



XXIV

COLLECTANEA PHILOLOGICA

AD FONTES
TRADYCJA ANTYCZNA I JEJ RECEPCJA



COLLECTANEA
PHILOLOGICA



WYDAWNICTWO
UNIwersYTETU
ŁÓDZKIEGO

CATHEDRA PHILOLOGIAE CLASSICAE UNIVERSITATIS LODZIENSIS

COLLECTANEA
PHILOLOGICA

XXIV

AD FONTES
TRADYCJA ANTYCZNA I JEJ RECEPCJA

Edenda curaverunt
Jadwiga Czerwińska
Adriana Grzelak-Krzymianowska
Aneta Tylak



WYDAWNICTWO
UNIwersytetu
ŁÓDZKIEGO
ŁÓDŹ 2021



Member since 2021
JM15103

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 Aneta Tylak

REDAKTOR JĘZYKOWY

Dr Adriana Grzelak-Krzymianowska

PROJEKT OKŁADKI

Agencja Komunikacji Marketingowej efectoro.pl

Adres redakcji: Katedra Filologii Klasycznej UŁ

90-236 Łódź, ul. Pomorska 171/173

<https://czasopisma.uni.lodz.pl/collectanea>; collectanea@op.pl

© Copyright by Authors, Łódź 2021

© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2021

Publikacja bez opracowania redakcyjnego i korekty w Wydawnictwie UŁ

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

Wydanie I. W.10513.21.0.C

Ark. wyd. 17; ark. druk. 15,75

ISSN 1733-0319

e-ISSN 2353-0901

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

90-237 Łódź, ul. Jana Matejki 34A

www.wydawnictwo.uni.lodz.pl

e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl

tel. (42) 635 55 77

Karol ZIELIŃSKI

Uniwersytet Wrocławski

 <https://orcid.org/0000-0001-9518-935X>

MOTYW WINY HELENY W TRADYCJI EPICKIEJ I W DISKURSIE *ILIADY*

THE MOTIF OF HELEN'S GUILT IN EPIC TRADITION AND IN THE DISCOURSE OF THE *ILIAD*

The paper takes up the issue of Helen's guilt for the outbreak of the Trojan war present in the *Iliad* and in the oral epic tradition. It puts forward a thesis that in order to blame others or to free themselves from blame epic heroes employ the typical in oral culture technique of conducting disputes. Like other characters in the *Iliad*, Helen, is also under constant social pressure which seeks to find her guilty and, in effect, to activate a mechanism of making a scapegoat of her. To defend herself, she risks self-accusations in order to make it impossible for other people to bring a charge against her. Helen cares about her good opinion in the Trojan society and particularly in the circle of women.

Keywords: the Trojan Helen, the *Iliad*, Homer, oral culture, a scapegoat

Słowa kluczowe: Helena Trojańska, *Iliada*, Homer, kultura oralna, kozioł ofiarny

Wstęp

Rola Heleny w *Iliadzie* obserwowana jest w dużej mierze pod kątem jej winy za doprowadzenie do wojny trojańskiej. Zarówno tradycja mityczna, jak i sama *Iliada* dostarczają w tej kwestii sprzecznych informacji: a to jest obwiniana za wywołanie wojny, a to od tej odpowiedzialności uwalniana.

W odniesieniu do tego zagadnienia oceny badaczy zależą od przyjmowanego przez nich stanowiska co do natury poetyki dzieł homeryckich. Jeżeli nawet powszechnie nie ulega wątpliwości, że *Iliada* wywodzi się z tradycji oralnej, to już na pytanie, w jakim stopniu jest to produkt tej kultury, odpowiedzi

są różne. W interesującym nas zakresie wystarczy uwzględnić, że badacze, którzy są skłonni uznawać *Iliadę* za dzieło w pełni oralne, akcentują tradycyjność dyskursu, gdzie poszczególne rozwiązania manifestują zakodowane w tradycji znaczenia¹. Jeszcze częściej pojawiają się jednak głosy akcentujące indywidualność stylu Homera², za czym zazwyczaj stoi przekonanie o niepełnej oralności tego dzieła. Obydwa stanowiska mają swoje słabe strony, z których kluczową, w moim rozumieniu, jest kwestia oceny charakteru sztuki twórcy oralnego. Poszczególne utwory stanowią zawsze realizację tradycji, ale nawet jeżeli tradycja wykazuje olbrzymią stabilność na polu przenoszonych znaczeń, nie oznacza to, że znaczenia nie podlegają reinterpretacji. Kluczem do zrozumienia tego zjawiska jest obserwacja, że zmiana pojawiająca się w wykonaniu oralnym nie sprowadza się do błędów pamięci, lecz stanowić może świadomie wprowadzaną przez wykonawcę modyfikację funkcjonujących w tradycji rozwiązań, a w konsekwencji także znaczeń³. Wprowadzane zmiany w żaden sposób jednak nie przypominają innowacji stosowanych w literackim stylu indywidualnym, czyli nie-tradycyjnym (stosownie do określenia Milmana Parry'ego⁴), nowe rozwiązania wprowadzane są w drodze rekonfiguracji elementów tradycyjnych.

Inną, istotną w prezentowanej poniżej interpretacji, rolę odgrywa sposób odczytywania wypowiedzi bohaterów. W badaniach nad Homerem dominuje przekonanie, że postaci epiki uzewnętrzniają swoje uczucia i przekonania w wypowiedziach⁵. Nie docenia się tym samym możliwości skrywania przez nie swoich intencji. Ich wypowiedzi oparte są na potrzebie zaznaczenia własnej pozycji w rywalizacji z innymi i przyjmują zazwyczaj formę sporu⁶, którego eskalacja może być jednak powściągnięta przy użyciu różnych technik mediacji i perswazji. Agresja okazywana i powściągnięta przez bohaterów homeryckich wynika z realności zagrożenia, jaką niosą ze sobą ich wypowiedzi. Wypowiedzi bohaterów mają charakter publiczny (warunkują więc potwierdzenie pozycji jednostki w grupie) i każde podważenie ich zdania może oznaczać narażenie ich na dysrespekt, który

¹ Głównymi przedstawicielami tego nurtu są z pewnością Gregory Nagy (np. 1996; 2010), Leonard Mueller (1996) czy John Miles Foley (1991), który opracował koncepcję tradycyjnej referencyjności, stosownie do której każdy produkt i element tradycji oralnej realizowany w performansie jest metonimicznie osadzony w poprzedzających go w danej tradycji innych performansach. W odniesieniu do tematu winy Heleny spośród przywoływanych poniżej badaczy stanowisko to reprezentują Graver 1995 i Ebbot 1999.

² Pośród przywoływanych poniżej badaczy stanowisko to reprezentuje Roisman 2006.

³ Goody 2012; Zieliński 2021.

⁴ Parry 1987: 266–269, 314–324.

⁵ Np. Griffin 2004, który wskazuje na brak charakterystyk i objaśnień zachowania postaci wprowadzanych przez narratora.

⁶ Najistotniejszą rolę odgrywa w tym względzie odczytanie charakteru dyskursu homeryckiego dokonane przez Richarda Martina (1989). Rywalizację dyskursów słownych w greckiej kulturze oralnej omawia również Collins 2004, który rozpoznaje metodę kompetytywnego prześcigania się w słowach (*capping*) uczestników dyskursu.

prowadzi do pozbawienia jednostki szacunku grupy, a nawet do dobrowolnej lub przymusowej separacji⁷. Każda porażka słowna oznaczała więc obniżkę prestiżu jednostki, ale mogła też nieść ze sobą daleko poważniejsze konsekwencje, z eliminacją takiej jednostki włącznie⁸.

Wina w społeczności homeryckiej nie jest też postrzegana tak jak współcześnie. Ludzie są odpowiedzialni nie tyle za swoje czyny, ile za swoje nieszczęścia i w każdym nieszczęściu rozpoznawana jest wina moralna. Wina nie jest uświadamiana w momencie popełniania czynu – zostaje dopiero rozpoznawana w sytuacji, gdy ludzie spotyka coś złego lub niepomyślnego. W ten sposób rozpoznawane jest nie tylko nieszczęście indywidualne, ale i zbiorowe, a wówczas postępek jednostki irracjonalnie uznany za przyczynę klęski dotykającej społeczność może ściągnąć na tę jednostkę agresywne działanie grupy, która żyje w przeświadczeniu, że postępek ten naraża ich na gniew bóstwa strzegącego zasad, które dany postępek naruszył. Jednostce wytypowanej jako źródło zła grozi separacja, a w sytuacjach skrajnych także pozbawienie jej życia.

Ludzie kultury oralnej stosunkowo łatwo skłonni są zrzucić winę na bogów, według tej samej zasady, którą Evans-Pritchard dostrzegł w postępowaniu jednostek z plemienia Azande, które chętnie zrzucały winę za dotykające ich nieszczęście na czary, mimo że inni określali ich nierozważne zachowanie jako głupotę⁹. Ten

⁷ Stosownie do koncepcji Erica Doddsa (Dodds 1951: 1718), deklarującej podział kultury ze względu na sposób formułowania winy na *shame* i *guilt culture*, społeczeństwo homeryckie należy do kultury wstydu obliczonej na uwzględnianie przez jednostkę jedynie opinii innych. Na stanowisko to spadła jednak krytyka podważająca założenie, że człowiek kultury wstydu był pozbawiony poczucia winy (patrz Dover 1975: 236–243; Hooker 1987; Lloyd-Johnes 1990; Cairns 1993 oraz 2011: 790–791; Compton 2006: 37–40). Niemniej Ong (2011: 82–84), charakteryzując człowieka kultury oralnej, wskazuje na jego nieumiejętność charakteryzowania samego siebie i uzależnienie wizji samego siebie od opinii innych. Spory w kulturach oralnych (Collins 2004: 231–235) mają charakter regulatora zachowań społecznych i wynikają z potrzeby uwzględniania szacunku w relacji do hierarchicznej pozycji jednostki w społeczności.

⁸ Zjawisko kozła ofiarnego często błędnie redukowane jest do sytuacji rytualnej, w której wykluczeniu (ze skutkiem śmiertelnym włącznie) podlegają jedynie osoby z marginesu społeczeństwa. W istocie pełnią one jedynie rolę substytutów, których pozbycie się łączy się z przyjmowaniem swoistego rachunku społecznego i ekonomicznego (Green 2002: 28–29). Mechanizm kozła ofiarnego dotknąć jednak może każdą osobę, która w ten czy inny sposób uznana zostanie za siedlisko winy moralnej. Oczywiście, z jednej strony, pewne cechy wskazujące na odmiennosc i odstępstwo od normalności będą zawsze ułatwiały występowanie z takimi oskarżeniami wobec tak postrzeganych osób. Z drugiej strony jednak, zarzuty stawiane jednostce deprecjonują jej wartość i przedstawiają ją jako osobę nie zasługującą na szacunek, a wręcz przeciwnie na pogardę i odrzucenie, jako jednostkę występną i stanowiącą zagrożenie dla społeczności. Dlatego dla każdej jednostki istotne jest zachowywanie dobrej opinii o sobie, pozwalającej na utożsamianie się z nią grupy. Dbanie o ludzki szacunek oznacza w praktyce utrzymywanie przez daną jednostkę przekonania grupy, że nie wykracza ona poza uznawaną przez grupę normalność.

⁹ Evans-Pritchard (1976: 78). Podobnie Turner (1970: 300): „It might be argued that words such as ‘misfortune,’ ‘accident,’ ‘bad luck,’ ‘mischance’ are ‘erroneous translations of *malwa* and its synonyms, for there is indeed no concept of ‘accident’ among the Ndembu, who seek to find a cause

sam badacz relacjonując poczucie winy u Nuerów dostrzega, że same zakazy nie są wcale traktowane categorycznie i ludzie często ryzykują postępowanie, które może ale nie musi być niewłaściwe¹⁰. W wypadku niepowodzenia żałują swojego postępowania, ale też widzą je w perspektywie błędu, którego nie byli świadomi. Analogicznie William Wyatt zinterpretował znaczenie homeryckiego pojęcia *atē*, na które powołuje się Agamemnon oczyszczając się z winy, jako żałowanie po fakcie tego, co się zrobiło. Wyatt zauważa przy tym, że zachowanie takie jest elementem układu społecznego, w którym od jednostek oczekuje się pewnych zachowań pozwalających naprawić i wynagrodzić wyrządzoną krzywdę, dzięki czemu możliwe jest przywrócenie porządku społecznego (Wyatt 1982). W efekcie, publiczne przypisanie komuś winy, z jednej strony, może być nawet śmiertelnie niebezpieczne dla jednostki rozpoznanej jako zagrożenie dla przetrwania grupy, z drugiej, podlega negocjacom. Irracjonalność bowiem powiązania nieszczęścia z nieodpowiednim zachowaniem daje duże pole manewru dla jednostek, które mogą starać się na przykład przerzucić winę na kogoś innego: czy to człowieka (zwłaszcza tego, który ich oskarża), czy to siły „nadnaturalne”, takie jak bóstwa czy czary (choć obie te siły będą w tych kulturach traktowane jako całkowicie naturalne).

Daje to okazję do wykazywania się umiejętnościami odsuwania od siebie oskarżeń i utrzymywania swojej pozycji w grupie jako niezagrożonej. Bohaterowie *Iliady*, rozmawiając ze sobą, niemal cały czas balansują nad przepaścią. Homerycki opis zachowania bohaterów epiki stanowi więc rodzaj opisu kultury „od wewnątrz” (stosownie do postulatu badawczego Victora Turnera), w którym nie stosuje się perspektywy obiektywnego dystansu, jak choćby w historiografii lub w powieści, lecz uwaga skoncentrowana jest na intencjach wypowiadających się postaci i ich zapasach słownych, których wynik jest zawsze niepewny. Każda wypowiedź może zarówno podnieść rangę jednostki, dzięki akceptacji grupy dla jego zdania, lub pogрузić ją, nawet niezależnie od pozycji zachowywanej w hierarchii. Do zrozumienia zatem postępowania i wypowiedzi bohaterów *Iliady* niezbędne jest postrzeganie ich w perspektywie funkcjonowania społeczeństwa tradycyjnego kultury oralnej, o którym wyobrażenia dostarczają etnologiczne opisy współczesnych kultur oralnych. Jednostka czuje się zawsze częścią grupy i na akceptacji grupy przede wszystkim jej zależy. Nie znaczy to, że brak jej poczucia indywidualności (jak czasami twierdzono), lecz że dążenie do zdobycia akceptacji społeczności podminowane jest zagrożeniem separacji, a sukces jednostki mierzony jest zdobyciem poparcia grupy dla swojego zdania, często w kontrze do zdania innej jednostki. O dużym niezrozumieniu wobec tego możemy mówić, gdy

for every calamity; far from being ‘prelogical,’ they are obsessively logical, though on the basis of mystical premises, as Evans-Pritchard (1976: 18–32) showed us in his classical study of Azande systems of belief. The Ndembu, like the Azande, consider that calamities and adversities of all kinds are caused by mystical forces generated or evoked and directed by conscious agents”. Patrz również Evans-Pritchard 1956: 193–194.

¹⁰ Evans-Pritchard 1956: 16–22; Douglas 2007: 131–133.

w badaniach filologicznych nad poematami homeryckimi ocenia się daną postać pod względem charakterologicznym przyjmując za dobrą monetę to, co postać sama o sobie mówi lub co mówią o niej inni (w istotnym dla nas kontekście niemal jak aksjomaty wypowiada się na przykład sądy o oczywistości winy Parysa lub jego zniewieściałości, z czym miałyby kontrastować postawa Heleny). Wynika to z błędnego odczytania świata homeryckiego jako konfliktu egotycznych jednostek. Ocena takich postaci musi być bezwzględnie powiązana z dostrzeganiem stopnia partycypacji jednostki w grupie, rozpoznaniem presji grupy na jednostkę i roli odgrywanej przez jednostkę w grupie. Wszystkie te wartości nie mają charakteru statycznego, tzn. nie ograniczają się do pełnienia w grupie pewnej stałej funkcji przez jednostkę (np. ktoś jest królem, żoną króla itp.), lecz dynamiczny, tzn. kontekst sytuacyjny zmusza ją do obrony swojej pozycji lub pozwala jej na próbę podniesienia swojego prestiżu dzięki uzyskiwaniu wsparcia grupy.

Wina i niewinność Heleny – stan badań

Kenneth Mayer jest zdania, że postać Heleny jest elementem koncepcji mitycznej, w której bogowie postanawiają pozbyć się kłopotu nadmiernego rozrostu populacji ludzkiej przez zesłanie im katastrofy (Mayer 1996). Mayer słusznie zauważa, że mit ten pełni funkcję wyjaśnienia przyczyny obecności nieszczęścia i śmierci w życiu ludzi. Helena jest określona jako *pēma* ‘nieszczęście, klęska’ przez Hektora (III 50–51), podobnie jak w tradycji hezjodejskiej Nemezis, apoteoza wyrównującej rachunki zemsty, (*Theog.* 223) oraz Pandora (*Theog.* 592, *Op.* 82). W jednej z wersji tradycji cyklicznej Nemezis jest matką Heleny (fr. 7W; Apollod. III 10, 7). Helena, tak jak Pandora, stanowić ma źródło nieszczęść sprowadzonych na ludzkość w postaci kobiety. Wątek ten stanowi więc jedno z wielu etiologicznych objaśnień motywu zagłady herosów widocznego w tradycji cyklicznej i hezjodejskiej¹¹. Wojna trojańska w tej perspektywie była realizacją planu boskiego zmierzającego do wyniszczenia pokolenia półbogów, a w rezultacie końca złotego wieku i definitywnego oddzielenia bogów od ludzi. Scholia do *Iliady* opisują sytuację, w której bóg szyderstwa, Momos, sugeruje Dzeusowi, że sposobem na zmniejszenie populacji ludzkiej, by ulżyć udręczonej Gai, byłoby sprowadzenie na świat zarówno Heleny, jak i Achillesa. Obie te postaci przynoszą śmierć innym, ale i obie jako jedyne w *Iliadzie* życzą śmierci sobie samym. Wojna zostaje rozpięta przez sprowadzenie przez Helenę i Achillesa *eris* ‘konfliktu, sporu’¹².

¹¹ Patrz Finkelberg 2015, która jednak niesłusznie, moim zdaniem, z tego i z innych względów oddziela te tradycje od Homera, którego określa jako *meta-epic*.

¹² Mayer (1996: 13): „Achilles by representing divine succession and by his quarrelling with Agamemnon, serves to bring strife – Eris – from the realm of the gods into the earthly political sphere. Helen, created as an embodiment of desire – Eros – serves to bring strife into the realm of the family and marriage”.

Achilles życząc sobie śmierci przeklina *eris*, która zagnieździła się wśród bogów i ludzi (XVIII 107)¹³. Podobnie przeklina siebie samą Helena i postrzega siebie jako przyczynę wojny.

W szerszej perspektywie makro-opowieści Helena wpisuje się więc w ramę kosmogoniczną, którą wyznaczano przy kreacji poszczególnych fabuł pieśni epickich podejmujących temat wojny trojańskiej (Zieliński 2014: 49, 292–293, 307). Krwawy konflikt pośród ludzi staje się odbiciem i metonimiczną realizacją sporu między bogami.

W poematach homeryckich charakterystyka tej postaci i kwestia jej winy nie są jednak tak jednoznaczne. Wypowiedzi jednych postaci zdają się ją uniewinniać, podczas gdy sama Helena przypisuje sobie winę za wojnę i nieszczęścia, które przyniosła (choć niekiedy także się uniewinnia). Korzystny wydaje się tu krótki przegląd stanowisk badaczy interpretujących te sprzeczności w przedstawieniu roli heroiny w *Iliadzie*.

G.J. Ryan zaproponował interpretację, odbiegającą od zadomowionych w nauce ustaleń, sugerującą, że wypowiedzi Heleny są nieszczerze i nieuczciwe, a postać ta jest w istocie rozwiązła, egocentryczna, podstępna i uwodzicielska (Ryan 1965). Na reakcję nie trzeba było długo czekać, F.J. Groten podważył zasadność tych sugestii, konkludując, że kwestia odpowiedzialności Heleny nie stoi w centrum fabuły, a Homer celowo pozostawia odbiorcę w niepewności (Groten 1968: 39).

Nowsze badania wprowadziły problem relacji fabuły *Iliady* do oralnej tradycji epickiej. Margaret Graver rozpoznaje w inwektywie κούων ‘pies/suka’, którą Helena kieruje do samej siebie, znaczenie przypisywane temu określeniu w poezji jambicznej, gdzie obrazowało ono zarzut zachłanności¹⁴. Nazywając się w ten sposób Helena wskazuje na swoją niosącą zgubę zachłanność, co stanowić ma nawiązanie do wersji tradycyjnej, w której jest ona przyczyną wojny nie tylko dlatego, że jest nagrodą dla tych, co ryzykują za nią życie, lecz dlatego, że aktywnie wpłynęła na bieg wypadków oczarowując Parysa i decydując się na ucieczkę z nim. Helena poczuwa się zatem do winy, widząc swoje powodowane popędem seksualnym działanie w metaforycznym obrazie łakomstwa padlinożernego zwierzęcia (Graver 1995: 54). Homer ze swej strony stara się, zdaniem Graver, uwolnić ją od tego zarzutu, sugerując jej niewinność wyrażaną w słowach włożonych w usta Priama, że to bogowie są odpowiedzialni za nieszczęścia niesione przez wojnę (III 164) (Graver 1995: 59).

Mary Ebbot przyjmuje za Lang, że w *Iliadzie* tradycyjna historia wojny trojańskiej została przekształcona w historię gniewu Achillesa i w konsekwencji tradycyjny obraz Heleny jako nagrody dla walczących wymagał również zmia-

¹³ Przybycie Eris na wesele Peleusa i Tetydy uwolniło ciąg zdarzeń prowadzących do wojny trojańskiej.

¹⁴ Graver (1995: 53): „the κούων ... labels its object as greedy and potentially cannibalistic in the domain of material goods, or of fighting sexuality, or speech”.

ny (Ebbot 1999; Lang 1995). Ebbot akceptuje również obserwacje Martina, że wszystkie wypowiedzi Heleny zawierają elementy lamentu rytualnego *goos*¹⁵. Obarczanie się winą i życzenie sobie śmierci przez Helenę stanowią echo lamentu pogrzebowego i pozwalają na szczególne wprowadzenie tradycyjnego tematu winy Heleny. W obydwu poematach homeryckich temat jej hańby jest starannie unikany i jedynie sama Helena wypowiada kierowany do samej siebie zarzut odpowiedzialności za wojnę. Pozostałe postaci nie dostrzegają jej winy lub ją od niej uniewinniają. Jedynie Helena kwestionuje więc swoją wartość jako ceny płaconej za wojnę¹⁶. Tym sposobem stłumiona została możliwość artykułowania negatywnych reakcji na Helenę przez pozostałe postaci, które obarczyłyby ją winą za nieszczęścia wojny, ale nie wyeliminowana, gdyż wina Heleny jest rzeczywista¹⁷. Słowa Heleny pozwalają uzewnętrznić hańbę – *nemesis* – która „w inny sposób nie jest wypowiedana w *Iliadzie*”¹⁸. Można by jednak powiedzieć, że nie jest to argumentacja spójna. Jeżeli standardowe dla kobiet było obciążanie się winą podczas lamentów pogrzebowych, dla publiczności Homera słowa Heleny nie miałyby większego znaczenia. Trudno zakładać, by miały ewokować u słuchaczy wspomnienie tradycyjnej winy Heleny. To raczej odmawianie jej winy przez inne postaci intrygowałoby publiczność. Całe rozumowanie oparte jest również na jeszcze mniej wiarygodnym pomyśle, że opowieść o gniewie Achillesa miałaby stanowić *novum* w tradycji epickiej wojny trojańskiej. Był to raczej temat wielokrotnie, w wielu fabułach eksploatowany¹⁹.

We wnikliwej analizie Hanna Roisman pokazuje z kolei, jak złożony jest obraz Heleny w *Iliadzie*. Nie powstaje on dzięki przeobrażeniu wskazującym na rozwój postaci, lecz w kolejnych odsłonach ujawniają się inne elementy stanowiące

¹⁵ Wystąpienie Richarda Martina na konferencji w Lozannie (Maj 1995), na które powołuje się Ebbot, rozwijało tezy zawarte już w *The Language of Heroes* (Martin 1989: 87–88). Murnaghan 1999: 209 twierdzi, że większość wypowiedzi kobiet w *Iliadzie* jest strukturalnie lub tematycznie powiązana z lamentacją.

¹⁶ Cf. Collins (1988: 51): „only Helen can blame Helen without exposing the paradox, that the poem wishes to remain hidden: that the very act which necessitates a war over her also condemns her from the poem’s point of view, and renders her as unworthy object of struggle. The *Iliad*’s portrait of a reformed and contrite Helen is certainly formed in answer to this paradox”.

¹⁷ Cf. Austin (1994: 43): „The old men’s response to Helen epitomizes her ambiguity. ‘It is no disgrace that the Greeks and the Trojans suffer long evils for such a woman,’ they say, using the word *nemesis*, the strongest term in Homer’s shame culture for ‘blame.’ ... But the elders of Troy could not be more mistaken, thinking their war over Helen was free of nemesis: Helen is nemesis.”

¹⁸ Ebbot (1999: 20): „The funeral lament, with the mourner’s articulation of the perceptions of others, opened the door for this nemesis to enter epic, and the negative view of Helen conventionally belonged to Helen’s own lament as an accurate reflection of her status after the death of Hektor. As the focus of the story of the Trojan War shifted to the story of the wrath of Achilles, a critical view of Helen gained importance as an accompanying question about the reasons for the war, and so sentiments proper to the funeral lament became features of all of Helen’s speeches”.

¹⁹ Zieliński 2014: rozdz. I, II i V.

pogłębienie jej charakterystyki²⁰. Helena porusza się w obrębie narzuconych jej ograniczeń i żadnemu z nich nie daje się podporządkować. Nestor (II 356) i Menelaos (II 589–590) widzą w niej ofiarę gwałtu Parysa, litując się nad nią starają się uzyskać akceptację dla swoich racji w tej wojnie. Helena jest traktowana przedmiotowo jak jeden, choć wyjątkowy, ze skarbów zabranych przez Parysa ze Sparty, ale jej status odbiega od statusu innych branek będących ofiarami wojny, jak Chryzejda czy Bryzejda. Nie może jednak swobodnie decydować o swoim losie i odejść do poprzedniego męża, tęsknotę za którym manifestuje. Priam sugeruje, że o jej losie postanowili bogowie, a zatem podporządkowana jest działaniom bogów. Helena jako jedyna z postaci *Iliady* wyraźnie buntuje się przeciw woli Afrodyty, która jest jej narzucona. Roisman zauważa także, że status branki i przedmiotu posiadania powinien ją właściwie uniewinniać od wszelkich zarzutów, tymczasem napotykamy wyraźne ślady obwiniania jej o wywołanie wojny przez Trojan i przynajmniej niektórych Achajów. Podnosząc lament nad zwłokami Hektora Helena opisuje zmarłego jako jej jedyne go poza Priamem obrońcę przed złymi językami pozostałych członków rodziny (XXIV 767). Skoro również starcy trojańscy na widok Heleny zarzekają się, że nie można jej winić za krwawą walkę Trojan i Achajów, zdają się odnosić do rzeczywistych zarzutów formułowanych przez pozostałych Trojan. Zdaniem Roisman, starcy przerzucają wówczas winę na walczące strony (Roisman 2006: 7). Podobnie dzieje się, kiedy po chwili Priam stwierdza, że w jego oczach to nie synowa jest winna, lecz bogowie (III 164).

Helena pierwszy raz ukazuje się, tkając tkaninę obrazującą walkę Achajów i Trojan jako cierpienie dotykające ich z jej powodu, co oznaczałoby, że uznaje ona swoją winę (III 125–128)²¹. Winę tę wyraża *expressis verbis* w rozmowie z Priamem na murach Troi (III 173–176). Wiąże się to z manifestowaniem szacunku dla teścia. To zachowanie ma za zadanie zarówno zjednać go dla niej, jak i zachować między nimi dystans. Helena grzecznie odpowiada na niezbyt sensowne, w interpretacji Roisman, pytania starca, który stara się na wszelki sposób nawiązać kontakt z piękną kobietą, ale z czasem stara się przerwać tę męczącą ją rozmowę²². Helena stara się później przeciwstawić bogini zmuszającej ją, by udała się do sypialni, gdzie czeka na nią Parys. Bogini stara się ją zwabić odmalowując atrakcyjną seksualność Parysa (III 390–394). Helena, zdaniem Roisman, nie pozwala się zredukować do roli kobiety uległej wobec żądz seksualnej, hardo wymawiając się bogini. Rysuje przy tym swój obraz kobiety, dla której istotne są przyzwoitość i szacunek ze strony innych kobiet, a w konsekwencji wyrażane są pragnienie odrzucenia izolacji społecznej i tęsknota za

²⁰ Roisman (2006: 33): „The progression the poem traces is rather the graduated unveiling of her personality in all of its richness”.

²¹ Rosman (2006: 10): „In taking responsibility, Helen seems to accept society’s generally negative view of her conduct. ... unlike Paris, she never denies or mitigates her own responsibility”.

²² Roisman 2006: 11–15; *ibid.* 2005.

powrotem do normalnego życia. Pomimo też tego że ulega mężowi idąc z nim do łóżka, prowokacyjnie wyraża swoją dezaprobatę a nawet pogardę dla niego (III 428–436)²³. W kolejnej scenie, gdy odwiedza ich Hektor, by wezwać brata do powrotu do walki, Helena dystansuje się od męża, który „nie zna wstydu” i szuka wsparcia dla siebie ze strony szwagra²⁴. Ostatni raz Helena pojawia się podczas pogrzebu Hektora, przyłączając się do lamentów kobiecych i wykonując swój *goos* po Andromasze i Hekabe. Roisman ocenia, że jest to pierwsza mowa „in which Helen not only tells of her isolation but protects against it publicly, even as she continues to reproach herself for her role in the Trojan War and even as she continues to wish for death” (Roisman 2006: 32).

Ruby Blondell z kolei widzi kwestię winy Heleny w perspektywie oddziaływania wykonującego poemat homerycki rapsoda na słuchaczy, licznie zgromadzonych podczas agonów odbywających się na Panathenajach²⁵. Pozwala to wnioskować o możliwościach kształtowania obrazu kobiety wobec męskiej publiczności. Nawet bowiem jeżeli kobieta dopuszcza się przewinienia na tle seksualnym, co określane będzie jako działanie pod wpływem Afrodyty lub Erosa, to w żaden sposób nie stanowi to dla niej usprawiedliwienia, a wręcz przeciwnie – jest za swój postępek obwiniana²⁶. Helena uwalniana jest od winy przez postaci męskie, lecz sama w opozycji do tych głosów nie stara się usprawiedliwiać, lecz obwinia samą siebie. Z jednej strony, jej samoobwinienie stanowi potwierdzenie jej odpowiedzialności za konsekwencje postanowienia ucieczki z Parysem (którą Blondell ocenia jako jednoznaczny element tradycji), z drugiej „rozbraja” ewentualną męską naganę, która mogłaby ją za to spotkać. W ten sposób samoobwinienie daje portret „a ‘good’ woman who deeply regrets her single, terrible misdeed” (Blondell 2018: 117). Sens tych zabiegów sprowadza się do potrzeby zyskania akceptacji dla tej postaci u męskiej publiczności: „The rhapsod’s putatively male external audience can likewise accept Priam’s paternalistic excuse in part because Helen herself *does not* accept it. ... The remorse that is so central to that voice [Heleny – K.Z.] allows both performer and audience to have their cake and eat it too, accepting Priam’s benevolent, paternalistic use of the divine defense as a way to save Helen’s lovely face without in the last resort excusing her scandalous behavior” (Blondell 2018: 118).

²³ Roisman (2006: 23): „Her speech to Aphrodite had been sharp, sarcastic, and even insulting, but there was a familiar, good-humored, woman-to-woman quality to it, which stopped short of vituperation. Her address to Paris is a derisive and contempt-filled declaration of aversion and dislike”.

²⁴ Roisman (2006: 27–28) słusznie odrzuca interpretację Ryana, że Helena stara się uwieść Hektora.

²⁵ Blondell 2010; 2013: rozdz. 3; 2018.

²⁶ Blondell (2018: 114): „Women are considered innately susceptible to this kind of influence, but that was not, in the larger cultural purview a reason for excusing them, but the opposite: a reason for blaming (and controlling) them”.

Helena wobec zarzutu winy

Z tej obfitości problemów łączących się z pieczętowaniem i anulowaniem winy Heleny przyjrzymy się przede wszystkim kwestii, w jaki sposób formułowana jest wina lub niewinność heroiny przez postaci eposu. Pozwoli to ujrzyć zagadnienie w zupełnie nowym świetle.

Kiedy Helena zabiera głos w początkowej części utworu, jej wypowiedzi, choć zróżnicowane pod względem formy w zależności od tego, do kogo się zwraca, zdają się układać w powiązaną tematycznie sekwencję.

Pierwsza jest odpowiedzią na zaproszenie Priama, by usiadła przy nim i opowiedziała mu o krewnych i przyjaciółach, których oglądają z murów trojańskich. To uprzejme zachowanie króla stanowi jednak reakcję na to, co na jej widok mówią do siebie zgromadzeni wokół niego starcy: co prawda wyrażają zrozumienie dla tego, że młodzi toczą ze sobą o nią długotrwałe zmagania, ale wyrażają życzenie, że lepiej byłoby, gdyby została odesłana skąd przysłała. To stwierdzenie wyraźnie wskazuje na postrzeganie Heleny jako nie tylko drogiego skarbu, ale i skarbu, który przynosi zgubę, którego nie należy przyjmować, a skoro już został przyjęty, jak najszybciej się go pozbyć (stosownie do koncepcji Burkerta Helena pełni rolę ‘pięknego nieszczęścia’ przekazywanego wrogowi, by przenieść nieszczęście na wroga²⁷). Jej piękność jest zwodnicza – przynosi zgubę. Możemy, oczywiście, zakładać, że zdania wypowiedziane przez starych odpowiadają stanowisku wielu Trojan, ale wypowiedź Priama, mimo że kierowana do Heleny, stanowi odpowiedź nie na hipotetyczne opinie innych Trojan, obwiniających Helenę, lecz na bezpośrednie uwagi swojego otoczenia²⁸. Tylko pozornie bowiem

²⁷ Porównanie opisów pewnych rytuałów hetyckich, gdzie nieczystość przekazywana jest wrogowi na jego zgubę pod postacią przyozdobionego barana lub kobiety, z greckimi zapisami mitograficznymi pozwoliło Burkertowi (Burkert 1979) na rekonstrukcję wspólnego schematu rytualnego, w którego manifestacjach mitycznych dokonują się przetworzenia, skutkujące między innymi przekształceniem w narracji konia-włóczy *dourios hippos* w Drewnianego Konia wypełnionego wojownikami, przekazanego Trojanom na ich zgubę. Podobnie Helena porwana przez Parysa przynosi klęskę Trojanom, którzy ją przyjęli. Słabością tego odczytania roli Heleny jest pewna niekompatybilność obrazu epickiego ze wzorem rytualnym: ani nie zostaje przekazana celowo, ani Trojanie nie zostają oszukani przez Achajów. Burkert stara się wzmocnić swoją hipotezę obserwacją, że Helena nie może wrócić do domu, co w epice obrazuje jej tułaczka z Menelaosem w drodze powrotnej, jakkolwiek to również nie harmonizuje z obrazem przedstawionym w *Odyssei*, gdzie Helena przebywa po powrocie w domu z mężem.

²⁸ Blondell (2018: 116) ocenia sytuację jako intymną rozmowę, ale mimo to uznaje, że Priam stara się zachować twarz wobec innych kierując się dobrem swojej rodziny: „As king of Troy, Priam also has an interest in excusing Helen in order to justify continuing the war for ten long years. As long as the Greeks and Trojans are willing to keep fighting over Helen they cannot afford to admit that she is guilty, since this would impair her value by making her damaged goods. This problem is especially acute for the Trojans, whose retention of Helen is on its face inexplicable. But this particular excuse also serves a further purpose for Priam. Everyone else agrees on the guilt of his son Paris, whose seduction of Helen is directly instigated by Aphrodite. Priam’s vague reference to the

uniewinniają one Helenę stwierdzeniem, że „nie ma nemesis, dla walki o nią”. W rzeczywistości rozpoznają w Helenie przyozdobioną kobietę, która ściąga zgubę na tych, którzy się na nią połakomią. Słowa starców nie mają siły sprawczej *mythos*, określane są jako skrzydlate²⁹, ale wprowadzają zagrożenie, które może stać się realne w innych okolicznościach. Priam stwierdza, że to nie Helena, lecz bogowie są winni wprowadzeniu wojny w granice jego kraju (III 164–165). To zrzucanie winy na bogów jest konwencjonalnym sposobem na ratowanie jakiejś osoby przed pogardą i agresją innych³⁰.

Helena, zanim udzieli odpowiedzi w sprawie tożsamości postaci, o którą pyta Priam, wraca do tematu swojej winy. Wbrew stanowisku Priama, które odsuwało od niej podejrzenia, sama podnosi tę kwestię (III 173–176):

ὡς ὄφελεν θάνατός μοι ἄδειν κακός, ὅπποτε δεῦρο
 υἱέϊ σὸν ἐπόμην θάλαμον γωτοῦς τε λιπούσα
 παῖδά τε τηλυγέτην καὶ ὀμηλικίην ἐρατεινήν.
 ἀλλὰ τὰ γ' οὐκ ἐγένοντο. τὸ καὶ κλαίουσα τέτηκα.

‘gods’ displaces divine causation away from this specific goddess, and toward larger divine plan, making it easier to excuse not just Helen but Paris, together with himself and the Trojans collectively”. Interpretacja tych usprawiedliwień jako potrzeby zachowania twarzy (prezentowana również przez Scodel 2008) wydaje mi się nie odpowiadać należycie mechanizmom rywalizacji słownej w kulturze oralnej, opartych na przekonaniu o winie moralnej, gdzie prestiż jednostki nieodłącznie wiąże się z zagrożeniem jej wykluczenia ze społeczności.

²⁹ Martin (1989: 12 nn.) podkreśla aspekt autorytatywny i performatywny *mythos*, który to rodzaj wypowiedzi jest ściśle powiązany z działaniem, które jest konsekwencją słów; zakłada się, że rzeczywistość ma przyjąć kształt określony w wypowiedzi, stąd określam to jako mowę sprawczą. Potrzeba zapewnienia sprawczości słów wynika z konieczności utrzymania przez jednostkę swojej pozycji w grupie, zwłaszcza w przypadku jej liderów, którzy swoją stanowczość chcą łączyć z dążeniem do zyskania akceptacji grupy dla swojego zdania. W przeciwieństwie do tego ‘słowa skrzydlate’ nie mają siły sprawczej, w ocenie Martina są to akty mowy (*speech-acts*) pełniące funkcję różnie formułowanej dyrektywy (Martin 1989: 30–35). Można zatem wnioskować, że słowa starców trojańskich nie determinują losu Heleny, lecz stanowią sugestię co do tego, jak należałoby z nią postąpić.

³⁰ Analogiczny zabieg stosuje Nauzykaa, która będąc pod wrażeniem zwracającego się do niej z błaganem rozbitka, ratuje go przed zarzutem, że sam jest winien swoich nieszczęść. By zabezpieczyć Odysa przed pogardą otoczenia, Nauzykaa wypowiada prawdę obiegową, że bogowie są zmienni w swych łaskach i w chwili obecnej zesłali mu nieszczęście, tak jak wcześniej zysłali powodzenie (*Od.* VI 186–190). Że jest to zwyczajowy szablon używany w takich sytuacjach, dowodzi podobna wypowiedź Achillesa o bogach rozdających dobro i zło, która ma ochronić przed pogardą Priama przedstawiającego mu ogrom swoich nieszczęść (*Il.* XXIV 525–533). Na realność działania zarzutu, że nieszczęście stanowi wynik utraty łaski bogów, powodującego odrzucenie próby i okazanie pogardy, wskazuje potraktowanie Odysa przez Eola przy drugiej wizycie u niego (*Od.* X 72–75, *vide* Zieliński 2021: 71–72).

Blondell (2018: 117) zauważa jedynie, że takiego przerzucenia winy na bogów w celu obrony przed zarzutem dokonuje raczej ktoś inny niż osoba obwiniana, zwłaszcza ktoś, kto ma interes w obronie obwinianego (podaje przykład piastunek Dejaniry i Fedry, które troszczą się o swoje panie, *Trach.* 441–448, *Hipp.* 451–458). W jej opinii jednak chodzi o zachowanie twarzy.

Oby śmierć podła mi się spodobała³¹ wtedy, gdy tu
 Podążyłam za twoim synem do komnaty małżeńskiej opuszczając krewnych,
 I dziecko wychowywane ze specjalną troską, i ulubione rówieśniczki³².
 Ale tak się nie stało i nad tym płaczę.

Przyznaje się do zrobienia czegoś niewłaściwego, czego jednak nie można cofnąć³³. Gdyby wówczas umarła, kiedy zdecydowała się podążyć za Parysem, nie dotknęłyby jej nieszczęścia. Swojego czynu nie postrzega więc w kategoriach przyczyny wojny, lecz osobistej straty domu i rodziny. Ton ten utrzymuje mówiąc potem o szwagrze Agamemnonie i nazywając samą siebie *kynōpis* ‘o wyglądzie psa/suki’. Sprowadziła zatem nieczystość, lecz na swoich rodaków. Najciężej jej hańbę muszą znosić bracia, którzy, jak sądzi, ze wstydu nie chcą pokazać się nawet na polu walki³⁴. Podobnie zatem jak w przypadku Parysa, który uznaje zasadność postawienia mu zarzutów przez Hektora (III 59–66), przyznanie się do winy ma za zadanie uwolnić ją od odpowiedzialności. O ile jednak Parys używa przy tym środków typowych do prowadzenia sporu³⁵, o tyle riposta Heleny jest kamuflowana. Przyznaje się do sprowadzenia nieszczęścia, lecz na innych – nie tych co stawiają jej zarzut. Haniebność jej postępku dotyka Achajów, Trojanie pozostają wolni od zmyły. Nie można więc stawiać jej tego zarzutu, nie dlatego że

³¹ Sugestia, że lepiej było popełnić samobójstwo. Elmer (2013: 40–44) wskazuje, że czasownik *handanō* ‘podoobać się’ w dyskursie homeryckim sugeruje zachowania egotyczne, nie liczące się z opinią i reakcją grupy. Helena sugerowałaby zatem być może, że jej zachowanie, polegające na podążeniu za Parysem i zyskaniu statusu jego żony, nie było egoistyczne.

³² O niewłaściwości jej zachowania wskazuje jedynie wzmianka o dziecku. Pozostałe elementy sugerują, jakby opuszczała dom jako panna młoda udająca się do domu męża. Helena zdaje się ważyć słowa i nie wspominać Menelaosa ani jego prawa do niej, bo mogłoby narażać ją to na niezadowolone teścia. Jej wina jest przez to dyplomatycznie zawoalowana.

³³ Jest to zatem odczuwanie *atē*, stosownie do interpretacji Wyatta, mimo że termin ten nie pada w tym miejscu. Deklarowanie *atē* jest jednak, jak zaznaczyliśmy, zachowaniem pożądanym społecznie.

³⁴ Austin (1994: 48) przyjmuje, że Helena okazuje wstyd szczerze: „Helen assumes the worst: her brothers, kinsmen and dauntless warriors though they are, did not dare show themselves on the battlefield for shame (*Il.* 3.326–342). Her assumption is incorrect, but that is less important than Helen’s reminder that the spectacle ... is the spectacle of her own shame, or lack of it”.

³⁵ Parys potwierdza zasadność zarzutów kierowanych wobec niego przez brata, mimo że ten domaga się dla niego roli kozła ofiarnego, którego należy wyeliminować przez ukamienowanie. Parys deklaruje, że nie widzi żadnej przesady w zarzutach brata i odnosi się tylko do tego, co wywołało naganę Hektora, czyli do jego zachowania na polu walki i krytyki jego atrakcyjności seksualnej. Wykorzystuje więc zasadę stosowaną w sporze: podważenia ostatniego zarzutu (Zieliński 2019b), by pominąć dużo ważniejszy zarzut, odnoszący się do nieszczęścia, które ściąga na całe miasto. Parys potrafi się zatem uchylić przed kompromitującym oskarżeniem stosując przy tym zaskakujący i ryzykowny fortel uznania zasadności zarzutów. Nie oznacza to przyznania się do winy – skrucha jest pozorowana – dodane bowiem zastrzeżenie pełni funkcję kontrataku dyskredytującego napastnika. Parys stosuje porównanie, w którym krytykuje brata za niewyważone słowa, a następnie, mimo że nagana Hektora jest tak stanowcza i jednoznaczna, znajduje furtkę dla naprawienia sytuacji i odzyskania honoru. Decyzja o podjęciu walki z Menelaosem anuluje bowiem całkowicie zarzut tchórzostwa i nie pozwala na kontynuowanie sporu.

jest nieprawdziwy, jak sugerował Priam, lecz ponieważ jest nietrafiony. Priam nie mógł zupełnie uwolnić ją od winy – „dla niego” nie jest winna, dla innych wciąż taka może pozostawać³⁶. Sama Helena broni się dużo skuteczniej.

Helena znajduje dość szczególny sposób, by zaznaczyć swoją podmiotowość. Przeklinając samą siebie odwołuje się do mechanizmu magicznej fetyszyzacji, której poddana była również Bryzejda, branka, z której Achilles i Agamemnon czynią przedmiot sporu, stanowiący substytut prawdziwych przyczyn ich poróżnienia³⁷. W następnych słowach Helena wskazuje jednak na własną decyzję zostawienia męża, krewnych i dziecka. Obnaża więc sposób, w jaki jest uprzedmiotowiana, znajdując w wyznaniu swej winy miejsce na dumne podkreślenie autonomiczności swej decyzji. Nie zrzuca bowiem, jak broniący się przed zarzutami Agamemnon, winy na bogów (XIX 87–91).

W spór, którego w tej sytuacji udało jej się uniknąć, heroina wchodzi niedługo potem z Afrodytą. Nie dając się zwieść przybraniu przez boginię wyglądu jej służącej i słowom nakłaniającym ją do udania się do Parysa, zwraca się do niej z ostrym atakiem (III 399–412).

θάμβησέν τ' ἄρ' ἔπειτα ἔπος τ' ἔφατ' ἕκ τ' ὀνόμαζε:
 δαιμονίη, τί με ταῦτα λλαίαια ἠπεροπεύειν;
 ἢ πῆ με προτέρω πολίων εὖ ναιομενάων
 ἄξεις, ἢ Φρυγίης ἢ Μηονίης ἐρατεινῆς,
 εἴ τίς τοι καί κείθι φίλος μερόπων ἀνθρώπων:
 οὐνεκα δὴ νῦν δῖον Ἀλέξανδρον Μενέλαος
 νικήσας ἐθέλει στυγερὴν ἐμὲ οἴκαδ' ἄγεσθαι,
 τοῦνεκα δὴ νῦν δεῦρο δολοφρονέουσα παρέστης;
 ἦσο παρ' αὐτὸν ἰούσα, θεῶν δ' ἀπόεικε κελεύθου,
 μηδ' ἔτι σοῖσι πόδεσσιν ὑποστρέψειας Ὀλυμπον,
 ἀλλ' αἰεὶ περὶ κείνον ὄϊζε καὶ ἐ φύλασσε,
 εἰς ὃ κέ σ' ἢ ἄλοχον ποιήσεται ἢ ὃ γε δούλην.
 κείσε δ' ἐγὼν οὐκ εἴμι: νεμεσητὸν δέ κεν εἴη:
 κείνου πορσανέουσα λέχος: Τρῶαί δέ μ' ὀπίσσω
 πᾶσαι μοιμήσονται: ἔχω δ' ἄγε' ἄκριτα θυμῷ.

Zdumiała się i taką mowę wypowiedziała:

„okrutna, dlaczego pragniesz zwodzić mnie tymi słowami?

Dokąd-że dalej poprowadzisz mnie, do którego z ludnych miast?

Czy do Frygii, czy uroczej Meonii?

³⁶ Priam akcentuje dwukrotnie μοι „dla mnie”: bogowie są ‘jemu’ winni i ‘jemu’ sprowadzili wojnę (III 164–165). Cf. Teffeteller 2003: 18.

³⁷ Achilles obciąża winą Bryzejdę za to, że była przyczyną sporu i lepiej żeby dosięgła ją śmierć w chwili, kiedy została wzięta do niewoli (XIX 58–62). Proces magicznej fetyszyzacji sporu stanowi przejaw przrzucania winy na substytut. Kobieta, która była jedynie przedmiotem sporu, staje się w jego wyniku winną konfliktu, tak jak narzędzie „zbrodni” uznane zostaje winnym w ateńskim rytuale bufonii. Wina zostaje na nią przeniesiona jak w hetyckim rytuale zażęgniwania sporu na owcę lub szczeniaka (KBo 39.8 II 26–34, KBo 39.8 aw. II 35–43, cf. Nowicki 2013: 214–215) oraz w hebrajskim rytuale na kozła dla Azazela (*Lev.* XVI 7–26).

Jeśli ktoś ci tam jest miły spośród ludzi obdarzonych mową,
 Ponieważ teraz Menelaos, pokonawszy boskiego Aleksandra,
 Zamierza poprowadzić mnie znenawidzoną do domu,
 Czy to dlatego pojawiaasz się knując [kolejny] podstęp?
 Idź i usiądź sobie obok niego, zejdz z drogi bogów,
 Rezygnując całkiem z powrotu na Olimp [dosł. nie wracając już na Olimp swoimi stopami],
 Ale na stałe płacz nad nim i strzeż go,
 Za co on uczyni cię żoną lub niewolnicą!
 Ja tam nie pójdę. Ściągnęłoby to na mnie gniew społeczności [*nemesis*],
 Gdybym poszła z nim do łóżka³⁸. Trojanki by ze mnie potem
 Wszystkie szydziły. Nieprzerwane jest pasmo cierpień w moim sercu.

Helena zarzuca bogini posługiwanie się oszustwem, w czym pozostawała-by nienasycona. Sugeruje bowiem, że na popychaniu jej w ramiona Parysa nie poprzestanie. Stosowana regularnie w sporach dyskredytacja przeciwnika jest kontynuowana w bezpośrednim ‘przerzuceniu zadania’: ‘jeśli jest tak atrakcyjny, sama mu ulegaj’. Na koniec ujawnia, że dobrze zdaje sobie sprawę, że kobiety trojańskie obwiniają ją za nieszczęścia zesłane im a nie Achajom. Można by powiedzieć, że mężczyzn oszukać jest łatwiej³⁹ – wobec kobiet sugestia, że przyniosła hańbę i nieszczęście swoim rodakom, nie miałyby raczej szansy powodzenia.

Odpowiedź rozgniewanej bogini napawa heroinę przerażeniem. Wysłuchawszy jej, Helena ruszyła bez słowa za Afrodytą. Bogini zagroziła jej bowiem, że sprowadzi na obie walczące strony takie klęski, że Helena zginie ‘złą śmiercią’ *kakon oiton* (III 416–417). Afrodyta wydaje się więc świadoma triku, który Helena zastosowała wobec starców trojańskich. W chwili, kiedy obie strony zdadzą sobie sprawę, że doznają nieszczęść z winy Heleny, nie ma dla niej ratunku⁴⁰ – nie będzie mogła prowadzić rozgrywki, w której pozostaje nagrodą dla wygranej strony⁴¹. Zła śmierć oznaczać musi rozpoznanie tej kobiety jako źródła nieszczęść przez obie strony, a więc niezależnie od tego, kto zwyciężyłby, Helena zginie

³⁸ Kirk (1985: 324): „Presumably their reason [słów nagany ze strony Trojanek] would be indecent haste, rather than accepting her (second) husband again at some point after his apparent defeat in the duel”. Wyjaśnienie Kirka zdaje się jednak wypaczać intencje Heleny, która ma pretensje do bogini, że w ogóle doprowadziła do sytuacji, w której się teraz znajduje. Gotowość do nagany kobiet trojańskich (teraz już wszystkich, wcześniej być może część z nich nie obwinała Heleny) wynika z narażania ich na utratę mężów i synów, do czego impulsem stawałby się jej powrót do Parysa, który nie rozstrzygnął konfliktu trwale na ich korzyść.

³⁹ Także Blondell (2010: 11) dostrzega w samoobwinieniu Heleny sposób na manipulowanie mężczyznami.

⁴⁰ Na potencjalność postawienia jej takiego zarzutu przez Achajów wskazuje nazwanie jej *πρυεδανή* ‘przyprawiająca o dreszcz, przerażająca’ przez powodowanego rozpaczą po śmierci Patroklosa Achillesa (XIX 325).

⁴¹ Na takie rozgrywanie stron wskazuje *Odyseja*. W opowieści Menelaosa Helena wyraźnie sprzyja Trojanom (*Od.* IV 266–289), natomiast w opowieści Heleny miała ona sprzyjać Achajom (IV 244–264), wspierając Odyseusza i namawiając się z nim w sprawie, jak się można domyślać, zdobycia Troi.

haniebną śmiercią kozła ofiarnego⁴², kumulując w sobie całą nieczystość wyobrażoną w nieszczęściach wojny⁴³.

Samo jednak wystąpienie z zarzutami wobec bogini stanowi odwrócenie mechanizmu obrony, w którym winę przerzuca się na bóstwo. W ten sposób przedstawiona jest niezwykle odwaga i samoświadomość Heleny: z jednej strony, niczym heros, przeciwstawia się bóstwu i zarzuca mu egoistyczne pobudki, narażając się na jego gniew, z drugiej, wyraźnie nie chce oszukiwać samej siebie, zakładając swoją niewinność. Helena nie zrzuca odpowiedzialności na boginię, lecz czyni jej zarzut z negatywnych konsekwencji boskiego działania.

Kiedy w komnacie małżeńskiej zostaje posadzona naprzeciw Parysa, zwraca się do niego w mowie określonej jako sprawcza (*mythos*), przyjmującej charakter nagany (III 428–436). Wypowiedź jest zaprawiona szyderstwem: Helena przypomina mu przechwałki, że pokona Menelaosa, każe mu więc iść z powrotem i je zrealizować. Dodaje jednak, że wyprawa nie ma sensu, bo Menelaos i tak go pokona. W żaden więc sposób nie jest to zapowiedź czegoś, co ma się spełnić, gdyż zawiera sprzeczność: Parys ma iść, ale lepiej niech nie idzie⁴⁴. Parys nie zamierza jednak odpowiedzieć na zaczepkę. Tłumaczy zwycięstwo Menelaosa chwilowym wsparciem ze strony Ateny i wyraża przekonanie, że pokona go przy innej okazji ze wsparciem bogów, którzy jego wspierają. Istotniejsze dla niego jest jednak w tej chwili uprawianie miłości z Heleną – wyraźnie więc bagatelizuje problem, ale może sobie na to w rozmowie z Heleną pozwolić⁴⁵.

⁴² Cf. Blondell (2010: 23–24), która sądzi, że chodzi o pozbawienie Heleny przez boginię urody i możliwości budzenia pożądania seksualnego pozwalającego jej uwodzić mężczyzn i wygrywać ich na swoją korzyść.

⁴³ Ostatnio pojawia się wiele zastrzeżeń wobec koncepcji Douglas (2007), ale teza o irracjonalności zmały jest niepodważalna.

⁴⁴ Dlatego uważam, że jest to chybione, niewłaściwe *mythos*. Oznaczałoby to, że kobiety nie tyle nie mogą, co nie potrafią formułować takiej mowy. Martin (1989: 88, przyp. 73), dostrzega niewłaściwe użycie *mythos* w rywalizacji słownej (*flyting words*), lecz wyjaśnia to nieco inaczej: „At 3.427, she also begins the dialogue, but her speech is explicitly flyting toward Paris (*ēnipape muthōi*), whose response is framed in similar terms (437). Again, the audience must judge Helen to have a knowledge of genre, but she is seen to misuse the flyting conventions in a significant way, switching from abuse to a lament theme in mid-course (See 433–436 on her fears that Paris will be killed if he confronts Menelaos). Of course, the other possibility is that she is being sarcastic here, and so resembles more conventional warriors in her abuse”.

⁴⁵ Lekceważenie zarzutów Heleny przez Parysa można jednak również widzieć jako zwycięską odpowiedź w konfrontacji słownej. Najpierw unieważnia zarzut, że jest przegrany, sugerując, że jest tylko chwilowym przegranym, a potem wygrywa rozgrywkę sprowadzając rywalkę do rangi obiektu aktu seksualnego. Collins (2004: 55–58) pokazuje, że w sporach słownych zarzuty co do rzeczywistych lub wymaganych aktów seksualnych, w których przeciwnik miał brać udział, zwłaszcza w roli pasywnej, są typowe. Argument wspominający, że rywal pełnił w akcie seksualnym rolę bierną w stosunku do wypowiadającego zarzut adwersarza może być argumentem, na który nie ma obrony. Parys wspomina, że posiadał Helenę już wcześniej, a zmuszając ją do stosunku seksualnego teraz potwierdza swoją przewagę. Ten sam mechanizm pojawia się w konfrontacji Odyseusza z Kirke (*Od.* X 314–335): najpierw heros okazuje się odporny na czary czarodziejki

Sarkazm, z którym zwróciła się do Parysa Helena, wynika z faktu, że jako mąż nie potrafi zapewnić jej obrony; obrony przed separującą ją od społeczności naganą. Zwycięstwo w pojedynku z Menelaosem zapewniałoby jej szacunek, którego jej brakuje. Mąż, który nie potrafi ochronić żony przed złymi językami, jest godny pogardy. Helena akceptowałaby więc Parysa, gdyby siłą pozbył się jej poprzedniego męża.

Helena sygnalizuje, że bardziej niż rozstrzygnięcia na polu bitwy, które decydować będą o jej przyszłym losie, interesuje ją zwykłe życie w mieście, gdzie żyje niemal w izolacji od innych kobiet, które mają do niej złe nastawienie⁴⁶. Pokazuje to ważny aspekt życia społecznego, kobiety tworzą niezależnie od ich przynależności do swoich *oikoi* 'domostw' grupę, w której toczy się nieustanna rywalizacja kształtująca hierarchię, w dużym stopniu niezależnie od posiadanego statusu⁴⁷. Najmniej pożądaną rzeczą i najbardziej niebezpieczną w skutkach jest separacja jednostki. Helena jest przekonana, że jej status zależy od zachowania jej męża, jej umiejętności prowadzenia sporu nie wystarczają zatem w gronie kobiet, gdzie narażona jest na poniżające szyderstwa, a może raczej potrzebuje dla prowadzenia tych rozgrywek oparcia w odpowiednim zachowaniu męża.

(anulowanie skuteczności jej mocy), a następnie grozi jej mieczem, na co Kirke reaguje gotowością do podporządkowania się oferując odbycie stosunku seksualnego. W obu przypadkach zaznaczona jest nierówność płciowa: kobieta przegrywa (jej środki są nieskuteczne) i dobrowolnie poddaje się seksualnie mężczyźnie.

⁴⁶ Zupełnie zatem przeciwnie do tego, co jest przedmiotem obaw Andromachy, która martwi się o to, co stanie się po śmierci jej męża i po klęsce Trojan (VI 407–413). Andromacha nie musi się jednak martwić o opinie innych kobiet, gdyż działania Hektora w pełni ją chronią przed atakami z ich strony. Znamienne jest, że Andromacha wspomina o poniżeniu czekającym ich syna po śmierci Hektora w społeczności Trojan (XXII 485–501). Sytuacja ta, która wydaje się wielu badaczom wręcz niewiarygodna, skoro chodzi o syna księcia i wodza Trojan, stanowi jednak odzwierciedlenie przekonania, że pozycja dzieci, tak jak żony, wyrażająca się w akceptacji ich przez społeczność, zależy od aktywności męża. Jeszcze raz podkreślić wypada, że prestiż nie jest wartością statyczną, lecz dynamiczną.

⁴⁷ Early (1993: 142 nn.) przedstawia, jak w rozmowach, także kłótniach prowadzonych przez kobiety *baladi* w Kairze przekazywane są oczekiwania kulturowe co do zasad dystrybucji szacunku i ustalania hierarchii w kontekście odpowiedniego zachowania. Edwards 1979 (za: Collins 2004: 231–232) przedstawia z kolei starcia słowne kobiet klasy pracującej w Gujanie, zwane *busin*, które mają miejsce, gdy któraś z nich nie okaże publicznie należnego szacunku drugiej. *Eye-pass dispute* jest wynikiem niezauważenia jakiejś osoby, co odebrane jest przez 'niezauważoną' kobietę jako działanie umyślne. 'Pominięcie wzrokiem' drugiej osoby stanowi naruszenie hierarchicznej równowagi społecznej. Kobiety wypominają sobie przewinienia prawdziwe i takie, o których krążą plotki (w małych społecznościach znają się i muszą wiele wiedzieć o sobie), przy czym w miarę toczącego się sporu wyciągane są coraz cięższe zarzuty, włącznie z oskarżeniami lub pomówieniami o pozamałżeńskie kontakty seksualne. Zwycięstwo odnosi ta z kobiet, która sukcesywnie wyjawiając niemoralne prowadzenie się rywalki znajdzie akceptację w oczach publiczności innych kobiet, które pełnią rolę sędziów. Ich wyrok oznacza opowiedzenie się za jedną ze stron. Przegrywa kobieta, która wpada w większe zakłopotanie i nie znajduje odpowiedniej odpowiedzi na zarzuty.

Taki właśnie stosunek Heleny do męża stoi za ponowieniem nagany wobec męża wyartykułowanej przy okazji odwiedzenia ich przez Hektora (VI 343–358):

τὸν δ' Ἑλένη μύθοισι προσηύδα μελιχίοισι:
 'δᾶερ ἐμεῖο κυνὸς κακομηγάνου ὀκρουέσεως,
 ὥς μ' ὄφελ' ἤματι τῷ ὅτε με πρῶτον τέκε μήτηρ

οἴχεσθαι προφέρουσα κακὴ ἀνέμοιο θύελλα
 εἰς ὄρος ἢ εἰς κῦμα πολυφλοίσβιοιο θαλάσσης,
 ἔνθά με κῦμ' ἀπόερσε πάρος τάδε ἔργα γενέσθαι.
 αὐτὰρ ἐπεὶ τάδε γ' ὤδε θεοὶ κακὰ τεκμήραντο,
 ἀνδρὸς ἔπειτ' ὄφελλον ἀμείνονος εἶναι ἄκοιτις,
 ὃς ἦδη νέμεσίν τε καὶ αἴσχεα πόλλ' ἀνθρώπων.
 τοῦτ' οὐτ' ἄρ νῦν φρένες ἔμπεδοι οὐτ' ἄρ' ὀπίσσω
 ἔσσονται: τῷ καὶ μιν ἐπαυρήσεσθαι οἶω.
 ἀλλ' ἄγε νῦν εἴσελθε καὶ ἔξεο τῷδ' ἐπὶ δίφρῳ
 δᾶερ, ἐπεὶ σε μάλιστα πόνος φρένας ἀμφιβέβηκεν
 εἴνεκ' ἐμεῖο κυνὸς καὶ Ἀλεξάνδρου ἔνεκ' ἄτης,
 οἷσιν ἐπὶ Ζεὺς θῆκε κακὸν μόρον, ὥς καὶ ὀπίσσω
 ἀνθρώποισι πελώμεθ' ἀοίδιμοι ἔσσομένοισι.

Do niego Helena odezwała się uprzejmymi słowami:

„Szwagrze mój suki sprowadzającej okropne nieszczęście [wyrządzającej krzywdę]

Oby w dniu stanowiącym początek [*proton*], gdy urodziła mnie matka,

Uniół mnie zły burzowy poryw wiatru

W góry lub w fale uderzającego o brzeg morza,

Tam porwała mnie fala, zanim to wszystko się stało.

Jednak skoro te nieszczęścia bogowie w ten sposób zaplanowali,

Obym mogła należeć do lepszego męża,

Który wiedziałby, co to gniew naprawiający krzywdę [*nemesis*] i liczne hańbiące czyny [*aischea*] ludzi.

A ten tu nie potrafi odpowiednio załatwić sprawy ani teraz, ani w przyszłości nie będzie:

Ale sądzę, że obu tych rzeczy [*nemesis* i *aischea*] doświadczy.

Wejdz teraz i usiądź na tym krześle,

Szwagrze, ponieważ to na ciebie spada staranie o wszystko,

Z powodu mnie suki i z powodu błędu [*atē*] Aleksandra.

Dzeus nałożył nam taki podły los, abyśmy także w przyszłości
 pośród ludzi, którzy przyjdą, byli opiewani w pieśniach.

Warto zwrócić uwagę, że to, co mówi Helena, stoi w sprzeczności do tonu, który przyjmuje. Ukazywanie swojej hańby nie może być emocjonalnym odruchem, w którym ujawnia się wstyd, jeżeli wypowiedane jest to w słowach pełnych miodowej słodyczy. Roisman zauważa, że Helena nie stara się w Hektorze znaleźć sprzymierzeńca, który obroniłby ją przed złymi językami, tak jak nie potrafi tego zrobić jego brat⁴⁸. Badaczka zauważa również, że w poprzedzającej

⁴⁸ Rzeczywiście, Hektor niewiele jej może pomóc w jej relacjach z kobietami. Wydaje mi się, że Helenie chodzi raczej o to, by Hektor wpłynął na jej męża (Hektor zwraca się do Parysa z naganą za

jej wypowiedź mowie Parys kłamliwie sugeruje bratu, że żona namawia go również do powrotu do walki (jest to również cel wizyty Hektora) *malakois epeessin* ‘łagodnymi słowami’. Nic bowiem nie wskazuje, aby tak było naprawdę: oboje w milczeniu zajmują się swoimi sprawami, kiedy przychodzi Hektor, a w poprzedniej wypowiedzi Heleny, która chciała jej nadać ton stanowczego *mythos*⁴⁹, ostro z niego szydziła. Wskazana sprzeczność tonu i treści sugeruje, że Helena wcale nie jest bardziej szczerą od męża.

Ponownie, tak jak wobec Priama, zaczyna mowę od niezrealizowanej klątwy. W porównaniu z tamtym wystąpieniem pojawia się jednak w słowach Heleny istotna różnica: sugeruje, że lepiej by jej było tragicznie umrzeć tuż po narodzinach, a nie wtedy, gdy uciekła z Parysem. To, co zrobiła z Parysem – *tade erga* ‘te oto czyny’, było skutkiem tego, co się stało, w dniu jej urodzin. To tam umieszcza Helena *prōton* ‘początek’ zdarzeń. Przeniesienie przyczyny nieszczęść do dnia jej urodzin wydaje się wiązać z tradycyjnym motywem Heleny jako nieszczęściem mającym zakończyć czas herosów. W kontekście jej wypowiedzi motyw ten zostaje wykorzystany, by wyolbrzymić jej winę. Samobiczowanie jest bowiem jeszcze bardziej spektakularne: pokazuje się jako osoba od początku przeklęta. Wszystko, co się stało, jest zatem jej winą, bo jest „nieczysta” i same żywioły natury powinny były ją unicestwić. Obraz jej śmierci jest też analogiczny do losu ‘kozła ofiarnego’ zrzuconego w górską lub morską przepaść. Jeżeli w rozmowie z Priamem posłużyła się samopotępieniem jako sposobem na uciszenie głosów nagany, to w rozmowie z Hektorem nie musiała się tego obawiać. Mimo to nie tylko powtarza ten zabieg a jeszcze stosuje go w formie wyolbrzymionej. Jedyнным powodem, dla którego warto byłoby to robić, jest pokazanie się jako kobiety skrajnie nieszczęśliwej. Helena sugeruje, że wie, że jest przyczyną nieszczęść innych, ale sama również jest pokrzywdzona, nie przez kogoś, lecz przez los, za którym stoi zrzędzenie najwyższego boga⁵⁰. Hektor, gdyby próbował znajdować w niej winę, nie mógłby jej zarzucić, że dopuściła się występku z jego bratem⁵¹, lecz musiałby potwierdzić, że jest przeklęta, co jest możliwe, ale niezbyt odpowiada mentalnemu obrazowi Hektora w *Iliadzie*.

Do tych słów Helena dodaje frazę, która zdaje się dopełniać tradycyjny motyw Heleny-zguby ludzkości, że *tade kaka* ‘te właśnie [które przeżywamy] nieszczęścia’ zrzędzili bogowie. Jej narodziny miały być przecież częścią planu

to, że siedzi w domu uchylając się od walki, gdyż wstrzymuje go gniew III 326), by jego zachowanie przysporzyło jej chwały niezbędnej do poprawy jej sytuacji w społeczności.

⁴⁹ Ta wypowiedź jest również określona jako *mythoi* (l.mn. od *mythos*), Helena stara się więc wpłynąć na Hektora swoimi słowami, ale jest równie nieskuteczna, gdyż Hektor odmawia jej za-proszeniu.

⁵⁰ Helena ma prawo zakładać, że Hektor mógł słyszeć nieprzychylnie dla niej opinie od bliskich mu kobiet (matki, żony, siostr).

⁵¹ Na potencjalność postawienia Helenie takiego zarzutu przez Hektora wskazuje nazwanie jej przez niego w emocjonalnej naganie wobec swego brata *mega pēma* ‘wielkim nieszczęściem’ (III 50–51), analogicznie do tego jak nazywają ją starcy na murach Troi (*pēma*, III 159–160).

Dzeusa (*Dios boulē*). Jednak w tym kontekście słowa te nabierają innego znaczenia – sugerują niewinność Heleny. Bohaterka przerzuca więc winę na bogów, podobnie jak zrobił to wcześniej Priam. Przemyslnie Helena łączy wypowiedź swoją i Priama w jeden zmodyfikowany argument, który miałby jej zapewnić przychylność szwagra⁵². Hektor nie odpowiada jednak na zapewnienia Parysa, że do niego dołączy, i wymawia się od gościny oferowanej przez Helenę. Pośród wielu interpretacji tego zachowania warto zwrócić uwagę, że Hektor zdaje się dystansować od obojga małżonków. Być może chodzi o to, że nie daje się zwieść ani nieszczeroci Parysa, ani Heleny.

Wszystkie te wypowiedzi wiążą Helenę z ‘początkiem’ zdarzeń, tymczasem jej ostatnie wystąpienie stanowi manifestację ich ‘końca’ nie tylko ze względu na to, że zamyka właściwie akcję *Iliady*. W sposób typowy dla lamentów żałobnych Helena wychwala poległego Hektora jako swojego jedyne obrońcę i skarży się na swój los (Alexiou 2002: 21–22; Seaford 1994: 86–92). Zdaniem Roisman, Helena wyraża protest przeciwko szykanom, które spotykały ją w Troi. Istotna jest jednak reakcja na jej *goos* – cały lud przyłącza się do oplakiwania (XXIV 776). Poszczególne lamentsy nad zwłokami Hektora wywołują reakcję otoczenia, która jest każdorazowo inaczej ujmowana (XXIV 745, 760, 776). Po każdym wystąpieniu krąg ludzi przyłączających się do lamentu poszerza się – następuje stopniowa infekcja gwałtownego uczucia rozpacz i żalu (rodzaj hysterii zbiorowej): od grupy kobiet pełniących funkcję płaczek po wystąpieniu Andromachy, przez wszystkich domowników po lamentach Hekabe, do całego ludu po wystąpieniu Heleny (Zieliński 2019a: 6). Helena znajduje akceptację dla swoich słów u wszystkich Trojan. Znajduje u nich zrozumienie dla swojego cierpienia. Działa to jednak także w drugą stronę: gdy kończy się w ten sposób okres jej izolacji, staje się ona częścią społeczności skazanej na klęskę, której wyrazem jest śmierć Hektora. Helena staje się w ten sposób ofiarą nieszczęścia, którego stała się przyczyną. Spotykały ją krzywdy ze strony tych, których krzywdziła, ale teraz pospołu cierpią to samo nieszczęście⁵³. O ile więc wcześniej publicznie dystansowała się od sprawy trojańskiej wyrażając tęsknotę za powrotem do rodziny i kraju, o tyle teraz staje się częścią tej rodziny i kraju, w którym przebywa⁵⁴.

⁵² W wypowiedzi Heleny obserwujemy sprzeczność: albo sama jest przyczyną nieszczęść, albo winni są bogowie. Nie chodzi jednak o nieumiejętność posługiwania się logiką, lecz o wykorzystywanie perswazyjne różnych ujęć tego samego problemu, w celu uniemożliwienia postawienia jej zarzutu. W logice postrzegania nieszczęścia jako niezamierzonego błędu, zobrazowanej przez Evans-Pritcharda i Douglas, obydwie przyczynowości mogą występować obok siebie nie wykluczając się wzajemnie i nie świadczą to ani o stosowaniu „kobiecej” logiki, ani nielogicznego myślenia ludzi pierwotnych, co sugerowała koncepcja Levy-Bruhla.

⁵³ Jest to zatem sytuacja analogiczna do zrównania się w cierpieniu doświadczającym wszystkich ludzi Achilleśa i Priama, którzy mimo że są wrogami jedzą wspólny posiłek jak *philo* (Kim 2000: 63–64, 149–151; Zieliński 2021: 81–84).

⁵⁴ Cf. Pantelia 2002, który dostrzega w poemacie przesłanie o charakterze uniwersalnym i transcendentnym, którego elementem jest mowa Heleny mająca za zadanie ugruntować sławę oplakiwanego bohatera w pieśni.

Roisman uważa, że Helena przechodzi drogę od milczenia, kiedy snuje swoją opowieść o wojnie tkając tkaninę, do wypowiedzi publicznej wobec zgromadzonej całej społeczności Trojan. Można by powiedzieć, że komentarz narratora do opisu przedstawienia wojny na tkaninie oznaczałby, co właściwie szczerze myśli Helena o sobie i o swojej roli w wydarzeniach. Natomiast wszystkie jej wypowiedzi są uwarunkowane relacjami z poszczególnymi rozmówcami i stanowią jej formę walki o przeżycie. Helena wykazuje się na pewno dużą inteligencją potrafiąc zaryzykować samopotępienie służące jej obronie – w rzeczywistości zależy jej na dobrej opinii ludzi, pośród których żyje, a zwłaszcza kobiet, które od niej stronią, obwiniając ją o swoje cierpienia i swój lęk przed przyszłością. Będąc piękną kobietą imponuje mężczyznom i stosunkowo łatwo sobie z nimi radzi, czego nie można powiedzieć o jej stosunkach z kobietami⁵⁵. Jako kobieta nie potrafi jednak wypowiedzieć mowy sprawczej (*mythos*), próbując zastosować ją wobec Parysa, gubi się w sprzecznościach, ostatecznie pozostając mu uległa. Zignorowana również została przez Hektora.

⁵⁵ Blondell (2010: 117) uważa, że wyrozumiałość męskich postaci względem Heleny wynika z postrzegania jej jako przedmiotu rozgrywki mężczyzn. Tymczasem kobiety trojańskie traktują ją podmiotowo, tzn. przekonane są o jej winie, gdyż umiała wykorzystać swoje wdzięki do uwiedzenia Parysa, czego konsekwencją jest wojna. „Women, familiar with the constraints under which women labor as ‘objects’ in men’s eyes, are willing to blame other women for the actions they take within the limits of such constraints”. Urok Heleny („both erotic and heterosexual”) działa na mężczyzn, ale nie na kobiety. Kobiety nie mają udziału w męskiej ideologii zdobywania sławy *kleos*, dlatego: „in this context the reported hostility of other women towards Helen is scarcely surprising. It suggests that they, unlike the men, are unable to perceive a single woman – even this one – as an transcendent object that justifies the war as a glorious struggle”.

Należy jednak poczynić istotne rozróżnienie: dla Trojanek Helena nie jest przyczyną wojny, lecz doświadczanego i grożącego nieszczęścia: wojna nie jest sprawą kobiet, lecz doświadczenie straty bliskich lub upokorzenia w sytuacji, gdy przypada im rola branek, już jest. W środowiskach kobiecych status kobiety wiąże się z realizacją wyobrażeń o „dobrej” kobiecie, które mogą być oparte na patriarchalnym modelu społecznym, ale często znacznie poza ten model wykraczają (kogo można nazwać ‘prawdziwą’ lub ‘dobrą’ żoną, matką, córką itp.). Zwraca się uwagę, że Helena nie obnosi się ze swoją urodą i pozycją, ani w ubiorze, ani w zachowaniu, grając rolę dobrej, skromnej, zwykłej żony. W sytuacji zbiorowego nieszczęścia, wszystko to może jednak okazać się niewystarczające. Fakt, że Helena pojawia się w Troi w niekonwencjonalny sposób, w sytuacji, gdy narasta kryzys, naraża ją na stosunkowo łatwe wiązanie ją z nieszczęściem i separowanie się od niej środowiska, dla której pozostaje osobą obcą. Takie zachowanie społeczne pojawia się niezależnie od czasu i miejsca. Jako przykład można podać historię przedstawicielek świata zachodniego, które jako żony władców starały się o uznanie społeczności, do których trafiły: Hope Cooke, Amerykanki, która została żoną króla Sikkim (obecnie Indie), a podobnie można ocenić sytuację Farah Pahlavi, żony Rezy Pahlawiego, która mimo że była Iranką, została zapoznana przez szacha w Paryżu i czyniła starania o europeizację kulturową Iranu, zwłaszcza jeśli chodzi o poprawę sytuacji społeczno-polityczną kobiet. Admiracja dla tych kobiet ze strony miejscowych zmieniła się radykalnie w pogardę i nienawiść, gdy pojawiło się powszechnie odczuwane nieszczęście. To one stały się w powszechnym odczuciu winne niekorzystnej sytuacji, w której się znaleźli. Z drogiego skarbu, któremu przypisuje się magiczne działanie zapewnienia powszechnego szczęścia, stały się w opinii powszechnej źródłem zła, którego należy się pozbyć.

Helena jest w sytuacji między młotem a kowadłem, co uświadamia jej Afrodyta: obie strony mogą przelać na nią swój żal i gniew. W każdej chwili może stać się ofiarą. Identyfikowana jest przez starców jako kobieta-zguba, której należy się pozbyć. Sama również opisuje swoją możliwą śmierć jako przynależną kozłowi ofiarnemu. Mówiąc o niej wytrąca jednak swoim oskarżycielom broń z ręki. To niezwykle finezyjna strategia. Obarcza się winą, może nawet w jakimś stopniu ją odczuwa pozostając długi czas w izolacji, ale na wszelkie sposoby broni się, aby inni nie mogli jej zarzucić winy. To oznaczałoby dla niej wyrok śmierci. Achajowie, Nestor i Menelaos, nie widzą w niej winy, lecz wspominają jedynie cierpienia, których doświadczać musi Helena w niewoli trojańskiej⁵⁶. Ich wypowiedzi trudno jednak uznać za szczere – obie są obliczone na zyskanie akceptacji armii dla swoich celów⁵⁷. Nestor, by pobudzić ducha bojowego Achajów, łączy współczucie dla losu Heleny z żądzą zemsty i zysku, gdy każdy ze zwycięzców będzie mógł wziąć sobie kobietę trojańską (II 355–356). Podjęcie wątku współczucia wskazuje, że równie ważne jak podsyćcenie żądz żołnierskich, istotne jest dostarczenie im motywacji ideologicznej – walcząc muszą być przekonani, że racja jest po ich stronie, a posiadanie racji wiąże się z przyjęciem statusu osoby skrzywdzonej.

Atrybucja winy w *Iliadzie*

Kwestia winy prezentowana jest z zastosowaniem typowej dla stylu oralnego Homera rekonfiguracji elementów: ta sama rzecz może przybierać w związku z tym różne wartości. Nigdy wina nie jest wskazywana wprost przez narratora w bezwzględnie sformułowany sposób. Kwestia ta pojawia się w dyskursie: poszczególne postaci atakują innych zarzucając im winę lub też zapewniają o ich niewinności, atakowani starają się z kolei winę z siebie zrzucić, ale też czasami się do niej przyznają, choć nie dlatego, że gotowi są ponieść za nią karę. Prezentowana jest więc cała gama wariantów przyznania się do winy.

⁵⁶ W *Zdobyciu Ilionu* (stosownie do streszczenia Proklosa) Menelaos zamierza zabić żonę, ale ona ratuje się pokazując mu obnażone piersi. Posługiwanie się gestem (tu obliczonym na uwypuklenie swojej atrakcyjności seksualnej) wydaje się prostszym sposobem na osiągnięcie powodzenia niż wyrafinowane konstrukty słowne, na których koncentruje się Homer. Bez wątpienia jednak gest ten ukazuje ten sam problem ambiwalentności pozycji Heleny w całej tradycji. Z jednej strony, jest ona przedmiotem pożądania, z drugiej, przedmiotem nienawiści obu stron. W *Iliadzie* Menelaos nie wspomina słowem o Helenie, nawet wtedy gdy decyduje się na pojedynek o nią z Aleksandrem. Jedynie w Katalogu Okrętów narrator zaznacza, że Menelaosem kierowała żądza zemsty za troski własne i cierpienia Heleny (II 589–590; Kirk (1985: 214) wskazuje, że fraza ta jest gramatycznie niejasna i może oznaczać również krzywdy wyrządzone z powodu Heleny). Nie artykułuje więc swego gniewu na nią, mimo że ona sama wspomina o ucieczce od męża (III 174).

⁵⁷ Blondell (2012: 5) słusznie zauważa, że: „Making Paris, not Helen, the target of blame makes the Achaean quest for revenge (τίσις) – for men’s retribution against men – central to the complex of excuses for the war.”

Kwestia winy jest aplikowana w *Iliadzie* do wielu postaci: Agamemnona, Parysa i wszystkich Trojan, Heleny, jak również Achillesa i pełniących funkcję jego substytutu Patroklosa i Thersytosa⁵⁸. Spójrzmy, jak na tle niektórych z tych postaci wchodzących w podobny dyskurs przedstawia się zachowanie Heleny relatywizujące jej odpowiedzialność za nieszczęścia doświadczane przez innych.

Agamemnon nie zamierza przyjąć odpowiedzialności za swoje postępowanie doprowadzające do zarazy dziesiątkującej szeregi achajskie. Uniemożliwia postawienie mu zarzutu, odwracając sytuację: przedstawia się jako ten, który społeczność z kryzysu wyprowadza, a nie ten, który ją do niej doprowadził (I 106–120). Kiedy ta strategia została podważona przez Achillesa (I 121–129), stara się przetrząść winę na adwersarza (I 176–177). W żaden sposób nie zamierza przyznać się do winy, narażając armię achajską na kolejne klęski.

Atryda przyznaje się później do winy wobec starszyny, ale jednocześnie usprawiedliwia się, że zostało na niego zesłane zaślepienie *atē*, co oznacza, że żałuje tego, co zrobił, ale i sprawia to, że nie można stawiać mu zarzutów (IX 115–121). Jeszcze silniej eksponuje to wobec wszystkich Achajów, gdzie swój błąd zrównuje z błędem popełnionym przez Dzeusa XIX 86–144). Przyznanie się do winy nie skutkuje pociągnięciem go do odpowiedzialności – argument popadnięcia w zaślepienie (żału za to, co się zrobiło) służy bowiem jako forma uniewinnienia.

Parys przyznaje się do winy wobec całej armii trojańskiej, gdy zarzucił mu ją ostro Hektor, ale ratuje się przed gniewem społeczności decydując się na działanie pozwalające mu wykazać swoją niewinność przez eliminację zagrożenia, czyli usuwając z ich ziemi Achajów po zabiciu Menelaosa (III 59–75).

Helena przyznaje się do winy w sposób jeszcze bardziej wyrafinowany, wymusza bowiem na tych, do których kieruje swoje słowa, powstrzymanie się od stawiania jej zarzutów. Potrafi sprawić, że Priam widzi winę nie w niej, lecz w działaniu bogów. Publicznie wychwala też zachowanie teścia oraz szwagra, Hektora, że jako jedyni nie czynili jej wyrzutów. W przeciwieństwie do prób uniewinnienia Heleny nikt nigdy nie oczyszcza Parysa z winy.

Wariantywne jest również przetrząśnięcie winy na kogoś innego. Agamemnon przetrząca winę na Achillesa, zmieniając istotę sporu: w miejsce zarzutu sprowadzenia zarazy na Achajów stosuje zarzut sprowokowania sporu. Siła tego argumentu jest również eksponowana przez Menelaosa wskazującego na Parysa jako tego, który zapoczątkował spór (III 100). Argument ‘winny jest ten, kto zaczął’ wykazuje dużą skuteczność. Zdaje sobie z niego sprawę Helena, która w samoobwinianiu wskazuje swoje działanie jako ‘początek’ nieszczęść. Udaje się jej jednak zredu-

⁵⁸ Wina Achillesa, która spada na niego jako przegranego w sporze z Agamemnonem, nawet jeżeli z naszego współczesnego punktu widzenia niezasadna (wina nie jest jednak uznawana obiektywnie), zostaje uznana (społeczność achajska nie staje po jego stronie, a więc w rezultacie staje po stronie Agamemnona) i prowadzi do separacji herosa (choć dobrowolnej), a w konsekwencji musi prowadzić do poniżającego ukarania i eliminacji. Tę rolę w narracji *Iliady* spełniają odpowiednio jego substytuty: Thersytes i Patroklos.

kować jego siłę wobec Priama i starców widząc swą winę w kontekście hańby dla Achajów, a w mowie do Hektora dokonując przerzucenia winy na bogów.

Diomedes w sytuacji pierwszego sporu z Agamemnonem przyjmuje zarzut skierowany do niego przez Atrydę, nawet jeżeli jego przyjaciel, Sthenelos, podważał jego zasadność (IV 404–418). Przy innej okazji jednak, kiedy Agamemnon wskazuje na winę Dzeusa (IX 23–25), Diomedes przerzuca winę na Agamemnona, zyskując akceptację dla swojego zdania kontynuowania walki bez Atrydy (IX 37–48). Agamemnon, odseparowany od całej armii, znajduje się w tym momencie w śmiertelnym niebezpieczeństwie, z którego wybawia go Nestor. Helena nie przerzuca winy na kogoś innego (jedynie w jednym momencie na bogów), gdyż umiejętnie potrafi uniknąć postawienia jej publicznie zarzutu.

Konkluzje

Wypowiedzi Heleny i innych postaci odnoszących się do zagadnienia jej winy mają każdorazowo charakter perswazyjny. Obciążenia jej winą jest niezwykle niebezpieczne, dlatego Priam podejmuje próbę zdezwauowania zarzutu, kiedy tylko pojawia się w wypowiedziach starców z jego otoczenia. Helena lepiej jednak radzi sobie z tym sama, używając w śmiały i przemyślny sposób strategii obciążania winą samej siebie; tylko po to jednak, by osoby jej nieprzychylnie nie mogły wystąpić wobec niej z tym zarzutem otwarcie. Nie można jednak powiedzieć, że wszystko jej się udaje: próby narzucenia swojej woli młodym mężczyznom – Parysowi i Hektorowi kończą się fiaskiem: zostaje zlekceważona a nawet zmuszona przez męża do uległości seksualnej⁵⁹. Jej *mythoi* nie mają siły sprawczej i prawdopodobnie wynika to z przekonania, że ten rodzaj wypowiedzi zarezerwowany jest dla mężczyzn⁶⁰. Helena wyraźnie stara się zaznaczyć swoją samodzielność, stojącą w kontraście do przeznaczonej jej w tradycji roli przedmiotu rywalizacji mężczyzn. Kiedy jednak próbuje męskiego sposobu bycia, odnosi niepowodzenie, choć próbuje zarówno używania słów twardych wobec męża i przymilnych wobec szwagra. Pozostając w *shame culture* Helena koncentruje swoje wysiłki na zapewnieniu sobie dobrej opinii, która to potrzeba w jej przypadku ukazuje całą swoją powagę, ponieważ zła opinia w obliczu doznawanych przez zbiorowość cierpień może skutkować wylaniem na nią agresji całej społeczności, agresji

⁵⁹ Sugestie Blondell (2010: 22–27), że Heleną powoduje w tym momencie pożądanie pobudzone w niej przez Afrodytę, są bezpodstawne.

⁶⁰ Martin (1989: 87): „Given the male, heroic in-group orientation of the word *muthos*, and its association with powerful self-presentation, it would seem to be a social taboo for women to employ this kind of speech. But it turns out that Helen and Hekabe, both of whom address Priam with a *muthos* at other points in the poem, are actually enacting laments in the speeches labeled with this word. That is to say, they fulfill an expected performance role, using a recognized genre of *muthos* as memory – but they are presented as doing so at unexpected times, to create dramatic effect”.

będącej wynikiem kumulowanych przez długi czas bólu i lęku. Dopiero kiedy na pogrzebie Hektora Helena manifestuje swoje cierpienie uzasadnione stratą opłaconego przez resztę społeczności trojańskiej wojownika, po raz pierwszy zrównuje się w nieszczęściu z grupą, pośród której przebywa. Akceptacja społeczności dla jej słów oznacza identyfikację Heleny z Trojanami, w ten sposób zaznaczone zostaje, że przestaje być im obca.

Poszczególne bohaterowie stawiani są więc w pozycji winnych przedstawianych zdarzeń w perspektywie mikro- (epizod *Iliady*) i makro-opowieści (wojna trojańska). Oznacza to jednak tylko tyle, że opowiadana historia przedstawiana jest w kontekście kulturowym zakładającym winę moralną nieszczęść. Ten właśnie kontekst nadaje znaczenie działaniom bohaterów. W głębokiej tradycji, kiedy tworzyła się ta historia, wybór Parysa rozstrzygającego spór bogiń nie musiał mieć konotacji negatywnych. Dokonywać mógł wyboru trzeciej domeny w trójpodziale Dumézila (Littleton 1970: 233–234). Helena mogła więc pełnić rolę talizmanu zapewniającego pomyślność, dobrobyt i płodność, stąd wszyscy pragną ją mieć i nikt nie chce z niej zrezygnować⁶¹. Helena stanowić mogła ucieleśnienie idei magicznej mocy kumulowanej w innych mitach przez artefakty, takie jak młyn sampo w tradycji karelo-fińskiej lub święty Graal w tradycji chrześcijańskiej⁶². Ciąg reinterpretacji tej historii wnosił jej przewartościowania. Elementy mitu mają charakter binarny, ambiwalentny, więc dobrodziejstwa przynieszone

⁶¹ Rynearson 2013 podejmuje problem podkreślenia w *Iliadzie*, że Helena warta jest życia wielu wojowników, zarówno achajskich, jak i trojańskich. Uważa, że w homeryckim systemie wartości wszystko podlega wymianie i rekompensacie: ludzie, zwierzęta, przedmioty. Helena jednak, podobnie jak Achilles, wyrażają epicki ideał wartości najwyższej, która nie podlega wymianie albo wymieniana być może za życie wielu. Tę ideologię podważa jedynie sama Helena, która żałuje swojego niegdysiejszego kroku i wyraża przekonanie, że wymiana tego, co miała (III 173–176), na to, co ma, była głupia. Kwestionując zasadność wymiany wielu (mąż, dziecko, przyjaciółki) za jednego (Parys) Helena kwestionuje, zdaniem Rynearsona (s. 9), sensowność wymiany wielu istnień ludzkich za jedną kobietę.

Metoda intertekstualna Rynearsona pozwala jedynie oddzielić świat epiki, gdzie sugeruje się istnienie wartości superlatywnej, od racjonalistycznych ujęć nieadekwatności tej wymiany prezentowanych w historiografii i, po części, w tragedii attyckiej. Nie pozwala jednak na rozpoznanie bazy mentalnej takiego uwarunkowania wartości superlatywnej, sugerując jedynie istnienie nierealnego świata poetyckiego. Tymczasem ta wartość Heleny i Achillesa przejawia się w fundamentalnej dla tej kultury ideologii poświęcenia jednostki jako równowartości życia zbiorowości, znanej nam jako kompleks rytualno-mityczny kozła ofiarnego. Zawiera ona również ideę substytucji rządzącej rytuałem ofiarniczym. Tak jak Achilles pełni funkcję herosa, którego zadaniem jest poświęcenie swego życia dla przetrwania całej społeczności (brak Achillesa oznacza śmierć wielu, jego poświęcenie oznacza ratunek dla reszty Achajów a zagładę dla Trojan), tak Helena pełni analogiczną funkcję heroiny, która ambiwalentnie generuje nieszczęścia dla obu stron. W *Iliadzie* postać Achillesa podlega substytucji (Patroklos, Diomedes, Thersytes), choć nie uwalnia go to od śmierci, jak to się dzieje w rytuale, gdzie poświęcany jest substytut. Helena pozostaje niezastępowalna nawet w micie; tak jak kozioł ofiarny stanowi wartość wymienną za całą społeczność – przynosi śmierć i jednemu, i drugiemu, ale w ostatecznym rozrachunku albo jednym, albo drugim.

⁶² Cf. racjonalizujące wyjaśnienia stawiania przez Achajów i Trojan Heleny jako ceny wartej toczenia o nią wojny dostarczane przez Blondell (2010: 6–8).

przez kobietę-artefakt mogą generować nieszczęścia wynikające z faktu, że staje się ona obiektem pożądania i zawiści innych. Racja moralna może zostać przeniesiona na stronę, której kobieta-artefakt została odebrana, gdyż racja jest w opowieściach kultury oralnej zawsze po stronie pokrzywdzonej. Opowieść musi być zawsze podporządkowana pewnym determinantom poznawczym. Historię trojańską poznajemy z perspektywy kultury, która wyjaśnia mityczne wydarzenia z perspektywy sporu typującego winnych. Rola Heleny jako ‘pięknego nieszczęścia’ i Drewnianego Konia jako ‘konia-włóczni’, rozpoznana przez Burkerta, nie musiała więc stać u źródeł formowania się opowieści, lecz z pewnością interpretacja wytworzona u progu epoki archaicznej każe ją w tych kategoriach postrześć.

Bibliografia

- Alexiou, M. (2002). *The Ritual Lament in Greek Tradition*. 2nd ed. revised by D. Yatromanolakis, P. Roilos. Lanham–Boulder–New York–Oxford: Rowman & Littlefield Publishers.
- Austin, N. (1994). *Helen of Troy and her Shameless Phantom*. Ithaca (NY): Cornell University Press.
- Blondell, R. (2010). „‘Bitch that I am’: Self-Blame and Self-Assertion in the Iliad”. *Transactions of the American Philological Association* 140. 1–32. <https://doi.org/10.1353/apa.0.0048>
- Blondell, R. (2013). *Helen of Troy: Beauty, Myth, Devastation*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199731602.001.0001>
- Blondell, R. (2018). „Helen and the Divine Defense: Homer, Gorgias, Euripides”. *Classical Philology* 113. 113–133. <https://doi.org/10.1086/696821>
- Burkert, W. (1979). *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*. Berkeley: University of California Press.
- Cairns, D.L. (1993). *Aidōs: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*. Oxford: Clarendon Press.
- Cairns, D.L. (2011). *Shame*. W: Finkelberg, M. (red.). *The Homer Encyclopedia*. Chichester: Wiley-Blackwell Publishing Ltd. 790–792. <https://doi.org/10.1002/9781444350302.wbhe1329>
- Collins, D. (2004). *Master of the Game: Competition and Performance in Greek Poetry*. Center for Hellenic Studies Series. Washington D.C.: Trustees of Harvard University.
- Collins, L. (1988). *Studies in Characterization in the „Iliad”*. Beiträge zur klassischen Philologie 189. Frankfurt: Athenäum.
- Compton, Todd M. (2006). *Victim of the Muses. Poet as a Scapegoat, Warrior, and Hero in Greco-Roman and Indo-European Myth and History*. Center for Hellenic Studies Series. Washington D.C.: Trustees for Harvard University.
- Dodds, E.R. (1951). *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520931275>
- Douglas, M. (2007). *Czystość i zmaza*. Przeł. M. Bucholc. Warszawa.
- Dover, K.J. (1975). *The Clouds of Aristophanes*. Edited with introduction and commentary. Oxford: Clarendon Press.
- Early, E. (1993). *Baladi Women of Cairo: Playing with an Egg and a Stone*. American University of Cairo Press.
- Ebbot, M. (1999). *The Wrath of Helen: Self-Blame and Nemesis in the Iliad*. W: Carlisle, M., Levanouk, O. (red.). *Nine Essays on Homer*. Lanham (Md.): Rowman & Littlefield. 3–33.
- Edwards, W. (1979). „Speech Acts in Guyana: Communicating Ritual and Personal Insults”. *Journal of Black Studies* 10(1). 20–39. <https://doi.org/10.1177/002193477901000102>

- Elmer, D.F. (2013). *The Poetics of Consent: Collective Decision Making and the „Iliad”*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Evans-Pritchard, E. (1956). *Nuer Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Evans-Prochard, E. (1976). *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- Finkelberg, M. (2015). *Meta-Cyclic epic and Homeric poetry*. W: Fantuzzi, M., Tsagalis, Ch. (red.). *The Greek Epic Cycle and its Ancient Reception. A Companion*. Cambridge: Cambridge University Press. 126–138. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511998409.008>
- Foley, J.M. (1991). *Immanent Art: From Structure to Meaning in Traditional Oral Epic*. Bloomington, Ind.
- Goody, J. (2012). *Mit, rytuał i oralność*. Przeł. Olga Kaczmarek. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego. <https://doi.org/10.31338/uw.9788323521938>
- Graver, M. 1995. „Dog-Helen and Homeric Insult”. *Classical Antiquity* 14. 41–61. <https://doi.org/10.2307/25000142>
- Green, M.A. (2002). *Dying for the Gods. Human Sacrifice in Iron Age & Roman Europe*. Charleston: Tempus Publishing Ltd.
- Griffin, J. (2004). *The Speeches*. W: Fowler, R. (red.). *The Cambridge Companion to Homer*. Cambridge: Cambridge University Press. 156–167. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521813026.010>
- Groten, F.J.Jr. (1968). „Homer’s Helen”. *Greece & Rome* 15. 33–39. <https://doi.org/10.1017/S001738350001682X>
- Hooker, J.T. (1987). „Homeric Society: A Shame Culture?”. *Greece & Rome* 34. 121–125. <https://doi.org/10.1017/S0017383500028060>
- Kim, J. (2000). *The Pity of Achilles: Oral Style and the Unity of the Iliad*. Lanham–Boulder–New York–Oxford: Rowman and Littlefield.
- Kirk, G.S. (1985). *The „Iliad”: A Commentary, vol. I: books 1–4*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511620263>
- Lang, M.L. (1995). *War Story into Wrath Story*. W: Carter, J.B., Morris, S.P. (red.). *The Ages of Homer. A Tribute to Emily Townsend Vermeule*. Austin (Tx.): University of Texas Press. 149–162.
- Littleton, C. Scott. (1970). *Some Possible Indo-European Themes in the „Iliad”*. W: Puhvel, J. (red.). *Myth and Law among the Indo-Europeans*. Berkeley: University of California Press. 229–246.
- Lloyd-Jones, H. (1990). *Honour and Shame in Ancient Greek Culture*. W: *Greek Comedy, Hellenistic Literature, Greek Religion, and Miscellanea: the Academic Papers of Sir Hugh Lloyd Jones*. Oxford: Oxford University Press. 253–280.
- Martin, R.P. (1989). *The Language of Heroes. Speech and Performance in the „Iliad”*. Ithaca (NY): Cornell University Press.
- Mayer, K. (1996). „Helen and the DIOS BOULH”. *American Journal of Philology* 117. 1–15. <https://doi.org/10.1353/ajp.1996.0016>
- Muellner, L.C. (1996). *The Anger of Achilles: Mēnis in Early Greek Epic*. Ithaca (NY): Cornell University Press.
- Murnaghan, S. (1999). *The Poetics of Loss in Greek Epic*. W: Beissinger, M., Tylus, J., Wofford, S. (red.). *Epic Traditions in the Contemporary World*. Berkeley: University of California Press. 203–220.
- Nagy, G. (1996). *Homeric Questions*. Austin (Tx.): University of Texas Press.
- Nagy, G. (2010). *Homer the Preclassic*. Berkeley: University of California Press.
- Nowicki, S. (2013). *Rytuały oczyszczenia na starożytnym Bliskim Wschodzie: studium mezopotamskich, anatolijskich i ugaryckich technik magicznych*. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Ong, W.J. (2011). *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*. Przeł. J. Japola. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Pantelia, M.C. (2002). „Helen and the Last Song for Hector”. *Transactions of the American Philological Association* 132. 21–27. <https://doi.org/10.1353/apa.2002.0012>
- Parry, M. (1987). *Studies in the Technique of Oral Verse-Making*. W: Parry, A. (red.). *The Making of Homeric Verse. The Collected Papers of Milman Parry*. New York–Oxford: Oxford University Press.

- Roisman, H. (2005). *Old Men and Chirping Cicadas in the „Teichoskopia”*. W: Rabel, R.J. (red.). *Approaches to Homer: Ancient and Modern*. Swansea: Classical Press of Wales. 105–118. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1n357ng.9>
- Roisman, H. (2006). „Helen in the *Iliad*; Causa Belli and Victim of War: From Silent Weaver to Public Speaker”. *American Journal of Philology* 127. 1–36. <https://doi.org/10.1353/ajp.2006.0018>
- Ryan, G.J. (1965). „Helen in Homer”. *Classical Journal* 61. 115–117.
- Rynearson, N.C. (2013). „Helen, Achilles, and the Psuchê: Superlative Beauty and Value in the *Iliad*”. *Intertexts* 17. 3–21. <https://doi.org/10.1353/itx.2013.0001>
- Scodel, R. (2008). *Epic Facework: Self-Presentation and Social Interaction in Homer*. Swansea: The Classical Press of Wales. <https://doi.org/10.2307/j.ctvvnbkt>
- Seaford, R. (1994). *Reciprocity and Ritual. Homer and Tragedy in the Developing City-State*. Oxford: Clarendon Press.
- Teffteller, A. (2003). „Homeric Excuses”. *Classical Quarterly* 53. 15–31. <https://doi.org/10.1093/cq/53.1.15>
- Wyatt, W.F. (1982). „Homeric ATH”. *The American Journal of Philology* 103. 247–276. <https://doi.org/10.2307/294471>
- Zieliński, K. (2014). „*Iliada*” i jej tradycja epicka: Studium z zakresu greckiej tradycji oralnej. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego
- Zieliński, K. (2019a). „Women as Victims of War in Homer’s Oral Poetics”. *Humanities* 8. 1–16. <https://doi.org/10.3390/h8030141>
- Zieliński, K. (2019b). „Selecting a Scapegoat. The problem of guilt and group domination in the dispute between Achilles and Agamemnon”. *Anodos – Studies of the Ancient World* 14. 245–252.
- Zieliński, K. (2021). *The Flexibility of Traditional Norms in the Perspective of Changes in Oral Narratives. The Case of Homer*. W: Czeremski, M., Zieliński, K. (red.). *Worldview in Narrative and Non-narrative Expression: the Cognitive, Anthropological and Literary Perspective*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 59–87.

Dr hab. Karol Zieliński prof. UW. – (b. 1968) dr hab., classical philologist, hellenist. Professor at the Institute of Classical, Mediterranean and Oriental Studies (University of Wrocław). Head of the Centre for Interdisciplinary Research on Relations between Oral and Written Culture. Chief editor of “*Quaestiones Oralitatis*”. Specialises in Greek literature of the archaic period, especially with a view to its links with oral tradition. Monographs: *Słońce w rozpacz*. *Liryka miłosna Saffony w aspekcie oralności* [The Sun in Despair. Sappho’s love lyric poetry in the aspect of orality], Wrocław 2006, *Iliada i jej tradycja epicka. Studium z zakresu greckiej tradycji oralnej*, Wrocław 2014. A revised version of the latter, in English translation, is scheduled for publication in 2021 as *The Iliad and its Oral Epic Tradition* (Center for Hellenic Studies Series, Trustees for Harvard UP).

e-mail: karol.zielinski@uwr.edu.pl

Tomasz ZIELIŃSKI

Uniwersytet Jagielloński

 <https://orcid.org/0000-0002-0544-9152>

ANTY-ALEKSANDER? WIZERUNEK DEMETRIUSZA POLIORKETESA W ŻYWCIE DEMETRIUSZA PLUTARCHA Z CHERONEI

ANTI-ALEXANDER? THE IMAGE OF DEMETRIUS POLIORCETES
IN PLUTARCH'S *LIFE OF DEMETRIUS*

The assumption that imitation of Alexander the Great played a key role in the image of Demetrius Poliorcetes has been broadly accepted by many researchers. The main source on this subject is Plutarch's *Life of Demetrius* where the author directly compares these two Macedonian kings and depicts Demetrius as a failed imitator of Alexander. However, the juxtaposition of numerous other parts in that biography with fragments of *Life of Alexander* demonstrates that Plutarch's purpose was creating the image of Demetrius as a sort of anti-Alexander.

Keywords: Demetrius, Alexander, Plutarch, Macedonia, Imitation

Słowa kluczowe: Demetriusz, Aleksander, Plutarch, Macedonia, naśladownictwo

Przyjmuje się, że naśladownictwo Aleksandra Wielkiego odgrywało niezwykle istotną rolę w polityce Demetriusza Poliorketesa (Kaerst 1901: 27–78; Elkeles 1941: 86; Manni 1951: 62; Wehrli 1968: 222; Wheatley&Dunn 2020: 437–439). Pogląd ten w dużej mierze został ukształtowany przez informacje pochodzące od Plutarcha z Cheronei, który jest jedynym autorem antycznym bezpośrednio przypisującym takie zabiegi Demetriuszowi. W biografii Poliorketesa Plutarch posługuje się odniesieniami do Aleksandra, aby podkreślić różnice w postępowaniu obu władców i nieudolność Demetriusza w naśladowaniu macedońskiego króla (Zieliński 2020). Sulochana Asirvatham zasugerowała jednak ostatnio, że Plutarch nie

ograniczał się jedynie do bezpośrednich porównań Demetriusza z Aleksandrem, ale starał się przedstawić Poliorketesę jako przeciwieństwo syna Filipa również w kilku innych miejscach jego biografii (2017: 219–228). Celem artykułu jest rozwinięcie tej koncepcji i ukazanie, że mechanizm przeciwstawiania sobie tych postaci przez Plutarcha możemy zaobserwować w znacznie większej liczbie fragmentów *Żywotu Demetriusza*. Zabiegi zastosowane przez tego autora miały z kolei istotne znaczenie dla stworzonego przezeń obrazu Demetriusza jako władcy.

I

Przystępując do analizy wskazanego powyżej problemu, koniecznym jest zasygnalizowanie kilku kwestii związanych z badaniami nad biografiami Plutarcha. Przede wszystkim pokazują one, że *Żywoty Równoległe* były niezwykle przemyślaną strukturą. Ich autor wydawał je parami, najczęściej w pierwszej kolejności umieszczał żywot postaci ze świata greckiego, a następnie rzymskiego. Żywoty były publikowane jako jednostka, którą Plutarch nazwał „Księgą” (βιβλίον). Między opisanymi postaciami dostrzegał on istotne związki, które pozwalały jego zdaniem na przedstawienie ich losów w ramach pary. Uzasadnienie takiego doboru bohaterów swoich biografii Plutarch umieszczał zarówno na początku jak i na końcu βιβλίον. O ile wstęp do pierwszego żywotu (προοίμιον) był skoncentrowany głównie na podobieństwach obu postaci, w przypadku zakończenia drugiej biografii (σύγκρισις) Plutarch wskazywał przede wszystkim na dzielące ich różnice (Stadter 1988; Duff 1999; 2011).

Już w połowie ubiegłego stulecia zauważono, że Plutarch nie ograniczał swoich porównań tylko do wyżej wspomnianych miejsc. Jednym z pierwszych, który zwrócił uwagę na ten problem był Hartmut Erbse (1956). Na podstawie analizy podobieństw wielu informacji i powtarzających się motywów zawartych w parze żywotów Demostenes-Cyceron pokazywał on, że mechanizm porównań mógł być stosowany przez Plutarcha w dowolnym momencie narracji. Rozważania te wspierały zdaniem Erbse koncepcję, że biografie greckiego autora powinny być czytane parami. Sugestię tę rozwinęli później czołowi badacze zajmujący się dziełami Plutarcha – Philip Stadter (1975) oraz Christopher Pelling (1986) – i bibliografia na ten temat jest obecnie niezwykle obszerna¹.

Warto jednak zaznaczyć, że od pewnego czasu możemy zaobserwować pojawiające się w nauce sugestie, aby biografie Plutarcha interpretować jeszcze w szerszym zakresie, to znaczy zestawiać ze sobą postaci opisane w różnych parach żywotów bądź też całe pary ze sobą. Przesłanek sugerujących taki sposób interpretacji tych dzieł moglibyśmy doszukiwać się w sposobie ich doboru przez Plutarcha. Z wyjątkiem pary Nikiasz-Krassus wszyscy wodzowie zaangażowa-

¹ Najbardziej istotne pozycje przedstawia Duff 1999: 250, przyp. 25.

ni w wydarzenia upadku republiki rzymskiej i początek jedynowładztwa zostali zestawieni z postaciami świata grecko-macedońskiego żyjącymi w późnej epoce klasycznej i w początkach epoki hellenistycznej. Może to wskazywać, że Plutarch dostrzegał pewne podobieństwa między tymi okresami (Stadter 2010). I tak Jeffrey Beneker (2005) uznał, że żywoty Cezara, Krassusa i Pompejusza opowiadają jedną historię, to znaczy dzieje końca republiki rzymskiej i powinny być traktowane jako triada. Christopher Pelling (2006) podkreślał z kolei kluczową rolę żywotu Cezara na tle innych biografii Plutarcha. Wspomniany badacz argumentował w innym studium, że cały projekt *Żywotów Równoległych* powinniśmy interpretować jako wizję Plutarcha, w której dążył on do przedstawienia najbardziej istotnych wydarzeń z historii Grecji i Rzymu ukazując ją na tle wybranych jednostek (2010). Michel Lucchesi (2017) uważał, że żywoty Likurga, Lizandra i Agesilaosa powinny być traktowane jako jedna seria, w której autor przedstawia historię Sparty. Bradley Buszard (2008) sugerował natomiast, aby parę Aleksander-Cezar interpretować z uwzględnieniem informacji zawartych w żywotach Pyrrusa z Epiru i Mariusza.

Wzmiankowane powyżej koncepcje interpretacji żywotów Plutarcha pojawiły się również odnośnie do biografii Demetriusza, którą Plutarch zestawił razem z dziejami Marka Antoniusza. Judith Mossman (1992) postulowała, aby biografie dotyczące postaci okresu wojen diadochów – Poliorketesasa, Eumenesa z Kardii oraz Pyrrusa – porównywać z biografią Aleksandra. Echo tej sugestii odnajdujemy w wydanych niedawno pracach Catherine Monaco (2017) i szczególnie Sulochany Asirvatham (2018) analizujących wybrane aspekty wizerunku Aleksandra we wspomnianych żywotach i znaczenie tej postaci w interpretacji działań opisywanych bohaterów. Według Asirvatham władca ten pełnił w biografii Plutarcha rolę postaci, które Hans Beck (2002) określił mianem *Folienfiguren*, tzn. postaci, które pojawiają się w żywocie, chociaż nie są jego przedmiotem, ale stanowią punkt odniesienia dla bohatera biografii. O ile jednak dla Becka *Folienfigur* to postać, której postępowania powinniśmy unikać, o tyle w przypadku Aleksandra mamy do czynienia, zdaniem Asirvatham, z władcą, który jest dla Plutarcha wzorem do naśladowania przez innych. Na kluczową rolę Aleksandra w dziełach tego autora wskazywał już George Harrison (1995) zwracając uwagę, że biografia władcy stanowiła najważniejszy element całego projektu biograficznego Plutarcha. Badacz ten uważał ponadto, że z racji powtarzających się motywów i sposobów przedstawienia losów postaci parę Demetriusz-Antoniusz powinniśmy rozpatrywać w połączeniu z parą Agesilaos-Pompejusz.

W kontekście sugestii Harrisona warto wspomnieć o przemyśleniach, które zamieścił w swoim komentarzu do biografii Poliorketesasa Thomas C. Rose (2015: 306). Na przykładzie tego dzieła pokazał on mechanizm porównywania przez Plutarcha postaci z różnych żywotów. Asumptem do takich rozważań był cytat greckiego poety Timoteosa z Miletu, który pojawia się w żywotach Demetriusza i Agesilaosa w bardzo podobnym kontekście (*Demetr.* 42.8.2; *Ages.* 14.2.12). Po-

równanie fragmentów, w których Plutarch zamieścił słowa Timoteosa pokazuje, że cechy, które autor przypisuje Poliorketesowi w jego biografii, są bardzo zbliżone do zarzutów, jakie Grecy w Azji Mniejszej kierowali wobec wrogów Agesilaosa, czyli Persów². Co więcej, wspomniane cechy różnią się zdecydowanie od przymiotów, które Plutarch wiąże z osobą władcy spartańskiego. Zdaniem Rose był to świadomy zabieg Plutarcha, którego celem było zachęcić czytelnika do podjęcia próby samodzielnego porównania obu królów. Zestawienie innych informacji, które odnajdujemy w tych biografiiach, pozwala bowiem przypuszczać, że obraz Demetriusza był w wielu aspektach przeciwieństwem wizerunku Agesilaosa. Plutarch pisze na przykład, że przejawem zamięłowania Poliorketesa do luksusu było noszenie bogatych strojów (*Demetr.* 41.6–8), natomiast Agesilaos zadowala się wytartym płaszczem (ἐν τρίβωνι περιϊόντα λιτῶ; *Ages.* 14.2.8). Demetriusz miał zabrać kobiety lekkich obyczajów do Partenonu (23.1–2), podczas gdy władca spartański nocował w pobliżu świątyń, aby bogowie mogli być świadkiem jego czynów i cnót (ἐσκήνου μὲν γὰρ ἀποδημῶν καθ' αὐτὸν ἐν τοῖς ἀγιωτάτοις ἱεροῖς; 14.1.5–6). Demetriusz ignorował obowiązki, jakie Macedończycy wyznaczali przed swoim władcą, ponieważ skupiał się przede wszystkim na przygotowaniach do wielkiej wyprawy azjatyckiej (*Demetr.* 42.4–42.5.4; 43.1–3). Agesilaos tymczasem, który wyruszył do Azji Mniejszej, aby walczyć z Persami, na wieść o problemach militarnych Sparty, postanawia porzucić swoje plany i wrócić do ojczyzny³.

II

Powyższe koncepcje badaczy związane z mechanizmem porównań Plutarcha między przedstawionymi w biografiiach postaciami wskazują na intencjonalność takich zabiegów autora. Jednocześnie, jak mogliśmy zauważyć, sugerowanie podobieństw między bohaterami żywotów nie musi dotyczyć tylko tych fragmentów, w których Plutarch wprost zaznaczał istnienie takiego związku. Dla biografii opisujących losy postaci okresu wojen diadochów niemniej istotne znaczenie mają wspomniane sugestie Asirvatham i Harrisona, aby interpretować je w kontekście dzieła poświęconemu Aleksandrowi. *Żywot Demetriusza* odgrywa jednak wśród tych żywotów szczególną rolę ze względu na liczne porównania obu władców i generalną tezę Plutarcha w tej biografii o nieudolności zabiegów Demetriusza w naśladowaniu macedońskiego króla. Zestawienie innych informacji, które odnajdujemy w obu żywotach, pozwala jednak przypuszczać, że mechanizm przeciwstawiania sobie tych postaci był zdecydowanie bardziej złożo-

² Na temat wizerunku Persów u Plutarcha *cf.* Almagor (2017).

³ Plutarch podkreśla dalekosiężne konsekwencje tej decyzji. Powrót Agesilaosa do Europy przekreślił szansę Greków na podbój państwa perskiego umożliwiając dokonanie tego Aleksandrowi i Macedończykom (*Ages.* 15.3).

ny. Aby właściwie ocenić ten problem poniższa analiza będzie koncentrować się na podobieństwie wybranych przekazów związanych z działaniami Aleksandra i Demetriusza w narracji Plutarcha. Pozwoli to zwrócić uwagę na kreowany przez tego autora obraz obu władców oraz jego potencjalne znaczenie.

Problem obcego stroju

Punktem wyjścia naszej analizy możemy uczynić uwagi Plutarcha odnoszące się do kwestii przyjęcia przez obu władców elementów obcego ubioru (*Alex.* 45.1–4; *Demetr.* 41.4–42.1). W biografii Aleksandra czytamy, że król zdecydował się na taki krok, przebywając w Partii, gdzie przywdział na siebie strój złożony z elementów medyjskich i perskich. Informacja ta nie jest zbyt precyzyjna, ponieważ w *De Alexandri Magni fortuna and virtute* (329f–330a) ten sam autor twierdzi, że strój króla tworzyły elementy zaczerpnięte z tradycji perskiej i macedońskiej, co potwierdzają inne przekazy źródłowe (Diod. 17.75.5). Niewykluczone zatem, że mamy w tym przypadku do czynienia z pomyłką Plutarcha bądź też, jak sugerują niektórzy badacze, zepsuciem jego tekstu (Nawotka 2003: 100–101; Collins 2012: 389–390). Sam fakt przyjęcia obcego stroju przez Aleksandra nie ulega jednak wątpliwości. Plutarch motywuje tę decyzję próbą zjednania sobie lokalnej ludności bądź też zamiarem skłonienia Macedończyków do zaakceptowania nowej etykiety dworskiej⁴. Z tych powodów działania Aleksandra nie spotkały się z życzliwą reakcją jego żołnierzy.

Demetriusz miał zdecydować się na przyjęcie obcego stroju w okresie swoich rządów w Macedonii (294–287). W interesującym nas *passusie* autor opisuje szerszą garderobę władcy, wśród elementów której wymienia między innymi dwurożną czapkę (μίτρα), która była typowa dla Persów, oraz kapelusz (καυσία), charakterystyczny dla Macedończyków (Saatsoglou-Paliadeli 1993; Fredricksmeier 1994). Informacja ta wskazuje, że Demetriusz zdecydował się przywdziać na siebie strój nawiązujący do tych samych tradycji co Aleksander. Dla Plutarcha wspomniane elementy garderoby Demetriusza świadczyły wyłącznie o jego zamiłowaniu do luksusu. Przywołując te informacje Plutarch obrazuje twierdzenie, że wodzowie syna Filipa potrafili jedynie naśladować jego skłonność do przepychu. Warto zwrócić również uwagę na użyty przez Plutarcha rzeczownik τραφῆδία, który pojawia się w opisie poświęconym garderobie Poliorketesesa. Jego zastosowanie w sposób oczywisty nawiązywało do motywów związanych z teatrem. W czasach Plutarcha sugerowało jednak również nadmierną skłonność do przepychu i różnicę między wyglądem a rzeczywistością (Duff 1999: 124–126). Podobnie jak w przypadku Aleksandra, tego typu działania Demetriusza również nie cieszyły się uznaniem Macedończyków.

⁴ W *De Alexandri fortuna* (330A) Plutarch dodaje, że ubiór był w rzeczywistości dla Aleksandra kwestią bez znaczenia i jego celem była wyłącznie chęć pozyskania sobie nowych poddanych.

Obie relacje Plutarcha są do siebie bardzo zbliżone. Autor przedstawia przyczyny, dla których władcy zdecydowali się na założenie obcego stroju, opisuje jego elementy i wspomina o reakcji, z jaką spotkało się to wśród Macedończyków. Zbieżność tych dwóch fragmentów możemy zaobserwować również na gruncie użytego języka. Opisując stosunek żołnierzy macedońskich do działań Aleksandra, Plutarch zaznacza, że widok (θέαμα) króla w nowym stroju był dla nich przykry (λυπηρόν), w biografii Demetriusza natomiast odnajdujemy stwierdzenie, że władca obrażał (ἐλύπει) ich swoimi wyglądem (θεάμασιν)⁵. Między dwoma fragmentami zwraca jednak uwagę zasadnicza różnica. W żywocie Aleksandra Plutarch kończy swoją narrację na ten temat, dodając, że Macedończycy nie zwrócili się ostatecznie przeciwko władcy ze względu na jego cnoty, które sprawiały, że w pewnych kwestiach można mu było pobłażać. Jak słusznie zauważyła Monaco (2017: 414–415), we fragmencie tym autor daje do zrozumienia, że naśladowanie przepychu macedońskiego króla przez innych władców mogło zostać zaakceptowane, o ile ktoś wykazywał się podobnym do niego męstwem. Wniosek, jaki płynie z porównania obu relacji Plutarcha wydaje się zatem jasny. Działanie Demetriusza nie spotkało się z przychylną reakcją Macedończyków, ponieważ władca nie posiadał przymiotów, które pozwoliłyby mu naśladować Aleksandra.

Warto w tym miejscu zauważyć, że Plutarch nieco odmiennie niż inni autorzy przedstawił okoliczności podjęcia przez obu władców decyzji o włączeniu nowych elementów do swoich strojów. Źródła dotyczące postępowania syna Filipa w tej sprawie poświęcają uwagę jego ubiorowi i niezadowoleniu Macedończyków, ale wspominają także o działaniach podjętych przez władcę na wieść o reakcji żołnierzy. Dowiadujemy się zatem, że Aleksander próbował załagodzić spór poprzez rozdawane dary, praktykę uciekania się do rzadkiego zakładania obcego stroju czy podjęcie nowej kampanii wojennej, która odwróciłaby uwagę Macedończyków od tego problemu. W żadnym z tych przekazów nie odnajdujemy jednak informacji, że żołnierze byli skłonni zaakceptować postępowanie Aleksandra ze względu na jego cnoty (Diod. 17.77.4; Arr. *Anab.* 7.8.3; Curt. 6.6.1–9; Just. 12.3.8–12). Wzmianka na ten temat pojawia się wyłącznie u Plutarcha.

W przypadku przekazu pochodzącego z biografii Demetriusza uważa się, że opisując jego strój Plutarch oparł się na niezachowanym do dzisiaj dziele historyka Durisa z Samos. Fragment tego autora przekazany przez Atenajosa koresponduje bowiem w wielu miejscach z relacją Plutarcha (Athen. 12. 535A–536A = Duris FG_{rh} 76 F14; Dubreuil 2016: 79–81). Judith Mossman pokazała jednak, że ten ostatni nie ograniczył się wyłącznie do przepisania relacji, którą odnalazł u Durisa, ale użył w interesującym nas fragmencie własnej terminologii celem podkreślenia związku między ubiorem Demetriusza a wybranymi aspektami jego charakteru (2015: 158). Na głębszą ingerencję Plutarcha w przekaz Durisa wskazuje rów-

⁵ Cf. Arr. *Anab.* 7.8.2, który używa czasownika ἐλύπει w kontekście Aleksandra.

niez różnica w sposobie ukazania przez nich przepychu Poliorketesesa na tle innych władców. Historyk z Samos obrazuje skłonność władcy do luksusu, zestawiając go z królem spartańskim Pauzaniaszem, tyranem sycylijskim Dionizjuszem I oraz Aleksandrem. W przekazie Plutarcha natomiast mamy do czynienia z porównaniem Poliorketesesa do późniejszych królów macedońskich, którzy nie pojawiają się w relacji Durisa przekazanej przez Atenajosa. Biorąc jednak pod uwagę, że śmierć historyka z Samos jest datowana na okres I poł. III w. (Landucci-Gattinoni 1997: 9–28) wątpliwym jest, aby takie porównanie w ogóle znalazło się w jego dziele. O tym, że Plutarch sam uzupełnił ten opis może świadczyć również fakt, że taki zabieg był zgodny z celami powstania biografii Demetriusza. Wśród nich autor wymienia bowiem opisanie zachowań, których nie należy naśladować (*Demetr.* 1.1–6). W zachowanej u Atenajosa relacji Durisa nie znajdujemy również informacji na temat reakcji Macedończyków w związku z ubiorem Poliorketesesa. Podobnie zatem jak w przypadku żywotu Aleksandra, przesłanki te wskazują, że Plutarch dostosował odnalezione przez siebie relacje do własnego celu.

Analiza wskazanych przykładów pozwala zwrócić uwagę na to, w jaki sposób Plutarch zachęca czytelników do prowadzenia samodzielnych porównań. Wykorzystując motyw podobieństwa sytuacji Aleksandra i Demetriusza, autor próbuje wskazywać na istotne różnicę pomiędzy postaciami. Mechanizm ten możemy zaobserwować poniżej, zestawiając inne wzmianki na temat obu władców.

Zamiłowanie do wina i uczt

Wspólnym elementem w biografii Aleksandra i Demetriusza są informacje o ich słabości do wina oraz udziale w różnego rodzaju ucztach. W pierwszym przypadku dowiadujemy się, iż skłonność obu władców do tego trunku miała być na tyle duża, że przynajmniej częściowo postrzegano ją za przyczynę ich śmierci (Plut. *Demetr.* 52.3; *Alex.* 75.5–6.). W kontekście zamiłowania do uczt Plutarch wspomina, że obecność obu władców była na nich niezwykle ceniona, ponieważ uważano ich za znakomitych partnerów do dyskusji. Obrazując te twierdzenia Plutarch używa wobec Aleksandra i Demetriusza identycznego języka (ἥδιστος ὦν βασιλέων συνεῖναι – *Alex.* 23.7; ἥδιστος γὰρ ὦν συγγενέσθαι – *Demetr.* 2.3). Plutarch twierdzi jednak, że zamiłowanie do wspomnianych rozrywek nie stało na przeszkodzie, kiedy tylko koniecznym było podjęcie działań wojennych. Według tego autora, w przeciwieństwie do innych wodzów, Aleksandra nie odrywały od obowiązków ani wino, ani uczt (*Alex.* 23.2). Podobny stosunek do tych kwestii Plutarch przypisuje Demetriuszowi. Chociaż oddawał się on chętnie licznym rozrywkom, to jednak wykazywał się również największym zaangażowaniem w sprawy wojenne na tle innych współczesnych władców. Na przyjemności pozwalał sobie dopiero po ich zakończeniu i nigdy nie doprowadziły one do jego klęski w wojnie (*Demetr.* 2.3; *Comp. Demetr.-Ant.* 3.1).

Wzmianki w obu biografiach o zamiłowaniu do biesiadowania tylko pozornie wskazują na podobieństwa charakteru Demetriusza i Aleksandra. Przede wszystkim udział pierwszego z wymienionych władców w ucztach i oddawanie się luksusowemu stylowi życia jest przedstawiane przez Plutarcha jako sposób spędzania czasu wolnego od obowiązków (σχολάζων – *Demetr.* 2.2). Aleksander z kolei w takiej samej sytuacji (ἐν δὲ ταῖς σχολαῖς) koncentruje się na polowaniu, wymierzaniu sprawiedliwości, sprawach wojskowych oraz czytaniu (*Alex.* 23.2). Ich udział w ucztach również jest związany z innymi celami. Aleksander uczestniczy w nich ze względu na rozmowę (τὸν δὲ πότον, ὥσπερ εἴρηται, μακρὸν ὑπὸ ἀδολεσχίας ἐξέτεινε – *Alex.* 23.3), natomiast dla Demetriusza był to sposób życia (δαίματα – *Demetr.* 2.2). Różnicę między nimi możemy dostrzec także na podstawie tego, w jaki sposób Plutarch przedstawia ich stosunek do pochlebców. Chociaż obaj władcy byli im przychylni (*Alex.* 23,7; *Demetr.* 11.1; 13.1–2; 25.4), Plutarch zarzuca Demetriuszowi, że w ogóle nie wykazywał się w stosunku do nich rozsądkiem (*Demetr.* 13.2), natomiast Aleksandra usprawiedliwia, stwierdzając, że w czasie uczt dawał posłuch pochlebcom przede wszystkim przez długi siedzenie nad winem i pod jego wpływem (*Alex.* 23.7).

Zamiłowanie do strojów, wina i uczt wydawały się upodabniać obu władców do tradycyjnego wyobrażenia Dionizosa. Plutarch przywołuje to bóstwo w ich biografiach i podkreśla jego znaczącą rolę w postępowaniu Aleksandra i Demetriusza (*Demetr.* 2.3; *Alex.* 13.5)⁶. Zwraca jednak uwagę różnica w przedstawionym przez tego autora obrazie relacji tych władców z Dionizosem. W przypadku Aleksandra informacje na ten temat pojawiają się przede wszystkim w przekazie dotyczącym zburzenia Teb przez króla, co jak wiemy miało miejsce na początku jego panowania. Później władca miał żałować tej decyzji i uważać, że sprowadziła ona na niego zemstę Dionizosa. Zamroczony winem zamordował bowiem swojego przyjaciela Klejtosa. Co więcej, to właśnie ten bóg, zaniepokojony odniesionymi przez władcę sukcesami w Indiach, miał doprowadzić do buntu armii macedońskiej (*Alex.* 13.5). W narracji Plutarcha pojawia się zatem powszechnie znany w starożytności motyw kary boskiej, którą Aleksander sprowadził na siebie wyzwaniem rzuconym Dionizosowi. Nieco inny obraz relacji z tym bóstwem odnajdujemy w biografii Demetriusza. Dla oddania stosunku Poliorketesza do Dionizosa Plutarch używa co prawda czasownika ζηλώω, którego w pierwszej kolejności możemy tłumaczyć jako współzawodniczyć, ale opisane przez tego autora działania władcy wskazują jednak, że ograniczył się on przede wszystkim do naśladownictwa (*Demetr.* 2.3; *Demetr.* 12.1–2). Zauważmy, że w biografii Demetriusza również pojawia się epizod związany z Tebami. Jednak w tym przypadku król udaje się tam w nadziei uzyskania pomocy. Miało to miejsce pod sam koniec

⁶ Obie biografie są bogate w wątki dionizyjskie, które mogą wynikać zarówno z rzeczywistych zabiegów Aleksandra i Demetriusza do naśladowania Dionizosa, jak również prywatnych zainteresowań Plutarcha tym bóstwem, cf. Mossman 1992; Pelling 2002: 197–206. Na temat problemu związków Poliorketesza z Dionizosem cf. Zieliński 2021 (w druku).

jego burzliwej kariery w chwili, gdy utracił już władzę nad Macedonią (*Demetr.* 45.3–46.1). Biorąc pod uwagę pobożność Plutarcha trudno sobie wyobrazić, że brak większej rywalizacji Demetriusza z Dionizosem mógłby zostać potraktowany jako zarzut pod adresem władcy, ale była to kolejna kwestia, w której możemy dostrzec różnicę między nim i Aleksandrem⁷.

Relacje z ojcem i wpływ różni na działania obu władców

Innym przykładem budowania przez Plutarcha paraleli pomiędzy Demetriuszem i Aleksandrem jest sposób, w jaki autor przedstawia ich relacje z ojcami. Nie ulega bowiem wątpliwości, że autor przypisuje Filipowi i Antygonowi znaczącą rolę w ukształtowaniu obu przyszłych następców. Plutarch wywołuje zresztą skojarzenia ich sytuacji rodzinnych. W jednym z fragmentów biografii Poliorketesesa pisze on, że Ateńczycy przyznali Demetriuszowi i Antygonowi tytuł króla zastrzeżony dotychczas dla potomków Aleksandra i Filipa (*Demetr.* 10.3; Asirvatham 2018: 222–223)⁸.

Na początku warto przyjrzeć się dwóm fragmentom Plutarcha, w których opisuje wizyty posłów na dworach Filipa i Antygona. W przypadku ojca Aleksandra byli to wysłannicy perscy, których ze względu na nieobecność władcy przyjął jego syn. Aleksander wypytywał ich o odległości i długości dróg, infrastrukturę komunikacyjną czy siły zbrojne Wielkiego Króla. Persowie mieli słuchać go z podziwem stwierdzając, że dzielność Filipa jest niczym w porównaniu z rządzą wielkich czynów jego syna (*Alex.* 5). Sytuacja ta przypomina opisaną przez Plutarcha wizytę posłów na dworze Antygona, prawdopodobnie w Kelajnaj, kiedy sprawował on władzę nad tamtejszą satrapią (*Demetr.* 3.1–2; Wheatley&Dunn 2020: 13). Demetriusz miał pojawić się w czasie audiencji, wracając z polowania. Młodzieniec zasiadł obok ojca z oszczepem w ręce, co, jak twierdzi autor, było dowodem na wielkie zaufanie między nimi. Porównanie obu relacji zwraca uwagę na sposób, w jaki Plutarch wykorzystuje podobny motyw dla podkreślenia różnicy w charakterze obu władców. Przedstawiając zachowanie Aleksandra pokazuje, że już od czasów młodości wykazywał się on zainteresowaniem sprawami wojennymi i chciał na tym polu zastąpić ojca. Demetriusz tymczasem swój czas spędza na polowaniu i akceptuje wiodącą rolę Antygona. Celem przywoływanych fragmentów wydaje się być zatem przedstawienie charakteru relacji łączących obu władców z ojcem.

W świetle biografii Aleksandra jego stosunki z Filipem są determinowane rywalizacją. Z jednej strony była ona na tyle wyraźna, że dostrzegli to współcześni w osobie wspomnianych posłów perskich. Z drugiej jednak informacje

⁷ W kontekście obecności Demetriusza w Tebach Plutarch przywołuje słowa Dionizosa z *Ba-chantek* Eurypidesa, *cf. Demetr.* 45.3. Na temat pobożności Plutarcha *cf. Wardman* 1974: 88–89.

⁸ Nadanie tytułu królewskiego Antygonidom przez Ateńczyków nie znajduje potwierdzenia u pozostałych autorów i jest sprzeczne z inną informacją w dziele Plutarcha (*Demetr.* 18.1), *cf. Paschidis* 2013: 125; Wheatley, Dunn 2020: 137–138.

przytoczone przez Plutarcha w innych fragmentach biografii pokazują, że podobnie tę kwestię postrzegał Filip, który wspierał syna w jego ambicjach. Według Plutarcha miał on wyrażać radość, kiedy Aleksandra nazywano królem, podczas gdy jego tylko dowódcą (*Alex.* 9.4). Plutarch przypisuje mu też słynne słowa o konieczności poszukiwania przez Aleksandra nowego królestwa, ponieważ Macedonia miała być dla niego za mała (*Alex.* 6). W kategoriach rywalizacji swoją relację z ojcem postrzegał także Aleksander. Gdy tylko dochodziły do niego wieści o sukcesach ojca smucił się, że ten nie zostawi już nic co można zdobyć i osiągnąć. Przyszły król nie chciał bowiem odziedziczyć królestwa pełnego bogactw i spokoju, ale wojen, które dałyby mu sposobność zdobycia sławy (*Alex.* 5). Plutarch wydaje się nawiązywać do tych słów Aleksandra we fragmentach poświęconych śmierci Filipa. Jak podkreśla w swojej relacji, młody król odziedziczył królestwo zagrożone niebezpieczeństwem ze wszystkich stron (*Alex.* 11.1). Objęcie tronu macedońskiego również nie było aktem oczywistym dla Aleksandra, ponieważ musiał walczyć o wpływy ojca, aby ten ostatecznie uznał go za swojego następcę (*Alex.* 9–10).

Inny charakter stosunków z ojcem odnajdujemy w biografii Demetriusza, który miał szanować Antygona ze szczerej sympatii aniżeli za jego siły. Plutarch przedstawia ich relację jako niezwykle serdeczną, przepełnioną wzajemnym zaufaniem i zrozumieniem. W biografii Demetriusza autor podkreśla miłość syna do ojca (ἦν μὲν οὖν καὶ φιλοπάτωρ διαφερόντως – *Demetr.* 3.1), co kontrastuje z fragmentem biografii Aleksandra, w którym czytamy, że to ojciec kochał swego syna (ὕπερηγάπα – *Alex.* 9.3). Znacząca rola ojca w życiu władcy przejawiała się również w szacunku, który Demetriusz okazywał matce. Inaczej niż w przypadku Aleksandra, którego matka miała podburzać (παροξύνω) przeciw ojcu (*Alex.* 9.3). Relacje łączące Poliorketesę z ojcem sprawiały, że ten od początku widział w nim swojego następcę. Warto podkreślić również, że Plutarch przedstawia Antygona jako najpotężniejszego z następców Aleksandra. Wobec tego, jak pisze dalej, Demetriuszowi przyszło uczestniczyć w wydarzeniach po śmierci Aleksandra z wykorzystaniem siły i sławy zdobytej przez jego ojca (*Comp. Dem-Ant.* 1). Nie może zatem dziwić, że celem podjętej przez Demetriusza pod koniec jego rządów w Macedonii wyprawy na Wschód było odzyskanie dziedzictwa ojca⁹. Zestawienie tych informacji z przekazami na temat relacji łączących Aleksandra z Filipem pokazuje, że Demetriusz i Antygon byli ich całkowitym przeciwieństwem. Plutarch nie traktował zapewne wzorowego stosunku Poliorketesę do ojca jako powodu do przygany, ale wykorzystując ten motyw wskazywał na zasadniczą różnicę między Aleksandrem i Demetriuszem. W pierwszym przypadku syn robił wszystko by ojca prześcignąć, w drugim by ojcu dorównać.

⁹ Jak słusznie zauważyła Asivartham (2019: 223) Plutarch stara się pokazać w ten sposób, że Demetriusz miał zamiar przewyższyć Aleksandra chociaż nie był w stanie sięgnąć dalej niż jego ojciec.

W relacji Plutarcha zarówno Aleksander jak i Demetriusz pojawiają się w kontekście wydarzeń związanych ze śmiercią ojca. Po zamordowaniu Filipa jego syna oskarżano o udział w spisku przeciwko niemu. Plutarch dodaje jednak, że władca odszukał winnych i ich ukarał (*Alex.* 10.6–8). Tymczasem w przypadku Demetriusza autor wiąże śmierć Antygona z błędnie podjętą przez Poliorketesesa decyzją w czasie bitwy pod Ipsos w 301 r. Niesiony pychą Demetriusz pognął za częścią pokonanego wojska, co uniemożliwiło mu powrót na pole bitwy we właściwym momencie, ponieważ drogę zdążyły mu zagrozić słonie Seleukosa. Plutarch potęguje konsekwencje zachowania Demetriusza w trakcie bitwy przywołując ostatnie chwile życia Antygona, który do końca wierzył, iż syn przyjdzie mu z pomocą (*Demetr.* 29.3–5). Ostatecznie padł on pod gradem oszczepów (ἀκοντίσματα). Użyty typ oszczepu (ἀκόντιον) wskazuje, że kluczową rolę w śmierci Antygona odegrali jeźdźcy irańscy, których musiał przyprowadzić na pole bitwy właśnie Seleukos¹⁰. Na znaczenie jakie wspomniany władca odegrał pod Ipsos wskazuje zresztą cały opis tego starcia, w którym Plutarch koncentruje się wyłącznie na rywalizacji Antygonidów z Seleukidami, pomijając całkowicie innych uczestników. Mimo istotnej roli Seleukosa w śmierci Antygona, Demetriusz zdecydował się kilka lat później zawrzeć z nim porozumienie, na mocy którego oddał mu swoją córkę (*Demetr.* 31.3–32.2). W relacji poświęconej spotkaniu obu władców Plutarch (*Demetr.* 32.2) podkreśla, że odbyło się ono bez straży oraz w atmosferze serdeczności i wzajemnego zaufania.

Porównanie świadectw Plutarcha dotyczących okoliczności śmierci ojców Aleksandra i Demetriusza wskazuje na istotną różnicę pomiędzy nimi. O ile syn Filipa nie uczestniczył w spisku na jego życie i ukarał winnych jego śmierci, o tyle Poliorketes nie tylko istotnie przyczynił się do śmierci Antygona, ale zawarł również porozumienie z władcą, który miał w tym bezpośredni udział.

Informacja na temat sojuszu z Seleukosem kieruje naszą uwagę w stronę relacji Plutarcha odnoszącej się do działań Aleksandra i Demetriusza po śmierci ojca. Dla pierwszego z władców objęcie tronu było możliwością samodzielnego zbudowania swojej pozycji. W tym kontekście możemy przywołać opowieść Plutarcha o propozycji złożonej macedońskiemu królowi przez Dariusza. Władca perski zaferował mu liczne korzyści materialne i terytorialne, jeżeli wstrzyma dalsze działania wojenne. Na wieść o tym doświadczony dowódca macedoński Parmenion odpowiedział, że przyjąłby taką propozycję. Aleksander zauważył jednak, że i on zgodziłby się na warunki Dariusza, gdyby był Parmenionem (*Alex.* 27.7–9). W świetle dotychczasowych informacji na temat relacji łączących Aleksandra z ojcem umieszczenie tej opowieści przez Plutarcha wydaje się w pełni zrozumiałe. Walczący jeszcze pod rozkazami Filipa Parmenion

¹⁰ W podobny sposób zginął król perski Dariusz, którego ciało było pełne tych samych oszczepów (πολλῶν ἀκοντισμάτων κατάπλεως τὸ σῶμα – *Alex.* 49.1). Współczesne analizy pokazują, że Plutarch wyolbrzymił negatywne konsekwencje działania Demetriusza, cf. Wheatley, Dunn 2020: 249.

mógł reprezentować bowiem pierwotne plany ojca Aleksandra, którego młody król chciał przecież przewyższyć.

Na samodzielność podejmowanych przez Aleksandra decyzji po śmierci ojca wskazuje również wpływ, jaki na życie władcy miał według Plutarcha los/szczęście (τύχη)¹¹. Problem ten stanowił istotny wątek myśli Plutarcha i zdecydowanie przekracza ramy tego artykułu (Warman 1955; Nawotka 2003: 19–34). W kontekście prowadzonych rozważań warto przypomnieć jedynie, że w świetle informacji zawartych przez Plutarcha zarówno w biografii władcy, jak i w poświęconym tej kwestii dziele *De Alexandri fortuna* dowiadujemy się, że τύχη była przede wszystkim siłą próbującą powstrzymać Aleksandra w jego działaniach. Dawało to jednocześnie macedońskiemu władcy sposobność do okazania cnoty (ἀρετή) w walce z przeciwnościami.

Zdecydowanie inne znaczenie τύχη Plutarch przypisuje w biografii Demetriusza. Generalnie uważa się, że odwołania do roli losu w postępowaniu władcy miały podkreślać tragiczny aspekt tego żywotu (de Lacy 1952; Mastrocinque 1979; Dubreuil 2016). Warto rozważyć jednak, czy nie mogły one pełnić także innej roli. Zwróćmy uwagę, że na trzynaście takich odwołań aż osiem dotyczy wydarzeń po śmierci Antygona (*Demetr.* 1.7; 8.3; 13.2; 25.3; 32.4; 35.2–4; 45.1; 47.2; 50.1; 51.1.; 52.1). Co więcej, za ich pomocą Plutarch tłumaczy wiele wydarzeń i decyzji podejmowanych przez władcę. W jednym z fragmentów wprost stwierdza, że żaden z królów nie doświadczał zmian losu tak często (*Demetr.* 35.3). Prymat tego czynnika nad sobą miał uznać w pewnym momencie sam Demetriusz, który po utracie władzy w Macedonii obwinił bogini Tyche za swoją klęskę (*Demetr.* 35.4.2). Oddziaływanie tych odwołań staje się jeszcze większe, jeżeli zauważymy, że w swojej relacji na temat wydarzeń sprzed 301 r. Plutarch często podkreśla inicjatywę Antygona w działaniach syna (*Demetr.* 5.2; 7.1; 15.1), a bitwa pod Ipsos, w której ojciec przydzielił Demetriuszowi kluczową rolę zakończyła się z tego powodu klęską. Możemy zatem wysunąć przypuszczenie, że stosując odwołania do τύχη Plutarch wskazywał, że po śmierci ojca władca ten, inaczej niż w przypadku Aleksandra, nie potrafił podejmować właściwych decyzji. Porównanie roli τύχη w obu biografiiach również prowadzi do istotnego wniosku. O ile dla syna Filipa jest siłą powstrzymującą jego działania, która daje mu sposobność pokazania swojej ἀρετή, to dla Demetriusza stanowi kluczowy czynnik determinujący jego postępowanie i ukazujący jego słabość¹².

¹¹ Na temat rozumienia tego terminu w epoce hellenistycznej i przez Plutarcha *cf.* Swain 1989; Nawotka 2003: 9–10.

¹² Zauważmy, że w biografii Demetriusza Plutarch wspomina o ἀρετή, ale ani razu nie przypisuje jej bezpośrednio Poliorketesowi (*Demetr.* 1.7; 24.2; 53.3). To samo dotyczy umiejętności panowania nad sobą (σωφοσύνη – *Demetr.* 1.3; 24.2), które podkreśla w kontekście Aleksandra (*Alex.* 4.8; 21.9).

Wyprawa na Wschód i relacje z Grekami

Wśród wydarzeń, które Plutarch wykorzystuje do podkreślenia różnic w charakterze oraz postępowaniu Demetriusza i Aleksandra istotne znaczenie mają podjęte przez nich wyprawy na Wschód¹³. Plutarch wydaje się zachęcać do porównania tych działań wspominając, że Demetriusz zgromadził na potrzeby wyprawy siły, jakich nie widziano w Macedonii od czasów syna Filipa (*Demetr.* 42.1). Warto jednak spojrzeć szerzej, w jaki sposób autor przedstawia okoliczności tej wyprawy. W przypadku Aleksandra celem podjętych działań była wojna przeciwko Persom. W innym miejscu czytamy, że celem jego wyprawy była w dużym stopniu chęć zadośćuczynienia Grekom za krzywdy wyrządzone im przez Persów (*Alex.* 37. 5). Plutarch podkreśla entuzjazm mieszkańców Hellady na wieść o mianowaniu Aleksandra przywódcą Związku Korynckiego i wodzem wyprawy na Wschód (*Alex.* 14.1–5). W dalszej części dowiadujemy się, że działaniom Aleksandra sprzyjały wróżby. Władca udał się najpierw do Delf i tam usłyszał, że jest niezwyciężony. W Lejbetrach z kolei drewniana figura Orfeusza miała zalać się gęstym potem. Dla wieszczka Arystandrosa był to dobry znak świadczący o tym, że król osiągnie godne opiewania czyny, lecz przyjdzie mu to w trudzie (*Alex.* 14.6–9). Plutarch wspomina także o środkach zgromadzonych przez Aleksandra, które ocenia jako małe i skromne (μικρῶν καὶ στενῶν – *Alex.* 15.1–2). Zaznacza jednocześnie, że król nie wszedł na okręt, dopóki nie rozpatrzył spraw swoich przyjaciół. Działania Aleksandra spotkały się również z entuzjazmem samych Macedończyków, którzy mieli podzielać optymizm władcy na sukces w wyprawie (*Alex.* 15.3–6).

W przypadku relacji poświęconej działaniom Demetriusza dowiadujemy się, że jej celem było przede wszystkim odzyskanie dziedzictwa ojca. Autor koncentruje się na przygotowaniach militarnych Poliorketesesa i zgromadzonych przez niego środkach. Władca miał z dumą odwiedzać swoje stocznie i podziwiać budowane w nich okręty (*Demetr.* 43.2–4). W przeciwieństwie do działań Aleksandra, Plutarch nie wspomina niczego o korzystnych wróżbach ani reakcji wśród Macedończyków i Greków w chwili ogłoszenia przez Poliorketesesa swoich zamiarów. Przesłanki na ten temat odnajdujemy jednak w dalszych fragmentach narracji Plutarcha, kiedy opisuje on atak na Demetriusza przeprowadzony przez Pyrrusa. W czasie tych zmagani znaczna część Macedończyków oznajmiła królowi, że jest już zmęczona prowadzonymi przez niego wojnami, których celem było jedynie zaspokajanie jego potrzeb (*Demetr.* 44.4–7). Z tego powodu znaczna część żołnierzy opuściła swojego władcę i wielka armia zgromadzona przez Demetriusza przestała istnieć (*Demetr.* 43.2; 46.2). Pozbawiony wsparcia Demetriusz udał się jedynie z garstką żołnierzy do Azji Mniejszej mając zamiar opanować Karię

¹³ Poza drobnymi wzmiankami w innych źródłach, przekaz Plutarcha jest jedyną relacją na temat wyprawy Demetriusza, cf. Wheatley, Dunn 2020: 359–368.

i Lidię należące wtedy do Lizymacha. Jednakże w ślad za nim wyruszył syn władcy trackiego, Agatokles (*Demetr.* 46). W konsekwencji swoich działań Demetriusz pojawił się na Wschodzie nie jako wielki zdobywca, ale uciekinier. Zmianie uległ również ambitny cel wyprawy, którym nie było już odzyskanie spuścizny ojca, a jedynie podbicie dwóch krain w Azji Mniejszej.

W świetle powyższych informacji możemy dostrzec zasadnicze różnice w postępowaniu obu władców. Plutarch przypisuje Aleksandrowi zabiegi mające na celu zapewnienie przychylności bogów i wróżb przed zbliżającą się wyprawą, co może świadczyć o jego pobożności. Demetriusz natomiast odbywa podróże między stoczniami, w których podziwia budowane na jego polecenie okręty, czym daje dowód swojej pychy. Plutarch podkreśla też fakt niewielkich środków do dyspozycji Aleksandra, które ostatecznie wystarczyły mu do osiągnięcia sukcesu. Kontrastuje to z relacją o działaniach Demetriusza, któremu Plutarch przypisuje zgromadzenie ogromnej armii, zdecydowanie większej od tej dowodzonej przez Aleksandra¹⁴. Co więcej, celem syna Filipa był odwet na Persach za zniszczenia dokonane przez nich w Grecji, tymczasem w przypadku Demetriusza chodziło przede wszystkim o chęć odzyskania dziedzictwa ojca. Plutarch nie przypisuje zatem władcy żadnego działania w interesie Greków czy Macedończyków, a jedynie we własnym. W świetle takiej narracji nie może zatem dziwić, że wyprawa Demetriusza, w przeciwieństwie do Aleksandra, nie spotkała się z ich entuzjazmem.

Z działaniami władców na Wschodzie związana jest kwestia darów, które przesłali Grekom jako łupy zdobyte na tych obszarach. W przypadku Aleksandra miało to miejsce w 331 r. po bitwie pod Gaugamelą. Plutarch podkreśla, że władca wysłał do Greków pismo zapowiadające zniesienie wszystkich tyranii oraz odbudowę miasta Platejczyków za zasługi ich przodków w okresie wojen perskich. Część łupów Aleksander miał wysłać do mieszkańców Krotonu w Italii. Stamtąd bowiem pochodził atleta Faullos, który zdecydował się wspomóc Greków przeciwko Persom (*Alex.* 34.1–2). Opis podobnego postępowania odnajdujemy w biografii Demetriusza, kiedy Plutarch opisuje początki zaangażowania się Antygonidów w Grecji w 307 r. Czytamy w niej, że celem tego działania było przywrócenie wolności Grekom. W tym celu Antygon i Demetriusz posłużyli się bogactwem zdobytym na barbarzyńcach (τοὺς βαρβάρους ταπεινοῦντες), które zostało następnie użyte (ἀνήλισκον), aby przynieść im chwałę (*Demetr.* 8.1–2). W dalszych fragmentach Plutarch opisuje dary przekazane Ateńczykom przez Poliorketesa i liczne boskie zaszczyty, które otrzymał on wraz z ojcem w tym mieście (*Demetr.* 10–13).

Podobieństwo obu sytuacji nie wydaje się przypadkowe, chociaż sposób przedstawienia tych wydarzeń przez Plutarcha jest inny. W przypadku Aleksandra chodziło bowiem nie tylko o zdobycie chwały, ale oddanie szacunku Gre-

¹⁴ Przedstawienie ogromu sił Demetriusza potwierdza z jednej strony słowa Plutarcha o talencie władcy do przygotowań militarnych (*Demetr.* 20), ale potęguje również obraz jego ostatecznej klęski.

kom. W obu relacjach nie mamy wątpliwości, skąd pochodziły przekazane im bogactwa, jednakże tylko w biografii Demetriusza autor podkreśla, że były to łupy zdobyte na barbarzyńcach. Jak słusznie zauważyła Asirvatham (2018: 221–222), pojawiający się w kontekście działań Antygonidów czasownik ἀναλίσκω może znaczyć ‘użyć’ lub ‘wydać’, ale w metaforycznym sensie ma dla Plutarcha powiązanie z marnowaniem (*Aem.* 30.4) i śmiercią (*Thuc.* 8.65). Użycie tego czasownika może wskazywać, że zdaniem Plutarcha łupy, które Antygonidzi podarowali Grekom zostały wykorzystane w sposób niewłaściwy i posłużyły jedynie do prywatnych celów obu władców.

W kontekście powyższych relacji warto zwrócić uwagę na dwa inne fragmenty biografii odnoszące się do podobnych działań Aleksandra i Demetriusza. Po bitwie pod Granikiem w 334 r. syn Filipa miał przesłać Ateńczykom 300 tarcz zdobytych na nieprzyjacielu, co według niektórych badaczy było nawiązaniem do bitwy pod Termopilami. Resztę zaś łupów kazał przekazać w imieniu swoim i Greków jako bogactwo zdobyte na barbarzyńcach mieszkających w Azji (τῶν βαρβάρων τῶν τῆν Ἀσίαν κατοικούντων – *Alex.* 16. 7–8; Holton 2014: 373). Choć w tym miejscu Plutarch zaznacza źródło pochodzenia łupów, to jednak jego wymowa wydaje się inna niż we fragmencie dotyczącym sytuacji po bitwie pod Gaugamelą. Celem tej informacji jest podkreślenie faktu wspólnego zwycięstwa Aleksandra i Greków nad Persami. Interesujące, że podobny dar Ateńczykom złożył również Demetriusz po bitwie pod Salaminą Cypryjską w 306 r. Przekazał on mieszkańcom tego miasta 1200 kompletów zbroi (*Demetr.* 17.1). Motywy działania władcy nie są znane, ale prawdopodobnym jest, że jednym z nich mogło być nawiązanie do wspomnianego podarunku Aleksandra (Rose 2015: 190–191)¹⁵. Nie wiemy z jaką reakcją spotkały się działania Demetriusza. Jeżeli wzmiankę tę możemy interpretować jako wyraz chęci nawiązania do Aleksandra, to był to jeden z tych przykładów działań władcy, w których udało mu się przewyższyć macedońskiego króla. Zasadnicza różnica leży jednak w motywach, które im przyświecały. Podczas gdy Aleksander przekazał Ateńczykom łupy zdobyte na Persach dzięki wspólnej walce z Grekami, Demetriusz znowu czyni to jako wyraz wyłącznie swojego zwycięstwa. Tymczasem na podstawie przekazu Diodora Sycylijskiego (20.50.3) wiemy, że w bitwie pod Salaminą uczestniczyła eskadra ateńska. Możemy zatem przypuszczać, że przekazanie miastu 1200 kompletów zbroi było też wyrazem chęci Demetriusza do podkreślenia udziału mieszkańców w tym starciu i, podobnie jak w kontekście syna Filipa, zaznaczenia wspólnego zwycięstwa. Nie bez znaczenia mógł być tutaj fakt zasugerowania podobieństwa tego starcia do bitwy pod Salaminą stoczonej przez flotę ateńską w czasie wojen perskich (Holton 2014: 373). Plutarch nie wspomina jednak niczego na ten temat, a sposób przedstawienia działań Demetriusza po raz kolejny ukazuje go jako przeciwnieństwo Aleksandra.

¹⁵ Na temat macedońskich podarunków w Atenach *cf.* Themelis 2003; van den Hoff 2003.

Jak pamiętamy, relacja Plutarcha poświęcona wyprawie Poliorketesza do Grecji w 307 r. kończy się opisem licznych zaszczytów, które Antygonidzi mieli otrzymać w Atenach. Przedstawiając konkretne decyzje Ateńczyków, autor przekazuje opinię, że swoimi pochlebstwami mieszkańcy zdemoralizowali umysł władcy, który i tak nie wykazywał się w tych sprawach rozsądkiem (οὐδὲ ἄλλως ὑγιαίνοντα τὴν διάνοιαν – *Demetr.* 13). Jako potwierdzenie swoich słów w innym miejscu biografii Plutarch wspomina o uchwale Ateńczyków, zgodnie z którą każda przyszła decyzja Demetriusza miała zostać uznana za słuszną (*Demetr.* 24.4). Informacje te bardzo mocno kontrastują z jednym z fragmentów żywota Aleksandra, w którym autor opisuje stosunek władcy do przyznawanych mu zaszczytów. Syn Filipa miał zaznaczać swoją boskość przed Grekami w sposób umiarkowany, ale jasnym jest (δηλός ἐστιν), że akceptując boskie honory kierował się nie tyle pychą, co wyłącznie chęcią utrzymywanie innych w niewolniczej uległości (*Alex.* 28.6). Na tej podstawie możemy wysunąć wniosek, że chociaż obaj władcy są obdarzani różnymi zaszczytami przez Greków, to dla Aleksandra były one narzędziem politycznym dzięki któremu wzmacniał on swoją pozycję jako władca. Tymczasem w przypadku Demetriusza jest to odzwierciedlenie jego pychy i naturalnej skłonności do pochlebstw. Władca ten nie był w stanie nie tylko właściwie rozpoznać tych zaszczytów, ale również wykorzystać ich jako narzędzia do budowy swojej pozycji.

III

Porównanie powyższych fragmentów biografii obu władców wspiera przekonanie, że Plutarch starał się przedstawić Demetriusza jako przeciwieństwo Aleksandra. Przykładów potwierdzających taki wizerunek syna Antygona moglibyśmy znaleźć znacznie więcej, ale ich przytoczenie prowadzi do tej samej konkluzji¹⁶. Niewykluczone, że podobieństwo analizowanych przekazów, jeżeli nie przypadkowe, może być konsekwencją generalnego wykorzystywania przez Plutarcha podobnych motywów celem przedstawienia opisywanych przez siebie postaci. Prowadzi nas to do pytania, czy czytelnicy jego dzieł dostrzegali wskazane powyżej związki między żywotami Demetriusza i Aleksandra oraz czy taki właśnie był cel Plutarcha¹⁷.

W moim przekonaniu do porównań obu biografii skłaniały liczne czynniki. Przede wszystkim Demetriusz i Aleksander byli jedynymi Macedończykami, któ-

¹⁶ Cf. Uzasadnienie manipulowania kalendarzem przez obu władców (*Alex.* 16.2; *Demetr.* 25.1–4), rozwiązanie sprawy grzywny w Atenach (*Alex.* 29.5; *Demetr.* 24.6); rozmowa z filozofem (*Alex.* 14.1–3; *Mor.* 331F–332A; 605D; *Demetr.* 9.5–6); sprawa żon Dariusza i Poliperchonta (*Alex.* 21; *Demetr.* 9.3–4); historia Krobilosa z Koryntu i Demoklesa z Aten (*Alex.* 22; *Demetr.* 24).

¹⁷ Na temat wymagań stawianych czytelnikom przez Plutarcha i technikom perswazji tego autora cf. Pelling 2002: 267–282; Duff 2004.

rym Plutarch poświęcił swoje biografie. Co więcej, w obu przypadkach mamy do czynienia z przedstawieniem losów królów tego państwa. Fakt ten nie był bez znaczenia, ponieważ, jak pamiętamy, Aleksander cieszy się w dziełach Plutarcha opinią idealnego wodza i monarchy, podczas gdy Demetriusz jest przedstawiany jako przykład złego króla (Jacobs 2017: 329–345)¹⁸. Syn Filipa odgrywał też kluczową rolę dla całego projektu biograficznego Plutarcha. Z tego powodu, jak słusznie zauważyła Mossman, biografia władcy mogła być dobrze znana czytelnikom (1992: 92–93). Musimy również pamiętać, że na tle innych biografii żywot Demetriusza zawiera najwięcej odwołań do imienia Aleksandra (Zieliński 2020: 74–75). Za słusnością wysuniętych wniosków przemawia również fakt, że wizerunek Demetriusza, jaki przedstawiają analizowane powyżej fragmenty Plutarcha, potwierdza zarzuty tego autora o nieudolności działań Poliorketesesa w naśladowaniu syna Filipa.

Pewne światło na temat sposobu ukazania Demetriusza jako przeciwieństwa Aleksandra mogą rzucać ustalenia badaczy w zakresie chronologii dzieł Plutarcha. Wykorzystując zawarte przez niego w biografiami informacje dotyczące numerów ksiąg i bezpośrednich odsyłaczy między żywotami, przyjmuje się, że pary Aleksander-Cezar i Demetriusz-Antoniusz powstały później aniżeli co najmniej połowa wszystkich biografii (Jones 1966). Wpływ na późniejsze powstanie mogła mieć ich długość. W wydaniu Teubnera pierwsza z nich liczy sobie 186 stron, druga z kolei 152, co obok liczącej 156.5 strony pary Agesilaos-Pompejusz, czyni je najdłuższymi w całym korpusie (Stadter 1988: 276–277). Zgodnie z rekonstrukcją dzieł Plutarcha biografia Aleksandra została jednak napisana wcześniej niż żywot Poliorketesesa. Chronologię zakwestionował ostatnio Timothy Duff, który uznał, że opiera się ona na błędnym założeniu, że data kompozycji tożsama jest z momentem wydania (2011: 260–261). Warto zwrócić jednak uwagę na motywy, którymi Plutarch kierował się pisząc biografie Demetriusza i Antoniusza. We wstępie do tej pary czytamy, że oddziaływanie treści napisanych przez niego żywotów i kształtowanie za ich pośrednictwem właściwych postaw będzie tym większe, jeżeli opiszemy również zachowania, których powinniśmy unikać (*Demetr.* 1.6). Informacja ta może wspierać nie tylko przekonanie, że żywot Poliorketesesa został napisany jako jedna z ostatnich biografii, ale również, że Plutarch napisał ją z myślą o publikowaniu po ukazaniu się większości żywotów.

Na podstawie powyższych rozważań pojawia się pytanie, czy tak liczne fragmenty, w których Plutarch zestawia Demetriusza z Aleksandrem nie wskazują, że jednym z kluczowych celów powstania biografii Poliorketesesa była konstrukcja jego obrazu jako nieudanego naśladowcy syna Filipa. Nie ulega jednak wątpliwości, że taki wizerunek władcy nie zasługuje w pełni na wiarę. Powyższe

¹⁸ Warto zwrócić uwagę, że biografia Aleksandra zawiera bezpośrednie odwołania do co najmniej 20 autorów prac historycznych, których Plutarch cytuje ponad 40-krotnie (najwięcej spośród wszystkich żywotów), *cf.* Powell 1939: 229–230. Biografia Demetriusza nie zawiera ani jednego, co również wyróżnia ją na tle innych dzieł.

rozważania stawiają przed nami konieczność szczegółowej analizy porównawczej przekazów Plutarcha z zachowanymi relacjami innych autorów antycznych, co niewątpliwie wymaga odrębnego potraktowania.

Bibliografia

- Almagor, E. (2017). „Plutarch and the Persians”. *Electrum* 24. 123–170. <https://doi.org/10.4467/20800909EL.17.025.7507>
- Arrian. (1907). *Flavii Arriani Anabasis Alexandri*. Edidit A.G. Roos. Leipzig: Teubneri.
- Asirvatham, S. (2018). *The memory of Alexander in Plutarch's Lives of Demetrius, 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.
- Athenaeus. (1887). *Deipnosophistae*. Kaibel. Edidit G. Kaibel. Lipsiae: B.G. Teubneri.
- Beck, H. (2002). „Interne Synkrisis bei Plutarch”. *Hermes* 130(4). 467–489. <https://www.jstor.org/stable/4477527>
- Beneker, J. (2005). *Thematic Correspondences in Plutarch's Lives of Caesar, Pompey, and Crassus*. W: Blois de L. et al. (red.), *The Statesman in Plutarch's Works, Volume II: The Statesman in Plutarch's Greek and Roman Lives*, Leiden: Brill. 315–325.
- Buszard, B. (2008). „Caesar's Ambition: A Combined Reading of Plutarch's Alexander-Caesar and Pyrrhus-Marius”. *Transactions of the American Philological Associations* 138. 185–215. <https://www.jstor.org/stable/40212079>
- 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.
- Collins, A.W. (2012). „The Royal Costume and Insignia of Alexander the Great”. *Amercian Journal of Philology* 133(3). 371–402. <https://doi.org/10.1353/ajp.2012.0024>
- Diodorus Siculus. (1954). *Library of History. In Twelve Volumes*. Vol. X: Fragments of Books XIX 66–110 and XX. Transl. R.M. Geer. 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. (2004). „Plato, tragedy, the ideal reader and Plutarch's Demetrius and Antony”, *Hermes* 132(4). 271–291. <https://www.jstor.org/stable/4477609>
- Duff, T.E. (2011). „The Structure of the Plutarchan Book”. *Classical Antiquity* 30(2). 213–278. <https://doi.org/10.1525/CA.2011.30.2.213>
- Elkeles, G. (1941). *Demetrius der Stadtbelagerer*. Diss. Breslau.
- Erbse, H. (1956). „Die Bedeutung der Synkrisis in den Parallelbiographien Plutarch”, *Hermes* 84(4). 398–424. <https://www.jstor.org/stable/4474943>
- Fredricksmeyer, E.A. (1994). *The Kausia: Macedonian or Indian?*. W: Worthington, I. (red.), *Ventures into Greek History*. Oxford: Clarendon Press. 135–58.
- Geiger, J. (1981). „Plutarch's Parallel Lives: The Choice of Heroes”. *Hermes* 109(1). 85–104. <https://www.jstor.org/stable/4476192>
- Harrison, G.W.M. (1995). „The Semiotics of Plutarch's Συγκρίσεις: The Hellenistic Lives of Demetrius–Antony and Agesilaus–Pompey”. *Revue belge de Philologie et d'Histoire* 73(1). 91–104. <https://doi.org/10.3406/rbph.1995.400>

- Hoff van de, R. (2003). *Tradition and innovation: portraits and dedications on the early Hellenistic Akropolis*. W: Palagia O., Tracy, S.V. (red.), *The Macedonians in Athens: 322–229 B.C.*, Oxford: Oxbow Books. 173–185.
- Holton, R. (2014). „Demetrios Poliorketes, Son of Poseidon and Aphrodite. Cosmic and Memorial Significance in the Athenian Ithypallic Hymn”. *Mnemosyne* 67. 370–390. <https://doi.org/10.1163/1568525X-12341165>
- Jacobs, S.G. (2017). *Plutarch's Pragmatic Biographies. Lessons for Statesmen and Generals in the Parallel Lives*. Leiden–Boston: Brill.
- Jones, C.P. (1966). „Towards a Chronology of Plutarch's Works”. *The Journal of Roman Studies* 56. 61–74. <https://www.jstor.org/stable/300134>
- Justin (1997). *Epitome of the Philippic History of Pompeius Trogus*. Vol. I: Books 11–12: Alexander the Great. Trans. and apps. by J.C. Yardley, comm. by W. Heckel. Oxford: Oxford University Press.
- Kaerst, J. (1901). *Demetrios* (33). W: Wissowa, G. et al. (red.), *Paulus Real-Encyclopadie der classischen Altertumswissenschaft. B. IV*. Stuttgart: J.B. Metzlerscher Verlag.
- Lacy de, P. (1952). „Biography and Tragedy in Plutarch”. *American Journal of Philology* 73. 159–171. <https://doi.org/10.2307/291811>
- Landucci-Gattinoni, F. (1997). *Duride di Samo*. Roma: L'Erma di Bretschneider.
- Lucchesi, M.A. (2017). *Delphi, place and time in Plutarch's Lycurgus and Lysander*. W: Georgiadou, A., Oikonomopo, K. (red.), *Space, Time and Language in Plutarch*. Berlin–Boston: de Gruyter. 99–106. <https://doi.org/10.1515/9783110539479-009>
- Manni, E. (1951). *Demetrio Poliorkete*. Roma: Signorelli.
- Mastrocinque, A. (1979). „Demetrios tragodoumenos: Propaganda e letteratura al tempo di Demetrio Poliorkete”. *Athenaeum* 57. 260–276.
- Monaco, C.M. (2017). „Alexander-Imitators in the Age of Trajan: Plutarch's Demetrius and Pyrrhus”. *The Classical Journal* 112(4). 406–430. <http://www.jstor.org/stable/10.5184/classicalj.112.4.0406>
- Mossman, J.D. (1992). *Plutarch, Pyrrhus, and Alexander*. W: Stadter, P.A. (red.), *Plutarch and the Historical Tradition*. London–New York: Routledge. 90–108.
- Mossman, J.D. (2015). *Dressed for Success? Clothing in Plutarch's Demetrius*. W: Ash, R. et al. (red.), *Fame and Infamy: Essays on Characterization in Greek and Roman Biography and Historiography*. Oxford: Oxford Scholarship Online. 1–12. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199662326.003.0010>
- Paschidis, P. (2013). *Agora XVI 107 and the Royal Title of Demetrius Poliorketes*. W: Troncoso, V.A., Anson, E.M. (red.). *After Alexander: The Time of the Diadochi (323–281)*. Oxford–Oakville: Oxbow Books. 121–141.
- Pelling, C. (1986). *Synkrisis in Plutarch's Lives*. W: Brenk, F.E., Gallo, I. (red.), *Miscellanea Plutarchea: Atti del I convegno di studi su Plutarco (Roma, 23 novembre 1985)*. Ferrara: Quaderni del Giornale Filologico Ferrarese 8. 83–96.
- Pelling, C. (2002). *Plutarch and History. Eighteen Studies*. Swansea: The Classical Press of Wales.
- Pelling, C. (2006). *Breaking the Bounds: Writing about Julius Caesar*. W: McGing, B., Mossman, J.M. (red.), *The Limits of Ancient Biography*. Swansea: The Classical Press of Wales. 255–280.
- Pelling, C. (2010). *Plutarch's tale of two cities: do the Parallel Lives combine as global histories*. W: Humble, N. (red.), *Plutarch's Lives: Parallelism and Purpose*. Swansea: Classical Press of Wales. 217–235.
- Plutarch. (1916–1921). *Plutarch's Lives*. With an English transl. by B. Perrin. London: William Heinemann Ltd.
- Plutarch. (2003). *O szczęściu czy dzielności Aleksandra*. Przeł. i oprac. K. Nawotka. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Plutarco. (1989). *Vite Parallele. Demetrio, introduzione, traduzione e note di Osvalda Andrei*. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli.

- Powell, J.E. (1939): „The Sources of Plutarch’s Alexander”. *The Journal of Hellenic Studies* 59(2). 229–240. <https://doi.org/10.2307/626595>
- Rose, T.C. (2015). *A Historical Commentary on Plutarch’s Lives of Demetrius*. Diss. Iowa.
- Saatsoglou-Paliadeli, C. (1993). „Aspects of Ancient Macedonian Costume”. *The Journal of Hellenic Studies* 113. 122–147. <https://doi.org/10.2307/632401>
- Stadter, P.A. (1975). „Plutarch’s Comparison of Pericles and Fabius Maximus”. *Greek Roman and Byzantine Studies* 16(1). 77–85.
- Stadter, P.A. (1988). „The Proems of Plutarch’s Lives”. *Illinois Classical Studies* 13. 275–295. <https://www.jstor.org/stable/23064242>
- Stadter, P.A. (2010). *Parallels in three dimension*. W: Humble, N. (red.), *Plutarch’s Lives: Parallelism and Purpose*. Swansea: Classical Press of Wales. 197–216.
- Swain, S. (1989). „Plutarch: Chance, Providence, and History”. *The American Journal of Philology* 110(2). 272–302. <https://doi.org/10.2307/295178>
- Themelis, P. (2003). *Macedonian Dedication on the Acropolis*. W: Palagia, O., Tracy, S.V. (red.), *The Macedonians in Athens: 322–229 B.C.*. Oxford: Oxbow Books. 162–172.
- Wardman, A.E. (1955). „Plutarch and Alexander”. *The Classical Quarterly* 5(1/2). 96–107. <https://www.jstor.org/stable/637299>
- Wardman, A.E. (1974). *Plutarch’s Lives*. London
- Wehrli, C. (1968). *Antigone et Demetrios*. Genève: Librairie Droz.
- Wheatley, P., Dunn, C. (2020). *Demetrius the Besieger*. Oxford: Oxford University Press.
- Zieliński, T. (2020). „Odwołania do Aleksandra Wielkiego i ich rola w *Żywocie Demetriusza* Plutarcha z Cheronei”. *Collectanea Philologica* 23. 73–89. <https://doi.org/10.18778/1733-0319.23.05>
- Zieliński, T. (2021). „Nowy Dionizos czy syn Posejdona? De(kon)strukcja obrazu Demetriusza Poliorketesesa w świetle nowożytniej historiografii. *Studia Antiquitatis et Medii Aevi Incohantis* 6 (w druku).

Mgr Tomasz Zieliński – born in 1994 in Nowy Sacz (Poland). In 2018 he graduated in Historical Studies at the Jagiellonian University on the basis of thesis *Diadochi and their armies. Troop’ strenght 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

Idaliana KACZOR

Uniwersytet Łódzki

 <https://orcid.org/0000-0002-6180-0883>

OFIARA ZWIERZĘCA W OBRZĘDOWOŚCI STAROŻYTNYCH RZYMIAN: REKONSTRUKCJA RYTUAŁU OFIARNEGO W ŚWIETLE ANTYCZNYCH ŚWIADECTW LITERACKICH

ANIMAL SACRIFICE IN ANCIENT ROMAN RELIGIOUS RITES:
RECONSTRUCTING A SACRIFICIAL RITUAL IN LIGHT OF ANCIENT
LITERARY SOURCES

Religious ceremonies in ancient Rome, foundational for its cult, made manifest the communal piety by the means of sacrificial rites. Adopting a formalist religious approach, the Romans carefully regulated the sacrificial process (*sacrificium*). Partially preserved literary sources in theory allow one to reconstruct the sequence of acts comprising a Roman sacrificial rite, with the following article employing said sources to propose a template for a Roman animal sacrifice ritual.

Keywords: animal sacrifice, sacrificial rite, Roman religion, religious ceremony scenarios

Słowa kluczowe: ofiara zwierzęca, rytuał ofiarny, religia rzymska, przebieg ceremonii religijnej

Przekonanie o ciągłej i nieustannej ingerencji bóstw w losy i dzieje rzymskiego państwa stało się dla starożytnych Rzymian fundamentem ich religii i wiary, rozumianej jako odpowiedź człowieka na obecność boga w jego życiu¹. Sprawowanie opieki, jaką nad mieszkańcami miasta roztaczały bóstwa, obwarowane było jednak

¹ Widengren 2008: 57: „W centrum religii znajduje się wiara w boga”. Cf. Cic. *Leg.* II 7: “A zatem najpierw niech się obywatele upewnią, że bogowie są przewodnikami i władcami wszechrzeczy, że wszelkie zdarzenia następują z ich woli, że rodzaj ludzki bardzo dużo im zawdzięcza” (przeł. I. Żółtowska).

pewnymi warunkami, które wyznaczała zawarta z nimi umowa zwana *pax deorum*. Zobowiązywała ona Rzymian do oddawania im czci i bezwzględności posłuszeństwa, w czym mieścił się także nakaz reakcji na wszelkie boskie znaki sygnalizujące naruszenia przez człowieka zawartej z bóstwami umowy². Konsekwencje takiego postępowania narażały całą rzymską społeczność na niezadowolenie ze strony zlekceważonych bogów, którzy wyrażali swój gniew zsyłając na niewdzięcznych wyznawców niepowodzenia i klęski. Rzymianin nie miał wątpliwości, że pomyślność Rzymu jest nierozzerwalnie związana z posłuszeństwem wobec *dei deaeque*, dlatego właściwe z nimi relacje umożliwiały ambitnemu państwu realizację jego politycznych ambicji, potwierdzały umiejętność pozyskiwania pozarzymskich terytoriów i ugruntowywały jego dominację nad innymi plemionami³. *Pax deorum* gwarantująca jednomyślne współdziałanie wspólnoty rzymskich obywateli z bogami była potwierdzana podczas każdej publicznej uroczystości religijnej⁴. Jej centralnym i najistotniejszym działaniem sakralnym była ofiara składana bóstwu⁵.

Współcześni badacze religii w ten sposób definiują pojęcie ‘ofiara’: „Przez ofiarę rozumie się działanie religijne, ryt, który dzięki poświęceniu żywej istoty, rośliny, płynu lub też przedmiotu bóstwu [...] wytwarza związek między bóstwem a człowiekiem przeprowadzającym ów ryt, o którym sądzi się, iż może on wpływając na bóstwo w sposób pożądaný przez ofiarującego”⁶. Najistotniejszym jednak jej celem jest nawiązanie więzi „między bogiem a człowiekiem za pośrednictwem materii ofiarnej (żertwy), tzn. tego, co zostaje złożone w ofierze”⁷. W rzymskiej nomenklaturze sakralnej ofiara określana jest mianem ‘*sacrificium*’, a akt jej składania definiuje łaciński czasownik *sacrificare*. Czasownikowi temu można nadać dwojakie znaczenie – ścisłe, w którym złożenie ofiary bóstwu nabiera wymiaru fizycznego i realizuje się poprzez wszelkie działania człowieka zmierzające do właściwego, czyli zgodnego z przyjętym w obrzędowości sakralnej sposobem, jej złożenia oraz znaczenie metaforyczne, które uwypukla zmianę statusu sakralnego przedmiotu (w przypadku ofiary roślinnej) lub istoty (w przypadku ofiary

² Liv. XLV 39: „Przodkowie wasi zaczęli wszystkie wielkie sprawy od bogów i na bogach kończyli” (przeł. M. Brożek).

³ Liv. XLIV 1: „Bogowie sprzyjają zbożności i uczciwości, przez które naród rzymski doszedł do tak wielkiego znaczenia” (przeł. M. Brożek).

⁴ Liv. XXVII 23: „Dla zażegnania tych znaków wróżebnych odprawiono jednodniowe modły. Przez kilka dni bito na ofiarę większe zwierzęta, ale bez pomyślnej wróżby (*sine litatione*). I długo nie można było uzyskać pokoju z bogami (*diuque non impetrata pax deum*). Zgubę wróżący wynik znaków wróżebnych obrócił się przeciw konsulom, rzeczywospolitej nie dotknął” (przeł. M. Brożek). Cf. Liv. VI 1.

⁵ Charakterystyce badań naukowych nad ofiarą i rytuałem w starożytnym Rzymie poświęcił swój artykuł A. Gillmeister (Gillmeister 2014: *passim*).

⁶ Widengren 2008: 288. Cf. „Procedura ta [ofiary – I.K.] polega na ustanowieniu komunikacji między światem świętym a światem świeckim za pośrednictwem żertwy, to znaczy rzeczy niszczonej podczas ceremonii” (Hubert, Mauss 2005: 118).

⁷ *Ibid.*: 289.

zwierzęcej), jaki następuje w chwili rozpoczęcia *sacrificium*. Zmiana tego statusu jest nieuchwytna ludzkimi zmysłami, dlatego też nie każda osoba będąca w realnej bliskości miejsca ofiary staje się aktywnym uczestnikiem ceremonii. Najistotniejszym czynnikiem przekształcającym podczas *sacrificium* rzeczywistość *profanum* w realne *sacrum*⁸ jest motywacja religijna jego uczestników, ich wiara w to, że dostrzegalna oczyma człowieka fizyczność ofiary pod wpływem intencji *homo religiosus* staje się uświęconą żertwą dla bóstw.

Skrupulatne wypełnianie praktyk kultowych, charakterystyczne dla rzymskiej religii, narzucało sakryfikatorom wymóg precyzyjnego przestrzegania scenariusza rytuału ofiarnego (Beard, North, Price 1998: 36). Rytualny formalizm wymuszał na uczestnikach ceremonii właściwe, oparte na tradycji przejętej od przodków⁹, zachowanie sakralne zarówno podczas składania ofiary, jak i przed przystąpieniem do tego religijnego aktu. Wymogi formalne, których rygorystyczne wypełnianie obowiązywało Rzymian podczas każdego kontaktu z *sacrum*, szczególnie w działaniach podjętych dla dobra ogółu obywateli i Rzeczypospolitej¹⁰, doprowadziły do wykreowania rzymskiego modelu *sacrificium* zwierzęcego. Stał się on złożonym i rozbudowanym procesem – ściśle określoną sekwencją koniecznych aktów religijnych – podczas którego inicjowane przez poszczególnych uczestników ceremonii czynności przypadają we właściwym czasie, przebiegają we właściwej kolejności i są realizowane we właściwy sposób *eo ipso* odtwarzają wypracowany przez rzymską religię wzorzec rytuału ofiarnego¹¹.

⁸ Przymiotnik ‘*sacer*’, który pojawia się w czasowniku *sacrificare* ma ambiwalentne znaczenie – pozytywne i negatywne. W ujęciu negatywnym określa np. kogoś, kto dopuścił się świętokradztwa. Ten zmieniony status sakralny człowieka powoduje, że staje się on natychmiast wyalienowany ze społeczności religijnej i obywatelskiej oraz pozostaje jedynie w mocy bóstwa. W prawie rzymskim określenie „*sacer esto*” jako sankcji oznacza ‘skazany na śmierć’ (P. Fest. p. 422L; Macr. III 7). Cf. Ogilvie 1965: 501–502. W znaczeniu pozytywnym czasownik *sacrificare* oznacza ten moment podczas *sacrificium*, w którym ofiara składana bóstwom przestaje należeć do świata ludzi i zaczyna należeć do świata bóstw. W tym czasie to bogowie podejmują samodzielną decyzję, czy ofiara będzie przez nich przyjęta, czy też nie.

⁹ Liv. IV 30: “Polecono więc [...] dopilnować, żeby nie oddawano czci innym bogom poza rzymskimi i tylko w sposób przekazany przez przodków” (przeł. A. Kościółek). Cic. Leg. II 8: “Bogów osobnych nikt wielbić nie będzie ani też nowych, ponadto zamorskich, a tylko bóstwa przez państwo uznane; sami niech czczą takich bogów, których obrzędy po przodkach, jako się godzi, przejęli” (przeł. I. Żółtowska). Cic. Leg. II 27: „Niech obywatele strzegą dawnych obrządków w rodzinie jak ich ojcowie; przed wiekami znacznie bliżej nam było do bóstwa i dlatego współcześni powinni zachować kultu jakby od bogów” (przeł. I. Żółtowska). Fest., p. 273L: „Zwyczaj jest prawem ojczystym; to znaczy zachowaniem zbiorowej pamięci [i] odnosi się przede wszystkim do nakazów i zakazów sakralnych i uroczystości [ustanowionych] przez przodków” (Kuszevska 2017: 49).

¹⁰ „Należyte wypełnianie powinności wobec bogów pozwoliło Rzymianom przetrwać najcięższe momenty w ich wczesnej historii” (Śnieżewski 2000: 84–85).

¹¹ Fest., p. 389L: „Obrzęd oznacza przyjęty w sprawowaniu ofiar zwyczaj [postępowania]” (Kuszevska 2017: 28). Cf. „[...] musimy zwrócić uwagę na istotną cechę ofiary: wymaga ona doskonałej ciągłości działań. Od chwili rozpoczęcia do samego końca powinna przebiegać bez żadnej przerwy, zgodnie z porządkiem rytualnym” (Hubert, Mauss 2005: 37).

Każda uroczystość religijna zmierzała do jej punktu centralnego jakim było *sacrificium*. Podobnie jak ono samo, tak i miejsce oraz okoliczności, w których się odbywało, a także ludzie uczestniczący w ceremonii zobowiązani byli spełnić ściśle określone warunki, które umożliwiały złożenie ofiary zgodnie z rytuałem sakralnym.

Odtworzenie kompletnego i szczegółowego scenariusza rytuału ofiarnego utrudnia brak zachowanej literatury o charakterze *stricte* religijnym, jednak nawet fragmentarycznie zachowane testimonia literackie pozwalają naszkicować kolejność działań obrzędowych *sacrificium* i scharakteryzować, choćby tylko ogólnie, poszczególne jego etapy. Schemat ten dotyczy przede wszystkim ofiary składanej podczas uroczystości publicznych, ponieważ przebieg *sacra publica* pozostawał pod ścisłą kontrolą rzymskich kapłanów czyli przedstawicieli urzędników państwowych, których obecność gwarantowała rytualną poprawność wszelkich działań sakralnych, konieczną do potwierdzenia zawartej z bóstwami *pax deorum* (Rüpke 2012: 173–174). Ponadto działalność publiczna Rzymian i związana z nią aktywność religijna jest najpełniej udokumentowana w zachowanych świadectwach literackich i ikonograficznych.

Podczas takich uroczystości sakryfikantem¹² stawał się wysokiej rangi urzędnik rzymski lub kapłan, który towarzyszył mu jako mistrz ceremonii. Podczas *sacrificium* stawał się on przedstawicielem Rzymian i składał ofiarę w imieniu całej wspólnoty religijno-obywatelskiej. Asystowała mu dość liczna grupa osób, pełniących funkcje pomocnicze. Testimonia literackie przypisują im kilka określeń lecz rzadko opisują zakres ich działań: *cultrarii*, *victimarii* oraz *popae*¹³. Opierając się na etymologii należy założyć, że *ex definitione cultrarius* był wyposażony w nóż, którym prawdopodobnie podcinał gardło ogłuszonemu zwierzęciu, a także rozcinał jego brzuch, aby wykroić *exta* (Scullard 1981: 24). Dokładnie nie wiadomo, czy to także on zadawał zwierzęciu ogłuszający je cios młotem lub toporem. Nie można wykluczyć, że robił to inny z wymienionych wcześniej pomocników kapłana. Pojawiające się przy rzeczowniku *popa* adiectivum *succinctus* ‘z podniesioną szatą’ pozwala założyć, iż krótka, niekrępująca ruchów, szata tego człowieka, ułatwiała mu czynne uczestnictwo w wielu działaniach ofiarnych. Jedną z informacji przekazaną przez Swetoniusza skłania do przypuszczenia, że to *popa* ogłuszał zwierzę ofiarne uderzeniem ciężkiego narzędzia: *Admota altaribus victima succinctus poparum habitu elato alte malleo*¹⁴

¹² Prescendi 2007: 32; Warrior 2006: 22. Czynności rytualne podczas *sacrificium* mogli pełnić zarówno urzędnik rzymski, jak i sam kapłan. Wskazują na to testimonia literackie. Pliniusz (XXVIII 10) wyraźnie przypisuje taką rolę rzymskim urzędnikom, natomiast u Owidiusza (*Met.* VII 594–595) działania takie należą do kapłana.

¹³ Określenia ‘*victimarius*’, ‘*cultrarius*’ i ‘*popa*’ pojawiają się w literaturze łacińskiej niezwykle rzadko. Nawet przy opisach składania ofiar informacje o czynnościach wykonywanych przez te osoby są lakoniczne i nie pozwalają rozstrzygnąć wątpliwości, co do ich konkretnych działań podczas *sacrificium*.

¹⁴ Łac. *malleus* ‘młot, topór’ (Plezia 1998: 428) i ‘pałka’ (Kumaniński 1990: 301). Cf. Ovid. *Met.* II 625: [...] *tempora discussit claro cava malleus ictu*.

*cultrarium mactavit*¹⁵. Przytoczone powyżej słowa Swetoniusza mogą dowodzić, że za ogłuszenie zwierzęcia ofiarnego odpowiedzialny był *popa*, za jego zabicie *cultrarius*, a być może *victimarius* podprowadzał ofiarę do ołtarza. Nie można wykluczyć, szczególnie przy braku dokładnych informacji, że zarówno *popa*, jak i *victimarius* posiadali wszelkie umiejętności wykwalifikowanego kapłańskiego sługi potrzebne przy składaniu ofiary. Hipotezę tę zdaje się potwierdzać Liwiusz, który, opisując publiczne spalenie odnalezionych ksiąg religijnych Numy Pompiliusza, informuje, że ogień, w którym je spalono rozniecili *victimarii*¹⁶. *Victimarius*, jak również podaje Liwiusz, nadzorował przygotowanie wnętrzości ofiarnych (*exta*) przed złożeniem ich na ołtarzu¹⁷.

Podczas *sacrificium* obecne były również osoby wyznaczone do badania stanu wnętrzości ofiary, a także *tibicines*, grający na tibiach, ponieważ ich dźwięk towarzyszył każdej uroczystości religijnej¹⁸. Przygotowania i wstępne etapy obrzędu ofiarnego wymagały użycia wielu przedmiotów¹⁹, które musiały znajdować się w pobliżu miejsca składania ofiary i prawdopodobnie podlegały opiece kolejnej grupy kapłańskich pomocników.

Procesję ofiarną z udziałem kapłanów poprzedzali specjalnie do tego celu wyznaczeni heroldzi²⁰ głośnym nawoływaniem wzywający wszystkich, którzy

¹⁵ Suet. *Cal.* 32: „[...] gdy przyprawiono zwierzę ofiarne do ołtarza, Kaligula w podniesionej do pasa szacie, jak sługa kapłański, zamierzył się z wysoka pałką (*malleo*) i – zabił rzezaka” (przeł. J. Niemirska-Pliszczyńska).

¹⁶ Liv. XL 29: „Księgi spalono w obecności ludu na komicjum, w ogniu roznieconym przez (*a victimariis*) służbę” (przeł. M. Brożek).

¹⁷ Liv. XLI 15: „Zawiadomił go o tym sługa ofiarniczy” (przeł. M. Brożek).

¹⁸ Plin. XXVIII 11: „[...] widzieliśmy, że z pewnymi modlitwami zwracają się do bogów najwyżsi urzędnicy i, aby coś z ich słów nie zostało pominięte albo nie zostało zamienione miejscami, jakiś człowiek czyta przed nim te słowa z napisanego tekstu, a inny znowu dokłada starań, aby robił to starannie [...]” (wszystkie przekłady bez podania nazwiska tłumacza są mojego autorstwa). Cf. Cic. *Har.* 23.

¹⁹ Przede wszystkim skrzynka na kadzidło (*acerra*), naczynie do przechowywania *mola salsa* (*salinum*), misa do obmycia rąk (*malluvia*) oraz naczynia ofiarne na wino i *exta*. Być może przedmioty te stały na podręcznym stole (Fest., p. 420L), albo stały na tacach, z którymi w odpowiednim momencie *sacrificium* podchodzili do sakryfikantów pomocnicy kapłańscy tzw. *camilli* (Fest., p. 212L). *Salinum*, według komentatora dzieł Horacego, to małe naczynie w kształcie misy lub czary (*patella*), w której ofiarowywano bogom pierwociny prawdopodobnie zbóż z solą. Nie można wykluczyć, że w *salinum* przechowywano, konieczną do ofiar, mieszaninę zmielonego orkisz z solą, zwaną *mola salsa* (Pomp. Por. *Comm. in Hor. Carm.* II 16, 13–14).

²⁰ Fest., p. 353-354L: “Praeciamitatores tak nazywani są ci, którzy poprzedzając w czasie świąt publicznych flaminów Jowisza, Kwiryna i Marsa, oznajmiają krzykiem, aby ludzie powstrzymywali się od pracy, ponieważ kapłani mają zakaz oglądania osoby wykonującej pracę” (Kuszczeńska 2017: 366). Cf. *praeco* (Macr. I 16: „Ponadto jest zakazane, aby król ofiarniczy i flaminowie podczas świąt widzieli pracujących ludzi i dlatego o nadejściu kapłanów uprzedza *praeco* informując, aby zaprzestano pracy”. Serwiusz (G. I 268) nazywa tych ludzi *calatores*: „[...] są także inne okoliczności, które mogą zbezcześcić obchody świąt; dlatego jest w zwyczaju, że pontyfików, udających się na uroczystości, poprzedzają *calatores*, którzy ujrawszy w pobliżu ludzi wykonujących swoją pracę, mogliby ich powstrzymać od jej wykonywania, żeby z powodu tego zajęcia nie pohańbić oczu kapłanów i ceremonii ku czci bogów:

przebywali w pobliżu miejsca *sacrificium*, do powstrzymania się od pracy, co być może, dla rzymskich obywateli, było równoznaczne z koniecznością stawienia się na ceremonii. Należy zwrócić uwagę, że ołtarze ofiarne, wokół których zbierali się uczestnicy uroczystości, znajdowały się przed świątyniami i nie były odizolowane od tłumu mieszkańców miasta wykonujących swoje codzienne obowiązki. Nie wszystkie bowiem uroczystości religijne wymagały obecności wszystkich obywateli Rzymu²¹, a większość z nich wykluczała udział niewolników.

Publiczna uroczystość religijna, wymagająca złożenia ofiary zwierzęcej, rozpoczynała się o świcie (Suet. *Aug.* 78) uroczystą procesją (*pompa*) (Verg. *G.* 3, 22), w której zwierzę²² i uczestnicy ceremonii podążali w kierunku ofiarnego ołtarza. Przed rozpoczęciem *sacrificium* jeden z kapłańskich pomocników – *praeco* – wzywał wszystkich zgromadzonych do zaprzestania rozmów, co *de facto* oznaczało nakaz pobożnego milczenia. Nakaz ten przybierał postać imperatywnego wyrażenia – *favete linguis!* Autorzy starożytni wyjaśniają pierwotne znaczenie tego rozkazu w następujący sposób: *Faventia bonam ominationem significat. Nam praecones clamantes populum sacrificiis favere iubebant. Favere enim est bona fari, at veteres poetae pro silere usi sunt favere*²³. Przestrzeżenie, wymaganej przy uroczysto-

święta bowiem są przeznaczone na służbę bożą”. Prawdopodobnie przed niektórymi uroczystościami religijnymi, w których nie brali udziału wyżej wymienieni kapłani, rolę heroldów spełniali liktorzy.

²¹ Niekiedy heroldzi wymieniali osoby, które nie mogły uczestniczyć w niektórych uroczystościach (P. Fest., p. 198L: „*Exesto* – ‘niech będzie poza’. To bowiem krzychał liktor podczas pewnych obrzędów ofiarnych: ‘niech będzie poza [tym terenem spełniania ofiary] wróg, niewolnik, kobieta, dziewica’: oznacza to zakaz brania udziału [w obrzędzie]”) (Kuszevska 2017: 394).

²² Wybór zwierzęcia ofiarnego był ściśle regulowany i przede wszystkim zależał od bóstwa, któremu dedykowano ofiarę. Zasadniczo boginie otrzymywały samice, bogowie samce. Bogom niebiańskim (*di superi*) składano zwierzęta o jasnej, a właściwie białej, sierści, bóstwom podziemnym (*di inferi*) o sierści ciemnej, niektórym zaś o sierści rudej (np. *Robigo*). Jeżeli nie znaleziono zwierzęcia o czysto białej sierści, bielono je kredą (Capdeville 1971: 300). Zwierzę ofiarne nie mogło mieć żadnych defektów fizycznych i nigdy nie było zaprzęgane do jarzma. Oddzielano je od stada tuż po urodzeniu. Dość dokładny opis ofiarnego zwierzęcia odnajdujemy u Pliniusza (VIII 183): „Ponadto byki są wspaniałą ofiarą i pięknym przebłaganiem bogów. Ze wszystkich zwierząt, które mają dość długi ogon, tylko byk nie ma od urodzenia ustalonej <jego> długości, jak u innych <zwierząt>, i u niego jednak rośnie, aż dosięgnie kopyt. Dlatego przy składaniu byczka na ofiarę zwraca się uwagę, żeby jego ogon sięgał do kolan. Z krótszym ogonem nie składa się go na ofiarę. Odnotowano również to, że byczki przyniesione do ołtarzy na barkach człowieka nie są ofiarą miłą bogom, podobnie jak nie należy składać bogom w ofierze kulejącego byczka albo ofiary, która jest niemiła bogom, albo ucieka sprzed ołtarzy” (przeł. I. Mikołajczyk). Cf. *Macr.* III 5. Głowę ofiarnego zwierzęcia ozdabiała *vittae* ‘wstęgi’ (*Serv. Aen.* II 133), a ich rogi były pozłacane (*Serv. G.* 2, 395) lub ich głowy zdobiło złoto, prawdopodobnie w postaci złotych blaszek (*Ovid. Met.* XV 131). Być może większe ofiary (byki, woły, jałówki) przyprowadzano do ołtarza spętane (*Serv. Aen.* II 134).

²³ P. Fest., p. 206L: „*Faventia* – to dobra wróżba. Heroldzi bowiem krzyżąc, nakazywali, aby lud podczas ofiar *favere*; co oznacza ‘dobrze mówić’, choć dawni poeci *favere* używali zamiast *silere* ‘milczeć’” (Kuszevska 2017: 395). Cf. *Sen. Dial.* VII 26, 7: “[...] *favete linguis*. To wyrażenie nie ma związku, jak sądzą niektórzy, z rzeczownikiem *favor*, lecz jest to rozkaz zachowania ciszy, aby uroczystość religijna mogła być odprawiona zgodnie z przyjętym zwyczajem, gdy żadne słowa przynoszące nieszczęście jej nie zakłócają”.

ściach religijnych ciszy, należy więc do całego kompleksu rytualnych zachowań uczestników ceremonii – powstrzymanie się od pracy, brzmienie tibii, zagłuszające wszelkie dźwięki, które mogłyby zakłócić należyty przebieg uroczystości oraz zakaz wypowiedania słów niepomysłnych także naruszających obrzędowy scenariusz *sacrificium*. Do tych profilaktycznych działań trzeba zaliczyć także gest sakryfikanta (urzędnika rzymskiego²⁴) zakrycia głowy połą togi²⁵, co w symboliczny sposób sytuowało go w przestrzeni sakralnej, zgodnie z jego intencją wolnej od wszelkich przeszkód religijnych, co umożliwiało mu należyte (*rite*) złożenie ofiary. Rytualną czystość (*puritas*²⁶, *castitas*²⁷), również niezbędną do rozpoczęcia obrzędu ofiarnego, zapewniało sakryfikantowi obmycie rąk wodą²⁸. Każdej uroczystości religijnej towarzyszyły modlitewne zwroty do bogów²⁹, a ich recytacje powierzano albo kapłanowi obecnemu podczas ceremonii, albo urzędnikowi rzymskiemu czyli osobie oficjalnie delegowanej przez państwo do złożenia ofiary, który powtarzał słowa modlitwy wcześniej odczytane przez wyznaczonego do tej czynności człowieka (Plin. XXVIII 11) lub towarzyszącego mu kapłana (Liv. X 28. Cf. Liv. VIII 9).

Pierwszym etapem rzymskiego *sacrificium* jest *praefatio*³⁰. Specyfikę tego aktu oddaje znaczenie czasownika *praefari* – ‘zapowiadać coś czyli wypowiadać słowa, które są wprowadzeniem do następujących po nich czynności lub kolejnych wypowiedzi’, a także ‘przywoływać’, co część badaczy religii Rzymian interpretuje jako ‘przywoływać bóstwa’, aby wzięły udział w *sacrificium* i intencyjnie, aby przyjęły składaną przez ludzi ofiarę. *Praefatio* wymaga od sakryfikanta dwojakiego działania – libacji³¹ z wina wlewanego do ogniska ofiarnego³²,

²⁴ Wszelkie rzymskie uroczystości religijne, odbywające się *ritu Romano*, wymagały nakrycia głowy przez sakryfikantów. Kapłani nosili nakrycie głowy i strój typowy dla każdego kolegium kapłańskiego (Kaczmarek 2010: *passim*). Można przypuszczać, że z gestu narzucania fragmentu togi na głowę byli oni zwolnieni.

²⁵ Wergiliusz (*Aen.* III 403–407) podaje dokładną przyczynę tego gestu – po nakryciu głowy połą togi sakryfikant nie może dostrzec żadnych przeszkód natury religijnej, które mogą zakłócić prawidłowy przebieg rytuału ofiarnego.

²⁶ Liv. VIII 10; XXVII 37.

²⁷ Bernardi 1984: 800. Cf. Liv. VII 20; XXVII 37.

²⁸ Cat. Agr. 132; Macr. III 1; Ovid. *F.* V 435.

²⁹ Modlitwy rzymskie, także te archaiczne zawierały epitety laudacyjne, które, skierowane do bóstwa, miały przede wszystkim za zadanie pozyskać jego przychyłność, także w rozpoczętym *sacrificium* (Stankiewicz 2014: 54; Stankiewicz 2015: 114, 120).

³⁰ *Praefatio* rozpoczynała każdą ofiarę krwawą i bezkrwawą.

³¹ *Libare* to czasownik określający wstępną ofiarę spełnianą podczas *praefatio*. Podczas *libatio* składa się w ofierze produkty płynne lub stałe (Ernout, Meillet 1967: 536). Cf. Cic. *Leg.* II 8. U Wergiliusza (*G.* 2, 192) naczynie, przy pomocy którego dokonuje się libacji, nosi nazwę *patera* ‘czara ofiarna’. Cf. Sal. *Cat.* 22; Ovid. *Met.* IX 160.

³² Dla bogów przeznaczano tylko czyste wino. Cf. Scheid 2011: 108. Przypuszczalnie ilość wina wlewana do ogniska nie była duża. Prawdopodobnie czerpano je z dzbanów na wino – *cratera* (Serv. *Aen.* XII 118), odmierzając je specjalnym naczyniem zwanym *simpulum* ‘czerpak do wina’ i przelewano do patery (Stat. *Theb.* 4, 464).

zazwyczaj podręcznego (*foculus*³³) i spalenia w nim kadzidła oraz dedykacji tego aktu wszystkim bóstwom wzywanych podczas każdej rzymskiej uroczystości religijnej, na czele z Janusem, oraz skierowania do nich modlitwy³⁴. Taki charakter *praefatio* potwierdza Katon (*Agr.* 134), a także Owidiusz w przytoczonym przez poetę dialogu z Janusem (*F.* I 171–172):

Mox ego, 'cur, quamvis aliorum numina placem,
lane, tibi primum tura merumque fero?'³⁵.

Przypuszcza się, że zapach kadzidła i wina miał otwierać swoistą drogę komunikacji pomiędzy wspólnotą sakralną, zebraną na uroczystości religijnej, i bóstwami, niejako oznajmiając im rozpoczęcie *sacrificium* i zapraszając je do współudziału w tej ceremonii³⁶.

Kolejne działanie podczas *sacrificium* dokładnie definiuje czasownik *immolare*, który znaczy dosłownie 'posypać mąką ofiarną', w nomenklaturze sakralnej nazywaną *mola salsa*. Na takie znaczenie tego rytualnego gestu wskazują jednoznacznie testimonia literackie (P. Fest., p. 233L): *Immolare est mola, id est farre molito et sale, hostiam perspersam sacrare*³⁷. *Mola salsa*, używana podczas każdej uroczystości religijnej (Plin. XXXI 89), to substancja składająca się ze zmielonych, a wcześniej uprażonych, ziaren orkiszowych³⁸ i soli. Jej przygotowaniem zajmowały się westalki (*Serv. B.* 8, 82):

Virgines Vestales tres maximae ex nonis Maiis ad pridie idus Maias alternis diebus spicas adreas in corbibus messuariis ponunt easque spicas ipsae virgines torrent, pinsunt, molunt

³³ To *deminutivum* od rzeczownika *focus* 'ołtarz, na którym płonął ogień', co oznacza, że *focus* to ognisko ofiarne na ołtarzu, natomiast *foculus* 'naczynie na rozżarzone węgle (używane przy ofiarach)' określa przenośne ognisko używane na wstępnym etapie *sacrificium* publicznego lub w kulturach domowych. Ogień bowiem był niezbędny do złożenia ofiary. Cf. *Serv. Aen.* I 292: „Westa, oczywiście z powodów religijnych, ponieważ żadna uroczystość ofiarna nie może odbyć się bez ognia, jak i Janus są wzywani w modlitwie podczas wszystkich ofiar”.

³⁴ Liv. VIII 9; Cat. *Agr.* 134; Herod. *Hist.* V 5; Macr. I 9; Cic. *N. D.* II 67 Ovid. *F.* I 171–173; Liv. XXII 1; *Serv. Aen.* I 292.

³⁵ „[...] Kiedy chcemy uczcić jakiegoś boga, / czemu wpierw tobie w dani wino z kadzidłem składamy?” (przeł. E. Wesołowska). Cf. Cic. *N. D.* II 67: „A że we wszystkich sprawach największe znaczenie ma początek i koniec, pierwsze miejsce przy składaniu ofiar przyznano Janusowi” (przeł. W. Kornatowski).

³⁶ Prescendi 2007: 78; Scheid 2012: 86; Gillmeister, Musiał 2012: 79; Perrot 2010: 279.

³⁷ „*Immolare* to znaczy składać ofiarę posypaną *mola*, czyli mielonym orkiszem z solą” (Kuszewska 2017: 396). Łacińskie 'mola' jest etymologicznie związane z czasownikiem *molere* 'mleć' (Ernout, Meillet 1967: 411). Cf. *Serv. Aen.*, IV 57: “Niegdyś bowiem określenie '*hostiae immolatae*' oznaczało [ofiary] posypane *mola salsa*”. Fest., p. 261L: “*Mola* – tak nazywa się także prażony orkisz, zmieszany z solą, ponieważ po jego zmieleniu posypuje się [nim] ofiary” (Kuszewska 2017: 396). Według niektórych badaczy akt określany jako *immolare* jest równoznaczny z *sacrificare* (Schultz 2016: 61)

³⁸ W rzymskiej tradycji rolniczej orkisz był najwcześniej uprawianym zbożem. Jego rola w uroczystościach religijnych ma potwierdzać dawność rytuału (Di Luzio 2016: 198–199).

atque ita molitum condunt. ex eo farre virgines ter in anno molam faciunt, Lupercalibus, Vestalibus, idibus septembribus, adiecto sale cocto et sale duro³⁹.

Immolatio zakładało posypanie mąką ofiarną głowy zwierzęcia oraz skropienia jej winem (Ovid. *Met.* VII 594–595): [...] *dum vota sacerdos / concipit et fundit durum inter cornua vinum*⁴⁰. Następnie substancją tą obsypywano nóż, a sakryfikant przeciągał nim po plecach ofiary od głowy aż po ogon. Jego zachowanie i reakcja na nie zwierzęcia miały znaczenie symboliczne, bowiem działania te potwierdzały sakralną uległość stworzenia, które w spokoju akceptowało akt ofiarny z jego udziałem (Serv. *Aen.* XII 173):

Dant fruges manibus salsas far et sal: quibus rebus et cultri aspergebantur et victimae. erant autem istae probationes, utrum aptum esset animal sacrificio. obliquum etiam cultrum a fronte usque ad caudam ante inmolationem ducere consueverant⁴¹.

Nie można wykluczyć, że rytualny gest przesuwania nożem po ciele ofiary metaforycznie oznaczał także jej zabicie, ponieważ właściwego uśmiercenia zwierzęcia, jak się wydaje, dokonywali kapłańscy pomocnicy⁴². Prawdopodobnie *immolatio* kończyła się modlitwą, recytowaną przez sakryfikanta, która precyzyjnie wymieniała imiona bóstw – właściwych adresatów *sacrificium* i zawierała prośby do nich skierowane (Cat. *Agr.* 134):

³⁹ „Trzy najstarsze westalki, począwszy od piątego aż do czternastego maja w co drugi dzień kłosa orkiszowe przekładają do żniwiarskich koszy; same westalki te kłosa prażą, rozcierają i młóca, a następnie tak zmielone składują. Z tej orkiszowej mąki trzy razy w roku – podczas Luperkalioń, Westaliów i w idy wrześnieowie – przygotowują *mola salsa*, dodając solankę i sól niewarzoną”. Solanka to prawdopodobnie *muries*, podobnie jak *mola salsa*, przygotowywaną przez westalki, o której pisze Fest., p. 276L: „Jak objaśnia Weraniusz, *muries* to jest [substancja], którą przygotowuje się ze zwykłej soli, rozcieranej w moździerz, [następnie] wkładanej do glinianego garnka, [aby go] przykryć i zagipsować i [tak] gotuje się w piecu. Westalki po rozcięciu garnka żelazną piłą, wrzucają [jego zawartość] do beczki, która znajduje się w najgłębszym miejscu (penus) świątyni Westy, aby dodać tam wodę ze źródła, albo wodę, jaką chcą, oprócz tej, która płynie w kanałach, i tak przygotowaną [substancje] używają” (Kuszevska 2017: 445).

⁴⁰ „O, ileż razy, właśnie gdy kapłan wylewał czyste wino między rogi wołu [...]” (przeł. A. Kamińska).

⁴¹ „Sypie dłońmi posolone zboże czyli mąkę orkiszową zmieszaną z solą: tą substancją obsypuje się i noże, i ofiary zwierzęce. Czynność ta sprawdzała, czy zwierzę jest gotowe stać się ofiarą dla bóstwa. Obowiązywał także zwyczaj, aby przed posypaniem zwierzęcia *mola salsa* przeciągnąć nożem po jego grzbiecie od głowy aż do ogona”.

⁴² Niektóre ze świadectw literackich przypisują tę czynność sakryfikantom (Verg. *Aen.* VI 250–251). Być może niekiedy sakryfikanci własnoręcznie podcinali gardło zwierzęciu (*ibid.*). Należy zwrócić uwagę, że opisane przez Wergiliusza złożenie ofiary i wszelkie czynności *sacrificium* przypisane Eneaszowi odzwierciedlać mogą jedynie ofiarę prywatną. Jest mało prawdopodobne, aby podczas oficjalnych uroczystości sakralnych uderzenie ofiary i jej zabicie należało do urzędnika lub kapłana, bowiem działania te wymagały biegłości, przede wszystkim siły i zręczności, a także niekiedy prowadziły do zanieczyszczenia krwią szat osób znajdujących najbliżej zwierzęcia, co poczytywano za zły *omen*.

Cereri porca praecidanea porco femina, prius quam hasce fruges condantur, far, triticum, hordeum, fabam, semen rapicium. Thure, vino Iano Iovi Iunoni praefato, prius quam porcum feminam immolabis⁴³.

Jak słusznie zauważa Prescendi⁴⁴ artefakty obrazujące *sacrificium* nie przedstawiają kolejnego jego etapu, którym jest ogłuszające ofiarę uderzenie młotem lub toporem. W testimoniach literackich zaś odnajdujemy wiele czasowników definiujących to działanie. Często jest nim *verbum ferire*, którego znaczenie w ten sposób opisuje jedno z haseł *De verborum significatu* (P. Fest., p. 202L): *Feria a feriendis vicitimis vocata*⁴⁵. Treść hasła jednoznacznie zalicza go do nomenklatury sakralnej. Jak podkreślają etymolodzy łacińskie *ferire* należy do grupy *verba defectiva* i zapożycza formy tworzone od tematu *perfectum* od czasowników *percutere* (Cf. Ovid. *Met.* XV 134) i *icere*, a w zastępstwie nieużywanego od *ferire participium perfecti passivi* pojawia się postać *ictus*⁴⁶. Prawdopodobnie dlatego autorzy antyczni, dla oznaczenia uderzenia ofiary lub zadanego jej ciosu, używają form gramatycznych czasowników *ferire* i *icere* wymiennie.

W czasie tego etapu *sacrificium* pomocnik kapłański ogłuszający ofiarę zadaje sakryfikantowi pytanie: *Agon?*⁴⁷ (Ovid. *F.* I 318–322):

Ianus Agonali luce piandus erit.
nominis esse potest succinctus causa minister,
hostia caelitibus quo feriente cadit,
qui calido strictos tincturus sanguine cultros
semper agatne rogat nec nisi iussus agit⁴⁸.

⁴³ „Zanim zaczniesz żniwa, należy w ten sposób złożyć *porca praecidanea* w ofierze. <Ofiarę> *porca praecidanea* <składa się> Cererze z maciory (porcus femina), zanim zostaną zebrane następujące plony: pszenica płaskurka, pszenica szorstka, jęczmień, bób i nasiona rzepy. Zanim złożysz w ofierze maciore [implabis], najpierw uczcij kadzidłem i winem [praefato] Janusa, Jowisza i Junonę” (przeł. I. Mikołajczyk). Według Makrobiusza (III 2, 7–9) recytujący modlitwę powinien dłonią dotykać ołtarza.

⁴⁴ Prescendi 2007: 37. Cf. Schultz 2016: 62–63.

⁴⁵ „Dzień określaný jako *feria* (święteczny) wziął swą nazwę od składania (*ferire*) ofiary” (Kuszewska 2017: 218). Cf. P. Fest., p. 224L: „*Hostia*, czyli ofiara [zwierzęca] wzięła nazwę od [czasownika] *hostire* [oznaczającego to samo, co] *ferire* (uderzać, zabijać)” (Kuszewska 2017: 398). W testimoniach literackich wielokrotnie dla zobrazowania momentu uderzenia ofiary pojawia się czasownik *caedere* ‘uderzać zwierzęta, zwł. składać na ofiarę’ (Plezia 1998: 395) najczęściej w postaci *participium perfecti passivi*, egzemplifikując akt ogłuszenia zwierzęcia, ale jego upadek na ziemię opisuje się przy użyciu czasownika *cadere*. Jedno i drugie *verbum* ma niemal taką samą postać tematu *perfectum*. Cf. Ovid. *Met.* I 623–625; Isid., *Etym.*, VI 19, 34; Verg. *Aen.* VIII 641; Hor. *Epod.* 2, 59; Ovid. *F.* VI 179; Liv. XXI 62.

⁴⁶ Ernout, Meillet 1967: 227. Autorzy podkreślają, że postać *perfectum* od czasownika *ferire* jest rzadko poświadczona w tekstach i pojawia się w późnej literaturze rzymskiej (*ibid.*).

⁴⁷ Czyli **agone?* W nomenklaturze religijnej *agere* aktywizuje działanie sakralne i oznacza ‘dokonać rytu ofiarnego’ (Ernout, Meillet 1967: 16).

⁴⁸ „I czas już czcić Janusa poranną ofiarą,/ gdy przyjdą Agonalia./ Może stąd jest ta nazwa, że kapłan ofiarę/ nim zabije dla bogów, nóż w krwi świeżej nurza/ i pyta, czy mu wolno, czyniąc to na

Na to pytanie sakryfikator odpowiada: *Hoc age!* (Plut. *Num.* 14, 5)⁴⁹: [...] ὄταν ἄρχων πρὸς ὄρνισιν ἢ θυσίαις διατριβῆ, βοῶσιν “Ὁκ ἄγε” [...] ⁵⁰. Ta krótka wymiana zdań nabiera podczas składania zwierzęcej ofiary charakteru rytualnego dialogu i zdaje się potwierdzać przypuszczenie, że ogłuszenie i podcięcie gardła zwierzęcia pozostawało w gestii innych osób niż sakryfikator (Prescendi 2007: 37). Według Prescendi nie uczestniczy on czynnie w tym akcie, ale go bezpośrednio kreuje, ponieważ to jego imperatywna wypowiedź inicjuje działania kapłańskiego pomocnika (*ibid.*).

Tylko nieliczne świadectwa literackie przedstawiają ten etap *sacrificium*. Dramatycznie opisał go Owidiusz, prezentując czytelnikom *Metamorfoz*, potępiającą zabijanie zwierząt, doktrynę Pitagorasa (XV 130–137):

Victima labe carens et praestantissima forma
(nam placuisse nocet) vittis insignis et auro
sistitur ante aras auditque ignara precantem
inponique suae videt inter cornua fronti,
quas coluit, fruges percussaque sanguine cultros
inficit in liquida praevisos forsitan unda.
protinus ereptas viventi pectore fibras
inspiciunt mentesque deum scrutantur in illis⁵¹.

Uśmiercenie zwierzęcia ofiarnego i przewrócenie go na grzbiet inicjuje kolejny etap *sacrificium* zwany *extispicium*. Działanie to jest najistotniejsze dla potwierdzenia reakcji bóstwa na złożoną ofiarę i wyrażenie jego woli w podtrzymaniu zawartej ze wspólnotą sakralną *pax deorum*. *Extispicium*⁵² czyli badaniu wnętrzości ofiarnych podlegają jedynie te części zwierzęcia, zwane *exta*, które składa się bóstwom w ofierze. Określenie *exta*, należące do nomenklatury sakralnej, jest postacią *participium perfecti passivi* czasownika *execare* (*execare*) ‘wycinać; rozcinać, otwierać cięciem’⁵³. Autorzy starożytni zaliczali do *exta*

rozkaz” (przeł. E. Wesołowska). Por. Varr. *L. L.* VI 12: „Agonalia (*Dies Agonales*), w czasie których król [ofiarniczy] składa w Regii ofiarę z barana, zyskały swoją nazwę od [słowa] *agon*, ponieważ sługa kapłana zadaje [wówczas] pytanie „czy mam wypełnić powinność” (*agone*)?” (przeł. B. Kołoczek).

⁴⁹ Cf. Plut. *Cor.* 25.

⁵⁰ „[...] bo kiedy kapłan ma przystąpić do obrzędu wrózenia z ptaków czy do składania ofiar, rozlega się okrzyk: „*Hoc age!*” [...]” (przeł. K. Korus).

⁵¹ „Ofiarę bez skazy, wspaniale dorodną (nawet uroda może zaszkodzić), ozdobioną wstęgami, z połączanymi rogami ustawia się przed ołtarzem; słyszy modlitwę kapłana, której nie rozumie, widzi, jak kładą mu na czole między rogami zboże, nad uprawą którego sama się trudziła. Potem śmiertelnie raniona płami krwią brzeszczot, który przedtem przypadkiem ujrzała odbity w przejrzystej wodzie. Natychmiast z żywego jeszcze ciała wyrrywają jej wnętrzości i uważnie je badają, chcąc w nim odkryć zamysły bogów” (przeł. S. Stabryła). Cf. Lucr. *R. N.* V 1198–1202.

⁵² *Extispicium* to złożenie z *exta* i czasownika **specere*. Czasownik ten związany jest z rzymską obrzędowością religijną i ma znaczenie techniczne, bowiem określa obserwację ptaków podczas auspicjów. Cf. Varr. *L. L.* VI 82; Cic. *Div.* I 12; I 29.

⁵³ W starożytności popularna była też etymologia uznająca, że wyraz *exta* pochodzi od czasownika ‘*exstare*’ wystawać, być widocznym, bowiem na ofiarę bogom wycinano najbardziej wystające

pięć organów wewnętrznych – pęcherzyk żółciowy, płuca, serce, wątrobę oraz otrzewną (*omentum*)⁵⁴.

Badacze religii Rzymian przypuszczają, że stwierdzeniem właściwego lub niewłaściwego wyglądu *exta* zajmowali się dwaj kapłani – *extispex* (Cic. *Div.* I 12) lub *haruspex*⁵⁵. *Extispex* miał dokonywać tego badania, gdy wnętrzności pozostawały jeszcze w ciele zabitego zwierzęcia, natomiast *haruspex* konsultował ich stan już po wykrojeniu *exta*⁵⁶, a procedura przez niego wykorzystywana była bardziej skomplikowana. Dokładny opis niepomysłnego wyniku oględzin wnętrzności ofiarnych, których dokonał etruski *haruspex*, Arruns, zawarł w swoim utworze Lukan (*B.C.* I 608–636):

[...] sacris tunc admovet aris
 electa cervice marem. iam fundere Bacchum
 coeperat obliquoque molas inducere cultro,
 inpatiensque diu non grati victima sacri,
 cornua succincti premerent cum torva ministri,
 deposito victum praebebat poplite collum.
 nec cruor emicuit solitus, sed volnere laxo
 diffusum rutilo dirum pro sanguine virus.
 palluit attonitus sacris feralibus Arruns
 atque iram superum raptis quaesivit in extis.
 terruit ipse color vatem; nam pallida taetris
 viscera tincta notis gelidoque infecta cruore
 plurimus asperso variabat sanguine liuor.
 cernit tabe iecur madidum, uenasque minaces
 hostili de parte videt. pulmonis anhelii
 fibra latet, parvusque secat vitalia limes.
 cor iacet, et saniem per hiantis viscera rimas
 emittunt, produntque suas omenta latebras.
 quodque nefas nullis inpune apparuit extis,
 ecce, videt capiti fibrarum increscere molem
 alterius capitis. pars aegra et marcida pendet,
 pars micat et celeri venas movet inproba pulsu⁵⁷.

części zwierzęcia (P. Fest., p. 193L). Sama czynność wycinania wnętrzności ofiarnych rzadko jest opisywana przez autorów starożytnych. Być może techniczne określenie tego aktu kryło się pod czasownikami *rapere* (Cf. Ovid. *F.* IV 637) lub pod jego *verba composita*. Cf. Ovid. *Met.* XV 136.

⁵⁴ Cic. *Div.* II 29; Luc. *B. C.* I 619–625; Plin. XI 197.

⁵⁵ Non. Marc. *Comp. Doctr.*, pp. 23, 88; Cic. *Div.* II 42.

⁵⁶ Te dwa sposoby *divinatio* potwierdzają testimonia literackie. Cf. P. Fest., p. 221L (hasło: *hariuga*) oraz Luc. *B. C.* I 617 i Ovid. *Met.* XV 136.

⁵⁷ „[...]”. Potem do świętych ołtarzy/ Przywodzi wołu męskiego z wyborym karczyskiem./ Już wino lać zaczął, już noża płaskość obsypywać mąką,/ A zwierzę, gdy służba groźne wiązała mu rogi,/ Długo ofierze opiera się przykraj./ Zanim kolana ugiąwszy kark pod nóż podało./ I nie zwyczajna zeń krew popłynęła. Z rany szerokiej/ Miast krwi czerwonej ciecz gęsta połała się brudna./ Zbladł przerażony nieszczęsną ofiarą tą Arruns./ Porwał wnętrzności, by bogów gniew z nich móc odgadnąć./ Sam kolor ich wieszcza przestraszył: blade,/ Brzydkimi nakrapiane plamami, krwią przesiąknięte zziębniętą,/ Gęstymi pstrzyły się sinej posoki kroplami./ Patrzy: wątroba zropiała;

Nie można wykluczyć, że dopiero niejednoznaczny wynik *divinatio* stwierdzony przez pierwszego wróżbiarza (*extispex*), inicjował działania przewidziane przez *haruspicina*. Stwierdzenie właściwego wyglądu wnętrzości ofiarnych stawało się dowodem na przyjęcie ofiary przez bóstwo i, w nomenklaturze sakralnej, nosiło właściwą dla tego działania adresata *sacrificium* nazwę – *litare* ‘składać ofiarę pod dobrą wróżbą (tj. taką, z której przebiegu wolno wróżyć o jej przychylnym przyjęciu przez bogów) czyli ‘uzyskać dobrą wróżbę’ oraz ‘przynosić dobrą wróżbę (o ofierze)’⁵⁸. Jeżeli jednak uznano, że *exta* zabitego zwierzęcia nie wróżą pomyślnie, *eo ipso* ofiara nie uzyskała aprobaty bóstwa, uśmiercano kolejne uruchamiając procedurę, nazywaną w testimoniach literackich „*usque ad litationem*” czyli ‘aż do przyjęcia ofiary przez bóstwo’ (Liv. XLI 15):

Territis eo prodigio patribus et alter consul curam adiecit, qui se, quod caput iocineri defuisset, tribus bubus perlitasse negavit. senatus maioribus hostiis usque ad litationem sacrificari iussit. ceteris diis perlitatum ferunt⁵⁹.

Złożenie kolejnej ofiary podczas *sacrificium* nosiło nazwę *instauratio* i miało charakter *piaculum*, a składane wtedy zwierzęta określano mianem *succidanaeae hostiae* (Aul. Gell. IV 6):

‘Succidanaeae’ autem ‘hostiae’ dicuntur [...] quasi ‘succaedanaeae’, appellatae, quoniam, si primis hostiis litatum non erat, aliae post easdem ductae hostiae caedebantur; quae quia prioribus iam caesis luendi piaculi gratia sub-debantur et succidebantur, ‘succidanaeae’ nominatae [...] ⁶⁰.

Duże znaczenie wróżbiarstwa w starożytnym Rzymie, przede wszystkim uznanie, że poprzez wynik *divinatio*, bóstwa kontaktują się ze swoimi wyznawcami, szczególnie wtedy, gdy uprzedzają ich o grożących im niebezpieczeństwach, stał się podstawą rozważań, czy bogowie mogą zmienić wygląd wnętrzości ofiarnych zwierzęcia podczas *sacrificium* i w ten sposób ingerować w jego przebieg.

i groźne stwierdza też żyły/ Po wrogiej stronie. I włókna płuca dychawicznego ukryte./ A części witalne dzieli mały przedział./ Serce leżące. Wnętrzości przez otwarte otwory/ Zepsutą wydają krew, a jelita zdradzają swą zawartość./ I brzydota, co nigdy bez złego na trzewiach się nie jawi:/ Oto na włókien wierzchołku wyrasta widoczny/ Drugi wierzchołek; część chora zwisa zwiotczała,/ Część błyszcząca i szybkim, zuchwała, porusza biciem żyły” (przeł. M. Brożek).

⁵⁸ Plezia 1998 [3]: 374; Ernout, Meillet 1967: 363. Cf. Macr. III 9. Podobne znaczenie ma *verbum compositum perlitare*. Cf. Liv. XLI 14.

⁵⁹ „Do tego jeszcze i drugi konsul pomnożył ich zakłopotanie mówiąc, że wobec braku szczytu wątroby u pierwszego wołu ofiarnego złożył ofiarę z trzech wołów i nie osiągnął żadnego pomyślnego wyniku. Senat kazał mu składać ofiarę z większych zwierząt aż do korzystnego skutku [*usque ad litationem*]. I w końcu złożono podobno wszystkim bogom pomyślne ofiary [...]” (przeł. M. Brożek). Cf. Plaut. *Pseud.* 334.

⁶⁰ „Ofiary zwierzęce nazywane *succidanaeae* powinny być określane raczej jako *succaedanaeae*, ponieważ, jeżeli przy pierwszych ofiarach nie uzyska się od bóstw ich akceptacji, inne zwierzęta doprowadzane do ołtarza, są składane bogom (*subdebantur*) i zabijane (*succidebantur*) zamiast wcześniej [uśmierconych] jako ofiara oczyszczalna *piaculum*”. Cf. Cic. *Div.* II 36.

W dialogu *De divinatione* (I 118–119), Kwintus, brat Cyserona, jest gorącym zwolennikiem tej teologicznej teorii:

Hoc autem posito atque concesso, esse quandam vim divinam hominum vitam continentem, non difficile est, quae fieri certe videmus, ea qua ratione fiant, suspicari. Nam et ad hostiam deligendam potest dux esse vis quaedam sentiens, quae est toto confusa mundo, et tum ipsum, cum immolare velis, extorum fieri mutatio potest, ut aut absit aliquid aut supersit; parvis enim momentis multa natura aut adfingit aut mutat aut detrahit. Quod ne dubitare possimus, maximo est argumento, quod paulo ante interitum Caesaris contigit. Qui cum immolaret illo die, quo primum in sella aurea sedit et cum purpurea veste processit, in extis bovis opimi cor non fuit. Num igitur censes ullum animal, quod sanguinem habeat, sine corde esse posse?⁶¹

Testimonia literackie informują, że *exta* ofiarowywane bóstwu mogą być przygotowane w dwojaki sposób – przez gotowanie w wodzie (P. Fest., p.120L – hasło: *aulicocia*) albo przez pieczenie na rożnie (łac. *veru*) (Plaut. *Rud.* 134). Przy gotowaniu wnętrzości używano specjalnego kociołka zwanego *aula extaris* (Plaut. *Rud.* 135. Cf. Livius, XLI 15) i posypywano je *mola salsa* (Varr. *L. L.* V 98.; V 104; Val. Max. II 5, 5).

Wybór sposobu przygotowania *exta* jest kwestią sporną wśród badaczy religii Rzymian. Jednoznaczne rozstrzygnięcie tego problemu uniemożliwiają fragmentarycznie zachowane świadectwa literackie. Najczęściej przyjmuje się, że w rzymskiej obrzędowości rytualnej równolegle wykorzystywano oba sposoby, a wybór zależny był od wielkości zwierzęcia – wnętrzości zwierząt dużych były gotowane, a mniejszych pieczone (Prescendi 2007: 38).

W procesie przygotowania *exta* obecność sakryfikanta nie jest wymagana, a czynności związane z tym etapem *sacrificium* powierzane są pomocnikom kapłańskim. Ten sposób postępowania umożliwiał urzędnikom rzymskim powrót do ich działalności publicznej, ponieważ kompletny rytuał ofiarny trwał od wczesnego rano aż do późnego popołudnia. W kalendarzu sakralnym Rzymian niektóre dni, określane przydawką *endotercisi* (*intercisi*), zakazywały wszelkich czynności oficjalnych jedynie rano i po południu czyli w czasie zabicia zwierzęcia ofiarnego i złożenia ich wnętrzości bóstwu (Varr. *L. L.* VI 31; Ovid. *F.* I 50–52): *Intercis[us] dies sunt per quos mane et vesperi est nefas, medio tempore inter hostiam casam et exta proiecta fas*⁶².

⁶¹ „Boć przecież ta rozlana po całym świecie rozumna moc może być także przewodnikiem w wyborze zwierząt ofiarnych, a w chwili, kiedy chcesz zwierzę takie zabić, może spowodować zmiany w jego trzewiach tak, iż albo będzie czegoś brakować, albo okaże się coś w nadmiarze. Jako że boska siła twórcza w mgnieniu oka wiele albo dodaje, albo odmienia, albo odejmuje. A że nie możemy mieć co do tego żadnej wątpliwości, dowodem są zdarzenia, które zaszły na krótko przed śmiercią Cezara. Gdy mianowicie w dniu, w którym raz pierwszy zasiadł na złotym krześle i wystąpił w purpurowej szacie, składał on ofiarę, we wnętrzościach zabitego, tłustego wołu brakowało serca. Czy możesz przypuszczać, że jakieś mające krew zwierzę zdolne jest żyć bez serca?” (przeł. W. Kornatowski).

⁶² „Dni rozdzielone (*Intercisi Dies*) są to takie, w czasie których [odbywanie czynności sądowych] jest niedopuszczalne (*nefas*) rano i wieczorem, zaś w przerwie między złożeniem ofiary ze zwierzęcia i ofiarowaniem [jego] wnętrzości [bóstwu] – godziwe (*fas*)” (przeł. B.J. Kołoczek).

Choć przygotowanie ofiarnych *exta* powierzano kapłańskiemu pomocnikowi, sakryfikator miał obowiązek ścisłego kontrolowania wszelkich niepomyślnych znaków dostrzeżonych podczas tego etapu *sacrificium*. Sytuację taką dokładnie przedstawia Liwiusz (XLI 15):

Dum de iis rebus <in> senatu agitur, Cn. Cornelius evocatus a viatore, cum templo egressus esset, paulo post redit confuso vultu et exposuit patribus conscriptis bovis sescenaris, quem immolavisset, iocur diffluxisse. id se victimario nuntianti parum credentem ipsum aquam effundi ex olla, ubi *exta* coquerentur, iussisse et vidisse ceteram integram partem extorum, iecur omne inenarrabili tabe absumptum⁶³.

Kolejnym działaniem rytualnym, niezwykle ważnym, w całym przebiegu *sacrificium*, jest ofiarowanie wnętrzości ofiarnych bóstwu. Tego aktu własnoręcznie dokonuje jedynie sakryfikator w następującej kolejności – wyjęcie *exta* z kociołka lub zdjęcie ich z rożna, następnie pokrojenie (Suet. *Aug.* 1), złożenie do naczynia ofiarnego⁶⁴, obsypanie *mola salsa* i spalenie ich w ognisku usytuowanym na ołtarzu⁶⁵.

W rzymskiej tradycji siekanie na wpół surowych ofiarnych wnętrzości miał zapoczątkować jeden z przedstawicieli rodu Oktawiuszów, przodek Oktawiana Augusta (Suet. *Aug.* 1):

[...] ostendebatur ara Octavio consecrata, qui bello dux finitimo, cum forte Marti rem divinam faceret, nuntiata repente hostis incursione semicruda *exta* rapta foco prosequitur atque ita proelium ingressus victor redit. decretum etiam publicum extabat, quo cavebatur, ut in posterum quoque simili modo *exta* Marti redderentur reliquiaeque ad Octavios referrentur⁶⁶.

⁶³ „W czasie załatwiania tych spraw w senacie Gneusz Korneliusz, kiedy wyszedł ze świątyni, wywołany przez posłańca wrócił zaraz do senatu z zakłopotanym wyrazem twarzy i wyjaśnił zebrany, że wątroba wołu półtorarocznego, którego złożył na ofiarę, rozpuściła się w wodzie: „Zawiadomił go o tym sługa ofiarniczy. Nie wierzył mu i osobiście, kazawszy słudze wylać wodę z garnka, w którym gotowano wnętrzości, zobaczył, że pozostała część wnętrzości jest cała i nienaruszona, natomiast wątroba w całości się rozplynęła na skutek nie dającego się określić rozkładu” (przeł. M. Brożek).

⁶⁴ U Wergiliusza (*G.* 2, 194: [...] *lancibus et pandis fumantia reddimus exta* [...]) naczynie to nosi nazwę *lanx* ‘misa’. Niekiedy do wcześniej przygotowanych *exta* dodaje się jeszcze kawałek biodra, szyi i ogona dla wzmocnienia znaczenia ofiary (Turcan 1998: 21–22). Według Prescendi (2007: 44) podczas niektórych uroczystości ofiarnych z wnętrzości zwierząt przygotowywano tzw. *offa*. Jest to kulisty kawałek mięsa (Plezia 1998: 700). Cf. Fest., p. 348L (hasło: *penitam offam*); Varr. *L. L.* V 110. Być może była to dodatkowa część mięsa dodawana tuż przed złożeniem *exta* na ołtarzu. Nie można wykluczyć, że wnętrzościom przygotowanym do złożenia w ofierze nadawano kształt kulisty, wykorzystując do tego otrzewną.

⁶⁵ Jeżeli adresatem *sacrificium* jest bóstwo morskie, *exta* wrzucane są do morza (Liv. XXIX 27; Cic. *N. D.* III 51), jeżeli ofiara przeznaczona jest dla bóstw agrarnych często *exta* rozrzucają się po ziemi, np. podczas *sacrificium Deae Diae* (Kaczor 2012: 112). Bóstwa podziemne otrzymują ofiarę przez całopalenie.

⁶⁶ „[...] pokazywano ołtarz poświęcony pamięci pewnego Oktawiusza. Ów będąc wodzem w czasie wojny z sąsiadami, gdy pewnego razu składał ofiary na cześć Marsa, nagle otrzymuje wiadomość o napaści wroga. Chwył więc z ogniska na wpół surowe trzewia i posiekał i tak ruszył na

W łacińskiej nomenklaturze sakralnej występują osobne czasowniki na określenie czynności pokrojenia wnętrzości (*prosecare*⁶⁷) i przełożenia ich na naczynie ofiarne oraz spalenia w ognisku na ołtarzu (*porricere*⁶⁸). Badacze etymologii są pewni, że łacińskie *prosecare* należy do nomenklatury religijnej i *sensu stricto* oznacza wtedy ‘pokroić wycięte części mięsa ofiarnego przeznaczone dla boga’ (Ernout, Meillet 1967: 607), natomiast *porricere* w terminologii sakralnej określa ‘przedłożyć wnętrzości ofiarne bóstwu’⁶⁹ (być może także zgromadzonym uczestnikom uroczystości). Czynność ta obrazuje ten moment *sacrificium*, kiedy składający ofiarę przedstawiciel społeczności dokonuje jej publicznej prezentacji, a następnie złożone na ołtarzu *exta* (*pollucere*⁷⁰) rzuca w ogień, dopełniając tym samym najistotniejszego aktu w rytuale ofiarnym (Plaut. *Pseud.* 265–268):

[...] nam si sacrificem summo Iovi
atque in manibus exta teneam, ut porriciam, interea loci
si lucri quid detur, potius rem divinam deseram⁷¹.

Rzucone w ogień *exta* stają się ucztą ofiarowaną dla honorowanego w tej ceremonii bóstwa⁷². Tylko nieliczne testimonia literackie poświadczają jej określenie i rytualne znaczenie (Varr. *L. L.* VI 54):

Hinc profanatum quid in sacrificio ad quae Herculi decuma appellata ab eo est quod sacrificio quodam fana[n]tur, id est ut fani lege sit. id dicitur pollu<c>tum, quod a porriciendo est fictum: cum enim ex mercibus libamenta porrecta sunt Herculi in aram, tum pollu<c>tum est, ut cum profan<at>um dicitur, id est proinde ut sit fani factum: itaque ibi olim fano consumebatur omne quod profanum erat, ut etiam fit quod praetor urb<an>us quotannis facit, cum Herculi immolat publice iuvenam⁷³.

pole walki. Powrócił zwyciężcą. Zachowała się nawet uchwała państwowa, mocą której zastrzegano również na przyszłość składania ofiar w podobny sposób oraz oddawanie reszty mięsiwa rodowi Oktawiuszów” (przeł. J. Niemirska-Pliszczyńska).

⁶⁷ Plaut. *Poen.* 457. Cf. Non. Marc. *Comp. Doctr.* 325: „Wnętrzości posiekane (*prosecta exta*), to te, które uprzednio wycięte z trzewi zwierząt składa się na ołtarzach bogów [...]”. Cf. Non. Marc., *Comp. Doctr.*, 326L.

⁶⁸ Varr. *L. L.* VI 54; Serv. *Aen.* V, 238; Fest., p. 324L (hasło: *porriciam*).

⁶⁹ *Ibid.*: 523. Według autorów starożytnych czasownik *porricere* jest złożeniem przysłówka *porro* z *verbum* *iacere* lub *verbum compositum*: przyimek *pro* i *iacere*. Jednym z derywatów czasownika *porricere* jest poświadczona przez Paulusa Festusa postać *porriciam* oraz odnotowana przez Noniusza forma *prosciem*.

⁷⁰ Łacińskie *pollucere* należy do dawnej terminologii religijnej, zachowanej jedynie w tekstach autorów archaicznych lub archaizujących (Ernout, Meillet 1967: 519). Wnętrzości ofiarnego zwierzęcia wrzucone w ogień, stają się rytualną ucztą dla bóstw (*polluctum*).

⁷¹ „Toż ja nawet przy ołtarzu wielkiego Jowisza,/ Choćbym w rękach miał ofiarę i kładł ją na ogień,/ Na wieść gdzieś o interesie wszystkiego bym odbiegł” (przeł. G. Przychocki).

⁷² Cf. „Kiedy bóg uczestniczył w ofierze, uważano, że rzeczywiście i substancjalnie zjada ofiarowane mięso” (Hubert, Mauss 2005: 51).

⁷³ „Z tego powodu to, co składa się w akcie ofiary (*in sacrificio*), zwłaszcza dziesięcinę [przeznaczoną] dla Herkulesa, określa się mianem poświęconego (*profanatum*), jako że w czasie którejś z ofiar

Nie wiadomo jednak, czy obecni podczas ofiary celebranci dostępowali zaszczytu „współbiesiadowania” z bóstwem, czy też w nabożnym milczeniu obserwowali ten moment *sacrificium*. Aktem kończącym uroczystość religijną, należącym już do przeszczeni *profanum*⁷⁴, było rozdzielenie mięsa ofiarnego⁷⁵ zwierzęcia pomiędzy uczestników ceremonii. Mięso to mogło być spożywane bezpośrednio po złożeniu ofiary albo podczas wspólnej uczy⁷⁶, albo w czasie posiłku domowego. Prawdopodobnie część mięsa trafiała do sprzedaży na publicznych targowiskach (Scheid 1998: 80).

W zrytualizowanej religii rzymskiej każde działanie sakralne przebiegało w ściśle określony sposób. Formalizm ten dotyczył także ofiary składanej bóstwom. Fragmentaryczność, dostępnych badaczom religii Rzymian, świadectw literackich nie pozwala jednoznacznie odtworzyć zachowania poszczególnych uczestników ceremonii ofiarnej. Dla Rzymian jednak *cultus deorum* urzeczywistniał się przede wszystkim poprzez aktywne wykonywanie pewnych czynności rytualnych. Analiza ich czasownikowych określeń, w ścisłym, nie ogólnym, znaczeniu sakralnym, pozwala zrekonstruować sekwencje niezbędnych aktów religijnych kompletujących obraz rzymskiego *sacrificium*. Gdybyśmy oczyma wyobraźni przenieśli się do starożytnego Rzymu i obserwowali przebieg tej uroczystości, moglibyśmy dostrzec, wyraźnie werbalnie⁷⁷ wyodrębnione, kolejne jej etapy – *praefari* ‘wezwanie skierowane do wszystkich, z imienia wymienianych podczas każdego *sacrificium*, bóstw rzymskich’, *libare* ‘złożenie wstępnej ofiary z kadzidła i wina’, *immolare* ‘posypanie mąką ofiarną zwierzęcia i imienne wezwanie modlitewne bóstwa, któremu ofiara jest poświęcona’, *ferire* ‘uderzenie ofiary zadające jej ogłuszający cios’, *litare* ‘akceptacja *sacrificium* przez bóstwo na podstawie oględzin wnętrzości ofiarnych’⁷⁸, *prosecare* ‘posiekanie *exta*, przygotowanych na ofiarę dla bóstwa’ *porricere* ‘prezentacja wnętrzości ofiarnych na ołtarzu’ oraz czynność ostatnia, bezpośrednio kontynuująca działanie wcześniejsze *pollucere* ‘umieszczenie *exta* na ołtarzu czyli *ipso facto* spalenie ich w ognisku ofiarnym, czym rozpoczyna się ucza dla bogów (*polluctum*)’.

zostaje to poświęcone (*faniatur*), to znaczy z godnie z prawem staje się [własnością] sanktuarium (*fani lege fit*). Taką rzecz nazywa się ofiarą (*polluctum*), co zostało urobione od [czasownika] „ofiarować” (*a porriciendo*). Bowiem kiedy na ołtarzu Herkulesa ofiarowuje się (*porrecta sunt*) próbki napojów przeznaczone na sprzedaż, jest to ofiara (*polluctum*), o której mówi się, że została poświęcona (*profanatum*) sanktuarium, to znaczy stała się własnością sanktuarium (*sit fani factum*). Dlatego niegdyś w sanktuariach zużywano wszystko, co zostało poświęcone. Współcześnie czyni tak jeszcze pretor miejski, gdy co roku publicznie zabija w ofierze dla Herkulesa jałowkę” (przeł. B. Kołoczek).

⁷⁴ Cf. Serv. *Aen.* IV 638: ‘*sacrum est quod ad deos pertinet, profanum*’.

⁷⁵ Na oznaczenie mięsa przeznaczonego do powszechnej konsumpcji, w odróżnieniu od *exta* ofiarowywanych bóstwu, używano określenia *viscera* (Serv. *Aen.* VI 253).

⁷⁶ Scheid 1998: 80. Tak postępowali *fratres Arvales* po złożeniu ofiary dla *Dea Dia* (Scheid 1990: 338).

⁷⁷ Wszystkie czasowniki określające poszczególne etapy rzymskiego *sacrificium* pojawiają się w języku łacińskim w dwojakim znaczeniu – szerszym, zwykle oddawanym przez słowniki jako ‘złożenie ofiary bóstwu’ oraz węższym, tworzącym ścisłą nomenklaturę religijną, bowiem każdy z nich obrazuje kolejne, niezbędne czynności, składające się na złożenie ofiary zwierzęcej.

⁷⁸ Czyli po oficjalnym *extispicium*.

Bibliografia

Teksty źródłowe

- Ailloud, H. (red.) (1961). Suétone, *Vies des douze Césars*. Paris: Les Belles Lettres.
- Anderson, W.S. (red.) (1985). *Ovidii Nasonis Metamorphoses*. Leipzig: Teubner.
- Bourguery, A. (1947). Lucain, *La guerre civile (La Pharsalia)* texte établi et traduit par A. Bourguery, v. I. Paris: Les Belles Lettres.
- Fairclough, H.R. (red.) (1960). Virgil, *Aeneid* with an English Translation by H. Rushton Fairclough in Two Volumes, v. I: *Eclogues. Georgics. Aeneid I–VI*, v. II: *Aeneid VII–XII*. London: Loeb Classical Library.
- Falconer, A.W. (red.) (1959). Cicero, *De divinatione*. London: William Heinemann. Loeb Classical Library.
- Foster, B.O. (red.) (1957). Livius, *Ab Urbe condita*, v. II–XI (Books IV–XXII). London: William Heinemann. Loeb Classical Library.
- Frazer, J.G. (red.) (1959). *Ovid's Fasti*. London: William Heinemann. Loeb Classical Library.
- Halm, C. (red.) (1865). *Valeri Maximi Factorum et Dictorum Memorabilium libri novem*. Lipsiae: Teubner.
- Holder, A. (red.) (1894). Pomponius Porphyrio, *Commentum in Horati Epistulas. W: Pomponi Porphyronis Commentum in Horatium Flaccum*, edidit Alfred Holder, Ad Aeni Pontem: Sumptibus et Typis Wagneri.
- Hooper, W.D. (red.) (1960). Marcus Porcius Cato, *On Agriculture*. London: William Heinemann. Loeb Classical Library.
- Hosius, C. (red.) (1981). *Auli Gellii Noctium Atticarum libri XX*. Stutgardiae: Teubner.
- Jurewicz, O. (red.) (1986). *Quinti Horati Flacci Opera Omnia*, v. I: *Carmina et Epodon librum continens*. Wrocław: Ossolineum.
- Kent, R.G. (red.) (1958). Varro, *On the Latin Language*. London: William Heinemann. Loeb Classical Library.
- Keyes, C.W. (red.) (1959). Cicero, *De Re Publica*. London: William Heinemann. Loeb Classical Library.
- Keyes, C.W. (red.) (1969). M. Tullius Cicero, *De Legibus*. London: William Heinemann. Loeb Classical Library.
- Kurfess, A. (1981). C. Sallusti Crispi Catilina, Iughurta, Fragmenta Ampliora. Lipsie: Bibliotheca Teubneriana.
- Lindsay, W.-M. (red.) (1903). *Nonii Marcelli De compendiosa doctrina libros XX*. Lipsiae: Teubner.
- Lindsay, W.-M. (red.) (1965). Festus, *De verborum significatu*. Hildesheim: Georg Olms.
- Lindsay, W.-M. (red.) (1965). Paulus Festus, *Epitoma Festi. W: De verborum significatu*. Hildesheim: Georg Olms.
- Lindsay, W.-M. (red.) (1985). Isidori Hispalensis Episcopi: *Etymologiarum sive Originum libri XX*, v. I: libri I–X. Oxford: Clarendon Press.
- Martin, J. (red.) (1969). Lucretius T. Carus, *De Rerum Natura Libri Sex*. Lipsiae: Teubner.
- Mayhoff, C. (red.) (1875). C. Plini Secundi Naturalis historiae libri XXXVII, v. II: libri VII–XV. Lipsiae: Teubner.
- Mozley J.H. (red.) (1961). Statius with an English Translation by J.H. Mozley in Two Volumes, v. II: *Thebais*, London: Loeb Classical Library.
- Nixon, P. (red.) (1959). T. Maccius Plautus, *Poenulus, Pseudolus, Rudens*. W: Plautus with an English Translation by Paul Nixon in Five Volumes, v. IV, London: Loeb Classical Library.
- Perrin, B. (red.) (1959). *Plutarch's Lives* with an English Translation by Bernadotte Perrin in Eleven Volumes, v. I. London: Loeb Classical Library.

- Rackham, H. (red.). (1961). Cicero, *De natura deorum*. London: William Heinemann. Loeb Classical Library.
- Rackham, H. (red.). (1963). Pliny Natural History in Ten Volumes, v. VIII (Books XXVIII–XXXII). London: William Heinemann. Loeb Classical Library.
- Schlesinger, A.C. (red.) (1957–1961). Livy with an English Translation in Fourteen Volumes, vol. XI: *Books XXVIII–XXXIX*; vol. XII: *Books XL–XLII*; vol. XIII: *Books XLIII–XLV*; vol. XIV: *Summaries, Fragments and Obsequens*, translated by Alfred C. Schlesinger, London: Loeb Classical Library.
- Thilo, G., Hagen, H. (red.) (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.
- Watts, N.H. (red.). (1961). M. Tullius Cicero, *De Haruspicum Responsis*. W: *Cicero, The Speeches with an English Translation by N.H. Watts*. London: Loeb Classical Library.
- Whittaker, C.R. (red.). (1970) Herodian, *History of the Empire*, v. II (Books V–VIII). London: Loeb Classical Library.
- Willis, I. (red.). (1963). *Ambrosii Theodosii Macrobiani Saturnalia*. Lipsiae: Teubner.
- Yon, A. (red.) (1950). *Cicéron, Traité du Destin*, texte établi et traduit par Albert Yon, Paris: Les Belles Lettres.

Przekłady

- Brożek, M. (1974). Tytus Liwiusz, *Dzieje Rzymu od założenia Miasta*, ks. XXI–XXVII. Wrocław: Ossolineum.
- Brożek, M. (1981). Tytus Liwiusz, *Dzieje Rzymu od założenia Miasta*, ks. XXXV–XL. Wrocław: Ossolineum.
- Brożek, M. (1982). Tytus Liwiusz, *Dzieje Rzymu od założenia Miasta*, ks. XLI–XLV. Wrocław: Ossolineum.
- Brożek, M. (1994). Marek Anneusz Lukan, *Wojna domowa*. Kraków: Wydawnictwo „Secesja”.
- Kamińska, A. (1995). Owidiusz, *Metamorfozy*, ks. I–IX, w. 175. Wrocław: Ossolineum.
- Kołodziej, B.J. (2019). Marek Terencjusz Warron, *O języku łacińskim*, v. I: ks. V–VII. Kraków: Towarzystwo Wydawnicze „Historia Iagellonica”.
- Kornatowski, W. (1960). Marcus Tullius Cicero, *O naturze bogów*. Warszawa: PWN.
- Kornatowski, W. (2010). Marcus Tullius Cicero, *O przyjaźni. O wróżbiarstwie*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Korus, K. (2004). Plutarch, *Żywoty równoległe*. Warszawa: Prószyński i S-ka
- Kościółek, A. (1968). Tytus Liwiusz, *Dzieje Rzymu od założenia Miasta*, ks. I–V. Wrocław: Ossolineum.
- Kościółek, A. (1971). Tytus Liwiusz, *Dzieje Rzymu od założenia Miasta*, ks. VI–X. Wrocław: Ossolineum.
- Mikołajczyk, I. (2009). Marek Porcjusz Katon, *O gospodarstwie rolnym*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Mikołajczyk, I. (2019). Gajusz Pliniusz Sekundus, *Historia naturalna*, v. II: ks. VII–XI. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Niemirska-Pliszczyńska, J. (1965). Gajus Swetoniusz Trankwillus, *Żywoty Cezarów*. Wrocław: Ossolineum.
- Przychocki, G. (1934). T. Maccius Plautus, *Komedje*, v. II. Kraków: Nakładem Polskiej Akademji Umiejętności.
- Stabryła, S. (1995). Owidiusz, *Metamorfozy*, ks. IX, w. 176–XV. Wrocław: Ossolineum.
- Wesołowska, E. (2008). Owidiusz, *Fasti. Kalendarz poetycki*. Wrocław: Ossolineum.
- Żółtowska, I. (1999). Cyceron Marek Tuliusz, *O państwie. O prawach*. Kęty: ANTYK.

Słowniki

- Ernout, A., Meillet, A. (1967). *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*. Paris: LIBRAIRIE C. KLINCKSIECK.
- Plezia, M. (red.) (1998–1999). *Słownik łacińsko-polski*, v. I–V. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Monografie i artykuły

- Beard, M., North, J., Price, S. (1998). *Religions of Rome*, v. I: *A History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bernardi, A. (1984). *Homo ritualis*. *La Rivista storica Italiana* XCVI. 784–810.
- Capdeville, G. (1971). *Substitution de victimes dans les sacrifices d'animaux à Rome*. *Melanges d'Archéologie et d'Histoire de l'École Française de Rome* LXXXIII. 289–323.
- Diluzio, M.J. (2016). *A Place of the Altar. Priestesses in republican Rome*. Princeton–Oxford: Princeton University Press.
- Gillmeister, A. (2014). *Ofiara i rytuał w religii rzymskiej we współczesnych badaniach*. *Rekonesans. Klio* XXX. 73–84. <https://doi.org/10.12775/KLIO.2014.045>
- Gillmeister, A., Musiał, D. (2012). *W cieniu Kapitolu. Religia starożytnych Rzymian*. Kraków: Historia Jagellonica.
- Hubert, H., Mauss, M. (2005). *Esej o naturze i funkcji ofiary*. Transl. L. Trzcionkowski. Kraków: »NOMOS«.
- Kaczmarek, Z. (2010). „Strój kapłana w starożytnym Rzymie za czasów Oktawiana”. *Studia Europaea Gnesnensia* 1–2. 235–259.
- Kaczor, I. (2012). *Deus. Ritus. Cultus. Studium na temat charakteru religii starożytnych Rzymian*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Kuszevska, K. (2017). *De verborum significato jako źródło badań nad obrzędowością sakralną starożytnych Rzymian*. Łódź (rozprawa doktorska, dostępna w Bibliotece UŁ).
- Ogilvie, R.M. (1965). *Commentary on Livy. Books 1–5*. Oxford: Oxford University Press.
- Perrot, X. (2010). „La geste, la parole et le partage. Abattage rituel et droit à Rome”. *Revue Semestrielle de Droit Animalier* 2. 275–289.
- Prescendi, F. (2007). *Décrire et comprendre le sacrifice. Les réflexions des Romains sur leur propre religion à partir de la littérature antiquaire*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag. https://doi.org/10.1111/j.1748-0922.2010.01404_4.x
- Rüpke, J. (2012). *Religion in republican Rome. Rationalization and ritual change*. Philadelphia: Penn University of Pennsylvania Press. <https://doi.org/10.1515/hzhz-2014-0137>
- Scheid, J. (1990). *Romulus et ses frères*. Paris: École française de Rome.
- Scheid, J. (1998). *La religion des Romains*. Paris: Armand Colin.
- Scheid, J. (2011). „Nourrir les dieux? Sacrifice et représentation du divin”. *Kernos supplément* 26. 105–115.
- Scheid, J. (2012). *Roman animal sacrifice and the system of being*. W: Faraon, Chr., Naiden, F.S. (eds.). *Greek and Roman Animal Sacrifice. Ancient Victims, Modern Observers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schultz, C.E. (2016). „Roman Sacrifice, Inside and Out”. *Journal of Roman Studies* 106. 58–76. <https://doi.org/10.1017/S0075435816000319>
- Scullard, H.H. (1981). *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*. London: Thames and Hudson.

- Stankiewicz, L. (2014). „Rzymskie bóstwo akwaticzne Tibrinus w epickiej narracji *Annales* Enniusza”. *Collectanea Philologica* XVII. 47–55.
- Stankiewicz, L. (2015). *Motyw prekacyjny w Annales Kwintusa Enniusza*. W: Witzczak A. (red.) *Epika antyczna i jej kontynuacje do XVIII wieku*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego. <https://doi.org/10.18290/rh.2017.65.3-6>
- Śnieżewski, S. (2000). *Koncepcja historii rzymskiej w Ab Urbe condita Liwiusza*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Turcan, R. (1998). *Rome et ses dieux*. Paris: HACHETTE Littératures.
- Warrior, V.M. (2006). *Roman Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Widengren, G. (2008). *Fenomenologia religii*. Transl. J. Białek. Kraków: Nomos.

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 Lodz nominated her mentor of the Student’s Research Group of Ancient Translations (KAT), launched in the same year. In 2014, she obtained her habilitation degree on the basis of her monograph *Deus. Ritus. Cultus. A Study on the Character of the Religion of Ancient Romans*.

e-mail: idaliana.kaczor@uni.lodz.pl

Antoni BOBROWSKI

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

 <https://orcid.org/0000-0003-0890-7080>

MIŁOŚĆ I POEZJA W ELEGII 2.30 SEKSTUSA PROPERCJUSZA

LOVE AND POETRY IN SEXTUS PROPERTIUS' ELEGY 2.30

Elegy 2.30 has been considered to be one of Propertius' most difficult poems due to its complicated sequence of thought and distant associations noticeable in the discourse, which was often the reason for dividing the text into two separate poems. The article is an interpretative proposal aimed at demonstrating the integrity of 2.30, which was obtained by the poet by combining the concept of love with the concept of love poetry, as well as by using subtly constructed mythological references.

Keywords: Propertius, Roman elegy, mythology

Słowa kluczowe: Propercjusz, elegia rzymska, mitologia

Wśród interpretatorów twórczości Propercjusza elegia 2.30 od dawna uznawana była za utwór szczególnie trudny¹, przysparzający znacznych problemów interpretacyjnych, które pojawiają się wraz z wątpliwościami co do integralności tekstu przekazanego przez tradycję rękopiśmienną. Wielu badaczy skłonnych było poddawać tekst rozmaitym zabiegom rekompozycyjnym, obejmującym zarówno działania radykalne, takie jak podział na niezależne segmenty, uznawanie części wersów za interpolacje, ewentualnie – w wersji stosunkowo najmniej inwazyjnej – dokonywanie przestawień niektórych wersów w obrębie utworu lub ustalanie miejsca hipotetycznej lakuny. Liczącą 40 wersów elegię z reguły proponowano podzielić na

¹ Z taką opinią Maxa Rothsteina (Rothstein 1898: 323) zgodził się w pełni Nils-Ola Nilsson: „Nicht ohne Grund hat Max Rothstein in seinem unübertroffenen Kommentar die Elegie II 30 als ‘eins der schwierigsten Gedichte des Properz’ bezeichnet” (Nilsson 1947: 37); por. „The forty lines which the MSS. present as one elegy offer serious difficulty (Butler-Barber 1933: 243), „Haec elegia inter difficillimas Propertii elegias habenda est” (Enk 1962: 380).

dwie części: 2.30A (ww. 1-12) oraz 2.30B (ww. 13-40) – takie rozwiązanie wsparte zostało autorytetem autorów najważniejszych XX-wiecznych komentowanych wydań twórczości Propercjusza (H.E. Butler i E.A. Barber – wydany w roku 1933 komentarz obejmujący ks. I-IV; J.P. Enk – dwutomowe wydanie komentowane ks. II z 1962 r.; W.A. Camps – opublikowany w r. 1966 tekst ks. II wraz z komentarzem)². Na zaakceptowanie tekstu tego utworu w postaci niepodzielonej wśród dawniejszych wydawców zdecydował się m.in. M. Rothstein (1898, ²1920), kilkadziesiąt lat później R. Helm (1965)³. Za tekstem niepodzielonym opowiada się także P. Fedeli, którego edycję z roku 1984 w serii Bibliotheca Teubneriana, uznawaną za autorytatywną przez większość współczesnych badaczy i interpretatorów⁴, uczyniliśmy podstawą rozważań w niniejszym artykule, poświęconym wykazaniu, iż integralność tematyczna i kompozycyjna elegii 2.30 uzyskana została poprzez subtelną grę odniesieniami mitologicznymi, pozwalającą w sposób harmonijny łączyć koncepcję miłości elegijnej z koncepcją postaci poety-kochanka.

Utwór rozpoczyna się od obszernego (ww. 1-12), finezyjnie skomponowanego segmentu o silnym nacechowaniu emocjonalnym, które wzmacnia jego perswazyjną wymowę: nie ma ucieczki od władzy Amora, który jest bóstwem bezwzględnie egzekwującym posłuszeństwo od zakochanego. Ten wstępny, skierowany do samego siebie monolog⁵ jest istotnym przyczynkiem do zdefiniowania tożsamości nadawcy jako ogarniętego miłością kochanka, który uświadamia sam sobie⁶, iż zna-

² Jako zwolennik podzielenia utworu na dwie części deklarował się m.in. MacKay 1937: 163; Niekiedy akceptacja tego podziału wynika także *ex silentio* z publikacji uczonych, którzy nie koncentrowali swych badań na strukturze el. 2.30, lecz przy rozważaniach innych problemów sięgali jedynie po cytaty z tego utworu, zaznaczając przy tym umiejscowienie przywoływanego fragmentu w tekście 2.30A lub 2.30B (zależnie od wydania, z którego korzystali); również w wydanym w 2006 r. *Brill's Companion to Propertius* nie została zachowana jednolitość oznaczeń przy przywoływaniu el. 2.30 (vide *Index locorum*), jakkolwiek w segmencie poświęconym *stricto* temu utworowi (Syndikus 2006: 306–308) podział na części A–B został zachowany.

³ Jediną zaproponowaną przez Helma interwencją w kolejność wersów el. 2.30 jest przedstawienie problematycznych ww. 19–22 po w. 12, czyli w miejscu rozdzielenia tekstu przez zwolenników podziału na 2.30A i 2.30B.

⁴ Integralność tekstu 2.30 uznają m.in. Cairns 1971, La Penna 1977: 146–151 (tu przy założeniu istnienia lanki po w. 12), Williams 1980: 134–138.

⁵ Por. Enk 1962: 383: „His versibus poeta se ipse adloqui videtur”; Williams 1980: 134: „an impassioned self-address (1–12)”. Część badaczy (zwłaszcza zwolennicy podziału utworu na dwie części) dostrzega możliwość (jakkolwiek nie zajmując stanowiska rozstrzygającego) uznania za adresata tych słów również innej osoby: jakiegoś przyjaciela, któremu nadawca udziela przestrogi i pouczeń – Butler-Barber 1933, ad loc.: „The words are addressed by the poet either to himself or to an imaginary lover”, podobnie Camps 1967: 198.

⁶ Diametralnie inaczej kwestia nadawcy i adresata ww. 1-12 przedstawia się w komentowanym wydaniu Richardsona 1977 (publikacja ta charakteryzuje się obfitością śmiało przeprowadzonych cięć i przestawień tekstu, na co zwracano uwagę już przy jej recenzowaniu, por.: „The most distinctive feature of the book is the adoption of very transpositions, some decidedly drastic”, Camps 1979: 37). Richardson nie wybrał rozwiązania polegającego na wyodrębnieniu części sygnowa-

łaż się w sytuacji bez wyjścia, a wszelkie próby wyzwolenia się z niewoli są z góry skazane na niepowodzenie⁷:

Quo fugis, a demens? nulla est fuga: tu licet usque
ad Tanain fugias, usque sequetur Amor.
non si Pegaseo vectaris in aere dorso,
nec tibi si Persei moverit ala pedes,
vel si te sectae rapiant talaribus aurae,
nil tibi Mercurii proderit alta via (1-6).

Uzasadnieniem dla określenia *demens*, które pada już w 1 w., jest natychmiastowe stanowcze stwierdzenie *nulla est fuga*, zwięźle informujące, iż „szaleństwo” miałyby polegać na naiwnym przekonaniu o możliwości ucieczki, bowiem nawet dotarcie nad położoną w dalekiej Scytii rzekę *Tanais* (Don) nie uwolni ściganego od prześladowcy – bóstwa miłości⁸. Metaforyczna wymowa pierwszego dystychu wsparta została zarówno odniesieniem geograficznym, jak i ewokowaniem wizji miłosnego zniewolenia. W następnym dystychu dokonuje się przejście na wyższy poziom poetyckiego tonu: wprowadzona zostaje ujęta w formę skondensowanego katalogu seria trzech przykładów, w istocie nie wykraczających poza mitologiczną parabolę ilustracyjną⁹, uwagę jednak zwraca finezyjna metoda zakomponowania

nych umownie literami A oraz B. Za „właściwą” elegię 2.30 uznał partię tekstu rozpoczynającą się w rękopisach od w. 13, natomiast początkowe 12 wersów włączył pomiędzy wersy 10 i 11 elegii poprzedzającej (2.29), która jest rodzajem urokliwej relacji o akcji interwencyjnej przeprowadzonej pewnej nocy przez grupę uzbrojonych Amorków: *pueri* zatrzymują błąkającego się nocą po mieście poetę, nakładają mu więzy i doprowadzają do domu dziewczyny, udzieliwszy uprzednio srogich przestroż, aby noce spędzał u boku ukochanej. W takim układzie wypowiedź, która w strukturze el. 2.30 była wewnętrznym monologiem wyrażającym rozterki kochanka, staje się tyradą skierowaną do poety spętanego (*in collo iam mihi nodus erat*, 2.29.10) przez małych pomocników boga miłości, włożoną w usta jednego z nich.

⁷ Całkowicie odmienną koncepcję identyfikacji postaci adresata ww. 1-12 przedstawił Francis Cairns, który zwrócił uwagę, iż zastosowane w tekście zaimki oraz czasownikowe formy gramatyczne 2. osoby nie determinują płci adresata, i doszedł do wniosku, iż słowa *quo fugis, a demens* (w. 1) skierowane są do Cyntii, czyniąc ją w ten sposób adresatką wypowiedzi na przestrzeni całości utworu (Cairns 1971: 204); swoją hipotezę uczony wsparł m.in. powołaniem się na podobieństwo sformułowania rozpoczynającego el. 1.8A.1: *tune igitur demens*, skierowanego do Cyntii planującej daleką podróż (w tym wypadku jednak Cyntia zamierza udać się do Ilirii, aby zaangażować się w nowy związek miłosny, podczas gdy adresat 2.30.1-12 miałby w akcie rozpaczliwej determinacji rozważyć ucieczkę na krańce świata w celu wyzwolenia się z mocy bóstwa miłości).

⁸ Wyeksponowana w pierwszym dystychu el. 2.30 niemożność wymknięcia się spod władzy Amora przypomina pragnienie ucieczki zawarte w prośbie do przyjaciół wyartykułowanej w el. 1.1.29: *ferre per extremas gentes et ferre per undas*, i nie jest to jedyne podobieństwo tematyczne łączące te dwa utwory.

⁹ Thomas Dale Benediktson zestawia 2.30.1-6 z utworem 58A Katullusa, który uważa za istotne ogniwo łączące hellenistyczną poezję katalogową z katalogami mitologicznych *exempla* stosowanymi przez autorów rzymskiej elegii augustowskiej, zwłaszcza Propercjusza (Benediktson 1982: 15-18; Benediktson 1986: 309 n.).

ww. 3-6. Zespolony anaforą *non si ... nec tibi si ...* kolejny dystych w aluzyjny sposób odnosi się do mitologicznych herosów: Bellerofonta, który wzniósł się w przestworza na grzbiecie Pegaza (*Pegaseo ... dorso*), gdy stawał do zwycięskiego pojedynku z Chimera, oraz Perseusza, któremu użycie uskrzydlnych sandałów (*Persei ... ala*) pomogło ocalić od śmierci piękną Andromedę. Skrzydlate sandały unosiły w podniebne obszary również Merkurego (*sectae ... talaribus aerae*), umożliwiając mu pełnienie funkcji posłańca bogów. Trzykrotne zanegowanie skuteczności skrzydeł Pegaza i cudownych sandałów Perseusza i Merkurego w ucieczce przed personifikowanym przez Amora uczuciem składa się na wielowymiarowy obraz bezskutecznej ucieczki wśród przestworzy, określając w ten sposób położenie nieszczęsnego kochanka. Ze strukturalnego punktu widzenia należy również odnotować antycypację motywu lotu, który w dalszej partii tekstu pojawi się jeszcze dwukrotnie: w. 30 wspomina w aluzyjny sposób o porwaniu Ganimedesa z Troi przez Dzeusa, który przybrał postać ptaka (*ad Troiae tecta volarit avis*), a w w. 31 Amor obdarzony zostaje przydomkiem „Skrzydlaty” (*Alitis arma*).

W toku wewnętrznego monologu poeta przechodzi następnie do wspomnianej wcześniej postaci prześladowcy (*Amor*, w. 2), roztaczając wizję miłosego zniewolenia, która ukazana zostaje w kategoriach elegijnej koncepcji *servitium amoris*¹⁰:

instat semper Amor supra caput, instat amanti
et gravis ipse super libera colla sedet,
excubat ille acer custos et tollere numquam
te patietur humo lumina capta semel (7-10).

Ukształtowanie wizerunku bezwzględne despoty wyraźnie koresponduje z przedstawionym przez Propercjusza w elegii rozpoczynającej księgę I¹¹ obrazem Amora, który zmusza zakochanego do porzucenia dumy i przyjęcia uległej postawy z opuszczonym wzrokiem (*mihi ... deiecit lumina*), a także w symbolicznym geście wzięcia w niewolę stawia stopę na jego głowie (*caput ... pressit ... pedibus*). W el. 2.30 Amor określony jest jako *gravis* (w. 8) i *acer custos* (w. 9)¹², stosuje podobne gesty fizycznej przemocy i również nie pozwala zniewolonemu podnieść wzroku: *tollere numquam / te patietur humo lumina* (w. 9-10). Wykazuje jednak – i był to element w el. 1.1 nieobecny – wielkoduszność, jeśli zakochany „zblądzi” (*et iam si pecces, deus exorabilis ille est, / si modo praesentis viderit esse preces*, w. 11-12). Tekst nie determinuje w tym miejscu w sposób wyrazisty charakteru owego przewinienia, jednakże otwierające elegię wyobrażenie próby

¹⁰ O *servitium amoris* u Propercjusza zob. Lyne 1979: 125 nn.; por. Maltby 2006: 156–158.

¹¹ Por. Prop. 1.1.3-4:

tum mihi constantis deiecit lumina fastus
et caput impositis pressit Amor pedibus

¹² Por. 1.1.6: *improbis*; zob. Commager 1974: 24.

ucieczki od miłości (a także sformułowanie *una amica*, które pojawi się w w. 23, stanowiąc w ten sposób jeden z elementów spajających obie części elegii w integralną całość) nie pozwala wątpić, iż w oczach Amora chęć zerwania z uczuciem kwalifikowana jest jako podlegający karze błąd¹³.

Nadal jednak nie jest jasne dla czytelnika, co miałyby skłonić nadawcę do tak radykalnego kroku, nie pojawiła się bowiem dotąd żadna sugestia mogąca nasuwać choćby najbardziej prawdopodobne podejrzenie, iż miłość poety pozostaje nieodwzajemniona i ucieczka miałaby być desperacką próbą zakończenia cierpień nieszczęśliwego kochanka¹⁴.

W następnych wersach – a jest to już, jak zaznaczyliśmy powyżej, przejście do partii tekstu kwalifikowanego przez dużą część wydawców jako początek innego utworu lub fragmentu (2.30B)¹⁵ – poeta odrzuca oskarżenia konserwatywnych moralistów, którzy sens życia rzymskiego obywatela widzą w aktywnym zaangażowaniu w sprawy państwa i postulują naśladowanie takiego wzorca, wyrażając zdecydowaną dezaprobatę wobec tych, którzy tego tradycyjnego modelu nie respektują:

ista senes licet accusent convivia duri:
nos modo propositum, vita, teramus iter.
illorum antiquis onerantur legibus aures:
hic locus est in quo, tibia docta, sones (13-16).

W oczach starszego pokolenia (*senes ... duri*, w. 13)¹⁶ uczynienie miłości naczelnym życiowym programem – tak oczywiste i nieuniknione w subiektywnym przekonaniu nadawcy – jawi się jako niegodna uwagi koncepcja alternatywna¹⁷, o czym poeta zapewnia swoją ukochaną (*vita*, w. 14), która od w. 13 do

¹³ Inne wyjaśnienie tej kwestii podaje Richardson 1977: 297 – jako podlegające karze przewinienie wskazał on niedochowywanie (choćby sporadycznie) wierności ukochanej dziewczynie; takie rozumienie tego passusu wynika jednak z uznania całości tekstu ww. 1-12 za interpolację i włączenie go w strukturę el. 2.29 (zob. wyżej, przyp. 6). W tym nowym kontekście słowa te skierowane są przez energicznych pomocników bóstwa miłości, którzy zatrzymują poetę błądzącego w nocy po ulicach, podczas gdy w domu oczekuje na niego dziewczyna; jak wynika z dalszego opisu sytuacji, przestraszony poeta okazał skruchę, spełniając tym samym warunek konieczny do darowania kary.

¹⁴ Z taką sytuacją mamy do czynienia we wspomnianej el. 1.1, gdzie poeta bezowocnie szuka sposobów zdobycia serca niedostępnej *domina* (*dominae mentem convertite nostrae*, w. 21).

¹⁵ O możliwości wprowadzenia dodatkowego podziału wspomina – jakkolwiek ewidentnie bez przekonania – w swym komentarzu W.A. Camps, który o ww. 13-40 mówi następująco: „a separate elegy, in two parts. The first (13-26) expresses defiance of conventional moralists who object to Cynthia's and his way of life and his absorption in her; the second (27-40) calls her to withdraw with him into the make-believe world of poetry. But perhaps it is wrong to speak of two parts: the themes of art and love and the rejection of convention run through the whole” (Camps 1967: 200).

¹⁶ Por. u Katullusa: *rumoresque senum severiorum / omnes unius aestimemus assis!* (5.2-3).

¹⁷ Na ironiczne zabarwienie wypowiedzi z ww. 13-16 zwraca uwagę Lefèvre 1966: 16; por. Commager 1974: 73.

końca utworu staje się adresatką wypowiedzi, jakkolwiek imię Cynthii wymienione zostanie dopiero w w. 25 (*libeat tibi, mea Cynthia, mecum ...*). Ideał życia poety-kochanka zawiera się w potępianych przez „starców” *convivia* (w. 13), na których rozlega się dźwięk aulosu (*tibia docta*, w. 16). Obdarzenie instrumentu określeniem *docta* pozwala na przejście do krótkiego ekskursu o zabarwieniu aj-tiologicznym:

quae non iure vado Maeandri iacta natasti,
turpia cum faceret Palladis ora tumor (17-18).

Związła relacja o dziejach aulosu łączy w skondensowanej formie dwa wątki: Minerwy, która skonstruowała ten instrument, a następnie wyrzuciła go do rzeki, gdyż nadymanie policzków podczas gry szpeciło twarz bogini i narażało ją na drwiny ze strony obserwatorów, oraz Marsjasza, który znalazł porzucony aulos i nauczył się na nim grać, a następnie został pokonany przez Apollina w zawodach muzycznych zorganizowanych w pobliżu rzeki Meander¹⁸. Brak należytego uznania dla wartości pieśni aulosu został wyraźnie zaznaczony przez sformułowanie *non iure* (w. 17) i w sferze mitologii odnosi się zarówno do pochopnej decyzji Minerwy, jak i do przegranej Marsjasza. Koresponduje przy tym z wysuwanymi przez *senes* zarzutami wobec niezrozumiałej dla nich – a przez to uważanej za naganą – koncepcji miłości i symbolizowanej przez dźwięk aulosu poezji elegijnej.

Następujący w kolejnych czterech wersach nagły przeskok ze sfery mitu do przestrzeni świata realnego przynosi szereg poważnych problemów interpretacyjnych. W w. 19, którego brzmienie zawsze budziło duże kontrowersje wśród badaczy¹⁹, pojawia się naznaczone gorzką ironią wykrzyknienie *non tamen immerito!*²⁰:

¹⁸ Hyg. 165: *Minerva tibias dicitur prima ex osse cervino fecisse et ad epulum deorum cantatum venisse. Iuno et Venus cum eam irriderent, quod et caesia erat et buccas inflaret, foeda visa et in cantu irrisa in Idam silvam ad fontem venit, ibique cantans in aqua se adspexit et vidit se merito irrisam; unde tibias abiecit et imprecata est ut quisquis eas sustulisset, gravi afficeretur supplicio. quas Marsyas Oeagri filius pastor unus e satyris invenit, quibus assidue commeletando sonum suaviorem in dies faciebat, adeo ut Apollinem ad citharae cantum in certamen provocaret; Apollod. 1.4.2: οὗτος γὰρ εὐρών αὐλοῦς, οὗς ἔρριψεν Ἀθηνᾶ διὰ τὸ τὴν ὄψιν αὐτῆς ποιεῖν ἄμορφον, ἤλθεν εἰς ἔριν περὶ μουσικῆς Ἀπόλλωνι; por też: Ovid. *Fasti* 6.699-702: *vox placuit: faciem liquidis referentibus undis / vidi virgineas intumuisse genas. / 'ars mihi non tanti est; valeas, mea tibia' dixi: / excipit abiectam caespite ripa suo; Ovid. AA 3.505-506: "i procul hinc' dixit 'non es mihi, tibia, tanti', / ut vidit vultus Pallas in amne suos. Jak wykazuje powyższe zestawienie fragmentów tekstów źródłowych, grecki aulos (instrument dęty barwą dźwięku zbliżony do dzisiejszego oboju) Rzymianie określali łacińskim słowem *tibia* (niekiedy w l. mn.: *tibiae*); por. Landels 2003: 41; szczegółowe kwestie dotyczące konstrukcji *tibia* oraz techniki gry porusza Kocur 2005: 277–279.**

¹⁹ Szczegółowe rozważania nad brzmieniem w. 19 w szerokim odniesieniu do tradycji rękopiśmiennej przeprowadza Murgia 2000: 210 nn.; por. Butrica 1984: 63 nn. oraz 86.

²⁰ Przyjęta przez Campsa wersja tekstu (Camps 1964: 7–8 oraz 1967 ad loc.), wprowadzająca *num* w miejsce *non* (*num tamen immerito*) oraz w 20 w. *nolo* w miejsce *nota* (*litora nolo maris*), a całość *passus* kończąca znakiem zapytania, wykazuje spójność syntaktyczną, uzyskaną dzięki związaniu

w gwałtownym wybuchu emocji²¹ poeta zdaje się nawiązywać do zalecanej przez wspomnianych wcześniej konserwatywnych starców postawy obywatelskiej, która zakładała podporządkowanie życia wymogom państwa prowadzącego intensywną działalność militarną i planującego podboje obcych ziem:

non tamen immerito! Phrygias nunc ire per undas
 et petere Hyrcani litora nota maris,
 spargere et alterna communis caede Penatis
 et ferre ad patrios praemia dura Lares! (19-22)²².

Całość czterowersowej frazy brzmi jak ironiczne przytoczenie nakazu przyłączenia się do wojskowej ekspedycji przygotowywanej przez Rzym przeciwko państwu Partów (*Phrygias ... per undas*, w. 19, ewidentnie odnosi się do Hellespontu, *Hyrcani litora ... maris*, w. 20 – do wybrzeży Morza Kaspijskiego)²³, przy czym kontrowersyjne sformułowanie *communis ... Penates* (w. 21) aluzyjnie przypomina, iż w wojskach partyjskich służyli Rzymianie wzięci do niewoli po klęsce pod Carrhae w roku 53 p.n.e.²⁴. Jeśli natomiast potraktować tę frazę jako

z nolo trzech kolejnych bezokoliczników (*ire*, w. 19, *spargere*, w. 21, oraz *ferre*, w. 22), jednak zmienia rozłożenie akcentów znaczeniowych: prowokacyjna ironia traci swą ostrość i zostaje zastąpiona czymś w rodzaju oczekiwania na potwierdzenie wyboru życiowego dokonanego przez nadawcę.

²¹ Znaczenie passusu *non tamen immerito* przyjmujemy idąc za interpretacją Francisca Cairnsa ('and not unnaturally', 'and no wonder', 'as you might have expected'; Cairns 1971: 205), który zestawia tę frazę z przykładami analogicznych sformułowań zaczerpniętych z zachowanych tekstów (m.in. Plin. NH 35.7.22: *haut immerito*, oraz u samego Propercjusza: 3.19.27: *non tamen immerito*; 2.6.31-36: *sed non immerito!*). W swoim komentarzu do księgi III Propercjusza Paolo Fedeli odnosi się z akceptacją do tej koncepcji („Credo, pero, che l'interpretazione giusta sia quella di Cairns”) – Fedeli 1985: ad 3.19.27 ('Non c'è motivo di meraviglia!').

²² Butler-Barber po rozważeniu różnych możliwości interpretacyjnych (Butler-Barber 1933: 243–244) ostatecznie zdecydowali się na uznanie ww. 19-22 za interpolację; Helm 1965 dokonał przestawienia kolejności wersów w obrębie utworu i umieścił te wersy po w. 12, nie sygnalizując jednak interpolacji; Richardson zastosował działanie najbardziej radykalne, bowiem ww. 19-20 włączył do elegii 2.33 po w. 20, natomiast ww. 21-22 pozostawił w pierwotnej lokalizacji, potraktował je jednak jako interpolację i w komentarzu przyznał, iż nigdzie nie widzi dla nich odpowiedniego miejsca (Richardson 1977 ad loc.).

²³ Por. Camps 1967 ad loc: „the reference must be to a projected war against Parthia, to wipe out the disgrace of the defeat at Carrhae in 53 B.C. and recover the standards and prisoners”; „The 'Hyrcanian sea' is the Caspian, and Hyrcania and Caspia are symbols, to the poets, of the Parthian empire. The 'Phrygian waves' are the Hellespont”; por. Butler-Barber 1933 ad loc.; Enk 1962: 381 i ad loc. Omówienie odniesień do stosunków rzymsko-partyjskich w utworach Propercjusza, w tym zwłaszcza w kontekście planowanej wyprawy przeciwko Partom, zob. Babnis 2017: 21–26, Babnis 2018: 10 nn.

²⁴ Por. Camps 1967 ad loc: „the only possible explanation of this language in this context is that the poet thinks of the proposed war with Parthia as involving fratricidal strife because the Italian soldiers taken at Carrhae, or their sons, were now serving as soldiers of the Parthians”; Camps powołuje się tu na c. 3.5.5-9 Horacego, na co zwrócił już uprzednio uwagę N.-O. Nilsson, który uznał wynikające z Horacjańskiego przekazu implikacje za istotne dla kierunku interpretacji problematycznych wersów Propercjusza (Nilsson 1947: 40 nn.); por. Williams 1980: 136.

swoistą amplifikację zamieszczoną na początku utworu wzmianki o wyjeździe w dalekie kraje (*ad Tanain*, w. 2), ww. 19-22 stają się opisem możliwości desperackiej ucieczki przed miłością: tak zostałby potraktowany zamiar podporządkowania się przez zakochanego presji modelu życia obowiązującego rzymskiego obywatela²⁵. Sama nawet myśl o rezygnacji z uczucia byłaby zatem powodem do gniewu bóstwa miłości, czyli wskazanym w w. 11 przewinieniem (*iam si pecces*), które wielkoduszny Amor może wybaczyć kochankowi, jeśli na młodzieńca w porę przyjdzie opamiętanie. Przy takiej interpretacji kontrowersyjny *passus* ww. 19-22 nie tylko przestaje nasuwać podejrzenia o interpolację, ale poprzez pośrednie nawiązanie do początku utworu staje się łącznikiem spajającym całość elegii 2.30, zwłaszcza że ww. 23-25 (*hoc si crimen erit, crimen Amoris erit: / mi nemo obiciat!*, w. 25) wydają się stanowić konkluzję wątku obrony miłości rozumianej jako sposób na życie²⁶: jeśli zakochanego spotkają z tego powodu jakieś zarzuty, nie będą to oskarżenia ze strony Amora, a tylko wobec tego boga kochanek czuje respekt.

Odzwierciedleniem marzeń poety o miłosnym i artystycznym spełnieniu jest wizja zaproszenia Cyntii do skalistej groty Helikonu²⁷ i wysłuchania tam pieśni Muz:

libeat tibi, mea Cynthia, mecum
 rorida muscosis antra tenere iugis.
 illic aspicias scopulis haerere Sorores
 et canere antique dulcia furta Iovis,
 ut Semela est combustus, ut est deperditus Io,
 denique ut ad Troiae tecta volarit avis (25-30).

Sygnalizowany w w. 16 motyw dźwięku aulosu (*hic locus est in quo, tibia docta, sonos*) podjęty zostaje w pieśni Muz (*illic aspicias ... Sorores ... canere*, ww. 27-28), której treść relacjonują trzy *exempla* rozpoczynające się od anaforycznego *ut*. Mitologiczny segment, przywołujący romanse Jowisza z Semele, Io i Ganime-

²⁵ Całkowicie odmiennie wypowiedź interpretuje Francis Cairns, który w ww. 19-22 dostrzega rodzaj metaforycznej *recusatio*: poeta nie miałby tu odmawiać wzięcia udziału w wyprawie wojennej, lecz dystansować się od podjęcia twórczości epickiej o wyprawie Argonautów (ww. 19-20) i wydarzeniach z cyklu tebańskiego (ww. 21-22), Cairns 1971: 207–211; por. Luck 1962: 344–347. Do całości interpretacyjnej koncepcji Cairnsa sceptycznie odnosi się m. in. Williams 1980: 134 nn.; por. Butrica 1984: 93 przyp. 28.

²⁶ Camps 1967: ad loc. dopuszcza dwojakie rozumienie wersu *una contentum pudeat me vivere amica* (w. 23): (1) „he is only interested in his love” (deklaracja pełnego oddania uczuciu); (2) „his love is for one woman only” (deklaracja wierności jednej kochance). Pierwsza z tych interpretacji lepiej harmonizuje z kontekstem, dając jednocześnie efekt przeciwstawienia treści ww. 19-22 (tak Enk 1962: ad loc.) i nie kolidując z podanymi w dalszych wersach przykładami *dulcia furta* Jowisza.

²⁷ Scenę przybycia poety wraz z ukochaną do groty Muz Godo Lieberg (Lieberg 1969: 338) rozpatrywał jako przyczynek do idealizacji obrazu Cyntii, która miałaby zająć godne miejsce w prowadzonym przez Bakchusa tanecznym korowodzie (*hic ubi prima statuent in parte choreae*, 37); Francis Cairns mówi o „eroticization of the entire encounter between Propertius, Cynthia and the Muses” (Cairns 2006: 130).

desem, włączony został w strukturę utworu za pomocą sieci subtelnych powiązań słownych i treściowych. Motyw muzyczny, łączący pieśń Muz zarówno ze wspomnianymi wcześniej i ganionymi przez konserwatywnych starców *convivia* (w. 13), jak i z dziejami wynalezionej przez Minerwę instrumentu (ww. 17-18), podjęty zostanie na nowo w w. 37: *prima ... in parte choreae*. Uczynienie *furta* tematyczną dominantą pieśni stanowi z kolei reminiscencję pojawiających się w różnych miejscach tekstu – zarówno wcześniej, jak i po segmencie mitologicznym – terminów wywodzących się z języka praktyki sądowniczej (*accusent*, w. 13; *legibus*, w. 15; *iure*, w. 17; dwukrotnie *crimen*, w. 24; *culpa*e oraz *reus*, w. 32). W tak ustanowionym systemie odniesień pieśń Muz podejmuje apologetyczną wymowę ww. 23-24, obarczających bóstwo miłości odpowiedzialnością za całkowite miłosne zaangażowanie poety. Miłosne zapamiętanie nieobce było wszak nawet najwyższemu z bogów, Jowiszowi: jego romanse ilustrują wszechwładzę Amora jako generalną zasadę, której wszyscy muszą się podporządkować. Poeta deklaruje swój udział w „powszechnej winie”, podkreślając równocześnie, że nie może jako jedyny podlegać oskarżeniu: *communis culpa*e *cur reus unus agor?* (w. 32).

Specyficzne ukształtowanie katalogu romansów Jowisza wymaga dokładniejszego rozważenia, gdyż wspierające tezę o powszechności miłosnych przewinień *exempla* niosą dodatkowe znaczenia, sugerowane drogą ukrytych aluzji. O wewnętrznej spójności przykładów przytoczonych jako *dulcia furta Iovis* decyduje w pierwszym rzędzie podobieństwo postawy Jowisza: wszystkie trzy przywołane przez Muzy zdarzenia dokumentują jego małżeńską niewierność. W przypadku Semele i Io następstwa miłosnej przygody okazały się tragiczne dla dziewcząt: Semele spłonęła w ognjach Jowiszowego pioruna, gdy bóg ukazał się jej w pełnym majestacie, Io natomiast doznała wielu cierpień, przemieniona w jałówkę przez zazdrosną Junonę. Stosując często spotykaną w jego twórczości procedurę konstruowania *exemplum*²⁸, Propercjusz stawia tu przed czytelnikiem zadanie uzupełnienia zawartości fabularnej ewokowanych epizodów. Dokonuje jednak zarazem niezwykle przesunięcia znaczeń i akcentów, niejako przenosząc fatalne skutki zauroczenia z kochanek na samego Jowisza: *ut Semele est combustus, ut est deperditus Io* (w. 29). W takim ujęciu rzeczywistą niejako ofiarą występku staje się sam główny winowajca: to Jowisz „spłonął z miłości” do Semele i „zepadł z miłości” do Io²⁹. Dzięki odpowiedniemu ukształtowaniu warstwy słownej tych dwóch przykładów pieśń Muz, zapowiedziała jako opowiadanie o *furta*, staje się opisem głębi miłosnego zauroczenia. Metaforycznego obrazu potęgi uczucia dopełnia historia, w której Jowisz zmienił się w ptaka, aby porwać pięknego Ganimedesa. Ten przykład jest jednym z istotnych elementów integrujących całość tekstu elegii, gdyż zawiera zarówno motyw lotu (silnie wyeksponowany na

²⁸ Szereg aspektów techniki konstruowania porównań mitologicznych omawia Williams 1980: 62–94; por. Bobrowski 1997: 15 nn.

²⁹ Zob. Camps 1967 ad loc.; Whitaker 1983: 132.

początku utworu, ww. 3-6), jak i motyw przemiany, obecny w *exemplum* Io oraz niżej, w ww. 35-36, po raz kolejny ilustrujących siłę miłości, tym razem w odniesieniu do jednej z *Sorores*:

hic quoque non nescit, quid sit amare, chorus;
 si tamen Oeagri quaedam compressa figura
 Bistonii olim rupibus accubuit (34-36).

Przykład miłosnego związku, z którego narodził się Orfeusz, bazuje na kilku-wariantowej tradycji mitograficznej, według której matką legendarnego śpiewaka była Kaliope lub Polihymnia, a ojcem Ojagros lub Apollo³⁰. *Exemplum* mówi o „jednej z Muz” (*quaedam*) i „kimś podobnym do Ojagrosa” (*Oeagri ... figura*), sugerując chwilowe przybranie wyglądu Ojagrosa przez boga³¹. Brak precyzyjnych określeń mógł być spowodowany (jak uważa większość komentatorów) niepewnością Propercjusza co do tego, która z wersji mitu jest właściwa. Wziąwszy jednak pod uwagę, że w wielu innych, znacznie bardziej niekiedy skomplikowanych *exempla*, takich wątpliwości poeta nie wykazywał, mamy prawo przypuszczać, że brak precyzji w tym miejscu był zamierzony. Dzięki temu autor uzyskał efekt uogólnienia, pozwalający przypisywać udział w *crimina Amoris* nie jedynej Kaliope czy Polihymnii, lecz ogólnie wszystkim Muzom (*chorus*, w. 34). W ten sposób również one stają się niejako współuczestniczkami *communis culpa*.

W harmonijnym połączeniu dwóch nurtów tematycznych, miłości i poezji miłosnej³², upatrywać należy treściowych odniesień elegii 2.30 do programowych utworów rozpoczynających zarówno I, jak i II księgę Propercjusza (el. 1.1 oraz 2.1). Obydwa zasadnicze wątki krzyżują się i wzajemnie interferują, przyczyniając się do spójności przekazu utworu operującego odległymi skojarzeniami i niejednoznaczными przeskokami myśli. Wykorzystane w kilku miejscach tekstu tej elegii odniesienia mitologiczne każdorazowo wzmacniają ekspresję postawy zarówno „kochanka” (niemożność ucieczki przed władzą Amora, ww. 3-6; przykłady potęgi boga miłości, ww. 29-30 i 35-36), jak i „poety” (dzieje instrumentu skonstruowanego przez Minerwę, ww. 17-18; zaproszenie Cyntii na Helikon, ww. 25-28). Utwór kończy się skierowaną do ukochanej deklaracją: *nam sine te nostrum non valet ingenium* (w. 40), w której trudno nie zauważyć podobieństwa sformułowania zawartego w elegii 2.1: *ingenium nobis ipsa puella facit* (w. 4). O ile jednak na początku księgi II jako źródło natchnienia wskazywana jest w pierwszym rzędzie uroda kochanki, usytuowana pod koniec tej księgi

³⁰ Apollod. 1.3.2: Καλλιόπης μὲν οὖν καὶ Οἰάγρου, κατ' ἐπικλήσιν δὲ Ἀπόλλωνος, Λίνος, ὃν Ἡρακλῆς ἀπέκτεινε, καὶ Ὀρφεὺς ὁ ἀσκήσας καθαροῦδιαν ὅς ἄδων ἐκίνει λίθους τε καὶ δένδρα; por. Butler-Barber 1933 ad loc.

³¹ *Oeagri ... figura* jako chwilową zmianę wyglądu boga interpretują Butler-Barber 1933 ad loc.; Enk 1962 ad loc.; Richardson 1977 ad loc.; inaczej Camps 1967 ad loc.: „by handsome Oeagrus”.

³² Por. Cairns 1871: 206: „2.30 begins as a poem about love and ends as a poem about love-poetry”, por. Williams 1980: 136–137.

el. 2.30 zdecydowanie przesuwają akcent ze zmysłowości i erotyzmu na dostrzeganie w Cyntii godnej towarzyszką Muz, która zasługuje na pierwsze miejsce w korowodzie tanecznym prowadzonym przez Bakchusa (w. 37-38). Ze względu na to, że intensywnie osobisty ton wyznań miłosnych ulega stopniowemu wyciszeniu w księdze III na rzecz coraz wyraźniejszego ukierunkowania w stronę koncepcji „rzymskiego Kallimacha”, uzasadnione wydaje się dostrzeżenie w elegii 2.30 próby podsumowania doświadczeń poety-kochanka, które zdominowały treść dwóch pierwszych ksiąg zbioru Propercjusza.

Bibliografia

Wydania tekstów oryginalnych i komentarze

- Butler-Barber (1933). *The Elegies of Propertius*. Edited with an introduction and commentary by H.E. Butler, E.A. Barber. Oxford: Clarendon Press.
- Camps, W.A. (1967). *Propertius, Elegies, Book II*. Edited by W.A. Camps. Cambridge: Cambridge University Press (repr. 1985).
- Enk, P.J. (1962). *Sexti Properti Elegiarum liber secundus cum prolegomenis, notis criticis, commentario exegetico*. Edidit P.J. Enk, vol. I–II. Leiden: In Aedibus A.W. Sijthoff.
- Fedeli, P. (1984). *Sexti Properti elegiarum libri IV*. Edidit Paolo Fedeli Stuttgart: Teubner.
- Fedeli, P. (1985). *Propertio, Il Libro Terzo delle Elegie*. Introduzione testo e commento di Paolo Fedeli. Bari: Adriatica Editrice.
- Helm, R. (1965). *Propertius, Gedichte*, lateinisch und deutsch von R. Helm. Berlin: Akademie-Verlag.
- Richardson, L.N.Jr. (1977). *Propertius, Elegies I–IV*. Edited with introduction and commentary by L. Richardson, Jr. Norman: University of Oklahoma Press.
- Rothstein, M. (1898). *Die Elegien des Sextus Propertius*. Erklärt von Max Rothstein, 1. Teil: *Erstes und zweites Buch*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung (²Berlin 1920).

Monografie i artykuły

- Babnis, T. (2017). „Augustan poets on the Roman-Parthian treaty of 20 BC”. *Classica Cracoviensia* 20. 5–44. <https://doi.org/10.12797/CC.20.2017.20.01>
- Babnis, T. (2018). „Sive aliquid Augustus parcat Eois. Wschodnia polityka Rzymu w poezji Propercjusza”. *Roczniki Humanistyczne* 66, z. 3. 9–26. <https://doi.org/10.18290/rh.2018.66.3-1>
- Benediktson, D.Th. (1982). *Studies in the Use of Mythology by the Roman Elegists*. Diss. Austin: University of Texas.
- Benediktson, D.Th. (1986). *Catullus 58B defended*. *Mnemosyne Fourth Series* 39. 305–312. <https://doi.org/10.1163/156852586X00455>
- Bobrowski, A. (1997). *Mitologia w rzymskiej elegii i liryce miłosnej okresu augustowskiego*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Butrica, J.L. (1984). *The Manuscript Tradition of Propertius*. Toronto–Buffalo–London: University of Toronto Press.

- Cairns, F. (1971). „Propertius, 2.30 A and B”. *The Classical Quarterly*. 21. 204–213. <https://doi.org/10.1017/S0009838800028950>
- Cairns, F. (2006). *Sextus Propertius. The Augustan elegist*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Camps, W.A. (1964). „Propertiana”. *The Classical Review* 14. 6–9. <https://doi.org/10.1017/S0009840X00217903>
- Camps, W.A. (1979). „L. Richardson, Jr., Propertius, Elegies I–IV” [Review]. *The Classical Review* NS 29. 37–39. <https://doi.org/10.1017/S0009840X00230254>
- Commager, S. (1974). *A Prolegomenon to Propertius*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Kocur, M. (2005). *We władzy teatru. Aktorzy i widzowie w antycznym Rzymie*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- La Penna, A. (1977). *L'integrazione difficile. Un profilo di Properzio*. Torino: Giulio Einaudi editore.
- Landels, J.G. (2003). *Muzyka starożytnej Grecji i Rzymu*, przeł. M. Kaziński. Kraków: Homini (I wyd. ang.: *Music in Ancient Greece and Rome*. London 1999: Routledge).
- Lefèvre, E. (1966). *Propertius ludibundus. Elemente des Humors in seinen Elegien*. Heidelberg: Winter.
- Lieberg, G. (1969). *Die Mythologie des Properz in der Forschung und Idealisierung Cynthias*. Rheinisches Museum für Philologie 112. 311–347.
- Luck, G. (1962). *Beiträge zum Text der Römischen Elegiker*. Rheinisches Museum für Philologie 105. 337–351.
- Lyne, R.O.A.M. (1979). „Servitium Amoris”. *The Classical Quarterly* 29. 117–130. <https://doi.org/10.1017/S0009838800035229>
- MacKay, L.A. (1937). „Propertius II, 30 Quo fugis a demens”. *The Classical Journal* 33. 163–164.
- Maltby, R. (2006). *Major Themes and Motifs in Propertius' Love Poetry*. W: Günther, H.-Ch. (red.). *Brill's Companion to Propertius*. Leiden–Boston: Brill. 147–181.
- Murgia, Ch.E. (2000). *The Division of Propertius 2. Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici* 45. 147–242. <https://doi.org/10.2307/40236186>
- Nilsson, N.-O. (1947). „Zur Erklärung von Properz II 30”. *Eranos* 45. 37–58.
- Reinhard, T. (2006). *Propertius and Rhetoric*. W: Günther, H.-Ch. (red.). *Brill's Companion to Propertius*. Leiden–Boston: Brill. 199–216. https://doi.org/10.1163/9789047404835_012
- Syndikus, H.P. (2006). *The Second Book*. W: Günther, H.-Ch. (red.). *Brill's Companion to Propertius*. Leiden–Boston: Brill. 245–318. https://doi.org/10.1163/9789047404835_012
- Whitaker, R. (1983). *Myth and Personal Experience in Roman Love Elegy. A Study in Poetic Technique*. Göttingen 1983: Vandenhoeck und Ruprecht. <https://doi.org/10.13109/9783666251740>
- Williams, G. (1980). *Figures of Thought in Roman Poetry*. New Haven–London: Yale University Press.

dr hab. Antoni Bobrowski – Associate Professor of Classics at the Jagiellonian University, Cracow, Poland. He focuses his research interests on two main fields: the history of Roman literature, and the reception of ancient cultural heritage in the Polish and European literary tradition. His recent research deals with various aspects of the reception of the Homeric tradition in antiquity, as well as in later literary periods.

email: antoni.bobrowski@uj.edu.pl

Marta CZAPIŃSKA-BAMBARA

Uniwersytet Łódzki

 <https://orcid.org/0000-0003-2159-8294>

Zbigniew DANEK

Uniwersytet Łódzki

 <https://orcid.org/0000-0002-5905-9272>

REDNESS AS PERCEIVED THROUGH THE EYES OF THE ROMANS

The article is an attempt to revise the long-established belief in the alabaster-white exterior shape of Roman antiquity, which in fact turns out to be full of colours that bring life to its image. The authors implement this intention by indicating how intensely the colour red was present in the reality described by classical Latin authors – contrary to the accusation that one of the participants of the discussion on this subject in Aulus Gellius' *Attic Nights* (Gell. Noc. Att. 2.26) makes of the alleged poverty regarding various shades of red in Latin terminology. The material presented contradicts the opinion expressed in Gellius' text, and at the same time makes us realise how colourful and lively the world that emerges from the literary works of the classical Roman period was. In comparison with it, the reality witnessed by the literature of the Christian era – this parallel is what the authors of the article focus on, concluding their deliberations – in which red becomes almost exclusively a sign of shame, turns out to be ascetically sterile and depressingly colourless.

Keywords: ancient Rome, colours, red, terminology

Słowa kluczowe: antyczny Rzym, kolory, czerwień, terminologia

IL ROSSO VISTO ATTRAVERSO GLI OCCHI DEGLI ANTICHI ROMANI

L'articolo è un tentativo di rivedere l'antica credenza della realtà romana nella sua visione esterna bianca alabastro. Rievocando la discussione di cui Aulo Gellio narra nel suo scritto "Le notti attiche" (*Noctes Atticae* 2.26), gli autori ricordano che la lingua letteraria latina rappresenta con sfumature e gradazioni del colore rosso diverse evidenze di un'unica umanità e di una stessa natura di piante,

uomini e animali contraddistinti da uno stesso colore cangiante nel tempo e a seconda delle stagioni. Il materiale richiamato giova quindi a smentire l'opinione ventilata da Gellio e allo stesso tempo, proprio attraverso i richiami letterari, fa capire quanto fosse colorato e vivace il mondo che possiamo conoscere grazie alla tradizione letteraria di quell'epoca classica latina. In relazione ad essa sta oggi la visione e la testimonianza che ne dà la letteratura cristiana. Concentrando la loro ricerca su questo parallelo, gli autori osservano che nella letteratura cristiana il colore rosso è diventato per lo più, se non proprio esclusivamente, un segno di vergogna o di ribellione rivelandosi, al fine, come segno di vergogna e di rivolta o opposizione asceticamente sterile e deprimentemente incolore.

Parole chiave: Antica Roma, colori, rosso, terminologia

In recent decades, the development of chemistry has helped to state that the belief supported since the Renaissance that the white colour of marble was the dominant colour of antiquity was not entirely right.¹ It turned out that the ancient buildings and statues were in fact, in the vast majority of cases, covered by intense polychromies.² In this situation, it seems justified to ask whether the passion for colour and the ancients' sensitivity to a wide spectrum of colours can also be found in the pages of the literature that they left: this is the subject of interest of the authors in this study.

The topic of colours and their terminology was discussed by Aulus Gellius in his compilation called *Noctes Atticae*, written most probably in the second half of the 2nd Century AD. Gellius cites a conversation between the philosopher Favorinus of Arelate and the rhetor Cornelius Fronto, during which Favorinus notices that there are more colours existing than there are words to name them, and this deficiency is particularly visible in Latin.³ He claims that "the fire's red is different, blood's red is different, purple is different, [...] and Latin does not differentiate these individual tones with separate and proper names but all of them calls with the one name of »red«."⁴ In response, Fronto tries to convince his interlocutor that, in terms of colour naming, the Latin language is not as poor as it might appear at

¹ Modern technology has made it possible to discover even the smallest traces of colour on ancient statues, and even to reproduce their colours. These actions have released a riot of colour, which has shattered the public's conviction of the immaculate whiteness of ancient sculpture. Cf. Étienne 1990. Traditionally considered as the quintessence of beauty, the whiteness of a classic sculpture has become, according to some scholars, a symbol of Eurocentrism and racism in general, laying the grounds for the theory of white race superiority. Cf. Bond 2017.

² Recent studies on colour in the realities of ancient Rome focus on three issues: 1) A deeper understanding of the techniques and practises of Roman painters on stones; 2) Explaining what the colour code means for Roman art in a long-term perspective; 3) Connecting more closely the philological and archaeological results of research in this field (Liverani 2014: 9). Cf. Götter 2003. The results of these studies presented at the exhibition in Munich were published in the book: Brinkmann et al. 2017.

³ The topic of colours and their names which appears in the text of Gellius is discussed in: Piechocka-Kłós 2016.

⁴ Gell. *Noc. Att.* 2.26.8–10, transl. by authors of this text: "aliter rubeat ignis, aliter sanguis, aliter ostrum, [...], has singulas rufi varietates Latina oratio singulis propriisque vocabulis non demonstrat omniaque ista significat una »ruberis« appellatio".

first glance, and to support his thesis he cites examples from Ennius, Vergil and Pacuvius, taking Greek names as a point of reference. Searching for the answer to the question asked in the introduction, it is worth looking at the oldest preserved Latin works, as well as texts that were more contemporary to Gellius, i.e. Latin literature created between the second half of the 3rd Century BC and the second half of the 2nd Century AD. For the clarity of the argument, our attention here will be focused on the selected colour only – which in this case is red, and on various contexts in which the ancient authors decided to use different terms for this colour.

In Latin, red was generally described as *rubor*. The interlocutors of Gellius from this term derive red-describing adjectives like *ruber*, *rufus*, *russus* and *rubidus*. The adjective *ruber* was used by the Romans almost interchangeably with the adjective *rubens* and both terms meant red or reddish.⁵ It was regarded as widely observed in various meteorological phenomena, as well as in the world of animals, plants and minerals. It was used, for example, for describing the colour of a mare's hair, cock's combs, the colouration of some bees and crayfish, as well as moss and the berries of wild dwarf myrtle.⁶ The adjective *ruber* described square stone blocks obtained from quarries located around Rome, as well as tuff from Campania.⁷ Some materials, such as bed covers, straps intended to tie papyrus rolls or crests of helmets were dyed red.⁸ Moreover, red or a reddish colour was also mentioned in contexts related to the sphere of sexuality and erotics.⁹ It is present in the descriptions of statues of the god of fertility and harvest – Priapus, and of the female face depicted by Apuleius in an erotic way (*Ov. Fast.* 1.415; *Apul. Met.* 3.19). Pliny describes gout with this adjective too, because the condition caused fever and consequently redness to the face of a person affected (*Plin. HN* 26.101).

Red with a ginger or even yellow-brownish hue was described by the Latin word *rufus*. We can read about flame-red hair mainly in comedy writers' compositions of the Archaic period.¹⁰ According to the convention of the Greek new comedy and the later developed Roman *palliata* based on it, slaves were distinguished as

⁵ Its tone was compared with the colour of wine or fire; cf. Ogorcka-Tabiś 2018: 146: kolor czerwony łączy się z winem szczególnie często u Horacego (the colour red is associated with wine especially often by Horace); *Ov. Ars am.* 1.104, *Fast.* 5.511, *Met.* 11.368; *Lucr. RNat.* 2.416; *Prop. El.* 4.1.16. The adjective *ruber* was also a component of the proper name: the "Red Sea" (*Cic. Nat. D.* 1.97; *Verg. Aen.* 8.686; *Hor. Carm.* 1.35.32; *Liv. AUC* 36. 17; *Plin. HN* 5.65; 6.143; 6.154; *Luc. Phars.* 8.853; *Tac. Ann.* 2.61). Juvenal, on the other hand, provides the information that the word *ruber* described that kind of red with which the Romans used to write the first letters of their laws (*Iuv. Sat.* 14.192).

⁶ *Plin. HN.* 2.98; 10.180; 23.165; *Varro, Rust.* 3.9.5; 3.16.18; *Verg. G.* 1.233–234; 4.47–48; *Prop. El.* 3.13.16; *Liv. AUC* 31.12.5.

⁷ The quarry, located close to the area which Cicero called the "Red Rocks (*Saxa rubra*)" (*Phil.* 2.77), Vitruvius calls *Rubric* (*De arch.* 2.7.5). *Vide* *Liv. AUC* 2.49; *Vitr. De arch.* 2.7.1; 2.8.4; *Tac. Hist.* 3.79.

⁸ *Hor., Sat.* 2.6.102; *Catull. Carm.* 22.7; *Verg. Aen.* 9.50.

⁹ *Catull. Carm.* 65.24. Cf. Clarke 1998: 172.

¹⁰ *Plaut. Pseud.* 1218, *Asin.* 400; *Ter. Haut.* 1061, *Phorm.* 51.

having red hair because the ancients believed that clever, cunning, insidious people, prone to lying, usually have hair of this colour.¹¹ In later periods, we can also find a mention of hair so ginger that it seemed to be reddish (Varro, *Ling.* 7.83). Some authors sometimes felt tempted to give a reason for the shade's existence. Vitruvius believed, for example, that the red hair was a result of the influence of humid air and cold climate, and consequently was typical of people living in the North (Vitr. *De arch.* 6.1.3). Similarly, Martial, upholding this belief in some way, specifically pointed out ginger hair as common amongst the people of Gaul (Mart., *Epigr.* 14.129.1). Ancient authors used the adjective *rufus* also in descriptions of flora and fauna. Campan wheat, poppies growing in barley fields, as well as linden wood and algae, and the hair of the cattle grazing on the fields of Troy had a red-russet shade.¹² The term *rufus* was also used in medical terminology. The author of the encyclopaedic tractate *De medicina*, Aulus Cornelius Celsus, explained that saliva mixed with blood gives this reddish colour.¹³ Medical Scribonius Largus in turn recommended boiling some medications until they become reddish (Scrib. Larg. *Comp.* 213).

Red in warm brown tones was described by the adjectives *russus* or *russeus*. These terms were used primarily for various types of materials.¹⁴ Lucretius mentions that curtains, spread out on theatres' beams and masts were of this red-brown colour. They not only protected viewers from the sun, but also enhanced the perception of characters on stage (Lucr. *RNat.* 4.75). Varro reports that the crests of war helmets were of this shade too because of its high visibility from a distance.¹⁵ According to Pliny, the coachman of "the Reds", i.e. one of the teams participating in horse races (Plin. *HN* 7.186), wore a jacket of that colour. The author of *Satyricon*, in turn, by using the word *russeus* describes the tunic of Trimalchio, in which he played football, passing the time before the feast, and Apuleius uses this adjective for a ribbon, with which the tunic of a servant – the charming Fotis (Petron. *Sat.* 27.1; Apul. *Met.* 2.7) – was being strapped. Red-brown was also particularly desirable for a paramedic cloth. Pliny explains that only with a cloth of this colour should anemone flowers be collected, and then removed from it to dry, then packed into it again and worn on the neck like an amulet. He advises gathering aphrodisiacs in rags of a similar colour and claims that a couple of bedbugs wrapped up in a red-brown cloth helps to fight off daytime fever (Plin. *HN* 21.166; 28.261; 29.64).

¹¹ Diom. *GLK* 1, 489. Cf. Skwara 2001: 192. A similar connotation of red hair colour can be noticed in later centuries' writings (Pastoureau 2006: 226–234).

¹² Plin. *HN* 16.65, 18.86; 19.169, 27.42; Vitr. *De arch.* 8.3.14. Russet or a reddish colour was specified by the diminutive form *rufulus* derived from the adjective *rufus*. According to Pliny of this colour are the roots of black mandrake (*HN* 25.147).

¹³ Celsus, *Med.* 2.8.2. In medieval medical diagnostics, the adjective *rufus* described the colour of urine. In the urine colour scheme of that time, urine appearing in this shade indicated excellent digestion (*perfecta digestio*) (Moulinier-Brogi 2012: 54–55).

¹⁴ Only Catullus claims that the Celtyberians who lived once in central Spain had reddish-brown gums (*Carm.* 39.19).

¹⁵ Varro, *Sat.men.* 170. Cf. Verg. *Aen.* 9.50.

To describe the colour red, the ancient authors also used participles, which later turned into adjectives – *rubicundus* and *rubidus*. The word *rubicundus* was mainly used to describe: red, ruddy, heavily tanned. In the Roman comedy of the archaic period, we find the word *rubicundus* in the description of the face of an extremely unattractive person (Plaut. *Pseud.* 1219; Ter. *Hec.* 440). In a similar context, Ovid later uses it while drawing a picture of a peasant woman from Umbria offering it as a negative and daunting example for women who want to clothe themselves and behave properly (Ov. *Ars am.* 3.303). The adjective *rubicundus*, like the aforementioned *ruber*, appears in the description of the god Priapus, as well as in texts about meteorological phenomena¹⁶. Moreover, it was used to describe some details of the world of plants and animals, like the colour of sandy soil suitable for cultivation, grain ready for harvest, ripening dogwood, and a colour of dull fur.¹⁷ The term *rubicundus* can also be found in medicine-linked vocabulary. With this term, Celsus characterized the redness of the skin in those areas where later pustules or small ulcers may form, and Scribonius Largus – the redness and swelling accompanying gout (Celsus, *Med.* 5.28.16; Scrib. Larg. *Comp.* 158). In turn, the adjective *rubidus* was supposed to emphasize the degree of saturation with red. With its semantic help, Plautus recalls the image of deliciously browned bread and the colour of a long unused, almost rusted bottle, and Suetonius paints the face of Vitellius flushed from constant drunkenness.¹⁸

The sensitivity of the ancient Romans to different tones of red can be indicated by the adjectives, which are composed of the preposition *sub*, such as *subrubicundus*, *subruber* denoting a reddish or slightly red shade and *subrufus* – reddish-russet. We find this kind of addition mainly in medical, botanical and mineralogical vocabulary. Pliny reports that the herb similar to the wall germander (*teucrium chamaedrys*) has a slightly reddish (*subrubicundus*) stalk (Plin. *HN* 25.167). In this way, Celsus determines the colour of the blood stream coming out of the patient's wounds or the colour of the throat irritated by inflammation. According to Celsus, the tip of the ulcer is marked by a reddish shade (*subruber*), just after the removal of pus, and urine of this colour is a sign of a disease.¹⁹ Vitruvius explains that cinnabar was extracted in the form of an iron-like ore, but redder in tone (*subrufus*) and covered with red dust, and after processing, became *minia* (Vitr. *De arch.* 7.8.1). According to Pliny's report, among all irises the best quality have those in reddish-russet shades, despite the fact that they cause sneezing when rubbed. In his opinion, some of the Indian stones had a similar colour to those irises.²⁰

¹⁶ Idem, *Fast.* 1.415, 6.319; Sen. *QNat.* 7.11.3; Luc. *Phars.* 10.274.

¹⁷ Varro, *Rust.* 1.9.5; 2.8.6; Columella, *Rust.* 2.20.2; Hor. *Epist.* 1.16.8.

¹⁸ Plaut., *Cas.* 310, *Stich.* 230; Suet. *Vit.* 17.2.

¹⁹ Celsus, *Med.* 5.26.20; 5.28.4; 7.12.3; 5.28.8; 2.4.8.

²⁰ Plin. *HN* 21.41; 37.170. The term *subrufus* can also be found in the archaic literature, namely in one of the comedies of Plautus, who characterized the slightly red hair of a boy from the East named Philocrates by using this term (*Capt.* 648).

The main participant in the discussion about colours cited by Gellius also mentions among the shades of red the colour referred to by the adjective *phoeniceus*, which is usually understood as the equivalent of purple, because purple dye-products were first obtained by Phoenicians and the rich Phoenician cities – Tyr and Sidon – that were the main centres of their production.²¹ In Latin literature the adjective *phoeniceus* is found mainly in Pliny's descriptions of plants and animals. According to Pliny, the male species of a plant called *anagallis arvensis*, commonly known as scarlet pimpernel, can be distinguished by its purple flower. In his opinion, the head of a tragopan, commonly known as a horned pheasant, has this colour (Plin. *HN* 25.144; 10.136). Lucretius in turn calls Phoenician purple using the form *puniceus* (Lucr. *RNat.* 2.830). This is how the later authors poetically described Aurora's chariot or Aurora itself.²² The colour of the blood or the shade of skin that was bloody was also called in this way.²³ They also used the attributive *puniceus* to denote a certain type of roses, crocuses, and some species of growing or already ripened berries.²⁴

However, the adjective *purpureus* was the most popular term for purple in Latin literature. It can be found in many descriptions concerning the world of nature. Purple was attributed to some species of plums, pears and ripening grapes. Therefore, wine was also described sometimes by this colour.²⁵ Also certain types of flowers such as roses, violets and poppies were characterized as purple.²⁶ Consequently, spring was poetically called in such a way too, due to the general colour impression given by flowers blooming at this time of year.²⁷ The attributive *purpureus* also appears in the descriptions of the colour of the sea or sea water. According to ancient authors, the water took this shade of red because of the rising sun reflected in it, the blood spilled in it, or the high salinity of water.²⁸

²¹ Cf. Tib. *El.* 2.3.58. It should be emphasized that purple was the name of a dye, not of a specific colour, and therefore the term purple could refer to both reddish and bluish shades (Rzepińska 1983: 88–89; Phipps 2010: 7; Bradley 2009: 18). Cf. André 1949: 97.

²² Such a description can be found in Vergil (*Aen.* 12.77: *puniceis invecta rotis Aurora*; cf. Val. Flacc. *Argon.* 7.539; Prop. *El.* 3.13.16). We will notice, moreover, that in the indicated place of the "Aeneid" – which is somehow pointed out by L. Pelletier-Michaud, who wrote: il évoque l'Aurore rougissant sur son char de pourpre punique (*puniceus, Aurora, rubere*) du jour où le sang (*sanguis*) mettra fin à la guerre (Pelletier-Michaud 2016: 261) – the use of colour symbolism is twofold: this intense red means on the one hand a bloody war struggle, but at the same time it means the end of these struggles announced by the appearance of Aurora on her purple chariot.

²³ Ov. *Met.* 13.887; Plaut. *Rud.* 1000, *Pseud.* 229.

²⁴ Hor. *Carm.* 4.10.4; Ov. *Fast.* 5.318; Lucr. *RNat.* 5.941; Prop. *El.* 3.13.28.

²⁵ Plin. *HN* 15.41; Ov. *Met.* 3.485; Prop. *El.* 3.17.17; Columella, *Rust.* 12.10.4.

²⁶ Hor. *Carm.* 3.15.15; Plin. *HN* 21.130. Cf. Prop. *El.* 1.20.38.

²⁷ Verg. *Ecl.* 9.40 (on Vergil's extraordinarily frequent use of the adjective *purpureus*: Segura Ramos 2006: 47–48); cf. Ov. *Ars am.* 3.687.

²⁸ Verg. *G.* 4.373; Cic. *Luc.* 105. Horace (Hor. *Carm.* 2.12.3) and Valerius Flaccus (Val. Flacc. *Argon.* 3.422) described the sea as purple emphasizing the origin of this colour as from the blood spilled in it (Prop. *El.* 2.26.5). According to Pliny, on the other hand, the impression of the purple

Sometimes the adjective *purpureus* was used to describe the colour of blood and, consequently, bloody, and thus red or ruddy, cheeks.²⁹ So when, e.g. at the time of death, the face was getting pale, in the poetic description the blushes were losing their purple tinge.³⁰ For the same reason, the purple shade was associated with life. In Vergil's text, the dying Retus in his last minute "spat out a purple soul" (*purpuream vomit ille animam*).³¹ The radiance of youth or the amazing light, compared to Aurora, which was beaming from the faces of goddesses or gods was also poetically painted with words related to this colour.³² The Romans used the term *purpureus* to emphasize the almost divine look, or even the divine origin, of the people with purple lips. Catullus describes in this way the colour of a girl's lips seen through the eyes of a boy who is in love with her, and Horace attributes this colour to the lips of Augustus (Catull. *Carm.* 45.12; Hor. *Carm.* 3.3.12).

Purple pigment was very expensive and, therefore, only the most influential and wealthy people could afford purple-dyed fabrics.³³ For this reason, just like gold, it became a symbol of power in Rome.³⁴ Purple clothes were worn by kings, senators, military leaders, dictators, emperors and probably also by the more empowered priests.³⁵ Senators and their sons, before they came of age, had the so-called *toga praetexta*. Its characteristic feature was a purple stripe 2 to 3 inches wide (5 to 8 cm), initially located along the bottom rounded edge of the toga, and later alongside the edge of a pocket. Senators and Roman equites (equestrian order members) wore woollen or cotton tunics underneath their purple togas and these were decorated with purple stripes too. To distinguish two social classes, the equestrian tunics had two stripes running from shoulder to waist, while the

shade in sea water could be brought on by the salt it contained. Pliny says that in some parts of the Earth, sea salt had different tones of red, e.g. it is red in Menfi, reddish in the vicinity of Oxo, and purple in Centuripa, as well as in the vicinity of Gela in Sicily (*HN* 31.86).

²⁹ Val. Flacc. *Argon.* 3.107; Ov. *Tr.* 4.2.6; Sen. *Agam.* 214; Stat. *Sliv.* 2.1.41, *Theb.* 2.231; 7.148. Other parts of the body were also described as bloodshot with the use of *purpureus* – such as the bloody eyes (*orbis purpurei*) of dying Admon (Val. Flacc. *Argon.* 3.179) and the neck of Damocles, living in eternal danger (*cervices purpureae*) (Pers. *Sat.* 3.41).

³⁰ Verg. *Aen.* 11.819. Cf. Edgeworth 1992: 287.

³¹ Verg. *Aen.* 9.349; more on the appropriate interpretation of this purple, which is difficult to combine with the generally accepted concepts of the human soul: Elliott 2008: 188–189.

³² *Idem*, 1.591; Ov. *Met.* 3.184; Columella, *Rust.* 10.289.

³³ The Tyrian purple was produced from molluscs of the genus *Murex*, which could yield a reddish purple as well as the deep bluish purple shades. Due to the fact that the purple colour obtained from molluscs was very expensive, it was replaced with a more easily available dye, obtained from some dye-producing insects. Cf. Phipps 2010: 6–10.

³⁴ Dupont 2006: 273; Elliott 2008: 176 (purple as a communicator of prestige); Liverani 2014: 20.

³⁵ Ov. *Met.* 7.103; 8.33, *Trist.* 4.2.48; Lucr. *RNat.* 2.52; Stat. *Silv.* 2.7.47; Mart. *Epigram.* 12.29.5; Caes. *BAfr.* 57.5; Cic. *Phil.* 2.85; Hor. *Carm.* 1.35.12; Juv. *Sat.* 4.31; Suet. *Calig.* 35.1. Residues of colour found on some ancient statues indicate that purple covered the entire toga. It is concluded that the purple vesture may have been reserved for priests or consuls (Liverani 2014: 22–24).

senators' tunics had one wide stripe which ran through the middle.³⁶ According to Pliny, the sails of the Admiralty ship were also purple (Plin. *HN* 19.22). Purple was considered to have extraordinary properties. The king of Megara Nizus was said to have a purple lock of hair that guaranteed his own and the whole city's safety.³⁷

Favorinus, in Gellius's text, suggests that the poverty of the Latin language in terms of colour terminology forces the need to borrow names from nouns to which one wants to refer and if – for example – someone wants to specifically emphasize the similarity of the colour to blood (*sanguis*), because of the lack of other options, he is constrained to call it 'bloody' – *sanguineus*. Indeed, this was a common practice among the Latin writers. With this adjective they described the drops of blood as bloody tears, eyes bloodshot from rage, faces full of blood from agitation, bloody hands and bodies, swords, spears and armour dripping with blood, as well as bloody streams flowing from wounds; and, finally, river water which became red from the blood spilled in it.³⁸ The word *sanguineus* was used in both the exact and the figurative sense.³⁹ Poets mention the bloody attributes of war-related deities, such as Bellona's whip or the bloody trumpets that supported Mars.⁴⁰ In addition, the attributive *sanguineus* can be seen in the descriptions of selected parts of some plants, not only well-known pigment plants. Vergil, for example, refers to this colour when mentioning elderberries (Verg. *Ecl.* 10, 27), and Pliny alludes to the root of the *Anchusa officinalis*, known as common bugloss or alkanet with which the wool gained a very deep shade of red (Plin. *HN* 22.48). This colour was also attributed to some unusual phenomena, such as bloody rain or comet tails, which the Romans called "crested" (*crinitas*) (Cic. *Div.* 2.60; Plin. *HN* 2.89).

In Latin literature we can also find definitions of certain shades of red (*miniatus*, *coccineus*, *cerasinus*, *rubeus*), which the speakers in Gellius's work do not mention. A bright, vivid red of mineral origin, found in mines in a natural state was called a *minium*.⁴¹ Pliny uses the adjective *miniatus* to define a bright red collar around the neck of a green parrot from India, called "siptace" (Plin. *HN* 10.117).

³⁶ The prestigious meaning of that purple which – in this interpretation – "distinguishes the senator from the knight" emphasizes Gage (Gage 1993: 25). Hunt in turn points to the legislative restrictions applied in Rome, which reserved purple gown borders for the senatorial state (Hunt 1996: 20). It is worth mentioning that, in general, to wear clothes of this colour was legally allowed only on some statutory days of the Roman calendar (Reinhold 1970: 45), and periodically there were even prohibitions on "the sale and use of the finest quality purple" (Elliott 2008: 183).

³⁷ Verg. *G.* 1.405; Stat. *Silv.* 3.4.84, *Theb.* 1.334; Tib. *El.* 1.4.63.

³⁸ Ov. *Met.* 1.143; 13.85; 14.408; Val. Flacc. *Argon.* 4.235. Cf. Verg. *Aen.* 4.643; 8.622; 12.67; Ov. *Rem. Am.* 153; Hor. *Carm.* 1.27.4; Stat. *Theb.* 2.460; 2.705; 3.170; 11.266; Liv. *AUC* 1.32.12.

³⁹ On the symbolism of flowers of this colour as an attribute adopted in Roman funeral ceremonies: Thomas 1979: 311.

⁴⁰ Verg. *Aen.* 8.703; Luc. *Phars.* 7.568 (cf. Gryksa 2018: 45); Stat. *Theb.* 3.85.

⁴¹ Today's equivalent of this name is "cinnabar" (Rzepińska 1983: 85).

Writing to Titus Pomponius Atticus, Cicero expresses his worries hoping that Atticus would not critically mark too many places in the newly emerging Cicero's work with his red raddle, i.e. a crayon with a pressed, cinnabar-coloured chalk, because he – that is to say Cicero himself – does not seem to be in the best writing form (Cic. *Att.* 15.14). Cicero also uses the attributive *miniatus* when comparing the colour of sauce, in which octopuses were served, to the cinnabar-coloured face of the Capitoline Jupiter.⁴² The adjective *coccineus*, in turn, is used by the author of *Satyricon* as the equivalent of a dark red shade when he is describing the colour of the mantle that the host of Trimalchio's famous feast was wearing. With the same name, he describes the colour of the wool that filled the pillows in his home (Petron. *Sat.* 32.3; 38.5). According to Martial, this colour characterized the capes of competitors of one of the teams participating in chariot races.⁴³ However, the term *cerasinus* as a cherry red, can also be found in the works of the author of *Satyricon*. Cerise was the colour of the tunic of Fortunata, Trimalchio's wife, as well as their door attendant's belt (Petron. *Sat.* 28.8; 67.4). Furthermore, the great colour sensitivity and a kind of sophistication of the ancients can be indicated by the Latin term *rubeus* (blackberry) present in the description of the colouration of horned cattle coats and the plumage of chickens.⁴⁴

Summarizing the whole of the observations presented above, it can be stated that Favorinus was not entirely right in accusing the ancient Romans of a lack of diversification in their colour terminology. In addition to the vocabulary mentioned by the participants of Gellius's dialogue, pointing to various shades of red such as reddish (*ruber vel rubens*), russet (*rufus*), brownish (*russus vel russeus*), slightly red (*rubidus vel rubicundus*) or purple (*poeniceus vel puniceus vel purpureus*), they used names describing light red (*subrubicundus*), bright red (*miniatus*), dark red (*coccineus*), as well as reddish-russet (*subruber*), cherry (*cerasinus*) and blackberry (*rubeus*) tones. Even if the mentioned terms of different shades of red do not indicate the Romans' creativity in the 'new word-formation' exercise – as Favorinus pointed out – their diversity remains nonetheless a testimony to the ancients' remarkable sensitivity to colour and its various, sometimes complex, shades.

The variety of the red colour terms used by the ancient Romans becomes also a testimony to the colour richness of the reality perceived, but also created, by their several centuries' long civilization effort. Even the occurrence of the word *ruber* can serve as an example, as it was the basic term for the colour red, making the natural world of fauna and flora colourful in Romans' minds and, at the same time, enlivening their everyday utensils and military equipment in a coloristic way, not to mention the human emotional states determining that kind

⁴² Cic. *Fam.* 9.16. Cf. Plin. *HN* 33.7; 35.12.

⁴³ Mart. *Epigram.* 14.131. Cf. Plinius (*HN* 7.186), who defines the colour of the cape of "the Reds" by the adjective *russeus*.

⁴⁴ Varro, *Rust.* 2.5.8; Columella, *Rust.* 6.1.3. Cf. Hyg. *Fab.* 136.2; Columella, *Rust.* 8.2.8.

of body colour. A similar example is offered by the broad range of usage of the adjective *purpureus*, which we find in the description of the fruit orchard, some types of wine, as well as in details of the floristic world, the human face animated with emotions, the splendour emanating from the robes of senators or even of the sea's colour, commonly perceived as blue, just as ships' sails usually considered to be white.⁴⁵

If, in turn, the attention is turned rather towards the diachrony of the appearance of these red-related expressions, attested in literary testimonies of antiquity and the later ages, it would have to be sadly concluded that the fascinating ancient 'redful' reality was to a considerable extent transformed, under the influence of changes to mentality caused by the progressive dominance of Christian ideology, into a barren and colourless emptiness of ascetic, everyday life, now treated as the entrance hall to the posthumous life only. If we consider two representative, as can be assumed, writings of Tertullian⁴⁶ or *The City of God* (*De civitate Dei*) by Saint Augustine, we find that the red colour so intensely present in the "pagan" reality of ancient Rome becomes almost exclusively a sign of shame in those new realities. It is represented mainly by the verb *erubesco* (blush with shame), only sometimes by the term 'red' as such, with not many exceptions from this meaning.⁴⁷ For example, Tertullian writes about the red face of a daughter who felt shame because of "paternal madness", and about the unknown Filomela, whose loss of virginity causes the same psychological and physiological reaction.⁴⁸ That description, by analogy, brings to mind the phrase of Arnobius informing about the existence of the redness caused by some great wrongdoings.⁴⁹ It is worth mentioning one situation depicted by Augustine, that

⁴⁵ This purple red so intensely present in the Greco-Roman antiquity becomes even – as Reinhold states – "a symbol of the ancient world" (Reinhold 1970: 71).

⁴⁶ In this case, it will be the work *Ad nationes* and representing Tertullian's second period dissertation called *De carne Christi*, however, the material that would be worth considering may be much larger, to mention for example the *Apologeticum*, where red is represented only by the denoting shame verb *erubesco* (10 times) or the work *De patientia* (*erubesco* twice), *Adversus Valentinianos* (once), to leave out a number of writings in which this colour is completely absent (*Ad martyres*, *Adversus Iudeos*, *Adversus Hermogenem*).

⁴⁷ Such an exception may be Tertullian's definition of blood as a "red-coloured liquid" (*De carne Christi* IX, 2): "quid est sanguis quam rubens humor", or the almost ascetic Augustine's arguments about fire, which "although the most beautiful in colour deprives of colour" whatever it could touch ("colore pulcherrimus decolorat") and by burning stones "although becoming red itself even more, makes the stones white" ("quamvis magis ille rubeat, illi albicent" – *Civ. Dei* XXI, 4, 2; own translation). For comparison, it can be added that the verb *erubesco* as a description of the physiological response caused by shame appears in *The City of God* as many as 44 times.

⁴⁸ Tert. *Ad nat.* II, 9, 22: "aut conscientia deformitatis aut rubore insaniae paternae"; *Ad nat.* I, 8, 4: "quam et ipsam prudentiores non linguae caede, sed rapti pudoris rubore mutam interpretantur"; cf. *De anima* V, 5: "pudorem et pauorem rubore atque pallore testetur"; *De carne Christi* VII, 7: "nemo temptat eo modo quo sciat posse se ruborem temptationis referre".

⁴⁹ Arnob. *Sicc. Adv. Nat.* VII, 33, 5: "factis et dictis turpibus, facinorum ingentium rubore" (we accept the "facinorum" version, which – as we believe – is clear from the context – the authors).

becomes characteristic of the above statement: during some pagan ceremony, when a noble matron crowns the genitals of a man, her husband stands among the people watching this spectacle, sweaty and red on his face from the feeling of shame.⁵⁰

It is worth adding that the expansion of the colour red, which was a characteristic feature in the peak period of the Roman civilization development in classical antiquity, although it finds its decrease in the realities of the emerging Christian culture, was in fact preceded by an era when its presence was marked only to a negligible degree. To reach such observations, it would be sufficient to study the basic literary “testimonia” of the Roman’s archaic age, like the remains of the literary output of Cato the Elder or the quite large number of Plautus’s surviving comedies. In Cato’s works, the term red as such appears only once in relation to a moss that is characterized by this colour⁵¹, and indicates its presence several times by mentioning the type of soil, referred to as *rubrica* or *terra rubricosa* (*Cat. De agricult.* XXXIV, 2, 1; 2, 3, XXXV, 1, 4, CXV, 2, 2, CXXVIII, 1, 2). When it comes to Plautus, in his 15 preserved comedies – apart from the aforementioned terms describing red hair colour – red does not appear at all whereas in several plays it appears very rarely.⁵² Therefore, one can make a statement that more or less intense red, nearly absent in both later and earlier realities, became a hallmark of the culture of ancient Rome in the years in which it reaches its civilizational apogee, of the culture that still speaks to us due to its expressiveness and dynamics.

Bibliography

Editions of ancient Texts and Translations

- Apuleio. (1988). *Metamorfosi (L'asino d'oro)*. A cura di M. Cavalli. Milano: Mondadori.
- Arnobius. (1953). *Adversus nationes libri VII*. Ed. C. Marchesi. Aug. Taurinorum: Io. Bapt. Paraviae et Sociorum.
- Augustinus Hipponensis, A. (1981). *De civitate Dei libri XXII*. Ed. B. Dombart et A. Kalb. Stuttgartiae: B. G. Teubneri.
- Carus Lucretius Titus. (1982). *De rerum natura libri sex*. Ed. J. Martin. Leipzig: Teubner.
- Catulle. (2015). *Poésies*. Éd. et trad. par G. Lafaye. Paris: Les Belles Lettres.
- Celsus, A.C. (1831). *On Medicine*. Vol. I–II. Ed. A. Lee. London: Cox.

⁵⁰ St. Aug. *Civ Dei* VII, 24, 2: “Iam quod in Liberi sacris honesta matrona pudenda virilia coronabat spectante multitudine, ubi rubens et sudans, si est ulla frons in hominibus, adstabat forsitan et maritus”.

⁵¹ *Cat. De agricult.* VI, 2,5-7: “sin in loco crasso aut calido seueris, hostus nequam erit et ferundo arbor peribit et muscus ruber molestus erit”.

⁵² Plaut. *Capt.* 962: “At ego faciam ut pudeat, nam in ruborem te totum dabo”; *Pseud.* 1219: “magno capite, acutis oculis, ore rubicundo”; *Rud.* 314: “strenua facie rubicundum fortem”; *Stich.* 230: “robiginosam strigilem, ampullam rubidam”.

- Cicero, M.T. (1922). *Orationes*. Clark, A.C. Oxford: Oxford University Press; Oxford Classical Texts.
- Cicero, M.T. (1933). *Cicero. De Natura Deorum*. Plasberg, O. Leipzig: Teubner.
- Cicero, M.T. (1961). *Ciceronis Epistulae*. Vol. II. Rec. D.R. Shackleton Bailey. Oxford: Oxford University Press. Oxford Classical Texts.
- Cicero, M.T. (1978). *Lucullus*. In: A. Russo (ed.) *Scettici antichi*. Torino: UTET.
- Cicero, M.T. (1987). *Scripta quae manserunt omnia. De Divinatione, De Fato, Timaheus*. Plasberg, O., Ax, W. Leipzig: Teubner. <https://doi.org/10.1515/9783110952544>
- Cicéron, M.T. (2002). *Correspondance*. T. VII. Éd. et trad. par J. Beaujeu. Paris: Les Belles Lettres.
- Columella, L.I.M. (1794). *De re rustica lib. XII Et Librum De Arboribus*. Ed. J.G. Schneider. Lipsiae: Fritsch.
- Columelle. (2002). *De l'agriculture*. L. X. Éd. et trad. par E. de Saint-Denis. Paris: Les Belles Lettres.
- Columelle. (2002). *De l'agriculture*. L. XII. Éd. et trad. par J. André. Paris: Les Belles Lettres.
- Diomedes. (1857–1870). *Ars Grammatica*. In: H. Keil (ed.) *Grammatici Latini*. Lipsiae: Teubner.
- Flaccus, Q.H. (1970). *Q. Horatii Flacci Opera*. Ed. F. Klinger. Leipzig: Teubner.
- Flaccus, V. (1970). *Valeri Flacci Argonauticon*. Rec. E. Courtney. Leipzig: Teubner.
- Gellio Aulo. (2017). *Le notti attiche*. T. I–II. A cura di G. Bernardi-Perini. Torino: UTET.
- Hygin. (2012). *Fables*. Éd. et trad. par J.-Y. Boriaud. Paris: Les Belles Lettres.
- Juvenalis, D.I., Persius, A.F. (2004). *Juvenal and Persius*. Ed. S.M. Braund. London: Harvard University Press.
- Largus Scribonius. (1529). *De compositione medicamentorum liber*. Ed. J. Winter, J. Ruel. Basilea: Cratandrus.
- Lucain. (1836). *La guerre civile (La Pharsale)*. T. II (l. VI–X). Éd par C.L.F. Panckoucke. Paris: Les Belles Lettres.
- Martial. (1993). *Epigrams*. Vol. I. Transl. R. Shackleton, D. Bailey. Cambridge: Harvard University Press. Loeb Classical Library.
- Martial. (1993). *Epigrammes II*. Éd et trad. par H. J. Izaac. Paris: Les Belles Lettres.
- Ovide. (1960). *L'Art d'aimer*. Trad. par H. Bornecque. Paris: Les Belles Lettres.
- Ovide. (1961). *Les Remèdes à l'amour, Les produits de beauté pour le visage de la femme*. Trad. par H. Bornecque. Paris: Les Belles Lettres.
- Ovide. (1968). *Tristes*. Trad. par J. André. Paris: Les Belles Lettres.
- Ovide. (1992–1993). *Les Fastes*. T. 1–2. Trad. et com. par R. Schilling. Paris: Les Belles Lettres.
- Ovidius, P.N. (1985). *Metamorphoses*. Ed. W. S. Anderson. Leipzig: Teubner.
- Pétrone. (2001). *Satiricon*. Éd et trad. par O. Sers. Paris: Les Belles Lettres.
- Plaute. (1932). *Comédies*. T. I. Éd et trad. par A. Ernout. Paris: Les Belles Lettres.
- Plaute. (2002). *Comédies*. T. II, VI. Éd et trad. par A. Ernout. Paris: Les Belles Lettres.
- Plinio il Vecchio (Gaio Plinio Secondo). (1982–1988). *Storia Naturale*. Vol. 1–5. A cura di G.B. Conte. Torino: Einaudi.
- Properce. (1961). *Les Élégies*. Trad. par D. Paganelli. Paris: Les Belles Lettres.
- Pseudo-César. (1997). *Guerre d'Afrique*. Éd. et trad. par A. Bouvet. Paris: Les Belles Lettres.
- Sénèque. (1912). *Questions naturelles*. T. II (l. IV–VII). Trad. par P. Oltramare. Paris: Les Belles Lettres.
- Sénèque. (2013). *Tragédies*. T. II. Éd. et trad. par F.-R. Chaumartin. Paris: Les Belles Lettres.
- Stace. (2003). *Silves*. T. I–II. Éd. par F. Frère. Paris: Les Belles Lettres.
- Stace. (2003). *Thébaïde*. T. I–III. Éd. et trad. par R. Lesueur. Paris: Les Belles Lettres.
- Suétone. (1931). *Vie des douze Césars*. T. II. Éd. et trad. par H. Ailloud. Paris: Les Belles Lettres.
- Suétone. (2011). *Vie des douze Césars*. T. III. Éd. et trad. par H. Ailloud. Paris: Les Belles Lettres.
- Tacite. (2002). *Histoires*. T. II: l. I. II–III. Éd. et trad. par J. Hellegouarc'h. Paris: Les Belles Lettres.
- Tacite. (2013). *Annales*. T. I: l. I–III. Éd et trad. par P. Willeumier. Paris: Les Belles Lettres.

- Térence. (2002). *Comédies*. T. II–III. Éd. et trad. par J. Marouzeau. Paris: Les Belles Lettres.
- Tertullien. (1942). *Quinti Septimi Tertuliani opera*. Ed. E. Kroymann. Lipsiae: Akademische Verlagsgesellschaft.
- Tibulle. (2002). *Élégies*. Éd. et trad. par M. Ponchont. Paris: Les Belles Lettres.
- Tite-Live. (2002). *Histoire romaine*. T. XXI: l. XXXI. Éd. et trad. par A. Hus. Paris: Les Belles Lettres.
- Tite-Live. (2002). *Histoire romaine*. T. XXVI: l. XXXVI. Éd. et trad. par A. Manuélian. Paris: Les Belles Lettres.
- Tite-Live. (2003). *Histoire romaine*. T. II: l. II. Éd. par J. Bayet. Paris: Les Belles Lettres.
- Tite-Live. (2012). *Histoire romaine*. T. I: l. I. Éd. par J. Bayet. Paris: Les Belles Lettres.
- Varro. (1938). *On the Latin Language*. Vol. I: b. 5–7. Transl. by R.G. Kent. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Varro, M.T. (1985). *Saturarum menippearum fragmenta*. Ed. R. Astbury. Leipzig: Teubner.
- Varron. (1997–2002). *Économie rurale*. L. II–III. Trad. par Ch. Guiraud. Paris: Les Belles Lettres.
- Varron. (2002). *Économie rurale*. L. I. Trad. par J. Heurgon. Paris: Les Belles Lettres.
- Virgile. (2009). *Géorgiques*. Trad. par E. de Saint-Denis. Paris: Les Belles Lettres.
- Virgile. (2014). *Bucoliques*. Éd. par E. de Saint-Denis. Paris: Les Belles Lettres.
- Virgile. (2015). *L'Énéide/Aeneis*. Trad. par O. Sers. Paris: Les Belles Lettres.
- Vitruve. (2015). *De l'architecture*. Éd. par P. Gros. Paris: Les Belles Lettres.

Secondary Literature

- André, J. (1949). *Étude sur les Termes de Couleur dans la langue Latine*. Paris: Librairie C. Klincksieck.
- Bond, S.E. (2017). “Why We Need to Start Seeing the Classical World in Color”. *Hyperallergic*, [online]. <https://hyperallergic.com/383776/why-we-need-to-start-seeing-the-classical-world-in-color/> (date of access 26 July 2020).
- Bradley, M. (2009). *Colour and Meaning in Ancient Rome*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brinkmann, V. et al. (eds.) (2017). *Gods in Color: Polychromy in the Ancient World*. New York: Prestel.
- Clarke, J.R. (1998). *Imagery of Colour and Shining in Catullus, Propertius and Horace*. Adelaide: University of Adelaide.
- Dupont, F. (2006). *La vita quotidiana nella Roma repubblicana*. Roma–Bari: Laterza.
- Edgeworth, R.J. (1979). “Does ‘purpureus’ mean ‘bright’?”. *Glotta* 57. 281–291.
- Elliott, Ch. (2008). “Purple Past: Color Codification in the Ancient World”. *Law & Social Inquiry* 33/1. 173–194. <https://doi.org/10.1111/j.1747-4469.2008.00097.x>
- Étienne, R. et F. (1990). *La Grèce antique: archéologie d'une découverte*. Paris: Gallimard.
- Gage, J. (1993). *Color and Culture: Practice and Meaning from Antiquity to Abstraction*. Berkeley: University of California Press.
- Götter, B. (2003). *Die Farbigkeit antiker Skulptur*. Munich: Glyptothek.
- Gryksa, E. (2018). *Color armorum w literaturze rzymskiej*. In: A. Kucz, P. Matusiak (eds.). *Lingua coloris* (T. 4. *Szkice o antyku*). Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego. 39–48.
- Hunt, A. (1996). *Governance of the Consuming Passions: A History of Sumptuary Law*. New York: St. Martin's Press. <https://doi.org/10.1057/9780333984390>
- Liverani, P., Santamaria, U. (eds.) (2014). *Diversamente bianco. La policromia della scultura romana*. Roma: Quasar.
- Moulinier-Brogi, L. (2012). *Uroscopie au Moyen-Age. Lire dans un verre la nature de l'homme*. Paris: Champion.

- Ogórka-Tabiś, A. (2018). *Czy wino może być zielone? – zmiany parametrów barwy wina czerwonego pod wpływem wybranych czynników chemicznych i biologicznych*. In: A. Kucz, P. Matusiak (eds.). *Lingua coloris* (T. 4. *Szkice o antyku*). Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego. 143–156.
- Pastoureaux, M. (2006). *Średniowieczna gra symboli*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Pelletier-Michaud L. (2016). *Évolution du sens des termes de couleur et de leur traitement poétique. L'élégie romaine et ses modèles grecs*. Québec: Université Laval.
- Phipps, E. (2010). *Cochineal Red: The Art History of a Color*. New York: The Metropolitan Museum of Art, New Haven–London: Yale University Press.
- Piechocka-Kłós, M. (2016). „Rozważania o różnorodności kolorów i ich łacińskich oraz greckich nazwach w *Nocach Attyckich* (2.26) Aulusa Gelliusza”. *Studia Warmińskie* 53. 319–329. <https://doi.org/10.31648/sw.106>
- Reinhold, M. (1970). *History of Purple as a Status Symbol in Antiquity*. Brussels: Latomus.
- Rzepińska, M. (1983). *Historia koloru w dziejach malarstwa europejskiego*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Segura Ramos, B. (2006). “El color de Vergilio”. *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos* 26/2. 37–69.
- Skwara, E. (2001). *Historia komedii rzymskiej*. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Thomas, Ph.L. (1979). “Red and White: A Roman Color Symbol”. *Rheinisches Museum für Philologie*, 122. 310–316.

dr Marta Czapińska-Bambara (Uniwersytet Łódzki) – Assistant Professor of Classics at the University of Lodz at the Department of Latin Studies and Linguistics. She received her masters’ degrees in Cultural Anthropology and Classics and defended her PhD thesis in Classical Philology. Her research focuses mainly on the Latin literature and the reception of selected political, rhetorical and philosophical concepts of ancient authors in Renaissance thought. She is the author of a monograph *Éthos przywódcy politycznego w myśli starożytnej i renesansowej. Platon, Cyceron, Machiavelli, Guicciardini*.


e-mail: marta.czapinska@uni.lodz.pl

dr hab. Zbigniew Danek prof. UŁ (Uniwersytet Łódzki) – Professor of Classics and, since 2003, the head of the Department of Latin Studies and Linguistics at the University of Lodz. He defended his PhD thesis on the Platonic dialogue *Cratylus* in 1987 and obtained his post-Doctoral degree in 2000 on the basis of a dissertation on the gnoseological problems of the Platonic dialogue *Thaetetus*. His current research focuses mainly on the problems of epicurean anthropology, as well as on Platonic concepts concerning the gnoseological status of linguistic structures and the rational and metaphysical cognition of reality.

e-mail: zbigdan@uni.lodz.pl

Anna KUCZ

Uniwersytet Śląski

 <https://orcid.org/0000-0003-1524-0253>

WIZERUNEK KOBIETY W *EKLODZE II* NEMEZJANA

THE IMAGE OF A WOMAN IN THE *II ECLOGUE* BY NEMESIANUS

The aim of the article is to analyse the image of a woman in the *II Eclogue* written by Nemesianus. Moreover, the text describes somatic symptoms used in the evidentiary proceedings in the case of loss of virginity and leading to the accused woman's isolation.

Keywords: woman, rape, virginity, Nemesianus, *II Eclogue*

Słowa kluczowe: kobieta, gwałt, dziewictwo, Nemezjana, 2 ekloga

Spuszczona Nemezjana, poety tworzącego w drugiej połowie III w. n.e. w Północnej Afryce, prawdopodobnie w Kartaginie, nie jest zbyt imponująca, ale za to nacechowana subtelną zmysłowością. Afrykańczyk w swych utworach, do których zaliczamy cztery sielanki i 325 wersów traktatu *Cynegetica (O łowiectwie)*, stawia na urozmaicenie treściowe i stylistyczne¹. Reinterpretując różne sceny

¹ Najpierw powstały cztery eklogi, które tradycja rękopiśmienna przekazała w kodeksach zawierających sielanki Kalpurniusza. Dopiero od 1844 roku zaczęto przypisywać cztery sielanki Nemezjanowi. Natomiast traktat *Cynegetica* powstał w okresie pomiędzy lipcem 283 a listopadem 284 roku. Poezie kartagińskiemu przypisuje się również dwa fragmenty poematu *De aucupio* oraz utwór *Laus Herculis*, a także *Pervigilium Veneris*. Na temat *Eklog* vide Cisorio 1896; Castiglioni 1955: 19–22; Verdière 1966: 179–181; Keene 1969; Castagna 1970: 415–443; Castagna 1975: 80–87; Castagna 1976; Castagna 1981: 247–253; Radke 1972: 615–23; Himmelmann-Wildschütz 1972: 342–356; Reeve 1978: 223–38; Walter 1988; Cupaiuolo 1997; Ferri, Moreschini 1994; Mayer 2006: 451–466; Fusi, Luceri, Parroni, Piras 2009; Karakasis 2011: 297–320; Seng 2016: 59–84; Oliva 2017: 17–26; Stöckinger 2020: 95–120. Na temat *Cynegetica* vide Curcio 1899: 447–462; Damsté 1925: 307–308; Luiselli 1958: 73–95; Focardi 1994: 437–445; Gitton 2001: 133–155; Sestili 2011; Jacobi 2014; Kucz, Gryksa 2019. Na temat utworów przypisywanych Nemezjanowi vide Sestili w: Nemesiano 2011: 70; Verdière 1974: 28–36; Duff w: Nemesianus 1998: 512–515; Volpilhac w: Némésien 1975: 129–135, 139–140; Capponi 1959: 348–365; Capponi 1961: 572–615; Cupaiuolo w: Nemesiano 1997: 6.

i motywy, zaprezentowane w jego poezji łowieckiej i bukolicznej, można zauważyć, że wyłania się wśród nich obraz kobiety dość niekonwencjonalny i niejednorodny. O ile w *Cynegetica* mamy ukazane różne formy buntu, a także mechanizmy uwalniania się kobiet z obowiązującego modelu społeczeństwa patriarchalnego, o tyle w *Eklodze II* młoda kobieta występuje w zupełnie innej scenarii². Przeanalizowanie tegoż wizerunku jest celem niniejszego wywodu³.

Analizę rozpoczynam od sceny inicjującej *Eklogę II*, w której zobrazowana została sytuacja dość nietypowa, jeśli weźmiemy pod uwagę, że umieszczona została w scenarii sielankowej. Otóż dwaj piętnastoletni chłopcy pasterscy, Idas i Alkon, szaleńczo zakochali się w pięknej dziewczynie o imieniu Donace. Gdy ta zbierała kwiaty w ogrodzie, rzucili się na nią razem i zgwałcili. Podobny motyw zbierania kwiatów, po którym ma miejsce defloracja dziewicy, zauważamy w hellenistycznym epyllionie *Europa* (2. 63-71) autorstwa naśladowcy Teokryta, Moschosa, żyjącego w pierwszej połowie II w. przed n.e. Natchnieniem Moschosa mogły być malowidła przedstawiające scenę porwania fenickiej królowej przez Zeusa pod postacią byka (Ławińska-Tyszkowska 2005: 575). Obraz malarski, przedstawiający porwanie Europy, szczegółowo opisuje również z wielkim upodobaniem zgodnie z modą panującą w retoryce II w. n.e. romansopisarz Achilles Tatios w swym romansie *Opowieść o Leukippe i Klejtofoncie*⁴. Podobnie dla Nemezjana inspiracją jest nie tylko przestrzeń dzieł bukolicznych. Takie podejście świadczy o aspiracjach poety do zmodyfikowania sielanki⁵. Przemoc seksualna została przedstawiona przez Kartagińczyka w sensualnych odsłonach metaforycznych, które pozwalają zatuszować nadmierny naturalizm i brutalizm:

Formosam Donacem Idas puer et puer Alcon
 ardebant rudibusque annis incensus uterque
 In Donaces venerem furiosa mente ruebant.
 Hanc, cum vicini flores in vallibus horti carperet
 et molli gremium completeret acantho,
 invasere simul venerisque imbutus uterque
 Tunc primum dulci carpebant gaudia furto⁶.

² Na temat wizerunku kobiet w traktacie *Cynegetica* Nemezjana cf. Kucz 2020: 157–169.

³ Ów wizerunek jesteśmy w stanie jedynie odtworzyć, gdyż dziewczyna jest przedmiotem ataku oraz tematem pieśni, zaś uwaga Nemezjana skupia się głównie na działaniach i odczuciach pasterzy spowodowanych jej utratą. Zgodnie ze znanym schematem poeta kartagiński opisuje wydarzenia z męskiego punktu widzenia, poświęcając wiele fraz poetyckich kobietom.

⁴ Achilles Tatios, spełniając wymogi ekfrazy, w prologu swej powieści relacjonuje, jak obserwacja dzieła prezentującego porwanie Europy nasunęła mu uwagę o potędze Erosa cf. Holzberg 2003: 128; *vide etiam*: Dworacki 2006–2007: 95–100. Temat porwania Europy kontynuowali i utrwaliли głównie artyści w malarstwie europejskim od XVI do XVIII wieku: Jordaens, Tycjan, Guido Reni, Tiepolo, Rubens, Rembrandt, Strozzi, Veronese, a w XIX wieku Moreau i Sierow.

⁵ O hybrydyzacji gatunkowej w *II Eklodze* Nemezjana *vide*: Karakasis 2011: 299–300.

⁶ Nem. *Ecl.* 2. 1-7; cf. Nem. *Ecl.* 3. 8; Theocr. *Id.* 1. 55; 11. 25-27; Verg. *Ecl.* 2. 1; 3. 34, 45; 4. 346; Hor. *Carm.* 3. 27, 29-30; 4. 9. 13-14; Ov. *Met.* 11. 260; Prop. 4. 8. 34; Calp. 2. 1-3, Mart. 8. 63.

Kochał Donacę Idas, kochał Alkon młody;
 Niedoświadczonych palił tak wdzięk jej urody,
 Że szaleńczo pragnęli dać miłość dziewczynie.
 Gdy więc zrywała kwiaty w pobliskiej dolinie
 I naręcza akantów tuliło jej łono,
 Napadli ją i Wenus pierwszy raz kradzioną
 Smakowali, i słodycz pierwszego zbliżenia
 [Przeł. J. Sękowski (Nemezjanus 1985)].

Dla wyrażenia gwałtu poeta używa eufemistycznego określenia „invasere ... furto”⁷. Z analogicznego wyrażenia korzysta ponownie w *Eklodze III*, ale w niej jego zastosowanie jest nieco inne, gdyż chodzi o kradzież fleta Panu dokonaną przez trzech pasterzy, który znużony łowami, śpiąc pod rozłożystym wiązem, krzepił nadwątlone siły⁸. Użycie tego samego określenia wskazuje na to, że zarówno gwałt dziewicy, jak i świętokradcza kradzież boskiego fleta, zakwalifikowane zostały jednakowo jako czyny haniebne. Niektórzy twierdzą, że Grecy i Rzymianie nie mieli odpowiednika dla słowa „gwałt”, a rzekomo tylko w kodeksie z kreteńskiej Gortyny widać lingwistyczną i prawną różnicę między gwałtem a cudzołóstwem (Węglowski 2018: 144; Larson 2012: 13). Jednak słowa określające gwałt, jak i rozróżnienie pomiędzy gwałtem a cudzołóstwem, istniały już w antycznym leksykonie. W języku łacińskim używano m.in. *stuprum* dla określenia zgwałcenia niezamężnej kobiety, a *adulterium* dla cudzołóstwa⁹.

W *Eklodze II* z jednej strony, ze względu na użycie w wersie siódmym terminu „gaudia”, który ma zazwyczaj konotacje seksualne, akcent pada na seksualną rolę kobiety¹⁰, a z drugiej w zaskakujący sposób kłóć się dwa porządki – doświadczenie pięknej Donace, „zrywającej kwiaty w pobliskim ogrodzie”, i odczucia

⁷ Znaczenie słów *ruebant* i *invasere* nawiązuje do przemocy, zamieszek, ataku tłumu czy wojska.

⁸ *Nem. Ecl.* 3. 8: „invadunt furto”.

⁹ Cf. Rizzelli 1997. Na to rozróżnienie zwraca uwagę Papinianus (*Primo libro de adulteriis, Dig.* 48, 5, 6, 1), podkreślając, że *adulterium* można popełnić z mężatką, a *stuprum* z kobietą niezamężną. Jego zdaniem termin *adulterium* wywodził się od dziecka spółzalonego przez innego mężczyznę, zaś *stuprum* odpowiadało temu, co Grecy określali jako demoralizację: *Lex stuprum et adulterium promiscui et καταρχηστικότερον appellat. sed proprie adulterium in nupta committitur, propter partum ex altero conceptum composito nomine: stuprum vero in virginem viduamve committitur, quod graeci φθοράν appellant*. Szerzej na temat rozróżnienia u Papinianusa: Stolarek 2012: 220. Jeśli chodzi o listę określeń aktu seksualnego jako aktu przemocy cf. Adams 2013: 265–267. Dla przykładu wystarczy wymienić: βιασμός [zgwałcenie] u Menandra, *Men. Epit.* 453; *Men. Her.* 79; *vitium* u Plauta *Amph.* 811; ponadto formy czasownikowe od *stupro* i *violo*. Gwałt i cudzołóstwo, jako czyny haniebne powodowane żądzą rozkoszy, zostały przez Cyncerona w sposób jednoznaczny negatywnie ocenione, *vide Cic. De sen.* 12. 40: *nullum denique scelus, nullum malum facinus esse, ad quod suscipiendum non libido voluptatis impelleret; stupra vero et adulteria et omne tale flagitium nullis excitari aliis illecebris nisi voluptatis*; [nie ma w ogóle żadnej zbrodni, żadnego przestępstwa, do których popełnienia nie pobudziłaby żądza rozkoszy; gwałty, cudzołóstwa i wszelkie tego rodzaju czyny haniebne wywołane są jedynie tylko jej ponętami. Przeł. Z. Cierniakowa].

¹⁰ Cf. Catull. 61. 110; Ovid. *Am.* 1. 10. 35; Tib. 2. 1. 12; Adams 2013: 264.

chłopców – które zupełnie nie przystają do siebie. Zgodnie z antycznym rozumieniem, kobieta jest stroną dającą rozkosz, a przyjemność seksualna jest najczęściej rozpatrywana z perspektywy męskiej (Karakasis 2011: 300). Autorki włoskiego przekładu *Eklog* Nemezjana, Ferri i Moreschini, widzą w zobrazowanym gwałcie aluzje do rytualnego przejścia od okresu dzieciństwa do okresu dojrzewania (Nemesiano 1994: 44)¹¹. Owe rytuały przejścia w społecznościach należą do najstarszych instytucji kultury ludzkiej¹². Ich każdorazowa interpretacja wnosi określoną wizję człowieka: tego, co ma być jego naturą – wraz z rozstrzygającym pytaniem skupionym wokół problemu zła oraz tego, co ma być kulturą – wraz z zagadnieniem kultury jako źródła cierpienia¹³. Wypowiedzi pasterzy, sugerują, że wcześniej widywali dziewczynę, gdyż ona miała zwyczaj przebywać w tej okolicy i zrywać różanymi dłońmi lilie, symboliczne kwiaty czystości:

dicite, quo Donacen prato, qua forte sub umbra
inveniam, roseis stringentem lilia palmis.
Nam mihi jam trini perierunt ordine soles,
ex quo consueto Donacen exspecto sub antro (Nem. Ecl. 2. 23-26).

Powiedzcie, w jakim cieniu Donakę zastanę,
Gdzie kwiat lilii zrywają jej dłonie różane?
Trzy dni bowiem na próżno straciłem już oto,
Czekając na Donakę, jak zwykle, przed grota;
[przeł. J. Sękowski (Nemezjanus 1985)].

W podobnie minorowym nastroju wybrzmiewa pieśń drugiego pasterza. Alkon nie może znieść zlekceważenia ze strony Donace, tym bardziej że podarował jej *munera amoris*: słowika, parę gołębi oraz zajączka. Osobliwe prezenty stanowią częsty motyw w tradycji antycznej, a ich symbolika jest doniosła (Laguna Mariscal 2014: 25–55). Ponadto Alkon czuje się oszukany przez dziewczynę, gdyż sama często przysięgała, iż „Idas przy nim jest niczym” i chwaliła „jego rumiane lica, białą szyję, roześmiane oczy i młodzieńczą postać”¹⁴. Idealizacja uczuć i pragnienie utrac-

¹¹ Ferri i Moreschini błędnie mówią o przejściu od okresu dojrzewania do dzieciństwa: „dalla pubertà alla fanciullezza”. Z pewnością doszło do „przejęzyczenia” i chodzi o przejście od dzieciństwa do dojrzewania: „dalla fanciullezza alla pubertà” *cf.* Nemesiano 1994: 44.

¹² *Cf.* Bettelheim 1978: 161; Eliade 1997; Torelli 1990: 93–106; Westman 2011: 210–231.

¹³ Ferri, Moreschini (Nemesiano 1994: 44) twierdzą: „Una caratteristica dell’egloga di Nemesiano, originale per il genere bucolico, è la violenza alla quale viene sottoposta Donace, ma il rito prevede proprio nella violenza la forma che può facilitare il mutamento di stato dell’individuo. La violenza non viene vissuta come tale nella sua realtà, ma viene trasformata simbolicamente in una situazione di margine fra un passato, che deve essere abbandonato, e una nuova condizione che costituirà la nuova identità all’interno del gruppo”. Karakasis nie podziela wyводу włoskich badaczek, ale nie uzasadnia dlaczego *cf.* Karakasis 2011: 300.

¹⁴ Nem. Ecl. 2. 78-81: *nostro formosior Ida / dicor; et hoc ipsum mihi tu iurare solebas, / purpureas laudando genas et lactea colla / atque hilares oculos et formam puberis aevi.* Cechą charakterystyczną poetyki Nemezjana jest specyficzna wizualizacja rzeczywistości, polegająca na

nej dziewczyny sprawiają, że czytelnik ma wątpliwości, jak zinterpretować inicjalną scenę eklogi. Można przypuszczać, że poeta kartagiński czyni aluzję do poglądu starożytnych, zgodnie z którym kobieta może ulec sile fizycznej, czyli gwałtowi, ale nie sile perswazji, czyli uwiedzeniu (Owidiusz 2016: 107, n. 138). Uwiedzenie bowiem jawiło się jako zamach na cały fallokratyczny porządek społeczny w państwie, a gwałt był „tylko” pospolitym przestępstwem (Węglowski 2018: 145). Jeśli przeanalizujemy wypowiedzi pasterzy, możemy dojść do wniosku, że ich uzasadnienie gwałtu zbieżne jest z Owidiuszową sugestią, że jeśli kobieta pocałuje mężczyznę, to ten będzie głupcem, gdy oddali się, nie wzięwszy reszty, nawet wbrew jej woli. O takiej zażyłości, a zarazem zależności pomiędzy pocałunkami i aktem seksualnym jest przekonany jeden z pasterzy, Idas:

Ille ego sum, Donace, cui dulcia saepe dedisti
 oscula nec medios dubitasti rumpere cantus
 atque inter calamos errantia labra petisti.
 Heu, heu! Nulla meae tangit te cura salutis?¹⁵

To ty mi przerywałaś pieśń w połowie zwrotki
 I mocno wyciskałaś pocałunek słodki,
 Wargami po mych ustach błędząc nieprzytomnie.
 Biada mi! Czemu teraz nie troszczysz się o mnie?
 [przeł. J. Sękowski (Nemezjanus 1985)].

Jakkolwiek zinterpretujemy symbolikę zobrazowanego bukolicznie dramatu, to z pewnością zauważymy, że z całej eklogi przebija przede wszystkim „gorzka Arkadia”, która przepojona jest skargami nieszczęśliwie zakochanych chłopców. Smutny i wynędzniały Idas błędząc, bledszy niż bukszan¹⁶, wyraża swą rozpacz na trzcinie w pieśni liczącej 33 wersy (vv. 20-52)¹⁷, ponieważ Donace została uwięziona przez swych rodziców. W minorowym nastroju wybrzmiewa również pieśń drugiego pasterza, Alkona, licząca tyleż samo wersów (vv. 55-87), co pieśń Idasa. Chłopcy pasterscy lamentują, że bez dziewczyny przyroda straciła cały urok¹⁸. Kłasyyczny obraz kobiety uwięzionej przez rodziców świadczy o tym, że autor traktuje tradycję literacką jako materię i inspirację dla własnej twórczości¹⁹. Szczególnie

zademonstrowaniu przeżyć za pomocą kilku niuansów kolorystycznych i zapachowych, a dzięki powtórzeniom ich odczuwalność jest zintensyfikowana, cf. Kucz 2018: 27–37.

¹⁵ Nem. *Ecl.* 2. 37-40; cf. Ov. *Ars* 1. 675-676: *Quaecumque est veneris subita violata rapina, / Gaudet, et inprobitas muneris instar habet*; [Ta, wzięta gwałtem, będzie mieć oczy wesołe: poczyta zniewolenie za rodzaj grzeczności, przeł. Skwara (Owidiusz 2016)].

¹⁶ Cf. Theocr. *Id.* 11. 20-21.

¹⁷ Cf. Verg. *Aen.* 10. 9-10; *Ecl.* 3. 101, 5. 24-28.

¹⁸ Cf. Verg. *Aen.* 4. 1-5; Calp. *Ecl.* 3. 51-54.

¹⁹ Analogiczny obraz znajdziemy u Teokryta, Kallimacha, Owidiusza i Propercjusza: Theocr. *Id.* 3; Call. *Fr.* 401; Ov. *Met.* 4. 60-62; Prop. 3. 14. 23.

zaskakujące dla współczesnych mogą być symptomy, za sprawą których dochodzi do izolacji dziewczyny. W wersach 10-13 poznajemy uzewnętrznienia somatyczne, na podstawie których rodzice stwierdzili, że ich córka straciła dziewictwo:

Sed postquam Donacen duri clausere parentes,
quod non tam tenui filo de voce sonaret
sollicitumque foret pinguis sonus, improba cervix
suffususque rubor crebro venaeque tumentes (Nem. Ecl. 2. 10-13).

Lecz rodzice zamknęli córkę, gdy odkryli,
Że dziewczęcość w jej głosie raptownie przemija,
Tonem mówi dojrzałszym, wdzięk traci jej szyja,
Rumieniec twarz powleka i grubiej ją żyły
[Przeł. J. Sękowski (Nemezjanus 1985)].

Starożytni wierzyli, że kiedy dziewczyna traci dziewictwo, pogrubia jej się obwód szyi (Nemesiano 1997: 134). Ze szczyptą ironii wzmiankuje o tym przekonaniu Katullus w swym najbardziej kunsztownym dziele, mocno osadzonym w tradycji epickiej²⁰:

Non illam nutrix orienti luce revisens
hesterno collum poterit circumdare filo,
anxia nec mater discordis maesta puellae
secubitu caros mittet sperare nepotes.

Już nie będzie mogła niańka znowu odwiedzić jej o wschodzie słońca, aby zawiązać na jej szyi wczorajszą wstążkę, a matka, dotąd zaniepokojona, że jej córka, źródło wiecznych zmartwień, sama śpi, może mieć już nadzieję na oczekiwane wnuczęta²¹.

Owe symptomy nie tylko w starożytności służyły w postępowaniu dowodowym w sprawie utraty cnoty. Wierzo w nie ślepo i bezkrytycznie również w czasach późniejszych (Filipek, Marcyniak 2011: 43–46).

W *Eklodze II* Nemezjana kobieta została przedstawiona w scenerii fallocentrycznej. Jej wizerunek zupełnie różni się od postaw kobiecych zaprezentowanych w traktacie *Cynegetica*²². Ukazanie w *Eklodze II* kobiety jako istoty słabej i wykorzystanej, doświadczającej przemocy ze strony świata męskiego i izolacji społecznej, stanowi antytetyczne tło dla kobiet sportretowanych w traktacie *Cynegetica*. Być może sytuacja kobiet w III wieku n.e. sprawiła, że Kartagińczyk odważył się zmanifestować kobiecą tożsamość w antytetyczny sposób. Z jednej strony kobieta w poezji bukolicznej jawi się jako istota słaba i podporządkowana, zaś w łowieckiej jako mająca

²⁰ Catull. 64. 376-380, Katullus 2013: 132, 421.

²¹ Przekład Aleksandry Klęczar 2013: 421, został nieco zmodyfikowany przez autorkę.

²² W *Cynegetica* 14-45 do zespołu mitycznych bohaterek, które próbowały zmienić swój status z istoty podporządkowanej czy też uwikłanej w wyzwoloną, Nemezjan zalicza: Semele, Dirke, Daidy, Byblis, Myrrę, Filomele, Prokne, Medę, Glauke, Skyllę, Kirke i Antygonę.

dość siły i odwagi, by zrobić coś dla siebie i zrealizować swe dążenia, nawet jeśli nie wszyscy je akceptują²³. Wprawdzie odrzucona miłość jest częstym tematem bukolik, jednak Kartagińczyk w taki sposób kreuje obraz protagonistów omawianej eklogi, że uwaga czytelnika skupia się nie tylko na ich uczuciach, ale także na sensualnym sposobie przedstawiania szalejących z miłości chłopców. Ponadto poeta w sentymentalnej atmosferze sielankowej podejmuje tematykę różnorodną, nie stroniąc od obrazowania w utworze emocji i wydarzeń dalekich od nastroju radosnej bez troski.

Bibliografia

Teksty oryginalne oraz przekłady

- Cicero M. Tullius. (2006). *Cato Maior de senectute*. Powell, J.G.F. (red.). New York: Oxford University Press.
- Cycero. (1996). *Katon Starszy o starości*. Przeł. Z. Cierniakowa. Warszawa: Unia Wydawnicza „Verum”.
- Katullus. (2016). *Poezje wszystkie*. Przeł. G. Franczak i A. Klęczar. Kraków: Homini.
- Nemesiano. (1994). *Le egloghe*. Ferri, L., Moreschini, L. (red.). L’Aquila–Roma: Japadre Editore.
- Nemesiano. (1997). *Marco Aurelio Olimpico Nemesiano. Eclogae*. Cupaiuolo, G. (red). Napoli: Lofredo Editore.
- Nemesiano. (2011). *Marco Aurelio Olimpico Nemesiano. Il Cinegetico. Trattato sulla caccia*. Sestili, A. (red.). Roma: Società Editrice Dante Alighieri.
- Nemesianus. (1969). *The Eclogues of Calpurnius Siculus and M. Aurelius Olympius Nemesianus*. Keene, Ch.H. (red.). Hildesheim: Georg Olms Verlag.
- Nemesianus. (1998). *Cynegetica*. Duff, J.W., Duff, A.M. (red.). W: *Minor Latin Poets II*, LCL 434, Cambridge (Mass.)–London 1934 (1998⁶).
- Nemezjanus. (1985). *Sielanka rzymska*. Przeł. J. Sękowski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Némésien. (1975). *Oeuvres*. Volpilhac, P. (red.). Paris: Les Belles Lettres.
- Owidiusz. (2016). *Sztuka kochania*. Przeł. Skwara E. Wrocław: Instytut Studiów Klasycznych, Śródziemnomorskich i Orientalnych Uniwersytetu Wrocławskiego.

Opracowania

- Bettelheim, B. (1978). „Rany symboliczne: rytuały inicjacji i zazdrość męska”. *Teksty: Teoria literatury, krytyka, interpretacja* 3(39). 161–174.
- Capponi, F. (1959). „Alcune osservazioni sul secondo Frammento ‘De Aucupio’”. *Latomus* 18. 348–365.

²³ Jako że w starożytnym Rzymie kobieta była uważana za istotę bezradną, bezmyślną bądź lekomyślną, słabą, nieznaną prawa, nie cieszyła się więc wolnością osobistą. Wprawdzie w III wieku n.e. *tutela mulierum* już zanikała, jednak jej elementy zachowały się i przerodziły z większym natężeniem w uprzedzenia wobec kobiet i traktowanie ich jako istot zdegradowanych i nie potrafiących sterować swym życiem. Cf. Kucz 2020: 157–169; Jerz 2007: 157–168.

- Capponi, F. (1961). „Il tetrax e il terax di Nemesiano”. *Latomus* 21. 572–615.
- Castagna, L. (1970). „Le fonti greche dei Bucolica di Nemesiano”. *Aevum* 44. 415–443.
- Castagna, L. (1975). „Per un’edizione delle ecloghe di Calpurnio e Nemesiano: due nuovi testimoni manoscritti”. *Prometheus* 1. 80–87.
- Castagna, L. (1976). *I bucolici latini minori: una ricerca di critica testuale*. Firenze: Olschki.
- Castagna, L. (1981). „Ancora due manoscritti per la tradizione di Calpurnio e Nemesiano”. *Prometheus* 7. 247–253.
- Castiglioni, L. (1956). *Due note alle Bucholiche di Calpurnio e Nemesiano*. W: *Studi in Onore di Gino Funaioli*, Rome: Signorelli. 19–22.
- Cisorio, L. (1896). *Dell’imitazione nelle Ecloghe di M. Aurelio Olimpio Nemesiano*. Pisa: Mariotti.
- Curcio, G. (1899). „Il Cinegetico di M. Olimpio Nemesiano”. *RFIC* 27. 447–462.
- Damsté, P.H. (1925). „Ad Nemesiani Cynegetica”. *Mnemosyne* 53. 307–308.
- Dworacki, S. (2006–2007). „Obrazy w romansie greckim i ich funkcja”. *Roczniki Humanistyczne* LIV–LV, 3. 93–105.
- Eliade, M. (1997). *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*. Kraków: Znak.
- Filipek, K., Marcyniak, M.E. (2011). „Zarys historii problematyki dziewictwa w Polsce (X–XXI w.)”. *Seksuologia Polska* 9, 1. 43–46.
- Focardi, G. (1994) *Nemesiano: un africano del III secolo, fra poesia e tecnica (cyn. Vv. 238 98: la cura dei cavalli)*. W: Khanoussi, M., Ruggeri, P. et al. (red.). *L’Africa Romana. Atti dell’XI convegno di studio Cartagine*. 15–18 dicembre 1994. 11.1. 437–445.
- Fusi, A., Luceri, A., Parroni, P., Piras, G. (2009). *L’ultima ripresa del genere bucolico: Le Ecloghe di Nemesiano*. W: Fusi, A., Luceri, A. et al. (red.). *Lo spazio letterario di Roma antica*, vol. VI (I Testi. 1 – poesia). Roma: Salerno Editrice.
- Himmelman-Wildschütz, N. (1972). „Nemesians erste Ekloge”. *Rheinisches Museum für Philologie* 115. 342–356.
- Jerz, K. (2007). „Obywatelka rzymska «ułożoną osobą fizyczną»”. *Studia prawnoustrojowe* 7. 157–168.
- Karakasis, E. (2011). *Song Exchange in Roman Pastoral*. Berlin–New York: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110227079>
- Kucz, A. (2018). *Lingua colorum nell’Egloga III di Nemesiano*. W: Kucz, A., Matusiak, P. *Szkice o antyku*. T. IV: *Lingua coloris*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 27–37.
- Kucz, A. (2020). *Kobiety w „Cynegetica” Nemezjana w kontekście Owidiuszowego lęku wobec Diany*. W: Berger, Ł., Miazek-Męczyńska, M. et al. (red.). *Dwa Millenia z Owidiuszem*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM. 157–169.
- Kucz, A., Gryksa, E. (2019). *Nemezjan w kręgu antycznej tradycji łowieckiej*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Laguna Mariscal, G. 2014. *Regalos para enamorar (munera amoris): un tópico literario de ayer y de Hoy*. W: Moreno Soldevila, R., Martos, J. (red.). *Amor y sexo en la literatura Latina*. Huelva: Universidad de Huelva. 25–55.
- Larson, J. (2012). *Greek and Roman Sexualities*. London–New Delhi–New York–Sydney: Bloomsbury.
- Luiselli, B. (1958). „Il proemio del “Cynegeticon” di Olimpio Nemesiano”. *SIFC* 1.30. 73–95.
- Ławińska-Tyszkowska, J. (2005). *Teokryt i poeci bukoliczni*. W: Podbielski, H. (red.). *Literatura starożytnej Grecji*. T. 1: *Epika, liryka – dramat*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Mayer, R. (2006). *Latin Pastoral after Virgil*. W: Fantuzzi, M., Papanghelis, Th. (red.). *Brill’s Companion to Greek and Latin Pastoral*. Leiden–Boston: Brill. 451–466. https://doi.org/10.1163/9789047408536_019
- Oliva, M. (2017). „La quarta egloga di Nemesiano: il superamento del modello elegiaco nel rito magico nemesiano”. *Quaderni Borromaiici. Saggi studi proposte*. 4. 17–26.
- Radke, A.E. (1972). „Zu Calpurnius und Nemesian”. *Hermes* 100. 615–623.
- Reeve, M.D. (1978). „The Textual Tradition of Calpurnius and Nemesianus”. *CQ* 28. 223–238.

- Rizzelli, G. (1997). *Lex Iulia de adulteriis: studi sulla disciplina di adulterium, lenocinium, stuprum*. Lecce 1997.
- Seng, H. (2016). *Spätantike Bukolik. Zu den Eklogen Nemesians*. W: Seng, H., Weiss, I.M. (red.). *Bukoliasmos: antike Hirtendichtung und neuzeitliche Transformationen*. Würzburg: Königshausen und Neumann. 59–84.
- Stolarek, D. (2012). „Ustawa julijska o karaniu za cudzołóstwa 5 tytuł 48 księgi *Digestów*. Tekst – tłumaczenie – komentarz”. *Zeszyty Prawnicze* 12, 1. 205–224.
- Stöckinger, M. (2020). *Transgressing Pastoral: Mediated Responses to Aeneid 6 in Calpurnius, Nemesianus, and the Carmina Einsiedlensia*. W: Burrow, C., Harrison, S.J. et al. (red.). *Imitative Series and Clusters from Classical to Early Modern Literature*. Berlin–Boston: De Gruyter. 95–120. <https://doi.org/10.1515/9783110699593-006>
- Verdière, R. (1966). „La bucolique post-vergilienne”. *EOS* 56, 1. 179–181.
- Verdière, R. (1974). *Prolégomènes à Nemesianus*. Leyde: E.J. Brill.
- Walter, H. (1988). „Studien zur Hirtendichtung Nemesians”. *Palingenesia* 26. Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden GmbH.
- Westman, C.N. (2011). „Contemporary Studies of Ritual in Anthropology and Related Disciplines”. *Reviews in Anthropology*. 40(3). 210–231. <https://doi.org/10.1080/00938157.2011.596013>
- Węglowski, A. (2018). *Wieki bezwstydu. Seks i erotyka w starożytności. Naga prawda o antycznej sztuce kochania*. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak.

Dr hab. Anna Kucz prof. UŚ – Associate Professor in the Institute of Literary Studies at the University of Silesia in Poland. A member of the Roman Society and the Polish Philological Association. Her interests focus on Roman literature (especially in Late Antiquity) as well as on Mediterranean culture. Moreover, she analyses changes of culture and European thought, which occurred as a result of a clash of both classical and Christian civilisations. The author of numerous articles published in renowned periodicals and several books, e.g.: *Dyskurs z Filozofią w “Consolatio Philosophiae” Boecjusza (The Discourse with Philosophy in Boethius’ “Consolatio Philosophiae”)*, Katowice 2005, *Umbra veri. Arnobiusz i nurty filozofii klasycznej (Umbra veri. Arnobius and Trends of Classical Philosophy)*, Katowice 2012, *Nemezjan w kręgu tradycji łowieckiej* (with Edyta Gryksa, Katowice 2019). Currently she is carrying out a research on the works written by a Latin rhetor and apologist – Arnobius of Sicca Veneria and on the output of a Carthaginian poet – Nemesianus.

e-mail: anna.kucz@us.edu.pl

Tomasz BABNIS

Uniwersytet Jagielloński

 <https://orcid.org/0000-0001-5869-0145>

***IDEM ALITER, CZYLI O DWÓCH OPISACH
DYPLOMATYCZNEJ PODRÓŻY DO PERSJI
W POEZJI PÓŻNEGO ANTYKU
(CLAUD. CONS. STIL. I 51–68; SID. CARM. II 75–88)***

IDEM ALITER, OR ON TWO DESCRIPTIONS OF DIPLOMATIC JOURNEY TO PERSIA IN THE POETRY OF LATE ANTIQUITY (CLAUD. CONS. STIL. I 51–68; SID. CARM. II 75–88)

Two Latin poets of late antiquity, Claudian and Sidonius Apollinaris, included in their verse panegyrics short descriptions of diplomatic journey to Persia. The first mentioned the mission of Stilicho himself in “Panegyric on the consulate of Stilicho” (400 AD), whereas the latter described the mission of Procopius, father of the honorand in the “Panegyric on the consulate of Anthemius” (468 AD). Since Sidonius was in many ways imitator of Claudian, these pieces show a great deal of similarity both in content and form (especially in wording). However, closer scrutiny enables us to discover some differences in the treatment of Oriental topics as well as in general attitude to the praised heroes. Such an analysis allows us an insight into the image of Iranian world created in the Roman poetry as well as the question of sources used by late Latin poets. This paper can be also treated as a small contribution to the discussion on Sidonius’ imitation of Claudian poetry.

Keywords: Claudian, Sidonius Apollinaris, Latin panegyric, Roman-Persian relations

Słowa kluczowe: Klaudian, Sydoniusz Apollinaris, panegiryk łaciński, relacje rzymsko-perskie

Klaudian i Sydoniusz Apollinaris to dwaj późnoantyczni poeci rzymscy, których z jednej strony wiele dzieli, z drugiej zaś wiele łączy¹. Mimo odmiennego pochodzenia społecznego, zaangażowania religijnego i kontekstu politycznego

¹ Winien jestem wielkie podziękowania anonimowym Recenzentom artykułu za bardzo cenne sugestie merytoryczne i bibliograficzne, które pozwoliły znacznie go udoskonalić.

ich dzieł, u obu dostrzec można podobne przywiązanie do tradycji, odczytanie we wcześniejszej poezji rzymskiej czy zainteresowanie odległą przeszłością, niekłójące się wcale z czynnym zaangażowaniem w aktualne sprawy Cesarstwa. W dwóch interesujących mnie w tym artykule *passusach* z panegiryków, Klaudiana na cześć Stylichona (*Claud. Cons. Stil.* I 51–68) i Sydoniusza na cześć Antemiusza (*Sid. Carm.* II 75–88), w zdecydowanie większym zakresie można mówić o podobieństwie, a wręcz o bardzo wyraźnym naśladownictwie. Omawiane *passusy* dotyczą dyplomatycznych wypraw do Persji podjętych przez bohaterów panegiryków i – choć stanowią tylko bardzo drobny element w kunsztownej, epizodycznej strukturze utworu (w stylistyce określanej mianem *jeweled style* – Roberts 1989; Styka 2008: 69–116) – zwróciły moją uwagę podczas przygotowywania rozprawy doktorskiej poświęconej obrazowi świata irańskiego w poezji rzymskiej (Babnis 2020b)². W niniejszym artykule chciałbym przeanalizować, jak ukazany został przez obu autorów świat Wschodu i jaka została mu przypisana funkcja, jak różnią się obie narracje i z czego te różnice wynikają. Taka analiza tej krótkiej sceny może też być swego rodzaju przyczynkiem do badań nad szerszą kwestią zależności Sydoniusza od Klaudiana (por. Kelly 2013; Gualandri 2020, zwł. 300–304).

Panegiryk z okazji konsulatu Stylichona został przez Klaudiana wygłoszony na mediolańskim dworze w początkach 400 r. Bohater utworu był już od szesnastu lat spowinowacony z dynastią teodozjańską, a od pięciu lat kierował polityką Cesarstwa Zachodniego u boku słabego cesarza Honoriusza, gdy otrzymał wreszcie ten najwyższy formalnie urząd w państwie (Döpp 1980: 175–178; Doyle 2019: 111–113). Utwór Klaudiana, najdłuższy w całej jego literackiej spuściźnie, liczy aż trzy księgi (trzecia księga jest jednak wyraźnie odrębna od dwóch pierwszych – Döpp 1980: 182; Sánchez-Ostiz 2018: 312) i ujmuje pochwałę Stylichona w ramy retorycznego schematu *λόγος βασιλικός*, najpełniej opracowanego teoretycznie przez Menandra Retora. W ten sposób poeta ukazywał ogrom potęgi swego protektora, który w latach 398–399 jeszcze umocnił swoją pozycję w państwie, wydając swoją córkę Marię za cesarza Honoriusza, rozprawiając się z buntem Gildona w Afryce, a wreszcie doprowadzając do usunięcia wrogiego sobie Eutropiusza z kręgu kierowników polityki Konstantynopola (por. Doyle 2019: 101–113; Babnis 2020a). Interesujący nas fragment utworu, traktujący o poselstwie na dwór perski, umieszczony został w części panegiryku określanej przez greckich teoretyków mianem *πράξεις* (dokonania).

² Zagadnienie to wpisuje się w szerszy kontekst badań nad percepcją „Innego” w kulturze grecko-rzymskiej. Spojrzenie Rzymian na obce ludy (zwłaszcza w odniesieniu do świata Wschodu) uformowane zostało w dużej mierze przez wcześniejszą tradycję grecką, z którą literatura łacińska pozostawała w nieustannym dialogu. Zagadnienie to doczekało się już ogromnej literatury przedmiotu, zob. np. Hall 1989; Georges 1994; Chauvot 1998; Isaac 2004; Gruen 2011; Morgan 2016. Świat irański w oczach Rzymian, zob. np. Paratore 1966; Wissemann 1982; Rosivach 1984; Lerouge 2007 (w tej ostatniej pracy omawiane są też źródła greckie).

Wspomniana przez Klaudiana misja dyplomatyczna, w której wziął udział młody Stylichon, została wysłana na Wschód w 383 lub 384 r. Jej celem było uregulowanie kwestii armeńskiej stanowiącej od dawna przedmiot sporu między obydwoma imperiami. Cel ten nie został jednak od razu zrealizowany, tak że w 384 r. to Persowie wysłali posłów na dwór Teodozjusza, a sam traktat zawarto dopiero po kilku latach, prawdopodobnie w 387 r. (Blockley 1987; Dignas, Winter 2007: 185). Kierownikiem misji wysłanej przez Rzym do Persji był Sporacjusz (Ioh. Lyd. *De mag.* 353), choć Klaudian ze zrozumiałych względów o nim nie wspomina, eksponując osobę Stylichona, wówczas żołnierza *scholae protectorum domesticorum*. Jest to pierwsze wzmiankowane przez autora wydarzenie z życia bohatera utworu. Bez wątpienia rola Stylichona musiała zostać zgodna z konwencją gatunku wyolbrzymiona (co sugerowane jest przez nacisk położony wyłącznie na młodość, urodę i siłę bohatera, nie są to przecież kluczowe cechy dyplomaty – Keudel 1970: 32; por. Nathan 2015: 12), jednak już sama przynależność do formacji *scholae protectorum domesticorum* była znaczącym wyróżnieniem, gdyż w jej skład wchodziłi młodzieńcy z rodów związanych z kręgiem władzy, którzy następnie obejmowali najwyższe urzędy wojskowe w państwie – niewątpliwy zaszczyt dla Stylichona, którego ojciec był Wandalem³. Wydaje się jednak, że niezależnie od charakteru jego działań Teodozjusz musiał ocenić je pozytywnie, skoro wkrótce oddał mu rękę swej przybranej córki (w rzeczywistości bratanicy) Sereny i awansował do rangi *comes sacri stabuli*.

Panegiryk ku czci cesarza Antemiusza (467–472), rozpoczynającego swój drugi konsulat, został przez Sydoniusza Apollinarisa wygłoszony 1 I 468 r. w Rzymie. Nowy władca Zachodu pochodził z Konstantynopola i zaledwie kilka miesięcy wcześniej został wyniesiony na tron przez cesarza Leona, co wyraźnie wskazywało na ówczesną przewagę wschodniej części Cesarstwa. O ile Klaudian pisał swój panegiryk po sukcesach Stylichona w stosunkach ze Wschodem, o tyle dzieło Sydoniusza powstało w okresie wyraźnego podporządkowania słabnącego Zachodu polityce Konstantynopola i jednoczesnych napięć między nowym cesarzem a jego zachodnimi poddanymi (zwłaszcza potężnym Rycymerem). Nie może zatem dziwić, że w utworze wiele jest pochwał nie tylko pod adresem samego Antemiusza, lecz także całego Cesarstwa Wschodniego. W ten sposób Sydoniusz mógł tonować nastroje i oswajać swoich słuchaczy z nową sytuacją i ideą drugiego Rzymu nad Bosforem (por. Salamon 1975), bez którego Cesarstwo Zachodnie nie mogło już sobie politycznie poradzić, choć wcześniej pogardzało Wschodem (Stoehr-Monjou 2020: 325; por. Isaac 2004: 304–405).

³ Nieznany z imienia ojciec Stylichona musiał jednak zajmować stosunkowo wysokie stanowisko w armii rzymskiej, skoro jego syn zrobił taką karierę (Wilczyński 2018: 681–683; zob. też O'Flynn 1983: 14–18). Wydaje się jednak, że nie była to pozycja na tyle wysoka, żeby należało się nią chwalić w panegiryku, w przeciwnym bowiem razie Klaudian wspomniałby o tym zapewne w sekcji określanej zwykle mianem *γένος*.

W segmencie γένος (pochodzenie, w. 30–98) chwali zatem Sydoniusz Konstantynopol, ojczyznę (πατρίς) władcy, oraz jego przodków. Najwięcej miejsca poświęca jego ojcu, Prokopiuszowi, wywodzącemu się od noszącego to samo imię efemerycznego cesarza z IV w. Skupia się zaś przede wszystkim na jego misji perskiej w 422 r. (w. 75–88)⁴. Nawet jeśli Sydoniusz wyolbrzymia rolę Prokopiusza w zawarciu układu, to nie ulega wątpliwości, że – w przeciwieństwie do poselstwa, w którym brał udział Stylichon – stosunkowo korzystny pokój został wówczas rzeczywiście zawarty. W następstwie udanych negocjacji cesarz Teodozjusz II awansował Prokopiusza do rangi patrycjusza oraz powierzył mu urząd *magister utriusque militiae* (nie wiemy jednak wiele o jego dalszej karierze). Warto zaznaczyć, że poeta kilkakrotnie poruszył jeszcze w tym panegiryku wątki perskie, nie mają one jednak związku z misją dyplomatyczną z 422 r. (Watson 1997: 76, 92; Babnis 2020b: 476–483)⁵.

Sydoniusz bardzo wyraźnie stylizuje poselstwo Prokopiusza na wspomnianą wyżej scenę z panegiryku Klaudiana tak pod względem treści, jak i formy (por. Stoehr-Monjou 2020: 318–319). Należy jednak od razu wskazać na istotne różnice między obydwojma ujęciami. Klaudian umieszcza tę scenę w segmencie πράξεις, a Sydoniusz w segmencie γένος, co wynika z odmiennego pochodzenia Stylichona i Antemiusza: pierwszy z nich nie mógł się pochwalić wspaniałymi przodkami (stąd w utworze brak w zasadzie części γένος), podczas gdy dla drugiego był to dodatkowy atut i przedmiot potencjalnej pochwały. Ponieważ jednak Sydoniusz słał w tych wersach ojca swojego bohatera, a nie jego samego, scena poselstwa stoi w jego dziele na planie odleglejszym, niż ma to miejsce u jego poprzednika. Należy też podkreślić bliskie związki Klaudiana z jego patronem⁶, które z oczywistych względów geograficznych i chronologicznych nie mogły zaistnieć między Sydoniuszem a Prokopiuszem. Widać to już choćby w użyciu form drugiej osoby liczby pojedynczej (*eras, mitteris* – w. 51; *petis* – w. 54), a więc w bezpośrednim zwrocie do Stylichona, niemającym odpowiedników w panegiryku Sydoniusza. Można zatem stwierdzić, że „okazjonalność” panegiryku ku czci Antemiusza jest znacznie większa niż w przypadku pochwały Stylichona. Mimo tych różnic, nie ulega wątpliwości, że analizowane

⁴ Paradoksalnie, Sydoniusz pomija milczeniem militarne osiągnięcia Prokopiusza w tej wojnie, choć wspomina je Sokrates Scholastyk, który dla odmiany nic nie pisze o poselstwie (Socr. Schol. VII 20; Watson 1997: 75–76). Poeta milczy też na temat religijnego aspektu konfliktu, wywołanego prześladowaniami chrześcijan w Persji.

⁵ Dokładne omówienie obrazu świata irańskiego u Klaudiana i Sydoniusza zob. Babnis 2020b: 423–470 (Klaudian), 470–495 (Sydoniusz).

⁶ Nie jesteśmy w stanie określić, czy (a jeśli tak, to w jakim stopniu) Stylichon mógł udzielić Klaudianowi informacji na temat przebiegu całego poselstwa. Jeśli nawet tak było, cała scena w znacznie większym stopniu bazuje na wcześniejszych dziełach poezji rzymskiej. Tworząc tę scenę, poeta z jednej strony koncentrował się bardziej na politycznych celach swojego patrona (por. Cameron 1970: 30–62), z drugiej zaś nie mógł nazbyt mijać się z prawdą, mając wokół siebie ludzi, którzy mogli ją dobrze znać. Por. Stoehr-Monjou 2020: 319–320.

wersy są jednym z najlepszych przykładów wielkiego, „hipnotycznego” wedle słów Alana Camerona (1970: 8), wpływu Klaudiana na Sydoniusza, a zarazem świadectwem nieprzemijającego zainteresowania poetów łacińskich wschodnią odmiennością i egzotykiem.

Przytoczmy zatem oba passusy w wersji oryginalnej:

Vix primaevus eras, pacis cum mitteris auctor
Assyriae; tanta foedus cum gente ferire
Commissum iuveni. Tigrim transgressus et altum
Euphraten Babylona petis. Stupere severi
Parthorum proceres, et plebs pharetrata videndi
Flagravit studio, defixaeque hospite pulchro
Persides arcanum suspiravere calorem.
Turis odoratae cumulis et messe Sabaea
Pacem conciliant arae; penetralibus ignem
Sacratum rapuere adytis rituque iuencos
Chaldaeo stravere magi. Rex ipse micantem
Inclinat dextra pateram secretaque Beli
Et vaga testatur volventem sidera Mithram.
Si quando sociis tecum venatibus ibant,
Quis Stilichone prior ferro penetrare leones
Comminus aut longe virgatas figere tigres?
Flectenti faciles cessit tibi Medus habenas;
Torquebas refugum Parthis mirantibus arcum.
(Claud. Cons. Stil. I 51–68)

Huic quondam iuveni reparatio credita pacis
Assyriae; stupuit primis se Parthus in annis
Consilium non ferre senis; conterritus haesit
Quisque sedet sub rege satraps: ita vinxerat omnes
Legati genius, tremuerunt Medica rura,
Quaeque draconigenae portas non clauserat hosti,
Tum demum Babylon nimis est sibi visa patere,
Partibus at postquam statuit nova formula foedus
Procopio dictante magis, iuratur ab illis
Ignis et unda deus, nec non rata pacta futura
Hic divos testatur avos. Chaldaeus in extis
Pontificum de more senex arcana peregit
Murmura; gemmantem pateram rex ipse retentans
Fudit turicremis carchesia cernuus aris.
(Sid. Carm. II 75–88)

U obu poetów dostrzegamy wyraźne przeciwstawienie wybitnej jednostki (chwalonych Stylichona i Prokopiusza) masie ludzi Wschodu. W tej konfrontacji obaj Rzymianie ukazani zostali jako zdecydowanie przewyższający beziemienny tłum. Uczynienie z Persów tła dla postaci uhonorowanych posłów było w panegiryku zrozumiałe i zgodne z konwencją gatunkową, a pomijanie imion Irańczyków – dość typowe dla całej poezji łacińskiej (Babnis 2020b: 544).

Wprowadzenie przez Klaudiana frazy *plebs pharetrata* (w. 55) oraz ukazanie strzeleckiej sprawności Stylichona (w. 68) było dodatkowym ukłonem w stronę tradycji literackiej, w której ludom irańskim, zwłaszcza zaś Partom, przypisywano mistrzostwo w łucznictwie. Była to zresztą obserwacja trafna, gdyż konni i piesi łucznicy odgrywali wielką rolę w wojskowości irańskiej już w epoce achemenidzkiej. Klaudian i Sydoniusz sięgnęli zatem w tej sferze po rozwiązania na gruncie poezji łacińskiej dobrze zakorzenione, choć słabo powiązane z relacjami dyplomatycznymi. Fraza *plebs pharetrata* może być zatem uznana za przykład typowego poetyckiego ozdobnika. Brak imion własnych rekompensowany jest też dużą liczbą nazw geograficznych i etnicznych (o czym niżej) oraz wzmiankami na temat pozycji społecznej. Na tym tle wyróżnia się zdecydowanie postać – również bezimiennego – króla perskiego (por. Watson 1997: *ad v.* 78)⁷.

Akcent położony na ustrój monarchiczny jest jedną z najczęściej wspominanych cech świata irańskiego w całej literaturze rzymskiej, co należy traktować jako kolejny refleks tradycji greckiej, w której wyjątkowo mocno akcentowano rządy królów, przede wszystkim Achemenidów, nad Wschodem (por. Georges 1994; Lenfant 2000). Grecka wizja systemu politycznego panującego w imperium perskim, tj. despotycznej władzy króla nad masami poddanych-niewolników, oddziaływała też na poezję rzymską. Schematy opisu achemenidzkiej Persji zaciążyły na późniejszym postrzeganiu przez Rzymian imperiów partyjskiego i sasanidzkiego i zostały wykorzystane politycznie (Spawforth 1994; Hardie 2007). Wprawdzie Klaudian i Sydoniusz nie wzmiankują wprost wątku despotycznej władzy króla, ale odnoszą się do pewnego schematycznego podziału społecznego: możni – lud. W układzie tym także możni zmuszeni są do posłuszeństwa, co drugi z poetów zasygnalizował wzmianką o pokornym zasiadaniu u stóp króla (*quisque sedet sub rege satraps*, w. 78), dodając w tym miejscu nieco orientalnego kolorytu przez zastąpienie występującego u Klaudiana ogólnego wyraz *proceres* (w. 55) ściślej związanym z kręgiem irańskim, choć rzadko wykorzystywanym w poezji łacińskiej rzeczownikiem *satraps* (w. 78).

W obu analizowanych *passus*ach podkreślenie roli króla wiąże się z jeszcze jednym aspektem: przeciwstawieniem ustroju „republikańskiego” (mimo kilku wieków rządów cesarzy) Rzymu monarchicznej Persji⁸. Dzięki temu antytetycz-

⁷ W czasie poselstwa Stylichona władał sasanidzkim imperium Ardaszir II (379–383) lub Szapur III (383–388), z kolei w okresie podróży Prokopiusza – Wahram V (421–439). W poezji łacińskiej z władców irańskich imiennie wspomniano zwykle tylko dobrze znanych z tradycji greckiej pierwszych Achemenidów, od Cyrusa do Kserksesa, podczas gdy władcy partyjscy i sasanidzcy byli tylko z rzadka wzmiankowani (np. Fraates IV – Hor. *Carm.* II 2, 17; Pakoros II – Mart. IX 35, 3). Już na gruncie greckim, jak przekonująco dowodzi D. Lenfant (2000), traktowano późnych Achemenidów nie tyle jako jednostki, co jako niezmienną instytucję, i zdaje się, że późniejsi autorzy greccy i rzymscy przenieśli tę tendencję na późniejsze dynastie irańskie. Por. Babnis 2020b: 137–138, 544.

⁸ Jako *exempla* występują u Klaudiana przede wszystkim Rzymianie epoki Republiki i oni są też najczęściej porównywani z bohaterami panegiryków – Cameron 1970: 331–343; por. Nathan 2015: 18; Sánchez-Ostiz 2018: 312. Sięganie po tak dawne przykłady może być też traktowane jako przejaw tęsknoty za dawnymi czasami.

nemu ujęciu, Rzymianie mogli dostrzec w sobie następców Greków epoki klasycznej (por. Spawforth 1994), co kilkakrotnie wykorzystano w ramach ideowego uzasadnienia działań podejmowanych w stosunku do wschodniego sąsiada. Obaj późnoantyczni poeci wzmiankowali króla perskiego wyłącznie jako stronę traktatu, posługując się zresztą identyczną frazą *rex ipse*⁹, umieszczoną w identycznym położeniu metrycznym: przed zamykającym heksametr imiesłowem. Monarcha został zatem ukazany w innym niż zwykle kontekście, co można odczytywać jako przejaw wzrostu znaczenia dyplomacji w relacjach rzymsko-perskich. Takie ujęcie pozwala też uwypuklić osobę posła, który dzięki swym talentom negocjatora staje na równi z samym władcą¹⁰. W związku z postacią króla zasygnalizowane też zostało perskie bogactwo i przepych: kosztowne wonności i zdobne cennymi kamieniami naczynie ofiarne. Tego typu obrazowanie należało do repertuaru skojarzeń przejętych przez Rzymian z literatury greckiej i było przez wieki wykorzystywane w poezji łacińskiej, zwykle jako element kreowania negatywnego wizerunku władców irańskich¹¹. Tendencja ta nie uległa zmianie także wówczas, gdy w późnym antyku Cesarstwo przyswoiło sobie część wschodnich tradycji związanych ze sprawowaniem władzy (zob. zwł. Canepa 2009). Paradoksalnie zatem, wzmianka o negatywnie zazwyczaj postrzeganym królu perskim po raz kolejny umożliwia dowartościowanie sławionych bohaterów, wynosząc ich niemal do rangi władców, choć przecież byli w rzeczywistości jedynie wysłannikami rzymskich cesarzy. Wydaje się, że może to być swego rodzaju zapowiedzią dalszych losów, które miały połączyć Stylichona więzami powinowactwa z dynastią teodozjańską, a syna Prokopiusza wynieść na sam tron cesarski.

Zestawienie z mieszkańcami Wschodu służy pochwale obu bohaterów na innej jeszcze płaszczyźnie. Wyraźnie zaakcentowana została bowiem kwestia ich młodego wieku (u Klaudiana: *primaevus*, w. 51; *iuveni*, w. 53; u Sydoniusza: *primis [...] in annis*, w. 76), ukazana na tle perskich poddanych, a w panegiryku ku czci Antemiusza dodatkowo jeszcze podkreślona przez dwukrotne wykorzystanie rzeczownika *senex* (w. 77 i 86). Uwypuklenie wieku Stylichona i Prokopiusza pokazuje, że bardzo wcześnie posiadli zalety typowe dla okresu dojrzałego (dostrzec tu można nawet pewne rysy toposu *puer senex*), co zapowiada tylko, jak bardzo rozwiną się w przyszłości. Młodość rzymskich posłów wzbudza wielki podziw

⁹ Należy jeszcze wskazać na jeden intertekst, gdyż zarówno fraza *rex ipse*, jak i scena, w której młody Aecjusz wzbudza podziw barbarzyńskiego króla swoimi wcześniej ujawnionymi zdolnościami, pojawia się u Merobaudesa (Merob. *Pan.* II 132–140). Wydaje się, że obaj autorzy gallorzymscy są w tym względzie dłużnikami Klaudiana – Gualandri 2020: 303

¹⁰ Było to uważane za duże wyróżnienie ze względu na niezwykle wywyższenie postaci króla nad jego poddanych tak w tradycji hellenistycznej, jak i irańskiej. Na gruncie poezji łacińskiej mamy tego świadectwo choćby w komedii Plauta (Plaut. *Mil.* 1220–1225).

¹¹ Właśnie do motywu bogactwa Persów, a zwłaszcza perskich królów, odnosi się Plaut, który jest najstarszym zachowanym poetą rzymskim nawiązującym do wątków irańskich (Plaut. *Aul.* 85–86, *Stich.* 23–26).

Persów, i to zarówno ludu, jak i możnych (ukazaniu tego faktu służy wspomniane wyżej zasygnalizowanie tego podziału). W tym kontekście pojawiają się czasowniki *stupere, tremere, conterrere, vincere, torquere*, które przywodzą na myśl tak zdziwienie, jak i strach: posłowie są w stanie zwyciężyć Persów na drodze dyplomatycznej, co można traktować jako swego rodzaju ekwiwalent jakże upragnionego, a w owym czasie nieosiągalnego zwycięstwa militarnego nad wschodnim sąsiadem. Tego typu odwołania pojawiały się już we wcześniejszej poezji, choćby w epoce augustowskiej po zawarciu traktatu rzymsko-partyjskiego w 20 r. p.n.e. (Babnis 2020b: 233). Sydoniusz bardziej wyeksponował ten właśnie aspekt, podczas gdy Klaudian odwołał się do innej sfery związanej z młodością, a mianowicie do urody Stylichona ukazanej jako mężczyzna idealny (por. Nathan 2015).

Przystojny poseł miał zachwycić nawet kobiety perskie, co jest kolejnym przykładem ukazania „kompletności” podziwu ze strony wrogów (możni – lud, mężczyźni – kobiety). Mogą one być niejako reprezentantkami większej zbiorowości mieszkańców sasanidzkiego imperium, lecz jednocześnie stanowić *sui generis* trofeum wojenne, podkreślające symboliczne zwycięstwo strony rzymskiej. Co więcej, wynikałoby ono z dobrowolnej decyzji kobiet zachwyconych urodą Stylichona, za którą – zgodnie z koncepcjami starożytnej fizjognomiki – powinny iść również zalety charakteru¹². Powiązanie elementu miłosnego z militarnym uzasadnia dobór leksyki w tym segmencie. Klaudian posłużył się bowiem słownictwem typowym dla elegii miłosnej (*flagravit*, w. 56; *suspiravere calorem*, w. 57), dzięki czemu z jednej strony wprowadził do utworu element gatunkowej *varietas*, a z drugiej mógł odwrócić uwagę odbiorców od braku większego politycznego znaczenia Stylichona w tej misji.

W silnym związku z obrazem idealnego mężczyzny pozostaje też obecna jedynie w dziele Klaudiana scena polowania (w. 64–68). Poeta zwraca w niej uwagę na walory fizyczne i umiejętności militarne Stylichona, jednak wyraźnie zasygnalizowana została też odwaga bohatera, niebojącego się walczyć z lwami i tygrysami. Dobór zwierząt jest niewątpliwie nieprzypadkowy, gdyż te drapieżniki (zwłaszcza lwy) uchodziły w tradycji antycznej za przeciwników godnych prawdziwych herosów i takich właśnie rysów przydaje Klaudian swemu patronowi. W poezji łacińskiej lwy i tygrysy zamieszkujące w kręgu świata irańskiego miały swoje miejsce, a najczęściej wiązano je z nadkaspijską Hyrkanią (por. Babnis 2020b: 108, 313, 335). Marek Wilczyński (2018: 5, 683) zasugerował, że wersy te mogą opisywać rzeczywiste zadania Stylichona, to jest ochronę przed dzikimi zwierzętami. Jakkolwiek nie można tego zupełnie wykluczyć, za bardziej prawdopodobny uznałbym udział w „oficjalnym” polowaniu zorganizowanym na część rzymskich przybyszów. W kulturze irańskiej ranga polowania była bardzo wysoka: w epoce achemenidzkiej królowie

¹² W scenie tej dopatrzeć się można również pewnych nawiązań do historii Aleksandra, który z jednej strony poślubił, po zwycięstwie nad Dariuszem, w sumie trzy wysoko urodzone Iranki, a wcześniej przejął jego harem, z drugiej zaś miał wykazać się opanowaniem wobec urody kobiet perskich.

i arystokraci posiadali specjalne parki myśliwskie (παράδεισοι), z kolei w czasach sasanidzkich sceny polowań znalazły się na ważnych zabytkach związanych z królewską propagandą (np. na reliefie w Taq-e Bostan czy na eksportowanych za granicę ozdobnych talerzach; por. Babnis 2020b: 231, 451). Stylichon wykazujący się w tego rodzaju rozrywkach – i to zarówno w jeździe konnej, jak i w łucznictwie, a więc w dwóch irańskich specjalnościach – jest dowodem na to, że Rzymianin może dorównać Persom także w tych sferach, w których to oni dotąd dominowali (Keudel 1970: 37–38; Canepa 2009: 31, 157–162, 174–176; Babnis 2020b: 457).

Obecnym u obu poetów elementem współtworzącym obraz odmienności świata Wschodu są nazwy własne. Klaudian i Sydoniusz nie różnili się pod względem ich użycia od innych poetów łacińskich, których wiedza o państwie Sasanidów (czy przedtem Achemenidów i Arsakidów) była niewielka. Tak jak poprzednicy i następcy, posługiwali się nazewnictwem mało precyzyjnym, chętnie operowali określeniami synonimicznymi, a nazwy geograficzne dobierali z niedużego zbioru standardowych dla literatury łacińskiej określeń. Tendencja ta wynikała przede wszystkim z dwóch głównych przyczyn: zamiłowania do *varietas* (ważnego elementu *poesis docta*) oraz możliwości metrycznego dopasowania danego wyrazu do schematu heksametru. U Klaudiana zamiast nazwy *Persia* użyty został rzadki żeński etnonim *Persides* (w. 57), natomiast u obu poetów, i to w identycznej frazie (*pacis Assyriae*) oraz pozycji metrycznej, został w jej zastępstwie użyty rzeczownik *Assyria*¹³. W ramach poetyckiej peryfrazy Sydoniusz posłużył się też określeniem *Medica rura* (w. 79), a obaj autorzy sięgnęli też po nazwę Partów (Klaudian: *Parthorum proceres*, w. 55; Sydoniusz: *Parthus*, w. 76), czyli po odwołania do dwóch innych ludów irańskich, których hegemonia polityczna przypadła na czasy znacznie wcześniejsze. Tego typu świadomy „anachronizm” w opisie świata irańskiego był typowy dla całej poezji rzymskiej, a u jego genezy stało synonimiczne używanie nazw Μηδοι i Πέρσαι przez Greków (Babnis 2020b: 545–546), choć należy zauważyć, że forma *Parthus* u Sydoniusza jest dodatkowo uzasadniona metrycznie, gdyż w przeciwieństwie do *Persa* nie wywołuje elizji w piątej stopie heksametru.

Centrum państw partyjskiego i sasanidzkiego znajdowało się w Mezopotamii, a ich stolicą był Ktezyfont. Ponieważ w tym właśnie regionie przebiegała przez wieki granica między Rzymem a jego wschodnimi sąsiadami, zrozumiałym zjawiskiem jest – również typowe dla całej poezji łacińskiej – szczególne akcentowanie obszaru Międzyrzecza jako najbardziej „typowej” i najlepiej znanej części świata irańskiego. Oczywiście w przypadku zarówno Stylichona, jak i Prokopiusza celem misji pokojowej musiał być właśnie ten obszar (prawdopodobnie sama stolica), jednak wyraźniejsze zasygnalizowanie docelowego obszaru wyprawy przez

¹³ Ze względu na budowę metryczną (długa, krótka, krótka, długa) nazwa ta dobrze nadawała się do otwarcia heksametru. Wydaje się, że Klaudian sięgnął po ten synonim dla rzeczownika *Persia* pod wpływem Lukana, który posłużył się nim aż dziesięciokrotnie, z czego siedem razy na początku wersu (wówczas zawsze z długą końcówką). Za sugestie dotyczące metryki chciałbym serdecznie podziękować Pani Profesor Ewie Skwarze.

sięgnięcie po związane z nim nazwy: rzeki Eufkrat i Tygrys (u Klaudiana) oraz Babilon (u obu poetów) było również cechą charakterystyczną dla całej poezji rzymskiej¹⁴. W tradycji literatury starożytnej rzeki często służyły jako metonimie całych krain (por. Babnis 2019: 7–8) i w odniesieniu do świata irańskiego wspomniano je częściej niż nazwy miast. Graniczny charakter rzek pozwalał również wyraźniej zaakcentować fakt opuszczenia ziem Cesarstwa i zasygnalizować odrębność państwa perskiego, dzięki czemu uznanie dla Stylichona ze strony obcych zostało dodatkowo uwypuklone. Co więcej, przekroczenie rzeki również może być uznane za *sui generis* ekwiwalent wyprawy zbrojnej, uważanej przecież za bardziej odpowiadającą wojowniczej naturze Rzymian w ogóle, a wysokiej rangi dowódców w szczególności.

Wspomnienie Babilonu zamiast Ktezyfontu¹⁵ może być odczytane jako próba związania przez poetów wątku poselstwa z tradycjami dotyczącymi wcześniejszych dziejów tego regionu. Wydaje się, że tym tropem szedł właśnie Sydoniusz, gdy wspominał o pochodzącym od węża wrogu (*draconigenae [...] hosti*, w. 80), co stanowi czytelną aluzję do zajęcia Babilonu bez walki przez Aleksandra Wielkiego. Babilon i Baktry były szczególnie chętnie wzmiankowane w poezji łacińskiej właśnie w związku z postacią macedońskiego monarchy¹⁶. Prokopiusz został więc zestawiony z władcą o największym prestiżu i wyjątkowym znaczeniu dla dziejów powszechnych, a nawet przewyższył go, skoro tym razem (*tum demum*, w. 81) bramy rozwarły się szerzej niż w czasach Aleksandra¹⁷. Jest to kolejny przykład

¹⁴ Istnieje jednak między obydwojema autorami różnica w użyciu tych nazw: Klaudian odmienia je bowiem według zasad deklinacji greckiej (greckie accusatiwy *Euphraten* oraz *Babylona*, a także nominativus *Persides*). Nie może to jednak dziwić, skoro był z pochodzenia Grekiem. W kontekście nazwy Eufkratu zwraca uwagę określenie go mianem głębokiego (*altum / Euphraten*, w. 53–54), co jeszcze mocniej podkreśla fakt przekroczenia rzeki.

¹⁵ Stołeczny Ktezyfont był – mimo swojego wielkiego znaczenia politycznego i gospodarczego – w poezji łacińskiej właściwie nieobecny. Wynikało to częściowo z metrycznej budowy tego wyrazu (kretyk), uniemożliwiającej jego wykorzystanie w heksametrze, tak że ze wszystkich poetów rzymskich wspomina o nim jedynie Sydoniusz (*Sid. Carm.* II 451; *Epist.* IX 13, 5, w. 21), w pierwszym przypadku skracając zresztą *ē*, by zamienić kretyk na daktyl. Za ważniejszy czynnik uznałbym jednak wykorzystanie asocjacji wiążących się z nazwą Babilonu, silniej zakorzenioną w antycznej tradycji literackiej.

¹⁶ Por. *Hor. Carm.* III 29, 27–28; *Prop.* III 11, 21–26; *Manil.* IV 804; *Stat. Silv.* IV 1, 40. Babilon był miastem położonym na zachodnim, a Baktry na wschodnim krańcu świata irańskiego. W Babilonie Aleksander umarł, w Baktrii zaś rozpoczął kampanię indyjską, która była jednym z najważniejszych powodów jego sławy. Wprawdzie związek z Baktrami (stolicą satrapii Baktrii) nie był tu tak wyraźny, to jednak w rzymskiej tradycji poetyckiej oba miasta wymieniano z podobną częstotliwością – Lerouge 2007: 222–223; Babnis 2020b: 30, 98, 30, 345, 347. Na temat rzymskiej *imitatio Alexandri* zob. zwł. Kühnen 2008.

¹⁷ Wypada też zaznaczyć, że motyw spłodzenia władcy przez boskiego węża pojawiał się na gruncie rzymskim także w odniesieniu do Augusta, co otwierało również paralelę z pierwszym cesarzem, skądinąd również stylizującym się na Aleksandra – Montone 2012: 114; zob. też Kühnen 2008: 107–139.

stylizowania misji rzymskiego posła na wielki sukces mający być ekwiwalentem militarnego podboju. Wątek orientalny został więc aluzyjnie wprowadzony za pośrednictwem postaci z kręgu grecko-rzymskiego, co również było częstym rozwiązaniem w poezji (i częściowo uzasadniało sięganie po anachroniczne nazewnictwo).

Tendencję do wzmiankowania kwestii związanych ze światem Wschodu można również uzasadnić niegasnącym zamięłowaniem do egzotyki i literackiej erudycji, choć nie szła za nią dobra znajomość realiów tej części świata. W takim kontekście należy też umieścić zastosowanie odniesień do Sabejczyków (Klaudian: *messe Sabaea*, w. 58) i Chaldejczyków (Klaudian: *rituque [...] Chaldaeo*, w. 60–61; Sydoniusz: *Chaldaeus [...] senex*, w. 85–86). Pierwsze wiąże się z południowoarabskim ludem znanym z produkcji wonności, a drugie z dawnymi semickimi władcami Babilonii, których nazwą określano w Rzymie astrologów niezależnie od ich pochodzenia etnicznego. Sięgnięcie po te nazwy pozwalało nie tylko zamaskować brak rzeczywistej wiedzy na temat realiów imperium sasanidzkiego, lecz także wykazać się geograficzną erudycją, będącą jednym z ważnych wyznaczników *poesis docta* (por. Cameron 1970: 305–348).

W panegiryku z okazji konsulatu Stylichona scena ofiary została utkana z różnych poetyckich reminiscencji, przede wszystkich zaczerpniętych z utworów Wergiliusza i Stacjusza (Keudel 1970: 33–34). Wcześniejsze dzieła poezji łacińskiej były dla Klaudiana podstawowym źródłem inspiracji, tymczasem Sydoniusz – choć również czytany (Gualandri 2020) – oparł się niemal wyłącznie na Klaudianie. Chociaż obaj poeci odnosili się w swych dziełach do rzeczywistych wydarzeń historycznych (oczywiście ukazanych w konwencji panegirycznej), ujęcie realiów perskich wykazuje wyraźne cechy fascynacji egzotykiem i odmiennością Wschodu. Wspomniane wyżej nagromadzenie bardzo licznych nazw i epitetów znajduje swoją kontynuację w opisie tajemniczej ceremonii ofiarnej. Elementy wspólne, powtarzające się w obu panegirykach to obecność magów-wróźbitów oraz króla, ofiara ze zwierząt i wonności, a także przysięga na bóstwa. Niewątpliwie mamy tu do czynienia ze sceną wymagowaną, nieoddającą realiów religii mazdajskiej, ale powstałą na bazie różnych tradycji literackich. Kilka aspektów zasługuje w niej jednak na dokładniejsze omówienie.

Wiedza poetów rzymskich, a szerzej ogółu autorów klasycznych, na temat religii starożytnego Iranu była bardzo niewielka i ograniczała się do kilku zaledwie zagadnień¹⁸. Nie wyodrębniali oni wyraźnie mazdaizmu spośród innych

¹⁸ W publikacjach poświęconych znajomości religii mazdajskiej u autorów klasycznych (np. de Jong 1997; Vasunia 2007) najczęściej wspominani są prozaicy greccy, ale ich wiedza również była dość ograniczona i fragmentaryczna. Poeci łacińscy sięgali po te wątki jeszcze rzadziej, w ich utworach można bowiem znaleźć jedynie nawiązania do istnienia odrębnej warstwy magów, występowanie instytucji małżeństwa krewniczego oraz rytuału ekspozycji zwłok. Mazdaizm nie był wyraźnie wyodrębniony od innych kultów wschodnich: religii mezopotamskich czy mitraizmu, co nie dziwi wobec dominującej w całej literaturze rzymskiej tendencji do generalizującego opisywania świata Orientu.

religii regionu, co ma też związek z szerszą tendencją do generalizacji w opisie świata Orientu. U Klaudiana dobrym przykładem takiego zjawiska jest zestawienie mezopotamskiego Bela i irańskiego Mitry, ewidentnie niezgodne z realiami imperium sasanidzkiego (zapewne wpływ Wergiliusza – Keudel 1970: 34), choć bliższe rzymskiej percepcji tego bóstwa (*vide* ikonograficzne przedstawienia Mitry jako Pana Gwiazd – Mastrocinque 2017: 64–66). Sam Mitra został natomiast wspomniany bardzo trafnie, gdyż rzeczywiście był opiekunem przysięgi, co jest przykładem zręcznej modyfikacji intertekstu (Stat. *Theb.* I 720; por. Babnis 2020b: 331–332) w celu lepszego dopasowania do nowego utworu. U Sydoniusza z kolei wspomniana została przysięga króla na ogień i wodę, która wskazuje na rzeczywiście ważny w mazdaizmie kult żywiołów. Fuzja elementów irańskich i mezopotamskich widoczna jest po raz kolejny w powiązaniu rzeczownika *magus* (dość wieloznacznego, mającego jednak wyraźne konotacje irańskie – por. Babnis 2020b: 62, 85) i *Chaldaeus*. Tradycja o magach jako strażnikach traktatu została zapożyczona z „Farsalii” (Luc. VIII 218–221), trudno bowiem wskazać dla niej jakieś wyraźne historyczne uzasadnienie (por. Dignas, Winter 2007: 119–151). Podobnie nieadekwatne wydają się odniesienia do ofiary krwawej (Klaudian: *iuvencos* [...] *stravere*, w. 60–61; Sydoniusz: *in extis*, w. 85)¹⁹. Wspomniane przez Sydoniusza szeptery mogą się natomiast wiązać z awestyjskimi modlitwami (por. Babnis 2020b: 415–416). W sferze religijnej można zatem mówić o przemieszaniu elementów zgodnych i niezgodnych z realiami imperium sasanidzkiego. Niezależnie od tego, wzmianki te potęgują wrażenie tajemniczości i odmienności świata irańskiego od realiów rzymskich.

Klaudian i Sydoniusz sięgnęli po motyw misji dyplomatycznej do Persji dla uwypuklenia zalet sławionych w swych panegirykach bohaterów. Klaudian chwalił jednak bezpośrednio Stylichona, podczas gdy Sydoniusz opisywał wyprawę Prokopiusza, ojca Antemiusza, ku którego czci utwór powstał. Można zaryzykować stwierdzenie, że o ile Klaudian odwołał się do wątku poselskiego, ponieważ był to pierwszy ważny epizod kariery jego protektora, o tyle Sydoniusz wybrał dyplomatyczny, a nie militarny aspekt kontaktów Prokopiusza z Persami, żeby podkreślić możliwość zaprowadzenia przez Antemiusza porozumienia między wschodnią a zachodnią częścią Cesarstwa (Montone 2012: 114) oraz przesłonięcia potencjalnie drażliwego tematu przewagi Konstantynopola nad Rzymem wzmianką o sukcesie odniesionym nad przeciwnikiem zewnętrznym przez reprezentanta całego imperium. Odbiorcy panegiryku z 468 r. znali zapewne utwór Klaudiana, a epokę Teodozjusza I mogli postrzegać jako czas utraconej potęgi i jedności Cesarstwa, był to więc dla Sydoniusza dobry punkt odniesienia (Watson 1997: 75). Bez wątpliwości sięgnięcie po wątek misji poselskiej wiązało się też ze wzrostem znaczenia dyplomacji w stosunkach rzymsko-perskich pod koniec IV

¹⁹ *Exta* często wskazywały na odczytywanie przyszłości z wnętrzości zwierząt ofiarnych, co ponownie zbliżało rzekomo perskich magów do chaldejskich wróżbitów.

i w V w. (Dignas, Winter 2007: 34–37; Canepa 2009: 122–153). Z jednej strony relacje te rzadziej przybierały charakter militarny, stąd trudno było sławić osiągnięcia rzymskich wodzów na froncie wschodnim, z drugiej jednak Rzymianom niełatwo było porzucić stosowaną przez wieki retorykę podboju, inspirowaną często przez silnie oddziałującą koncepcję *imitatio Alexandri*, stąd obaj poeci przez wzmianki o podziwie i przerażeniu Persów starali się aluzyjnie zasugerować podporządkowanie Sasanidów Cesarstwu (por. Babnis 2020b: 528–529).

Obraz świata Wschodu wykazuje istotne podobieństwa u obu poetów. Element irański uległ w nim przemieszaniu z innymi wątkami bliskowschodnimi. Bogata synonimia ukształtowana pod wpływem wcześniejszej tradycji literackiej sprawiła, że w obu panegirykach nie znajdujemy precyzji w odwzorowaniu realiów świata irańskiego. Poeci dość dowolnie łączyli wątki perskie i babilońskie, czasem sięgając po motywy zgodne z rzeczywistością, a czasem wręcz rażąco niepasujące do całej scenarii. Przez tego rodzaju operowanie odnoszącym się do sfery geografii czy religii szczegółem obaj autorzy tworzyli wrażenie erudycyjnego egzotyizmu, ważnego wyznacznika poetyckiego kunsztu w tej epoce. Zarówno Klaudian, jak i Sydoniusz posługiwali się więc orientalnym tłem w podobny sposób i w podobnym celu: aby przez ukazanie na jego tle bohaterów panegiryków dodatkowo uwypuklić ich wyjątkowość i aby umieścić ich w jednym ciągu wielkich postaci tworzących potęgę Rzymu, a samych siebie jako kolejne ogniwo literackiej tradycji.

Bibliografia

Źródła

- Hall, J.B. (red.) (1985). *Claudii Claudiani Carmina*. Leipzig: Teubner.
Loyen, A. (red.) (1960). Sidoine Apollinaire. *Tome I. Poèmes*. Paris: Les Belles Lettres.

Opracowania

- Babnis, T. (2019). „The River Araxes in Roman Poetry”. *Classica Cracoviensia* 22. 7–46. <https://doi.org/10.12797/CC.20.2019.22.01>
Babnis, T. (2020a). „Eutropius as an Oriental. Building the Invective with References to Orient in the First Book of Claudian’s *In Eutropium*”. *Classica Cracoviensia* 23. 7–23. <https://doi.org/10.12797/CC.23.2020.23.01>
Babnis, T. (2020b). *Obraz świata irańskiego w poezji rzymskiej (III w. p.n.e. – VI w. n.e.)*. Kraków: Uniwersytet Jagielloński.
Blockley, R.C. (1987). „The Division of Armenia between the Romans and the Persians at the End of the Fourth Century A.D.”. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*. 36/2. 222–234.
Cameron, A. (1970). *Claudian. Poetry and Propaganda at the Court of Honorius*. Oxford: Clarendon Press.

- Canepa, M.P. (2009). *The Two Eyes of the Earth: Art and Ritual of Kingship between Rome and Sasanian Iran*. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press. <https://doi.org/10.1525/california/9780520257276.001.0001>
- Chauvot, A. (1998). *Opinions romaines face aux barbares au IV^e siècle ap. J.-C.* Paris: De Boccard.
- Dignas, B., Winter, E. (2007). *Rome and Persia in Late Antiquity. Neighbours and Rivals*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511619182>
- Doyle, Ch. (2019). *Honorius. The Fight for the Roman West AD 395–423*. London–New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315640792>
- Döpp, S. (1980). *Zeitgeschichte in Dichtungen Claudians*. Wiesbaden: Franz Steiner.
- Georges, P.B. (1994). *Barbarian Asia and the Greek Experience. From the Archaic Period to the Age of Xenophon*. Baltimore–London: The John Hopkins University Press.
- Gruen, E.S. (2011). *Rethinking the Other in Antiquity*. Princeton–Oxford: Princeton University Press.
- Gualandri, I. (2020). *Sidonius' Intertextuality*. W: Kelly, G., van Waarden, J.A., *The Edinburgh Companion to Sidonius Apollinaris*. Edinburgh: Edinburgh University Press. 279–316.
- Hall, E. (1989). *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition Through Tragedy*. Oxford: Oxford University Press.
- Hardie, Ph. (2007). *Images of the Persian Wars in Rome*. W: Bridges, E. et al. (red.). *Cultural Responses to the Persian Wars. Antiquity to the Third Millennium*. Oxford: Oxford University Press. 127–143. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199279678.003.0007>
- Isaac, B. (2004). *Invention of Racism in Classical Antiquity*. Princeton–Oxford: Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400849567>
- Jong de, A. (1997). *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*. Leiden–New York–Köln: Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004301467>
- Kelly, G. (2013). *Sidonius and Claudian*. W: van Waarden, J.A., Kelly, G. (red.), *New Approaches to Sidonius Apollinaris*. Leuven–Paris–Walpole: Peeters. 171–194.
- Keudel, U. (1970). *Poetische Vorläufer und Vorbilder in Claudians De consulatu Stilichonis. Imitationskommentar*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. <https://doi.org/10.13109/9783666251160>
- Kühnen, A. (2008). *Die imitatio Alexandri in der römischen Politik. 1. Jh. v. Chr. – 3. Jh. n. Chr.* Münster: Rhema.
- Lenfant, D. (2000). *Les rois de Perse vus d'Athènes*. W: Serwański, M. (red.). *Les grands hommes des autres. Actes du X^e colloque Poznań–Strasbourg des 4–6 novembre 1998*. Poznań: Instytut Historii UAM. 33–49.
- Lerouge, Ch. (2007). *L'image des Parthes dans le monde gréco-romain. Du début du I^{er} siècle av. J.-C. jusqu'à la fin du Haut-Empire romain*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Mastrocinque, A. (2017). *The Mysteries of Mithras. A Different Account*. Tübingen: Mohr Siebeck. <https://doi.org/10.1628/978-3-16-155118-5>
- Montone, F. (2012). *Sidonio Apollinare. Carmi 1 e 2. Praefatio e Panegirico per Antemio. Introd., trad., comm. ed Appendici*. Napoli: Università degli studi di Napoli Federico II.
- Morgan, J. (2016). *Greek Perspectives on the Achaemenid Empire. Persia through the Looking Glass*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Nathan, R. (2015). „The Ideal Male in Late Antiquity. Claudian's Example of Flavius Stilicho”. *Gender and History* 27/1. 10–27. <https://doi.org/10.1111/1468-0424.12100>
- O'Flynn, J. (1983). *Generalissimos of the Western Roman Empire*. Edmonton: The University of Alberta Press.
- Paratore, E. (1966). *La Persia nella letteratura latina*. W: *Atti del convegno sul tema: La Persia e il mondo greco-romano*. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei. 505–558.
- Roberts, M. (1989). *The Jeweled Style. Poetry and Poetics in Late Antiquity*. Ithaca–London: Cornell University Press.
- Rosivach, V.J. (1984). „The Romans' View of the Persians”. *The Classical World* 78/1. 1–8. <https://doi.org/10.2307/4349657>

- Salamon, M. (1975). *Rozwój idei Rzymu–Konstantynopola od IV do pierwszej połowy VI wieku*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Sánchez-Ostiz, Á. (2018). *Claudian's Stilicho at the Urbs. Roman Legitimacy for the Half-Barbarian Regent*. W: Burgersdijk, D.P.W., Ross, A.J. (red.). *Imagining Emperors in the Later Roman Empire*. Leiden–Boston: Brill. 310–330.
- Spawforth, A. (1994). *Symbol of Unity? The Persian Wars Tradition in the Roman Empire*. W: Hornblower, S. (red.), *Greek Historiography*. Oxford: Clarendon Press. 233–247.
- Stoehr-Monjou, A. (2020). *Sidonius' Panegyrics*. W: Kelly, G., van Waarden, J.A., *The Edinburgh Companion to Sidonius Apollinaris*. Edinburgh: Edinburgh University Press. 317–340.
- Styka, J. (2008). *Sydoniusz Apollinaris i kultura literacka w Galii V wieku*. Kraków: PAU.
- Vasunia, Ph. (2007). *Zarathushtra and the Religion of Ancient Iran. The Greek and Latin Sources in Translation*. Mumbai: The K. R. Cama Oriental Institute.
- Watson, L. (1997). *Sidonius Apollinaris' Carmina 1 and 2. A Commentary*. London: University of London.
- Wilczyński, M. (2018). „Droga na szczyt i droga w otchłań – kilka uwag o karierze Flawiusza Stilichona”. *Vox Patrum* 38. 681–705. <https://doi.org/10.31743/vp.3281>
- Wissemann, M. (1982). *Die Parther in der augusteischen Dichtung*. Frankfurt am Main–Bern: Peter Lang.

dr Tomasz Babnis (Uniwersytet Jagielloński) – classical philologist and historian. In 2020 he obtained a PhD on the basis of his thesis *Image of the Iranian World in the Roman Poetry (3rd century BC – 6th century AD)*. He studies Roman poetry and relations between the Mediterranean and the Iranian world.

e-mail: tomasz.babnis@uj.edu.pl

<https://jagiellonian.academia.edu/TomaszBabnis/>

Mostafa YOUNESIE

Independent Scholar

MINIMA ONOMASTICA GRAECA ALPHARABIA: NOTES ON THE TREATISE *TAFSIR ASMA AL-HUKAMA*

One of the treatises attributed to the scholar and philosopher al-Farabi is the fascinating single-page manuscript entitled *tafsir asma al-hukama*, a small document containing a shorthand inventory of fourteen Greek names. Although the authenticity of the attribution is still debated, the treatise itself demonstrates that its author had a strong interest in the interplay of philology and philosophy – a theme that first appears in a remarkable passage in Plato’s *Politeia*, namely Book IX, 582e. This paper therefore will examine the nature of the *tafsir asma al-hukama*, especially with regard to the title, which I leave untranslated until the last part of the paper, since the exact meaning of the words in the title forms a major part of my argument. Although the *tafsir asma al-hukama* is seemingly a very minor text, I believe that it represents a fascinating moment in the history of the dialogue between philology and philosophy. The result of my examination, then, will be a kind of *maxima in minimis* or hologram on a minor scale. I shall begin with a discussion of the importance of *ism* in al-Farabi.

Keywords: Plato, Al-Farabi, onomastics, etymology, philology, hologram

Ślowa kluczowe: Platon, Al-Farabi, onomastyka, etymologia, filologia, hologram

MINIMA ONOMASTICA GRAECA ALPHARABIA: ANMERKUNGEN ZUR ABHANDLUNG TAFSIR ASMA AL-HUKAMA

Eine der Abhandlungen, die dem Gelehrten und Philosophen al-Farabi zugeschrieben werden, ist das faszinierende einseitige Manuskript mit dem Titel *tafsir asma al-hukama*, ein kleines Dokument mit einem stenografischen Inventar von vierzehn griechischen Namen. Obwohl die Echtheit der Zuschreibung noch umstritten ist, zeigt die Abhandlung selbst, dass ihr Autor ein starkes Interesse am Zusammenspiel von Philologie und Philosophie hatte – ein Thema, das erstmals in einer bemerkenswerten Passage in Platons *Politeia* auftaucht, nämlich Buch IX, 582e. Dieser Aufsatz wird daher die Natur des *Tafsir Asma al-Hukama* untersuchen, insbesondere im Hinblick auf den Titel,

den ich bis zum letzten Teil des Aufsatzes unübersetzt lasse, da die genaue Bedeutung der Wörter im Titel einen großen Teil meiner Argumentation ausmacht. Obwohl der Tafsir *Asma al-Hukama* ein sehr kleiner Text ist, glaube ich, dass er einen faszinierenden Moment in der Geschichte des Dialogs zwischen Philologie und Philosophie darstellt. Das Ergebnis meiner Untersuchung wird dann eine Art *Maxima in Minimis* oder Hologramm in Moll sein. Ich werde mit einer Diskussion über die Bedeutung des Islam in al-Farabi beginnen.

Schlüsselwörter: Platon, Al-Farabi, Onomastik, Etymologie, Philologie, Hologramm

The Importance of *Ism* in al-Farabi

Before considering the core components of the words that form the title of this manuscript¹, it is crucial to discuss the important place within al-Farabi's thought occupied by the word *ism* (meaning "name" or "noun"; the plural is *asma*). At an ontological level, al-Farabi works within the tradition of Alexandrian commentaries on Aristotle's *Peri hermeneias*; thus, he begins with existents and conceptions and only then moves on to consider language and, more specifically, the act of "naming" and its outcome, the "noun". To be more precise, one may cite Kukkonen, who has described the conception of *ism* maintained by this tradition in the following way: "when a quiddity is named [*tasmiyya*] by some kind term [for our purposes, *al-ism*], its referent in the mind is formally identical to the quiddity of an individual existent [*al-mussama*] which belongs to that natural kind (Kukkonen 2020: 55, 59, 61)."²

Al-Farabi also explores the nature of the name/noun from the perspective of the relation between thought and language. In his view, in perfect intellection or speculative thought, where there is an absolute identity obtaining among the three categories of (1) the being that thinks, (2) the intellect itself, and (3) the intelligible object, language is not necessary. But whenever such identity does not obtain among these three categories, we are faced with imperfect or discursive thought, and as a result, language is required in order to know something and to communicate our knowledge to others. At this point, the main issue becomes the appropriate relation between thought (*maqul*) and language (*mantuq*).

More precisely, in the first section of *Kitab al-huruf* (*The Book of Letters*), al-Farabi considers language at the level of the word, and he examines the different aspects and significations that a word may have. Most important for my argument are al-Farabi's ideas concerning the stage at which, in using language, we reach both 'expression' and 'conception'. At the level of expression, a word is distinct from sensible objects, and yet at the same time has expressive relations

¹ See Fig. 1. This text is found among the writings of al-Farabi in Brockelmann's GAL supplement I 377 (see Rosenthal 1942: 73).

² The parenthetical glosses in Arabic are my own.

with said sensible objects; whereas it is at the level of conception that one finds the act of denomination itself, the creative activity proper to ‘names’ or ‘nouns’, for it is here that a name or noun becomes the very object of thought, or even, in a certain sense, the content of thought (Arnaldez 1977: 59). Once this is established, al-Farabi’s main concern becomes the relation of these two aspects (concrete and abstract) of the word – to be more precise, whether said relation is derivative (leading from concrete to abstract, or vice versa) or non-derivative.

With these two broad considerations regarding nouns/names in al-Farabi in mind, it is clear that his work on the noun/name should be taken very seriously and should not be considered a mere caprice or fantasy. In the next part of my argument, I will consider the meaning of *tafsir* in relation to *ism*.

The Meaning(s) of *tafsir*

In this section I shall proceed first to explore, and establish, the acceptable meaning(s) of the word *tafsir* as used in the title of this treatise, and then to consider the relation that this word has with the word *asma* and the specific meaning that results from the collocation of the two words together (as before, I shall continue to use the Arabic words until I arrive at an acceptable English equivalent). At the same time, while examining these issues I will keep in close consideration the content of the treatise itself that is the subject of this paper. This manner of approach, being indirect and heuristic, is necessary given the absence of a specific definition of this word (*asma*) within al-Farabi’s writings (Jihami 2002; Alon 2002).

As concerns the word *tafsir*, it makes most sense to begin with the literal meaning as established in standard lexica. According to Lane’s lexicon, *tafsir* is a substantive from a root *f-s-r* and effectively means “discovery, detection, revelation, development, or disclosure of a thing that was concealed or obscured” (Lane 2003: 2397). Thus, in the manuscript under discussion, what we expect to find are those Greek *asma* (the plural of *ism*) that are unclear to us as readers, along with al-Farabi’s clarification of these *asma*; the length of the clarification is not important, since it can be either long or short (for example, in a few words). Some further considerations are necessary. First, the core meaning of *tafsir* is clearly distinct from some other Arabic terms that are used to mean “definition,” “narration,” “interpretation,” “information,” “explanation,” “pronunciation,” “orthography,” “historical narrative,” “notes,” “construction,” “commentary,” and so on. Second, the core meaning of *tafsir* does have a relation with other Arabic words such as “translation,” “understanding,” “meaning,” “extraction,” “etymology,” “origination,” and the like, although the relation is somewhat unclear. In other words, the literal/lexical meaning of *tafsir* is distinct from the former group of words, whereas it shows some affinity with the latter ones.

With these lexical and methodological considerations in mind, it becomes clear that for a scholar like al-Farabi, keenly curious about both philology and philosophy, some or all of the Greek proper nouns in the document we are discussing were obscure (to take *tafsir* in its literal/lexical meaning). However, the document is more complex than a simple explanation of the obscure. For in fact, in it, we find that al-Farabi's remarks make some of these words even more obscure or mysterious: for example, his metaphorical semantics of color, when he adduces the color of heaven for Porphyry, blue for Glaucon, and gold for Chrysaorios, raises more questions and doubts.

It is clear, then, that the "lexical" meaning of *tafsir* is necessary but not sufficient; one must further explore the semantic range of this word, in order to understand what is at stake in this document. It is necessary to broaden the field of inquiry, and I will therefore explore the use of the word in classical and medieval Arabic literature before and during al-Farabi's era (the tenth century), in order to establish a more nuanced general perception of the word *tafsir*; and then I will apply these results to our discussion of the document in question, in order to understand fully the appropriate implications that the word has in its title. It remains something of a difficulty that, although al-Farabi worked within a tradition of medieval philosophy and formal logic and within this methodological tradition the "definition" had a very specific place, nonetheless there is no explicit definition of *tafsir* in our text. How can we resolve this problem? Since al-Farabi was attentive to the friendly interplay of philosophy and philology, and since the word *tafsir* occurs in classical and medieval Arabic literature, it is justifiable to refer to said literature so that we may discover some pertinent clues and apply them to al-Farabi and to the text we are discussing.

By reviewing the classical volumes of the *Geschichte des Arabischens Schriftums* (GAS) [2, 8, 9], we can see that the word *tafsir* as a specific or general term is used in the titles of numerous manuscripts and is applied to many different topics, such as: the Quran; tradition; dreams; words; poems; and "names" or "nouns" (the last two words can be considered the equivalents of the Arabic word *asma*). While it is true that some of the relevant Arabic manuscripts are no longer extant and only their titles are known, others have been preserved and by reviewing their contents we can reach the conclusion that *tafsir* has a "minimal shared meaning", which, in turn, becomes more detailed and, as it were, "technical" when the word is employed in the specific title of each given work. For example, *tafsir* appears in collocation with both "Quran" and "names/nouns"; but for a speaker of Arabic, the sense of *tafsir* in each case is slightly different. Confronted with such a state of affairs, we can assert that it is the content of the manuscript itself, in conjunction with the usage and habits of individual writers addressing specific subjects, which allows us to determine the appropriate technical meaning of *tafsir* in the title of a given extant manuscript (Dodge 1970: 909, 925).

A further consideration: within classical and medieval Arabic literature, there is a greater number of manuscripts that have “names/nouns” (*asma*) in their titles in relation to various topics (such as God; the Prophet of Islam; Poets; Things; Swords; Camels; Wars; Days; Winds; Clouds; Horse; Lion; Places; and Tribes) than there are manuscripts that have the collocation of *tafsir asma* in relation to human beings in their titles. How can we explain this?

In order to gain insight into al-Farabi’s concern with particular human names (say, in the form of *tafsir asma [Greek] hukama* – a title which itself does not exist but which I propose for the sake of argument), it seems best to narrow down our search even further and to examine in classical and medieval Arabic literature those manuscripts that have in their titles “*tafsir asma* of particular humans”. Within such parameters, two books, both of which discuss poets, stand out, namely: *almabhaj fi tafsir asma shoara al-hamasah* by Ibn Ginni (GAS 1975: 69); and *tafsir asma shoara* by abu Umar az-Zahid (GAS 1975: 100). Thus, we have two books whose titles proclaim them to be “*tafsir asma*” of particular humans – in this case, Arab poets. In the first, Ibn Ginni’s *Delight in the Tafsir of the Names of the [Arabic] Epic Poets*, the author, who was an outstanding literary scholar with an interest in the etymology of Arabic names of persons, writes clearly about his conception of “*tafsir asma*,” and says that it involves analysis of the “conditions of these proper names, the way they have been made, how many forms they have found, and into how many forms they have been divided.”³ Thus, to judge by his wording, and in the context of medieval Arabic literature, Ibn Ginni understands four interrelated things as being involved in the “*tafsir*” of the personal names of the Arabic epic poets. First, he considers poets’ names as “proper names”, which in Arabic are called “*a’lam*”. It is clear, therefore, that he wants to discuss a specific class of names/nouns and he recognizes them as such in contrast to other grammatical classes of the noun. Next, he considers the way such names are built and shaped. Then he considers how the words took on different forms according to Arabic syntax and into how many forms they have been divided. In contrast, regarding the work *tafsir asma shoara* by abu Umar az-Zahid, we only possess the title and, while we can suppose that it was limited to the discussion of the names of Arab poets, of the contents and the approach of the author we do not have any explicit information.

On the whole, then, it appears that the use of “*tafsir asma*” in relation to proper names that we find in other classical and medieval Arabic manuscripts differs from what al-Farabi, as a philosopher-philologist, undertakes in the manuscript under discussion, insofar as this manuscript discusses particular *non-Arabic* personal names, the majority of which belong to Greek scholars. We are not dealing with an Arab scholar discussing the nature of names within his own tradition, but rather with a scholar who is discussing names in a language (Greek) of which he is not a native speaker, even though it can be assumed that he should have had some

³ Translation by F. Sezgin (GAS 1975: 69).

knowledge of this language. As a result, the use, as points of comparison, of the titles of manuscripts that work within the tradition of medieval Arabic literature offers only limited, and not entirely clear, results.

We can make further progress, however, if we consider those writings of al-Farabi that give some hints concerning his understanding of the proper names of classical Greek scholars and show the way that he deals with them. In this regard, I believe that we should take into account his treatise entitled *The Philosophy of Plato, Its Parts, the Ranks of Order of its Parts from the Beginning to the Ends*. In this text, al-Farabi intends to present a summary narrative of Plato's philosophy according to the order and titles of the dialogues. It is noteworthy, however, that even before describing the content of a given dialogue, al-Farabi considers the meaning of the dialogues' titles, which, as is well known, are in many cases the proper names of Greek individuals (for instance, *Euthyphro*, *Phaedo*, or *Phaedrus*, and even other Greek philosophers, such as *Parmenides* and *Protagoras*). Therefore, in the next section of the paper I want to explore al-Farabi's treatment of the Greek personal names that appear as the titles of Plato's dialogues, in order to find a point of comparison, which may act as a bridge that will lead us to a correct understanding of the sense, he would attribute to a title such as *tasfir asma* "of some Greek scholars".

Greek Proper Names in the Titles of Plato's Dialogues

Given that the foregoing approaches offer only partial solutions to the question of interpreting the title of this work, I want to consider heuristically, as a comparative document, al-Farabi's treatise *The Philosophy of Plato, Its Parts, the Ranks of Order of its Parts from the Beginning to the Ends*. In this work, al-Farabi discusses the personal names that constitute the titles of many of Plato's dialogues. By examining this work, we can come to an understanding of what al-Farabi intended the word "tasfir" to mean, and then we can apply these results to better understand the title of the work, which is the subject of my paper, the *tasfir asma hukama*.

Through an examination of al-Farabi's treatise on Plato, we can explore the way that he understood those dialogues that contain Greek proper names in their titles, with specific attention to the different words that al-Farabi uses or those words which are philologically restored and attributed to him by his two major Arabic editors, Badawi and Mahdi (Badawi 1974: 5–27; Mahdi 1962: 53–70). In this way, I hope to be able to sketch a picture of al-Farabi's philological-philosophical practices – importantly, without judging whether the Arabic equivalents he proposed for Greek personal names are in fact right or wrong according to modern philological and linguistic research. For al-Farabi, the Greek names were associated with the following Arabic words (the underlined words indicate how al-Farabi glosses the relationship, as he sees it, between the Greek and the Arabic words; I will discuss these underlined words further below): *Alcibiades*, "namely model"; *Theaetetus*,

“meaning voluntary”; *Philebus*, “meaning beloved”; *Protagoras*, “meaning the carrier or maker of bricks”; *Meno*, “meaning fixed”; *Gorgias*, “meaning service”; *Parmenides*, “meaning compassion”; *Hipparchus*, “observation”; *Theages*, “namely experience”; *Laches*, “preparation”; *Phaedrus*, “and the meaning of this word in Arabic is shining or illuminating”; and *Critias*, “meaning separating out the truths.”⁴

As we can see, al-Farabi’s style is not uniform. Sometimes he does not use any extra words for describing the way in which he is interpreting the proper noun; but when he does, he uses two Arabic terms which can be translated in English as “namely” or “meaning”. What do these terms mean, precisely? Is it that he wants to indicate, in some cases, that a Greek noun has a meaning similar to an Arabic word, and that, in other cases there is homonymy? Perhaps with the word “namely” he wants to say something specific about the Greek proper nouns themselves? To reach a possible answer to these questions, we need to further clarify the meaning of *ism* “name/noun” in al-Farabi, since the meaning of *tafsir* is dependent upon the meaning of *asma* (“names/nouns”, in the plural). Therefore, we will continue with further examination of *asma*.

asma: Names/Nouns

Now that we have understood the content of the treatise *tafsir asma al-hukama*, we may safely conclude that *asma* (the plural form of *ism* from the root *s-m-a*), the second and core word of the title of the treatise, indicates in this context a specific and limited category constituted of “proper names” (which happen to be, in this case, Greek proper names). Now, it is appropriate to note that for such a category there are other more precise technical terms in Arabic, such as *ism a’lam* or simply *a’lam*; and one might have expected the title to have used one of said terms. However, we can probably assume that the author of the treatise found that it was not useful or necessary to specify the categorization with these terms (*ism a’lam* or *a’lam*), perhaps because he was influenced by Aristotle or Thrax, given that for Aristotle the dichotomy of the noun into common nouns and proper nouns is not salient, and for Thrax both common nouns and proper nouns come under the general title of the noun in any case (Eichler 1995: 385).

Moreover, al-Farabi was consistently interested with, and concerned by, *ism* at a philological and philosophical level, as can be seen in the titles of other treatises of his, such as: “*Names*” of the Sects in Philosophy; From the “*Names*” of Scholars who are Philosophy Masters; “*Names*” of the First Existent; “*Names*” of the Categories; The “*Names*” of Sciences; and “*Names*” that are transformed into Philosophical Meanings. In addition, we can find other, scattered theoretical discussions about “noun/name” in other works, such as *Kitab al-Huruf* (Book of Letters); *Kitab al-Alfaz*

⁴ The English equivalents are all drawn from Mahdi’s translations, 1962: 53–70.

al-Musta'mal fi l-Mantiq (Book of Utterances Employed in Logic); *Kitāb al'Ibārah* (commentary on *De Interpretatione/Peri hermeneias*); and *Kitab al-madkhal* (*Isagoge*). From this catalogue we may reasonably expect to read al-Farabi's considerations and explorations concerning *ism* in those writings which are largely dedicated to logic.

With all this in mind, in order to understand better and translate satisfactorily the use of *ism* in the title of the work under discussion, it seems best to consider al-Farabi's commentary on Aristotle's *De interpretatione/Peri hermeneias*, since the content of this work is not merely logical but linguistic as well. Now, within the Arabic literary tradition both before and during the time of al-Farabi, the word *ism* may be translated either as *name* or as *noun* (Zimmerman 1988: XXV); but there is a nuance that must be taken into consideration if we do not want to regard al-Farabi's commentary as a mere grammatical or lexical inquiry. Epistemologically, when there is some kind of relevancy between a kind of knowledge and its objects, it is possible to know and to communicate our knowledge about these objects by means of a specific rationale or philosophy. And, in order to communicate our knowledge, we need to signify the nature of these things by a name, and in this way a name comes into existence. Grammatically, however, when a grammarian examines the final result of this process, he or she describes it as a "noun". In other words, the Arabic grammarians in the classical and medieval periods were mostly interested in proper nouns/personal names (*a'lam* or *ism a'lam*) insofar as they were agnomina, nicknames, pseudonyms, or noms de plume, or insofar as they referred to lineage or family relationships (Versteegh 2008: 717); on the other hand, they were not primarily concerned with the rationale and the process of naming as such, or with its product, namely proper nouns/personal names. And yet, the dividing line between these categories is not entirely definitive or fixed; and therefore, when al-Farabi as philologist/philosopher writes *asma* in the title of a manuscript, he means "nouns" that are the product of the "naming" process. As a result, the word *asma* contains both meanings at the same time ("noun" and "name").

At this point, we can now demonstrate the reasons for al-Farabi's interest and concern with personal names-nouns. He considers *ism* to be a category that can be explored from both philological and philosophical perspectives; and these two perspectives are in interplay. By philology in its Greek – not Arabic branch that includes grammar and lexicography (Makdisi 1990: 120) – I want to say that *ism/noun* is distinct from *kaleme/word* that as a broad category has a connection with speaking because it goes together with the act of speaking or logos.

At the same time, however, al-Farabi does not mean to distinguish *ism* ("noun") from the verb, because the latter is a "grammatical" category that is defined in relation to time and is dependent upon a subject or agent. When I speak of a philosophical perspective, I mean that when there is a non-identification between knowledge and its object, in order to bring these objects into presence, human beings appeal to language, and as a result, they "name" them. Lastly, if we take the perspective of logic, that which is named will be considered "subject" and

some appropriate “predicate” will be attributed to it, and after that a proposition can be made from these two elements.

Thus, when there is a gap between the mind and things, with no overlapping, it is necessary to have a “noun” as a mediator, in order to make such a connection, by “naming” the things (Eichler 1995: 368). Therefore, for most classical and medieval thinkers, names are essential, for they are necessary to recognize things. Working within this tradition, al-Farabi, as a scholar of names, seeks the content of the names/nouns of a few selected Greek wise men (two other are, admittedly, not human), who are outstanding in different branches of wisdom. And we can see that he is interested both in the “referents” and in the “meanings” of these fourteen Greek names/nouns: in other words, al-Farabi connects two aspects of names/nouns, their appellative or referential dimension (that is, the historical person to whom they refer) and their semantic dimension (the meanings of the lexical roots in the names), and in a certain way he integrates them. To be more precise, al-Farabi is not merely considering their referential aspect, for if he were, he would not need to research and present the meanings of the names (as in “*Philebus*, meaning “beloved”); and on the other hand, he is not merely researching the semantic dimension, for if he were, he would not be interested in seeking out their proper spelling and form, insofar as they are exotic non-Arabic nouns.

With all of this in mind, we can begin to sketch a picture of what al-Farabi means by *asma*, names/nouns. I have already mentioned that al-Farabi was not inclined to draw a distinction between common and proper nouns. And yet, there are some places where he speaks of such a division, and when we consider the way he defines this division, we see that it is somewhat different from the traditional grammatical division. As a result, we need to understand his specific conception of this distinction, because it can be useful for interpreting the treatise *tafsir asma al-hukama*. A name/noun, *per se*, as a single word, signifies a meaning that can be understood in itself, and by itself may be divided into common and proper kinds, whereby a common noun refers to a genus that some referents belong to, whereas a proper noun is a title that signifies the specific identity of a referent (Jihami 2002: 42–43).

In light of these considerations, we may speak of the “proper” noun in al-Farabi and then consider the resources he had at hand for glossing the selected Greek proper nouns/names in the treatise under discussion. To judge from the content of the treatise itself, it is clear that the author provides information regarding the proper names of the philosophers taken from different sources, such as: the accounts of other scholars; the idea of a scholar’s teacher; the fact that a scholar belonged to a specific circle; particular things for which a scholar was famous; informal reports; the semantics of color as present in the lexical roots of names; and the like. All of these interests and sources of information make this treatise different from the work of etymologists proper, or from lexicographers, logicians, and nomenclature experts; and at the same time, they bring the treatise closer to the concerns of rhetoricians, humanists, encyclopedists, folk-etymologists, and the like.

The Meaning of the *Hukama* or the Wise

The title of this treatise indicates that it will consider the names/nouns of some selected wise Greek scholars. It is noteworthy, however, that al-Farabi, in his treatise *Attainment of Happiness*, presents a similar analysis of four words, but this time common rather than proper nouns, namely “Prince,” “Philosopher,” “Legislator,” and “Imam” (Mahdi 2001: 189–191). We can assume, therefore, that the selection of the Greek names in our treatise is determined by their referring to individuals remarkable for the shared quality of wisdom (with the caveat, of course, that two of the individuals – Hermes/هرمس and Asclepios/اسقليبيوس – were not human beings but rather a god and a demi-god, respectively).

It is important, therefore, to consider also al-Farabi’s definition of this shared quality, wisdom. Elsewhere, al-Farabi has provided a definition of the wise person that can be applied to what is meant in the treatise we are discussing here: “he who is extremely competent in an art is said to be wise in that art. Similarly, a man with penetrating practical judgment and acumen may be called wise in the thing regarding which he has practical judgment. However, wisdom without qualification is this science (i.e. philosophy) and the mastering of it.” (Alon 2002, vol. 1: 90–91; vol. 2: 760). If we accept this definition, we can see in this indexical minimal onomasticon a list of proper names of Greek men (with the two exceptions listed above) who were outstanding in theoretical, practical, and technical knowledge: Socrates, Plato, Aristotle, Porphyry, Chrysaorios, and Glaucon in philosophy or theoretical knowledge; Galen, Hippocrates, Rufus, and Asclepiades in medicine or technical knowledge; Plato and Themistius in rhetoric or practical knowledge; and Aristotle and Alexander in ethics or practical knowledge.

tafsir asma as a Mixed Contextual Treatment

With regard to this classification, when we read the manuscript under discussion, we see that different practices come under the general concept of *tafsir*. Hitherto I have retained this word in Arabic instead of translating it into English, but now I want to offer proposals for how to interpret it in specific contexts:

A. Epithet Resulting from Reputation. Within this context, we have for example the name of Plato افلاطون/as “the sincere eloquent one”. (Pace Rosenthal (1942: 73), I believe that “sincere eloquence” and not “broadness of shoulders” has more relevance with a kind of practical wisdom – of course, if we take broadness in its usual sense and not in a metaphorical one.) Then there is Aristotle ارسطاطاليس/as “the one of perfect virtue”; Galen جالينوس/as “the one working wonders”; Hippocrates ابقراط/as “the one holding fast health”; Socrates/اسقراط as “the one adorned with wisdom”; Rufus روفس/as “the mine of wisdom”; Alexander الاسكندر/as “the very brave one”; and Themistius تامسطيوس/as “the one

of elegant expression". These short identifications can usually be considered the conceptions that the community held regarding certain ancient Greek wise men and which, in the course of time, became their particular epithets. These explanations, then, fall under one meaning of *tafsir* as understood by the author of this treatise.

B. Metaphorical Semantics of Colors. It is worth noting, in passing, that both Greek *chroma* and Latin *color* have, at root, a semantic connection with 'surface' or 'covering', whereas al-Farabi is interested in exploring what lies under the surface of names. It is also important to note, however, that when al-Farabi explores the significance and semantics of color, he is employing conceptions of color that are different from our contemporary ones. In this regard, for al-Farabi color is a "relational notion" that has connections with multiple different ideas, both abstract and concrete, which are in relation with each other and which, on the whole, constitute the meaning of a color term; for us, on the other hand, colors generally denote a limited and specific field. Therefore, in this document colors are not used in our simpler, modern sense; rather, they function as metaphors and, in a certain way, they shift between chromatic and achromatic aspects. This renders our understanding of the use of colors in this document, as in other contemporary documents, challenging and potentially ambiguous (Clarke 2017: 10, 21).

Within this group of explanations, we find the names: Porphyry/ فورفوريوس as the "color of the heaven"⁵; Glaucon/ اغلوقن as "the blue one" (this is, in fact, the correct etymology according to modern linguistics); and Chrysaor/ Chrysaorios/ خروساوريا as "the color of gold." This last etymology is only semi-complete, because the first part of the name (χρυσο-) means "gold," but in the document under discussion there is no trace of its second part (αορ-, meaning "sword").⁶ Perhaps the author considered the "sword" element not suitable in the name of a wise man! In addition, it is only with regard to this name that the author uses the phrase "excellent reasoning" to describe the name's structure/significance (*sama*).⁷ From this we can see further evidence that the author did not have an exclusively physical conception of color, and therefore we as readers should not expect a purely physical, modern conception of color with regard to the other names, either.

C. Real or Correct Etymologies. Among these proper names of particular Greek wise men, two of them are etymologized (*ishtiqaq* is the Arabic term) in a manner that is substantially "correct": one is Glaucon/ اغلوقن, which we have seen above, and for which al-Farabi suggests the "blue one" (though in ancient Greek it may also refer to light green, grey, or yellow); the other is Asclepiades

⁵ According to M. Platnauer (1921: 156, 159) in comparison with other color-words in Greek culture, this and the color blue remain very puzzling to modern scholars.

⁶ <http://referenceworks.brillonline.com/entries/der-neue-pauly/chrysaor-chrysaorios-e233880>.

⁷ Note that the same relationship between gold and "good", "fine", and "wise" exists in Plato's *Cratylus* 398a.

اسقليداس. Regarding the latter, the author of our document writes: “the one derived (*al-mushtiq*) from the divine power”. This etymology is correct, if only partially, since the anthroponym *Asclepiades* does in fact derive from the theonym *Asclepios* (meaning “the one who negates dryness”). In other words, the god of medicine possesses a certain power and the god’s name refers to the negation of dryness (a term for kinds of illness among the Greeks), and *Asclepiades* designates a human being, specifically a physician, who can heal this dryness because he has derived his name, and with it his healing power, from the god. Therefore, the name has a true etymological derivation from a divinity (recall that *etymon* in Greek means “the true sense of a word”). It is curious, and important to note, that in both the ancient Greek context and in al-Farabi, etymology is not necessarily the study of the historical origin or development of a word (or a lexical root), as is the case in modern philology and linguistics. That said, the etymology presented in the document under discussion – *the physician has the nature of the god of medicine who functions as the principle (arche) of his craft*, and therefore the physician has a name deriving from that god – is substantially correct: his name is, in fact, “derived from a divine power.”⁸

Conclusion

To sum up my account, we may assert, first, that the collocation *tafsir asma* in the manuscript under discussion indicates an explanation of the reputation that certain Greek wise men acquired in their lifetime (for example, Galen as “the one working wonders”) which then came to serve as the epithet for that individual. In addition to this basic meaning, in our text *tafsir asma* can also be employed to describe the metaphorical interpretation of connotations associated with colors, all of which, in this context, have some relationship with wisdom and its different shades of meaning among non-Arab cultures. Lastly, and to the least degree, *tafsir asma* may refer to the real and true etymology (*al-Ishtiqaq*), as the correct meaning of the personal proper names, according to the standards and practices of classical and medieval Arabic scholarship.

⁸ For a better understanding of al-Farabi’s conception of etymology (*al-Ishtiqaq*), one may consult the first section of *Kitab al-Huruf (Book of Letters)*. Al-Farabi would also have had access to other, non-Arabic sources for reflections on etymology, such as the intense discussion occupying 46 out of 85 pages of Plato’s *Cratylus*; scattered notes of Aristotle; and the writings of the Stoics and the Alexandrian scholars (Blanár 2009: 4–5). Etymology was of great concern to the scholars of the Arabic golden age – such as Ibn Qutaybah (9th); Ibn Qutrub (9th); al-Asma’i (8th); Ahmad Ibn Hatim (9th); al-Mubarrad (9th); al-Zajjaji (10th); al-Sarraj (9th); al-Rummani (10th); Ibn Khalawayh (9th); al-Ausat (9th); al-Bahili (8th); Ibn Faris (10th); Ibn Duraid (10th) (Sezgin 1982, vol. 8) and Ibn al-Nadim (1970, vol. 1); and Ibn Ginni (10th–11th) – and each of them produced at least one treatise on etymology or *al-Ishtiqaq*. On this subject, see Versteegh 1985: 44–50.

Overall, we may say that, in this text, al-Farabi (or whoever its author may be), as a philosopher and philologist wished to present his reader with holistic but concise information regarding the identity of certain Greek wise men and the meanings of their names. This information also contains elements that are pragmatic, rhetorical, and even emotional, and can be used to distinguish these various “exotic” (non-Arabic) proper nouns, even though all of them share, in some way or another, in the laudable quality of “wisdom” – according to the broad meaning of that term as we have seen above in al-Farabi’s definition.

Bibliography

- Alon, I. (2007). *Al-Farabi Philosophical Lexicon*. E.J.W. Gibb Memorial Trust.
- Arnaldez, R. (1977). “Pensée et langage dans la philosophie de Fārābī (a propos du ‘Kitāb Al-Ḥurūf’)”. *Studia Islamica* 45. 57–65. <https://doi.org/10.2307/1595425>
- Auroux, S. (1985). *La Linguistique fantastique*. Paris: Joseph Clims.
- Badawi, Abd al-Rahman. (1980). *Aflatun fi al-Islam*. Beirut: Dār al-Andalus.
- Bakr, Al-Sayyid Yaḡub. (1969). *Nusus fi Fiḡh al-lughah al-‘arabīyah*. Beirut: Maktabat Libanān.
- Blanár, V. (2009). *Proper names in the light of theoretical onomastics*. Martin: Matica slovenská. urn: nbn:de:bsz:15-qucosa-145141.
- Clarke, M. *The Semantics of Colour in the Early Greek Word-Hoard*. <https://dahphd.academia.edu/MichaelClarke>
- Dodge, B. (ed. et trans.) (1970). *The Fihrist of Al-Nadim: A Tenth-Century Survey of Muslim Culture*. Columbia University Press.
- Eichler, E. et al. (1995). *Namenforschung: Ein internationales Handbuch zur Onomastik*. Vol. 1. Berlin–Boston: De Gruyter Mouton.
- Jihami, J. (2002). *Mawsut Mustalahat al-Kindi wa al-Farabi*. Bayrūt: Maktabat Lubnān Nāshirūn.
- Lane, E.W. (2003). *Arabic English Lexicon*. Educa Boos /AES.
- Mahdi, M.S. (ed.). (1969). *Alfarabi’s Book of Letters*. Beirut: Dar al-el-Mashreq.
- Mahdi, M.S. (2001). *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*. The University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226774664.001.0001>
- Makdisi, G. (1990). *The Rise of Humanism in Islam*. Edinburgh University Press.
- Newman, J.K. (2002–2003). “Philologists or Philosophers?”. *Illinois Classical Studies* 27/28. 197–212.
- Platnauer, M. (1921). “Greek Colour-Perception”. *The Classical Quarterly* 15, 3/4. 153–162. <https://doi.org/10.1017/S0009838800000616>
- Reeve, C.D.C. (Trans.). (1998). *Plato’s Cratylus*. Hackett Publishing Company.
- Rosenthal, F. (1942). “A Short Treatise on the Meaning of the Names of Some Greek Scholars”. *Journal of the American Society* 62(1). 73–74. <https://doi.org/10.2307/594104>
- Sezgin, F. (1975). *Geschichte des arabischen Schrifttums* (GAS). Vol. 2. Leiden: Brill.
- Sezgin, F. (1982). *Geschichte des arabischen Schrifttums* (GAS). Vol. 8. Leiden: Brill.
- Sezgin, F. (1984). *Geschichte des arabischen Schrifttums* (GAS). Vol. 9. Leiden: Brill.
- Versteegh, K. (2008). *La grande etymologie d’Ibn Ginni*. In: Versteegh, K. (ed.). *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*. Vol. 3. Leiden: Brill. 44–50.
- Zimmermann, F.W. (1991). *Al-Farabi’s Commentary and Short Treatise on Aristotle’s “De interpretatione”*. Oxford University Press.
- Zuckermann, G. (2006). ‘Etymythological othering’ and the power of ‘lexical engineering’ in Judaism, Islam and Christianity. In: Omoniyi, T., Fishman, J.A. (eds.). *Explorations in the Sociology of Language and Religion*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company. <https://doi.org/10.1075/dapsac.20>

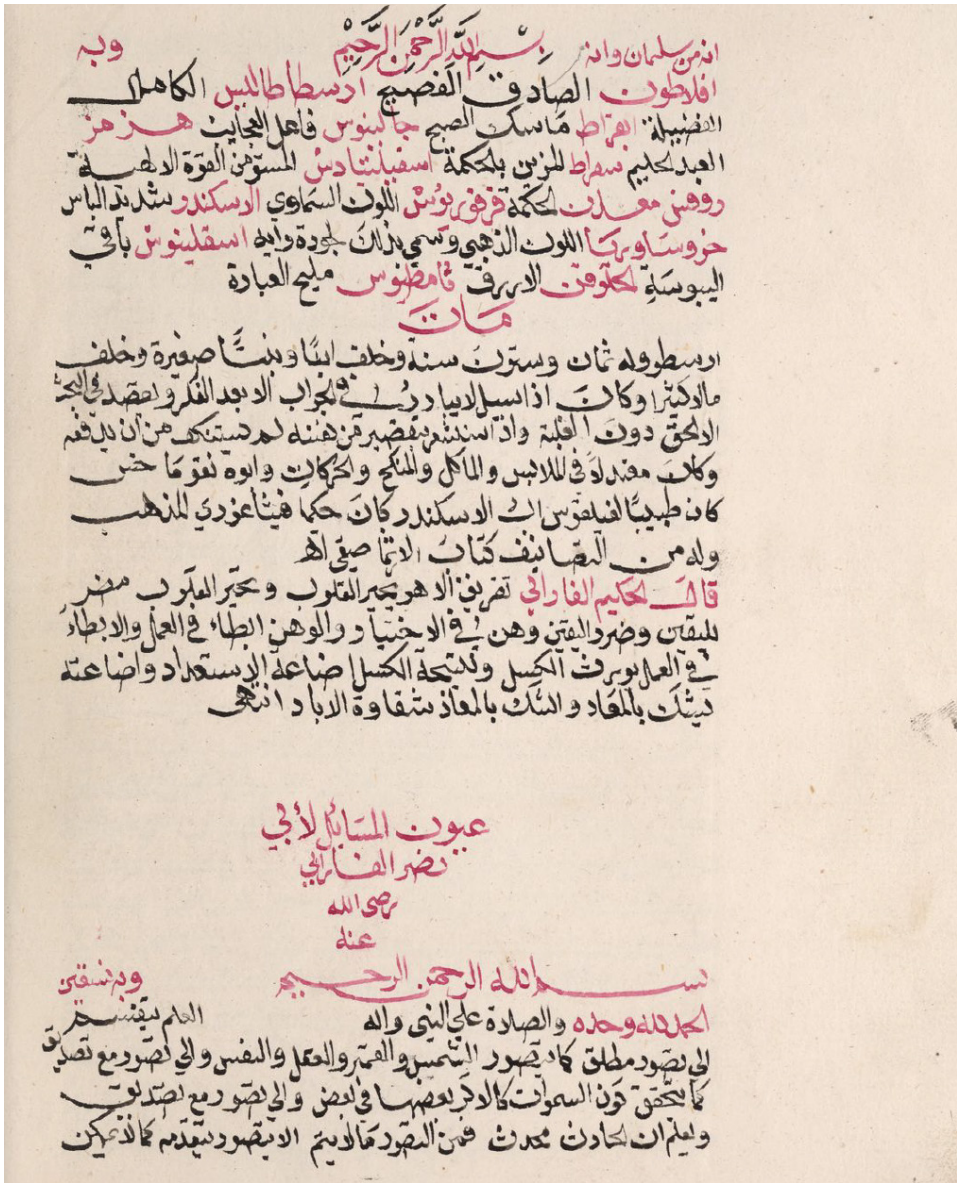


Figure 1. [Risālah al-Ighrīḏīyah ... etc.]. Ms. codex. Majmū‘ah volume. Islamic Manuscripts, Garrett no. 464H. Princeton University

Mostafa Younesie – an independent scholar (Ph.D.), working on the classical Greek philosophy of “speech” and “name” based on the ideas of main Greek thinkers including both philosophers and non-philosophers.
e-mail: younesie_7@yahoo.com

Daria KOWALCZYK-CANTORO

Uniwersytet Wrocławski

 <https://orcid.org/0000-0001-6768-8063>

RENEZANSOWY POEMAT *SARCA* JAKO *AEMULATIO* Z AUTORAMI ANTYCZNYMI

RENAISSANCE POEM *SARCA* AS *AEMULATIO* WITH ANCIENT AUTHORS

The aim of this article is to analyse the Renaissance poem *Sarca*, whose authorship is attributed to the Italian humanist Pietro Bembo, and to indicate the ancient inspirations of the work. The main model for the work is *Carmen* 64 by Catullus, although the author also refers to other Roman poets. The intertextual relations between *Sarca* and the hypotexts are presented on various levels. The analysis focuses on showing parallel elements of the setting and takes in consideration the few similarities at the linguistic and stylistic level. Genre-wise *Sarca* is classified as an epithalamium of an aithological character. Its characteristics typical of the Renaissance era are also highlighted. The article also brings up the history of the poem and the topic of its attribution, presenting an extensive state of research.

Keywords: Pietro Bembo, Catullus, Renaissance, *aemulatio*, *epithalamium*, Neo-Latin Literature
Słowa kluczowe: Pietro Bembo, Katullus, renesans, *aemulatio*, *epithalamium*, neolatynistyka

Poemat *Sarca*, którego autorstwo przypisuje się weneckiemu humaniście Pietrowi Bembowi, datuje się na lata trzydzieste XVI wieku. Ten łaciński tekst, liczący 619 heksametrów, nazwany przez Jacoba Burckhardta „renesansowym arcydziełem, które poszerza i uzupełnia grecko-rzymską mitologię” (Chatfield 2005: XII; tłum. własne), został wydany w 1842 roku w Rzymie przez Angela Maia na podstawie rękopisu znalezionej w Wiedniu. W pierwszej części utworu poeta opowiada historię miłości bóstwa rzeki Sarki, mającej swoje źródła w Alpach wschodnich, do nimfy Gardy, córki Benakusa, który w poemacie jest rzeką, i nimfy masywu Monte Baldo. W kolejnych wersach zawarty jest obszerny opis ceremonii zaślubin bohaterów. Punkt kulminacyjny poematu stanowi przepowiednia tebańskiej wieszczki Manto, według której ze zjednoczenia wód Sarki

i Benakusa, będącego przypięczętowaniem małżeństwa, powstanie jezioro Garda, a z niego wypłynie rzeka Mincio przepływająca przez Mantuę, miasto narodzin Wergiliusza. Dalsza część poematu stanowi opis i pochwałę twórczości Wergilego, którego Bembo nazywa rodzicem wszystkich wieszczów i pełnym czci kapłanem Muz. Bembo wychwala również poetów, którzy inspirowali się twórczością Wergiliusza. Wspomina tu między innymi współczesnych sobie Pontana czy Sannazara, pochodzących z okolic Neapolu, gdzie spoczywa ciało Wergiliusza. Jak słusznie zauważa Mary P. Chatfield, „hołd złożony Wergiliuszowi zdaje się płynąć nieprzerwanie wraz z nurtem rzeki Mincio i scala się z pochwałą poetów współczesnych Bembowi” (Chatfield 2005: XVIII; tłum. własne).

Na osobną uwagę zasługuje kwestia autorstwa poematu. W roku 1719 Apostolo Zeno napisał w liście do swojego brata Piera Caterina, że odnalazł w bibliotece wiedeńskiej pewien niepublikowany wcześniej poemat Bembo (Zeno 1782: 30). Nie podaje jednak ani jego tytułu, ani treści. Zważywszy na fakt, iż w wydany przez siebie dziesięć lat później zbiorze całości dorobku artystycznego humanisty¹ Zeno nie umieszcza *Sarki*, stwierdzić można, że wspominając o znalezionym rękopisie miał na myśli inne dzieło. Bez odpowiedzi jednak pozostaje pytanie – jakie. Ponad sto lat po wydaniu Zena ukazuje się ósmy tom *Spicilegium Romanum* Angela Maia (Mai 1942), w którym autor umieszcza streszczenie *Sarki* oraz sam poemat liczący 498 wersów. Badacz, wspominając, że zna rękopis *Sarki* z listu Zena (Pighi 1974: 51), za oczywiste uznał, iż ten, pisząc o znalezionym w Wiedniu manuskrypcie, miał na myśli właśnie ów utwór. Zastanawiający jednak wydaje się fakt, że Mai nie opisał włoskiego egzemplarza, z którego korzystał, zamieszczając poemat w *Spicilegium Romanum*. Niezgodność *Sarki* wydanej przez Maia z rękopisem wiedeńskim jako pierwszy zauważa Bernardo Morsolin (1886–1887: 235). Badacz twierdzi, że poemat opublikowany w *Spicilegium Romanum* znacznie różni się od wiedeńskiego rękopisu, który znał Zeno i którego kopii sam jest posiadaczem. Ponadto Morsolin uzupełnia edycję *Sarki* Maia o dodatkowe 121 wersów.

W drugiej połowie ubiegłego stulecia rozpoczyna się polemika podważająca teorię, wcześniej uznawaną za pewną, że autorem *Sarki* miał być Pietro Bembo. Głos w tej sprawie jako pierwszy zajmuje Marco Pecoraro, zauważając, że po 1511 roku w listach pisanych przez Bembo nie ma żadnych wzmianek o jego łacińskich dziełach (Pecoraro 1959: 223). W świetle tej informacji wydawałoby się, że po

¹ Mowa o wydany przez Apostola Zena i Antona Federiga Seghezziiego czterotomowym zbiorze zawierającym całość zarówno włoskiej, jak i łacińskiej twórczości Bembo (*Opere del cardinale Pietro Bembo ora per la prima volta tutte in un corpo unite*, Venezia 1729). Jest to pierwsza i jedyna jak do tej pory próba zebrania ogółu lirycznej i prozatorskiej twórczości Bembo. Tom pierwszy zawiera *Storia Veneta*, zarówno po łacinie, jak i w języku *volgare*, w tomie drugim znajdziemy *Rime*, *Gli Asolani* oraz *Prose della volgar lingua*, a więc całość włoskiego pisarstwa Bembo, w trzecim tomie umieszczono listy pisane w *volgare*, *Lettere volgari*, natomiast na tom czwarty składają się korespondencja, dialogi i pieśni w języku łacińskim.

1511 roku humanista nie pisał już utworów w języku łacińskim, a nie ma wątpliwości co do faktu, iż *Sarka* została napisana po roku 1526². Dziesięć lat po opublikowaniu opracowania Pecorara W. Theodor Elwert zdecydowanie stwierdza, że autorem *Sarki* nie jest Bembo (Elwert 1969). Kwestię autorstwa poematu podjął również Emilio Piovesan (1974), twierdząc, że mógł on zostać napisany przez Pietra Bemba, Agostina Beazzana, Girolama Fracastora lub Andreego Navagera. W roku 1974 ukazało się wydanie *Sarki* wraz z przekładem na język włoski Giovanniego Battisty Pighiego. Tłumacz w przedmowie do wydania szczegółowo omówił dyskusję na temat autorstwa *Sarki* oraz przedstawił historię jej edycji. Sam twierdzi, że prawdopodobieństwo, iż Bembo napisał poemat, jest znikome. Trudno jednak z całą pewnością odpowiedzieć na pytanie, kto jest autorem tego renesansowego utworu. Innego zdania jest Otto Schönberger, który w 1994 roku przetłumaczył poemat na język niemiecki (Schönberger 1994). We wstępie do niemieckiego wydania podkreślił, że nie ma wątpliwości odnośnie atrybucji tekstu. Z całą pewnością stwierdza, że autorem *Sarki* jest Pietro Bembo. Jego tezę popiera Mary P. Chatfield w przedmowie do wydanego i przetłumaczonego przez siebie w 2005 roku na język angielski zbioru łacińskiej twórczości Bemba (2005). Badaczka ponadto próbuje znaleźć odpowiedź na pytanie, dlaczego Bembo nie zdecydował się na wydanie poematu (Chatfield 2005: XVII–XIX). Ostatni jak na razie głos w sprawie autorstwa tekstu zabrał Martin Korenjak, który nazwał *Sarkę* anonimowym poematem błędnie przypisywanym Pietrowi Bembowi (Korenjak 2012: 531).

Sarca stanowi przykład renesansowego epitalamium. Głównym tematem utworu są wszak zaślubiny. Ponadto w tekście znajdujemy liczne motywy charakterystyczne dla tego gatunku, zwłaszcza dla jego narracyjno-mitologicznej odmiany. Autor *Sarki* wzorował swoje dzieło na jednym z najsłynniejszych utworów opisujących zaślubiny bogów. Mowa oczywiście o Katullusowej *Pieśni* 64. Obydwa teksty łączy wiele podobieństw, począwszy od samej tematyki, poprzez budowę utworu, kończąc na poszczególnych motywach. Na analogię między *Sarką* a *Carmen* 64 zwracali uwagę między innymi Mary P. Chatfield (2005: XVII) oraz Martin Korenjak (2012: 531). Żaden z badaczy nie wskazał jednak konkretnych przykładów ilustrujących owe podobieństwa. Nikt też nie zajął się analizą intertekstualną poematu ani nie zestawiał go z innymi dziełami antycznymi.

Charakterystyczną cechą *Carmen* 64 i *Sarki* jest związanie ich ze „światem wodnym”. Co prawda Katullus, w przeciwieństwie do renesansowego poety, nie umieszcza akcji utworu w tymże świecie, jednak już w pierwszych wersach, przywołując początek wyprawy po złote runo, wprowadza czytelnika w „morską atmosferę toni Neptuna”, „błękitnych przestworzy” i „zabielających się pianą rozdzieranych wiosłem fali” (Katullus 2005: 79).

² Bembo miał napisać *Sarkę*, zajmując już stanowisko historiografa i bibliotekarza Republiki Weneckiej, ale nie będąc jeszcze kardynałem. Ponadto poeta wspomina o dziele Sannazara *De partu Virginis*, które wydane zostało w 1526 roku. Stąd też wnioskować można, że *Sarca* napisana została pomiędzy rokiem 1530 a 1539.

Peliaco quondam prognatae vertice pinus
 dicuntur liquidas Neptuni nasse per undas
 Phasidos ad fluctus et fines Aeetaeos,
 cum lecti iuvenes, Argiuae robora pubis,
 auratam optantes Colchis avertere pellem
 ausi sunt vada salsa cita decurrere puppi,
 caerulea verrentes abiignis aequora palmis.
 (...)

illa rudem cursu prima imbuit Amphitriten;
 quae simul ac rostro ventosum proscidit aequor
 tortaue remigio spumis incanuit unda,
 emersere freti candenti e gurgite vultus
 aequoreae monstrum Nereides admirantes.
 1-7; 11-15 (Katullus 2013: 392).

Podobnie czyni autor *Sarki*, z tą jednak różnicą, że jego świat przedstawiony jest słodko-, a nie słonowodny. Renesansowy poeta po krótkiej inwokacji do Muz przedstawia Sarkę jako *Alpinos inter clarissimus amnes*. Opisując bóstwo, autor kreśli obraz rzeki pędzącej wśród skał, pieniającej fale swym rwącym nurtem:

Sarca erat Alpinos inter clarissimus amnes,
 Qui montana ruens inter fragmenta sonanti
 Gurgite praecipiti spumans delabitur unda.
 Hic dum forte Arci per vallem et pingua culta
 Mitior allapsu leni rigat arva suasque
 Attenuans vires per prata virentia fundit,
 Tectus harundinea madidum caput extulit umbra
 Gurgite de medio, circumspectansque subinde
 Hinc atque hinc laevae deflexit lumina ripae.
 20-28 (Bembo 2005: 126).

Mimo, że Katullus kreśli obraz morski, a Bembo rzeczny, to w opisach obu poetów powtarzają się niektóre słowa z tego samego pola semantycznego, charakterystyczne dla wodnej scenarii, takie jak na przykład *gurges*, *spuma*, czy *unda*. Podobny jest również motyw wyłaniających się z wody postaci. U Katullusa są to twarze zdziwionych nereid, u Bemba natomiast wilgotna głowa Sarki.

Stworzona przez obu poetów wodna sceneria staje się jednocześnie miejscem, w którym bohaterowie zakochują się w nimfach wodnych, z tą jednak różnicą, że wybranką Peleusa jest nereida, a Gardę uznać można za najadę. Doszukać się można pewnego podobieństwa w przedstawieniu momentu, gdy Peleus ujrzał Tetydę,

aequoreae monstrum Nereides admirantes.
 illa, atque alia, viderunt luce marinas
 mortales oculis nudato corpore Nymphas
 nutricum tenuis exstantes e gurgite cano.
 tum Thetidis Peleus incensus fertur amore,
 tum Thetis humanos non despexit hymenaeos,
 15-20 (Katullus 2013: 392).

a *Sarca* Gardę.

Atque hic umbrosam prope morum visa fluentes
 Pectere nympa comas ad solem, quas modo fontis
 Egelidi intingens secreta laverat unda.

[...]

Zona sinum gremio disternat; at vaga lax
 Vestis turgidulum pectus cohibebat amictu,
 Pectus, quod geminis tunc primum exstare papillis
 Coeperat et plenos ostendere virginis annos.

[...]

Huius ut ad roseos defixit lumina vultus,
 Protinus caeruleas per venas concipit ignem
Sarca. Non assuetos meminit iam volvere cursus;
 29-31; 40-43; 52-54 (Bembo 2005: 126, 128, 130).

Bembo spory fragment opisu czeszącej włosy Gardy poświęca na zobrazowanie jej piersi, widocznych pod luźno opadającą suknią³. Również nereidy, którymi zachwyca się Peleus, są nagie, jednak poeta, w przeciwieństwie do Bemba, nie skupia się na szczegółach anatomicznych ich biustu.

To, co łączy dwie sceny, to nie tylko umiejscowienie ich w wodnej scenerii, ale również szybkość, z jaką bohaterowie zakochują się w pięknych nimfach. W obu przypadkach jest to miłość od pierwszego wejrzenia, uczucie nagłe, gwałtowne i palące jak ogień. Mimo, że opisy Katullusa i Bemba różnią się od siebie na poziomie językowym (język rzymskiego poety jest prosty i zwięzły, podczas gdy autor *Sarki* tworzy ciekawą metaforę krwi płynącej w błękitnych żyłach bohatera), to jednak odnajdujemy w nich podobny obraz. Przedstawiają oni miłość jak ogień. Co prawda Katullus wzmiankuje tylko krótko o chwili, w której oczy żeglarzy ujrzwały nagie ciało nereid, autor *Sarki* natomiast tworzy rozbudowany, poetycki opis czeszącej włosy nimfy, jej garderoby i odsłoniętych piersi oraz obrazuje moment, w którym rzeczne bóstwo zapłonęło do niej pożądaniem. Tym, co różni początkową fazę relacji miłosnej Peleusa i Tetydy od tego, co zachodzi między bohaterami Bemba, jest wzajemność, którą odnajdujemy w *Carmen* 64, a której brak w epitalamium renesansowego poety. Katullus pisze, że *Thetidis Peleus incensus fertur amore, tum Thetis humanos non despexit hymenaeos*, Bembo natomiast obrazuje przerażenie, jakie wywołuje u nimfy zakochane bóstwo oraz opisuje zuchwałość śledzącego Gardę *Sarki*, gotowego posiąść ją siłą (96-103). Takie skonstruowanie postaci zawstydzonej, czy wręcz przestraszonej panny młodej ze śmiałym panem młodym wyraźnie ukazuje, że małżeństwo często wiązało się z przemocą ze strony mężczyzny i lękiem ze strony dziewczyny (Klęczar 2013: 116). Motyw ten wykorzystywany był w starożytnych epitalamiach – znajdujemy go chociażby w *Carmen* 61 Katullusa.

³ W pisanym w *volgare* dialogu Bemba *Gli Asolani* (II 22) zawarty jest obszerny opis widocznych pod ubraniem kobiecych piersi wzorowany na przedstawieniu ciał nagich nimf z dydaktyczno-moralizatorskiego utworu Boccaccia *Commedia delle ninfe fiorentine* znanego również pod tytułem *Ameto*.

Fakt, że *Sarca* wzorowana jest na *Pieśni* 64 nie oznacza wcale, że Katullus jest jedynym autorem, do którego nawiązuje Bembo. Przeciwnie, w tekście odnajdujemy wiele innych reminiscencji literatury antycznej. Renesansowy poeta chętnie wykorzystuje motywy występujące między innymi u Owidiusza czy Wergiliusza. Po poetyckim zobrazowaniu intensywnego uczucia, które trawiło Sarkę jak ogień, następuje opis ucieczki nimfy zawstydzonej miłosnym wyznaniem, aż w końcu dochodzi do spotkania zakochanego bóstwa z ojcem Gardy, który godzi się na małżeństwo córki. Bardzo podobną historię znamy z *Metamorfoz* Owidiusza (cf. Koronjak 2012: 530). Bez wątplenia autor *Sarki* świadomie nawiązuje do opowiadania o Dafne i Apollonie. Świadczyć o tym może kilka analogicznych motywów, występujących w obu tekstach. Jednym z nich jest zachowanie Sarki i Apollona wobec ściganych nimf. Obydwaj bohaterowie podkreślają, że ich ukochane nie wiedzą, kim oni są i nie są świadome, przed kim uciekają. Zarówno Apollon, jak i Sarca podczas pościgu próbują przekonać do siebie swoje wybranki, wymieniając swoje rozliczne atuty. Zwracają uwagę przede wszystkim na swoje pochodzenie oraz na władzę, którą sprawują nad ludźmi i przyrodą. Gotowi są powiedzieć bardzo dużo na swój temat, ale zdaje się, że osiągają efekt przeciwny do pożądanego i ich mowa sprawia, iż zarówno Garda, jak i Dafne uciekają przerażone i zawstydzone.

cui placeas, inquire tamen; non incola montis, non ego sum pastor, non hic armenta
 gregesque horridus observo. nescis, temeraria, nescis, quem fugias, ideoque fugis. mihi
 Delphica tellus et Claros et Tenedos Patareaque regia servit; Iuppiter est genitor. per me,
 quod eritque fuitque estque, patet; [...]
 Plura locuturum timido Peneia cursu fugit cumque ipso verba imperfecta reliquit, tum quoque
 visa decens;
 I 512-517; 525-527 (Ovidius ed. Anderson 1977: 17–18).

Ne tamen ipsa erres de nobis nescia: Non te
 Nunc aliquo credas ima de plebe rogari.
 Ille ego sum aereis qui nascor in Alpibus, in quem
 Innumeri exonerant nivium sua pondera montes;
 Qui convulsa trahens non uno ex vertice saxa
 Vorticibus vallem rapidis hans Sarca pererro.
 Omnia cum libuit sterno sata, vota que spemque
 Agricoliarum eludo; at cum tibet⁴, arva remisso
 Flumine perlustro, et florentia rura peragro,
 Humorem glebis tacitum atque alimenta ministrans,
 Ut poma evincant ramos atque horrea messes,
 Efficio; sic finitimis dominamur in agris.
 Dicere plura parabat, at illa ruborem decentes
 Interfusa genas, veluti perfuderit ostro
 Siquis ebur, roseis vel candida lilia sertis,
 Effugit et medio haerentem sermone reliquit.
 77-93 (Bembo 2005: 130–132).

⁴ Poprawniejsze wydaje się słowo *libet*. Taka forma występuje we włoskim wydaniu (Pighi 1977: 14).

Bembo, podobnie jak Owidiusz, opisując gonitwę bogów za nimfami, chętnie używa porównań zaczerpniętych ze świata zwierząt. Rzymski poeta do swojego poematu wprowadza pary zwierząt – drapieżnika i ofiarę. W tekście odnajdujemy wilka i jagnię, łanię i lwa, orła i gołębie oraz charta i zająca. Renesansowy autor nie stosuje enumeracji obecnej w *Metamorfozach* i porównując uciekającą Gardę i goniącego ją Sarkę używa znacznie mniejszej ilości przykładów (jeleni oraz jastrzęb i gołąb).

sic agna lupum, sic cervae leonem, sic aquilam penna fugiunt trepidante columbae,
[...]
ut canis in vacuo leporem cum Gallicus arvo vidit, et hic praedam pedibus petit, ille salutem
I 505-506; 533-534 (Ovidius ed. Anderson 1977: 17–18).

[...] illa ut propius cognovit amantem
Adventare, fugit trepidanti exterrita cursu,
Non secus ac pavitans urgente indagine cervus.
Acrius ille instat, veluti cum lapsus ab alto
Accipiter penna sequitur stridente columbam;
102-106 (Bembo 2005: 132).

Tożsama jest również reakcja uciekających, które nie mając już siły dalej biec, ratunku szukają u ojca. Warto zwrócić uwagę, że zarówno Garda, jak i Dafne są córkami bogów rzek.

viribus absumptis expalluit illa citaeque victa labore fugae spectans Pencidas undas “fer,
pater,” inquit “opem! si flumina numen habetis,
I 543-545 (Ovidius ed. Anderson 1977: 17–18).

Tandem ubi visa fugae minui sepes, quippe labantes
Deficiunt vires et utroque in poplite nervi,
Auxilium acclamans patrias deflectit ad undas.
[...]
Continuo exclamans: “Pater, o pater”, inquit,
“Affer opem natae, tua si tibi pignora curae,
Si de me generum, si legitimos hymenaeos,
Si gremio tenuisse unquam de coniuge natos
Sperasti nostro, non de raptore, nepotes!”
109-111; 115-119 (Bembo 2005: 132, 134).

W kolejnych wersach Bembo zamieszcza epickie przedstawienie podwodnej siedziby Sarki (177-182) podobnej w swym przepychu do błyszczącego złotem i skrzącego się srebrem pałacu Peleusa (43-46). W jednej z wielu komnat grotu rzeczno-bóstwa, na nóżkach z kości słoniowej wznosi się imponujących rozmiarów małżeńskie łoże z ramą ozdobioną złotem. Z jednej strony pokryte jest purpurową narzutą, z drugiej zaś wielobarwnymi wełnianymi kobiercami. Co prawda opis łoża Sarki różni się nieco od słynnego przedstawienia tkaniny

ukazującej historię Tezeusza i Ariadny, jednak sama idea umieszczenia w tekście ekfrazy małżeńskiego posłania niewątpliwie zaczerpnięta została z *Pieśni* 64. Warto zauważyć, że Katullus, opisując narzutę przygotowaną dla Tetydy, tworzy rozbudowany epyllion, podczas gdy w *Sarce* wyodrębnić można trzy krótsze opisy. Pierwszy z nich (197-215) dotyczy rzeźbionej w złocie i kości słoniowej ramy łoża, przedstawiającej Wenus na muszli otoczoną przez nereidy i putta, mogącą skojarzyć się ze słynnym obrazem Botticellego lub z *Galateą* pędzla Rafaela⁵. Drugą ekfrazę (216-219) stanowi opis purpurowej narzuty, ozdobionej złotym ostem najeżonym kolcami oraz innymi ornamentami roślinnymi. Ostatnia natomiast (220-233) prezentuje wielobarwne wełniane kobierce utkane przez zręczne nimfy, przedstawiające satyrów, stado jeleni, zające o długich uszach oraz zwinne sarny. Zarówno Katullus, jak i Bembo, kreśląc obraz małżeńskiego posłania, sięgają do tematów mitologicznych, z tą jednak różnicą, że ten pierwszy uwagę czytelnika kieruje na emocje i uczucia związane z tragiczną historią Ariadny, renesansowy poeta natomiast skupia się raczej na jak najdokładniejszym przedstawieniu samych obrazów, nie opisując żadnej konkretnej historii. Innym podobieństwem łączącym posłania Peleusa i Sarki jest materiał, z którego zostały one wykonane. W obydwu tekstach łoża wyrzeźbione są z kości słoniowej, narzuty natomiast wykonano z purpury. Purpurę w epoce antycznej uważano za najcenniejszą barwę. W starożytnym Rzymie zarezerwowana była ona tylko dla najwyższych urzędników państwowych (Gage 2008: 25). W starożytnej Grecji natomiast stosowano ją między innymi jako kolor uświęcający śluby (Gage 2008: 26), co tłumaczy wybór tej właśnie barwy na posłania dla bohaterów dwóch epitalamiów. Warto wspomnieć, że purpura nie była jedynie określeniem koloru, ale odnosiła się również do samej tkaniny (Gage 2008: 80), co znajduje zastosowanie zarówno w katullusowej pieśni, jak i w poemacie Bemba. Mimo znaczących różnic między antycznymi a renesansowymi terminami dotyczącymi barw (Gage 2008: 120), zastosowanie purpury w *Sarce* pełni tą są funkcję, co w *Pieśni* 64.

Centralnym punktem renesansowego poematu jest przepowiednia wieszczki Manto, będącej jednym z gości na ucztę weselnej. Po obrzędzie *deductio* tebańska prorokini udaje się wraz z parą młodą do komnaty małżeńskiej, aby w obecności Hymena, Junony i innych pomniejszych bóstw, obecnych podczas nocy poślubnej, zdradzić nowożeńcom *decreta deorum*. Manto wyjawia, że ze zjednoczenia wód obu rzek, Sarki i Benakusa, powstanie wielkie jezioro, które rozleje się po całej dolinie. Jego panią będzie nimfa Garda. Okoliczni mieszkańcy wznosić będą wspaniałe miasta na brzegach wód jej królestwa, a śmiali żeglarze będą pruć jej fale. Tam też królowa jeziora wyda na świat rzekę Mincio, która nie mogąc pozostać w granicach matczynego królestwa, z całą swą siłą odziedziczoną

⁵ Na podobieństwo opisu do obrazu Botticellego *Narodziny Wenus* zwraca uwagę G.B. Pighi (1977: 69), natomiast o jego analogii z freskiem Rafaela *Galatea* z Villa Farnesina w Rzymie wzmiankuje M.P. Chatfield (2005: 265).

po ojcu przełamał zapory i rozleje się w głąb italskich ziem. Mincio założy słynne miasto, które otoczy stawami pełnymi ryb. Mowa oczywiście o Mantui okrążonej od północnego wschodu i zachodu czterema jeziorami.

Warto zastanowić się, dlaczego to właśnie Manto, a nie na przykład Parki, tak jak ma to miejsce w Katullusowej *Pieśni* 64, przepowiada przyszłe losy potomstwa pary młodej. Z całą pewnością wybór autora *Sarki* nie był przypadkowy. Oparł się on na tradycji mitologicznej łączącej tebańską wieszczkę z okolicą Jeziora Garda oraz z powstaniem Mantui. Poeta wskazuje na miejsce zamieszkania Manto, pisząc, że zjawiła się ona na ślubie Sarki, aby podzielić się radosną przepowiednią z nowymi sąsiadami. W *Boskiej Komедii* (*Piekło* 20, 55–92) czytamy o Manto, która „uciekłszy z Teb po śmierci swego ojca, aby wymknąć się spod tyranii Kreonta, zatrzymała się w miejscu, gdzie później miała wyrosnąć Mantua” (Kuciak 2006: 168). Przy okazji opisywania początków miasta narodzin Wergiliusza Dante kreśli również malowniczy obraz okolicy Jeziora Garda oraz lewego dopływu Padu.

Według Wergiliusza (*Aeneis* X 198–200) natomiast założycielem jego ojczyścigo miasta był Oknus, czy też Auknus, syn boga rzeki Tybru i Manto, niekiedy identyfikowany też z Biancoem (Grimal 1997: 54). Na tej wersji mitu częściowo opiera się autor *Sarki*. Można jednak zauważyć pewną niekonsekwencję, bowiem wprowadzając do poematu postać prorokini, poeta przedstawia ją jako matkę tego, który założył miasto ukochane przez Muzy i nadał mu jej imię (324–327). W dalszej części utworu natomiast to już Mincio, nie Oknus, jest założycielem Mantui (467–470).

Warto wspomnieć o Boccacciu, który w dziele *O słynnych kobietach* podaje mit o początkach Mantui, będący połączeniem wersji Dantego i Wergiliusza (*De mulieribus claris* XXX). Po wojnie tebańskiej Manto miała dotrzeć do Italii, gdzie ze związku z Tyberinusem urodziła syna Cithconusa⁶, z którym udała się w bagniste okolice Jeziora Garda. Tam też spędziła resztę życia. Po śmierci Manto Cithconus założył miasto w miejscu, gdzie została ona pochowana i nazwał je Mantuą od imienia matki.

Pomijając położenie geograficzne, które w naturalny sposób łączy Mincio z Jeziorem Garda i Mantuą, warto odnieść się do śladów tych związków w mitologii. Autor *Sarki* w swoim poemacie czyni z Gardy matkę rzeki Mincio. Nawiązuje on więc do Wergiliusza, który pisał o Mincjuszu, będącym synem Benaka (*Aeneis* X 205–206). Również u Dantego czytamy o rzece, której woda nie mieści się w jeziornym łonie i „już nie Benako, a Mencio się nazywa” (Alighieri 2006: 168).

Dalsza część przepowiedni Manto dotyczy potomka Mincio, a więc wnuka pary młodej. Jest to historia, która nie występuje w klasycznej mitologii grecko-rzymskiej. Autor tworzy nowy mit, wykorzystując jednak stare motywy. Według prorokini po dopłynięciu do Mantui Mincio połączy się z piękną nimfą Maią

⁶ „Boccaccio dysponował rękopisem *Eneidy* zawierającym błędną lekcję wersu: *Ille etiam patriis agmen ciet Ocnus ab oris*. Zamiast *ciet Ocnus* był tam *Cithconus*. Tak więc syn Manto miał na imię Oknus” (Olszaniec, Rzepkowski 2013: 184).

– córką Atlasa i matką Hermesa, która wkrótce wyda na świat niezwyklego potomka, wielkiego poetę – Wergiliusza. Do nowo narodzonego dziecka przybędą Muzy i Gracje, aby na polecenie Wenus piersi Mai zamiast mlekiem napęlić ambrozją (484-487, 490-492). To właśnie Wenus, pragnąc, by pisarze rozślawni Eneasza na równi z Achillosem, uczyni Wergiliusza największym wieszczem wśród wszystkich poetów rzymskich i greckich.

Calliope, atque aliis curam partita Camoenis. Hae primum ex ipsa cui innixa puerpera lauro Infāntem ediderat, decerptis frondibus illum Involvunt; [...] Mox ubi⁷ ambrosium infundunt pro lacte liquorem Certatim Charites, Veneris quod munus ab alto Demissum attulerant haec ipsa ad munia caelo”.

484-487; 490-492 (Bembo 2005: 162).

Drzewo, przy którym *puerpera infāntem ediderat* i z którego Muzy zerwały listki laurowe, aby owinąć nimi nowo narodzonego Wergiliusza, jest oczywistym nawiązaniem do znanej z *Hymnów homeryckich* palmy, przy której urodził się Apollo. Natomiast Muzy, karmiące ambrozją dopiero co wydanego na świat poetę, skojarzyć się mogą z Temidą, podającą nektar nowo narodzonemu Apollonowi.

Zaraz Latonę bóle chwyciły i rodzić poczęła.
W krąg ramionami palmę objęła, kolana oparła
Na delikatnej murawie – radośnie zaśmiała się ziemia.
Dziecię na świat wyjrzało, boginie zaś wzniosły okrzyki.
Wówczas cię, Febie donośnie krzyczący, boginie obmyły
Wodą piękną, świętą i czystą, okryły pieluszką
Nową, białą i miękką, przepaską ją złotą związawszy.
Nie ssał piersi matczynej Apollon, co złoty miecz nosi,
Lecz mu Temida nektaru, a także rozkosznej ambrozji
Swymi boskimi rękami podała;
III 116-125 (Appel 2001: 87).

W ostatniej części przepowiedni Manto następuje charakterystyka twórczości Wergiliusza oraz podkreślona zostaje nieśmiertelność jego geniuszu, który przejawiać się będzie w osobach późniejszych naśladowców poety, za przykład których Bembo podaje Stacjusza, Pontana i Sannazara, pokrótce przedstawiając ich twórczość. Przepowiednia kończy się hymnem skierowanym do „rodzica wszystkich wieszczy” oraz życzeniami dla nowożeńców.

Trudno nie zauważyć analogii występującej między przepowiednią Manto a pieśnią Parek z *Carmen* 64. Zarówno tebańska wieszczka, jak i boginie życia i śmierci zapowiadają wielkość i sławę potomstwa pary młodej:

nascetur vobis expers terroris Achilles, hostibus haud tergo, sed forti pectore notus, qui persaepe vago victor certamine cursus flammae praevertet celeris vestigia cervae.
338-341 (Katullus 2013: 416).

⁷ Powinno być *ori*. Taka forma występuje we włoskim wydaniu (Pighi 1977: 38).

Dii magni, qualem nobis quantumque nepotem
Nostra haec Maia dabit! Felicior altera prole
Non erit in terris nec toto clarior orbe.
478-480 (Bembo 2005: 160, 162).

Przyszłą potęgę Achilleusa porównać można z talentem Wergiliusza i jego późniejszych naśladowców. W ten sposób moc poezji stawiana jest na równi z wielkością herosa. Można by rzec, że Wergiliusz w *Sarce* staje się Achillem poezji.

Ani *Sarca*, ani *Pieśń* 64 nie są związane z żadną historyczną uroczystością ślubną i nie mają charakteru obrzędowego. Ich głównym tematem są mitologiczne zaślubiny – w przypadku Katullusa bohaterami są znane postaci mitologiczne, autor *Sarki* natomiast tworzy zupełnie nowy mit, co stanowiło popularną strategię literacką w epoce renesansu. U Jacoba Burckhardta czytamy: „[...] godne uwagi są nowo powstałe legendy, zaludniające najpiękniejsze okolice Włoch bogami, nimfami, duchami opiekuńczymi [...]. Za arcydzieło tego rodzaju należy uważać *Sarkę* Pietra Bembo” (1991: 162). Burckhardt pisze też o „[...] podwójnym znaczeniu, jakie starym bogom nadawano w epoce Odrodzenia; z jednej strony, zastępują oni pojęcia ogólne, usuwając postacie alegoryczne, z drugiej wszelako tworzą wolny, samoistny element poezji, uzmysławiając piękno niezależne, mogące w coraz to innej formie stanowić składnik wszelkiej twórczości poetyckiej.” (1991: 162). *Sarkę* można uznać za doskonały przykład nowego mitu opartego na starożytnych fundamentach. Autor poematu w umiejętny sposób łączy to, co klasyczne, z tym, co mu współczesne. Tworzy mozaikę motywów antycznych i mitologicznych zaczerpniętych z literatury greckiej i rzymskiej, uzupełnioną jednak nawiązaniem renesansowymi. Wplata do swojej opowieści, wyjaśniającej powstanie Jeziora Garda i rzeki Mincio, hołd złożony Wergiliuszowi, związany z kwitnącym w renesansie kultem poety.

Ponadto *Sarka* jest epyllionem o charakterze aitiologicznym. Funkcja aitiologiczna stanowiła ważny aspekt w twórczości poetyckiej epoki odrodzenia. Jednym z renesansowych poetów, który chętnie wyjaśniał powstanie gwiazdozbiorów, gatunków roślin, czy rzek był Giovanni Pontano⁸. W swojej pierwszej ekladze (*Lepidina*) o tematyce bardzo zbliżonej do *Sarki*, opowiada o zaślubinach syreny Partenope, będącej personifikacją Neapolu, z wyschniętą już dziś rzeką Sebeto.

Związki międzytekstowe w okresie renesansu miały najczęściej charakter alegacyjny (Fulińska 1997: 5), czyli polegający na potwierdzeniu uczestnictwa autora w wielkiej tradycji (Głowiński 1984: 90). Alegacyjność *Sarki* zawiera się w przywołaniu przez Bembo słów poetów antycznych w celu nadania autorytetu własnym. Jednak, jak zauważa Agnieszka Fulińska, intertekstualność postrzegana

⁸ W poemacie dydaktycznym *Urania* Pontano oplakuje śmierć swojej córki Lucii, która została zamieniona w gwiazdę. W ekladze *Coryle* poeta opisuje przemianę tytułowej nimfy w drzewo leszczyny.

była „nie tylko przez pryzmat autorytetu, ale także faktycznych strukturalnych i semantycznych relacji pomiędzy utworem naśladowanym i naśladowującym” (Fulińska 1997: 14). Powyższa analiza ukazuje, że zależności intertekstualne łączą *Sarkę* z hipotekstami na różnych płaszczyznach. Największe podobieństwo utworu Bembo do tekstów pierwotnych widoczne jest na poziomie elementów świata przedstawionego. W renesansowym poemacie obecnych jest wiele motywów tożsamyh z utworami, na których wzorował się Bembo. Analogie stylistyczne i językowe są nieznaczące i ograniczają się raczej do wykorzystania słów z podobnego pola semantycznego w niektórych fragmentach, czy też zastosowania podobnej figury retorycznej (ekfrazy), niż językowego współzawodniczenia. Z analizy wynika zatem, że emulacja Bembo z autorami antycznymi dotyczy głównie przetwarzania i adaptowania treści.

Chociaż *Sarca* wzorowana jest głównie na *Carmen* 64 Katullusa (mimo że w dwóch utworach uwypuklone zostały nieco odmienne aspekty), to poprzez miśternie splecioną sieć intertekstualnych powiązań, Bembo nawiązuje również do innych autorów, głównie do Owidiusza i Wergiliusza. *Sarca* jest zatem wyrazem poli, nie monoimitacji, której zwolennikiem był Bembo⁹. Mimo to, w końcowej części swojego poematu renesansowy poeta przywołuje miasto Sirmione, wysyłające na ucztę weselną Gardy i Sarki dziewczęta śpiewające Katullusowe wersy. Ten zabieg uznać można za ukłon w stronę poety, z którym decyduje się współzawodniczyć Bembo:

Aemula quis totidem mittebat clara puellas
Sirmio, quae docti numeros cantare Catulli
Assuetae, Aeoliis poterant contendere plectris.
257-259 (Bembo 2005: 144).

To właśnie głównie z tym rzymskim autorem, najbardziej chyba związanym z okolicą Jeziora Garda z powodu swojej pieśni o Sirmio¹⁰ (*Carmen* 31), rywalizuje Bembo.

Bibliografia

- Bembo, P. (2005). *Lyric Poetry. Etna*. Trans. M.P. Chatfield. Cambridge–Massachusetts–London: Harvard University Press.
- Burckhardt, J. (1991). *Kultura Odrodzenia we Włoszech. Próba ujęcia*. Przeł. M. Kreczkowska. Warszawa: Czytelnik.
- Chatfield, M.P. (2005). *Introduction*. W: Bembo P., *Lyric Poetry. Etna* (s. VII–XX). Cambridge–Massachusetts–London: Harvard University Press.

⁹ Swoje stanowisko odnośnie imitacji i emulacji Bembo wyraził w korespondencji z Gianfranceskiem Pico della Mirandola. (cf. Fulińska 2000).

¹⁰ Katullus miał willę w Sirmione. Jej pozostałości znane jako Groty Katullusa są wciąż dostępne dla turystów. Bembo zapewne znał to miejsce.

- Elwert, W.T. (1969). „Il Lago di Garda nella poesia italiana del Cinquecento”. *Il Lago di Garda, Atti del Congresso internazionale promosso dall’Ateneo di Salò* II. 203–245. Salò: Ateneo di Salò.
- Fulińska, A. (1997). „Renesansowa *aemulatio*: alegacja czy intertekstualność?”. *Teksty Drugie* 4. 5–15.
- Fulińska, A. (2000). *Naśladowanie i twórczość: renesansowe teorie imitacji, emulacji i przekładu*. Wrocław: FNP.
- Gage, J. (2008). *Kolor i kultura. Teoria i znaczenie koloru od antyku do abstrakcji*. Przeł. J. Holzman. Kraków: Universitas.
- Głowiński, M. (1986). „O intertekstualności”. *Pamiętnik Literacki* 4. 90–91.
- Grimal, P. (1997). *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*. Wrocław: Ossolineum.
- Hymny homeryckie*. (2001). Przeł. W. Appel. Toruń: Algo.
- Katullus. (2005). *Poezje*. Przeł. A. Świderkówna. Wrocław: Ossolineum deAgostini.
- Katullus. (2013). *Poezje wszystkie*. Przeł. G. Franczak, A. Kłęczar, Kraków: Homini.
- Kłęczar, A. (2013). *Wstęp*. W: Katullus, *Poezje wszystkie*. Przeł. G. Franczak, A. Kłęczar. Kraków: Homini. 7–118.
- Korenjak, M. (2012). *Short Mythological Epic in Neo-Latin Literature*. W: Baumbach, M., Bär, S. (red.), *Brill’s Companion to Greek and Latin Epyllion and its reception*. Leiden–Boston: Brill.
- Kuciak, A. (2006). *Przypisy*. W: Alighieri, D. *Boska komedia*. Przeł. A. Kuciak. Poznań: Wydawnictwo AA.
- Mai, A. (1942). *Spicilegium Romanum* (vol. VIII). Roma: Typis Collegii Urbani.
- Morsolin, B. (1886–1887). „Il *Sarca*, poemetto latino di Pietro Bembo”. *Atti del Reale Istituto Veneto di scienze lettere ed arti, dal novembre 1886 all’ottobre 1887* (vol. V, serie VI). Venezia: Tipografia G. Antonelli. 229–265.
- Olszaniec, W., Rzepkowski, K. (2013). *Przypisy*. W: Boccaccio, G., *O słynnych kobietach*. Przeł. P. Bańkowski. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Ovidius. (1977). *Metamorphoses*. W.S. Anderson (ed.), Leipsig: B. G. Teubner.
- Pecoraro, M. (1959). *Per la storia dei carmina del Bembo. Una redazione non vulgata*. Roma: Istituto per la collaborazione culturale.
- Pighi, G.B. (1974). *Sarca. Poema del XVI secolo. Testo latino e traduzione italiana con un saggio critico*. Arco: Cartiera di Arco-Stamperia Valdonega.
- Piovesan, E. (1974). „L’autore del poemetto *Sarca*”. *Atti e memorie della Accademia di Agricoltura, Scienze e Lettere di Verona, anno accademico 1973–1974* (vol. XXV, serie 6). 203–245.
- Schönberger, O. (1994). *Sarca: Petrus Bembus: Einleitung, vollständiger Text, erste Übersetzung und Anmerkungen*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Zeno, A. (1782). *Lettere* (vol. III). Venezia: Apresso Francesco Sansoni.

Mgr Daria Kowalczyk-Cantoro – graduate of Classical Philology and Mediterranean Culture at the University of Wrocław. Since 2014 she has been associated with the Department of Italian Studies at the Institute of Romance Philology at the University of Wrocław, where she currently works as a lecturer. She is in the process of writing her PhD thesis entitled “Pietro Bembo. At the junction of literary traditions”.

e-mail: daria.kowalczyk@uwr.edu.pl

Robert K. ZAWADZKI

Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy im. Jana Długosza w Częstochowie

 <https://orcid.org/0000-0001-6964-1736>

PASJA I ANTYK. WAWRZYŃCA KORWINA (1465–1527) ROZWAŻANIA WIELKANOCNE

THE PASSION AND ANTIQUITY. WAWRZYŃC KORWIN'S
(1465–1527) EASTER REFLECTION

The article is an attempt of interpretation of seven poems written by Wawrzyniec Korwin which were inserted in St. Bonaventura's homilies and constitute forms of prayers to be said daily by Christians. The author analyses the artistic skill of the language used by the poet. His poems keep fascinating their readers because of their language, i.e. style as a system of remarkable pattern of linguistic elements and ancient metre.

Keywords: Neo-Latin literature, Renaissance poetry, death of the Lord, Liturgy of the Hours

Słowa kluczowe: literatura neolatynistyczna, poezja renesansowa, śmierć Boga, liturgia godzin

Badacze zajmujący się okresem renesansu niejednokrotnie wskazują, że w literaturze tego czasu pojawiły się fakty pod wieloma względami rewolucyjne, które przekształciły ją zarówno pod względem formy, jak i treści (Ziomek 1998; Pelc 1973: 29–104; Łempicki 1952: 205–238; Sinko 1918: 130–139; Huizinga 1961: 411; Brahmer 1957: 16–21; Burke 1998). Średniowieczna technika pisarska przestała wystarczać, wraz z powrotem do antyku otworzyły się nowe obszary artystycznych metod oraz genologicznych rozwiązań. Nietradycyjne sposoby wyrażania prawd ewangelicznych, środki stylistyczne i retoryczne obecne w poezji oraz prozie greckiej i rzymskiej, gatunki i systemy metryczne charakteryzujące tamtą literaturę, fenomen mitologii i jej alegoryczne bogactwo, zastosowanie filozofii do badań teologicznych, wszystko to stało się dla ówczesnych twórców wielką rewelacją. Skoro mieli do dyspozycji całe bogactwo tradycji antycznej, nie chcieli zamykać swych dzieł w ciasnych formach wywodzących się ze

średniowiecznych czasów, gdy operowano tylko niektórymi środkami artystycznymi. Tak więc przejęli wszystkie narzędzia twórcze, jakie pozostawiła im starożytność, zawładnęli rozwiązaniami literackimi, którymi posługiwali się autorzy greccy i rzymscy. Oczywiście powyższe uwagi odnosić należy nie tylko do twórczości religijnej. Zasada *imitatio antiquorum* (Fulińska 2000) dotyczy w ogóle całej literatury odrodzeniowej. Należy równocześnie zauważyć, iż u niektórych pisarzy renesansowych anektowanie formy utworu antycznego stawało się jego kopiowaniem, w skrajnych przypadkach przeradzało się po prostu w zmanierowanie i sztuczność.

Imitacja nie musiała jednak iść tak daleko. W swej skrajnej postaci była wypaczeniem, w postaci umiarkowanej natomiast stanowiła inspirację, nie wykluczała indywidualizmu twórczego, poszerzała ramy utworu, wzbogacała jednoznacznością motywów mieniący się obraz dzieła. Tak dzieje się u Wawrzyńca Korwina ze Środy Śląskiej, autora i humanisty pozostającego w licznych relacjach z Polską¹. W zasadzie był on zwolennikiem nie tylko imitacyjnej, lecz również zasadniczo indywidualistycznej koncepcji estetycznej, traktującej poezję jako środek do wyrażania zarówno tematów antycznych, jak i określonych treści własnych, osobistych, uczuciowych czy związanych ze współczesnymi realiami. Taka swoboda traktowania wątków starożytnych, złączona z pragnieniem uwzględniania jak najbardziej aktualnych potrzeb ówczesnych odbiorców, cechuje również późniejsze, religijne utwory Korwina, którym zamierzam się przyjrzeć w niniejszym szkicu². A pamiętać trzeba, że Korwin także we wszystkich swoich wcześniejszych dziełach wprowadzał jakieś motywy sakralne. Nic, co teologiczne, nie było mu obce³, pasjonował się wręcz zagadnieniami wiary i pobożności, czemu dał pełny wyraz w swym *Dialogus de Mentis saluberrima persuasione*. Również u schyłku życia owa tematyka religijna ciągle go interesowała, stała się dla niego źródłem poetyckiej inspiracji.

Pojawiła się tylko błaha na pozór kwestia do rozstrzygnięcia – gdzie publikować swoje wiersze. Wydaje się, że Korwina pociągała i nęciła ta sprawa: nie chciał być poetą piszącym dla wąskiego tylko grona odbiorców, jego wcześniejsze utwory stawały się przecież zawsze czytelnickimi przebojami, wznawiane były wielokrotnie, odnosiły na ówczesnym rynku wydawniczym duże sukcesy. I tu chyba musiał autor *Cosmographii* zmierzyć się z tym ważnym problemem – jak zdobyć dla swych wierszy licznych czytelników, jak zachęcić tych czytelników do lektury, do tego, by utożsamiali się z jej pobożną treścią. I oto Wawrzyniec Korwin, renesansowy twórca, który nigdy nie wyrzekął się swoich związków

¹ O W. Korwinie zob.: Zawadzki 2015: 97–111. Tam też odpowiednia literatura przedmiotu.

² O cechach literatury religijnej napisano wiele. Zob. m.in.: Dybciak 1977; Gutowski 1994: 5–20. O wyróżnikach i cechach tej literatury zob.: Skwarczyńska 1953: 9–20. O warsztacie badań nad poezją religijną zob.: Zarebianka 1990: 25–55.

³ O wzajemnych relacjach między teologią a literaturą zob.: Paciuszkiewicz 1977: 67–72; Dąbrowski 1989: 155–161.

z kulturą średniowiecza, znalazł sobie konkretne miejsce realizacji tego zarówno edytorskiego, jak i religijnego zamysłu. Miejszem tym stała się książka zawierająca pasyjne homilie św. Bonawentury. Śląski pisarz dołączył po prostu swoje kompozycje poetyckie do wypowiedzi scholastycznego myśliciela i w 1521 roku we Wrocławiu, w oficynie wydawniczej Adama Dyona opublikował całość pod tytułem: *Cursus sancti Bonaventurae de passione Domini cum invitatorio himnis et canticis Laurentii Corvini, cum epistola et carmine de gratuita Dei in nos beneficentia, et de fructibus ex Dominicae passionis recordatione provenientibus*.

Żaden egzemplarz tej książki nie przetrwał prawdopodobnie w Polsce do naszych czasów – po prostu nigdzie u nas w kraju nie sposób odnaleźć edycji Adama Dyona⁴. Niemniej same wiersze Korwina wchodzące w skład tej publikacji zachowały się, gdyż zafascynowały Ambrożego Moibana⁵, który przedrukował je w swoim katechizmie *Catechismi Capita Decem* i wydał we Wrocławiu w 1544 roku. Właśnie z tego druku (Biblioteka Uniwersytetu Wrocławskiego nr. sygn. 310372) zacerpnałem przedstawione niżej poetyckie kompozycje śląskiego pisarza.

Czytając je, można zadać pytanie o szczegółowe relacje łączące te utwory z wypowiedziami pasyjnymi św. Bonawentury. Pytanie, wydawałoby się, bezprzedmiotowe: jakżeż można badać zależność między dwoma autorami przemawiającymi w jednej książce, do której nie dysponuje się dostępem. A jednak sprawa z tymi wzajemnymi powiązaniem nie jest tak trudna, przede wszystkim dlatego, iż tekst doktora serafickiego o męce Pańskiej jest stosunkowo dobrze znany i publikowany był także w czasach nowożytnych⁶. Choć więc nie mamy oryginału z 1521 roku, jednak łatwo możemy skonfrontować dzieła obu pisarzy.

O męce Pańskiej mówił Bonawentura za pomocą prozatorskich homilii, cytatów z *Ewangelii* i *Psalmów* oraz ułożonych przez siebie hymnów. Święty franciszkanin nie był w tym odosobniony, przynajmniej od połowy IV wieku wypowiedzi tego rodzaju odznaczały się rozległym zasięgiem, cechowały się dużą popularnością⁷.

Nie inaczej rzeczy się miały w renesansie. Ale w tej epoce wątki pasyjne nabierały, jakby z ducha tych czasów, znaczeń antycznych. Tak działo się – jak już sugerowałem – w całej literaturze, niemal bez względu na temat, jaki podejmowała. Wydaje się, że poetyka odrodzeniowa, która zdecydowała, iż w poezji posługiwano się starożytną metryką oraz obficie korzystano z motywów kultury

⁴ Drogą poszukiwań internetowych zdołałem ustalić, że jeden egzemplarz znajduje się w Universitätsbibliothek we Fryburgu Bryzgowijskim (Freiburg im Breisgau). Nie udało mi się (jak dotąd) jednak dotrzeć do inkunabułu.

⁵ O tym autorze zob.: Zawadzki 2014: 143–146. Tam też odpowiednia literatura.

⁶ Zob. *Officium de passione Domini*. W: *Seraphici Doctoris Bonaventurae Decem opuscula ad theologiam mysticam spectantia*, Ad Claras Aquas (= Quaracchi), 1896. 419–441. Istnieje też wydanie z 1900 r.

⁷ Zob. Woronczak 1994: 8–10, 27–31.

grecko-rzymskiej, przesądziła o antycznym charakterze wszelkich literackich kompozycji. I odnosi się to również do pasyjnych wierszy Korwina, które – już przy pierwszym oglądzie – unikają, jak się zdaje, średniowiecznych konstrukcji rymowanych, a tak charakterystycznych dla hymnów Bonawentury. Właśnie u śląskiego pisarza strofika przekształca się całkowicie w antyczne miary metryczne, którymi z kolei ten poeta wprowadzał do swych wierszy inne, liczne tematy starożytne. Fakt ten z pewnością odróżnia go od Bonawentury, który stosuje jeszcze sylabizm w swoich hymnach, nadając im przede wszystkim sensy liturgiczne.

U obu poetów pojawia się zatem wspólny wątek⁸ związany z całym kompleksem motywów biblijnych, który w jakiś sposób łączy wyobrażenia pasyjne z ludzkim uczuciem czci, wiary i uwielbienia. Wątek ten to Chrystus umęczony, ukrzyżowany i zmartwychwstały. Poetyka wypowiedzi o Zbawicielu jest jednakże, mimo wszystko, różna. Bonawentura przemawia na sposób średniowieczny, Korwin – renesansowy.

Można założyć, iż śląski pisarz nie zwracał uwagi na rozbieżności stylistyczne wynikłe ze stosowania odmiennych zasad poetyckich. Umieszczając w *De passione Domini* swoje kompozycje, zyskiwał pewność, że będą one czytane nie tylko ze względu na niego samego, lecz także ze względu na sławę wielkiego średniowiecznego mędrca.

W pasyjnych kazaniach Bonawentury wizje Chrystusa łączyły się jeszcze z jednym ważnym zjawiskiem, choć nie należało ono do kwestii ściśle literackich. Nade wszystko wprowadzony tu został podział kontemplacyjnych rozmyślań na poszczególne okresy dnia, zgodnie z brewiarzowym rozkładem doby na odrębne godziny liturgiczne. Problematyka homilii mogła stanowić zatem jakby gotową inspirację poetycką, w dodatku posortowana została przejrzyście i logicznie.

Korwin zechciał więc wprowadzić swoje wiersze do utworu św. Bonawentury, dokonać swoistego uzupełnienia kaznodziejskiej wypowiedzi renesansową, poetycką konstatacją. Nie bez znaczenia był zapewne fakt, że w ogóle interesował się bardzo tematyką pasyjną, czemu dał wyraz już wcześniej w swym dziele *Dialogus*, które zresztą posiadało podobny schemat konstrukcyjny jak *Cursus sancti Bonaventurae*. Oba utwory stanowiły tzw. *prosimetrum*, tzn. zbudowane zostały z partii prozatorskich, przeplatanych formami wierszowanymi. Korwin miał więc doświadczenie w pisaniu poetyckich komentarzy do różnorodnych tekstów i tę swoją praktykę postanowił niewątpliwie w swym nowym dziele wykorzystać.

Problematyka męki Chrystusa zaabsorbowała go tu więc całkowicie, jednocześnie zaś antyczna metryka jambu i ody safickiej pojawiająca się w poszcze-

⁸ Niektórzy badacze wskazują, że w piśmiennictwie renesansowym, czy też szerzej – w literaturze dawnej związki między tekstami różnych autorów miały charakter alegacyjny, czyli polegały na potwierdzeniu uczestnictwa autora w wielkiej tradycji (co sankcjonowały przytaczane cytaty i aluzje, które traktowano jako autorytatywne). Alegacja to także przywoływanie słów cudzych, w celu nadania autorytetu własnym. Zob. Głowiński 1986: 90–91; Fulińska 1997: 5–15.

gólnych wierszach okazała się doskonałym narzędziem do wyrażenia pasyjnych treści. Świadomie zdązał do stworzenia dzieła uporządkowanego, ujętego w system liturgii godzin, posługiwał się układem brewiarza, który proponował mu niejako odgórnie kolejność poetyckich kompozycji. Każdy więc jego utwór znalazł w homiliach św. Bonawentury swoje miejsce, zgodnie z tą obrzędową, opartą na sekwencji modlitw dziennych zasadą konstrukcyjną.

I tak pierwszy wiersz skomponowany w odzie safickiej stanowi modlitwę poranną, określaną łacińskim terminem *Ad laudes*, który z kolei jest odpowiednikiem polskiej jutrzni. Oto treść wiersza:

Sapphicum de passione Christi

Lucifer ponto veniens ab Indo, Nos monet veri memorare diras Phosphori poenas, vaga nescientis In freta mergi.	
Qui sub auroram velut agnus inter Impios mitis steterat leones, Dente tractantes avido innocentem Perdere vitam.	5
Se licet summi fateatur esse Filiū Patris, genus omne nostrum Iudicaturum, tamen approbatur Esse necandus	10
Qui patres rubrum mare transeuntes Caelitus missis dapibus cibavit, Atque de duro saliente saxo Fonte refecit	15
O, nimis caecam rabiem profanae Gentis Hebraeae, tot aperta Christi Verba non solum, sed et actionum Signa videntis.	20
Mille pro tanta tibi passione Gratias, laudes, benedictiones Solvimus, qui cum Patre Spirituque Es Deus unus ⁹ .	

⁹ Przekład: „Pieśń saficka o męce Chrystusa. Gwiazda zaranna wschodząca od strony Oceanu Indyjskiego przywołuje nam w pamięci straszliwe męki Tego, który niesie światło i nie daje się pograżyć w bezładnym morzu. On przed wschodem słońca stał niczym łagodny Baranek pośród okrutnych lwów, które chciały żarłoczną paszczą rozszarpać i zniszczyć niewinne życie. A my choć wyznajemy, że jest synem Najwyższego Ojca, to jednak wszyscy, bez wyjątku przytakujemy, przyzwalamy na Jego śmierć. On ojców naszych, gdy przeszli przez Morze Czerwone, żywił pokarmem zesłanym z nieba, orzeźwił tryskającym z twardej skały strumykiem. Ach, co za wielka ślepotą, szaleństwo, bezbożność narodu żydowskiego, który nie tylko słyszał słowa Chrystusa, lecz także widział Jego czyny i znaki. Tobie, za Twoją straszną mękę, składamy tysiączne dzięki, wychwalamy, błogosławimy Ciebie, który wraz z Ojcem i Duchem jesteś Bogiem jedynym”.

Osnowę wiersza stanowi temat gwiazdy zarannej (*Lucifer*), symbolizującej Chrystusa, którego męka rozpoczęła się właśnie o brzasku dnia. Ale do zewnętrznej osnowy dołączają się, jak bardzo często u Korwina, inne motywy, nie mniej ważne i znaczące. Poeta przyjmuje w pieśni stanowisko parenetyczne, przypomina, że my wszyscy ponosimy winę za śmierć Jezusa (*genus omne nostrum... approbatur esse necandus*). Dalsze sugestie utworu są również wymowne, bo Hebrajczycy w czasie swej wędrówki do ziemi obiecanej doświadczali wielkiej opieki Boga, który rozdzielił Morze Czerwone, zsyłał pokarm z nieba, orzeźwiał wodą tryskającą ze skały. W końcu ten wielki Bóg zstąpił z nieba, czynił znaki i cuda, a tamci widząc te wszystkie nadprzyrodzone zjawiska, pozostali ślepi, głupi i bezbożni. Postawa Hebrajczyków urasta tu do miary symbolu: jesteśmy nimi my wszyscy, którzy doświadczamy dobroci Boga i jednocześnie odrzucamy Go. Tak oto w tym wierszu poetycka wizja wschodu słońca zespała się z ujęciem homiletycznym, inspirowanym bez wątpienia przez pasyjne kazania św. Bonawentury. Łączy się ona także z treścią ostatniej zwrotki mającej charakter laudacyjny, gdzie pochwała Chrystusa za jego mękę stanowi logiczne dopełnienie całego utworu.

Ale w planie konstrukcyjnym tej części wiersza pojawia się jeszcze jeden ważny motyw natury teologicznej. Jest nim temat Trójcy Świętej. U Korwina stanowi Ona jakby jeden, nierozzerwalny układ (*Deus unus*), to jedna istota składająca się z trzech osób: Ojca, Syna i Ducha. U podstaw takiej wizji Boga tkwiła bez wątpienia u Korwina doktryna Kościoła katolickiego. Przesłanie poety zupełnie jest z nią zgodne. Uwaga ta może odnosić się zresztą do całego utworu. Chodziło tu bowiem o nastrój modlitwy, o uznanie zbawczej ofiary Chrystusa w sensie katolickiej ortodoksji, o adorację Jezusa w jej mistycznej i scholastycznej postaci, tzn. w tym chrześcijańskim kształcie, w jakim postać umęczonego Baranka i liturgia z jego kultem związana wyłaniała się z wielowiekowej tradycji.

Przedstawienie osnowy tego jednego tylko wiersza, interpretacja jego treści, uświadomienie sobie tematów poetyckich autora pozwalają na sformułowanie pewnych wniosków natury ogólniejszej. W utworach tego typu, tj. utworach jak gdyby pasyjno-parenetyczno-laudacyjnych klucz rozumienia i cały ich teologiczny smak mieści się właśnie w owych wizjach cierpiącego Chrystusa. Sprecyzowany oto „temat” wiersza wyznacza wyraźnie i odsłania jednoznacznie intencję poety. Liturgia godzin jest tu oczywiście elementem najmniej ważnym. Problem zasadniczy stanowi kontemplacja ran Zbawiciela i nakłonienie czytelnika do osobistego nawrócenia i uwielbienia Bożego Syna. Chrystus i jego ofiara to w planie kompozycyjnym tych pieśni dwie ściśle ze sobą złączone sprawy.

Na tym samym pomysle osnuta jest oczywiście treść następnego wiersza, wyrażonego w jambach:

Iambus

Dum Phoebus aureas tulit
Vago rotas de gurgite,
Sol verus, ante iudicem,

Christus, profanum sistitur
Ligatus acre vinculis
Ceum latro cum tenacibus
Plagis cruentis vapulat,
Testes iniquos perferens,
Vultumque, quo pellucidi
Globos serenat circuli
Velatus et sputo madens,
Prae sorde non cognoscitur.
Canamus ergo debitas
Laudes Patri per Filium,
Qui nos Stygis de strenuo
Solvit reos ergastulo. Amen¹⁰.

Utwór ten stanowiący również modlitwę poranną, wykonywaną jednak tuż po wschodzie słońca, określaną według terminologii brewiarzowej mianem *Ad primam*, nawiązuje do słynnej opowieści ewangelicznej opisującej spotkanie Chrystusa z Piłatem – „pogańskim sędzią” (*iudex profanus*). Mamy tu do czynienia z tematem przede wszystkim pasyjnym, tj. wizją Chrystusa skrępowanego „mocnymi więzami”, chłostanego „twardym biczem”, oczernianego przez fałszywych świadków, ociekającego płwocinami i pokalanego brudem. U Korwina chodzi, rzecz jasna, nie tylko o ukazanie cierpień Bożego Syna, lecz o metafizyczne zagadnienie uwolnienia ludzi od „kaźni piekielnych”. Chrystus dokonał tego wielkiego dzieła, dlatego należy mu się chwała i uwielbienie.

Ten jednoznacznie pozytywny obraz Jezusa, mający czytelnika wzruszyć i skłonić do kontemplacji stworzony został nie tylko za pomocą wątków ewangelicznych. Ważną rolę odgrywają tu sformułowania zaczerpnięte z poezji antycznej. Chrystus, który stanął przed Piłatem, gdy „Feb wyłonił złoty rydwan z morskich otchłani”, jest „słońcem prawdziwym” (*sol verus*), skupia więc w sobie jakby najdoskonalsze i najjaśniejsze cechy tego czczonego przez wszystkie ludy starożytne bóstwa. Piękne, pełne światła oblicze Jezusa i jego zdeformowana przez mękę fizjonomia, to w utworze Korwina dwa odrębne obrazy. Ale w wymiarze religijnym wiersza ich treść posiada jeden wspólny cel, to jakby antytetyczna wizja wspaniałości Boga, który nie wahał się poświęcić swego fizycznego piękna dla rodzaju ludzkiego. Przez te właśnie przeciwstawne wyobrażenia Chrystusa uwypukla się jeszcze mocniej doniosłość Jego ofiary. Korwin potrafił w tym wierszu w sposób bardzo sugestywny pokazać poprzez zewnętrzny wygląd Zbawiciela owe straszliwe skutki męki, jakich dokonała ludzka niegodziwość.

¹⁰ Przekład: „Jamb. Gdy Feb wyłonił złoty rydwan z morskich otchłani, Chrystus, prawdziwe słońce stanął przed pogańskim sędzią. Skrępowany mocnymi więzami, niczym przestępca, jest okrutnie chłostany twardym biczem, oczerniany przez fałszywych świadków. Ten, który rozświetla obliczem planety jasnego nieba, twarz ma zmasakrowaną, ocieka płwocinami, nie można Go poznać od brudu. Śpiewajmy, wychwalajmy stosownie Ojca przez Syna, który wyzwolił nas złoczyńców ze straszliwych kaźni piekielnych. Amen”.

Z tych antytetycznych ujęć poetyckich wywodzi się w kolejnym utworze napisanym w jambach typowy dla Korwinowych kompozycji motyw, oscylujący między obojętnością człowieka a poświęceniem Chrystusa. Ludzka nieczułość, a nawet kpina, i koronowanie cierniem i noszenie krzyża – antynomia tych dwóch obrazów stanowi oś tematyczną tego wiersza, który jest modlitwą *Ad tertiam*, czyli pacierzem odmawianym w południe:

Iambus

Hunc dura cautes frigidi
 Fovit sub axe Cardinie,
 Lactavit ac in Caspiis
 Tigris cruenta montibus,
 Qui laetus haud illacrimat,
 Dum sentibus tectum videt,
 Christum gravem nostris crucem
 Subire pro reatibus,
 Ductumque cum latronibus
 Duobus, ob gravissimam
 Molem trabis miserrime
 Ad usque terram accumbere.
 Dicamus ergo flebilem
 Musam superno Principi,
 Qui nostra per vilissimam
 Delicta sustulit necem. Amen¹¹.

W dzikie miejsca przenosi nas pierwsza zwrotka tego wiersza. Człowiek wychowany w mroźnym klimacie północy, wykarmiony przez tygryśnicę „z kaspijskich gór” staje się obrazem grzesznika. Motyw pasyjny z kolei ze swą wizją Chrystusa w koronie cierniowej, podążającego drogą krzyżową w towarzystwie dwóch złoczyńców, obejmuje dwie następne strofy. Apel do Muzy oraz wezwanie do oplakiwania „wielkiego Księcia” wypełniają ostatnią zwrotkę. A zatem i w tym wierszu nieobca była Korwinowi znajomość wątków ewangelicznych i całej tej scholastycznej nauki o ludzkiej niegodziwości. Nikczemność człowieka i pasja Chrystusa jako potencjalny materiał literacki zainteresowały wyobraźnię poety tak bardzo wrażliwego na sprawy religijne, podejmującego w istocie tematy popularne, masowe, często eksploatowane przez innych autorów. Nie znaczy to jednak, że owa estetyczna, poetycka treść utworu cechuje się banałem. Z kompleksu różnorodnych tradycji antycznych i chrześcijańskich pochodziła przecież myśl dla poezji Korwina znamienita i mimo zbieżności tematycznych z innymi twórcami

¹¹ Przekład: „Jamb. Ostre skały na mroźnym, północnym biegunie wychowały, a okrutna tygryśnica z kaspijskich gór wykarmiła tego, kto cieszy się, a nie płacze, gdy widzi Chrystusa w koronie cierniowej, biorącego na ramiona twardy krzyż za nasze winy, wleczonego z dwoma złoczyńcami, padającego żałośnie na ziemię pod ciężarem wielkim krzyża. Przyzywajmy więc Musę i oplakujmy wielkiego Księcia, który pokonał nasze grzechy przez haniebną śmierć”.

wciąż jednak samodzielna. Jest to myśl – umiejętne połączenie motywów starożytnych i chrześcijańskich. Tkwiły w literaturze Greków i Rzymian pierwiastki świetnie nadające się do obrazowania pewnych założeń katolickich. W analizowanym wierszu przejawiają się owe pierwiastki chociażby w wizji grzesznika nieczulego na mękę Chrystusa. Ukazać mroźny północny biegun wraz z okrutną tygrysią z kaspijskich gór¹² i wpleść ten opis w problematykę religijną utworu, tworząc harmonijną pod względem formy i treści całość, to oznaczało wykazać się sprawnością swej sztuki.

Motywy antyczne występują także w kolejnym wierszu Korwina w innym jednak wariacie, ich rola w konstrukcji świata przedstawionego nie jest tak doniosła jak w poprzedniej pieśni. Sprowadzają się one w zasadzie do nazwania wina metonimicznym wyrażeniem „napoju Bakchusa” (*Bacchi liquor*), są więc tylko elementem dekoracji, czynią zadość renesansowym postulatowi wprowadzania do literatury mitologicznych aluzji i reminiscencji.

Najważniejszym w tym wierszu, poetycko dopracowanym i religijnie przekonywującym jest temat pasyjny. Utwór będący hymnem jambicznym stanowi bowiem modlitwę *Ad sextam*, czyli składa się na pacierz odmawiany o godz. 15, tj. w tej chwili, w której umierał na krzyżu Chrystus:

Hymnus iambicus

Qui rupe de durissima
Dulces aquarum rivulos,
De vitibusque spumeum
Mustum creat mortalibus,
Et solus omne pendulis
Tegit solum cum nubibus,
Pennisque vestit alites,
Hirtisque pellibus pecus,
Nudatus in ligno crucis
Et perforatus ob sacri
Profusionem sanguinis
Arente clamat prae siti.
Nec guttulas aquaticas
Bacchi liquorem nec bonum,
Sed fellis horridam bibit
Myrrhaeque amaritudinem¹³.

¹² Góry kaspijskie (*Caspia montes*) to synonim krainy dzikiej, położonej na krańcach świata. Według Eratostenesa (Str. 11, 2, 15), to nazwa łańcucha górskiego (dziś: Kaukaz). Ptolemeusz (Geogr. 5, 13, 4) zaś stwierdza, że to pasmo górskie oddziela Armenię od Partii i Medii (dziś: góry Talyś, stanowiące granicę między Azerbejdżanem a Iranem).

¹³ Przekład: „Hymn jambiczny. Ten, który wydobywa z twardej skały słodkie źródło i dla śmiertelnych tworzy z winorośli pieniające się wino, Ten, który nad całą ziemią rozpościera szybujące w powietrzu chmury, ptaki odziewa w pióra, a bydło w szczeciniastą sierść, nagi wisi na drewnianym krzyżu, broczy z ran świętą krwią, cierpi i jęczy z powodu pragnienia. Nie dano mu skosztować kropli wody, ani pysznego napoju Bachusa, lecz pije gorycz cierpkiej żółci zaprawionej mirrą”.

Chodzi tu Korwinowi przede wszystkim o epatowanie czytelnika szczegółami agonii Jezusa. Wprowadził w tym celu motyw znany, już wcześniej przez siebie stosowany i dla literatury ówczesnej bynajmniej nie nowy. Przedstawił mianowicie w dwóch pierwszych zwrotkach dobroć i wielkość Boga, który dla człowieka i z miłości do niego stworzył piękny i pełen wspaniałych darów świat. Liczył poeta na walory zawarte w samej jakości motywu, na jego wypróbowaną efektywność mającą za zadanie wzruszyć czytelnika. O czysto emocjonalnej funkcji motywu świadczy ścisły jego związek z zasadniczą osnową utworu. Autor przechodzi natychmiast – na zasadzie kontrastu, do detali śmierci Chrystusa. Powieszono Go na krzyżu nagiego, broczącego krwią, jęczącego, pojono żółcią. Jaki związek z obrazem wspaniałości Boga ukazany w dwóch pierwszych strofach ma ta znana z *Ewangelii* wizja męki Pańskiej – wiadomo każdemu, kto choć trochę orientuje się w niuansach sztuki poetyckiej. Dzięki usiłowaniom autora uświadamiamy sobie ogrom miłości Boga, współczujemy Chrystusowi, który dla nas i z powodu nas doświadczył takich cierpień.

Zasadniczo podobnie potraktowany został motyw chrystologiczny w następnym hymnie jambicznym:

Hymnus iambicus

Quis non gemat mortalium
Natum Dei miserrimum,
Qui morte fregit omnium
Perdura vincla criminum,

Dolore cuius igneam
Sol maestus umbrat lampada,
Suumque Luna roscidum
Opacat ingemens globum.

Tellus tremens cum montibus
Duris fatiscit rupibus,
Tumbae dehiscunt manium,
Mentes stupescunt omnium.

Dirum genus serpentium
Obrepi in cavum specum,
Suosque nidos garrulo
Norunt volucres in rubo

Fallaxque sub terraneam
Intrat domum vulpecula,
Christus caput nescit suum,
Ubi reponat languidum¹⁴.

¹⁴ Przekład: „Hymn jambiczny. Któż by nie oplakiwał nieszczęsnego Bożego Syna, który własną śmiercią skruszył twarde kajdany wszystkich grzechów? Od jego cierpienia posmutniało słońce

Utwór ten składający się, jak widać, z pięciu zwrotek stanowi modlitwę *Ad nonam*, czyli jest pacierzem odmawianym około godz. 18. Można zestawić go z tym fragmentem *Ewangeli*, w którym opisano wydarzenia, jakie dokonywały się tuż po śmierci Chrystusa. W *Nowym Testamencie* mamy do czynienia z tematem przede wszystkim deskrypcyjnym, tzn. z próbą przestawienia zaćmienia słońca, trzęsienia ziemi, otwierania się grobów i powstawania zmarłych. U Korwina chodzi oczywiście nie tylko o nawiązania do *Pisma Świętego*, lecz o swoiste kanonodziejstwo poetyckiego przekazu. Przyroda nieożywiona, słońce, księżyc, ziemia, góry, skały, o których wspomina poeta w drugiej i trzeciej zwrotce, w chwili śmierci Chrystusa ożywiły się jakąś energią smutku i współczucia. W dwóch ostatnich zwrotkach z kolei temat wypowiedzi zmienia się, mowa jest o świecie fauny – zwierzęta posiadają swoje legowiska, gniazda i kryjówki, Chrystus natomiast nie ma miejsca, „gdzie by głowę mógł oprzeć”. Wynika z tych wizji jednoznaczne przesłanie całego wiersza, które wypowiedziane zostało już w pierwszej strofice w formie pytania retorycznego: „Któż by nie opłakiwał nieszczęsnego Bóże Syna?”. W istocie najbardziej frapująca jest w tej pieśni sama koncepcja, jej tematyczny układ. Myśl przewodnia utworu, swoista konkluzja pojawia się nie na jego końcu, jak we wcześniej omawianych wierszach, lecz na początku tego hymnu. Jego interpretacja, a zatem i rozumienie nie są trudne, zwłaszcza, gdy się zna treść poprzednich wierszy i zasadnicze ich założenia. Tutaj, prezentowany utwór nasączony został atmosferą ubolewania, litości, jakiejś wielkiej empatii dla Chrystusa, którą oddycha wszystka przyroda i którą powinien dzielić i człowiek.

Zasadniczo odmienny nastrój posiada kolejny wiersz, który stanowi tym razem hymn saficki i jest modlitwą *Ad vesp*, tzn. odpowiada pacierzowi określaniem w polskiej tradycji mianem nieszporów. Oto jego treść:

Hymnus Sapphicus

Serus ut fessum iubet ad profundum
 Vesperus solem remeare pontum
 Atque sudantem recreare Hiberno
 Gurgite currum,
 Christus e ligno positus cruento,
 Nos gravescentis sceleris diurna
 Mole deposta monet ad perhennem
 Pergere fontem.
 Qui per effosum latus effluendo
 Diluit sordes vitiositatis
 Et fatigati removet nocivos
 Pectoris aestus.

i utraciło swój ognisty blask, a księżyc lamentował i ukrył rosiste oblicze. Ziemia, góry i twarde skały trzęsły się i pękały, groby zmarłych otwierały się, a umysły wszystkich osłupiały. Srogi ród węży pełźnie do drażonych jaskiń, świergoczące ptaki posiadają swoje gniazda wśród krzaków jeżyny, przebiegły lis kryje się w domku wykopanym w ziemi, a Chrystus nie ma miejsca, gdzie by głowę mógł oprzeć”.

Praestet hunc vivum Pater almus amnem
 Et salutarem pluviam profundo
 Roret e caelo, vegetans veraci
 Cuncta liquore.
 Atque septeno riguis fluento
 Culta depressae petat arva vallis,
 Gignat et fructus animi nec umquam
 Interituros. Amen¹⁵.

Motyw Chrystusa „zdejętego z zakrwawionego krzyża” został tu potraktowany odmiennie. Jest on czynnikiem nie tylko ewokującym współczucie i żal, ale jednocześnie integralnym, konstytutywnym elementem swoistej koncepcji paroneptycznej, czy raczej duszpasterskiej. Oczywiście Chrystus występuje tu ciągle w swej umęczonej postaci, ale jego pasja posiada już jakby inny wymiar. Jezus, który własną krwią zmył „brud występków”, przynosi grzesznikom nadzieję. Udowodniwszy swoją miłość, wzywa wszystkich do nawrócenia i dążenia do Nieba i równocześnie pomaga każdemu człowiekowi przezwyciężyć własną słabość i żądze. Jest to jedna z najbardziej radosnych konkluzji, jakie wypowiedział Korwin, owo przeświadczenie, że człowiek z łaską Bożą może pokonać ułomności i ostatecznie odnieść triumf nad złem duszy. Autor w wywoływaniu tego pozytywnego nastroju posłużył się w dwóch ostatnich zwrotkach modlitwą błogosławieństwa. Prosi mianowicie poeta Boga, by zesłał nam z nieba strumień, który „siedmiokrotnym nurtem” popłynie przez niwy i doliny oraz zrodzi „plony duszy” (*fructus animi*). Owa sielska sceneria, pełna uroczych krajobrazów, jest tu nie tylko zwykłym poetyckim obrazkiem, ale w swym biblijnym wymiarze jest zarazem wizją ogrodu Eden, wyobrażeniem raju. Przedstawione miejsce posiada bowiem wszystkie jego cechy – jest piękne, żyzne i zroszone, w wierszu staje się jednak nie tyle krainą wiecznego szczęścia, ile symbolem duszy, którą nawiedziła Boża łaska.

Opisując zbawienne, uzdrawiające działanie Boga na wnętrzu człowieka, wykazuje Korwin solidną znajomość tej homiletycznej, dla kaznodziei przeznaczonej wiedzy, dobrą orientację w pedagogice religijnej. Wiedział, że w nauczaniu duszpasterskim ważną rzeczą jest położenie nacisku na sprawy doczesne, nie tylko na wieczne. Chodziło o pokazanie wiernym, że szczęście duchowe można osiągnąć już tu i teraz – na ziemi. W ramach takiej koncepcji zdobycie świętości

¹⁵ Przekład: „Hymn saficki. Skoro tylko wieczór nakazuje zdrożonemu słońcu pograć się w głębokim morzu, a sam wyprowadza wóz ociekający Hibernijską głębiną, Chrystus zdejęty z zakrwawionego Krzyża, wzywa nas, byśmy odrzucili brzemień codziennych ciężkich grzechów i podążali do wiekiściego źródła. On krwią, która wypłynęła z przebitego boku, zmywa brud występków, oddala niebezpieczne żądze przemęczonego serca. Niech łaskawy Ojciec da nam tego strumienia, niech ześle z wysokiego nieba zbawienny deszcz i ożywi wszystko prawdziwą wodą. A ów strumień wzmocniony siedmiokrotnym nurtem niech podąży ku niwom i głębokim dolinom i niech zrodzi plony duszy, które nigdy nie przemiją. Amen”.

osobistej stawało się oczywiście sprawą absolutnie istotną – warunkowało eudajmونیę i wewnętrzny spokój, zaprowadzało stan w duszy, który można by określić mianem raju. Poeta stara się jakby powiedzieć, iż otrzymuje go człowiek dzięki dobroci Boga.

W analizowanym wierszu uwagę zwraca jeszcze pierwsza zwrotka wątkiem zapadającego zmierzchu. Poeta posłużył się tutaj kontaminacją motywów. Bohater tej strofki – wieczór staje się pojęciem personifikowanym, zyskuje ludzkie cechy, nakazuje „zdrożonemu” słońcu pogrążyć się w głębokim morzu, a sam wyprowadza „swoją wspaniałą rydwan”. Jest zarazem antycznym bóstwem, postacią jakby wyjętą ze starożytnych opowieści. Przedstawiając w ten sposób ostatni moment dnia, Korwin udowadnia swoje znanstwo literatury Greków i Rzymian. O erudycji poety w tym zakresie świadczą wyrażenia i epitety, jakie stosuje prezentując zaistniałą sytuację, autentyczne terminy, jak „Hiberyjska głębina” lub rekwizyty (rydwan) z antyku pochodzące, a przede wszystkim sam, sugestywny, wręcz mistrzowski pod względem artystycznym opis zapadającego zmroku.

Wiersz jako całość robi wspaniałe wrażenie. Z dotychczas analizowanych utworów jest, moim zdaniem, dziełem najlepiej skonstruowanym, najciekawszym. Znakomity jest w nim aspekt tematyczny, metryka brzmi świetnie, a przede wszystkim zachowana została jednolitość stylistyczna ujmująca w harmonijny kompleks owe charakterystyczne zmiany motywów, od tematów antycznych, przez wątki pasyjne do ujęć modlitewnych. Doskonałość kompozycyjna jest tu bowiem bez reszty oddana realizacji owego specyficznego nastroju religijnego, mającego wzbudzać u czytelnika pozytywne uczucia wdzięczności i pragnienia rozpoczęcia nowego życia.

Podobną wymowę posiada także ostatni utwór w Korwinowym cyklu brewiarowym, składający się z pięciu strof, nazywany *Ad completam*, stanowiący pacierz odmawiany w ostatnim momencie dnia, tuż przed udaniem się na nocny spoczynek:

Hymnus iambicus

Dum sole merso praeivium
Noctis venit crepusculum,
Christus sepultus saxeo
Quievit in grabatulo.
Et nos ab Orci faucibus
Diris redemit caedibus
Nostramque tristitudinem
Mutat beatudine.
Cui dulce cum vocalibus
Plectrum Camenis concinat,
Solemne carmen et suum
Numen pium recenseat !
Ut noctis in silentio
Vulgus malignum Tartari
Nihil suis cum fraudibus

Agat quietis cordibus.
 Nobis id una Trinitas
 Et trina praestet unitas,
 Pater potens et Filius,
 Sanctus Deique Spiritus. Amen¹⁶.

Chodzi w tym wierszu o oddanie nastroju wigilii paschalnej i określenie postawy człowieka w stosunku do faktu tak brzemiennego w konsekwencje, jak zmartwychwstanie Pańskie. Oś ideową utworu stanowi motyw przebywania Chrystusa w grobie, zaprezentowany w pierwszej zwrotce. Poeta stara się wyłonić w najogólniejszym zarysie zewnętrzny kształt zaistniałej sytuacji. Chrystus spoczywa na kamiennych marach. Ten szkic, to jedno jakby pociągnięcie piórem na pozór zdawkowe i mało ważne, posiada jednak głębsze znaczenie. Wizja Jezusa leżącego w grobowcu spowitym nocną scenerią, owiana jest aurą jakiejś tajemniczości i pełnego nadziei oczekiwania na wielkie wydarzenie. Mamy tu do czynienia z charakterystyką wydobywającą w najprostszy sposób nastrój wielkanoconego poranka.

Zgodnie z zasadniczą tendencją pisarstwa Korwina, motyw opisowy otrzymuje w drugiej zwrotce parenetyczne przedłużenie. Teologiczny punkt wyjścia, przekonanie o wybawieniu od strasznych cierpień oraz przywołanie paszczy Orkusa, stają się podstawą duszpasterskich konstatacji. Chrystus uwolnił człowieka od szatana i jego smutek przemienił w radość.

Czyn Jezusa okazał się nie tylko wielkim ewenementem, przynagła nas do oddania Mu chwały. Trzeba bowiem Go sławić „słodką lutnią”, „uroczystą pieśnią” wraz z „dźwięcznymi Muzami”. Ta laudacja Zbawiciela jest centralnym zagadnieniem trzeciej zwrotki. Adoracja Bożego Syna, Jego uwielbienie staje się nakazem, wręcz nieodpartym musem (*concinat, recenseat*), który podejmuje się z radością i dobrowolnie, zwłaszcza gdy zważy się doniosłość daru odkupienia.

Ale w wyniku jakiejś zatwardziałości serca nie wszyscy ludzie przyjmują dzieło Chrystusa. W czwartej zwrotce jądrem osnowy tematycznej jest straszny los tych osób. Poeta kreśli ich przeznaczenie i perspektywy. Daje w tym względzie wizję eschatologiczną całkowicie zgodną z nauczaniem Kościoła katolickiego. Przywołuje mianowicie obraz piekła – Tartaru, gdzie znajdują się wszyscy występni, zanurzeni w mrokach wiecznej nocy i pogrążeni w swych grzechach. Teoria zła zbiega się tu z ideą nieuchronnej kary jako konsekwencji czynienia niegodziwości.

¹⁶ Przekład: „Hymn jambiczny. Gdy po zachodzie słońca nadciągał zmierzch i zbliżała się noc, Chrystus spoczywał w grobie na kamiennych marach. A nas wybawił straszną męką od paszczy Orkusa, zmienił nasz smutek w radość. Niech zaśpiewa mu słodka lutnia wraz z Muzami, niech rozlegnie się uroczysta pieśń sławiąca Jego wspaniałe bóstwo! A zawistna tłuszczka w Tartarze niczym w mrokach nocy zanurzona, pogrążona w swych występkach, niech się trwoży w sercach! Nam niech pokoju udzieli jedyna Trójca i potrójna boska Jednia, Ojciec potężny, i Syn, i Święty Duch Boży. Amen”.

Elementem prawie każdej modlitwy jest prośba skierowana do Boga. U Korwina pojawia się ona w ostatniej zwrotce i dotyczy pokoju. Wydaje się jednak, że sam jej motyw nie jest tu najważniejszy, ważny jest tylko Adresat, do którego poeta ją kieruje. Staje się ona kanwą, pretekstem przywołania idei Trójcy Świętej. Problem miał dla Korwina wielką wagę, pisał o nim w swym *Dialogu*, zahaczał także o niego – jak wiemy – we wcześniej omawianych wierszach. I w analizowanym utworze zyskał poetyckie ujęcie, spekulatywność pomysłu stanowiącego próbę wyjaśnienia tajemnicy. Bóg – to *una Trinitas* i *trina Unitas*. Jest w Nim potrojność, zarazem i jedność, bo w swej monolityczności i wielości składa się z „Ojca potężnego i Syna i Świętego Ducha Bożego”. W tej teologicznej koncepcji Absolutu Korwin znowu pozostaje w całkowitej zgodzie z dogmatami i tradycją Kościoła katolickiego, sięgającą czasów antycznych. Poezja śląskiego autora jest prawowierna, ale jednocześnie obdarza artystycznym aspektem stare prawdy chrześcijańskie, ujmowane w uczonych traktatach scholastycznych zazwyczaj oschle i schematycznie¹⁷. W ten sposób dochodził Korwin do realizowania jednego z najważniejszych ideałów poetyki antycznej i renesansowej – do zadośćuczynienia postulatowi *docere et delectare*, a ten imperatyw połączenia wzniosłej treści z pięknem wypowiedzi nadaje technice pisarza specyficzne zabarwienie – chrześcijańskie i starożytne zarazem.

Pokuśmy się na koniec sformułować ogólniejszą konkluzję dotyczącą wszystkich omawianych kompozycji. Wiązą się one z koncepcją poety – teologa (*poeta theologus*) przewijającą się przez literaturę europejską począwszy od Arystotelesa i Cycerona (Curtius 2009: 221–228). Wydaje się, że właśnie taką postawę w swych wierszach pasyjnych przyjmuje Korwin. Można więc wskazać na tradycyjne motywy religijne w tych utworach: do przekazów ewangelistów wiodą ślady każdego z nich. Korwin nie poprzestaje jednak tylko na przyjęciu tego lub innego wątku biblijnego, lecz czerpie także z mitologii antycznej. Można widzieć w takim postępowaniu poety charakter imitacyjny większości tych tradycyjnych elementów, jak też próbę swoistego pogodzenia Objawienia chrześcijańskiego z myślą starożytną.

Łącząc te wszystkie literackie zapożyczenia, nadał poeta całości swych wierszy charakter zgoła liturgiczny (obrzędowy). Dużą rolę odgrywa w nich także wymiar modlitewny przez obecność zwrotów błagalnych, stanowiących język nabożeństw chrześcijańskich.

Te wszystkie wymienione cechy nie stanowią jeszcze istoty tych wierszy. Trzeba zwrócić uwagę na katechetyczną tendencję zarówno w przywoływaniu pewnych obrazów poetyckich, jak też w ich przesłaniu parenetycznym. Utwory Korwina zamieszczone w pasyjnym traktacie św. Bonawentury są bowiem nie tylko wierszami o męce Pańskiej, lecz są zarazem poetyckimi homiliami

¹⁷ Powtarzalność pewnych motywów religijnych w literaturze wiąże się często z duszpasterskim charakterem tychże motywów. Zob. na ten temat: Szymik 1994.

o uwolnieniu człowieka od jego własnych słabości, o dochodzeniu do nieba i pełni życia. Męka Chrystusa, Jego śmierć na krzyżu przyniosła nam korzyści, nałożyła na nas także i obowiązki. Powinniśmy wielbić Bożego Syna, powinniśmy również odmienić nasze postępowanie i się nawrócić. Ta koncepcja panegiryzmu, gloryfikowania Chrystusa zgodnie z podziałem dnia na godziny liturgiczne, złączona z próbą formułowania napomnień duszpasterskich nie była bynajmniej obca poezji chrześcijańskiej dawnej i nowszej. Na niej rozwijał się wspaniale jeden z najpopularniejszych gatunków religijnych, uprawiany również przez śląskiego pisarza – hymn. Ona tkwiła u podstaw tak bliskiej Korwinowi literatury starożytnego chrześcijaństwa, której twórcy w uwielbieniu Boga widzieli najlepszą formę modlitwy. Realizował wspaniale tę koncepcję św. Ambroży piszący pieśni, kantyki i ody zdobiące zresztą do dziś brewiarze i księgi liturgiczne katolickiego Kościoła. Laktancjusz, którego imię Korwin kilkakrotnie przywoływał w *Cosmographii* i w *Dialogu*, podejmował identyczną koncepcję, gdy w swych wierszach adorował Zbawiciela. W dobie średniowiecza to samo będą czynić twórcy scholastyczni, gdy uznają odkupienie człowieka przez Chrystusa za najważniejsze wydarzenie w dziejach świata. Pod wpływem tych wszystkich pomysłów formułował zasadnicze idee poetyki religijnej renesansowy humanizm wierzący w możliwości tak potężnego rozwoju wszelakich talentów człowieka, że będzie on mógł dzięki Bożej łasce i własnej pracy osiągnąć pełnię człowieczeństwa już tu na ziemi i życie wieczne po śmierci.

Poezje religijne Korwina nie były zatem nowością, ale owej teologicznej myśli, poczętej z filozoficznych rozważań nad Absolutem i powracającym przez całą europejską literaturę medytacjom o męce Pańskiej, potrafił dać ów twórca swój własny kształt poetycki i wlać w niego strumień osobistych doświadczeń i refleksji.

Bibliografia

- Brahmer, M. (1957). *W galerii renesansowej. Szkice literackie*. Warszawa: PIW.
- Burke, P. (1998). *Die europäische Renaissance. Zentren und Peripherien*. München: C.H. Beck.
- Curtius, E.R. (2009). *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*. Przeł. A. Borowski. Kraków: Universitas.
- Dąbrowski, S. (1989). „Teologia literatury a wiedza o literaturze. (Porównania i propozycje)”. *Przeгляд Humanistyczny* 12. 155–161.
- Dybcia, K. (1977). „Literatura wobec religii – izolacja czy przenikanie?”. *Znak* 11/12. 1359–1371.
- Fulińska, A. (1997). „Renesansowa aemulatio: alegacja czy intertekstualność?”. *Teksty Drugie* 4. 5–15.
- Fulińska, A. (2000). *Naśladowanie i twórczość: renesansowe teorie imitacji, emulacji i przekładu*. Wrocław: FNP.
- Głowiński, M. (1986). „O intertekstualności”. *Pamiętnik Literacki* 4. 75–100.
- Gutowski, W. (1994). *Literatura wobec sacrum. Wątpliwości i propozycje*. W: Gutowski, W. (red.). *Wśród szczyfów transcendencji. Szkice o sacrum chrześcijańskim w literaturze polskiej XX wieku*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK. 5–20.
- Huizinga, J. (1998). *Jesień średniowiecza*. Przeł. T. Brzostowski. Warszawa: PIW.

- Łempicki, S. (1952). *Renesans i humanizm w Polsce*. Warszawa: Czytelnik.
- Paciuszkiewicz, M. (1977). „Ku teologii słowa literackiego”. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 24. 67–72.
- Pelc, J. (1973). *Renesans w literaturze polskiej*. W: Pelc, J. (red.). *Problemy literatury staropolskiej*. Wrocław: Ossolineum. 29–104.
- Sinko, T. (1918). *Historia poezji łacińskiej w Polsce*. W: Tarnowski, S., Bruchnalski, W., Sinko, T., Chlebowski, B., Brückner, A., Chrzanowski, I., Kallenbach, J., Hahn, W., Gubrynowicz, B., Wojciechowski, K., Mann, M., Grabowski, T., Tretiak, J. (red.). *Dzieje literatury pięknej w Polsce*, t. 1. Kraków: PAU. 130–139.
- Skwarczyńska, S. (1953). „*Literatura katolicka*” jako termin w nauce o literaturze. *Zagadnienie oceny literatury katolickiej. O teorii inspiracji ze stanowiska katolickiego*. W: Skwarczyńska, S. (ed.). *Studia i szkice literackie*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax. 9–20.
- Szymik, J. (1994). *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury*. Katowice: Wydawnictwo św. Jacka.
- Woronczak, J. (1994). *Studia o literaturze średniowiecza i renesansu*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Zarębianka, Z. (1990). „O poezji religijnej i sposobach jej badania”. *Roczniki Humanistyczne* 38(1). 25–55. <https://doi.org/10.18290/rh>
- Zawadzki, R.K. (2014). „Pobożność renesansowa, czyli *precationes quotidianae* (na podstawie *Catechismi capita decem* Ambrożego Moibana oraz elegii Ioannesa Stigeliusa i Joachima Camera-riusa)”. *Littera Antiqua* 9. 142–161.
- Zawadzki, R.K. (2015). „Renesansowa poezja w służbie polemiki religijnej. *Carmen in quadam theologica disputatione (1524)*”. *Meander* 70. 97–111. <https://doi.org/10.24425/118453>
- Ziomek, J. (1998). *Renesans*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Prof. dr hab. Robert K. Zawadzki – professor of the Polish literature in the Institute of the Polish Literature at the Jan Długosz University in Czestochowa. He teaches courses in general European literature and in the Polish literature, including the Neo-Latin literature. RKZ is a researcher of ancient, literary motifs and the way they shaped and continue to shape the Polish and European cultural tradition. One focus of his research is the ancient novel, but he has also strong interests in the Old-Polish literature as well as the Neo-Latin literature. His current research interests concern the output of Jan of Głogów, Wawrzyniec (Laurentius) Korwin and Jan of Stobnica, a little bit forgotten writers, representatives of the Polish medieval and renaissance cosmography and geography.

e-mail: robertkzawadzki@wp.pl

Rafał ROSÓŁ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

 <https://orcid.org/0000-0001-7179-7756>

ORSZAK DIONIZOSA: WAZA TOWNLEYA I JEJ POZNAŃSKIE KOPIE

THE RETINUE OF DIONYSUS: THE TOWNLEY VASE AND ITS COPIES IN POZNAŃ

At the main entrance to the Adam Mickiewicz Park in Poznań, there are two identical stone vases with ancient motives. The author indicates that they are not merely neoclassical works from the beginning of the 20th century, but copies of the famous Townley Vase dating back to the Roman times. Then, he focuses on the retinue of Dionysus on the main frieze of the vase and discusses all ten figures occurring in it.

Keywords: Ancient art, Ancient marble vases, Greek mythology, Greek religion, Reception of the Ancient tradition

Słowa kluczowe: sztuka starożytna, starożytne wazy marmurowe, mitologia grecka, religia grecka, recepcja tradycji starożytnej

Zaprojektowany przez Maxa Littmanna (1862–1931) budynek Teatru Wielkiego im. Stanisława Moniuszki w Poznaniu został oddany do użytku w 1910 r. (wówczas jako Stadttheater) w nowo powstałej tzw. Dzielnicy Cesarskiej. Zarówno jego neoklasycystyczna fasada, której główną ozdobę stanowi portyk z sześcioma kolumnami jońskimi (bez żłobkowania) i trójkątnym tympanonem, jak i rzeźby oraz dekoracje reliefowe znacząco odwołują się do antycznej tradycji. Uwagę przykuwa zwłaszcza usytuowana na dachu portyku figura Pegaza, wykonana z blachy miedzianej przez Heinricha Dülla (1867–1956) i Georga Pezolda (1865–1943), a także dwie grupy rzeźbiarskie z piaskowca ustawione przed wejściem do gmachu: *Liryka* (młoda kobieta na lwie) Constantina Starcka (1866–1939) i *Dramat* (mężczyzna kroczący wraz z lampartem plamistym) Georgesa Morina (1874–1950)¹.

¹ Tym grupom rzeźbiarskim poświęciłem osobny artykuł (Rosół 2022), w którym m.in. dochodzę do wniosku, że *Liryka* przedstawia Euterpe, muzę poezji lirycznej, natomiast *Dramat* – młodego Dionizosa.

Kompozycyjną kontynuację budynku teatru stanowi główne wejście do Parku Adama Mickiewicza. Prowadzi ono wprost na sadzawkę z tryskającą wysoko fontanną, która nawiązuje do znanego z tradycji antycznej źródła Hipokrene na zboczu Helikonu i ściśle łączy się ze wspomnianym wyżej Pegazem². Samo wejście składa się ze schodów i kamiennych balustrad, ozdobionych po obu stronach dwiema identycznymi wazami kamiennymi. Zostały one wykonane przypuszczalnie w 1910 r. (lub ewentualnie nieco wcześniej) „w specyficznej technologii sztucznego kamienia z marmurowym grysem i odlewu zbrojonego”³. W dotychczasowych publikacjach rzadko wspomina się o tych wazach, a jeśli już pojawia się ich lapidarny opis, zaznacza się co najwyżej, że mają one charakter antykizujący i że są one ozdobione fryzem reliefowym z przedstawieniem tańczących postaci⁴.

Nie są to jednak bliżej nieokreślone obiekty, lecz kopie starożytnego, marmurowego krateru wolutowego⁵ zwanego powszechnie Wazą Townleya. Kopie są dość wierne, istnieją jednak trzy znaczące różnice pod względem formy. Po pierwsze, oryginał jest naczyniem, tzn. jest wydrążony w środku, natomiast kopie posiadają wypełnienie⁶. Po drugie, kopie zostały opatrzone ozdobną przykrywką, przez co są wyższe od oryginału. Po trzecie, ucha naczyń przypadają w innych miejscach. Nie wiadomo przy tym, czy poznańskie wazy wyszły spod ręki pracujących przy budowie teatru rzeźbiarzy⁷, czy – co zdaje się być bardziej prawdopodobne – zostały zakupione w jakimś zakładzie, który wykonywał wówczas jej odlewy, dysponując odpowiednią formą.

Oryginał, który mierzy 106 cm⁸, datowany jest zwykle na okres wczesnorzymski, przypuszczalnie II w. n.e.⁹, choć można się spotkać z opinią, że waza powstała nieco wcześniej, tj. w I w. p.n.e. lub w I w. n.e.¹⁰ Obiekt został odkryty w 1773 r. przez

² Pegaz przedstawiony jest w spokojnej, statycznej pozie z wysuniętą przednią prawą nogą, której kopytem właśnie zdaje się uderzać w zbocze Helikonu, skąd wytrysnie źródło Hipokrene (dosłownie ‘końskie źródło’), dające pisarzom i artystom natchnienie twórcze; przede wszystkim zob. *Ov. Met.* V, 254–263.

³ Tak podaje Błaszczyk (2008: 164), która omawia prace konserwatorskie waz przeprowadzone w 2002 r.

⁴ Zob. Błaszczyk (2008: 164); Pałat (2010: 131; 2011: 183).

⁵ Por. Hauser (1889: 131, nr 41), który traktuje to naczynie jako amforę.

⁶ Niemniej także w starożytności waza pełniła jedynie funkcję dekoracyjną.

⁷ Za ornamenty rzeźbiarskie na gmachu teatru odpowiedzialni byli wzmiankowani wcześniej twórcy Pegaza – Heinrich Düll i Georg Pezold.

⁸ Taką informację znajdujemy na stronie internetowej British Museum (https://research.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?assetId=34482001&objectId=459800&partId=1 [dostęp: 19.03.2020]), przy czym najczęściej podaje się wysokość 93 cm (liczoną przypuszczalnie bez wystających ponad korpus ucha). Na podanej stronie dostępne są również fotografie wazy.

⁹ Zob. Smith (1892–1904: t. III, 394, nr 2500); Burn (2004: 175); taką datę podaje się również na stronie British Museum (link w poprzednim przypisie).

¹⁰ Na I w. p.n.e. Wazę Townleya datuje Barr-Sharrar (2008: 132), z kolei Adams (1976: 84, nr 135) przyjmuje I w. n.e.

Gavina Hamiltona (1723–1798), szkockiego archeologa, antykwariusza i malarza, w antycznej willi podmiejskiej należącej do cesarza Antoninusa Piusa. Willa była usytuowana na niewielkim wzniesieniu o nazwie Monte Cagnolo pomiędzy miejscowościami Genzano a Lanuvio (ok. 30 km od Rzymu). Krater został znaleziony w wielu częściach, które sklejono, dokonując koniecznych uzupełnień. W 1774 r. wazę zakupił do swojej prywatnej kolekcji Charles Townley (1737–1805), natomiast w 1805 r. trafiła ona do zbiorów British Museum (inw. nr: 1805,0703.218)¹¹. Publiczne udostępnienie wazy w muzeum sprawiło, że szybko zyskała ona na popularności. Z tego powodu w XIX i w pierwszych dekadach XX w. chętnie sporządzano jej kopie w dowolnych rozmiarach i z różnorodnych materiałów. Z biegiem czasu jednak sława Wazy Townleya została przysłonięta przez późniejsze znaleziska sztuki grecko-rzymskiej, przez co dziś jest nawet eksponowana na muzealnej wystawie stałej.



Il. 1. Jedna z dwóch poznańskich kopii Wazy Townleya¹²

¹¹ O okolicznościach znalezienia wazy i jej historii zob. przede wszystkim opis z nieopublikowanego katalogu z 2011 r. autorstwa B.F. Cooka dostępny na stronie muzeum (link w przyp. 8), a ponadto Ellis (1836: t. II, 213) i Cook (1985: 18–19).

¹² Fotografia własna.

Charles Townley (lub Towneley), pochodzący z zamożnej angielskiej rodziny, poświęcił wiele wysiłku i pieniędzy na stworzenie prywatnej galerii dzieł sztuki, która mieściła się w jego domu usytuowanym w londyńskiej dzielnicy Westminster. Najśłynniejszą część jego zbiorów stanowią rzeźby marmurowe zwane powszechnie jako Townley Marbles (obecnie w British Museum). Przede wszystkim są to rzeźby rzymskie, niektóre z nich będące kopiami artystów greckich. Należą do nich takie dzieła, jak odkryty w willi Hadriana w Tivoli posąg dyskobola, określane mianem „Dyskobola Townleya” z II w. n.e. (nr inw.: 1805,0703.43), kopia słynnej rzeźby Myrona z V w. p.n.e. Innym eksponatem jest tzw. „Wenus Townleya” z I lub II w. n.e. (nr inw.: 1805,0703.15), której przypuszczalny grecki wzorzec z okresu klasycznego zaginął¹³. Nie jest wykluczone, że również Waza Townleya stanowi kopię greckiego oryginału, a przynajmniej powstała pod silnym wpływem wcześniejszej tradycji¹⁴. Wskazuje się często, że relief widniejący na niej odpowiada pod względem formy dziełom z okresu hellenistycznego, zwłaszcza tworzonym w stylu neoattycznym, rozwijającym się od II w. p.n.e.¹⁵

Wspomniany relief na brzuścu jest bez wątpienia tym, co przede wszystkim przykuwa uwagę w Wazie Townleya. Warto również podkreślić, że został on wernie odtworzony w poznańskich kopiach. Przedstawia on scenę figuralną złożoną z dziesięciu postaci w trakcie orgii bachicznej. Identyfikacja niektórych postaci nie jest w pełni jednomyślna, a rozbieżności interpretacyjne dotyczą postaci nr 3, 4 i 9¹⁶. Co istotne, niektóre elementy oryginału stanowią jedynie nowożytny uzu-

¹³ Na temat kolekcji marmurów Townleya zob. Ellis (1836) i Cook (1985). Opis poszczególnych rzeźb znajduje się również na stronie internetowej British Museum: <https://www.britishmuseum.org>. Co ciekawe, wiele marmurów z kolekcji widnieje na namalowanym w latach 80. XVIII w. obrazie Johanna Zoffany'ego (1733–1810), przedstawiającym Charlesa Townleya w jego własnym domu. Townley, ujęty z profilu, siedzi po prawej stronie na krześle z otwartą książką w rękach i ze swoim psem u stóp. Zdaje się rozmawiać z siedzącym w środku przyjacielem (Pierre-François Hugues d'Hancarville), za którym stoi dwóch innych przyjaciół dyskutujących między sobą (Charles Greville i Thomas Astle). W pomieszczeniu znajduje się około czterdziestu marmurowych rzeźb i reliefów należących do kolekcji Townleya, który wcześniej sporządził listę eksponatów, mających się znaleźć na obrazie. Całość nie odzwierciedla rzeczywistego układu rzeźb w pomieszczeniu, lecz stanowi jedynie wyobrażoną kompozycję artysty (warto wspomnieć, że znajdujący się na pierwszym planie „Dyskobol” został domalowany około dekadę później). Na obrazie widzimy również dość dobrze wyeksponowaną Wazę Townleya, która stoi na biblioteczkę z książkami. O obrazie Johanna Zoffany'ego zob. Webster (1964) i Adams (1976: 83, nr 134); reprodukcja dzieła dostępna jest w internecie: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Zoffani,_Johann_-_Charles_Towneley_in_his_Sculpture_Gallery_-_1782.jpg.

¹⁴ Por. Robinson (1896: 348, nr 735), który wysunął przypuszczenie, że brzeg naczynia, jego ucha i baza wskazują na reprodukcję metalowej wazy.

¹⁵ Zob. Smith (1892–1904: t. III, 394, nr 2500); Adams (1976: 84, nr 135); Burn (2004: 175).

¹⁶ W sprawie identyfikacji poszczególnych postaci zob. Hauser (1889: 105n., nr 41); Robinson (1896: 347n., nr 735); Smith (1892–1904: t. III, 393n., nr 2500); Adams (1976: 84, nr 135); Burn (2004: 175). Zupełnie inaczej postaci reliefu interpretowano pod koniec XVIII i w pierwszej połowie XIX w.; zob. np. Combe (1812: plate VII) i Ellis (1836: t. II, 213–214), którzy identyfikowali postać nr 10 jako satyra, a pozostałe postaci męskie jako Fauna (nr 2), Sylena (nr 6) i bachantów (nr 3, 8, 9), z kolei żeńskie jako menady (nr 1, 4, 6, 7).

pełnienia dokonane w XVIII w., tzn. częściowo zrekonstruowano znajdujące się obok siebie postaci nr 10, 1, 2 i 3 (nowożytna jest także podstawa wazy)¹⁷.



Il. 2. Przerys postaci z głównego reliefu Wazy Townleya¹⁸

Niemal w całości zostały odtworzone postaci nr 1 i 2. Pierwsza to zapewne menada, przy czym w oryginale zachowały się tylko stopy, natomiast druga – młody satyr z narzuconą na ramiona skórą pantery i tyrsem w prawej ręce (oryginalne są jedynie dolne części nóg, lewa ręka i fragment skóry). Następne dwie postaci wypada interpretować jako Dionizosa i Ariadnę (nr 3 i 4). Oboje obejmują się i spoglądają na siebie. Nagi Dionizos trzyma zwróconą w dół pochodnię. Jego twarz jest nowożytną rekonstrukcją, można więc domniemywać, że pierwotnie głowę zdobił wieniec. Ariadna zaś ubrana jest w transparentną szatę¹⁹.

¹⁷ O stanie zachowania oryginału i rekonstrukcjach zob. Ellis (1836: t. II, 213–214); Robinson (1896: 348, nr 735).

¹⁸ Grafikę wykonała na prośbę autora P. Woźniczka, posługując się rysunkiem umieszczonym w: Ellis 1836: t. II, 210.

¹⁹ Identyfikację postaci nr 3 i 4 jako Dionizosa i Ariadnę przyjmuje Adams (1976: 84, nr 135). Por. Hauser (1889: 106, nr 41) i Smith (1892–1904: t. III, 394), którzy zwracają uwagę na fakt, że



Il. 3. Postaci nr 3 i 4 na kopii Wazy Townleya²⁰

Ciekawej analogii w zakresie przedstawienia Dionizosa i Ariadny dostarcza tzw. Waza Borghese z I w. p.n.e. Jest to marmurowy, zdobiony w stylu neoattycznym krater (wys. 172 cm), który został znaleziony w XVI w. na terenie Ogrodów Salustiusza w Rzymie. Przez długi czas waza pozostawała w posiadaniu rodziny Borghese, skąd pochodzi jej zwyczajowa nazwa. W 1807 r. została zakupiona przez Napoleona i umieszczona w Luwrze, gdzie znajduje się do dziś (nr inw.: Ma 86 / MR 985). Tematem fryzu reliefowego jest orszak Dionizosa, w którym obok samego boga i towarzyszącej mu Ariadny występują dwie menady i pięciu satyrów²¹. Prawie nagi bóg z wieńcem na głowie i tytsem w prawicy wpatruje się w swoją wybrankę, kładąc drugą rękę na jej ramieniu. Z kolei Ariadna, odziana w zwiewną szatę, dzierży w dłoniach lirę i odwzajemnia jego spojrzenie.

postać nr 3 została wyrzeźbiona w typie ikonograficznym Dionizosa, ale Hauser raczej widziałby boga w postaci nr 9 (zob. niżej), natomiast Smith opowiada się za interpretacją tej pary jako satyra i menady; tak też Robinson (1896: 348, nr 735) i Burn (2004: 175).

²⁰ Fotografia własna.

²¹ Zob. opis na stronie internetowej Luwru: <https://www.louvre.fr/oeuvre-notices/crateres-en-calice-dit-vase-borghese> [dostęp: 26.03.2020].



Il. 4. Dionizos i Ariadna na reliefie Wazy Borghese (I w. p.n.e.)²²

Kolejne cztery postaci na Wazie Townleya to menady (nr 5 i 7) i satyrowie (nr 6 i 8). Obie kobiety tańczą, odziane w transparentne szaty z odsłoniętymi częściowo piersiami. Jedna trzyma w ręku kawałek rozszarpanego zwierzęcia (nr 5), druga natomiast dzierży w prawej ręce nóż, obok zaś niej kroczy pantera. Satyrowie są brodacze i zasadniczo nadzy, choć jeden z nich ma narzuconą na plecy skórę pantery (nr 6). Jego poza z wyciągniętą w górę lewą ręką każe sądzić, że zachęca współtowarzyszy do zabawy. Drugi satyr trzyma w ręku przypuszczalnie kij pasterski (nr 8). Sam, będąc zapewne w stanie upojenia, jest podtrzymywany przez kolejną postać (nr 9), której interpretacja nastęrcza pewne trudności.

²² Autor fotografii: Jastrow; licencja: domena publiczna; źródło: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Borghese_Vase_Louvre_Ma86_n5.jpg.



Il. 5. Postaci nr 8 i 9 na kopii Wazy Townleya²³

Jest to młody mężczyzna odziany w krótki chiton i wysokie buty, przez co zdecydowanie wyróżnia się na tle pozostałych sylwetek. Dotychczasowa interpretacja tej postaci jako satyra²⁴ lub sugestia, że ona właśnie – a nie postać nr 3 – mogłaby być Dionizosem²⁵, budzą duże wątpliwości. Ciekawej analogii natomiast zdaje się dostarczać tzw. Krater z Derveni (wys. 90,5 cm), wykonany z pozlacanego brązu (niektóre dekoracje także ze srebra). Datowane na IV w. p.n.e. naczynie zostało odkryte w 1962 r. w jednym z grobów w miejscowości Derveni (ok. 10 km od Salonik), gdzie posłużyło za urnę grobową na prochy zmarłego. Obiekt znajduje się obecnie w Muzeum Archeologicznym w Salonikach (nr inw.: B1)²⁶.

²³ Fotografia własna.

²⁴ Tak Smith (1892–1904: t. III, 393, nr 2500); Adams (1976: 84, nr 135); Burn (2004: 175).

²⁵ Takie przypuszczenie sformułowali Hauser (1889: 106, nr 41) i Robinson (1896: 348, nr 735). Badacze ci zwracają uwagę na analogiczny typ ikonograficzny Dionizosa spotykany w greckich rzeźbach zwłaszcza z okresu hellenistycznego i powstałych pod ich wpływem rzymskich realizacji. Jeden z przykładów takiego ujęcia Dionizosa znajdujemy na fryzie słynnego Ołtarza Pergamońskiego, wykonanego w II w. p.n.e., na którym bóg w asyście satyrów ma na sobie właśnie krótki chiton i buty sięgające znacznie ponad kostkę; zob. fotografię i opis na stronie University of Michigan Library (Digital Collections): https://quod.lib.umich.edu/a/aict/x-gas281/GAS281?auth=world;lastty-pe=boolean;lastview=reslist;resnum=993;size=50;sort=aict_ti;start=951;subview=detail;view=entry;rgn1=ic_all;q1=aict [dostęp: 26.03.2020].

²⁶ Na temat Krateru z Derveni zob. Papuci-Władyka (2001: 445); Barr-Sharrar (2008).



Il. 6. Niepewna w interpretacji postać męska na Kraterze z Derveni (IV w. p.n.e.)²⁷

Główny fryz tego krateru przedstawia orszak bachiczny. Widzimy na nim Dionizosa i Ariadnę w pozycji siedzącej (obok boga usytuowana jest także pantera), sześć menad, w tym jedną trzymającą w górze za nogę dziecko i dwie rozszarpujące jelenka, a ponadto ityfalicznego satyra (zgodnie z inną interpretacją – Sylena) i pewną postać o niejasnej identyfikacji²⁸. Jest to brodaty mężczyzna odziany w krótki chiton i wysokie buty, a właściwie w jeden but, ponieważ prawą stopę ma bosą. Posiada on także uzbrojenie w formie dwóch oszczepów dzierzonych w obu rękach (zachował się tylko jeden) oraz miecza zwisającego u boku. Dotychczas pojawiły się między innymi hipotezy, zgodnie z którymi jest to Penteusz, król Teb, albo Likurg, król Edomów w Tracji. Obydwaj – zgodnie z grecką mitologią – sprzeciwili się wprowadzeniu kultu Dionizosa w swoich państwach, za co spotkała ich sroga kara (pierwszy został

²⁷ Autor fotografii: inharecherche; licencja: CC BY 2.0; źródło: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:6._Derveni_krater.jpg.

²⁸ Dokładna dyskusja na temat głównego reliefu Krateru z Derveni znajduje się w: Barr-Sharrar (2008: 115–157).

rozszarpany przez menady, na drugiego zaś bóg zesłał szaleństwo)²⁹. O ile identyfikacja uzbrojonego mężczyzny przedstawionego na Kraterze z Derveni jest wielce problematyczna, o tyle utożsamienie jej z postacią nr 9 z Wazy Townleya wydaje się być prawdopodobne.

Ostatnią postacią na reliefie Wazy Townleya jest bóg Pan (nr 10), który zresztą często figuruje na przedstawieniach tiasosu jako jeden z uczestników. Nosi brodę i ma koźle nogi, a także trzyma w jednej ręce amforę, zapewne napełnioną winem, drugą zaś rękę wyciąga w górę. W sylwetce boga zrekonstruowana została część głowy, a także lewa ręka wraz z fragmentem amfory.

Na koniec warto wspomnieć o pewnym frapującym ornamencie, jaki biegnie dookoła pod głównym reliefem. Składa się on z ośmiu identycznych postaci, będących – jak się zdaje – krzyżówkami kobiety i ptaka³⁰. Ludzka jest głowa (z profilu), ręce oraz tułów z piersiami. Z kolei z górnej części pleców wyrastają skrzydła rozłożone na zewnątrz, a dolna część ciała może być interpretowana jako artystyczne przedstawienie ptasiego, opierzonego brzucha i ogona, choć – z dzisiejszej perspektywy – przypomina to nader ozdobną, rozkloszowaną spódnicę. Hybrydę tę wypada uznać za antyczną syrenę, przedstawianą zwykle w postaci ptaka z kobiecą głową i szyją, nieraz z ludzkim tułowiem i rękami³¹. Na reliefie poszczególne kobiety-ptaki są ze sobą połączone poprzez trzymane w dłoniach patery³². Ten rodzaj płaskiego naczynia (zwanego po grecku *phialē*) był w starożytności używany zwłaszcza w celach kultowych do spełniania libacji.

Podsumowując, wazy ze sztucznego kamienia znajdujące się przy głównym wejściu do Parku Adama Mickiewicza w Poznaniu nie są jedynie antykizującymi dziełami doby neoklasycyzmu, lecz stanowią kopie słynnej, marmurowej Wazy Townleya, którą zdobi fryz reliefowy, przedstawiający dziesięć postaci w orszaku bachicznym. Należą do nich Dionizos i Ariadna (ikonograficznie przypominający tę właśnie parę z tzw. Wazy Borghese), bóg Pan, trzy menady, trzech satyrów i niezidentyfikowany mężczyzna w krótkim chitonie (prawdopodobnie jest on tą samą postacią, co zagadkowy „mężczyzna w jednym bucie” na Kraterze z Derveni). Z kolei pod głównym reliefem biegnie ornament złożony z ośmiu identycznych postaci kobiet-ptaków, które wypada interpretować jako syreny.

²⁹ Na temat interpretacji tej postaci zob. Robertson (1972); Barr-Sharrar (2008: 149–154).

³⁰ Powszechnie podaje się, że są to postaci kobiece ze skrzydłami, których dolne części ciała nawiązują do przedstawień rzeczywistej lub mitycznej przyrody morskiej; tak Ellis (1836: t. II, 213); Smith (1892–1904: t. III, 394); Adams (1976: 84, nr 135). Por. E. Robinson (1896: 348, nr 735), gdzie mowa jedynie o fantastycznych postaciach kobiecych ze skrzydłami.

³¹ Por. np. grecką rzeźbę marmurową syreny z fragmentarycznie zachowaną lirą (IV w. p.n.e.), która została odkryta na ateńskim cmentarzu Kermaejkos, obecnie zaś znajduje się w Narodowym Muzeum Archeologicznym w Atenach (nr inw.: 774); fotografia: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:NAMA_Sir%C3%A8ne.jpg.

³² Zob. Ellis (1836: t. II, 213); Robinson (1896: 348, nr 735); Smith (1892–1904: t. III, 394).

Bibliografia

- Adams, W.H. (red.) (1976). *The Eye of Thomas Jefferson*. Washington: National Gallery of Art.
- Barr-Sharrar, B. (2008). *The Derveni Krater. Masterpiece of Classical Greek Metalwork*. Athens: The American School of Classical Studies at Athens.
- Błaszczyk, I. (2008). *Konserwacja zabytków ruchomych w Poznaniu w latach 1990–2007*. Poznań: Wydawnictwo Miejskie Poznań.
- Burn, L. (2004). *Hellenistic Art: From Alexander the Great to Augustus*. Los Angeles: Getty Publications.
- Combe, T. (1812). *A Description of the Collection of Ancient Marbles in the British Museum*, cz. I. London: British Museum.
- Cook, B.F. (1985). *The Townley Marbles*. London: British Museum.
- Ellis, H. (1836). *The British Museum. The Townley Gallery*, t. I–II. London: Ch. Knight & Co. (Autor wydał tę książkę anonimowo, tak więc jego nazwisko nie figuruje na stronie tytułowej).
- Hauser, F. (1889). *Die neu-attischen Reliefs*. Stuttgart: K. Wittwer.
- Pałat, Z. (2010). „Trzeci gmach poznańskiego Teatru Miejskiego”. *Kronika Miasta Poznania* 2010, nr 2: *Muzyka*. 117–136.
- Pałat, Z. (2011). *Architektura a polityka. Gloryfikacja Prus i niemieckiej misji cywilizacyjnej w Poznaniu na początku XX wieku*. Poznań: Wydawnictwo PTPN.
- Papuci-Władyka, E. (2001). *Sztuka starożytnej Grecji*. Warszawa–Kraków: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Robertson, M. (1972). „Monocrepis”. *Greek, Roman and Byzantine Studies* 13. 39–48.
- Robinson, E. (1896). *Catalogue of Casts III. Greek and Roman Sculpture*. Boston–New York: Houghton, Mifflin & Co.
- Rosół, R. (2022). „Liryka i Dramat – grupy rzeźbiarskie przed Teatrem Wielkim w Poznaniu”. *Meander* 77 (w druku).
- Smith, A.H. (1892–1904). *A Catalogue of Sculpture in the Department of Greek and Roman Antiquities*, t. I–III. London: British Museum.
- Webster, M. (1964). „Zoffany’s Painting of Charles Towneley’s Library in Park Street”. *Burlington Magazine* 106, nr 736. 316–323.

Strony internetowe

British Museum, <https://www.britishmuseum.org>

Musée du Louvre, <https://www.louvre.fr>

University of Michigan Library. Digital Collections, <https://quod.lib.umich.edu/lib/collist>

Wikimedia Commons, https://commons.wikimedia.org/wiki/Main_Page

Dr hab. Rafał Rosół prof. UAM – (Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu) – a classical philologist and linguist. He works as a university professor at the Institute of Classical Philology, Adam Mickiewicz University of Poznań. He has published more than 40 papers and two monographs: *Wschodnie korzenie kultu Apollona: Studium lingwistyczno-historyczne (The Origins of the God Apollo: a Linguistic-Historical Study)*, Kraków 2010, and *Frühe semitische Lehnwörter im Griechischen (Early Semitic Loan Words in Greek)*, Frankfurt am Main 2013.
e-mail: rafros@amu.edu.pl

Mercedes AGUIRRE

Universidad Complutense Madrid

 <https://orcid.org/0000-0002-8604-4826>

THE MYTHICAL UNDERWORLDS OF FRANCIS STEVENS AND DAPHNE DU MAURIER

This article analyses two stories by women writers (*The Heads of Cerberus* by Francis Stevens (1952) and *The Breakthrough* by Daphne du Maurier (1964)), which could both be considered as belonging to the genre of science fiction. These stories do not follow the ‘canonical’ or more popular type of underworld narrative, especially the idea of the *katabasis* or descent to the underworld and the encounter with the dead, a motif which has often been present in Western culture since classical antiquity and has generated numerous narratives. Rather, they evoke the classical myth of the underworld through the use of certain names (such as Charon and Cerberus) as well as exploring other concepts which coincide with ancient Greek accounts of the topography and inhabitants of the world of the dead, the realm ruled over by Hades.

Keywords: Myth, underworld, science fiction, Francis Stevens, Daphne du Maurier

Slowa kluczowe: mit, podziemia, science fiction, Francis Stevens, Daphne du Maurier

LOS INFRAMUNDOS MÍTICOS DE FRANCIS STEVENS Y DAPHNE DU MAURIER

Este artículo analiza dos historias de dos autoras (*The Heads of Cerberus* de Francis Stevens (1952) y *The Breakthrough* de Daphne du Maurier (1964)) que pueden ser consideradas pertenecientes al género de la ciencia ficción. Estas historias no siguen el tipo más popular o “canónico” de narrativa del inframundo, especialmente la idea de la *katabasis* o descenso al mundo subterráneo y el encuentro con los muertos, un motivo que ha estado presente a menudo en la cultura occidental desde la antigüedad clásica y ha generado numerosas narraciones. Estas historias en cambio evocan el mito clásico del inframundo a través del uso de ciertos nombres (como Caronte o Cerbero), asimismo explorando otros conceptos que coinciden con los relatos griegos sobre la topografía y los habitantes del mundo de los muertos, el reino gobernado por Hades.

Palabras clave: mito, inframundo, ciencia ficción, Francis Stevens, Daphne du Maurier

Classical mythology offers to fantasy and science fiction many powerful representations, involving not only characters, motifs and mythical structures, but also names and visual images (Provini and Bost-Fiévet 2014: 32). Mythical names, for instance, have frequently been chosen for science fiction movies as they produce immediate recognition and help to identify new realities or unknown and mysterious situations; examples would be the Titan Prometheus in Ridley Scott's film *Prometheus* (2012), or Apollo in the 'Arrow of Apollo' in the series *Battlestar Galactica* (2003–2009). These representations appear in different forms, and their relationship with their mythical sources is not necessarily direct, as recent scholarship has demonstrated. Claire Cornillon, for instance, maintains that contemporary authors usually take inspiration from a general mythical motif rather than a particular version of a myth, and often the hypotext is difficult to identify as the mythical motif inscribes itself within a complex web of references (Cornillon 2014: 177). Again, in the view of Mélanie Bost-Fiévet and Sandra Provini (2014: 274), the use of ancient elements in the construction of an imaginary world differs according to the author's knowledge of the Greek and Latin texts – whether this is first- or second-hand, or derives from academic research or its vulgarization.

In this article I discuss one such mythical representation: the classical myth of the underworld. In Greek mythology the god Hades reigns over the land of the dead (also called Hades as the house of the god), and several Greek narratives describe the underworld, its topography and its inhabitants; Book 11 of Homer's *Odyssey* is the earliest example. Such descriptions and visions of the afterlife – later rewritten by Roman authors, such as Virgil in the *Aeneid* – became a tradition which has strongly influenced Western culture until today (Fletcher 2019).

The stories which I present here to illustrate the modern reception of the myth of the underworld were written by two 20th-century female writers, who approached a field, science fiction, which had been traditionally and predominantly masculine. Its focus on science and technology seemed 'naturally' to exclude women and considerations of gender, even though, over its history, the genre has featured a number of female authors (back to Mary Shelley's *Frankenstein*) (Armitt 1991: 4) and has functioned as a fertile environment for the exploration of socio-cultural understandings of gender (Merrick 2003: 241). However, although the writers of the two stories are women, the stories themselves are not women-focused, and in general issues of gender are not predominant in them. Nor could the stories be considered as 'feminist science fiction', although I shall later introduce a particular qualification of that point in relation to Francis Stevens' story. Science fiction is less central to Daphne du Maurier's work than it is to that of Francis Stevens, who, as I shall mention later, became an important figure at the dawn of the genre, whereas Daphne du Maurier's main themes concern romantic fiction, mystery and suspense. The questions which I will be addressing in relation to the two selected stories are: how the authors invoke the myth of the underworld, and whether they have similar or different practices or strategies in doing so.

Francis Stevens, *The Heads of Cerberus*

Francis Stevens is the pen-name of Gertrude Mabel Barrows Bennett (1883–1948), who was the first major female writer of science fiction in the USA, and has been credited as the inventor of “dark fantasy” as a subgenre. She began publishing her stories under the name of ‘G. M. Barrows’ to disguise her gender, and finally – on the advice of her publisher – adopted the pseudonym ‘Francis Stevens’. *The Heads of Cerberus* was written in 1919 but first published in book form in 1952 (Bleiler 1990: 704; Stableford 2003: 30).

Stevens drew sporadically on classical themes throughout her work, which suggests a degree of familiarity with them. Her 1918 short story *The Labyrinth* invokes Greek mythology, as does her 1920 novel *Claimed*, with its references to the god Poseidon and the myth of Atlantis.¹ In *The Heads of Cerberus*, the presence of the classical underworld is already explicit in the novel’s title, which refers to the adorned lid of an artistic object:

It seemed to be a glass vial. About six inches in length, it tapered to a point at one end, while the other was capped with silver, daintily carved to the shape of three dog’s heads. [...] The vial was filled to the top with some substance. (p. 18).

It’s old and they say ‘twas made in Florence centuries ago. Said to be carved by Benvenuto Cellini for his patron, the Duke of Florence [...] (p. 19)

The Heads of Cerberus’, it’s called [...] the legend runs that the gray dust within it was gathered from the rocks at the gates of Purgatory by the poet Dante [...] (p. 20).²

The author is quite deliberate in using the mythological name of the canine guardian of Hades, and this already situates the reader within the classical realm of the dead: “I suppose, to represent the three-headed dog, Cerberus – the one that guarded the gates of Pluto’s realm in the old mythology” (p. 19). But there is also (*cf.* the quotation from page 20 above) an association with the Christian concept of Purgatory through the vision of Dante (who was in turn inspired by Virgil) as Cerberus in the *Divine Comedy* guards the third circle of Hell.

Stevens’ innovative tale is often considered the first work of fantasy or science fiction to explore the concept of parallel worlds accessible via magical portals

¹ <https://thefundamentals.com/gertrude-barrows-bennett-1/> (7/12/2020).

² It is worth recalling Agatha Christie’s short story *The Apples of the Hesperides*, where another art object is described as having been made by Benvenuto Cellini in Florence, and is similarly associated with mysterious power and violence; both stories are related to classical mythology and the myth of the Labours of Hercules. As Christie’s story is later than Stevens’ *The Heads of Cerberus*, one may wonder whether she knew it and was inspired by it, or whether it is a simple coincidence – which might in turn suggest the existence of a tradition around Cellini’s work.

(Stableford 2003: 30),³ although James O'Neill's *Land Under England* (1935) already presents the same motif: after a descent through a trapdoor in Hadrian's Wall, the narrator finds himself in an eerie, silent underworld whose inhabitants communicate telepathically.⁴

The action of *The Heads of Cerberus* takes place in 1918 Philadelphia. Viola Trenmore, her brother Terence and an old friend of his and now a burglar, Robert Drayton, each successively open the vial which one of them has bought at an auction, and inhale the mysterious dust contained in it. As a consequence, they are transported to a strange limbo called Ulithia, although at first they are assumed to be dead. "And somehow, as Drayton talked, he knew that it was all true and that Trenmore was dead" (p. 30).

We do not know why the author chose the name Ulithia. Ulithi is an atoll in the Pacific which was a US Naval base during World War II, but this may be no more than coincidence. More plausibly we could think of resonances with the word 'utopia'. If we think of a Greek etymology, Ulithia could mean 'no stone' (from *ou* (no) and *lithos* (stone)). However, this makes no sense in relation to the actual place which Francis Stevens describes. A more tempting interpretation could relate to the name 'Ulysses', which in turn suggests the Homeric *Odyssey* and its association with journeys.

In Ulithia the travellers meet those whom they call "the Shadow People" and "The White Weaver" who, like the Greek Moirai (the Roman Parcae), or Odysseus' wife Penelope, weave in order to stop time. From there, and through the Gateway of the Moon, they end up in a futuristic version of Philadelphia in 2118, a dystopian world with a regime which uses murderous public competitions to keep the population subjugated, and in which the oppressed are identified by the large yellow buttons they are forced to wear and are only referred to by numbers. Supreme power is exercised by a woman, and once a year she oversees competitions to the death to determine who rules alongside her.⁵ It is worth emphasising that this idea of a female ruler in a futuristic society does not exactly represent a feminist ideology, as if it were depicting a society in which women can exercise an important role in the government; rather, the idea of such female power is presented as exceptional and dangerous, and Stevens' dystopian society is meant as a warning. In contrast with this, another story by the same author (*Friend Island* (1918)) depicts a society where women are admitted to be the superior sex (Merrick 2003: 244).

³ In Greek mythology Hades could also be reached through caves or other special locations, for instance a cave at Tainaron where it was reported that Heracles dragged Cerberus up from Hades; the cave was known as a general place of descent for the dead (cf. Ogden, 2001: 34).

⁴ Cf. Seed 2011: 81.

⁵ Lucian, in his *The Journey down to Hades or The Tyrant*, played with the idea of the underworld as a vast city by satirically representing Hades as a bureaucracy administered by the ferryman Charon and other characters who exhibit officious concern with paperwork and accounting (Fletcher 2019: 4–5). Cities have been regularly used to embody dystopian futures (Seed 2011: 57).

In the tradition of *Gulliver's Travels* and Margaret Cavendish's *The Blazing World*,⁶ Viola, Terry and Robert face terrible dangers in their encounter with a totalitarian society that strikes them as bizarre and disgusting (Alderman 2019: viii). When they are forced to take part in some strange and deadly games, even condemned to be dropped into the so-called 'Pit of the Past' – where there was even a monster called The God of War –, their resourcefulness enables them to escape and return to their own world.

Although the three friends' journey into the future is not modelled on the classical *katabasis* into the underworld,⁷ it could be considered *analogous* to the pattern of the *katabasis*, and the death imagery prepares readers for a new kind of literary motif, that of the dystopian future. The theme of the voyage is indeed well known in classical myth,⁸ although we have no examples of the voyage into the future, only anticipations of the future in predictions: for instance, when Odysseus encounters Teiresias in Hades as one of the shades of the dead, the seer makes predictions to him about his journey back to Ithaca (*Odyssey* 11. 90–151). Francis Stevens insists on the shadow-like existence of Ulithia and its inhabitants, who are considered “ghostly” and “phantasmal” (p. 194). Other references to Ulithia coincide with the idea of a place inhabited by ghosts: “Ulithia, phantom borderline of life” (p. 54). “Ulithia's ghostly phantasmal inhabitants” (p. 194).

The similarities between these phantoms and the shades of the dead in the Homeric Hades seem clear.⁹ References to “shadows” and “thin smoke” are also frequent in Stevens' story:

The people believe implicitly that should the servants become incensed and strike that Bell, the city, the people, the very earth itself would dissolve into air, like thin smoke! (p. 113).

Even when the three friends are safely back and they try to explain what has happened to them, there is a girl, Miss Skidoo, who returned with them because she had been temporarily in contact with the dust in the vial and she disappears:

⁶ The imaginary voyage was already a narrative form which could incorporate scathing satirical fantasies (Stableford 2003: 15).

⁷ The Greek word *katabasis* means “going down” or “descent”, although in Stevens, as in Homer, the journey to the land of the dead is part of a horizontal movement (Simonis 2014: 244): it is not literally a ‘going down’. On the *katabasis* motif in science fiction films see Winkler 2001: 36–42. On the general subject of the *katabasis* as a literary genre in antiquity and visits to the underworld through three millennia of eastern Mediterranean history see Ekroth-Nilsson 2018.

⁸ As Adam Roberts argues in relation to the travel motif both in science fiction and in Greek myth and literature: ‘The roots of what we call Science- Fiction are found in the fantastic voyages of the Ancient Greek novel’ (2015: 13). Lucian's *True History*, a fictional story about a journey to the Moon, can be seen as an early example of what has been described as proto-science fiction (Keen 2015: 106).

⁹ In Book 11 of the *Odyssey* Odysseus refers to his encounter with his mother Anticleia in Hades: “I longed to embrace my dead mother's ghost; three times she vanished between my arms, like a fleeting shadow, a fleeting dream!” (206–207).

In the flash of an eye the space before him was empty. Miss Skidoo had vanished more abruptly than he had himself disappeared, upon his first experience with the dust!" (p. 186) And later: "But she was nothing – a phantasm – the materialized figment of a dream (p. 195).¹⁰

In summary, by giving the name Cerberus to the vial containing the dust which acts as a magical potion to transport the characters in this story into a parallel, futuristic world, Francis Stevens already alerts the reader to look for a connection with the mythical Hades. Other features of the story do not suggest the classical underworld so explicitly, but there are certain aspects which are part of traditional patterns shared with the myth of the land of the dead.

Daphne du Maurier, *The Breakthrough*

Daphne du Maurier (1907–1989) had a long and varied writing career. She was interested in ambiguity and in crossing boundaries in many ways, one of them – but not the only one – in relation to gender boundaries and her own sexual identity and self-definition as a writer and a woman (Horner-Zlosnik 1998: 4–21). She was not primarily a writer of science fiction, but rather of suspense or even the Gothic (Horner-Zlosnik 1998: 21–30), as in her most famous novel *Rebecca* (published in 1938).¹¹ One possible affinity with science fiction – in relation to the theme of time travel – occurs in the novel *The House in the Strand*, published in 1969 (Brayfield 2007: 215). But the short story *The Breakthrough*,¹² with its secret experiments, laboratories and fanatical scientist, evokes some of the typical motifs of science fiction, and can be more seriously considered as a contribution to this genre (Hodges 2007: 38; Hietala Lilja 2020: 7, 23–24¹³). At the same time, the author moves once more in her usual areas of the suspense, because, as Hietala Lilja notes (2020: 24), what could create a more suspenseful effect than a possibly insane scientist with a top-secret project?

The story is narrated by Stephen Saunders, an electronics engineer who has been recruited to work at a remote location. Although the ostensible purpose is the conducting of secret military experiments, Stephen soon discovers that the scientist in charge (Mac Lean, known as Mac) is in fact attempting to extract the

¹⁰ Also in Homer, in the *Iliad* (23.65-92), when the ghost of Patroclus appears to Achilles in a dream while he is asleep, he vanishes like smoke (for these and other examples see Aguirre 2014: 59–60).

¹¹ Most of the book by Horner-Zlosnik examines the works of Du Maurier in relation to her sexual ambiguity and to the Gothic as a literary genre.

¹² Written in 1964, and published for the first time in 1971 in the collection of short stories *Not after Midnight and Other Stories*.

¹³ Hietala Lilja (2010: 23) notes the use of technical vocabulary, especially at the beginning of the story, which situates the reader within the genre of science fiction. On experiments in the beginnings of the science fiction genre see Stableford (2003: 18–22).

essence of life, by developing a machine which will make it possible to trap the energy released by people when they die.

The setting is Saxmere, an isolated place on the East coast of England; such a marginal place seems appropriate for experiments relating to death and the after-life. In the past it has been a radar station, but the present project is of an entirely different nature. When Saunders arrives at the railway station, he is met by a car to take him to his final destination. During the journey, the description of the surroundings recalls some of the topographical features of Hades:

The sandy track topped a rise and there below us, stretching into infinity, lay acre upon acre of waste land, marsh and reed, bounded on the left by sand-dunes with the open sea beyond (p. 230).

The marsh and the reeds suggest the proximity of water, which might in turn suggest the underworld rivers and the voyage across water, not only Odysseus' voyage to the land of the Cimmerians in Book 11 of the *Odyssey* (13–15) where he encounters the dead, but also the voyage which the souls of the dead had to take across the river Styx to reach Hades. It is worth remarking that in the 1975 film for television based on Du Maurier's story, the journey includes a ferry which crosses the water to the buildings which are the destination, suggesting unambiguously the voyage to the underworld and the crossing of the Styx. Stephen's journey then becomes a *katabasis*, where the first creature he meets is the guard Alsatian dog, Cerberus, a name which obviously recalls the monster who guards the gates of Hades.¹⁴ In his own journey to the underworld – as related by Virgil in book 6 of the *Aeneid* (418) – Aeneas also meets the monster Cerberus lying in a cave in front of him. So, the name Cerberus here, as in the previous story, gives the reader an unambiguous link with the classical world of the dead.

The driver who takes Stephen to his destination is Ken, a young boy suffering from leukaemia. Ken is a necessary element in the plot, as he will be used in the experiment at the moment of his death. Another important character is Niki, a little girl who suffers from some sort of mental disability. A vulnerable child, the only survivor of identical twins, she will be used in connection with what the experimenters call Force Six:

He believes that when he puts out the call it connects Niki with what he calls Force Six, which in her case is doubled because of the dead twin. [...] Do you mean, I asked, that when the call goes through the dead twin somehow takes over? [...] Good Lord, no! There's nothing left of poor Penny but electric energy, still attached to her living twin. That's why Niki makes such a useful guinea-pig. (p. 249).

On the one hand we have the idea of the twin girls, and the concept that the dead girl passes her supernatural force to her surviving sister; on the other hand, there is the notion of the force or vital energy as the double of the self. The idea

¹⁴ See note 7.

of the shadow or the double also appears in other works by du Maurier (such as the novel *The Scapegoat* (1957) and the short story *Don't Look Now* (1971)). The double is also, of course, a significant motif in science fiction: one thinks of the classic film *Invasion of the Body Snatchers* (1956), or the replicants in the 1982 film *Blade Runner* and its 2017 sequel *Blade Runner 2049*.¹⁵

There is one more name in du Maurier's story related to the classical Hades: Charon. "... a computer capable of speech, though its vocabulary was limited and the actual 'voice' was far from perfect [...] I call it Charon 1. (p. 237).

Du Maurier adds an explanation which confirms her intentional and conscious use of references to the Greek underworld: "Charon, if I remember rightly, was the ferryman who conveyed the spirits of the dead across the Styx". (p. 237).

There are even other computers, called Charon 2 and Charon 3, which are meant to work together in the final experiment: "We are geared and ready for the great experiment, when Charons 1 and 3 will be used in conjunction..." (p. 242).

And that will be called 'Operation Styx', with another name deriving from the classical underworld: "Phase two of Operation Styx consisted of bringing the operating table in here, placing it between the three Charons, and connecting up with an oxygen unit alongside" (p. 255).

The computers can in turn capture and manipulate the 'vital spark' – in other words, the soul. The experiment will push the boundaries of technology and, as the scientist affirms: "if we succeed, [...] we shall have the answer at last to the intolerable futility of death." (p. 243).

Once again Du Maurier alludes to the Greeks, in this case comparing the scientific experiment with ancient myth and belief: "The energy is there, you know, when it leaves the body on the point of death. [...] all that energy escaping as we die [...] the Greeks believed in it [...]." (p. 241)

The text indeed refers to the *psyche* –the soul or breath which the Greeks thought flew from the body at the moment of death,¹⁶ and was thus often represented in vase-painting as a small human figure with wings, which could sometimes also represent the souls of the dead on their way to Hades (Aguirre 2014: 57–58).

As Ken lies at the point of death, he is put under hypnosis along with Niki. The idea of putting a person in a suspended hypnotic trance at the moment of death reminds us of Edgar Allan Poe's famous short story *The Facts in the Case of M. Valdemar* (published in 1845), which might indeed have inspired Du Maurier. Initially it seems the experiment has been a success, with the computers showing that Ken's energy has been captured. But after the point of Ken's death Niki, still under hypnosis, reports that Ken is asking the experimenters to let him go, and

¹⁵ The motif of the double or *Doppelgänger* is a common theme in horror literature as well as science fiction (Kogel-Schaefer 2011).

¹⁶ On the theme of the *psyche* see, among others, Bremmer (1983).

they realise that they may have captured more of Ken than his psychic energy. Horrified, they disconnect the apparatus and release the energy.

Du Maurier's story hedges its bets between the supernatural and science fiction. In the end, it does not give the impression of providing a definitive solution to the complicated and imaginative plot; or, at least, it is a disappointing solution, even if in a way it expresses the success of the experiment. In the process of constructing her idea of the classical underworld, Du Maurier is more intensely involved than Francis Stevens. Du Maurier was always fascinated by questions of life and death: apparently she herself believed in an afterlife, and, although she did not pretend to have any idea what it consisted of, she often posed the question about it (Hodges 2002: 38). It is clear that, as she had a strong knowledge of classical myths,¹⁷ in this story she tries to convey the idea of death and the afterlife through the motifs and names of the classical underworld.¹⁸ The story reveals its relationship with classical antiquity above all through the presence of proper names from myth, which help to assure a continuity between the characters of the story and the reader through the assumption of a shared cultural background, in this case in connection to the world of the dead.¹⁹

In the two stories that I have discussed above, Stevens and Du Maurier explore two well-established thematics of science fiction: the voyage into the future and the scientific experiment. In so doing, they engage repeatedly with the myths of classical antiquity; and they do so in different ways. Neither story refers explicitly to a journey to the underworld, nor are they adaptations of any specific ancient literary version of the descent to the underworld. But they do incorporate concepts, motifs and names which are rooted in the Classical tradition, and which help to elaborate an imaginary world in which the reader can listen to insistent resonances of the mythology of the Greco-Roman world of the dead.

Bibliography

Aguirre, M. (2014). *Caracterización y representación de los fantasmas en la antigua Grecia in Fantasma, aparecidos y muertos sin descanso*. In: M. Aguirre, C. Delgado, A. González-Rivas (ed.). Madrid: Abada. 55–65.

Alderman, N. (2019). "Introduction" to Francis Stevens, *The Heads of Cerberus*. New York: Modern Library. <https://doi.org/10.1515/9781618110558-001>

¹⁷ As was confirmed personally to the author of this article by Du Maurier's son Kits Browning: "My mother was extremely well read and quite an expert on classical mythology" (19th August 2014).

¹⁸ Heeley (2007: 124–132) remarks that Du Maurier expressed her thoughts and feelings on both Christianity and paganism, rebelling against traditional Christian religion, respecting tradition and celebrating pagan aspects of Earth as mother goddess and the power of chthonic forces.

¹⁹ Although Du Maurier used classical myths in other works (especially short stories such as *Ganymede* and *Not until Midnight*) it is interesting that she has chosen to use it here in particular, in a subject related to death, as if she were giving a transcendent importance to this theme.

- Armitt, L. (ed.). (1991). *Where no man has gone before: Women and science fiction*. London–New York: Routledge.
- Bleiler, E.F. (1990). *Science Fiction. The Early Years*. Kent, Ohio: Kent State University Press.
- Bost-Fiévet, M., Provini, S. (2014). *Sur des pensers anciens faisons des mondes nouveaux*. In: M. Bost-Fiévet, S. Provini (ed.). *L'Antiquité dans l'imaginaire contemporain. Fantasy, science-fiction, fantastique*. Paris: Classiques Garnier. 273–283.
- Brayfield, C. (2007). *The House of the Strand*. In: *The Daphne du Maurier Companion*. London: Virago Press. 210–216.
- Bremmer, J. (1983). *The Early Greek Concept of the Soul*. Princeton: Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9780691219356>
- Cornillon, C. (2014). *Moi, Thésée, je découvrirai les chemins de l'espace*. In: M. Bost-Fiévet, S. Provini (eds.). *L'Antiquité dans l'imaginaire contemporain. Fantasy, science-fiction, fantastique*. Paris: Classiques Garnier. 175–186.
- Du Maurier, D. (2006). *The Breakthrough in Don't Look Now and Other Stories*, London: Penguin.
- Ekroth, G., Nilsson, I. (eds.). (2018). *Round Trip to Hades in the Eastern Mediterranean Tradition: Visits to the Underworld from Antiquity to Byzantium*. Leiden: Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004375963>
- Fletcher, J. (2019). *Myths of the Underworld in Contemporary Culture*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198767091.001.0001>
- Hall, E. (2012). *The Return of Ulysses*, London: I.B.Tauris.
- Heeley, M. (2007). *Christianity versus Paganism: Daphne du Maurier's Divided Mind*. In: H. Taylor (ed.). *The Daphne du Maurier Companion*. London: Virago Press. 122–132.
- Hietala Lilja, J. (2020). *Anticipation, Uncertainty and Concern for Characters: Suspense in Daphne du Maurier's Short-Story Collection Don't Look Now*. MA Thesis, Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Hodges, S. (2007). *Editing Daphne du Maurier*. In: H. Taylor (ed.). *The Daphne du Maurier Companion*. London: Virago Press. 25–43.
- Horner, A., Zlosnik, S. (1998). *Daphne du Maurier. Writing, Identity and the Gothic Imagination*. London: McMillan Press. <https://doi.org/10.1057/9780230378773>
- Keen, A. (2015). *Mr. Lucian in Suburbia: Links Between the True History and The First Man in the Moon*. In: B.M. Rogers, B.E. Stevens (eds.). *Classical Traditions in Science Fiction*. Oxford: Oxford University Press. 105–120.
- Kogel, D., Schaefer, I. (2011). *The Doppelgänger motif in Science-Fiction film*. In: S. Georgi, K. Looock (eds.). *Of Body Snatchers and Cyberpunks: Student Essays on American Science-Fiction*. Göttingen: Universität Göttingen. 125–141. <https://doi.org/10.17875/gup2021-1678>
- Merrick, H. (2003). *Gender in Science Fiction*. In: E. James, S. Mendelsohn (eds.). *The Cambridge Companion to Science Fiction*. Cambridge: Cambridge University Press. 241–252. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521816262.019>
- Ogden, D. (2001). *Greek and Roman Necromancy*. Princeton: Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9780691207063>
- Provini, S., Bost-Fiévet, M. (2014). *L'antiquité gréco-latine dans l'imaginaire contemporain, Introduction générale*. In: M. Bost-Fiévet, S. Provini (eds.). *L'Antiquité dans l'imaginaire contemporain. Fantasy, science-fiction, fantastique*. Paris: Classiques Garnier. 15–34.
- Roberts, A. (2006). *The History of Science Fiction*. Basingstoke: Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/9780230554658>
- Rogers, B.M., Stevens, B.E. (2015). *Classical Traditions in Science Fiction*. Oxford: Oxford University Press.
- Seed, D. (2011). *Science Fiction. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acrade/9780199557455.001.0001>
- Simonis, A. (2014). *Voyages Mythiques et passages aux enfers*. In: M. Bost-Fiévet, S. Provini (eds.). *L'Antiquité dans l'imaginaire contemporain. Fantasy, science-fiction, fantastique*. Paris: Classiques Garnier. 241–252.

Stableford, B. (2003). *Science Fiction before the genre*. In: E. James, S. Mendelsohn (eds.). *The Cambridge Companion to Science Fiction*. Cambridge: Cambridge University Press. 15–31. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521816262.002>


Stevens, F. (2019). *The Heads of Cerberus*. New York: The Modern Library.

Dr Mercedes Aguirre – Doctor in Classical Philology (Universidad Complutense, Madrid). Honorary Research Fellow, University of Bristol. Profesor Honorífico, Universidad Complutense, Madrid. For many years she lectured on Greek Philology at the Universidad Complutense in Madrid. She has published on Greek literature, mythology, iconography, and the reception of Greek mythology in the contemporary world. Among her scholarly articles are those on: Scylla, the Gorgons, ghosts, female characters in the *Odyssey* and studies of particular myths and their reception in modern and contemporary art. With Richard Buxton she has co-authored *Cyclops: The Myth and its Cultural History* (Oxford University Press, 2020). She is also the author of several books of fiction, some of them inspired by Greek mythology.

e-mail: macics@yahoo.co.uk

Monika WESOŁOWSKA

Badacz niezależny

 <https://orcid.org/0000-0001-6401-3757>

RECEPCJA MITU O CÓRKACH MINYASA W POWIEŚCI *FRENZY* PERCIVALA EVERETTA

RECEPTION OF THE MYTH OF MINYAS' DAUGHTERS IN THE NOVEL *FRENZY* BY PERCIVAL EVERETT

This paper deals with the myth of Minyas' daughters in the novel *Frenzy* by Percival Everett, a Distinguished Professor of English at the University of Southern California. He has brought forward a new interpretation of that myth in his book. The main theme is the story of god Dionysus based on Euripides' *Bacchae* to which the author adds other mythes. References to Ovid, Aelian and Antoninus Liberalis can also be found.

Keywords: Minyas' daughters, reception, myth, Dionysus, Percival Everett

Słowa kluczowe: córki Minyasa, recepcja, mit, Dionizos, Percival Everett

Szeroko pojęta starożytność swym bogactwem motywów i historii fascynuje twórców różnych epok. Motywy z niej zaczerpnięte odnaleźć można niemal w każdym aspekcie kultury, a jedną z płaszczyzn, na której ich mnogość jest szczególnie zauważalna, stanowi literatura piękna.

Wśród dzieł literackich dostępnych dla większej grupy odbiorców można wskazać wiele takich, które z mitologii czerpią pełnymi garściami. Mowa naturalnie o książkach wykorzystujących liczne motywy i postacie zaczerpnięte z mitycznych opowieści. Jedną z nich jest powieść *Frenzy*, której autorem jest Percival Everett¹. Wydana w 1997 roku książka jest opowiedzianą na nowo historią Dionizosa, natomiast ramy powieści stanowią *Bachantki*

¹ Percival Everett – ur. 1956 r., wybitny profesor University of Southern California i pisarz. Za swoją twórczość otrzymał wiele nagród.

Eurypidesa². Jak zaznacza Ronald Dorris, tym razem opowieść o bogu Dionizosie, kojarzonym z winem, płodnością, a także szaleństwem i ekstazą, można zaliczyć w poczet dzieł postmodernizmu (Dorris 2013: 35)³. Historię boga przedstawia jego asystent Vlepo, będący narratorem, który sam o sobie mówi tymi słowami: „My usual place was at the side of the god Bromius as his aide, his chronicler, his mortal bookmark” (Everett 1997: 3). Już samo jego imię jest znaczące – w języku starogreckim oznacza ono „widzę”, „patrzę”, „spoglądam” (s.v. βλέπω). Vlepo podkreśla, że jest „an unfrenzied observer” pośród „frenzied Bakkhanal” (Everett 1997: 3).

Tragedia *Bachantki* Eurypidesa, jak już wspomniano, stanowi trzon powieści *Frenzy* Percivala Everetta. Autor stopniowo wzbogaca treść, dodając do niej kolejne mity, które przeplatają się z opowieścią znaną z dzieła urodzonego na Salaminie tragediopisarza. W tym miejscu warto zaznaczyć, że chociaż głównym bohaterem *Frenzy* jest Dionizos, to wszelkich wydarzeń, które mają miejsce w powieści, doświadcza – w jego imieniu – jego asystent Vlepo. To właśnie on tłumaczy bogu wszystko, co się dzieje, jakie emocje towarzyszą postaciom opisanym na kartach książki, nierzadko dosłownie czytając im w myślach. Część z wykorzystanych przez Everetta mitów była chętnie przywoływana w literaturze XX wieku (tutaj warto wymienić chociażby mit o Orfeuszu i Eurydyce), natomiast są wśród nich również opowieści pomijane przez współczesnych mu twórców⁴. Jedna z takich historii, będąca reminiscencją Vlepo, opowiada o Minyasie, królu beockiego miasta Orchomenos, i jego córkach. Zdaniem Karla Kerényiego, w micie tym można doszukać się echa tego, kim były pierwotnie towarzyszkami Dionizosa. To późniejsi autorzy mieli uczynić z córek Minyasa nieprzyjaciółką jego kultu, ponieważ niezrozumiały był dla nich fakt, że kobiety ogarnięte były szałem (Kerényi 2002: 215; 2008: 161). To właśnie ów boski szal, szaleństwo, widoczne są na kartach powieści *Frenzy*, co zresztą sugeruje już jej tytuł.

² *Frenzy* (Graywolf Press, Saint Paul, Minnesota) to nie jedyna powieść autora, w której odwołał się do historii mitologicznych znanych z tragedii Eurypidesa. W 1990 roku ukazała się książka *For Her Dark Skin* (Owl Creek Press, Seattle) opowiadająca ponownie mit o Medei i Jazonie. Jest to współczesna wersja *Medei*, która wykorzystuje motywy zaczerpnięte z dzieła Eurypidesa.

³ Zagadnienie postmodernizmu w powieści *Frenzy* nie zostanie przeze mnie omówione w tekście. Samo bowiem pojęcie, jak zauważył Andrzej Szahaj, jest niczym worek, do którego wrzuca się różne rzeczy, tym samym zatracając sens postmodernizmu. Trudno też poruszać się w gąszczu tekstów, które albo pretendują do bycia postmodernistycznymi, albo są za takie postrzegane (Szahaj 1996: 63). Ronald Dorris pisze: „It is an unfolding that mirrors a postmodern narrative aesthetic underpinned by fragmentation and multivalent truths about the lives and histories of all of the characters” (2013: 36).

⁴ Na temat mitu o Orfeuszu i Eurydyce w powieści *Frenzy*, cf. Wesołowska 2013. Inne opowieści mitologiczne, które pojawiają się w książce, i które przeplatają się z jej główną historią to: mit o Semele, o porwaniu Dionizosa przez piratów, mit o Ariadnie i Tezeuszu, opowieść o Zagreusie i Tytanach, mit o Ikariosie i Erigone, opowieść o Dionizosie i Likurgu. W powieści pojawiają się również inne postaci znane z mitologii: Sybilla, Hestia i Akteon.

Everett wprowadza mit o Miniadach od razu po odwołaniu się do opowieści o Pentheusie, tym samym nawiązując do *Metamorfoz* Owidiusza, bowiem u potety mit o córkach Minyasa (IV księga) następuje po historii tebańskiego króla (III księga). Czyni jednak tę różnicę, że Agawe, wraz z innymi kobietami ogarniętymi boskim szałem, nie zabija własnego syna a zwierzę (Everett 1997: 38). Czytelnik zapoznaje się z wydarzeniami w momencie, gdy w obszernej komnacie, która ma okna od strony północnej, znajdują się Minyas i jego córki zajęte tkaniem na krosnach. Kobiety oddawały się czynności właściwej dla swojej płci⁵. Słyszą dobiegający z zewnątrz odgłos bębnow (Everett 1997: 39). Autor nawiązuje tutaj do IV księgi *Metamorfoz* Owidiusza (Ov. *Met.* 4. 32–35):

(...) Solae Minyeides intus,
 Intempestiva turbantes festa Minerva,
 Aut ducunt lanas, aut stamina pollice versant,
 Aut haerent telae, famulasque laboribus urgent.

oraz (Ov. *Met.* 4. 391–393):

Tympana cum subito non apparentia raucis
 Obstrepuere sonis: et adunco tibia cornu,
 Tinnulaque aera sonant (...)

Odwołanie do tkających na krosnie córek Minyasa odnaleźć można również u Eliana (Ael. VH 3, 42). Dziewczęta siedzą przy urządzeniu tkackim i wykonują skrupulatnie swoją pracę ku czci bogini Ateny⁶.

Chociaż wersje mitu, które dostarczają zachowane do dziś dzieła antyczne, mówią o trzech córkach Minyasa: Leukippe, Arsippe i Alkitoe, Percival Everett swoją uwagę skupił przede wszystkim na pierwszej z nich, opisując ją jako „the oldest daughter, no less beautiful for her age” (Everett 1997: 39). To właśnie Leukippe przeciwna jest kultowi Dionizosa i prowadzi z ojcem dialog, podczas którego Minyas mówi do córek, by nie słuchały dźwięku dobiegającego zza okna i stwierdza z pogardą, że Bakchos nie nadaje się na boga („he is not fit to be a god”). Warto zwrócić uwagę, że fragmenty antyczne nie wymieniają beockiego króla jako *spiritus movens* niechęci córek do wzięcia udziału w dionizyjskich rytuałach. Jest to element wprowadzony przez autora *Frenzy*. Minyas opisany jako „a man of wide girth” i „a small, unsightly man” znika z kart powieści tak szybko, jak się na nich pojawił (Everett 1997: 39).

Miniady zostają w komnacie same, co jest ponownym zerwaniem autora z tradycją antyczną. Najmłodszą z córek Minyasa, która ma ciemne oczy i gęste

⁵ O kobietach i tkactwie powstał cały szereg prac, z których można wspomnieć np. Bakola 2016; Muller 2014; Lovén 2013.

⁶ και αἱ μὲν περὶ τοὺς ἴστους εἶχον, καὶ ἐπονοῦντο περὶ τὴν Ἐργάνην εὖ μάλα φιλοτίμως; (Ael. VH 3, 42).

brwi, nazywa bowiem Damarą (Everett 1997: 40). To do dziewczyny kieruje swoje pierwsze kroki Dionizos, który przybrał formę ubranej w skromne szaty dziewczynki (Everett 1997: 39). Zmiana płci przez boga na żeńską przywodzi na myśl nawiązanie do antycznego autora – wzmiankę na ten temat odnaleźć można w *Metamorfozach* greckiego mitografa Antoninusa Liberalisa (Ant. Lib. 10). W celu nawiązania kontaktu werbalnego z królewskimi córkami Dionizos pyta je o wykonywaną przez nie pracę, tym samym czyniąc aluzję do tkactwa, któremu poświęcają swój wolny czas, i które odrywa je od uczestnictwa w obrzędach ku boskiej czci (Everett 1997: 40). Na pytanie, skąd pochodzi dziewczyna, która pojawiła się w komnacie Miniad, będący nią bóg odpowiada: „From sweet freedom”, „I come from the place of all hearts, all life” (Everett 1997: 40). Po tego typu odpowiedzi czytelnik może domyślić się, że córki Minyasa zainteresują się tajemniczą dziewczynką i zechcą zadać jej kolejne pytania. Gdy w jednej z odpowiedzi pada imię Bakchosa, który wymieniony jest jako rodzina osoby, która odwiedziła komnatę, można wyczuć napięcie jakie towarzyszy królewskim córkom. Leukippe nakazuje dziewczynce zaprzestania wypowiadania tego imienia, ponieważ jest to niedozwolone. Dochodzi do wymiany zdań pomiędzy bogiem a najstarszą królową, po której najmłodsza z sióstr stwierdza, że wypowiadane przez dziewczynkę słowa nie brzmią jak język, którym posługuje się dziecko (Everett 1997: 40). Moment ten stanowi pewien punkt przełomowy w rozdziale poświęconym córkom Minyasa. Dionizos coraz bardziej otwarcie namawia dziewczęta, by odeszły od krosien i uczestniczyły w boskim kulcie, który jest tańcem i miłością. Leukippe odbiera to jako namowę do zdrady własnego ojca (Everett 1997: 41). Bóg stosuje różne sztuczki, by przełamać opór młodych kobiet, uśmiecha się słodko i czarująco.

Czarowi boga poddaje się wspomniana już Damarą, najmłodsza z córek Minyasa. Chce porzucić tkanie na krośnie. Leukippe widząc, że jej siostra coraz bardziej ulega urokowi zmienionego w dziewczynkę boga, stara się przepędzić niechcianego gościa. Dionizos nie daje jednak za wygraną i namawia Damarę, by razem z nim udała się na wzgórze, by na własne oczy zobaczyć dionizyjskie rytuały (Everett 1997: 41). Rozmowa boga z poddającą się mu coraz bardziej dziewczyną przypomina dialog, który Dionizos stoczył z Pentheusem w *Bachantkach* Eurypidesa, gdy udało mu się wpłynąć na młodego władcę Teb⁷. Bóg zmienia sposób rozmowy z Damarą i zaczyna ją uwodzić, komplementując jej piękny wygląd (Everett 1997: 41). Kiedy Dionizos coraz śmielej sobie poczyną, zaś jego komplementy zaczynają przybierać erotyczny charakter, Leukippe wkracza pomiędzy boga a siostrę i policzkuje ją, by się ocknęła i przestała być podatna na wypowiadane słowa, które nazywa kłamstwami (Everett 1997: 42). Ma odwagę również rzucić bogu groźne spojrzenie. Dionizosowi nie udaje się ponownie oczarować Damarą, która tka z zamkniętymi oczami.

⁷ „At least come to the hills and see what we are about”, Dionysos said” (Everett 1997: 41); „Pragniesz zobaczyć, jak tam siedzą w górach?”, przeł. J. Łanowski (Eurypides 2007: 52).

Czytelnik zaznajomiony z mitologią spodziewałby się, że nastąpią po tych wydarzeniach sceny znane z dzieł antycznych pisarzy. W powieści *Frenzy* nie ma jednak przemiany Dionizosa kolejno w byka, lwa i lamparta (Antoninus Liberalis), po krośnie nie pną się bluszcz i winna latorośl, zaś w koszach z wełną nie kłębią się węże (Eliau), a utkana tkanina nie porasta winem (Owidiusz). Percival Everett zrywa całkowicie z antyczną tradycją i proponuje własne zakończenie historii o córkach Minyasa. Dziewczęta siedzą przy urządzeniach tkackich, jednak ich ciężka praca nie przynosi efektu – tkanego przez nie gobelinu nie przybywa. Sytuacja ta staje się przyczyną ich szaleństwa (Everett 1997: 42). Dionizos obserwuje je, po czym odchodzi wraz ze swoim pomocnikiem Vlepo.

Ponownie mit o córkach Minyasa Everett wykorzystuje, gdy opisuje zabicie Hippiasosa. Przyczyna jego śmierci nie jest jednak taka, jak u autorów antycznych. Nie ginie on złożony w ofierze Dionizosowi przez swoją matkę Leukippe, jak opisują Antoninus Liberalis oraz Eliau (Ant. Lib. 10; Ael. VH 3, 42). Chłopiec zostaje obwiniony o szaleństwo swojej matki, za co musi ponieść najwyższą karę. Bachantki dostrzegły go podczas nocnych obrzędów wśród wzgórz. Tym samym musi on zginąć (Everett 1997: 43). Ponownie pobrzmiewają tutaj echa *Bachantek* Eurypidesa, jednak zamiast zabitego przez menady Pentheusa występuje syn jednej z córek Minyasa.

Percival Everett, wzbogacając swoją powieść *Frenzy* kolejnymi opowieściami mitycznymi, sięga po mniej popularny mit o córkach Minyasa. Konstruując fabułę, wykorzystuje elementy, które odnaleźć można u pisarzy antycznych: Owidiusza, Antoninusa Liberalisa i Eliana. Na pewno znana jest mu treść *Metamorfoz* Owidiusza, natomiast w przypadku dwóch kolejnych wspomnianych autorów może występować pewna zbieżność. Trzon całości powieści stanowi tragedia *Bachantki* Eurypidesa, której wątki Everett odpowiednio przetworzył na potrzeby opowiedzianej przez siebie historii. Dionizos Percivala Everetta kieruje się potrzebą zrozumienia, czym jest miłość oraz nauką, jak on sam powinien ją odczuwać i jak odczuwają ją inni (Dorris 2013: 36). Wspomniana miłość, która w pewnym momencie przybrała erotyczny charakter, występuje również w micie o córkach Minyasa, który wykorzystał autor *Frenzy*.

Frenzy, dzięki bogactwu wątków zaczerpniętych z mitologii oraz licznym odwołaniami do dzieł antycznych autorów, zasługuje na uwagę badaczy zajmujących się recepcją kultury antycznej w literaturze współczesnej.

Bibliografia

- Antoninus Liberalis. (1774). *Metamorphoseon*. G. Xylandrus, Th. Munckerus. (eds.). Lugdunum Batavorum.
- Bakola, E. (2016). *Textile Symbolism and the 'Wealth of the Earth': Creation, Production and Destruction in the 'Tapestry Scene' of Aeschylus' Oresteia (Ag. 905–978)*. W: Harlow, M., Nosch, M.-L. and G. Fanfani (eds.) *Spinning Fates and the Song of the Loom: the Use of Textiles, Clothing and Cloth Production as Metaphor, Symbol and Narrative*. Oxford. 115–136.

- Dorris, R. (2013). *Frenzy. Framing Text to Set Discourse in a Cultural Continuum*. W: Mitchell, K.B., Vander, R.G. (red.). *Perspectives on Percival Everett*. Missisipi: University Press of Mississippi. 35–59. <https://doi.org/10.14325/mississippi/9781617036828.003.0003>
- Elian. (1870). *Varia Historia*. R. Hercher (ed.). Lipsiae: Teubner.
- Eurypides. (2007). Eurypides. *Tragedie*, tom IV. Przeł. J. Łanowski. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Everett, P. (1990). *For Her Dark Skin*. Seattle: Owl Creek Press.
- Everett, P. (1997). *Frenzy*. Saint Paul, Minnesota: Graywolf Press.
- Harlow, M., Nosch, M.-L. (red.). (2016). *Spinning Fates and the Song of the Loom*. Oxford and Philadelphia: Oxbow Books. 115–136.
- Jurewicz, O. (red.) (2000). *Słownik grecko-polski*, t. I. Warszawa: Wydawnictwo Szkolne PWN.
- Kerényi, K. (2002). *Mitologia Greków*. Przeł. R. Reszke. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Kerényi, K. (2008). *Dionizos. Archetyp życia niezniszczalnego*. Przeł. I. Kania. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Lovén Larsson, L. (2013). *Textile production, female work and social values in Athenian vase painting*. W: Schallin, A.L. (red.). *Perspectives on ancient Greece. Papers in celebration of the 60th anniversary of the Swedish Institute at Athens*. „Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae”, series in 8°; 22. Stockholm: Svenska Institutet i Athen. 135–151.
- Muller, S. (2014). „Women and textile manufacture in classical Athens”. *ANU Undergraduate Research Journal* 6. 23–36. <https://doi.org/10.22459/AURJ.06.2014.04>
- Ovidius. (1821). *Metamorphoses*. G.E. Gierig, J. Jahn (eds.). Lipsiae: Teubner.
- Szahaj, A. (1996). „Co to jest postmodernizm?” *Ethos* 33–34. 63–78.
- Walińska, M. (2011). „Szyfr, kod i konwencja. Staropolskie sposoby ‘mówienia mitologią’”. *Napis* XVII. 97–110. <https://doi.org/10.18318/napis.2011.1.9>
- Wesółowska, M. (2013). „Mit o Orfeuszu i Eurydyce w powieści Frenzy Percivala Everetta”. *Roczniki Humanistyczne* 61(3). 93–100.

Mgr Monika Wesółowska (Independent Researcher) – Graduated in Classical Philology and Archeology at the University of Warsaw. Her research interests include the reception of myths and motifs in literature and popular culture as well as cultural heritage.

e-mail: wesolowska.j.m@gmail.com

Krzysztof Tomasz WITCZAK

Uniwersytet Łódzki

 <https://orcid.org/0000-0001-8895-974X>**JAN NEPOMUCEN JÓZEF BRAUN (1926–2015),
FILOLOG KLASYCZNY, ORIENTALISTA,
KARTWELISTA, SUMEROLOG**JAN NEPOMUCEN JÓZEF BRAUN (1926–2015), CLASSICAL PHILOLOGIST,
ORIENTALIST, KARTWELIANIST, SUMEROLOGIST

Jan Braun, born on 15th May 1926 in Łódź, studied classical philology and classical archaeology at the University of Lodz (years 1947–1951). His MA thesis (1951) was devoted to the ethnogenesis of the Etruscans. He also worked as junior assistant at the Department of Classical Archaeology, University of Lodz (from May 1949 do September 1950) and later as junior lecturer at the Department of Classical Philology of the same university (from October 1950 to September 1951). In October 1951, Braun left for Georgia in order to complete his doctoral studies. From there he returned to Poland as PhD, specializing in Georgian and other oriental languages, especially the ancient languages of the Near East. In the years 1955–2002, he worked at the University of Warsaw, initially as assistant professor. In 1970, he became associate professor. In 1991, he received the higher doctoral degree (habilitation), and in 1995 he obtained the position of full professor. He studied the genetic relations of ancient and modern languages, including a suggested Basque-Kartvelian connection. During his habilitation colloquium, he gave an interesting lecture entitled *Basic problems of historical-comparative research over the ancient languages of the Mediterranean area* (Warsaw, May 28th, 1991), which is presented in Appendix No. 1 (with some comments and bibliographical references). The paper presents Braun's main fields of research and his achievements made in Łódź (Poland), Tbilisi (Georgia) and Warsaw. According to Braun's view, suggested as early as 1951, Etruscan represents an external member of the Anatolian languages (deriving from Luwian), so that it belongs to the Indo-European language family. In his opinion, Basque is a western member of the South Caucasian (or Kartvelian) family.

Keywords: Classical philology in Poland, comparative methodology, diachronic linguistics, Etruscan, history of classics, Indo-European, languages of the ancient world, University of Lodz

Słowa kluczowe: Filologia klasyczna w Polsce, metodologia porównawcza, językoznastwo diachroniczne, etruski, historia klasyki, indoeuropejski, języki świata starożytnego, Uniwersytet Łódzki

29 czerwca 2015 roku w wieku 89 lat zmarł Jan Braun, emerytowany profesor Uniwersytetu Warszawskiego, lingwista, filolog klasyczny i orientalny, wybitny znawca języka gruzińskiego, badacz języków Wschodu Starożytnego, zwłaszcza języka sumeryjskiego, miłośnik Gruzji, członek zagraniczny Gruzjskiej Akademii Nauk, doktor *honoris causa* Tbiliskiego Uniwersytetu Państwowego im. Iwane Dżawachiszwilego, uhonorowany nagrodą im. św. Grzegorza Peradze¹. Mało kto wie, że zmarły uczony urodził się w Łodzi i w Uniwersytecie Łódzkim rozpoczynał karierę akademicką. Dr hab. prof. UW Jan Braun nigdy nie ukrywał swoich związków z Łodzią. Pod koniec lat osiemdziesiątych XX wieku po raz pierwszy zjawiłem się w Zakładzie Wschodu Starożytnego Uniwersytetu Warszawskiego, gdzie umówiłem się na spotkanie z prof. dr hab. Maciejem Popko (1936–2014), znakomitym znawcą języka hetyckiego i języków anatolij-skich². Prof. Popko przedstawił mi wówczas dra Jana Brauna jako znakomitego sumerologa i kaukazologa. Dr Braun, gdy tylko dowiedział się, że przyjechałem z Łodzi, od razu podkreślił, że urodził się w Łodzi i że jest absolwentem filologii oraz archeologii klasycznej Uniwersytetu Łódzkiego. Był bardzo zainteresowany łódzką uczelnią oraz aktualnymi losami łódzkiej filologii klasycznej³, pytał m.in. o mojego opiekuna naukowego prof. Danke, filologa klasycznego i językoznawcę, prosił także o przekazanie mu pozdrowień i ukłonów. Prof. dr hab. Ignacy Ryszard Danko (podówczas już pracownik samodzielny ze stopniem doktora habilitowanego uzyskanym w 1984 r., zatrudniony na stanowisku docenta) potwierdził, że podczas swoich studiów filologicznych na Uniwersytecie Warszawskim (w latach 1957–1962) uczestniczył w zajęciach „wstępu do językoznawstwa ogólnego”, które prowadził wówczas bardzo młody doktor Jan Braun (rodem z miasta Łodzi). Pamiętam, że ogromnie zafrapował mnie fakt, że Jan Braun gruntownie rozszerzył zainteresowania i wyszedłszy od języków klasycznych (greki i łaciny) podążył w kierunku szeroko pojętej orientalistyki i badań porównawczych odległych geograficznie języków, np. języka etruskiego i luwijskiego, języka baskijskiego i gruzińskiego, języka sumeryjskiego i tybetańskiego.

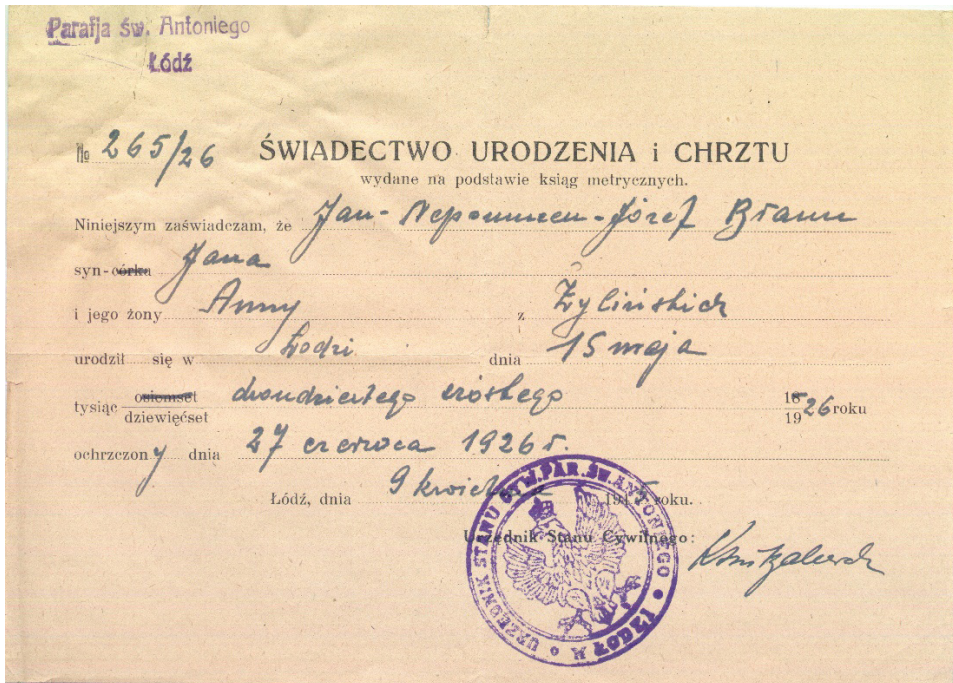
Uważam, że warto na łamach czasopisma „Collectanea Philologica” przedstawić losy zmarłego łodzianina i jego związki z Uniwersytetem Łódzkim. Kim był Jan Braun? Jak układała się jego kariera akademicka? Jaki miał dorobek naukowy?

¹ Nekrologi zmarłego: *Przegląd Orientalistyczny* 2015, 3–4 (255–256), 307; „In memoriam. Jan Braun (15 V 1926–29 VI 2015)”; *Pro Georgia* 27, 2017, 297–299 (fot.). Zob. też powiadomienia internetowe: <http://zws.orient.uw.edu.pl/wp-content/uploads/2015/05/JB.pdf> [dostęp 20.03.2021]. Szerzej postać dra hab. prof. UW Jana Brauna i jego dorobek naukowy przedstawia Olga Drewnowska (2018: 133–139).

² Postać i dorobek naukowy wybitnego hetytologa polskiego prezentuje Piotr Taracha (2014: 104–108). Zob. też Taracha, Głazek 2014: 109–122.

³ Dzieje łódzkiej filologii klasycznej zostały udokumentowane w kilku opracowaniach specjalistycznych (Jędrzejczak, Pacho 2003: 71–85; Rządkiewicz 2005: 4–21).

Urodził się 15 maja 1926 roku w Łodzi⁴ w rodzinie inteligenckiej jako najmłodsze dziecko Jana Tymoteusza Brauna⁵ i Anny z Żylińskich herbu Ciołek. Na chrzcie nadano mu trzy imiona: Jan Nepomucen Józef⁶, ale wszyscy wołali nań „Jaś” lub „Jasio”, jak to uwieczniła jego starsza siostra Michalina we wspomnieniach z czasów dzieciństwa⁷.



Ilustr. 1. Świadeztwo urodzenia i chrztu Jana Nepomucena Józefa Brauna.

Źródło: Archiwum Uniwersytetu Łódzkiego.

Ojciec był nauczycielem szkół powszechnych, od grudnia 1926 r. kierownikiem Powszechnej Szkoły Publicznej nr 30 w Łodzi przy ul. Wspólnej 5/7. Matka Anna była polonistką, która zrezygnowała z pracy nauczycielskiej i poświęciła

⁴ Dokładną datę urodzenia Jana Nepomucena Józefa Brauna podaje m.in. jego starsza siostra Michalina Wisłocka: „Urodził się 15 maja 1926 roku, trochę nie planowany” (Wisłocka 1998: 61).

⁵ Postać Jana Tymoteusza Brauna, łódzkiego polonisty, pedagoga, dyrektora szkoły i poety, przystępnie przedstawia Kowalski (2007: 7–8).

⁶ Kopia aktu chrztu i urodzenia Jana Nepomucena Józefa Brauna znajduje się w zbiorach Archiwum Uniwersytetu Łódzkiego: AUŁ, Akta osobowe nr 227; Akta studenckie nr 1430/H. Należy podkreślić, że w innych oficjalnych dokumentach zgromadzonych w AUŁ pojawiają się tylko dwa imiona. Na teczce z aktami również napisano: Jan Józef Braun.

⁷ Wisłocka podkreśla, że „Jasio urodził się prawie niezauważalnie [...] I jakoś nie miał przezwiska, został ze swoim imieniem na całe życie” (Wisłocka 1998: 61).

się wychowaniu trójki dzieci: Michaliny Anny (zwaniej „Malinką”, ur. 1 lipca 1921 r.), Andrzeja (zwanego przez siostrę „Bratkiem”, ur. 19 sierpnia 1923 r.) i Jana Nepomucena Józefa (czyli „Jasia”). Cała trójka osiągnęła sukces zawodowy i osobisty. Michalina Anna z Braunów Wisłocka (1921–2005) zdobyła stopień doktora medycyny, została cenioną specjalistką w zakresie ginekologii, cytologii i seksuologii, a powszechną sławę przyniosła Jej wydana w 1976 roku książka pt. *Sztuka kochania*. Andrzej Braun (1923–2008) został uznanym polskim pisarzem, poetą i reportażystą, prezesem Stowarzyszenia Pisarzy Polskich (w latach 1990–1993). Jan Braun wybrał z kolei karierę akademicką i osiągnął na tej drodze niewątpliwe sukcesy.

Pierwsze nauki mały „Jaś” pobierał pod okiem matki, a następnie w latach 1933–1939 uczęszczał do Powszechnej Szkoły Publicznej nr 30 im. św. Stanisława Kostki w Łodzi, której kierownikiem był jego ojciec Jan Tymoteusz Braun. Po ukończeniu sześciu klas szkoły powszechnej (31 VI 1939 r.) zamierzał kontynuować naukę w Państwowym Gimnazjum Męskim nr 38 im. Stefana Żeromskiego w Łodzi. Wybuch wojny i okupacja uniemożliwiła mu jednak dalszą naukę. Do łódzkiego gimnazjum uczęszczał przez około trzy miesiące (od 15 września 1939 do 10 grudnia 1939 r.). Wcielenie Łodzi do „Kraju Warty” wywołało ogromną falę wysiedleń ludności polskiej z Łodzi do Generalnego Gubernatorstwa. 11 grudnia 1939 roku pięcioosobowa rodzina Braunów trafiła do obozu przejściowego w Radogoszczu, a następnie została przymusowo wysiedlona do Małopolski. Ich nowym domem stała się wieś Narama koło Krakowa, gdzie ojciec Jan Tymoteusz otrzymał posadę nauczyciela w szkole powszechnej. Nastoletni Jan Braun kontynuował wówczas naukę pod okiem ojca i rozwijał swoje zainteresowania językami obcymi. Głównym problemem był jednak brak odpowiednich podręczników do nauki. Ale i na to w trudnych warunkach okupacyjnych (na wysiedleniu) znalazła się odpowiednia rada: ojciec poświęcił złote mostki, by rodzinie i synom sprezentować potrzebne rzeczy. Wspomina o tym córka Michalina Wisłocka:

„Dywagacje prowadzące donikąd przerwał uśmiech szczerbatego ojca, który na przednówku wybrał się do Krakowa, żeby zdjąć złote mosty z zębów.

– Jezu, Janek, coś ty zrobił! – krzyknęła matka na jego widok.

Ale za chwilę wszyscy krzyczeli, że „z radości drży dom cały, tata niesie wiktuały”. Jasio kupił sobie słownik i gramatykę grecką, *Iliadę* i *Odyseję* po grecku oraz słownik łaciński i *Ody* Horacego i już po kilku tygodniach nauki bez kłopotu czytał greckie i łacińskie teksty. Przy tej okazji zakochał się na zabój w Horacym i wszystkie jego wiersze wykuł na pamięć. To czarowanie pozostało mu na całe życie. Andrzej z kolei nabył kilka tomów Conrada i całe późniejsze życie próbował naśladować jego styl we własnych książkach” (Oziminkowski 2014: 72).

Podczas okupacji nastoletni Jan Braun nie tylko pogłębiał swoją wiedzę w zakresie języków klasycznych, ale też pracował jako robotnik rolny. Uczestniczył ponadto w tajnym nauczaniu młodzieży wiejskiej. W roku 1944 wstąpił do Batalionów Chłopskich i przyjął pseudonim „Jodła”. Służył jako strzelec w stop-

niu szeregowca w plutonie „Mewa” terenowych oddziałów Armii Krajowej w powiecie krakowskim⁸.

Po ustąpieniu okupanta, w kwietniu 1945 roku, powrócił wraz z ojcem⁹ i matką do Łodzi i zamieszkał w budynku przy ul. Wspólnej 5/7 m. 2. Niezwłocznie przystąpił do uzupełnienia edukacji przerwanej przez wybuch drugiej wojny światowej. W przeciągu dwóch lat nadrobił zaległości spowodowane drugą wojną światową: ukończył dwie klasy gimnazjum (tj. trzecią i czwartą klasę) oraz dwie klasy liceum im. Stefana Żeromskiego w Łodzi. 22 lutego 1947 roku Jan Braun otrzymał świadectwo dojrzałości.

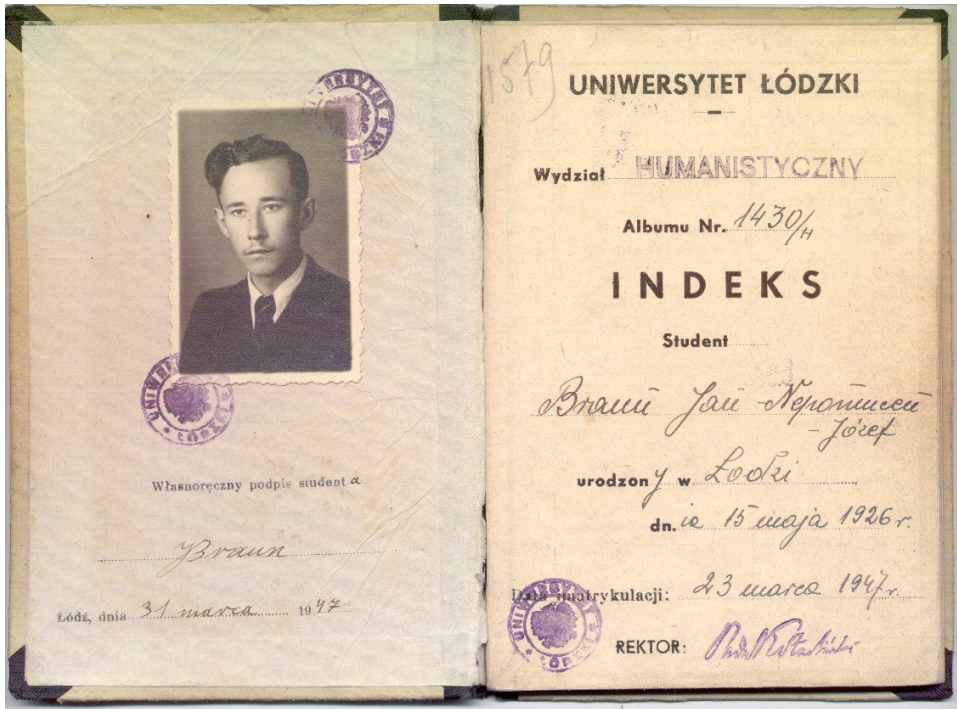
W tymże roku rozpoczął studia na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Łódzkiego na kierunku filologii klasycznej i archeologii klasycznej (śródziemnomorskiej). Otrzymał indeks studencki o numerze albumu 1430/H. Nie należy się dziwić, że dwudziestoletni Jan Braun wybrał takie właśnie studia, skoro – jak twierdzi starsza siostra Michalina Wisłocka – od lat był zakochany w języku greckim i łacińskim, w poezji Homera i Horacego. Należy pieczołowicie odnotować, że Katedra Filologii Klasycznej oraz Katedra Archeologii Klasycznej już 1945 r. funkcjonowały na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Łódzkiego. Twórcą i kierownikiem pierwszej był prof. Jan Oki (1875–1946)¹⁰, a na czele drugiej stał prof. dr Rajmund Gostkowski (1885–1966), który po niespodziewanej śmierci Jana Oki (zm. 8 września 1946 r. w Zakopanem) przez niemal rok pełnił funkcję kuratora Katedry (później Zakładu) Filologii Klasycznej¹¹. Obie Katedry mieściły się w dawnej fabrykanckiej willi przy ul. M. Curie-Skłodowskiej 11 (obecnie mieści się tu Łódzkie Towarzystwo Naukowe). Na piętrze owej willi znajdowało się mieszkanie prof. Gostkowskiego, a na parterze odbywały się ćwiczenia oraz wykłady dla studentów filologii klasycznej i archeologii klasycznej. Studenci obu kierunków dość swobodnie mogli chodzić na zajęcia przeznaczone dla drugiej specjalności. Od archeologów klasycznych wymagano bowiem specjalistycznego wykształcenia w zakresie filologii klasycznej i kultury starożytnej Grecji i Rzymu. Co więcej, studenci filologii klasycznej i archeologii śródziemnomorskiej mogli korzystać z prywatnej (rozlokowanej na parterze) biblioteki prof. Gostkowskiego, która zawierała nie tylko literaturę archeologiczną, ale także liczne wydania autorów klasycznych, którymi nie dysponowała tworząca się dopiero Biblioteka Uniwersytetu Łódzkiego (Rządkiwicz 2005: 5).

⁸ W 1946 roku dwudziestoletni Jan Braun wstąpił do Związku Uczestników Walki Zbrojnej o Niepodległość i Demokrację, później funkcjonującego pod nazwą Związku Bojowników o Wolność i Demokrację (nr legitymacji 20601).

⁹ Po drugiej wojnie światowej Jan Tymoteusz Braun pracował w Kuratorium Okręgu Szkolnego Łódzkiego w Łodzi jako urzędnik Wydziału Planowania. Matka nie podjęła pracy.

¹⁰ Oświecimski 1978: 670–672; Starnawski 1998: 338–340; 2003: 87–90.

¹¹ Zarówno Jan Oki, jak i Rajmund Gostkowski w okresie dwudziestolecia międzywojennego byli profesorami Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie. Ich łódzka współpraca była zatem kontynuacją z czasów wileńskich.



Ilustr. 2. Indeks studencki Jana Brauna nr 1430/H. Strona z fotografią i podpisem.

Źródło: Archiwum Uniwersytetu Łódzkiego.

W latach studenckich (1947–1951) Jan Braun brał czynny udział w pracach Koła Studentów Filologii Klasycznej Uniwersytetu Łódzkiego, pełniąc m.in. funkcję prezesa i sekretarza tejże organizacji, a także w pracach Stowarzyszenia Kół Naukowych Wydziału Humanistycznego UŁ (Rządkiwicz 2005: 31). Niestety, na kierunku filologii klasycznej Jan Braun nie mógł rozwijać swoich zainteresowań językoznawczych, gdyż w czasie jego studiów (1947–1951) łódzka filologia klasyczna była całkowicie zdominowana przez literaturoznawców¹². Na czele Katedry (potem Zakładu) stał wówczas dr hab. (od 1948 r. prof. nadzw.) Jerzy Edward Schnayder (1895–1974), którego zainteresowania badawcze dotyczyły greckiej periegezy, antycznej epistolografii oraz twórczości Teofrasta. Miał on do pomocy mgra Mieczysława Michała Smokowskiego (1906–1956), który

¹² Łódzka szkoła językoznawczo-religioznawcza, działająca w zakresie kultur i języków klasycznych oraz indoeuropejskich, została stworzona przez prof. dra hab. Ignacego Ryszarda Dankę, który pracował w Katedrze Filologii Klasycznej w latach 1962–2007. Spośród licznych uczniów prof. Danki warto wymienić m.in. dra hab. prof. UŁ Zbigniewa Dankę, dr hab. Idalianę Kaczor, dr hab. prof. UŁ Elwirę Kaczyńską, dr Annę Maciejewską, dr Tamarę Roszak, dr hab. Joannę Rybowską, prof. dra hab. Krzysztofa Tomasza Witczaka.

zajmował się literaturą rzymską, głównie działalnością polityczną i literacką Marka Tulliusza Cyncerona (Rządkiwicz 2005: 96–97).

Zajęcia zlecone na filologii klasycznej prowadził także doc. dr Marian Michał Golias (1887–1966), który w latach 1946–1951 pracował jako profesor kontraktowy w Państwowej Wyższej Szkole Pedagogicznej w Łodzi, pełniąc w latach 1948–1950 funkcję prorektora PWSP. Niestety, prof. Golias, choć był współautorem gramatyki greckiej i szkolnej gramatyki łacińskiej, nie miał za interesowań ściśle lingwistycznych. Był przede wszystkim specjalistą z zakresu metodyki oraz dydaktyki języka greckiego i łacińskiego, znawcą literatury greckiej i tłumaczem bajek Ezopa.

Prof. Schnayder zrezygnował z usług mgr Jadwigi Kruszewskiej oraz mgra Leona Tadeusza Błaszczyka¹³, którzy byli pracownikami Katedry Filologii Klasycznej w latach 1945–1947 (przyjętymi do pracy naukowo-dydaktycznej przez prof. Jana Oko, założyciela KFK UŁ, a później podlegającymi kuratorowi Katedry prof. R. Gostkowskiemu). W efekcie Jan Braun, nie mogąc rozwijać zainteresowań językoznawczych na kierunku filologii klasycznej, zbliżył się prof. dra Rajmunda Gostkowskiego, kierownika Katedry Archeologii Klasycznej, który świetnie władał kilkoma językami starożytnymi i nowożytnymi, między innymi językiem nowogreckim. Prof. Gostkowski był zainteresowany kwestią pochodzenia Etrusków i ich niezrozumiałego języka, toteż zaproponował zdolnemu adeptowi filologii klasycznej podjęcie tej złożonej i wysoce kontrowersyjnej problematyki.

1 maja 1949 r. Jan Braun (jeszcze jako student filologii klasycznej) został zatrudniony na pół etatu w charakterze zastępcy młodszego asystenta w Katedrze Archeologii Klasycznej Uniwersytetu Łódzkiego¹⁴. 1 października 1950 r. otrzymał angaż roczny (do 31 sierpnia 1951 r.) na etat młodszego asystenta w Zakładzie Filologii Klasycznej UŁ z pensum 30 godzin tygodniowo. Zmiana zatrudnienia wiązała się z faktem, że prof. dr Rajmund Gostkowski, kierownik Katedry Archeologii Klasycznej UŁ i bezpośredni przełożony Jana Brauna, został na początku lat pięćdziesiątych aresztowany przez władze komunistyczne za działalność w strukturach

¹³ Z dniem 1 czerwca 1947 r. L.T. Błaszczyk został przeniesiony ze stanowiska starszego asystenta Zakładu Filologii Klasycznej UŁ na stanowisko bibliotekarza naukowego w Bibliotece Uniwersytetu Łódzkiego. Po uzyskaniu stopnia doktora filozofii w zakresie filologii klasycznej oraz historii kultury (1950) został zatrudniony na Wydziale Filozoficzno-Historycznym UŁ i mianowany kierownikiem Zakładu Historii Starożytnej w Katedrze Historii Powszechnej (1953), a w r. 1956 awansowany na stanowisko docenta. W latach 1964–1966 był dziekanem Wydziału Filozoficzno-Historycznego, a następnie dyrektorem Instytutu Historii UŁ (1966–1968). W 1968 r. na skutek wydarzeń marcowych opuścił Polskę i wyjechał do Stanów Zjednoczonych. Do Polski powrócił w 1989 roku (Rządkiwicz 2005: 27–29; Kozłowski 2017: 277–279).

¹⁴ Do obowiązków zastępcy młodszego asystenta należały m.in. pięciogodzinne dyżury biblioteczne. Studenci mogli korzystać z zasobów biblioteki prof. Gostkowskiego podczas obecności pracownika Katedry Filologii Klasycznej lub Katedry Archeologii Klasycznej (uwaga na podstawie wspomnień prof. dr hab. Bohdana Wiśniewskiego, podówczas studenta filologii klasycznej Uniwersytetu Łódzkiego). Jan Braun pobierał pensję w wysokości 13.200 złotych.

Armii Krajowej na Wileńszczyźnie¹⁵. Aresztowanie prof. Gostkowskiego stało się powodem zlikwidowania Katedry Archeologii Klasycznej UŁ w 1950 r., dlatego na początku roku akademickiego 1950/1951 Jan Braun został przeniesiony na etat zastępcy młodszego asystenta w Zakładzie Filologii Klasycznej UŁ. Jednak i tu nie mógł zadomowić się na długo, gdyż w 1950 roku podjęto decyzję o likwidacji kierunków „burżuazyjnych” wykładanych na Uniwersytecie Łódzkim, który miał – w „genialnej” wizji władz komunistycznych – stać się wiodącym uniwersytetem robotniczym. W efekcie tej nieprzemysłanej decyzji na łódzkiej uczelni zaprzestano naboru na studia magisterskie filologii angielskiej, germańskiej, klasycznej i romańskiej. Studenci tych specjalności filologicznych, którzy rozpoczęli studia w roku akademickim 1949/1950 zakończyli studia w roku 1953. Po zakończonym cyklu edukacyjnym prof. Jerzy Schnayder, kierownik Zakładu Filologii Klasycznej UŁ, opuścił Uniwersytet Łódzki i przeniósł się na początku roku akademickiego 1953/54 na Uniwersytet Wrocławski.

10 października 1951 r. Jan Braun uzyskał tytuł magistra filozofii w zakresie archeologii klasycznej (nr dyplomu 515), przedstawivszy pracę dyplomową pt. *Etnogeneza Etrusków w świetle danych archeologicznych*¹⁶. Oficjalnym promotorem był prof. dr hab. Konrad Jażdżewski (1908–1985)¹⁷, faktycznym zaś prof. dr Rajmund Gostkowski (usunięty z łódzkiej uczelni przez ówczesne władze komunistyczne).

W październiku 1951 świeżo wypromowany mgr Jan Braun został wysłany na aspiranturę (tj. czteroletnie studia doktoranckie) do ówczesnego ZSRR. Podczas pobytu w Gruzji poznał języki kaukaskie i orientalne, zwłaszcza język gruziński i starożytne języki Bliskiego Wschodu (m.in. urartyjski). W latach 1952–1955 pracował jako aspirant (tj. doktorant) Uniwersytetu Państwowego im. Józefa W. Stalina w Tbilisi. Uczestniczył w wielu aspektach działalności naukowej uczelni, m.in. latem r. 1952 we wsi Mažvrisemi prowadził badania nad słownictwem dialektu kartlijskiego języka gruzińskiego. W roku 1954 Jan Braun wydał drukiem (po rosyjsku) dwie pierwsze prace naukowe, wymagane wobec aspiranta przed przystąpieniem do obrony kandydackiej, które od razu świadczyły o rozległości jego zainteresowań – od języka baskijskiego poprzez urartyjski aż po języki kaukaskie, zwłaszcza kartwelskie¹⁸. 2 lipca 1955 w Uniwersytecie Państwowym im. Józefa W. Stalina w Tbilisi (Gruzja) Jan Braun uzyskał stopień kandydata nauk, tj. rosyjski odpowiednik stopnia doktora (w zakresie nauk humanistycznych) na podstawie dysertacji zatytułowanej *Многоличность (полипрозопия) грузинского глагола* [Wielosobowość (poliprozopia) czasownika gruzińskiego], napisanej pod kierun-

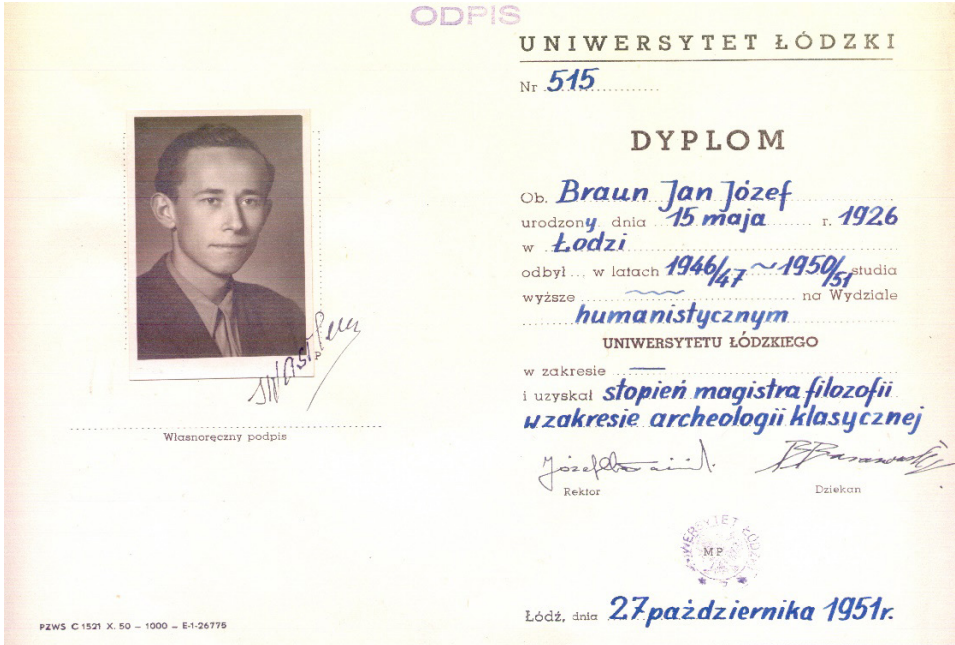
¹⁵ Zob. Kita, Pytlas 2005: 86–88, zwł. 87.

¹⁶ Niestety, w Archiwum UŁ nie ma obecnie egzemplarza pracy magisterskiej Jana Józefa Brauna. W aktach znajduje się jedynie notatka z 1956 roku, że praca magisterska została „wypożyczona” przez autora.

¹⁷ Zob. Kita, Pytlas 2005: 156–158.

¹⁸ Braun 1954: 40–42; Braun, Klimov 1954: 49–52.

kiem gruzińskiego promotora – prof. dr hab. Akaki Szanidze¹⁹. Oficjalne zatwierdzenie tego stopnia naukowego nastąpiło 17 października 1955 roku.



Ilustr. 3. Dyplom ukończenia studiów magisterskich (odpis z fotografią).

Źródło: Archiwum Uniwersytetu Łódzkiego.

Już 15 lipca 1955 roku Jan Braun powrócił do kraju i od 1 września 1955 roku został zatrudniony na stanowisku adiunkta w Katedrze Językoznawstwa Ogólnego Uniwersytetu Warszawskiego. Chociaż na aspiranturę do ówczesnego Związku Socjalistycznych Republik Radzieckich wyjechał jako świeżo wypromowany archeolog klasyczny (śródziemnomorski), mający także absolutorium w zakresie filologii klasycznej, to do Polski powrócił jako językoznawca, specjalista od języka gruzińskiego, znawca starożytnych języków Bliskiego Wschodu, a nadto jako zdeklarowany orientalista, zakochany w Gruzji i krajach Kaukazu. Nic dziwnego zatem, że dr Jan Braun już w roku 1955 wstąpił do Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego i w latach 1956–1990 czynnie działał w Zarządzie Głównym PTO²⁰.

¹⁹ Drukiem ukazał się tylko rosyjski piętnastostronicowy autoreferat dysertacji kandydackiej (Braun 1955). Tekst tego autoreferatu został przetłumaczony po prawie 50 latach na język polski (Braun 2002–2003: 19–35).

²⁰ Na łamach „Przeglądu Orientalistycznego”, czasopisma wydawanego przez Polskie Towarzystwo Orientalistyczne, Jan Braun opublikował – o ile prawidłowo ustaliłem – tylko jedną pracę poświęconą poezji gruzińskiej (Braun 1959: 195–200).

Od roku 1956 (aż do roku 1980) prowadził wykład pt. *Wstęp do językoznawstwa ogólnego*, przeznaczony dla studentów różnych kierunków, w tym dla studentów I roku orientalistyki. W roku 1958 poprowadził z kolei wykład pt. *Wybrane zagadnienia z językoznawstwa indoeuropejskiego* dla studentów IV i V roku neofilologii i sławistyki. W latach 1961–1964 uczestniczył w zajęciach prof. dra Rudolfa Ranozka z zakresu hetytologii i sumerologii, pogłębiając swoją wiedzę w tym zakresie. Od roku 1962 prowadził lektorat języka gruzińskiego przy Instytucie Orientalistycznym UW. W roku 1964 przeniósł się na własną prośbę na stanowisko adiunkta Katedry Filologii Wschodu Starożytnego UW. Od 1 X 1967 pracował na stanowisku starszego wykładowcy w owej Katedrze (od r. 1968 w Zakładzie Filologii Wschodu Starożytnego). Decyzją Ministra Oświaty i Szkolnictwa Wyższego dr Jan Braun został mianowany docentem Instytutu Orientalistycznego na Wydziale Filologii Obcych Uniwersytetu Warszawskiego z dniem 1 czerwca 1970 roku. Mianowanie zostało bez wątpienia wywołane odczuwalnym brakiem pracowników samodzielnych, co z kolei było wynikiem wydarzeń marcowych 1968 roku, prowadzących do usunięcia z uczelni profesorów żydowskiego pochodzenia. W latach 1970–1975 doc. dr Jan Braun pełnił funkcję kierownika Zakładu Filologii Wschodu Starożytnego Instytutu Orientalistycznego UW. W 1973 r. został powołany do Komitetu Nauk Orientalistycznych PAN. W latach 1976 i 1977 przebywał przez 4 miesiące w Gruzji, gdzie w Państwowym Uniwersytecie w Tbilisi jako „visiting professor” prowadził wykład ze wstępu do baskologii²¹. W 1986 r. został członkiem Societas Caucasologica Europaea. Na stanowisku docenta pracował do roku 1995. W tymże roku (1 X 1995 r.) mając 69 lat Jan Braun otrzymał stanowisko profesora nadzwyczajnego Uniwersytetu Warszawskiego.

6 października 1990 roku doc. dr Jan Braun złożył podanie o wszczęcie przewodu habilitacyjnego na podstawie cyklu 8 publikacji dotyczących badań nad pokrewieństwem języków południowokaukaskich i języka baskijskiego. Cykl obejmował podręcznik wydany w języku gruzińskim pt. *Wstęp do baskologii* (liczył on 104 strony) oraz siedem artykułów zagranicznych opublikowanych w latach 1981–1988. Recenzentami w przewodzie habilitacyjnym byli: prof. Adam Weinsberg (Uniwersytet Warszawski), prof. Zurab Czumburidze (Tbilisi, Gruzja) i prof. Dominique Peillen (Pau, Francja). Wszyscy recenzenci pozytywnie ocenili dorobek i osiągnięcie naukowe habilitanta, chociaż każdy z recenzentów spoglądał na dokonania habilitanta z innego punktu widzenia. Prof. Weinsberg poprzez pryzmat językoznawstwa ogólnego, prof. Czumburidze z punktu widzenia kartwologii, a prof. Peillen wskazywał na osiągnięcia Jana Brauna z zakresu badań nad pochodzeniem języka Basków.

²¹ Rezultatem tego pobytu była monografia wydana w języku gruzińskim pt. *Baskologiis šesavali* [Wstęp do baskologii], licząca 104 strony (Braun 1984). Na stronie redakcyjnej widnieje dodatkowa informacja w języku rosyjskim: Ян Браун, *Введение в баскологию* (на грузинском языке), Издательство Тбилисского университета, Тбилиси 1984.

Warto zacytować protokół z posiedzenia pięciosobowej Komisji Wydziałowej z dnia 8 maja 1991 roku, dotyczący dopuszczenia doc. dra Jana Brauna do kolokwium habilitacyjnego²²:

Komisja zapoznała się z recenzjami przedstawionymi przez prof. Zuraba Czumburidze, prof. Dominique Peillen i prof. dr[a] hab. Adama Weinsberga i stwierdziła, że są one jednoznacznie pozytywne. Recenzenci podkreślają duże znaczenie prowadzonych przez doc. Jana Brauna od lat badań na[d] kwestię ewentualnego pokrewieństwa języków kartwelskich z językiem baskijskim. Jest to zagadnienie bardzo trudne i jego rozstrzygnięcie byłoby zdaniem prof. Weinsberga „odkryciem językoznawczym na wielką skalę”.

Prof. Weinsberg twierdzi, że „rozległa erudycja doc. Brauna i precyzja jego metod badawczych stawiają go w skali międzynarodowej w rzędzie najwybitniejszych językoznawców o takich rzadkich zainteresowaniach”. Podkreśla także osiągnięcia dydaktyczne doc. Brauna, który wypromował jednego doktora sumerologii, jest promotorem następnej rozprawy doktorskiej z tej dziedziny oraz wykształcił sześciu magistrów z zakresu sumerologii i baskologii.

Prof. Czumburidze, zajmując się głównie kartwelską stroną porównań w badaniach habilitanta, stwierdza, że „prace naukowe Jana Brauna z dziedziny baskijsko-kaukaskich stosunków językowych są poważnym wkładem do danej sfery badań”.

Natomiast prof. Peillen, koncentrując swoje uwagi na baskijskich aspektach prac doc. Brauna, podkreśla rzetelność jego badań i poważny wkład do naszej wiedzy o powinowactwie badanych języków.

Biorąc po uwagę oceny zawarte w recenzjach Komisja występuje z wnioskiem o dopuszczenie doc. Jana Brauna do kolokwium habilitacyjnego.

Podczas kolokwium habilitacyjnego, które odbyło się 28 maja 1991 roku, doc. dr Jan Braun wygłosił wykład pt. *Podstawowe problemy badań historyczno-porównawczych nad językami starożytnego Śródziemnomorza*²³ i odpowiedział na pytania recenzentów i członków Wydziału Neofilologii Uniwersytetu Warszawskiego. Nie wszyscy byli usatysfakcjonowani otrzymanymi odpowiedziami. Głosowanie też nie było jednomyślne. Ostatecznie jednak kolokwium zakończyło się dla habilitanta pomyślnie i dr Jan Braun otrzymał stopień doktora habilitowanego w zakresie językoznawstwa (językoznawstwa kaukaskiego) za „jednotematyczny cykl publikacji dotyczących badań pokrewieństwa genetycznego języków kartwelskich i języka baskijskiego”, nadany uchwałą Rady Wydziału Neofilologii Uniwersytetu Warszawskiego w dniu 28 maja 1991 roku. Centralna Komisja do Spraw Tytułu Naukowego i Stopni Naukowych zatwierdziła tę decyzję w roku następnym (24 II 1992). Sześć lat później (1998) dr hab. prof. UW Jan Braun wydał w Wydawnictwie Akademickim Dialog antologię

²² Archiwum Uniwersytetu Warszawskiego, Akta przewodów habilitacyjnych, sygn. WN-F-hab2.88, k. 19. W posiedzeniu Komisji udział brali: dziekan Wydziału Neofilologii UW prof. dr hab. Andrzej Sieroszewski (jako przewodniczący), oraz profesorowie tytularni Andrzej Bogusławski, Mieczysław Künstler, Krystyna Lyczkowska, Stanisław Piłaszewicz (jako członkowie).

²³ Kopia wykładu habilitacyjnego doc. dra Jana Brauna jest zachowana w Archiwum Uniwersytetu Warszawskiego, akta przewodów habilitacyjnych, sygn. WNF-hab2/88, k. 81–84.

prac naukowych zatytułowaną *Euscaro-Caucasica*, która zawierała Jego najważniejsze prace poświęcone problematyce pokrewieństwa języków kartwelskich i języka baskijskiego²⁴.



Ilustr. 4. Dr hab. prof. UW Jan Braun (1926–2015).

Źródło: Braun 1998: wkładka.

Trzy miesiące po habilitacji (28 VIII 1991 r.) Jan Braun wystąpił z wnioskiem o przejście na emeryturę od dnia 28 września 1991 w związku z osiągnięciem 65 roku życia. Rektor Uniwersytetu Warszawskiego przychylił się do powyższej prośby, ale nie chciał poprzeć wniosku kierownika jednostki i dziekana Wydziału Neofilologii o zatrudnienie świeżo upieczonego emeryta na umowę o dzieło. Ostatecznie jednak dr hab. Jan Braun został zatrudniony na czas określony w wymiarze 9/10 etatu. Co ciekawe, pracował w takim nietypowym wymiarze aż do 30 września 2000. W roku akademickim 2000–2001 oraz ponownie 2001–2002 został zatrudniony na cały etat w ramach umowy o pracę (aż do 31 grudnia 2002). Po zakończeniu obowiązków dydaktycznych dr hab. prof. UW Jan Braun nie tylko nie zaprzestał działalności naukowej, ale nawet ją zintensyfikował i rozszerzył o nowe, wyjątkowo rozległe horyzonty badawcze. Powrócił także do podejmowanej w Uniwersytecie Łódzkim problematyki pochodzenia Etrusków i genezy ich języka (Braun 2007; 2009: 9–12).

²⁴ Braun 1998a. Publikacja liczy ogółem 147 stron.

Zakres prac badawczych prof. Brauna jest zaiste przeogromny. Jako kartwelista był propagatorem literatury i kultury gruzińskiej²⁵, stałym konsultantem naukowym w zakresie języka gruzińskiego²⁶, między innymi w zakresie rękopisów²⁷, literatury gruzińskiej i nazewnictwa kaukaskiego, zwłaszcza gruzińskiego²⁸. Zajmował się przede wszystkim językiem i literaturą gruzińską²⁹, a badał także rekonstruowany język prakartwelski³⁰. Języki południowokaukaskie (kartwelskie) zestawiał z językiem baskijskim³¹ i był głęboko przekonany, że Baskowie są ludem najbliższym spokrewnionym z Gruzinami i innymi ludami kartwelskimi (Braun 1993: 35–43). Za swoje wybitne osiągnięcia naukowe z zakresu kartwelistyki prof. Jan Braun został uhonorowany medalem Akademika Ivane Dżawachiszwili, nadanym przez Rektora Uniwersytetu w Tbilisi (1976), oraz dożywotnim członkostwem Gruzjińskiej Akademii Nauk jako współpracownik zagraniczny (od 2002 r.). Otrzymał ponadto doktorat *honoris causa* Tbiliskiego Uniwersytetu Państwowego (2007) oraz prestiżową nagrodę im. św. Grzegorza Peradze (2014)³².

Warto w tym miejscu odnotować, że prof. Braun zaklasyfikował język baskijski (często uznawany za izolowany) jako zachodni odprysk kartwelskiej (południowokaukaskiej) rodziny językowej, zepchnięty przez inwazję ludów indoeuropejskich w górskie regiony Pirenejów. W tej sugestii polski badacz nie był prekursorem, jako że hipoteza pokrewieństwa baskijsko-kaukaskiego zyskała znaczną popularność w literaturze przedmiotu począwszy od lat dwudziestych XX wieku³³. Lingwiści, preferujący takie rozwiązanie, przytoczyli szereg podobieństw typologicznych baskijsko-kaukaskich i wiele zestawień leksykalnych. Należy jednak odnotować, że tzw. języki kaukaskie nie są genetycznie jednolite, lecz tworzą trzy osobne rodziny językowe:

- (1) północnozachodniokaukaską (czyli abchaskoadygijską)³⁴;
- (2) północnowschodniokaukaską (czyli nachskodagestańską)³⁵;
- (3) południowokaukaską (czyli kartwelską).

²⁵ Roszko, Braun 1962: 111–175. Jan Braun przygotował też około 20 haseł, dotyczących literatury gruzińskiej, dagestańskiej, kabardyńskiej i osetyńskiej, które ukazały się drukiem w *Małym słowniku pisarzy świata* (Hanulak, Olszewski 1972).

²⁶ Por. np. Rustaweli 1966 (tu, konsultacja filologiczna: Jan Braun); Lang 1972 (tu, konsultant Jan Braun); Curtaweli 1999 (tu, konsultacja filologiczna J. Braun).

²⁷ Zob. Roszko, Braun 1958.

²⁸ Zob. Dawitaj 1972. (J. Braun dokonał konsultacji nazw i terminów gruzińskich).

²⁹ Braun 1964a: 455; 1964b: 457; 1998b: 148–150; 2002–2003: 19–35.

³⁰ Braun 1965: 457; 1991–1992: 7–9; 2008; 2009: 5–14.

³¹ Braun 1954: 40–42; 1981: 213–219; 1985: 875–879; 1988a: 227–232; 1988b: 38–41; 1988c: 85–89; 1994b: 77–85; 1998a; 2001b: 5–12.

³² Zob. Drewnowska 2018: 134. Warto odnotować, że Jan Braun uzyskał też polskie odznaczenia państwowe, m.in. Złoty Krzyż Zasługi (1975), Krzyż Kawalerski Orderu Odrodzenia Polski (1983), Złotą Odznakę ZNP (1984).

³³ Por. Uhlenbeck 1924: 565–588; Trombetti 1925; Bouda 1950: 207–232; Lafon 1951: 227–224.

³⁴ Szerzej o tej rodzinie rozprawia Hewitt 2005: 91–145.

³⁵ Van den Berg 2005: 147–190. Do tej rodziny językowej niektórzy badacze zaliczają także języki hurro-urartyjskie, por. Diakonoff, Starostin 1986; 1988: 164–208. Należy jednak odnotować, że ta hipoteza spotkała się z gwałtowną krytyką ze strony zachodnioeuropejskich linguistów.

Pojawiła się wprawdzie hipoteza badawcza o dalekim pokrewieństwie języków abchasko-adygijskich oraz języków nachsko-dagestańskich, które tworzą jakoby prastarą północnokaukaską wspólnotę językową (Nikolayev, Starostin 1994), ale hipoteza ta nie zyskała zwolenników w gronie kaukazologów, choć została podtrzymywana przez tzw. makrokomparatystów, którzy zakładają pokrewieństwo języków północnokaukaskich z innymi rodzinami językowymi lub językami izolowanymi³⁶. Wszyscy badacze podkreślają zgodnie, że języki kartwelskie ani z rodziną abchaskoadygijską, ani nachskodagestańską nie są genetycznie spokrewnione. Ostatnio przeważa opinia makrolingwistów, że język baskijski może być genealogicznie pokrewny językom północnokaukaskim³⁷, ale nie kartwelskim. Hipoteza prof. Jana Brauna o pokrewieństwie baskijsko-kartwelskim pozostaje zatem w opozycji do większości kaukazologów oraz makrokomparatystów, ale nie można o niej powiedzieć, że została całkowicie zdyskredytowana. Przyszłość pokaże, czy baskijski istotnie pozostaje w jakiejś genetycznej relacji z językami kaukaskimi (zarówno północnokaukaskimi, jak i południowokaukaskimi), gdyż wielu baskologów zgłasza poważne wątpliwości w odniesieniu do wartości tych relacji³⁸.

Jako specjalista od Wschodu Starożytnego dr hab. prof. UW Jan Braun zajmował się licznymi wymarłymi językami z terenu Małej Azji i Bliskiego Wschodu³⁹, między innymi językiem hatyckim (Braun 1994a: 15–23; 2003: 55–56), huryckim (Braun 1971c: 73–76), urartyjskim (Braun, Klimov 1954: 49–52), karyjskim (Braun 1995: 41–52), kasyckim (Braun 2009a) oraz sumeryjskim⁴⁰. Próbował zaklasyfikować te języki (zazwyczaj uważane za języki izolowane) do znanych rodzin językowych. Pierwszym rzędzie uznawał język hatycki (używany w II tysiącleciu na terenie północno-zachodniej Anatolii) za najdawniej poświadczonego reprezentanta rodziny abchaskoadygijskiej (czyli północnozachodniokaukaskiej rodziny językowej). Tego typu hipoteza badawcza, podbudowana typologicznym podobieństwem wspomnianych języków, była wcześniej rozwijana przez lingwistów rosyjskich⁴¹.

Prof. Braun przedłożył hipotezę badawczą, że lud Kasytów, który przez kilka wieków władał Mezopotamią (ok. 1600–1100 p.n.e.), posługiwał się językiem na-

³⁶ Makrokomparatyści zestawili języki północnokaukaskie, sinotybetańskie, jenisejskie i na-dené oraz dwa języki izolowane (baskijski i buruszaski) w osobną makrorodzinę zwaną sino-kaukaską lub dené-kaukaską, por. Starostin 1991: 12–41; Błażek, Bengtson 1995: 11–50, 161–164; Bengtson 2008: 45–118.

³⁷ Chirikba 1985: 95–105; Bengtson 1999: 41–57.

³⁸ Por. np. Michelen 1968: 1414–1437; Trask 1995: 3–82. Przegląd rozmaitych (najczęściej rozbieżnych) teorii pochodzenia Basków i ich języka prezentuje Trask 1996: 358–414.

³⁹ Zob. Braun 1971: 46–49. Warto także odnotować, że prof. Braun jest autorem licznych haseł dotyczących Mezopotamii i Sumerów, opublikowanych w trzynastotomowej *Wielkiej Encyklopedii Powszechnej PWN*, Warszawa 1962–1970.

⁴⁰ Z zakresu sumerologii odnotujemy następujące pozycje: Braun 1964: 31–36; 1971b: 50–57; 2001b; 2004.

⁴¹ Dunaevskaya 1960: 73–77; V.G. Ardzinba 1974: 10–15; 1979: 26–37; Ivanov 1985: 26–59.

leżącym do rodziny drawidyjskiej. Należy odnotować, że stosunki pokrewieństwa języka kasyckiego są całkowicie niejasne⁴². Badacze stanowczo odrzucają semicki charakter języka kasyckiego, a zarazem kwestionują pokrewieństwo Kasytów z ludnością indoirañską i elamicą. Ostatnio próbuje się zestawiać język kasycki z językami hurrycko-urartyjskimi⁴³. Skojarzenie języka kasyckiego z rodziną drawidyjską, proponowane przez prof. Brauna, jest kolejną próbą rozwiązania wyjątkowo trudnego problemu.

Prof. Braun usiłował m.in. wykazać, że silne koligacje łączą język Sumerów z językiem starotybetańskim i birmańskim, zatem należy go zaliczyć do tybeto-birmańskiego ugrupowania rodziny sinotybetańskiej. Przygotowywał nawet rozprawę habilitacyjną pt. *Język sumeryjski i języki tybeto-birmańskie*, która w roku 1966 miała być bliska ukończenia⁴⁴. Zamierzał także przygotować słownik etymologiczny języka sumeryjskiego, dokumentujący związki sumeryjsko-tybeto-birmańskie, lecz do stworzenia takiej publikacji nigdy nie doszło⁴⁵.

Prof. Braun już w czasach studenckich próbował wyświetlić pochodzenie Etrusków na podstawie źródeł archeologicznych. W późniejszym czasie usiłował rozwiązać zagadnienie genezy ich języka. Jego zdaniem, Etruskowie przybyli na Półwysep Apeniński ze wschodu (konkretnie z Anatolii), dlatego też język etruski ma charakter anatolijski i wykazuje szczególne zbieżności z językiem luwijskim (i pochodnymi odeń językami), choć zapewne wchłonął też obce elementy substratowe (przede wszystkim pelazgijsko-trackie). Tym samym prof. Braun zaliczył język etruski do indoeuropejskiej rodziny językowej.

Badania nad językami izolowanymi takimi jak język baskijski, etruski, hatycki, kasycki czy sumeryjski są wyjątkowo trudne, ponieważ te „zagadkowe” i izolowane języki nie wykazują oczywistych i bezspornych związków z otaczającymi je językami. Prof. Braun podejmował bez wahania trudne problemy etnolingwistyczne i proponował hipotezy najbardziej – Jego zdaniem – prawdopodobne. Przyszłość pokaże, czy Jego propozycje zyskają poklask i większe grono zwolenników.

Dr hab. prof. UW Jan Nepomucen Józef Braun (1926–2015) zmarł po ciężkiej chorobie w poniedziałek 29 czerwca 2015 roku. Pogrzeb uczonego odbył się w poniedziałek 6 lipca 2015 roku na Cmentarzu Powązkowskim w Warszawie.

⁴² Delitzsch 1884; Balkan 1954; Jaritz 1957: 850–898; Ancilotti 1980.

⁴³ Schneider 2003: 372–381; Fournet 2011: 1–19. Do tej hipotezy przychyliła się również Sassmannshausen 2014: 165–199.

⁴⁴ Archiwum Uniwersytetu Warszawskiego, Akta personalne, sygn. k 25915. Teczka osobowa Jana Józefa Brauna zawiera opinię o stanie zaawansowania pracy habilitacyjnej dra Jana Brauna (z 24 stycznia 1966 roku), podpisaną przez prof. Stefana Strelcyna, kuratora Katedry Filologii Starożytnego Wschodu.

⁴⁵ Doc. dr. Jan Braun, występując o urlop naukowy w roku akademickim 1984/1985, argumentował, że zamierza go wykorzystać „dla zakończenia prac na słownikiem etymologicznym języka sumeryjskiego i niektórych innych drobniejszych prac”. Rektor Uniwersytetu Warszawskiego przychylił się do tej prośby.

O godzinie 12 w kościele św. Karola Boromeusza na Powązkach rozpoczęła się msza święta za zmarłego, po której nastąpił uroczysty pochówek. Jan Braun spoczął w grobie rodzinnym na zabytkowej nekropolii, zwanej zwyczajowo Starymi Powązkami.



Ilustr. 5. Nagrobek braci Andrzeja i Jana Braunów na Cmentarzu Powązkowskim w Warszawie (kwatera 51-1-5).

Źródło: Fotografia autora. K.T. Witczak (3.07.2020).

Apendyks 1. Wykład habilitacyjny doktora Jana Brauna

PODSTAWOWE PROBLEMY BADAŃ HISTORYCZNO-PORÓWNAWCZYCH NAD JĘZYKAMI STAROŻYTNEGO ŚRÓDZIEMNOMORZA

Niniejszy tekst zawiera wykład habilitacyjny dra Jana Brauna wygłoszony podczas kolokwium habilitacyjnego na posiedzeniu Rady Wydziału Neofilologii Uniwersytetu Warszawskiego w dn. 28 maja 1991 r. Tekst wystąpienia zachował się w materiałach postępowania habilitacyjnego prof. Jana Brauna w formie maszynopisu⁴⁶. Artykuł dostosowano do aktualnie obowiązujących norm ortograficznych i obecnie używanej terminologii specjalistycznej, a ponadto w kilku miejscach wprowadzono drobne poprawki, usuwając typowe błędy wynikające z niewłaściwego odczytu tekstu przez osobę przepisującą wystąpienie lub je streszczającą. Wszystkie zmiany zostały każdorazowo wskazane w aparacie krytycznym. Dodano też objaśnienia i komentarze w formie przypisów.

Wykład habilitacyjny

Europa do niedawna miała bardzo nikłe pojęcie o innych niż klasyczne językach używanych w starożytności w basenie Morza Śródziemnego. A przecież, poza greką i łaciną, występowało na tym obszarze bardzo wiele języków. Należały one do różnych rodzin językowych.

Ostatnie 50 lat zaznacza się istotnym postępem w badaniach nad wszystkimi językami tego obszaru. Przedstawię główne problemy oraz skrótowy opis tych języków w układzie geograficznym wschód – zachód, poczynając od Azji Mniejszej, poprzez Egeę, Bałkany, Italię aż po Hiszpanię.

Poczynając od Azji Mniejszej, [czyli] Anatolii – rewolucją w dotychczasowej wiedzy było odkrycie w czasach I wojny światowej języka hetyckiego. Nie domyślano się dotąd istnienia w II tys. p.n.e. na tym obszarze tak starego, odrębnego języka. Kiedy udało się Bedřichowi Hroznemu odczytać w tekstach klinowych język indoeuropejski, indoeuropeiści poczuli się bardzo zaskoczeni. Nasze pojęcie o rodzinie języków indoeuropejskich do I wojny światowej kształtowało się na bazie sanskrytu, greki klasycznej, łaciny, a także języków starogermańskich. Dzięki badaniom historyczno-porównawczym XIX i XX wieku nad językami indoeuropejskimi stworzono obraz prajęzyka indoeuropejskiego. Tymczasem dane języka hetyckiego zmusiły badaczy do rewizji tradycyjnych poglądów.

⁴⁶ Archiwum Uniwersytetu Warszawskiego, akta przewodów habilitacyjnych, sygn. WNF-hab2/88, k. 81–84.

Wykład habilitacyjny dra Jana Brauna
wygłoszony podczas kolokwium habilitacyjnego
na posiedzeniu Rady wydziału Neofilologii UW
w dn. 28.05.1991r.

"Podstawowe problemy badań historyczno-porównawczych nad językami starożytnego Śródziemnomorza"

Europa do niedawna miała bardzo niskie pojęcie o innych niż klasyczne językach używanych w starożytności w basenie Morza Śródziemnego. A przecież, poza greką i łaciną, występowało na tym obszarze bardzo wiele języków. Należały one do różnych rodzin językowych.

Ostatnie 50 lat zaznacza się istotnym postępem w badaniach nad wszystkimi językami tego obszaru. Przedstawię główne problemy oraz skrótowy opis tych języków w układzie geograficznym wschód - zachód, poczynając od Azji Mniejszej poprzez Egeę, Bałkany, Italię aż po Hiszpanię.

Poczynając od Azji Mniejszej, Anatolii - rewolucją w dotychczasowej wiedzy było odkrycie w czasach I wojny światowej języka hetyckiego. Nie domyślano się dotąd istnienia w II tys.p.n.e. na tym obszarze tak starego, odrębnego języka. Kiedy udało się Bedřichowi Hroznemu odczytać w tekstach klinowych język indoeuropejski, indoeuropeiści poczuli się bardzo zaskoczeni. Nasze pojęcie o rodzinie języków indoeuropejskich do I wojny światowej kształtowało się na bazie sanskrytu, greki klasycznej, łaciny, a także języków starogermańskich. Dzięki badaniom historyczno-porównawczym XIX i XX wieku nad językami indoeuropejskimi stworzono obraz prajęzyka indoeuropejskiego. Tymczasem dane języka hetyckiego zmusiły badaczy do rewizji tradycyjnych poglądów.

Jeśli chodzi o języki anatolijskie występujące w II tys.p.n.e. w Azji Mniejszej należy dodać, że ich specyficzne, archaiczne cechy różnią je wyraźnie od pozostałych języków indoeuropejskich. W strukturze fonologicznej wcześniej poznanych języków indoeuropejskich mamy triady spółgłoskowe: dźwięczna, dźwięczna-

Ilustr. 6. Strona tytułowa maszynopisu.

Źródło: Archiwum Uniwersytetu Warszawskiego, akta przewodów habilitacyjnych, sygn. WNF-hab2/88, k. 81.

Jeśli chodzi o języki anatolijskie występujące w II tys. p.n.e. w Azji Mniejszej, [to] należy dodać, że ich specyficzne, archaiczne cechy różnią się wyraźnie od pozostałych języków indoeuropejskich.

W strukturze fonologicznej wcześniej poznanych języków indoeuropejskich mamy triady spółgłoskowe: dźwięczna, dźwięczna przydechowa i bezdźwięczna. W miejsce dawnej triady spółgłosek zwartych wykształcił się w językach anatolijskich nowy system, w którym spółgłoski słabe – *lenes* przeciwstawiają się spółgłoskom mocnym – *fortes*. Widoczne są także archaizmy w dziedzinie morfologii. Występuje jedynie *genus commune* – wspólny dla rodzaju męskiego i żeńskiego⁴⁷ – dotyczący ludzi i bogów, zaś reszta jest określana jak *genus neutrum*. Budził ten układ wiele problemów, mówiono o zubożeniu morfologii, a był to po prostu starszy stan języka. W języku hetyckim zachował się najstarszy podział verbum. *Verba actionis* charakteryzują się koniugacją na *-mi*, zaś *verba status* koniugacją na *-hi*. Badania struktury języków anatolijskich pogłębiły naszą znajomość prajęzyka indoeuropejskiego.

W II tys. p.n.e. w Azji Mniejszej obok hetyckiego, czyli nesycckiego, występowały też inne języki indoeuropejskie tej samej grupy: luwijski i palajski. Potem się okazało, że potomkami języków anatolijskich z II tys. p.n.e. były tzw. języki późnohetyckie, używane w I tys. p.n.e. obok języka greckiego [na obszarze Azji Mniejszej]. Do grupy języków późnohetyckich zaliczamy obecnie: cylicyjski, licyjski⁴⁸, karyjski i lidyjski.

W III tys. p.n.e. niektóre języki anatolijskie dotarły do Grecji. Ślady ich są widoczne w tzw. przedgreckich nazwach geograficznych, np. *Parnas*, *Samos*. Ludność przedgrecka posługiwała się kilkoma językami: pelazgijskim, minoj-skim, lelegijskim i tyrzeńskim⁴⁹.

Przesuwając się bardziej na zachód, do Italii, docieramy do terenów, gdzie mówiono w I tys. p.n.e. językiem etruskim. Także w przypadku tego języka można ustalić strukturalne powiązania gramatyczne z językami anatolijskimi. Przy badaniach nad tym językiem stosowano dwie metody: kombinatoryjną⁵⁰ i etymologiczną.

Nową dziedziną w badaniach nad językami rejonu egejskiego jest filologia mykeńska⁵¹, badająca pismo linearne B, odczytane już [w roku 1952] przez an-

⁴⁷ *Genus commune* jest zwykle określane jako „rodzaj żywotny” (Popko 1999: 62) lub „rodzaj osobowo-żywotny” (Danka 1986: 294).

⁴⁸ W polskiej literaturze przedmiotu pojawia się także alternatywne miano „język likijski”. Jan Braun pomija tu drobniejsze języki Anatolii słabiej poświadczone w antycznej epigrafice, m.in. język milyjski (uważany niekiedy za dialekt licyjskiego), sidecki, a także pizydyjski (Popko 199: 111–116).

⁴⁹ Autor wykładu nie definiuje tych języków. Należy jednak podkreślić, że przynajmniej dwa określenia („język pelazgijski” oraz „język tyrzeński”) stosuje w swoich późniejszych pracach, zob. Braun 2007; 2009: 9–12.

⁵⁰ W maszynopisie: kombinatoryczną.

⁵¹ W maszynopisie: filologia myceńska.

gielskiego uczonego [Michaela] Ventrisa. Udowodnił on, że język ten⁵² to grecki, zapisywany już od XV w. p.n.e.⁵³ Pozwala to przedłużyć historię języka greckiego o 700 lat.

Nowsze odkrycia pozwoliły określić jeszcze jedną grupę języków indoeuropejskich na Półwyspie Bałkańskim – grupę dako-myzyjską. Używana ona była na pograniczu dzisiejszej Bułgarii i Serbii. Języki tej grupy mają odrębny system fonologiczny i morfologiczny, różnią się wyraźnie od języka trackiego i iliryjskiego.

Mało poznana pozostaje grupa iliryjska występująca na obszarze dzisiejszej Jugosławii i Albanii. Znana jest dzięki zachowanym antroponomom i toponimom w napisach greckich i rzymskich.

Przechodzę [teraz] do Półwyspu Apenińskiego⁵⁴. Mamy tu trzy odrębne grupy języków indoeuropejskich: praitalską, której ślady widoczne są w łacinie i innych językach⁵⁵; łatyńską, związaną z obszarem Lacjum wokół Rzymu oraz trzecią, oskijsko-umbryjską, czyli języki Osków i Umbrów. Grupa łacińska dzieliła się na trzy języki: łaciński, ausoński i sykulski⁵⁶. Nie został określony także jeszcze do końca charakter języka wenetyjskiego, którym mówiono na terenach położonych na zachód i północ od dzisiejszej Wenecji. Ma on dużo wspólnego z językami indoeuropejskimi Italii, wykazuje jednak pewne związki z językami germańskimi.

Najdalej na zachód, na terenie Hiszpanii, występował indoeuropejski język Celtiberów, którego inskrypcje alfabetyczne pochodzące od V do I w. p.n.e. są dziś odczytane przez celtologów⁵⁷.

Tyle można powiedzieć o językach indoeuropejskich. Natomiast na obszarze Hiszpanii mamy jeszcze język baskijski, wiązany z językami kaukaskimi. Poza obszarem Pirenejów, gdzie występował język baskijski, Hiszpanię środkową i południową zajmowali Iberowie. Pozostał po nich cały szereg napisów alfabetycznych, powstałych w oparciu o alfabet fenicki, z okresu od VI do I w. p.n.e. Napisy

⁵² Konkretnie chodzi tu o język inskrypcji zapisanych pismem linearnym B. Było ono używane w strefie egejskiej w drugiej połowie II tysiąclecia p.n.e.

⁵³ Inskrypcje zapisane pismem linearnym B datuje się zazwyczaj na XIV–XII w. p.n.e.

⁵⁴ W maszynopisie: Półwyspu Italskiego.

⁵⁵ Jan Braun zaliczył wcześniej język etruski do grupy anatolijskiej języków indoeuropejskich. W tym jednak miejscu o egzystencji grupy anatolijskiej na Półwyspie Apenińskim nie wspomina ani słowem. Nie ma pewności, co autor rozumie pod pojęciem grupy praitalskiej i czy zalicza do niej język etruski, wenetyjski lub liguryjski. Niewykluczone, że w obrębie grupy praitalskiej Jan Braun umieszcza nieitalski język mesapijski, używany na terenie Apulii, po którym pozostała spora liczba połowicznie zrozumiałych inskrypcji.

⁵⁶ Autor wystąpienia pomija w tym zestawieniu język faliski, być może przyjmując hipotezę badawczą, że jest to peryferyjny dialekt języka łacińskiego. W dobie współczesnej język ten powszechnie uznaje się za samodzielną jednostkę, całkowicie odrębną od łaciny (Leszkiewicz 2017).

⁵⁷ Jan Braun stosuje przypuszczalnie nazwę „język Celtiberów” na określenie wszystkich grup indoeuropejskich występujących na obszarze Półwyspu Iberyjskiego. Współczesna nauka wydziela na tym obszarze kilka osobnych jednostek etnicznych, posługujących się odrębnym pismem i odmiennym językiem. Obecnie wydziela się jako swoiste idiomy m.in. język iberoceltycki, luzytański oraz tartezyjski.

te zostały odczytane w XX wieku przez uczonych hiszpańskich, ale język, który jest w nich zawarty, tzn. język iberyjski, nie można jeszcze w chwili obecnej zaliczyć⁵⁸ do żadnej ze znanych obecnie rodzin językowych. Do języka iberyjskiego można odnieść prawdopodobnie także przedromański język sardyński na wyspie Sardynii oraz język sykański używany w zachodniej części Sycylii. Trudno powiedzieć coś określonego o związkach genetycznych języka liguryjskiego używanego w starożytności w północno-wschodniej Italii i południowej Francji.

Wreszcie na zakończenie [wypowiem] kilka słów o najstarszych stosunkach językowych krajów położonych na obszarze Afryki północnej, przylegającym do wybrzeży Morza Śródziemnego. Występowały tu już od epoki neolitu języki semicko-chamickiej⁵⁹ rodziny językowej: staroegipski, berberyjski. W formie pisemnej język staroegipski zaświadczony jest przez bogatą literaturę starożytnego Egiptu. Natomiast starożytną odmianę języka berberyjskiego poznać możemy poprzez inskrypcje w języku numidyjskim, zachowane z obszarów pogranicznych Tunezji i Algierii, z dwóch ostatnich wieków p.n.e.

Pragnę więc [moje wystąpienie] zakończyć stwierdzeniem, że na obszarze starożytnego Śródziemnomorza spotykamy języki należące do różnych rodzin językowych: indoeuropejskiej, kaukaskiej⁶⁰ i semito-chamickiej oraz do bliżej jeszcze nieokreślonej grupy autochtonicznej, którą reprezentował język iberyjski⁶¹.

Tekst do druku przygotował **Krzysztof Tomasz WITCZAK**

Bibliografia

- Ancilotti, A. (1980). *La lingua dei Cassiti*. Milano: Unicopli.
- Ardzinba, V.G. (1974). *Some Notes on the Typological Affinity Between Hattian and North-West Caucasian (Abkhazo-Adygian) Languages*. W: Komaróczy, G., Gaál, E. (red.) *International Tagung der Keilschriftforscher der sozialistischen Länder. Budapest, 23.–25. April 1974. Zusammenfassung der Vorträge*. Budapest: Eötvös Loránd Tudományegyetem. 10–15.
- Ardzinba, V.G. (1979). *Nekotorye skhodnye strukturnye priznaki khattsogo i abkhazo-adygskikh yazykov*. W: *Peredneasiatskii Sbornik III: istoriya i filologiya stran drevnego vostoka*. Moskwa: Izdatelstvo "Nauka". 26–37.

⁵⁸ W maszynopisie: odnieść.

⁵⁹ W maszynopisie: semickiej.

⁶⁰ Nie istnieje jednolita „kaukaska” rodzina językowa. Na terenach przykaukaskich wyróżnia się 3 osobne rodziny językowe: (1) abchaskoadygijską, zwaną inaczej północnozachodniokaukaską; (2) nachskodagestańską, zwaną także północnowschodniokaukaską; (3) południowokaukaską, czyli kartwelską (Klimov 1994). Oprócz tych trzech rodzin językowych znajdziemy też w strefie przykaukaskiej przedstawicieli rodziny indoeuropejskiej, należących do grupy paleobałkańskiej (Ormianie) i indoirańskiej (Osetyńcy), a także reprezentantów grupy turkijskiej należącej do ałtajskiej rodziny językowej (Azerowie, Turcy). Przypuszczalnie Jan Braun, mówiąc o rodzinie „kaukaskiej” na obszarze Śródziemnomorza miał na myśli kartwelską (czyli południowokaukaską) rodzinę językową, do której – jego zdaniem – powinniśmy zaliczyć język baskijski.

⁶¹ W maszynopisie: iliryjski.

- Balkan, K. (1954). *Kassitenstudien*. Band I. *Die Sprache der Kassiten*. New Haven: American Oriental Society.
- Bengtson, J.D. (1999). „A Comparison of Basque and (North) Caucasian Basic Vocabulary”. *Mother Tongue* 5. 41–57.
- Bengtson, J.D. (2008). „Materials for a Comparative Grammar of the Dene-Caucasian (Sino-Caucasian) Languages”. *Aspects of Comparative Linguistics* 3. 45–118.
- Błażek, V., Bengtson, J.D. (1995). „Lexica Dene-Caucasica”. *Central Asiatic Journal* 39(1). 11–50; 39(2). 161–164.
- Bouda, K. (1950). „L'Euskaro-Caucasique”. *Boletín de la Real Sociedad Vasca de Amigos del País* 3. 207–232.
- Braun, J. (1954). *Slovarnye skhozheniya baskskogo i kartvelskikh yazykov*. W: *VII naučnaja konferencija aspirantov Tbilisskogo gosudarstvennogo universiteta. Plan raboty i tezisy dokladov*. Tbilisi: Izdatelstvo Tbilisskogo universiteta. 40–42.
- Braun, J. (1955). *Mnogolichnost (poliprozopiya) gruzinskogo glagola*. Tbilisi: Izdatelstvo Tbilisskogo universiteta.
- Braun, J. (1959). „Z poezji gruzińskiej”. *Przegląd Orientalistyczny* 2(30). 195–200.
- Braun, J. (1964a). *Gruzińska literatura*. W: *Wielka Encyklopedia Powszechna PWN*. T. IV. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe. 455.
- Braun, J. (1964b). *Gruziński język*. W: *Wielka Encyklopedia Powszechna PWN*. T. IV. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe. 457.
- Braun, J. (1964c). *Pochodzenie języka sumeryjskiego*. W: Strelcyn, S. et alii (red.). *Sesja jubileuszowa XXX-lecia Instytutu Orientalistycznego Uniwersytetu Warszawskiego (21–22 I 1964), Komunikaty naukowe*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego. 31–36.
- Braun, J. (1965). *Kartwelskie języki*. W: *Wielka Encyklopedia Powszechna PWN*. T. V. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe. 457.
- Braun, J. (1971a). *Stosunki etniczne starożytnej Mezopotamii*. W: Braun, J. (red.). *Mezopotamia*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe. 46–49.
- Braun, J. (1971b). *Język sumeryjski*. W: Braun, J. (red.). *Mezopotamia*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe. 50–57.
- Braun, J. (1971c). *Język huryski*. Braun, J. (red.). *Mezopotamia*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe. 73–76.
- Braun, J. (1981). *Euscaro-Caucasica*. W: *Encuentros internacionales de vascolos*. Bilbao: Real Academia de la Lengua Vasca. 213–219.
- Braun, J. (1984). *Baskologiis šesavali*. Tbilisi: Tbilisis universitetis gamomcemloba.
- Braun, J. (1985). *Africadas de las lenguas kartvélicas y sus correspondencias regulares en el vasco. Observaciones adicionales*. W: Melena, J.L. (red.). *Symbolae Ludovico Mitxelena septuagenario oblatæ*. Vitoria Gasteiz: Universidad del País Vasco, Instituto de Ciencias de la Antigüedad. 875–879.
- Braun, J. (1988a). *Nomina verbalia en las lenguas kartvelicas y en el vasco*. W: *Il Congreso Mundial Vasco, Congreso de la lengua vasca*. T. II. Vitoria Gasteiz: Eusko Jaurlaritzaren Argitalpen-Zerbitzu Nagusia. 227–232.
- Braun, J. (1988b). *The Grammatical Category of Article in Kartvelian and Basque. A Comparative Study*. W: Thordarson, F. (red.). *Studia Caucasologica I. Proceedings of the Third Caucasian Colloquium, Oslo 1986*. Oslo: Oslo University Press. 38–41.
- Braun, J. (1988c). *Drevneishie formy kauzativa v kartvelskikh yazykakh i v baskskom*. W: *Materialy pervogo mezhdunarodnogo kartvelologicheskogo simpoziuma*. Tbilisi: Izdatelstvo Tbilisskogo Universiteta. 85–89.
- Braun, J. (1991–1992). „Proto-Kartvelian declension and its development”. *Lingua Posnaniensis* 34. 7–9.
- Braun, J. (1993). „Kogda baski poteryali kontakt s ostalnymi kartvelskimi plemenami?”. *Rocznik Orientalistyczny* 48(2). 35–43.

- Braun, J. (1994a). „Khattsikii i abkhazo-adygskii”. *Rocznik Orientalistyczny* 49(1). 15–23.
- Braun, J. (1994b). *Nombres de los insectos en las lenguas kartvélicas y en el vasco*. W: Orpustan, J.B. (red.), *La langue basque parmi les autres. Actes du Colloque de l'URA 1055 du CNRS*. Bagorri: Editions Izpegi. 77–85.
- Braun, J. (1995). „Addenda Carica”. *Rocznik Orientalistyczny* 50(1). 41–52.
- Braun, J. (1998a). *Euscaro-Caucasica. Historical and Comparative Studies on Kartvelian and Basque*. (Seria: Philologia Orientalis, Vol. 4). Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- Braun, J. (1998b). *Vtorichnyi kharakter garmonicheskikh konsonantnykh kompleksov detsessivnogo ryada v kartvelskikh yazykakh*. W: Kvarac'xelia G. (red.), *Materials of the International Symposium dedicated to the 100th birth anniversary of Arnold Čikobava*. Tbilisi: Tbilisskii Gosudarstvennyi Universitet im. I. Dzhawakhishvili. 148–150.
- Braun, J. (2001a). *Sumerian and Tibeto-Burman*. Warszawa: Wydawnictwo Agade.
- Braun, J. (2001b). „Verbos kartvélicos y vascos”. *Fontes linguae Vasconum: Studia et documenta* 33(86). 5–12.
- Braun, J. (2002–2003). „Wieloosobowość czasownika w języku gruzińskim”. *Pro Georgia* 9–10. 19–35.
- Braun, J. (2003). *Lokalnyje prefiksy khattsckogo glagola i te zhe morfemy v abkhazo-adygskikh yazykakh*. W: Taracha, P. (red.), *Silva Anatolica. Anatolian Studies Presented to Maciej Popko on the Occasion of His 65th Birthday*. Warszawa: Wydawnictwo Agade. 55–56.
- Braun, J. (2004). *Sumerian and Tibeto-Burman. Additional Studies*. Warszawa: Wydawnictwo Agade.
- Braun, J. (2007). *Luvian and Tyrsenian*. Warszawa: Wydawnictwo Agade.
- Braun, J. (2008). *Protokartvelian*. Warszawa: Wydawnictwo Agade.
- Braun, J. (2009a). *Kassite and Dravidian*. Warszawa: Wydawnictwo Agade.
- Braun, J. (2009b). *Pelasgian and Thracian Personal Names in Tyrsenian Language*. W: Drownowska-Rymarz, O. (red.), *Here and There across the Ancient Near East. Studies in Honour of Krystyna Lyczkowska*. Warszawa: Wydawnictwo Agade. 9–12.
- Braun, J. (2009c). „Protokartvelskii yazik”. *Pro Georgia. Journal of Kartvelological Studies* 18. 5–14.
- Braun, J., Klimov, G.A. (1954). *Ob istoricheskom vzaimootnoshenii urartckogo i iberijsko-kavkazskikh yazykov*. W: *V (XI) nauchnaya sessiya Instituta yazykoznanija Akademii Nauk Gruzinskoj SSR, 1954, 10, 11 i 12 iyuniya. Tezisy dokladov*. Tbilisi: Izdatelstvo Tbilisskogo universiteta. 49–52.
- Chirikba, V.A. (1985). *Baskskij i severokavkazskie jazyki*. W: Piotrovskii, B.B., Ivanov, V.V., Ardzinba, V.G. (red.), *Drevnyaya Anatoliya*. Moskva: Izdatelstvo „Nauka”. 95–105.
- Curtaweli, J. (1991). *Męczeństwo świętej Szuszanik*. Przeł. i wstępem opatrzył E. Biedka; konsultacja filologiczna J. Braun. Kraków: Miniatura.
- Danka, I.R. (1986). *Języki anatolijskie*. W: Bednarczuk, L. (red.), *Języki indoeuropejskie*. T. I. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Dawitaj, F.F. (red.). (1972). *Związek Radziecki. Gruzja. Praca zbiorowa*. Tłumaczenie z rosyjskiego L. Baraniecki, konsultacja nazw i terminów gruzińskich J. Braun. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Delitzsch, F. (1884). *Die Sprache der Cossäer, linguistisch-historische Funde und Fragen*. Leipzig: J.C. Hinrichs.
- Diakonoff, I.M., Starostin, S.A. (1986). *Hurro-Urartian as an Eastern Caucasian Languages*. München: R. Kitzinger.
- Diakonoff, I.M., Starostin, S.A. (1988). *Khurrito-urartskie i vostochnokavkazskie jazyki*. W: *Drevnii Vostok. Etnokulturnye svyazi*. Moskva: Izdatelstvo „Nauka”. 164–208.
- Drownowska, O. (2018). „Jan Braun (1926–2015). Obituarium”. *Rocznik Orientalistyczny* 71(1). 133–139.
- Dunaevskaya, I.M. (1960). *O strukturnom skhodstve khattsckogo yazyka c yazykami severo-zapadnogo Kavkaza*. W: *Issledovaniya po istorii kultury narodov Vostoka. Sbornik v chest akademika N. A. Orbeli*. Moskva–Leningrad: Akademiya Nauk SSSR. 73–77.

- Fournet, A. (2011). „The Kassite language in a Comparative Perspective with Hurrian and Urartean”. *The Macro-Comparative Journal* 2(1). 1–19.
- Hanulak, K., Olszewski, H. (red.). (1972). *Mały słownik pisarzy świata*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Hewitt, G. (2005). „North West Caucasian”. *Lingua* 115. 91–145.
- Ivanov, V.V. (1985). *Ob otnoshenii khattskogo yazyka k severo-zapadnokavkazskim*. W: Piotrovskii, B.B., Ivanov, V.V., Ardzinba, V.G. (red.). *Drevnyaya Anatoliya*. Moskva: Izdatelstvo „Nauka”. 26–59.
- Jaritz, K. (1957). „Die kassitische Sprachreste”. *Anthropos* 52. 850–898.
- Jędrzejczak, D., Pacho, Z. (2003). „Krótka historia Katedry Filologii Klasycznej Uniwersytetu Łódzkiego (1945–2003)”. *Collectanea Philologica* 7. 71–85.
- Kita, J., Pytlas, S. (2005). *W służbie nauki. Profesorowie Uniwersytetu łódzkiego w latach 1945–2004. Pro memoria*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Klimov, G.A. (1994). *Einführung in die kaukasische Sprachwissenschaft*. Hamburg: Buske Verlag.
- Kowalski, W. (2007). *Przedwojenni nauczyciele Łodzi: wspomnienia i refleksje*. Łódź: Wydawnictwo „Piktor”.
- Kozłowski, M. (2017). „Leon Tadeusz Błaszczyk (30 III 1923–27 XII 2016) i Józef Edmund Méléze-Modrzejewski (8 III 1930–29 I 2017)”. *Nowy Filomata* 21(2). 277–283.
- Lafon, R. (1951). „Concordances morphologiques entre le basque et les langues caucasiennes”. *Word* 7. 227–224.
- Lang, D.M. (1972). *Dawna Gruzja*. Przełożył W. Hensel. Konsultant J. Braun. Warszawa: PIW.
- Leszkiewicz, B. (2017). *Język faliski*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Michelena, L. (1968). *L'euskaro-caucasien*. W: Martinet, A. (red.). *Le langage. Encyclopédie de la Pléiade*. Paris: Gallimard. 1414–1437.
- Nikolayev, S.L., Starostin, S.A. (1994). *A North Caucasian Etymological Dictionary*. Moscow: Asterisk Publishers.
- Oświecimski, S. (1978). *Oko Jan*. W: *Polski Słownik Biograficzny*. T. XXIII. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich. 670–672.
- Oziminkowski, V. (2014). *Opowieść o pierwszej damie polskiej seksuologii: Michalina Wisłocka. Sztuka kochania gorszycielki*. Warszawa: Prószyński Media.
- Popko, M. (1999). *Ludy i języki starożytnej Anatolii*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- Rozzko, K., Braun J. (1958). *Katalog rękopisów orientalnych ze zbiorów polskich*, t. 3: *Katalog rękopisów ormiańskich i gruzińskich*. Dział ormiański oprac. K. Rozzko; dział gruziński oprac. J. Braun. Warszawa: Polska Akademia Nauk. Zakład Orientalistyki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Rozzko, K., Braun, J. (1962). *Pod Araratem i Kazbekiem: przysłowia, bajki, zagadki*, wybrali i przełożyli z ormiańskiego i gruzińskiego K. Rozzko, J. Braun. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Rozzko, K., Braun, J. (1967). *Pod Araratem i Kazbekiem: przysłowia, bajki, zagadki*, wybrali i przełożyli z ormiańskiego i gruzińskiego K. Rozzko, J. Braun, wyd. 2 zmienione. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Rustaweli, S. (1966). *Wiciądz w tygrysyjskiej skórze*. Przekład fragmentów, trawestacje i słowo wiążące: J. Zagórski; konsultacja filologiczna: J. Braun, ilustr. J. Skarżyński. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Rządziejewicz, M.G. (2005). *Łódzka filologia klasyczna w latach 1945–2005: Zarys dziejów i dokonania*. Łódź: Uniwersytet Łódzki. (Praca magisterska napisana pod kierunkiem prof. dra hab. K.T. Witczaka w zbiorach Katedry Filologii Klasycznej UŁ).
- Sassmannshausen, L. (2014). *Kassitische Herrscher und ihre Namen*. W: Sassmannshausen, L., Neumann, G. (red.). *He Has Opened Nisaba's House of Learning. Studies in Honor of Åke Waldemar Sjöberg on the Occasion of His 89th Birthday on August 1st 2013*. Leiden–Boston: Brill. 165–199.
- Schneider, T. (2003). „Kassitisch und Hurro-Urartäisch. Ein Diskussionsbeitrag zu möglichen lexikalischen Isoglossen”. *Altorientalische Forschungen* 30. 372–381.

- Starnawski, J. (1998). *Oko Jan.* W: Starnawski, J. (red.). *Słownik badaczy literatury polskiej*, T. II. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego. 338–340.
- Starnawski, J. (2003). „Jan Oko, pierwszy profesor filologii klasycznej Uniwersytetu Łódzkiego i piąty prezes Koła Łódzkiego PTF”. *Collectanea Philologica* 7. 87–90.
- Starostin, S.A. (1991). On the Hypothesis of a Genetic Connection Between the Sino-Tibetan Languages and the Yeniseian and North Caucasian Languages. W: Shevoroskin, V.V. (red.). *Dene-Sino-Caucasian languages: materials from the First International Interdisciplinary Symposium on Language and Prehistory*. Ann Harbor–Bochum: Brockmeyer. 12–41.
- Taracha, P. (2014). „Maciej Popko (1936–2014)”. *Rocznik Orientalistyczny* 67(2). 104–108.
- Taracha, P., Głazek, G. (2014). „A Complete Bibliography of Maciej Popko”. *Rocznik Orientalistyczny* 67(2). 109–122.
- Trask, R.L. (1995). „Basque and Dene-Caucasian: A Critique from the Basque Side”. *Mother Tongue* 1. 3–82.
- Trask, R.L. (1996). *History of Basque*. New York–London: Psychology Press. 358–414.
- Trombetti, A. (1925). *Le origini della lingua basca*. Bologna: Forni.
- Tulisow, J. (2006). Rec. Braun (2004). *Przegląd Orientalistyczny* 3–4. 228–230.
- Uhlenbeck, C.C. (1924). „De la possibilité d’une parenté entre le basque et les langues caucasiennes”. *Revue Internationale des Études Basques* 15. 565–588.
- Van den Berg, H. (2005). „The East Caucasian Language Family”. *Lingua* 115. 147–190.
- Wisłocka, M. (1998). *Malinka, Bratek i Jaś*. Warszawa: Prószyński S-ka.

Prof. dr hab. Krzysztof Tomasz Witzak – Full Professor at the Chair of Classical Philology, Faculty of Philology, University of Lodz. His basic fields of interest are connected with Greek, Latin and Indo-European linguistics, as well as the history of classical philology in Poland. He also published a number of papers devoted to the Etruscan language.

Address: Uniwersytet Łódzki, Wydział Filologiczny, Katedra Filologii Klasycznej, Zakład Latinistyki i Językoznawstwa. ul. Pomorska 171/173, 90-236 Łódź.
e-mail: krzysztof.witzak@uni.lodz.pl.

Jan SKARBK-KAZANECKI

Uniwersytet Łódzki

 <https://orcid.org/0000-0002-4127-4070>

**THANOS ZARTALLOUDIS, *THE BIRTH OF NOMOS*,
EDINBURGH: EDINBURGH UNIVERSITY
PRESS, 2019**

This paper contains a critical assessment of the *The Birth of Nomos* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019) of Thanos Zartaloudis. It describes the key assumptions made in this recent publication, as well as the content of each chapter, judging on its merits and defects.

Keywords: nomos, ancient Greek law, ancient Greek society, ancient Greek politics

Słowa kluczowe: nomos, prawo starożytnej Grecji, społeczeństwo starożytnych Greków, polityka starożytnej Grecji

The main purpose of this book is to “examine in some detail the uses of the term *nómos*” (p. xiv), customarily translated as ‘law’, as well as the verb *nemo* and its other derivatives, with a particular emphasis placed on its semantical evolution, i.e. the development of *nomos* from its archaic, pre-judicial meaning(s), whatever they were, to the senses which seem to be closer to the modern notion of “law”. Nevertheless, given the fact that the previous publications of Thanos Zartaloudis’ (hereafter Z.) have been largely devoted to Giorgio Agamben’s philosophy of law, one would expect that also his most recent book, the title of which announces a study of the essential category for the considerations of the Italian philosopher, would mainly constitute a defence of some of the Agamben’ ideas and interpretations of the Greek *nomos*, or an effort to develop his methods presented in his famous “Homo Sacer”¹ to a wider body of texts. To my astonishment, Z.’s work

¹ *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trans. Daniel Heller-Roazen, Stanford: Stanford University Press, 1998 (originally published as: *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino: Giulio Einaudi, 1995).

goes far beyond this horizon of expectations and takes into account a wide range of subjects, bringing together most (but not all, see below) of the literary evidences regarding the meaning of *nomos*.

The introduction, in addition to some methodological considerations, provides a brief overview of traditional theories on the etymology and the source meaning of the concept under study. Each time Z. points to their limitations, emphasizing that *nomos* has never been a semantic monolith, which could be sufficiently reduced to one context or sense (p. xxii). Simultaneously, the cited etymologies largely guide his own considerations: one of the listed hypotheses, originally formulated by Emmanuel Laroche, who searched for the original meaning of the verb *nemein* on the ground of ‘ritual distribution-sharing’, takes the reader to the first chapter, devoted to “Feasts and Sacrifices” in the Homeric tradition. Z. begins there by showing the role of feasts in archaic Greece, their social and religious functions, with particular emphasis on sympotic practices of sharing of food and wine. In light of the background outlined there, in ch. II (entitled “Nomos Moirēgenēs”) Z. seeks to demonstrate in turn the ‘close proximity’ between *nemein* and *moira*. And, while giving surprisingly much attention to the second concept, already analysed in the previous section, he is using it as a ‘case study’: based on this example he clearly demonstrates, then, how archaic terminology, which draws its source from sacrificial rituals and practices of commensality, simultaneously resonates with social contexts; terms such as *moira*, *aisa*, *kosmos*, *dynamis*, and foremost *nomos*, as Z. shows, were already used in the times of Homer in a wide variety of ways, becoming a tool for conceptualizing ethical or eschatological intuitions related to ‘destiny’, and determining one’s own place in the social as well as the cosmological order.

Ch. III (“the Nomos of the Land”) sets out to delineate the socio-economic aspects of *nómos*, *nomós*, and the family of words to which they both belong. On that occasion, Z. goes far beyond the epic tradition, reaching for archaeological evidences and research hypotheses concerning the administration and distribution of worldly goods in the Dark Ages and the Mycenaean era. He also devotes much attention to the phenomenon of *apoikismos*, viz. “colonization” and the role of *oikos* understood as ‘the settlement-kinship unit’ (p. 102). His detailed analyses, unfortunately more often based on the Mycenaean tablets than on the text of Homer, lead the author to the assumption – postulated by many researchers before, for example by Carl Schmitt – that the meaning of *nomos* and the verb *nemein* have been largely grounded in the context of land distribution. At the same time Z. points out that these ‘land-management’ practices did not belong to the legal order in the present sense of this word, but rather constituted a “part of a ritualised nexus” and “juridical-political ordering” that could only be understood “in the sense of an *ēthos*, a way of life” (p. 119).

After his systematic investigation of the “pre-history of the Homeric age”, in ch. IV (“Pastoral Nomos”), Z. explores the metaphorical senses of *nemein* and

nomos, offering an insightful view of the impact of the social and economic reality on the imagery and mindset of archaic Greeks. Further, the meaning of the figure of the shepherd is considered to be crucial for the political rhetoric known from both Homer and later epochs. The first part of the book, devoted to *nomos* in the Homeric tradition, closes with some considerations on the notion of *nemesis* presented in ch. V: here Z. argues that this concept did not mean originally the abstract ‘revenge’ or ‘redress’, but rather expressed a complex network of social dependencies related to distribution. Unfortunately, Z. ignores the potential of this thread here, as well as the abundant literature devoted to the issue of ‘reciprocity’², leaving the reader somewhat halfway through the discussion.

With Chapter VI we move to the second, in my opinion, much weaker part of the book, devoted to the “post-Homeric *Nomos*”, in which Z. presents plenty of textual analyses of archaic and classical literary sources, placing them among the previously distinguished contexts and meanings of the concepts under discussion. Here, the fact that these chosen texts are arranged in chronological order sometimes leads the author to list, almost mechanically, the subsequent meanings and examples of the use of *nomos* without providing the full context. This tendency can be seen in particular in the part devoted to archaic poets, as well as in chapter IX which concerns classical tragedy, where Z. keeps repeatedly noting the recurrent senses of these terms: *nomos* as a ‘custom’, a ‘way of life’, religious-*nomos*, *nomos* as a political term etc.³ Earlier, Z. turns to Hesiodic tradition and shows how it develops the ambiguity of *nomos* and *nemein*, already visible in Homer’s tradition, to control the topical richness of narration. Thus, *nomos* can be seen as a bridge between the economic, political and, finally, cosmological (“cosmonomical”) levels or realms of the poetic work as a whole. Then Z. goes on to analyse Heraclitus (ch. VI), further exploring the cosmological and metaphysical potential of the verb *nemo* and its derivatives, and to Pindar and the famous motif of “*Nomos Basileus*” (ch. VIII), substantially determined by some influential and powerful (re)interpretations (especially of Hölderlin and Agamben). Here, he problem-

² The reader will find some references to R. Seaford, *Reciprocity and Ritual: Homer and Tragedy in the Developing City-State* (Oxford: Clarendon Press, 1994), as well as to the influential paper of W. Donlan ‘Dark age Greece: Odysseus and his *hetairoi*’ (published in C. Gill, N. Postlethwaite and R. Seaford (eds.), *Reciprocity in Ancient Greece*, Oxford: Oxford University Press, 1998, pp. 51–71), however, considering how important – according to Z. – (re)distribution of goods in the archaic age is for the conceptualization of the notion of *nomos*, the book lacks a broader discussion of ancient economy and its alleged difference from contemporary models of exchange – a thread which in recent years has become the subject of heated polemics. For a detailed exposition on this topic see more recently F. Carlà, M. Gori (eds.), *Gift Giving and the ‘Embedded’ Economy in the Ancient World*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2014.

³ Although it is worth emphasizing the value of the subsection devoted to *Antigone*, which consists of a very useful introduction to the philosophical and political meaning of the Creon-Antigone conflict, capturing it in terms of fifth-century cultural and legal norms; simultaneously it contains a rich bibliography and problematizes some classic interpretations of this famous tragedy.

atizes some canonical interpretations of the Pindaric fr. 169a and examines them through comprehensive ‘close reading’ of Papyrus Oxy. 2450, which adds almost 24 verses to the previously known passage, and by enhancing its interpretation through the intertextual analyses of some other Pindar’s fragments.

In ch. X (“Nomos Mousikos”), which, for reasons that remain unclear to me, closes the book, at the same time breaking away from the previously adopted chronological method of grouping material, Z. returns to the thesis put forward in ch. I and further develops his main argument on the crucial importance of the ritual context for the “birth” and development of *nomos*. Interestingly, the problem of the relationship between law and poetry – as the reader could see, often organized around the topic of ‘justice’ – is also taken here. For this purpose, Z. examines in detail the practices of oral transmission of laws as musically sung (which, however, as he himself points out several times, are reported in late sources, and thus constitute the subject of much controversy). Unfortunately, considering the fact that decisions and resolutions of semi-mythical law-givers like Charondas or Zaleucus were called *thesmoi*, not *nomoi*, and the oldest examples of the use of *nomos* in musical contexts come from the 5th century BC, the reader may still wonder if the social-worship context – determined by the interrelationships between the ritual, poetry-singing and any other forms of “social ordering”, visualized with great erudition by the author – actually reflect the “birth” of this key concept itself.

On this occasion, few criticisms may be offered. First of all, Z. repeatedly emphasizes that our own perception of the legal sphere, nowadays deeply institutionalised and relatively autonomous from other areas of political and social activities, poses a methodological challenge – thus, while presenting a multifaceted examination of the title term *nomos*, he is trying to avoid any arbitrarily and anachronistically accepted limitation or restriction on its meaning. The constant fear of abusing the modern technical terminology of legal research and projecting some unjustified evolutionary model of interpretation of the chosen concept seems to result, however, in the marginalised role of the ‘legality’ itself: the nature of legal sanctions, institutional procedures and authorities that enforced them etc. This, in turn, may raise doubts whether it is possible to explain – without an in-depth analysis oriented towards the development of legislation in Greece, based not only on literary texts but also on the inscribed decrees and laws – how the notion of *nomos* began to be used by Greeks with strong legal implications.

Moreover, while all pieces of this multi-level project are rich in their own right, Z.’s caution in framing the general interpretation of the analysed passages and examples of the use of *nomos* sometimes gives the whole book an impression of disorderliness or inconsistency. That impression is strengthened by the lack of clear exposition of what each chapter seeks to discuss. The author doesn’t offer a summary of the main points either. As a consequence, the

reader may be a bit surprised when so much space is devoted to the hypotheses about the division of the land in the Mycenaean era, while other topics, e.g. the relation of the term *nomos* to some legal institutions of Greece (often evoking this concept already at the lexical level, ie. ‘astynomos’, ‘agoranomos’ etc.), as well as the ambiguity of the term in court speeches, are silently dismissed by the author. Lastly, the typographical errors should be noted, especially in Greek words and their transcription into the Latin alphabet, e.g. *mōros* instead of *moros* (p. 50), *horthos* and *horthonomoi* instead of *ortho-* (p. 265), αἰδῶς instead of αἰδώς (p. 154) etc.

Summing up, the book is an intriguing proposal to look not only at the title concept, but also at the development of the normative and legal discourse in Greece from a perspective that is somewhat external to the topic of law. Therefore, the fact that Z. does not seem particularly interested in the issue of Greek legislation and the legal history as such, while being a significant disappointment for someone and, apart from that, being the book’s main weakness, paradoxically distinguishes it from many other studies relating to the concept of *nomos*⁴.

Bibliography

- Carlà, F., Gori, M. (eds.) (2014). *Gift Giving and the ‘Embedded’ Economy in the Ancient World*. Heidelberg: Universitätsverlag.
- Donlan, W. (1998). *Dark age Greece: Odysseus and his hetairoi*. In: Gill, C., Postlethwaite, N. and Seaford, R. (eds.). *Reciprocity in Ancient Greece*. Oxford: Oxford University Press. 51–71.
- Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. (1998). Trans. Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press.
- Hölkeskamp, K.J. (1999). *Schiedsrichter, Gesetzgeber, und Gesetzgebung im archaischen Griechenland*. Stuttgart: Franz Steiner.
- Lesky, A. (1986). “Grundzüge griechischen Rechtsdenkens II”. *Wiener Studien* 99. 5–6.
- Ostwald, M. (1969). *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*. Oxford: Clarendon Press.
- Ostwald, M. (2009). *Language and History in Ancient Greek Culture*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Seaford, R. (1994). *Reciprocity and Ritual: Homer and Tragedy in the Developing City-State*. Oxford: Clarendon Press.
- Turasiewicz, R. (1974). „W kręgu znaczeniowym pojęcia nomos”. *Meander* 29. 7–22.
- Zartaloudis, T. (2019). *The Birth of Nomos*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

⁴ See for example M. Ostwald, *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*, Oxford: Clarendon Press, 1969; ibidem, *Language and History in Ancient Greek Culture*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009; R. Turasiewicz, *W kręgu znaczeniowym pojęcia nomos*, “Meander” 29 (1974), pp. 7–22; A. Lesky, *Grundzüge griechischen Rechtsdenkens II*, “Wiener Studien” 99 (1986), pp. 5–6; K.J. Hölkeskamp, *Schiedsrichter, Gesetzgeber, und Gesetzgebung im archaischen Griechenland*, Stuttgart: Franz Steiner, 1999; C. Pelloso, P. Cobetto Ghiggia (eds), *Nóμος βασιλεύς. La regalità del diritto in Grecia antica*, Alessandria (Italia): Edizioni dell’Orso, 2017 (“Rivista di diritto ellenico” 7).

Mgr Jan Skarbek-Kazanecki – Assistant Professor and PhD Student at the Department of Classical Philology, University of Lodz. His interests include archaic Greek poetry and music, especially the elegiac tradition, the philosophy of Plato and Modern Greece. A member of the academic society Collegium Invisible; in cooperation with the Polish Children’s Fund (Krajowy Fundusz na rzecz Dzieci) he conducts workshops and talks for high school students. His dissertation focuses on the concept of “justice” (δίκη) in the Corpus Theognideum.

e-mail: jan.skarbek@unilodz.eu

Joanna PIECZONKA

Uniwersytet Wrocławski

 <http://orcid.org/0000-0001-8682-3195>

***ERRANDO DISCIMUS?* – O PEWNEJ GRAMATYCE JĘZYKA ŁACIŃSKIEGO**

ERRANDO DISCIMUS? – ABOUT ONE LATIN GRAMMAR

The article concerns the Latin Grammar by Emilia Kubicka, published in 2019. The book presents the rules of the Latin pronunciation, conjugation, declension of the nouns, adjectives, numerals, pronouns, and the indeclinable parts of speech such as adverbs and prepositions. However, the grammar does not present all the principles that govern the structure of Latin sentences, and the book has numerous errors.

Keywords: Latin grammar, pronunciation, parts of speech

Słowa kluczowe: gramatyka łacińska, wymowa, części mowy

Wśród dostępnych w ostatnich latach na rynku wydawniczym gramatyk języka łacińskiego znajdują się pozycje, wśród których można wskazać zarówno kompendia zawierające zarys tematyki, obszerne opracowania, jak i wykłady na temat pojedynczych działów gramatycznych. Do tych ostatnich zaliczyć należy publikacje koncentrujące się jedynie na zagadnieniach składniowych, czyli np.: *Składnię łacińską* Zygmunta Samolewicza (2006) oraz *Praktyczną składnię łacińską* autorstwa Roberta K. Zawadzkiego (2003), a ponadto *Repertorium języka łacińskiego* Arkadiusza Barona (2006) – skrypt obejmujący tylko fonetykę i morfologię, a pomijający z kolei składnię. Prace te, jakkolwiek doskonałe¹, nie prezentują wszystkich wiadomości z zakresu gramatyki łacińskiej. Najpełniejszym opracowaniem tej problematyki jest publikacja Huberta Wolanina (2012), ujmująca całość gramatyki opisowej języka łacińskiego, począwszy od

¹ Por. recenzję dotyczącą *Repertorium... A. Barona* – Pieczonka 2007.

fonemów, a skończywszy na strukturze syntaktycznej zdania. Jest to szczegółowy i wyczerpujący wykład, prezentujący omawiane zagadnienia na poziomie akademickim, który powinien stać się podręcznikiem obowiązkowym dla każdego studenta filologii klasycznej. Dla słuchaczy innych kierunków filologicznych i humanistycznych książka ta może okazać się jednak zbyt obszerna; przydatne wydawałoby się dla nich dzieło o profilu bardziej podręcznym i skrótowym, choć również ujmujące całe spektrum zjawisk gramatycznych. Charakter taki posiadają gramatyki łacińskie Marcelego Wielewskiego (1994) oraz Jana Wikarjaka (2005). To ostatnie, kanoniczne wręcz wydanie gramatyki języka łacińskiego, zostało niedawno wznowione w zaktualizowanej i uzupełnionej wersji przez córkę tegoż Autora, Teodozję Wikarjak (2019). Jako kompendium wiedzy gramatycznej należy zakwalifikować także książkę Hanny Appel *Bis repetita placent...* (2007), która poza wykładem na temat zjawisk gramatycznych oferuje również ćwiczenia z przedstawionego materiału oraz wybór tekstów preparowanych i oryginalnych. Na końcu należy wspomnieć o publikacjach prezentujących łacińską gramatykę jeszcze zwięźlejszą, na przykład w postaci samych tabel odmian. Do takich pozycji należą *Tablice gramatyczne z języka łacińskiego* Ewy Pobiedzińskiej (2008), a także wstęp gramatyczny pt. *Z tajników gramatyki łacińskiej*, zamieszczony na początku *Praktycznego słownika łacińsko-polskiego* autorstwa Jerzego Mańkowskiego (2001). Do grona skrótowych ujęć gramatyki łacińskiej pretenduje również publikacja Emilii Kubickiej, której pragnę poświęcić poniżej kilka słów.

Pierwsza uwaga, jaka nasuwa się po lekturze *Gramatyki języka łacińskiego* Emilii Kubickiej (Toruń 2019, wydawnictwo Literat), to, że nie jest to kompletna gramatyka łacińska. Czytelnik wręcz może czuć się rozczarowany, ponieważ tytuł publikacji sugeruje, że jest to kompendium wiedzy na temat struktur gramatycznych języka łacińskiego. Okazuje się jednak, że omawiana książka obejmuje zasadniczo fleksję, a składnia została potraktowana wybiórczo i trudno powiedzieć, dlaczego omówiono pewne zagadnienia syntaktyki, a innych nie. Autorka zapobiegawczo zaznacza, że wspomina w rozdziale VIII wybrane zagadnienia składniowe, dotyczące czasownika (*coniugatio periphrastica passiva, coniugatio periphrastica activa, cum historicum* oraz *consecutio temporum*) oraz w rozdziale IV wybrane konstrukcje, dotyczące rzeczownika (*NCI, ACI, ablativus absolutus* oraz pewne funkcje przypadków, jak *dativus auctoris* czy *ablativus temporis*). Reszta zagadnień składniowych została pominięta. Autorka, mając świadomość ograniczonych treści, objętych rzeczoną *Gramatyką...*, wskazuje na ostatniej stronie bibliografię, gdzie odsyła do wyczerpujących opisów gramatyki łacińskiej, zaproponowanych przez Wielewskiego (1994) i Wikarjaka (2005) oraz do podręcznika języka łacińskiego autorstwa Jurewicza *et al.* (2005). Gramatyka była wznawiana już kilka razy (2005, 2008, 2019) i mimo że we wcześniejszych wydaniach zamieszczano na okładce informację o zawartości książki, w najnowszym wydaniu tej zapowiedzi brak.

W książce wyróżniono następujące działy: Wymowa i akcentowanie, Czasownik, Rzeczownik, Przymiotnik, Liczebnik, Zaimek, Przysłówek i Przyimek. Generalnie publikacja jest poświęcona zatem w największym stopniu częściom mowy. Na stronie internetowej księgarni wskazanej przez wydawcę, czyli wydawnictwo Literat (<https://ksiegarnia-najtaniej.pl>), widnieje niniejszy opis omawianej pozycji: *Gramatyka języka łacińskiego zawiera: zasady pisowni i interpunkcji, części mowy, słowotwórstwo, fonetykę*. Rzeczywiście publikacja ta zawiera wyjaśnienie zasad fonetycznych i prezentuje części mowy. Trudno tu jednak odnaleźć zasady pisowni, interpunkcji oraz słowotwórstwa łacińskiego (poza fleksją). Z jednej strony zatem wydawca uczciwie przyznaje w Internecie, jaka jest zawartość publikacji, z drugiej jednak jej tytuł, jak wspominałam, wskazuje na inny jej zakres.

W odniesieniu do zasadniczej treści publikacji trzeba wspomnieć, że zasady fonetyczne zostały przedstawione tu prawidłowo, zgodnie z wymową tradycyjną. Jedyne w przypadku *i* czytane jak „j”, poza warunkiem „przed samogłoską i na początku wyrazu”, należałoby dodać *i* interwokaliczne w środku wyrazu, czego przykładem jest podany przez Autorkę przymiotnik *maior*. Warto by jeszcze dopisać regułę mówiącą, że *rh* i *th* powinno być czytane bez przydechu. W przypadku sylab zamieszczono wyjaśnienie, kiedy są one długie i krótkie z pozycji, zabrakło jedynie wskazania, że ich długość może wynikać również z faktu, że zawierają samogłoskę długą lub krótką, czy też dwugłoskę. Omówienie iloczasu i akcentu nie znajduje jednak generalnie kontynuacji w dalszej części publikacji, gdzie, niestety, w większości nie uwzględnia się długości samogłosek w przedstawianych formach fleksyjnych.

Większość wspomnianych wcześniej gramatyk języka łacińskiego, napisanych w języku polskim (np. Samolewicz 1930; Wikarjak 2005; Wielewski 1994; Baron 2006), wcześniej omawia formy nominalne niż koniugacyjne. Kubicka robi odwrotnie i w sumie jest to słuszne podejście, jako że czasownik, tworzący orzeczenie, stanowi zasadniczo najistotniejszą część zdania. Może zastanawiać jednak kolejność prezentacji niektórych zagadnień w ramach tego działu, np. omawianie wszystkich infinitiwów łacińskich jeszcze przed objaśnieniem participiów. W końcu *participium perfecti passivi* czy *participium futuri activi* musimy znać, by utworzyć *infinitivus perfecti passivi* czy *infinitivus futuri activi*. Ciekawy za to i bardzo przydatny wydaje się pomysł zestawienia tych wszystkich infinitiwów w jednym miejscu. Podobną metodę przyjmuje Autorka w przypadku participiów, które zbiera wszystkie w jednym rozdziale.

Należy docenić, że Autorka gromadzi przydatne informacje o czasowniku już we wprowadzeniu do tej części mowy, tj. wymienia osoby, liczby, tryby, czasy i strony, podając ich łacińskie nazewnictwo. Kubicka wspomina o tym, że łacina nie posiada zaimka osobowego dla trzeciej osoby; jedyne, czego tu zabrakło, to trzecia osoba liczby mnogiej, czyli *ei*, *ee*, *ea* (zaimek określający zamiast osobowego). Cenne są przytoczone na stronach 10–11. przykłady form podstawowych czasownika i sposobów pozyskiwania z nich tematów. Do opisu czasów,

tworzonych od trzeciej formy czasownika, należy jednak dopisać, że chodzi tu o *perfectum*, *plusquamperfectum* i *futurum II* w stronie czynnej – podane przykłady dotyczą bowiem zwykłych czasowników, a nie *deponentiów*. W przypadku *supinum* warto doprecyzować, jakie czasy można utworzyć od tematu tu zawartego. Mimo tych niedociągnięć, omówienie form podstawowych czasownika wydaje się bardzo przydatnym w nauce narzędziem.

Na stronie 13. znajdujemy zestawienie końcówek osobowych – pomysł sporządzenia takiego wykazu jest bardzo trafny, jednak należałoby się zastanowić nad sformułowaniami, do czego wykorzystuje się dane końcówki. Prawdą jest, że do tematu *praesentis* dodaje się końcówki czynne *-o/-m; -s; -t...* (wraz z poprzedzającymi je cechami czasowymi w *imperfectum* i *futurum I*). Nie można jednak powiedzieć, że temat *perfecti activi* przyjmuje jedynie końcówki *-i; -isti; -it...*, ponieważ służą one tylko do tworzenia *perfectum*, a przecież temat tego używa się również w *plusquamperfectum* i *futurum II*, tylko z innymi końcówkami. Podobnie nie można pozostawić bez dodatkowych objaśnień stwierdzenia, że końcówki *-or/r; -ris; -tur...* służą do tworzenia strony biernej, bo przecież nie są one uniwersalne dla wszystkich czasów i można ich używać jedynie w *praesens*, *imperfectum* i *futurum I*. A zatem sama w sobie idea zebrania w tabelach końcówek jest godna pochwały, ale wymaga przepracowania. Uzupełnienia wymagają też uwagi o *koniunctiwie* na stronie 15. – należałoby dopisać, że cytowane tu znaczenia przyjmuje *coniunctivus* w zdaniu głównym.

Bardzo przydatne mogą okazać się dla czytelnika praktyczne podpowiedzi takie, jak ta, że *coniunctivus imperfecti activi* i *passivi* wygląda, jak bezokolicznik czasu *praesentis* z końcówkami osobowymi. Mimo że brakuje tu zastrzeżenia, że zasada ta nie dotyczy *deponentiów*, należy przyznać, że objaśnienia tego typu w prosty i zrozumiały sposób przybliżają uczącym się zagadnienia gramatyczne i stanowią pewne zmyślne wskazówki mnemotechniczne. Autorka stara się zamieszczać w swej publikacji sporo takich porad, co zasługuje generalnie na akceptację. Podobną pragmatyczną uwagę można by zamieścić przy *koniunctiwie plusquamperfecti activi*, który wygląda jak *infinitivus perfecti activi* z końcówkami osobowymi czasu *praesens*. Sugestia Autorki, że *indicativus futuri II* dla czasownika „być” wygląda, jakbyśmy do tematu *fu-* dodali formy *fut. I* od *esse* wymaga natomiast uzupełnienia, ponieważ podpowiedź ta sprawdza się poza 3 os. *pl.*, gdzie do tematu należy dołączyć *-erint*, a nie *-erunt*.

Czasowniki nieregularne przedstawione zostały w *Gramatyce...* bardzo wybiórczo – np. czasowniki *volo, nolo, malo* posiadają pełny wzór odmiany w *praesens*, ale już niepełny w pozostałych czasach, a ponadto zabrakło tu wzmianki o *participium praes. act.*: *volens, nolens*. Czasownik *fero* został jedynie zasygnalizowany poprzez paradygmat odmiany w *ind. praes. act.*, ale nie zaprezentowano już żadnych innych jego form fleksyjnych. A zatem słuszna uwaga odautorska, że w czasowniku tym końcówki zaczynające się od *-r; -s, -t* dodaje się bezspójkowo do tematu, nie znajduje pełnego odzwierciedlenia wobec braku odmiany czasow-

nika w stronie biernej nawet w *praesens*. Kolejny brak: Autorka podaje formy skrócone od czasownika *edo*, *edere*, ale pomija bezokolicznik *esse*. Podobnie rozczarowujące wydaje się zamieszczenie w przypadku czasownika *eo*, *ire* jedynie odmiany w czasie teraźniejszym w trybie oznajmującym oraz rozkazującym – brak chociażby krótkiej wzmianki o *futurum* czy *imperfectum* tego czasownika. Zdaję sobie sprawę, że wymienione powyżej czasowniki bywają omawiane często na końcu kursu języka łacińskiego (por. np. Jurewicz *et al.* 2005; Wilczyński *et al.* 2012; Ryba *et al.* 2018) ze względu na swoje nieregularne formy, ale zasługują one na większą uwagę w gramatyce, ponieważ z pewnością były one w częstym użyciu w języku codziennym Rzymian. Świadczyć może o tym chociażby fakt, że angielski podręcznik do nauki języka łacińskiego, oparty na komediach Plauta, pt. *Reading Latin*², wprowadza czasownik *eo*, *ire* już w lekcji 1C (nawet przed omówieniem koniugacji III i IV), a *volo* i *fero* w lekcji 1E wraz z czasownikami III koniugacji typu *capio*, *capere*. *Gramatyka...* Kubickiej pozostawia zatem spory niedosyt w tym zakresie, niesłusznie lekceważąc te czasowniki. Zaskakujące jest to, że Autorka omawia za to inne, mniej popularne zagadnienia, jak np. liczebniki wielorakie czy ułamki, mimo że zagadnienia te również bardzo często są omawiane w podręcznikach pod koniec kursu, jeśli w ogóle³.

W przypadku czasowników nieosobowych brak bezokolicznika od *ningit/ninguit*, mimo że *OLD*, Forcellini i Plezia cytują *ningere* wśród form podstawowych tego czasownika. Wydaje mi się również, że niektóre z wymienionych tu czasowników nieosobowych trzeba by chyba zaliczyć raczej do oznaczających stany uczuciowe, jak np. *deceat* czy *libet*.

Zagadnienia składniowe przedstawiono w *Gramatyce...* bardzo selektywnie. Znalazło się tu miejsce dla *coniugatio periphrastica passiva, activa, cum historicum* oraz *consecutio temporum*. Jednakże tabela przedstawiająca *consecutio temporum* (s. 45) zawiera bardzo poważne pomyłki: 1. nie wiadomo, jaki *coniunctivus* pojawia się w zdaniu podrzędnym dla wyrażenia czynności równoczesnej, gdy w zdaniu głównym jest czas historyczny – tabelka w ogóle pomija tę sytuację; 2. z kolei odnotowano tu błędnie, że gdy w zdaniu nadrzędnym jest czas historyczny, to czynność uprzednią w zdaniu podrzędnym wyraża *coniunctivus imperfecti* zamiast *plusquamperfecti*; 3. *coniunctivus plusquamperfecti* wg tabeli wyraża czynność późniejszą, gdy w zdaniu głównym jest czas historyczny (*sic!*); 4. Autorka nie wyjaśnia, co miałyby wyrażać konstrukcja *-urus essem*, odnotowuje tylko, że pojawia się ona, gdy w zdaniu głównym jest czas historyczny. Źródłem tych wszystkich przytłaczających błędów jest pewnie źle skonstruowana tabela, ponieważ na kolejnej stronie przykłady zastosowania *consecutio temporum* zostały podane prawidłowo – tym niemniej tabelkę z zasadami należy koniecznie skorygować.

² Dość wcześnie zagadnienia te wprowadza również podręcznik *Lingua Latina per se illustrata. Pars I. Familia Romana* Hansa H. Ørberga (*velle* w lekcji 10, *ire* w lekcji 15, *ferre* w lekcji 22).

³ Spośród wcześniej wymienionych jedynie podręcznik *Homo Romanus* (Ryba 2017) przedstawia liczebniki wcześniej, już w pierwszej części podręcznika, w lekcji 20.

W części dotyczącej rzeczownika Autorka również stara się podać pewne podpowiedzi o wymiarze praktycznym, ułatwiające naukę języka. Wiele z nich jest słusznych, ale niektóre mogą wprowadzać w błąd, jak ta, że rodzaj w rzeczownikach nieżywothnych „określamy według zakończenia nom. sg.” (s. 47). Zdanie to jest połowicznie prawdziwe, ponieważ rzeczownik *hortus* jest w istocie męski, ale *genus* czy *domus* już nie są. Podobnie pomocą mnemotechniczną miała być uwaga (s. 48), że „temat rzeczownika uzyskujemy poprzez odcięcie końcówki fleksyjnej od *gen. sg.*” – problem tylko, że odcinając w *gen. sg. -ae* od *puell-* czy też *-us* od *gen-*, nie pozyskujemy ani tematu, ani końcówki. W ten sposób wyznaczamy raczej część tematu, niezmienną w odmianie i zakończeniu (samogłoskę tematyczną wraz z końcówką), ulegającą zmianom. Tematem od rzeczownika *puella* nie jest *puell-*, a *puella-*, natomiast od rzeczownika *genu* tematem jest *genu-*, a nie *gen-* (s. 48); historycznie patrząc, końcówką fleksyjną w *gen. sg.* deklinacji I jest *-i*, natomiast w deklinacji IV *-s* (cf. Safarewicz 1953: 126, 161; Baldi 2002: 68, 318, 331; Sihler 1995: 250, 269; Meiser 1998: 132).

Participia praesentis activi znalazły tu krótkie omówienie na stronie 33., jednak autorka zalicza je tylko do odmiany samogłoskowej III deklinacji, ignorując ich zakończenie *-e* w *abl. sg.* wykorzystywane np. w składni *ablativus absolutus*.

Zestawienie zakończeń *nominativów* w III deklinacji wraz z rodzajami rzeczowników jest świetnym pomysłem, realizowanym tylko przez wybrane gramatyki, np. podobne wyliczenie znaleźć można u Samolewicz (1930: 38–42) czy Wikarjaka (2005: 22–25)⁴. Można się jedynie zastanowić, czy jest ono aż tak potrzebne w gramatyce, która oferuje jedynie wybrane, najważniejsze zagadnienia, zwłaszcza że od podanych zasad istnieje wiele wyjątków. Poza tym przygotowane przez Autorkę zestawienie nie uniknęło pewnych braków i niedopowiedzeń. Przykładowo wśród zakończeń męskich wymienione zostało *-o*; *-inis* i jako egzemplifikację takiego rzeczownika podano *ordo*, *ordinis*. Należy zauważyć, że tak naprawdę jest to wyjątek od zasady, że rzeczowniki zakończone na *-do*, *-go*, *-io* są żeńskie (Samolewicz 1930: 39); można by to poprawić, podając chociażby rzeczownik *turbo*; *turbinis* („wrzeciono/wir”). W rodzaju żeńskim trzeba by wspomnieć o następujących uchybieniach: 1. brakuje tu zakończenia *-s* ze spółgłoską poprzedzającą; wprawdzie podano tu przykłady *nex*, *necis* i *lex*, *legis*, ale to przykłady podobne, ilustrujące połączenie spółgłoski tematycznej tylnojęzykowej z *-s*; istnieją natomiast rzeczowniki żeńskie w III deklinacji, w których *-s* łączy z innymi spółgłoskami, a nie znajdują one odzwierciedlenia w niniejszej tabeli, takie jak np.: *urbs*, *urbis*; *frons*, *frondis*; *sors*, *sortis*; *hiems*, *hiemis*; 2. zaliczenie zakończenia *-s*; *-is* do osobnej kategorii wydaje się bezsensowne, ponieważ przykład tu podany, czyli *fames*, *famis*, wpisuje się w wyżej podaną pozycję – tę samą, co *nubes*, *nubis*. W zestawieniu zakończeń nijakich pojawił się natomiast inny błąd – przy zakończeniu *-ur*; *-oris* podano przykład *labor*; *laboris* („praca”) – po

⁴ Cf. też Wielewski 1994: 18; Baron 2006: 20.

pierwsze rzeczownik ten nie posiada wskazanego zakończenia; po drugie jest rodzaju męskiego (!); jako przykład można by tu podać rzeczownik *robur*, *roboris* („drzewo dębowe/siła”); po trzecie zakończenia nijakie mogą też brzmieć: *-ur*; *-uris*, jak np. w *sulphur*, *sulphuris* („siarka”); *fulgur*, *fulguris* („błyskawica”).

Przedstawiony na stronie 58. paradygmat odmiany wyrazy *domus*, *domus* jest świetnym pomysłem, ale można by go też uzupełnić, ponieważ brakuje w nim niektórych form fleksyjnych⁵.

W odniesieniu do rzeczownika *Gramatyka*... proponuje również omówienie wybranych konstrukcji składniowych. Jest to zrozumiałe, że ze względu na cel podania najistotniejszych informacji, związanych z gramatyką łacińską, Autorka zdecydowała się ograniczyć materiał składniowy. Zastanawia jednak, dlaczego prezentuje w tej sekcji np. *accusativus directionis*, ale już nie przywołuje *ablatiwu separationis* – w ten sposób składnię nazw miast przedstawia jedynie częściowo. Analogicznie można by rozważyć, dlaczego znalazło się tu miejsce dla *genetiwu qualitatis* i *ablatiwu temporis*, ale dla *ablatiwu qualitatis* i *loci* już nie. W punkcie, gdzie omawiana jest składnia *ACI*, widnieje słuszna uwaga, że jeśli podmioty w zdaniu głównym oraz w *ACI* są tożsame, to dla wskazania 3 os. sg. używa się w składni zaimka *se*. Należy jednak uzupełnić tę regułę o 3 os. *pl.*, dla której stosuje się ten sam zaimek.

W grupie przymiotników stopniowanych nieregularnie trzeba dodać, że *superlativus* na *-illimus* mają jedynie niektóre przymiotniki, a na stronie 73. należałoby zmienić formę przysłówkową *extra* („na zewnątrz”) na przymiotnikową *exter*, *extera*, *exterum* (por. *OLD*) oraz usunąć przysłówkę *ultra* („z tamtej strony”), pozostawiając puste miejsce, ponieważ potencjalny przymiotnik **ulterus* prawdopodobnie nie był używany (*OLD s.v. ulterior*). Na stronie 77. trzeba uściślić uwagę na temat łączliwości liczebników – w połączeniu z rzeczownikami zachowują się one jak przydawki przymiotnikowe na zasadzie składni zgody (wraz z *mille*), a jedynie liczebnik *milia*, czyli w liczbie mnogiej, łączy się z *gen.* rzeczownika, tj. z przydawką dopełniaczową (Wolanin 2012: 384, 387). Z kolei na stronie 80. należy sprecyzować zapis, informujący, jaką częścią mowy odpowiadamy na pytanie *po raz który?* – prawdą jest, że stosujemy wtedy łacińskie określenia *primum*, *secundum*, *postremum*, ale są to *de facto adverbia*, powstałe jako skostniałe formy od przymiotników rodzaju nijakiego. Podobnie należy poprawić sformułowanie stwierdzające, że zaimkami nieodmiennymi są wyrazy: *eodem* („tamże”), *hic* („tu”), *hinc* („stąd”), *ibi* („tam”), *sic* („tak”) itd. (s. 85–86). Nawet jeśli niektóre z nich pochodzą od zaimków, to w większości zacytowane tu słowa należy zakwalifikować jako przysłówki; część to przymiotniki odmienne, np. *talis*, *tantus*; jedyny przymiotnik nieodmienny to *tot*. Analogiczny bałagan dotyczy zestawienia w punkcie drugim na stronie 87., gdzie Autorka chciała zebrać

⁵ Doskonale odmianę tę prezentuje np. podręcznik *Homo Romanus* (Ryba 2017: LXIX) czy też gramatyka Wikarjak & Wikarjak 2019: 38.

nieodmienne zaimki pytajne, a zgromadziła przysłówki (*qua, quam, quando, quantum, quo, quotiens, ubi, unde*), przymiotniki odmienne (*qualis, quantus*) i jeden nieodmienny (*quot*). Kolejne tego typu błędne zestawienie znajduje się na stronie 88., gdzie miały znaleźć się nieodmienne zaimki nieokreślone, a znalazły się znów: przysłówki (np. *alibi, alicunde*) i przymiotnik nieodmienny (*aliquot*).

Zbyt uproszczona pozostaje uwaga dotycząca zaimków zwrotnych: „Zaimek zwrotny odnosi się zawsze do podmiotu zdania, a w zdaniach złożonych – do podmiotu zdania nadrzędnego”. Zasada stosowania zaimków zwrotnych w zdaniach podrzędnych wydaje się bowiem bardziej skomplikowana niż tu wygłoszona – jeżeli w zdaniu podrzędnym występuje inny podmiot niż w zdaniu nadrzędnym, relacje pomiędzy podmiotem i zaimkiem zwrotnym mogą być więc inne niż w zacytowanej regule (Samolewicz 2006: 194).

Zdarzają się również w *Gramatyce...* literówki; niektóre z nich są bardziej dotkliwe, inne mniej, jak np. *dativus possessivus* powinien być zapisany właśnie tak (dwa razy występuje w tym wyrazie *geminata -ss-*, a nie jak w spisie treści, na s. 61 i 86). Literówką poważniejszą jest brak samogłoski tematycznej *-a-* w paradygmacie odmiany czasownika *laudare* w *imperfectum* na stronie 20. – w wyniku tego widzimy tu odmianę *laud-ba-m; laud-ba-s (sic!)*. Jest to poważny błąd, który musi być skorygowany w ewentualnych przyszłych wydaniach. Podobnie literówka wkradła się do końcówek *koniunctiwu perfecti activi* na stronie 26. – zamiast *-erimus* widnieje w tabeli *-eimus*, choć już w odmienionych przykładowych czasownikach końcówka jest prawidłowa. W odmianie *indikativu futuri II activi* czasownika *audio* w obu liczbach dla 3 os. jest ta sama forma *audiverit*, gdy w *pl.* powinna być końcówka *-erint*. Literówkę należy skorygować też na stronie 41. w odmianie czasownika *fero* – 3 os. *pl.* to *ferunt*, a nie *farunt*. Zdaje się, że przez jakąś pomyłkę *gen. sg.* w rodzaju nijakim przymiotnika *pulcher* posiada formę *pulchrori*; w rodzaju męskim jest poprawna forma *pulchri*. Prawdopodobnie forma *acc. pl.* w rodzaju męskim od zaimka *iste, ista istud (istos)* została omyłkowo skopiowana również jako forma dla rodzaju nijakiego w tym przypadku, zamiast *ista*. Oczywiście literówka wkradła się też do wyrażenia przyimkowego *preater oppidum* na s. 92. Do przytoczonych w *Gramatyce...* wyrażen przyimkowych, ilustrujących użycie danych przyimków z konkretnymi przypadkami, mam jednakże jeszcze uwagę innego typu – większość przykładów tu podanych to kopia sformułowań zaproponowanych w podręczniku przez Jurewicza *et al.* (2005) na stronach 200–207.

Na koniec warto jeszcze się zastanowić, dla kogo przeznaczona jest niniejsza *Gramatyka...* Na stronie internetowej wydawnictwa PWN można znaleźć taki opis tej publikacji: „Najistotniejsze zagadnienia z gramatyki łacińskiej przedstawione w atrakcyjnej formie ułatwiającej efektywną naukę, wytłumaczone w prosty, zrozumiały sposób. Z książki korzystać mogą zarówno osoby początkujące, jak i bardziej zaawansowane, traktując ją jako repetytorium gramatyczne. Jest ona cenną pomocą dla studentów uczęszczających na lektorat języka łacińskiego, maturzystów i samouków”. Wypada zgodzić się z pierwszym zdaniem tego

opisu – w istocie Autorka dążyła do tego, aby zaprezentować jak najwięcej praktycznych podpowiedzi i reguł, ułatwiających zrozumienie i zapamiętanie materiału. Ze względu jednak na mnogość błędów gramatyka ta nie będzie pomocą dla osób początkujących, które nauczą się w ten sposób łaciny z błędami, ani dla osób zaawansowanych, dla których ta pozycja książkowa będzie zbyt okrojona tematycznie. Ciekawy i nowatorski pomysł przedstawienia gramatyki łacińskiej w pigułce nie został tu zatem zrealizowany w sposób satysfakcjonujący. Wprawdzie mała objętość książki może zachęcać do lektury, w przeciwieństwie do obszerniejszych gramatyk łacińskich; publikacja zawiera wiele przydatnych zestawień, w szczególności w formie tabelarycznej (np. końcówki osobowe czy spójki) i praktycznych objaśnień, które pojawiają się zwykle w podręcznikach do języka łacińskiego lub jedynie na lekcjach języka live, jednak z drugiej strony książka ta ma wiele luk, niedopowiedzeń i błędów, które ją dyskwalifikują. W razie, gdyby miała być kiedyś wznawiana, należy ją bezwzględnie poprawić. Dotychczasowe wydania (włącznie z przedrukiem tej wersji gramatyki w *Słowniku łacińsko-polskim i polsko-łacińskim*, wydanym przez Autorkę w kooperacji z Moniką Suwałą) powtarzają, niestety, wspomniane wyżej uchybienia (nawet wraz z literówkami!). Oceniając finalnie tę pozycję, można być więc w dużej rozterce – z jednej strony warto popierać publikacje promujące język łaciński i chciałoby się powiedzieć *de lingua Latina nil nisi bene*⁶, z drugiej jednak czytelnik może czuć się przytłoczony takim ogromem mankamentów. Pozostaje mieć nadzieję, że *errando discimus*.

Bibliografia

- Appel, H. (2007). *Bis repetita placent. Repetytorium z języka łacińskiego dla studentów historii. Kompendium gramatyczne, zestaw ćwiczeń*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Baldi, P. (2002). *The Foundations of Latin*. Berlin: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110807110>
- Baron, A. (2006). *Repertorium języka łacińskiego*. Kraków: Homini.
- Forcellini, E., De-Vit, V. (1887). *Totius latinitatis lexicon*, vol. 4. Prati: Typis Aldinianis.
- Hermann, M. (2014). *O łacinie tylko dobrze. De lingua Latina nil nisi bene*. Kraków: Universitas.
- Jones, P.V., Sidwell, K.C. (2003¹⁷). *Reading Latin. Grammar. Vocabulary and Exercises*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jurewicz, O. et al. (2005). *Język łaciński. Podręcznik dla lektoratów szkół wyższych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kubicka, E. (2005). *Gramatyka języka łacińskiego*. Wąbrzeźno: Buchmann.
- Kubicka, E. (2019). *Gramatyka języka łacińskiego*. Toruń: Literat.
- Kubicka, E., Suwała, M. (2008). *Słownik łacińsko-polski i polsko-łaciński. Słownik medyczny. Gramatyka*. Warszawa: Buchmann.
- Mańkowski, J. (2001). *Praktyczny słownik łacińsko-polski*. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Meiser, G. (1998). *Historische Laut- und Formenlehre der Lateinischen Sprache*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

⁶ Zdanie z tytułu książki autorstwa Hermanna 2014.

- OLD = Glare, P. G.W. (ed.) (1996). *The Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press.
- Ørberg, H.H. (2009). *Lingua Latina per se illustrata. Pars I. Familia Romana*. Grenaa: Domus Latina.
- Pieczonka, J. (2007). „Repetitio est mater studiorum (recenzja gramatyki A. Baron, Repertorium języka łacińskiego, Wydawnictwo Homini, Kraków 2006, 96 ss.)”. *Classica Wratislaviensia* XXVII. 193–197.
- Plezia, M. (red.) (1998). *Słownik łacińsko-polski*, t. III. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Pobiedzińska, E. (2008). *Tablice gramatyczne z języka łacińskiego*. Warszawa: Wydawnictwo Szkolne PWN.
- Ryba, J. et al. (2017). *Homo Romanus. Podręcznik do języka łacińskiego i kultury antycznej*, cz. I. Kraków: Draco.
- Ryba, J. et al. (2018). *Homo Romanus. Podręcznik do języka łacińskiego i kultury antycznej*, cz. II. Kraków: Draco.
- Safarewicz, J. (1953). *Zarys gramatyki historycznej języka łacińskiego*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Samolewicz, Z. (1930). *Gramatyka łacińska*, cz. I. Lwów–Warszawa: Książnica-Atlas.
- Samolewicz, Z. (2006). *Składnia łacińska*. Kraków: Homini.
- Sihler, A.L. (1995). *New Comparative Grammar of Greek and Latin*. New York: Oxford University Press.
- Wielewski, M. (1994²¹). *Krótką gramatyka języka łacińskiego*. Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne.
- Wikarjak, J. (2005). *Gramatyka opisowa języka łacińskiego*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Wikarjak, J., Wikarjak, T. (2019). *Gramatyka opisowa języka łacińskiego*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Wilczyński, S. et al. (2012). *Porta Latina novissima. Preparacje, komentarze, ćwiczenia*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Wolanin, H. (2012). *Gramatyka opisowa klasycznej łaciny w ujęciu strukturalnym*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Zawadzki, R.K. (2003). *Praktyczna składnia łacińska*. Częstochowa: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Częstochowie.
- <https://ksiegarnia-najtaniej.pl/pl/p/Gramatyka-jezyka-lacinskiego/10802> [dostęp: 19.04.2021].
- <https://ksiegarnia.pwn.pl/Gramatyka-jezyka-lacinskiego,831886172,p.html> [dostęp: 19.04.2021].

Dr Joanna Pieczonka – I was awarded with my MA degree in Classics in 2005 (thesis: *Law and mos maiorum in Plautus' comedies*) and then I continued to do a PhD on *Reception of Roman Legal Thought in Plautine Comedies* (dissertation in 2010). Afterwards I joined the Department of Latin in the Institute of Classical, Mediterranean and Oriental Studies in Wrocław, where nowadays I continue to work as an assistant professor. Meanwhile I finished MA studies in Law (thesis defended in 2004: *The Legal Character of the Franchising Agreement*). Main research areas: Roman comedy, Martial, Polish translations of the Plautine plays, Roman law.

e-mail: joanna.pieczonka@uwr.edu.pl

RECENZENCI WSPÓŁPRACUJĄCY (REVIEWERS)

Orazio Antonio Bologna – Università Pontificia Salesiana di Roma
Barbara Bibik – Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
Hanna Brendel – Politechnika Poznańska
Małgorzata Budzowska – Uniwersytet Łódzki
Stefano Cavallo – Uniwersytet Łódzki
Katarzyna Chiżyńska – badacz niezależny
Burç İdem Dinçel – Trinity College Dublin
Olga Drewnowska-Rymarz – Uniwersytet Warszawski
Agnieszka Dziuba – Katolicki Uniwersytet Lubelski
Anna Ferrari – Università degli Studi di Sassari
Marek Gensler – Uniwersytet Łódzki
Anna Głodowska – Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
Giovanni Gobber – Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano
Matej Hriberšek – Univerza v Ljubljani, Slovenia
Maciej Kokoszko – Uniwersytet Łódzki
Krystyna Krawiec-Złotkowska – Akademia Pedagogiczna w Słupsku
Jan Kucharski – Uniwersytet Śląski
Karolina Kumor – Uniwersytet Warszawski
Anna Lenartowicz-Zagrodna – Uniwersytet Łódzki
Anna Marchewka – Uniwersytet Gdański
Kiril Marinow – Uniwersytet Łódzki
Iwona Modrzewska-Pianetti – Uniwersytet Warszawski
Krzysztof Mogielnicki – Uniwersytet Zielonogórski
Marta Garcia Morcillo – University of Roehampton
Domenico Mugnolo – Università degli Studi di Bari Aldo Moro
Krzysztof Narecki – Katolicki Uniwersytet Lubelski
Patrizia Paradisi – Università degli Studi di Ferrara
Gregor Pobežin – Univerza na Primorskem, Slovenia
Raffaele Ruggiero – Università degli Studi di Bari Aldo Moro
Miran Sajovic – Università Pontificia Salesiana di Roma
Ewa Skwara – Uniwersytet Adama Mickiewicza
Roberto Spataro – Università Pontificia Salesiana di Roma
Lucyna Stankiewicz – Uniwersytet Gdański
Rafał Toczko – Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

Aneta Tylak – Uniwersytet Łódzki

Iwona Wieżel – Katolicki Uniwersytet Lubelski

Agnieszka Witczak – Uniwersytet Gdański

Hanna Zalewska-Jura – Uniwersytet Łódzki

Magdalena Zawadzka – Uniwersytet Warszawski

SPIS TREŚCI

Karol ZIELIŃSKI, Motyw winy Heleny w tradycji epickiej i w dyskursie <i>Iliady</i>	5
Tomasz ZIELIŃSKI, Anty-Aleksander? Wizerunek Demetriusza Poliorketes-a w <i>Żywocie Demetriusza</i> Plutarcha z Cheronei	33
Idaliana KACZOR, Ofiara zwierzęca w obrzędowości starożytnych Rzymian: rekonstrukcja rytuału ofiarnego w świetle antycznych świadectw literackich	53
Antoni BOBROWSKI, Miłość i poezja w Elegii 2.30 Sekstusa Propercjusza	75
Marta CZAPIŃSKA-BAMBARA, Zbigniew DANEK, Redness as Perceived through the Eyes of the Romans	87
Anna KUCZ, Wizerunek kobiety w <i>Eklodze II</i> Nemezjana	101
Tomasz BABNIS, <i>Idem aliter</i> , czyli o dwóch opisach dyplomatycznej podróży do Persji w poezji późnego antyku (Claud. <i>Cons. Stil.</i> I 51–68; Sid. <i>Carm.</i> II 75–88)	111
Mostafa YOUNESIE, Minima Onomastica Graeca Alparhabia: Notes on the Treatise <i>tafsir asma al-hukama</i>	127
Daria KOWALCZYK-CANTORO, Renesansowy poemat <i>Sarca</i> jako <i>aemulatio</i> z autorami antycznymi	141
Robert K. ZAWADZKI, Pasja i antyk. Wawrzyńca Korwina (1465–1527) rozważania wielkanocne	155
Rafał ROSÓŁ, Orszak Dionizosa: Waza Townleya i jej poznańskie kopie .	173
Mercedes AGUIRRE, The Mythical Underworlds of Francis Stevens and Daphne du Maurier	185
Monika WESOŁOWSKA, Recepcja mitu o córkach Minyasa w powieści <i>Frenzy</i> Percivala Everetta	197
Krzysztof Tomasz WITCZAK, Jan Nepomucen Józef Braun (1926–2015), filolog klasyczny, orientalista, kartwelista, sumerolog	203
Jan SKARBEK-KAZANECKI, Recenzja książki: Thanos Zartaloudis, <i>The Birth of Nomos</i> , Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019	229

Joanna PIECZONKA, Recenzja książki: <i>Errando discimus?</i> – O pewnej gramatyce języka łacińskiego	235
RECENZENCI WSPÓŁPRACUJĄCY	245
OŚWIADCZENIE AUTORA.....	251

CONTENTS

Karol ZIELIŃSKI, The Motif of Helen's Guilt in Epic Tradition and in the Discourse of the <i>Iliad</i>	5
Tomasz ZIELIŃSKI, Anti-Alexander? The Image of Demetrius Poliorcetes in Plutarch's <i>Life of Demetrius</i>	33
Idaliana KACZOR, Animal Sacrifice in Ancient Roman Religious Rites: Reconstructing a Sacrificial Ritual in Light of Ancient Literary Sources . .	53
Antoni BOBROWSKI, Love and Poetry in Sextus Propertius' Elegy 2.30 . .	75
Marta CZAPIŃSKA-BAMBARA, Zbigniew DANEK, Redness as Perceived through the Eyes of the Romans	87
Anna KUCZ, The Image of a Woman in the <i>II Eclogue</i> by Nemesianus	101
Tomasz BABNIS, <i>Idem Aliter</i> , or on two Descriptions of Diplomatic Journey to Persia in the Poetry of Late Antiquity (Claud. <i>Cons. Stil.</i> I 51–68; Sid. <i>Carm.</i> II 75–88)	111
Mostafa YOUNESIE, Minima Onomastica Graeca Alphanabia: Notes on the Treatise <i>Tafsir Asma Al-Hukama</i>	127
Daria KOWALCZYK-CANTORO, Renaissance Poem <i>Sarca</i> as <i>Aemulatio</i> with Ancient Authors	141
Robert K. ZAWADZKI, The Passion and Antiquity. Wawrzyniec Korwin's (1465–1527) Easter Reflection	155
Rafał ROSÓŁ, The Retinue of Dionysus: The Townley Vase and its Copies in Poznań	173
Mercedes AGUIRRE, The Mythical Underworlds of Francis Stevens and Daphne du Maurier	185
Monika WESOŁOWSKA, Reception of the Myth of Minyas' Daughters in the Novel <i>Frenzy</i> by Percival Everett	197
Krzysztof Tomasz WITCZAK, Jan Nepomucen Józef Braun (1926–2015), Classical Philologist, Orientalist, Kartwelianist, Sumerologist.	203
Jan SKARBK-KAZANECKI, Book Review: Thanos Zartaloudis, <i>The Birth of Nomos</i> , Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019	229

Joanna PIECZONKA, Book Review: <i>Errando Discimus?</i> – About One Latin Grammar	235
REVIEWERS	245
DECLARATION OF THE AUTHOR OF A TEXT	251

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