Kokoszko – Uniwersytet Łódzki
Krystyna Krawiec-Złotkowska – Akademia Pedagogicznej w Słupsku
Sylwia Krukowska – niezależny naukowiec
Jan Kucharski – Uniwersytet Śląski
Anna Marchewka – Uniwersytet Gdański
Patrycja Matusiak – Uniwersytet Śląski w Katowicach
Iwona Modrzevska-Pianetti – Uniwersytet Warszawski
Marta Garcia Morcillo – University of Roehampton
Domenico Mugnolo – Uniwersytet Aldo Moro w Bari
Krzysztof Narecki – Katolicki Uniwersytet Lubelski
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
Krzysztof T. Witczak – Uniwersytet Łódzki

Katarzyna Wojtysiak-Wawrzyniak – badacz niezależny

Hubert Wolanin – Uniwersytet Jagielloński

Hanna Zalewska-Jura – Uniwersytet Łódzki

Magdalena Zawadzka – Uniwersytet Warszawski

SPIS TREŚCI

Paul S. COHEN, The Etymology of Latin <i>nimbus</i> (and its Iranian Cognates)	5
Magdalena STULIGROSZ, ΑΟΙΔΙΜΟΙ ΑΘΑΝΑΙ. Pochwała Aten w poezji Pindara	9
Joanna RYBOWSKA, Magia i religia w świecie starożytnych Greków (zarys problematyki).	23
Idaliana KACZOR, Magic in Private and Public Lives of the Ancient Romans.	53
Tomasz ZIELIŃSKI, Odwołania do Aleksandra Wielkiego i ich rola w <i>Żywocie Demetriusza</i> Plutarcha z Cheronei	73
Aleksandra ARNDT, Wergiliuszowy epyllion o Orfeuszu i Eurydyce: na warsztacie badaczy, artystów, tłumaczy... Transpozycja opowieści do polszczyzny	91
Barbara HARTLEB-KROPIDŁO, O pewnym ślubnym zwyczaju w relacji Marka Terencjusza Warrona	99
Edyta GRYKSA, <i>Vir Romanus – probus, honestus, benevolus?</i> Postulowane cechy Rzymianina a wizerunki władców dynastii julijsko-klaudyjskiej w wybranych passusach dzieł antycznych.	111
Maria Judyta WOŹNIAK, <i>Dlaczego walczyłem dla Kupidyna</i> , czyli o walce o średniowieczne rymy w polskim przekładzie <i>Carmina Rivicpullensia</i> . .	129
Anna SZEWCZYKOWSKA, Grzeczność kluczem do zyskania przychylności słuchaczy w oparciu o wykłady Tadeusza Zielińskiego (1859–1944)	145
STRESZCZENIA ANGIELSKIE	155
RECENZENCI WSPÓŁPRACUJĄCY	159
OŚWIADCZENIE AUTORA	165

CONTENTS

Paul S. COHEN, The Etymology of Latin <i>nimbus</i> (and its Iranian Cognates)	5
Magdalena STULIGROSZ, ΑΙΟΙΔΙΜΟΙ ΑΘΑΝΑΙ. The Praise of Athens in Pindar's Poetry.	9
Joanna RYBOWSKA, Magic and Religion in the Ancient Greek World.	23
Idaliana KACZOR, Magic in Private and Public Lives of the Ancient Romans	53
Tomasz ZIELIŃSKI, References to Alexander the Great and their Role in Plutarch's <i>Life of Demetrius</i>	73
Aleksandra ARNDT, Virgil's Epyllion about Orpheus and Euridice: in the Workshop of Scientifics, Artists and Translators... The Polish Translation of the Story	91
Barbara HARTLEB-KROPIDŁO, On a Certain Wedding Custom in Varro's Account	99
Edyta GRYKSA, <i>Vir Romanus – probus, honestus, benevolus?</i> Postulated Features of a Roman and the Images of the Julio-Claudian Dynasty Rulers in Selected Passages of Ancient Works	111
Maria Judyta WOŹNIAK, <i>Why I Struggled for Cupid</i> – on Struggle for Medieval Rhymes in Polish Translation of <i>Carmina Rhipipullensia</i>	129
Anna SZEWCZYKOWSKA, Affability as a Strategy for Winning Over Audiences based on Tadeusz Zieliński's <i>Lecutres</i> (1859–1944).	145
ENGLISH ABSTRACTS	155
REVIEWERS	159
DECLARATION OF THE AUTHOR OF A TEXT	165

COLLECTANEA PHILOLOGICA

**OŚWIADCZENIE
AUTORA TEKSTU DO CZASOPISMA**

imię i nazwisko:

PESEL:

e-mail:

1. Autor oświadcza, że stworzył utwór pt.

.....
który zgłasza do zamieszczenia w czasopiśmie
pt. COLLECTANEA PHILOLOGICA o numerze

2. Autor oświadcza, że Utwór stanowi dzieło oryginalne i że przysługują mu doń prawa autorskie, zarówno osobiste, jak i majątkowe.
3. Autor oświadcza, że Utwór nie zawiera treści zniesławiających lub naruszających dobra osobiste innych osób i że nie są znane mu żadne okoliczności, które mogłyby narazić Uniwersytet na odpowiedzialność względem osób trzecich z tytułu wydania lub rozpowszechnienia Utworu.
4. Autor przyjmuje do wiadomości, że w razie złożenia nieprawdziwych oświadczeń (pkt. 2. i 3. niniejszego Oświadczenia), poniesie odpowiedzialność z tytułu szkód poniesionych przez Uniwersytet Łódzki.
5. Autor udziela Uniwersytetowi Łódzkiemu reprezentowanemu przez Wydawnictwo UŁ niewyłącznej licencji do korzystania z praw majątkowych autorskich do Utworu na wszystkich polach eksploatacji wymienionych w art. 50 Ustawy z dnia 4 lutego 1994 r. o prawie autorskim i prawach pokrewnych, a także w otwartym dostępie, w tym także na zasadach licencji Creative Commons. Licencja obejmuje również prawo do udzielania dalszych licencji na wskazanych polach eksploatacji.
6. Licencja jest nieograniczona pod względem terytorialnym i jest udzielana na okres 70 (siedemdziesięciu) lat.
7. W związku z realizacją polityki otwartego dostępu do publikacji naukowych Uniwersytet Łódzki korzysta z upoważnienia Autora do deponowania Utworu w Repozytorium UŁ i innych platformach dystrybucyjnych, zaś Autor zobowiązuje się do niekorzystania z wypowiedzenia umowy licencyjnej przez cały okres jej trwania.

8. Autorowi nie przysługuje wynagrodzenie za stworzenie Utworu, jego dostarczenie do Wydawnictwa a także za udzielenie licencji praw. Strony zgodnie ustalają, że Autor otrzyma egzemplarz autorski w postaci pliku PDF do druku, zawierającego wyłącznie tę część Utworu, co do której Autorowi przysługują osobiste prawa autorskie.

Przyjmuję do wiadomości:

1. Administratorem danych osobowych Zleceniobiorcy/Wykonawcy jest Uniwersytet Łódzki, ul. Narutowicza 68, 90-136 Łódź.
2. Kontakt do Inspektora Ochrony Danych Uniwersytetu Łódzkiego e-mail: iod@uni.lodz.pl.
3. Dane będą wykorzystywane do realizacji umowy.
4. Dane będą przetwarzane na podstawie przepisów art. 6 lit. b Rozporządzenie Parlamentu Europejskiego i Rady (UE) 2016/679.
5. Pozyskane dane będą przetwarzane i przechowywane przez okres niezbędny do realizacji celu określonego w umowie, z uwzględnieniem okresów przechowywania wskazanych w powszechnie obowiązujących przepisach prawa.
6. Zleceniobiorca/Wykonawca ma prawo żądać dostępu do swoich danych osobowych, ich sprostowania lub ograniczenia przetwarzania oraz do usunięcia, o ile pozwalają na to przepisy prawa.
7. Zleceniobiorca/Wykonawca ma prawo wniesienia skargi do organu ds. ochrony danych osobowych w przypadku podejrzenia naruszenia prawa przy ich przetwarzaniu.
8. Podanie danych jest niezbędne do zawarcia i realizacji umowy i wynika z przepisów prawa.

.....
Data i podpis Zleceniobiorcy/Wykonawcy