



XXVI

COLLECTANEA PHILOLOGICA

MISCELLANEA GRAECA ET LATINA

IN HONOREM SBIGNEI DANEK



RADA REDAKCYJNA (INTERNATIONAL ADVISORY BOARD)

PRZEWODNICZĄCY

Orazio Antonio BOLOGNA, Università Pontificia Salesiana di Roma, Włochy

CZŁONKOWIE

Vittorio FERRARO	Università Roma Tre, Włochy
Artur GAŁKOWSKI	Uniwersytet Łódzki, Polska
Joanna JABŁKOWSKA	Uniwersytet Łódzki, Polska
Wojciech KACZMAREK	Katolicki Uniwersytet Lubelski, Polska
András KÁRPÁTI	University of Pécs, Budapeszt, Węgry
Fiona MACINTOSH	University of Oxford, Wielka Brytania
Michał MASŁOWSKI	Université Paris-Sorbonne (Paris IV), Francja
Krzysztof NARECKI	Katolicki Uniwersytet Lubelski, Polska
Jean-Paul PITTION	Université Fr. Rabelais, Tours, Francja
Paolo POCETTI	Università Tor Vergata di Roma, Włochy
Mauro PISANI	Università Pontificia Salesiana di Roma, Włochy
Roberto SPATARO	Università Pontificia Salesiana di Roma, Włochy
Hubert WOLANIN	Uniwersytet Jagielloński, Kraków, Polska

COLLECTANEA
PHILOLOGICA



WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

CATHEDRA PHILOLOGIAE CLASSICAE UNIVERSITATIS LODZIENSIS

COLLECTANEA PHILOLOGICA

XXVI

MISCELLANEA GRAECA ET LATINA

IN HONOREM SBIGNEI DANEK

Edenda curaverunt
Jadwiga Czerwińska
Adriana Grzelak-Krzymianowska
Aneta Tylak



W
WYDAWNICTWO
UNIwersytetu
ŁÓDZKIEGO
ŁÓDŹ 2023

C O P E
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 JĘZYKOWI

Dr Adriana Grzelak-Krzymianowska, Dr Aneta Tylak

PROJEKT OKŁADKI

efectoro.pl agencja komunikacji marketingowej

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 2023

© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2023

Publikacja bez opracowania redakcyjnego i korekty w Wydawnictwie UŁ

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

Wydanie I. W.11147.23.0.C

Ark. wyd. 19; ark. druk. 18,125

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

DE VITA, STUDIIS LABOREQUE PROFESSORIS SBIGNEI DANEK, CZYLI RZECZ O PROFESORZE ZBIGNIEWIE DANKU

Dr hab. prof. UŁ Zbigniew Danek jest filologiem klasycznym oraz ogólnie cenionym latynistą. Jako pracownik naukowy Uniwersytetu Łódzkiego przyczyniał się do krzewienia wiedzy, a także rozbudzał wśród młodzieży zainteresowanie antykiem i językami starożytnymi. Swoje zdolności pedagogiczne rozwijał nie tylko prowadząc zajęcia dydaktyczne w bardzo ciekawy sposób, ale też angażując się w rozmaite aktywności, wykraczające poza obowiązki nauczyciela akademickiego. Przede wszystkim należy wspomnieć o tym, że przez wiele lat pełnił funkcję opiekuna Studenckiego Koła Naukowego Młodych Klasyków. W ramach tej aktywności nauczał tzw. łaciny żywej, tj. uświadamiał młodym ludziom, że z powodzeniem można używać języka Rzymian w codziennej komunikacji. Pod Jego kierunkiem przez szereg lat rozwijało swą działalność studenckie Koło Miłośników Łaciny Żywej. Ponadto organizował wspólne wyjazdy członków Koła Młodych Klasyków na obozy studenckie, a także wycieczki po Łodzi i okolicach dla pozostających pod Jego opieką grup studenckich. W 2015 r. zaś zainicjował wydawanie studenckiego pisma „*KaPITOL*”, które jako forum, gdzie prezentują swoje dokonania literackie studenci niemal wszystkich kierunków Wydziału Filologicznego UŁ, ukazuje się do dnia dzisiejszego.

Jedną z większych Jego zasług jest zapoczątkowanie wspólnie z dr Anną Maciejewską w 2004 r. Łódzkich Warsztatów Latynistycznych znanych pod nazwą „*Concilium Latinum Lodziense*”, które nieustannie cieszą się dużym zainteresowaniem wśród miłośników starożytnego Rzymu oraz języka jego mieszkańców. Dodajmy, że z biegiem lat owe warsztaty przekształciły się w prestiżową już obecnie „Łódzką Konferencję Latynistyczną”, odbywającą się z udziałem wielu reprezentantów liczących się krajowych i zagranicznych ośrodków akademickich.

Profesor jest też jedną z osób podejmujących wysiłki na rzecz przywrócenia języka łacińskiego do szkół oraz na te kierunki uczelni wyższych, skąd w pewnym okresie także została wycofana. Choć przez lata wydawało się, że starania te będą daremne, Jego zapał nie słabł, a czas pokazał, że owa walka została wreszcie zwieńczona sukcesem. Język Rzymian przywrócono do kilku łódzkich liceów,

a następnie – gdy niesprzyjające dydaktyce języka łacińskiego zarządzenia ministerialne zniweczyły rezultaty owych wysiłków – do trzech wysoko notowanych w naszym mieście gimnazjów. Udało się również uzyskać dodatkową punktację za ocenę z łaciny na świadectwie maturalnym przy rekrutacji m.in. na Akademię Medyczną i uniwersyteckie studia prawnicze.

Poza doskonałą znajomością łaciny i greki Profesor jest specjalistą w zakresie językoznawstwa ogólnego oraz filozofii starożytnej. W kręgu Jego zainteresowań leży szczególnie Platowska teoria poznania oraz językoznawcze koncepcje, jakie znalazły wyraz w literackiej spuściźnie tego filozofa. Zajmuje się również antropologicznymi teoriami oraz etyczną nauką, znajdującą swój oddźwięk w poemacie Lukrecjusza i etycznym przesłaniem zawartym w pismach Marka Tulliusza Cicerona.

Profesor Zbigniew Danek urodził się 7 kwietnia 1956 r. w Częstochowie. Jest absolwentem tamtejszego I LO im. J. Słowackiego. W 1975 r. zdał tam również egzamin maturalny. Po ukończeniu szkoły średniej podjął decyzję o przeniesieniu się do Łodzi, gdzie rozpoczął studia na Wydziale Filologicznym. Wybrał filologię klasyczną, które to studia ukończył w 1979 r. uzyskując tytuł magistra na podstawie pracy pt. *Lukrecjusza i Owidiusza hymny do Wenus*, napisanej pod kierunkiem prof. dra hab. Bohdana Wiśniewskiego. Po studiach wrócił do rodzinnej Częstochowy, gdzie podjął pracę w charakterze instruktora Wojewódzkiego Ośrodka Wychowania Środowiskowego w miejscowym Kuratorium Oświaty. Zajmował się wówczas także edukacją młodzieży, co niezmiennie było dla niego źródłem dużej satysfakcji. Już po powrocie do Łodzi – o czym poniżej – uczestniczył zresztą również w letnich młodzieżowych obozach i koloniach, pełniąc funkcję wychowawcy, a następnie kierownika szeregu placówek rekreacyjno-wypoczynkowych.

Po dwóch latach skorzystał z propozycji podjęcia pracy na stanowisku asystenta w Katedrze Filologii Klasycznej Uniwersytetu Łódzkiego, na którym pozostawał w latach 1981–1987. W grudniu 1987 r. uzyskał stopień doktora nauk humanistycznych na podstawie dysertacji pt. *Platoński dialog „Kratylos” próba określenia właściwej relacji między słowem a przedmiotem nazywania*, której promotorem ponownie był prof. dr hab. Bohdan Wiśniewski. W kolejnych latach 1988–2000 był zatrudniony na stanowisku adiunkta w Katedrze Filologii Klasycznej Uniwersytetu Łódzkiego. Jego kolokwium habilitacyjne odbyło się 30 czerwca 2000 roku. W 2001 r. otrzymał nagrodę I stopnia przyznaną przez Rektora UŁ za rozprawę pt. *Myszę, więc nie wiem. Próba interpretacji platońskiego dialogu „Teajtet”*, która została wydana przez wydawnictwo macierzystej uczelni Profesora w 2000 roku. Od 2002 r. piastował funkcję kierownika Zakładu Literatury Łacińskiej Katedry Filologii Klasycznej. Rok później został mianowany profesorem nadzwyczajnym Uniwersytetu Łódzkiego.

W latach swej aktywności zawodowej pełnił rolę promotora i recenzenta wielu prac magisterskich i doktorskich. Jest autorem licznych publikacji naukowych, a także członkiem stowarzyszeń takich jak: Polskie Towarzystwo Filologiczne, Łódzkie Towarzystwo Naukowe, czy International Plato Society. Pełnił funkcję

redaktora dwóch czasopism naukowych, to znaczy pism *Studia Indogermanica Lodziensia* oraz *Meander*. Ponadto w latach 2015–2021 z dużym zaangażowaniem wywiązywał się z funkcji przewodniczącego łódzkiego komitetu okręgowego Olimpiady Języka Łacińskiego. Wraz z prof. Joanną Sową i prof. Idalianą Kaczor zasiadał także trzykrotnie w jury Konkursu Łaciny Żywej organizowanego przez mgr Katarzynę Głogowską.

30 września 2021 r. Profesor odszedł na emeryturę, nie zarzucił jednak pracy naukowej. Nieustannie zajmuje się publikowaniem i recenzowaniem różnego charakteru opracowań naukowych oraz przekładem różnego typu dokumentów na język łaciński.

W życiu prywatnym prof. Danek pozostaje w wieloletnim związku małżeńskim z Panią Teresą Danek. Jest również ojcem trzech synów – Wojciecha, Macieja i Gabriela, co napawa Go szczególną dumą.

Tak przedstawia się życiorys Profesora. Jednak ta krótka relacja i zawarte w niej fakty nie mówią nam wiele o tym, jakim jest człowiekiem. Należy dodać, że nadal jest oddany nie tylko nauce, ale też studentom i absolwentom, czyli nam wszystkim, którzy wyszliśmy spod Jego opieki. Zawsze możemy liczyć na Jego pomoc i wsparcie. Jest prawdziwym przyjacielem – człowiekiem ciepłym, cierpliwym i życzliwym. Na Jego radach nigdy się nie zawiedliśmy. Znajomość z Profesorem i współpraca z Nim była zawsze prawdziwą przyjemnością i wielkim dla nas zaszczytem.

Profesorze – dziękujemy Ci, że jesteś z nami.

Pełna szacunku Sylwia Krukowska

Wybrane publikacje prof. Z. Danka

Publikacje książkowe

(1995). *Jest jakaś słuszność słowa... O platońskim dialogu „Kratylos”*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

(2000). *Myślę, więc nie wiem. Próba interpretacji platońskiego dialogu „Teajtet”*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

(2020). *Prawdziwe początki filozofii*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

Artykuły naukowe

(1984). „Lukrecjusz o początkach rodzaju ludzkiego”. *Studia Filozoficzne*. Z. 1. 121–134.

(1986). „Starożytni o powstaniu mowy ludzkiej”. *Meander* 41(6). 225–234.

(1990). „Myśl – słowa niewypowiedziane. Platon: Teajtet, Sofista, Fileb”. *Studia Filozoficzne*. Z. 4. 163–175.

(1990). „O pewnym «błędzie» Platona”. *Meander* 45(4–6). 149–164.

(1992). „Kto się przyśnił Sokratesowi? (Platon, Teajtet 201d8–202c5)”. *Eos* 80. 221–232.

- (1992). „Platon o spostrzeganiu zmysłowym”. *Meander* 47(9–10). 469–487.
- (1995). „Alterum Socraticae maieuseos testimonium”. *Collectanea Philologica* II. 81–89.
- (1995). „Gleichgültig, wer der Erzähler ist? – zu «Phaidros» 275b5-c2”. *Collectanea Philologica* I. 33–46.
- (1999). „Bezielowość wysiłku poznawczego – Platon wobec paradoksu”. *Collectanea Philologica* III. 97–121.
- (2000). „Czy Platon w dialogu «Sofista» wyjaśnia istotę błędu?”. *Meander* 55(6). 501–512.
- (2003). „Łódzkie przekłady poematu Lukrecjusza «De rerum natura»”. *Collectanea Philologica* VII. 37–62.
- (2005). „De Socrate apud Aristophanem collaudato”. *Eos* XCII(1). 19–28.
- (2006). „Platońska koncepcja poznania immanentnego, czyli epistemologia pozytywna «Li-stu VII»”. *Collectanea Philologica* IX. 3–21.
- (2009). „Platon i Arystoteles o strukturze języka”. *Studia Indogermanica Lodziensia* VI. 179–186.
- (2010). „Czy Cycerońska przyjaźń ma charakter racjonalny?”. *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria* 19. Nr 1(73). 165–184.
- (2013). „*Quid Isocrates de bene sua gerentis virtute exulta iudicaverit*”. *Collectanea Philologica* XVI. 73–78.
- (2015). „Boski zapal ślicznego Izokratesa. Izokrates Platoński – rozważania z pogranicza filozofii i retoryki”. *Meander* LXX. 35–52.
- (2015). „Przeciw komu występuje Izokrates w swoim «Liście do Aleksandra»”? *Roczniki Humanistyczne* LXIII/3. 53–65.
- (2015). „*Utrum Isocratea de bene conformato animo disciplina ad alumnorum utilitates solum accommodata sit*”. *Classica Cracoviensia* XVIII. 125–137.
- (2017). „*De «Apologia Socratis» Platonica in Isocratis «Antidosi» resonante – bonae inter duos illos auctores consensionis testimonio*”. *Eos* CIV/2. 255–266.
- (2017). „*Rectene Isocrates sophistis nonnumquam adnumeretur*”. *Symbolae Philologorum Posnaniensium* XXVII/2. 29–39.
- (2019). „Izokrates na temat etycznej wartości przekazu retorycznego”. *Roczniki Humanistyczne* LXVII/6. 67–88.
- (2020). „Lider o słabym głosie, czyli wizerunek własny Izokratesa”. *Meander* LXXV. 3–25.
- (2020). „Platoński Gorgiasz a kwestia politycznego zaangażowania filozofa”. *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej* 65. 203–210.
- (2021). „Ustrój doskonały Hipodamosa z Miletu – w poszukiwaniu spójności modelu”. *Roczniki Humanistyczne* LXIX/3. 7–30.
- (2022). „Platońska eudajmonia. Autor «Politei» o życiu szczęśliwym”. *Peitho / Examina Antiqua* 13/1. 137–167.

<https://doi.org/10.18778/1733-0319.26.02>

AENIGMA

Care lector, tibi nunc ponitur aenigma,
quod si solves, praemia tribuentur digna.
Excellentis nomen est praedicendum viri
cui non similis nec par possit inveniri.
Abaco qui utitur, reddit rationes,
carmina non neglegit nec saltationes.
Qui udones gerit in universitate
birotaque vehitur mala tempestate,
solet quoque aliter corpus exercere,
senas horas dormitans noctu, numquam fere
requiescens, operae semper est immersus
cuidam. Qui memoriae tot mandavit versus
quot druidae poterant Caesare testante,
virgulas sed singulas curat qui constanter.
Qui auctores perlegit, citat, edit nec tum
linquit, suum vero his ditat intellectum
(tam selectis variis placitis ipsorum,
linguae utriusque quam copia verborum)
et alumnis largiens qui thesaurum talem
in docendo animum praestat liberalem.
Cogitando factus est calvus. Cur barbatus?
Et Neptunum, Graecos et priscos imitatus.
Alii Esumenem, quidam vocant Grillum.
Proprio si nomine dicere scis illum
et si, lector, praemia – quod promissa – posces:
non est maius praemium quam Sbigneum nosse.

Anna Maciejewska

Zbigniew NERCZUK

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

 <https://orcid.org/0000-0001-7951-1601>

SOFISTYCZNA ANTYLOGIKA – WPROWADZENIE W PROBLEMATYKĘ

THE SOPHISTIC METHOD OF ANTILOGIC – INTRODUCTION TO THE PROBLEM

The article discusses the sophistic method of “antilogic” (“double arguments”, “contrasting arguments”, “opposed speeches”, “two-fold arguments”). The main goal is to show that it is a method that, in the light of the doctrine presented in Plato’s *Theaetetus*, is based on philosophical foundations. The work of G.B. Kerferd was crucial for the research on the art of antilogic, as it broke with the unequivocally negative understanding of this method adopted by the earlier research tradition. Late testimonies of Diogenes Laertius, Clement of Alexandria, Seneca and Eudoxus point to Protagoras of Abdera as the creator and promoter of the antilogic. These testimonies are confirmed by references to the method of “opposed speeches” contained in the comedies of Aristophanes, in the tragedies of Euripides and in the anonymous treatise *Dialexeis*. Plato’s report on the doctrine attributed to Protagoras in the *Theaetetus* reveals the philosophical context of the antilogic. The so-called “secret doctrine”, based on the acceptance of appearances and of the privacy of perceptions (*man-measure doctrine*), the rejection of truth and falsehood, and acceptance of the contradictory judgments results from the new vision of reality in flux. Therefore, the “secret doctrine” presents a consistent and coherent project leading to a new concept of logic and language and lays the foundations for the method of “double arguments”.

Keywords: Ancient philosophy, the Sophists, Protagoras, antilogic

Słowa kluczowe: Filozofia starożytna, sofistyka, Protagoras, antylogika

Dyskusja na temat sofistyki mimo upływu dwu i pół millenium cały czas się toczy i daleka jest od rozwiązania ze względu na niezmienną aktualność problemów, które sofistyka podjęła. Zestaw zarzutów stawianych sofistom, takich jak odrzucenie kategorii prawdy i fałszu, zachęta do orzekania sprzecznego, przyjęcie

„prywatności spostrzeżeń”, manipulacja słowem postrzeganym wyłącznie jako instrument perswazji i wypracowanie pokrętnych technik perswazyjnych, zerwanie z tradycją moralną, demoralizacja młodzieży, nauczanie za pieniądze, hedonizm, przyjęcie „prawa silniejszego” i wiele innych, jest do dzisiaj aktualny, a nazwa sofistyki pojawia się jako synonim zepsucia na ustach wielu, którzy w swoim przekonaniu stoją na straży tradycji moralnej i obiektywnych wartości¹.

Jednym z ważnych aspektów dyskusji dotyczącej oceny sofistyki jest tzw. metoda „mów podwójnych” czy „dwu mów” (δύο λόγοι, ἄμφω τὸ λόγῳ, δισσοὶ λόγοι), określana również mianem metody „mów przeciwstawnych” (λόγοι ἀντικείμενοι, λόγοι ἐναντίοι), „antylogiki” (ἡ ἀντιλογική)² czy „enantilogii” (ἡ ἐναντιολογία). Jest ona jedną z trzech metod (obok dialektyki i erystyki), które G.B. Kerferd w swojej wpływowej pracy *The Sophistic Movement* zaliczył do metod istotowo związanych z sofistyką (Kerferd 1981). Teza G.B. Kerferda dała impuls do badań nad źródłem i celem metod sofistycznych, które szczególnie w ostatnich dekadach stały się przedmiotem ożywionej dyskusji. Zarysy toczzonej dyskusji oraz opracowanie stanu badań na temat antylogiki można znaleźć w moich wcześniej opublikowanych pracach poświęconych temu problemowi³.

Artykuł *The Philosophical Basis of the Method of Antilogic* (Nerczuk 2019b) omawia rozumienie i ocenę antylogiki w tradycji badawczej XIX i XX wieku, która traktowała metodę „dwu mów” jako wyraz żonglerki słownej zdemaskowanej już przez Platona i Arystotelesa. Wskazuje także na przełom, który w dyskusji na temat metod sofistycznych nastąpił wraz z ukazaniem się pracy G.B. Kerferda (1981: 59–67). W tradycyjnej perspektywie antylogika była utożsamiona z erystyką czy też uznana za element sofistycznej edukacji retorycznej i przeciwstawiona dialektyce Platńskiej jako metoda mająca na celu wyłącznie zwycięstwo

¹ C. Bartnik, „Ogólna sofistyka dziś”, <https://www.radiomaryja.pl/bez-kategorii/ogolna-sofistyka-dzis/>, dostęp: 26.12.2022: „Sofiści podważali wartości niemal całego dziedzictwa myśli i kultury. Wynosili jednostkę na tron Boży, a pomniejszali rodzinę, społeczeństwo, państwo, ojczyznę, naród. To powtarza się dziś w ideologii UE, która również neguje religię, moralność, dziedzictwo duchowe, tradycję. W rezultacie do domu Europy można odnieść słowa Boże: „Mój dom ma być domem modlitwy dla wszystkich narodów, lecz wy uczyniliście z niego jaskinię zbójców” (Mk 11, 17).”

² E. Schiappa (2003: 164) dowodzi, że termin ‘antilogike techne’ został „prawie na pewno” ukuty przez Platona; ale „it is reasonable to attribute the origin of antilogike as a practice (if not as a term) to Protagoras”. Jednak na podstawie źródeł możemy stwierdzić, że terminem *antilogia*, *antilogikos* posługiwano się już wcześniej. Najwcześniejszym tekstem, w którym termin ten się pojawia, są *Chmury* Arystofanesa (*Nub.*, 1173), w których termin ten oznacza kogoś, kto w sposób zawodowy zajmuje się przedstawianiem przeciwnego zdania. Można przypuszczać, że jest to aluzja do tytułu dzieła Protagorasa *Antilogiai* albo *Antilogikoi*. Twierdzenie E. Schiappy należałoby raczej zweryfikować i przyjąć, że Platon nadał terminowi ‘antylogika’ specyficzne i pejoratywne znaczenie, tak jak miało to miejsce również pod wpływem Platona z terminem ‘sofista’.

³ Niniejszy artykuł w dużej części stanowi omówienie rezultatów wcześniej opublikowanych prac poświęconych metodzie „dwu mów” w swoim syntetycznym charakterze, stawiając sobie za cel wykazanie filozoficznego kontekstu metody mów podwójnych: Nerczuk 2009, 2011, 2012, 2019, 2020. Ogólnie na temat sofistyki i jej oceny por. Nerczuk 2016b: 10–20.

w dyspucie. W świetle interpretacji G.B. Kerferda antylogika jest jedną z trzech podstawowych metod sofistycznych, mającą swe filozoficzne źródła, istotę i własne cele. Jak wywodzi G.B. Kerferd, fundamentem antylogiki jest opozycja dwu *logoi* wynikająca ze sprzeczności lub przeciwieństwa związanego ze światem zmysłowym⁴. Odmienne niż erystyka, antylogika „jest pewną określoną techniką, polegającą na tym, że wychodząc od danego *logos*, dajmy na to stanowiska zajętego przez przeciwnika w dyskusji, doprowadza do przeciwnego lub sprzecznego *logos*, w wyniku czego przeciwnik musi albo przyjąć oba *logoi*, albo przynajmniej porzucić swe pierwsze stanowisko”⁵.

Badania G.B. Kerferda wyznaczyły nowe pola dyskusji w interpretacji metody antylogicznej. Przede wszystkim (1) ukazały różnice w Platońskiej ocenie erystyki i antylogiki oraz zwróciły uwagę na znaczenie antylogiki jako metody budowania sprzeczności, rozumianej tak szeroko, że zawierała ona nawet tak charakterystyczną dla argumentacji Platońskiego Sokratesa formę *elenchos* (Kerferd 1981: 65–66). Wiążąc antylogikę oraz *elenchos*, G.B. Kerferd przełamał opozycję metody sofistycznej oraz sokratycznej, która była wypadkową intencji Platona budującego w dialogach opozycję między Sokratesem a sofistami. Według G.B. Kerferda antylogiczne są wszelkie procedury, które polegają na uwydatnianiu przeciwieństwa nie tylko w argumentacji, ale także w bytach czy faktach. (2) W swoim omówieniu wyodrębnił istotę ściślej rozumianej antylogiki polegającą na tym, że „argumenty przeciwstawne” wygłaszane są przez jednego mówcę, a nie przez dwie różne osoby⁶. W ten sposób wyróżnił rozumienie antylogiki w węższym znaczeniu jako sposobu orzekania sprzecznych twierdzeń o danej rzeczy przez jedną osobę, a zatem wskazał na specyfikę metody związanej z Protagorasem i jego niezachowanymi traktatami pt. *Antylogie*, *Sztuka erystyczna* oraz zachowanym fragmentarycznie, anonimowym tekstem pt. *Mowy podwójne*⁷.

⁴ Kerferd (1981: 66): „That Plato himself was aware that his view of the phenomenal world involved antilogic emerges clearly from a famous passage in the *Phaedo* (89dl-90c7)”.

⁵ Kerferd (1981: 63): „It consists in opposing one *logos* to another *logos*, or in discovering or drawing attention to the presence of such an opposition in an argument or in a thing or state of affairs. The essential feature is the opposition of one *logos* to another either by contrariety or contradiction. It follows that, unlike eristic, when used in argument it constitutes a specific and fairly definite technique, namely that of proceeding from a given *logos*, say the position adopted by an opponent, to the establishment of a contrary or contradictory *logos* in such a way that the opponent must either accept both *logoi*, or at least abandon his first position”.

⁶ Kerferd (1981: 84): „But the essential feature was not simply the occurrence of opposing arguments but the fact that both opposing arguments could be expressed by a single speaker, as it were within a single complex argument”.

⁷ Taki pogląd przedstawił R. Hackfort (1952: 108): „But there is evidence, as the commentary below shows, that one and the same speaker or writer could and did employ antilogikoi *logoi*, and I follow A.E. Taylor (*Varia Socratica*, s. 91) in interpreting the expression here in the light of the antinomies of the so-called *Dissoi logoi* and other evidence of the same practice”.

Jak trafnie ujął to M. Mendelson (2002: 85), uwagi zawarte w pracy G.B. Kerferda na temat antylogiki stały się „punktem odniesienia” („the critical standard”) wszelkich późniejszych rozważań. Chociaż pewne tezy pojawiały się już we wcześniejszych pracach⁸, to dzięki swej syntetycznej i przejrzystej formie praca G.B. Kerferda zwróciła uwagę na sam problem i wyznaczyła pewne rozumienie metody antylogicznej, wielokrotnie potem powtarzane w innych tekstach. Zainspirowała także rozważania na temat metod sofistycznych (często krytyczne wobec zbyt jednoznacznych i upraszczających problem też Kerferda) podjęte w artykułach i książkach A. Nehamasa (1999), Mi Kyuoung Lee (2005), E. Schiappi (2003), M. Mendelsoona (2002), F.D. Waltersa (1994)⁹, które potwierdziły fundamentalną wagę metody antylogicznej dla sofistyki oraz jej związek z myślą Protagorasa czy Gorgiasza.

Rozumienie metody mów przeciwstawnych jako sposobu argumentowania za i przeciw czy przedstawiania sprzecznych argumentów na temat danej tezy potwierdzają przekazy, które albo wskazują na Protagorasa z Abdery jako twórcę metody, albo, ogólniej, wskazują na związek antylogiki z sofistyką. Są wśród nich późnoantyczne przekazy doksograficzne Diogenesa Laertiosa, Klemensa, Seneki i Eudoksosa, przedplatońskie świadectwa zawarte u Arystofanesa i Eurypideasa, a także unikatowy przykład praktycznego zastosowania metody, jaki stanowi traktat pt. *Mowy podwójne*. Podstawowym źródłem jest także przedstawienie poglądów tzw. zwolenników zmienności w Platońskim *Teajecie*, na których czele stoi Protagoras z Abdery.

W pracy *Protagoras i antylogika* zostały omówione przekazy doksograficzne, które poświadczają Protagorasową proveniencję metody „mów podwójnych”, wskazując wprost na sofistę jako na autora tej metody (Nerczuk 2020). Jednym z nich jest fragment zawarty w Żywotach Diogenesa Laertiosa, w którym czytamy, że sofista z Abdery „pierwszy powiedział, że w odniesieniu do każdej rzeczy istnieją dwa przeciwstawne sobie twierdzenia i jako pierwszy dowodził każdego z nich”¹⁰. Według Klemensa Grecy twierdzą, że Protagoras był pierwszym, który przeciwstawiał dowolnemu twierdzeniu twierdzenie przeciwne¹¹, a u Sene-

⁸ Por. np. Kennedy (1963: 33): „As we have seen, to many sophists such a confrontation of opposites is the fundamental process of reasoning, and it seems safe to conclude that some of the popularity of antithesis in the fifth century was its compatibility to contemporary logic. Perhaps one should go further and regard stylistic antithesis as the source of sophistic logic in the same way that judicial procedure may be the source of sophistic epistemology”.

⁹ Jak pisze F.D. Walters (1994: 145), antylogika jest to „theory of argumentation that stands in opposition to dialectics, either Platonic or Aristotelian” [...] „a method with its own recognizable philosophical imperatives, a method that resists the totalizing aims of dialectics but is not itself a formless and aimless verbal exercise”.

¹⁰ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, IX 51 (cyt. jako DL) = DK 80 B 6a. Tłum. Z. Nerczuk w: (Nerczuk 2016b: 183).

¹¹ Diels, Kranz 1969 (cyt. jako DK). DK 80 A 20 (Clem. Str. VI 65 [II 464, 14 St.]): Ἑλληνες φασὶ Πρωταγόρου προκατάρξαντος παντὶ λόγῳ λόγον ἀντικείμενον.

ki czytamy, że „Protagoras powiada, iż w każdej sprawie można przemawiać za i przeciw, a więc także i w tej właśnie sprawie, czy każde zagadnienie może być omawiane z dwu stron”¹².

Z przekazami Diogenesa, Klemensa i Seneki koresponduje, jak wskazuje W. Nestle (1940: 289), świadectwo Eudoksosa zawarte u Stefana z Bizancjum, u którego czytamy, że „Protagoras czynił słabsze słowo silniejszym, a uczniów instruował, jak tę samą osobę ganić i chwalić”¹³. W opinii W. Nestlego opisywana przez Eudoksosa metoda jest praktycznym przykładem zastosowania „mów przeciwstawnych”. Potwierdzenie powyższych przekazów wskazujących na źródła metody „mów przeciwstawnych” w myśli Protagorasa stanowi to, iż wśród dzieł Abderyty wymienionych w katalogu Diogenesa Laertiosa wzmiankowany jest tekst o tytule *Antylogie* (Ἀντιλογίαι) w dwu księgach, który wspomniany jest jeszcze dwukrotnie jako Ἀντιλογικοὶ λόγοι¹⁴.

O tym, iż metoda „mów przeciwstawnych” była jedną z retorycznych form wykorzystywanych w V wieku p.n.e., informuje nas szereg wczesnych, przedplatońskich przekazów (Nerczuk 2012). O popularności tej metody świadczą aluzje zawarte w *Chmurach* i *Żabach* Arystofanesa czy w tragediach Eurypidesa *Antiope* i *Fenicjanki*. Głównym świadectwem jest jednak fragmentarycznie zachowany, anonimowy traktat z początku IV wieku p.n.e. określany jako *Mowy przeciwstawne* (*Dissoi logoi*, *Dialexeis*).

Nawiązania do metody antylogicznej pojawiają się w komedii Arystofanesa *Chmury*. Strepsjades, który zgłasza się do szkoły Sokratesa, mówi, że Sokrates zna „dwie mowy” (ἄμφω τὸ λόγῳ), z których jedna jest „gorsza”, a druga „lepsz”. Wątek przeciwieństwa dwu λόγῳ, słowa gorszego i lepszego, kulminuje w wielkim agonie mów przeciwstawnych, w którym ścierają się *logos dikaios* i *logos adikos*, reprezentujące *archaia paideia* i „nową modę”. W opinii uradowanego Strepsjadesa Fejdippides, po zakończeniu nauki u Sokratesa, dołączył do grona mędrców, stał się „eksarnetykiem i antylogikiem”, czyli mistrzem „zaprzeczania” oraz mistrzem w sztuce przedstawiania przeciwnej racji¹⁵. Fejdippides uzyskał dzięki nauce u Sokratesa szczególną umiejętność posługiwania się „dwusiecznym językiem” (ἀμφήκης γλῶττα)¹⁶, który jest niczym miecz o dwu ostrzach¹⁷, wskutek tego, że pozwala obalić każdą z tez, wykazując jej przeciwieństwo.

¹² Seneca 1964: 408; DK 80 A 20 (Sen. Ep. 88, 43): *Protagoras ait de omni re in utramque partem disputari posse ex aequo et de hac ipsa, an omnis res in utramque partem disputabilis sit.*

¹³ DK 80 A 21 (Steph. Byz. S. V.): Ἀβδηρα Π., ὃν Εὐδόξος ἱστορεῖ τὸν ἥσσω καὶ κρείσσω λόγον πεποιηκέναι καὶ τοὺς μαθητὰς δεδιδαχέναι τὸν αὐτὸν ψέγειν καὶ ἐπαινεῖν. Przekład własny.

¹⁴ DL III 37; DL III 57.

¹⁵ Aristoph., *Nub.* 1172-1173 nn.: νῦν μὲν γ' ἰδεῖν εἰ πρῶτον ἐξαρνητικὸς κἀντιλογικός.

¹⁶ Aristoph., *Nub.* 1158-1160: οἷός ἐμοὶ τρέφεται τοῖσδ' ἐνὶ δώμασι παῖς ἀμφήκει γλῶττη λάμπων.

¹⁷ To pierwotne znaczenie przymiotnika ἀμφήκης.

Nawiązania do metody mów przeciwstawnych znajdujemy również w tragediach Eurypidesa. Pierwsza z dwu aluzji, na które chcielibyśmy zwrócić uwagę, zawarta jest w jednym z zachowanych fragmentów tragedii *Antiope*, której czas powstania określa się na lata 411–409 p.n.e. We fragmencie tym chór wypowiada słowa: „wszak w każdej sprawie dwa przeciwne zdania może przeciwstawić ten, kto tęgim mówcą [...]”¹⁸.

Badacze komentujący ten fragment są zgodni, że Eurypides wspomina w tym miejscu o sofistycznej metodzie „mów podwójnych”. W. Nestle dostrzega tu nawiązanie do Protogorasowego traktatu *Antilogiai* czy *Antilogikoi* oraz wskazuje na zbieżność z przekazem Diogenesa Laertiosa o Protogorasie, który był twórcą argumentacji za i przeciw dowolnej tezie (DK 82 6a)¹⁹.

Druga z interesujących wzmianek znajduje się w tragedii Eurypidesa *Fenikjanki*, która powstała w tym samym czasie co *Antiope*, w latach 410–409 p.n.e. Polinejkes, dyskutując z bratem Eteoklesem, wypowiada w niej zdanie:

Pojedynczy jest przekaz prawdy
I nie wymaga barwnych wymysłów;
Sama bowiem ma to, co stosowne; a mowa niesprawiedliwa
Będąc sama chora, wymaga mądrych leków²⁰.

W. Nestle zauważa w tym fragmencie aluzję do metody „mów podwójnych”. Jak pisze niemiecki badacz, zwrot ἀπλοῦς μῦθος („pojedyncza mowa”) jest domyślnie przeciwstawiany określeniu δισσοὶ λόγοι, czyli „mowom podwójnym”, i jest przejawem opozycji wobec λόγοι ἀντικείμενοι „w znaczeniu Protogorasowym” (Nestle 1940: 290).

Najważniejszym świadectwem pochodzącym z tego okresu jest anonimowy traktat, który – na podstawie tytułu widniejącego w rękopisach – określa się bądź jako *Dialexeis*, bądź też mianem *Dissoi logoi*, pochodzącym od zwrotu „przedstawiane są dwie mowy” (δισσοὶ λόγοι λέγονται), który rozpoczyna każdą z czterech pierwszych części traktatu. Na podstawie słów anonimowego autora, który wspomina o zakończeniu wojny między Spartą a Atenami jako o wydarzeniu bardzo bliskim w czasie, na ogół przyjmuje się, że tekst ten powstał krótko po 404 roku p.n.e.²¹.

Dziewięć (czy jak chcą niektórzy – dziesięć (Trieber 1892: 225)) zachowanych fragmentów składających się na traktat nie stanowi zwartej całości, ale po pierwszych czterech wywodach „właściwych”, określanych w manuskryptach mianem *Dialexeis*, następuje dość zróżnicowana pod względem formy i treści zawartość.

¹⁸ Eurypides 1980: 651; Nauck 1889: 416 (fr. 189): ἐκ παντὸς ἂν τις πράγματος δισσῶν λόγων ἀγῶνα θεῖτ’ ἄν, εἰ λέγειν εἴη σοφός.

¹⁹ Nestle 1940: 289; Kranz 1976: 633.

²⁰ Eurip., *Phoenissae*, 469-473: ἀπλοῦς ὁ μῦθος τῆς ἀληθείας ἔφω, κοῦ ποικίλων δεῖ τᾶνδιχ’ ἐρμηνευμάτων· ἔχει γὰρ αὐτὰ καιρόν· ὁ δ’ ἄδικος λόγος νοσῶν ἐν αὐτῷ φαρμάκων δεῖται σοφῶν. Przekład własny.

²¹ 90 DK 1, 8.

Pierwsze cztery „wywody” mają charakterystyczną formę „mów przeciwstawnych”, na którą składają się antynomiczne argumentacje, z których pierwsza głosi tożsamość, a druga wspiera tezę o różnicy między dobrem i złem, pięknem i brzydotą, sprawiedliwością i niesprawiedliwością oraz prawdą i fałszem. Ze względu na nagłą zmianę formy, która następuje po czwartym wywodzie, C. Trieber (1892: 225–226) uważa, że w tym miejscu właściwy tekst się urywa, a pozostałe fragmenty stanowią wybór z dzieł anonimowego autora, który dołączony został do tekstu przez jakiegoś nieznanego nam kompilatora. Z kolei H. Gomperz (1912: 186–187) tłumaczy tę odmianę formy narastającym pośpiechem autora.

Tytuł traktatu pochodzi od słów, którymi anonimowy autor rozpoczyna pierwsze cztery rozdziały: „przedstawia się dwojakie mowy” (δισσοὶ λόγοι λέγονται). Owa „podwójność” znajduje wyraz w strukturze czterech rozdziałów traktatu²², odróżniając je od reszty tekstu. Każdy z rozdziałów składa się bowiem z dwu części, z opozycyjnych *logoi*, z których pierwszym jest *logos* stwierdzający tożsamość sprzecznych pojęć, a drugim „mowa przeciwstawna” (ἄντιον λόγον)²³, zawierająca argumenty popierające tezę, iż są one „czymś różnym” (ἕτερον).

Szkolny i propedeutyczny charakter potwierdza regularna struktura wywodów. Paradoksalne argumenty, wspierające tezę głoszącą tożsamość pojęć przeciwstawnych, poprzedzają wywód wykazujący ich różnorodność. Dydaktyczny i propedeutyczny charakter tekstu podkreśla również fakt, iż autor, podsumowując ciągi argumentów, trzykrotnie zaznacza, że mają one charakter uniwersalny i odnoszą się do „każdej rzeczy” (περὶ πάντων, περὶ τῶν παντός, περὶ τῶν ἀπάντων)²⁴. *Dialexis* są zatem zbiorem użytecznych argumentacji, które mogą zostać wykorzystane w dowodzeniu każdej z tez przeciwstawnych. Bogactwo nagromadzonych argumentów i ich różnorodny charakter wskazują, że wykazywanie tożsamości pojęć sprzecznych czy orzekanie sprzeczności o rzeczy było praktyką bardzo w owym czasie rozwiniętą. Potwierdzony przez badania związek anonimowego autora tekstu z kręgiem sofistycznym pozwala także wnosić, że pojawiająca się w traktacie forma opozycyjnych argumentacji jest charakterystyczna dla sofistyki, a, jak podkreślają zgodnie badacze, w szczególności winna być wiązana z Protagorasem²⁵.

²² Rozdział piąty mógł być również skonstruowany w oparciu o ten sam schemat, ale nie zachował się jego początek. Piąty ma szczątkową formę *dissoi logoi* – można przypuszczać, że dowodzono w nim, że mądrość i głupota jest tym samym i różnym. Pozostała część wydaje się jednak powielać schemat „mów podwójnych”.

²³ DK 90 3, 13.

²⁴ DK 90 1, 15; 2, 8; 2, 23.

²⁵ Według W. Nestlego (1940: 437) głównym źródłem jest Protagoras, od którego autor czerpie formę antylogiczną. A. Levi (1940: 300) podkreśla zależność traktatu od Protagorasa pod względem metody i treści; dodaje, że jest to powszechna opinia. Por. także Wróblewski 1979: 17; Reale 1993: 250: „Echem tego protagorejskiego sposobu postępowania jest bardzo prawdopodobnie anonimowe pismo noszące tytuł *Mowy podwójne*”. D.L. Gera (2000: 24) pisze: „Scholars are generally agreed that Protagoras influenced this sophistic work both in structure – that is, in the use of opposing, antithetical arguments – and in content”.

Wiele informacji na temat metody mów podwójnych (antylogiki) przynosią nawiązania zawarte w dialogach Platónskich. Nie podejmując się w tej pracy omówienia tak obszernego zagadnienia, jakim jest stosunek Platóna do antylogiki, chcielibyśmy zaznaczyć, że to, co Platón wiąże z terminem „antylogika”, ma różne znaczenia i odnosi się do różnych przedmiotów (ludzi, sztuki, sposobu argumentacji), w wyniku czego kilkanaście wystąpień tego terminu nie daje się ująć w żadne proste ramy. Wydaje się bowiem, że – podobnie jak to jest w przypadku „dialektyki” (Kerferd 1981: 65) – również terminem antylogiki Platón posługuje się niejednoznacznie, a różnice znaczeniowe dotyczą nie tylko wystąpień tego słowa w poszczególnych dialogach, lecz mają miejsce nawet w obrębie jednego tekstu. Co więcej, relacja antylogiki do retoryki i erystyki jest u Platóna daleka od jednoznacznego rozdziału, jaki sugerował w swoich powyżej wzmiankowanych rozważaniach G.B. Kerferd, a na co słusznie uwagę zwrócił A. Nehamas (1999). Dla przykładu, w dialogu *Fajdros* antylogika, z którą wiąże się formę mów, jest bezpośrednio utożsamiana z retoryką (Pl., *Phdr.*, 261d), podczas gdy w *Sofiście*, przybierając formę pytań i odpowiedzi, jest rodzajem nadrzędnym wobec erystyki (Pl., *Soph.*, 225). Jednak, co warto podkreślić, każde z wystąpień tego terminu wiązane jest przez Platóna z kręgiem sofistycznym.

Dla naszego zagadnienia, jakim jest omówienie filozoficznych podstaw sofistycznej metody „dwu mów”, najważniejszym źródłem jest Platónski dialog *Teajtet*. Studium tego dialogu pozwala bowiem odsłonić kontekst metody antylogicznej, którego w świetle dotychczasowych badań była ona całkowicie pozbawiona. Rehabilitacja sofistów, jaka miała miejsce w ciągu ostatniego stulecia, przyniosła bowiem pod tym względem tylko częściowe zmiany. Wprawdzie uwydatniono znaczenie sofistyki w kulturze greckiej, dostrzeżono osiągnięcia filozoficzne, to jednak w dalszym ciągu dominowało problematyczne przekonanie, będące wynikiem w pewnej mierze tradycji, a w pewnej braku źródeł dotyczących sofistyki, głoszące rozdzielenie dwu sfer zainteresowań sofistów: filozoficznej i retorycznej. Nawet badacze zdający sobie sprawę z filozoficznej doniosłości sofistyki nieczęsto dostrzegali związku między sferą przekonań filozoficznych a działalnością retoryczną sofistów. Stąd też większość prac powstałych przed pracą G.B. Kerferda omawia składowe koncepcje poszczególnych sofistów, nie podejmując próby opracowania tych elementów, które łączą te dziedziny i które mogłyby wskazywać na to, że koncepcja logosu, a przede wszystkim koncepcja sprzecznego logosu wyrasta z pewnej wizji rzeczywistości i ustaleń teoriopoznawczych.

Ten stan uległ w ostatnich dekadach zmianie. Wspominana już praca G.B. Kerferda, a następnie teksty E. Schiappy (2003), M. Mendelzona (2002) i M. Emsbacha (1980) podejmują namysł nie tylko nad istotą, ale źródłem i sensem sztuki antylogicznej w jej związku z pozostałymi elementami myśli Protagorasa, jakimi są ontologia i epistemologia (Nerczuk 2010). Każde z tych opracowań zwraca uwagę na poglądy przypisywane Protagorasowi w Platónskim *Teajtecie* oraz wskazuje na konsekwencje dla antylogiki, jakie płyną z przedstawionego w nim

projektu²⁶. I chociaż sam przekaz zawarty w *Teajtecie* z pewnością nie może całkowicie wypełnić luki spowodowanej zaginięciem prawie całej spuścizny sofistycznej, to jednak daje przynajmniej pewne wskazówki dotyczące filozoficznych fundamentów koncepcji sprzecznych logosów. Wydaje nam się bowiem, że ta kontrowersyjna metoda, budząca zgorszenie i potępienie w tradycji, ma swoje głębsze uzasadnienie, fundament epistemologiczny czy ontologiczny, którego dotychczas badacze z różnych względów nie dostrzegali. Wprawdzie wielu badaczy wskazywało na logiczną całość, w jaką składają się propozycje ontologiczne, epistemologiczne i metoda sofistów, ale dominujące były jednak głosy, że takiej podstawy nie ma, ponieważ sofistyka nie była zdolna do budowania konstrukcji filozoficznych (Reale 1993; Striker 1996).

Tezę tę warto poddać weryfikacji. Metoda antylogiczna nie jest naszym zdaniem jakąś sztuczką erystyczną ani ćwiczeniem retorycznym. Ma ona swój głęboki sens, a u jej źródeł są, jak sądzimy, fundamentalne dla sofistyki przekonania epistemologiczne i ontologiczne opisane w *Teajtecie*, które powtórzone zostają następnie przez Arystotelesa w krytyce, jakiej Stagiryta poddaje przeciwników zasady sprzeczności w *Metafizyce*²⁷.

Platoński *Teajtet*, zarysowując fundamenty wizji zmiennej rzeczywistości i koncepcji poznania, której składowe zaczerpnięte są z myśli sofistycznej, ukazuje zarazem, chociaż nie w sposób bezpośredni, podwaliny metody antylogicznej, jej źródło i sens. Tezy zwolenników zmienności, takie jak przyjęcie subiektywności spostrzeżeń, będące wynikiem koncepcji *metaksy*, odrzucenie pojęcia prawdy i fałszu, dążenie do określenia adekwatnej relacji między językiem a zmienną rzeczywistością²⁸ oraz przyznanie nowej, samodzielnej roli słowu prowadzą w konsekwencji do nowej wizji świata *in fluxu*, z jaką związana jest metoda antylogiczna²⁹. W ten sposób tzw. „secret doctrine” w dialogu *Teajtet* przedstawia coś więcej niż szereg rozproszonych, częściowo sfingowanych przez Platona doktryn (jak utrzymują niektórzy badacze), a mianowicie pewien konsekwentny i spójny projekt, którego podstawy stanowią koncepcja zmiennej rzeczywistości oraz związane z nią tezy epistemologiczne, które w konsekwencji prowadzą do pewnej koncepcji języka i nowej logiki.

Poglądy, wiązane przez Platona w *Teajtecie* z Protagorasem, czy szerzej „obożem neoheraklitejskim”, którego przedstawicielami są zwolennicy zmienności, nie wskazują na zerwanie więzów między słowem a bytem, lecz stanowią przeformułowanie eleackiej zasady odpowiedniości słowa, myśli i bytu, przez wbudowanie jej w zupełnie nowy kontekst, wynikający z zastąpienia terminu „byt” „stawaniem się”, a „wiedzy” „spostreżeniem”.

W świetle tej nowej kongruencji *logoi* dają wyraz „wiedzy”, którą stanowią spostrzeżenia czy doznania podmiotu. Słowa są o tyle „prawdziwe”, o ile

²⁶ Por. także Nerczuk 2009.

²⁷ Nerczuk 2016a, 2017.

²⁸ Walters 1994: 152: „The dissociation of logos and things naturally encourages antilogic”.

²⁹ Walters 1994: 146: „To know singularity and not dichotomies is, from the antilogic position, to know nothing by claiming to know all”.

są skorelowane ze spostrzeżeniami posiadającymi status bezpośredniej i pewnej wiedzy. Paradoksalność tez przypisywanych przez Platona Protagorasowi polega jednak na tym, że kategoria prawdy przeciwstawionej fałszowi zostaje w tej koncepcji w ogóle zniesiona.

Projekt ontologiczny, epistemologiczny i językowy przedstawiony w *Teajtecie* wyznacza zarazem zupełnie nową koncepcję posługiwania się językiem. Kategoria „lepszego” czy „mocniejszego” słowa, którą koncepcja ta wprowadza, otwiera szerokie pole dla retoryki. Sprzeczność rzeczywistości, będąca wynikiem jej nieustannej zmienności i zanegowania tożsamości rzeczy, a co za tym idzie dopuszczenia możliwości sprzecznego o niej orzekania, stanowi naszym zdaniem filozoficzne podwaliny metody „mów podwójnych”.

Niedostrzeżenie czy lekceważenie tego całościowego projektu jest problemem, który dotyczy większości opracowań poświęconych sofistyce: poszczególne elementy sofistycznego myślenia zostają w nich odizolowane: teza *homo-mensura* zostaje oderwana od koncepcji „bytu w ruchu” i mechanizmu postrzegania, a cała doktryna mocy *logosu*, która obejmuje sztukę antylogiczną czy słynną dewizę „słabsze słowo czynić silniejszym”³⁰, oderwana jest od swych epistemicznych i ontologicznych korzeni.

Ukrytym źródłem takiej formy interpretacji jest wspomniane już przekonanie, wedle którego sofistyka nie była zdolna do stworzenia jakiegokolwiek całościowej koncepcji filozoficznej, a swą dojrzałość „filozofia” osiąga dopiero wraz z Platonem. Jest to naszym zdaniem wyraz pewnej perspektywy, która w zbyt prosty sposób ujmuje rozwój filozofii przebiegający od Talesa do Platona i Arystotelesa, a który przez tych dwu filozofów został stworzony i wskutek wielkiego oddziaływania ich myśli przetrwał niezmieniony przez wieki.

Jak staraliśmy się przedstawić w tym krótkim omówieniu, argumentów za rozumieniem antylogiki jako pewnej metody wyrastającej z szeroko rozumianego projektu filozoficznego dostarcza cały szereg przekazów doksograficznych, poczynając od najwcześniejszych wzmianek o antylogice zawartych w komedii Arystofanesa pt. *Chmury* oraz tragediach Eurypidesa (Nerczuk 2012), przez świadectwo Platona w *Teajtecie* (Nerczuk 2016a), po późnoantyczne informacje o metodzie „dwu mów”. Wszystkie te świadectwa przypisują Protagorasowi uniwersalny postulat orzekania sprzeczności o każdej rzeczy.

Bibliografia

- Bartnik, C. (2008). *Ogólna sofistyka dziś*. <https://www.radiomaryja.pl/bez-kategorii/ogolna-sofistyka-dzis/> [20.12.2022].
- Diels, H., Kranz, W. (1969). *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch von Hermann Diels. Herausgegeben von Walther Kranz* (13. wyd.). Berlin: Weidmann.

³⁰ DK 80 B 6b.

- Emsbach, M. (1980). *Sophistik als Aufklärung: Untersuchungen zu Wissenschaftsbegriff und Geschichtsauffassung bei Protagoras*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Eurypides. (1980). *Tragedie*. Przeł. J. Łanowski. Warszawa: PIW.
- Gera, D.L. (2000). „Two thought experiments in the Dissoi logoi”. *American Journal of Philology* 121. 21–45.
- Gomperz, H. (1912). *Sophistik und Rhetorik*. Leipzig: Teubner.
- Hackforth, R. (1972). *Plato's Phaedo, Translated with an Introduction and Commentary by R. Hackforth*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kennedy, G.A. (1963). *The Art of Persuasion in Greece*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Kerferd, G.B. (1981). *The Sophistic Movement*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kranz, W. (1976). *Vorsokratisches IV. Die sogenannten Dissoi logoi*. In: C.J. Classen (ed.). *Sophistik*. (Wege der Forschung, clxxxvii.) Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 223–232.
- Levi, A. (1940). „The ethical and social thought of Protagoras”. *Mind* 40. 284–302.
- Mendelson, M. (2002). *Many Sides: A Protagorean Approach to the Theory, Practice and Pedagogy of Argument*. Dordrecht, Boston, London: Springer.
- Mi-Kyoung, L. (2005). *Epistemology after Protagoras: Responses to Relativism in Plato, Aristotle, and Democritus*. Oxford: Oxford University Press.
- Nehamas, A. (1999). *Eristic, Antilogic, Sophistic, Dialectic: Plato's Demarcation of Philosophy from Sophistry*. W: A. Nehamas. *Virtues of Authenticity. Essays on Plato and Socrates*. Princeton: Princeton University Press. 108–122.
- Nerczuk, Z. (2009). *Miarą jest każdy z nas: Projekt zwolenników zmienności rzeczy w platońskim „Teajecie” na tle myśli sofistycznej*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Nerczuk, Z. (2010). *Der Mensch als Mass aller Dinge*. In: L. Jansen, Ch. Jedan (eds.). *Philosophische Anthropologie in der Antike*. Frankfurt: Ontos Verlag. 69–98.
- Nerczuk, Z. (2011). „Żywot Protagorasa u Diogenesa Laertiosa: („Żywoty i poglądy słynnych filozofów”, IX, 8)”. *Studia Antyczne i Mediewistyczne* 9. 51–64.
- Nerczuk, Z. (2012). „Metoda „dwu mów” w świetle świadectw przedplatońskich”. *Studia Antyczne i Mediewistyczne* 45(10). 37–50.
- Nerczuk, Z. (2016a). „Koncepcja „zwolenników zmienności” w Platońskim „Teajecie” i jej recepcja w myśli greckiej”. *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej* 61. 29–40.
- Nerczuk, Z. (2016b). *Wokół sofistyki*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Nerczuk, Z. (2019). „The philosophical basis of the method of antilogic”. *Folia Philosophica* 42. 5–19.
- Nerczuk, Z. (2020). *Protagoras i antylogika*. W: J. Grygień (red.). *Filozofia przeszłości, filozofia przyszłości: Księga dedykowana prof. Markowi N. Jakubowskiemu*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika. 359–370.
- Nestle, W. (1940). *Vom Mythos zum Logos* (3. wyd.). Stuttgart: A. Kröner.
- Reale, G. (1993). *Historia filozofii starożytnej. Od początków do Sokratesa* (T. 1). Przeł. E.I. Zieliński. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Schiappa, E. (2003). *Protagoras and Logos: A Study in Greek Philosophy and Rhetoric*. Columbia (South Carolina): The University of South Carolina Press.
- Seneca, L.A. (1964). *Listy moralne do Lucylusza*. Przeł. W. Kornatowski. Warszawa: PWN.
- Striker, G. (1996). *Methods of sophistry*. In: G. Striker, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press. 3–21.
- Tragicorum Graecorum Fragmenta*. (1889). A. Nauck (ed.). Lipsiae: Teubner.
- Trieber, C. (1892). „Die Dialexeis”. *Hermes* 27. 210–248.
- Walters, F.D. (1994). Gorgias as Philosopher of Being: Epistemic Foundationalism in Sophistic Thought. *Philosophy and Rhetoric* 27(2). 143–155.
- Wróblewski, W. (1979). *Pojęcie arete w II połowie V wieku p.n.e. Protagoras–Gorgiasz–Demokryt*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.

Prof. dr hab. Zbigniew Nerczuk – is the classical scholar and the historian of ancient philosophy concerned with Greek philosophy, primarily with the so-called “Sophistic Movement”, Plato and ancient scepticism. Among his published works, there are monographs relating to Plato’s dialogues *Gorgias* and *Theaetetus*, as well as numerous translations from Greek, Latin, German and English. His research aims to reconstruct the context of philosophical discussions through historical, literary, structural and linguistic analysis of the text.

e-mail: zibbi@umk.pl

Jadwiga CZERWIŃSKA

Uniwersytet Łódzki

 <https://orcid.org/0000-0001-5915-5806>

PROBLEM WINY I ODPOWIEDZIALNOŚCI ZA ZBRODNIE W *ORESTESIE* EURYPIDESA

THE PROBLEM OF GUILT AND RESPONSIBILITY FOR THE CRIME IN EURIPIDES' *ORESTES*

The myth of Orestes provides an excellent opportunity to trace the issue of guilt, and thus responsibility for the crime of matricide. This theme was taken up in their dramas by all three greatest Greek tragedians: Aeschylus, Sophocles and Euripides. The subject of consideration in the article will be Euripides' Orestes and the way the poet highlights the relationship between the personal motivation of the play's protagonist and the divine command. The main issue will be an attempt to answer the question whether the protagonist's actions in Euripides' play were autonomous in nature or caused by divine determinism. Apart from Orestes, the analysis will be supplemented by commentaries by scholastics and their way of explaining and interpreting the issues outlined in the article.

Keywords: Euripides, Orestes, Apollo, Tragedy, Scholia

Słowa kluczowe: Eurypides, Orestes, Apollo, tragedia, scholia

Casus Orestesa ukazany przez tragiczków greckich jest jednym z najciekawszych i najbardziej znaczących przykładów, który pozwala rozważać problem odpowiedzialności za czyny dokonywane przez bohatera tragedii, a zwłaszcza za popełniane przez niego zbrodnie. W przypadku Orestesa daje to możliwość rozważenia relacji, jaka zachodzi między osobistą motywacją bohatera a nakazem boga. Innymi słowy, pozwala zastanowić się, czy, a jeśli tak, to w jakim stopniu decyzje i działania te mają charakter autonomiczny, czy też są one determinowane wolą bogów.

Problematykę tak rozumianej odpowiedzialności w odniesieniu do tragedii Ajschylosa podjął R.R. Chodkowski (1985: 19–42), dokonując przy tej okazji wnikliwej analizy zarówno *Oresteï*, jak i literatury przedmiotu, w której pojawiają się sprzeczne opinie na temat determinizmu i autonomii działania człowieka¹. R.R. Chodkowski podejmuje dyskusję ze skrajnie deterministycznym poglądem A. Riviera², według którego „bohater tragiczny u Ajschylosa nie ma żadnej możliwości wyboru między dwoma możliwościami. O jego decyzji zawsze rozstrzyga konieczność – ananke narzucona przez bogów. Nie ma tu miejsca ani na zastanawianie się, ani na wybór; istnieje jedynie decyzja wymuszona przez bogów” (Chodkowski 1985: 20).

Jednym z przykładów³, który posłużył do poprowadzenia podjętej przez R.R. Chodkowskiego polemiki z tezami Riviera, była opisana w *Choeforach* i *Eumenidach* Ajschylosa sytuacja, w jakiej znalazł się matkobójca Orestes. Podążając śladem argumentacji francuskiego uczonego, Chodkowski przede wszystkim podaje w wątpliwość podkreślaną i decydującą, zdaniem Riviera, rolę *ananke* utożsamionej z wolą boską, ponieważ nie zawsze ma ona podstawowe znaczenie podczas podejmowania decyzji. „Nie wszyscy bowiem bohaterowie działają pod przymusem zewnętrznym, a jeśli powołują się na ananke, to niekoniecznie mają na myśli nacisk wywierany przez bóstwo” (Chodkowski 1985: 21).

Argumentacji na poparcie tej tezy dostarcza drobiazgowa analiza tragedii Ajschylosa, dokonana przez R.R. Chodkowskiego, z której jednoznacznie wynika, że „według Ajschylosa ani wyraźny nakaz boga, ani istnienie wyroczni, mającej za sobą nawet autorytet samego Zeusa, nie pozbawiają człowieka wolności działania i podejmowania decyzji. A zatem fakt, że Apollo przez swoją wyrocznię nakazał Orestesowi dokonanie zemsty na zabójcach ojca, nie oznacza wcale, że bohater został postawiony w sytuacji koniecznej, bez możliwości decydowania o swoim postępowaniu” (Chodkowski 1985: 23). Opinię tę, jak podkreśla uczony, potwierdza między innymi wielokrotne powtarzanie przez boga rozkazu zabicia matki, któremu jeszcze towarzyszyły skierowane do Orestesa groźby, między innymi prześladowań Erynii (*Choe.* w. 271–296). Skoro Apollo musiał się do nich uciekać, oznacza, że nie miał pewności co do skuteczności swoich nakazów, to zaś dowodzi, że Orestes miał możliwość dokonania wyboru między wolą boga a swoją decyzją (Chodkowski 1985: 23).

¹ Jako dwa skrajne stanowiska R.R. Chodkowski przytoczył w swoim artykule opinie B. Snella i A. Riviera, prezentując równocześnie poglądy innych uczonych – jak np. A. Lesky – którzy w podjętej dyskusji opowiadali się za rozwiązaniami pośrednimi w stosunku B. Snella i A. Riviera.

² Polski uczony stwierdza bowiem: „Ponieważ mnie osobiście wywody francuskiego uczonego nie trafiają do przekonania, dlatego niniejszy artykuł jest w głównej mierze polemiką z jego argumentacją” (Chodkowski 1985: 21).

³ W przywołanym artykule R.R. Chodkowski rozważa także ten problem na przykładzie *Blagalic*, *Agamemnona* oraz *Siedmiu przeciw Tebom* Ajschylosa.

Warto w tym miejscu przywołać także tekst tragedii, w której padają słowa wypowiedziane przez Orestesa (*Choe.* w. 298-305)⁴:

Lecz czyn ten muszę spełnić i bez groźby.
Niejeden powód ku temu mnie skłania:
rozkazy boga, wielki żal po ojcu,
ponadto zmusza mnie też niedostatek
i to, że ludzie z tak ogromną sławą,
zdobywcy Troi i szlachetni w sercu
muszą podlegać tym dwom nie-mężczyznom,
bo Ajgist babą, jak sam wkrótce pozna.

Komentując tę wypowiedź, R.R. Chodkowski wyraźnie wskazuje, że przy podejmowaniu decyzji o pomszczeniu śmierci ojca Orestes bierze również pod uwagę inne motywy, niż tylko nakaz Apollona: „rozkazy boga – ἐφεταί są wyliczane wśród innych względów przemawiających za koniecznością dokonania czynu. Nie stanowią więc one dla Orestesa elementu rozstrzygającego, lecz razem z innymi motywami złączone w jedną całość (por. w. 299: εἰς ἐν συμπίπτουσιν) skłaniają go do podjęcia decyzji” (Chodkowski 1985: 26)⁵.

Formułując ostateczne wnioski w kwestii odpowiedzialności za zbrodnię matkobójstwa, Chodkowski przytacza najpierw słowa Chóru, które padają w *Choëforach* (w. 939-941):

Wygnaniec, prowadzony przez wyrocznię,
osiągnął cel,
zgodnie z radami boga.

Wskazują one, jak zaznacza uczony, na „inspirującą i doradczą rolę boga” (Chodkowski 1985: 27), która nie zamykała jednak drogi Orestesowi do podjęcia ostatecznej decyzji. Nie oznacza to oczywiście, że bóg został zwolniony z wszelkiej odpowiedzialności. Powołując się bowiem następnie na wypowiedź Orestesa w *Eumenidach*: „W czynie tym udział miał także Apollon” (w. 465), Chodkowski stwierdza: „To, że w *Eumenidach* bóg jest uznany za współwinnego (μεταίτιος – w. 465), a nawet sam uznaje swoją winę, nie oznacza, że Orestes jest niewinny. Bóg delficki zgodnie z prawem ateńskim odpowiada za zabójstwo jako inspirator – ὁ βουλευσας, Orestes natomiast jako δράων” (Chodkowski 1985: 27), czyli wykonawca.

Mit Orestesa przewija się także w twórczości Eurypidesa. Choć poeta podjął go aż w trzech sztukach: *Elektrze*, *Ifigenii w kraju Taurów* i w *Orestesie*, to podstawowym materiałem do analiz, zamieszczonych w artykule, stanie się *Orestes*, zaś dwa

⁴ Przekład R.R. Chodkowski (Ajschylos 2016). Dalsze cytaty polskie z *Orestei* są podane w tym przekładzie.

⁵ W przypisie (Ajschylos 2016: 39, przyp. 32) Chodkowski dodaje: „Wymienienie tu «rozkazów boga» wskazuje, że w w. 297 nie może chodzić o posłuszeństwo woli boga, lecz jedynie o zaufanie do wyroczni. Jest to jeszcze jeden argument na słuszność naszej interpretacji tego wiersza”.

pozostałe dramaty posłużą jedynie jako punkt odniesienia do rozważanych kwestii i motywów. Jednym z zasadniczych zagadnień będzie próba odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób została zarysowana w omawianej sztuce *Orestes* kwestia winy, a tym samym odpowiedzialności za dokonane na Klitajmestrze zabójstwo. Innymi słowy, w jaki sposób naświetla tę kwestię Eurypides. Dodatkowym materiałem staną się również komentarze scholiastów, którzy swoimi uwagami wyjaśniali, ale też niekiedy interpretowali treść sztuki, w tym także przedstawiony tu problem.

Oczywiście również u Eurypidesa – podobnie jak w utrwalonej przez wcześniejszą tradycję wersji mitu – bezpośrednim sprawcą morderstwa jest Orestes. Wynika to z przyjętej konwencji, zgodnie z którą zasadnicze elementy mitów zwykle nie podlegały zmianie. W pewną regułę ujął to później Arystoteles w *Poetyce* (1453b 22-27), pisząc o fabule tragicznej w kontekście wzbudzania przez nią u widzów uczuć litości i trwogi: „Nie wolno więc poecie dowolnie przekształcać przekazanych przez tradycję mitów, i jak np. faktu, że Klitajmestra został zabity przez Orestesa [...], powinien on jednak wykazać się własną pomysłowością i w sposób artystyczny wykorzystać tradycyjny materiał”⁶.

Zgodnie ze wspomnianą konwencją wielokrotnie jest więc w sztuce podkreślane, że to Orestes dopuścił się zbrodni na matce, o czym mówią inne *dramatis personae*, np. Helena: „Orestes, własnej matki zabójca”⁷ (w. 74), ale także on sam: „Zabiłem matkę...” (w. 1235). W planie komentarza drugiego *stasimon* pojawia się wstrząsający w swym wyrazie opis zbrodni Orestesa, dokonany przez Chór (w. 819-842):

Co piękne, niepiękne: ręką uzbrojoną
w miecz hartowany w ogniu
ciąć śmiertelne ciało rodziców
i czarny od krwi pokazać słońcu!

[...]

Oto w strachu przed śmiercią
krzyknęła biedna córka Tyndareja:
„Dziecko, bezbożna to zuchwałość
zabijać swą matkę!
Oddając cześć ojcu,
Nie kałaj się wieczną niesławą!”

[...]

Zbrodniarz toczący rozbieganym wzrokiem!
Wzbudzał litość, gdy patrząc na pierś
matczyną wśród szat tkanych złotem,
składał krwawą ofiarę z matki swemu ojcu
jako zapłatę za to, co ojcu zrobiła.

⁶ Przekład H. Podbielski (Arystoteles 1988).

⁷ Przekład R.R. Chodkowski (Eurypides 2018). Dalsze cytaty polskie z *Orestesa* są podane w tym przekładzie.

W pierwszej części cytowanej pieśni Chóru pojawiają się znamienne słowa: τὸ καλὸν οὐ καλόν (w. 819), które odnoszą się do zabójstwa na matce, dokonanego przez Orestesa. Komentując tę część pieśni Chóru, A. Lesky (2006: 535) stwierdza: „matkobójstwo jest straszną zbrodnią, mimo całej dwuznaczności w tym przypadku”. O zasadności tej myśli świadczy ciężar zbrodni, jaką dźwiga Orestes. By ukazać jej rozmiar, Eurypides tworzy obraz protagonisty jako postaci tragicznej, której trwały stan cierpienia, charakteryzuje się nawracającymi atakami szaleństwa, przeplatany mi fazami świadomości i rzadkimi chwilami snu (Medda 2001: 10). Swoje cierpienie Orestes łączy bezpośrednio z σύνεσις (ἡ σύνεσις, ὅτι σύνοιδα δεῖν εἰργασμένοϛ, w. 396)⁸, zdolnością rozumienia, która ustawicznie przywołuje pamięć popełnienia przez niego strasznych czynów. W sposobie ukazania relacji między świadomością a halucynacją Enrico Medda (2001: 15) dostrzega nowatorski rys konstrukcji postaci Orestesa u Eurypidesa, który nie przeciwstawiał szaleństwa i rozumu, kojarząc jeden z dwóch stanów z bolesnym położeniem, a drugi choćby nawet z iluzoryczną ulgą. Przeciwnie: chwile szaleństwa i świadomości są dla bohatera równie bolesne. Eurypides pokazuje bowiem, że cierpienie nie kończy się, gdy Orestes jest pozbawiony świadomości, ponieważ szaleństwo nie usuwa z jego umysłu ciężającej mu pamięci zbrodni. Świadczą o tym opisane przez poetę zmagania, jakie w chwilach szaleństwa podejmuje z dręczącymi go Eryniami matki (np. w. 255-257, 260-261, 264-265, 258-276).

Ostatnia część zacytowanego powyżej *stasimon* (w. 838-842) otwiera problem motywacji, jaka pchnęła Orestesa do zbrodni. Wyrażona przez Chór myśl, że Orestes złożył „krwawą ofiarę z matki swemu ojcu / jako zapłatę za to, co ojcu zrobiła” (w. 841-842), pojawiła się już we wcześniejszej partii sztuki, gdy w obecności Tyndareosa Orestes wygłasza swoją mowę (w. 546-547):

Jestem bezbożny, bo zabiłem matkę,
lecz też i pobożny, bo pomściłem ojca.

Padające w tej wypowiedzi Orestesa przeciwstawienie ἀνόσιος (bezbożny) – ὅσιος (pobożny) koresponduje z tym, co w dalszej części sztuki wyrazi Chór w cytowanej już frazie τὸ καλὸν οὐ καλόν („Co piękne, niepiękne”, w. 819). Przytoczone określenia wyraźnie relatywizują dokonany przez protagonistę czyn, który otrzymuje równocześnie negatywną, jak i pozytywną waloryzację.

W dalszej części swojej *rhexis* Orestes przedstawia Tyndareosowi motyw, które skłoniły go do tego, by w okolicznościach, w jakich został postawiony, przedłożyć ojca nad matkę, a w rezultacie ważyć się na zbrodnię matkobójstwa. Pierwszy z motywów można sprowadzić do stwierdzenia, że za dawcę życia bohater uznaje bardziej ojca niż matkę (w. 552-556):

⁸ Euripides 1960. Dalsze cytaty oryginalne z *Orestesa* podawane są w tym wydaniu.

Ojciec mnie posiał, matka urodziła;
jak rola wzięła ziarno od innego,
bez ojca bowiem nie byłoby dziecka.
Więc pomyślałem: muszę chronić dawcę
życia już bardziej niż tę, co karmiła.

Reprezentowane przez Orestesa stanowisko nawiązuje do rozpowszechnionego w starożytności poglądu, różnicującego role i funkcje mężczyzny-ojca oraz kobiety-matki, oczywiście nie tylko w sensie społecznym, ale też biologicznym⁹, które zostały przez niego przywołane.

Drugim motywem, który popchnął Orestesa do zabicia matki, jest zdrada Klitajmestry, która pod nieobecność Agamemnona weszła w związek z Ajgistosem, knując wraz z nim swoją zbrodnię, a następnie zabijając męża. Bohater stwierdza bowiem (w. 558-563):

poszła do łoża innego bezwstydnie
z własnej woli. Mówiąc tak źle o niej,
hańbię też siebie, ale jednak powiem.
Ajgist był w domu jej skrytym małżonkiem,
ja go zabiłem, złożyłem też matkę
w grzesznej ofierze, lecz mszcząc się za ojca!

W wierszu 563 ponownie pojawia się – użyte już wcześniej przez Orestesa w wierszu 546 – określenie ἀνόσιος (bezbożny). Tym razem mówi on o „dokonaniu bezbożnych czynów” (ἀνόσια μὲν ὄρων, w. 563), którymi było zabicie matki. Zdaje sobie więc w pełni sprawę z bezbożności swego czynu, a fakt ten świadczy o tym, że Orestes dostrzegał wybór: z jednej strony własny bezbożny czyn, jakim jest zabicie przez niego matki, a z drugiej domagająca się od niego pomsty zbrodni, na jaką się ważyła Klitajmestra, zabijając męża. Wybrał drogę pomśzczenia ojca (τιμωρῶν πατρί, w. 563).

Swoją decyzję traktuje nieomal jak misję w świetle dalej padających słów. Jego akt zemsty na wiarołomnej, zbrodniczej matce ma stać się przykładową karą dla żon, które ważą się mordować swych mężów (w. 566-571):

Bo jeśli żony będą tak zuchwałe,
by po zabiciu męża u swych dzieci
szukać litości, pokazując piersi,
małżonka zgładzić będzie dla nich niczym
z byle powodu. Ja natomiast strasznym,
jak ty głosisz, czynem tym „prawom” kres kładę.

⁹ Rozważania na temat biologicznego aspektu, który tu został szczególnie uwydatniony, pojawiają się między innymi w pismach Arystotelesa, do których należy choćby traktat *O rodzeniu się zwierząt* (*De generatione animalium*). Znakomitą analizę tego problemu przeprowadza Joanna Sowa (2014, 2016) w swoich dwóch artykułach, ukazując przy tym toczącą się w świecie naukowym dyskusję na temat poglądów Stagiryty w tej kwestii.

Pomimo tak deklaratywnego tonu, jaki przybiera tu Orestes, można odnieść wrażenie, że w jego słowach kryje się więcej, niż chce ujawnić, gdy mówi o litości, której matka mogłaby szukać u dziecka, odsłaniając pierś, jako widomy znak i symbol jej macierzyństwa¹⁰. Jest to bez wątpienia reminiscencja obrazu, ukazującego akt zbijania Klitajmestry, jaki mógł stanąć mu przed oczami: „Wzbudzał litość, gdy patrząc na pierś / matczyną wśród szat tkanych złotem, / składał krwawą ofiarę z matki” (w. 839-842) – jak śpiewał Chór w drugim *stasimon*.

W dalszej części mowy Orestesa ponownie pojawia się motyw zdrady, jakiej dopuściła się Klitajmestra, wzmocniony jeszcze przywołanymi przez niego okolicznościami. Zdrada, której się dopuściła pod nieobecność męża, zostaje zde-rzona z wielkością ojca, Agamemnona, i misją, jakiej się podjął w imieniu całej Grecji (w. 572-575):

Zgładziłem matkę w słusznej nienawiści,
Bo męża, który z domu ruszył zbrojnie
jako naczelny wódz w obronie Grecji,
zdradziła, łoża czystości nie strzegła.

Orestes podkreśla więc najpierw słuszność swojego gniewu, a co za tym idzie, i czynu. Zarzuca matce hańbę, jaką przez swą wiarołomność okryła wielkiego, naczelnego wodza Greków w wyprawie pod Troję. Oburza go także to, że po powrocie Agamemnona do domu Klitajmestra swój miecz skierowała przeciw mężowi, zamiast przeciw sobie samej, co – jak stwierdza Orestes – powinna była zrobić (w. 576-578):

¹⁰ Widok piersi jako symbolu macierzyństwa jest stałym toposem w literaturze greckiej. Za jego archetyp można uznać scenę opisaną w XXII pieśni *Iliady*, ukazującej reakcję rodziców Hektora przed jego walką z Achillesem. Po wyrażającej rozpacz wypowiedzi Priama, Homer ukazuje również lament matki bohatera (Hom. *Il.* 79-85):

„Obok męża płakała też matka i rozpaczała.
Rozchyliwszy swą szatę, dłonią na pierś wskazała,
słowa skrzydlate kierując do syna i łzy gorzkie lejąc:
«Dziecko moje, Hektorze, uszanuj mój gest i się zlituj
Także nade mną, jeżeli moją pierś kiedyś ssałeś!
Drogie dziecko, pamiętaj, by walczyć z tym mężem okrutnym,
tutaj w środku, zza murów. Sam przeciw niemu nie stawaj»”.
(przeł. R.R. Chodkowski (Homer 2022)).

R.R. Chodkowski, komentując tę scenę, stwierdza: „Był to w poezji greckiej charakterystyczny gest dla matek starających się wpłynąć na postawę synów. W tragedii posłuży się nim Klitajmestra wobec Orestesa, by go powstrzymać przed matkobójstwem” (*Ibidem*, s. 495, przypis 3). Podobny gest wykonuje Klitajmestra w *Ofiarnicach* Ajschylosa, próbując uratować się przed śmiercią z rąk syna (Ajsch. *Ofiarnice*, w. 896-898):

„Wstrzymaj się, synu, uszanuj pierś matki.
Ją, przytulony we śnie jako dziecko,
miałeś w swych ustach, ssąc pożywne mleko”
(Ajschylos 2016).

Widząc swą winę, nie wymierza kary
sobie, lecz aby ująć przed karą męża,
ojca swojego karze i zabija.

Warto przy tym zauważyć, że Orestes przedstawia tu mężobójstwo Klitajmestry jedynie w kontekście jej zdrady, pomijając motyw zemsty za złożenie przez Agamemnona w ofierze Ifigenii przed wyruszeniem pod Troję. Oczywiście odbiorcom sztuki ten element mitu był doskonale znany, choćby z *Oresteï* Ajschylosa, ale też z *Elektry* i *Ifigenii w kraju Taurów* Eurypidesa, zastanawia jednak, czemu został on tu pominięty. Zważywszy na okoliczności, w jakich protagonista sztuki przedstawia swą mowę, która z założenia ma uratować jego i siostrę przed ukamienowaniem, pominięcie w niej dodatkowej motywacji zbrodni Klitajmestry, jaką była śmierć córki, służy przede wszystkim wyeksponowaniu jej winy (czyli zdrady i morderstwa). Takie naświetlenie przemawiało równocześnie na korzyść Orestesa, tym bardziej uzasadniając słuszność jego zbrodni na matce¹¹.

Ostatnim argumentem, jaki przytoczył w swej mowie Orestes, był nakaz Apollona. Rzecz znamienita: jego wymienia dopiero na końcu przemówienia. Do roli, jaką bóg odegrał w matkobójstwie, powrócimy w dalszej części wywodu. Teraz warto przyjrzeć się innym *dramatis personae*, które – poza Orestesem – również obarczano w sztuce winą bądź odpowiedzialnością za akt matkobójstwa bohatera.

Z przedstawionego już materiału, a zwłaszcza z omówionej mowy Orestesa wynika, że najbardziej oczywista wina leży po stronie samej Klitajmestry. Jej czyny, a więc zdrada i mężobójstwo, stały się bezpośrednią przyczyną dokonania zemsty przez syna: skoro ona zabiła Agamemnona, to również ona ponosi odpowiedzialność za matkobójstwo Orestesa. Tę współzależność ukazuje też rozmowa Elektry z Chórem (w. 194-199):

[Ch.] To sprawiedliwe! [El.] Ale niegodne!
Tyś zabiła, tyś padła,
matko moja rodzona! Zgubiłaś
ojca i dzieci z krwi własnej.

Ciekawą uwagę do tych wersów poczynił scholiasta, pisząc:

δίκαια μὲν, καλῶς δ' οὐ]: ἀντί τοῦ δίκαιον μὲν αὐτὴν ἀναιρεθῆναι ἀνελοῦσαν τὸν ἄνδρα, οὐ μέντοι εὐκλεὲς οὐδὲ πρέπον ἦν ὑπὸ τοῦ παιδὸς αὐτὴν εὐθύναι δοῦναι τοῦ φόνου. ἐν δὲ τῇ ὑπομνήματι καὶ ταῦτα τῆς Ἠλέκτρας.

¹¹ Przykładem, jakim posłużył się Orestes, uzasadniając swoje matkobójstwo zdradą Klitajmestry, był również Telemach. Bohater przywołuje go, aby pokazać, że wierność Penelopy nie zmusiła jej syna do wymierzenia kary matce (w. 588-590). To zaś stanowi dodatkowy argument, przemawiający za słusznością czynu Orestesa.

To sprawiedliwe, lecz niepiękne]: zamiast: to sprawiedliwe, że ona zabiwszy męża, została zabita; nie było jednak chwalebne ani właściwe, żeby przez dziecko [sc. Orestesa] została pociągnięta do odpowiedzialności za [swoją] zbrodnię. W komentarzu to samo [dotyczy] Elektry (Sch. vet. Eu. Or: 195)¹².

Warto przede wszystkim podkreślić, że scholiasta, podobnie jak zrobił to poeta w sztuce, zaznacza zależność między zbrodnią Klitajmestry a jej śmiercią. W swoim objaśnieniu dokonuje on jednak wyraźnego przeniesienia akcentów znaczeniowych w stosunku do tekstu dramatu, a zatem jego uwagi zmierzają raczej w stronę interpretacji sztuki. Wyłącznie za sprawiedliwe (δικαιον) – pomijając dopowiedzenie, jakie pojawia się w sztuce: „Ale niegodne!” (καλῶς δ’ οὐ) – scholiasta uważa bowiem to, że Klitajmestra za zabicie męża sama została zabita. Za rzecz złą natomiast (οὐ μέντοι εὐκλεές οὐδὲ πρέπον) uznaje fakt, że za swoją zbrodnię została ukarana przez własne dziecko, czyli Orestesa. Ponieważ w sztuce pada jednak słowo τέκνα, a więc dzieci, komentator dopowiada, że to samo odnosi się również do Elektry.

Zarówno zgodnie z wcześniejszą tradycją, jak i z przekazem Eurypidesa, osobą, która zawsze miała wraz z Orestem współudział w zabójstwie matki, była Elektra. W przebiegu sztuki wyraźnie został zaznaczony jej głęboki związek z bratem, tkliwa opieka nad chorym, nękanym kolejnymi atakami szaleństwa (w. 39-45, 251-276). Wzrusza tkliwość, gdy stara się nieść bratu pomoc, czuwając nad chwilami wytechnienia, jakie niesie mu sen (w. 132-172). Przywiązanie Elektry do Orestesa ukazuje demonstrowana na scenie bliskość fizyczna rodzeństwa. Ciekawą uwagę na ten temat poczynił E. Medda, pisząc: „W teatrze takim jak tragiczny, gdzie kontakt fizyczny między postaciami nie jest normą, momenty, w których bohaterowie dotykają się wzajemnie, same w sobie są nośnikiem bardzo silnego ładunku emocjonalnego”¹³.

¹² Polskie tłumaczenia scholiów zamieszczonych w artykule w przekładzie własnym.

¹³ E. Medda, 2001: 42: „In un teatro come quello tragico, in cui il contatto fisico fra i personaggi non costituisce la norma, i momenti in cui i personaggi si toccano fra di loro tendono già di per sé a frasi veicolo di una forte carica emotiva”. Na temat gestów na scenie Eurypidesa powstała monografia C. Marzolo, *L'ultimo Euripide: tra gesto e parole*, Antenore, Padova 1996. Autor analizuje w niej sygnalizowany problem gestykulacji aktorów w *Helenie*, *Fenicjankach* i w *Orestesie*. W odniesieniu do znaczenia w *Orestesie* kontaktu fizycznego stwierdza między innymi: „Nell'ultima opera ateniese di Euripide, infatti, l'elemento del contatto fisico ha un'importanza profonda, poiché attraverso esso – come si è visto – vengono introdotti e sviluppati certi spuntitematici e d'azione che si riconoscono come strutturali nel drama stesso. Ora, la presenza del contatto fisico nell'*Oreste* crea situazioni della forte connotazione spettacolare, passi, insomma, che Euripide concepì così come li conosciamo non meno per l'impatto visivo che essi avrebbero avuto sul pubblico che per il valore poetico della loro componente testuale. È il caso delle scene sopra ricordate: quella iniziale tra Elettra e Oreste, riecheggiata poi due volte nell'atto con cui Pilade sostiene l'eroe indebolito dalla malattia; quella, anche più movimentata, tra Frigo e Oreste; infine, il quadro conclusivo con Ermione minacciata di morte dall'eroe matricida” (Marzolo 1996: 164–165). Cf. także Kaimio (1988); Benedetto, Medda (1997).

Wobec tak nakreślonego w sztuce wizerunku Elektry nie może dziwić okazywana przez nią lojalność względem Orestesa w kontekście popełnionej przez niego zbrodni. Demonstruje ją już na początku dramatu, podkreślając, że sama też miała udział w zbrodni. Stwierdza bowiem, że choć Orestes zabił matkę, to jednak: „i z mym udziałem, choć jestem kobietą” (w. 32). Komentujący tę wypowiedź Elektry scholiasta, po przytoczeniu *lemma*, które jest powtórzeniem zacytowanych wersów dramatu, stwierdza:

ὥσπερ ἀδύνατος ἡ γυναικεία φύσις μεταλαβεῖν φόνου, οὐ γὰρ κεκοινώνηκε τοῦ φόνου Ἥλέκτρα, ὥς Ὀρέστης φησί [284]· ‘σὺ μὲν γὰρ ἐπένευσας τὰδ’, εἴργασται δ’ ἐμοί’ [sc. μητρῶιον αἷμα·]

Jako że natura kobieca niezdolna jest do udziału w zbrodni, Elektra nie uczestniczyła w morderstwie, jak mówi Orestes [284] „tyś zachęcała, lecz ja sam przelałem [sc. krew naszej matki]”¹⁴ (Sch. vet. Eu. Or. 32).

Pomimo jawnej deklaracji Elektry, która przyznaje się do udziału w morderstwie matki, scholiasta jednak, przytaczając padające w dalszej części sztuki słowa Orestesa (w. 284), zaprzecza jej bezpośredniego uczestnictwa w zbrodni matkobójstwa. Odwołuje się przy tym do natury kobiecej (ἡ γυναικεία φύσις), sugerując tym samym, że zadawanie śmierci leży raczej w naturze męczyzny. Niezależnie od intencji scholiasty, intencją Elektry jest podkreślenie swojego współudziału w czynie dokonany przez brata. To zaś dowodzi, że zdejmuje z jego barków wyłączną odpowiedzialność, biorąc jej część na siebie.

Choć ciężar matkobójstwa – zarówno zgodnie z zasadniczym przekazem omawianej sztuki, jak i z utrwalonym przez tradycję mitem – spoczywał na Orestesie, to pewnym wyłomem może być jednak stanowisko, jakie w tej sprawie zajął Tyndareos. Mówi o tym w rozmowie z Orestesem (w. 615-621):

Ona jest bardziej niż ty godna śmierci,
gdyż gniew wzbudzała w tobie przeciw matce:
przez sławne wieści wzniewała nienawiść,
mówiła, że ją ojciec w snach nawiedza,
że więź z Ajgistem jest wstrętą dla bogów
świata umarłych, bo sprawia im przykrość,
aż podpaliła dom ogniem niepłonnym.

Tyndareos uważa, że za popełnioną przez Orestesa zbrodnię jest odpowiedzialna Elektra¹⁵. To ona sprowokowała brata, podburzając go przeciw matce i wzniewając w nim nienawiść do niej. Argumentując, Tyndareos mówi, że Elektra powoływała

¹⁴ W podanym tłumaczeniu, w którym scholiasta przytacza w. 284-285 dramatu, został wykorzystany przekład tych wierszy *Orestesa*, dokonany przez R.R. Chodkowskiego.

¹⁵ Komentując treść sztuki, Guido Paduano (2005: 142) zauważa, że ją właśnie można uznać za bardziej odpowiedzialną za zabrońnię matkobójstwa, niż samego Orestesa: „Elettra può essere considerate complice del matricidio, addirittura più colpevole di lui”.

się na sny, w których pojawiał się jej Agamemnon, przekazując córce oburzenie bogów podziemnych. Wprawdzie ojciec Klitajmestry pod koniec swojej wypowiedzi wzmiankuje o związku swojej córki z Ajgistosem, ale nie rozwija tego tematu, koncentrując się przede wszystkim na oskarżeniach Elektry. Być może nie chciał zbyt szeroko omawiać tu hańbiącego, również jego, cudzołóstwa Klitajmestry. Tymczasem scholiasta w uwadze do 618 wiersza *Orestesa* rozwija właśnie ten motyw, uzupełniając go i objaśniając szerzej, niż znajduje się to w tekście sztuki. Píše on, że Elektra bezustannie (συνεχῶς) przywoływała (ὀνομάζουσα) łożę małżeńskie matki i cudzołóstwo Ajgistosa (τὸ ἐκείνης λέχος καὶ τὴν μοιχείαν Αἰγίσθου) i w ten sposób zachęcała brata (παροξύνουσα τὸν ἀδελφόν) do zbrodni. Komentator potwierdza wprawdzie, zgodnie z tekstem dramatu, że postępowanie Klitajmestry i Ajgistosa wzbudziło gniew bogów podziemia, ale równocześnie dodaje od siebie, że i dla żyjących cudzołóstwo było rzeczą oburzącą (καὶ γὰρ τοῖς ζῶσι πικρὸν ἦν ἡ μοιχεία) (Sch. vet. E. Or. 618). Tą ostatnią uwagą scholiasta podkreśla jednocześnie, że poza sferą boską, reprezentowaną przez bogów podziemia, można tu też wskazać całkowicie ludzką płaszczyznę uzasadniającą zbrodnię matkobójstwa.

Sama Elektra, konsekwentnie do końca sztuki, podkreśla swój współudział w morderstwie Klitajmestry. Gdy Orestes stwierdza: „Zabiłem matkę...” (w. 1235), natychmiast dodaje: „...a ja cię wspierałam” (w. 1235), chcąc tym samym złożyć odpowiedzialność czynu również na siebie. Obecny na scenie Pylades włącza się do dialogu rodzeństwa, dodając: „Ja plan uknułem, rozwiąłem wahania...” (w. 1236).

Deklaracja Pyladesa jest kolejnym nawiązaniem do znanego – również z twórczości dramaturgicznej¹⁶ – motywu współudziału tego bohatera w zbrodni oraz łączącej go z Orestesem przyjaźni¹⁷. Obydwa te motywy zostały wyraźnie wyeksponowane przez Eurypidesa w toku całej sztuki. Pierwsza wzmianka na temat udziału Pyladesa w czynie Orestesa pojawia się już w prologu sztuki, w którym Elektra wspomina o jego pomocy w zbrodni (w. 33). Również Orestes stwierdza, że był wspierany przez przyjaciela podczas zabójstwa matki, gdy w rozmowie z Menelaosem mówi: „Pylades, współnik morderstwa na matce” (w. 406). Słowa Orestesa znajdują następnie potwierdzenie w wypowiedzi samego Pyladesa, który tuż po pojawieniu się na scenie w drugim *epeisodion* przyznaje: „pomagałem

¹⁶ Motywy te pojawiają się w *Orestei* Ajschylosa, w *Elektrze* Sofoklesa oraz u Eurypidesa w *Elektrze*, *Ifigenii w kraju Taurów* i oczywiście w omawianym *Orestesie*.

¹⁷ Ważna scena, która ujawnia siłę przyjaźni, łączącą obu bohaterów, rozgrywa się w czwartym *epeisodion*. Ukazuje ona niezachwianą lojalność Pyladesa wobec przyjaciela, przy którym zamierza trwać aż do śmierci. Gdy Orestes po wyroku skazującym jego i Elektrę nie widzi już drogi ratunku, prosi Pyladesa, by po samobójczej śmierci jego i siostry, przyjaciel zadbał o ich godny pochówek (w. 1065-1068). Prośba Orestesa wywołuje gwałtowny sprzeciw Pyladesa, prowokując go do ostatecznych deklaracji: „Miałem w tym udział, muszę znieść to samo” (w. 1074), bo jak stwierdza nieco wcześniej: „... po cóż mi życie bez ciebie” (w. 1072).

tobie zabić matkę” (w. 767). W dalszej części sztuki, już po ogłoszeniu wyroku śmierci na Orestesa i Elektrę, dodaje (w. 1089-1091):

Bo mordowałem z tobą, nie zaprzeczam,
i obmyśliłem to, za co dziś płacisz,
muszę więc umrzeć z tobą i z twą siostrą.

Stojąc lojalnie przy przyjacielu, Pylades uważa, że naturalną konsekwencją jego udziału w zbrodni jest równocześnie jego udział w śmierci. Do końca szuka jednak drogi ratunku dla przyjaciela, jego siostry i siebie samego, podsuwając plan zabicia Heleny. Dzięki temu – jak uzasadnia – Orestes mógłby zyskać poparcie tych, którzy przez nią utracili w wojnie swoich najbliższych¹⁸.

Wśród szeregu *dramatis personae*, które są wskazywane w sztuce w kontekście winy, a zarazem odpowiedzialności za zbrodnię Orestesa, został przywołany też Tyndareos. Zarzut skierowany w jego stronę pada z ust protagonisty sztuki (w. 585-587):

Tyś, starcze, który spłodziłeś złą córkę,
ściągnął mą zgubę, bo przez jej zuchwałość
po stracie ojca jestem matkobójcą!

Podczas burzliwej, pełnej wzajemnych zarzutów rozmowy z Tyndareosem Orestes oskarża swojego dziadka, że to on sprowadził na niego nieszczęście. Spłodził bowiem podłą córkę, która ośmieliła się podnieść miecz na własnego męża, zmuszając w ten sposób Orestesa do ukarania jej za ten czyn. Jego przekaz można więc sprowadzić do stwierdzenia, że odpowiedzialność za zbrodnię matkobójstwa i za konsekwencje, jakie w wyniku tego spadły na Orestesa, ponosi również Tyndareos jako ojciec Klitajmestry. Jego więc obarcza winą¹⁹.

Spośród wszystkich wspomnianych dotychczas *dramatis personae*, które zostały skonfrontowane z kwestią winy oraz odpowiedzialności za dokonaną na Klitajmestrze zbrodnią, na plan pierwszy wysuwają się Orestes, Elektra i Pylades.

¹⁸ G. Paduano (2005: 140) zauważa: „Pilade dichiara di voler condividere la loro sorte, ma prima propone di vendicarsi di Menelao uccidendo Elena. La vendetta sulla donna che ha causato tanti lutti alla Grecia muterà l’opinione pubblica a favore di Oreste; se invece non riusciranno, daranno fuoco alla casa e moriranno così. Oreste loda altamente l’amicizia di Pilade e accetta la proposta”.

¹⁹ Taki sposób naświetlenia winy i odpowiedzialności przywodzi na myśl scenę z trzeciego *episodion* w *Trojankach* Eurypidesa. W scenie agonu między Heleną a Hekabe, zbudowanego w oparciu o ściśle retoryczny schemat, Helena rozpoczyna swoją *ῥήσις* od uprzedzenia argumentów swojej przeciwniczki, *προκατάληψις* (*Troi.* w. 916), po czym następuje zestawienie wzajemnych zarzutów, *σύγκρισις* (*Troi.* w. 918), a dalej oskarżenie, *ἀντέγκλημα*, Hekabe i Priama (*Troi.* 919 nn.). Im, jako rodzicom Parysa, Helena przypisuje odpowiedzialność za wojnę trojańską, oczyszczając tym samym siebie z przypisywanych jej win za jej rozpętanie. Zdaniem A. Lesky’ego (2006: 446) był to sprytny wybieg bohaterki, a równocześnie przykład zabawy Eurypidesa z tradycją mitologiczną. Warto też przypomnieć sposób naświetlenia postaci Heleny w *Pochwale Heleny* Gorgiasza (Gorg. FVS B 11).

Poza nimi pojawiły się tylko postacie samej Klitajmestry i jej ojca Tyndareosa. Jednak ich obecność można uznać za marginalny, żeby nie powiedzieć retoryczny dodatek, którym posłużył się Eurypides, tworząc widowiskową tragikomedię. Uwagę skupić zatem należy na pozostałych postaciach i motywach, jakie nimi kierowały. W przypadku Elektry była to miłość do zamordowanego ojca oraz do brata, ale także lojalność wobec nich obu, a równocześnie nienawiść do wiarołomnej matki, zabójczyni męża. Pyladesem kierowały przede wszystkim względy przyjaźni i lojalności wobec Orestesa, którego wspierał we wszystkich jego działaniach, trwając przy nim i jego siostrze aż do końca. Motywacją Orestesa – jak wynika z dotychczas przedstawionego materiału – było zadośćuczynienie ojcu za zbrodnię mężobójstwa Klitajmestry, a więc pomszczenie śmierci Agamemnona, którego bardziej niż matkę uznawał za dawcę swego życia. Ważnym motywem była też zdrada Klitajmestry, jej związek i knowania z Ajgistosem, czym zhańbiła naczelnego wodza Achajów walczącego pod Troją. Akt zemsty na matce miał być też przykładną karą i ostrzeżeniem dla innych kobiet, które chciałyby ją naśladować, a więc podyktowany był także poczuciem wypełnianej przez Orestesa misji. Wszystkie wymienione dotychczas argumenty Elektry, Pyladesa i Orestesa znajdują umocowanie jedynie w sferze ludzkiej, wskazując na własne, autonomiczne wybory tych bohaterów.

Warto zatem zastanowić się, w jaki sposób została przedstawiona w sztuce rola Apollona w tej sprawie. Zarówno we wcześniejszej tradycji mitologicznej, jak i *Orestesie* Eurypidesa postacią powiązaną z aktem matkobójstwa, dokonanego na Klitajmestrze, był przecież także Apollo. Przedstawiając sposób naświetlenia tej postaci w omawianej sztuce oraz funkcję, jaką miał do odegrania bóg w zbrodni Orestesa, trzeba jednak przede wszystkim zwrócić uwagę na to, które z *dramatis personae* i w jakim tonie wypowiadają się na temat boga. Nie można też pominąć intencji, jakie przyświecają postaciom sztuki, komentującym udział Apollona w zbrodni.

Jedną z postaci, która zabiera głos w sprawie Apollona, jest Elektra. Po raz pierwszy robi to już w prologu sztuki, gdy stwierdza (w. 28-31):

Czy bogu można zarzucić nieprawość?
Nakłonił jednak Orestesa, by zabił
rodzoną matkę, co nie wszyscy chwalą.
A przecież zabił zgodnie z wolą boga.

Swoją wypowiedź rozpoczyna pytaniem – zdawać by się mogło natury ogólnej – czy możliwe jest przypisanie Fojbosowi występku. Następnie zaś, przywołując przykład swego brata, dodaje, że zbrodnię matkobójstwa popełnił on przecież z nakazu tego właśnie boga. Można przypuszczać, że dla zrozumienia sensu wypowiedzi bohaterki ważny jest kontekst, w którym pada z jej ust cytowane pytanie, czyli dalsze słowa Elektry. W ich kontekście pytanie traci bowiem charakter ogólny, a bohaterka, przedstawiając konkretne okoliczności, właściwie na

nie odpowiada, wskazując winę Apollona. Taki sposób rozumienia słów bohaterki potwierdzają też uwagi scholiastów. Zdaniem jednego z nich, który komentuje 28 wiersz sztuki (Sch. vet. *Or.* 28 1-4), choć Elektra „mówi, że nie wypowiada się przeciwko bogu, to jednak później, bardzo rozżalona, oskarża Apollona” (φησὶ μὲν γὰρ οὐ κατηγορήσειν τοῦ θεοῦ, ὅμως γε μὴν ὕστερον ὑπερπαθήσασα καταβοᾷ τοῦ Ἀπόλλωνος, Sch. vet. *Or.* 28 1-4). Następnie scholiasta dodaje, że „oskarżając go, udowadnia mu winę” (ἐλέγχεται αὐτοῦ κατηγοροῦσα, Sch. vet. *Or.* 28 1-4).

Motyw ten powraca w dalszej części dramatu, gdy w nawiązaniu do uwagi Chóru o Orestesie jako o „żałosnej ofierze interwencji bogów” (w. 160), Elektra mówi (w. 163-165):

Dokonał, dokonał bezprawnie bezprawia,
gdy Loksjasz z trójnoga Temidy nakazał
sprzeczne z naturą zabójstwo mej matki.

Interpretując te wersy, scholiasta wyraźnie wskazuje, że została tu ukazana rola Apollona w zbrodni Orestesa. W scholion do wiersza 162 *Orestesa* komentator zamieścił bowiem uwagę: „Występny Loksjasz nakazał wtedy czyny występne, gdy z trójnoga Temidy obwieścił [sc. Orestesowi] wbrew naturze morderstwo mojej matki” (ὁ ἄδικος Λοξίας ἄδικα τότε ἐδίκασεν, ὅτε ἐπὶ τρίποδι Θεμίδος τὸν ἀπόφονον φόνον ἔλακεν ἐμῆς μητρός, Sch. vet. *Or.* 162, 1-15). Warto przy tym zwrócić uwagę, że w swoim komentarzu scholiasta przypisuje Apollonowi padające w dramacie słowa ἄδικος – „występny” oraz ἄδικα – „czyny występne”, a zatem słowa negatywnie waloryzujące rolę boga.

Oskarżenia pod adresem boga formułuje Elektra także w dalszej części sztuki, czyniąc mu wyrzuty za los, jaki z powodu jego nakazu spotykał Orestesa i ją samą (w. 191-193):

Zniszczył nas Feb,
gdy wbrew naturze pozwolił, niestety,
krew matki rozlać za ojca zabójstwo.

Zarówno ta, jak i poprzednie wypowiedzi Elektry, w których nawiązuje do roli Apollona w matkobójstwie, mają charakter wyraźnie pejoratywny. Pozostaje jednak pytanie, dlaczego wszystkie jej wzmianki o bogu mają taki właśnie wydźwięk. Z obrazu, który został nakreślony w sztuce, wynika, w jak krytycznej sytuacji znalazł się Orestes: trawiony szaleństwem może liczyć na wsparcie jedynie siostry, która lojalnie trwa przy bracie, roztaczając nad nim opiekę. Osamotnieni Orestes i Elektra są zdani tylko na siebie, nie mając wsparcia ani ludzkiego, ani boskiego w obliczu zagrażającego im niebezpieczeństwa śmierci. Można więc przypuszczać, że po pierwsze, przenosząc winę na Feba, Elektra odsuwa tym samym bezpośrednią odpowiedzialność Orestesa i oczywiście swo-

ją za matkobójstwo. Dlatego w jej słowach słyhać przede wszystkim zarzuty pod adresem Apollona. Po drugie, jej oskarżenia są spotęgowane poczuciem zagrożenia, a równocześnie osamotnienia z powodu braku pomocy zarówno ze strony boga, jak i ludzi.

W podobnym tonie wypowiada się też Orestes w rozmowie z Elektrą. Oskarża boga za jego inspirującą rolę w zbrodni matkobójstwa (w. 285-287):

Potępiam Loksjasza,
który mnie skłonił do najgorszej zbrodni
i wspierał potem słowem, choć nie czynem.

Nie bez znaczenia jest sytuacja, w której padają jego słowa, wypowiedane w obecności siostry. Chwilę wcześniej, podczas ataku szaleństwa, w jego wyobraźni pojawiły się atakujące go Erynie matki. Przerażony wzywał wówczas Feba (w. 260-261), próbując obronić się przed boginiami strzałami z łuku Apollona. Zwracając się do Erynii, krzyknął „Skarżcie Febowe wyrocznie!” (w. 276), czym w szaleństwie przerzucił na boga winę za morderstwo matki.

Kwestia oceny boga oraz jego roli w zbrodni powraca w rozmowie bohatera z Menelaosem (w. 416-420). Pojawiają się tu trzy ważne motywy, które przewijają się w sztuce. Pierwszym jest polecenie Apollona, by Orestes zabił matkę (w. 416). Drugim – wyrażona przez Menelaosa krytyka boga, że nie postąpił słusznie, wydając taki nakaz (w. 417). Trzecim motywem jest pozbawienie ze strony Apollona wsparcia w sytuacji, w jakiej się znalazł Orestes (w. 419). Taką opinię wyraża Menelaos. Znając jednak jego postawę w dalszym przebiegu dramatu, można zrozumieć, że wskazując na boga, który powinien udzielić Orestesowi pomocy, zwalniał tym samym siebie z obowiązku jej udzielenia swojemu bratankowi²⁰.

Najmocniejsze słowa Orestesa pod adresem Apollona padają w analizowanej już wcześniej, burzliwej wymianie zdań z Tyndareosem. Należy jednak zaznaczyć, że dopiero w końcowej części swej mowy po szczegółowym wyliczeniu własnych powodów, dla których targnął się na życie matki, Orestes wspomina o bogu (w. 591-599):

²⁰ Orestes dwukrotnie zwraca się do Menelaosa o pomoc w drugim *epeisodion*. Pierwszy raz, gdy na widok przybywającego Menelaosa zwraca się do niego jako błagalnik, mówiąc: „ratuj w nie-szczęściu mnie, boś w porę przybył!” (w. 384). Po raz, drugi już po rozmowie z Tyndareosem, Orestes apeluje do Menelaosa, by odwzajemnił poświęcenie Agamemnona, który ruszył pod Troję, gdy „błąd i bezprawie / twojej małżonki tak naprawić pragnął” (w. 649-650). Komentując postawę Menelaosa, który odzegnał się od obowiązku niesienia pomocy Orestesowi jako członkowi rodziny, E. Medda (2001: 39) słusznie podkreśla pojawiającą się tu kwestię l'aiuto ricevuto (otrzymanej pomocy), która nie została odwzajemniona. Warto przy tej okazji wspomnieć, że podobna kwestia pojawia się również w *Hekabe* w relacji pomiędzy protagonistką tej sztuki a Odysem, który odmawia udzielenia jej pomocy. L. Battezzato (2000: 21) na tym przykładzie zwraca uwagę na rysujący się w tragedii Eurypidesa rozdzźwięk pomiędzy „*charis ricevuta*” i „*charis fatta*”. Więcej na ten temat w odniesieniu do *Hekabe*: J. Czerwińska (2013: 83–91).

Zważ, że Apollon, który w środku ziemi
ma dom i ludziom daje jasne rady,
sam mi polecił to, co wykonałem:
jemu posłuszny zabiłem mą matkę.
Jego uznajcie bezbożnym i zgładźcie,
to on zawinił, nie ja. Com miał zrobić?
Czy nie jest władny od zmazy mnie zwolnić
bóg, co mnie skalał? Gdzie można się schronić,
gdy ten, co kazał, nie zbawi od śmierci?

Oprócz innych motywów przyświecało mu, jak mówi, także polecenie boga. To zaś prowadzi Orestesa do dwóch istotnych wniosków. Po pierwsze, wskazując jako inspiratora zbrodni Apollona, winę składa na niego, a nazywając boga bezbożnym (ἄνοσιον, w. 595), posuwa się nawet do absurdu w swym wydzwisku stwierdzenia, że to jego powinno się zabić (κτείνετε, w. 595). Po drugie, uważa, że skoro bóg sprowadził na niego zmazę, to on powinien go od niej wyzwolić. Tymczasem pozostawiając go bez pomocy, pozwolił, by znalazł się w obliczu śmierci i dlatego Orestes sam musi walczyć o swoje ocalenie.

Właśnie zagrożenie śmiercią i konieczność walki o własne życie można uznać za rzecz kluczową w całej mowie Orestesa skierowanej do Tyndareosa. Kiedy już wyczerpał wszystkie racjonalne argumenty (np. zdradę matki i jej mężobójstwo), odwołał się do *argumentum ad absurdum* dotyczącego bezbożnego boga, którego należy ukarać śmiercią.

Na kwestię motywacji Orestesa, a tym samym roli, jaką odegrał Apollon w matkobójstwie, rzuca też światło mowa wygłoszona przez bohatera przez sądem. Orestes już nie odwołuje się do nakazu Apollona, jakby nie uważał tego za rzecz istotną, ale – co znamienne – podaje tylko własne motywy matkobójstwa. Powraca tu do tych argumentów, które wcześniej przytoczył w rozmowie z Tyndareosem. Akcentuje słuszność swego czynu wyłącznie wymierzeniem kary kobiecie hańbiącej łożo własnego męża i wążącej się na zbrodnię mężobójstwa. Orestes, broniąc się, podkreśla, że zabicie go za zgładzenie wiarołomnej matki-zabójczyni będzie równoznaczne z podważeniem prawa, które zabrania takich zbrodni, a konsekwencją mogą stać się podobne czyny innych kobiet (w. 932-941):

Kraju Inacha mieszkańcy,
[wpierw Pelazgowie, potem Danaidzi],
zabiłem matkę, tak samo was broniąc
jak swego ojca. Bo jeśli mord mężczyzn
jest czynem zbożnym dla kobiet, wam grozi
albo śmierć, albo niewola u kobiet.
Przecież zginęła ta, co łożo ojca
mego zhańbiła. Gdy mnie zabijecie,
upadnie prawo i któż ujdzie śmierci?
Bo nie ma granic ludzkiej zuchwałości!

Protagonista całkowicie pomija tu Apollona, marginalizując tym samym lub wykluczając nawet jego znaczenie w swoim matkobójstwie, co potwierdza sposób rozłożenia akcentów w dramacie. Linia obrony Orestesa przed sądem, czy raczej uzasadnienia dotyczące jego zbrodni uwzględniają tu tylko własne motywy bohatera. Apollo jest więc niejako wykluczany, pomijany, a jeśli się o nim wzmiankuje w sztuce, to konsekwentnie w sposób krytyczny z podaniem własnych motywacji takiej oceny przez poszczególne *dramatis personae*.

W efekcie został przedstawiony w dramacie zgodny chór krytyki, a nawet oskarżeń pod adresem Apollona. W przypadku tego boga nie sposób zignorować przekazów na jego temat w innych dramatach Eurypidesa. Najbardziej wymownym przykładem jest oczywiście *Ijon*²¹, w którym znajduje się frontalny atak na tego boga. Przewija się tu przede wszystkim motyw jego gwałtu na córce Erechteusa, do czego często powraca sama Kreuza (w. 288, 384-387, 885-896, 941-965) między innymi w kontekście bezprawia bogów (w. 249-254). O gwałcie wspomina też Hermes (w. 10), ujawniając kłamliwe wyrocznie Feba²² (w. 67-71). Mocne słowa krytyki padają też z ust protagonisty tej sztuki pełniącego służbę w wyroczni Apollona. Za przemoc wobec Kreuzy gani on Feba, ale także innych bogów dokonujących podobnego bezprawia, choć powołani są do stanowienia prawa dla ludzi (w. 436-451). W zakończeniu sztuki pojawia się wysłana przez Apollona Atena jako *dea ex machina*, wyjaśniając, że sam bóg „bał się wyrzutów

²¹ W literaturze przedmiotu pojawiała się wiele głosów w dyskusji toczonej na temat wymowy *Iona* szczególnie w kontekście sposobu ukazania bogów, przede wszystkim zaś Apollona. Inicjując rozpatrywanie tej kwestii, Q. Cataudella (1976: 110) stawia symptomatyczne pytanie: „Lo Ione è una tragedia religiosa o antireligiosa?” W dalszej części swoich rozważań kładzie nacisk na formę tej sztuki, stwierdzając, że *Ion* należy do grupy dramatów, które łączą w sobie elementy tragiczne z komicznymi. Zalicza do nich *Helenę*, *Ifigenię w kraju Taurów* i *Orestesa*, które, w jego opinii, w literaturze nowożytnej nazywane są komediami (127). Taką klasyfikację dramatu uznaje za ważną, gdy chce się odpowiedzieć na pytanie, czy ma ona wydźwięk religijny czy antyreligijny. Zauważa, że choć dochodzi w niej do brutalnych oskarżeń bóstw (Apollo jest przecież winny uwiedzenia Kreuzy i kłamstw), to jednak istotne jest to, że konwencja sztuki zakłada doprowadzenie zawikłanych wydarzeń do pomyślnego końca, a sam bóg mimo wszystko czuwa nad losem Iona i skrzywdzonej przez siebie Kreuzy. Zdaniem Q. Cataudella, paradoks polega na tym, że Eurypides unicestwia wprawdzie godność boga jako sprawcy intrygi, jednak łączy krytykę mitu z jego dramaturgicznym wystawieniem (Cataudella 1976: 121).

²² J. Łanowski (1967: 353-354), omawiając tę kwestię, stwierdza, że w przedstawionej przez Eurypidesa wersji mitu „bóg, głosiciel Prawdy, zaczyna kłamać świadomie i z premedytacją. [...] Moralność bóstw, jaką przedstawia ta sztuka, jest żalosna, a przecież człowiek pragnie, aby bogowie byli od niego lepsi. [...] Najostrzejszym zabiegiem pisarskim, jaki zastosował grecki dramaturg, jest ten, że niepiękna prawda o Apollonie odsłania się w ciągu całej sztuki właśnie przed oczyma jego własnego syna, co więcej, żarliwego czciciela i sługi. [...] i właśnie ten chłopiec dowiadyuje się coraz więcej przykrej prawdy o bogu głosicielu Prawdy. Niektóre interpretacje chciałyby tu dostrzec tylko ateńską niechęć do sympatyzujących ze Spartą Delf, ale nie zapominajmy, że krytyka trafia nie tylko w Apollona, że boskimi uwodzicielami nie płacącymi za krzywdy są w oczach Ijona i Dzeus, i Posejdon, że Atena solidaryzuje się z Apollonem. [...] Ta pogodna tragedia ma w sobie gorzką ironię”.

za dawne historie”²³ (w. 1558). Niepochlebne słowa o Febie poza *Ijonem* pojawiają się również w innych dramatach Eurypidesa, czego przykładem może być wypowiedź Dioskurów w jego *Elektrze* (w. 1296-1297, 1301-1302). Również w *Ifigenii w kraju Taurów* Orestes, widząc potworne ozdoby z ludzkich głów na frontonie sanktuarium Artemidy, oskarża boga²⁴, że przez niego znalazł się w pułapce (w. 77-79), a następnie zarzuca mu fałszywe przepowiednie (w. 711-715). W sztuce tej pada też pełna sceptycyzmu myśl ogólna na temat bogów i przepowiedni (w. 570-575):

Bóstwa też zwodzą, choć zwą je mądrymi,
nie głoszą większej prawdy niż sny lotne.
Tak pośród bogów, jak i pośród ludzi,
jest wielki zamęt. Pozostaje jedno:
rozsądny człowiek, słuchając słów wieszczków,
przepadł, bo przepadł dla znających sprawę²⁵.

Jako komentarz do takiego obrazu boskości może posłużyć myśl, którą wyraził G. Murray (1932: 256): „Ecco qui i vostri dèi, ecco le vostre leggende, guardateli un po'se vi piacciono!”.

W odniesieniu do sposobu ukazywania fenomenu boskości przez Eurypidesa, w tym również Apollona, należy zastanowić się nad przyczynami takiego przedstawienia bogów. W czasach poety dochodzi do głosu sceptycyzm religijny epoki sofistycznej, głoszona przez sofistów²⁶ krytyka tradycyjnej religii i agnostycyzm teologiczny Protagorasa. Można zatem postawić pytanie, czy decydujący wpływ mogła mieć w tym przypadku tendencja epoki do takiego rozpatrywania spraw boskich, czy raczej ukształtowany pod jej wpływem krytycyzm samego poety i jego dramaturgiczne koncepcje. V. Di Benedetto (1971: 311) podkreśla utratę wiary Eurypidesa w opatrnościowe działanie bogów. E. Medda (2001: 29) podnosi kwestię większego sceptycyzmu wobec tradycyjnych bogów niż w czasach Ajschylosa, dodając, że zwłaszcza w późniejszych dramatach Eurypidesa nie postępują oni według moralnie zrozumiałych kryteriów, z czego wyłania się problematyczna relacja między ludźmi a bogami.

Choć przy interpretacji *Orestesa* kwestie te są oczywiście niezmiernie istotne, to jednak najważniejsza pozostaje sprawa funkcji dramaturgicznej, jaką przypisuje Eurypides boskiemu komponentowi w swojej reinterpretacji tradycyjnego mitu. Z analizy sztuki wynika, że poeta minimalizował znaczenie Apollona, którego rolę ograniczał raczej do stałego, konwencjonalnego, a zatem nieusuwalnego, elementu mitologicznego (Aryst. *Poet.* 1453b22-27). G. Murray (1948: 66 nn.) nazywa to

²³ Przekład R.R. Chodkowski 2018.

²⁴ Na temat przyczyn kierowania przeciw Apollonowi zarzutów więcej J. Czerwińska (2013: 300, przypis 183).

²⁵ Przekład R.R. Chodkowski 2018.

²⁶ O propagowanych przez sofistów poglądach na temat bogów pisze G. Reale (1993: 235–246; 257).

„odziedziczonym konglomeratem”. Komentując to określenie, E.R. Dodds (2002: 143) stwierdza: „Nowy model wierzeń bardzo rzadko całkowicie usuwa ten, który panował przed nim: albo dawny żyje w nim jako element – czasem element ukryty i nieuświadomiony – albo oba istnieją wspólnie, logicznie niekompatybilne, ale jednocześnie akceptowane przez różnych ludzi albo nawet przez tego samego człowieka”. Rolę Apollona można więc potraktować jako tradycyjny symbol, odziedziczone i wciąż funkcjonujące wyobrażenie boskości, podobnie jak w *Heraklesie oszalałym*²⁷ wzmianki o Herze, która – jak sugeruje H.D.F. Kitto (1997: 229) – „jest tak samo istotnym czynnikiem jak Afrodyta i Artemida w *Hippolytosie*” Eurypidesa.

Sposób rozłożenie przez Eurypidesa akcentów w *Orestesie* niósł ze sobą istotne konsekwencje. Marginalizując znaczenie Apollona, poeta przesunął tym samym problem matkobójstwa i odpowiedzialności za tę zbrodnię do sfery ludzkiej. Jak zauważa Max Pohlenz (1978: 494), cała ewolucja V wieku miała na celu usytuowanie człowieka w centrum dramatu. Tak stało się również w omawianej sztuce, gdzie padają „ludzkie” argumenty, podobnie jak „ludzki” jest też sąd nad sprawcami matkobójstwa. O ile bowiem w *Eumenidach* Ajschylosa odbył się „boski” proces Orestesa, stanowiący najwyższą instancję prawdy i sprawiedliwości, o tyle w *Orestesie* sąd nad bohaterem jest wpisany w system życia społecznego, które ulega degradacji, tracąc swą absolutną wartość i wpłatając się w sytuacje polityczne (Paduano 2005: 141). V. Di Benedetto (1971: 311) stwierdza, że instytucje polityczne stają się wrogim, pełnym nienawiści narzędziem walki o sprawy prywatne, czego dowodzi choćby relacja posłańca z przebiegu sądu nad Orestesem. Zdaniem F. Carpanelli, za pośrednictwem tej debaty sądowej Eurypides ukazuje kontekst historyczny i meandry ateńskiej demokracji z niebezpieczną rolą demagogicznych wystąpień publicznych²⁸.

Na temat funkcji, jaką Eurypides wyznaczył dla Apollona w *Orestesie*, rzuca też istotne światło zakończenie dramatu. Zgodnie z konwencją tragikomiczną²⁹

²⁷ Rozwinięcie tej interpretacji: J. Czerwińska (2006: 87–111).

²⁸ Carpanelli 2005: 127: “Nella primavera del 408 a.C. Euripide, ancora in Atene, mise in scena l’*Oreste*, un addito amaro al pubblico ateniese [...] alla fine di una guerra trentennale che certamente in pochi pensavano ancora potesse essere vinta. La storia fa rivivere diversi personaggi, con importanti monumenti rispetto alle *Eumenidi* di Eschilo; il poeta rappresenta senza pietà e senza simpatia tanti personaggi che sembrano ormai solo dei superstiti di un’epoca tramontata per sempre. Il 404 a.C., la data della fine della guerra, è infatti, uno di quei momenti della storia occidentale, dopo il quale niente sarà più come prima, e proprio per questo irrimediabilmente degenerate appare già l’immagine che la tragedia offer della democrazia, strumentalizzata dai demagoghi, nell’assemblea, preposta a giudicare Oreste ed Elettra per l’omicidio da loro commesso, insensibile di fronte alla saggia richiesta di assoluzione avanzata da un piccolo proprietario terriero (un *auturgòs*, al quale, ai vv. 917 e ss. va la simpatia di Euripide), decisa comunque a condannare a morte i due fratelli”. W swojej monografii autor przedstawia związki sztuki dramatycznej Eurypidesa w szerokim kontekście historycznym, uwzględniając przede wszystkim okres wojny peloponeskiej.

²⁹ Szczegółowa analiza konwencji tragikomicznej: J. Czerwińska (2013: 191–334); tam też kwestia *deus ex machina* i szczęśliwych zakończeń w tragikomedii Eurypidesa (*Eadem* 2013: 319–334). Ważna jest przy tym uwaga, że „...nie wszystkie środki dramaturgiczne, stosowane

Apollo pojawia się tam jako *deus ex machina* (*theos apo mechanēs*) w efektywnym, lecz niewiarygodnym finale sztuki. Bóg rozwiązuje wszystkie nawarstwione w dramacie animozje i problemy. W jego mowie pojawia się motyw ubóstwienia Heleny na rozkaz Dzeusa (w. 1625-1637), często występujący w tragikomediach motyw mitu aitiologicznego (w. 1643-1647), przyszły, pomyślny sąd nad Orestesem w Atenach (w. 1648-1652) oraz jego małżeństwo z Hermioną, której jeszcze chwilę wcześniej groził mieczem (w. 1653-1654), motyw poślubienia przez Pyladesa Elektry (w. 1653-1654) i szczęśliwe władanie Orestesa w rodzinnym Argos, których mieszkańców bóg obiecuje dobrze usposobić w stosunku do Orestesa, przyznając się do własnej roli w jego matkobójstwie (w. 1660-1665).

Trudno uwierzyć, żeby ten konwencjonalny, właściwy dla tragikomedii finał, zwieńczony przez *happy end*, mógł być prawdopodobny. Rola, jaką w nim wyznaczył Eurypides dla Apollona, mogłaby wskazywać, że jest on tylko *persona comica*, gdyby nie ponury w istocie wydźwięk dramatu z jego pozornie szczęśliwym zakończeniem, za którym groźnie rysuje się cierpienie i chaos, jakie do niego doprowadziły. Nie można więc zgodzić się z opinią H.D.F. Kitto (1997: 291), gdy twierdzi, że w przypadku tragikomedii „intelektualna i moralna głębia jest najzupełniej obca tym sztukom. Na próżno szukamy jakiegoś poważnego celu, który skrywałby się za zamysłem stworzenia wytwornego dramatu”. W *Orestesie* Eurypides przedstawia przecież wstrząsający, wręcz paradygmaticzny opis szaleństwa, choć i to nie wyczerpuje zatrważającego wydźwięku tej sztuki. Poeta ukazuje w niej bowiem proces przeobrażania się Orestesa-mściciela krwi ojca w ponury obraz zbrodniarza, który jest w stanie doprowadzić do totalnego zniszczenia, a źródła jego działań upatruje w społecznej i rodzinnej izolacji, a także degeneracji i dezintegracji norm życia społecznego.

Bibliografia

Źródła

- Ajschylos. (2016). *Tragedie*. T. 2. Przeł. i oprac. R.R. Chodkowski. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Arystoteles. (1993). *O rodzeniu się zwierząt (De generatione animalium)*. Przeł. i oprac. P. Siwek. W: Arystoteles, *Dziela wszystkie*. T. 4: 77–247. Warszawa: PWN.
- Arystoteles. (1988) *Retoryka. Poetyka*. Przeł. i oprac. H. Podbielski. Warszawa: PWN.
- Euripides. (1960). *Fabulae*. G. Murray (ed.). T. 3. Oxford: Oxonii.
- Eurypides. (2017). *Tragedie*. T. 1. Przeł. i oprac. R.R. Chodkowski. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Eurypides. (2018). *Tragedie*. T. 2. Przeł. R.R. Chodkowski. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.

w tragikomedii, są właściwe jedynie tej formie dramatu, bo przecież i szczęśliwe zakończenia znała też tragedia, i pojawiającego się w fabule sztuki *deus ex machina*, i kumulowanie napięcia akcji dramatycznej czy jej gwałtowne zmiany, na przykład w wyniku *anagnorisis* [...]. Wymienione tu środki dramaturgiczne spotykamy również w tragedii [...]” (Eadem 2013: 333).

- Homer. (2022). *Iliada*. Przeł. i oprac. R.R. Chodkowski. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Mastronarde, Donald J. (2020). *Eurypides. Scholia: Scholia on „Orestes” 1–500*, Oakland, [w:] <https://escholarship.org/uc/item/7xp733bb> [7.05.2021].
- Scholia in Euripidem*. (1966). E. Schwartz (ed.). Vol. I–II. Berlin: De Gruyter.

Opracowania

- Battezzato, L. (2000). *Ospitalità rituale, amicizia e charis nell'Ecuba*. In: *Ricerche euripidee*. T. 1. A cura di O. Vox. Lecce: Pensa MultiMedia. 13–41.
- Carpanelli, F. (2005). *L'evoluzione del dramma e i nuovi orizzonti istituzionali ad Atene*. Torino: UTET Libreria.
- Cataudella, Q. (1976). *Lettura dello 'Ione' Euripideo*. In: *Euripide. Letture critiche*, a cura O. di Longo. Milano: Mursia Editore. 110–127.
- Chodkowski, R.R. (1985). „Udział bóstwa w podejmowaniu decyzji bohatera tragicznego u Ajschylosa”, *Roczniki Humanistyczne*, XXXIII, z. 3. 19–42.
- Czerwińska, J. (2006). „*Hercules furens* – Eurypidejska przypowieść o ludzkim szaleństwie”. *Collectanea Philologica* IX. 87–111.
- Czerwińska, J. (2013). *Innowacje mitologiczne i dramaturgiczne Eurypidesa*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Di Benedetto, V. (1971). *Euripide: teatro e società*. Torino: Einaudi.
- Di Benedetto, V., Medda, E. (1997). *La tragedia sulla scena*. Torino: Einaudi.
- Dodds, E.R. (2002). *Grecy i irracjonalność*. Bydgoszcz: Wydawnictwo Homini.
- Kaimio, M. (1988). *Physical Contact in Greek Tragedy. A Study of Stage Conventions*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Kitto, H.D.F. (1997). *Tragedia grecka. Studium literackie*. Bydgoszcz: Wydawnictwo Homini.
- Lesky, A. (2006). *Tragedia grecka*. Przeł. M. Weiner. Kraków: Homini.
- Łanowski, J. (1967). *Słowo wstępne*. W: Eurypides. *Tragedie*. T. 1. Przeł. J. Łanowski. Warszawa: PIW.
- Marzolo, C. (1996). *L'ultimo Euripide: tra gesto e parole*. Padova: Antenore.
- Medda, E. (2001). *Introduzione*. In: Euripide. *Orestes*, introduzione, traduzione e note di E. Medda. Milano: BUR Classici Greci e Latini. 5–73.
- Murray, G. (1932). *Euripide e i suoi tempi*. Trad. it. N. Ruffini. Bari: Editori Laterza.
- Murray, G. (1948). *Greek Studies*. Oxford: University Press.
- Paduano, G. (2005). *Il teatro antico*. Bari: Editori Laterza.
- Pohlenz, M. (1978). *La tragedia greca*. Vol. 1. Trad. it. M. Bellincioni. Brescia: Paideia Editrice.
- Reale, G. (1993). *Historia filozofii*. T. 1. Przeł. I. Zieliński. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Sowa, J. (2014). „Czy kobieta jest potworem? Płeć żeńska w *De generatione animalium* Arystotelesa”. *Roczniki Humanistyczne*. LXII, z. 3. 29–50.
- Sowa, J. (2016). „O tajemniczych «ruchach» w *De generatione animalium* IV 3. Płeć żeńska w Arystotelesowskiej teorii dziedziczenia”. *Roczniki Humanistyczne*. LXIV, z. 3. 31–52. <https://doi.org/10.18290/rh.2016.64.3-3>

Prof. dr hab. Jadwiga Czerwińska (University of Lodz) – full professor, editor-in-chief of “Collectanea Philologica”, member of the Committee on Ancient Culture of the Polish Academy of Sciences (PAN), the Classical Association, the

Scientific Commission of Łódź, scholarship holder of the Fondation Hardt pour L'Etude de L'Antiquité Classique, Vandoeuvres-Genève and the Lanckoroński Foundation. Her interests include Greek theatre and drama (mainly Euripides), Greek philosophy and the reception of antiquity in Italian culture. She is the author of many articles and Polish and Italian monographs on Euripides' work: *Człowiek Eurypidesa*; *Anthropeia physis come dramatis persona in Euripide*; *Innowacje mitologiczne i dramaturgiczne Eurypidesa*; (co-author) *Starożytny teatr i dramat w świetle pism scholiastów. Leksykon*.

e-mail: jadwiga.czerwinska@uni.lodz.pl

Anna GŁODOWSKA

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

 <https://orcid.org/0000-0002-7063-5314>

DRAMATYCZNE PROLOGI W DIEGEMATYCZNYCH DIALOGACH PLATONA

THE DRAMATIC PROLOGUES IN THE NARRATIVE DIALOGUES OF PLATO

In Plato's diegetic dialogues, as well as in dramatic works, you can find a distinctive feature, an autonomous part opening the work, which is usually called "a prologue". This term is taken from an ancient Greek drama and means in literal translation "before the content". In dramatic scenes, which precede the main narrative part of Plato's dialogues, one of the characters is so interested in the discussion held by Socrates in more or less distant past, that he asks the discussion participant or the person who has some knowledge about it to relate him the debate. The aim of this analysis are the prologues in *Protagoras*, *Phaedo*, *Symposium*, *Euthydemus* and *Theaetetus* to answer the question what function in Plato's dialogue structure they play.

Keywords: Plato, narrative dialogue, prologue, narrator

Słowa kluczowe: Platon, dialog diegematyczny, prolog, narrator

Dialogi Platona niezmiennie budzą zainteresowanie kolejnych pokoleń jego badaczy i czytelników, przede wszystkim ze względu na niezwykle bogactwo treści, ale również z powodu walorów literackich, aczkolwiek aspekt formalny Platońskich dzieł zwykle schodzi na plan dalszy refleksji nad spuścizną założyciela Akademii. Wprawdzie już w starożytności twórczość literacka Platona stała się przedmiotem teoretycznoliterackiej refleksji¹, ale dopiero badania nad dialogiem jako odrębnym gatunkiem literackim, które zapoczątkował w XIX wieku

¹ Na temat starożytnych definicji Platońskiego dialogu oraz refleksji późniejszych autorów dialogów – Plutarcha, Lukiana i Atenajosa – nad dialogiem jako odrębnym gatunkiem literackim i piśmstwem Platona cf. Głodowska (2005: 14–92).

R. Hirzel (1963: 174–271), dały asumpt do dalszych poszukiwań odpowiedzi na pytania o pisarski warsztat filozofa. W niniejszym artykule zostanie przedstawiony jeden z aspektów literackiego kunsztu Platona, a mianowicie kompozycja i znaczenie „rozmów wstępnych”, jak nazywa sceny wprowadzające do diegematycznych dialogów Platona W. Witwicki (Platon 2005b: 325), aby odpowiedzieć na pytanie, jaką funkcję pełnią te zwykle niewielkich rozmiarów scenki w strukturze Platońskiego dialogu. Przedmiotem analizy będą zatem dramatyczne prologi, które zostały wprowadzone jako forma wstępu do większości spośród dziewięciu narracyjnych dzieł Platona. Znajdziemy je bowiem w *Protagorasie*, *Fedonie*, *Uczcie*, *Eutydemie* i *Teajtecie*. Idąc za przykładem badaczy Platońskiej spuścizny literackiej, m.in. za G. Reale (2000: 8), posługuję się pojęciem *prologos* – *prolog*, zaczerpniętym ze sfery antycznego dramatu, które w literalnym tłumaczeniu oznacza „przedślowo”, „przedtreść”, a w ujęciu łacińskiego gramatyka Donata zostało zdefiniowane jako *protos logos*, czyli „pierwsze słowo” (Don. *De comoed.* VII, 1-2,4) (Chiżyńska et al. 2020: 244). Bez względu na sposób podziału utworów dramatycznych na części kompozycyjne teoretycy starożytnego dramatu wyróżniali autonomiczną część otwierającą utwór. W diegematycznych dialogach Platona również możemy wyodrębnić scenę dramatyczną poprzedzającą relację z mniej lub bardziej oddalonego w czasie zdarzenia, które budzi tak żywe zainteresowanie bohatera lub jednego z bohaterów prologu, że zachęca on uczestnika, świadka czy też osobę obdarzoną wiedzą na temat interesujących zdarzeń do tego, aby zechciała o nich opowiedzieć. Pomimo istotnej roli, wynikającej już z samego miejsca w strukturze Platońskiego dialogu, w komentarzach i opracowaniach dramatyczna scena inicjująca dialog narracyjny jest zwykle skwitowana kilkoma zdaniem streszczenia, a niekiedy wręcz pominięta jako mało istotny *passus*, niewnoszący niczego ważnego do filozoficznych rozważań zawartych w zasadniczej części Platońskiego dialogu. Tym bardziej więc warto przyjrzeć się tym początkowym scenom nieco bliżej.

Wstęp

Prologi w narracyjnych dialogach Platona są autonomiczną, a jednocześnie integralną częścią utworu, treściowo i strukturalnie powiązaną z dalszą, narracyjną partią. Scenki dramatyczne, otwierające dialog stanowią odrębne całości, których ramy formalne tworzą pierwsze słowa dialogu, koniec zaś wyznacza zwykle oświadczenie narratora, w którym deklaruje on chęć wygłoszenia relacji z interesującego słuchaczy zdarzenia, np. w *Protagorasie* Sokrates kończy swoją rozmowę ze Znajomym słowami: „A więc posłuchajcie” (*Prot.* 310 a)², a Apollo-

² Cytaty w języku polskim z Platońskich dialogów podaję w tłumaczeniu W. Witwickiego (Platon 2005).

dor w *Uczcie*, po żartobliwym przekomarzeniu się z przyjacielem, dochodzi do wniosku: „może lepiej, że i ja spróbuję od początku wszystko opowiedzieć, tak jak tamten (sc. Adejmantos) mnie opowiadał” (*Symp.* 173e-174a). Dość niezwykle przejście od części dramatycznej do relacjonowanej znajdziemy w *Teajtecie*, w którym rozmowa Sokratesa z tytułowym Teajtetem i Teodorosem została wcześniej spisana, a teraz na prośbę Terpsiona ma zostać odczytana przez sługę, jak wynika z kończącej scenę wprowadzającą wypowiedzi Euklidesa: „Więc, chłopcze, weź zwój i czytaj” (*Tht.* 143c). Należy dodać, że sama relacja spisana przez Euklidesa ma również niezwykle postać, ponieważ nie została ujęta w formie diegetycznej, lecz dramatycznej. W dialogach narracyjnych możemy zatem wyróżnić następujące sceny wstępne, rozgrywane się niejako na oczach czytelnika: *Eutydem* (271a-272d), *Fedon* (57a-58d), *Uczta* (172a-174a), *Protagoras* (309a-310a) i *Teajtet* (142a-143c)³. Formą podawczą prologów jest dialog, który prowadzi protagonista prologu z narratorem, niejednokrotnie przemawiając w imieniu również innych zainteresowanych, jak dzieje się w *Uczcie*, *Protagorasie* i *Fedonie*. Ciekawość pierwszego i stopniowo ujawniane informacje przez drugiego z rozmówców pozwalają czytelnikowi powoli odkrywać elementy składające się na świat przedstawiony Platońskiego dzieła, determinując dynamikę i treść rozmowy wstępnej. A jej treść przynosi szereg szczegółów, dotyczących zarówno sytuacji aktualnej, czyli dramatycznej sceny wprowadzającej, jak i tematyki następującej po prologu części narracyjnej, która stanowi główny komponent utworu. Poznajemy zatem inicjatora dialogu, okoliczności rozmowy, ogólny zarys przebiegu zdarzeń stanowiących przedmiot narracji, narratora i bohaterów jego opowieści.

Wyróżnić możemy dwa sposoby inicjowania dialogu wstępnego. Rozmowa może zaczynać się *ab ovo*, czyli formuły pozwalającej nawiązać kontakt protagonisty z rozmówcą, np. w *Protagorasie* dialog zaczyna się od pytania Znajomego skierowanego do zbliżającego się Sokratesa: „Skąd się, Sokratesie, zjawiasz?” (*Prot.* 309a) lub *in medias res*, gdy czytelnik wprowadzony zostaje w środek toczącej się konwersacji i z każdą kolejną kwestią wypowiedzaną przez jej uczestników stara się zorientować w zastanej sytuacji, jak np. w *Fedonie*,

³ Jak wynika ze starożytnego komentarza do Platońskiego *Teajteta* anonimowego autora, dialog ten miał się pierwotnie rozpoczynać w domu Euklidesa od zacytowanego powyżej zwrotu gospodarza do sługi z prośbą o odczytanie zapisu dyskusji Sokratesa z Teodorosem i Teajtetem (cf. *Commentarium in Platonis „Theaetetus”*: 227). W. Witwicki (Platon 2005b: 326) uważa, że Platon zmienił początek dialogu, aby stworzyć okazję do wprowadzenia pochwały dojrzałego Teajteta, korespondującej z pochwałą Teajteta – młodzieńca, zamieszczoną w dalszej części dialogu. Tłumacz i komentator Platona zwraca więc uwagę na względy kompozycyjne, jakimi kierował się filozof, zmieniając pierwotną formę dzieła. Natomiast Z. Danek (2000: 16) dochodzi do wniosku, że Platon mógł wprowadzić dramatyczny prolog pod wpływem informacji o tragicznym losie Teajteta, które były dla filozofa tak bolesnym przeżyciem, że postanowił zmienić kształt skończonego wcześniej dialogu. O wprowadzonych przez Platona zmianach miałyby zatem decydować w tym wypadku względy psychologiczne. Bez względu jednak na przyczynę wspomnianych zmian formalnych należy podkreślić, że już starożytny komentator i późniejsi badacze nie mieli wątpliwości, że dokonał ich sam autor dialogu.

który zaczyna się bez zbędnych wstępów od pytania Echekratesa: „Tyś sam był, Fedonie, u Sokratesa w tym dniu, kiedy truciznę pił w więzieniu, czy od kogoś innego słyszałeś?” (*Phd.* 57a). Szczególnie skomplikowaną formę nadał Platon dramatycznej scenie wprowadzającej do *Uczty*⁴. Posłużył się bowiem zabiegiem „rozmowy w rozmowie”, który nadał scenie kształt ramowy: obramowanie stanowi rozmowa Apollodora ze Znajomym, natomiast centralną część prologu tworzy obraz przedstawiający rozmowę Apollodora z Glaukonem, którą miał okazję odbyć jakiś czas wcześniej podczas podróży z Faleronu do Aten. Przypomnienie spotkania z Glaukonem staje się pretekstem do przywołania wspomnień o odległym w czasie wydarzeniu towarzyskim, czyli słynnym sympozjonie w domu Agatona, jego głównym bohaterze – Sokratesie oraz przyjaciółmi i znajomymi filozofa. Jest to zatem obraz rozbudowany, wielowarstwowy, w jego tle pojawiają się bowiem postaci biorące udział w zdarzeniach, które będą stanowić przedmiot relacji w dalszej części utworu. Czytelnikowi nieco zagubionemu i przytłoczonemu szczegółami, początkowo trudno jest zorientować się w tej złożonej, wielopoziomowej konstrukcji, tym bardziej, że dopiero w trakcie lektury ujawniają się postaci rozmówców biorących udział w prologu – Apollodora i jego znajomego⁵.

Postać inicjatora rozmowy

Spotkanie, mniej lub bardziej przypadkowe protagonisty dramatycznego prologu, przemawiającego w imieniu własnym bądź większej grupy zainteresowanych dyskusjami prowadzonymi przez Sokratesa z osobą, posiadającą wiedzę na ten temat stanowi element niezbędny do nawiązania rozmowy, która z kolei dostarcza pretekst do rozpoczęcia relacji. Istotną rolę pełni więc inicjator dialogu, który w partii narracyjnej należy do grona bezpośrednich słuchaczy opowieści narratora, bez których zaangażowania i ciekawości narracja nie miałaby racji bytu. Zazwyczaj pojawia się jedynie w dramatycznym prologu, aby zamilknąć w dalszej części utworu, czyli relacji z dyskusji stanowiącej treść partii narracyjnej, choć i od tej zasady, jak się przekonamy, znaleźć można odstępstwa. Postaci inicjatorów rozmowy z przyszłym narratorem, anonimowe lub obdarzone imieniem są zwykle zaledwie naszkicowane przez Platona, co nie oznacza, że czytelnik Platońskich dialogów nie może stworzyć sobie o nich pewnego wyobrażenia na podstawie ich wypowiedzi. Wszystkie te postaci wyróżnia jedna wspólna cecha – ciekawość, jaką budzi w nich Sokrates i prowadzone przez niego dyskusje

⁴ Analizę scen wprowadzających do Platońskiej *Uczty* przedstawiłam w innej publikacji, cf. Głodowska (2021: 81–107), dlatego też w niniejszym opracowaniu ograniczę się do nakreślenia jedynie najważniejszych aspektów z punktu widzenia dramatycznego prologu.

⁵ O problemach związanych z właściwym odczytaniem i interpretacją dramatycznej sceny wprowadzającej do *Uczty* Platona cf. Głodowska (2021: 83).

z mieszkańcami Aten i słynnymi przybyszami, z którymi miał okazję zetknąć się w czasie swych wędrówek po mieście. Wyróżnić można jednak także pewne cechy indywidualne głównych rozmówców prologów.

W *Eutydemie* inicjatorem rozmowy jest Kriton, wierny przyjaciel Sokratesa, towarzyszący mu w więzieniu do ostatnich chwil życia, o czym dowiadujemy się z dialogu noszącego jego imię i z *Fedona*. Platon nie poświęca zbyt wiele uwagi jego osobie zapewne właśnie dlatego, że pojawia się on również w innych dialogach, a więc oddanym czytelnikom dzieł Platona powinien być dobrze znany⁶. W scenie dramatycznego prologu *Eutydema* daje się poznać jako osoba niewątpliwie żywo zainteresowana życiem intelektualnym Aten, skoro zjawił się dzień wcześniej w Likejonie, aby posłuchać toczących się tam dysput. Niestety ze względu na tłum otaczający dyskutantów nie miał okazji śledzić ich wywodów, dlatego prosi o relację Sokratesa, który miał więcej szczęścia od niego i nie tylko przysłuchiwał się, ale nawet dyskutował ze słynnymi sofistami. Sokrates zaś chętnie przystaje na prośbę swego starego przyjaciela, ponieważ chce go nakłonić do wspólnego uczęszczania na lekcje do Eutydema i Dionizodorosa w celu opanowania sztuki prowadzenia dyskusji, a właściwie skutecznego zbijania wszelkich argumentów przeciwników, w której to umiejętności mają przodować dwaj goszczący w Atenach nauczyciele. Trudno uwierzyć w prawdziwość deklaracji Sokratesa, w której niewątpliwie należy się doszukać słynnej sokratejskiej ironii, bardziej zgryźliwej niż zwykle, ale Kriton jej nie dostrzega, wręcz przeciwnie traktuje słowa przyjaciela poważnie, o czym świadczy jego wypowiedź, w której daje wyraz troski o efekty nauk pobieranych przez Sokratesa ze względu na jego podeszły wiek (Dawidowicz 1986: 14–16). Sokrates jest jednak dobrej myśli, ponieważ sam przykład Eutydema i Dionizodorosa dowodzi, że można nauczyć się „sztuki wygrywania w dyskusji” (*Euthd.* 272b) w starszym wieku. Namówił już nawet innych starszych panów, by do niego dołączyli i ma nadzieję, że również jego przyjaciel będzie wraz z nim uczęszczał na lekcje do sofistów. Jedną z cech dystynktywnych Kritona w Platońskim *Eutydemie* jest właśnie jego podeszły wiek, który to wątek będzie się przewijał także w dalszej części utworu. Kriton jednak nie myśli o swojej edukacji, lecz interesuje się popisami sofistów przybyłych do stolicy Attyki, ponieważ szuka dla swojego starszego syna, Kritobulosa odpowiedniego wychowawcy, który umiałby we właściwy sposób pokierować edukacją młodego człowieka. Choć Kriton jest ukazany jako troskliwy ojciec, który bacznie przygląda się swojemu synowi, dostrzegając zachodzące zmiany w młodzieńcu, to jednak potrafi zachować krytyczny dystans, widząc różnicę między nim a budzącym podziw Kleiniasem na korzyść tego ostatniego. To właśnie troska o wykształcenie synów wydaje się przewodnim motywem postępowania Kritona w prologu *Eutydema*, co potwierdza również dalsza część dialogu.

⁶ Na temat postaci Kritona w dialogach Platona i innych źródłach cf. Nails (2002: 114–116).

W czasie składania sprawozdania ze spotkania z niezwykle sofistami narrator – Sokrates niejednokrotnie będzie zwracał się do Kritona jako bezpośredniego odbiorcy (*Euthd.* 275c-d; 283c-b), nie wywołując początkowo reakcji z jego strony. Kriton odezwie się dopiero później, gdy nie będzie już mógł powstrzymać się od wyrażenia zdziwienia i podziwu dla słów Kleiniasa, przytoczonych przez Sokratesa (*Euthd.* 290e). Filozof sam nabiera wątpliwości, czy stosunkowo dojrzałe i przemyślane poglądy na temat różnych rodzajów umiejętności, ich zakresu i znaczenia w życiu człowieka padły rzeczywiście z ust młodego Kleiniasa. To dość długie dramatyczne interludium (*Euthd.* 290e-293a) przerywa relację Sokratesa, wpływając ostatecznie na jej kształt i treść. Sokrates będzie bowiem pomijał pewne partie relacjonowanej dyskusji, a przytaczał to, co interesuje Kritona. Filozof stara się nawet zaangażować Kritona do swojego sprawozdania z dalszej części spotkania z sofistami, prosząc go o wyrażenie własnej opinii na temat omawianych zagadnień, co sprawia, że dotychczasowy bierny odbiorca relacji staje się jej komentatorem, a pośrednio nawet swego rodzaju uczestnikiem relacjonowanej dyskusji, narracja zaś powoli przechodzi w dialog Sokratesa z Kritonem (*Euthd.* 291c-292e). Sokrates w końcowej części swej relacji ponownie zwraca się do przyjaciela, gdy po wygłoszeniu pozornej laudacji pod adresem Eutydemy i Dionizodorosa zapytuje go, czy zdecydował się na podjęcie wraz z nim nauki u sofistów. Ten zabieg sprawia, że partia narracyjna zostaje ujęta w ramę dramatycznego dialogu Sokratesa z Kritonem, na którego końcu zostaje powtórzone pytanie zadane na początku rozmowy, aby Sokrates, a pośrednio czytelnik, mógł się doczekać odpowiedzi. Kriton nie zamierza pójść w ślady Sokratesa i dołączyć do grona uczniów sofistów, nie ma również zamiaru posłać do nich na naukę swoich synów, ponieważ nie widzi w nich nauczycieli, którzy potrafiliby zachęcić uczniów do filozofii (*Euthd.* 306e). Dziwi się szczerze przyjacielowi, który obstaje przy swoim pierwotnym postanowieniu, jakby w ogóle nie dostrzegł, że pod pozorem wygłoszonej przez Sokratesa laudacji kryje się w rzeczywistości krytyka sofistów. W. Witwicki (Platon 2005b: 194) dochodzi do wniosku, że tak przedstawionego przez Platona Kritona uznać należy za tępego. Wydaje się, że jest to ocena nazbyt ostra, choć rzeczywiście nasz bohater nie dostrzega ironii przyjaciela, ani absurdów wygadywanych przez sofistów tylko dla zbicia argumentów przeciwnika, co świadczy o tym, że odznacza się pewną naiwnością i brakiem subtelności w ocenie stylistycznych i treściowych niuansów wypowiedzi swojego interlokutora. Kriton jest w dialogu nie tylko inicjatorem relacji i jej komentatorem, ale w końcowej części dzieła staje się swego rodzaju narratorem pomocniczym, przytacza bowiem rozmowę, jaką miał okazję przeprowadzić z autorem mów sądowych podczas przechadzki, którą odbył w czasie, gdy w Likejonie toczyła się dyskusja z sofistami. Relacja Kritona daje zatem pełniejszy obraz sytuacji i pozwala wejrzeć w to, co działo się za kulisami głównego nurtu zdarzeń opowiadanych przez Sokratesa.

W relację narratora, choć w mniejszym stopniu niż Kriton w *Eutydemie*, włącza się również Echekrates, pitagorejczyk z Lokroi obsadzony przez Platona w *Fedonie* w roli osoby rozpoczynającej dialog wstępny. Zapewne od niedawna mieszka we Fliuncie, oddalonym o około sto kilometrów na zachód od Aten, skoro „nie zdążył się jeszcze zapoznać ze zwyczajami i podaniami starego kraju”, jak zauważa W. Witwicki (Platon 2005a: 622). Nie jest to oczywiście nieprawdopodobne, ale należy zauważyć, że Echekrates miał utrudniony dostęp do informacji z Attyki, ponieważ przebywa w miejscu znajdującym się w strefie wpływów Sparty (Platon 2017: 17; Nails 2002: 138). Główną cechą, jaką wyróżnia się Platoński Echekrates, oprócz przywiązania do Sokratesa, jest przede wszystkim niecierpliwość. Pragnie on dowiedzieć się czegoś więcej o ostatnich chwilach życia Sokratesa od Fedona, który towarzyszył filozofowi aż do jego śmierci. Echekrates słyszał oczywiście o procesie i skazaniu słynnego Ateńczyka, ale nie zna szczegółów, a we Fliuncie nie miał okazji porozmawiać z nikim, kto mógłby mu powiedzieć coś więcej na interesujący go temat. Tym chętniej korzysta więc z okazji wysłuchania relacji Fedona, naocznego świadka i przyjaciela Sokratesa. Echekrates zadaje rozmówcy szereg pytań o samego Sokratesa w ostatnich chwilach jego życia, osoby mu towarzyszące i tematy rozmów. Nie zna ateńskich zwyczajów ani przepisów prawnych, które doprowadziły do przesunięcia w czasie terminu wykonania wyroku na ateńskim filozofie i nie jest nimi bliżej zainteresowany, pragnie je poznać jedynie w zakresie niezbędnym dla zrozumienia sposobu postępowania ateńskiego państwa wobec słynnego filozofa. Niecierpliwość nie pozwoli również zamilknąć Echekratesowi na czas relacji prezentowanej przez Fedona, jak to zwykle dzieje się z postaciami dramatycznych prologów w Platońskich dialogach diegetycznych. Niejednokrotnie przerwie opowieść, nie mogąc zapanować nad emocjami, jakie wywołują w nim słowa przybysza z Aten. Echekrates po raz pierwszy wtrąci się do sprawozdania Fedona (*Phd.* 88c-89a), aby podzielić się z nim swoimi poglądami na duszę oraz zachęcić narratora do przedstawienia nastroju Sokratesa przed śmiercią. Potwierdza się zatem jego zainteresowanie zagadnieniami filozoficznymi, a ponadto pewna impulsywność, nad którą nie może zapanować. W warstwie narracyjnej zaś pytania i prośby skierowane przez Echekratesa pod adresem Fedona wpływają na tok dalszej części relacji, przekierowując uwagę słuchaczy i pośrednio czytelników z dyskusji filozoficznej, jaka toczyła się w celi Sokratesa w dzień jego śmierci, na osobę filozofa i sposób jej postrzegania przez narratora. Echekrates ponownie da dowód silnych emocji, jakie wzbudza w nim relacja Fedona (*Phd.* 102a). Tym razem jednak nie wpłynie na jej kierunek, lecz wzmocni przez wyrażony entuzjazm dla referowanych wywodów Sokratesa warstwę perswazyjną *passusu*. Fedon jeszcze dwukrotnie zwróci się do Echekratesa w dalszej części relacji i w końcowych słowach dialogu (*Phd.* 117b; 118a), przypominając, że to on jest bezpośrednim adresatem jego wypowiedzi, ale Echekrates już nie zabierze głosu.

Postacią o wiele mniej znaczącą w dialogach Platona, choć również możliwą do identyfikacji dla czytelników dzieł założyciela Akademii jest Euklides⁷, protagonista dramatycznego prologu otwierającego Platońskiego *Teajteta*. Twórca znanej z historii filozofii dialektycznej szkoły megarejskiej (D.L. II, 106-108), podobnie jak Kriton, należy do grona przyjaciół Sokratesa. W ujęciu Platona to przede wszystkim troskliwy przyjaciel, co daje się zauważyć po tym, z jaką czułością i współczuciem mówi o Teajecie, z którym spotkał się w porcie megarejskim, gdy ten ranny i chory na dezynterię był transportowany do Aten po bitwie pod Koryntem (*Tht.* 142 b-c). Dialog nawiązuje wprawdzie Euklides, ale to drugi protagonista prologu, Terpsion, na wspomnienie Euklidesa o rozmowach prowadzonych niegdyś przez Sokratesa z młodym wówczas Teajetem oświadcza, że już wcześniej chciał poznać ich treść (*Tht.* 143a). A zatem to Terpsiona należałoby uznać za osobę, na której życzenie dojdzie w dalszej części do odczytania dyskusji Sokratesa z Teajtetem spisanej przed laty przez Euklidesa.

Oprócz postaci wymienionych z imienia Platon wybiera na protagonistów prologów również osoby anonimowe, choć niepozbawione pewnych rysów osobowości, jak w *Protagorasie*⁸ i *Uczcie*. W pierwszym wymienionym dialogu rozmowę z Sokratesem nawiązuje jego Znajomy, który okazuje się osobą wścibską, skoro niedwuznacznie wypytuje swojego rozmówcę o jego relacje z pięknym Alkibiadesem (*Prot.* 309a). Dopiero gdy usłyszał, że w Atenach przebywa Protagoras z Abdery, który powszechnie wzbudza znacznie większe zainteresowanie i podziw niż urodziwy młodzieniec, pragnie wysłuchać szczegółowej relacji od uczestnika niezwyklego spotkania w domu Kaliasa (*Prot.* 309b). Znajomy zdaje się być dobrze zorientowany w tym, co dzieje się w Atenach, ale z wymiany zdań z Sokratesem wynika, że lepiej orientuje się w plotkach krążących po mieście niż w ważnych wydarzeniach kulturalnych, skoro nie słyszał o przybyciu słynnych sofistów, a przebywają już od dwóch dni w ateńskiej *polis*. W. Witwicki (Platon a: 264) i G. Reale (Platone 2001: 167) dochodzą do wniosku, że Platon wybrał na rozmówcę Sokratesa w prologu *Protagorasa* osobę anonimową, ponieważ chciał skupić uwagę czytelnika na tytułowym bohaterze i innych sławnych sofistach, biorących udział w dyskusji, która stanie się przedmiotem relacji Sokratesa. Wypada dodać, że Sokrates – narrator przypomni sobie o bezpośrednim odbiorcy jego relacji, gdy wspomni o zjawieniu się w domu Kaliasa Alkibiadesa, o którym wcześniej rozmawiał ze Znajomym. Przerywa więc narrację, aby zwrócić się wprost do Znajomego, przypominając mu w nieco uszczypliwy sposób to, co mówił o młodzieńcu na początku rozmowy: „[...] a tuż za nami przyszedł jeszcze Alkibiades, ten piękny, jak powiadasz ty, a ja wierzę, i Kritias, syn Kalajschrosa” (*Prot.* 316a). Jednakże zwrot do Znajomego nie wywoła z jego strony żadnej reakcji i pozostanie on aż do końca utworu niemy

⁷ Cf. biogram Euklidesa z Megary zamieszczony przez Nails (2002: 144–145).

⁸ Z uwagi na fakt, że szczegółowe omówienie sceny otwierającej Platońskiego *Protagorasa* zamieściłam w innym artykule, cf. Głodowska (2019: 7–11), w niniejszym opracowaniu ograniczę się do podania niezbędnych szczegółów.

słuchaczem. Należy więc zauważyć, że choć postać Znajomego rzeczywiście z fabularnego punktu widzenia posłużyła Platonowi przede wszystkim do zawiązania akcji, to nie znaczy, że jest ona pozbawiona pewnych rysów charakterystycznych. Wydaje się, że filozof nie bez powodu nie nadał imienia bohaterowi prologu *Protagorasa*, ponieważ w jego zamiarze Znajomy ma uosabiać przeciętnego Ateńczyka, który jest towarzyski, ciekawski, powierzchowny i dość wścibski. Autor dialogu poprzez anonimowego bohatera pragnął pokazać atmosferę panującą w Atenach, mieście gościnnym, otwartym i rozplotkowanym.

Anonimowa postać została wybrana na rozmówcę Apollodora również w dramatycznym prologu *Uczty*. Apollodor, kierując swe słowa do bezpośredniego odbiorcy, używa wprawdzie czasowników w drugiej osobie liczby mnogiej, lecz w rzeczywistości prowadzi dialog z jednym rozmówcą, bliżej nam nieznanym φίλος, co wskazuje, że podobnie jak w innych dialogach diegematycznych, interlokutor jest jeden, a większe grono osób przysłuchujących się rozmowie. Zapewne ów *philos* wypowiada się w imieniu milczącego grona znajomych jako ich wybrany lub samowolny reprezentant. O słuchaczach opowieści Apollodora, a tym samym inicjatorze rozmowy, wiemy zaś niewiele. Możemy jedynie powiedzieć o nich tyle, że na co dzień prowadzą jakieś interesy, ale ich zainteresowania wykraczają poza sprawy handlowe, skoro pragną dowiedzieć się czegoś więcej o odległej w czasie, lecz nadal wspominatej biesiadzie w domu tragika. Apollodor i jego słuchacze zostali zatem dobrani na zasadzie kontrastu: z jednej strony mamy ucznia Sokratesa, oddanego całym sercem filozofii, a obok niego postawił autor dialogu grono osób, niezajmujących się na co dzień filozoficznymi rozważaniami, aczkolwiek do pewnego stopnia zainteresowanych filozofią, a właściwie postacią Sokratesa, który w wydarzeniach pamiętnej biesiady odegrał pierwszoplanową rolę.

Postać narratora

W prologach dialogów diegematycznych obok postaci pragnącej posłuchać relacji o budzącym jej zainteresowanie wydarzeniu równie, a może nawet bardziej istotna jest osoba narratora⁹, bez niego bowiem narracja w ogóle nie byłaby możliwa. Platon obsadza w tej roli różne postaci: w *Eutydemie* i *Protagorasie* – Sokratesa, a w *Fedonie* – tytułowego bohatera. Zarówno jednemu, jak i drugiemu powierzono rolę narratora, ponieważ każdy z nich uczestniczył w zdarzeniach, które ma relacjonować. Szczególne miejsce wśród omawianych dialogów zajmują ze względu na postać narratora *Teajtet* i *Uczta*. W pierwszym z wymienionych utworów nie ma typowego narratora, prezentującego relację, lecz Euklidesowi zostaje powierzona podwójna rola inicjatora rozmowy wstępnej, jak i autora pisemnego

⁹ Postać narratora w diegematycznych dialogach Platona była przedmiotem badań T. Dawidowicza (1986) w poświęconej temu zagadnieniu rozprawie doktorskiej.

zapisu, który odczytany przez chłopca – niewolnika tworzyć będzie główną część Platońskiego dzieła. Platon nadał więc postaci Euklidesa status szczególny, gdyż jest on swoistym protokolantem czy kronikarzem dyskusji, jaka niegdyś toczyła się między Sokratesem, Teajtetem i Teodorosem, której był świadkiem. Wydała się ona bowiem Euklidesowi na tyle interesująca, że zaraz po powrocie do domu utrwalił ją na piśmie, a wszelkie wątpliwości i luki uzupełniał jeszcze później podczas konsultacji z samym Sokratesem. Wszystkie dodatkowe informacje na temat tworzenia przez Euklidesa zapisu dyskusji służą uwiarygodnieniu jego relacji. T. Dawidowicz (1986: 114) nazywa nawet Euklidesa narratorem – badaczem rekonstruującym i zaznacza, że wybór tej postaci nie jest oczywiście przypadkowy, lecz wiąże się ściśle z tematem poruszonym w rozmowie Sokratesa z przyjaciółmi i „daje gwarancję prawidłowego poprowadzenia relacji zagadnień z nauki ścisłej”. W *Teajtecie*, w przeciwieństwie do innych dialogów diegetycznych Platona, relacja nie zostanie zatem przedstawiona ustami narratora, lecz dialog zapisany przez Euklidesa w formie dramatycznej zostanie odczytany przez sługę, chłopca, który użyje swojego głosu uczestnikom utrwalonej na piśmie dyskusji, podobnie jak narrator w innych dialogach diegetycznych, ale relacja nie będzie jego dziełem. Euklides, tworząc pisemny zapis dysputy świadomie wybrał formę filozoficznego dramatu, ponieważ, jak sam przekonuje, chciał uniknąć kłopotów, jakie sprawiają „wtrącane pomiędzy słowa zwroty, dotyczące jego samego, ile razy by się odzywał Sokrates, jak na przykład: i ja powiedziałem, albo: i ja rzekłem, albo znowu dotyczące tego, który odpowiada, że przyznał, albo się nie zgodził – z tego powodu napisałem tak, jak by on sam z nimi rozmawiał, a usunąłem takie zwroty” (*Tht.* 143 b-c).

W *Uczcie* natomiast występuje dwóch narratorów: pośredni – Aristodemos i bezpośredni – Apollodor, który nie uczestniczył wprawdzie w relacjonowanych przez siebie zdarzeniach, lecz słyszał o nich od ich uczestnika, wspomnianego Aristodemos, co czyni relację bardziej wiarygodną, a postać narratora – godną zaufania. Apollodor pełni zatem rolę narratora „wprowadzającego, powtarzającego”, podczas gdy Aristodemos „to narrator uczestnik, przytaczany”, jak określa ich T. Dawidowicz (1986: 92). Ponieważ Apollodor referuje wydarzenia, w których nie uczestniczył, jego kwalifikacje do roli narratora zostają jeszcze dodatkowo potwierdzone przez fakt, że już wcześniej miał okazję opowiadać o słynnej uczcie w domu Agatona, a więc posiada pewne doświadczenie w tym zakresie. W obydwu dialogach swoistym narratorem pomocniczym jest Sokrates, który jako jeden z głównych bohaterów relacjonowanych zdarzeń, uzupełniał i korygował opowieść. Jego autorytet ma uwiarygodnić osoby przekazujące relację oraz stworzone przez nich sprawozdania.

O wyborze danej osoby na narratora nie tyle decydują zalety jej charakteru i umysłu, co przede wszystkim wiedza na temat zdarzeń stanowiących przedmiot narracji, zaangażowanie i chęć dzielenia się zdobytymi w ten czy inny sposób wiadomościami. Wiedza narratora może bowiem wynikać z jego osobistych doświadczeń i wspomnień jako uczestnika relacjonowanych zdarzeń lub została

przezeń zdobyta dzięki rozmowom odbytym niegdyś z uczestnikami wydarzeń tworzących akcję opowieści. Wydaje się, że zdaniem Platona większą wiarygodność zyskuje relacja, jeśli jest ona przytaczana przez narratora, a zarazem uczestnika opowiadanych zdarzeń, skoro wybrał to rozwiązanie w czterech spośród pięciu omawianych dialogów diegematycznych. Wprowadzenie postaci narratora pośredniego zastosował jedynie w *Uccie*, aby nadać szczególną rangę sympozjonowi w domu Agatona, którym nadal się interesowano, mimo że od zdarzenia do czasu narracji upłynęło wiele lat. W tym okresie przebiegiem słynnej biesiady było zainteresowanych tak wiele osób, że powstały różne mniej lub bardziej prawdopodobne opowieści na ten temat. Jednak tylko ta pochodząca z wiarygodnego źródła, czyli od uczestnika słynnego sympozjonu, powinna zasługiwać na wiarę, a więc relacja przekazana Apollodorowi przez Arystodemosą. Postacie inicjatora rozmowy wstępnej i narratora okazałyby się jednak zbędne, gdyby nie łączyła je znajomość czy przyjaźń. To właśnie relacja łącząca dwóch protagonistów dramatycznych prologów pozwala im na nawiązanie bardziej swobodnej rozmowy, na wzajemne żarty i przekomarzanie się czy zadawanie nawet kłopotliwych pytań.

Nieme postaci prologów

Obok głównych interlokutorów w prologach dialogów diegematycznych Platona występują również postaci nieme. Do ich grona zaliczyć należy bezpośrednich słuchaczy relacji narratora, którzy nie zabierają głosu, jak w *Protagorasie*, *Uccie* i *Fedonie*, ale również wymienianych z imienia bohaterów relacjonowanych zdarzeń, co stanowi zapowiedź tego, o czym będzie można usłyszeć czy przeczytać w dalszej narracyjnej partii dialogu. W *Protagorasie* takimi nieobecnymi bohaterami są tytułowy Protagoras i Alkibiades. Pierwszy z nich nie bez pewnej ironii zostaje przedstawiony przez Sokratesa jako „szczyt mądrości” (*Prot.* 309c)¹⁰, drugi zaś jako piękny młodzieniec i oddany przyjaciel Sokratesa, który miał odwagę stanąć w czasie spotkania z sofistami w jego obronie, gdy nastąpił impas w prowadzeniu dyskusji, ponieważ jej uczestnicy – Protagoras i Sokrates – nie mogli się zgodzić co do sposobu prowadzenia dalszych rozważań na temat natury *arete* (*Prot.* 336b-d).

W *Teajecie* niemym bohaterem prologu jest tytułowy Teajtet, choć zostają wymienieni również Sokrates i Teodoros, przedstawiony tu jako geometra, a zatem poznajemy wszystkich trzech uczestników dyskusji, stanowiącej treść głównej części dialogu. Jednak to postać Teajteta wysuwa się na plan pierwszy. Przed laty, jako młodzieniec znalazł on uznanie w oczach Sokratesa, który docenił jego szlachetną naturę i przepowiedział, że „będzie z niego bardzo wybitny człowiek” (*Tht.* 142d). I tak się też stało, jak wynika ze słów Euklidesa, który przedstawia go jako pięknego i dzielnego człowieka, bolejąc nad jego ciężkim stanem na skutek

¹⁰ Analizę passusu zawierającego wzmiankę o Protagorasie cf. Głodowska (2019: 8–9).

choroby, jaka go dotknęła w obozie pod Koryntem. Prolog *Teajteta* przynosi zatem swoistą laudację pod adresem tytułowego bohatera oraz pochwałę niezwyklej znajomości ludzkiej natury, która cechować miała Sokratesa, co ma zachęcić czytelnika do dalszej lektury¹¹.

W *Uczcie* i *Fedonie* wielkim nieobecnym bohaterem prologu jest Sokrates. Jak zauważa między innymi H. Gauss (1958: 191), można dostrzec wyraźny związek między obydwojema dialogami, które wzajemnie się uzupełniają. Należałoby więc, zdaniem uczzonego, uznać *Ucztę* za swego rodzaju komedię, ponieważ ukazuje Sokratesa jako człowieka pełnego humoru i wigoru, który żartuje, śmieje się i swobodnie rozmawia w gronie przyjaciół o różnych obliczach miłości, *Fedona* zaś wypada określić mianem tragedii, ponieważ oglądamy w nim Sokratesa w dniu śmierci, gdy rozprawia o nieśmiertelnej naturze duszy, przygotowując przyjaciół na ostateczne rozstanie. Obydwa zatem utwory tworzą niepowtarzalny portret filozofa, który potrafi odpowiednio postępować w różnych okolicznościach i na różnych etapach życia, zachowując spokój i godność. Oprócz Sokratesa w prologu *Uczty* zostają jeszcze wspomniani jako uczestnicy słynnego sympozjonu Agaton oraz Alkibiades. Jeden i drugi odegrają niebagatelną rolę w przebiegu słynnej uczty, jak będzie się można przekonać z relacji zamieszczonej w dalszej części dialogu, ale w scenie wstępnej Agaton zostaje wymieniony przede wszystkim dlatego, że był gospodarzem biesiady, a Alkibiades, jak można się przekonać z Platońskiego *Protagorasa*, wzbudzał tak powszechne zainteresowanie, że nie powinien dziwić fakt, że to właśnie on został wymieniony z imienia, podczas gdy inni uczestnicy, nie mniej znani, znaleźli się w anonimowym gronie innych, którzy „się tam [sc. do domu Agatona] byli zeszli na wieczór” (*Symp.* 172b). Z grona anonimowych biesiadników zostaje jeszcze wspomniany „Arystodemos niejaki, z Kydatenajon, ten niski, zawsze z bosymi nogami, był na tym zebraniu, bo należał do tych, którzy się wtedy najwięcej kochali w Sokratesie” (*Symp.* 173b). Tak wiele uwagi poświęca mu Apollodor, ponieważ to właśnie od niego mógł poznać przebieg niezwyklego zdarzenia, a jego relację uzupełniał później podczas spotkań z Sokratesem, którego pytał „o to i owo” (*Symp.* 173b), jak mówi ogólnie o wkładzie filozofa w treść opowieści o biesiadzie w domu tragediopisarza.

Apollodor, jako wierny uczeń Sokratesa zostanie wspomniany również w prologu *Fedona*, w którym, na wyraźną prośbę Echekratesa pragnącego poznać wszelkie szczegóły pożegnania z Sokratesem w celi ateńskiego więzienia, zostało wymienionych z imienia kilku uczestników zdarzenia, a nawet jeden nieobecny. Oprócz Apollodora ostatni wieczór z filozofem mieli spędzić: Kritobulos, Antystenes, Ktezippos z Pajanii, Meneksenos, Simmiasz z Teb, Kebes, Fedonides oraz Euklides

¹¹ W. Witwicki uważa, że Teajtet „potakuje Sokratesowi z beznamiętną wytrwałością i nie obawia nigdzie bystrości ponadprzeciętnej” (Platon b: 331, przyp. 4). Z. Danek (2000: 17–18) nie zgadza się z tak surową opinią na temat młodzieńca, ani z wyrazami zachwytu pod jego adresem wygłoszonymi przez Sokratesa w prologu, aczkolwiek docenia wiedzę i umiejętności prowadzenia dyskusji, którymi już w młodości miał odznaczać się Teajtet, jak wynika z dalszej części dialogu.

i Terpsion z Megary, znani nam z Platońskiego *Teajteta*, zabrakło zaś Platona, który „był, zdaje się, chory” oraz Arystypa i Kleombrotosa, ponieważ wówczas przebywali w Egipcie (*Phd.* 59b-c)¹². Należy zwrócić uwagę, że jest to jedna z nielicznych wzmianek autobiograficznych, na jakie pozwala sobie Platon w swych pismach (Nails 2002: 243). Wszystkie te postaci wymienione przez Fedona – narratora nie zostają bliżej przedstawione, ponieważ były zapewne dobrze znane Echekratesowi, który jest bezpośrednim adresatem relacji. Ich obecność lub usprawiedliwiona nieobecność w dniu śmierci Sokratesa ma świadczyć o łączącej ich przyjaźni z filozofem oraz o niezwykle szacunku i uznaniu, jakim cieszył się syn Sofroniska nie tylko w intelektualnych kręgach Aten, ale również poza granicami Attyki.

Natomiast niemymi postaciami sceny wprowadzającej do Platońskiego *Eutydem* jest tytułowy bohater, Dionizodoros oraz Kleinias. Ostatni z nich zwrócił na siebie uwagę Kritona, ponieważ jest w wieku zbliżonym do jego syna, ale wydaje się „nad wiek dojrzały i znakomicie wygląda” (*Euthd.* 271b). Ze względu jednak na kłębiący się tłum w szatni Likejonu Kriton mógł dostrzec tylko jednego z rozmówców Sokratesa, lecz go nie rozpoznał, prosi więc o bliższe informacje swego przyjaciela. Niewiedza Kritona staje się zatem pretekstem do prezentacji Eutydemy i Dionizodorosa, którzy pochodzą z Chios, skąd wyemigrowali do Turioi, kolonii attyckiej w południowej Italii, a wygnani stamtąd mieli od dawna przebywać „w tych stronach” (*Euthd.* 271c). Jeśli zaś chodzi o ich wiedzę i umiejętności, to „znają się po prostu na wszystkim”, tacy z nich „zapaśnicy wszechstronni” (*Euthd.* 271c), nie bez ironii stwierdza Sokrates. A ponoć nawet są lepsi od bliżej nieznanych nam braci z Akarnanii, reklamujących się jako pankratiści, ponieważ ci tylko potrafią być groźnymi zawodnikami w sportowej rywalizacji, w której chodzi o zaprezentowanie siły i sprawności swojego ciała, podczas gdy dwaj przybysze nie tylko umieją walczyć w ciężkiej zbroi, ale również brać udział w sądowych zmaganiach i jeszcze nauczyć tego każdego, „kto tylko zapłaci” (*Euthd.* 272a). „Tacy się straszni zrobili w walce na słowa i w zbijaniu wszystkiego, co ktoś powie – wszystko jedno, czy to będzie fałsz czy prawda” (*Euthd.* 272b), że sam Sokrates zamierza pobierać u nich lekcje, w co, jak mogliśmy się już przekonać, nie należy wierzyć. Prawdziwym bowiem zamiarem Sokratesa – narratora, wygłaszającego pozorną laudację sofistów, „jest zniechęcenie Kritona do ewentualnej nauki u nich, co można odczytać już we wstępnej, wprost karykaturalnej, charakterystyce tych sofistów”, jak przekonuje T. Dawidowicz (1986: 13). Uwaga czytelnika zatem już w prologu zostaje rozbudzona opisem tak niezwyklej umiejętności nauczycieli i koncentruje się na ich osobach oraz na wspomnianym Kleiniasu, ponieważ to właśnie podczas rozmowy z tym młodzieńcem będą mieli okazję pokazać próbkę swego talentu prowadzenia dyskusji.

¹² Bliższe informacje o poszczególnych uczestnikach spotkania w celi Sokratesa znaleźć można w komentarzach do przekładów Fedona Platona, np. Platon 2005a: 629; Platone 2002: 73–74 oraz u D. Nails (2002) w biogramach poświęconych wymienionym powyżej przyjaciołom Sokratesa.

Czas i miejsce akcji dramatycznych prologów

Platon poświęca znacznie mniej uwagi nakreśleniu czasowo-przestrzennych okoliczności, w których odbywają się dramatyczne rozmowy wstępne, niż charakterystyce postaci, biorących w nich udział. Scenki wprowadzające do dialogów diegetycznych zwykle rozgrywają się w Atenach, w bliżej nieokreślonym miejscu publicznym, czego można się jedynie domyślać na podstawie lakonicznych wzmianek o okolicznościach spotkania, zamieszczonych w wypowiedziach jego uczestników. W *Protagorasie*, na przykład, Znajomy mówi do Sokratesa: „A czyżbyś nam nie opowiedział tej rozmowy, jeżeli ci coś nie przeszkadza; siadajże tutaj o, a ten chłopak niech wstaje” (*Prot.* 310a), w *Uczcie* zaś nie mamy żadnej informacji co do miejsca spotkania Apollodora z grupą znajomych. Możemy jedynie przypuszczać, że protagoniści prologu obydwu dialogów spotkali się w jakiejś palestrze lub gimnazjonie, ponieważ Platon zwykle konkretyzuje miejsce, jeśli akcja zostaje osadzona w prywatnym domu, podając imię właściciela. Należy raczej odrzucić sugestię G. Reale (Platone 2001: 167), który w komentarzu do *Protagorasa* proponuje umiejscowić akcję dramatycznej scenki wstępnej na placu lub jednej z ateńskich ulic, ponieważ trudno sobie wyobrazić, aby bezpośredni odbiorcy relacji mieli spędzić długi czas jej trwania w ruchliwym miejscu publicznym, pośród hałasu i pyłu tętniącej życiem stolicy Attyki. Nie można również wskazać konkretnego miejsca w Atenach, w którym mieli się spotkać Sokrates i Kriton w Platónskim *Eutydemie*, akcja prologu zaczyna się bowiem *in medias res* i Platon nie wraca już do okoliczności spotkania. Poza Atenami zostają natomiast umiejscowione dramatyczne prologi *Fedona* i *Teajteta*, odpowiednio we Fliuncie i Megarze. Umieszczenie akcji prologu we Fliuncie w przypadku pierwszego z wymienionych dialogów jest tym bardziej zasadne, że ze względu na powiązania miasta ze Spartą jego mieszkańcy nie utrzymują regularnych kontaktów z Atenami, docierają więc tutaj tylko jakieś niejasne informacje o tym, co się dzieje w stolicy Attyki, nawet jeśli chodzi o tak doniosłe wydarzenie, jak wykonanie wyroku śmierci na Sokratesie. Można jedynie przypuszczać, że Fedon spotkał się z Echekratesem i osobami mu towarzyszącymi w jakimś miejscu publicznym, aby złożyć im relację o ostatnim dniu życia filozofa. Natomiast jeśli chodzi o *Teajteta*, to akcja prologu rozpoczyna się na jednej z megarejskich ulic w momencie spotkania Euklidesa i Terpsiona, którzy rozmawiając o godnym pożalowania stanie Teajteta, niepostrzeżenie docierają do domu Euklidesa, gdzie mają wysłuchać spisanej relacji z dyskusji, jaką przed laty miał odbyć ich przyjaciel z Sokratesem i Teodorosem. O tym, że nasi protagoniści dotarli już do celu podróży, świadczą słowa Euklidesa, który mówi w pewnym momencie do swego gościa: „A ten zwój, Terpsionie, to właśnie to” (*Tht.* 143b).

Oprócz wskazówek dotyczących miejsca akcji prologów w dialogach diegetycznych Platon zamieszcza również informacje dotyczące czasu, w jakim się rozgrywały, zwykle lakoniczne, niekiedy niejasne i trudne do interpretacji. Z punktu wi-

dzenia zamieszczonej w dalszej części dialogu partii narracyjnej istotny jest dystans czasowy, jaki dzieli czas narracji od czasu, w którym dzieją się relacjonowane zdarzenia. W *Protagorasie* Znajomy spotyka Sokratesa, gdy ten właśnie wraca z domu Kaliasa ze spotkania z tytułowym bohaterem dialogu i innymi znanymi sofistami (*Prot.* 309d). Platon jako pretekst do przedstawienia swej literackiej wizji spotkania dwóch wielkich osobistości: Sokratesa i Protagorasa z Abdery wykorzystał wizytę słynnego sofisty w Atenach. Nawiązał, jak można przypuszczać z treści rozmowy Sokratesa z Hippokratesem, poprzedzającej ich przybycie do domu Kaliasa, do drugiego pobytu sofisty w ateńskiej *polis*, lecz nie wiadomo, kiedy miał on miejsce. Możemy jedynie ustalić, że Protagoras odwiedził po raz pierwszy Ateny w 444 r. p.n.e., a zatem znamy jedynie *terminus post quem* słynnego spotkania, ponieważ zamieszczone w narracyjnej części dialogu wskazówki chronologiczne są niejednokrotnie sprzeczne ze sobą i nie pozwalają określić w sposób jednoznaczny daty słynnego spotkania Sokratesa z przedstawicielami ruchu sofistycznego, a tym samym rozmowy Sokratesa ze Znajomym, która miała się odbyć tuż po wyjściu filozofa z domu gościnnego Kaliasa¹³. Trudno sobie wprawdzie wyobrazić, aby zarówno spotkanie w domu Kaliasa, jak i relacja o tym zdarzeniu mogły mieć miejsce jednego dnia, ale pamiętać należy, że Platon traktuje kategorię czasu w sposób konwencjonalny, jako element świata przedstawionego jego dialogów i nie mają dla niego znaczenia chronologiczne niekonsekwencje, jakich można się doszukać w jego utworach. Pamiętać bowiem należy, że Platon nie pisze protokołu z przebiegu rzeczywistych zdarzeń, lecz niekiedy posługuje się prawdziwym wydarzeniem z historii Aten jako pretekstem do stworzenia dzieła literackiego. Niewiele większy dystans czasowy, bo zaledwie jeden dzień, dzieli czas akcji prologu i relacjonowanej przez Sokratesa dyskusji, jaką odbył z sofistami z Turioi w Platońskim *Eutydemie*. Natomiast w *Fedonie* nie możemy określić, ile czasu upłynęło od śmierci Sokratesa do momentu przybycia tytułowego bohatera dialogu do Fliuntu, gdzie ma złożyć relację o pożegnaniu z filozofem, w którym uczestniczył. Można zatem wskazać rok 399 p.n.e. jako *terminus post quem* dla akcji prologu Platońskiego *Fedona*. Natomiast w rozpoczynającej *Teajteta* scenie wstępnej wzmiankowana jest bitwa pod Koryntem, w której miał brać udział tytułowy bohater. Może przy tym chodzić o bitwę stoczoną przez Ateńczyków ze Spartanami w 394 r. p.n.e. lub walkę Ateńczyków z Tebanami, zwykle datowaną na 369 r. p.n.e. Jak stwierdza Z. Danek (2000: 15), w nowszej tradycji przyjmuje się drugą datę za bardziej prawdopodobną, ponieważ wówczas Teajtet zyskuje 25 lat więcej na realizację przypisywanych mu dokonań w zakresie matematyki, a są one znaczące i z pewnością wymagały czasu. Relacjonowaną w dalszej części dialogu dyskusję Sokratesa z tytułowym Teajtetem, którego miał poznać niedługo przed swoją śmiercią, dzieli zatem od czasu akcji prologu około trzydzieści lat. Natomiast jeśli chodzi o Platońską *Ucztę* trudno określić, ile czasu upłynęło od

¹³ Szczegółowe rozważania na temat czasu jako elementu świata przedstawionego w Platońskim *Protagorasie* zamieściłam w: Głodowska (2009: 118–124).

słynnej biesiady w domu Agatona, wyprawionej w 416 r. p.n.e. z okazji pierwszego zwycięstwa dramaturga w agonie tragicznym, do momentu relacji składanej przez Apollodora¹⁴. Wiadomo jedynie, że Platon uczynił tematem części narracyjnej odległe w czasie zdarzenie, które na przestrzeni lat budziło i nadal budzi żywe zainteresowanie mieszkańców Aten, jak wynika z dramatycznej sceny wstępnej dialogu. Umieszczenie uczty urządzonej przez Agatona w odległej perspektywie czasowej sprawia, że nabiera ona niemal mitycznego wymiaru. Podobnie uważa A. Serafin (2012: 162), który stwierdza, że Platon umieścił akcję „poza realnym czasem historycznym, w świętym beczasie mitu, *in illo tempore*”.

Zakończenie

Prolog dramatyczny pełni istotną rolę w dialogu diegematycznym Platona niejako ze swej natury, ponieważ ta początkowa część ma przede wszystkim przykuć uwagę czytelnika i zachęcić go do dalszej lektury, stanowi więc istotny składnik utworu, obciążony szczególnym znaczeniem. Sceny dramatyczne inicjujące dialog narracyjny, autonomiczne, a jednocześnie strukturalnie i treściowo powiązane z właściwą częścią dialogu stanowią formę wprowadzenia do narracji. Zawierają bowiem szereg istotnych wskazówek, odnoszących się do uczestników relacjonowanej dyskusji i protagonistów dramatycznego prologu, czasu i miejsca akcji partii diegematycznej i sceny wstępnej oraz zagadnień poruszanych w dalszej części utworu. Zdawać sobie musiał z tego sprawę także Platon, skoro nie podchodził do tych dramatycznych drobiazgów w sposób sztamowy, wręcz przeciwnie. Choć sceny wstępne zawierają podobne składniki, to Platon umiejętnie posługuje się starymi komponentami. Układając nieco inaczej te same elementy, różnie rozkłada akcenty, wydobywa inne znaczenia i tworzy za każdym razem odmienną kompozycję.

Bibliografia

Źródła

- Commentary on the Theaetetus*. (2019). Transl. by G. Boys-Stones. University of Toronto. https://www.academia.edu/6394469/Anonymous_commentary_on_Platos_Theaetetus [27.01.2023].
- Diogenis Laertii *Vitae philosophorum*. (2008). Vol. I. libri I-X. M. Marcovich (ed.). Berlin: W. de Gruyter.
- Platon. (2005a). *Dialogi*. Przeł. i oprac. W. Witwicki. T. I. Kęty: Wydawnictwo ANTYK.
- Platon. (2005b). *Dialogi*. Przeł. i oprac. W. Witwicki. T. II. Kęty: Wydawnictwo ANTYK.
- Platon. (2017). *Fedon*. Przeł. i komentarzem opatrzył R. Legutko. Kraków, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Platone. (2000). *Simposio*. Traduzione, saggio introduttivo, traduzione e note di G. Reale. Milano: Bompiani.

¹⁴ Analizę kategorii czasu w *Uczcie* Platona można znaleźć w: Głodowska (2021: 84–86).

- Platone. (2001). *Protagora*. Prefazione, saggio introduttivo, traduzione e note di G. Reale. Milano: Bompiani.
- Platone. (2002). *Fedone*. Prefazione, saggio introduttivo, traduzione, note, apparati e inserto iconografico di G. Reale. Milano: Bompiani.

Opracowania

- Chiżyńska, K. et al. (2020). *Starożytny teatr i dramat w świetle pism scholiastów. Leksykon*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Danek, Z. (2000). *Myślę, więc nie wiem. Próba interpretacji Platońskiego dialogu „Teajtet”*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Dawidowicz, T. (1986). *Narrator w diegetycznych dialogach Platona*. Maszynopis pracy doktorskiej. Toruń: Uniwersytet Mikołaja Kopernika.
- Gauss, H. (1958). *Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platos*. T. II/1. Bern: Herbert Lang.
- Głodowska, A. (2005). *Starożytna teoria Platońskiego dialogu*. W: W. Wróblewski (red.). *W kręgu Platona i jego dialogów*. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika. 9–101.
- Głodowska, A. (2009). *Il tempo nei dialoghi platonici (“Protagora”, “Simposio”, “Fedro”)*. W: J. Czerwińska et al. (red.). *Kategorie i funkcje czasu w ujęciu starożytnych*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego. 117–131.
- Głodowska, A. (2019). „Funkcja i znaczenie prologu w *Protagorasie* Platona (Prot. 309a-316a)”. *Collectanea Philologica* XXII. 9–32. <https://doi.org/10.18778/1733-0319.22.01>
- Głodowska, A. (2021). *Zanim porozmawiamy o miłości... Analiza prologu „Uczty” Platona (Symp. 172a-177e)*. W: E. Skorupska-Raczyńska et al. (red.). *Antyczne wędrówki transdyscyplinarne. Silvestro Dworacki viro vere academico*. Gorzów Wielkopolski: Wydawnictwo Akademii im. Jakuba z Paradyża. 81–107.
- Hirzel, R. (1963). *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch*. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung.
- Nails, D. (2002). *The People of Plato. A Prosopography of Plato and other Socratics*. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company, INC.
- Serafin, A. (2012). *Stać się Alkibiadesem i umrzeć. Komentarz do „Uczty” Platona*. W: Platon. *Uczta*. Przeł. A. Serafin. Warszawa: Sic!.

Dr Anna Głodowska (University of Nicolaus Copernicus in Torun) – born in 1972 in Lodz (Poland). In 1996 she graduated Classical Studies at University of Lodz. Since 2002 she has been a lecturer at University of Nicolaus Copernicus in Torun, where she gained a doctorate in humanities in 2003. Her scientific interests are focused on ancient Greek literature, especially on Platonic dialogues and on the reception of ancient literature in medieval Italian literature. The result of these interests was the Phd thesis *Dramatic Scenes in Platonic Dialogues (Protagoras, Republic, Symposium, Phaedrus)*, a series of articles published in scientific journals (*Collectanea Philologica*, *EOS*, *Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae*) and joint scientific monographs.

e-mail: annaglod@umk.pl

Andrzej Piotr KOWALSKI

Uniwersytet Gdański

 <https://orcid.org/0000-0003-2009-2689>

O RELIGII STAROŻYTNYCH GERMANÓW KOMENTARZE DO KSIĘGI VII *GEOGRAFII* STRABONA

ON THE RELIGION OF ANCIENT GERMANS COMMENTS OF BOOK VII OF STRABON'S *GEOGRAPHY*

In book VII of Strabo's *Geography* there are passages about the religion of the ancient Germans. One of them mentions the name of the Chatti priest Libes. In two others, the customs of the Kimbrians are mentioned. The purpose of this article is to interpret the religious customs of these peoples, on the basis of which Strabo's texts are created. In addition to historical data, linguistic and ethnological materials will be used in a comparative approach. A hypothesis will be presented that the considered texts of Strabo describe the Germanic religion subjected to strong Celtic influences. The following conditions were considered. In describing the religion of the Kimbrians, Strabo did not have to use Posidonius regarding them as Celts. Such an assumption results from the analysis of texts. Blood divination rituals are known to be a Celtic tradition, but they were performed by Druids. Among the Kimbrians, gray-haired soothsayers did it. The Gauls did not have women – priestesses. Meanwhile, among the Germans, women dealing in divination played an important role. The Germanic element in the activities of the Kimbrians is also the use of ritual stairs, which Strabo writes about. Archaeological and linguistic research proves the great influence of the Celts on the Germans. Probably Strabo, writing about the Kimbrians as a Germanic tribe, testified to such a process. Regardless of the ethnic identity of the Kimbrians, the picture of their customs given by Strabo is an important source for research on the religion of the Barbaricum peoples.

Keywords: Strabon, Germans, religion, priest, soothsayers, cauldron, human sacrifices, divination

Słowa kluczowe: Strabon, Germanie, religia, kapłan, wróżbitki, kocioł, ofiary z ludzi, wróżbiarstwo

W księdze VII *Geografii* Strabona znajdują się fragmenty mówiące o religii ludów Barbaricum. W jednym z nich jest wzmiankowany kapłan z plemienia Chattów. W dwóch pozostałych jest mowa o zwyczajach Cymbrów. Celem niniejszego artykułu jest interpretacja zwyczajów religijnych tych ludów na podstawie wskazanych tekstów Strabona. Oprócz danych historycznych wykorzystane zostaną materiały lingwistyczne oraz etnologiczne w ujęciu porównawczym. Przy okazji przedłożona zostanie hipoteza, w myśl której rozpatrywane przekazy Strabona opisują religię germańską, poddaną silnym wpływom celtyckim.

Przed przystąpieniem do uwag religioznawczych, wypada krótko ustosunkować się do nieustannie dyskutowanej kwestii germańskiego bądź celtyckiego charakteru Cymbrów opisanych przez Strabona. Etnogeneza tego ludu nie jest wyjaśniona. W tej sprawie konkurują ze sobą rozbieżne opinie (Grünewald 2000). Są przypuszczenia, że mogli być odłamem Celtów lub wędrownego szczepu spokrewnionego zarówno z Germanami, jak i Celtami (Polverini 1994). Według np. A. Lunda (1998: 70–71) nie mogą być oni uważani za Germanów. Zgłaszane są też poglądy sugerujące akceptację zdania samego Strabona upatrującego w nich lud germański (Martin 2003).

Wykorzystywane nadal tradycyjne korpusy źródeł do religii Germanów zawierają interesujące nas fragmenty Strabona o Cymbrach (Clemen 1928: 5–6; Schröder 1933: 88–89; Beatke 1937: 10–11, 28). Inaczej bywa w przypadku nowszych opracowań. Przykładowo, w fundamentalnej syntezie dziejów religii germańskiej pióra J. de Vriesa (1970: 392–393) urywki ze Strabona wprawdzie są omawiane, ale zaopatrzone w drobne zastrzeżenia. Podobny krytycyzm został wyrażony w książce uznanego germanisty R. Simka (2014: 82).

Przegląd przekazów antycznych i stan badań na temat Cymbrów w dziele Strabona przywołuje D.W. Roller (2018: 345). Jak wiadomo, Strabon korzystał z rozmaitych źródeł. Za główne – w przypadku fragmentów z księgi VII – uważany jest Posejdonios. Autor ten twierdził, że Cymbrowie byli ludem celtyckim. Informację tę miał pozyskać od Mariusza, który pokonał Cymbrów pod Vercellae. Powstaje pytanie, dlaczego Strabon uważał Cymbrów za Germanów – w tej bowiem kwestii różni się od Posejdoniosa (cf. Tierney 1960: 217; Theiler 1982: 60). W opisach Celtów autor *Geografii* nierzadko wprost powołuje się na swojego poprzednika i wówczas używa zwrotu typu: „jak podaje Posejdonios” (Lasserre 1966: 162; Radt 200: 461). Jednak, jak ustalił I.G. Kidd (1999: 342, 344, 346), w szczególnie interesującym nas fragmencie *Geografii* (VII, 2.3), gdzie mowa o rytuałach Cymbrów, występuje zwrot διηγούνται ‘mówią, powiadają’, co wskazuje na źródło bezosobowe, raczej na zbiorowo przekazywane wieści. Analiza stylistyczna tego fragmentu skłoniła Kidda do sformułowania pewnych obiekcji, a nawet ostrożnego postulatu wyłączenia wskazanego urywka *Geografii* z listy tekstów zaczerpniętych od Posejdoniosa. Podobną sytuację widzimy w księdze IV, gdy Strabon czasem wprost powołuje się na Posejdoniosa, ale gdy wzmiankuje krwawe rytuały druidów używa zwrotu λέγεται ‘powiada się’ (Radt 2002: 519).

W takiej sytuacji utożsamianie przez Strabona Cymbrów z Germanami może mieć inne przesłanki.

Nie jest zadaniem niniejszego artykułu rozstrzygnięcie tej kwestii w aspekcie źródłoznawczym. Pewne wytłumaczenie zarysowanych rozbieżności, a zarazem niepozbawione wątpliwości opowiedzenie się po stronie Strabona, umożliwia analiza treści jego przekazu, szczególnie obrazu religii Cymbrów. Przejdźmy zatem do skomentowania poszczególnych fragmentów.

Fragment 1

ἐπόμπευσε δὲ καὶ Λίβης^A τῶν Χάττων ἱερεὺς (VII, 1, 4. 292 C. 8)

„w triumfalnym orszaku prowadzili też Libesa kapłana Chattów”.

^AΛίβης. Lībēs. Jest to drugie, obok burgundzkiego Sinistusa, imię lub przydomek kapłana germańskiego przekazane z czasów antycznych (Stein 1926: 110). Znalazł się on w orszaku z grupą jeńców pochwyconych po kampanii Germanika. Musiał być ważną postacią, skoro został włączony do pochodu triumfalnego w roku 17 (Radt 2007: 239). Byli tam przedstawiciele elity wielu plemion, np. wódz Cherusków Segimunt. Wprawdzie grec. ἱερεὺς oznacza kapłana (takie znaczenie występuje w znanych konwencjach translacyjnych, np. *Libes... Chattroum sacerdos* (Riese 1892: 101; Müller, Dübner 2015: 242)), to w odniesieniu do Lībēsa stan kapłański mógł mieć długą historię. Najpewniej mamy tu do czynienia nie tyle z imieniem własnym, ile z określeniem funkcyjnym. Jego znaczenie nie jest jasne. Można tę kwestię rozpatrywać na podstawie zapisu greckiego podanego przez Strabona lub na gruncie języków germańskich.

W przypadku etymologii greckiej wskazanie konkretnych form jest kłopotliwe. Na uwagę zasługuje compositum φονολιβής ‘ociekający krwią, przelewający krew, morderca’. Drugi człon złożenia wywodziłby się z grec. λείβω ‘lać, wylewać’ (Beekes 2010: 1586, 842). W wersji przekazanej przez Strabona Λίβης mógłby to być ‘ten, który wylewa’. Trudno rozstrzygnąć, czy byłby to przykład *interpretatio graeca*, czy może zapisana w grece wiadomość o działalności jakiegoś germańskiego ofiarnika. Nie można zatem wykluczyć, ani udowodnić, że autor *Geografii* mógł użyć greckiego słowa na ogólne określenie kapłana spełniającego libacje. Przeciwno etymologii greckiej przemawia jednak fakt, że Strabon, w tym samym fragmencie swego dzieła, bezbłędnie podaje greckie zapisy imion niewątpliwie germańskich, np. Σεγμοῦντος, Σεγέστης, Θουσνέλδα, Θουμέλικος. Nie ma powodu przypuszczać, że w przypadku imienia Λίβης było inaczej. H. Reichert zauważył, że w łacinie spotykane jest imię *Libo-*, *-onis*, lecz w grece oczekiwalibyśmy formy Λίβων. Tymczasem – jak stwierdza – zarówno w łacinie, jak i w językach germańskich, brak formy *Libes* (Reichert 2003: 93). Wypada więc przyjąć hipotezę germańskiego pochodzenia rozpatrywanego tu imienia.

Jeśli wziąć pod uwagę języki germańskie, to możliwe są co najmniej dwie interpretacje. Pierwsza byłaby związana z grupą słów pgm. *liba-* ‘życie, ciało’, *laib-* ‘żyć’, *libæjan* ‘pozostawać, pozostawać przy życiu, istnieć’ (Förstemann

1900: 1054–1056; Levitskij 2010: 360; Kroonen 2013: 335). W takim ujęciu aktywność noszącego imię Libēs polegałaby na działaniach podtrzymujących życie. Druga byłaby związana ze stang. *lybb*, *lybbes* ‘trucizna, lek, czarodziejstwo’, *lybesn* ‘amulet, czar, urok’ (Bosworth 1980: 649), swn. *luppi* ‘trucizna, mocny sok roślinny, czary’, goc. *lubja-leis* ‘czarowników’, ‘używanie leków, trucizn, czary’ (Lehmann 1996: 237). Mowa tutaj o czarowniku, znachorze uzdrawiającym ziołami. Jeśli skłonić się ku drugiej, chyba najbardziej prawdopodobnej wersji, to wypada uwzględnić wpływ celtycki, por. stirl. *luib* ‘roślina, trawa’ (Lane 1933: 250). Niezależnie od przyjętej hipotezy widać, że w tradycji germańskiej funkcja przewidziana dla Libēsa wywodziła się z czarowniczych, czyli jeszcze przedkapłańskich, kompetencji magicznych, szczególnie ważnych, jak się zdaje, w zakresie leczenia.

Fragment 2

καὶ ἔπεμψαν τῷ Σεβαστῷ δῶρον τὸν ἱερώτατον παρ’ αὐτοῖς λέβητα^Α,
αἰτούμενοι φιλίαν καὶ ἀμνηστίαν τῶν ὑπεργμένων (VII, 2, 1. 293 C; Theiler 1982: 59).
„(O Cymbrach, którzy Augustowi wysłali) pobożny dar, najświętszy kocioł z ich kraju
z życzeniem przyjaźni i puszczeniem w niepamięć tego, co zaszło”.

^Α λέβητας. Kocioł, jako dar i sakralny przedmiot, był znakiem plemiennym Cymbrów. Oznaczał moc tego plemienia, ponieważ był pojemnikiem, z którego symbolicznie czerpała pożywienie cała wspólnota. Naczynia te odgrywały ważną rolę w rytuałach i mitologii celtyckiej oraz germańskiej. W księdze *Lebor Buide Lecáin* kocioł stanowił jeden z czterech skarbów celtyckiego plemienia Danann (*Ceithri seuti n-Tuath Dé Danann*). Nosił on nazwę (imię) *Caire Ainsic* – ‘Kocioł Niewysychający’, czyli ciągle pełny. W *Mabinogion* wspomniany jest kocioł Brána *Pair Dadeni*, ‘kocioł odrodzenia’. Wrzucani wieczorem do tego kotła polegli wojownicy, rannym wracali do życia zdolni do dalszej walki (Rhys 1888: 256).

Celtowie i Germanie znali rytualne wykorzystanie kotła w celu sporządzenia uroczystego posiłku. Diodor podaje, że Galowie wkładali do kotłów całe zwierzęta (Herm 1991: 272). W irlandzkim eposie Mac Dathô częstował gości pozwalając im wybierać mięso z siedmiu kotłów (Dottin 1915: 165). W świątyni w Uppsali znajdowało się palenisko z kotłami ofiarnymi: *Eldar scylde vesa á miðjo golfe í hofeno*, *oc þar catlar yfer; oc scylde full um eld bera* – „pośrodku podłogi świątyni płonęły ogniska, a nad nimi kotły, a ponad paleniskiem wznoszono toasty” (Vigfusson, Powell 1905: 309). Kotły nad paleniskiem były znakami panowania nad siedzibą, dlatego ich zdobycie było sposobem na zajęcie przez bogów nowego miejsca, co sugerują strofy eddyczne: *verða of ása sunom, þá er hefja af hvera* – „(domy ukażą się) synom Asów, gdy kotły zostaną zdjęte z palenisk” (Grimnismál 1914: 63). Kotły w wierzeniach były pojemnikami znamionującymi obfitość, niewyczerpane zasoby pożywienia, wskazanie własnego ogniska domowego, wreszcie odrodzenie, co może pośrednio pomóc w zrozumieniu wykorzystywania podobnych naczyń jako urn w obrzędach ciałałalenia (Green 1998: 63–84).

W tradycji germańskiej można wydzielić dwa nurty obrzędowej obecności kotłów. Pierwszy wiąże się z wpływami celtyckimi, co dokumentuje nazwa pgm. *hweraz* ‘kocioł’ przejęta z pcelt. *kwaryo* ‘kocioł’ (Matasovič 2009: 175). Przykładem kotła z tego okresu jest wyjątkowy okaz srebrny znany z północy Danii – słynny zabytek z Gundestrup (Baladié 1989: 185). Datowany na czas od II w. p.n.e. do I w. odpowiada relacjom przekazanych przez Strabona. Jest przejawem niezwykłego kunsztu metalurgicznego i świadectwem wielu wyobrażeń mitologicznych (Olmsted 1979; Hachmann 1990: 565–903). Drugi nurt dotyczy wpływów rzymskich. Z łaciny wyraz *catillus* ‘misa’ przeniknął do języków germańskich w znaczeniu ‘kocioł’: goc. *katils*, stnd. *ketill*, stang. *cytel*, swn. *hezziil* (Lehmann 1996: 215; Vaan de 2008: 98). Z tego okresu pochodzi wspaniały kocioł z cmentarzyska w Czarnówku, pow. łęborski. Występują na nim przedstawienia głowy męskiej z włosami zaplecionymi w ‘węzeł swebski’. Analogie do tego zabytku znane są z miejscowości Mušov na Morawach i Kariv na Ukrainie. Niektóre kotły z omawianego czasu, np. skośnie żłobkowane, wykorzystywane były jako popielnice (Schuster 2018: 33–39).

Fragment 3

Ἔθος δέ τι τῶν Κίμβρων διηγούνται τοιοῦτον, ὅτι ταῖς γυναῖξιν αὐτῶν συστρατευούσαις παρηκολούθουν προμάντιες ἱέρειαι^A πολιότριχες, λευχεῖμονες, καρπασίνας ἐφαπτίδας ἐπιτεπορημέναι, ζῶσμα χαλκοῦν ἔχουσαι, γυμνόποδες· τοῖς οὖν αἰχμαλώτοις διὰ τοῦ στρατοπέδου συνήντων ξιφίρεις· καταστέψασαι^B δ’ αὐτοὺς ἦγον ἐπὶ κρατῆρα χαλκοῦν^C ὅσον ἀμφορέων εἰκοσι· εἶχον δὲ ἀναβάθραν^D, ἣν ἀναβάσα ... Ὑπερπετῆς τοῦ λέβητος ἐλαιμοτόμει ἕκαστον μετεωρισθέντα· ἐκ δὲ τοῦ προχεομένου αἵματος εἰς τὸν κρατῆρα μαντείαν τινὰ ἐποιούντο· ἄλλαι δὲ διασχίσασαι ἐσπλάγχνεον^E ἀναφθεγγόμεναι νίκην τοῖς οἰκείοις (VII, 2, 3. 294 C; Theiler 1982: 60).

Mówią o następującym zwyczaju Cymbrów: ich kobietom, uczestniczącym w wyprawach wojennych, towarzyszyły kapłanki, które były wróżbitkami; miały one jasne włosy, były odziane w białe lniane szaty spięte zapinkami, przepasane paskami z brązu i chodziły boso. Nosiły miecze, a gdy na terenie obozu wojkowego spotkały jeńców, ozdabiały ich wieńcami i prowadziły do mosiężnego kratera o pojemności dwudziestu amfor: wchodziły na podwyższoną platformę, stojąc nad kotłem podrzucały każdemu jeńcowi, gdy został on uniesiony do góry, gardło, po czym je podnosiły i wróżyły z krwi spływającej do naczynia; tymczasem inne rozcinały ciała i obserwując wnętrzności przepowiadały o zwycięstwie ich ludu.

A. προμάντιες ἱέρειαι πολιότριχες. Strabon mówi o kapłankach – wróżbitkach, które prawdopodobnie były wiekowe, za czym przemawia wiadomość o ich jasnych (siwych) włosach (inaczej Baladié 1989: 186, który sądzi, że taki kolor włosów nie musi świadczyć o podeszłym wieku). Należały one do kobiet niezdolnych do prokreacji, podobnie jak udzielające wyroczni germańskiemu królowi Ariowistowi *matres familiae*, wspomniane przez Cezara (Cezar 2003: 74). W kulturze ludowej stare kobiety (*mulier antiqua, vetula*) podejrzewane o uprawianie czarów, uchodziły też za „mądre”, mające dar przepowiadania (Bylina 1990: 42). U Germanów były to kobiety nazywane *wit-ja-* ‘ta która wie’ (stang. *wicca* ‘wiedźma’, por. psł. *vědъma* ‘wiedźma < wiedzieć’, zob. Liberman 2008: 215–224).

Wzmiankowane przez Cezara i Strabona kobiety symbolicznie należały do grupy osób bliskich nie-życiu, czy śmierci, ale dzięki temu mających ułatwiony kontakt ze zmarłymi jako przodkami mogącymi udzielać wieści przydatnych w mentyce. Inną wspólną cechą tych germańskich wróżek, to przepowiadanie na temat losów wspólnoty podczas mających się rozegrać lub trwających działań wojennych. Jest to czas śmierci, nie-życia. Są one zatem po stronie nie-życia, nie wydzielają już menstruacyjnej krwi, która kiedyś była oznaką życia klanu. Według antropologa A. Testarta (1986), od czasów zbieracko-łowieckich broń powodująca przelew krwi „śmiertelnej” stanowiła tabu dla kobiet młodych, będących jeszcze w pełni sił witalnych. Nie wolno im było dotykać skażonych „śmiertelną krwią” sprzętów myśliwskich, zwłaszcza broni. Inaczej w przypadku kobiet sędziwych, które mogły po nie sięgać, wolno im było przelewać krew nie-życia, tzn. zadawać rytualnie śmierć. Znane są przypadki, gdy samotne staruszki spełniały akceptowaną społecznie funkcję kata, jak np. sardyńskie *femmina accabadora*, które poprzez uderzenie odpowiednim narzędziem w głowę dokonywały swoistej eutanazji osób starych (Dumézil 1950: 447–454). Analogiczne skutki, chociaż bez przelewu krwi, wywoływały czarownice mogące spowodować rozmaite klęski, kataklizmy, zadawać urok, a więc także działały niejako odejmując życie. W tradycji ludowej znane było przekonanie, że czarownica powoduje chorobę lub śmierć hodowlanych roślin i zwierząt.

Wypada zatrzymać się nad ukazaną tu instytucją kobiet spełniających krwawe ofiary z ludzi. Jest to element celtycki, ponieważ druidzi zajmowali się takimi rytuałami. Tymczasem Strabon pisze o kobietach parających się krwawymi wróżbami. Problem w tym, że u Celtów galijskich najpewniej nie było druidek. Znane są tylko trzy wzmianki antyczne wymieniające celtyckie kobiety, którym przypisano taki status: Lampridusa (Alexander Severus LIX, 5) oraz Vopiscusa (Numerianus XIV; Aurelianus XLIII, 4 oraz 5). Komentator tych fragmentów T.D. Kendrick zwraca uwagę, że autorzy ci przetransponowali nieaktualne w ich czasach informacje o słynnych kapłanach celtyckich na znane im kobiety galijskie zajmujące się wróżbami (Kendrick 1994: 96, 219). Kobiety asystujące druidom znane były w Brytanii; potem też w kulturze staroirlandzkiej (Bugge 1920–1925: 366). Jeżeli chodzi o Galię w czasach Strabona, to ranga takich kobiet była niska, z pewnością nieporównywalna do godności druidów. Nie wiadomo czy to efekt ich degradacji społecznej, czy po prostu odwieczna sytuacja polegająca na tym, że nigdy nie działały one w ramach osobnej instytucji religijnej (Birkhan 1970: 557). Z kolei u Germanów znane były wieszczki, takie jak Weleda czy Ganna, o wysokiej pozycji społecznej, cieszące się ogromnym szacunkiem (atestacje zob. Volkmann 1964). Zarówno ich imiona, jak spełniane funkcje, są pochodzenia celtyckiego. Jednakże o ile u Celtów ofiarami zarządzali druidzi, a rola wieszczek nie była wiodąca, o tyle u Germanów, którzy chociaż mieli kapłanów, to właśnie wieszczki uzyskały wyjątkowo wysoki status. M. Egeler (2013: 29–32) łączy to z rosnącą rolą kultu matron wśród Germanów nadreńskich, czego świadectwem

są liczne inskrypcje z dedykacjami do bogiń. Wydaje się, że Germanie odnotowani przez Tacyna mieli za sobą adaptację funkcji druidycznych, przy czym uprawnianie w sferze mantyki uzyskały u nich przede wszystkim kobiety. Historyk rzymski potwierdził to następująco: „Co więcej, uważają, że jest w kobietach coś wieszczego i świętego” (Tacyt 2008: 69). Jest to wyraźnie germańska specyfika waloryzacji roli kobiet, którym powierzano sprawy sakralne. Wydaje się, że taki obraz religii zarysował już Strabon, opisując rytuały Cymbrów.

B. καταστέψασαι. Analizowany fragment mówi o jeńcach przystrajanych wieńcami, tak jak zwierzęta przeznaczane na ofiarę, które również były w ten sposób ozdabiane. Zwyczaje te poświadczone są w tradycjach starożytnych, również u Celtów (V.K. 1922: 1600). W kulturach pierwotnych ofiary, zanim je uśmiercono, były przez pewien czas traktowane niemal po królewsku. Chodziło o manifestację ich nieskazitelności, kompletności. Być może wieniec kładziony na głowach jeńców z jednej strony wyrażał rytualną czystość, z drugiej chronił apotropaicznie przed ingerencją złych mocy, mogących zdyskwalifikować ofiarę jako naruszoną i pozbawioną statusu wiarygodnego obiektu przyszłej wróżby (Hubert, Mauss 2005: 40).

C. κρατῖρα χαλκοῦν. Na temat kotłów zob. wyżej. Kotły obrzędowe z okresu lateńskiego i rzymskiego zazwyczaj wykonywano z brązu i były to naczynia o dość dużej pojemności – tutaj 20 amfor. R. Baladié (1989: 186) szacuje, że kocioł ofiarny Cymbrów mógł mieścić 400–800 litrów. W tradycji nordyckiej znane były specjalne kotły wróżebne – takie, jakich dokonując krwawej wróżby mogli używać wspomniani Cymbrowie. Nazywano je *hlautbolli*, por. stnd. *hlaut* ‘łos, wyrok, przepowiednia’ i *bolli* ‘kocioł, garnek’ (Blöndal 1920: 333).

D. ἀναβάθρα. Specjalne podwyższenie, pomost, na który wprowadzano jeńców w celu złożenia ofiary, sugeruje dokonanie obrzędu według schematu potrójnej, trzyetapowej śmierci, z których każda symbolizuje karę za wykroczenie przeciw poszczególnym trzem kastom w społeczności indoeuropejskiej według trójmianu G. Dumézila. Ogólną interpretację tego schematu rytualnego, wraz z licznymi przykładami, przedstawił D.J. Ward (1970). W przekazie Strabona można wydzielić następujące elementy i rekwizyty w sekwencji obrzędowej: 1. Ekspozycja, wprowadzenie po drabinie na podwyższenie, będące substytutem szubienicy i powieszenia (rodzaj kary i śmierci dla winowajcy, który uchybił władcy lub kapłanowi – wykroczenie przeciw pierwszej funkcji). 2. Podcięcie gardła i przelanie krwi (rodzaj kary i śmierci dla winowajcy naruszającego kodeks wojownika – wykroczenie przeciw drugiej funkcji). 3. Kocioł, będący miejscem utopienia krwi jako substancji życia (rodzaj kary i śmierci dla winowajcy godzącego w dobro rolnika, pasterza i rzemieślnika – wykroczenie przeciw trzeciej funkcji). Specjalne podwyższenia w postaci rusztowania lub siedziska zwane *seiðhjall* znane są z sag nordyckich. Konstrukcję taką nakazał wystawić Kotkel, żeby na niej wykonać pełne zaklęcie czarodziejskie pieśni – *galdrar* (Laxdæla saga 1920: 100). Na takim samym podwyższeniu zasiadł Þorbjörg, gdy pieśni (*kveðit*)

deklamowała Guðriðr (Eiríks saga rauða 1891: 16). Różnica między przekazem Strabona, a danymi z sag dotyczy funkcji omawianych urządzeń. Wydaje się, że odmienności zacierają się, jeśli potraktować takie podwyższenia jako stosowaną przez Germanów ekspozycję miejsca rytualnego (Sundqvist 2015). Przypuszczalnie wierzone, że dzięki temu potęgowana jest skuteczność dokonywanych czynności obrzędowych.

E. σπλαγγνέω. Wrózenie z wnętrzości przypomina rytuały mantyczne rzymskich haruspików według *disciplina etrusca*. W przekazie Strabona widoczne są dwa elementy rytu: upływ krwi z podciętego gardła i obdukcja narządów wypełnionych krwią – zapewne wątroby lub serca. Okoliczności wykonania ofiar sugerują odczytywanie znaków zapowiadających przyszłe losy Cymbrów. Ofiara wróżebna była swoistą dehumanizacją jeńców, dzięki czemu potraktowano ich tak samo jak wykorzystywane w celach mantycznych zwierzęta. Tutaj haruspicy mogły odwoływać się do wiary, że wnętrzości pojmanych wrogów niejako przechowują wiedzę o zamiarach nieprzyjaciół; były źródłem informacji na temat skrywanych przez nich – konkretnie w ich ciałach – intencji. Nie można wykluczyć, że krew postrzegano nie tylko jako substancję życia, ale jako nośnik wiedzy. Wymowne są tutaj przykłady greckie. W jedenastej pieśni *Odysei* (XI, 98–99, 147–148, 153) czytamy, że Odyseusz, chcąc poznać przyszłość, karmi krwią dusze zmarłych, które po jej spożyciu odzyskują władze umysłowe, a wieszczek Tejrezjasz snuje przepowiednie (Homer 2020: 244–245). Empedokles (fragm. 105, Diels, Kranz 1960: 350) głosił, że krew opływająca serce jest myślą. Krwawe ofiary, prawdopodobnie także w celu przewidywania przyszłości, składano celtyckiemu Esusowi. Zastrzeżenia w tym zakresie podniósł W. Deonna (1958: 3–29). Najbliższą analogię do rytuału dokonanego przez cymbryjskie wieszczki znajdujemy w podanym przez Diodora Sycylijskiego (2018: 45; Brunaux 2000: 163) opisie składania ofiar przez druidów: „Poświęcają bowiem człowieka [w ofierze], uderzają [go] mieczem w miejsce nad przeponą, a gdy uderzony padnie, z [jego] upadku, rozrzuconych członków, a ponadto z rozlanej krwi badają przyszłość, w tych sprawach darzą zaufaniem pewną dawną i od wielu lat [stosowaną metodę] obserwacji”. Taki obrzęd u Celtów poświadcza Tacyt, gdy z odrazą wypowiada się na temat Druidów: „Uznawali bowiem za godziwe, by krew jeńców ofiarowywać na ołtarzach i trzewi ludzkich radzić się bogów” (Tacyt 1957: 416). Cymbrowie przejęli opisany tu sposób wrózenia, bo – jeśli wierzyć Cezarowi – Germanie nie mieli kapłanów (druidów) i nie zajmowali się ofiarami (Cezar 2003: 161). Jest tu widoczny schemat rzymskich i celtyckich praktyk dywinacyjnych (atestacje źródłowe podaje Baladié 1989: 187; cf. też Green 2006: 84).

Na podstawie podanych fragmentów Strabona widać, że obraz religii germańskiej nie jest jednoznaczny. Gdy autor ten opisuje zdarzenia z roku 17, odnotowuje u Germanów obecność kapłana Libesa. Germańscy kapłani i wieszczki są poświadczeni w późniejszych relacjach, zwłaszcza u Tacyty (Janiszewska-Sieñ-

ko 2019). Problemem pozostaje interpretacja religii Cymbrów i jej widocznych zależności od Celtów. R. Simek wskazał, że Strabon stosując sformułowanie „wróżące kapłanki” (προμάντεῖς ἱέρειαι) dał zapis wyjątkowy, niepojawiający się w dziełach późniejszych autorów, gdy wspominane są wieszczki germańskie. Zdaniem Simka Strabon, pisząc interesujący nas fragment, dokonał własnej kompilacji; korzystał z różnych źródeł, co – nawiasem mówiąc – dodatkowo wzmacnia domysł o niezależnej od Posejdoniosa narracji na temat Cymbrów (Simek 2015: 72). Trzeba tu podkreślić, że Strabon dobrze znał realia celtyckie, nawet wymienił różnych specjalistów w sprawach kultu działających u Celtów: Βάρδοι τε καὶ Οὐάτεῖς καὶ Δρυΐδαι (Radt 2002: 516). Nasuwa się tu wniosek, że gdyby Cymbrowie byli ludem celtyckim, tzn. mieli takich kapłanów, to Strabon chyba nie pominąłby takiej informacji. Jeśli owe wróżące kapłanki miały być druidkami lub miały celtyckie pochodzenie, to również moglibyśmy oczekiwać jakiejś uwagi na ten temat ze strony Strabona. Nie stało się tak prawdopodobnie dlatego, że – jak pokazano wyżej – w czasach Strabona u Celtów nie działały druidki sprawujące krwawe ofiary. Można zatem zakładać, że Cymbrowie nie mieli bractw kapłanów znanych u Galów, ale – jak wspomniano – ich zadania wykonywały wieszczki. Ukazany przez Strabona rodzaj rytuału sprawowanego u Cymbrów ma cechy celtyckie (ofiara ludzka), lecz przebieg, cel i osoby go realizujące należą do typowych praktyk germańskich. Poza tym, omówione wyżej szczegóły, takie jak: terminologia dotycząca używania kotłów w rytach wróżebnych, stosowanie stopni, podwyższeń, czy platform, również są dobrze udokumentowane przede wszystkim w językach i obrzędach germańskich.

Opowiedzenie się za germańskim charakterem religii Cymbrów i akceptacja ich identyfikacji podanej przez Strabona nie przesądza o etnicznej tożsamości tego ludu. W odniesieniu do omawianej epoki, problematyka rodziomości danej tradycji jest złożona ze względu na rozległe interakcje kulturowe i migracje różnych plemion w okresie lateńskim. Już H. d'Arbois de Jubainville (1889: 330–384) udowodnił, że Germanie ulegali przemożnym wpływom celtyckim. Świadczą o tym wciąż aktualizowane dane archeologiczne, a zwłaszcza bieżące badania lingwistyczne. Te ostatnie ukazują silne oddziaływanie Celtów na słownictwo społeczne i religijne Germanów (Koch 2020: 120, 136–138, 140–144). Jeszcze w pierwszym wieku naszej ery markomańscy władcy i arystokraci, np. Marobod i Katualda, nosili galijskie imiona, lecz z tego powodu nikt nie uważa, że Markomanowie mogli być Celtami. Podobną sytuację obserwujemy w odniesieniu do Cymbrów i ich zwyczajów, których elementy galijskie zostały przyswojone, ale wplecione w germański model instytucjonalizacji życia religijnego. Zrozumiałe wątpliwości historyków i filologów dotyczące tego, jaki *ethnos* opisywał Strabon nie umniejszają wartości jego przekazu dla religioznawców. Pozostanie on ważnym źródłem do badań nad symboliką wierzeń i obrzędów Germanów oraz ich sąsiadów z zachodniego Barbaricum żyjących na przełomie starej i nowej ery.

Bibliografia

Edycje tekstów

- Cezar. (2003). *Corpus caesianum*. Przeł. E. Konik, W. Nowosielska. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Diodor Sycylijski. (2018). *O wyspach. (Biblioteka Historyczna V)*. S. Dworacki (red.). Przeł. I. Musialska. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Eiríks saga rauða og Flatabogens graenlendingaþáttur*. (1891). G. Storm. (ed.). København: S.L. Møllers Bogtrykkeri.
- Grimnismál. (1914). *Edda. Die Lieder des Codex Regius*. G. Neckel. (ed.). T. I. Text, Heidelberg: Carl Winter.
- Homer. (2020). *Odyseja*. Przeł. R.R. Chodkowski. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Laxdæla saga*. (1920). B. Sveinsson. (ed.). Reykjavík: Kostnadarmáður Sigurður Kristjánsson.
- Strabon. (1899). *Strabonis Geographica*. A. Meineke (ed.). Vol. II. Lipsiae: Teubner.
- Tacyt. (1957). *Roczniki*. W: *Dzieła*. T. I. Przeł. S. Hammer. Warszawa: Czytelnik.
- Tacyt, Publiusz Korneliusz. (2008). *Germania*. Przeł. T. Płóciennik. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

Opracowania

- d'Arbois de Jubainville, H.M. (1889). *Les premiers habitants de l'Europe d'après les écrivains de l'antiquité et les travaux des linguistes*. T. I. Paris: Ernest Thorin.
- Baetke, W. (1937). *Die Religion der Germanen in Quellenzeugnissen*. Frankfurt am Main: Verlag Moritz Diesterweg.
- Baladié, R. (1989). *Strabon, Geographie, t. IV (Livre VII)*. Paris: Les Belles Lettres.
- Beekes, R.S.P. (2010). *Etymological Dictionary of Greek*. T. I–II, Leiden: Boston.
- Birkhan, H. (1970). *Germanen und Kelten bis zum Ausgang der Römerzeit*. Wien: Hermann Böhlau Nachf.
- Blöndal, F. (1920). *Islandsk – Dansk Ordbog*. T. I. Reykjavík: Þ. B. Þorlákssonar, A. Aschehoug, København.
- Bosworth, J. (1980). *An Anglo-Saxon Dictionary*. Oxford: Clarendon Press.
- Brunaux, J.-L. (2000). *Les religions gauloises (I^{er} – I^{er} siècles av. J.-C.)*. Paris: Éditions Errance.
- Bugge, A. (1920–1925). „Celtic Tribes in Jutland? A Celtic Divinity among the Scandinavian Gods?”. *Saga Book of the Viking Society for Northern Research* IX. 355–371.
- Bylina, S. (1990). „Magia, czary i kultura ludowa w Polsce XV i XVI w.”. *Odrodzenie i Reformacja w Polsce* XXXV. 39–52.
- Clemen, C. (1928). *Fontes Historiae Religionis Germanicae*. Berlion: Walter de Gruyter.
- Deonna, W. (1958). „Les victimes d'Esus”. *Ogam* 10/1. 3–29.
- Diels, H., Kranz, W. (1960). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Bd 1. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.
- Dottin, G. (1915). *Manuel pour servir à l'étude de l'antiquité celtique*. Paris: Librairie Ancienne Honoré Champion.
- Dumézil, G. (1950). „Quelques cas anciens de “liquidation des vieillards”: histoire et survivances”. *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité* III. 447–454.
- Egeler, M. (2013). *Celtic Influences in Germanic Religion. A Survey*. München: Herbert Utz Verlag.
- Förstemann, E. (1900). *Alteutsches Namenbuch*. Bd. 1. Personenamen, Bonn: Hanstein.
- Green, M.A. (2006). *Dying for the Gods. Human Sacrifice in Iron Age and Roman Europe*, Reading: Tempus Pub Ltd.

- Green, M.J. (1998). "Vessels of Death. Sacred Cauldrons in Archaeology and Myth". *The Antiquaries Journal* 78. 63–84.
- Grünwald, Th. (2000). Kimbern. Historisches. *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, Bd. XVI, ed. R. Müller. Berlin, New York: Walter de Gruyter. 495–500.
- Hachmann, R. (1990). „Gundestrup-Studien. Untersuchungen zu den spätkeltischen Grundlagen der frühgermanischen Kunst”. *Bericht der Römisch-Germanischen Kommission* 71/2. 565–903.
- Herm, G. (1991). *Die Kelten. Das Volk, das aus den Dunkel kam*. Augsburg: Pawlak Herrsch.
- Hubert, H., Mauss, M. (2005). *Esej o naturze i funkcji ofiary*. Tłum. L. Trzcionkowski. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Janiszewska-Sieńko, D. (2019). „Wieszczka w świecie starożytnych Germanów. Studium porównawcze”. *Studia Podlaskie* XXVII. 7–23.
- Kendrick, T.D. (1994). *The Druids*. London: Senate.
- Kidd, I.G. (1999). *Posidonius. III. The Translation of the Fragments*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Koch, J.T. (2020). *Celto-Germanic. Later Prehistory and Post-Proto-Indo-European vocabulary in the North and West*. Aberystwyth: University of Wales.
- Kroonen, G. (2013). *Etymological Dictionary of Proto-Germanic*. Leiden, Boston: Brill.
- Lane, G.S. (1933). „The Germano-Celtic Vocabulary”. *Linguistic Society of America* 9/3. 244–264.
- Lasserre, F. (1966). *Strabon, Geographie, t. II (Livre III et IV)*. Paris: Les Belles Lettres.
- Lehmann, W.P. (1986). *A Gothic Etymological Dictionary*. Leiden, Boston: Brill.
- Levitskij, V.V. (2010). *Etimologičeskij slovar' germanskich jazykov*. T. I. Vinnitsa: „Nova Knyga”.
- Liberman, A. (2008). *An Analytic Dictionary of English Etymology*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Lund, A.A. (1998). *Die ersten Germanen. Ethnizität und Ethnogenese*. Heidelberg: Carl Winter.
- Martin, M. (2003). „Cimbri e Germani nelle Storie di Posidonio d'Apamea”. *Itineraria* 2. 1–40.
- Matasovič, R. (2009). *Etymological Dictionary of Proto-Celtic*. Leiden, Boston: Brill.
- Müller, K.W.F., Dübner, J.F. (2015). *Strabonis Geographica. Graece cum versione reficta*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Olmsted, G.S. (1979). „The Gundestrup Cauldron”. *Collection Latomus* 162. Bruxelles.
- Polverini, L. (1994). *Germani in Italia prima dei Cimbri?* In: B. Scardigli, P. Scardigli (eds.). *Germani in Italia*. Roma: CNR Edizioni. 1–10.
- Radt, S. (2002). *Strabons Geographica, Bd. 1, Prolegomena. Buch I–IV: Text und Übersetzung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co.
- Radt, S. (2003). *Strabons Geographica, Bd. 2, Buch V–VIII: Text und Übersetzung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co.
- Radt, S. (2006). *Strabons Geographica, Bd. 5, Abgekürzt zitierte Literatur. Buch I–IV: Kommentar*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co.
- Reale, G. (1994). *Historia filozofii starożytnej*. 1. *Od początków do Sokratesa*. Przeł. E.I. Zieliński. Lublin: Ruch Wydawniczy KUL.
- Reichert, H. (2003). „Personennamen bei antiken Autoren als Zeugnisse für älteste westgermanische Endungen”. *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 132/1. 85–100.
- Rhys, J. (1888). *Lectures on the Origin and Growth of Religion*. London, Edinburgh: Williams and Nordgate.
- Riese, A. (1892). *Das rheinische Germanien in der antiken Literatur*. Leipzig: Teubner.
- Roller, D.W. (2018). *A Historical and Topographical Guide to the Geography of Strabo*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schröder, F.R. (1933). *Quellenbuch zur germanischen Religionsgeschichte*. Berlin, Leipzig: Walter de Gruyter.
- Schuster, J. (2018). *Czarnówko, stan. 5. Osiem grobów okazałych – narodziny nowych elit w II w. po Chr. w basenie Morza Bałtyckiego*. Łębork, Warszawa: Fundacja Archeologica Barbarica, Muzeum Archeologiczne w Warszawie.

- Simek, R. (2014). *Religion und Mythologie der Germanen*. Darmstadt: „Theiss”. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Simek, R. (2015). „Females as Cult Functionaries or Ritual Specialists in the Germanic Iron Age?”. *The Retrospective Methods Network* 10. 71–78.
- Stein, A. (1926). *Libes*. In: G. Wissowa (ed.). *Pauly's Real-encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* XIII / 1. 110.
- Sundqvist, O. (2015). *An Arena for Higher Powers. Ceremonial Buildings and Religious Strategies for Rulership in Late Iron Age Scandinavia*. Leiden, Boston: Brill.
- Testart, A. (1986). *Essai sur les fondements de la division sexuelle du travail chez les chasseurs-cueilleurs*. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Theiler, W. (1982). *Poseidonios. Die Fragmente*, T. I. Texte. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Tierney, J.J. (1960). „The Celtic Ethnography of Posidonius”. *Proceedings of the Royal Irish Academy: Archaeology, Culture, History, Literature* 60. 189–275.
- V.K. (1922). Kranz. In: G. Wissowa (ed.). *Pauly's Real-encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* XI / 2. 1588–1606.
- Vaan de, M.A. (2008). *Etymological Dictionary of Latin and other Italic Languages*. Leiden, Boston: Brill.
- Vigfusson, G., Powell, F.Y. (1905). *Origines Islandicae. A Collection of the More Important Sagas and Other Native Writings Relating to the Settlement and Early History of Iceland*. T. I. Oxford: Clarendon Press.
- Volkman, H. (1964). *Germanische Seherinnen in römischen Diensten*. Krefeld: Scherpe.
- Vries de, J. (1970). *Altgermanische Religionsgeschichte*, Bd. 1. Berlin: Walter de Gruyter.
- Ward, D.J. (1970). *The Threefold Death: An Indo-European Trifunctional Sacrifice?* In: J. Puhvel (ed.). *Myth and Laws among the Indo-Europeans*. Berkeley: University of California Press. 123–142.

Prof. dr hab. Andrzej Piotr Kowalski, Professor in Gdańsk University, Lecturer in Ethnology, Archaeology and History of Culture. Research Interests: Anthropology of Primitive Societies, Philosophy of Culture, Prehistory and Anthropology of Art and Religion, Indo-European Languages and Culture. Selected Publications: *Symbol in Archaic Culture*. Poznań 1999; *Pre-Philosophical Thinking. Studies in the Philosophy of Culture and the History of Ideas*. Poznań 2001; *Myth or Beauty. From Research on the Origins of Art*. Bydgoszcz 2013; *Anthropology of Prehistoric Meanings*. Toruń 2014; *Indo-European Culture. The Anthropology of Prehistoric Societies*. Gdańsk 2017. In Preparation: *Ancient Germanic Religion*.

e-mail: andrzej.kowalski@ug.edu.pl

<https://doi.org/10.18778/1733-0319.26.07>

Marian A. WESOŁY

Akademia im. Jakuba z Paradyża
w Gorzowie Wielkopolskim

 <https://orcid.org/0000-0002-5418-8913>

„FILOZOFIA – DZIEŁEM HELLENÓW” PROLOG DIOGENESA LAERTIOSA

Τῷ γὰρ πολὺ δοκίμῳ φιλολόγῳ Σβιγνέῳ Δάνεκ
τῶν Ἑλλήνων σοφίην εὖ παραδεξαμένῳ

“PHILOSOPHY – THE WORK OF THE HELLENES”
THE PROLOGUE OF DIOGENES LAERTIUS

I dedicate this distich, together with the article, to Professor Zbigniew Danek. Indeed, there is probably no more comprehensive and fascinating work of ancient literature than Diogenes Laertios' *Lives and Views of Eminent Philosophers*, the Prologue of which I present below in a new Polish translation. This Prologue is particularly interesting and instructive for understanding the composition and interpretation of the work, as in it the author gives his own criteria and distinctions of currents and branches of philosophy, whose origin, name and tradition is according to him typically Hellenic. In our translation, appropriate title headings have been introduced for greater clarity in the reading.

Keywords: Diogenes Laertius' *Lives and Views of Eminent Philosophers*, the Prologue, a new Polish translation

Słowa kluczowe: Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Prolog, nowy polski przekład

Wprowadzenie

O tym chyba mało kto wie, że – jak niemal wszystkie teksty starogreckie – także dzieło Diogenesa Laertiosa, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przetrwało dzięki kulturze pisma i edukacji filozoficznej w Bizancjum, gdzie było czytane



i powielane, czyniono z niego różne wyciągi i konspekty¹. Tytułem przykładu podajmy Focjusza (1988: 18, 20; Kodeks 161), który wśród setek swych lektur omówił też następującą pozycję:

Przeczytaliśmy *Wyciągi różne* Sopatra w dwunastu księgach. Jego książka stanowi wybór wielu opowiadań i różnych pism. [...] Sięgnął również [...] do ksiąg pierwszej piątej, dziewiątej i dziesiątej Diogenesa Laercjusza, w których ten pisarz opowiada o dziejach filozofów i o początkach świętej rzeczy, jaką jest filozofia, jak doszła do szczytu rozwoju, dalej o twórcach sekt heretyckich i ich przywódcach, jakich mieli przyjaciel i jakich wrogów, jakim charakterem odznaczał się każdy z nich, skąd pochodzili, jaki był od początku ich tryb życia i kiedy osiągnęli szczyt swojej działalności. (Tłum. O. Jurewicz)

Przyjęło się już mówić Laertios, a nie Laercjusz. Cytowany powyżej przykład jest niedokładny, a mylący niestety w tłumaczeniu τίνων αἱρέσεων jako „sekt heretyckich”. Aby wyjaśnić, co oznaczało w tym kontekście pojęcie αἵρεσις, instruktywne jest podanie w pierw w pełnej wersji tytułu dzieła Diogenesa Laertiosa, a mianowicie: Βίοι καὶ γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκμησάντων καὶ τῶν ἐκάστη αἵρέσει ἀρεσκόντων – *Żywoty i myśli tych, którzy w filozofii zasłynęli i w każdym wyborze / nurcie ich upodobań*.

Dwa wyrażenia tytułowe związane z filozofią wchodzi tu w grę, mianowicie αἵρεσις (łac. *electio, delectio*), czyli ‘wybór’, ‘skłonność’, itp. i odpowiednio do tego w liczbie mnogiej τὰ ἀρεσκόντα (łac. *placita*), czyli dosłownie ‘upodobania’, ‘upodobane poglądy’.

W *Prologu* Diogenesa Laertiosa (I 20) objaśnione jest *ad hoc* w związku ze sceptycyzmem, czym jest *hairesis*. Otóż nazywa się tym „taki wybór, który wynika lub zdaje się wynikać z jakiegoś argumentu (wywodu) dotyczącego zjawiska” (αἵρεσιν [...] τὴν λόγῳ τινὶ κατὰ τὸ φαινόμενον ἀκολουθοῦσαν ἢ δοκοῦσαν ἀκολουθεῖν), albo „jako oparcie się na poglądach mających wynikać” (πρόσκλησιν δόγμασιν ἀκολουθίαν ἔχουσιν).

W filozofii zatem dokonuje się jakiegoś wyboru – nurtu czy kierunku – wedle upodobań na podstawie wynikania z argumentacji danych poglądów (γνῶμαι, δόγματα, δόξαι). Stąd w takim ujęciu filozofia nie jest boskim natchnieniem ani wiarą objawioną przez Boga, tylko stanowi racjonalne i przyuczynowe wyjaśnianie zjawisk, tak jak ją krzewił głównie Arystoteles i perypatetycy (*vide*: Wesoly 2018).

Jednakże w mentalności pierwszych apologetów chrystianizmu helleńskie *haireseis* (wybory, upodobania) nabrały nagannego znaczenia ‘herezji’, czyli ‘sekt’ jako skażonego właśnie filozofią wypaczenia czy odstępstwa od prawd wiary i nauki apostoelskiej Kościoła. W tym względzie najbardziej dobitnie przeciw filozofii wyraził się ostatni piszący po grecku rzymski apologeta Hippolit (III w. n.e.), autor *Φιλοσοφούμενα ἢ κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος* – *Philosophumena sive*

¹ Cf: wydane teksty: Diogeni Laertii 1999 (vol. II).

Refutatio omnium haeresium – Filozofowania, czyli odparcie wszystkich herezji². Wykazując zależność gnostyków od filozofii odpierał ostatecznie ich fałszywe poglądy. Uderzające jest owo przekonanie o fałszywości i szkodliwości filozofii greckiej. Niejako z apostolskim posłannictwem zamierzał ostatecznie rozprawić się z heretykami, ale przez to, że streszczał i cytował głównie takich filozofów, jak Heraklit i Empedokles, stał się paradoksalnie doksografem w przypadku skądinąd nam nieznanych ich fragmentów³.

W późniejszej tradycji te wymowne greckie wyrażenia *haireseis*, *areskonta* zatraciły swój oryginalny sens i zwykle myślano i mówiono o sektach i szkołach filozoficznych. Także przez nowożytnych niezbyt uświadamiane jest owo pojęcie filozofii jako *nurtu upodobań*, może i dlatego, że przyjęło się zwięzłe brzmienie tytułu Diogenesa Laertiosa jako *Φιλοσόφων βίων καὶ δογμάτων συναγωγή*, po łacinie *Vitae et Placita clarorum Philosophorum*. Po polsku, podobnie jak w innych językach, podaje się tę uproszczoną wersję *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*.

O samym autorze niczego nie wiemy prócz tego, co da się wtórnie wywnioskować z treści jego wszechstronnego dzieła. Żył w pierwszej połowie III wieku nowej ery, chyba przed Plotynem i Porfiriuszem, skoro ich nie znał. Ostatnim filozofem wzmiankowanym przezeń jest nieznany nam skądinąd Saturnios, uczeń Sekstusa Empiryka (IX 116).

Minęło już ponad pół wieku od wydania polskiego przekładu *Żywotów i poglądów słynnych filozofów* Diogenesa Laertiosa (Biblioteka Klasyków Filozofii, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1968). Było to opracowanie zbiorowe: Ireny Krońskiej, Kazimierza Leśniaka, Witolda Olszewskiego i Bogdana Kupisa. Jak na tamte czasy i możliwości, przekład ten ocenić trzeba z uznaniem. Wcześniejsze przekłady Diogenesa Laertiosa (łącznie z naszym polskim) opierały się na niezbyt dopracowanej i miejscami jeszcze wadliwej edycji greckiego oryginału⁴.

W wypadku tak obszernego i trudnego dzieła potrzeba było wnikliwych studiów w zespołach badawczych, aby gruntowniej rozpoznać całość i szczegóły w nowszej perspektywie interpretacyjnej. Takim efektem trudu zbiorowego jest francuski komentowany przekład: Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*. Traduction française sous la direction de M.-O. Goulet-Cazé. Introductions, traductions et notes de J.-F. Balaudé, L. Brisson, J. Brunschwig,

² Wzorcowe wydanie: Hippolytus 1986. Najnowsze przekłady: Litwa 2016; Cosentino 2017; Kasteel 2019. Brak niestety polskiego tłumaczenia tego wyzywającego dzieła.

³ Dyskusja wokół dzieła Hippolita jako źródła dla poznania wczesnej filozofii greckiej: Osborne 1987; cf. Mansfeld 1992; Mueller 1992.

⁴ Wydanie: Diogenis Laertii 1964. Z przekładów komentowanych warto odnotować: włoski: *Diogene Laerzio* 1962; 1998³; Diogen Laertskij 1986²; niemiecki: Diogenes Laertios 1998. Ważniejsze studia: A.F. Losev 1981. Zbiór rozpraw: *Diogene Laerzio storico del pensiero antico* 1986 (m.in. M. Gigante 1986); Desbordes 1990. Ponadto kilka artykułów w: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 1992. Treściwe i zwięzłe ujęcie podał Gigante 1994.

T. Dorandi, M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet et M. Narcy avec la collaboration de M. Patillon, Paris 1999.

Dopiero od nowego stulecia dysponujemy długo oczekiwaną i wzorcową edycją: Diogenis Laertii, *Vitae Philosophorum*, ed. M. Marcovich, vol. I: libri I–X; vol. II: *Excerpta Byzantina*, Stuttgart-Leipzig 1999; H. Gärtner, vol. III: *Indices*, München-Leipzig 2002.

Na podstawie tego nowego wydania zespół uczonych włoskich dokonał starannego przekładu wraz z obszernym wstępem, komentarzem i bibliografią: *Diogene Laerzio. Vite e dottrine dei più celebri filosofi*. A cura di G. Reale con la collaborazione di G. Girgenti e I. Ramelli, Milano 2005 (1666 stron – swoista ‘Biblia’!).

Dziełem zaś jednego uczonego jest nowy przekład hiszpański: Luis-Andrés Bredlow, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Zamora: Editorial Lucina. 2010 (535 stron).

Drugą nową edycją krytyczną wnikliwie opracował wraz ze wstępem włoski filolog Tiziano Dorandi: *Diogenes Laertius, Lives of Eminent Philosophers*, Cambridge 2013. Zapewne dzięki tym nowym edycjom i studiom nad Diogenesem Laertiosem wydane zostały niedawno dwa różne jego komentowane przekłady angielskie: jeden w Oksfordzie (2018) dokonany przez Pamelę Mensch, a drugi w Cambridge (2021) za sprawą Stephena White’a.

Wspominam o tych nowych doniosłych opracowaniach, aby uświadomić motywacje i potrzebę nowego polskiego przyswojenia *Żywotów i poglądów słynnych filozofów*. Poprzednio, w czterech oddzielnych artykułach, podałem w przekładzie własnym te partie z Diogenesa Laertiosa, które dotyczą postaci filozofów (w sumie dwudziestu), zwanych potocznie „przedsokratykami” (określenie nowożytnie), a także rozdział o Arystotelesie zawierający cenne o nim świadectwa, poezję, porzekadła, katalog pism, testament i zarys poglądów (Wesoly 2007, 2015a, 2015b, 2022).

Obecnie z tego wiekopomnego dzieła przedstawiam, w możliwie wiernym tłumaczeniu, nader ważny *Prolog*, w którym autor podaje własne kryteria i rozróżnienia nurtów i działów filozofii, której rodowód, nazwa i tradycja jest według niego typowo helleńska. Samo to określenie „dzieło filozofii” (τὸ τῆς φιλοσοφίας ἔργον) jest Arystotelesowe, jako też opiera się on zwłaszcza na perypatetyckiej wykładni biograficznej i doksograficznej, na wielu autorach, których dzieła dla nas nie ocalały. I tak wykorzystuje *Żywoty filozofów* Hermipposa ze Smyrny, Satyrosa z Kallatydy i Dioklesa z Magnezji (vide: Bollansée 1999). Ważnym w sensie systematyzującym źródłem były księgi *Περὶ αἰρέσεων*, czyli *O nurtach [filozoficznych]*, takich autorów, jak Eratostenes, Hippobotos i Panajtios (Gigante 1983). Tak samo powołuje się na *Sukcesje filozofów* (*Διαδοχαί*), pisane przez Sotiona z Aleksandrii, Sosikratesa, Antystenesa z Rodos, Aleksandra Polyhistora i Nikiasa z Nikei (Zob. Kienle 1961; Giannattasio Andria 1989). Korzystał on także z wielu innych pism historycznych, doksograficznych i anegdotycznych, takich autorów jak Teofrast z Erezu, Arystoksenos z Tarentu i Faworinos z Arelate (Mejer 1978).

Wbrew dawniejszym przesądom, Diogenes nie był zwykłym kompilatorem, lecz orientował się wybiórczo i metodycznie w tym gąszczu danych źródłowych na temat ponad osiemdziesięciu filozofów prawie siedmiu stuleci, od Talesa do Saturniosa. To dzieła erudyty i bibliofila o niezwyklej ciekawości i otwartości poznawczej, z poetyckim usposobieniem.

W *Prologu* wychodzi Diogenes od początków (ἀρχαί) filozofii, rzekomo pochodzącej od barbarzyńców (1-11). Barbarzyńcami nazywali Grecy wszelkie obce sobie nacje, różniące się językiem i wychowaniem (*paideia*). Wbrew niektórym jest stanowczego zdania, że „dzieło filozofii” nie wywodzi się od barbarzyńców i magów (Persów, Babilończyków, Asyryjczyków czy Egipcjan), lecz jest typowo helleńskie w swym pochodzeniu, nazwie i tradycji.

Zauważmy, że Diogenes Laertios nie wspomina tutaj o chrześcijanach, a mógł ich mieć na myśli, skoro pierwsi apologety przypisywali właśnie barbarzyńcom wynalezienie filozofii i wszelkich innych umiejętności, zwłaszcza Klemens Aleksandryjski (cf. Canfora 1992: 79–81; Ramelli 2004: 207–224), który w *Kobiercach* (I, 71) pisał między innymi:

Tak więc filozofia, stanowiąc owocodajne dobro, doszła do rozkwitu w dawnych czasach u barbarzyńców, a później u Hellenów. Zaopiekowali się nią po kolei kapłani egipscy i Chaldejczycy w Asyrii, i druidzi galijscy, wśród Bachtów sarmanowie, wśród Celtów filozofowie, u Persów magowie [...].

Wśród Indów filozofią zaopiekowali się gimnosofiści, inni filozofowie barbarzyńscy. Ci dzielą się na dwie grupy: jedni zwą się sarmanami, drudzy brachmanami. Do sarmanów należą tak zwani mieszkańcy lasów. Nie mieszkają oni w miastach i nie mają żadnych mieszkań [...].

Od tych wszystkich ludów o wiele starsze jest plemię Judejczyków. A fakt, że filozofia judejska przez to właśnie, że została spisana, dała dopiero impuls do powstania filozofii helleńskiej, wykazuje szczegółowo pitagorejczyk Filon, nie mówiąc już o perypatetyku Arystobulosie i wielu innych, żeby nie tracić czasu na wyliczanie po nazwisku. (Tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska)

Jeszcze bardziej dobitnie Tacjan Syryjczyk w *Mowie do Greków* uznaje pierwszeństwo i wyższość filozofii barbarzyńców nad helleńską, co jest nader znamienym świadectwem ówczesnych konfrontacji wyznaniowych i odpierania, jak wspomnieliśmy, ‘herezji’ (wyborów, upodobań) związanych z filozofią pogańską (cf. Misiarczyk 2004).

Diogenes Laertios w *Prologu* (12) podaje za Heraklidesem z Pontu, że pierwszym, który posłużył się nazwą ‘filozofii’ i sam siebie nazwał ‘filozofem’ był Pitagoras. W obszernym zaś rozdziale o Pitagorasie (VIII 1, 8) przytacza jeszcze taką wersję:

Sosikrates powiada w *Sukcesjach filozofów*, że Pitagoras zapytany przez Leona, tyrana Fliuntu, ‘kim jest’ – odpowiedział – ‘filozofem’. Wszak żywot ludzki zdaje się podobny do święta ludowego. Tak jak jedni przybywają tam jako rywalizujący zawodnicy, inni dla interesu, a jeszcze inni, najlepsi, jako obserwatorzy, tak też jest w życiu: jedni rodzą się – powiada – niewolnikami sławy i łowcami bogactw, natomiast filozofowie miłośnikami prawdy.

Szerszą tego wersję przytacza też Ciceron w *Tuskulankach* (V, 8-9). W myśl nowszych badań nad Pitagorasem antyczne relacje o jego nazwaniu się ‘filozofem’ można uznać za wiarygodne (Riedweg 2006: 120–128). Jednak w tej kwestii trudne jest rozstrzygnięcie, skoro sam Pitagoras w ogóle niczego nie pisał, a w późniejszej tradycji platońskiej pozostawał charyzmatycznym autorytetem (cf. Danek 2020: 109–118).

Następnie podaje Diogenes imiona owych mędrców (σοφοί) poprzedzających filozofów. Początki zaś samej filozofii ujmuje on według jej rozróżnienia na jońską od Anaksymandra oraz italską od Pitagorasa z kolejnymi i końcowymi ich następcami (διαδοχαί). Podział filozofów na dogmatyków i efektyków jest zapewne późniejszej daty za sprawą sceptyków. Cenne są zwięzłe notki o tych filozofach, którzy niczego nie pisali, oraz o tych, którzy najwięcej pisali, a także o tym, skąd wzięły się wielorakie nazwy różnych nurtów i działów filozoficznych.

Choć współczesna nam historiografia filozofii niezbyt uświadamia sobie i ceni te kryteria i treści źródłowe z Diogenesa Laertiosa, to żywa jego lektura pozwala nam przenieść się w czasy antyczne, smakując kunsztowną mozaikę żywotów przeplatanych anegdotami, porzekadłami, poezją, wyciągami poglądów tak różnych nurtów i orientacji.

Poniżej w naszym przekładzie *Prologu* wykorzystaliśmy najnowszą edycję krytyczną Diogenesa Laertiosa (ed. Tiziano Dorandi, 2013), ale dla większej jasności w lekturze wprowadziliśmy dodatkowe akapity oraz w nawiasach kwadratowych odpowiednie tytułowe nagłówki.

W tym miejscu dziękuję anonimowym Autorkom /Autorom recenzji za wnikliwą lekturę tego tekstu i propozycje merytorycznych korekt, z których prawie wszystkie zostały uwzględnione.

DIOGENES LAERTIOS

PROLOG (I 1-21)

[Pochodzenie filozofii od barbarzyńców?]

[1] Dzieło filozofii (τὸ τῆς φιλοσοφίας ἔργον), powiadają niektórzy, zaczęło się od barbarzyńców. Miało bowiem powstać u perskich magów, u babilońskich czy asyryjskich Chaldeczyków, u indyjskich gymnosofistów, u Celtów i Galatów zwanych druidami i semnoteami, jak podaje Arystoteles w piśmie *O magach* i Sotion w dwudziestej trzeciej księdze *Sukcesji [filozofów]*. Fenicianinem miał być Ochos, Zamolksis – Trakiem, Atlas zaś – Libijczykiem (Gigon 1987: fr. 660-665).

Egipcjanie bowiem podają, że synem Neilosa był Hefajstos, który miał zainicjować filozofię, a jej wyznawcy byli kapłanami i profetami. [2] Od niego aż do Aleksandra Macedońskiego upłynęły 48863 lata, w których zaćmień słońca było 373, a zaćmień księżyca 832⁵.

⁵ Aleksander Macedoński podbił Egipt w 332 roku p.n.e. i zmarł dziewięć lat później.

Od czasów magów, z których pierwszym był Pers Zoroaster, powiada Hermodoros platonik w [piśmie] *O naukach matematycznych*, do zdobycia Troi upłynęło pięć tysięcy lat. Lidyjczyk Ksantos zaś podaje, że Zoroaster żył sześć tysięcy lat przed wyprawą Kserksesa, a po nim działało wielu innych magów: kolejno Ostanas, Astrampsychos, Gobryas i Pazatas, aż do podbicia Persji przez Aleksandra⁶.

[Helleńskie początki filozofii od Muzajosa i Linosa]

[3] Mylą się oni w tym, że osiągnięcia Hellenów, od których poczęła się nie tylko filozofia, ale i rodzaj ludzki, przydzielają barbarzyńcom. Wszak u Ateńczyków był Muzajos, a u Tebańczyków Linos. Ten był synem Eumolposa, powiadają, a stworzyć miał pierwszy *Teogonię* i *Sferę*. Głosił, że wszystko powstało z czegoś jednego i na to jedno się rozpada. Umarł on w Faleronie, a poświęcony mu został taki dystych elegijny:

Εὐμόλπου φίλον υἱὸν ἔχει τὸ Φαληρικὸν οὐδας
Μουσαῖον, φθίμενον σῶμ', ὑπὸ τῷδε τάφῳ.
Eumolposa drogiego syna ma ta falerońska gleba
Muzajosa, strawione ciało pod tym grobem.

Od ojca Muzajosa, Eumolposa, także Eumolpidzi nazywani są u Ateńczyków⁷.

[4] Linos był synem Hermesa i Muzy Uranii; stworzyć miał kosmogonię o obiegu słońca i księżyca, i o pochodzeniu zwierząt i roślin. Początek tych jego poematów taki:

ἦν ποτέ τοι χρόνος οὗτος, ἐν ᾧ ἅμα πάντ' ἐπεφύκει.
Był kiedyś czas taki, w którym razem wszystko się zrodziło.

Stąd biorąc motyw Anaksagoras rzekł, że wszystkie rzeczy były razem, aż doszedł umysł (νοῦς), by je uporządkować⁸. Linos umrzeć miał na Eubei, ugodzony strzałą przez Apollina. I jemu napisano na grobie:

ὧδε Λίνον Θηβαῖον ἐδέξατο γαῖα θανόντα,
Μούσης Οὐρανίης υἱὸν εὖστεφάνου.
Oto Linosa Tebańczyka przyjęła ziemia zmarłego,
Muzy Uranii syna pęknie uwiecznionej.

I tak od Hellenów poczęła się filozofia, której już sama nazwa wymyka się barbarzyńskiemu określeniu.

⁶ O tych czterech magach niewiele wiadomo, lecz później słynne się stały *Wyrocznie Astrampsychosa* (*Sortes Astrampsychi*).

⁷ Eumolpidzi – kapłani Demetry w misteriach eleuzyjskich.

⁸ Anaksagorasa z Kladzomenów Diogenes Laertios przedstawia w drugiej księdze (II 3, 5-15).

[Orfeusz filozofem?]

[5] Ci, którzy wynalezienie filozofii przypisują tym [barbarzyńcom], powiadają, że Orfeusz z Tracji był filozofem i to najstarszym. Ja zaś nie wiem, czy tego, kto takie rzeczy rozgłaszał o bogach, należy nazywać filozofem, ani jak trzeba by nazwać tego, kto wszelkiej ludzkiej namiętności nie wstydził się przypisywać bogom, nawet takich bezecenstw, co rzadko przez niektórych ludzi [wyrażane są] organem mowy⁹. O nim mīt głosi, że zginął rozszarpany przez kobiety. W Dionie macedońskim epigram został mu wyryty, że zginął rażony piorunem. Brzmi on tak:

Θρήϊκα χρυσολύρην τῆδ' Ὀρφέα Μοῦσαι ἔθαψαν,
ὄν κτάνεν ὑψιμέδων Ζεὺς πολόεντι βέλει.

Traka o złotej lirze tutaj Orfeusza Muzy pochowały,
którego raził Zeus władający piorunem.

[Gymnosofiści, Druidzi, Chaldejczycy]

[6] Inni zaś, co mówią, że filozofia poczęła się od barbarzyńców, podają też sposób, jaki się przyjął u każdego z nich. I powiadają, że gymnosofiści i druidzi mieli filozofować wyrażając się zagadkowo; zalecali oddawanie czci bogom, nieczynienie zła i ćwiczenie dzielności. Gymnosofiści nawet pogardzają śmiercią, jak mówi Kleitarchos w dwunastej księdze [*Historii Aleksandra*]. Chaldejczycy zaś zajmowali się astronomią i przepowiadaniem, a magowie spędzali czas czczeniu bogów, ofiarach i modłach, jako że tylko ich wysłuchują bogowie.

[Poglądy i zwyczaje magów]

Wypowiadają się też o istocie i pochodzeniu bogów, którymi są ogień, ziemia i woda. Potępiają wznoszenie posągów, a zwłaszcza tych, którzy głoszą, że bogowie są płci męskiej i żeńskiej. [7] O sprawiedliwości prowadzą wywody, i za bezbożne uznają palenie zwłok, a za zbożne obcowanie z matką lub córką, jak mówi o tym Sotion w dwudziestej trzeciej księdze [*Sukcesji filozofów*]. Zajmują się wróżbiarstwem i przepowiadaniem przyszłości i powiadają, że bogowie im się objawiają. Bo i w powietrzu jest pełno wizerunków z wypływu oparów wpadających do oczu ludzi bystro widzących. Noszenia na przedzie wystrojeń i ozdób ze złota zabraniają. Ich szata jest biała, ich posłanie ze słomy, a pożywieniem warzywa, ser i zwykły chleb; laską zaś trzcina, na którą, jak powiadają, wbijając ser podnoszą go i zjadają.

[8] Czarodziejskiej magii nie znali, powiada Arystoteles w piśmie *Magik* i Deinon w piątej księdze *Historii*. Powiada on, że imię 'Zoroaster' oznacza tego, kto jest 'czciwielem gwiazd' (ἀστροθύτης); mówi to też Hermodoros. Arystoteles w pierwszej księdze *O filozofii* twierdzi, że magowie byli starsi od Egipcjan. Dwie są podług nich zasady: dobry dajmon i zły dajmon; pierwszemu na imię Zeus i Oromazdes, drugiemu Hades i Areimanios. Potwierdza to Hermippos

⁹ Świadectwem tego jest tekst orfickiej kosmogonii odczytany z papyrusu Derveni (coll. 13-16).

w pierwszej księdze *O magach*, Eudoksos w *Podróży dookoła świata* i Teopompos w ósmej księdze *Historii Filipa*. [9] Ten też podaje, że według magów ludzie zmartwychwstaną i będą nieśmiertelni, a byty dzięki ich zaklęciom przetrwają. Poświadcza to Eudemos z Rodos. Hekatajos zaś [podaje, że] bogowie są według nich zrodzeni. Klearchos z Soloi w piśmie *O wykształceniu* podaje, że gymnosofisci wywodzą się od magów; niektórzy zaś, że Judajczycy są od nich. Co się ich tyczy, podważają Herodota ci piszący o magach: że niemożliwe było, aby Kserkses rzucał oszczepem w słońce i spuszczał kajdany do morza, bo są one bogami w tradycji przekazanej przez magów; natomiast posągi bogów zapewne zniszczył (*vide*: Herodot V, 105; VII, 35; VIII, 109).

[Filozofia Egipcjan]

[10] Filozofia zaś Egipcjan, co tyczy się bogów i sprawiedliwości, była taka. Pierwszą zasadą jest materia, potem cztery elementy z niej się wydzieliły i wytworzone zostały pewne istoty ożywione. Bogami są słońce i księżyc, ten zwany Oziridem, tamten zaś Izydą. Przedstawiani są symbolicznie za pomocą skarabeusza, smoka, jastrzębia i innych stworów, jak powiada Manethon w *Wyciągu poglądów przyrodniczych* i Hekatajos w pierwszej księdze *O filozofii Egipcjan*. Stawiali im posągi i świątynie, bo nie zna się formy bóstwa. [11] Świat zaś jest stworzony i zniszczalny, i jest kulisty. Gwiazdy są z ognia i w mieszance z nim powstają rzeczy na ziemi. Księżyc ulega zaćmieniu, gdy popada w cień ziemi. Dusza zaś trwa nadal [po śmierci ciała] i wędruje [między nimi]. Deszcz powstaje wskutek zmian w powietrzu. Tłumaczą też inne zjawiska natury, jak donoszą Hekatajos i Aristagoras. Ustanowili też prawa dotyczące sprawiedliwości, które odnosili do Hermesa. I zwierzęta, które są użyteczne, uważali za boskie. Powiadają sami, że wynaleźli geometrię, astronomię i arytmetykę.

Co tyczy się wynalezienia filozofii, tak się rzeczy mają.

[Nazwa filozofii od Pitagorasa. Mędrcy jako sofisci]

[12] Nazwą ‘filozofii’ pierwszy posłużył się Pitagoras i siebie samego [nazywał] ‘filozofem’, dyskutując w Sikionie z Leonem, tyranem Sikionu czy Fliuntu, jak podaje Heraklides z Pontu w piśmie *O nieoddychającej [kobiecie]*; żaden bowiem człowiek nie jest mędrce (σοφός), lecz tylko bóg¹⁰. Nazbyt pochopnie nazywano mądrość (σοφία), a mędrce ją głoszącego, tego, kto miałby osiągnąć doskonałość duszy; filozof zaś to ten, kto miłuje mądrość. Mędrców też nazywano sofistami (σοφισταί), i nie tylko ich, lecz i poeci [zwani byli] sofistami, tak jak Kratinos w *Archilochach* tych z kręgu Homera i Hezjoda w ten sposób nazywa, wychwalając ich¹¹.

¹⁰ *Vide*: u Diogenesa Laertiosa cały obszerny rozdział o Pitagorasie (VIII 1, 8).

¹¹ Diogenes nie podaje, że później określenie ‘sofistów’ nabrało negatywnego znaczenia. Uwzględnia tylko Protagorasa (IX 8), a pomija zupełnie innych sofistów, jak Gorgiasza, Hippiasza, Trzymacha itd.

[Imiona mędrców]

[13] Mędrcami zaś zwani byli ci oto: Tales, Solon, Periander, Kleobulos, Chilon, Bias i Pittakos; do nich dodają Anacharsisa Scytę, Myzona z Chen, Ferekydesa z Syros i Epimenidesa z Krety; niektórzy też tyrana Pizystrata. Bo oni to byli mędrcami¹².

[Dwa początki filozofii: nurt joński – nurt italski]

Zaistniały zaś dwa początki filozofii: jeden od Anaksymandra, drugi od Pitagorasa. Pierwszy był słuchaczem Talesa, Pitagoras zaś był uczniem Ferekydesa. I jedną nazywano [filozofią] jońską, jako że Tales będąc Jończykiem, bo z Miletu, nauczał Anaksymandra; drugą zaś italską od Pitagorasa, gdyż najwięcej w Italii filozofował. [14] Jedna kończy się na Kleitomachu, Chryzypie i Teofraście – ta jońska, druga zaś, italska, na Epikurze¹³.

[Filozofia jońska w trzech odgałęzieniach]

Talesa tedy uczniem był Anaksymander, a jego Anaksymenes, jego Anaksagoras, jego Archelaos, jego Sokrates, który wprowadził etykę. Od niego [wyprowadzą się] inni sokratycy i Platon, który Dawną Akademię stworzył. Po nim Speuzyp i Ksenokrates, potem Polemon, Krantor, Krates, a po nim Arkesilaos, twórca Średniej Akademii. Po nim Lakydes, który filozofował w Nowej Akademii, a po nim Karneades, potem Klejtomach. I tak [filozofia jońska] kończy się na Klejtomachu.

[15] Na Chryzypie zaś kończy się w ten sposób. Po Sokratesie był Antystenes, po nim Diogenes Cynik, po nim Krates z Teb, po nim Zenon z Kition, po nim Kleantes, po nim Chryzyp.

Z kolei na Teofraście tak się kończy. Po Platonie był Arystoteles, a po nim Teofrast. I filozofia jońska w ten sposób się kończy¹⁴.

[Filozofia italska]

Natomiast filozofia italska tak [się przedstawia]: po Ferekydesie był Pitagoras, po nim jego syn Telauges, po nim Ksenofanes, po nim Parmenides, po nim Zenon z Elei, po nim Leukippos, po nim Demokryt, który miał wielu [uczniów], jak Nauzyfanes i Naukydes, a po nich Epikur¹⁵.

¹² O tych mędrcach, od Talesa do Epimenidesa i Ferekydesa, traktuje autor w swej pierwszej księdze.

¹³ Jest to fundamentalne rozróżnienie, podług którego Diogenes Laertios przedstawia od II do X księgi poszczególnych filozofów.

¹⁴ W filozofii jońskiej, po Sokratesie trzy odłamy: jeden do Kleitomacha, drugi do stoików, trzeci do Teofrasta. Nie odpowiada to w pełni kolejności podjętej w księgach II–VII.

¹⁵ Filozofię italską od Pitagorasa do Epikura przedstawia autor w księgach VIII–X.

[Filozofowie dogmatycy i efektycy]

[16] Z filozofów jedni byli dogmatykami, inni efektykami (ἐφεκτικοί). Dogmatycy to ci, którzy coś o rzeczach wyrażają jako uchwytnych poznawczo; efektycy zaś to ci, którzy wstrzymują się od [wydawania sądu] o nich jako niepoznawalnych¹⁶.

[Jedni filozofowie pisali dzieła, drudzy nie]

Jedni z nich pozostawili spisane dla pamięci dzieła (ὑπομνήματα), inni zaś w ogóle nie pisali, jak podług niektórych Sokrates, Stilpon, Filip, Menedemos, Pyrron, Teodor, Karneades, Bryzon; podług innych jeszcze Pitagoras i Ariston z Chios, z wyjątkiem nielicznych listów. Jeszcze inni tylko jedno pismo, jak Melissos, Parmenides, Anaksagoras. Wiele zaś pisał Zenon, więcej Ksenofanes, więcej Demokryt, więcej Arystoteles, więcej Epikur i jeszcze więcej – Chryzyp.

[Nazwy filozofów od miast, miejsc, nawyków, przezwisk, usposobień, imion mistrzów i działów]

[17] Z filozofów jedni zwani byli od miast [pochodzenia], jak Elijczycy i Megarejczycy, Eretrejczycy, Kyrenajczycy; inni zaś od miejsc, jak akademicy i stoicy. Od przypadkowych okoliczności, jak perypatetycy, od przezwisk, jak cynicy¹⁷. Inni jeszcze od usposobienia, jak eudajmonicy, a niektórzy od poglądu, jak filaleci, elenktycy i analogicy¹⁸. Niektórzy od imienia mistrzów, jak sokratycy, epikurejczycy itp. Inni od zajmowania się naturą, [zwani są] fizykami. Inni jeszcze od debaty o obyczajach – etykami. Dialektykami zaś są ci, którzy dociekają ścisłości wywodów (τῶν λόγων τερθρείαν).

[Trzy działy filozofii i dziesięć nurtów etycznych]

[18] Działy filozofii są trzy: fizyczny, etyczny i dialektyczny. Dział fizyczny traktuje o świecie i o tym, co jest w nim; dział etyczny zaś o życiu i o tym, co nas dotyczy, a dział dialektyczny wobec obydwu jest wiodący pod względem rozumowań. Aż do Archelaosa panował fizyczny dział; od Sokratesa, jak wspomniano, wziął się dział etyczny, a od Zenona z Elei – dialektyczny.

Z działu etycznego powstało dziesięć nurtów (αἵρεσεις): akademicki, kyrenajski, elijski, megarejski, cynicki, eretrejski, dialektyczny, perypatetycki, stoicki i epikurejski.

¹⁶ Efektycy (od ἐπέχειν – wstrzymywać się) – rzecznicy Pirrona zwani są też sceptykami (zob. ks. IX, 11-12).

¹⁷ Perypatetycy (od περιπατεῖν – przechadzać się, spacerować); Cynicy (od κύων – pies).

¹⁸ Eudajmonicy (od εὐδαιμονία – szczęśliwość); filaleci (od φίλος, ἀληθής – miłujący, prawdziwy); elenktycy (od ἔλεγχος – odpieranie argumentu); analogicy (od ἀναλογία – wnioskowanie z analogii).

[Mistrzowie różnych nurtów]

[19] Akademii więc Dawnej przewodził Platon, Akademii Średniej – Arkesilaos, Akademii Nowej – Lakydes; [filozofii] kyrenajskiej – Arystyp z Kyreny, elijskiej – Fedon z Elidy, megarejskiej – Euklides z Megary, cynickiej – Antystenes z Aten, eretrejskiej – Menedemos z Eretrii, dialektycznej – Kleitomachos z Turioj lub Dionizjos z Chalcedonu, perypatetyckiej – Arystoteles ze Stagiry, stoickiej – Zenon z Kition i epikurejskiej – Epikur [z Samos], od którego wzięła ona swoją nazwę.

[Dziewięć nurtów i kierunków]

Hippobotos w piśmie *O nurtach [filozoficznych]* podaje, że jest dziewięć nurtów i kierunków (αἱρέσεις καὶ ἀγωγάς): pierwszy megarejski, drugi eretrejski, trzeci cyrenajski, czwarty epikurejski, piąty annikeryjski, szósty teodorycki, siódmy zenonitów, czyli stoików, ósmy Dawna Akademia i dziewiąty Perypat. [20] Nie uwzględnia ani nurtu cyników, ani elijczyków, ani dialektyków.

[Sceptycyzm pirroński nurtem bądź nie]

Natomiast nurt pirroński wielu pomija z powodu jego niejasności. Niektórzy twierdzą, że pod pewnym względem stanowi on nurt, pod innym zaś nie. Wydaje się bowiem być nurtem; nurtem (αἵρεσις) zaś zwiemy, powiadają, taki wybór, który wynika lub zdaje się wynikać z jakiegoś argumentu dotyczącego zjawiska (λόγῳ τινὶ κατὰ τὸ φαινόμενον). Podług tego trafnie zwaloby się nurtem [wybór] sceptyczny. Jeśli zaś przez nurt pojmujemy się skłonność ku poglądom mającym wynikać (πρόσκλησιν δόγμασιν ἀκολουθίαν ἔχουσιν), to nie nazwałoby się ich nurtem, bo takich poglądów nie mają¹⁹.

Takie więc były początki filozofii i sukcesje, i takie działy i tyle nurtów filozoficznych.

[Nowy nurt eklektyczny]

[21] Ponadto niedawno pewien nurt eklektyczny wprowadzony został przez Potamona z Aleksandrii²⁰, który dobrał swoje upodobania (τὰ ἀρέσκοντα) z każdego nurtu. Odpowiada mu, jak rzeczy w *Elementach*, że kryteriami prawdy, z jednej strony, jest to, przez co powstaje rozstrzygnięcie (κρίσις), czyli czynnik kierujący (τὸ ἡγεμονικόν), a z drugiej to, za pomocą czego coś rozstrzyga, na przykład najdokładniejsze wyobrażenie (φαντασία). Zasadami bytów są materia (ὕλη) i czynnik sprawczy (τὸ ποιῶν, jakoś (ποιότης) i miejsce (τόπος), czyli z czego i przez co coś się sprawia i w czym. Celem (τέλος) zaś jest to, do cze-

¹⁹ Traktując o Pirronie, Diogenes Laertios (IX 70-71; 102-107) zdaje się uznawać sceptycyzm za nurt filozoficzny.

²⁰ Określenie „niedawno” jest tutaj względne, gdyż Potamon żył od Diognesa Laertiosa prawie dwa wieki wcześniej.

go wszystko się odnosi, życie według wszelkiej cnoty doskonałej (κατὰ πᾶσαν ἀρετὴν τελείαν), nie bez tych [zalet] dotyczących ciała podług natury i tych zewnętrznych.

Trzeba teraz powiedzieć o samych tych mężach [filozofach], a najpierw o Talesie.

Bibliografia

Edycje i przekłady Diogenesa Laertiosa

- Diogen Laertsij. (1986²). *O zhyzni, ucheniach i izrecheniach znamienitych filosofov*. Perevod M.F. Gasparova. Moskva: Izdatelstvo „Mysl”.
- Diogene Laerzi. (1962). *Vite dei filosofi*. M. Gigante (a cura di). Vol. I–II, Roma, Bari: Laterza.
- Diogène Laërce. (1999). *Vies et doctrines des philosophes illustres*. Trans. J.-F. Balaudé et al. Paris: Librairie Générale Française.
- Diogene Laerzio. (2005). *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*. A cura di G. Reale con la collaborazione di G. Girgenti e I. Ramelli, Milano.
- Diogenes Laertios. (1998). *Leben und Lehre der Philosophen*. Übersetzt F. Jürss. Stuttgart: Reclam.
- Diogenes Laertius. (2002). Vol. III. *Indices*. H. Gärtner (opr.). München, Leipzig: De Gruyter.
- Diogenes Laertius. (2013). *Lives of Eminent Philosophers*. T. Dorandi (ed.). New York: Cambridge University Press.
- Diogenes Laertius. (2018). *Lives of Eminent Philosophers*. Trans. P. Mensch. New York: Oxford University Press
- Diogenes Laertius. (2021). *Lives of Eminent Philosophers*. Trans. S. White. Cambridge, New York: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781139047111>
- Diogénēs Laértios Διογένης Λαέρτιος. (2012). *Filosófōn biōn kai dogmátōn synagōgē*. Metáfrasē: Th.G. Maurópulos. I–II. Thessalonikē: Zētros.
- Diógenes Laercio. (2010). *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Trans. L.-A. Bredlow. Zamora: Lucina.
- Diogenis Laertii. (1964). *Vitae philosophorum*. H.S. Long (ed.). Vol. I–II. Oxford: E Typographeo Clarendoniano.
- Diogenis Laertii. (1999). *Vitae Philosophorum*. M. Marcovich (ed.). Vol. I–II. Stuttgart, Leipzig: B.G. Teubner.

Przekłady polskie Diogenesa Laertiosa

- Diogenes Laertios. (1968). *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Przeł. I. Krońska et al. Warszawa: PWN. [także wznowienia].
- Wesoły, M. (2007). „Heraklit z Efezu i Empedokles z Akragas w wykładni Diogenesa Laertiosa”. *Filo-Sofija* 7. 153–170.
- Wesoły, M. (2015a). „Przedsokratycy u Diogenesa Laertiosa – nurt joński”. *Filo-Sofija* 28. 127–151.
- Wesoły, M. (2015b). „Przedsokratycy u Diogenesa Laertiosa – nurt italski. Pitagorejczycy i Eleaci”, *Filo-Sofija* 31. 9–33.
- Wesoły, M. (2022). *Arystoteles według Diogenesa Laertiosa*. W: E. Skorupska-Raczyńska, A. Niekrewicz (red.). *Viro Vere Academico. Księga poświęcona pamięci profesora Bogdana Walczaka*. Gorzów Wielkopolski: Akademia im. Jakuba z Paradyża w Gorzowie Wielkopolskim. 241–262.

Opracowania

- Aufstieg und Niedergang der römischen Welt.* (1992). II 36, 5–6. W. Haase (ed.). Berlin, New York: W. de Gruyter.
- Bollansée, J. (ed.). (1999). *Hermippos of Smyrna*. Leiden: Brill.
- Canfora, L. (1992). *Clemente di Alessandria e Diogene Laerzio*. In: D. Franco (ed.). *Storia poesia e pensiero nel mondo antico. Studi in onore di Marcello Gigante*. Napoli: Bibliopolis. 79–81.
- Cicero. (1927). *Tusculan Disputations*. Translated by J.E. King. Loeb Classical Library 141. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Cosentino, A. (2017). *Pseudo-Ippolito. Confutazione di tutte le eresie*. Roma: Città Nuova.
- Danek, Z. (2020). *Prawdziwe początki filozofii*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego. 109–118.
- Desbordes, B.A. (1990). *Introduction à Diogène Laërce*. Vol. 1–2. Utrecht: Onderwijs Medie Instituut.
- Diogene Laerzio storico del pensiero anticol.* (1986). G. Giannantoni (ed.). Napoli: Bibliopolis (Elenchos 7, 1986, Fasc. 1-2).
- Focjusz. (1988). *Biblioteka. Kodeksy 151–222*, t. II. Przeł. O. Jurewicz. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Giannattasio Andria, R. (1989). *I frammenti delle 'Successioni dei filosofi'*. Napoli: Arte Tipografica.
- Gigante, M. (1983). *Frammenti di Ippoboto. Contributo alla storia della storiografia filosofica*. In: A. Mastrocinque (ed.). *Omaggio a Piero Treves*. Padova: Antenore. 151–193.
- Gigante M. (1986). “Biografia e dossografia in Diogene Laerzio”. *Elenchos* 7. 5–102.
- Gigante, M. (1994). *Diogene Laerzio*. In: *Lo spazio letterario della Grecia antica*. M. Fu et al. (a cura di). Vol. I, t. III, Roma: Salerno Editrice. 723–740.
- Gigon, O. (1987). *Aristotelis Opera III, Deperditorum Librorum Fragmenta*. Berolini: De Gruyter. Fr. 660-665.
- Herodotus. (1922–1925). *The Persian Wars*. Trans. A.D. Godley. Vol. III–IV. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hippolytus. (1986). *Refutatio omnium haeresium*. M. Marcovich (ed.). Berlin: De Gruyter.
- Kasteel, H. van. (2019). *Réfutation de de toutes les hérésies*. Grez-Doiceau: Beya.
- Kienle, W. von. (1961). *Die Berichte über die Sukzessionen der Philosophen in der hellenistischen und spätantiken Literatur*. Berlin: Fraie Universität Berlin.
- Klemens Aleksandryjski. (1994). *Kobierce zapisów filozoficznych dotyczących prawdziwej wiary*. T. I–II. Przeł. J. Niemirska-Pliszczyńska. Warszawa: ATK.
- Litwa, M.D. (2016). *Refutation of All Heresies*. Atlanta: SBL Press.
- Losev, A.F. (1981). *Diogen Laercij – istorik antichnoj filozofii*. Moskva.
- Mansfeld, J. (1992). *Heresiography in Context. Hippolytus' Elenchos as Source for Greek Philosophy*. Leiden: Brill.
- Mejer, J. (1978). *Diogenes Laertius and his Hellenistic Background*. Wiesbaden: Franz Steiner.
- Mueller, I. (1992). *Heterodoxy and Doxography in Hippolytus' Refutation of All Heresies*. In: W. Haase (ed.). *Philosophie, Wissenschaften, Technik. Philosophie*. Berlin, New York: De Gruyter. 4309–4374. <https://doi.org/10.1515/9783110864298-009>
- Osborne, C. (1987). *Rethinking Early Greek Philosophy. Hippolytus of Rome and the Presocratics*. London: Cornell University Press.
- Pierwsi apologeci greccy: Kwadratus, Arystydes z Aten, Aryston z Pelli, Justyn Męczennik, Tacjan Syryjczyk, Milcjades, Apolinary z Hierapolis, Teofil z Antiochii, Hermiasz*. (2004). Przeł. L. Miśarczyk. Kraków: Wydawnictwo M.
- Ramelli, I. (2004). “Diogene Laerzio e Clemente Alessandrino nel contesto di un dibattito culturale comune”, *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie II, *Historia Antiqua* (15). 207–224. <https://doi.org/10.5944/etfii.15.2002.4405>

- Riedweg, Ch. (2006). *Pythagoras: Leben, Lehre, Nachwirkung. Eine Einführung*. München: Beck.
- Wesoły, M. (2018). “Dowodzenie / wyjaśnianie naukowe według Arystotelesa”, *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej* 63. 255–282.

Prof. dr hab. Marian Andrzej Wesoły – Professor ordinarius, emeritus at Adam Mickiewicz University. Now works at The Academy of Jacob of Paradies in Gorzów. His area of research is ancient philosophy both Greco-Roman and Byzantine. An Author of over 230 scholarly and scientific publications in this field (in various languages) and a translator of numerous Greek philosophical texts, He has cooperated extensively with diverse international academic institutions and centers (predominantly in Italy, Greece and Germany). A co-founder and co-editor of the “Peitho. Examina Antiqua” journal (leading, peer-reviewed journal devoted to investigation of ancient Greek, Roman and Byzantine thought).

e-mail: marian.wesoly@amu.edu.pl

Aneta TYLAK

Uniwersytet Łódzki

 <https://orcid.org/0000-0003-2763-2975>

O PRAWDZIE – II HERMETYCZNY FRAGMENT STOBAJOSA. PRZEKŁAD I KOMENTARZ

ON TRUTH – II HERMETIC EXCERPT OF STOBÆUS. TRANSLATION AND COMMENTARY

Stobæus's *Anthology* contains – among others – the Hermetic fragments attributed to Hermes Trismegistos. In the twentieth century French scholar, A.-J. Festugière added 29 Hermetic excerpts of Stobæus in the *Corpus Hermeticum*. The Article is a translation of excerpt II of Stobæus with commentary.

Keywords: hermetism, ancient philosophy, truth, Stobæus

Słowa kluczowe: hermetyzm, filozofia starożytna, prawda, Stobajos

Wprowadzenie

Hermetyzm, nurt religijno-filozoficzny, którego początki sięgają starożytności, „odkryty” ponownie w epoce renesansu, zdobył sobie wielu zwolenników, między innymi – jak się wydaje – dzięki legendarnej postaci Hermesa Trismegistosa, pod którego auspicjami miał powstać ten ruch¹. To właśnie Trismegistosowi przypisywane jest autorstwo wszelkich tekstów hermetycznych, choć czas ich powstania² wskazuje, że nie mogły one być dziełem jednego twórcy. Autorstwo zaś samego Trismegistosa zakwestionował w XVII wieku filolog klasyczny Isaac Casaubon (1614: I, X: 52, 65). Nowożytni badacze podzielili literaturę hermetyczną

¹ Więcej o samej postaci Trismegistosa *cf.* Bull (2018: 33–96).

² Biorąc pod uwagę pisma zarówno niższego, jak i wyższego hermetyzmu, przedział czasowy wynosiłby od III w. p.n.e. do III lub IV w. n.e.

na dwa nurty: 1) naukowy (nazywany również filozoficznym bądź hermetyzmem wyższym); 2) popularny (praktyczny lub hermetyzm niższy) (Tylak 2021: 19–21).

Hermetyczne fragmenty Stobajosa [dalej SH] zaliczane są – obok greckiego *Corpus Hermeticum* [dalej CH] oraz łacińskiego *Asklepiusza* – do tak zwanego hermetyzmu naukowego, charakteryzującego się małą czy wręcz znikomą liczbą nawiązań do magii, alchemii i astrologii, która to tematyka dominuje w grupie pism zaliczanych do hermetyzmu popularnego.

Znany dziś, pod skróconym tytułem *Antologia*, zbiór wypisów z około 500 autorów, Stobajos zgromadził – jak przekazuje Focjusz (2006: 359–360) – dla swojego syna Septymiusza. Autor *Biblioteki* miał dostęp do pełniejszej wersji niż ta, która przetrwała do naszych czasów. Składające się z czterech ksiąg dzieło Stobajosa, które bizantyński uczony nazywał Ἑκλογαὶ ἀποφθέγματα ὑποθήκαι, zostało w późniejszych czasach podzielone na dwie części. Pierwsza zawierała wypisy fizyczne i etyczne, druga natomiast znana jest pod tytułem *Florilegium* (Sinko, 1959: 831; Litwa 2018: 19). Wśród zebranych ekscerptów znajdują się fragmenty przypisywane Hermesowi Trismegistosowi, który przez Stobajosa zaliczany był do grona filozofów (Focjusz, 2006: 365). Zachowane fragmenty Stobajosa zebrali i wydali w latach 1884–1923 niemieccy filolodzy klasyczni: Kurt Wachsmuthe i Otto Hense (wydanie powtórnie ukazało się w roku 1958). Z całego zbioru wypisów Stobajosa francuski badacz hermetyzmu, A.-J. Festugière, wybrał i ustalił teksty 29 fragmentów przypisywanych Hermesowi, które znajdują się w tomach III i IV kanonicznego już dziś wydania pism hermetycznych *Corpus Hermeticum* (Paris 1954).

Fragment II Stobajosa (dalej SH II), będący przedmiotem artykułu, zarówno w zbiorze niemieckich filologów, jak i w wydaniu *Corpus Hermeticum* nie stanowi jednego utworu. W *Antologii* pierwszy z fragmentów (w CH opisany jako IIA) jest 31 fragmentem XI rozdziału, zatytułowanego *O prawdzie* (Περὶ ἀληθείας); drugi fragment (w CH IIB) znajduje się z kolei w rozdziale XLI (wydanie Wachsmuthe, Hense), który został poświęcony naturze i przyczynom z niej wynikających (Περὶ φύσεως καὶ τῶν συμβαινόντων ἐξ αὐτῆς αἰτίων). Jak przekazuje W. Scott (1926: 305), fragment IIA był pierwotnie dodany przez Turnebusa (XVI-wieczny wydawca) do zbioru CH I–XIV³, z kolei inny wydawca, Flussas (także w wieku XVI), usunął ów excerpt z CH I–XIV i wydał pod tytułem *Trismegisti Pimandrae Caput XV*⁴. Według angielskiego badacza fragment IIB doskonale pasuje jako zakończenie fragmentu IIA i musiał być napisany jako jego kontynuacja. Dowodem takiej tezy dla Scotta jest fraza z ustępu 8 IIA, która niejako spaja oba fragmenty: τὸ μὴ εἶναι μηδὲν ἀληθὲς ἐνθάδε (na ziemi nie istnieje nic prawdziwego) i stanowi jednocześnie konkluzję, do której nawiązuje 2 passus IIB: εἰ μηδὲν

³ Dzisiaj za kompletny i podstawowy zbiór CH uznaje się siedemnaście greckich traktatów. Wiadomo jednak, że w renesansie funkcjonowały także zbiory złożone z czternastu traktatów.

⁴ Niekiedy cały zbiór CH nazywany był od tytułu pierwszego traktatu Pimander (bądź Pymander). W dzisiejszych wydaniach CH traktat XV nie występuje – po traktacie XIV następuje traktat XVI.

ἐστιν ἀληθὲς ἐνθάδε (jeśli na ziemi nie istnieje nic prawdziwego...)⁵. Uzasadnieniem natomiast podziału utworu na dwie części może być teoretyczny charakter części IIA, w której dowiadujemy się, czym jest prawda, oraz praktyczny części IIB, gdzie otrzymujemy wskazówki, mające dać odpowiedź na pytanie jednego z rozmówców: co trzeba zrobić, aby dobrze spędzić życie (Scott 1926: 305–306). Obie części SH II są formalnie dialogiem pomiędzy Hermesem i Tatem, który w tradycji hermetycznej przedstawiany jest jako syn Hermesa Trismegistosa. Przy czym nie można powiedzieć, że interlokutorzy są równymi partnerami w tej rozmowie. Ponieważ Tat jest nie tylko synem Hermesa, ale także jego uczniem, stąd bardziej ów dialog przypomina wykład-pouczenie, w którym od czasu do czasu uczeń zadaje pytania swemu mistrzowi.

Treść SH II i komentarz

a) IIA

Treść fragmentu IIA koncentruje się wokół tematyki prawdy i fałszu. Rozpoczynając swój wykład-dialog o prawdzie, Hermes podkreśla, że człowiek – jako istota niedoskonała (ζῷον ἀτελές) – nie powinien mieć śmiałości mówienia o tym, czym jest prawda (ἀλήθειαν). Sam jednak, pod koniec pierwszego ustępu, przedstawia kategoryczną tezę, stwierdzając, że „prawda istnieje jedynie w ciałach wiecznych” (ἀλήθειαν εἶναι ἐν μόνοις τοῖς αἰδίοις σώμασιν)⁶. Ciałami tymi są ogień, ziemia, powietrze i woda, jednak tylko wówczas, gdy nie występują w żadnych złożeniach, a więc są – można powiedzieć – ciałami samymi w sobie. Podkreślają to użyte przez autora wyrazy „αὐτόπυρ”, „αὐτόγη”, „αὐτοάηρ”, „αὐτούδωρ”, dodane do nazw poszczególnych ciał (SH IIA, 2: πῦρ αὐτόπυρ, γῆ αὐτόγη, αἶψ αὐτοάηρ, ὕδωρ αὐτούδωρ)⁷. Wymienione elementy wchodziły w skład naszych ciał, przy czym nie są to już ciała/pierwiastki same w sobie, a jedynie ich cząstki, które w związku z tym nie są ani prawdziwym ogniem, ani prawdziwą wodą, ziemią czy powietrzem; prowadzi to Hermesa do konstatacji, że skoro nasze złożenie (ἡ σύστασις) – czyli niewątpliwie człowiek – już na samym początku pozbawione jest prawdy, nie może ono tej prawdy ujrzeć ani wypowiedzieć

⁵ Cała historia tekstów hermetycznych wskazuje na to, że wszelkie tezy i próby odpowiedzi na pytania związane zarówno z dokładną datacją, jak i autorstwem muszą pozostać w sferze domysłów i spekulacji. Współczesny czytelnik czy badacz może jedynie oddać się lekturze i namysłowi nad myślą zawartą w zachowanym tekście.

⁶ Cf. SH I, 1: καὶ τὸ μὲν ἀληθεῖα ἐστὶ, τὸ δὲ ὑπὸ φαντασίας σκιάζεται.

⁷ Cf. Platon, *Fileb* 29bc: „Widzimy [...] to, co należy do natury wszystkich ciał wszystkich żywych istot: ogień i wodę, i powietrze, i widzimy ziemię [...]. O każdym z tych pierwiastków w nas weź pod uwagę, co następuje: [...] z każdego z nich mieszka w nas odrobina ciała i zgoła nieczysta, i nie mająca siły odpowiedniej do swej natury”; wszystkie cytaty z dialogów Platona podaję w przekładzie W. Witwickiego.

(SH IIA, 2). Czym jest zaś prawda, dowiadujemy się z ustępu 9, gdzie Hermes w następujący sposób charakteryzuje to pojęcie: jest ona skończoną doskonałością (τελεωτάτη ἀρετή), samym czystym dobrem (αὐτὸ τὸ ἄκρατον ἀγαθόν), czymś niezmaconym przez materię ani nieotoczonym przez ciało (τὸ μὴ ὑπὸ ὕλης θολούμενον μήτε ὑπὸ σώματος περιβαλλόμενον), dobrem nagim (γυμνόν), jasnym (φανόν), niewzruszonym (ἄτρεπτον), świętym (σεμνόν) i niezmiennym (ἀναλλοίωτον). W ustępie 15 Tat zadaje pytanie: „Czym byłaby pierwsza prawda” (Τί οὖν ἂν εἶναι τὴν πρώτην ἀλήθειαν)? Hermes odpowiada: Jednym i jedynym (Ἐνα καὶ μόνον), Tacie, który nie jest z materii (τὸν μὴ ἐξ ὕλης), nie znajduje się w ciele (τὸ μὴ ἐν σώματι), jest pozbawiony barwy (τὸν ἀχρώματον), nie ma kształtu (τὸν ἀσχημάτιστον), jest niewzruszony (τὸν ἄτρεπτον), niezmienny (τὸν μὴ ἀλλοιούμενον), istnieje zawsze (τὸν ἀεὶ ὄντα). Znając myśl hermetyczną zawartą w CH oraz dostrzegając podobieństwo opisu obu prawd, pewne jest, że charakteryzują one najwyższy byt, który w hermetyzmie utożsamiany jest z dobrem, prawdą, pięknem, często nazywany jest bogiem i ojcem, a także twórcą wszystkich rzeczy (Tylak 2021: 46–90). A ponieważ jest też umysłem, można uznać dobro i prawdę w SH II za emanację absolutnego umysłu (Bull 2018: 223).

Na marginesie, można rzec, Hermes przywołuje jeszcze jeden byt, któremu przypisuje prawdę, a mianowicie słońce. Tłumaczy Tatowi, że jest ono niezmiennie w porównaniu ze wszystkim innym, że tworzy wszelkie rzeczy na świecie i ma nad wszystkim władzę. Dlatego Hermes uznaje je za twórcę zaraz po najwyższym bogu (SH IIA, 14)⁸. Nie ulega jednak wątpliwości, że prawdą jest przede wszystkim byt absolutny. Podobny opis prawdy (nawiązujący do określeń z SH IIA) znajdziemy w CH XIII, 6. Zapytany przez Tata Trismegistos, „Co więc jest prawdą?” (Τί οὖν ἀληθές ἐστίν), odpowiada:

To, synu, co niezmacone (τὸ μὴ θολούμενον), nieograniczone (τὸ μὴ διοριζόμενον), bezbarwne (τὸ ἀχρώματον), bezkształtne (τὸ ἀσχημάτιστον), niezmiennie (τὸ ἄτρεπτον), nagie (τὸ γυμνόν), jaśniejące (τὸ φαῖνον), uchwytnie [tylko] dla siebie (τὸ αὐτῷ καταληπτόν), niezmiennie dobre (τὸ ἀναλλοίωτον ἀγαθόν), niecielesne (τὸ ἀσώματον)⁹.

Powiązanie najwyższego boga z prawdą odnajdziemy także w łacińskim *Asklepiuszu* (XXXII):

⁸ Cf. CH XVI, 5: „W ten sposób demiurg – mam na myśli słońce – łączy niebo i ziemię; na dół sprowadza substancję, na górę wyprowadza materię, i wokół siebie i do siebie wszystkie rzeczy przyciąga i daje od siebie wszystko wszystkim, i ofiarowuje obfite światło. Sam bowiem jest tym, którego dobre działania nie tylko w niebie i powietrzu, lecz i na ziemi przenikają do najniższych głębin i otchłani”; CH XVI, 18: „Dlatego ojcem wszystkiego jest bóg, słońce twórcą”; cf. Platon, *Państwo* 509b2-4: „Przyznasz, że słońce, tak mi się wydaje, rzeczom widzianym nie tylko widzialności dostarcza, ale i powstawania (γένεσιν), i wzrostu, i pożywienia, choć ono samo nie jest powstawaniem (οὐ γένεσιν αὐτὸν ὄντα)”.

⁹ Wszystkie cytaty z CH podaję w przekładzie własnym.

[...] pojęcie istoty oraz istota świadomości najwyższego boga jest jedyną prawdą. Nawet cienia tej prawdy, choćby w zarysach, nie da się rozpoznać na świecie. Tam bowiem, gdzie poznajemy coś za pomocą mierzenia czasu, pojawia się fałsz. Gdzie są rzeczy zrodzone, tam też dają się zauważyć pomyłki¹⁰.

Kontynuując wywód o prawdziwości, Hermes stwierdza (SH IIA, 11) ponadto, że prawdziwe jest to, co jest złożone tylko z samego siebie i trwa takie, jakie jest samo przez się (τὸ γὰρ ἀληθές ἐστι τὸ ἐξ αὐτοῦ μόνον τὴν σύστασιν ἔχον, καὶ μένον καθ' αὐτὸ οἶον ἐστιν). Powyższe stwierdzenie także odnosi się do boga, jest on bowiem jedyną substancją, jedynym bytem, który w ten sposób trwa. Czymś prawdziwym – mówi Hermes – jest to, co trwa i jest wieczne (SH IIA, 12: ἀληθές τι εἶναι τὸ μένον καὶ αἰδίων; SH IIA, 13: οὐδὲν γὰρ μὴ μένον ἐφ' αὐτῷ ἀληθές ἐστιν). Natomiast wszystko, co istnieje na ziemi, podlega zmianom¹¹, dlatego nie może być prawdziwe. Myśl ta – że na ziemi nie istnieje nic prawdziwego – pojawia się w SH IIA 3 razy: SH IIA, 3: πάντα οὖν [...] τὰ ἐπὶ γῆς ἀλήθεια μὲν οὐκ ἔστι; SH IIA, 6: ἀλήθεια μὲν οὐδαμῶς ἔστιν ἐν τῇ γῇ; SH IIA, 8: ἔστι δὲ οὐδὲν ἀληθές ἐπὶ τῆς γῆς. Wszystko to, co się zmienia, jest fałszem (SH IIA, 10), w tym także człowiek (SH IIA, 11), który jest istotą złożoną i wciąż przechodzi różne przemiany. Ponadto jest istotą zrodzoną, a to, co zrodzone, nie może być prawdziwe (SH IIA, 12): πᾶν μὲν οὖν τὸ γεννητὸν καὶ μεταβλητὸν οὐκ ἀληθές. Pewną namiastką prawdziwości, dla rzeczy podlegających zmianom, może być prawdziwa materia, którą byty otrzymują dzięki temu, że wywodzą się od praojca: ὑπὸ δὲ τοῦ προπάτρος γεγόμενα τὴν ὕλην δύναται ἀληθῆ ἐσχηκεῖν (SH IIA, 13).

Ponieważ na ziemi nie występują ciała wieczne, nie mogą tu zatem istnieć rzeczy prawdziwe¹². I choć na początku Hermes stwierdza, że wszystkie rzeczy na ziemi są naśladownictwem prawdy (τῆς ἀληθείας μιμήματα), reszta jest fałszem (ψεῦδος), błędem (πλάνος), mniemaniami (δόξα), obrazami złożonymi z wyobrażenia (φαντασίας καθάπερ εἰκόνες συνεστῶτα), natychmiast dodaje, że nawet nie wszystkie one są naśladownictwem, a jedynie nieliczne. Kluczowym pojęciem w podziale na naśladownictwo i fałsz staje się tu „wyobrażenie” (φαντασία). Jak wyjaśnia bowiem dalej Hermes, jeśli wyobrażenie wypływa z góry (ἄνωθεν), staje się naśladownictwem, jeśli taka sytuacja nie zachodzi, wyobrażenie pozostaje fałszem.

Wszystkie przemiany, które zachodzą na ziemi, dzieją się za sprawą najwyższego bytu i jego opatrności (ἡ τοῦ ἀληθοῦς πρόνοια)¹³. Zniszczenie wpisane jest w proces powstawania rzeczy. Jak stwierdza Hermes (SH IIA, 16): „bez zniszczenia nie mogą istnieć narodziny” (χωρὶς φθορᾶς οὐδὲ γένεσις δύναται συστῆναι).

¹⁰ Wszystkie cytaty z *Asklepiusza* podaję w przekładzie K. Pawłowskiego za *Asklepiusz czyli rozmowa z Hermesem Trismegistosem* (2002).

¹¹ Cf. CH XI, 25: πᾶν <τὸ> ἐν οὐρανῷ ἀμετάθετον, πᾶν τὸ ἐπὶ γῆς μεταθετόν.

¹² Cf. SH XI, 16: οὐδὲν ἐν σώματι ἀληθές, ἐν ἁσωμάτῳ τὸ πᾶν ἀψευδές.

¹³ Cf. SH XI, 46: πρόνοια θεία τάξις; Cf. CH I, 19; CH XII, 14, 21.

To bowiem, co powstaje, może powstać jedynie z tego, co ginie: τὰ γὰρ γινόμενα ἐκ τῶν φθειρομένων ἀνάγκη γίγνεσθαι, φθείρεσθαι δὲ τὰ γινόμενα (SH IIA, 16). A ponieważ wszystko jest zależne od tego, co w górze (ἄνωθεν), Hermes kończy swój „wykład” stwierdzeniem, że „fałsz jest działaniem prawdy” (SH IIA, 18: τὸ ψεῦδος τῆς ἀληθείας ἐνέργημα), co może prowadzić do konstatacji, że fałsz jest wpisany w strukturę istnienia świata, będąc jednym z jego niezbywalnych elementów.

Jak słusznie podkreśla Scott (1926: 306), nauka zawarta w SH II jest Platońska. Dualizm przedstawiony w SH IIA: rzeczy wieczne, a więc prawdziwe i rzeczy zmienne – nieprawdziwe, niewątpliwie nawiązuje do Platońskiej teorii idei i dobrze koresponduje z fragmentem z Platońskiego *Timajosa* (51e6-52a7):

Kiedy się tak te rzeczy mają, to zgodzić się trzeba, że istnieje jeden rodzaj rzeczy, niezmienny, niezrodzony (ἀγέννητον) i nieginący (ἀνώλεθρον), który ani w siebie nie przyjmuje niczego składnąd, ani sam w nic innego nigdzie nie przechodzi, niewidzialny (ἀόρατον) i w żaden inny sposób niedostrzegalny (ἀναίσθητον) – oglądać go może tylko myśl rozumna (νόησις)¹⁴. I drugi rodzaj rzeczy, nazywany tak samo i podobny do tamtego, spostrzegalny (αἰσθητόν), zrodzony (γεννητόν), zmienny ustawicznie (πεφορημένον αἰεὶ), który powstaje (γινόμενον) w pewnym miejscu i znowu stamtąd przepada (ἀπολλόμενον) – uchwycić go potrafi mniemanie (δόξη) i spostrzeżenie (αἰσθήσεως).

Podobnie i cztery elementy/żywoły znajdziemy w dialogach Platona. Z ziemi, ognia, wody i powietrza Platoński demiurg zbudował ciało wszechświata (*Timajos* 32b3-32c1)¹⁵.

Warto jednak odwołać się także do poprzedników ucznia Sokratesa. W kwestii czterech elementów nie można zapomnieć o Empedoklesie i jego czterech korzeniach wszechrzeczy¹⁶. Poruszając motyw prawdy, trzeba natomiast wspomnieć o Parmenidesie. Jak podkreśla D. Kubok (2004: 107): „Poemat Parmenidesa jest pierwszym dziełem filozoficznym, które tematyzuje problem prawdy i jej związki z bytem. Prawda staje się dla eleaty centralnym zagadnieniem, wokół którego ogniskują się inne problemy”. To w poemacie eleackiego myśliciela znajdziemy dwie drogi, z których jedna będzie drogą prawdy, druga natomiast drogą mniemań (DK 28 B 1, w. 28-30):

[...] χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι
ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ
ἡδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐνί πίστις ἀληθείης¹⁷.

¹⁴ Cf. Parmenides DK 28 B 8, w. 1-9.

¹⁵ Cf. *Asklepiusz* III: „Cały wszechświat został uformowany z czterech żywiołów. Są nimi: ogień, woda, powietrze i ziemia”.

¹⁶ DK 31 B6: τέσσαρα γὰρ πάντων ῥιζώματα πρῶτον ἄκουε [...].

¹⁷ [...] Trzeba więc, abyś wszystko poznał,
zarówno prawdy pięknie zaokrąglonej niewzruszone serce,
jak i mniemania śmiertelnych, którym faktycznie nie można zaufać (przekład Mrówka 2003).
Cf. Parmenides, DK 28 B 1, w. 2-6:

Heraklit z kolei zwracał uwagę, że niewidzialna harmonia jest silniejsza/ważniejsza od tej niewidocznej (DK 22 B 54: ἀρμονίᾳ ἀφανῆς φανερῆς κρείττων), wskazując tym samym na wyższość tego, co niedostrzegalne zmysłami i przekonując, że dla ludzi złymi świadkami są zarówno oczy, jak i uszy (DK 22 B 107): κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισι ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα¹⁸.

b) IIB

Fragment IIB, zdecydowanie krótszy niż IIA, zawiera odpowiedź na zadane przez Tata pytanie, co należy zrobić, aby dobrze spędzić życie, skoro na ziemi nie występuje nic prawdziwego (Τί οὖν ἄν τις πράττωον [...], εἰ μηδὲν ἐστὶν ἀληθές ἐνθάδε, καλῶς διαγάγοι τὸν βίον). Hermes ma właściwie jedną radę/wskazówkę, a jest nią pobożność. „Kto żyje pobożnie – mówi Trismegistos – będzie dążył do mądrości (φιλοσοφήσει)” (SH IIB, 2). Ponieważ autor użył tu greckiego czasownika φιλοσοφῶ, nie ma wątpliwości, że jedyną właściwą drogą do poznania prawdy jest właśnie filozofia, powiązana w tym fragmencie z pobożnością. Wybór takiej ścieżki pozwoli znaleźć odpowiedź na pytanie, gdzie i czym jest prawda (SH IIB, 3): ποῦ ἐστὶν ἡ ἀλήθεια καὶ τίς ἐστὶν ἐκείνη. W przeciwieństwie do pobożności, bezbożność – o czym możemy przeczytać w jednym z traktatów CH – jest chorobą: „Wielką chorobą duszy jest bezbożność (ἄθεότης), następnie zaś mniemanie (δόξα), z których wynika wszystko, co złe, a nic dobrego” (CH XII, 3). Z kolei twórca traktatu szóstego uznaje pobożność za drogę do właściwego uchwycenia istoty boga, piękna i dobra (CH VI, 5):

Jeśli jesteś w stanie pojąć boga, pojmiesz piękno i dobro, niezwykłą wspaniałość, przewyższaną blaskiem przez boga; piękno to bowiem jest nieporównywalne [z niczym], a dobro niemożliwe do naśladowania, podobnie jak sam bóg. Jak więc pojmujesz boga, w ten sposób pojmuj piękno i dobro; nie mają one udziału w innych istotach żywych, ponieważ są nierozdzielne z bogiem. Jeśli szukasz boga, szukasz również piękna. Istnieje bowiem jedna prowadząca do tego droga – pobożność połączona z poznaniem (ἡ μετὰ γνώσεως εὐσέβεια).

αἵπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι·
ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὥς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
Πειθοῦς ἐστὶ κέλευθος (Ἀληθείῃ γὰρ ὀπηδεῖ),
ἡ δ' ὥς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὥς χρεὼν ἐστὶ μὴ εἶναι,
τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθεά ἔμμεν ἀταρπόν.

tylko na dwóch drogach może dociekać myślenie,
według pierwszej, jest i nie jest możliwe, że nie jest,
to ścieżka pewności (wszak towarzyszy Prawdzie),
według drugiej, nie jest i jest konieczne, że nie jest,
powiadam ci, nie do zbadania to ścieżka (przekład Mrówka 2003);

cf. Kubok 2004: 22–25.

¹⁸ Cf. Heraklit DK 22 B 17: οὐ γὰρ φρονέουσι τοιαῦτα πολλοί, ὅκοσι ἐγκυρεῦσιν, οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσιν, ἐωτοῖσι δὲ δοκέουσι.

Szczególne znaczenie filozofii nie jest tutaj żadnym *novum*. Dla Platona (*Państwo* 475e4) prawdziwymi filozofami byli ci, którzy „kochają się w oglądaniu prawdy” (τοὺς τῆς ἀληθείας, [...] φιλοθεάμονας). Jak czytamy w tym samym dialogu (485a10-b3): „Więc, jeżeli chodzi o natury filozofów, to zgódźmy się, że oni zawsze kochają tę naukę, która im odsłania coś z owej istoty rzeczy, z tej, która istnieje zawsze, a nie błąka się i nie płacze skutkiem powstawania i zatrąty”, i ponadto natura ich charakteryzuje się nieznoszeniem fałszu oraz tym, „żeby dobrowolnie w żaden sposób fałszu nie przyjmowali; nienawidzili go, a kochali prawdę” (*Państwo* 485c3-4). Prawda zaś jest przewodniczką człowieka doskonałego. „On miał za nią iść bezwarunkowo i pod każdym względem albo inaczej zostać blagierem i nie mieć nigdy nic wspólnego z filozofią prawdziwą” (*Państwo* 490a1-3). Arystoteles (*Metafizyka* 1026a), wymieniając teologię jako naukę teoretyczną, zalicza ją jednocześnie do nauk najcenniejszych, ponieważ przedmiotem jej badania jest byt najwyższy. Teologia, jako filozofia pierwsza¹⁹, staje się więc nauką najważniejszą, ponieważ „tylko bóg może być przyczyną wszystkich rzeczy i pierwszą zasadą” (*Metafizyka* 983a8-9).

Jak czytamy w ustępie 5 SH IIB, ci, którzy przebyli drogę do prawdy, napotkali na niej dobro; i choć droga ta jest łagodna (λεία), to jednak trudna (χαλεπή) do przejścia dla duszy, która jest w ciele. Takie stwierdzenie natychmiast prowadzi do pytania, czy w takim razie droga do prawdy jest drogą śmierci? Ch. Bull (2018: 226) przekonuje, że w tym przypadku mamy do czynienia z wyzwoleniem się duszy z ciała nie poprzez śmierć, lecz dzięki ekstatycznemu uniesieniu. Z takim „wyjściem poza siebie” mamy do czynienia na przykład w CH XIII, 3, gdzie Hermes zwraca się (podobnie jak w SH II) do swego syna Tata:

[...] wyszedłem z siebie do nieśmiertelnego ciała i jestem teraz nie tym, którym byłem wcześniej, lecz zrodziłem się w umyśle. [...] Nie mam już barwy ani zmysłu dotyku, ani miary – jestem obcy tym rzeczom. Teraz widzisz mnie, synu, oczyma, ale nie rozumiesz, czym jestem, patrząc cielesnym wzrokiem. Nie można mnie teraz, synu, oglądać takimi oczyma (CH XIII, 3)²⁰.

Podsumowanie

Fragment SH II jest typowym przykładem utworu hermetycznego, zawierającego synkretyczną myśl filozoficzną, bazującą w dużym stopniu na myśli Platonskiej, choć można tu odnaleźć także nawiązania do myśli niektórych presokratyków (jak Parmenides, Heraklit czy Empedokles) oraz Arystotelesowej.

¹⁹ Cf. Arystoteles, *Metafizyka* 1026a: „Jeżeli natomiast istnieje jakaś substancja nieruchoma, to nauka o tej substancji powinna być wcześniejsza i powinna być pierwszą filozofią i, w ten sposób, ogólną, bo jest pierwszą. Powinno do niej należeć badanie bytu jako takiego, tzn. zarówno jego istoty, jak i atrybutów, które mu przysługują jako bytowi” (przekład Leśniak 1984).

²⁰ Cf. CH I, gdzie narrator rozmawia z umysłem po tym, jak jego „myśl uniosła się bardzo wysoko, a cielesne zmysły zostały stłumione”.

Ponieważ prawda jest nazwana między innymi „samym czystym dobrem”, a zatem jest także – według założeń hermetycznych – samym bogiem, „jest też celem ludzkiej drogi, jednak nie dla wszystkich, ale jedynie dla tych, którzy pragną posiąść gnozę – zmierzyć się z odrzuceniem wszelkich namiętności, potrzeb i przyjemności zmysłowych i wejść na duchową ścieżkę, która doprowadzi do poznania boga, a tym samym nieosiągalnego na tym świecie dobra i piękna” (Tylak, 89). Jak podkreśla Z. Plęse (2015: 266–267), „bóg, będąc przyczynowo pierwszą substancją, staje się źródłem i ostatecznym celem wszystkich stworzeń”.

Zrozumienie prezentowanego w SH II dualizmu ma zachęcić adepta hermetyzmu do wejścia na drogę prawdy, do której ma prowadzić pobożność połączona z filozofią.

Przekład

Podstawą przekładu jest wydanie: Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*. T. III. Fragments extraits de Stobée (I–XXII), texte établi et traduit par A.-J. Festugière, Paris, Les Belles Lettres 2020.

IIA

1. Nie jest możliwe, Tacie, aby człowiek, który jest istotą niedoskonałą, składającą się z niedoskonałych członków, powłoką²¹ złożoną z wielu obcych ciał, odważył się mówić o prawdzie; możliwe zaś i słuszne jest to, co mówię, że prawda istnieje jedynie w ciałach wiecznych.

2. Wśród nich tylko te ciała są prawdziwe: ogień – to sam tylko ogień i nic innego; ziemia to tylko ziemia i nic innego, powietrze to tylko powietrze i <nic innego>, woda to tylko woda i nic innego. Nasze ciała natomiast złożone są z tych wszystkich elementów: zawierają [cząstkę] ognia i zawierają [cząstkę] ziemi, cząstkę wody i powietrza; nie są natomiast ani ogniem, ani ziemią, ani wodą, ani powietrzem, ani niczym prawdziwym. A skoro już na początku nasze złożenie nie zawierało prawdy, w jaki sposób mogłoby ono ujrzyć czy wypowiedzieć prawdę? Pozna [ją] jedynie [wówczas], jeśli bóg zechce.

3. Wszelkie rzeczy, Tacie, które [znajdują się] na ziemi, nie są prawdą, są natomiast naśladownictwem prawdy; a nawet nie wszystkie, [tylko] nieliczne.

4. Pozostałe rzeczy, Tacie, są fałszem i błędem. Są mniemaniami, jakby złożonymi wizerunkami wyobraźni²²: gdy wyobrażenie przyjmuje wpływ z góry,

²¹ σκῆνος, cf. CH XIII, 12, 15.

²² Cf. Platon, *Sofista* 260c6-9: „[...] jeśli istnieje fałsz (ψεῦδος), to istnieje wprowadzanie w błąd (ἀπάτη). [...] A jeśli istnieje wprowadzanie w błąd, to już wszędzie musi być pełno wizerunków (εἰδώλων) i podobizn (εἰκόνων), i wyglądów złudnych (φαντασίαις)”.

staje się naśladownictwem prawdy, bez działania z góry pozostaje fałszem; podobnie jak obraz, który ukazuje na rysunku ciało zgodnie z wyobrażeniem oglądającego, sam zaś nie jest ciałem. I [chociaż] widać, że ma oczy, nic nie widzi, <i [chociaż] ma uszy>, w ogóle nic nie słyszy i [choć] wszystko inne zawiera rysunek, jest fałszem, zwodzącym oczy patrzących, którzy uważają, że widzą prawdę, podczas gdy w rzeczywistości widzą fałsz²³.

5. Ci więc, którzy nie widzą fałszu, widzą prawdę. Jeśli zatem każdą z tych rzeczy w ten sposób zrozumiemy lub ujrzymy taką, jaką jest, zrozumiemy i ujrzemy rzeczy prawdziwe; natomiast jeśli zrozumiemy niezgodnie z rzeczywistością, niczego prawdziwego ani nie zrozumiemy, ani nie ujrzemy.

6. Czy zatem istnieje, ojcze, prawda na ziemi? – Błędzisz, synu. Prawda wcale nie istnieje na ziemi, Tacie, ani nie może powstać; ale niektórzy ludzie mają zdolność pojmowania prawdy, [a są to] ci, których bóg obdarzy zdolnością widzenia.

7. Czy w takim razie na ziemi nie istnieje nic prawdziwego? – Myślę i odpowiadam: wszystko to wyobrażenia i mniemania; myślę i mówię, co jest prawdą. – A więc czy nie należy nazywać prawdą tego, o czym myśli się i mówi, że jest prawdą?

8. Jak to? Trzeba myśleć i mówić o tym, co istnieje. Na ziemi zaś nie istnieje nic prawdziwego. Prawdą jest to, że tutaj nie istnieje nic prawdziwego. W jaki sposób, synu, mogłoby powstać?

9. Prawda jest bowiem skończoną doskonałością, samym czystym dobrem, czymś niezmaconym przez materię ani nieotoczonym przez ciało, dobrem nagim, jasnym, niewzruszonym, świętym i niezmiennym; a te rzeczy tutaj, synu, jakie są, widzisz: niezdolne do przyjęcia tego dobra, podlegające zniszczeniu, skazane na cierpienia, ulegające rozkładowi, zmieniające się, zawsze zmienne, powstające jedno z drugich.

10. Jak w ogóle rzeczy mogłyby być prawdziwe, skoro nawet wobec samych siebie nie są prawdziwe? Wszystko to, co się zmienia, jest fałszem, nie trwa w tym, czym [rzeczywiście] jest i ukazuje się nam, przybierając wciąż nową postać.

11. Ojcze, czy nawet człowiek nie jest prawdziwy? – Ponieważ jest człowiekiem, synu, nie jest prawdziwy. Bo to, co jest prawdziwe, jest złożone tylko z samego siebie, i trwa takie, jakie jest, samo przez się. Człowiek zaś jest złożony z licznych [elementów] i nie trwa sam przez siebie, zmienia się natomiast i przemienia z jednego okresu w drugi, z jednej postaci w drugą, i to jeszcze wtedy, gdy przebywa w cielesnej powłoce. I wielu nie poznało [swoich] dzieci z powodu krótkości czasu pomiędzy [zmianami] i podobnie dzieci [nie poznały] rodziców.

12. Skoro więc rzeczy zmieniają się tak, że są niepoznawalne, Tacie, czy mogą być prawdziwe? Czy raczej nie jest przeciwnie: fałszem jest to, co powstało, zmieniając się w różnorodne kształty? Ty zaś zrozum, że czymś prawdziwym jest to, co trwa i jest wieczne; człowiek zaś nie jest wieczny, a zatem nie jest praw-

²³ Cf. Platon, *Państwo* 598b: „[...] sztuka naśladowująca jest daleka od prawdy i zdaje się dlatego odrabia wszystko, że w każdym wypadku mało prawdy dotyka, a jeżeli już – to widziadła tylko”.

dziwy. Człowiek jest pewnym wyobrażeniem, wyobrażenie byłoby zaś fałszem w najwyższym stopniu.

13. A czy ciała wieczne, ojczy, skoro się zmieniają, także nie są prawdziwe? – Wszystko, co jest zrodzone i podlega zmianie, nie jest prawdziwe. Mogą mieć prawdziwą materię, ponieważ powstały za sprawą praojca. Jednak nawet one mają jakiś fałsz [tkwiący] w zmianie; nic bowiem, co nie trwa samo w sobie, nie jest prawdziwe.

14. Co, w takim razie, ojczy, mógłbyś nazwać [czymś] prawdziwym? – Jedynie słońce, które – w porównaniu ze wszystkim innym – nie podlega zmianom, trwa zaś samo w sobie, [można nazwać] prawdą. Dlatego tylko ono ma powierzone tworzenie wszystkiego we wszechświecie, sprawując nad wszystkim władzę i wszystko tworząc. Jemu ja oddaję cześć i cześć jego prawdę, [i] zaraz po Jednym i Pierwszym [właśnie] w nim rozpoznaję twórcę.

15. Czym byłyby więc, ojczy, pierwsza prawda? – Jednym i jedynym, Tacie, który nie jest z materii, który nie znajduje się w ciele, jest pozbawiony barwy, nie ma kształtu, jest niewzruszony, niezmienny, jest tym, który istnieje zawsze.

16. Fałsz, synu, ulega zniszczeniu. Opatrzność prawdy za pomocą zniszczenia podtrzymuje wszystko na ziemi, obejmuje i będzie obejmować. Bez zniszczenia bowiem nie mogą istnieć narodziny: każdym narodzinom towarzyszy zniszczenie, aby ponownie mogło się odrodzić. Jest konieczne bowiem, aby to, co powstaje, powstało z tego, co ginie, i konieczne jest, aby to, co powstało, ginęło, aby nie zatrzymywało się powstawanie bytów. Poznaj tego pierwszego twórcę narodzin wszelkich bytów. Te rzeczy więc, które powstają na skutek zniszczenia, byłyby fałszem, ponieważ powstają raz jako jedne, raz jako inne; niemożliwe zaś jest, aby powstawały jako te same. W jaki sposób zaś to, co nie jest tym samym, mogłoby być prawdziwe?

17. Trzeba, synu, nazwać te rzeczy wyobrażeniami, jeśli słusznie posługujemy się nazwami: człowieka wyobrażeniem człowieczeństwa, dziecko wyobrażeniem dziecka, młodzieńca wyobrażeniem młodzieńca, mężczyznę wyobrażeniem mężczyzny, starca wyobrażeniem starca. Ponieważ ani człowiek nie jest człowiekiem, ani dziecko dzieckiem, ani młodzieniec młodzieńcem, mąż mężem, a starzec starcem.

18. Rzeczy, które się zmieniają, zwodzą, zarówno te, które będą, jak i te, które [już] istnieją. Pojmuj je, synu, w następujący sposób: że te wszystkie fałszywe działania zależą od tej prawdy w górze; a ponieważ tak się rzecz ma, mówię, że fałsz jest działaniem prawdy.

IIB

1. Przede wszystkim, synu, piszę to z powodu życzliwości dla ludzi oraz szacunku dla boga. Nie istnieje bowiem bardziej sprawiedliwa pobożność niż poznanie rzeczywistości oraz wyrażenie wdzięczności temu, kto te rzeczy tworzy; o tym nie przestanę mówić, zanim nie skończę.

2. – Jeśli tutaj [na ziemi], ojczyzna, prawda wcale nie istnieje, co powinien robić ktoś, aby dobrze spędzić życie? – Żyj pobożnie, synu. Ten, kto żyje pobożnie, ze wszystkich sił będzie dążył do mądrości²⁴. Bez dążenia do mądrości pobożność jest zupełnie niemożliwa. Ten, kto się uczy, jakie są [rzeczy] i jak są uporządkowane, przez kogo i z jakiego powodu, poczuje wdzięczność za wszystko dla twórcy jako dobrego ojca, życzliwego opiekuna i godnego zaufania zarządcy. I ten właśnie, kto okaże wdzięczność, będzie pobożny.

3. Ten, kto żyje pobożnie, pozna, gdzie jest prawda i czym ona jest, a poznawszy to, stanie się jeszcze bardziej pobożny. Nigdy bowiem, synu, dusza, która jest w ciele, a która dźwignęła samą siebie do uchwycenia rzeczywistego dobra i prawdy, nie będzie mogła posunąć się do czegoś przeciwnego. Dusza, która poznała własnego praojca, ma w sobie wielką miłość i zapomnienie wszelkich złych rzeczy, i już nie potrafi odsunąć się od dobra.

4. To więc, synu, niech będzie cel pobożności, po osiągnięciu którego i dobrze będziesz żyć, i szczęśliwie umrzesz, ponieważ twoja dusza będzie wiedziała, dokąd powinna odlecieć.

5. Jedna jest bowiem, synu, droga do prawdy, którą nasi przodkowie przebyli, a przebywając, napotkali dobro. Boska jest sama ta droga i łagodna, trudna zaś do przejścia dla duszy, która znajduje się w ciele.

6. Trzeba, aby najpierw walczyła ona sama ze sobą i dokonała wielkiego oddzielenia i miała przez to większy udział w jednej [ze swoich] części²⁵. Rodzi się walka między jedną i drugą częścią [duszy]. Kiedy jedna ucieka, druga ciągnie w dół i wielka niezgoda i bitwa powstaje pomiędzy nimi: gdy jedna chce uciec, druga spieszy, aby [ją] powstrzymać.

7. Zwycięstwo jednej i drugiej części nie jest podobne. Jedna bowiem spieszy do dobra, druga zaś zamieszkuje to, co złe. Jedna pragnie być uwolniona, druga kocha niewolę. Jeśli obie części zostaną pokonane, trwają w sobie pozbawione zarządcy. Jeśli zaś jedna okaże się słabsza, [zostaje] ukarana [i] jest prowadzona i niesiona przez drugą jako mściciel²⁶, aby żyć tu na ziemi.

8. To jest, synu, przewodnik drogi tam [do góry]; trzeba bowiem, abyś ty, synu, najpierw – ze względu na cel – pozostawił ciało i pokonał życiowe trudy, a pokonawszy, wszedł na górę.

²⁴ φιλοσοφῆσαι; cf. *Asklepiusz* XIII: „[...] czysta filozofia [...] ku boskim przede wszystkim sprawom ciąży”; *Asklepiusz* XIV: „W czystości swego serca i umysłu czcić boga, sławić jego dzieła i składać dzięki jego boskiej woli, wierząc, że tylko w niej jednej znajduje się pełnia dobroci – to jest właśnie filozofia”.

²⁵ Niewątpliwie chodzi o udział w części rozumnej, która jako jedyna może rozpoznać byty wieczne i zrozumieć istotę absolutu.

²⁶ Cf. CH I, 23; CH XII, 4.

Bibliografia

- Arystoteles. (1984). *Metafizyka*. Przeł. K. Leśniak. Warszawa: PWN.
- Asklepiusz czyli rozmowa z Hermesem Trismegistosem. (2002). W: Apulejusz z Madaury. *O bogu Sokratesa i inne pisma*. Przeł. K. Pawłowski. Warszawa: PWN. 173–219.
- Bull, Ch.H. (2018). *The Tradition of Hermes Trismegistos. The Egyptian Priestly Figure as a Teacher of Hellenized Wisdom*. Boston: Brill.
- Casaubon, I. (1614). *De rebus sacris et Ecclesiasticis. Exercitationes XVI. Ad Cardinalis Baronii Prolegomene in Annales*. London.
- Corpus Hermeticum*. (1960). T. I–II. Texte établi par A.D. Nock. Paris: Les Belles Lettres.
- Corpus Hermeticum*. (2020). T. III. Texte établi A.-J. Festugière. Paris: Les Belles Lettres.
- Diels H., Kranz W. (1960). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.
- Focjusz. (2006). *Biblioteka*, T. I („Kodeksy” 1-187). Przeł. O. Jurewicz. Wrocław: Ossolineum.
- Kubok, D. (2004). *Prawda i mniemanie. Studium filozofii Parmenidesa z Elei*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Litwa, M.D. (2018). *Hermetica II. The Excerpts of Stobaeus, Papyrus Fragments, and Ancient Testimonies in an English Translation with Notes and Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mrówka, K. (2003). *Jedna tylko droga. Parmenides. Fragmenty, przekład, komentarz*. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego.
- Platon. (2010). *Państwo*. Przeł. W. Witwicki. Warszawa: PWN.
- Platon. (2021). *Dialogi*. T. II. Przeł. W. Witwicki. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Plēse, Z. (2015). ”Dualism in the Hermetic Writings”. *Chōra*, 13(9999). 261–278.
- Scott, W. (1926). *Hermetica. The Ancient Greek and Latin Writings which contain Religious or Philosophic Teachings ascribed to Hermes Trismegistus*. Vol. III. Oxford: Oxford University Press.
- Sinko, T. (1959). *Zarys historii literatury greckiej*. T. II. Warszawa: PWN.
- Tylak, A. (2021). *Bóg – świat – człowiek w traktatach Corpus Hermeticum na tle greckiej tradycji filozoficznej*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

Dr Aneta Tylak is an Assistant Professor at the Department of Classical Philology at the University of Lodz. Scientific interests: ancient philosophy, hermetism, Greek mythology and tragedy. Author of the monograph *Bóg – świat – człowiek w traktatach Corpus Hermeticum na tle greckiej tradycji filozoficznej* (Łódź 2021).
e-mail: aneta.tylak@uni.lodz.pl

Damian PIERZAK

Badacz niezależny

 <https://orcid.org/0000-0002-4140-842X>

CICERO UND ANDOKIDES*

CICERO AND ANDOCIDES

Due to the fact that Andocides is nowhere mentioned in Cicero's oeuvre it is universally assumed that Cicero could not have read, let alone been inspired by, the works of Andocides. By comparing several passages from both orators, this paper argues that this is not necessarily the case. In terms of both language and content, these texts bear so close a resemblance to one another, that a direct influence does not seem beyond question. If Cicero had indeed, whether deliberately or otherwise, borrowed some ideas and/or phrases from Andocides, the absence of the latter's name in Cicero's extant writings can be explained in two different ways: (1) either certain expressions that occur in Andocides' speeches could have been known to Cicero from indirect tradition, (2) or Cicero was simply reluctant to admit to his acquaintance with the least esteemed of the ten Attic orators.

Keywords: Cicero, Andocides, ancient oratory, imitation, intertextuality

Schlüsselwörter: Cicero, Andokides, Rhetorik, Imitation, Intertextualität

Słowa kluczze: Cynceron, Andokides, retoryka starożytna, naśladownictwo, intertekstualność

*Herrn Prof. Zbigniew Danek,
einem nachahmungswerten Forscher und Menschen,
zu seiner Emeritierung gewidmet*

Dass Cicero mit den Reden des Andokides unvertraut war, lässt sich aus verschiedenen Gründen schließen: nach seinem eigenen Bericht, lagen Cicero keine

* Ich bedanke mich bei den anonymen Gutachtern der Collectanea Philologica für wertvolle Hinweise und sprachliche Verbesserungen. Ein großes Dank geht zudem an Dr. Tommaso Ricchieri, der mir seinen Aufsatz über den „Kanon“ der zehn römischen Redner (2016) zur Verfügung stellte. Mein Besonderer Dank gilt auch Herrn Prof. Jan Kucharski, einem großen Kenner der griechischen Beredsamkeit, der diesen Text gelesen und kritisch kommentiert hat. Selbstverständlich bin ich für alle Fehler und Unrichtigkeiten selbst verantwortlich.

Reden aus dem Zeitalter des Alkibiades und Kritias vor¹; Andokides wird in den uns erhaltenen Schriften Ciceros nirgends erwähnt (dasselbe gilt für Isaios)²; da die Rhetoren der späten Republik und der frühen Kaiserzeit keine Stelle aus seinen Reden zitieren, gehörte er offenbar nicht zu denjenigen attischen Rednern, die im rhetorischen Unterricht der Zeit Ciceros gelesen oder interpretiert wurden³; darüber hinaus, weil seine Beredsamkeit weder von den antiken Autoren noch in der modernen Forschung hoch geschätzt wird⁴, wie kann man ihn als ein Vorbild für einen so erfolgreichen und begabten Redner wie Cicero sich vorstellen? Unter diesen Voraussetzungen soll eine Nachwirkung von Andokides in Ciceros Reden nicht in Frage kommen⁵. Doch trotz aller Beweise zum Gegenteil scheint Cicero einige Aussagen den Reden des Andokides nachgebildet zu haben. Der vorliegende kurze Beitrag beschäftigt sich damit, ob die gerade erwähnten Cicerostellen von diesen des griechischen Redners direkt abhängen oder nicht. Wenn letzteres stimmt, dann werden wir versuchen, die Wesensart dieser Abhängigkeit näher zu klären.

Hinsichtlich der Übereinstimmungen und Abweichungen zwischen Cicero- und Andokidesstellen läuft die folgende Studie nach der von Alfons Weische festgelegten Vorgehensweise, der sowohl den gedanklichen Inhalt als auch die sprachliche Form der beiden Texten berücksichtigt, ab. Des Weiteren unterscheidet er zwischen zwei Ziele der Nachahmung: 1) „Der Redner bedient sich eines Gedankens oder einer Wendung [...] um mit diesem Mittel sein prozessuales oder politisches Ziel zu erreichen“; 2) „Der Redner will gegenüber dem gebildeten Hörer oder Leser seiner Rede eine gewisse Eleganz durch den Schmuck mit literarischen Reminiszenzen entfalten“⁶. Die zweite der genannten Möglichkeiten können wir im Voraus ausschließen, zumal sogar im Ciceros Falle die unmittelbare Kenntnis von Andokides, wie bereits festgestellt wurde, sehr umstritten ist⁷.

¹ S. Cic. *Brut.* 29; dazu Douglas 1966: xlv–xlvi; 1973: 103–104 und Fleck 1993: 234. Vgl. Cic. *De or.* 2.93.

² S. Douglas 1956: 33; 1973: 105; Laughton 1961: 29; Weische 1972: 133; Ptaszek 2002: XXIII; Ricchieri 2016: 677, Anm. 53: „mancano del tutto riferimenti ad Andocide e Iseo“.

³ S. Weische 1972: 113–144. Vgl. allerdings unten, Anm. 31.

⁴ S. vor allem D.H. *Lys.* 2; Hermog. *Id.* 2.11 (S. 403 Rabe); Philostr. *VS* 2.1.565; Ps. Plut. *Mor.* 835b; vgl. Quint. *Inst.* 12.10.21 und dazu z.B. Douglas 1956: 37; MacDowell 1962: 18–23; Kennedy 1963: 147–148; Ptaszek 2002: XXII–XXVI, und Usher 1999/2007: 42, dem Edwards 2016: 19–20 folgt.

⁵ Erwartungsgemäß ist die neuere Forschung in diesem Bereich fast ausschließlich an den Vergleich Ciceros mit Demosthenes ausgerichtet und insbesondere in Bezug auf die Verrinen (Tempest 2007 und 2019) und die Philippischen Reden (Stroh 1982; Wooten 1983).

⁶ Nr. 1 ist also für das Primär-, Nr. 2 für das Sekundärpublikum bestimmt. Für eine ausführliche Erörterung siehe Weische 1972: 12–13, 145–157 und passim. Vgl. die Besprechung bei Tempest 2007: 20–21.

⁷ Im allgemeineren Sinne haben die attischen Redner (darunter auch Andokides) und Cicero viele rhetorischen Strategien miteinander gemein. Was Cicero und Andokides angeht, beide Redner bedienen sich von einer Verschmelzung von Erzählung und Beweis (Andokides in der Mysterienrede und Cicero z.B. in der Cluentiana; vgl. Stroh 1975: 212 mit Anm. 66); beide machen einen seiner Gegner wegen einer geringen Herkunft verächtlich (s. And. Fr. 3.2 und die Cicerostellen bei Achard 1981: 213–220; vgl. Süß 1910/1975: 247–248; Opelt 1979: 214–215; Edwards 2016: 23);

Davon ausgehend, indem wir drei Stellen aus dem Werk des frühen attischen Redners mit einigen Aussagen Ciceros vergleichen, nehmen wir Rücksicht auf ihren gedanklichen Inhalt, sprachliche Form, und prozessuales bzw. politisches Ziel. Obwohl im Folgenden von einer Nachahmung oder einem Einfluss des Öfteren die Rede ist, sollen derartige Äußerungen, die wir nur um des Arguments willen formulieren, *cum grano salis* angenommen werden.

And. 1.148 – Verr. 2.1.94

And. 1.148: μή τοίνυν, εἰ αὐτοὶ τεθνήσκει, καὶ περὶ τῶν πεπραγμένων αὐτοῖς ἐπιλάβησθε, ἀλλ' ἀναμνησθέντες τῶν ἔργων νομίζετε τὰ σώματα αὐτῶν ὅρᾶν αἰτουμένων ἐμὲ παρ' ὑμῶν σφῆσαι.
Verr. 2.1.94: Quid exspectas? an dum ab inferis ipse Malleolus exsistat, atque abs te officia tutelae, sodalitatis familiaritatisque flagitet? Ipsum putato adesse.

Im Epilog seiner Rede *De mysteriis* weist Andokides auf die Verdienste seiner Vorfahren gegenüber der Stadt hin und ermuntert die Richter, sich einzubilden, man könne jene Menschen, obwohl sie tot sind, ansehen und auf den Freispruch ihres Nachkommens plädieren. Zwar geht Cicero einen Schritt weiter, indem er den Vater des jüngeren Malleolus von den Toten auferstehen lässt, damit er dem Angeklagten seine Pflichten vorhält, doch sind die beiden Stellen dadurch verbunden, dass die Verstorbenen vom Redner dazu aufgerufen werden, sich für ihren Nachkommen einzusetzen.

Das griechische αἰτέομαι wurde von Cicero durch eine Wendung (*ab aliquo flagitare*) ersetzt, die seinem römischen Publikum nahelegen könnte, dass es sich um eine aus der Volksjustiz entsprungene *flagitatio* handelt⁸. Um solcher Darstellung mehr Anschaulichkeit zu verleihen, hat Cicero seinen Aufruf in Form einer direkt an Verres gerichteten Frage ausgedrückt. Eine Nachwirkung von der Andokidesstelle ist am deutlichsten am Ende des oben zitierten Textes erkennbar: dem Imperativ νομίζετε entspricht das *putato*; mit *ipsum* im Singular kommt bei Cicero dasselbe zum Ausdruck, was im Griechischen mit dem Plural τὰ σώματα αὐτῶν (d.h. eine Periphrase für αὐτούς⁹) wiedergegeben wird; anstelle des aktiven Infinitivs eines Transitivum ὅρᾶν steht der lateinischen Syntax gemäß ein intransitives Verbum *adesse*. In Verr. 2.1.94 haben wir mit der rhetorischen εἰδωλοποιία zu tun, einer Unterart der Prosopopoeia¹⁰, die selten, wenn überhaupt, bei den

in den politischen Reden der beiden kommen die historischen Beispiele häufig vor (s. And. 3.3–12, 28–32, 37–39; vgl. Edwards 2016: 20–22 und Cic. *Leg. Agr.* 1.20, 2.95, *Man.* 14, 55, usw.; vgl. Bücher 2006: passim, z.B. S. 228–237; van der Blom 2010) – um hier nur drei Beispiele zu nennen.

⁸ Die sog. *flagitatio* bestand darin, dass die Gläubiger einen Schuldner auf dem Markt bedrängten, die Schulden zurückzuzahlen. S. Pl. *Epid.* 118, *Mos.* 603–605, *Ps.* 1145; Catul. 42.10–12; Cic. *Q. fr.* 2.10.1 = 14 SB; dazu Corbeill 1996: 19–20 und Habinek 2005: 76–77. Diese Stelle habe ich bereits in Pierzak 2019: 110–117 (mit weiterer Literatur) näher besprochen.

⁹ Vgl. LSJ, s.v. σῶμα II 1; Schwyzer, Debrunner 1950, 211, usw. Es muss aber betont werden, dass die σώματα in einer antithetischen Beziehung zu den ἔργα stehen.

¹⁰ Vgl. Stroh 1975: 282; Mitchell 1986: 200–201 zur St.: „summoning witnesses from the dead to speak directly was a bold form of the device of impersonation (*prosopopoeia*) associated with

attischen Rednern vorkommt¹¹. Da And. 1.148 unter den uns erhaltenen griechischen Texten¹² dem römischen Topos *mortuos ab inferis excitare* am nächsten kommt und außerdem sprachliche Ähnlichkeiten zur Cicerostelle aufweist, muss mit der Möglichkeit gerechnet werden, dass Cicero von Andokides irgendwie abhängig ist¹³. Diese Behauptung wird nicht dadurch weniger wahrscheinlich, dass der letztere darauf zielt, die Sympathie der Richter zu gewinnen, während der erstere sich darum bemüht, Hass (*invidia*) gegen Verres zu schüren¹⁴.

And. 1.137–139 – *Man.* 31, *Mil.* 85–86

And. 1.137–139: Κατηγόρησαν δέ μου καὶ περὶ τῶν ναυκληριῶν καὶ περὶ τῆς ἐμπορίας, ὡς ἄρα οἱ θεοὶ διὰ τοῦτό με ἐκ τῶν κινδύνων σφσαιεν, ἵνα ἐλθὼν δεῦρο, ὡς ἔοικεν, ὑπὸ Κεφισίου ἀπολοίμην. ἐγὼ δέ, ὦ Ἀθηναῖοι, οὐκ ἀξιῶ τοὺς θεοὺς τοιαύτην γνώμην ἔχειν, ὥστ' εἰ ἐνόμιζον ὑπ' ἐμοῦ ἀδικεῖσθαι, λαμβάνοντάς με ἐν τοῖς μεγίστοις κινδύνοις μὴ τιμωρεῖσθαι. τίς γὰρ κίνδυνος μείζων ἀνθρώποις ἢ χειμῶνος ὥρα πλεῖν τὴν θάλατταν; [...] (138) οὐκ ἐξῆν αὐτοῖς ποιῆσαι μηδὲ ταφῆς τὸ σῶμα ἀξιωθῆναι; ἐτι δὲ πολέμου γενομένου καὶ τριήρων αἰεὶ κατὰ θάλατταν οὐσῶν καὶ ληστῶν, ὑφ' ὧν πολλοὶ ληφθέντες, ἀπολέσαντες τὰ ὄντα, δουλεύοντες τὸν βίον διετέλεσαν [...], (139) εἴτα οἱ μὲν θεοὶ ἐκ τοσούτων κινδύνων ἔσφζόν με, σφῶν δὲ αὐτῶν προὔστησαντο τιμωρὸν γενέσθαι Κηφίσιον [...]; [...] εἴπερ οὖν δεῖ τὰ τῶν θεῶν ὑπονοεῖν, πάννυ ἂν αὐτοὺς οἶμαι ἐγὼ ὀργίζεσθαι καὶ ἀγανακτεῖν, εἰ τοὺς ὑφ' ἑαυτῶν σφζομένους ὑπ' ἄλλων ἀπολλυμένους ὀρῶεν.

Man. 31: Quis enim toto mari locus per hos annos aut tam firmum habuit praesidium ut tutus esset, aut tam fuit abditus ut lateret? Quis navigavit qui non se aut mortis aut servitutis periculo committeret, cum aut hieme aut referto praedonum mari navigaret?

Mil. 85–86: Non est humano consilio, ne mediocri quidem, iudices, deorum immortalium cura res illa perfecta. [...] (86) Nisi forte hoc etiam casu factum esse dicemus ut ante ipsum sacrarium Bonae deae, [...] ante ipsam, inquam, Bonam deam, cum proelium commisisset [sc. P. Clodius], primum illud volnus acciperet quo taeterrimam mortem obiret, ut non absolutus iudicio illo nefario videretur, sed ad hanc insignem poenam reservatus.

the grand style and highly regarded by Cicero as a tool of persuasion. Cf. *Orator* 85. *Brut.* 322. *Cael.* 33–38. *Fin.* 4.61. *Quint.* 9.2.29–37; 11.1.39; 12.10.61. *Ad Her.* 4.66. In this case, however, Cicero wanted only to imagine Malleolus present“. Zur rhetorischen Totenbeschwörung s. vor allem Dufallo 2001 und 2007: 13–73; Pierzak 2019.

¹¹ S. Weische 1972: 175; Westwood 2017: 58: „we find no *eidōlopoeia* – no speaking ghosts – in extant Classical Athenian oratory“. Hierbei müssen wir jedoch berücksichtigen, dass *Verr.* 2.1.94 als eine *eidōlopoeia* im engeren Sinne nicht gilt (vgl. die vorige Anm.).

¹² Vgl. auch Dem. 27.69; Aesch. 3.153, 259 und dazu Jost 1936: 36, 152 („oder sie [d.h. die Vorfahren] werden in Prosopopöie heraufzitiert, um in einer bestimmten Sache ihr Urteil abzugeben, wie wir es bisher in der Komödie, bei Herodot [7, 159] und Andokides [1, 148] getroffen haben“; vgl. Anm. 3); Usher 1999/2007: 45 und Anm. 13; Dufallo 2007: 130, Anm. 1: „Andocides asks his audience to envision his own ancestors pleading for him“; Edwards 2013: 21–22.

¹³ Bemerkenswert ist auch, dass der ältere Malleolus als eine stumme Person (*persona muta*) auftritt, was an eine Theateraufführung erinnern konnte. Wie Tempest (2019: 221–228) kürzlich gezeigt hat, erscheinen Ciceros Erzählungen über Heraclius, Epicrates, und Sthenius (die von Verres zum Schweigen gebracht wurden) in *Verr.* 2.2 einer Demosthenesstelle (21.95 mit Scholien [S. 321 Dilts]) nachgebildet zu sein. Vielleicht ist das ebenfalls in unserer Passage der Fall.

¹⁴ S. Kaster 2005: 97–98; Tempest 2013: 64.

Kurz vor dem Epilog beschäftigt sich Andokides mit dem Vorwurf, er hätte sich während seinem Exil an den Seehandel (περὶ τῶν ναυκληριῶν καὶ περὶ τῆς ἐμπορίας) bereichert. Dies hat ihm Anlass gegeben, über die Seegefahren, denen er begegnet hatte, zu erörtern und seine Rettung den Göttern zuzuschreiben. Cicero hatte die Gelegenheit, sich an diese Stelle in zwei Reden anzuknüpfen: in der Maniliana erwähnt er nämlich dieselben Seegefahren indem er den Sieg des Pompeius über die Seeräuber rühmt; nach Cic. *Mil.* 85–86 dagegen verdankt Clodius seinen Freispruch im Bona Dea-Prozess den Göttern, die ihn bewahrt haben, damit er an der Via Appia endlich bestraft werden kann.

Jeder der beiden Redner schildert die allgemeine Gefährdung zur See¹⁵ und zählt dabei die bestimmten Bedrohungen auf: Seefahrt im Winter (χειμῶνος ὥρα πλεῖν τὴν θάλατταν ~ *hieme navigaret*); Seeräuber (ληιστῶν [sc. ὄντων] ~ *referto praedonum mari*)¹⁶; Furcht vor Gefangenschaft (πολλοὶ ληφθέντες [...] δουλεύοντες τὸν βίον διετέλεσαν ~ *servitutis periculo*). Was Andokides aber in einer langen, im persönlichen Ton verfassten Erzählung überliefert hat, wurde von Cicero *Man.* 31 in einem kurzen, mit Anaphern gefüllten Satz umgefasst¹⁷. Im oben zitierten Abschnitt hat Andokides seine Rettung durch die schützende Göttermacht mehrmals hervorgehoben (οἱ θεοὶ [...] με [...] σῶσαιεν; οἱ μὲν θεοὶ [...] ἔσωζόν με, usw.) als Beweis dafür, dass er an sie kein Verbrechen verübt hatte¹⁸. In ähnlicher Weise wird das Schicksal des Clodius von Cicero in der Miloniana der göttlichen Vorsehung zugeschrieben (*deorum immortalium cura res illa perfecta*). Die Cicerostelle setzt sich von And. 1.137–139 dadurch ab, dass laut dem römischen Redner Clodius erst während der Untersuchung des Religionsfrevels freigesprochen wurde¹⁹ (d.h. von den Göttern *reservatus*), damit er von Milo, „einem Agent des göttlichen Willens“²⁰, hingerichtet wird. Anders gesagt wird hierbei das Gericht dem menschlichen, und das *sacrarium Bonae deae*, wo Clodius ums Leben gekommen ist, dem göttlichen Fachgebiet zugeordnet. Dieselbe Abhängigkeit besteht bei Andokides zwischen dem Gericht und der See (§ 139): ἐγὼ μὲν οὖν [...] ἡγοῦμαι χρῆναι νομίζειν τοὺς τοιοῦτους κινδύνους [= den Strafprozess] ἀνθρωπίνους, τοὺς δὲ κατὰ θάλατταν θείους. Demnach hätten ihn die Götter nur darum gerettet, um ihn vor Gericht

¹⁵ Vgl. Classen 1985: 290. Kurz darauf (§ 33) weist Cicero auf die Bedrohung Roms durch die Seeräuber hin, indem er die von ihnen bedrängte Orte nennt: zunächst die drei weit entfernte, dann diese in unmittelbarer Nähe der Stadt; die letztere um zu zeigen, dass man sogar in der Nähe der Stadt gegen die Räubereien machtlos ist. Diese Stelle hat Cicero *Dem. Phil.* 1.34 nachgebildet (Weische 1972: 55–56; vgl. Classen 1985: 290, Anm. 74).

¹⁶ Vgl. Heftner 1995: 186 zu Plut. *Pomp.* 25.1: „Um den Piraten auszuweichen, nahmen manche Schiffer sogar die Gefahren einer Seereise im Winter auf sich (Cic., *de imp.* 31f.; allerdings waren nach Dio XXXVI 21,2 auch die Piraten selbst während des Winters aktiv)“.

¹⁷ S. Classen 1985: a. a. O.; MacKendrick 1995: 21.

¹⁸ Usher (1999/2007: 49) vergleicht And. 1.137–139 mit Antiph. 5.81–83.

¹⁹ Vgl. z.B. Benner 1987: 38–40; Tatum 1999: 80–82.

²⁰ S. Neumeister 1964: 96; May 1988: 135–137.

zu stellen? Hätte Cicero diesen Teil der Rede *De mysteriis* tatsächlich gelesen, könnte sich auch das Bild eines ἄταφος, der auf See gestorben ist (οὐκ ἐξῆν αὐτοῖς ποιῆσαι μηδὲ ταφῆς τὸ σῶμα ἀξιοθῆναι;), seinem Gedächtnis einprägen. Da die Freunde des Clodius seinen Leichnam mitsamt der Curie zu verbrennen ließen, bezeichnete Cicero ihn als einen *insepultus*²¹.

And. 2.8–10 – *Sest.* 42–49

And. 2.8–10: Ἐγὼ τοίνυν ἐκ τῶν παρόντων εἰλόμην ταῦτα, ἃ ἐμοὶ μὲν λύπας ἐπὶ χρόνον πλεῖστον οἴσειν ἐμελλεν, ὑμῖν δὲ ταχίστην τοῦ παρόντος τότε κακοῦ μετάστασιν. [...] (9) ὄντων γὰρ κακῶν τοσούτων τῇ πόλει ἀδύνατον ἦν ταῦτα ἰαθῆναι ἄλλως ἢ τῷ ἐμῷ αἰσχυρῷ, ὥστ' ἐν αὐτῷ ὃ ἐγὼ κακῶς ἐπραττον, ἐν τούτῳ ὑμᾶς σφῶζεσθαι. [...] (10) ἔγνων ἥδιστον εἶναι πράττειν τε τοιαῦτα καὶ διαιτᾶσθαι ἐκεῖ, ὅπου ἥκιστα μέλλοιμι ὀφθῆσεσθαι ὑφ' ὑμῶν.

Sest. 42–48: (45) De quo te, te, inquam, patria, testor et vos, penates patrique dei, me vestrarum sedum templorumque causa, me propter salutem meorum civium, quae mihi semper fuit mea carior vita, dimicationem caedemque fugisse. [...] (49) Servavi igitur rem publicam discessu meo, iudices: caedem a vobis liberisque vestris, vastitatem, incendia, rapinas meo dolore luctuque depuli, et unus rem publicam bis servavi, semel gloria, iterum aerumna mea.

In der Rede über seine Rückkehr hatte Andokides mehrere Gelegenheiten, seine Beweggründe zu verteidigen. Am Anfang der oben angeführten Stelle teilt der griechische Redner der Volksversammlung der Athener mit, er hätte zwischen zwei Möglichkeiten zu wählen: entweder die Stadt in größere Bedrängnis zu bringen oder sich selbst dem Unglück auszusetzen. Als Cicero *Sest.* 42–49 die Umstände seiner Verbannung²² beleuchtete, drückte er ähnlichen Gedanken und Gefühle aus. Weder Andokides noch Cicero waren rechtlich dazu verpflichtet, sein Vaterland zu verlassen, doch beide haben sich dafür – zumindest nach ihrer eigenen Ansicht – für das Allgemeinwohl entschieden²³.

Bei diesen Stellen ist die Nachwirkung des attischen Redner auf Cicero bis jetzt am wenigstens nachweisbar, weil ihre Aussagen in hohem Ausmaß

²¹ Cic. *Mil.* 86: *Nec vero non eadem ira deorum hanc eius satellitibus iniecit amentiam ut sine imaginibus, sine cantu atque ludis, sine exsequiis, sine lamentis, sine laudationibus, sine funere, oblitus cruore et luto, spoliatus illius supremi diei celebritate cui cedere inimici etiam solent ambureretur abiectus.* Zur Bestattung des Clodius auf dem Forum s. ferner Asc. *Mil.* 32–33 C; App. *BC* 2.77–78; D.C. 40.49.1–3 (bes. § 2: [...] καὶ μήτε τοῦ ὀσίου μήτε τοῦ θείου ἔτι φροντίσαι [sc. τὸν ὄμιλον], ἀλλὰ πάντα μὲν τὰ περὶ τὰς ταφὰς νόμιμα συγχέαι, πᾶσαν δὲ ὀλίγου τὴν πόλιν καταπρῆσαι); dazu Benner 1987: 102; Tatum 1999: 241.

²² Immer wenn Cicero auf seine Verbannung hinweist, vermeidet er das Wort „Verbannung“ (*exilium*). Stattdessen verwendet er die Umschreibungen wie *discessus* oder *calamitas*. Vgl. dazu Kurezyk 2006: 217–218; Boll 2019, 234 zu *Red. Sen.* 36; Pierzak 2021: 194, Anm. 100 (mit Hinweisen auf frühere Literatur).

²³ So stehen sie vor einem (rhetorischen) Dilemma, mithilfe dessen sie ihr vergangenes Handeln zu rechtfertigen suchen. S. dazu Craig (1993: 23; 178, Anm 24), der auch auf *Planc.* 88–89 und *Dom.* 91 hinweist; als andere Beispiele des Dilemmas bei den attischen Rednern führt er Antiph. 2 β 3 und Isoc. 17.6, 10 an.

durch die geschichtlichen Zusammenhänge bedingt waren. Die Verschiedenheit des lateinischen Textes vom griechischen entsteht daher, dass Cicero von seiner Leistung mehr als Andokides²⁴ überzeugt war: dem konsekutiven ὑμᾶς σῶζεσθαι²⁵ entspricht das in der ersten Person Singular stehende *servavi*; auch das einfache τῷ ἐμῷ αἰσχροῦ wurde mit einer Synonymenhäufung (*discessu meo, dolore luctuque, aerumna mea*) ersetzt²⁶. Vom gedanklichen Inhalt her stimmt *Sest.* 42–49 mit *And.* 2.8–10 darin überein, dass der Redner dazu bereit ist, jedes Leid zu ertragen um die Stadt zu retten²⁷. Da ähnliche Betrachtungen auch in anderen autobiographischen Passagen der Reden Ciceros zum Ausdruck kommen²⁸, können wir darauf schließen, dass es sich nicht so sehr um eine unmittelbare Abhängigkeit als vielmehr um denselben Topos handelt. Soll dies aber als ein Gemeinplatz gelten, so ist die Rede *De reditu suo* des Andokides, mit dessen Lebenslauf Cicero sich identifizieren konnte²⁹, als sein rednerisches Vorbild anzunehmen.

In keiner der oben besprochenen Parallelstellen ist eine direkte Nachahmung unumstritten. Zwar zeigt *Verr.* 2.1.94 in der sprachlichen Form gewisse Ähnlichkeiten zum *And.* 1.148 auf, doch wird die Totenbeschwörung von Cicero an den römischen kulturellen Kontext angepasst: er spielt nämlich auf die sog. *flagitatio* an und bedient sich einer εἰδωλοποιία im weiteren Sinne. Da diese Art von gewagtem Ausdrucksmittel erst von den hellenistischen Rednern verwendet wurde, konnte Cicero die von Andokides gebrauchte Sinnfigur indirekt aus einer späteren,

²⁴ Vgl. allerdings *And.* 2.8 *ad fin.*: ταῦτα τοίνυν ὥστε μὲν γενέσθαι τοιαῦτα, πολλοστὸν δὴ τι ἐγὼ μέρος τῆς αἰτίας ἡρέθην ἔχων, ὥστε μέντοι παυθῆναι, ἐγὼ εἷς ὢν μόνος αἴτιος; dazu Usher 1999/2007: 42–44.

²⁵ Hierbei ist es erwähnenswert, dass diese Konstruktion (d.h. das ὥστε mit dem Infinitiv) von einer möglichen, und nicht einer tatsächlichen Folge gebraucht wird.

²⁶ Zur Ciceros Vorliebe für Synonymenhäufungen vgl. Weische 1972: 158 und passim. Nach der Ansicht von Prof. Jan Kucharski bezieht sich die Formulierung τῷ ἐμῷ αἰσχροῦ mehr darauf, dass Andokides dazu gezwungen war, einige Mitglieder seiner Hetairie zu denunzieren.

²⁷ Vgl. Kurczyk 2006: 234–236 (zu § 49 bes. S. 236: „In diesem kurzen Abschnitt sind die wichtigsten Elemente des propagierten Selbstbildes Ciceros enthalten: Die gleich zweifache Rettung des Staates, die Einzigartigkeit dieser Leistung (*unus*) sowie Selbstopferung, Ruhm und Kummer als Ertrag“).

²⁸ Vgl. z.B. *Har. Resp.* 49, *Dom.* 76, 97–99, usw. Auf weitere Parallelen mit der Rückkehrrede weist Zimmermann (2002: 194) hin. Zum Topos des Märtyrertum in Ciceros Reden (besonders in diesen *Post reditum*) s. Boll 2019: 48, 61 und jetzt Kenty 2020: 82–102.

²⁹ Ähnlich wie Andokides, der „wegen des Dekrets des Isotimides [vielleicht an Andokides persönlich gerichtet; vgl. Usher 1999/2007: 42, Anm. 3], das allen, die sich eines religiösen Vergehens (ἀσέβεια) schuldig machten, verbot, die Tempel und die Agora zu betreten“ (Zimmermann 2002: 192), ins Exil nach Zypern ging, verließ Cicero freiwillig die Heimat infolge von der Verkündung vom clodianischen Gesetz *de capite civis Romani*, wo sein Name nicht genannt war (vgl. z.B. Gelzer 1969: 135–136).

jetzt nicht mehr erhaltenen Rede übernehmen³⁰. Was den Vergleich zwischen And. 1.137–139 und Cic. *Man.* 31 angeht, so ist zu bemerken, dass auch wenn die sich auf die Seegefahren beziehende Übereinstimmungen als ein Zufallswerk betrachtet werden, das Motiv der göttlichen Intervention in der Miloniana auf Ciceros Kenntnisse von der Andokidesstelle schließen lässt. Es deutet demnach vieles darauf hin, dass der römische Redner mindestens mit den Schlussteilen der Rede *De mysteriis* vertraut war³¹. Abschließend scheint es aufgrund der zahlreichen Parallelen mit der Rückkehrrede des Andokides in den von Cicero nach seinem Exil gehaltenen Reden eine engere thematische Verwandtschaft zwischen den beiden Rednern zu bestehen³².

Wie lässt es sich erklären, dass Cicero sowohl in sprachlicher Form wie auch in gedanklichem Inhalt dem Andokides ganz eng zu folgen scheint, ohne ihn ein einziges Mal in seinen Schriften zu erwähnen? Zwei Möglichkeiten halten wir für wahrscheinlichste: 1) Entweder waren dem römischen Redner gewisse Wendungen, bzw. thematische Gemeinplätze, die in den Reden des Andokides vorkommen, nur aus einer indirekten Überlieferung bekannt, 2) oder Cicero scheut sich davor, auf seine Kenntnisse vom am wenigsten geschätzten der zehn attischen Redner hinzuweisen. Zwar vertritt die überwiegende Mehrheit der Forscher die Ansicht, Cicero wäre mit dem Kanon der zehn attischen Redner nicht vertraut³³, doch hat T. Ricchieri überzeugende Gründe für die These vorgebracht³⁴, dass am Ende des *Brutus* es sich um einen gleichartigen, dem griechischen entsprechenden „Kanon“ der zehn römischen Redner handelt. In gewissem Maße kann für Ciceros Abhängigkeit von Andokides auch die Tatsache sprechen, dass außer denen des

³⁰ In der Einleitung von Vaterland als einer sprechenden Person (bes. *Cat.* 1.18, 27) konnte Cicero etwa dem hellenistischen Redner Charisios folgen. S. Rut. Lup. 2.6 (*RLM*, S. 15). Vgl. [Demetr.] *Eloc.* 265 Radermacher: Παραλαμβάνοιτο δ' ἂν σχῆμα διανοίας πρὸς δεινότητα <ή> προσωποποιία καλουμένη, οἷον· δόξατε ὑμῖν τοὺς προγόνους ὀνειδίζειν καὶ λέγειν τάδε τινὰ ἢ τὴν Ἑλλάδα ἢ τὴν πατρίδα, λαβοῦσαν γυναικὸς σχῆμα; Weische 1972: 175. S. auch Stroh 1982: 20–22 zu *Phil.* 13.6, wo Cicero einen Gedanken aus der Kranzrede des Demosthenes in den Mund der personifizierten *Sapientia* legt.

³¹ Zumal wir jetzt wissen, dass ein Stück aus dieser Rede (§ 70) auf einem Papyrus (P. Wash. Univ. II 65), der aus dem dritten oder vierten Jahrhundert n. Chr. stammt, erhalten ist (s. Maresch, Packman 1990: 13–14; zur Datierung vgl. Orsini 2005: 134–135). Daraus kann man herleiten, dass diese Rede in der späten Antike eine gewisse Popularität genoss. Vgl. Weische 1972: 130–133.

³² Vgl. Gaertner 2007: 9, Anm. 44; 14.

³³ Der bekannteste Vertreter dieser Meinung ist vermutlich A.E. Douglas, der sich in zahlreichen Beiträgen (vor allem 1956; 1973: 107–108; vgl. 1966: 27 zu Cic. *Brut.* 36.9 und 211 zu § 286.20) gegen Ciceros Kenntnis des Kanons wandte. Auch für Heldmann 1982: 133–134 Cic. *Brut.* 32–36, wo acht griechische Redner in einer nur zufällig chronologischen Reihenfolge genannt werden, spricht dagegen, dass Cicero den „Zehnerkanon“ gekannt hätte. Dieser Ansicht folgte auch Worthington (1994: 250–251), der die Schaffung des Kanons der zehn Redner dem Caecilius von Kalakte zuschrieb. Ricchieri (2016: 674–676 mit Hinweisen auf weitere Literatur) fasst den Forschungsstand über den Kanon kurz und bündig zusammen.

³⁴ Vgl. Ricchieri 2016: *passim*, bes. S. 671–674, 685–688.

Demosthenes und der Rede *De pace* des Andokides Cicero nur wenige griechische (bzw. attische) Vorbilder für eine Staatsrede zur Verfügung hatte³⁵. Unabhängig davon, ob es sich um bewusste Entlehnungen aus dem Werk des Andokides handelt oder nicht³⁶, war Cicero vor allem damit beschäftigt, mittels einer geprüften Formulierung sein prozessuales oder politisches Ziel zu erreichen. Während die Frage, ob Andokides für Cicero vorbildlich war also offen bleibt, sollen wir unsere Ansichten in Bezug auf die Bedeutung des attischen Redners für die Geschichte der antiken Redekunst überdenken.

Anhang

Angesichts der Tatsache, dass sowohl in Ciceros Falle wie in diesem seiner griechischen Vorbilder nur eine Auswahl von Texten erhalten ist (Weische 1972: 163), werden wir niemals imstande sein, Ciceros Verhältnisse zu den attischen Rednern voll und ganz zu erläutern. Es ist auch unvermeidlich, dass eine Vielzahl von denjenigen, mehr oder weniger direkten Entlehnungen, die wir „vor Augen“ haben, ohnehin unserer Aufmerksamkeit entgehen können. Da aber derartige Vergleichsversuche zum besseren Verständnis nicht nur der ciceronischen Beredsamkeit sondern auch der geistesgeschichtlichen Beziehungen, die den verschiedenen Nachahmungsformen zugrunde liegen, beitragen, werden wir auf zwei andere, den attischen Rednern entnommene (bisher unbemerkt gebliebene) Stellen, auf die wir während unserer Forschungen über die rhetorische Totenbeschwörung und die *exempla externa* in Ciceros Reden gestoßen sind³⁷, hinweisen.

Dem. 3.23 – Verr. 4.73

Dem. 3.23: ἔσται δὲ βραχὺς καὶ γνώριμος ὑμῖν ὁ λόγος· οὐ γὰρ ἀλλοτρίοις ὑμῖν χρωμένοις παραδείγμασιν, ἀλλ' οἰκείοις, ὃ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, εὐδαίμοσιν ἔξεστι γενέσθαι.

Verr. 4.73: videte hominis virtutem et diligentiam, ut et domesticis praeclarissimae virtutis exemplis gaudeatis et eo maiore odio dignam istius incredibilem audaciam iudicetis.

³⁵ S. Edwards 2016: 20 und passim. Edwards, wie mir Herr Prof. Jan Kucharski mitteilt, lässt aber die Reden *Περὶ τοῦ Πολύευκτον στρατηγεῖν* (fr. 155–157 Jensen) und *Περὶ τῆς φυλακῆς τῶν Τυρρηνῶν* (fr. 166–167 Jensen) des Hyperides außer Betracht. Zwar weist einer der anonymen Gutachter zu Recht darauf hin, dass Cicero auch mit den Reden des Isokrates vertraut war, doch fraglich ist, ob irgendeine von denen als eine Staatsrede im wahrsten Sinne des Wortes betrachtet werden kann.

³⁶ Vgl. Stroh 1982: 7 (dazu die von C.J. Classen in der einschlägigen Diskussion angeführte Unterscheidung der drei Typen der Nachahmung, d.h. die unbewusste, die bewusste und die bewusst-machende) und jetzt die Festlegungen von Tempest (2019: 220) anlässlich der Demosthenes-Imitationen.

³⁷ Vgl. Pierzak 2019 und 2021.

Den heimischen Beispielen (οἰκεῖα παραδείγματα, bzw. *exempla domestica*) wird hier von Demosthenes ein Vorrang vor den ausländischen (ἀλλότρια, *externa*) eingeräumt³⁸. Was aber Demosthenes allgemein ausgedrückt hat (Ähnlich Dem. 13.21), verwendet Cicero (ohne zwischen zwei Kategorien von *exempla* zu unterscheiden) dazu, die Großzügigkeit des Scipio Aemilianus³⁹ der Habsucht des Verres gegenüberzustellen. Statt dem Dativ mit dem Infinitiv (ὁμῖν... εὐδαίμοσιν... γενέσθαι), wie es die Eigenart der lateinischen Sprache verlangt, gebraucht Cicero einen Finalsatz (*ut... gaudeatis*). Da die außergewöhnliche Wendung *exemplis gaudere* nirgendwo anders bei Cicero vorkommt, zeigt sich, dass der römische Redner hier die Demosthenesstelle nachgeahmt hat.

Aesch. 3.153 – Balb. 47

Aesch. 3.153: Γένεσθε δὴ μοι μικρὸν χρόνον τὴν διανοίαν μὴ ἐν τῷ δικαστηρίῳ, ἀλλ' ἐν τῷ θεάτρῳ, καὶ νομίσαθ' ὅρᾱν προϊόντα τὸν κήρυκα, κτλ.

Balb. 47: Exsistat ergo ille vir [sc. C. Marius] parumper cogitatione vestra, quoniam re non potest, ut conspiciatis eum mentibus, quoniam oculis non potestis; dicat se, etc.

Mithilfe der rhetorischen Figur des Vor-Augen-Stellens (ἐνάργεια, lateinisch *evidentia*, bzw. *sub oculos subiectio*) lässt Aischines den Zuhörern sich vorstellen, sie seien nicht im Gerichtshof, sondern im Theater, und ein Herold trete auf. In ähnlicher Weise, und auch, um seiner Aussage mehr Anschaulichkeit zu verleihen (Barber 2004: 37 und passim), lässt Cicero dem Marius selbst, als einer unumstrittenen Autorität im militärischen Gebiet, im Sinn der Richter wieder aufzuleben und seine Auffassung vorzutragen. Das *parumper*⁴⁰ *cogitatione* scheint eine genaue Übersetzung vom griechischen μικρὸν χρόνον τὴν διανοίαν zu sein und darüber hinaus entspricht der Finalsatz (*ut conspiciatis...*) der mit dem Imperativ νομίσαθ' ὅρᾱν ausgesprochenen Aufforderung. Da der Gebrauch der Prosopopoie unter den Römern wesentlich mehr verbreitet war (vgl. oben, etwa Anm. 10–12, 30), hat Cicero dieser Neigung und seinem prozessualen Ziel entsprechend die ihm vorliegende Aischinesstelle geändert. Umso wahrscheinlicher ist die Nachwirkung vom attischen Redner, dass die Rede gegen Ktesiphon, als ein Gegenstück zur Kranzrede des Demosthenes, sogar im rhetorischen Unterricht gelesen werden konnte und Cicero außer dem oben zitieren Text dieser Rede drei anderen Stellen nachgebildet hat⁴¹.

³⁸ Zum Gegensatz *domestica*–*externa* vgl. z.B. van der Blom 2007; 2010: 141 und passim; Pierzak 2021: 23–31.

³⁹ Vgl. dazu Bücher 2006: 264; Pierzak 2021: 27–28.

⁴⁰ Das Adverb *parumper* kommt nur viermal in Ciceros Reden vor. Vgl. vor allem *Scaur.* 48: *Qui [sc. L. Metellus] utinam posset parumper exsistere!*.

⁴¹ D.h. *Quinct.* 12, *Mil.* 76, und *Verr.* 4.121. S. Weische 1972: 136 und passim.

Bibliographie

Textausgaben

- Aeschines. (1997). *Orationes*. Ed. M.R. Dilts. Stuttgartiae, Lipsiae: B.G. Teubner.
- Antipho et Andocides. (2018). *Orationes*. Rec. M.R. Dilts, D.J. Murphy. Oxford: Oxford University Press.
- Cicero M.T. (1905–1911). *Orationes*. Rec. A.C. Clark, W. Peterson. 6 Vols. Oxford: Clarendon Press.
- Demetrius. (1901). *Demetrii Phalerei qui dicitur de elocutione libellus*. Ed. L. Rademacher. Leipzig: B.G. Teubner.
- Demosthenes. (2002). *Orationes*. Rec. M.R. Dilts. Vol. 1. Oxford: Oxford University Press.
- Dio Cassius. (1914). *Roman History*. Vol. III. English Translation by E. Cary. Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann LTD.

Sekundärliteratur

- Achard, G. (1981). *Pratique rhétorique et idéologie politique dans les discours "optimates" de Cicéron*. Leiden: E.J. Brill.
- Barber, K.A. (2004). *Rhetoric in Cicero's Pro Balbo. An Interpretation*. New York, London: Routledge.
- Benner, H. (1987). *Die Politik des P. Clodius Pulcher. Untersuchungen zur Denaturierung des Clientelwesens in der ausgehenden römischen Republik*. Stuttgart: Franz Steiner.
- Blom, H. van der (2007). "Graecophile or Graecophobe? Cicero's Choice between Greek and Roman *Exempla*". *CO* 84.4. 157–162.
- Blom, H. van der (2010). *Cicero's Role Models. The Political Strategy of a Newcomer*. Oxford: Oxford University Press.
- Boll, T. (2019). *Ciceros Rede cum senatui gratias egit. Ein Kommentar*. Berlin, Boston: Walter de Gruyter.
- Bücher, F. (2006). *Verargumentierte Geschichte. Exempla Romana im politischen Diskurs der späten römischen Republik*. Stuttgart: Franz Steiner.
- Classen, C.J. (1985). *Recht – Rhetorik – Politik. Untersuchungen zu Ciceros rhetorischer Strategie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Corbeill, A. (1996). *Controlling Laughter. Political Humor in the Late Roman Republic*. Princeton: Princeton University Press.
- Craig, C.P. (1993). *Form as Argument in Cicero's Speeches. A Study of Dilemma*, Atlanta: Scholars Press.
- Douglas, A.E. (1956). "Cicero, Quintilian, and the Canon of Ten Attic Orators". *Mnemosyne* 9.1. 30–40.
- Douglas, A.E. (1966). *M. Tulli Ciceronis Brutus*. Oxford: Oxford University Press.
- Douglas, A.E. (1973). "The Intellectual Background of Cicero's Rhetorica: A Study in Method". *ANRW* I 3. 95–138.
- Dufallo, B. (2001). "Appius' Indignation: Gossip, Tradition, and Performance in Republican Rome". *TAPhA* 131. 119–142.
- Dufallo, B. (2007). *The Ghosts of the Past. Latin Literature, the Dead, and Rome's Transition to a Principate*. Columbus: The Ohio State University Press.
- Edwards, M. (2013). *Hypokritēs in action: delivery in Greek rhetoric*. In: C. Kremmydas, J. Powell, L. Rubinstein (eds.). *Profession and Performance: Aspects of Oratory in the Greco-Roman World*. London: School of Advanced Study. 15–25.

- Edwards, M. (2016). *Greek Political Oratory and the Canon of Ten Attic Orators*. In: P. Derron (ed.). *La rhétorique du pouvoir. Une exploration de l'art oratoire délibératif grec*. Vandœuvres: Fondation Hardt. 15–34.
- Fleck, M. (1993). *Cicero als Historiker*. Stuttgart: B.G. Teubner.
- Gaertner, J.F. (2007). *The Discourse of Displacement in Greco-Roman Antiquity*. In: J.F. Gaertner (ed.). *Writing Exile: The Discourse of Displacement in Greco-Roman Antiquity and Beyond*. Leiden, Boston: E. J. Brill. 1–20.
- Gelzer, M. (1969). *Cicero. Ein biographischer Versuch*. Wiesbaden: Franz Steiner.
- Habinek, T. (2005). *The World of Roman Song. From Ritualized Speech to Social Order*. Baltimore, London: The Johns Hopkins University Press.
- Heftner, H. (1995). *Plutarch und der Aufstieg des Pompeius. Ein historischer Kommentar zu Plutarchs Pompeiusvita, Teil I: Kap. 1–45*. Frankfurt a. M.: Peter Lang.
- Heldmann, K. (1982). *Antike Theorien über Entwicklung und Verfall der Redekunst*. München: C. H. Beck.
- Jost, K. (1936). *Das Beispiel und Vorbild der Vorfahren bei den attischen Rednern und Geschichtsschreibern bis Demosthenes*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Kaster, R.A. (2005). *Emotion, Restraint, and Community in Ancient Rome*. Oxford: Oxford University Press.
- Kennedy, G.A. (1963). *The Art of Persuasion in Greece*. Princeton: Princeton University Press.
- Kenty, J. (2020). *Cicero's Political Personae*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kurczyk, S. (2006). *Cicero und die Inszenierung der eigenen Vergangenheit. Autobiographisches Schreiben in der späten Römischen Republik*. Köln: Böhlau.
- Laughton, E. (1961). "Cicero and the Greek Orators". *AJPh* 82.1. 27–49.
- MacDowell, D. (1962). *Andokides. On the Mysteries*. Oxford: Clarendon Press.
- MacKendrick, P. (1995). *The Speeches of Cicero*. London: Duckworth.
- Maresch, K., Packman, Z.M. (1990). *Papyri from the Washington University Collection St. Louis, Missouri*. Part II (P. Wash. Univ. II). Opladen: Westdeutscher Verlag.
- May, J.M. (1988). *Trials of Character. The Eloquence of Ciceronian Ethos*. Chapel Hill, London: The University of North Carolina Press.
- Mitchell, T.N. (1986). *Cicero: Verrines II.1*. Warminster: Aris & Phillips LTD.
- Neumeister, C. (1964). *Grundsätze der forensischen Rhetorik, gezeigt an Gerichtsreden Ciceros*. München: Max Hueber.
- Opelt, I. (1979). "Zur politischen Polemik des Redners Andokides". *Glotta* 57.3/4. 210–218.
- Orsini, P. (2005). *Manoscritti in maiuscola biblica. Materiali per un aggiornamento*. Cassino: Edizioni dell'Università degli Studi di Cassino.
- Pierzak, D. (2019). *Ab inferis ad rostra. Przywoływanie zmarłych w retoryce rzymskiej okresu republikańskiego*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Pierzak, D. (2021). *Exempla externa in Cicero's Orations. A Rhetorical Approach*. Berlin: Peter Lang.
- Ptaszek, I. (2002). *Andokides. Mowy*. Kraków: Polska Akademia Umiejętności.
- Ricchieri, T. (2016). "Un «canone» di oratori romani? Cicerone, il finale del *Brutus* e i dieci oratori attici". *Maia* 68.3. 665–688.
- Schwyzler, E. (1950). *Griechische Grammatik*. 2 Bd. *Syntax und syntaktische Stilistik* hrsg. von A. Debrunner. München: C.H. Beck.
- Stroh, W. (1975). *Taxis und Taktik. Die advokatische Dispositionskunst in Ciceros Gerichtsreden*. Stuttgart: B.G. Teubner.
- Stroh, W. (1982). *Die Nachahmung des Demosthenes in Ciceros Philippiken*. In: W. Ludwig (ed.). *Éloquence et rhétorique chez Cicéron*. Vandœuvres, Genève: Fondation Hardt. 1–31.
- Süss, W. (1910). *Ethos. Studien zur älteren griechischen Rhetorik*. Leipzig, Berlin: B.G. Teubner (repr. Aalen: Scientia 1975).
- Tatum, W.J. (1999). *The Patrician Tribune. Publius Clodius Pulcher*. Chapel Hill, London: The University of North Carolina Press.

- Tempest, K.L. (2007). "Cicero and the art of *dispositio*: the structure of the *Verrines*". *LICS* 6.02. 1–25.
- Tempest, K.L. (2013). "Staging a prosecution: aspects of performance in Cicero's *Verrines*". In: C. Kremmydas, J. Powell, L. Rubinstein (eds.). *Profession and Performance: Aspects of Oratory in the Greco-Roman World*. London: School of Advanced Study. 41–71.
- Tempest, K.L. (2019). "Meidias and the Mute Witness: Cicero's Debt to Demosthenes in the *Verrines* Reconsidered". *GRBS* 59. 215–241.
- Usher, S. (1999). *Greek Oratory. Tradition and Originality*. Oxford: Oxford University Press (repr. 2007).
- Weische, A. (1972). *Ciceros Nachahmung der attischen Redner*. Heidelberg: Carl Winter.
- Westwood, G. (2017). *The Orator and the Ghosts: Performing the Past in Fourth-Century Athens*. In: S. Papaioannou, A. Serafim, B. da Vela (eds.). *The Theatre of Justice. Aspects of Performance in Greco-Roman Oratory and Rhetoric*. Leiden, Boston: E.J. Brill. 57–74.
- Wooten, C.W. (1983). *Cicero's Philippics and Their Demosthenic Model. The Rhetoric of Crisis*. Chapel Hill, London: The University of North Carolina Press.
- Worthington, I. (1994). *The Canon of the Ten Attic Orators*. In: I. Worthington (ed.). *Persuasion: Greek Rhetoric in Action*. London, New York: Routledge. 244–263.
- Zimmermann, B. (2002). "Exil und Autobiographie". *A&A* 48. 187–195. <https://doi.org/10.1515/9783110241600.187>

Dr Damian Pierzak – is former Assistant Professor of Classics at the University of Silesia in Katowice, Poland. After obtaining his PhD in 2015 he carried out a research project "Arguments from the Past in Cicero's Orations. Theory and Practice" as part of the SONATA 12 competition, which was completed in early 2021. His main research interest are Roman oratory and Latin literature of the Republican period. He is the author of numerous articles and two monographs: *Ab inferis ad rostra. Przywoływanie zmarłych w retoryce rzymskiej okresu republikańskiego*, Katowice 2019 and *Exempla externa in Cicero's orations. A Rhetorical Approach*, Berlin 2021.

e-mail: d.a.pierzak@gmail.com

Adriana GRZELAK-KRZYMIAŃSKA

Uniwersytet Łódzki

 <https://orcid.org/0000-0002-6584-3987>

HORACE ON DISEASES

Quintus Horatius Flaccus, vividly portrayed for us in his works both a picture of contemporary society and the world of his convictions and beliefs. Among the many researched issues in his work, there are some that still need to be addressed. These include references of a medical nature. The purpose of this article is to point out numerous of Horace's medical references which give clues as to what health problems plagued Augustan Rome in particular.

Keywords: Horace, medicine, Roman medicine, diseases, health, ancient Rome

Słowa kluczowe: Horacy, medycyna, medycyna rzymska, choroby, zdrowie, starożytny Rzym

ORAZIO SULLE MALATTIE

Quinto Orazio Flacco, nelle sue opere, ci ha rappresentato in modo vivido sia il quadro della società contemporanea sia il mondo delle sue convinzioni e credenze. Tra le molte questioni ricercate nelle sue opere, ve ne sono alcune che devono essere ancora affrontate. Tra questi, i riferimenti di natura medica. Lo scopo di questo articolo è quello di evidenziare numerosi riferimenti medici di Orazio che forniscono indizi su quali problemi di salute affliggevano in particolare la Roma augustea.

Parole chiave: Orazio, medicina, medicina romana, malattie, salute, Roma antica

Quintus Horatius Flaccus, has been a great source of knowledge as well as inspiration for successive generations of scholars and researchers of antiquity. The literature on this poet is less to say abundant, both in Poland and abroad, so that I don't even attempt to cite it here. Horace was an attentive observer of the world, involved in the life of the state and his friends, and he possessed exquisite literary skills that allow the reader to see the poet's development and transformation, as well as to learn about the life of the inhabitants of ancient Rome, depicted

sometimes in more melancholic and at other times in more witty manner of a satirist. In his works one can find a great many, sometimes not entirely clear, references to the life of the people during the early Roman Empire, including the social structure, art, literature, customs, cuisine, travel, social administration, but also the smoke, din and noise of the imperial capital. In this article, I would like to take a closer look at his works in terms of the medical allusions they contain and, above all, the diseases he indicated as the ones that plagued himself and his contemporaries to such an extent that they were worth being reflected even in poetry. This is not an easy task, as in the impressive number of texts written by Horace, none are devoted to medical issues. I must point out that, for such a legacy, the passages on health and medicine are not very numerous in Horace's works, but their number and content seem sufficient to make it worthwhile to take a closer look at them.¹

Numerous of Horace's medical references are very detailed and give clues as to what health problems plagued Augustan Rome in particular.² His references and knowledge are not entirely scientific,³ but rather deal with such aspects of human health as any intelligent layman living at the time could know and understand. The diseases and the symptoms he mentions can be divided into few general, though modern, categories. Among the various health problems we encounter gastrointestinal, internal, ophthalmological, dermatological, orthopaedical, perinatal or psychological disfunctions. All of them seem an indispensable element of human life, afflicting both the rich and the poor, that not only constitute human vulnerable body, but also affect human state of mind and form the society of an early *Imperium Romanum*.

¹ An attempt to sketch a very general presentation of medical issues in Horace's work was made by Dirckx 1992.

² For a general look on diseases in ancient Rome see Harper 2021.

³ It is known that the poet, despite his origins, received a thorough education for the era in which he lived. This education included knowledge of Latin, Greek and literature, but not medicine. He did not acquire such knowledge during his many years of education in Rome, nor during his studies in Greece. We know nothing about how or if he came into contact with Greek medical texts, although, given that Antiochus of Ascalon, who taught philosophy at the Academy during Horace's stay there, mentioned one of the Greek doctors who practiced in Rome, Asclepiades of Bithynia (II/I BC), Horace may have had the opportunity to become acquainted with the texts and teachings of this doctor. Moreover, he was among educated people and, as a secretary, he had access to all state documents and, over time, to the resources of the Roman libraries, which meant that he continued to expand his knowledge. Above all, he also possessed a sense of observation and a keen intelligence, which enabled him not only to draw various conclusions from what he saw, to summarise it skillfully, but also to weave elements from the life of the Romans into his works, which were probably very readable to them. You may not find sophisticated illnesses or expert advice in his work, but you will undoubtedly find descriptions of the most common and characteristic ailments of the time and the causes that trigger them. Chief among these are weather and climate, food and drink, human lifestyle and activity, and emotional problems.

Health problems of gastrointestinal origin

Stomach problems were very common in ancient Rome (Harper 2021: 97–103). They also had different origins. Above all, they were caused by poor hygiene and bad eating habits. In *Satire* I.5, in which Horace makes a reference to a trip to Brundisium (See Musurillo 1955: 159–162; Gowers 2013: 48–66), he writes about health problems (his own or maybe his companion Virgil), that may be a result of drinking dirty water.

Hic ego propter aquam, quod erat deterrima, ventri
indico bellum...
(*Ser.* I.5.7-8)

The problems with water, especially during trips, which route passed through the swamps,⁴ must have been a cause of a great deal of various inconveniences. Although it is unclear in Horace what specific diseases were caused by the lack of sanitation. Due to the structure and distribution of water, hygiene, and population density, these were probably: deadly dysentery, typhoid and other oral and fecal parasites (nematodes, tapeworms) (Classen, Bastable 2003; Lo Cascio 2001). In the same poem, i.e. during the same journey, the poet mentions also that he suffers from stomach problems, which we might consider to be some kind of indigestion, and this prevents him from taking part in the pastimes he could indulge in were it not for the health problems that plague him, as it might be read from this poem, constantly.

lusum it Maecenas, dormitum ego Vergiliusque;
namque pila lippis inimicum et ludere crudis.
(*Ser.* I.5.49)

According to Horace, stomach revolutions were also of other origins. They could result from overeating and mixing different types of food. In *Satire* II.2, in which the poet extols the virtues of a simple and moderate life that gives man health and contentment, he takes the opportunity, in this piece praising simple and moderate living, to hint at the lack of modesty and moderation in eating and drinking, which must have been common among the wealthy and exposed them to various ailments, a fact that did not escape Horace's attention. Given that he himself was not one of the poor and maybe immoderate in consumption, as evidenced at least by the stature attributed to him,⁵ he may have known this problem from the autopsy,

⁴ The road ran through the Pomptine Marshes (*paludes Pomptinae*), which lay not far from the Forum Appi, a town founded on the via Appia by Appius Claudius Caecus.

⁵ *Pertulit ad me Onysius libellum tuum, quem ego ut excusantem, quantuluscumque est, boni consulo. Vereri autem mihi videris ne maiores libelli tui sint, quam ipse es; sed tibi statura deest, corpusculum non deest. Itaque licebit in sextariolo scribas, ut circuitus voluminis tui sit ogkodesistos, sicut est ventriculi tui.* (Suet. *Vita Hor.*: 467)

and this satire not only ridicules others but also is likely to contain some autobiographical allusions:

(...) quamquam
 putet aper rhombusque recens, mala copia quando
 aegrum sollicitat stomachum, cum rapula plenus
 atque acidas mavot inulas.
 (Ser. II.2.41-44)

Another gastric problem that Horace points out in his works are ulcers of the digestive system, a condition obviously made worse by an unhealthy, fatty and indigestible diet. This must have been an affliction quite common among the ancient Romans, since even the poet is aware not only of their occurrence, but also of the nibbly consequences of neglecting treatment and failing to implement remedial measures. According to the Roman poet, untreated ulcers, as they could lead to more serious conditions, should neither be hidden, nor ashamed of, as it was an unquestionable way to hurt yourself, what is put in such words in one of his *Epistles* (I.16.24: *stultorum incurata pudor malus ulcera celat*).

Another disfunction related to the digestive system that the poet mentions is constipation. This problem appears in *Satire* II.4, in which the poet writes about Roman cuisine and the pleasures of the palate. He is aware, however, that various diseases are associated with the consumption of fancy food.

Aufidus forti miscebat mella Falerno:
 mendose, quoniam vacuis mittere venis
 nil nisi lene decet; leni praecordia mulso
 prolueris Melius. Si dura morabitur alvus,
 mitulus et viles pellentobstantia conchae
 et lapati brevis herba, sed albo non sine Coo.
 (Ser. II.4.24-29)

Internal medicine issues

People in the time of the Roman Empire also suffered from many internal ailments. Horace mentions that, unfortunately, illnesses can happen to any person and are, as it always was, a challenge to them, but they should be prevented and, when they do happen, dealt with as quickly and effectively as possible. The poet writes about diseases of the kidneys or chest. People suffer from various pulmonary ailments. This is mentioned by Horace in *Epistle* 7, in which he explains to Maecenas about his poor health, which keeps him away from Rome. Let this one give him strong lungs if he can, for the poet feels too old and sick to return to Rome. The prevalence of diseases of the lungs and kidneys is also confirmed by another passage of Horace's poetry, in which the well-known physician in Rome, Crater, also tends towards such a diagnosis.

“non est cardiacus” Craterum dixisseputato
 “hic aeger”. recte est igitur surgetque? negabit.
 [quod atus aut renes morbo temptentur acuto]...
 (Ser. II.3.161-163)

Pain in the heart area and pulmonary problems can still be read about in *Satire* II.3.28-29 (*in cor/traiecto lateris miseri capitisve dolore*) and in *Satire* I.9.32 where *laterum dolor et tussis* are recognized as symptoms of pleuritis or the beginning of tuberculosis.⁶ In one of the *Epistles* (I.6), in which Horace shows Numicius the secret of happiness, the poet also makes a reference to illness. In lines 28-31, the poet admonishes that, just as in the case of bodily diseases we immediately seek cure and rescue, such a remedy in the case of diseases of the soul is virtue. It is here that he mentions diseases of the kidneys and lungs, which can not only run very rapidly, but can also lead to death.

si latus aut renes morbus temptantur acuto,
 quaere fugam morbi.
 (Epi. I.6.28-29)

In *Epistle* I.7, in turn, the poet, explaining to the Maecenas his long absence from Rome, explains this situation by poor health, including lung disease, helped by his prolonged stay in the countryside at Sabinum. Of course, he could have gone to other places known to the Romans of the time for a cure (*discedere*), but staying at the estate given to him by Maecenas was sufficient for this purpose. He would love to spend time with his friend, but this is not possible because no one has the power to give him back his former health, appearance and joy of life.

quodsi me noles usquam discedere, reddes
 forte latus, nigros angusta fronte capillos,
 reddes dulce loqui, reddes ridere decorum et
 inter vina fugam Cinarae maerere protervae.
 (Epi. I.7.25-28)

The problem that Horace's fellow citizens faced also concerned various illnesses, which manifested themselves by means of fever, chills, pain, or at least a runny nose or cough (*tussis*; Ser. I.9.30). In the first of his *Epistles*, Horace explains why he stopped writing lyric poetry at his age. After praising the consolation offered by philosophy, he stresses with a touch of pathos that in his time, as in ours, the philosopher's peace of mind and equilibrium could be disturbed by the misfortune of a simple respiratory infection.

liber, honoratus, pulcher, rex denique regum
 praecipua sanus, nisi cum pituita molesta est.
 (Epi. I.1.107-108)

⁶ For more on the presence of tuberculosis see Scheidel 2015: 5–6.

Among the diseases associated with the nose, Horace mentions polyps. It is difficult to determine clearly whether it is of a medical nature or more of an aesthetic problem, which could have been nodule-like growths in the mucous membranes of the nose often caused by chronic inflammation. Horace mentions them twice rather as a cosmetic defect (*Ep.* 12.5: *polypus an gravis*); *Ser.* I.3.40: *polypus Hagnae*).

In ancient Rome we can also find parasitic and infectious diseases. One of such diseases is malaria, accompanied by chills and high fever. The presentation may include headache, shivering, joint pain, vomiting, jaundice, retinal damage, and convulsions. Horace mentions *frigida quartana* (*Ser.* II.3.290) in which attacks of fever occur every 72 hours.⁷ In summer and autumn, malaria, transmitted by the fork-tailed mosquito, very often proved fatal. Unfortunately, it was very deadly. It was a problem of wetlands that spread in central and southern Italy. Malaria had very serious consequences for survivors: stunted growth in children, weakened immunity, it led to rickets, and tuberculosis. Malaria and its symptoms are referred to in another passage of Horace's *Satires*. In *Satire* I.1 the poet writes:

at si condoluit temptatum frigore corpus
aut alius casus lecto te adflixit, habes qui
adsideat, fomenta paret, medicum roget, ut te
suscitet at reddat gnatis carisque propinquis?
(*Ser.* I.1.80-83)

Fever also appears elsewhere in Horace's works. In his *Satire* II.3, the poet's longest poem of this type, in which he attacks the Stoic philosophers and their attitude to life, he mentions a mother who herself makes her child ill by believing in various superstitions.

(...) mater delira necabit
in gelida fixum ripa febrimque reducet,
quone malo mentem concussa? timore deorum.
(*Ser.* II.3.293-295)

This passage testifies to Horace's awareness of the causes that can provoke illness and indicates the beliefs and convictions of the people living in his time. Magical medicine existed in Rome in ancient times and people found it difficult to give up this belief, which had been passed down from generation to generation (Scavino 1998). This is by no means to say that doctors in those days were infallible and proficient in treatment. Hence Horace's remark about how it may not have been the doctors at all, but chance that made the child well (*Ser.* II.3.292-293: *casus medicusve levarit/aegrum ex praecipiti*:).

⁷ It is caused by the *Plasmodium malariae*, and is called quartan fever. See Gowland, Garnsey 2010: 131–156.

Another contagious disease that the poet mentions is jaundice. It is clear that at the time when the poet lived, people knew that some diseases were contagious and easily transmitted from person to person, hence they avoided contact with infected people. Horace calls the hepatitis *morbus regius* (the royal disease⁸) (*Ars* 453), because of the enormous cost of its treatment.

In this point it is worth mentioning a disease that appears several times in Horace's works. It is gout of the joints of the foot, the so-called podagra. In ancient times, this term denoted any spontaneous, very severe pain in the leg and was often confused with rheumatoid arthritis. The term already appears in Hippocrates of Kos, as well as in Aristotle and Galen. In antiquity, gout was also called "Diana's disease" because hunters in particular suffered from it (a meat diet promoted the accumulation of uric acid), hence the name refers to hunting (podos – foot, agra – hunting; Zieliński 2004; *s.v.* podagra). In Horace's time, the term gout was certainly not associated with disorders of urate metabolism. The poet, however, in his poems very correctly identifies the characteristics of gouty arthritism that distinguish it from other inflammatory joint diseases. Horace makes it clear that pain increases rather than decreases when treated with a warm compress. In another place where the poet refers to gout, he notes that it leads to disability, of course, as it is Horace's custom, attributing the disease to those who live in wealth and drink excessively:

qui cupit aut metuit, iuvat illum sic domus et res
ut lippum pictae tabulae, fomenta podagram,
auriculas citharae collecta sorde dolentis.
(*Epi.* I.2.51-53)

In another fragment Horace furthermore includes gout in a short catalogue of causes that can lead not only to disability but also to death and writes:

< hunc neque dira venena nec hosticus auferet ensis
ec laterum dolor aut tussis nec tarda podagra:
garrulus hunc quando consumet cumque: loquaces,
si sapiat, vitet, simul atque adoleverit aetas.>
(*Ser.* I.9.31-34)

Another problem connected with arthritis was cheragra, that is the problem with hands. It appears few times in Horace's works. In a passage in which the poet writes as follows:

scurra Volanerius, postquam illi iusta cheragra
contudit articulos, qui pro se tolleret atque
mitteret in phimum talos...
(*Ser.* II.7.15-18)⁹.

⁸ For more see Celsus III 24.

⁹ There are to more places in which Horace mentions cheragra: *Epi.* I.1.31, *Od.* I.12.54.

Among the general diseases we must mention dropsy – hydrops. This is a historical medical term for a symptom involving the accumulation of excessive fluid in the tissues and natural cavities of the body. It does not appear in modern medical terminology. It can probably be regarded as a synonym for generalised oedema (Latin: *anasarca*). Horace compares precisely greed to dropsy, which makes a man drown in so much superfluity and wealth that he is unable to use.

crescit indulgens sibi dirus hydrops
nec sitim pellit, nisi causa morbi
fugerit venis et aquosus albo
corpore languor.
(*Od.* II.2.13-16)¹⁰

Ophthalmological problems

Horace pays a lot of attention to problems related to vision. This is not just a matter of problems relating to visual impairment, but also ailments indicative of infection. The frequent references to this subject should remind us that a high rate of inflammatory eye diseases was typical of the Mediterranean countries, before the era of antibiotics. Horace refers to problems associated with inflammation of the eyes as *lippus*. This type of disease did not spare Horace himself, who writes about it in *Satire* I.5. It may have been caused by arthropods.

hic oculis ego nigra meis collyria lippus
inlinere...
(*Ser.* I.5.30-31).

In *Satire* I.2 Horace mentions Plotius Crispinus who lived during the 1st century BC and was derided by him as a ‘mediocre poet’ and also reported that the philosopher suffered from conjunctivitis (*Sat.* I.2.120: *ne me Crispini scrinia lippi/compilasse putes*). The problem of diseased eyes also appears in *Satire* I.3. In this work, Horace mocks the Stoics, who treated even small weaknesses as the greatest crime. He metaphorically uses a common affliction to mock the tendency, characteristic of humans, to see others’ faults and not necessarily their own.

Maenius absentem Novicum cum carperet, “heus tu”
quidam ait “ignores te an ut ignotum dare nobis
verba putas?” “egomet mi ignosco” Maenius inquit.
stultus et inprobus hic amor est dignusque notari.
cum tua pervideas oculis mala lippus inunctis,
cur in amicorum vitiis tam cernis acutum

¹⁰ It is also worth mentioning here that excess fluids also appear in another work by Horace: *Epi.* II.2.145-148.

quam aut aquila aut serpens Epidaurius? at tibi contra
evenit, inquirant vitia ut tua rursus et illi.
(*Ser.* I.3.21-28)

Horace still mentions the lubrication of diseased eyes in the *Epistle* I.1.28-29.

Another problem the ancients had to deal with was strabismus. Horace mentions it in *Satire* I.3, where he lists it among human aesthetic defects, rather than in medical terms (*Ser.* I.3.44-45: *strabonem appellat paetum pater*).

Dermatological problems

A number of dermatological problems were also among those that plagued the ancient Romans as well as modern man. Skin problems, due to the fact that they were easily noticeable and often appeared, also found their place in literature. In *Satire* I.3 Horace mentions various defects (*vitium*), such as the aforementioned polyps (*Ser.* I.3.40), or warts appearing on the skin (*Ser.* I.3.74: *verruca*).

An interesting reference to warts appears in a hilarious passage in which one wag ridicules another by saying: It is a good thing they took that horn off your head. What a holly terror you'd be if you still had that, considering how wild you act without it. (As a matter of fact, he did have quite an ugly scar on the left side of his shaggy brow). After making some further cracks about his ugly mug and his "Campanian disease", Messius told him he should take the role of the Cyclops in the dance the shepherds do, for which he wouldn't even need to put on a mask:

(...) caput et movet. 'o tua cornu
ni foret exsecto frons,' inquit, 'quid faceres, cum
sic mutilus minitaris?' at illi foeda cicatrix
saetosam laevi frontem turpaverat oris.
Campanum in morbum, in faciem permulta iocatus,
pastorem saltaret uti Cyclopa rogabat:
nil illi larva aut tragicis opus esse cothurnis.
(*Ser.* I.5.58-64)

In this fragment Horace mentions the so-called Campanian disease, which involved the appearance of warts on the face. Their radical removal, cauterisation or both may explain the appearance of scars on the face of Messius.¹¹

In another place, Horace mentions that moles sometimes appear on people's skin (*Ser.* I.6.67: *inspersos reprehendas corpore naevos*) and another cosmetic-medical defect connected with the scalp, i.e. dandruff (*Ser.* II.3.125-126: *caputque/coeperis inpexa foedum porrigine*). The next, more medical than cosmetic inconvenience, caused by parasites, was namely scabies, which most common

¹¹ For various interpretations of Campanian Disease see Knorr 2012: 869–873.

symptoms are severe itchiness and a pimple-like rash. According to Horace, people avoid the infected because they are aware of the risk of infection.

ut mala quem scabies aut morbus regius urget
aut fanaticus error et iracunda Diana,
vesanum tetigisse timent fugiuntque poetam
qui sapiunt, agitant pueri incautique sequuntur.
(*Ars* 453-456)

Orthopaedic/genetic diseases and birth defects

It is difficult to speak of any specific orthopedic and traumatological diseases. However, we can find references in Horace that suggest the existence of certain symptoms. In *Satire* I.3 there are, of course, mocking descriptions of human defects, among which the poet also mentions some infirmities, such as crooked feet (*varum*) (*Ser.* I.3.47), legs bent inwards (*distortis cruribus*) (*Ser.* I.3.47), a deformed foot (*scaurum*) (*Ser.* I.3.48), bow-legged, on bowed ankles (*pravis fultum male talis*) (*Ser.* I.3.48). Varus, Pullus, Scaurus were names of important Roman families, which most probably came from similar defects, congenital or acquired, in one or several ancestors. Diseases may also include dwarfism (*Ser.* I.3.45: *male parvos*).

Mental/neurological diseases

It is difficult to distinguish between real pathologies and the poet's opinions about various people, their beliefs and convictions. Horace repeatedly finds insanity in human behaviour and recognises it as a disease.

si male rem gerere insani est, contra bene, sani:
putidius multo cerebrum est. mihi crede, Perelli
dictantis, quod tu numquam rescribere possis.
audire atque togam iubeo componere, quisquis
ambitione mala aut argenti pallet amore,
quisquis luxuria tristive superstitione
aut alio mentis morbo calet: huc propius me
dum doceo insanire omnis vos, ordine adite.
(*Ser.* II.3.74-81)

Another mental problem could have also been depression, described by doctors such as Hippocrates, Galen and mentioned also by Celsus. Horace portrays himself as a difficult patient, a victim of depression who resists all attempts at therapy:

sed quia mente minus ualidus quam corpore toto
 nil audire uelim, nil discere, quod leuet aegrum,
 fidis offendar medicis, irascar amicis,
 (Epi. I.8.7-10)

As I have shown above, we can find quite a few references to medical issues in Horace, both in earlier and later works. The older the poet was, the more such remarks were made, which is simply due to the fact that he had more knowledge and experience, and to the fact that he probably had more and more ailments himself, as well as witnessed the various illnesses that plagued his contemporaries, both his friends and those he criticised so passionately. Hence, diseases related to the gastrointestinal tract, heart, lungs, skin, eyes or genetic and mental illnesses occur. Obviously, we cannot read the medical references in isolation from the context of the whole work, as they often constitute a metaphor or are intended to have a stronger impact on the reader. This means, no more and no less, that Horace had to refer to diseases that were common and well-known at the time in order for the allusions and comparisons to achieve their intended literary and moralising effect, since some of the suggestions constitute a criticism of the common behaviour of ancient Romans in the face of illness. Horace gives us some insight into his contemporary society, including medical views, causes of illness or cures, which were not the subject of this article and are themselves an interesting material for research.

Bibliography

- Clasen, T.F., Bastable, A. (2003). "Faecal contamination of drinking water during collection and household storage: the need to extend protection to the point of use". *Journal of Water and Health* 1, 2: 1–7.
- Dirckx, J.H. (1992). "Horace and Medicine". *Am. J. Dermatopathol.* 1992. 14(6): 576–581. <https://doi.org/10.1097/00000372-199212000-00018>.
- Gowers, E. (1994). *Horace, Satires 1.5 an inconsequential journey*. In: Proceedings of the Cambridge Philological Society (Second Series). Cambridge: Cambridge University Press 39: 48–66. <https://doi.org/10.1017/S0068673500001723>.
- Gowland, R.L., Garnsey, P. (2010). *Skeletal evidence for health, nutritional status and malaria in Rome and the empire*. In: H. Eckhardt (ed.). *Roman Diasporas: Archaeological Approaches to Mobility and Diversity in the Roman Empire*. JRA Suppl. 78: 131–56.
- Harper, K. (2021). *Los Rzymu. Klimat, choroby i koniec imperium*. Przeł. G. Smółka. Oświęcim: Wydawnictwo Napoleon V.
- Horace. (1926). *Satires. Epistles. The Art of Poetry*. Trans. H. Rushton Fairclough. Loeb Classical Library, 194. Harvard: Harvard University Press.
- Horace. (2004). *Odes and Epodes*. Edited and translated by Niall Rudd. Loeb Classical Library, 33. Harvard: Harvard University Press.
- Horacy. (1986). *Opera omnia*. Vol. I. *Carmina et Epodon librum continens*. Przeł. i oprac. O. Jurewicz. Wrocław: Ossolineum.
- Horacy. (2000). *Opera omnia*. Vol. II. *Sermones, Epistulas, Artem poeticam continens*. Przeł. i oprac. O. Jurewicz. Warszawa: PWN.

- Knorr, O. (2012) "Morbus Campanus in Horace, Satires 1.5.62". *The Classical Quarterly* 62(2): 869–873. <https://doi.org/10.1017/S0009838812000407>.
- Lo Cascio, E. (2001). *Condizioni igienico-sanitarie e dinamica della popolazione della città di Roma dall'età tardo repubblicana al tardoantico*. In: J.-N. Corvisier, C. Didier, M. Valdher (eds). *Thérapies, médecine et démographie antiques*. Arras: Artois presses université. 37–70.
- Musurillo, H.A. (1995). "Horace's Journey to Brundisium: Fact or Fiction?". *The Classical Weekly* 48(12): 159–162. <https://doi.org/10.2307/4343689>.
- Scavino, R. (1998). *La medicina magica nell'antica Roma*. Torino: Promolibri Magnanelli.
- Scheidel, W. (2015). "Death and the City: Ancient Rome and Beyond". <https://doi.org/10.13140/RG.2.1.1408.4000>. https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2609651 [02.02.2023].
- Suetonius. (1914). *Lives of Illustrious Men. Poets. Horace*. The Loeb Classical Library 38: 455–467.
- Zieliński, K.W. (2004). *Słownik pochodzenia nazw i określeń medycznych. Antyczne i nowożytne dzieje chorób w ich nazwach ukryte*. Bielsko-Biała: a-medica press.

Dr Adriana Grzelak-Krzymianowska is a researcher at the Department of Classical Philology at the University of Lodz. In 2002 graduated from the Faculty of Classical Studies at the University of Lodz on the basis of thesis on Lucretian anthropology. In 2012 obtained her Ph.D. with her dissertation on Lucretian ethics. Author of articles in Polish, English, Latin and Italian. Organiser of the conference: Rome and Iberia. Diversity of Relations from Antiquity to Modernity. Scientific interests: Epicurean philosophy in Rome, travel and resorts of ancient Rome, medical issues in Latin literature.

e-mail: adriana.grzelak-krzymianowska@uni.lodz.pl

Elżbieta WESOŁOWSKA

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

 <https://orcid.org/0000-0003-2053-4889>

OWIDIUSZ, *AMORY* III 1 W POLSKIM PRZEKŁADZIE

OVID'S *AMORES* III 1 IN POLISH TRANSLATION WITH COMMENTARY

The paper aims to show the new Polish translation with a brief introduction. The elegy seems to be especially interesting as the way of poetical *recusatio* and the sophisticated game with the reader.

Keywords: Ovid, elegy, tragedy, *recusatio*, game, *Amores*

Słowa kluczowe: Owidiusz, elegia, tragedia, *recusatio*, gra, *Amores*

W Owidiuszowych *Amorach*¹, debiutanckim, świetnie przyjętym zbiorze poezji, kilkakrotnie pojawia się motyw wyboru przez poetę twórczości elegijnej i miłosnej zarazem. To przecież wręcz programowa deklaracja we wstępie do elegii I 1, gdy psotny Amor „okalecza” co drugi heksametr w poezji Nazona, czyniąc z sąsiadujących dwóch wersów dystychy elegijne. Warto tu zaznaczyć, że poeta oprócz tej żartobliwej *recusatio*, lubił (właściwie przez wszystkie lata działalności w Rzymie) wpłatać do swych wierszy żartobliwe gry słowne. Były to zarówno zabawy ze znaczeniem, jak i z dźwiękiem. Lubił zaś szczególnie wszelkiego rodzaju aluzje, nawiązania intertekstualne, nierzadko ironiczne dwuznaczności. Ta szczególna poetycka zdolność do budowania wielopoziomowych znaczeń stała się później nieoczekiwanym ratunkiem dla Nazona, w obronie przed pochopnym oskarżeniem jego poezji wygnaćcych o służalczość i monotonię w czasie dożywotniego pobytu w Tomis. Czytelnik, choć trochę obznajomiony z subtelnymi

¹ Stosuję polską wersję tytułu dzieła, zaproponowaną przez dra Łukasza Bergera i przyjętą przez zespół w IFK UAM w czasie trwających właśnie prac nad zbiorowym przekładem *Amores*.

technikami gry poety z odbiorcą, prawie mimowolnie szuka bowiem drugiego dna w pompatycznych pochwałach pod adresem władcy, ironii w przesadnych zwrotach do znajomych czy wreszcie ambiwalencji sensów w zapewnianiu o rzekomym uwiądzie własnego poetyckiego talentu.

Gdyby zupełnie roboczo podzielić gry słowne pojawiające się we wszystkich okresach twórczości Owidiusza (niekiedy nawet w pełnych żalu *Heroidach*), można zobaczyć wśród nich następujące kategorie:

a) Żarty językowe, np. dostrzeżony przez badaczy tzw. *cacemphaton* w X 71-72 elegii ze zbioru *Heroides*. U Owidiusza znaleźć można też wiele akrostychów, anagramów oraz efektów dźwiękonaśladowczych, jak w słynnym passusie o Narcyzie i Echo (*Met.* III 380-389).

b) Żarty związane z imieniem własnym adresata. Źródłem gier słownych u poety bywa także imię własne, które w wielu tekstach zostało użyte w takiej roli. Kilka takich przykładów mamy szczególnie w wierszach wygnańczych poety, co wiąże się ze specyfiką owych błagalnych listów i próbą zjednania sobie przychylności adresata, np. imię *Carus* gra swym znaczeniem (*Ex P.* IV 13, 1-2), a (zapewne przemyślany) dobór takiego imienia odbiorcy, które nie mieści się w schemacie dystychu elegijnego (*Ex P.* XIV 12) sugeruje być może jakieś ukryte przesłanie finału twórczości poety. Ten żartobliwy dylemat poety łączy się zresztą z kolejną kategorią gier z odbiorcą.

c) Żarty związane z formą metryczną elegii. Chyba nie popełnimy błędu, stwierdzając, że Owidiusz z upodobaniem stosował też żarty „metametryczne”, jeśli można użyć takiego określenia. Dla przykładu podamy wspomniany już początek *Amores*, kiedy Amor kradnie poecie jedną stopę z drugiego wersu, zmieniając w ten sposób heksametr w pentametr i w efekcie – dwa wiersze razem w dystych elegijny (I 1 w. 1-4):

Wojny chciałem opiewać i oręża dzieje
w podniosłych heksametrach, jak wymaga temat.
Drugi wers był jak pierwszy ... Wtem Amor się śmieje,
bo urwał mi w nim stopę – heksametru nie ma!
(tłum. E. Skwara)

Innego rodzaju gra z podwójnością użycia słowa *pes*, ”stopa” w sensie anatomicznym, ale równocześnie jako konstytutywnego elementu metrum jest zastosowana na początku *Tristiów*, gdy wygnany poeta marzy (I 1, 15):

No, idź już, błagam i pozdrów ode mnie
miejsca tak drogie, niech stopą ich dotknę.
(tłum. E. Wesołowska)

Jest to pięknie i zarazem dwuznaczne odwołanie zarówno do wyobrażonej fizycznej bytności poety w Rzymie, jak i w sensie poetyckim, poprzez swoje utwory.

W elegiach wygnańczych tego rodzaju gry literackie i odnoszące się do metrum, mają – co zrozumiałe – na ogół niewesoły charakter, kiedy pojawiają się

skargi wysłanego zbioru poezji do Rzymu, ponieważ wiersze są zmęczone długą drogą, a jak ma dojść wiersz do Rzymu na kulawej stopie (*Ex P. IV* 5, 3).

W naszej elegii mamy z kolei uroczy agon dwóch gatunków poetyckich – elegii i tragedii, uosobionych pod postaciami dwóch hożych kobiet. Każda z nich ma inny sposób bycia i inaczej przemawia (Tragedia do poety, Elegia zaś najpierw do rywalki, następnie do poety) zgodnie z własnym statusem i cechami gatunkowymi: Tragedia jest władcza, poważna i wyniosła, Elegia z kolei – filuterna i wesoła. Aby oddać naturę metryczną obu pań, tłumaczka zastosowała tu pewien chwyt, Tragedia bowiem rymuje swą wypowiedź w systemie abcb, z kolei Elegia – aabb, ta druga – aby wyrazić pokazać swoją „dystychowość”. Mimo to jednak Elegia wypomina Tragedii, że wypowiada się zanedo podobnie do niej. Poeta odpowiada, jako prawdziwy elegik, rymując jak Elegia. Oczywiście, w oryginale brak rymów, których antyczni poeci nie stosowali. Według mnie jednak zastosowanie rymu nadaje tej elegii żartobliwy charakter. Tu dodam, że rymowany przekład czasami jednak zmusza tłumaczkę do mniej wiernego przekładu, niż tego się oczekuje po wierszu bezrymowym.

Finał nie jest dla nas zaskoczeniem: poeta nie ma zamiaru porzucić uprawiania elegii, przynajmniej na razie. Obiecuje jednak Tragedii, że napisze utwór, który zaspokoi jej silną potrzebę „rzymskości”. Tragedia bowiem w czasach Nazona nie cieszyła się popularnością wśród twórców. Ta obietnica, dość mglista w tym utworze, w rzeczywistości spełni się po ok. dziesięciu latach wraz z opublikowaniem podobno świetnie przyjętej tragedii *Medea*, jakkolwiek musimy w tym wypadku polegać jedynie na wzmiance samego poety (*Tristia* V 7, 25-26), gdyż z Owidiuszowej *Medei* zachowało się raptem kilka wersów. To zaiste ironia losu, że Nazona tragedia przepadła, utwór, jak nas poeta przekonuje w tej elegii, z gatunku ponadczasowego, wiecznego, jego zaś elegie, z natury swej rzekomo ulotne i przemijające, bawią nas i zachwycają do dzisiaj.

Utwór jest zaopatrzony w tytuł będący incipitem, co również jest innowacją w stosunku do oryginału, nie zachowały się bowiem tytuły elegii Owidiusza.

W STARYM BORZE

W starym borze, gdzie drzewa rosną nieścinane,
 spod głązu święte źródło wytryskuje w grocie.
 Tam pewnie bóstwo jakieś posiada mieszkanie,
 zewsząd dźwięczy trel ptasi od ambrozji słodziej.
 Raz tam się przechadzałem, cień lekki mnie chłodził, 5
 wenę czułem, tematu czekałem od Muzy;
 zjawiała się Elegia, włos wonny ją zdobił,
 zdało mi się, że widzę stóp defekt nieduży.
 W powab strojna i szatkę lekką, lico hoże,
 jej urok wręcz się wznagał stopy wadą drobną. 10
 Jest i Tragedia, w lokach bujnych, patrzy srożej:
 krok paradny, za sobą ciągnie szatę zdobną,
 Lewą ręką królewskie berło dzierży dumnie,

koturn spory jej stopom oparcie podaje.	
Ona do mnie: „Czyż nie czas porzucić amory – jesteś nudny, bo ileż można o tym samym?	15
Jakże często wśród uczty, gdy wino się leje, słysząc twoje kuplety; także i na drodze ciebie często wśród tłumu pokazują palcem: Patrzcie, to ten, którego dręczy Amor srodze.	20
Nie wiesz, że twe przygody powtarzają w mieście? Bo ty je wciąż ogłaszasz, jakbyś wstydu nie miał! Już czas, byś w dłoń pochwylił tyrs od Dionizosa, rozpocznij <i>opus magnum</i> , przestań zgrywać lenia.	25
Marnotrawisz swój talent, wielkie śpiewaj czyny, a wtedy rzekniesz: „Temat to stworzony dla mnie”. Dotąd twa Muza jeno w drobiazgi się bawi, które nuć wciąż chłopcy oraz młode panny.	
Więc mówi, w ziemię tupiąc swoim pstrym koturnem: „usłuchaj, mą chęć spełnić winno tve natchnienie”. i trzykroć władczo wstrząsa swą bujną fryzurą: „By być rzymską tragedią – to moje życzenie” ² ,	30
Elegia się ukradkiem uśmiechnęła mile, miała mirtową witkę, jeśli się nie myłę. I tak mówić zaczyna: „Wyniosła Tragedio, przestań mnie tutaj ganić i wszystko brać serio.	35
Jeśli chcesz mnie zaczepiać, bądź metrycznie celna: to ja mówię dystychem, więc bądź samodzielna! Nie śmiem przy twej powadze z mych wierszy się cieszyć, mój skromny domek niknie w cieniu twych pieleszy.	40
Nie mnie twojej wielkości dotrzymywać kroku, jam ulotna Elegia, Amor przy mym boku! Panią mą – Wenus; jakież w niej szyk i ogląda! I jaki gust subtelny – bo ja jej doradzam!	
Ciebie, na twych koturnach, nie posłucha brama, która na moją prośbę otwiera się sama.	45
Więcej przeto potrafię zdziałać słodkim słowem, niż ty wzrokiem czy nawet swą groźną przemową. To ja uczę Korynnę, jak bramę odmykać i jak stróża oszukać, i za próg przemykać	50
prosto z łóżka w tunice podkasanej krótko w ciemność nocy – bez głosu, szelestu, cichutko. Ileż razy na odrzwiach wisiałam nieczułych, nie dbając, że mógł każdy widzieć me szczegóły! ³	
Pamiętam, kiedyś nawet skryłam się na łonie	55

² Pobrzmiewa tu może zakamuflowany wyrzut wobec poety, że nie włączył się w nurt literatury tzw. „zaangażowanej”, na wzór poezji Wergiliusza i Horacego, a może jest to jedynie prośba o twórczość poważną, tragediową, której w czasach Augusta nikt specjalnie nie uprawiał.

³ *Licentia translatoris*. W oryginale jest mowa o tym, że wiersz elegijny, przytwierdzony do drzwi ukochanej mógł przeczytać każdy przechodzień. W przekładzie pojawia się więc jeszcze ton frywolny.

służącej, by przeczekać, aż stróża przegoni.
 Choć bywa, że mnie podrze dziewczyna i psioczy,
 kiedy zamiast prezentu w dzień urodzin zoczy,
 wszak ja pierwsza zasiałam w twojej duszy słowo,
 dzięki mnie luba pragnie ciebie wciąż na nowo”. 60
 Skończyła, więc ja na to: Wysłuchać dziś obie
 zechciejcie, co strwożony wam pokornie powie:
 Jedna mnie zdobi berłem, wysokim koturnem,
 już czuję, jak w mych ustach słowa rosną górne. 65
 Druga umie dziewczynie i mnie sławę nadać,
 a więc przybądź, Elegio, chrome wiersze składać.
 Tragedio, tyś jest wieczna, więc prolonguj krzyń;
 o co prosi Elegia, to wkrótce przeminie.
 Zgoda? A więc kochajmy, nie należy zwlekać;
 wnet przyjdzie was⁴ opuścić. *Opus magnum*⁵ czeka. 70

OWIDIUSZ, *AMORES* III 1

Stat vetus et multos incaedua silva per annos;
 credibile est illi numen inesse loco.
 fons sacer in medio speluncae pumice pendens,
 et latere ex omni dulce queruntur aves.
 Hic ego dum spatior tectus nemoralibus umbris — 5
 quod mea, quaerebam, Musa moveret opus —
 venit odoratos Elegia nexa capillos,
 et, puto, pes illi longior alter erat.
 forma decens, vestis tenuissima, vultus amantis,
 et pedibus vitium causa decoris erat. 10
 venit et ingenti violenta Tragoedia passu:
 fronte comae torva, palla iacebat humi;
 laeva manus sceptrum late regale movebat,
 Lydius alta pedum vincla cothurnus erat.
 Et prior ‘ecquis erit,’ dixit, ‘tibi finis amandi, 15
 O argumenti lente poeta tui?
 nequitiam vinosa tuam convivia narrant,
 narrant in multas conpita secta vias.
 saepe aliquis digito vatem designat euntem,
 atque ait “hic, hic est, quem ferus urit Amor!” 20
 fabula, nec sentis, tota iactaris in urbe,
 dum tua praeterito facta pudore refers.
 tempus erat, thyrsos pulsum graviore moveri;
 cessatum satis est — incipe maius opus!
 materia premis ingenium. cane facta virorum. 25
 “haec animo,” dices, “area facta meo est!”
 quod tenerae cantent, lusit tua Musa, puellae,

⁴ Zwrot do młodzieży, do której poeta zwraca się żartobliwie jako *praeceptor amoris*.

⁵ W oryg. *opus grandius*.

primaque per numeros acta iuventa suos. nunc habeam per te Romana Tragoedia nomen! inplebit leges spiritus iste meas.'	30
Hactenus, et movit pictis innixa cothurnis densum caesarie terque quaterque caput. altera, si memini, limis subrisit ocellis — fallor, an in dextra myrtea virga fuit?	
Quid gravibus verbis, animosa Tragoedia,' dixit, 'me premis? an numquam non gravis esse potes? inparibus tamen es numeris dignata moveri; in me pugnasti versibus usa meis. non ego contulerim sublimia carmina nostris; obruit exiguas regia vestra fores.	35
sum levis, et mecum levis est, mea cura, Cupido; non sum materia fortior ipsa mea. rustica sit sine me lascivi mater Amoris; huic ego proveni lena comesque deae.	40
quam tu non poteris duro reserare cothurno, haec est blanditiis ianua laxa meis; et tamen emerui plus quam tu posse, ferendo multa supercilio non patienda tuo.	45
per me decepto didicit custode Corinna liminis adstricti sollicitare fidem, delabique toro tunica velata soluta atque inpercussos nocte movere pedes.	50
a quotiens foribus duris infixi pependi, non verita a populo praetereunte legi! quin ego me memini, dum custos saevus abiret, ancillae missam delituisse sinu.	55
quid, cum me munus natali mittis, at illa rumpit et adposita barbara mersat aqua? prima tuae movi felicia semina mentis; munus habes, quod te iam petit ista, meum.'	60
Desierat. coepi: 'per vos utramque rogamus, in vacuas aures verba timentis eant. altera me sceptro decoras altoque cothurno; iam nunc contacto magnus in ore sonus.	
altera das nostro victurum nomen amoris — ergo ades et longis versibus adde brevis! exiguum vati concede, Tragoedia, tempus! tu labor aeternus; quod petit illa, breve est.'	65
Mota dedit veniam — teneri properentur Amores, dum vacat; a tergo grandius urguet opus!	70

Bibliografia

- Barchiesi, A. (1997). *The Endgames in Ovid's Metamorphoses 15 and Fasti 6*. In: D.H. Roberts, F.M. Funn, D. Fowler (eds.). *Classical Closure. Reading the End in Greek and Latin Literature*. Princeton: Princeton University Press. 181–208.
- Coleman, K.M. (2010). "Cacemphaton in the Labyrinth: Ovid, "Heroides" 10.71". *Mnemosyne*. Vol. 63, fasc. 2. Publishers: Brill. 280–286.
- Courtney, E. (1988). *Some Literary Jokes in Ovid's "Amores"*. Bulletin Supplement (University of London. Institute of Classical Studies) 51. *Vir Bonus Discendi Peritus: Studies in Celebration of Otto Skutsch's Eightieth Birthday* (1998): University of London, Institute of Classics. 18–23. <https://doi.org/10.1111/j.2041-5370.1988.tb02006.x>
- Ovid. (1914). *Heroides and Amores*. G. Showerman (ed.). London, New York: Harvard University Press.
- Sharrock, A. (2002). *Ovid and the discourse of love: the amatory works*. In: P. Hardie (ed.). *Cambridge Companion to Ovid*. Cambridge: Cambridge University Press. 50–162. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521772818>
- Skwara, E. (2008). „«Muza na nierównych kołach», czyli o przekładzie dystychu elegijnego w «Ars amatoria» Owidiusza". *Przekładaniec* 1–2/2007. Nr 18–19: Wydział Polonistyki UJ. 55–71.
- Wesołowska, E. (2022). „Jak powiedzieć, żeby nie powiedzieć (lub odwrotnie), czyli kłopoty z przekładem elegii Ex P. IV 12". *Symbolae Philologorum Posnaniensium* XXXII, 2: 77–86. Wydawnictwo Naukowe UAM. <https://doi.org/10.14746/sppgl.2022.XXXII.2.5>
- Zarzycka-Stańczak, K. (1981). *Nasonis tres libelli. O debiucie poetyckim Owidiusza*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Zarzycka-Stańczak, K. (1999). *Idem aliter. Przybliżenia Owidiańskie*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.

Prof. dr hab. Elżbieta Wesołowska is a professor of classical philology, and mainly of latinistics. She graduated from Adam Mickiewicz University in Poznań. She received a Ph.D. in Ancient Literature in 1989 and a post-doctorate degree in Literature in 1998. She is employed in the Institute of Classical Philology at Adam Mickiewicz University in Poznań and delivers lectures in Latin literature. She is the author of several books devoted to the history of ancient literature, especially the works of Seneca and Ovid. She made also some translations from ancient Latin literature (Seneca and Ovid).

e-mail: elzbieta.wesolowska@amu.edu.pl

Edyta GRYKSA

Uniwersytet Śląski

 <https://orcid.org/0000-0001-8947-2490>

SIC UNDIQUE FULGOR PERCUSSIT. EKFRAZA W VII EKLODZE KALPURNIUSZA SYKULUSA

*SIC UNDIQUE FULGOR PERCUSSIT. EKPHRASIS IN ECLOGUE VII
BY CALPURNIUS SICULUS*

The aim of the article is to propose a new Polish translation of the ekphrastic passage of the VII Eclogue (vv. 23-72) by Calpurnius Siculus. It will be preceded by a short commentary, in which special emphasis will be placed on the means of artistic expression used by the poet. The 50-line ekphrastic passage is a story told by Corydon, who recalls his visit to Rome. It is the longest description of this type preserved in pastoral poetry. A shepherd, who wants to leave the countryside and go to the city to start a real literary career there, describes with delight the breathtaking amphitheatre. He is impressed by the splendour, rich ornamentation, as well as the animals exhibited in the arena. In addition to hares, horned boars, elk and bulls, Corydon could also admire sea monsters. All of them fit in with the tradition of *locus horridus*, which is in opposition to the topos of *loci amoeni*, i.e. an idyllic, safe place away from the hustle and bustle of the city (topos, which is well known from bucolic poetry).

Keywords: Calpurnius Siculus, pastoral poetry, ekphrasis, Roman amphitheatre

Słowa kluczowe: Kalpurniusz Sykulusz, poezja pasterska, ekfrazja, rzymski amfiteatr

Ekloga VII Kalpurniusza Sykulusa zajmuje ważne miejsce w rzymskiej literaturze antycznej i dowodzi kunsztu, z jakim poeta przedstawiał otaczającą go rzeczywistość. Choć kwestie związane z jego życiem i twórczością wciąż są przedmiotem dyskusji, badacze najczęściej datują *Eklogi* na okres rządów cesarza Nerona (Townend 1980: 166–174; Meyer 1980: 175–176; Baldwin 1995: 157–167; Hubbard 1996: 68), a dokładniej na *quinguennium Neronis*. Podstawą dla tego typu wniosków mogą być passusy *Eklog*, w których np.: podkreślony został młody

wiek i uroda panującego cesarza, a także jego poetyckie zainteresowania (*Ecl.* IV 87); pojawia się przepowiednia Faunusa na temat poszanowania praw i autorytetu konsulów (*Ecl.* I, cf. Tac. *Ann.* XIII 4); przedstawione zostały informacje o igrzyskach czy walkach w drewnianym amfiteatrze¹ (*Ecl.* VII 23-24, cf. Tac. *Ann.* XIII 31). Przyjmuje się, że eklogi polityczne² (tj. *Ekloga* I, IV i VII) zostały w zbiorze ułożone w porządku chronologicznym i odzwierciedlają ówczesne wydarzenia z lat 55–57 (Cytowska-Szelest 1992: 187). Choć w poematach można także znaleźć odniesienia do czasów i rządów Klaudiusza (np. *Ecl.* I 54-57), dowody korespondujące z wydarzeniami, które miały miejsce w czasach Nerona są przekonujące i nie wskazują na to, by poematy mogły powstać za rządów innych cesarzy (Gryksa 2020: 51–52).

Kalpurniusz Sykulus, jako poeta bukoliczny, kontynuuje tradycję Teokryta, a w jego poematach wyraźnie wybrzmiewają też echa twórczości Wergiliusza czy Owidiusza. Uwagę czytelnika przykuwają barwnie opisane historie, interesujące pasterskie scenki, a ponadto zastosowane w nich tropy i figury. Kalpurniusz zdaje się malować przedstawiane przez siebie scenki. Zachowuje się niczym doświadczony malarz. Zatrzymuje czas, prezentując zaobserwowane wydarzenia i rzeczywistość na płótnie. Nie bez znaczenia pozostaje zatem Horacjańskie przekonanie *ut pictura poesis* (*Ars P.* 361). Kalpurniusz operuje różnorodnymi nazwami kolorów, bawi się dźwiękiem, stosuje ciekawe porównania, a także wprowadza własne innowacje, które znacząco odbiegają od rozwiązań przyjętych w tradycji bukolicznej.

Celem niniejszego artykułu jest zaproponowanie nowego polskiego tłumaczenia ekfrastycznego passusu *Eklogi VII* (ww. 23-72) wraz z krótką analizą³. Szczególny nacisk położony zostanie na stosowane przez Kalpurniusza Sykulusa środki artystycznego wyrazu. Są one potwierdzeniem jego doskonałego poetyckiego warsztatu. Uwaga zostanie zwrócona także na rolę, jaką pełni ekfraz w poemacie i tradycji literackiej.

Ekloga VII liczy 84 heksametry i wyraźnie dzieli się na trzy części. Poemat otwiera dialog pasterzy – Korydona i Lykotasa (ww. 1-22), zamyka z kolei krótka wymiana zdań, do której dochodzi między wspomnianymi bohaterami (ww. 73-84). Najbardziej intrygującą częścią poematu jest opowiadanie Korydona, liczące aż 50 wersów i będące najdłuższym tego typu opisem zachowanym w poezji pa-

¹ Wersy 23-24 (*trabibus spectacula textis surgere*) wyraźnie wskazują, że konstrukcja amfiteatru została wykonana z drewna. Tym samym błędne jest przekonanie Champlina (1978: 107), że opisywaną w poemacie budowlą mogłoby być rzymskie Koloseum. Amfiteatr Nerona słynął ze swojej drewnianej konstrukcji, która w otoczeniu innych budowli była wyjątkowa (Townend 1980: 169).

² Pozostałe (II, III, V i VI) zaliczane są do tzw. *merae bucolicae*, utworów o charakterze pastersko-wiejskim.

³ Proponowana w niniejszym artykule wersja przekładu wersów 23-72 *Eklogi VII* na język polski odbiega od wersji Jana Sękowskiego opublikowanej w tomie zatytułowanym „Sielanka rzymska” (Warszawa 1985). Wcześniejszy przekład zasługuje na uwagę ze względu na rymowaną formę wiersza, w jakiej oddany został tekst. Podjęcie prac nad nową translacją podyktowane było chęcią uwydatnienia łacińskich konstrukcji i terminów, które potwierdzają kunszt poetycki Kalpurniusza.

sterskiej⁴. Zastępuje ono tradycyjny agon pasterski, element kluczowy w poezji bukolicznej. Pasterz⁵ z entuzjazmem opowiada wyczekującym jego powrotu wieśniakom o tym, co zobaczył. Jest bohaterem, który – w przeciwieństwie do pasterzy, których kreuje Wergiliusz – pragnie opuścić wieś i udać się do miasta, by tam rozpocząć prawdziwą karierę literacką. Gotów jest znosić hałas i zgiełk, jaki panuje w Rzymie (Hulsenboom 2013: 21). Opisywany przez niego amfiteatr został uroczyście otwarty w pierwszych miesiącach 57 roku. Drugi z bohaterów scenki, Lykotas, wspomina, że podczas nieobecności Korydona odbyło się święto oczyszczenia trzody, przypadające 21 kwietnia. Biorąc pod uwagę, że pasterz przebywał w Rzymie 20 dni, można stwierdzić, że akcja *Eklogi* toczy się w maju 57 roku⁶ (Cytowska-Szelest 1992: 187). Jej treść nawiązuje do historii stworzonej przez Wergiliusza w *Eklodze I*, której motywem przewodnim jest podróż pasterza Tityrusa do Rzymu. Zdecydował się na nią by uniknąć wysiedlenia. Za zgodą Oktawiana, boskiego dobroczyńcy, Tityrus mógł zatrzymać ojcowską posiadłość, a tym samym wieść spokojne życie, chroniąc się w cieniu rozłożystego buku i układając pieśni na cześć ukochanej Amaryllidy (Karakasis 2018: 87).

Bohater *Eklogi VII* Kalpurniusza, Korydon, ze zdumieniem wspomina przeżyć i wydarzenia, których nigdy dotąd nie miał okazji poznać. Jego opowieść jest pełna koloru i porównań, deskrypcji zwracających uwagę na szczegóły. Dzięki nim czytelnik może wyobrazić sobie wszystko to, co Korydon zobaczył na własne oczy. Tym samym *passus* doskonale wpisuje się w konwencję ekfrazy. Jako mowa popisowa czy poetycka ma ona na celu żywo przedstawić to, co znajduje się przed oczami⁷.

Ekfraza pojawia się w dziełach wielu antycznych twórców, a do najstarszych przykładów tego typu opisów zaliczyć należy *passusy* eposów Homera (opis tarczy Achillesa i zbroi Agamemnona w *Iliadzie* czy pałacu Alkiona w *Odysei*), a jako gatunek ukształtowana została przez *Obrazy* Filostrata Starszego (Witosz 2009: 105). Sam termin wywodzi się z greckiego *ekphrasis*⁸ i dosłownie oznacza ‘dokładny opis’. Termin ten od samego początku semantycznie rozwijał się zarówno w nurcie retorycznym, jak i poetyckim (Radziejewicz 2017: 168) i wiązał się

⁴ Cf. Theocr. *Ecl.* 1.27-56; Verg. *Ecl.* 3.36-47.

⁵ Większość badaczy zgodnie twierdzi, że postać Korydona w Eklogach (1, 4 i 7) to autoportret Kalpurniusza (Magnelli 2006: 467–468).

⁶ Nie brak jednak opinii krytycznych w zakresie chronologii. Verdière twierdzi, że wizyta Korydona w Rzymie miała miejsce dopiero w 58 roku (Di Salvo 1990: 29).

⁷ „Ekphrasis is a descriptive speech which brings the thing shown vividly before the eyes” (Elsner 2002: 1).

⁸ Termin *ekphrasis* został połączony z opisem w I w. n.e. za sprawą aleksandryjskiego retora, Aeliusa Theona. Zwrócił on uwagę na wspomniany wyżej opis tarczy Achillesa, a także zapoczątkował bogatą tradycję gatunku (Dziadek 2018: 150). Z kolei czasownik *ekphradzo* bezpośrednio kojarzony jest z ‘opisywaniem’ od II w. n.e. Hermogenes uznał *ekphrasis* za wypowiedź, dzięki której można ‘szczegółowo widzieć’, a tym samym przemienić słuchaczy w odbiorców-widzów (Dziadek 2004: 51).

bezpośrednio z *captatio benevolentiae*. Jednoznaczna kategoryzacja ekfrazy jest jednak trudna i dlatego też od lat stanowi przedmiot dociekań zarówno klasyków, jak i badaczy, których zainteresowania antykiem są wyłącznie pośrednie. Definiowana jest m.in. jako figura retoryczna, ćwiczenie retoryczne, gatunek literacki, dygresja narracyjna, rodzaj opisu, a nawet technika poetycka (metapoetycka czy metareprezentacyjna). Charakteryzują ją: żywotność (*energeia*), przejrzystość (*sapheneia*) i obraz mentalny (*phantasia*). Wszystkie wspomniane wyżej elementy pozwalają poecie na odwołanie się do pewnej rzeczywistości (lub wyobrażenia) i przedstawienie go w taki sposób, by wywołać u odbiorców (czytelników lub słuchaczy) określoną reakcję. Jest tym samym środkiem, dzięki któremu twórcy mogą balansować między reprezentacjami wizualnymi i graficznymi⁹. Złożone relacje, jakie zachodzą między słowem i obrazem należy analizować mając na uwadze walory poznawcze, psychologiczne i mnemoniczne literatury każdej epoki¹⁰ (Zeitlin 2013: 17).

W Kalpurniuszowej opowieści, włożonej w usta Korydona, można zaobserwować wyraźne zderzenie dwóch różnych światów. Bohater *VII Eklogi* jest pastierzem, prostym wieśniakiem, któremu obce są rozrywki, na których czas spędzają mieszkańcy miasta. Przepych, z jakim zbudowany został teatr, drogocenne materiały widoczne na belkowaniach czy bogate zdobienia wprawiają go w osłupienie. Ponadto, młodzieniec zostaje w pewien sposób skontrastowany z zamieszkującym Wieczne Miasto starcem. Pojawiający się nagle po jego lewej stronie rozmówca nie wydaje się zaskoczony reakcją Korydona. Doskonale zdaje sobie sprawę, że jako pasterz, Korydon nigdy nie doświadczył tego, z czym on żyje na co dzień (ww. 40-46).

Opisywany przez bohatera *Eklogi* teatr, zbudowany na polecenie Nerona na Polu Marsowym, wznosi się ku niebu wśród chmur i wydaje się podziwiać z góry kapitolński szczyt. Sprawia zatem wrażenie górującego ponad wszystkim, nawet nad słynną rzymską siedzibą ojca wszystkich bogów. Ciekawostką jest fakt, że zastosowany w wersie 23 termin *spectacula* symetrycznie łączy się z *despectantia* (w. 24) tworząc z jednej strony obraz ludzi patrzących w górę, na teatr, a z drugiej sprawiający wrażenie, że teatr patrzy na nich z góry (Green 2009: 4). Ważną rolę odgrywają także chmury, które symbolizują sferę *sacrum*, miejsce niedostępne dla śmiertelników, co zdaje się dodawać majestatu osobie budowniczego, jakim był Neron. Ekloga VII, podobnie jak I i IV, uznawana jest

⁹ W taki sam sposób ekfrazę definiuje Adam Dziadek, konstatując, że: „Dla współczesnych teoretyków ekfrazy jest werbalną reprezentacją reprezentacji graficznej lub wizualnej”. Podkreśla jednak, że ekfrazy nie polega wyłącznie na naśladowaniu czy odzwierciedlaniu przedmiotu przy użyciu słowa. Referencja do opisywanego przedmiotu skutkuje powstaniem autonomicznego dzieła poetyckiego, w którym widoczne są charakterystyczne cechy języka danego poety (Dziadek 2004: 39–40).

¹⁰ Warto dodać, że techniką ekfrazy, stanowiącą wyszukane „odmalowanie” ludzi, miejsc, budynków czy dzieł sztuki, bardzo często posługiwano się w poezji późnego antyku i średniowiecza (Curtius 2005: 76).

przez badaczy za poemat o charakterze panegirycznym, w którym wybrzmiewa pochwała cesarza. Należy podkreślić jednak, że teoria ta ma swoich przeciwników, którzy w poemacie wieńczącym cykl Kalpurniuszowych Eklog dostrzegają raczej krytykę ówczesnych rządów, schyłek pozytywnie ocenianego okresu, a zarazem początek okresu przemiany władcy¹¹. Okres pięciu pierwszych lat rządów Nerona, określanych mianem *quinquennium Neronis* (54–59 rok n.e.), uznaje się za czas świetności narodu, do czego przyczynić miała się doskonale prowadzona polityka państwa (Gryksa 2020: 51). Z czasem sytuacja uległa jednak zmianie, podobnie jak postawa i zachowanie Nerona. Zdaniem Stevena Greena, pesymistyczna krytyka rządów Nerona i ówczesnej sytuacji w państwie ukryta została przez Kalpurniusza w intertekstualnych nawiązaniach do konia trojańskiego czy węży, które zabiły kapłana Laokoona. Zwraca uwagę, że fraza *trabibus textis* pojawia się u Wergiliusza właśnie w opisie trojańskiego konia (*Aen.* II 112: *trabibus contextus*) i jest jedyną tego typu kolokacją zachowaną w poezji łacińskiej przed Kalpurniuszem. Echo twórczości Wergiliusza wybrzmiewa także we frazie *Tarpeium prope despectantia culmen* (w. 2), bowiem opisywany przez niego koń miał spoglądać na Trojan z góry (*Aen.* II 46-47: *inspectura domos venturaque desuper urbi*). Próba odczytania Kalpurniuszowych wersów Eklogi VII, zaproponowana przez Stevena Greena (2009: 55–67), dostarcza jeszcze kilku innych dowodów, potwierdzających zajmowane przez badaczy stanowisko w odniesieniu do krytyki ówczesnej władzy. Warto dodać do nich głosy innych badaczy, w tym Eleanor Leach, według której opisywany przez Korydona ekstrawagancki przepych i odwrócenie naturalnej kolejności, jaką rządzą się poematy bukoliczne, jest wyrazem dystansowania się Kalpurniusza od pochwały władcy. Dochodzi do tego, mimo iż zarówno bogactwo, jak i podziw wpisują się w ramy twórczości enkomiasycznej, a ponadto bogato zdobione konstrukcje i pełne przepychu przedstawienia uznaje się za charakterystyczne dla imperialnego Rzymu, szczególnie w okresie panowania Nerona (Karakasis 2018: 110–111).

W czasie swoich rządów Neron zasłynął nie tylko ze swoich decyzji politycznych, lecz także jako aktor i uczestnik wielu widowisk. Zmiana charakteru rozrywek organizowanych dla społeczeństwa – które były jednocześnie narzędziem politycznym w rękach władcy – wymagała kreatywności, która z kolei miała zapewnić panującemu cesarzowi poparcie i poklask społeczeństwa. Wśród organizowanych przez Nerona spektakli wymienić można bitwy morskie, przedstawienia teatralne, do których inspiracje czerpał ze sztuk greckich, a także cieszące się ogromną popularnością walki gladiatorów i *venationes*. Geneza tych ostatnich, w przekonaniu części badaczy, jest związana z dawną tradycją karania przestępców (*noxii*), których rzucano na pożarcie dzikim zwierzętom. Pojmowano je także w kategorii polowań,

¹¹ Uwagę badaczy zwraca (niebędący przedmiotem niniejszego artykułu) ostatni wers poematu, w którym wyraz twarzy Nerona zostaje porównany do Marsa, boga wojny i tym samym staje się symbolicznym odwołaniem do niebezpiecznych zachowań władcy (Martin 2003: 89–90).

choć w rzeczywistości ich charakter nie był jednolity. Poza klasycznymi starciami dzikich zwierząt z człowiekiem (*venator/venatrix* lub *bestiarius*) do *venationes* zaliczano także walki samych zwierząt, rozszarpywanie przez nie jeńców i przestępców, a także pokazy egzotycznych gatunków, w niektórych przypadkach połączone z elementami tresury (Słapek 2010: 703–704). Mapa terenów, z których sprowadzano różnorodne zwierzęta do pokazów, nawet dziś wydaje się imponująca. Przywożono: lwy, pantery, niedźwiedzie brunatne i polarne, dziki, hipopotamy, hieny, lamparty, żyrafy, węże, nosorożce, tygrysy, wielbłądy, strusie, słonie, a nawet krokodyle. Większość drapieżników pochodziła z Afryki, a ich pozyskanie możliwe było dzięki surowym regulacjom i politycznym koneksjom (Słapek 2010: 706).

Cesarz Neron, podobnie jak wcześniejsi władcy, dokładał starań by organizowane przez niego widowiska nie tylko cieszyły zgromadzony tłum i podsycaly zamięłowanie do rozlewu krwi, lecz także były lepsze od poprzednich¹². Stąd też dbałość o każdy detal, która w dodatku podsycala ego samego władcy. Zachwyt wzbudzać miała już sama budowla. W opisanym przez Korydona teatrze znajdowało się wysadzone kamieniami okrężne przejście (w. 47), rywalizujące w blasku z pokrytym złotem portykiem. Obraz splendoru dopełniają: marmurowa ściana, rozpościerająca się na belkowaniach kość słoniowa (ww. 49–50) oraz plecione ze złota sieci zwisające z ogromnych kłków (ww. 53–56). Zewsząd bije blask (ww. 36–37: *Sic undique fulgor percussit*). Wyróżniają się także odziani w biel trybuni, skontrastowani z wiejskim tłumem w brudnej, ciemnej szacie, z którym identyfikuje się Korydon (ww. 26–29). Rozmawiający z nim mężczyzna, będący starcem zamieszkującym Rzym, utożsamia młodego pasterza z biedą, wytykając mu, że nie wie czym jest bogactwo. Korydon, jako jednostka, zostaje zatem zmarginalizowany. W przedstawionym przez Kalpurniusza świecie, w którym mieszkańcy Rzymu przywiązywali wagę do luksusu i ekstrawagancji, brak było miejsca dla cnotliwej prostoty i umiarkowania, które charakteryzowało grupy społeczne określane mianem *pauperes* (Newlands 1987: 222).

Antyczne amfiteatry, wznoszone z drewna na potrzeby organizacji widowisk, przyjmowały kształt owalny, a w ich centrum znajdowała się właściwa, wysypana piaskiem arena (łac. *harena* – piasek). Kalpurniusz podkreśla, że zajmowała ona teren rozległej doliny, rozpościerającej się na górskich pochyłościach i zakreślającej krąg przy pobliskich lesistych terenach (ww. 30–34). Widzowie gromadzili się na widowni, która – szczególnie w czasach republiki rzymskiej – była określana mianem *spectacula*. Termin ten stosowano ponadto na określenie tymczasowych drewnianych konstrukcji, na których powstawały okalające arenę trybuny. Był on także synonimem słowa *theatrum* (Słapek 2010: 631). Zgromadzone na widowni tłumy mogły z zaciekawieniem przyglądać się rozgrywającym się na arenie wydarzeniom. Korydona zachwyciły różnorodne zwierzęta biorące udział w widowiskach. Oprócz zajęcy, rogatych dzików, łosia czy byków, mógł podziwiać także

¹² Warto dodać, że od I wieku n.e. widowiska te traktowano już jako samodzielne (Kocur 2005: 68).

potwory morskie. Wpisują się one w tradycję *locus horridus*, stanowiącą opozycję dla znanego z poezji bukolicznej toposu *loci amoeni*. Podczas gdy pasterskie agony odbywają się z dala od zgiełku miasta, w miejscu spokojnym, bezpiecznym, komfortowym, zwierzęta prezentowane na widowiskach mają wzbudzać strach i obawę. Tym samym *locus horridus*, jako miejsce przytłaczające, pełne udręki, a nawet sytuacji zagrażających zdrowiu i życiu (Głowiński 2008: 287) w ciekawy sposób ‘współgra’ z ideą antycznej rozrywki. Należy jednak zwrócić uwagę, że poeta zachowuje elementy, które nawiązują do pasterskiej sielanki. Zająca, który pojawił się na arenie charakteryzuje epitetem *niveus* (śnieżnobiały), przez co doskonale komponuje się on z umaszczeniem owiec na pastwiskach. Dziki, podobnie jak występujące w lasach jelenie czy łosie, mają rogi. Warto zauważyć, że wielkość kłów, z których zwisają plecione ze złota sieci, porównana jest do pługu, a zatem wybrzmiewa echem wiejskich terenów. W drugiej części katalogu pojawiają się istoty morskie, co zdaniem badaczy może być nawiązaniem do inscenizowanych w amfiteatrach naumachii. Szczególnym okazem w tym przypadku są niedźwiedzie walczące z morskimi cielętami. Chociaż niedźwiedzie bardzo często prezentowano podczas widowisk, nie pojawiały się one nigdy w towarzystwie fauny morskiej. Ponadto, jedynym znanym gatunkiem, który mógłby wejść do wody i zapolować na fokę był niedźwiedź polarny. Źródła nie potwierdzają jednak by za czasów Nerona wystawiano podczas widowisk zwierzęta zamieszkujące tereny odległej północy (Jennison 1922: 73). Nie ulega wątpliwości, że wszystkie zwierzęta, prezentowane podczas widowisk, symbolizowały nie tylko ostatnie podboje, lecz także władzę cesarza nad przyrodą. Gromadzenie i zabijanie zwierząt miało na celu zademonstrowanie hegemonii (Epplert 2019: 76), a także zorganizowanie rozrywki na wysokim poziomie. Takiej z pewnością dostarczały pełne brutalności i rozlewu krwi walki zwierząt, które wzbudzały strach u osób zgromadzonych na widowni (ww. 69-70). Ekfrastyczny *passus* wieńczy nawiązująca do bukolicznej tradycji wzmianka o złotych krzewach poziomkowych, wyrastających w czasie ulewy z podziurawionej podczas inscenizacji ziemi (ww. 71-72). Stosując czasownik *creverunt* Kalpurniusz podkreśla, jak łatwo i sprytnie sztuka zastąpiła naturę. Drzewa poziomkowe, dostarczające owoców dla trzody pasterskiej – owiec i kóz – scharakteryzowane są ponadto epitetem *aurea*, który nawiązuje do złotej ery w historii Rzymu. W twórczości Sykulusa wspomniany złoty wiek odradza się, choć nie dzięki społecznej moralności, lecz dzięki sztuce (Newlands 1987: 223).

Ekloga VII zamyka cykl poematów Kalpurniusza. Pełni rolę klamry spajającej treści zawarte w poematach I i IV, sygnalizuje także nadejście pewnej nowej epoki i nowych tendencji. Nie brak opinii, że mogła być także oznaką zainteresowania Kalpurniusza innym gatunkiem literackim, choć w tym przypadku nie ma odpowiednich argumentów popierających wspomnianą hipotezę (Magnelli 2006: 476). Zamykając czas *quinquennium Neronis* wprowadza czytelnika w zupełnie inną rzeczywistość, którą symbolizuje podróż Korydona do Rzymu. Próba wnikięcia w wysokie sfery okazuje się dla bohatera niemożliwa. Korydon wraca

jednak do swoich towarzyszy z bogatym bagażem wspomnień. Jego opowieść to barwne obrazy, oddające każdy detal, mające na celu pobudzenie wyobraźni czytelnika. Analizowany w niniejszym artykule ekfrastyczny *passus* jest jednocześnie potwierdzeniem kunsztu poetyckiego Kalpurniusza Sykulusa. Jego język, interesujące porównania, sposób, w jaki operuje barwą stanowią dowód jego doskonałego warsztatu, który pozwala mu nie tylko naśladować poprzedników, ale i umiejętnie wplatać między wiersze własne, nowatorskie rozwiązania.

Kalpurniusz Sykulus, Ekloga VII, ww. 23-72 [przekład własny¹³]:

Widziałem teatr wznoszący się ku niebu¹⁴
na przepłatanych belkach, niemal podziwiający z góry Tarpejskie Wzgórze¹⁵.
Kroczyłem po stopniach¹⁶ leżących na lekkiej pochyłości 25
aż do miejsca, gdzie tłum w brudnej, ciemnej szacie patrzył
spośród kobiecych ławek.
Bowiem wszystkie wolne miejsca, jakie są dostępne pod otwartym niebem,
zajmowali albo ekwici albo trybuni w bieli¹⁷.
Tak, jak ta dolina przemienia się w rozległy okrąg, 30
tak wygiąwszy się łukiem na bok w zewsząd zwróconych ku górze lasach
zakrzywia się między nieskończonymi górami.
Właśnie w taki sposób teatr obejmuje tam płaszczyznę kolistej areny,
a w środku owal łączy się bliźniaczymi gmachami.
Dlaczego miałbym Ci teraz opowiedzieć o tym, co ledwie sam miałem możliwość
oglądać w kilku szczegółach?
Tak wszędzie oślepiał blask. Stałem jak wryty, i z otwartymi ustami,
i na wszystko patrzyłem z podziwem. Jeszcze nie poznałem każdej atrakcji,
kiedy przypadkiem zbliżył się do mnie z lewej strony
mężczyzna – już w podeszłym wieku – i powiedział do mnie: 40
„Wieśniaku, cóż się dziwić, że zachwycasz się takimi bogactwami.
Ty nie znasz naszego złota, a tylko brudne domy, chałupy i chaty¹⁸.”

¹³ Łacińska wersja tekstu z angielskim komentarzem dostępna w Calpurnius Siculus. (1982). *Eclogue VII*. In: J. Wight Duff, A.M. Duff (eds.). *Minor Latin Poets*. London: Harvard University Press. 280–285.

¹⁴ Przykład poetyckiej hiperboli (cf. Amm. 16.10.14: *amphitheatri molem solidatam lapidis Tiburtini compage, ad cuius summitatem aegre visio humana conscendit*).

¹⁵ Południową część Kapitolu nazywano Wzgórzem Tarpejskim. Etymologicznie nazwę antyczni kojarzyli z postacią Tarpei – córki Spuriusza Tarpejusza, który kierował obroną twierdzy na Kapitolu podczas najazdu Sabinów. Varr. 5.41: *hic mons dictus a virgine Vestali Tarpeia quae ibi ab Sabinis necata armis et sepulta*. Etiam Plut. *Romulus* 18.1: τῆς μέντοι Ταρπηίας ἐκεῖ ταφείσης ὁ λόφος ὠνομάζετο Ταρπήιος. (Tissol 1997: 146, przyp. 34).

¹⁶ Cf. Verg. *Aen.* 8.362.

¹⁷ Warto zwrócić uwagę na dychotomię barw w ujęciu brudny – biały (*sordida – niveus*), która oddaje różnicę w statusie społecznym i pełnionych funkcjach (trybun – pasterz; mieszkaniec Rzymu – człowiek spoza stolicy).

¹⁸ Cf. Calp. 2.60.

Nawet ja, już zniedołężniały, już posiwiwały na czubku głowy,
 zestarzałem się w mieście, a jednak wszystko oglądam z podziwem.
 Tanie są dla nas te wszystkie [spektakle], które oglądaliśmy
 w poprzednich latach i mało warte jest cokolwiek widzieliśmy dawniej”.

Rywalizując ze sobą połyskują: przejście wysadzone kamieniami,
 oraz pokryty złotem portyk. Ponadto tam, gdzie koniec areny
 przedstawia widowiska w pobliżu marmurowej ściany,
 na połączonych belkowaniach rozpościera się godna podziwu kość słoniowa 50
 i łączy się w koło, które – śliskie na wygładzonej osi –
 mogłoby nie pozwolić uczepić się pazurom podczas nagłego obrotu
 i straciłoby dzikie zwierzęta. Połyskują także splecione ze złota
 sieci, które wystają na arenę z solidnych kłów,
 kłów o równej wielkości i był (uwierz mi, Lykotasie, jeśli mi ufasz)
 każdy kiel dłuższy niż nasz pług.
 Po co opowiadać po kolei? Widziałem bestie każdego rodzaju¹⁹,
 tu [widziałem] śnieżnobiałe zające, tu rogate dziki.
 Tu [zobaczyłem] łosia, rzadkiego nawet w lasach, w których się rodzi.
 Widziałem też byki o wysokim karku, którym wystaje 60
 z łopatek szpetny garb albo kudłate grzywy
 mają zarzucone na szyje. Takie, którym postrzępiona
 broda zakrywa podbródek i sztywno sterczy podgardle na drżących włoskach.
 Mogłem oglądać nie tylko leśne potwory. Podziwiałem foki
 z walczącymi niedźwiedziami
 i zniekształcone²⁰ stado, zwane końmi,
 które narodziło się w tej rzece,
 która nawadnia przybrzeżne uprawy wiosennymi falami.
 Och! Trzęśliśmy się, ilekroć widzieliśmy, jak przewraca się grunt areny
 i wyłaniały się dzikie zwierzęta z pękniętej czeluści ziemi. 70
 A często w tych samych wgłębieniach
 nagle w czasie ulewy wyrastały złote krzewy poziomkowe.

Bibliografia

Źródła antyczne

- Calpurnius Siculus. (1982). *Eclogue VII*. In: J. Wight Duff, A.M. Duff (eds.). *Minor Latin Poets*. London: Harvard University Press. 280–285.
- Ovidius Naso P. (1998). *Metamorphoses*. W.S. Anderson (ed.). Stuttgart.
- Plutarchus. (1960–1968). *Vitae parallelae*. Vol. 1–2. Cl. Lindskog, K. Ziegler (eds.). Lipsiae: B.G. Teubneri.
- Varro M. Terentius. (1938). *On the Latin Language*. R.G. Kent (ed.). London: Harvard University Press.

¹⁹ Cf. Ov. *Met.* 10.705.

²⁰ Przymiotnik *deformis* można w tym przypadku rozumieć jako „o innym niż zwykle/zwyczajowo przyjętym kształcie”. Poeta opisuje stworzenia morskie, porównując je do koni zamieszkujących tereny lądowe.

Opracowania

- Baldwin, B. (1995). „Better Late than Early: Reflections on the Date of Calpurnius Siculus”. *Illinois Classical Studies* 20. 157–167.
- Champlin, E. (1978). „The Life and Times of Calpurnius Siculus”. *JRS* 68. 95–110.
- Curtius, M. (2005). *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*. Przeł. A. Bobrowski. Kraków: Universitas.
- Cytowska, M., Szelest, H. (1992). *Literatura rzymska. Okres cesarstwa*. Warszawa: PWN.
- Dziadek, A. (2004). *Obrazy i wiersze: z zagadnień interferencji sztuk w polskiej poezji współczesnej*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Dziadek, A. (2018). *Ilustrowany słownik terminów literackich*. Z. Kadłubek, B. Mytych-Forajter, A. Nawarecki (red.). Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz terytoria.
- Eisner, J. (2002). „The Genres of Ekphrasis”. *Ramus* 31. 1–18.
- Epplert, Ch. (2019). *Gladiatorzy i walki z dzikimi zwierzętami na arenach*. Przeł. I. Michałowska-Gabrych. Kraków: Wydawnictwo Astra.
- Głowiński, M. (2008). *Słownik terminów literackich*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Green, S.J. (2009). „The Horse and the Serpent: A Vergilian Perspective on the Final Eclogue of Calpurnius Siculus”. *Vergilius* 55. 55–67.
- Gryksa, E. (2020). *Walory estetyczne Eklogi VI Kalpurniusza Sykulusa*. W: E. Gryksa (red.). *Szkice o antyku*. T. VI: Człowiek w relacji z naturą. Katowice: Uniwersytet Śląski. 51–68.
- Hubbard, T.K. (1996). „Calpurnius Siculus and the Unbearable Weight of Tradition”. *Helios* 23. 67–89.
- Hulsenboom, P. (2013). „Now I have forgotten all my verses”: *Social Memory in the Eclogues of Virgil and Calpurnius Siculus*. In: K. Fordoński, P. Wojtas (eds.). *Language and Literary Studies of Warsaw*. Warszawa: Lingwistyczna Szkoła Wyższa. 13–28.
- Jennison, G. (1922). „Polar Bears at Rome. Calpurnius Siculus, Ecl. VII. 65-6”. *The Classical Review* 36 (3/4 May Jun.). 73.
- Karakasis, E. (2018). *T. Calpurnius Siculus. A Pastoral Poet in Neronian Rome*. Berlin: De Gruyter.
- Kocur, M. (2005). *We władzy teatru. Aktorzy i widzowie w antycznym Rzymie*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Magnelli, E. (2006). *Bucolic Tradition and Poetic Programme in Calpurnius Siculus*. In: M. Fantuzzi, T. Papanghelis (eds.). *Brill's Companion to Greek and Latin Pastoral*. Boston: Brill. 467–477.
- Martin, B. (2003). *Calpurnius Siculus: The Ultimate Imperial 'Toady'?* In: A.F. Basson, W.J. Dominik (eds.). *Literature, Art, History: Studies on Classical Antiquity and Tradition in Honour of W.J. Henderson*. Frankfurt. 73–90.
- Meyer, R. (1980). „Calpurnius Siculus: Technique and Date”. *JRS* 70. 175–176.
- Newlands, C. (1987). „Urban Pastoral: The Seventh «Eclogue» of Calpurnius Siculus”. *Classical Antiquity* 6 (2 Oct.). 218–231.
- Radziejewicz, T. (2017). *Od ekfrazy do infrazy*. W: K. Andruczyk, E. Gorlewska, K. Korotkich (red.). *Logos – filozofia słowa. Szkice o pograniczach języka, filozofii i literatury*. Białystok: Uniwersytet w Białymstoku. 167–181.
- Salvo, L di. (1990). *T. Calpurnio Siculo. Ecloga VII*. Bologna: Patron Editore.
- Słapek, D. (2010). *Sport i widowiska w świecie antycznym*. Kraków: Homini.
- Townend, G.B. (1980). „Calpurnius Siculus and the munus Neronis”. *JRS* 70. 166–174.
- Witosz, E. (2009). „Ekfrazja w tekście użytkowym w perspektywie genologicznej i dyskursywnej”. *Teksty drugie* 1–2. 105–125.
- Zeitlin, F. (2013). „Figure: Ekphrasis”. *Greece and Rome* 60 (1). 17–31. <https://doi.org/10.1017/S0017383512000241>

Dr Edyta Gryksa is a Classical Philologist, Assistant Professor at the Institute of Literary Studies of the University of Silesia in Katowice. Author of the monograph *Florus' Vision of Rome* (Tarnów 2017), co-author of the book *Nemesianus in the circle of ancient hunting tradition* (with prof. Anna Kucz, Katowice 2019). The Member of the Polish Philological Society and The Roman Society. She is interested in the culture, tradition and literature of ancient Greece and Rome, reception of ancient motifs in later times. Currently, she carries out researches on Latin pastoral poetry (Eclogues by Calpurnius Siculus) and hunting poetry (Cynegetica by Grattius Faliscus).

e-mail: edyta.gryksa@us.edu.pl

Anna KUCZ

Uniwersytet Śląski

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

LEVANT ET CARMINA CURAS* – O TERAPEUTYCZNYM WALORZE POEZJI W *EKLODZE IV* NEMEZJANA

***LEVANT ET CARMINA CURAS* – THERAPEUTIC VALUE OF POETRY IN THE IV ECLOGUE BY NEMESIANUS**

The article presents an episode related to the erroneous attribution of the phrase *carmina non dant panem* to Nemesianus, a Carthaginian poet living in the 3rd century AD, who did not enjoy the due authority among researchers. Later, Nemesianus' Eclogue IV, which – as a literary space – is an example of an original intertextual collage, was analysed. The analysis of the last Eclogue written by Carthaginian poet shows how he weaved this work out of the poetic tradition concerning the truth about the transience of youthful beauty. Both the Latin sentence *carmina dant panem*, quoted in Umberto Eco's novel, and *versus intercalaris*, quoted ten times in the Nemesianus' Eclogue, make us think about the most desirable value that is expected from poetry, both from the point of view of the author and the recipient. Eclogue IV reveals the author's melancholy poetic reverie about the transience of the things of this world, and also shows that the poet does not listen to his predecessors to speak in the same way as them, but he listens to their voices in order to better hear and articulate his own separate voice, as it were a tribute to poetry, which is therapy for the creator.

Keywords: Umberto Eco, Prague Cemetery, Nemesianus' Eclogue IV, poetry, therapy, suffering, intertextual collage

Słowa kluczowe: Umberto Eco, *Cmentarz w Pradze*, *Ekloga IV* Nemezzjana, poezja, terapia, cierpienie, kolaż intertekstualny

Epizod związany z zacytowaniem słynnej sentencji *carmina dant panem* w powieści kryminalno-szpiegowskiej *Il cimitero di Praga* Umberto Eco wraz z przypisem do tej sentencji zamieszczonym w polskim przekładzie Krzysztofa

* Działania badawcze wsparte ze środków przyznanych w ramach programu Inicjatywa Doskonałości Badawczej Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

Żaboklickiego *Cmentarz w Pradze* zainspirował mnie, by prześledzić spuściznę literacką Nemezjana, poety afrykańskiego tworzącego w drugiej połowie III wieku naszej ery, który nie zawsze cieszył się wśród badaczy należnym autorytetem. Dlatego studium niniejsze zainicjuję zarysowaniem tegoż zdarzenia, a następnie zaprezentowana zostanie *Ekloga IV* Nemezjana jako przykład kolażu intertekstualnego, aby zademonstrować, w jaki sposób poeta utkał ów utwór z poetyckiej tradycji, dotyczącej prawdy o ulotności młodzieńczego piękna, a także zwrócić uwagę na cechy wspólne frazy *carmina non dant panem* i refrenu *cantet, amat quod quisque: levant et carmina curas*. Sentencje te, jak i analiza *Eklogi IV* powinny pomóc odpowiedzieć na pytanie, jakiej wartości najbardziej oczekuje się od poezji zarówno z pozycji twórcy, jak i odbiorcy.

Słowa *carmina non dant panem* w przestrzeni wirtualnej są przywoływane dość często¹. Niektórzy wzbogacają ów frazes komentarzem filologicznym, a inni zastanawiają się nad sensem uprawiania nie tylko poezji, ale i sztuki w ogóle. Obecnie najczęściej jest on przywoływany w sytuacji, gdy zaniedbuje się finansowanie sfery kulturalnej. Antyteza owej frazy została przytoczona w powieści jednego z najśłynniejszych pisarzy naszych czasów. Umberto Eco w trzecim rozdziale *Chez Magny* powieści pod tytułem *Il cimitero di Praga*, której akcja rozgrywa się w XIX wieku, przywołuje trzy łacińskie słowa: *carmina dant panem* (Eco 2010: 39). Nie taję, że to właśnie zdanie zaintrygowało mnie szczególnie. Ponadto w polskim przekładzie powieści kryminalno-szpiegowskiej czytelnik dowiaduje się, że idiom ten jest odwrotnością łacińskiej sentencji *carmina non dant panem* pochodzącej z *Eklogi IV* Nemezjana (Eco 2013: 41). Jednak wertując wydania jego utworów, nie znajdziemy jej ani w *Eklodze IV*, ani w żadnym innym utworze Kartagińczyka². Nie tylko we wspomnianym dziele przypisano poecie afrykańskiemu owe cztery ważne słowa. Otóż Andrzej Zawada (2018: 9) w artykule *Przeciwko tyranii wielkiej liczby* nawiązuje do owej sentencji, gdy zastanawia się nad sensem uprawiania poezji: „*Carmina non dant panem* – rzekł starożytny poeta Nemesianus. – „Wiersze nie dają chleba”. Czy zatem wiemy, dlaczego tak powszechnie piszemy wiersze? I o co chodzi? Bo przecież nie o pieniądze”.

Chcąc upewnić się, gdzie dokładnie Nemezjan zamieścił owe słowa, skontaktowałam się z profesorem Krzysztofem Żaboklickim, znakomitym tłumaczem powieści Eco. Otrzymałam jego szczere wyznanie, z którego dowiaduję się, że w zasygnalizowanej sprawie nie może mi pomóc, gdyż nie jest autorem tego przypisu, a w tekstach Nemezjana niestety nie znajduje poszukiwanej frazy *carmina non dant panem*:

¹ Gdy wygooglujemy *carmina non dant panem*, to otrzymamy 25 700 wyników (31.10.2022). W tej części wywodu na temat *carmina non dant panem* korzystam z uwag zawartych w pracy Kucz 2022: 123–125.

² Marcus Aurelius Olympius Nemesianus – poeta północnoafrykański, prawdopodobnie urodził się w Kartaginie, żył i tworzył w drugiej połowie III wieku naszej ery.

Cieszę się, że wpadł Pani w ręce mój przekład powieści nieodżałowanego Eco. Jednak w zasygnalizowanej sprawie nie mogę w niczym Pani pomóc. Cytowanego przypisu w ogóle nie pamiętam – a mieszkam w Wiedniu i nie mam tu egzemplarza książki – i w każdym razie nie jestem jego autorem. Przypuszczam, że jest nim pan Mirosław Grabowski, współpracownik Wydawnictwa, który tekst opracowywał i część przypisów chyba zredagował. Mnie wstyd się przyznać, ale o istnieniu Nemezjana dowiedziałem się dopiero od Pani. Zaciekawiony zajrzałem do internetu i znalazłem bez trudu *Nemesianus Fourth Eclogue* z pełnym bodaj ang. przekładem, zapewne Pani znanym; nie udało mi się w nim doszukać niczego, co *carmina...* mogłoby przypominać. Czyżby chodziło zatem o jakieś nieporozumienie?³

Mając nadzieję, że nie chodzi o nieporozumienie, a o jakiś trudno dostępny komentarz lub nieznaną mi edycję, skierowałam swą prośbę do redaktora Mirosława Grabowskiego, by zechciał doprowadzić do źródła poszukiwanej sentencji. Jego zdaniem tłumacz zaufał swojemu informatorowi, który pomylił dwie sentencje – *carmina non dant panem* i *levant et carmina curas*. Rzeczywiście, gdy zajrzymy na wskazaną przez redaktora Grabowskiego stronę internetową *Latin Via Proverbs*⁴, to stwierdzimy, że występujące w sąsiedztwie obie sentencje: *carmina non dant panem* i *levant et carmina curas* – ta ostatnia sentencja faktycznie pochodzi z *IV Eklogi* Nemezjana – mogły doprowadzić do tej inspirującej pomyłki. Doskonale uchwycił ową żywotność tekstu Ryszard Koziołek (2019: 240): „Dzięki lekturze przestrzeni papieru lub bitów wirtualnego środowiska tekst jeszcze bardziej „jest” i jeszcze więcej znaczy”. Kilka lat temu, zaraz po przeczytaniu strony 41 powieści Eco *Cmentarz w Pradze* i zamieszczonych w niej *carmina (non) dant panem*, postanowiłam prześledzić teksty poety afrykańskiego z zamiarem zbadania, w jakim stopniu poeta afrykański jest prekursorem poezji późnoantycznej, a także udowodnienia, że nie tylko nie naśladuje swych poprzedników w sposób bezrefleksyjny, a korzysta z możliwości intertekstualnych, współzawodnicząc z tymi, których naśladuje (Kucz 2022: 123–125). W literaturze przedmiotu poeta najczęściej bywa określany jako „niewolniczy i bezmyślny naśladowca” w głównej mierze dzieł Wergiliusza i Kalpurniusza lub jako „jeden z najgorszych korsarzy literatury łacińskiej” (Cupaiuolo 1997: 8–13; Kucz 2022: 17–18)⁵. Ów surowy osąd został w ostatnich latach w pewnym stopniu złagodzony, a w najnowszych publikacjach uznany nawet za bezpodstawny, dzięki czemu nie definiuje się już dzieł Nemezjanowych jako plagiat czy nieudolne naśladownictwo. Badaczki Ferri i Moreschini (1994: 7) podkreślają, że jego twórczość poetycka w warstwie stylistycznej, jak i w strukturze treściowo-kompozycyjnej, nie jest pozbawiona oryginalności, finezji smaku, wrażliwości, a przede wszystkim wzniosłości połączonej z wdziękiem⁶. Zaś

³ Z korespondencji prywatnej z prof. Krzysztofem Żaboklickim z dnia 15.10.2020.

⁴ <http://latinviaproverbs.pbworks.com/w/page/15130923/group093>

⁵ Cf. Curcio 1899: 462; Aymard 1951: 170; Castagna 1970: 415–443; Verdière 1966: 185; Vinchesi 1998: 134; Sestili 2011: 21.

⁶ Cf. Gualandri 2005: 200; Mayer 2006: 451–466; Nosarti 2012: 265; Whitlatch 2013: 145–161; Kucz 2021: 101; *Eadem* 2022: 17–18. Do publikacji na temat *imitatio* w utworach Nemezjana na-

zdaniem Sanettiiego (2010: 91) Nemeżjanowi udało się stworzyć oryginalne dzieło dzięki ekspresyjnej dynamice i twórczej wyobraźni, co uwalnia go od oskarżeń współczesnych krytyków, którzy postrzegają go jako zwykłego grabieżcę cudzych wierszy. Ponadto większość fraz w spuściźnie Nemeżjana to aluzje do ówczesnej sytuacji społeczno-politycznej III wieku n.e. Wygląda na to, że można zwrócić się do poety, dzięki przypisanej mu sentencji, której on nigdy nie napisał, a ponadto paradoksalnie przeczytać ją u filozofa i pisarza, którego pisarstwo uczyniło go jednym z najbogatszych humanistów czasów współczesnych. I właściwie jest to niezwykle trudny do obalenia dowód na to, że jednak *carmina dant panem*. Wszystko zależy od tego, jak zinterpretujemy zagadkową sentencję. Powtarzane niczym mantra w *Eklodze IV* przekonanie o tym, że *levant et carmina curas* jest silnie zaakcentowanym przekazem na temat roli, jaką pełni poezja. Z pewnością był jej świadomy Marcus Aurelius Olympius Nemesianus, gdyż nie tylko tworzył eklogi oraz traktaty w trzecim wieku naszej ery, ale także brał udział w konkursach poetyckich⁷. I chociaż niektórzy historycy literatury twierdzą, że w III wieku n.e. poziom poezji łacińskiej znacznie się obniżył, jednak na specjalną uwagę zasługuje twórczość Nemeżjana, a szczególnie jego *Ekloga IV* (Cytowska, Szelest 1992: 468). Z całą pewnością nie prezentuje się ona na tej „literackiej pustyni” jako „marna oaza lub kilka wątłych drzew”⁸. Sposób, w jaki poeta mówi o własnym przeżywaniu świata, mimo pozornej skoczności, ma w sobie coś tkliwie wzruszającego, wręcz magicznego.

O niezwyklej magii, którą przesiąknięta jest atmosfera ostatniej z sielanek Nemeżjana, opowiada Matilde Oliva (2017: 17–26) w artykule *La IV egloga di Nemesiano: il superamento del modello elegiaco nel rito magico nemesiano*. *Ekloga IV* jest wizualizacją zbliżenia świata nadprzyrodzonego do świata fizycznego, oprócz tego jest przestrzenią poetycką, w której dzięki dynamicznej ewolucji szalenie zakochanego bohatera (*furens*) obserwujemy hybrydyzację gatunków (Oliva 2017: 19–20). Analogiczny zabieg hybrydyzacji gatunkowej obecny jest również w *Eklodze II* (Karakasis 2011: 299–300). Przeanalizujemy zatem dokładnie poszczególne scenki *Eklogi IV*, by zobrazować, z jakich elementów antycznej tradycji, dotyczącej prawdy o przemijaniu, Kartagińczyk stworzył ową bukoliczną tkaninę, a także by prześledzić obecny w niej proces hybrydyzacji gatunków.

leżą m.in.: Walter 1988; Korzeniowski 1976; Volpillac 1987: 688–689; Ferri, Morreschini 1994; Cupaiuolo 1997; Sanetti 2010; Karakasis 2011: 297–338; Kucz 2018: 27–37.

⁷ Nemeżjan jest autorem czterech eklog oraz trzech poematów: *Cynegetica* (*O polowaniu*), z którego zachowało się 325 heksametrów, a także *Halieutica* (*O rybołówstwie*) i *Nautica* (*O żeglarsztwie*), które zaginęły. Na temat Nemeżjana i jego twórczości cf. Raynaud 1931: 173–179; Duff, Duff 1998⁶: 451–455; Volpillac 1975: 7–14; Williams 1986; Ferri, Moreschini 1994: 7–13; Cupaiuolo 1997: 5–73; Sestili 2011: 20–27; Kucz, Gryksa 2019: 29–33; Kucz 2022.

⁸ Fabio Gasti (2013: 21), akcentując pustkę w literaturze łacińskiej III wieku, używa obrazowej metafory pustyni „un deserto con misere oasi o qualche arboscello”; cf. Antonio la Penna 1986: 149; również Michael von Albrecht (1996: 1305) korzysta z tej samej metafory w odniesieniu do literatury III wieku „grande deserto letterario del III secolo”.

Ekloga IV, licząca 73 heksametry, ma nieskomplikowaną kompozycję⁹. Wersy 1-13, czyli *prooemium*, opowiadają o nieodwzajemnionej miłości Mopsusa i Licydasa. Zaś pozostałe 60 wersów (w. 14-73), tworząc 10 strof przeplatanych refrenem, stanowią agon poetycki wykonywany naprzemiennie przez trawionych miłością pasterzy: Mopsusa zakochanego w Meroe i Licydasa zadurzonego w Jollasie. Przykładem mistrzowskiego stylu Nemezjana są wersy 8 i 9, w których czasowniki – *vitant, fugiunt, fallunt* – tworzą climax, nadający eklodze cech rytmiczności. Jednocześnie te trzy czynności wyrażone w *indicatiwie praesentis activi* są głównym powodem rozpaczyny Mopsusa i Licydasa. Obraz szaleńczo zakochanych bohaterów sielanki, uwydatniony poprzez określenie miłości jako *furor*, zaś samych zakochanych jako *furentes*, świadczy o elegijnym tonie wypowiedzi. Depresyjne samopoczucie bohaterów pogłębione jest tym, że nie mają żadnych szans na wyleczenie się z owego szaleństwa. Przywołuję ukute dla elegijności wyrażenie „depresyjne samopoczucie podmiotu” obrazujące melancholijny stan bohaterów, który wraz z tematami przemijania budują aurę emocjonalną, ale w tym przypadku bukoliki. Zdaniem Krystyny Bartol (2011: 20) tak kreowana literacko elegijność jest kategorią autonomiczną, pojawiającą się w różnych odmianach lirycznych, nie tylko w elegii. Zatem potwierdza się teza, że aura emocjonalna wiersza, którą buduje temat przemijania i nostalgiczno-melancholijne, a niekiedy depresyjne samopoczucie podmiotu, nie może być traktowana jako dystynktywna cecha gatunkotwórcza. Zaobserwowana technika kolażu intertekstualnego u Nemezjana wiąże się z działaniami ekstatycznymi, które wiodą do tworzenia zaskakujących kombinacji znaczeniowych (Oliva 2017: 24). Wprawdzie pojęcie intertekstualności pojawia się dopiero we współczesnym literaturoznawstwie, jednak jej fenomen, związany z antyczną estetyką twórczości, czyli *memoria poetica*, objawia się w postaci aluzji również w poezji Nemezjana, która dzięki temu staje się tkaniną cytacji wyjętych z tradycji antycznej. Bowiem, jak słusznie podkreśla Jerzy Styka (2008: 78), *imitatio auctorum antiquorum* była „niepodważalną zasadą twórczości, uwydatnioną w normatywnych poetykach”. Technika pisarska kartagińskiego autora i jego umiejętne nawiązywanie do antycznej tradycji literackiej jest typowym przykładem utrwalania na piśmie świata poetyckiej wyobraźni, który podlega twórczemu przekształcaniu, bowiem „nic, co powstaje jako utwór literacki, nie jest do końca ani oryginalne, ani spontaniczne” (Styka 2008: 78). Dosadniej ujmując ów fenomen Aleksander Wat. Uświadamiając niemożliwość zaistnienia całkowitej autonomiczności dzieła literackiego, stwierdza, że „literatura z istoty swej, mówiąc brutalnie, jest plagiatowa” (Wat 1986: 111)¹⁰. Wyrazistym tego przykładem jest pełen ironii, będącej „figurą rozpaczyny” (Lacoue-Labarthe 2004: 89), wers 17 w *Eklodzie IV*: *Quid vultu mentem*

⁹ Na temat *Eklogi IV* Nemezjana cf. Williams 1986: 151–160; Ferri, Moreschini 1994: 69–72 i 83–89; Cupaiuolo 1997: 177–189; Oliva 2017: 17–26. W tej części wywodu korzystam również z uwag zawartych w pracy Kucz 2022: 75–82.

¹⁰ Cf. Dziadek 1999: 99–100.

premis ac spem fronte serenas? / Dlaczegoż spojrzeniem mnie dręczysz, a nawet okazujesz nadzieję na czołe pogodną? (Nem. *Ecl.* 4. 17)¹¹. Wiersz ten, stanowiący regularny heksametr skoncentrowany na wyrazie twarzy, jest echem słów z IV księgi *Eneidy*, odnoszących się do gry pozorów tragicznie zakochanej Dydony, która „z pogodnym czołem” przygotowuje swój ostatni gest samobójczy: *Consilium vultu tegit ac spem fronte seremat / Kryjąc zamysły twarzą, wygładzając czoło jak gdyby spokojem nadziei* (Verg. *Aen.* 4. 477. Przeł. Kubiak. W: Vergilius 1987: 139). Poeta kartagiński w wersach 20-24, traktując o ulotności urody i przemijaniu piękna, w sposób wyrafinowany odmalowuje uroki przestrzeni bukolicznej poprzez zaakcentowanie przeobrażeń w świecie roślinnym:

Respice me tandem, puer o crudelis Iolla.
Non hoc semper eris: perdunt et gramina flores,
perdit spina rosas, nec semper lilia candent,
nec longum tenet uva comas, nec populus umbras.
Donum forma breve, est nec se quod commodet annis (Nem., *Ecl.* 4. 20-24)¹².

Spójrz wreszcie na mnie, Jolasie, okrutny chłopcze!
Nie zawsze będziesz tak powabny: łąki tracą kwiaty,
jeżyny róże, i nie zawsze lilia jest biała,
traci liście winnica, a także topola nie dostarcza stale cienia;
Piękno jest krótkotrwałym darem i szybko przemija (Nem. *Ecl.* 4. 20-24. Przekład własny).

Powyższe refleksje na temat przemijania stanowią aluzję do skargi miłosnej Korydona wyrażonej w *Eklodze II* Wergiliusza:

O formose puer, nimium ne crede colori!
alba ligustra cadunt, vaccinia nigra leguntur (Verg. *Ecl.* 2. 17-18).

Piękny młodzieńcze, nie ufaj zbyt kolorowi swej skóry!
Białe ligustry spadają, a zbiera się czarne hiacynty. (Verg. *Ecl.* 2. 17-18. Przeł. Stabryła 1987: 48).

Świadomość ulotności piękna była już obecna we wczesnej elegii greckiej (Bartol 2011: 17–19). Między innymi Mimnermos, rozważając ludzką kondycję, porównuje jej efemeryczność do zmian zachodzących w świecie roślin i pór dnia oraz roku. Elegik grecki żyjący w drugiej połowie VII w. p.n.e. powiada:

My, jak liście jesteśmy, co w porze nastają kwitnącej
wiosny, kiedy promienie słońca do życia je budzą.
Im podobni, krótko cieszymy się kwiatem młodości, [...]
Bo chwilę zaledwie trwa owoc młodości,
Tyle, ile od rana słońce nad ziemią jaśniej
(Mimnermos 2 (8). Przeł. Appel. W: Danielewicz 1984: 296).

¹¹ Cf. Calp. *Ecl.* 5. 46: *Veris enim dubitanda fides: modo fronte serena.*

¹² Cf. Theocr. *Id.* 23. 27–30; Verg., *Ecl.* 2. 6, *Ecl.* 2. 17–18.

Dlatego należy cieszyć się życiem, póki oferuje ono radosne chwile i związane z nimi rozkosze miłosne, które nadają sens i wartość życiu ludzkiemu, gdyż „w łożu słodkie chwile z kochanką i miłość tajemna. / Tylko kwiaty młodości pełne są czaru i one / wabią kobiety i mężczyzn (Mimnermos 1 (7). Przeł. Appel. W: Danielewicz 1984: 295). Analogiczną „filozofię miłości” wyznaje poeta kartagiński, nawołując do smakowania życia i czerpania z niego radości póki trwa. Czyni to w tonie elegijnym, w którym Licidas uzmysławia Jollasowi, że atrakcyjna młodość szybko przemija. W zaskakujący sposób ujmuje dychotomiczny charakter czasu, który najpierw żywi, a potem rychło porywa wszystko, co miłe i przyjemne:

Omnia tempus alit, tempus rapit: usus in arto est¹³.
ver erat, et vitulos vidi sub matribus istos,
qui nunc pro nivea coiere in cornua vacca.
et tibi iam tumidae nares et fortia colla,
iam tibi bis denis numerantur messibus anni (Nem. *Ecl.* 4. 32-36).

Czas wszystkie rzeczy żywi, czas je zabiera: radość trwa chwilę.
Wiosną widziałem te cielęta pod matkami,
a teraz biją się one o białą krowę rogami.
I ty masz już nadęte nozdrza oraz mocny kark,
wszak liczysz już dwadzieścia lat (Nem. *Ecl.* 4. 32-36. Przekład własny).

Nemezjanowe ujęcie czasu jako przestrzeni, w której doświadcza się radości dzięki istnieniu i korzystaniu z tego, co oferuje życie, a także smutku z powodu straty, przywołuje również na myśl biblijne przekonanie, iż „wszystko ma swój czas i wszystkie sprawy pod niebem przemijają w swoim rytmie”, ogłoszone w *Księdze Koheleta*¹⁴. Przeświadczenie o przemijalności wszystkiego, co wydaje się człowiekowi wartościowe, o ulotności tego, co w życiu radosne, zostaje uchwycone przez Nemezjana w kontekście impresjonistycznego spojrzenia na природę, przy jednoczesnym przestrzeganiu zasad brachylogii, nakazujących poecie późnoantycznemu oszczędność słowa, precyzję i ścisłość ujęcia.

Oprócz aluzji do tradycji starożytnej, dostrzec możemy w ostatniej z eklog Afrykańczyka motyw dotąd niespotykany w bukolice. Jest nim opis rozpacz Mopsusa i Jolasa zwieńczonej poddaniem się bohaterów rytom magicznym, opisanych dokładnie w wersach 62-72. Celem magicznych praktyk jest uwolnienie się od miłości i zapomnienie o obiektach swoich westchnień miłosnych. Jak słusznie podkreśla Matilde Oliva (2017: 20–21), na tym właśnie polega oryginalność Nemezjana. Zdaniem włoskiej badaczki Afrykańczyk stwarza trzysta lat później odmienny model bohatera bukolicznego, jakiego nie odważył się zaproponować jego wybitny prekursor, pomimo że poeta kartagiński w sposób wierny, a według niektórych nawet pedantyczny, rekonstruuje w swej twórczości motywy wergilijskie i teokrytyjskie.

¹³ Cf. Verg. *Ecl.* 9. 51: *Omnia fert aetas, animum quoque.*

¹⁴ *Ecl.* 3. 1: *Omnia tempus habent et suis spatiis transeunt universa sub caelo.*

O ile pieśni zakochanych pasterzy jako całość stanowią *imitatio* idylli II Teokryta i eklogi VIII Wergiliusza, o tyle u Nemezjana użycie magii w celu wyleczenia się z miłości jest podstawowym punktem odróżniającym go od swego wzoru literackiego. U Teokryta i Wergiliusza bohaterowie również uczestniczą w obrzędach magicznych, ale w zupełnie przeciwnym celu: przede wszystkim chodzi o pomyślność w miłości, o odzyskanie ukochanej osoby (Theocr. *Id.* 2; Verg. *Ecl.* 8). W *Eklodze IV* Kartagińczyka, która jest doskonałym kompendium elementów bukolicznych i elegijnych, jesteśmy obserwatorami oryginalności, świadczącej o *aemulatio* autora z Północnej Afryki. Nemezjan prezentuje Mopsusa i Licidasa w całkowicie odmiennym świetle: pogrążonych w depresji i wyczerpanych nieodwzajemnioną miłością. Dlatego bohaterowie, pragnąc uwolnić się od nieszczęśliwej, wręcz sadystycznej miłości, klasycznej dla elegii i bukoliki, odwołują się do rytów magicznych, które niestety nie spełniają ich oczekiwań:

Mopsus:

Quid prodest, quod me pagani mater Amyntae
ter vittis, ter fronde sacra, ter ture vaporo,
incendens vivo crepitantes sulphure lauros,
lustravit cineresque aversa effudit in amnem,
cum sic in Meroen totis miser ignibus urar?
cantet, amat quod quisque: levant et carmina curas.

Lycidas:

Haec eadem nobis quoque: versicoloria fila
et mille ignotas Mycale circumtulit herbas;
cantavit, quo luna tumet, quo rumpitur anguis,
quo currunt scopuli, migrant sata, vellitur arbor.
plus tamen ecce meus, plus est formosus Iollas.
cantet, amat quod quisque: levant et carmina curas (Nem. *Ecl.* 4. 62-72).

Mopsus:

I cóż, że Amyntasa ze wsi matka miła
Mnie liśćmi i wstęgami trzykroć oczyściła,
Kadzidłem i płonąca w siarce laurową
Wiążką i że ciskała z odwróconą głową
Popiół w rzekę? Wciąż kocham Meroe szalenie.
Każdy miłość opiewa; pieśń zmniejsza zmartwienie.

Lycidas:

Owa Mykale przy mnie nosiła dokoła
Moc wielobarwnych nici i nieznane zioła;
Od jej słów pęczniał księżyc, pękał wąż, padały
Drzewa, biegły rośliny, ruszały się skały.
A Iollas we mnie wzbudza wciąż większe płomienie.
Każdy miłość opiewa; pieśń zmniejsza zmartwienie.

(Nem. *Ecl.* 4. 62-72. Przeł. Sękowski. W: Nemezjanus 1985: 119).

Od miłości nie uwolnią nawet magiczne rytuały. Potrafi to jedynie pieśń wyzwalamąca od trosk, co Nemezjan podkreśla powtórzonym dziesięciokrotnie refrenem

cantet, amat quod quisque: levant et carmina curas. Pieśni stwarzają możliwość ucieczki przed nieczułością i oziębłością świata. Bez wątpienia podstawowym hipotekstem *Eklogi IV* Nemezjana jest *Ekloga II* Wergiliusza oraz *Idylla XI* Teokryta. U Teokryta pieśń miłosna Polifema do nimfy morskiej Galatei stanowi pierwowzór terapeutycznego działania pieśni, która lepiej niż jakikolwiek inny środek leczy cierpienia miłosne. W Nemezjanowym utworze słowo *curas*, podobnie jak w pierwszym wersie czwartej księgi *Eneidy*, oznacza cierpienia miłosne kogoś, kto kocha, a nie jest kochany¹⁵. W analizowanej bukolice, która jest popisem erudycji literackiej jej autora, istnieje rodzaj „filmowego montażu”: poszczególne strofy, w których dominuje myśl o przemijaniu, tworzą obrazy żywota ludzkiego porównanych do zmian w świecie natury. Poza tym obserwujemy serię *adynatów* wywołanych obrzędami magicznymi, w celu wyrażenia w sposób ironiczny dezaprobaty wobec świata pełnego trosk i nieszczęść. Przejścia pomiędzy epizodami pod względem formalnym są płynne. Powtórzony dziesięciokrotnie *versus intercalaris* – *cantet, amat quod quisque: levant et carmina curas* – ewokując *remedium amoris*, może świadczyć o przekonaniu poety, że poezja tylko wtedy koi duszę i umysł, gdy twórca zdoła pisać nie tylko o tym, co kocha, ale co utracił. Nemezjanowy wywód na temat wartości poezji, będący reinterpretacją motywu odrzucenia, współbrzmi również ze współczesnymi tendencjami humanistycznymi. Walor terapeutyczny poezji wysuwa się na pierwszy plan w trakcie definiowania sztuki poetyckiej, jako że poezja pomaga odetchnąć w coraz bardziej dusznej atmosferze i w bezdusznych relacjach między ludźmi (Nawarecki 2021: 93). Słowa poetów są źródłem siły – „energii, która mówi ‘nie jesteś sam’, ja takie same problemy miałem tysiąc lat temu, pięćset lat temu, w innej epoce. Nie jesteś z tym sam” – o której ze stoickim spokojem opowiada podczas *Spotkania pięknych dusz* Anna Dymna, aktorka oraz inicjatorka i gospodyni Krakowskich Salonów Poezji (Dymna 17.01.2021, 15:34–15:44)¹⁶.

Być może pieśni chleba nie dają w sensie materialnym, ale z pewnością mogą ożywić w sensie metafizycznym, będąc źródłem ukojenia dla zrozpaczonych czy pogrążonych w smutku. Z przekonaniem o terapeutycznym działaniu pieśni, które łagodzą cierpienia (*levant et carmina curas*), żył i tworzył w trzecim wieku naszej ery Nemezjan. Analizowana ekloga jest dziełem erudycji Kartagińczyka znającego dogłębnie klasyczną literaturę łacińską, która miała wpływ na formę i treści tekstów późnoantycznych. Jest dowodem na to, iż poeta jest prekursorem poezji późnoantycznej, który nie tylko nie naśladuje swych poprzedników w sposób

¹⁵ Verg. *Aen.* 4. 1: *At regina gravi iamdudum saucia cura.*

¹⁶ Podcast, w którym otulamy słowem <https://www.youtube.com/watch?v=ehDa7Tln5p4>

bezrefleksyjny, ale korzysta z możliwości intertekstualnych, współzawodnicząc z tymi, których naśladuje. Autor w swym ostatnim utworze, podobnie jak w pozostałych tekstach, stawia na urozmaicenie treściowe i stylistyczne jako główny cel estetyczny oraz wykorzystuje dla jego osiągnięcia różnorakie kategorie poetyckie w przekonaniu, że czyni zadość zarówno postulatowi sztuki poetyckiej, jak i oczekiwaniom odbiorców. Jego bohaterowie potrafią z całą rozpaczą a zarazem nadzieją zademonstrować marny ludzki los. Wprawdzie życie ludzkie jest osobiście smutne, mimo wszystko to nędzne życie potrafi być piękne i urzekające dzięki pieśniom, których melodia drga już rytmem nowej epoki. Poeta daje dowód subtelnej zdolności do zreinterpretowania dzieł klasyków, czego wyrazistym przykładem jest *Ekloga IV*, będąca hołdem złożonym poezji, o której autor jest w zupełności przekonany, że pełni rolę terapeutyczną zarówno dla twórcy, jak i odbiorcy.

Bibliografia

Wydania tekstów oryginalnych z komentarzami oraz przekłady

- Ecclesiastes. (2013). *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*. Weber R.; Gryson R. (eds.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Mimnermos. (1984). *Fragmenta*. Przeł. W. Appel. W: *Liryka starożytnej Grecji*. J. Danielewicz (oprac.). Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, Łódź: Zakład Narodowy im. Ossolińskich. 293–298.
- Nemesiano. (1994). *Le egloghe*. L. Ferri, L. Moreschini (eds.). L'Aquila–Roma: Japadre Editore.
- Nemesiano. (1997). *Marco Aurelio Olimpico Nemesiano. Eclogae*. G. Cupaiuolo (ed.). Napoli: Loffredo Editore.
- Nemesiano. (2011). *Marco Aurelio Olimpico Nemesiano. Il Cinegetico. Trattato sulla caccia*. A. Se-stili (ed.). Roma: Società Editrice Dante Alighieri.
- Nemesianus. (1986). *The Eclogues and Cynegetica of Nemesianus*. H.J. Williams (ed.). Leiden: Brill.
- Nemesianus. (1969). *The Eclogues of Calpurnius Siculus and M. Aulrelius Olympius Nemesianus*. Ch.H. Keene (ed.). Hildesheim: Georg Olms Verlag.
- Nemesianus. (1998). *Cynegetica*. J.W. Duff, A.M. Duff (eds.). W: *Minor Latin Poets II*, LCL 434, Cambridge (Mass.), London 1934 (1998⁶).
- Némésien. (1931). *Poèmes sur la chasse*. E. Raynaud (ed.). Paris: Garnier.
- Némésien. (1975). *Oeuvres*. P. Volpilhac (ed.). Paris: Les Belles Lettres.
- Nemeżjanus. (1985). *Sielanka rzymska*. Przeł. J. Sękowski. Warszawa: PIW.
- Vergilius. (1969). *P. Vergili Maronis opera*. R.A.B. Mynors (ed.). Oxonii: Clarendon.

Opracowania

- Albrecht, M. von (1996). *Storia della letteratura latina. Da Livio Andronico a Boezio*. Przeł. A. Se-taioli. Torino: Einaudi.
- Aymard, J. (1951). *Essai sur les chasses romaines des origines à la fin du siècle des Antonins*. Paris: Éditions de Boccard.

- Bartol, K. (2011). „Elegijne nastroje: wczesna elegia grecka i nie tylko”. *Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka* 18(38). 11–22. <https://doi.org/10.14746/pspsl:2011.18.2>
- Castagna, L. (1970). „Le fonti greche dei Bucolica di Nemesiano”. *Aevum* 44. 415–443.
- Curcio, G. (1899). „Il Cinegetico di M. Olimpio Nemesiano”. *RFIC* 27. 447–462.
- Cytowska, M., Szelest, H. (1992). *Literatura rzymska. Okres cesarstwa*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Dymna, A. (2021). *Spotkania pięknych dusz #11*. Podcast, w którym otulamy słowem. <https://www.youtube.com/watch?v=ehDa7Tln5p4> [17.01.2021].
- Dziadek, A. (1999). *Rytym i podmiot w liryce Jarosława Iwaszkiewicza i Aleksandra Wata*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Eco, U. (2010). *Il cimitero di Praga*. Milano: Bompiani.
- Eco, U. (2013). *Cmentarz w Pradze*. Przeł. K. Żaboklicki. Warszawa: Noir sur Blanc.
- Gasti, F. (2013). *Profilo storica della letteratura tardoantica*. Pavia: Pavia University Press.
- Gualandri, I. (2005). *Proserpina e le tre dee (De raptu Pros. 1.214-2.54)*. In: *Nuovo e antico nella cultura greco-latina di IV-VI secolo*. I. Gualandri et al. Milano: Cisalpino: Istituto Editoriale Universitario, 185–217.
- Karakasis, E. (2011). *Song Exchange in Roman Pastoral*. Berlin 2011. <https://doi.org/10.1515/9783110227079>
- Korzeniewski, D. (1976). *Hirtengedichte aus spätrömischer und karolingischer Zeit*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Koziołek, R. (2019). *Wiele tytułów*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- Kucz, A. (2018). *Lingua colorum nell'Egloga III di Nemesiano*. W: A. Kucz, P. Matusiak. *Szkice o antyku. T. IV. Lingua coloris*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego. 27–37.
- Kucz, A. (2021). „Wizerunek kobiety w Eklodzie II Nemezjana”. *Collectanea Philologica* 24. 101–109. <https://doi.org/10.18778/1733-0319.24.06>
- Kucz, A. (2022). *Visualizzazione nella poesia di Nemesiano*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie.
- Kucz, A., Gryksa, E. (2019). *Nemezjan w kręgu antycznej tradycji łowieckiej*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Lacoue-Labarthe, Ph. (2004). *Poezja jako doświadczenie*. Przeł. J. Margański. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Mayer, R. (2006). *Latin Pastoral after Virgil*. In: M. Fantuzzi, Th. Papanghelis (eds.). *Brill's Companion to Greek and Latin Pastoral*. Leiden, Boston: Brill. 451–466. https://doi.org/10.1163/9789047408536_019
- Nawarecki, A. (2021). „«Che cos'è la poesia?» (Derrida, Uniłowski, Berardi)”. *Fabrica Litterarum Polono-Italica* 1(3). 79–96. <https://doi.org/10.31261/FLPI.2021.03.06>
- Nosarti, L. (2012). „Nemesiano, Cyn. 67–68”. *Aevum* 86(1). 265–280.
- Oliva, M. (2017). „La quarta egloga di Nemesiano: il superamento del modello elegiaco nel rito magico nemesiano”. *Quaderni Borromaici. Saggi studi proposte* 4. 17–26.
- Sanetti, C. (2010). *Modulans Alterna Notavi. Itinerari musicali nella poesia bucolica latina*. Rel. T. Privitera. Tesi in letteratura latina. Roma: Università degli studi di Roma Tor Vergata.
- Stabryła, S. (1987). *Wergiliusz. Świat poetycki*. Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, Łódź: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Styka, J. (2008). *Sydoniusz Apollinaris i kultura literacka w Galii V wieku*. Kraków: Polska Akademia Umiejętności.
- Verdière, R. (1966). „La bucolique post-vergilienne”. *EOS* 56(1). 161–185.
- Vinchesi, M.A. (1998). *Il canto d'amore nella seconda Egloga di Nemesiano e l'«Officina Poetica» di un tardo autore bucolico*. In: M.P. Pieri (ed.). *Percorsi della Memoria* 1. Florence: Polistampa. 133–143.
- Walter, H. (1988). *Studien zur Hirtendichtung Nemesians*. Palingenesia 26. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

- Wat, A. (1986). *Dziennik bez samoglosek*. K. Rutkowski (red.). Londyn: Polonia Book Found.
- Whitlatch, L.A. (2013). *The Hunt for Knowledge: Hunting in Latin Didactic Poets*. New Brunswick (N.J.): Diss. <https://doi.org/doi:10.7282/T30863VK>
- Zawada, A. (2018). *Przeciwko tyranii wielkiej liczby*. W: *Almanach III międzynarodowego festiwalu poezji Silesius*. Wrocław: Wrocławski Dom Literatury.

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), *Visualizzazione nella poesia di Nemesiano* (Kraków 2022). 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

Przemysław NEHRING

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

 <https://orcid.org/0000-0001-6900-4323>

AUGUSTYN I JAN KASJAN O DOPUSZCZALNOŚCI KŁAMSTWA, KTÓRE JEST BEZWZGLĘDNYM GRZEchem

AUGUSTINE AND JOHN CASSIAN ON THE PERMISSIBILITY OF LYING,
WHICH IS AN ABSOLUTE SIN

The author of the article analyzes the similarities and differences in Augustine's and John Cassian's approaches to both the nature of lying as a sin and its possible permissibility or at least its pardonability in strictly defined situations. He argues for the position that it is impossible to say unequivocally whether Cassian undertook a conscious polemic with the Bishop of Hippo on this issue or even whether he was at all familiar with both or any of his treatises on lying. The fundamental difference between them regarding the issue of accepting intentionality in committing this absolute sin stems from the nature of the writings in which they articulated their views, their rhetorical context and the anthropological perspective of both authors.

Keywords: Augustine, John Cassian, lying,

Słowa kluczowe: Augustyn, Jan Kasjan, kłamstwo

Augustyn, jako jedyny z wszystkich Ojców Kościoła i to zarówno wschodniego, jak i zachodniego poświęcił etycznej wartości kłamstwa osobne traktaty – napisany ok. 395 r. utwór *O kłamstwie* (*De mendacio* – dalej cytuję jako *D. mend.*) i pochodzący z ok. 420 r. *Przeciwko kłamstwu* (*Contra mendacium* – dalej cytuję jako *C. mend.*). W obydwu tych pismach, których geneza wiąże się z zakamuflowaną w pierwszym przypadku a jawną w drugim polemiką, ale

też innych wypowiedziach rozsianych w jego dziełach¹, wyłożył swój radykalny pogląd na temat kłamstwa, który można streścić zdaniem, iż jest ono bezwzględnym grzechem i nie ma takiej sytuacji, w której da się je w jakikolwiek sposób usprawiedliwić.

Pismo *O kłamstwie*, o którym Augustyn napisze później w swoich *Sprostowaniach* (*Retractationes*), że nie był z niego zadowolony i pierwotnie chciał je nawet usunąć z obiegu², powstawało w latach 394–395, a zatem na krótko przed a prawdopodobnie nawet równoległe z jego pracą nad *Komentarzem do Listu św. Pawła do Galatów* (*Expositio epistulae ad Galatas*). Biskup Hippony wspomina, że wśród lektur, z jakimi wówczas się zapoznał, był komentarz do tego samego listu Apostoła napisany przez świętego biblistę a zarazem znakomitego pisarza św. Hieronima (Aug. *ep.* 28.3; *ep.* 40.3). Szczególny sprzeciw wzbudziła w nim wówczas interpretacja ustępu z Pawłowego *Listu do Galatów* 2, 11–14, jaką tam znalazł. Według Hieronima Piotr miał bowiem tylko udawać, że sam żyjąc wśród pogan wciąż zachowuje żydowskie obyczaje, i że wymagał ich zachowywania od nawróconych pogan oraz że Paweł miałby w rzeczywistości wcale nie skarcić Piotra za taką hipokryzję, a tylko odegrać w porozumieniu z nim rodzaj przedstawienia, którego celem było zdobycie przychylności Żydów nawróconych na chrześcijaństwo. Hieronim swoją interpretacją bronił obrazu jedności pierwotnego Kościoła, dla którego utrzymania ostra kontrowersja pomiędzy Pawłem i Piotrem opisana w tym miejscu stanowić mogła pewne zagrożenie. Augustyn natomiast odczytywał treści zawarte w 2 rozdziale *Listu do Galatów* dosłownie i nie dopuszczał nawet do siebie myśli, że Pismo Święte, którego wiarygodność musi być bezgraniczna, mogłoby w którymkolwiek miejscu nie mówić prawdy. Co prawda ani w swoim *Komentarzu do Listu św. Pawła do Galatów*, ani w piśmie *O kłamstwie* nie przywołuje imiennie Hieronima jako autora niedopuszczalnej, według niego, interpretacji, ale podejmuje tę polemikę w sławnej korespondencji, jaką z nim prowadził przez z górą 10 lat, od 395 do 406 r. (Aug. *ep.* 28.3; *ep.* 40.3; *ep.* 82.21–22). Augustyn ostro atakuje w tych listach Mnicha z Betlejem jako zakamu lowanego obrońcę tzw. kłamstwa użytecznego (*mendacium offi-ciosum*), a zatem zwolennika poglądu, że w szczególnych sytuacjach kłamstwo może być uznane nie tylko za wybaczone, ale nawet ze względu na dobro, jakie ze sobą niesie, godne pochwały.

¹ Szczególnie warte uwagi są tu wypowiedzi Augustyna zawarte w następujących jego dziełach: *De doctrina Christiana* I, 36, 40; *Enarrationes in Psalmos* 5, 7; *Enchiridion ad Laurentium* 7, 22; *Quaestionum in Heptateuchum libri* 7, 3, 58.

² Aug., *Retractationes* I, 27: *Item De mendacio scripsi librum [...] Hunc quoque auferre statueram de opusculis meis, quia et obscurus et anfractuus et omnino molestus mihi videbatur, propter quod eum nec edideram. Deinde cum postea scripsissem alterum, cuius titulus est Contra mendacium, multo magis istum non esse decreveram et iusseram, sed non est factum. Itaque in ista retractatione opusculorum meorum, cum eum incolumem repperissem, etiam ipsum retractatum manere praecepi, maxime quia in eo nonnulla sunt necessaria, quae in illo altero non sunt.* [...].

Hieronim z niemniejszą ostrością odpowiadając na tę krytykę powołuje się na szereg greckich autorytetów z Orygenesem i Janem Chryzostomem na czele, którzy również mieli uważać, że i Piotr, i Paweł posunęli się w opisywanej tu sytuacji do udawania, by osiągnąć zamierzony cel (Hier. *ep.* 75.4-6, *in. ep. Augustini*). Traktuje zatem swoje stanowisko w tej sprawie jako rodzaj powszechnego przekonania panującego wśród największych teologicznych autorytetów, i to zarówno tych dawnych, jak i zupełnie mu współczesnych. Mimo że źródła, jakimi dysponujemy, są tylko fragmentaryczne, to jednak i one pozwalają nam przyjąć, że rzeczywiście miał prawo tak twierdzić i że nie był to tylko retoryczny argument z autorytetu (Ramsey 1985: 517–519). Oprócz owych greckich autorów, których przywołuje Hieronim w swojej argumentacji, wiemy o co najmniej jednym łacińskim pisarzu, który również wypowiadał się pozytywnie na temat tzw. kłamstwa użytecznego. Był nim Hilary z Poitiers, czwartowieczny autor świetnie obeznany z grecką tradycją teologiczną, głoszący pogląd, że jest ono nie tylko dopuszczalne, ale wręcz konieczne w ściśle określonych sytuacjach: aby nie wydać prześladowcy ukrywającego się przed nim człowieka, aby pomóc komuś znajdującemu się w niebezpieczeństwie, i aby nie dopuścić do pogorszenia się czyjegoś zdrowia (Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Psalmos* 14.10). Można zatem przyjąć, że Augustyn stwarzając swoją teorię na temat absolutnej moralnej niedopuszczalności kłamstwa zapewne uważał Hieronima za swego oponenta, ale wystąpił też przeciwko swoistej *opinio communis*, ukształtowanej przez wschodnią tradycję teologiczną, którą mógł znać tylko pośrednio. Uznał zatem tę kwestię za na tyle ważną, że postanowił jej poświęcić cały traktat.

Już na początku pisma *O kłamstwie* jasno zdefiniował, czym według niego jest ten grzech: „Kłamię ten, kto co innego ma w umyśle, a co innego wyraża słowami albo jakimikolwiek znakami” (*D. mend.* 3: *ille mentitur, qui aliud habet in animo, et aliud verbis vel quibuslibet significationibus enuntiat.*)³, dodając do tego jeszcze jedną ważną okoliczność, a mianowicie zamiar oszukiwania: „Oczywistym kłamstwem jest zatem fałszywa wypowiedź wygłoszona z chęcią oszukania” (*D. mend.* 4: *quapropter enuntiationem falsam cum voluntate ad fallendum prolatam, manifestum est esse mendacium*). Według takiego określenia nie są kłamstwem ani żarty, ani nieświadome mówienie nieprawdy, które można raczej zakwalifikować do kategorii błędu, który sam w sobie nie jest grzechem. Augustyn, formułując swoją definicję, był przekonany co do tego, że jeśli wypowiedź spełnia obydwa zawarte w niej kryteria, w oczywisty sposób można ją uznać za kłamstwo, ale zastrzegł też, że wcale nie ma pewności, czy jest to definicja wyczerpująca, którą można zastosować w każdym przypadku (*D. mend.* 3:

³ Paul J. Griffiths (2004: 26) sugeruje, że Augustyn formułuje swoją definicję kłamstwa w oparciu o definicję sformułowaną przez Sallustiusza (*Cat.* 10, 5: *Ambitio multos mortalis falsos fieri subegit, aliud clausum in pectore aliud in lingua promptum habere*). Biorąc pod uwagę zarówno rzucające się w oczy podobieństwo obydwu sformułowań, jak i bardzo dobrze poświadczoną znajomość pism Sallustiusza przez Augustyna, taka inspiracja wydaje się bardzo prawdopodobna.

Sed utrum hoc solum sit mendacium, alia quaestio est). Za kwestię wymagającą szczegółowego namysłu uznał problem owej intencji oszukania, której brak wcale nie musiał zawsze oznaczać kwalifikacji czyjejś wypowiedzi jako kłamstwa (*D. mend. 3: Quamquam subtilissime quaeratur utrum cum abest voluntas fallendi, absit omnino mendacium*). Niestety, nie tylko nie rozstrzygnął tego problemu w dalszej części traktatu, ani też nigdzie indziej w swoich pismach, ale też nawet szerzej go nie analizował.

Z ogromną skrupulatnością zajął się natomiast odpowiedzią na inne pytanie, które, biorąc pod uwagę prawdopodobną inspirację do napisania tego krótkiego dzieła, czyli interpretacyjny spór z Hieronimem na temat analizy (Gal 2, 11-14), stanowiło swoiste wyzwanie wobec *opinio communis*, a zatem, czy istnieją takie szczególne sytuacje, w których kłamstwo da się w chrześcijańskiej moralności usprawiedliwić a nawet pochwalić. Augustyn świetnie wiedział, że można znaleźć w Starym Testamencie historie, w których świadome niemówienie prawdy, z oczywistym zamiarem wprowadzenia w błąd drugiej osoby, nie tylko nie zostało przez Boga potępione, ale ci/te, którzy się go dopuścili, ze względu na intencje, jakie im przy tym towarzyszyły, zasłużyli sobie wręcz na pochwałę (*D. mend. 5*). Tak na przykład było w przypadku Sary (Rdz 18, 15), Jakuba (Rdz 27, 19) czy położnych egipskich (Wj 1, 19-20). W swoim traktacie tłumaczył przytaczane przykłady figuratywnie lub mistycznie, za każdym razem podkreślając, że kłamstwo nigdy nie było przez Boga akceptowane.

Z jednej strony oczywista była dla Augustyna krytyczna, często alegoryczna interpretacja tych miejsc biblijnych, które mogłyby stanowić potwierdzenie dla stanowiska o dopuszczalności kłamstwa pod pewnymi rygorami i w ściśle określonych okolicznościach, a z drugiej uważał on za równie oczywiste literalne rozumienie biblijnych cytatów wprost piętnujących kłamstwo. Jednoznaczny w tej kwestii dekalog, ale też takie zdania, jak: „Nienawidzisz wszystkich złoczyńców, zsyłasz zgon na wszystkich, co mówią kłamliwie” (Ps 5, 7) czy też: „usta kłamliwe zabijają duszę” (Mdr 1, 11) dowodzą, że w epoce Starego Testamentu absolutnie nie było przyzwolenia dla jakiegokolwiek kłamstwa. Nowy Testament nie pozostawia według niego w tej kwestii już żadnych wątpliwości, więc w sposób obiektywny, jednoznaczny i odwieczny należy postrzegać jako grzech wszelkie wypowiedzi, które zawierają w sobie rozdzźwięk pomiędzy tym, o czym osoba mówiąca wie lub w co wierzy, że jest prawdą a tym, co mówi intencjonalnie wprowadzając w błąd swego odbiorcę (*D. mend. 5*). Ów rozdzźwięk, dwulicowość jest najważniejszą cechą grzechu, któremu poświęcił swój traktat.

Pomimo radykalnego w swej wymowie stanowiska, Augustyn jednak zauważa, że istnieje pewna różnica w moralnej ocenie kłamstwa, wynikająca z wzięcia pod uwagę intencji osoby, która się go dopuszcza, rezultatu jaki może ono komuś przynieść, ale też istoty sprawy, jakiej ono dotyczy. Wyróżnia zatem osiem rodzajów tego grzechu, stopniując je od tych, które zasługują na największe potępienie do tych zasadniczo mniejszej wagi (*D. mend. 14, 25*). Najpoważniejszym

z nich jest według niego (1) kłamstwo w kwestiach dotyczących religii, a dalej za nim umieszcza w kolejności odpowiadającej coraz mniejszej wadze występku (2) kłamstwo szkodzące komuś i nie przynoszące korzyści nikomu, (3) kłamstwo szkodzące, które jednak może przynieść także komuś korzyść, (4) kłamstwo nieprzynoszące szkody ani korzyści, a wypowiadane jedynie z upodobania do kłamstwa, (5) kłamstwo wypowiadane, aby sprawić komuś przyjemność, (6) kłamstwo chroniące dobro materialne kłamcy, ale poza tym nieszkodliwe, (7) kłamstwo nieszkodliwe, przynoszące korzyść duchową kłamcy lub innej osobie, (8) kłamstwo popełniane w celu uniknięcia rozwiązłości⁴.

Augustyn wyraźnie dzieli zatem wyszczególnione przez siebie kategorie kłamstw na dwie grupy, pierwszych pięć z tej listy podsumowuje zdaniem, że wszystkie je należy całkowicie odrzucić i ich unikać (*D. mend.* 14, 15: *His omnibus penitus evitatis atque reiectis, sequitur sextum genus, quod et nulli obest, et prodest alicui*), natomiast w przypadku trzech ostatnich wyraźnie zaznacza, że (w doczesnym rozumieniu) nie przynoszą one nikomu szkody, a nawet mogą przynieść pożytek, i to nie tylko w znaczeniu materialnym, ale też duchowym. Dostrzegana przez niego korzyść nie powoduje jednak tego, że owe kłamstwa tracą kwalifikację grzechu, co najwyżej ci, którzy je popełniają, mogą z większą nadzieją liczyć na ich wybaczenie.

Drugi traktat Augustyna dotyczący tej samej tematyki, a zatem *Przeciwko kłamstwu* (*Contra mendacium*), napisany dwadzieścia pięć lat po pierwszym, zawiera podobną definicję kłamstwa (*C. mend.* 26: *falsa significatio cum voluntate fallendi*) i prowadzi jego autora do bardzo podobnych wniosków o bezwzględnej niedopuszczalności tego grzechu, co pierwszy. O tym, że obydwie pisma zmierzały w tym samym kierunku biskup Hippony wprost mówi w swoich *Sprostowaniach* (*Retr.* 2, 27: [...] *Propterea vero illius inscriptio est: Contra mendacium; istius autem: De mendacio, quoniam per illum totum oppugnatio est aperta mendacii; istius autem magna pars in inquisitionis disputatione versatur. Ad eundem tamen finem uterque dirigitur*). Istotną różnicą jest jednak w przypadku późniejszego z tych utworów skoncentrowanie jego autora na najpoważniejszym z grzechów z listy zawartej we wcześniejszym z nich, czyli kłamstwie dotyczącym kwestii religijnych. Owym religijnym kontekstem, o którym tu mowa, jest kontrowersja pryscyliańska i kłamstwa, jakich mieli się dopuszczać owi heretycy, by podstępem przekonywać katolików do swojej doktryny, jak i te, do jakich mieli się posuwać katolicy, by równie podstępnie przeniknąć do ich grona i zdemaskować ich przewrotne nauczanie. Adresatem tego niewielkiego pisma jest Konsencjusz, pochodzący z Balearów świecki, którego znamy jako korespondenta Augustyna

⁴ Remo Graminga (2020: 178–179) w interesujący sposób nakłada na tę Augustynową klasyfikację kłamstw trójdzielną klasyfikację sformułowaną przez św. Tomasza (*STh* II-II, q. 110a.2). Trzy pierwsze typy z listy Augustyna znalazłyby się w Tomaszowej kategorii kłamstw zgubnych (*perniciosa*), dwa kolejne w kategorii żartobliwych i nieszkodliwych (*iocosa*), a ostatnie trzy w kategorii użytecznych (*officiosa*).

z kilku zachowanych do naszych czasów listów. W jednym z nich, należącym do kolekcji pism odkrytych przez Johanessa Divjaka (Aug. ep. 11*), Konsencjusz informuje biskupa Hippony o tym, jak nauczanie pryscylianśkie rozprzestrzenia się w Hiszpanii, ale też jak jest zwalczane przez stronę katolicką. Przesyła mu razem z tym listem własny traktat polemiczny, który napisał przeciwko tym heretykom na polecenie Patrokłusa, biskupa Arles, ale też zamieszcza w nim pierwszoosobową relację niejakiego Frontona. Ten ostatni, mnich pochodzący z Tarragony, był jego informatorem, który, używając podstępów, zyskał zaufanie pryscylian i dzięki temu zdobył nieocenioną wiedzę na temat ich zwodniczego nauczania oraz poznał nazwiska kamuflujących się ich zwolenników. Augustyn przywołuje imię owego Frontona (*C. mend.* 3) i choć nie atakuje imiennie jego postępków, to ostrze swojej krytyki kieruje właśnie przeciwko tym, którzy uważają, że w walce z heretykami dopuszczalne jest posłużenie się kłamstwem. Tym samym jasno daje do zrozumienia Konsencjuszowi, który w swoim liście nijak nie piętnował takiego *modus operandi* Frontona, że nie jest to właściwa droga postępowania. Oszukiwanie, które ma na celu przekonanie do własnej, kłamliwej doktryny religijnej było, jak to pokazuje dalej Augustyn, specyficznym sposobem działania właśnie pryscylian, którzy starali się takie kłamstwa uzasadnić odwołaniami do Pisma Świętego, wykazując, że dobra intencja kłamstwa niejako znosi z niego ciężar winy.

Augustyn przywołuje też w swym piśmie Diktyniusza, biskupa Astorgi w Hiszpanii (*C. mend.* 3; *ibidem* 17). Ten dawny zwolennik pryscylian, zanim na I Synodzie w Toledo (400 r.) oficjalnie porzucił tę sektę i powrócił na stronę katolicką, napisał traktat zatytułowany *Waga (Libra)*, w którym miał analizować opisane w Piśmie Świętym różne przykłady godnych naśladowania kłamstw. Augustyn zdecydowanie odrzuca zawartą w nim argumentację i przekonuje, podobnie jak to miało miejsce w jego pierwszym traktacie poświęconym tej tematyce, że żadne odwołanie do Biblii – ani Starego ani Nowego Testamentu – nie może uzasadniać tezy o dopuszczalności kłamstwa w jakiegokolwiek sytuacji. Przytaczane przez zwolenników takiego stanowiska historie albo nie zawierają kłamstwa, jeśli są we właściwy (w tym wypadku alegoryczny) sposób odczytane, albo, jeśli rzeczywiście opowiadają o kłamstwie, to opisywane w nich zachowanie nie zasługuje na naśladowanie i nie ono było faktycznym powodem uznania, z jakim Bóg przyjął, a nawet docenił postępowanie kłamliwych osób, a miłosierdzie, którym się wykazali (*C. mend.* 12, 26-17, 35). Augustyn z całą ostrością przeciwstawia się nazywaniu jakichkolwiek kłamstw mianem użytecznych, ale wprowadza w swoim traktacie kategorię *peccata compensativa*, czyli „grzechy równoważące” (*C. mend.* 8, 20), którym to terminem określa kłamstwa popełnione co prawda z myślą o zyskaniu większego dobra albo w związku z miłosierdziem okazanym drugiemu człowiekowi, ale i tak bezwzględnie pozostające grzechami, a co za tym idzie, postępkami, jakich należy unikać.

Dowodów na potwierdzenie swojej głównej tezy Augustyn szukał również na drodze czysto retorycznej argumentacji, opartej o strukturę sylogizmu i zasadę

konsekwencji, do absurdu sprowadzając twierdzenia tych, którzy chcieliby bronić stanowiska o możliwym usprawiedliwieniu kłamstwa w jakichkolwiek okolicznościach. Jeśli mianowicie każde kłamstwo jest grzechem, a każdy grzech jest czymś niesprawiedliwym, to twierdzenie, że istnieją kłamstwa, które są czasami sprawiedliwe, skutkuje wnioskiem, że są grzechy, które można uznać za sprawiedliwe, a zatem dochodzi się do absurdalnej konstatacji, że to co w swej istocie niesprawiedliwe jest czasami sprawiedliwe (*C. Mend.* 15, 3: *Nihil autem iudicandus est dicere, qui dicit aliqua iusta esse mendacia, nisi aliqua iusta esse peccata ac per hoc aliqua iusta esse, quae iniusta sunt: quo quid absurdius dici potest? unde enim est peccatum, nisi quia iustitiae contrarium est?*).

Zdecydowany pogląd Augustyna w moralnej ocenie kłamstwa ma bardzo mocne podłoże w jego refleksji teologicznej, a przede wszystkim w jego trynitarniej chrystologii. Jeśli – co do czego nie miał on wątpliwości – Chrystus jako wcielone Słowo Boga jest zarazem Prawdą, to kłamstwo, będące zaprzeczeniem prawdy, musi oznaczać wystąpienie przeciwko Chrystusowi, a zatem samemu Bogu (Ramsey 1985: 511–512; Feehan 1990: 68–69). Dominująca w całym nauczaniu biskupa Hippony eschatologiczna perspektywa wyklucza zarazem jakiekolwiek doczesne zagrożenia albo korzyści, które mogłyby wpłynąć na zmianę jednoznacznie negatywnej kwalifikacji moralnej kłamstwa. Nawet troska o zachowanie cielesnego życia własnego albo cielesnego życia bliźniego nie jest wystarczającym powodem, żeby skłamać, ponieważ popełniony w ten sposób grzech może stać się powodem śmierci duchowej, która jest nieporównanie gorsza niż śmierć fizyczna (*D. mend.* 9).

Biskup Hippony jest rygorystyczny i konsekwentny w swoich poglądach na grzeszny charakter każdego, najmniejszego nawet kłamstwa, ale też, zgodnie z kluczowym założeniem swojej doktryny o łasce koniecznej do zbawienia wobec niemożności osiągnięcia w życiu doczesnym stanu bezgrzeszności, nie pozostawia w sytuacji beznadziejnej tych, którzy się dopuścili tego grzechu, przynajmniej w jego łagodniejszym wymiarze. Uważa on, oczywiście, że nikt nie powinien się zastanawiać, czy ma zgrzeszyć, jeśli wie, że każde kłamstwo jest grzechem, natomiast zachęca do zastanowienia się, jaki rodzaj kłamstwa jest wybaczalny (*C. mend.* 8,19: *neque nunc agitur, quid sit leuius siue grauius, sed quae sint peccata uel non sint. nemo enim dixerit debuisse peccari, ubi constat esse peccatum; sed debere dicimus, si ita uel ita peccatum est, ignosci uel non ignosci.*). Dopuszczenie się kłamstw, które należą do kategorii *peccata compensativa* nie uzasadnia ich intencjonalności, ale z pewnością taką nadzieję na wybaczenie daje.

W kilka lat po napisaniu przez biskupa Hippony drugiego z traktatów poświęconych przez niego kłamstwu, czyli powstałego ok. 420 r. i mocno związanego z pryscyliańską kontrowersją pisma *Przeciwko kłamstwu*, w tej samej kwestii dość obszernie wypowiedział się także Jan Kasjan, galijski pisarz i propoagator monastycyzmu na Zachodzie, który po długim pobycie w najważniejszych centrach monastycznych na Wschodzie, osiadł w końcu Marsylii. Wśród zachowanych do

naszych czasów jego dzieł są dwa kluczowe dla zachodniej kultury monastycznej pisma, w których niejako przenosi na zachodni grunt wschodnią monastyczną teorię i, do pewnego stopnia, praktykę, a mianowicie *Reguły życia zakonnego* (*De institutis coenobiorum*) oraz *Rozmowy z Ojcami* (*Collationes Patrum*, dalej cytuję jako *Coll.*). W *XVII Rozmowie*, powstałej ok. 425 r., zastanawia się on nad kwestią dopuszczalności złamania danego wcześniej słowa, jeśli miałyby to doprowadzić do zaistnienia większego dobra albo przynajmniej uniknięcia moralnie niepożądanego sytuacji. Punktem wyjścia dla tego problemu jest opowieść o tym, jak to Kasjan i towarzyszący mu we wschodniej podróży Germanus złożyli przysięgę, że powrócą do klasztoru w Betlejem po krótkim pobycie w sławnych egipskich centrach monastycznych, gdzie chcieli zapoznać się z życiem i nauczaniem sławnych ojców pustyni. Tej obietnicy nie dotrzymani, uznając, że dłuższe pozostanie w Egipcie będzie znacznie korzystniejsze dla ich postępów na drodze duchowego rozwoju. Przy tej okazji autor tego pisma zastanawia się także nad kwestią mocno, według niego, powiązaną z tym tematem, a mianowicie możliwością usprawiedliwienia kłamstwa, którego dopuszcza się człowiek w stanie wyższej konieczności, czyli kluczowym problemem, z jakim mierzył się Augustyn w swoich pismach poświęconych kłamstwu.

Kasjan zajął się kwestią kłamstwa o wiele mniej systematycznie niż uczynił to jego wybitny poprzednik, bo omawiał ją w kilku tylko paragrafach *XVII Rozmowy* (*Coll.* 17, 17-25), ale i tak jest to najdłuższa wypowiedź w całej patrystycznej tradycji poświęcona moralnej ocenie tego grzechu. Już ta obiektywna okoliczność każe zestawiać ze sobą poglądy obydwu autorów na ten temat i zadawać pytanie, czy wyraziste sformułowanie ich przez Kasjana można rozpatrywać w kategorii dyskusji albo wręcz zdecydowanej polemiki z Augustynem. Do pozytywnej odpowiedzi w tej kwestii zachęca zapewne fakt, że imiona obydwu autorów pojawiają się w historii teologii w innym ważnym polemicznym kontekście, a mianowicie wczesnej recepcji tzw. kontrowersji pelagiańskiej w Galii. To właśnie Jan Kasjan miał być według Prospera z Akwitanii odpowiedzialny za głoszenie poglądów niebezpiecznie łagodzących twarde stanowisko predestynacyjne biskupa Hippony (Prosperus Aquitanus, *Adversus collatorem*), które w późniejszych wiekach zyskały miano tzw. „semipelagianizmu”⁵. W dotychczasowej tradycji badawczej przeważa pogląd, że Kasjan nie tylko znał pisma Augustyna na temat kłamstwa, ale też, że świadomie i krytycznie odniósł się do zawartego w nim nauczania (np. Goliński

⁵ W literaturze przedmiotu można znaleźć prace, których autorzy twierdzą, że Jan Kasjan rzeczywiście w systematyczny sposób odpowiadał Augustynowi w tym niezwykle ważnym teologicznym sporze (np. Chadwick 1950: 109–138) przez opinie, iż mamy tu do czynienia z pośrednią i raczej delikatną krytyką (np. Brown 1988: 420) aż po poglądy badaczy, którzy – wbrew oskarżeniom sformułowanym przez Prospera – podkreślają zgodność poglądów Kasjana i Augustyna oraz minimalizują istniejące między nimi różnice (np. Markus 1990: 178; Ramsey 1993: 5–15; Cassiday 2007: 17–29).

1936; Ramsey 1985; Fleming 1998), a dużo rzadziej pojawiają się głosy, iż sformułował i ogłosił swoje poglądy na temat kłamstwa niezależnie od znanego mu (lub nie) stanowiska w tej sprawie biskupa Hippony (Griffits 2004: 157–158).

Kasjan ściśle połączył ze sobą złamanie obietnicy (*periuria*) i kłamstwo (*mendacium*), dwa występki, które zgodnie z definicją przyjętą przez Augustyna właściwie w ogóle nie są ze sobą związane. Jeśli bowiem ktoś wypowiadał obietnicę, szczerze pragnąc jej dochować, to zachowywał zgodność w tym co myśli i mówi, a zatem nie występowała tu owa dwoistość/rozdźwięk, która miała kluczowe znaczenie dla postrzegania grzesznego charakteru kłamstwa. Autor *Rozmów* inaczej niż biskup Hippony interpretuje też przemilczenie prawdy z intencją uzyskania jakiegoś dobra, które traktuje jako rodzaj wybacznego kłamstwa, w pewnych okolicznościach nawet zalecanego (*Coll.* 17, 21). Według Augustyna sytuacja, gdy ktoś przemilcza prawdę, ale też nie wypowiada kłamstwa, w ogóle nie była traktowana jako postępek zasługujący na kwalifikację grzechu, co więcej radził on nawet, by właśnie tak się zachowywać w trudnych moralnie sytuacjach, gdy wiemy, że wypowiedzenie prawdy mogłoby skutkować czymś cierpieniem a nawet śmiercią, a dopuszczenie się kłamstwa powodowało ogromne duchowe zagrożenie dla kłamcy (*C. mend.* 10, 23). Jednoznacznie nie da się powiedzieć, czy owa rozbieżność interpretacyjna świadczy o tym, że Kasjan nie znał żadnego z pism Augustyna na temat kłamstwa, a co za tym idzie zawartej w nich definicji tego grzechu, i formułował swoje poglądy całkowicie niezależnie, czy też miał inne zdanie w tej sprawie i jego ewentualna dyskusja ze zdaniem biskupa Hippony rozciągała się także na rozumienie istoty kłamstwa jako takiego. Kasjan nie tylko nigdzie nie formułuje definicji tego występkę, ale też nie jesteśmy w stanie na podstawie analizy jego wypowiedzi zawartych w *XVII Rozmowie* stwierdzić, czy w ogóle uważał za zasadne zastanawianie się nad tym problemem.

Stanowisko Kasjana, które wkłada on w usta Abba Józefa, protagonisty tej konferencji, jest w sprawie dopuszczalności pewnego rodzaju kłamstw jasne i bez wątpienia odbiega ono od zdecydowanie sformułowanego poglądu Augustyna. Kasjan uważa mianowicie, że istnieją takie sytuacje, w których nie tylko można wybaczyć kłamstwo, ale nawet należałoby uznać je za konieczne. Autor *Rozmów* bez wątpienia idzie w swoim nauczaniu za wspomnianą już tu wyżej i powszechnie chyba wówczas przyjmowaną, a wywodzącą się ze wschodniej tradycji teologicznej (Goliński 1936: 497–498), teorią tzw. kłamstwa użytecznego, przeciwko której zdecydowanie wystąpił Augustyn. W jednym, ale za to kluczowym aspekcie tego dyskursu wydaje się jednak o wiele bliższy biskupowi Hippony niż swoim wschodnim mistrzom. Uważa on mianowicie, że co prawda istnieją obiektywne przesłanki, dla których można uznać niektóre kłamstwa za usprawiedliwione, to jednak kłamstwo zawsze pozostaje grzechem i zawsze należy je rozpatrywać w kategorii zła zagrażającego człowiekowi i, niezależnie od sytuacji, w jakiej człowiek się go dopuszcza, powinien on odczuwać wyrzuty sumienia. Porównuje zatem ten typ kłamstwa do leczniczej rośliny, *ciemniernika*

(*elleborum*), której zastosowanie w bardzo niewielkiej dawce w terapii niektórych śmiertelnych chorób mogło przynieść uzdrowienie, ale nieznaczne tylko przedawkowanie albo użycie w nieodpowiednim przypadku z łatwością doprowadzało do śmierci pacjenta (*Coll.* 17, 17).

Kasjan nigdzie nie posługuje się terminem *mendacium officiosum*, jakim Augustyn określał zwalczaną przez siebie koncepcję kłamstwa. Przymiotnik *officiosum* miał mieć w tym kontekście wydźwięk wyraźnie afirmatywny, określając tego rodzaju kłamstwo jako przydatne a nawet obowiązkowe dla tych, którzy decydowali się na nie w pewnych życiowych sytuacjach, uznając, że nie popełniają wtedy grzechu. Terminologia używana przez autora *Rozmów* w odniesieniu do kłamstwa, które jest nie tylko wybacalne, ale czasem nawet konieczne, jeśli popełniają je ludzie uwikłani w dramatycznie trudne moralnie wybory, wskazuje na miłosierny i pokorny charakter takiego właśnie grzechu. Używa on zatem pojęcia „kłamstwa miłosiernego” (*mendacium misericors* – *Coll.* 17, 25), „nieuniknione” (*inevitabile mendacium* – *Coll.* 17, 22), a nawet posuwa się do sformułowania alternatywy, w której po jednej stronie stoi „konieczne i pełne pokory kłamstwo” (*necessarium humileque mendacium* – *Coll.* 17, 23) a po drugiej „odznaczające się pychą świadectwo prawdy” (*superbum veritatis indicium* – *Coll.* 17, 23). W takim zestawieniu, trudnym do wyobrażenia dla Augustyna, powodowane miłosierdziem kłamstwo staje się już nie wyborem, przed którym stoi człowiek, ale koniecznością, która uchronić może przed pychą, czyli najgroźniejszym grzechem według bliskiej Kasjanowi ascetycznej tradycji sięgającej Ewagriusza Pontońskiego. To właśnie pychę umieścił on na czele wszystkich grzechów głównych, którymi szczegółowo zajął się w dodatku do swoich *Reguł życia zakonnego*. Jasno określa zatem okoliczności, w których takiego wyboru należałoby dokonać, czyli wówczas, gdy: można dzięki kłamstwu uzyskać wspaniałe dobro duchowe, kłamstwo ma na celu postęp na drodze doskonałości, kłamstwo może uratować życie bliźniemu, kłamstwo może wyprowadzić z innej bardzo trudnej sytuacji życiowej. Szczególnie istotne dla zrozumienia sposobu rozumowania Kasjana wydają się dwie pierwsze z wymienionych tu sytuacji, ponieważ dotyczą one duchowego rozwoju mnichów/ascetów, którzy byli zapewne pierwszorzędnymi adresatami tego pisma. Ten praktyczno-duszpasterski wymiar jego etycznego nauczania zasadniczo różni go od podejścia Augustyna, który formułował swoją koncepcję w o wiele bardziej uniwersalnym wymiarze.

Autor *XVII Rozmowy* przekonuje, oddając głos Abba Józefowi, że każde kłamstwo jest grzechem, a to które wykracza poza opisane przez niego wyjątkowe okoliczności, jest grzechem śmiertelnym, którego wszelkimi sposobami należy się wystrzegać (*Coll.* 17, 17: *Ubi autem nulla condicio summae necessitatis incumbit, omni cautione uelut mortiferum deuitandum est*). Twierdzi także, że nie ma i nie było żadnej różnicy w postrzeganiu kłamstwa jako grzechu pomiędzy epoką Starego i Nowego Testamentu (*Coll.* 17, 19), w czym bardzo mu blisko do stanowiska prezentowanego przez Augustyna. Według Bonifacego Ramsey’a (1993: 8)

dostrzeganie przez niego uzasadnionego moralnego dylematu nawet w przypadku kłamstwa usprawiedliwionego może świadczyć nie tylko o jego znajomości poglądów biskupa Hippony w tej kwestii, ale wręcz podążaniu za nimi w pewnym przynajmniej zakresie. Obaj autorzy powołują się w swej argumentacji bardzo często na te same ustępy z Pisma Świętego, które mają świadczyć o bezwzględnej grzeszności kłamstwa oraz te, które mają ilustrować tezę – popieraną przez Kasjana i zwalczaną przez Augustyna – że były takie sytuacje, zarówno w Starym jak i Nowym Testamencie, gdy kłamstwo nie tylko nie zostało przez Boga napiętnowane, ale wręcz spotkało się z Jego aprobatą. Oczywiście, również w tym przypadku nie mamy pewności czy autor *Rozmów*, odwołując się do tych samych cytatów co jego sławny rówieśnik, daje nam przez to do zrozumienia, że czytał jego traktaty o kłamstwie czy też mamy tu do czynienia z oczywistymi biblijnymi przykładami, których argumentacyjnej funkcji w tym kontekście nie można było nie zauważyć.

Kasjan nie używa co prawda terminu *peccatum compensativum*, którym biskup Hippony określał kłamstwa, jakie być może zasługują bardziej na wybaczenia ze względu na równoważenie przez nie potencjalnych doczesnych szkód, które mogło wyrządzić bezwzględne mówienie prawdy, ale i jemu taka koncepcja „równoważenia” jest bardzo bliska. Idzie on jednak w swoim rozumowaniu dalej niż Augustyn, bo owo równoważenie postrzega nie tylko jako wyznacznik mniej poważnego a zatem możliwie bardziej wybacznego grzechu, ale jako kategorię przesądzającą o koniecznym jego usprawiedliwieniu. Przywołując postawę św. Pawła, który nie chcąc powodować zgorszenia, ale również w trosce o własne bezpieczeństwo poddawał się w nieszczerzy sposób przepisany przez żydowskie Prawo rytuałom (Dz 21, 17-26), napisał w *Coll.* 17, 20: „Wtedy bowiem koniecznie i z wyrozumiałością dopuszcza się (*adquiescitur*) szkodę, jaką przynosi kłamstwo, gdy – jak powiedzieliśmy – wyznanie prawdy grozi poniesieniem większej straty a korzyść, jaka wynika dla nas z [tego] wyznania, nie jest w stanie zrównoważyć (*compensare*) spowodowanych przez nie krzywd.” (tłum. własne)

Jeśli mielibyśmy się doszukiwać wyraźniejszej dyskusji czy wręcz zdecydowanej polemiki Kasjana ze stanowiskiem wyłożonym przez Augustyna w jego traktatach poświęconych kłamstwu, to w jego wystąpieniu przeciwko tym, którzy odrzucają lub zmieniają poprzez alegoryczną interpretację oczywistą, z jego punktu widzenia, etyczną wymowę biblijnych przykładów potwierdzających moralną dopuszczalność tego grzechu w ściśle określonych sytuacjach (Fleming 1998: 29–30). Taką praktykę uznaje on nie tylko za przykład kłamstwa samego w sobie, ale wręcz za świętokradztwo, któremu nie można przypisać żadnego praktycznego celu, bo z pewnością nie da się w ten sposób odwieść od kłamstwa tych, którzy z natury skłonni są do grzechu (*Coll.* 17, 16). Trudno jednak znowu rozstrzygnąć, czy odważył się zaatakować w ten sposób samego Augustyna, który przecież odwoływał się właśnie do alegorii, tłumacząc, że to, co można znaleźć w Piśmie Świętym na poparcie tezy o dopuszczalności

kłamstwa, należy rozumieć inaczej niż mogłoby się na pierwszy rzut oka wydawać. Być może krytykował w tym miejscu wszystkich tych, którzy, uciekając się do swych retorycznych kompetencji, byli w stanie zaciemnić a nawet przeinaczyć sens komentowanego przez siebie ustępu z Pisma Świętego po to tylko, by osiągnąć perswazyjne cele. Oczywiście mógł tu mieć na myśli także Augustyna, ale lista autorów, których mogła dotyczyć ta krytyka jest znacznie dłuższa, a sam topos „odrzucenia retoryki” pojawia się powszechnie w pismach chrześcijańskich tamtych czasów. Jeśli rzeczywiście tym, którego miał tu na myśli, krytykując bezużyteczność alegorycznej egzegezy, był cieszący się wówczas ogromnym i raczej niekwestionowanym autorytetem również w Galii biskup Hippony, to byłby to niezwykle ostry i raczej ryzykowny atak, bo w całym kontekście tej wypowiedzi przypisywałby mu nie tylko kłamstwo, które uznawał przecież za bezwzględny grzech, ale nawet świętokradztwo.

Zestawienie poglądów na temat kłamstwa, jakie w sposób jasny i w bardzo krótkim chronologicznie odstepie sformułowali Augustyn i Jan Kasjan w moim przekonaniu nie pozwala, wbrew często formułowanym w tradycji badawczej opiniom, na jednoznaczną odpowiedź na pytanie, czy mamy tu do czynienia ze świadomą polemiką, ani nawet czy ten drugi w ogóle znał pisma swego sławnego poprzednika poświęcone temu zagadnieniu. Jeśli jednak autor *Rozmów* wiedział, co biskup Hippony pisał o kłamstwie, to raczej podzielał jego zdanie w najważniejszych dla tego problemu kwestiach niż występował przeciwko niemu z zasadniczą krytyką. Ich stanowiska są zasadniczo zbieżne w kluczowym aspekcie, a mianowicie przypisaniu kłamstwu bezwzględnej i popartej autorytetem obydwu Testamentów kwalifikacji grzechu. Obydwaj zgadzają się także w tym, że istnieje taka kategoria kłamstw, popełnianych przez ludzi w poczuciu miłosierdzia, które mogą być traktowane jako wybacalne. Różni ich w tym kontekście kwestia przyzwolenia na intencjonalne posługiwanie się kłamstwem w określonych (w dużym stopniu zbieżnie przez obydwu autorów) sytuacjach. Augustyn dobrze wie, czym są *peccata compensativa* i jasno mówi o tym, że człowiek nie może w żadnej sytuacji świadomie się na nie decydować, ale zarazem równie jasno pisze o tym, że trudno się przed nimi uchronić – nawet jemu samemu! (*Coll. 17,18: Verum quia homines sumus et inter homines uiuimus – fateorque me nondum esse in eorum numero, quos compensatiua peccata non turbant*). Kasjan natomiast uważa, że nie tylko nie da się uniknąć tej kategorii grzechów, ale, jeśli ich popełnienie łączy się z miłosierdziem, dopuszcza a nawet zaleca ich intencjonalność. Mamy tu zatem do czynienia ze zderzeniem radykalnej teologicznie postawy Augustyna, co ważne, ukształtowanej w ostrym polemicznym kontekście i wyłożonej w teoretycznych traktatach, z praktycznym podejściem do tematu, charakterystycznym dla autora, który starał się w swoich monastycznych pismach dawać wskazówki obecnym i przyszłym mnichom, jak mogą, dzięki świadomie podejmowanym przez siebie decyzjom, piąć się po szczeblach drabiny, wiodącej ich ku monastycznej doskonałości.

Bibliografia

Teksty źródłowe

- Augustinus. (1895, CSEL, 34,1); (1898, CSEL, 34,2); (1904, CSEL, 44), (1911, CSEL, 57). *Epistulae*. A. Goldbacher (ed.). Vienna. Corpus Christianorum Ecclesiasticorum Latinorum.
- Augustinus. (1900). *Contra mendacium liber unus*. J. Zycha (ed.). Vienna. Corpus Christianorum Ecclesiasticorum Latinorum 41. 469–528.
- Augustinus. (1900). *De mendacio liber unus*. J. Zycha (ed.). Vienna. Corpus Christianorum Ecclesiasticorum Latinorum 41. 413–466.
- Augustinus. (1971). *Expositio epistulae ad Galatas liber unus*. Vienna. Corpus Christianorum Ecclesiasticorum Latinorum 88. 55–141.
- Augustinus. (1981). *Epistolae ex duobus codicibus nuper in lucem prolatae*. J. Divjak (ed.). Vienna. Corpus Christianorum Ecclesiasticorum Latinorum 88.
- Augustinus. (1984). *Retractationum libri duo*. A. Mutzenbecher (ed.). Turnhout. Corpus Christianorum. Series Latina 57.
- Hilarius Pictaviensis. (1891). *Tractatus super Psalmos*. A. Zingerle (ed.). Vienna. Corpus Christianorum Ecclesiasticorum Latinorum 22.
- Ioannes Cassianus. (1886). *Collationes Patrum*. M. Petschenig (ed.). Vienna. Corpus Christianorum Ecclesiasticorum Latinorum 13.
- Ioannes Cassianus. (2004). *De institutis coenobiorum*. G. Kreutz (ed.). Vienna. Corpus Christianorum Ecclesiasticorum Latinorum 17.
- Prosperus Aquitanus. *Liber contra collatorem*. Patrologia Latina 51. 215–276.

Opracowania

- Brown, P. (1988). *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York: Columbia University Press.
- Cassiday, A. (2007). *Tradition and Theology in St. John Cassian*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199297184.001.0001>
- Chadwick, O. (1950). *John Cassian. A Study of Primitive Monasticism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Feehan, T. (1990). “The Morality of Lying in St. Augustine”. *Augustinian Studies* 21. 67–81. <https://doi.org/10.5840/augstudies1990213>
- Fleming, J. (1998). “By Coincidence or Design? Cassian’s Disagreement with Augustine Concerning the Ethics of Falsehood”. *Augustinian Studies* 29(2). 19–34. <https://doi.org/10.5840/augstudies199829220>
- Goliński, Z. (1936). „Nauka Jana Kasjana o kłamstwie użytecznym”. *Collectanea Theologica* 17(4). 491–503.
- Graminga, R. (2020). *Augustine’s theory of signs, signification, and lying*. Berlin, Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110596625>
- Griffiths, P.J. (2004). *Lying. An Augustinian Theology of Duplicity*. Grand Rapids: Brazos Press.
- Markus, R. (1990). *The End of Ancient Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139167949>
- Ramsey, B. (1985). “Two Traditions on Lying and Deception in the Ancient Church”. *The Thomist* 49. 504–533. <https://doi.org/10.1353/THO.1985.0001>
- Ramsey, B. (1993). “John Cassian: Student of Augustine”. *Cistercian Studies* 28(1–2). 5–15.

Prof. dr hab. Przemysław Nehring, Professor of Classics at the Department of Classics, Faculty of Humanities, Nicolaus Copernicus University in Toruń (Poland). His research interests include late antique Latin literature, with a particular focus on hagiography, rhetoric and St Augustine. He has published several books in Polish and English, numerous articles in German, English and Polish covering a variety of topics concerning his areas of research. He also led the project that resulted in the open access database *Scrinium Augustini. The World of Augustine's Letters* (<http://www.scrinium.umk.pl>).

e-mail: nehringp@umk.pl

Irene CALÀ

LMU München

 <https://orcid.org/0000-0001-8647-5389>

ALCUNE ANNOTAZIONI SUI MANOSCRITTI
DI CONTENUTO MEDICO COPIATI
DAL MONACO ATANASIO:
I CODICI *PARISINUS GRAECUS* 2193,
ATHOS VATOPEDI A 29 E *VINDOBONENSIS*
MEDICUS GRAECUS 6

SOME NOTES ON THE MANUSCRIPTS OF MEDICAL CONTENT COPIED BY
THE MONK ATHANASIUS:
MANUSCRIPTS *PARISINUS GRAECUS* 2193, *ATHOS VATOPEDI A 29*
AND *VINDOBONENSIS MEDICUS GRAECUS* 6

The copyist Athanasios monk was in the mid-15th century active in copying numerous manuscripts, some of them on medical topics. Among them, three pass on the sixteen *Libri medicinales* of Aetius Amidenus, lived in 6th century and one of most important authors for medicine in late antiquity. Among these, two are complete copies made by Athanasius, the manuscript now in Paris and the one at the Mount Athos, but in the case of the Vienna manuscript, which dates back to the 14th century, he was the restorer.

By reading these Aetius manuscripts, it was possible to rediscover some fragments of Philagrius, an author lived probably between 3th and 4th century. Among the numerous *marginalia* in Athanasius's own hand, new fragments have thus been identified that can be attributed to Philagrius, whose works have come down to us only through indirect tradition, as well as a short passage from the tenth book of Galen's treatise *De anatomicis administrationibus*, which is lost in Greek.

Keywords: Athanasios monk, Greek medicine, Aetius Amidenus, Philagrius, Galen

Parole chiave: Atanasio monaco, medicina greca, Aezio Amideno, Filagrio, Galeno

Słowa kluczowe: Atanazy, medycyna grecka, Aecjusz z Amidy, Filagrius, Galen

Introduzione

Dell'attività di copista del monaco Atanasio¹ ci restano numerosi codici, parte dei quali di argomento medico. Atanasio oltre all'attività di copia da solo o insieme ad altri copisti, interviene anche come restauratore, come si vedrà ad esempio per il codice *Vind. med. gr.* 6.

Tra i codici copiati da Atanasio particolare fortuna negli studi hanno avuto quelli copiati con Isidoro di Kiev e che hanno come contenuto gli *Atti conciliari* (Kresten 1976), Atanasio oltre ad aver copiato opere di carattere religioso, ha copiato diverse opere profane, ad esempio i tragici greci, e diverse opere di carattere medico, che saranno appunto oggetto di questo contributo.

Si offre nelle seguenti tabelle un elenco dei manoscritti di Atanasio², nella prima i manoscritti copiati da solo o in collaborazione con altri copisti e nella seconda i manoscritti restaurati.

Tabella 1.

Tabella 2.

Argomento	Segnatura	Argomento	Segnatura	Datazione
Religione	<i>Monac. gr.</i> 186	Religione	<i>Vat. gr.</i> 469	XI, XIV
Religione	<i>Vat. gr.</i> 831	Religione	<i>Vat. gr.</i> 535	XI
Profano	<i>Par. gr.</i> 2788	Religione	<i>Vind. phil. gr.</i> 149	XIV
Profano	<i>Par. gr.</i> 2185	Profano	<i>Monac. gr.</i> 311	XII-XIV
Profano	<i>Vat. Urb. gr.</i> 90	Profano	<i>Vat. gr.</i> 46	XIV
Profano	<i>Vat. gr.</i> 1367	Profano	<i>Vat. gr.</i> 56	XIV
Profano	<i>Vat. gr.</i> 170	Profano	<i>Par. gr.</i> 2782 ³	XV
Profano	<i>Vat. Vall. C</i> 81	Medicina	<i>Vind. med. gr.</i> 6	XIV
Profano	<i>Vind. phil. gr.</i> 345	Medicina	<i>Marc. gr.</i> V 7	XIV
Medicina	<i>Vat. gr.</i> 2182 ⁴			
Medicina	<i>Par. gr.</i> 2306 ⁵			
Medicina	<i>Par. gr.</i> 2145			
Medicina	<i>Par. gr.</i> 2193			
Medicina	<i>Ath. Vatopedi A</i> 29			

¹ *RGK* II 11; *RGK* III 11; Gamillscheg 1999.

² Alla lista dei manoscritti vergati da Atanasio si aggiungono i codici oggi conservati a Vienna, identificati da Stefec 2014: 175.

³ Manoscritto copiato nel 1426 da un certo Giovanni monaco, vedi *RGK* I 201 e *RGK* II 278.

⁴ Il resto del manoscritto non vergato da Atanasio, sempre di contenuto medico, contiene il *Viaticum peregrinantis* (ff. 1-47) e due opere di Attuario, il *de urinis* (ff. 81-96v) e il *de meth. med.* (ff. 97-192^v).

⁵ Ai fogli 368v-369r una mano diversa scrive alcune ricette in latino e in greco.

I manoscritti medici

Nei sette manoscritti di argomento medico in cui troviamo la mano di Atanasio tre hanno come contenuto l'opera medica di Aezio Amideno, due di essi sono copiati integralmente da lui, il terzo è stato restaurato. Prima di procedere all'analisi di questi manoscritti che sono oggetto di questo articolo, forniremo alcune informazioni sul contenuto dei manoscritti medici da lui copiati integralmente o restaurati.

Atanasio copia una parte del manoscritto *Vat. gr.* 2182, i fogli 48-80^v contenenti il libro I del trattato galenico *Ad Glauconem de meth. med.* e i libri II-IV di una versione interpolata di Dioscoride; restaura e integra due manoscritti del XIV secolo, il *Vind. med. gr.* 6, del quale parleremo più approfonditamente in seguito, e il *Marc. gr.* V 7 (Mondrain 2010: 319); copia integralmente quattro manoscritti, uno contenente numerose opere del *Corpus hippocraticum*, il *Par. gr.* 2145 (Mondrain 2006: 399; Mondrain 2010: 319), uno contenente opere di Attuario e Teofilo, il *Par. gr.* 2306, e due con i 16 *Libri medicinales* di Aezio Amideno, il *Par. gr.* 2193 e il *Ath. Vatopedi* A 29.

Il manoscritto *Vindobonensis medicus graecus* 6

Il codice (Hunger 1969: 48–49) in carta orientale è datato alla prima metà del XIV secolo. Alcuni fogli in carta occidentale sono stati aggiunti al nucleo originario e sono databili sulla base delle filigrane: alla fine del XV secolo il foglio di guardia II; all'inizio del XV secolo il foglio di guardia III; al primo quarto del XV secolo il foglio 275; i fogli 273-274 di una mano diversa dal copista principale del codice e da quella di Atanasio sono privi di filigrane⁶. Il codice contiene il trattato medico di Aezio Amideno, costituito da 16 libri e noto con il titolo *Libri medicinales*.

I fogli di mano di Atanasio sono i seguenti: 1^r, 3^{rv} e 228^{rv}, la mano di Atanasio si legge inoltre in alcuni *marginalia* ai fogli 20^v, 35^v e 145^v.

Al foglio 1^r Atanasio aggiunge il sommario con il contenuto dei 16 libri, che riporto qui di seguito:

Δήλωσις τῶν ἐμπεριεχομένων ἐν τοῖς ἰς βιβλίους τοῦ Ἀετίου.

Ἐν μὲν τῷ πρώτῳ καὶ δευτέρῳ λόγῳ σύννομῶς ἐστὶ τοῦ περὶ τῶν ἀπλῶν φαρμάκων Γαληνοῦ καὶ τοῦ περὶ τροφῶν δυνάμεων καὶ περὶ τῶν ἐκ τῆς γῆς φυομένων καὶ περὶ μεταλλικῶν καὶ γῆς καὶ λίθων καὶ περὶ ζώων τετραπόδων πτηνῶν καὶ τῶν ἐν ὕδασι διαιτωμένων καὶ περὶ τῶν τροφίμων πάντων καὶ ἀτρόφων εὐαναδότων εὐπέπτων εὐστόμαχον ἀφύσων ρυπτικῶν εὐφθάρτων τηλικῶν καὶ τῶν τοῦτοις ἐναντίων.

⁶ La nota che si legge nel f. 2^v è di una mano posteriore rispetto a quella di Atanasio, vedi Hunger 1969: 48.

Ἐν δὲ τῷ τρίτῳ περὶ γυμνασίων διαφόρων ἀφροδισίων φλεβοτομιῶν καθαρτηρίων ἀπλῶν τε καὶ συνθέτων βαλάνων κλισμῶν καὶ τῶν λοιπῶν μερικῶν κενώσεων περὶ τε καταπλασμάτων δρωπάκων συναπισμῶν φοινιγμῶν καὶ περὶ ἀέρων ἀνέμων ὑδάτων λουτρῶν γλυκέων καὶ αὐτοφυῶν καὶ ἐπιτεχνητῶν.

Ἐν δὲ τῷ τετάρτῳ περὶ παιδοτροφίας περὶ διαίτης ὑγιεινῆς τῶν ἐφεξῆς ἡλικιῶν μέχρι γήρως καὶ περὶ κόπων τῶν ἐπὶ γυμνασίοις καὶ τῶν αὐτομάτων περὶ διαγνώσεως κράσεων καθολικῶν καὶ μερικῶν καὶ τῆς τῶν δυσκрасιῶν ἐπανορθώσεως.

Ἐν δὲ τῷ πέμπτῳ σημείωσις καὶ πρόγνωσις καὶ θεραπεία πυρετῶν ἐφημέρων συνόχων καὶ τῶν μετὰ σήψεως καὶ τῶν μετὰ συμπτωμάτων ἐν οἷς λέγει καὶ περὶ λειποθυμίας καὶ συγκοπῆς ὁδύνης ἀγρυπνίας δίψους καὶ τῶν ἄλλων συμπτωμάτων τῶν παρεμπιπτόντων συνεχέσι πυρετοῖς καὶ περὶ ἡδέων πομάτων τοῖς νοσοῦσιν.

Ἐν δὲ τῷ ἕκτῳ ὅσα κατὰ τὸν ἐγκέφαλον καὶ τὴν κεφαλὴν συνίσταται πάθη καὶ περὶ παραφροσύνης πάσης καὶ περὶ παραλύσεως καθολικῆς καὶ τῆς κατὰ μέρος καὶ περὶ τῶν περὶ τὴν ἐπιφάνειαν τῆς κεφαλῆς γινομένων ἁλωπεκιῶν μαδαρώσεως τριχῶν ἐξανθημάτων διαφόρων καὶ περὶ τῶν κατὰ τὰ ὦτα καὶ μυκτῆρας συνισταμένων παθῶν.

Ἐν δὲ τῷ ἑβδόμῳ περὶ τῶν κατὰ τοὺς ὀφθαλμοὺς συνισταμένων πάντων παθῶν.

Ἐν δὲ τῷ ὀγδόῳ περὶ τῶν περὶ τὰς τῶν ὀφρύων διακοσμήσεις περὶ ὑπόπιων περιχρυσὰ προφυλακτικὰ προσώπου καὶ σμήγματα διάφορα καὶ ἀσμάτα εὐωδία ποιῶντα τῷ σώματι περὶ ἐφηλίδων φακῶν καὶ τῶν λοιπῶν περὶ τὸ πρόσωπον παθῶν καὶ περὶ λειχήνων ἐν προσώπῳ καὶ τῷ παντὶ σώματι καὶ περὶ τῶν κατὰ τὸ στόμα καὶ παρίσθημα καὶ τραχείαν ἀρτηρίαν καὶ θώρακα καὶ πενύμονα καὶ καρδίαν καὶ πλευρὰς παθῶν.

Ἐν τῷ ἐνάτῳ περὶ τῶν κατὰ τὸ στόμα τῆς κοιλίας καὶ αὐτῆς τῆς κοιλίας παθῶν περὶ κολικῶν καὶ κοιλιακῶν δυσεντερικῶν τενεισμῶν καὶ ἐλμίνθων.

Ἐν τῷ δεκάτῳ περὶ ἥπατικῶν σπληνικῶν ἱκτερικῶν καχεκτικῶν ὑδρωπικῶν.

Ἐν τῷ <ἐν>δεκάτῳ περὶ διαβήτου καὶ τῶν περὶ νεφροῦς καὶ κύστιν συνισταμένων παθῶν καὶ περὶ <ἀφροδισίων>.

Ἐν τῷ δωδεκάτῳ περὶ ἰσχιαδικῶν ἀρθριτικῶν ἐν ᾧ καὶ ἄκοπα διάφορα <γέγραπται πο>λύχρηστα καὶ πρὸς παρέσεις μαλάγματα.

Ἐν τῷ τρισκαιδεκάτῳ περὶ τῶν δακνόντων ζώων καὶ ἰοβόλων θηρίων καὶ περὶ δηλητηρίων φαρμάκων καὶ περὶ τῶν ἀντιδότων καὶ περὶ ἐλεφαντιάσεως καὶ κνησμῶν καὶ ψωριάσεως οὐλῶν μελαινῶν ἀλφῶν καὶ λέπρας.

Ἐν τῷ τεσσαρεσκαιδεκάτῳ περὶ ἐδρικῶν αἰδοικῶν μυρμηκιῶν ἀκροχορδόνων καὶ τῶν ὁμοίων καὶ τῶν περὶ ὄσχεον φλεγμονῶν καὶ κηλικῶν καὶ τῶν ἐμβαλλομένων τοῖς ἐμπλάστοις φαρμάκων καὶ περὶ ἐψήσεως αὐτῶν περὶ ἐναίμων τραυμάτων νευροτρώτων φλεγμονῶν ἀποστημάτων καὶ χρονίων καὶ κακοήθων καὶ καρκινωδῶν ἀνθρώκων ἐρυσσιελάτων ἐρπύτων φλυκταινῶν παρατριμμάτων θλασμάτων ἀποσυρμάτων περὶ τῶν ἐν πέλμασι καὶ δακτύλοις καὶ ὄνυξι παθῶν καὶ περὶ κισσῶν καὶ δρακοντίων.

Ἐν πεντεκαιδεκάτῳ περὶ οἰδημάτων σκίρρων χοιράδων μελικηρίδων στεατωμάτων ἀθερωμάτων γαγγλίων καὶ περὶ ἐμπλάστρων διαφόρων καὶ πολυχρήστων.

Ἐν τῷ ἑξκαιδεκάτῳ περὶ γυναικείων παθῶν καὶ θυμιαμάτων καὶ μύρων τινῶν καὶ οἰανθαρίων σκευασίας καὶ φουλιάτου καὶ σπικάτου.

Al foglio 3^o Atanasio riporta il nome dell'autore, cioè Aezio, peraltro già presente nel sommario, il numero del libro e le fonti utilizzate dall'Amideno:

Αετίου Ἀμιδηνοῦ βιβλίον πρῶτον. Σύνοψις τῶν τριῶν βιβλίων Ὀριβασίου λέγω δὴ τῶν πρὸς Ἰουλιανὸν καὶ τῶν πρὸς Εὐστάθιον καὶ τῶν πρὸς Εὐνάπιον καὶ τῶν θεραπευτικῶν βιβλίων Γαληνοῦ καὶ Ἀρχιγένους καὶ Ρούφου καὶ ἐτέρων τινῶν ἀρχαίων ἐπισήμων.

Vengono menzionati nell'ordine i tre trattati di Oribasio (IV secolo), cioè *Collectiones medicae* scritte per l'imperatore Giuliano, di cui Oribasio fu medico personale e che accompagnò nelle campagne militari, *Synopsis ad Eustathium filium*, un compendio in 9 libri dedicato al figlio Eustazio, e *Libri ad Eunapium*, anche questo un compendio in 4 libri dedicato al sofista Eunapio di Sardi, i libri terapeutici di Galeno; vengono poi menzionati Archigene di Apamea (II secolo) e Rufo di Efeso (I-II secolo) e altri medici antichi che si sono distinti nell'arte medica.

Di seguito si legge la prima parte del proemio del libro I⁷ che va a integrare la parte mancante del codice originario. Il testo vergato da Atanasio si interrompe al foglio 3^v con τοιούτων e al foglio 4^r comincia con χυμῶν di mano del copista del XIV secolo.

Un'altra perdita di fogli dell'originario codice del XIV secolo è stata integrata da Atanasio, si tratta del f. 228^{rv}. Il testo copiato da Atanasio riguarda il libro XIV e comprende la seconda metà del capitolo intitolato ιη' Περὶ ὕδροκῆλης Λεωνίδους (Sull'idrocele di Leonida), i capitoli ιθ' Περὶ ἐντεροκῆλης ἢ βουβωνοκῆλης Λεωνίδους (Sull'enterocele o ernia inguinale di Leonida) e κ' Περὶ βουβωνοκῆλης (Sull'ernia inguinale) e l'inizio del capitolo κα' Προοίμιον τοῦ ἐμπλάστρον συνθέσεως Γαληνοῦ (Proemio della composizione degli empiastri di Galeno)⁸.

Passiamo ora ai tre *marginalia* di mano di Atanasio, il primo relativo al libro I, il secondo al libro II e il terzo ed ultimo al libro VIII.

Al foglio 20^v, nel margine esterno, in prossimità del capitolo dedicato alla pianta λάπαθον Atanasio aggiunge in margine una porzione di testo omessa dal copista del XIV secolo: si tratta della parte centrale del capitolo 245⁹ del libro I che è stata appunto omessa dal copista e che evidentemente Atanasio copia da un manoscritto che tramanda il capitolo nella sua interezza.

Al foglio 35^v, nella parte inferiore del foglio, Atanasio aggiunge il testo del capitolo 91¹⁰ del libro II omesso dal copista del XIV secolo.

L'ultima aggiunta a margine di mano di Atanasio si legge nel foglio 145^v; essa occupa la parte superiore del foglio e la parte del margine laterale ed è posta in relazione al capitolo 57 del libro VIII¹¹. Il testo che viene aggiunto è relativo a due passi distinti del capitolo 63 del libro VIII¹².

⁷ Il testo copiato da Atanasio fino a Aetius Amidenus 1935: 20,19.

⁸ Trattandosi di una sezione di testo del libro XIV ancora inedito in greco, riporto qui la corrispondenza con la traduzione latina di Janus Cornarius (Aetius Amidenus 1542: 766-770): ιη' Περὶ ὕδροκῆλης Λεωνίδους = cap. 22 De hernia aquosa, Leonidae; i capitoli ιθ' Περὶ ἐντεροκῆλης ἢ βουβωνοκῆλης Λεωνίδους: cap. 23 De hernia intestinorum. Ex eodem; κ' Περὶ βουβωνοκῆλης: cap. 24 De hernia inguinis; κα' Προοίμιον τοῦ ἐμπλάστρον συνθέσεως Γαληνοῦ: De emplastrorum praeparatione ac coctura, et quae in ipsa coniunguntur. Galeni. Sulle traduzioni latine rinascimentali si veda Calà 2012.

⁹ Aetius Amidenus 1935: 102, 10-13.

¹⁰ Aetius Amidenus 1935: 181, 23-25.

¹¹ Aetius Amidenus 1950: 499, 9 ss.

¹² Aetius Amidenus 1950: 516, 12-18 e Aetius Amidenus 1950: 517, 10-16.

Dalla collazione del capitolo 63 trádito dal manoscritto con il testo edito dall'Olivieri emerge che le due porzioni di testo aggiunte a margine da Atanasio sono omesse dal copista del XIV secolo.

Gli interventi di Atanasio sono quelli qui presentati, si tratta dunque di integrazioni che vanno a sanare le omissioni del copista del XIV secolo; sono però presenti altri *marginalia* attribuibili a mani diverse da quella di Atanasio e per tale ragione non me ne occuperò in questa sede, esulando dal soggetto che mi propongo di trattare.

Il manoscritto *Athos Vatopedi A 29*

Il codice (Lamberz 2006: 128–130) in carta occidentale è datato alla prima metà del XV secolo. Il codice è stato vergato interamente da Atanasio e contiene i *Libri medicinales* di Aezio Amideno¹³ oltre ad un breve estratto del *De natura hominis* di Melezio Monaco (IX secolo) che occupa il foglio finale del codice.

ff. 1 ^r -25 ^r	Libro I preceduto dal <i>pinax</i> che si presenta lacunoso, a partire da Aetius Amidenus 1935: 15,43
ff. 25 ^r -50 ^r	Libro II preceduto dal <i>pinax</i>
ff. 50 ^r -74 ^v	Libro III preceduto dal <i>pinax</i>
ff. 74 ^v -88 ^r	Libro IV preceduto dal <i>pinax</i>
ff. 88 ^r -117 ^v	Libro V preceduto dal <i>pinax</i> , manca l'ultima parte del libro corrispondente a Aetius Amidenus 1950: 115,5-119,23
ff. 118 ^r -119 ^v	Privi di scrittura
ff. 120 ^r -153 ^v	Libro VII preceduto dal <i>pinax</i>
ff. 153 ^v -188 ^v	Libro VIII preceduto dal <i>pinax</i>
ff. 189 ^r -227 ^v	Libro IX preceduto dal <i>pinax</i>
ff. 227 ^v -246 ^r	Libro X preceduto dal <i>pinax</i>
ff. 246 ^r -263 ^v	Libro XI preceduto dal <i>pinax</i>
ff. 263 ^v -286 ^r	Libro XII preceduto dal <i>pinax</i>
ff. 286 ^r -320 ^r	Libro XIII preceduto dal <i>pinax</i>
ff. 320 ^v -356 ^v	Libro XIV preceduto dal <i>pinax</i>
ff. 356 ^v -380 ^v	Libro XV preceduto dal <i>pinax</i>
ff. 380 ^v -419 ^v	Libro XVI preceduto dal <i>pinax</i>
f. 420 ^v	Meletius, <i>De natura hominis</i> (Meletius 1836: 33,2-35,3)

Il manoscritto appartenne a Macario di Corinto metropolita di Tessalonica (Lamberz 1998: 569).

¹³ Probabilmente per la caduta di alcuni fogli il testo si interrompe nella parte finale del libro V e ricomincia con il libro VII.

Mi occuperò innanzitutto dei *marginalia* di mano dello stesso Atanasio, oltre a fornirne un elenco quanto più completo, mi soffermerò su alcuni di essi, soprattutto su quelli in cui figura il nome di Filagrio¹⁴ e che conterrebbero alcuni passi dalle sue perdute opere e che sono ancora per la gran parte inediti.

Libro Fogli in cui sono presenti *marginalia* di mano di Atanasio

I	3 ^r , 3 ^v , 4 ^r , 4 ^v , 5 ^v , 8 ^r , 8 ^v , 9 ^r , 9 ^v , 11 ^r , 11 ^v , 12 ^r , 15 ^r , 17 ^r , 19 ^r , 21 ^v , 23 ^r , 23 ^v , 24 ^v , 25 ^r
II	26 ^r , 27 ^v , 28 ^v , 29 ^r , 30 ^v , 33 ^v , 34 ^r , 37 ^v , 38 ^r , 38 ^v , 39 ^v , 42 ^v , 43 ^r , 46 ^v , 47 ^r , 48 ^r , 49 ^v
III	58 ^r , 59 ^r , 60 ^r , 61 ^r , 64 ^r , 64 ^v , 65 ^r
IV	77 ^v , 78 ^r , 78 ^v , 87 ^r , 88 ^r
V	88 ^v , 90 ^v , 93 ^r , 94 ^r , 95 ^r , 96 ^v , 97 ^r , 99 ^v , 101 ^v , 103 ^r , 103 ^v , 104 ^r , 105 ^r , 105 ^v , 110 ^v , 111 ^r , 111 ^v , 112 ^r , 113 ^r , 117 ^r
VII	120 ^r , 120 ^v , 122 ^v , 124 ^v , 127 ^r , 129 ^r , 139 ^r , 140 ^r , 140 ^v , 144 ^r , 145 ^r , 146 ^r , 146 ^v , 148 ^v , 149 ^v , 150 ^r , 151 ^v , 152 ^r , 152 ^v , 153 ^v
VIII	154 ^r , 155 ^v , 156 ^r , 157 ^v , 158 ^r , 158 ^v , 159 ^v , 161 ^r , 161 ^v , 162 ^r , 162 ^v , 164 ^r , 168 ^r , 170 ^r , 171 ^r , 171 ^v , 172 ^r , 172 ^v , 175 ^v , 176 ^v , 178 ^v , 179 ^r , 179 ^v , 180 ^r , 180 ^v , 182 ^v , 184 ^v , 186 ^r , 187 ^v
IX	189 ^v , 190 ^v , 191 ^r , 192 ^v , 196 ^r , 197 ^r , 197 ^v , 198 ^r , 199 ^v , 202 ^v , 205 ^r , 206 ^v , 209 ^v , 213 ^r , 220 ^v , 222 ^v
X	228 ^r , 237 ^r
XI	253 ^v , 254 ^r , 262 ^r , 263 ^r , 263 ^v
XII	264 ^v , 265 ^v , 267 ^v , 268 ^r , 272 ^r , 272 ^v , 273 ^v , 277 ^v
XIII	289 ^r , 292 ^r , 294 ^r , 294 ^v , 296 ^r , 297 ^v , 298 ^v , 299 ^v , 301 ^r , 302 ^r , 302 ^v , 303 ^r , 305 ^v , 306 ^v , 307 ^r , 307 ^v , 308 ^r , 308 ^v , 309 ^r , 309 ^v , 312 ^v , 313 ^r , 313 ^v , 314 ^r , 316 ^r , 316 ^v , 317 ^r , 317 ^v
XIV	320 ^v , 321 ^r , 322 ^r , 322 ^v , 323 ^v , 329 ^r , 329 ^v , 333 ^v , 334 ^r , 336 ^v , 337 ^r , 338 ^r , 339 ^r , 341 ^r , 341 ^v , 342 ^v , 343 ^v , 344 ^r , 345 ^r , 352 ^v , 353 ^v , 355 ^v
XV	359 ^v , 362 ^v , 363 ^r , 363 ^v , 366 ^v , 371 ^v , 372 ^r , 373 ^r , 375 ^r , 377 ^r , 377 ^v
XVI	381 ^r , 382 ^r , 384 ^v , 390 ^r , 393 ^r , 394 ^r , 394 ^v , 399 ^r , 404 ^r , 405 ^r , 407 ^r , 409 ^r , 410 ^r , 410 ^v , 412 ^r , 414 ^r , 415 ^r , 416 ^r

Tra le poche correzioni ai libri III e IV, si segnalano due ricette aggiunte una al libro III e l'altra al libro IV. Di entrambe le ricette non si è riscontrato alcun parallelo nelle opere mediche consultate con l'ausilio del TLG.

Al foglio 59^r accanto al capitolo 92 del libro III si legge la seguente ricetta:

Ἄλλο διὰ φοινίκων. Νίτρου ἐρυθροῦ, κυμίνου αἰθιοπικοῦ, πετροσελίνου, ζιγγιβέρεως, πεπέρεως λευκοῦ, ἀνὰ ἑξάγιον α', φοινίκων σαρκὸς, ἀμύγδαλα γλυκεὰ καὶ λελειωμένα πηγάνου φύλλα, ἀνὰ ἑξάγια ζ', μέλιτος ἀπηρησιμένου τὸ ἄρκοῦν. Σκευάζεται δὲ τὸ τρόπον τοῦ ὁξυπορίου.

¹⁴ Philagrius 1999: 17–23.

In margine al testo dei capitoli 21-27 del libro IV al foglio 78^r si legge la seguente ricetta:

Ἄλλο. Στυπτηρίας σχιστῆς οὐγκίας ιε΄, τρυγὸς οἴνου αὐστηροῦ οὐγκίας ι΄, κηκίδος δραχμὰς β΄, οἶνον διαλύσας ὥστε ἔχειν πάχος ἐπίχριε τὸν ὀμφαλὸν καὶ ἐπιτίθει ἑξῶθεν σπόγγον ὀξυκράτου βεβρεγμένον καὶ ἐκπιεσθέντα.

In quattro dei *marginalia* di mano di Atanasio aggiunti al testo del libro V si legge il nome di Filagrio.

Solo il primo di questi è edito e quindi attribuito a Filagrio dall'editrice dei frammenti Rita Masullo, gli altri invece verranno qui presentati per la prima volta¹⁵.

In margine al foglio 93^v si legge un testo molto simile a quello pubblicato come frammento n. 197 da Rita Masullo¹⁶, qui di seguito verranno riportati i due testi mettendo in evidenza le seppur minime differenze:

Ath. Vat. A 29

Φιλαγρίου

Εἰ μὲν γὰρ τὸ οὖρον ἐστὶ χολωδέστερον, καὶ ἡ ὑπόστασις ὁμοία λέγεται χολῆν πλεονάζειν καὶ δεῖ κενῶσαι ταύτην. Εἰ δὲ τὸ χρῶμα εἴη χολῶδες, εἰ δὲ ὑπόστασις λευκὴ. Λέγεται χολὴ μετὰ φλέγματος μεμιγμένη καὶ κένωσον ἑκάτερα. Εἰ δὲ τὸ χρῶμα χολῶδες, εἰ δὲ ὑπόστασις ἐρυθρὰ ἢ ἀσαφῶς ἢ ἀμυδρῶς μένει, ἀλλὰ πλείονος γιγνομένης. Εἰ μὲν ἔρρωται ἡ δύναμις, κένωσον τὸ πλεονάζον τοῦ αἵματος. Εἰ δὲ ἀσθενεῖ διὰ καθαρσίου ἢ διὰ διαίτης.

Fr. 197 Masullo

Σχόλιον Φιλαγρίου

Εἰ μὲν γὰρ τὸ οὖρον ἐστὶ χολωδέστερον, καὶ ἡ ὑπόστασις ὁμοία χολῇ πλεονάζειν καὶ δέον κενῶσαι ταύτην. Εἰ δὲ τὸ χρῶμα χολῶδες ἐστίν, ἡ ὑπόστασις δὲ λευκὴ. Λέγεται ὅτι χολὴ μετὰ φλέγματος μέμικται καὶ δεῖ κενῶσαι ἑκάτερα. Εἰ δὲ τὸ χρῶμα χολῶδες, καὶ ἡ ὑπόστασις ἐρυθρὰ σαφῶς ἢ ἀμυδρῶς, εἰ μὲν ἔρρωται ἡ δύναμις, κένωσον τὸν πλεονάζοντα χυμόν. Εἰ δὲ ἀσθενεῖ διὰ καθαρσίου ἢ διὰ διαίτης.

Ai manoscritti che tramandano il testo identificati da Masullo, *Berol. Philippi* 1532,¹⁷ *Laur. Plut.* 75.19¹⁸, *Par. gr.* 2228¹⁹ e *Vat. gr.* 280²⁰, dobbiamo dunque aggiungere il manoscritto *Athos Vatopedi* A 29.

Nei manoscritti individuati da Masullo il passo di Filagrio figura all'interno di un trattato anonimo sulle urine. Questo *excerptum* dalla perduta opera di Filagrio ha dunque trovata una collocazione all'interno di uno dei molti trattati sulle urine che hanno avuto grande fortuna.

¹⁵ Visto che i frammenti qui presentati non costituiscono il tema centrale di questo contributo, mi riservo di tornare in modo più dettagliato e completo su questo tema in un altro studio. Mi è comunque sembrato opportuno fornire una prima presentazione.

¹⁶ Philagrius 1999: 388.

¹⁷ F. 191^v.

¹⁸ F. 150^r.

¹⁹ F. 64^r.

²⁰ F. 159^r.

Invece nel manoscritto vergato da Atanasio il frammento si trova nel margine esterno in prossimità dei capitoli 30-35 del libro V di Aezio che ha come oggetto la cura delle febbri. I capitoli accanto ai quali figura il frammento hanno come oggetto l'urina, che è il tema del testo in margine attribuito a Filagrio.

Mi pare opportuno segnalare che questo testo attribuito a Filagrio si trova anche in un altro manoscritto, anche questo, come il codice dell'Athos, identificato qui per la prima volta come testimone di Filagrio. Si tratta del *Laur. Plut.* 75.20 (Calà 2022: 216), vergato da Ioannikios e dal suo *scriptorium* alla fine del XII secolo e che ha come contenuto anch'esso i *Libri medicinales* di Aezio Amidenos.

Come per il manoscritto di Atanasio, nel manoscritto di Ioannikios il testo si trova accanto ai capitoli 30-32 del libro V nel margine esterno del foglio 209^v:

Σχόλιον Φιλαργίου

Εἰ μὲν τὸ οὖρόν ἐστι χολωδέστερον, καὶ ἡ ὑπόστασις ὁμοία χολὴν πλεονάζειν. Εἰ δὲ τὸ χρῶμα χολωδές, ἡ δὲ ὑπόστασις λευκή. Λογίζου χολὴν μετὰ φλέγματος μειγμένην. Εἰ δὲ τὸ χρῶμα χολωδες, καὶ ἡ ὑπόστασις ἐρυθρὰ κένωσον τὸ πλεονάζον αἷμα. Εἰ δὲ ἀσθενεῖ διὰ καθάρσεως ἡ διαίτης.

Possiamo escludere, sulla base del confronto testuale, che il testo del Laurenziano sia il modello usato da Atanasio, ma vista la posizione dell'*excerptum* possiamo ipotizzare un modello comune ad entrambi. L'*excerptum*, infatti, si trova in entrambi i codici in margine agli stessi capitoli del libro V.

Passiamo ora ai tre *marginalia* in cui figura il nome di Filagrio, il primo di essi si legge al f. 104^r accanto al capitolo 84:

Φιλαργίου.

Ἐπὶ μὲν τῶν τεταρταίων καὶ ἀμφημερινῶν πυρετῶν ἐχρησάμεθα τῇ διὰ τοῦ θεοῦ ἀπύρου ἀντιδότου. Δόντες αὐτὴν μετὰ τὸ φανῆναι ἐν τοῖς οὔροις πέψεως σημεῖα οὕτως σύστασις καὶ χροιά. Σύστασις μὲν ἐπειδὴν ἐκ λεπτῶν, πρότερον μὲν παχέα μετὰ ταῦτα ἥττον τοιαῦτα γένηται. Χρόα δὲ ἡνίκα ἐξ ὠχροτέρων ἢ λευκοτέρων πυρροτέρα τε καὶ ξανθότερα φανῇ, κατὰ δὲ τὰς ὑποστάσεις πλῆθος εἴη καὶ παχύτης καὶ λευκότης αἵμα λειότητι καὶ ἐρυθρότητι. Τούτων γὰρ φανέντων, καιρὸς ἔσται τῆς τῶν φαρμάκων πόσεως καὶ μάλιστα ἐὰν θεραπεύσης τὰ σπλάγχνα καὶ ἀφλέγμαντα ποιήσης κατὰ τὸ καθαίρεσθαι τὸ πᾶν σῶμα. ἐπὶ μὲν τεταρταίων διὰ τοῦ ἐπιθύμου, ἐπὶ δὲ τῶν ἀμφημερινῶν τοῖς φλέγμα κενούσιν.

Il passo è relativo alla cura delle febbri tramite la somministrazione di un antidoto a base di zolfo. L'uso di questo antidoto occorre solo due volte nella letteratura medica in lingua greca, in Aezio (V 88)²¹ che ne raccomanda l'uso sempre per la cura delle febbri, come nel caso di Filagrio, insieme ad un altro antidoto a base di peonia, e poi, secoli dopo, in Nicola Myrepso (XIII sec.), il quale nel suo trattato (*Dynameron* V 52)²² prescrive questo antidoto per la cura della tosse e ne descrive la preparazione.

²¹ Aetius Amidenus 1950: 68,13-15.

²² Nicolaus Myrepsus 2020: 299,22-25.

In margine al foglio 105^r accanto ai capitoli 88-89 si trova un altro passo che riporta il nome di Filagrìo:

Φιλαγρίου.

Κατάλληλον δέ ἐστι πρὸς τεταρταῖον τε καὶ ἀμφημερινὸν τὸ ὑπ' ἐμοῦ σκευαζόμενον ὑπὴλατον. ἔχει δὲ οὕτως. Κολοκυνθίδος ἐντεριώνης δραχμᾶς ζ', νίτρου δραχμᾶς ιβ', ταῦτα λειώσας καλῶς πάνυ δίδου τοῖς εὐτονοῦσι μεθ' ὕδρομέλιτος κράσεως μεγάλης νήσται, τοῖς δὲ ἀσθενοῦσι δίδου τῆς ἐντεριώνης δραχμᾶς γ' τοῦ δὲ νίτρου δραχμᾶς ζ' καλῶς λειώσας μετὰ τοῦ ὕδρομέλιτος κράσεως σε μνῆς. Μετὰ γὰρ τὸ κοπῆναι καὶ σηθῆναι καλῶς τὴν ἐντεριώνην τότε πάλιν λειώσον αὐτὴν μετὰ τοῦ μελικράτου. Καθαίρει φλέγμα καὶ χολήν, τὸ νίτρον ῥύπτει τὸ πικρὸν καὶ θραύει καὶ τέμνει τοὺς γλισχροὺς καὶ παχεῖς χυμούς. ἔστι δὲ ἄλυπον πάνυ τοῦτο τὸ ὑπὴλατον.

Una parte del testo riguarda una ricetta utilizzata per la cura delle febbri che si legge anonima in Aezio (III 113)²³:

Καθαρικὸν ἄλυπον ποιοῦν ἰχθυαδικοῖς καὶ πρὸς περιοδικῶς ὀχλουμένους χρονίως. Κολοκυνθίδος ἐντεριώνης οὐγκίας α' νίτρου οὐγκίας β' λειώσας καλῶς δίδου τοῖς εὐτονοῦσι δραχμὴν α' μεθ' ὕδρομέλιτος κράσεως μεγάλης νήσται, τοῖς δὲ ἀσθενοῦσι κεράτια θ'· χρῶ θαρρῶν.

In margine al foglio 110^v accanto ai capitoli 99-101 si legge l'ultima nota a margine relativa al libro V di Aezio Amideno il cui testo riporta il nome di Filagrìo:

Φιλαγρίου.

Ἀλλὰ καὶ τοῖς πυκνοῦν ἔξωθεν τὸ δέρμα δυναμένους κατὰ τὸ τοῦ καμνόντος σῶμα χρηστέον κατὰ τὸν τῆς συγκοπῆς καιρὸν ἔνεκα τοῦ παύειν τοὺς ἐπιγιγνομένους ἰδρῶτας. ἔστι δὲ τοιαῦτα ἔλαιον μυρσίνον καὶ σχοίνινον καὶ οἰνάνθινον, ῥόδιον, μήλινον καὶ τὸ ὠμοτριβὲς καλούμενον. Τούτων δὲ μὴ δυναμένων πυκνῶσαι τὴν ἐπιφάνειαν τῶν καταχρίστων ἐνὶ τῶν εἰρημένων. Προσπλέκειν δεῖ στυπτηρίαν κηκίδας ὁμφακίτιδας καὶ οὕτως ἀλείφειν τὸ σῶμα.

Probabilmente questo testo, sempre relativo alle febbri, faceva parte, come i precedenti, di una sezione dell'opera di Filagrìo che doveva avere come oggetto la cura dei diversi tipi di febbre. La questione però è alquanto complessa e necessita di ricerche supplementari e di un ulteriore approfondimento e, come ho detto, verrà trattata in uno studio a parte.

Tra i *marginalia* al libro VII, si segnala una ricetta attribuita a Filagrìo, oltre a numerose correzioni al testo e alcune aggiunte più estese che verranno riportate nella seguente tabella:

f. 122^v In margine al capitolo 9

Παῖδα συνεχῶς δυσπνοοῦντα καὶ ῥευματιζομένην τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐκ τε συνοχῆς τῶν παχέων ὑγρῶν καὶ τραυμάτων πλῆθος ὑπὸ τῆς τῶν ῥευμάτων φορᾶς περὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἔχοντα πρώτον ἐκάθηρα καταλλήλῳ καθαρηρίῳ εἶθ' οὕτω ἀπαλοῖς κολλυρίοις χρησάμενος καὶ ἐγχυματίζων κατέστησα ἐπεὶ δὲ χρόνιον ἦν τὸ νόσημα καὶ πάλιν ἐκάθηρα.

²³ Aetius Amidenus 1950: 302,26-303,3.

- | | | |
|---------------------|--|--|
| f. 144 ^r | In margine al capitolo 101 | <p>Πρὸς ὀξυδορκίαν. Μαράθρου ρίζης τὸν χυλὸν μέλιτι Ἀττικῷ μίξας ἐξίσου καὶ ἐνήσας ἐν πυρὶ χαλκῷ ἀγγεῖῳ καὶ ὑπάλειφε τοὺς ὀφθαλμοὺς μίσγων γυναικεῖον γάλα ἢ ὄμβριον ὕδωρ. Καὶ ὁ χυλὸς δὲ τοῦ πηγάνου μετὰ χυλοῦ μαράθρου καὶ μέλιτος ἐγχριόμενος ἀμβλυωπίας ἰᾶται. Καὶ πέρδικος νεοθηράτου χολή μετὰ μέλιτος ἐγχριομένη Ἀττικοῦ ἀμβλυωπίας ἰᾶται. Καὶ φάγρου χολή ἐγχριομένη καὶ ἡ τῆς χελιδόνος τῆς χειρσαίας χολή ἐγχριομένη ὀξυωπίαν ποιεῖ. Καὶ ὁ μαμηρᾶς δὲ μετὰ δρόσου λειούμενος τὸ αὐτὸ ποιεῖ καὶ οὐλὰς λεπτύνει τὰς ἐν ὀφθαλμοῖς.</p> |
| f. 149 ^r | In margine al capitolo 107 | <p>Μετὰ τὸ καῦσαι καὶ πλῦναι τὴν καδμίαν τό τε δεῖ σταθμίζειν οὕτω δὲ καὶ τὰ λοιπὰ πλυθέντα μεταλλικὰ καὶ ξηρανθέντα δεῖ σταθμίζειν.</p> |
| 153 ^v | In margine alla sezione finale del libro | <p>Κολλύριον τὸ διὰ χυλοῦ μαράθρου. Καδμίας δραχμὰς ις', μέλανος Ἰνδικοῦ δραχμὰς ις', πεπέρεως μακροῦ δραχμὰς ις', καὶ λευκοῦ δραχμὰς ιβ', ὁποῦ Κυρηναϊκοῦ δραχμὰς η', ὀποβαλσάμου δραχμὰς ς', σαγαπηνοῦ, ὀποπάνακος, ἀνὰ δραχμὰς ε', ὀπίου δραχμὰς δ', εὐφορβίου, κόμμεως, ἀνὰ οὐγκίαν α', λείου χυλῷ μαράθρου.</p> |
| 153 ^v | In margine alla sezione finale del libro | <p>Τὸ δι' ὀποβαλσάμου. Καδμίας, ψιμμυθίου, ἀνὰ δραχμὰς η', ὀμφακίου δραχμὰς δ', πεπέρεως λευκοῦ οὐγκίας ις', ὀπίου δραχμὰς δ', ὀποβαλσάμου, κόμμεως, ἀνὰ δραχμὰς ις', ὕδωρ ὄμβριον.</p> |

Ancora una volta troviamo il nome di Filagrio al foglio 124^v accanto al capitolo 17:

Ὁφθαλμικὸν Φιλαγρίου πρὸς τὰς μεγίστας καὶ σφοδροτάτας ὀδύνας. Ἀμύλου ἐξάγια δς', σάνδικο²⁴ οὐγκίαν α', λιβάνου ἐξάγια β', κεράτια ς', κόμμεως ἐξάγια β', κεράτια ς', ὀπίου κεράτια η', ὕδατι ὄμβριον προσφάτου ἀναλάμβανε.

Di questa ricetta per la cura degli occhi non si è trovato alcun parallelo.

L'oftalmologia è uno dei temi della perduta opera di Filagrio, lo testimoniano i frammenti 147-156 (Philagrius 1999: 254–265) che hanno appunto per oggetto colliri e altri rimedi per gli occhi. Si segnala qui la presenza del sandice, un rimedio composto, presente anche in una delle ricette sopravvissute di Filagrio, cioè il frammento 147 (Philagrius 1999: 254–255)²⁵.

Il libro VII è particolarmente ricco di *marginalia*, siano essi anonimi o attribuiti ad autorità, l'ultimo caso che voglio qui discutere è particolarmente interessante perché riguarda il trattato galenico *De anatomicis adminstrationibus* che è in parte perduto in greco, i libri X-XV di quest'opera sono sopravvissuti solo nella versione araba²⁶.

²⁴ Il manoscritto ha σάντυγος che ho corretto in σάνδικος.

²⁵ Si veda la nota n. 15.

²⁶ Galenus 1906.

Al foglio 129^v accanto al capitolo 36 si legge il seguente testo:

Ὁ κερατοειδὴς χιτὼν εἰς δ' ἑξήκοντα μέρη διαρῆται καὶ αὗται αἱ δ' μοῖραι καλοῦνται κτηδόνες ἐκ τῆς τῶν κεράτων ὁμοιότητος μένεται αὐτῶν ὁ Γαληνὸς ἐν τῇ μεγάλῃ ἀνατομῇ ἐν λόγῳ ἰ' αὗται δὲ αἱ δ' κτηδόνες ὑμένες εἰσι ποιοῦντες τὸν κερατοειδῆ χιτῶνα.

Si tratta di un riferimento al X libro dei *De anatomicis administrationibus*, oggi perduto in greco e sopravvissuto solo, come si è già detto, nella versione araba.

Olivieri²⁷ segnalava già nella sua edizione di Aezio la presenza dello stesso riferimento al decimo libro del trattato di Galeno nel manoscritto *Par. gr.* 1883²⁸. Questo breve testo si trova nel f. 591^v come parte finale del capitolo 36, quindi nel corpo del testo e non a margine:

Ὁ δὲ γε κερατοειδὴς χιτὼν διαρῆται εἰς τέσσαρα μέρη καὶ αὗται αἱ τέσσαρες μοῖραι καλοῦνται κνιδῶνες ἐκ τῆς τῶν κεράτων ὁμοιότητος μένεται δὲ αὐτῶν ὁ Γαληνὸς ἐν τῇ μεγάλῃ ἀνατομῇ δεκάτῳ λόγῳ αὗται δὲ αἱ κνιδῶνες τέσσαρες ὑμένες εἰσι ποιοῦντες τὸν κερατοειδῆ χιτῶνα.

Evidenti sono alcune differenze relative alla posizione di alcune parole, segnaliamo poi nel Parigino il termine κνιδῶνες per ben due volte in luogo del corretto κτηδόνες, invece nell'Athonita.

Oltre a numerose correzioni al testo del libro VIII, si leggono delle aggiunte di notevole estensione a margine di mano di Atanasio.

Si riportano di seguito le omissioni testuali integrate a margine:

f. 155 ^v	Integrazione capitolo 6	Aetius Amidenus 1950: 409, 6-17
f. 156 ^r	Integrazione capitolo 6	Aetius Amidenus 1950: 409, 18-21
f. 161 ^r	Integrazione capitolo 23	Aetius Amidenus 1950: 433, 17-23
f. 162 ^r	Integrazione capitolo 29	Aetius Amidenus 1950: 439, 9-14
f. 164 ^r	Integrazione capitolo 34	Aetius Amidenus 1950: 447, 11-17
f. 168 ^r	Integrazione capitolo 44	Aetius Amidenus 1950: 464, 12-14
f. 171 ^v	Integrazione capitolo 50	Aetius Amidenus 1950: 479, 19-27
f. 172 ^r	Integrazione capitolo 50	Aetius Amidenus 1950: 478, 23-27
f. 172 ^r	Integrazione capitolo 50	Aetius Amidenus 1950: 481, 3-5
f. 179 ^r	Integrazione capitolo 63	Aetius Amidenus 1950: 513, 13-17
f. 179 ^v	Integrazione capitolo 63	Aetius Amidenus 1950: 517, 10-16

²⁷ Aetius Amidenus 1950: 288.

²⁸ Su questo manoscritto miscellaneo datato a metà del XIV e vergato dal copista Cosmas Camelos (*RGK* II 304) si veda Ieraci Bio 1999 e 2015 e Mondrain 1999.

Inoltre, si leggono i seguenti rimandi ad altre parti del trattato:

- f. 158^r Δέον σε καθαίρειν τοὺς ἔχοντας λειχήνας ἢ λέπρας τὰ καθαρτικά προσπλέκων τῷ διὰ καλαμίνθης ὀξυπορίῳ ἢ τῷ ἰσχυροτέρῳ ὀρρῷ τοῦ γάλακτος κεῖται ἐν τῷ β' λόγῳ. Ἡ δὲ σκευασία τοῦ διὰ καλαμίνθης κεῖται ἐν τῷ θ' λόγῳ ἔνθα εἰσὶ τὰ πεπτικά.
- f. 179^r Μέν τε αὐτὴν καὶ ῥωννύωμεν τοῖς ἀναγεγραμμένοις ἐν τῷ ζ' λόγῳ σμήγμασι τε καὶ πάσμασι χρῆσώμεθα δὲ καὶ τῇ διὰ σκίλλης ἐφθῆς προγεγραμμένη ἀρτηριακῇ ἐν τῷ δε τῷ λόγῳ.

Si segnalano, infine, le seguenti aggiunte che non rientrano nelle due tipologie prima menzionate:

- f. 178^v Κατάλληλος κάθαρσις ἐπὶ τούτων, κολοκυνθίδα λαβὼν κένωσον τὸ σπέρμα αὐτῆς καὶ ὥς ἔχει ἔσω τὸ γναφαλῶδες αὐτῆς πλήρωσον αὐτὴν οἰνομέλιτος καὶ ἔασον βρέχεσθαι ἡμέραν καὶ νύκτα, τὸ δὲ γναφαλῶδες αὐτῆς εἰς ῥάκος λεπτὸν ἐκπίεσον καλῶς.
- f. 179^r Τοὺς δὲ ὑπὸ κατάρρου πληρωθέντας τὰς τραχείας ἀρτηρίας τοῦ πνεύμονος καὶ δυσπνοοῦντας θεραπεύσωμεν προνοοῦμενοι τῆς κεφαλῆς, ψυχρὰν καὶ ὑγρὰν δυσκρασίαν ἔχουσιν ἐμβρέχοντες αὐτὴν διὰ ἱρίνου μύρου ἢ ναρδίνου ἀναξηραίνω.
- f. 179^v Φάρυγγα λέγει τὴν ἔνδον τοῦ στόματος χώραν, γαργεῶνα δὲ αὐτὴν τὴν σταφυλὴν.
- f. 180^v Ἐξαγαγὼν οὖν εἰς αὐγὴν λαμπρὰν ἢ κατὰ ἀντικρὺ τουτέστι τὸν πάσχοντα καὶ τρίψας τὸν πόρον τε τῆς ῥινὸς ἐθεασάμεν κατ' ἐκείνον τὸν τόπον ἐν ᾧ συντέτρηται πρὸς τὴν ἐν τῷ στόματι [συνεδρεύει] χώραν ἢ ῥίς οὐρὰν βδέλλης ἐγκατακεκρυμμένης, προσαγαγὼν δὲ τὰ ἔρρινα τὰ δι' ὄξους δριμέος συντιθέμενα ἢ μελανθίου ἐλλεβόρου καὶ ἐλατηρίου καὶ τῶν παραπλησίων ἐθεράπευσα.

I *marginalia* al libro XI sono relativi alla correzione di singole parole, solo uno di essi è più esteso e si trova al foglio 254^r:

Γνωρίσεις δὲ ταῦτα ἐκ τῆς τῶν πυρετῶν δριμύτητος καὶ ῥόδα προσπλέκειν χρὴ τοῖς καταπλάσμασι καὶ μύρτα καὶ ὀρόβων καὶ φακῆς ἄλευρον τὰς γὰρ σηπεδόνας τῶν ὑγρῶν.

Tra i *marginalia* al libro XIII oltre ad alcune correzioni a margine, segnalo qui un lungo testo che ha come oggetto un antidoto a base di muschio che si legge nel margine del foglio 307^v:

Ἀντίδοτος ἡ διὰ μόσχου. Ἀκόρου Κελτικῆς, σαμψύχου, πεπέρεως, ἀνὰ οὐγκίαν α', ἀσάρου, φοῦ, μαλαβάθρου, πεπέρεως λευκοῦ, ἀνὰ οὐγκίαν ας', κιναμώμου, στάχου, καρυοφύλλου, [μαλαβάθρου, πεπέρεως λευκοῦ, ἀνὰ οὐγκίαν ας'] καρῶν ἀρωματικῶν, ξυλαλόης ἡπατιζούσης, κασίας, κόστου, σχοίνου ἄνθους, θύμου, κορύμβων, ὀποβαλσάμου, ὠκίμου σπέρματος, σμύρνης, ἄμωος, λιβυστικοῦ, ἀμώμου, βοτρυῶν, ἀνὰ οὐγκίαν α', πετροσελίνου σπέρματος, πηγάνου σπέρματος, ζαδόρ, ἀνὰ οὐγκίαν α', ραίου βαρβαρικοῦ, φύλλου Ἰνδικοῦ, ἡρυγγίου, ἀνὰ οὐγκίαν ἡμισυ, μόσχου πρωτείου ἐξάγιον α', μαστίχης οὐγκίαν α', μέλιτος ἀπηφρισμένου τὸ ἄρκοῦν. ἀπαφρίσας τὸ μέλι ἐπίβαλε τὴν μαστίχην λελειωμένην καὶ κατενεγκὼν ἀπὸ τοῦ πυρὸς καὶ ἑάσας ἐφ' ἱκανὸν ἐπῆχε τὸ ὀποβάλαμον καὶ ἀνακινήσας ὡς ἀκριβῆ ἔνωσιν γένεσθαι. ἐπῆχε τοῖς ξηροῖς κεκομμένοις καὶ ἀπόθου. τὸν μόσχον κατ' ἰδίαν λείου μόνον οὕτω ταύτην ἐγὼ σκευάσας καὶ χρῆσάμενος ἐπὶ τῶν μετὰ ψύξεως παθῶν

κατ'οὐδὲν ἀποδεούσης ἐπειράθην τῆς θηριακῆς ἀντιδότου πρὸς τε ἀναζωπυρίαν τοῦ ἐμφύτου θερμοῦ πρὸς τε δαπάνην τῶν μοχθηρῶν ὑγρῶν πρὸς τε ἀνακομιδὴν τῆς συμπίσεως ὅξως τοῦ σώματος ἐπὶ τῶν κατισχνωθέντων ἐπὶ ψύξει ἀλλὰ γὰρ καὶ ἐς τοσοῦτον ἄρα τάς τε αἰσθήσεις ἔλεγον ὀξυτέρας σχεῖν καὶ τὸ σῶμα εὐκινητότερον τὴν τε ὄρεξιν μηδὲν παραποδιζομένην μήτε μὴν τοῦ πλείονος ἢ τῶν ἐναντίων ἐφιεμένην ὥστε ἐς ἀκρίβειαν αὐτοῖς τάς τε ψυχικὰς τάς τε φυσικὰς δυνάμεις μεθηρμόσθαι.

La ricetta di un antidoto a base di muschio si legge solo in autori molto più tardi rispetto sia a Filagrio che ad Aezio, Nicola Myrepsos (XIII sec.)²⁹ e Demetrio Pepagomeno (XV sec.).

La ricetta di Myrepsos (I 131)³⁰ si presenta però molto più breve rispetto a quella trascritta da Atanasio, l'antidoto è raccomandato per curare la podagra. Altrettanto breve è il rimedio "cardiaco" riportato da Pepagomeno (134)³¹.

Tra i *marginalia* al libro XIV oltre ad alcune correzioni a margine (per un elenco completo rimando sopra), si segnalano qui solo le seguenti aggiunte più estese:

- f. 345^r Πρὸς ἀρτηριοτομίαν. Λαβὼν ἄλας κοινὸν καὶ κοπρίαν ἄλογον ξηρὰν καὶ στακτὴν δρύινον ἔνωσον ἀμφοτέρας ἐξ ἴσου καὶ ἐπίθεθι τῇ τομῇ τῇ τοῦ θεοῦ βοηθείᾳ καὶ ἰαθήσεται ὁ πάσχων.
- f. 345^v Ἄλλο. Πράσα κοπανίσας ἐπίθεθι τῇ τομῇ.
Ἄλλο. Χαλκίτεως, μίσου, χαλκάνθης, στυπτηρίας σχιστῆς βόλον ἐξ ἴσου ἐνώσας καὶ τρίψας χνοώδες ἐπίθεθι τῇ τομῇ.
Ἄλλο. Κοχλίους σὺν τοῖς ὀστράκοις καύσας κᾶν τε μικροὺς κᾶν μεγάλους καὶ τρίψας ἐπίθεθι.
- f. 352^v Πρὸς κατακαύματα ἀπὸ χειμῶνος καὶ ἡλωμένα. Πτελαίας φύλλα ξηρὰ καὶ βάτου ἐρπύλου φύλλων καὶ κλήματα παλαιὰ ἀμφοτέρας καύσας καὶ ποιήσας ξηρίον εἴτα χοίρειον στέαρ τήξας ἐπίπασσε τὸ ξηρίον καὶ ποιήσας ἐμπλαστρώδες ἐπίθεθι καὶ θεραπεύσεις ἢ δαδίον λιπαρὸν καύσας τὸ κάρβων<ον> αὐτὸ λειοτριβήσας κρόκου ὠοῦ ἀναλαβὼν περίχριε περὶ τῷ ἢ λιθάργυρον σὺν τῷ οἴνῳ καὶ ἐλαίῳ λειώσας ὡς γλοιοῦ πάχους ἔχειν κατάχριε.
- f. 353^v Πρὸς χιμέθλα εἰς ὕπνον. Ὁξέλειον χλιαρὸν ἄλειψον τοὺς πόδας.
- f. 355^v Ἥλον ἐκβάλλει ἐκ πέλματος ἢ χειρός. Τοῦτο περιστερᾶς κόπρον ἔψε μετ' ὄξους δριμυτάτου καὶ λειώσας καὶ ποιήσας κηρωτῆς πάχος καὶ περικαθάρας τὸν τόπον ἐπιτίθει τὸ φάρμακον ἡμέρας γ' ἢ β' καὶ ἐκ ῥιζῶν αἶρει τὸν ἥλον.

Tra i *marginalia* al libro XV, oltre all'integrazione nel margine del foglio 363^v di una parte del capitolo 13 omessa nel corpo del testo (Aetius Amidenus 1909: 38,15-39,4), si discuteranno qui altri due *marginalia*.

Al foglio 377^v in corrispondenza del capitolo 19 si legge la seguente glossa esplicativa dell'espressione ὕδατος πηλοποιικοῦ presente nel testo (Aetius Amidenus 1909: 117, 2):

Τὸ πηλοποιικὸν ὕδωρ λέγεται καὶ κονία ἐστὶ δὲ ἡ κατασταλκτὴ.

²⁹ Sul *Dynameron* si veda, tra gli altri, Ieraci Bio 2017.

³⁰ Nicolaus Myrepsus 2020: 80, 7-13.

³¹ Demetrius Pepagomenus 2003: 82, 26-83,1.

Infine, al foglio 362^v Atanasio aggiunge il seguente scolio³² accanto al capitolo 11 che è intitolato *περὶ κηρίων*:

Σχόλιον. Δέον τοὺς ἔχοντας τὸ κηρίον πρῶτον μὲν φλεβοτομεῖν ἐκ τῆς χειρὸς τῆς κατ' εὐθεΐαν τοῦ πάσχοντος σκέλους καὶ μετὰ ἡμέρας καθαίρειν τῷ ὀρρῷ τοῦ γάλακτος τῷ ἐσκευασμένῳ προσμυγνύων αὐτῷ ἐπιθύμου λειοτάτου δραχμὰς γ', καὶ τοῦ πολλάκις δεύτερον ἢ καὶ προσχρήσασθαι ἄχρις τελείως καθαρθῶσιν. ἔρρηται δὲ ἡ σκευασία τοῦ ὀρροῦ γάλακτος ἐν τῷ β' λόγῳ κεφαλαίῳ. Μετὰ οὖν τὴν κάθαρσιν τὴν τε ἐντὸς καὶ ἐκτὸς κέχρησο τοῖς καταπλάσμασι καὶ μαλάγμασι καὶ ἐμπλάστοις. Εἰ δὲ οὐκ ἔστι καιρὸς τοῦ γάλακτος λαβὼν κολοκυνθίδα τελείαν ἔξελε αὐτῆς τὸ σπέρμα καὶ ἐχούσης αὐτῆς τὸ γναφαλῶδες πλήρωσον αὐτὴν οἰνομέλιτος καὶ ἕα βρέχεσθαι νυχθήμερον καὶ ἐκκενώσας αὐτὴν εἰς φιάλην καὶ τὸ γναφαλῶδες ἐκθλίψας καὶ διηθήσας εἰς ῥάκος δίδου πίνειν καὶ καθάρεις ἐγὼ δὲ τοῦ μέλανος ἑλλεβόρου βρέξας τὰ κάρφη καὶ ῥήξας εἰς ὕδωρ λαβὼν τὴν ἐντεριώνην αὐτοῦ καὶ ξηράνας ἐποίησα ξηρίον καὶ δέδωκα μετὰ δακρυδίου κέρατα ζ' καὶ σπέρματα δαύκου καὶ πετροσελίνου ἀνὰ οὐγκίας γ', καὶ καθῆρα τὸν ἔχοντα τὸ κηρίον καὶ ἀποκατέστησα.

Lo scolio è relativo allo stesso tema del capitolo 11, riguarda appunto un tipo di ulcerazione, che si chiama favo. Oltre a raccomandare il ricorso al salasso, vengono prescritti alcuni medicinali, e, tra questi, quello a base di colocintide, a tal proposito si veda un'altra aggiunta a margine (f. 178^v) di Atanasio al libro VIII.

Lo stesso scolio nella medesima posizione, a margine di XV 11, si trova sia in un altro codice di Atanasio, il *Par. gr.* 2193, e che verrà presentato dopo.

Il manoscritto *Parisinus graecus* 2193

Il codice (Omont 1888: 212) in carta è datato alla prima metà del XV secolo. Il codice è stato vergato interamente da Atanasio e contiene nei fogli di guardia anteriori (I^r-II^r) metà del *pinax* del libro I, nei fogli I^r-400^r i 16 *Libri medicinales* di Aezio Amideno, nel foglio 400^r un antidoto a base di muschio, nei fogli 400^r-401^v il *Compendium de pulsibus* attribuito a Rufo seguito dai tipi di pulsazioni secondo Archigene, nel foglio 402^{rv} pesi e misure di Africano, e, infine, al foglio 403^{rv} una parte del sommario dei *Libri medicinales*³³.

I 16 Libri di Aezio Amideno sono così distribuiti:

ff. I ^r -II ^r	<i>Pinax</i> , lacunoso, del libro I
ff. I ^r -25 ^r	Libro I preceduto dal <i>pinax</i>
ff. 25 ^r -48 ^r	Libro II preceduto dal <i>pinax</i>

³² Una parte dello scolio (fino a σπέρμα) è aggiunto anche nel margine del foglio seguente. Lo stesso scolio nella medesima posizione, a margine di XV 11, si legge nel *Laur. Plut.* 75.7, ai fogli 123^r-124^r.

³³ Poiché il foglio è danneggiato e non permette la lettura di parte del testo preferisco non trascriverlo.

ff. 48 ^r -69 ^v	Libro III preceduto dal <i>pinax</i>
ff. 69 ^v -80 ^v	Libro IV preceduto dal <i>pinax</i>
ff. 80 ^v -105 ^r	Libro V preceduto dal <i>pinax</i>
ff. 105 ^r -130 ^r	Libro VI preceduto dal <i>pinax</i>
ff. 130 ^r -158 ^v	Libro VII preceduto dal <i>pinax</i>
ff. 158 ^v -189 ^v	Libro VIII preceduto dal <i>pinax</i>
ff. 189 ^v -224 ^r	Libro IX preceduto dal <i>pinax</i>
ff. 224 ^r -241 ^v	Libro X preceduto dal <i>pinax</i>
ff. 241 ^v -257 ^v	Libro XI preceduto dal <i>pinax</i>
ff. 257 ^v -277 ^r	Libro XII preceduto dal <i>pinax</i>
ff. 277 ^r -306 ^v	Libro XIII preceduto dal <i>pinax</i>
ff. 307 ^r -339 ^r	Libro XIV preceduto dal <i>pinax</i>
ff. 339 ^r -360 ^r	Libro XV preceduto dal <i>pinax</i>
ff. 360 ^r -400 ^r	Libro XVI preceduto dal <i>pinax</i>
f. 403 ^{rv}	Sommario a partire dal libro IX

Tra la fine del libro XVI di Aezio e il trattato sulle pulsazioni attribuito a Rufo (f. 400^r) si legge l'antidoto a base di muschio che Atanasio ha copiato nel margine del f. 307^r del codice *Athos Vatopedi* A 29, il testo del Parigino è il seguente:

Αντίδοτος ἡ διὰ μόσχου. Ἀκόρου Κελτικῆς, σαμψύχου ἐν ἄλλῳ καὶ πεπέρεως, κιναμώμου, στάχου, καρυοφύλλου, καρύων ἁρωματικῶν, ξυλαλῶς ἥπατιζούσης, κασίας, κόστου, σχοίνου ἄνθους, θύμου, κορύμβων, ὀποβαλσάμου, ὠκίμου σπέρματος, σμύρνης, ἄμεως, λιβυστικοῦ, ἀμώμου, βοτρυῶν, πετροσελίνου σπέρματος, πηγάνου σπέρματος, ζαδόρ, μαστίχης, ἀνὰ οὐγκίαν α', ἀσάρου, φοῦ, μαλαβάθρου, πεπέρεως λευκοῦ, ἀνὰ οὐγκίαν ας', ῥέου βαρβαρικοῦ, φύλλου Ἰνδικοῦ, ἡρυγγίου, ἀνὰ οὐγκίαν ζ', μόσχου πρωτείου ἐξάγιον α', ἐν ἄλλῳ οὐγκίαν α', μέλιτος ἀπηφρισμένου τὸ ἄρκουν. ἀπαφρίσας τὸ μέλι ἐπίβαλε τὴν μαστίχην λελειωμένην καὶ κατενεγκὼν ἀπὸ τοῦ πυρὸς καὶ ἑάσας ἐφ' ἱκανὸν ἐπύχεε τὸ ὀποβάλσαμον καὶ ἀνακινήσας ὡς ἀκριβῆ ἔνωσιν γενέσθαι ἐπύχεε τοῖς ξηροῖς κεκομμένοις καὶ ἀπόθου τὸν μόσχον κατ' ἰδίαν λείου μόνον οὕτω ταύτην ἐγὼ σκευάσας καὶ χρησάμενος ἐπὶ τῶν μετὰ ψύξεως παθῶν κατ' οὐδὲν ἀποδεούσης ἐπειράθην τῆς θηριακῆς ἀντιδότου πρὸς τε ἀναζωπυρίαν τοῦ ἐμφύτου θερμοῦ πρὸς τε δαπάνην τῶν μοχθηρῶν ὑγρῶν πρὸς τε ἀνακομιδὴν τῆς συμπάσης ὀξεως τοῦ σώματος ἐπὶ τῶν κατισχνωθέντων ἐπὶ ψύξει ἀλλὰ γὰρ καὶ εἰς τοσοῦτον ἄρα τάς τε αἰσθήσεις ἔλεγον ὀξυτέρας σχεῖν καὶ τὸ σῶμα εὐκίνητοτερον τὴν τε ὀρεξιν μηδὲν παρεμποδιζομένην μῆτε μὴν τοῦ πλείονος ἢ τῶν ἐναντίων ἐφιερμένην ὥστε εἰς ἀκρίβειαν αὐτοῖς τάς τε ψυχικὰς τάς τε φυσικὰς δυνάμεις μεθρημόσθαι.³⁴

Un'altra somiglianza con il codice Athonita riguarda la presenza di uno scolio aggiunto anche nel Parigino a margine in prossimità del capitolo 11 del libro XV, si trova nel margine inferiore del f. 344^r e continua nel margine superiore del f. 344^v:

³⁴ Alcune sono le differenze con lo stesso antidoto trādito dal codice Athonita.

Σχόλιον. Δέον τοὺς ἔχοντας τὸ κηρίον πρῶτον μὲν φλεβοτομεῖν ἐκ τῆς χειρὸς τῆς κατ'εὐθείαν τοῦ πάσχοντος μέρους καὶ μετὰ ἡμέρας καθαίρειν τῷ ὀρρῷ τοῦ γάλακτος ἐσκευασμένῳ μετὰ μελικράτου προσμιγνύον αὐτῷ ἐπιθύμου λειοτάτου δραχμᾶς γ', καὶ τοῦτο διδόναι δεύτερον ἢ καὶ τρίς ἄχρις ἂν τελείως καθαρῶσιν εἴρηται δὲ ἡ σκευασία τοῦ ὀρροῦ τοῦ γάλακτος ἐν τῷ β' λόγῳ. Μετὰ οὖν τὴν κάθαρσιν τὴν τε ἐντὸς καὶ ἐκτὸς χέσρησο τοῖς καταπλάσμασι καὶ μαλάγμασι καὶ ἐμπλάστοις. Εἰ δὲ οὐκ ἔστι καιρὸς τοῦ γάλακτος λαβὼν κολοκυνθίδα τελείαν ἔξελε αὐτῆς τὸ σπέρμα καὶ ἐχούσης αὐτῆς τὸ γναφαλῶδες πλήρωσον αὐτὴν μετὰ οἰνομέλιτος καὶ ἕα βρέχεσθαι νυχθήμερον καὶ κενώσας αὐτὴν εἰς φιάλην καὶ τὸ γναφαλῶδες ἐκθλίψας διὰ ῥάκους δίδου πιεῖν καὶ καθάρεις ἐγὼ δὲ τοῦ μέλανος ἑλλεβόρου βρέξας τὰ κάρφη καὶ ζύσας καὶ λαβὼν τὴν ἐντεριώνην αὐτοῦ καὶ ξηράνας ἐποίησα ξηρίον καὶ δέδωκα μετὰ δακρυδίου κεράτιων ζ' καὶ σπέρματος δαύκου καὶ πετροσελίνου ἀνά δραχμᾶς γ', καὶ καθῆρα τὸν ἔχοντα τὸ κηρίον καὶ ἀποκατέστησα ὑγιῇ.³⁵

Per quanto riguarda i *marginalia* di mano di Atanasio, oltre ai due passi sopra riportati, per la maggior parte si tratta di correzioni al testo limitate per lo più a una sola parola, che riporto qui di seguito:

- I 6^v, 8^v, 9^r, 11^v, 13^r, 13^v, 15^v, 16^r, 18^r, 21^v, 23^r
- II 25^v, 26^r, 26^v, 30^v, 32^r, 33^v, 34^r
- III 48^v, 55^r, 56^r, 56^v, 57^v, 57^v, 58^r, 65^v
- IV 69^v, 70^r, 73^r, 75^r, 76^v, 77^r
- V 81^r, 81^v, 82^r, 85^r, 86^r, 94^r, 99^r, 99^v, 100^v, 101^v
- VI 105^r, 106^v, 112^r, 113^v, 121^r, 123^v, 125^r, 127^v, 128^r, 128^v, 129^r, 129^v
- VII 131^r, 131^v, 133^r, 133^v, 134^r, 135^r, 135^v, 136^r, 137^v, 140^r, 142^v, 143^r, 144^r, 146^r, 147^r, 151^v, 152^v, 154^v, 155^r, 156^r, 157^r
- VIII 159^r, 162^v, 164^r, 164^v, 166^r, 169^r, 173^v, 174^r, 175^r, 175^v, 176^v, 177^r, 183^r, 184^v, 185^r, 185^v, 186^r, 187^r
- IX 189^v, 192^r, 192^v, 193^r, 193^v, 194^v, 195^r, 196^r, 198^r, 200^r, 200^v, 202^v, 204^r, 206^r, 207^r, 208^r, 210^r, 215^r, 215^v, 218^v, 219^r, 221^v, 223^v
- X 224^r, 225^v, 226^r, 226^v, 228^r, 229^r, 229^v, 230^v, 231^v, 233^r, 233^v, 235^v, 236^v, 236^r, 237^r, 238^v, 239^r, 239^v, 240^r, 241^r, 241^v
- XI 241^v, 242^r, 242^v, 243^v, 244^r, 246^r, 247^r, 248^v, 249^v, 25^r, 250^v, 251^r, 25^v, 252^v, 253^r, 255^v, 257^r
- XII 258^r, 264^r, 265^r, 266^r, 268^v, 269^r, 269^v, 270^v, 271^r, 272^r, 272^v, 273^r, 274^r, 275^r, 275^v, 276^r, 276^v
- XIII 277^r, 277^v, 278^v, 279^v, 280^v, 282^r, 283^r, 284^r, 284^v, 285^v, 286^r, 288^r, 289^r, 292^r, 293^v, 294^r, 294^v, 295^v, 296^r, 297^r, 297^v, 298^v, 299^r, 299^v, 300^r, 300^v, 301^v, 302^v, 303^r, 303^v
- XIV 307^r, 307^v, 308^r, 311^r, 313^v, 314^r, 314^v, 315^r, 315^v, 316^v, 317^r, 318^r, 319^v, 321^r, 332^v, 322^r, 322^v, 323^v, 326^r, 326^v, 328^r, 329^r, 329^v, 331^r, 332^r, 332^v, 333^r, 333^v, 334^r, 335^r, 336^r, 337^r, 338^r
- XV 339^v, 341^v, 342^r, 343^v, 344^r, 344^v, 345^r, 347^v, 351^r, 352^r, 354^r, 355^r, 355^v, 356^v, 357^r, 358^v, 360^r
- XVI 360^r, 360^v, 361^r, 36^v, 362^v, 364^r, 364^v, 367^v, 368^r, 368^v, 369^r, 371^r, 372^v, 373^r, 373^v, 374^r, 374^v, 375^v, 376^v, 377^r, 378^v, 379^r, 379^v, 381^v, 384^v, 385^r, 385^v, 386^r, 386^v, 387^r, 387^v, 388^r, 389^v, 390^v, 391^r, 392^r, 393^r, 394^r, 395^r, 396^r, 396^v, 398^v, 399^r, 399^v

³⁵ Alcune sono le differenze rispetto allo stesso testo trádito dal codice Athonita.

Conclusioni

L'attività di copia di Atanasio monaco a metà del XV secolo ci fornisce dei dati importanti non solo sulla trasmissione dell'enciclopedia medica di Aezio Amideno, ma anche sulla sopravvivenza di frammenti di alcune opere mediche in lingua greca oggi perdute.

La presenza dei passi dalla perduta opera di Filagrio copiati a margine del manoscritto *Athos Vatopedi* A 29 sembra una delle maggiori acquisizioni nello studio condotto sul manoscritto, a questa si aggiunge anche l'ulteriore testimonianza del manoscritto Laurenziano per il frammento già identificato da Rita Masullo nella sua edizione di Filagrio. La presenza poi di un riferimento per quanto breve al decimo libro del trattato *De anatomicis administrationibus* ci dimostra che o Atanasio avesse il testo nella sua disponibilità o meglio che lo abbia trovato, come probabilmente gli altri di Filagrio, nel manoscritto da lui usato per la copia.

I dati qui offerti, raccolti durante lo studio per l'edizione dei libri ancora inediti di Aezio³⁶, potranno essere utili, si spera, anche a coloro che si occupano dell'attività dei copisti che gravitavano intorno a Isidoro di Kiev.

Bibliografia

Abbreviazioni

RGK I = *Repertorium der griechischen Kopisten. 800-1600. 1. Teil. Handschriften aus Bibliotheken Großbritanniens. A. Verzeichnis der Kopisten.* Erstellt von Ernst Gamillscheg und Dieter Harlfinger. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. 1981; *Repertorium der griechischen Kopisten. 800-1600. 1. Teil. Handschriften aus Bibliotheken Großbritanniens. B. Paläographische Charakteristika.* Erstellt von Herbert Hunger. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. 1981; *Repertorium der griechischen Kopisten. 800-1600. 1. Teil. Handschriften aus Bibliotheken Großbritanniens. C. Tafeln.* Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. 1981.

RGK II = *Repertorium der griechischen Kopisten. 800-1600. 2. Teil. Handschriften aus Bibliotheken Frankreichs und Nachträge zu den Bibliotheken Großbritanniens. A. Verzeichnis der Kopisten.* Erstellt von Ernst Gamillscheg und Dieter Harlfinger. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. 1989; *Repertorium der griechischen Kopisten. 800-1600. 2. Teil. Handschriften aus Bibliotheken Frankreichs und Nachträge zu den Bibliotheken Großbritanniens. B. Paläographische Charakteristika.* Erstellt von Ernst Herbert Hunger. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. 1989; *Repertorium der griechischen Kopisten. 800-1600. 2. Teil. Handschriften aus Bibliotheken Frankreichs und Nachträge zu den Bibliotheken Großbritanniens. C. Tafeln.* Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. 1989.

³⁶ Il progetto al quale collaboro dal 2018 è diretto da Mathias Witt e finanziato dal DFG (Projektnummer 386999510: Griechische Erstedition der Libri medicinales, Bücher 10 und 14, des Aëtios von Amida (6. Jh. n. Chr.) samt deutscher Übersetzung, medizinhistorisch-philologischem Kommentar und Quellenanalyse).

RGK III = *Repertorium der griechischen Kopisten. 800-1600. 3. Teil. Handschriften aus Bibliotheken Roms mit dem Vatikan. A. Verzeichnis der Kopisten*. Erstellt von Ernst Gamillscheg und Mitarbeit von Dieter Harlfinger und Paolo Eleuteri. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. 1997; *Repertorium der griechischen Kopisten. 800-1600. 3. Teil. Handschriften aus Bibliotheken Roms mit dem Vatikan. B. Paläographische Charakteristika*. Erstellt von Ernst Herbert Hunger. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. 1997; *Repertorium der griechischen Kopisten. 800-1600. 3. Teil. Handschriften aus Bibliotheken Roms mit dem Vatikan. C. Tafeln*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. 1997.

Edizioni e traduzioni

- Aetius Amidenus. (1542). *Aetii Medici Graeci contractae ex veteribus medicinae tetrabiblos, hoc est quaternio, id est libri universales quatuor, singuli quatuor sermones complectens, ut in summa quatuor sermonum quaterniones, id est sermones XVI*. Basileae impensis Hier. Frobenij et Nic. Episcopij.
- Aetius Amidenus. (1909). "Aetii Amideni Liber medicinalis XV". Ed. Sk. Zervos. *Athena* 21. 3–144.
- Aetius Amidenus. (1935). *Aetii Amideni Libri medicinales I–IV*. Ed. A. Olivieri. Lipsiae et Berolini in aedibus B.G. Teubneri.
- Aetius Amidenus. (1950). *Aetii Amideni Libri medicinales V–VIII*. Ed. A. Olivieri. Berolini in aedibus Academiae litterarum.
- Demetrius Pepagomenus. (2003). *Demetrio Pepagomeno. Prontuario medico*. Ed. e trad. M. Capone Ciollaro. Napoli: Bibliopolis.
- Galenus. (1906). *Sieben Bücher Anatomie des Galen. ANATOMIKΩΝ ΕΓΧΕΙΡΗΣΕΩΝ ΒΙΒΛΙΟΝ Θ-ΙΕ*. Ed. e trad. M. Simon. Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- Meletius. (1836). *Anecdota Graeca e codd. Manuscriptis bibliothecarum Oxoniensium*. Ed. J. A. Cramer. Oxford: Oxford University Press.
- Nicolaus Myrepsus. (2020). *Nikolaos Myrepsos "Dynameron"*. Ed. I. Valiakos. Heidelberg: Propylaeum.
- Philagrius. (1999). *Filagrio. Frammenti*. Ed. e trad. R. Masullo. Napoli: Bibliopolis.

Studi

- Calà, I. (2012). "La fortuna dei *Libri medicinales* di Aezio Amideno nell'Europa rinascimentale. Le *Annotationes* di Cristóbal de Horozco". *Les Études classiques* 80. 187–205.
- Calà, I. (2022). *Copisti e lettori di tre manoscritti di Aezio Amideno*. In: T. Raiola, A. Roselli (eds.). *Nell'officina del filologo. Studi sui testi e i loro lettori. Per Ivan Garofalo*. Pisa, Roma: Fabrizio Serra Editore. 215–235.
- Gamillscheg, E. (1999). "Griechische Kopisten medizinischer Handschriften". *Medicina nei Secoli. Arte e scienza* 11. 477–486.
- Hunger, H., Kresten, O. (1969). *Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek 2: Codices juridici, codices medici*. Wien: Hollinek.
- Ieraci Bio, A.M. (1999). "*La Syntomos paradosis*" di Teofilo Protospatario. In: A. Garzya, J. Jouanna (eds.). *I testi medici greci. Tradizione e ecdotica. Atti del III Convegno Internazionale. Napoli 15–18 ottobre 1997*. Napoli: M. D'Auria. 249–267.
- Ieraci Bio, A.M. (2015). *Nuovi apporti sull'ippocratismo a Bisanzio*. In: J. Jouanna, M. Zink (eds.). *Hippocrate et les hippocratisme: médecine, religion, société. XVIe colloque international hippocratique*. Paris: Académie des Inscriptions et Belles Lettres. 401–420.

- Ieraci Bio, A.M. (2017). *La sistematizzazione della farmacologia a Bisanzio. Il Dynameron di Nicola Mirepso e le fonti 'occidentali'*. In: L. Lehmhaus, M. Martelli (eds.). *Collecting Recipes: Byzantine and Jewish Pharmacology in Dialogue*. Boston: De Gruyter. 301–314.
- Kresten, O. (1976). *Eine Sammlung von Konzilsakten aus dem Besitze des Kardinal Isidoros von Kiev*. Wien: Akademie der Wissenschaften.
- Lambez, E. (1998). *The Library of Vatopaidi and its Manuscripts*. In: *The Holy and Great Monastery of Vatopaidi. Tradition-History-Art*. Mount Athos. 562–574, 672–677.
- Lambez, E. (2006). *Katalog der griechischen Handschriften des Athosklosters Vatopaidi. Band 1. Codices 1–102*. Thessaloniki: Patriarchal Institute for Patristic Studies.
- Mondrain, B. (1999). *Nicolas Myrepsos et une collection de manuscrits médicaux dans la première moitié du XIV^e siècle. A propos d'une célèbre miniature célèbre du Parisinus gr. 2243*. In: A. Garzya, J. Jouanna (eds.). *I testi medici greci. Tradizione e ecdotica. Atti del III Convegno Internazionale. Napoli 15–18 ottobre 1997*. Napoli: M. D'Auria. 403–418.
- Mondrain, B. (2006). *Lire et copier Hippocrate et Alexandre de Tralles au XIV^e siècle*. In: A. Roselli (ed.). *Ecdotica e ricezione dei testi medici greci. Atti del V Convegno Internazionale. Napoli 1–2 ottobre 2004*. Napoli: M. D'Auria Editore. 359–410.
- Mondrain, B. (2010). *Démétrios Angelos et la médecine: contribution nouvelle au dossier*. In: V. Boudon-Millot, A. Garzya, J. Jouanna, A. Roselli (eds.). *Storia della tradizione e edizione dei medici greci. Atti del VI Colloquio internazionale. Paris 12–14 aprile 2008*. Napoli: M. D'Auria Editore. 293–322.
- Omont, H. (1888). *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale. Seconde Partie. Ancien Fonds Grecs. Droit-Histoire-Sciences*. Paris: Alphonse Picard Libraire.
- Stefec, R.S. (2014). “Die Handschriften der Sophistenviten Philostrats“. *Römische Historische Mitteilungen* 56. 137–206.

Dr. Irene Calà is a researcher at the Department of Ethics, History and Theory of Medicine at the LMU University of München. In 2012 obtained her PhD with a dissertation on Aetius Amidenus. Author of articles in Italian, English and French. Scientific interests: Greek Medicine from Antiquity to Renaissance, Classical Philology, Byzantine Culture.

e-mail: annadalassena@gmail.com

Elżbieta GÓRKA

Kolegium Doktorskie Wydziału Filologicznego, Uniwersytet Wrocławski

 <https://orcid.org/0000-0003-1293-1358>

THE MOTIF OF ARBOREAL METAMORPHOSIS IN THE NEO-LATIN PASTORAL. THE CASE STUDY OF JACOPO SANNAZARO'S *SALICES* AND PIERRE-DANIEL HUET'S *VITIS*

The aim of this article is to analyse two examples of the motif of arboreal metamorphosis in the Neo-Latin bucolic, present in the poems by Jacopo Sannazaro (*Salices*) and Pierre-Daniel Huet (*Vitis*). In *Salices*, nymphs fleeing from the deities are transformed into willows, repeating the fate of Ovid's Daphne, Syrinx and the Heliades. In *Vitis* the poet creates a story about a nymph, named Vitis, on the basis of the love story of the satyr Ampelos and Dionysus. For betraying Bacchus, she is turned into a vine and her lover Ulmus into an elm. Their fate is similar to Ovid's Myrrha and Philemon and Baucis. In the history of Vitis, particularly in the description of the lovers' metamorphosis, one can see borrowings from Sannazaro. Both bucolic poems are linked by the ambiguity of the ontological status of the newly created plants. They differ in their moral interpretation of metamorphosis. The turning of the nymphs into trees can be understood as some kind of punishment for the rape that had been committed on them. On the other hand, Vitis, who committed treachery, is in fact rewarded and by the will of Jupiter she remains united with her lover forever.

Keywords: Neo-Latin bucolic, metamorphosis, Jacopo Sannazaro, *Salices*, Pierre-Daniel Huet

Słowa kluczowe: bukolika nowołacińska, metamorfoza, Jacopo Sannazaro, *Salices*, Pierre-Daniel Huet

IL MOTIVO DELLA METAMORFOSI ARBOREA NELLA PASTORALE NEOLATINA. IL CASO DI STUDIO DI *SALICES* DI JACOPO SANNAZARO E *VITIS* DI PIERRE-DANIEL HUET

L'obiettivo di questo articolo è analizzare due esempi del motivo della metamorfosi arborea nella bucolica neolatina, presente nelle opere di Jacopo Sannazaro (*Salices*) e Pierre-Daniel Huet (*Vitis*). In *Salices*, le ninfe che fuggono dalle divinità sono trasformate in salici, ripetendo il fato

di Dafne, di Siringa e delle Eliadi. In *Vitis* il poeta crea la storia di una ninfa di nome Vite sulla base della storia d'amore del satiro Ampelo e di Dioniso. Per aver tradito Bacco la ninfa viene trasformata in una vite e il suo amante Olmo nella pianta omonima. Il loro destino è simile a quello di Mirra e di Filemone e Bauci in Ovidio. Nella storia di Vite, in particolare nella descrizione della metamorfosi degli amanti, si possono notare diversi prestiti verbali da Sannazaro. Entrambi i poemi bucolici sono collegati dall'ambiguità dello status ontologico delle piante create. Diversa invece è l'interpretazione morale della metamorfosi. La trasformazione delle ninfe in alberi può essere intesa come una sorta di punizione per lo stupro che era stato commesso su di loro, mentre Vite, che aveva commesso un tradimento, viene di fatto premiata e per volontà di Giove rimane unita per sempre al suo amante.

Parole chiave: bucolica neolatina, metamorfosi, Jacopo Sannazaro, *Salices*, Pierre-Daniel Huet

Introduction

The Greek Presocratics believed that plants had a status equal to that of animals. According to Anaxagoras and Empedocles, they were moved by desire and were supposed to feel and experience both pain and pleasure.¹ These philosophers, as well as Democritus, believed that plants had mind (*nous*) and knowledge (*gnosis*). Some Presocratics even maintained that plants were endowed with souls (Zatta 2016: 114–116 and the note 50):

Some maintain that plants have souls because they have watched them born, being fed and growing, be young and go green and perish through old age on the ground that no soulless thing shares these experiences with plants.

([Aristot.] *De plant.* 1. 815a31–4, trans. by Hett, Aristotle 1955)

It is possible that such an understanding of plants: as entities capable of feeling and thinking, and even, to some extent, understood as autonomous subject, is the basis of the transformation motif of a human or demigod into a tree, a widespread theme in Greco-Roman literature (Zatta 2016). In the ancient Latin literary heritage, most examples of this type of transformation can be found in Ovid's *Metamorphoses*. Apart from Daphne, who became an archetype of arboreal metamorphoses, we can find, for example, the story of Myrrha, whose impure love for her father, was the reason for her transformation into a myrrh bush, or the story of unhappy lovers, Pyramus and Thisbe (the prototypes of Shakespeare's Romeo and Juliet), who were transformed into a mulberry tree.

¹ [Aristot.] *De plant.* 1. 815a14–21: "Anaxagoras and Empedocles maintain that plants are moved by desire, epithymia, and they assert emphatically that they can feel, aisthanesthai, and experience both pain and pleasure, lypeisthai kai hēdesthai. Anaxagoras says that plants are animals and feel both pleasure and pain, concluding this from the fall of their leaves and from their growth; Empedocles supposed that the two classes (males and females) were mixed in plants." Trans. by Hett, Aristotle 1955. Cf. Zatta 2016.

The transformations described by Ovid, both in *Metamorphoses* and in his slightly later work, *Fasti*, constituted an almost inexhaustible reservoir of literary ideas, motifs, and tropes. We can compare the process of their reception to Deleuze's image of a rhizome that is growing new rootlets,² or, the more traditional concept of an exuberant tree sprouting new branches. Once in a while, on this tree of reception, a branch of another species grows, like a pear shoot on an oak tree. This is exactly what happened to the *Metamorphoses* – an epic poem that in the early modern period produced several branches of pastoral works.

The pastoral, placed in the atemporal, semi-mythical space of Arcadia, is a genre to which mythological motifs can be particularly easily adapted. In Neo-Latin literature, perhaps the most popular manifestation of this process was the inclusion of metamorphosis as a particular kind of myth in the plot of the idyll.³ The reader will most often encounter a plant or animal metamorphosis, as these can be the most easily inscribed into the idyllic world. The most characteristic type of these metamorphoses is transformation into a tree, a plant symbolic of bucolic poetry. The image of a shepherd resting in the shade of a spreading oak, which opens Virgil's *Eclogues*, would become a generic description of the idyllic *locus amoenus*, making the tree the most significant element of the bucolic landscape. In pastoral, the tree is also intertwined with the theme of shepherd's song and the concept of poetic memory, as love confessions are carved on its bark.

Jacopo Sannazaro's *Salices*

Jacopo Sannazaro (1458–1530), one of the greatest writers of the Italian Renaissance, was particularly fond of the pastoral genre. Although he is mainly known as the author of *Arcadia*, a masterwork of prose poetry written in *volgare*, Sannazaro composed his other pastoral works in Latin, such as fishermen's eclogues (*Eclogae Piscatoriae*) and the short idyllic work, *Salices* (*The Willows*).⁴

Salices is a bucolic poem about the transformation of nymphs into willows, composed in the spirit of Ovid's *Metamorphoses*.⁵ Willows were one of the more frequently mentioned idyllic trees in Virgil's *Eclogues*, but it was not until the bucolic poetry of Giovanni Pontano, Sannazaro's friend, that this tree

² On Deleuzian rhizome theory in the context of (among other things) Ovid's *Metamorphoses*, see Kelley 2019.

³ For more on the motif of metamorphosis in the Neo-Latin pastoral see Grant 1965: 248–257.

⁴ On the idyllic works of Sannazaro, see e.g. Borghini 1943, Kennedy 1983, Nash 1996.

⁵ The work was first published in Naples in 1526, together with Sannazaro's other Latin works (Borghini 1943: 85). Sannazaro also took up the theme of the metamorphosis of the nymph into a tree in the elegy *In morum candidum* (II 4), in which he depicted the transformation of the nymph Morinna into a mulberry tree. Also epigram I 48 (*De Cyparisso puero*) is devoted to the metamorphosis of the young Cypress into a tree of the same name.

became a symbol of the genre. Pontano often returned to the image of willows shading the banks of the river Sebeto, which was a literary symbol of Naples (Salemme 2018: 17–18).

Sannazaro's work begins with a dedication to Troiano Cavaniglia,⁶ in which the poet asks his colleague to look favorably on the offered work (v. 1-13). It is only a simple idyll (*tenues... Camoenae*, "delicate Camenae", 13), but the author's thoughts are already reaching for more momentous themes (*maiore*, "loftier things", 12). The proper narrative begins with a description of the *locus amoenus*, as is characteristic of bucolic poetry. By the lazily flowing waters of the river Sarno, in the shadow of groves moved by gentle zephyrs, the Satyrs, Panes, Fauns, and Sylvans play bucolic songs on their rustic pipes among nymphs, who hide behind the green oak trees in fear of the forest gods. After a while, however, they give in to their kind encouragement and come closer to start dancing across the meadow. The sight of the lovely nymphs arouses the gods' lust and they want to satisfy their selfish desires immediately. They throw themselves at the dancing nymphs who flee in terror but cannot find a way to escape. In their desperation, they seek salvation through help from the river god Sarnus, but despite their pleas, he is bound by fate and cannot help them. The distraught goddesses then make the drastic decision to throw themselves into the flowing waters, however, before they can do so, their bodies are transformed into willows:

Ergo defectae cura auxilioque deorum,
ac coelum pariter Nymphae lucemque perosae,
unum illud, rebus tandem quod restat in arctis,
finem optant, iamque in fluvium se mergere adortae
membra reclinabant et aquas prono ore petebant,
cum subito obriguere pedes lateque per imos
exspatiata unguis radix fugientia tardat,
adfigitque solo vestigia. Tum vagus ipsis
spiritus emoritur venis, indignaque pallor
occupat ora: tegit trepidantia pectora cortex.
Nec mora: pro digitis ramos exire videres,
auratasque comas glauca canescere fronde,
et iam vitalis nusquam calor, ipsaque cedunt
viscera paulatim venienti frigida ligno.
Sed quamvis totos duratae corporis artus,
caudicibusque latus, virgultisque undique septae,
ac penitus salices, sensus tamen unicus illis:
silvicolas vitare deos, et margine ripae
haerentes, medio procumbere fluminis alveo.
(Sannazaro, *Salices* 95-113)

⁶ Troiano Cavaniglia (Traiano Cabanillo, 1479–1528) was the Count of Montella and a member of the Accademia Pontaniana.

Sannazaro's poem is intricately woven with numerous intertextual allusions to Ovid's *Metamorphoses*. The main sources, directly referred to by the poet himself, are the stories of the attempted rape of two nymphs – Daphne, transformed into a laurel tree after being pursued by Apollo (Sannazaro, *Salices* 27-28, cf. *Ov. Met.* 1. 452-567) and Syrinx, who was transformed into a reed after fleeing from Pan (Sannazaro, *Salices* 28-35, cf. *Ov. Met.* 1. 689-712).⁷ In Sannazaro's poem, the nymphs are familiar with these stories,⁸ and thus know to be wary of the forest deities. Another detail that ties Ovid and Sannazaro's stories together is the motif of the rivers as a necessary component of their metamorphosis, as Syrinx became a reed on the riverbank of Ladon and Daphne's father Peneus, the god of the river, was responsible for her arboreal transformation.

Syrinx's tale is especially similar to the fate of the Sannazaro's nymphs and is briefly summarized within the poem. The poet devotes one line to the description of the metamorphosis of the nymph into an alluvial plant, which foreshadows the fate awaiting the Renaissance nymphs (*nodosa tenerum mutarit arundine pectus*, 34), however, the comparison is not direct because instead of reeds, Sannazaro's nymphs transform into willows.

The very image of willows hanging over the riverbank, in the shape of which has been preserved the terror and desire of immersion into the river's waves accompanying them in their last moments, we can discern an allusion to Ovid's Heliades (*Met.* 2. 344-366). The sisters have been transformed into black poplars while mourning their tragically deceased brother Phaethon (Peters [2018]: 440, Salemmé 2018: 47). The wood shape immortalizes their suffering and sorrow for their dead brother (as Ovid writes, the poplars "weep" with resin leaking from their trunks). It must be remembered that Syrinx, too, after being transformed into a reed, retains a feeling of grief, as a breath of air produces in her a sound similar to a complaint.⁹

The allusions to the stories of Daphne and Syrinx, bring a sense of anxiety and tension into the bucolic work, which intensifies as the action unfolds. When the forest deities invite the nymphs to come closer and to enjoy with them idyllic pleasures, the nymphs, distrustful, prepare to flee and look around for a safe haven (...*celeri sed nuda parabant / crura fugae, tutosque agitabant*

⁷ Cf. Nash 1996: 91; Salemmé 2018: 36–37.

⁸ *nam saepe labores / audierant, Peneia, tuos, et qualibus olim / infelix eheu virgo Nonacria fatis* (27-29). The allusion to the stories heard (*audierant*) by the nymphs, on the one hand, draws attention to the memory of the heroines of Sannazaro's poem, preparing the reader for the impending danger. On the other hand, it makes use of the genre memory of the epic, integrating the Renaissance work into an uninterrupted literary tradition.

⁹ *dumque ibi suspirat, motos in harundine ventos / effecisse sonum tenuem similemque querenti* (*Ov. Met.* 1. 707-708). In the description of the metamorphosis of the nymphs into willows, we also find minor echoes from other Ovidian transformations, including Myrrha and Dryope, as well as from the transformation of the nymph Coryle in the fifth eclogue of Pontano (Salemmé 2018: 47–49).

mente receptus, Sannazaro, *Salices*, 45-46). The vigilance of the nymphs brings to mind the behavior of an animal that senses the threat of a predator. This image is developed in the scene of the flight when the nymphs are compared to a flock of lambs into which a bloodthirsty wolf falls. This passage echoes the words of Apollo, who compares the fleeing Daphne to a sheep fleeing from a wolf, a doe from a lion, and a dove from an eagle (Ov. *Met.* 1. 505-506: *sic agna lupum, sic cerva leonem, / sic aquilam penna fugiunt trepidante columbae*).¹⁰ The nymphs are thus likened to a frightened animal looking for a way to escape.¹¹ Leo C. Curran (1978: 229–230), writing about the motif of rape in Ovid’s *Metamorphoses*, points out that the metamorphosis of a woman who has been raped or is running away from her rapist into an object standing lower in the hierarchy of beings (a plant, an animal, an object) is a natural consequence of the earlier objectification of the victim, her degradation and dehumanization, turning her into an object of sexual desire. The comparison of nymphs to runaway sheep in Sannazaro’s poem can be read as the first stage of their transformation, a metamorphosis of the “first order”. From nymphs, they are transformed into animals, driven by fear and the desire to survive, before eventually embodying their final form as plants.

Some of the former experience of the nymphs, namely the fear of rape by male deities, is preserved in the willow form: “to elude the woodland gods and, clinging to the edge of the bank, to lean out over the mid-channel of the stream” (Sannazaro, *Salices*, 112-113). The metamorphosis of Daphne into a laurel is usually interpreted as a kind of imprisonment of a woman in a wooden body.¹² Some see in this imprisonment a kind of trauma causing a kind of catatonic stupor (Curran 1978: 230, Zamir 2011: 447–448). Similarly, the nymphs of Sannazaro are enclosed in the form of the willows, as if in a trap.¹³ The roots of the trees stopped the nymphs on the same riverbank to which the gods of the forest had lured them (*Quid procul adstatis? Potius succedite ripae*, 40). In doing so, they prevent the nymphs from throwing themselves into the river waves that were supposed to be a kind of liberation for goddesses. Thus the nymphs not only lose the freedom to decide their fate, but, transformed into trees, they also lose their humanity, degraded forever to the role of the objects of sexual assault.

¹⁰ A little further to a hare fleeing from a dog (Ov. *Met.* 1. 533-538). The description of wolves kidnapping sheep is itself a fairly faithful reproduction of Turnus’ famous comparison to a wolf ambushing a sheepfold (Verg. *Aen.* 9. 59-64) (Salemme 2018: 40–41).

¹¹ Cf. Curran 1978: 233.

¹² Daphne is characterized by her agility and speed, which she loses with her transformation into a tree (Feldherr 2006: 172). One should also remember that a typically feminine feature in Roman culture is silence, preserved in the form of a tree incapable of expressing grief with a human voice (Sharrock 2006: 100).

¹³ The foreshadowing of the nymphs’ numbness is visible in the scene of their escape where the epithet *adtonitae* appears (“stunned”, “paralysed” [*Salices* 84]).

Pierre-Daniel Huet's *Vitis*

We will now move to 17th century France to examine one little-known eclogue written by the eminent humanist Pierre-Daniel Huet (1630–1721), *praeceptor* of the dauphin Louis Bourbon. Huet gained particular recognition for philosophical treatises and his editorial work, such as a *Commentary on the Gospel of St Matthew* by Origen. His output, however, was much more extensive: with technical treatises (in Latin and Greek), and even a novel.¹⁴

Huet's poetic output is less known. He published an extensive collection of works written in Latin, entitled *Carmina*, which contains elegies, odes, epigrams, and bucolic poems. Huet was a great admirer of Theocritus (Shelford 2006: 56)¹⁵ and a translator of the famous Greek pastoral romance – *Daphnis and Chloe*, and was thus perfectly familiar with the tradition of ancient bucolic poetry. However, it was not the idyll, but Ovid's *Metamorphoses* and *Fasti* that had the greatest influence on the final shape of Huet's eclogues. All ten works are based on the pattern of metamorphosis,¹⁶ where humans and minor gods, mostly at fault with immortals, are transformed into animals, plants, atmospheric phenomena, and inanimate objects. We will take a closer look at only one of these transformations, around which the plot of the first eclogue entitled *The Grapevine (Vitis)* is set.¹⁷

The work takes the form of a neat, slightly humorous story about the transformation of the nymph Vitis (Latin: “grapevine”) and the shepherd Ulmus (Latin: “elm”) into the plants, that bear these names. The reader is informed at the onset how the story will end: “We shall tell the story of the unhappy love of Vitis, of how the shapely breast of a girl who, dazed, was cuddling up to the young man Ulmus, was enclosed in tree weaves”.¹⁸ The image of vine and elm tree joined together like lovers was extremely popular with the Romans,¹⁹ as it stemmed from the agrarian practices of the time. In Roman agriculture, the elm tree provided convenient support for luxuriantly growing vine. We find a reference to this image

¹⁴ Broadly on Huet's poetic output in Shelford 2006.

¹⁵ Huet expresses his admiration for the works of Theocritus in a letter to Iacobus Larius, where he writes that he used to devote every May month to rereading the idylls of the greatest Greek bucolic writer: *Nam fatebor tibi, fuisse illud tempus, cum nullum Majum mensem abire sinerem, quo non refrigerem animum repetita totius Theocriti lectione*. P.D. Huetius, *Dissertationes sur diverses matières de religion et de philologie* (Paris 1712), 400.

¹⁶ I quote the titles of the first five eclogues after the Paris edition of 1709: *Vitis, Iris, Magnes, Aparine, Picus*, while the next five, composed in 1710–1711, after the Amsterdam edition of 1723: *Lampyrus, Galerita, Salamandra, Mimus, Melissa*.

¹⁷ All quotations from *Vitis* come from the 1694 edition (P.D. Huetius, *Petri Danielis Huetii Poemata Latina & Graeca quotquot colligi potuerunt*, [Utrecht 1694]). *Vitis* was first published in 1653, but was revised by the author and appeared in 1694 anthology (Shelford 2006: 208).

¹⁸ *Et nos infaustum Vitis referamus amorem, / Quoque modo juvenem dum caeca amplectitur Ulmum. / Formosum torta mutaverit arbore pectus*. (Huet, *Vitis*, 1-3).

¹⁹ Cf. e.g. Ov. *H.* 5, 47-48; Cat. 61, 106-109.

in Ovid's *Metamorphoses*. Vertumnus, the god of crops, was courting the goddess Pomona. He praised the elm tree growing nearby and the vine that was entwining it, and in these words admonished the goddess of orchards:

“at si staret” ait “caelebs sine palmite truncus,
 nil praeter frondes, quare peteretur, haberet;
 haec quoque, quae iuncta est, vitis requiescit in ulmo:
 si non nupta foret, terrae acclinata iaceret;
 tu tamen exemplo non tangeris arboris huius
 concubitusque fugis nec te coniungere curas.
 (Ov. *Met.* 14. 663-668)

In the *Fasti* Ovid mentions, in addition, the story of the demigod Ampelos (Greek: “vine”), the beloved of Bacchus, but does not connect it with the transformation into a plant:

Ampelon intonsum satyro nymphaque creatum
 fertur in Ismariis Bacchus amasse iugis.
 tradidit huic vitem pendentem frondibus ulmi,
 quae nunc de pueri nomine nomen habet.
 dum legit in ramo pictas temerarius uvas,
 decedit: amissum Liber in astra tulit.
 (Ov. *Fast.* 3. 409-414)

The idea of the metamorphosis of man into a vine, however, appears in the late antique Greek epic *Dionysiaca* by Nonnos of Panopolis. In books 10, 11 and 12, the story of the love between Dionysus and the satyr Ampelos is told. By the will of the fatum, Ampelos is transformed into a vine after his death. Following the Christian spirit of the time, Huet decides to replace the traditional male lover with an Oread, a mountain nymph,²⁰ and creates a full-scale work based on this idea barely sketched upon by his predecessors.

Vitis, a mountain nymph, lived in the bucolic surroundings of Parnassus. Once, when she and her companions were dancing on the flowery meadows, Bacchus, the king of wine and vines, saw her and fell in love with her. The nymph accepted the divine advances and returned the fiery affection. The lovers enjoyed each other until Jupiter sent his son Bacchus on an armed expedition to India. Before embarking on the long journey, the god obliged the nymph to remain faithful. The Oread, abandoned by god, wandered in the woods to find solace. Her desperate cries were heard from afar by the shepherd Ulmus, who rushed to her aid. Delighted by the girl's beauty, he offered her shelter in his own home. The nymph accepted the shepherd's proposal and in time fell in love with him, preferring the

²⁰ This idea was not at all alien to Greco-Roman mythology, according to which trees were the dwelling of nymphs. The vine as one of the tree nymphs, Hamadryads, is mentioned among others by Athenaeus in *Deipnosophistae* (I 78a).

shepherd's love to that of the god Bacchus, who remains somewhere in the Far East. When the god returned from a victorious war expedition he expected the Oread to be waiting for him, but instead he caught the lovers intertwined: "Bacchus' somber gaze fell on the girl as she cuddled up to the young man somewhere in the distance and embraced him with a soft arm".²¹ Outraged by the nymph's infidelity, Bacchus asks his father Jupiter to punish the lovers. As punishment, the father of the gods turns *Vitis* into a vine and *Ulmus* into an elm tree:

Continuo amborum terrae vestigia figit.
 Tum vero ramos digitis exire videres,
 Et viridi comptos involvi fronde capillos.
 Iamque suum sentit nodoso cortice pectus
 Nympha tegi, et rigido mutari viscera ligno.
 Tu quoque supplicio, Pastor, damnatus eodem,
 Pro capite excelsum tollis super astra cacumen,
 Pro pedibus lenta radice in Tartara tendis,
 Emoriturque vagus procero in corpore sensus.
 Sed quamvis duro septi sint undique libro,
 Lumine cassi ambo, penitusque sit arbor uterque,
 Una tamen semper miseris sententia restat;
 Haec Ulmo aeternum dum vult haesisse marito,
 Hic tenuisse inter dilectam brachia Vitem.
 (Huet, *Vitis* 130-143)

The metamorphosis of *Vitis* into a vine and *Ulmus* into an elm is presented in terms of punishment for the sin committed by both of them. *Vitis* was obliged by Bacchus to preserve her chastity, so by her union with *Ulmus*, she broke her oath of fidelity to the god. The shepherd *Ulmus* was an accomplice in this crime (*comes [...] turpi in crimine*, 128), hence he also receives a deserved punishment. The betrayal of *Vitis* can therefore be understood as a transgression of a law established by a god. The punishment for this transgression was crossing the boundaries of a divine (nymphical) and human being, as flesh turned to leaves and vine to immortalize the wrongdoing of the lovers.

Again, as in *The Willows* of Sannazaro, a transformation is not complete. The new form into which the bodies of the lovers have been transformed retains essential traces of their former existence. They lose their human senses (*sensus*)²² – the ability to touch or to taste and smell, but the common *sententia* – the desire, wish, intention expressed in a rational way – does not die. Transformed into trees, they remain in a state of suspension not only between the world of humans and nymphs and the world of plants but also between death (nothingness) and

²¹ *Cum procul haerentem juveni, mollique fiventem / Complexu, torvo respexit lumine Bacchus (Vitis, 117-118).*

²² In the same way as Myrrha in her transformation (*quae quamquam amisit veteres cum corpore sensus*, *Ov. Met.* 10. 499). On Myrrha see also below, p. 206.

immortality (eternity). Describing the metamorphosis of *Ulmus* into an elm tree, the poet writes about its head, which, turned into the top of a tree, goes towards the stars, and about its roots, which head towards the underworld of Tartarus. These lines are a clear reference to the cosmic vision of the bay-oak from *Georgics*, which is similarly stretched between both realities:

Aesculus in primis, quae, quantum vertice ad auras
aetherias, tantum radice in Tartara tendit.
Ergo non hiems illam, non flabra neque imbres
convellunt; immota manet, multosque nepotes,
multa virum volvens durando saecula vincit;
tum fortis late ramos et brachia tendens
huc illuc, media ipsa ingentem sustinet umbram.
(Verg. *G.* 2. 291-297)

Huet took from Virgil not only the uncertain ontological status of the newly created plant, but also the vision of its immortalization. *Ulmus*, though he died as a human being, does not reside in the hereafter: his roots keep going towards the realm of the dead, but they cannot reach it. Similarly, he was not transferred to the sky in the form of the constellation and does not dwell in the sky,²³ although his top rises above the stars. In a certain, similar to Virgilian sense, the elm tree becomes an idyllic *axis mundi*, a kind of link between two opposing realities. Half-dead (woody), it retains the desires of its former life, which are to a certain extent immortalized through the plant metamorphosis. Perhaps we will not go too far if we suggest that this uncertain ontic status of the transformed into plants lovers explains their way of existence in the essentially extra-dimensional space of the pastoral Arcadia. There is also a resemblance to Ovid's story of Myrrha, who, at her own request, was transformed into a myrrh tree and thus, as it were, suspended between two worlds: that of the living and that of the dead:

"o si qua patetis
numina confessis, merui nec triste recuso
supplicium, sed ne violem vivosque superstes
mortuaeque exstinctos, ambobus pellite regnis
mutataeque mihi vitamque necemque negate!"
(Ov. *Met.* 10. 483-487)²⁴

However, in contrast to the unhappy girl who burns with an unworthy love for her father, the lovers transformed into elm and vine become a kind of monument to true love which lasts even when everything else is dying. Just like the bay-

²³ It is worth remembering that *Ampelos*, in a version in Ovid's *Fasti*, was transformed into a celestial constellation.

²⁴ For more on the transformation of Myrrha in the context of the ontological status of the newly created myrrh bush see Veres 2019: 83-92.

oak from *Georgics* “it stands undaunted, outlasting lives of sons and grandsons, a vanquisher of ages” (2. 294-295, trans. by Fallon 2006). This is also why, when describing the metamorphosis of Ulmus, the poet writes about his head, which as “a highly exuberant crown of a tree reaches above the stars” (*Pro capite excelsum tollis super astra cacumen*, *Vitis*, 136). The verse echoes a line from Virgil’s *Eclogues*, which refers to the apotheosis of the model hero of the bucolic, the shepherd Daphnis: “and exalt your Daphnis to the stars. Daphnis I will exalt to the stars” (*Daphnimque tuom tollemus ad astra; / Daphnim ad astra feremus* [Verg. *Ecl.* 5, 51-52], trans. by Fairclough 1916). The state of Ulmus is thus in some way similar to that of Daphnis, raised towards the stars: after death, they both have the honor of crossing the threshold of the land of the gods.²⁵

Let us also note that the poet describes the lovers’ affection in terms of conjugal love, which is the most perfect one: Vitis’ desire is “to remain united to her husband Ulmus for eternity” (*Ulmo aeternum dum vult haesisse marito*, *Vitis*, 142). This image evokes a passage from Catullus’ *Carmen nuptiale* (Cat. 62, 49-55), where the association of the elm with the vine appears in a somewhat sacred dimension, as a symbol of marriage.²⁶ Why is the romance between the nymph and the shepherd so exceptionally ennobled? After all, the nymph has committed a betrayal whose significance is strongly emphasized. Not only did the Oread, being the personification of the grapevine, fail to remain faithful to the god of wine and the vine, but also the object of her love became a human being, i.e. a being lower in the hierarchy of beings than both Bacchus and herself.

To answer this question, one must go back to the beginning of the romance between Vitis and Ulmus, when, abandoned by her god-lover, Vitis wanders in the woods, unable to find comfort. Ulmus describes the girl’s condition as akin to a wild beast living in the dark thickets of the forest (*Sed nunc in sylvis vitam quid transigis atris, / More ferae?...*, 82-83). Entering into an amorous relationship with Ulmus, the nymph leaves the shadowy forest and moves to a shepherd’s hut located at its edge, i.e. in an exemplarily bucolic place. Ulmus, characterized as the ideal bucolic shepherd,²⁷ presents the nymph with a vision of the Arcadian delights: tables laden with platters²⁸ and the songs played on a shepherd’s pipe – the same that are sung on Mount Lykaion by the most bucolic of gods, Pan. Ulmus

²⁵ Although, as we mentioned, in relation to Ulmus, the possibility of dwelling in the sky is only partial.

²⁶ Cat. 62, 49-55: *Ut vidua in nudo vitis quae nascitur arvo, / numquam se extollit, numquam mitem educat uvam / sed tenerum prono deflectens pondere corpus / iam iam contingit summum radice flagellum; / hanc nulli agricolae, nulli coluere iuveni: / at si forte eadem est ulmo coniuncta marito, / multi illam agricolae, multi coluere iuveni.*

²⁷ Ulmus, “the most beautiful of shepherds” (*Inter pastores longe pulcherrimus*, *Vitis*, 57) lazily grazes his flocks in the flowered meadows (*Florea dum lentus pecudes per gramina pascit* [*Vitis*, 56], a reference to the famous *lentus in umbra* from the beginning of Virgil’s first eclogue, see *Ecl.* 1, 4).

²⁸ The abundance of village viands is a traditional argument with which shepherds try to entice their beloveds. cf. e.g. Verg. *Ecl.* 2, 19-22.

thus offers the nymph a world of peaceful bucolic existence, in which she will no longer suffer from abandonment by her lover. Ulmus' proposal is the opposite of what is embodied by Bacchus,²⁹ who is waging an anti-bucolic war somewhere in the East, far from the "hereness" of bucolic space. Ulmus' love is therefore a bucolic *amor tutus*, "safe love"³⁰, bringing calm and harmony. On the other hand, the love of Bacchus is a Dionysian love, associated with unbridled wildness and rage, and he introduces into this bucolic landscape a cruelty of war which is alien to this space. Additionally, Bacchus' victory in war is combined with his defeat in love. The nymph, who ultimately chooses Ulmus over Bacchus, decides to have a relationship with the personification of a tree, the symbol of bucolicity, sealing the triumph of the genre. The transformation into plants does not, therefore, constitute a degradation of the lovers to lower forms of existence, but emphasizes the very naturalness of their bucolic romance. After all, they are transformed into plants, entities most closely related to the space of the country.

Finally, it is worth noting the similarity of the story of Ulmus and Vitis to Ovid's story of Philemon and Baucis (Ov. *Met.* 8. 611-724). They were an elderly couple who took under their roof and hosted two gods in human form, Jupiter and Mercury. As a reward for their piety, Jupiter allowed them to serve as priests in his temple, and to eventually depart for the underworld so that one would not have to see the other's grave. At the moment of death, Philemon and Baucis are transformed into two trees with fused trunks that commemorate their love for each other. It is possible that Huet's decision to make Jupiter the cause of the metamorphosis of the nymph and the shepherd was in some way inspired by the story of Philemon and Baucis.

Huet's intertextual dialogue with Sannazaro

The attentive reader has probably already noticed that the description of the transformation of Vitis and Ulmus is largely modeled on Sannazaro's description of the metamorphosis of nymphs into willows. Several precise textual borrowings

²⁹ The poet writes that the nymph at first loved both the god and the shepherd, but in time she forgot Bacchus (Huet, *Vitis*, 92-95). However, it is worth noting the difference in the way the love for the two lovers is described: *Bacchum amat illa quidem, sed et Ulmum diligit illa*, "The nymph desires Bacchus, but yet she also loves Ulmus" (92). The verb *amare* has a purely erotic meaning in Latin (cf. e.g. Cat. 72, 8), while the verb *diligere* is usually referred to the love in a spiritual sense, for example the love of children to their parents.

³⁰ This is how, in Ovid's *Heroid* 5, the nymph Oenone describes her bucolic love for Paris, contrasting it with Paris' dangerous love for Helen, which causes war, see Ov. *H.* 5, 89-90: "Remember, too, my love can bring no harm; it will beget you no wars, nor bring avenging ships across the wave." (*Denique tutus amor meus est; tibi nulla parantur / bella, nec ultrices advehit bella rates.*) Trans. by Showerman, Ovid 1931.

can be enumerated. The feet of *Vitis* are fixed to the ground,³¹ her toes are growing branches³² and her hair is braided with foliage,³³ just like in Sannazaro's nymphs. Huet used two lines from *Salices* to describe how *Vitis*' breast is covered with knotty bark, one from the description of the metamorphosis of the nymphs themselves, the other from the description of *Syrinx*'s transformation at the beginning of the poem. In this way, the continuity of literary tradition is emphasized to convey the inexorability of fate. Just as the nymphs in Sannazaro were turned into willows in the image of *Syrinx*, so now a fate similar to her literary predecessors has befallen *Vitis* as well.³⁴ Huet also borrowed verses from Sannazaro in which he describes the interior of the nymph turning into the wood³⁵ and the life-giving force escaping from *Ulmus*' body.³⁶ Finally, the very idea of preserving in the wood form an essential feature of past existence is expressed in Sannazaro's verses.³⁷

Vitis was the first published poetic work of the French poet, in accordance with the literary practice of the time, which usually made idyllic works the fruit of a first penning. When composing them, the young poet was only learning the poetic craft, and thus was often inspired by works that had already been written. *Salices* was the most famous Renaissance bucolic work to use the motif of metamorphosis (Grant 1965: 248) and later idyllic writers referred to Sannazaro as often as to Ovid.³⁸ A closer comparative analysis of the two poems, however, reveals that Huet uses Sannazaro's poem in a way that goes far beyond a mere imitative practice.

Huet, as presented, draws from *Salices* in the final description of the metamorphosis, but allusions to Sannazaro are much richer and scattered throughout the work. At the very beginning of the work, the poet follows in the footsteps of the Neapolitan, explaining in a dedication addressed to a friend his poetic choice of the bucolic genre. "Do not despise, Claudius", Huet writes, "with these simple

³¹ *Vitis*, 130: *terra vestigia figit*, cf. *Salices*, 102: *adfigit solo vestigia*.

³² *Vitis*, 131: *ramos digitis exire videres*, cf. *Salices*, 105: *pro digitis ramos exire videres*.

³³ *Vitis*, 132: *Et viridi comptos involvi fronde capillos*, cf. *Salices*, 106: *auratasque comas glauca canescere fronde*. Note also the similarity in sound of the third foot of both verses: *comptos* and *comas*.

³⁴ *Vitis*, 133-134: *Iamque suum sentit nodoso cortice pectus / Nympha tegi*, cf. *Salices*, 35: *tegit trepidantia pectora cortex*, *Salices*, 104: *nodosa tenerum mutarit arundine pectus*.

³⁵ *Vitis*, 134: *rigido mutari viscera ligno*, cf. *Salices*, 107-108: *ipsaque cedunt / viscera paullatim venienti frigida ligno*. Note also the similarity in sound of *rigidus* and *frigidus*.

³⁶ *Vitis*, 138: *Emoriturque vagus procerus in corpore sensus*, cf. *Salices*, 102-103: *Tum vagus ipsis / spiritus emoritur venis*.

³⁷ *Vitis*, 139-141: *Sed quamvis duro septi sint undique libro, / Lumine cassi ambo, penitusque sit arbor uterque, / Una tamen semper miseris sententia restat*, cf. *Salices*, 109-111: *Sed quamvis totos duratae corporis artus, / caudicibusque latus, virgultisque undique septae, / ac penitus Salices, sensus tamen unicus illis*.

³⁸ Daniele Cereto (1460-1528) is the author of the poem *Salix*, which is a kind of loose paraphrase of Sannazaro's *Salices* (Grant 1965: 249). The tenth idyll of a Polish bucolic poet, Szymon Szymonowicz, entitled *Wierzby* [*The Willows*] is also inspired by the Italian poet's idyll (Cytowska 1962: 276-278).

games (“*tenues ne despice lusus*”, *Vitis* 8): the time will come when I reach for a more worthy epic genre”.³⁹

A moment later, while describing the dancing nymphs in the meadow, the poet recalls the image of dancing nymphs from Sannazaro’s *Willows*, just before the attempted rape.⁴⁰ Such a clear reference to Sannazaro introduces an atmosphere of anxiety into the idyll, yet instead of the expected misfortune, the poet draws before the reader a vision of a happy love affair between Bacchus and a nymph. In a similar, perverse way Huet refers to Sannazaro once again in the scene of the meeting of Ulmus and Vitis. Enchanted by the beauty of the nymph, the shepherd asks the reason for her despair. In response, Vitis asks how the shepherd found this hiding place and why he is secretly listening to her complaints. In the meantime, she searches in her mind for an escape route (“*Sic ait, atque alios agitabat mente receptus*”, *Vitis*, 75), exactly like the nymphs in Sannazaro reaction to the words of the forest deities (“*...tutosque agitabant mente receptus*”, *Salices*, 45). It is clear that Vitis expects to be raped by the shepherd. The reader, reading the allusion to Sannazaro and knowing the ending of the Italian poet’s work, recognizes the nymph’s fears as justified. However, Vitis awaits a fate completely different from that of her willow sisters, and a vision of a fulfilled love is drawn before the reader’s eyes. In the arms of the shepherd the nymph finds peace and shelter and she is somehow saved, in contrast to the nymphs of Sannazaro who did not live to see the expected rescue. The black irony permeating Huet’s text gains a climax in the final verses of the work: *Haec Ulmo aeternum dum vult haesisse marito, / Hic tenuisse inter dilectam brachia Vitem* (*Vitis*, 143-144). Those final verses constitute the subtle intertextual game with a work of Sannazaro, who as well uses the verb *haerere* (to cling, adhere): *Silvicolas vitare deos, et margine ripae / Haerentes, medio procumbere fluminis alveo* (*Vitis*, 112-113). Willows are fixed to the river bank in fear of another rape attempt, while Vitis lovingly clings to her beloved. Sannazaro’s cruel fate does not allow the river gods to save the innocent nymphs. Their turning into trees can be understood as some kind of punishment for the rape that had been committed on them. On the other hand, Vitis, who committed treachery, is in fact rewarded and by the will of Jupiter she remains united with her lover forever.

Conclusions

Tzachi Zamir sees in the transformation into a tree a kind of motif that captures the complex relationships linking thought, body and mortality (Zamir 2011: 439). This network of relationships is revealed in the two Neo-Latin idylls we

³⁹ *Vitis*, 9-12, cf. *Salices*, 11-12.

⁴⁰ *Vitis*, 18-19: *Et simul implicitis manibus per gramine festas / Exercet choreas*..., cf. *Salices*, 60-61: *Tum manibus simul implicitis per gramine festas / exercent choreas*.

have analyzed. The metamorphosis into a tree in Sannazaro and Huet is each time incomplete and a reflection of the old consciousness is preserved in the new being. The newly created plants are thus presented as mediating between the world of the dead and the living, the world of plant organisms, and the world of men and goddesses: on the one hand passive, associated with death and dying, and on the other brought to life by characters enclosed in woody weaves. The ontological status of trees appearing in the works is therefore fluid and ambiguous, and the boundaries between what is plant and what is human become blurred, which is most clearly visible in the anthropomorphic resemblance of the most important feature of the figure to the form of a tree. The nymphs in Sannazaro's work, despairing of their tarnished virtue, bend their arms to the ground like a grieving human being, while *Vitis* and *Ulmus* cling to each other like lovers. Metamorphosis, therefore, means a change of form (from human/nymph to tree), but in addition, it also amplifies a specific *human* attribute, which becomes petrified in it. Let us add that Sannazaro's *Salices* and Huet's *Vitis* are etiological poems, that depict how the eponymous plants came into being. This means that the willows and vines described in them were able to come into existence only at the moment of transformation into them another organism, a being of a higher rank. The perspective adopted by the poets is therefore primarily human. It is worth noting that the whole description of metamorphosis is presented from the perspective of nymphs and humans, and the retention (to some extent) by the newly created plants of mental powers is an expression of the conviction that cognition is possible only with the help of the human mind. Finally, it is worth emphasizing the question of memory, which appears in both works, and which is related to the matter of the (im)mortality of the trees created as a result of metamorphosis. In the ancient prototypes of the idyll, trees were linked to poetic memory, because shepherds wrote their songs on their bark, just like on papyrus.⁴¹ The trees of Sannazaro and Huet are also linked to memory. Firstly, the figures transformed into plants are associated with poetic memory. In the Renaissance, willows, elm and vines take root in Arcadia, which since antiquity has been overgrown with laurel and reeds. Into those plants, unfortunate Daphne and Syrinx were once, in the genre past, transformed. Secondly, by preserving traces of a past existence, they very literally create a kind of *monumentum* that commemorates a story that has been told. In the case of the willows, it is a kind of statue of warning, while in the case of *Ulmus* and *Vitis*, it is a triumphant monument.

Bibliography

- Borghini, V. (1943). *Il più nobile umanista del rinascimento*. Torino: Sei.
 Curran, L.C. (1978). "Rape and Rape Victims in the Metamorphoses". *Arethusa* 11. 213–241.

⁴¹ cf. e.g. Verg. *Ecl.* 5, 13–14; 10, 53–54, Calp. 1, 19–88; 3, 43–91. Thomas Hubbard has written extensively about the motif of writing songs on tree bark in the context of poetic memory (Hubbard 1998).

- Cytowska, M. (1962). "O Wierzbach Szymonowica na nowo". *Meander* 17. 276–278.
- Fairclough, H.R., Goid, G.P., Virgil. (1916). *Eclogues, Georgics, Aeneid: Books 1–6*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Fallon, P., Fantham, E., Virgil. (2006). *Georgics*. Oxford: Oxford University Press.
- Feldherr, A. (2006). *Metamorphosis in the "Metamorphoses"*. In: Ph. Hardie (ed.). *The Cambridge Companion to Ovid*. Cambridge: Cambridge University Press. 163–179.
- Grant, W.L. (1965). *Neo-Latin Literature and the Pastoral*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Hett, W.S., Aristotle. (1955). *Aristotle: Minor Works*. Cambridge, MA, London: Harvard University Press, William Heinemann Ltd.
- Hubbard, Th. (1998). *The Pipes of Pan: Intertextuality and Literary Filiation in the Pastoral Tradition from Theocritus to Milton*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Huetius, P.D. (1694). *Petri Danielis Huetii Poemata Latina & Graeca quotquot colligi potuerunt. Trajecti ad Rhenum: ex officina Guillelmi Broedelet*.
- Huetius, P.D. (1712). *Dissertationes sur diverses matières de religion et de philologie...* Paris: François Fournier Libraire.
- Kelley, Sh. (2019). *Women in Trees: Adapting Ovid for John Lyly's "Love's Metamorphosis" (1589)*. In: L.S. Starks, (ed.). *Ovid and Adaptation in Early Modern English Theatre*. Edinburgh: Edinburgh University Press. 39–56. <https://doi.org/10.3366/edinburgh/9781474430067.003.0003>.
- Kennedy, J. (1983). *Jacopo Sannazaro and the Uses of Pastoral*. Hanover, London: University Press of New England.
- Ovid. (1931). *Heroides and Amores*. Trans. G. Showerman. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Ovid. (2004). *Metamorphoses*. Trans. Ch. Martin. New York, London: W.W. Norton & Co.
- Ovid. (2013). *Fasti*. A. Wiseman, P. Wiseman (eds.). Oxford: Oxford University Press.
- Peters, Ch. (2018). *Founding Sisters: Nymphs and Aetiology in Humanist Latin Poetry*. In K.A.E. Enenkel (ed.). *The Figure of the Nymph in Early Modern Culture*. Leiden, Boston: Brill. 421–444.
- Putnam, M., Sannazaro J. (2009). *Jacopo Sannazaro: Latin Poetry*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Salemme, C. (2018). *Le "metamorfosi" del Sannazaro*. Bari: Cacucci Editore.
- Sannazaro, J., Nash, R. (1996). *The Major Latin Poems of Jacopo Sannazaro*. Detroit: Wayne State University Press.
- Sharrock, A. (2006). *Gender and Sexuality*. In: Ph. Hardie (ed.). *The Cambridge Companion to Ovid*. Cambridge: Cambridge University Press. 95–107.
- Shelford, A.G. (2006). *Transforming the Republic of Letters. Pierre-Daniel Huet and European Intellectual Life, 1650–1720*. New York: Boydell & Brewer.
- Veres, O. (2019). "Spaces in Between in the Myth of Myrrha: A Metamorphosis into Tree". *Acta Universitatis Sapientiae Philologica* 11. 83–92.
- Zamir, T. (2011). "Talking trees". *New Literary History* 41. 439–453.
- Zatta, C. (2016). "Plants' Interconnected Lives: from Ovid's Myths to Presocratic Thought and Beyond", *Arion* 24. 101–126.

Mgr Elżbieta Górka is a PhD student in the Faculty of Literature Studies at the University of Wrocław (Poland). She is writing her doctoral dissertation on the collection of eclogues by Battista Mantovano. Her research interests include Neo-Latin literature, particularly bucolic and epic poetry of Italian Renaissance. She has published several articles, mainly on Neo-Latin poetry, among other, in "Terminus", "Academic Journal of Modern Philology", "Przestrzenie Teorii".

e-mail: elzbieta.gorka@uw.edu.pl

Robert K. ZAWADZKI

Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy im. Jana Długosza w Częstochowie

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

JAN ZE STOBNICY (OK. 1470–1518), ARYSTOTELES I BIBLIA. O DUSZY, BOGU I ANIOŁACH

JAN OF STOBNICA (CA. 1470–1518), ARISTOTLE AND THE BIBLE
REFLECTIONS ON THE SOUL, GOD AND ANGELS

In the article the author explores the reflections of Jan of Stobnicy on the soul. A group of Aristotelian notions became important categories in the Polish writer's lectures, and the terms such as substance, essence, matter and form grew into fundamental conceptions used by Jan of Stobnica to describe the soul. The soul is the form of a living being – the spiritual part of plants, beasts and humans. That is the reason why the Polish writer, like Aristotle, posited three kinds of soul: the vegetative soul, the sensitive soul and the rational soul. Humans have a rational soul. The article presents a consideration that interrogates the ancient lore to uncover the ways in which the Bible and the Greek philosophers created images of God and angels as spiritual beings. Via a survey of Aristotelian sources about the Jan's of Stobnica reflections on the soul and a study of his views of God and angels, the article reveals how this author was innovatory for the Polish philosophy.

Keywords: soul, Neo-Latin literature, Aristotle, Bible, Polish philosophy

Słowa kluczowe: dusza, literatura nowołacińska, Arystoteles, Biblia, filozofia polska

Kategorie duszy, Boga i aniołów stały się przedmiotem badań i dociekań w Polsce głównie za sprawą scholarchów związanych z Uniwersytetem Krakowskim (Kuksewicz 1975). Były przygotowywane przez charakterystyczny dla wczesnej nauki polskiej proces, dający się określić jako kompilowanie osiągnięć antyku i średniowiecza. Dokonywało się ono w przeciągu wieku XV, a polegało na przeszczepianiu do piśmiennictwa polskiego zdobyczy autorów zachodnio-europejskich, nieraz całych fragmentów ich dzieł, dokonywało się często bezimiennie, bez wskazania proveniencji owych cytatów, bo w czasach, o których

mówimy, dosłowne zapożyczenia z cudzych dzieł nie uchodziły jeszcze za czynność niedopuszczalną i naganną¹. Polskie utwory, jakie w ten sposób powstawały, okazywały swe znaczenie kulturalne, objawiały je mianowicie wtedy, gdy Polska zaczęła wstępować na ścieżki humanizmu i pokonywać dystans dzielący ją od krajów Europy Zachodniej. Dysertacje polskich twórców, choć nie były dziełami całkowicie samodzielnymi, stanowiły przecież znakomity punkt w rozwoju rodzimej nauki, zwłaszcza że ich autorzy przytaczający obce teksty, wypowiadali przy okazji szereg niebanalnych, a nawet całkiem oryginalnych uwag i przemyśleń².

Jan ze Stobnicy i jego dzieło

Jednym z najwybitniejszych przedstawicieli literatury tego typu był profesor krakowskiej uczelni – Jan ze Stobnicy³, autor m.in. dzieła *Parvulus philosophiae naturalis*⁴ (*Zarys filozofii przyrody*), pomyślanego jako swojego rodzaju komentarz do dysertacji *Summa naturalium* Alberta Wielkiego. Jana ze Stobnicy nie interesował jednak ani traktat drugi *De coelo et mundo*, ani traktat czwarty *Meteorologia* Alberta, lecz te wykłady niemieckiego myśliciela, które stanowiły objaśnienie dzieł *Physica*, *De generatione et corruptione* oraz *De anima* Arystotelesa. Polski autor komentuje wypowiedzi Alberta, a pośrednio więc również i teksty Arystotelesa z punktu widzenia filozofii Dunsza Szkota, o czym świadczą choćby cytaty zaczerpnięte z przypisów doktora subtelnego do *Sentencji* oraz *Quodlibeta* Piotra Lombarda⁵.

Książka Jana ze Stobnicy umotywowana jest zatem filozofią Arystotelesa, Alberta Wielkiego, Piotra Lombarda i Dunsza Szkota, oparta na założeniach tych czterech myślicieli. Ale właściwie odwzorowuje także poglądy innych autorów, takich jak Platon, Ptolemeusz, Awicenna, Awerroes, św. Tomasz z Akwinu, Jan Damasczeński, Ockham, Jan Buridan, Boecjusz, św. Augustyn, Piotr Hiszpan czy

¹ W renesansie nie istniało właściwie pojęcie kompilacji ani plagiatu w dzisiejszym znaczeniu. Naśladowców, imitatorów, kompilatorów, plagiatorów nie ganiono, wręcz przeciwnie, zalecano imitacje uznanych wzorów. Cf. na ten temat: Ziomek 1994: 325. Cf. też: Głowiński 1994: 107–118. Dla antycznej teorii naśladownictwa stosuje się zazwyczaj dwa terminy: *imitatio* (imitacja) lub *mimesis*, przy czym pierwsze pojęcie odnosi się zazwyczaj do teorii naśladownictwa, drugie zaś do teorii i praktyki naśladowania antycznych wzorów. Zagadnienie obrosło w wielką literaturę przedmiotu. Spośród licznych opracowań cf.: Otwinowska 1973: 390–401; Michałowska 1974: 12–23; Fulińska 2000.

² O roli i znaczeniu przyswajania obcych dzieł literaturze polskiej, w kontekście rozważań o działalności Piotra Kochanowskiego pisze Grzeszczuk 1987: 77–98.

³ O Janie ze Stobnicy cf. Zawadzki 2021: 9–89. Tu też bibliografia przedmiotu.

⁴ Pełny tytuł: *Parvulus philosophiae naturalis cum expositione textuali ac dubiorummagis necessariorum dissolutione ad intentionem Scoti congesta in Studio Cracoviensi a Joanne Stobnicensi artium magistro*. Dzieło dostępne jest w Internecie w formie skanów. Cf. np.: <https://polona.pl/item/parvulus-philosophie-naturalis,NDMxNjk3Mzc/1/#info:metadata>. Większość stron dzieła w tym wydaniu nie posiada paginacji. Dla lepszej orientacji w strukturze utworu, kolejnym stronom nadałem cyfry arabskie, które ujmowałem w nawiasy kwadratowe. Cf. niżej.

⁵ Cf. Michalski 1914: 62–75.

Henryk z Gandawy. Z równym rozmachem przedstawia problemy filozofii przyrody, nie tylko ukazując w jej kontekście mechanizmy rządzące budową świata, lecz także widząc w nich element nader psychologiczny, mianowicie porządkujący i selekcionujący kondycję istot żywych w pewną dwuskładnikowość ich natury, czyli cielesność i duchowość.

Każda istota żywa stanowi bowiem jedność, duszy nie można przeciwstawić ciału, tak jak to robił Platon⁶. Dusza jest bowiem wyłącznie atrybutem organizmów żyjących, byty nieożywione nie mają i nie mogą mieć duszy. Istota żywa składa się zawsze z ciała i duszy, ciało i dusza z kolei to materia i forma, to tworzywo i pojęcie, to podłoże zjawisk i energia urzeczywistniająca i aktualizująca je. Ciało i dusza, czyli materia i forma świadczą o jestestwach żywych, żadna istota żywa nie może istnieć bez ciała i bez duszy – z tego punktu widzenia mówienie o ciele jako o jakimś więzieniu duszy, czy też przypisywanie duszy pierwiastków materialnych jest iluzją, jedną z błędnych koncepcji filozoficznych próbujących opisać świat przyrody ożywionej. Już na podstawie tych kilku uwag wstępnych widać wyraźnie, że teorie Jana ze Stobnicy mają wybitnie Arystotelesowski charakter. Nauka Stagiryty determinuje w zasadzie wszystkie komentarze polskiego autora. Przypatrzmy się im teraz bardziej szczegółowo.

Pojęcie duszy, ciała organicznego i naturalnego

Co to jest dusza? *Anima est actus primus corporis physici organici, vitam habentis in potentia*⁷ [86] – a zatem dusza to akt pierwszy ciała fizycznego czyli naturalnego, posiadającego w możliwości życie. Ale czym jest owo *corpus physicum organicum*? Otóż jest to *corpus animatum, hoc compositum ex corpore et anima, et non ipsa anima* [86]. Wyjaśnienie jest daleko idące, ale w swej genezie znowu Arystotelesowskie, a skoro tak, to wymaga głębszego umotywowania, zarówno filozoficznego, jak i historycznego. Jan ze Stobnicy stwierdza, że dusza, choć jest pierwiastkiem życia, żadną miarą nie może być częścią podmiotową ciała naturalnego⁸, bo ciało naturalne nie stanowi samej tylko duszy – podmiotowość to atrybut całego ciała naturalnego złożonego zarówno z materii, jak i duszy. Skoro jednak w tym wypadku Jan ze Stobnicy mówi o podmiotowości, głęboko i dobitnie podkreśla ważność ciała⁹. Postępuje zatem zupełnie inaczej niż Platon i jego szkoła. Motywacja Platona, jak wiadomo, była idealistyczna i duchowa, to efektowny obraz ciała – więzienia i kary dla duszy – u Jana ze Stobnicy pojawiają się konstatacje

⁶ Cf. Platon, *Fedon* 66b: „Jak długo będziemy mieli ciało i dusza nasza będzie złączona z tak wielkim złem, nigdy w świecie nie potrafimy zdobyć i posiadać w pełni, czego pragniemy. A powiadamy, że tym jest prawda”. O platońskim dualizmie cf. Danek 2020: 168–179.

⁷ Cf. Arystoteles, *O duszy* 412a27–28; 412b5–6.

⁸ [86] *anima nullo modo potest esse pars subiectiva corporis naturalis*.

⁹ [86] *corpus animatum, quod cum sit totum, perfectius est quam anima, quae est eius pars*.

przeciwnie, jak choćby te stwierdzające, że stany psychiczne stanowią funkcję całego ciała duchowego, a nie tylko samej duszy¹⁰. Mówiąc więc o czynnościach uzalania się, uczenia się czy rozumienia, nie należy mieć na myśli emocji doznawanych tylko przez duszę, lecz przez całego człowieka, który właśnie tych uczuć doświadcza w swojej duszy¹¹. Dlatego też przypisywanie duszy reakcji gniewu jest swego rodzaju nieporozumieniem, to tak „jakby ktoś twierdził, że ona tka albo buduje”¹². Dusza oczywiście nie może sama ani tkać ani budować. Jeśli te czynności dokonują się, to wynika to z faktu, że pozostaje dusza w bezpośredniej łączności z ciałem.

Kategoria formy

Jan ze Stobnicy swój akces do arystotelizmu zgłosił nie tylko poprzez dowartościowanie ciała. Już sugerowaliśmy, że forma wraz z towarzyszącym jej ściśle aktem, stanowiącym energię aktualizującą możliwość (potencję) materii do przyjęcia danej formy, nie były mu zasadniczo obce.

Teza, że dusza to część formalna ciała żywego¹³, została wyrażona całkiem prosto – wymagała jednej zaledwie krótkiej konstatacji: *anima enim est pars formalis corporis animati* [86]. Krótkiej, lecz w intencji jej autora i jego wielkiego poprzednika – płodnej w skutki nader wielostronne i złożone. Bywało tak często z ważnymi terminami filozoficznymi. Posiadać formę, czy nadawać formę czemuś to w końcu idea nie tak znów odkrywczą, w zasadzie wzięta z mowy potocznej i codziennej, ludzkiej aktywności¹⁴, podobnie jak substancja (*substantia*)¹⁵ czy przypadłości (*symbebekota, accidentia*), a jednak pomysły te, a raczej pojęcia, stały się kluczowymi zagadnieniami filozofii Arystotelesa i jego kontynuatorów. Za kluczowe uznawał je Jan ze Stobnicy, bo sprawa duszy, choć definiowana w aspekcie formy, nie wydawała się jeszcze wyjaśniona, usytuowana w perspektywie innych Arystotelesowskich terminów. Jaki jest więc stosunek duszy do substancji i przypadłości? Otóż dusza jest substancją, lecz nie stanowi przypadłości¹⁶. Pomysł, by była ona substancją i formą ciała naturalnego, czy może raczej jego formą substancjalną, musiał odnieść się do tego, co urzeczywistnione, aktualne i czynne – nie mógł pominąć kategorii aktu¹⁷: *anima est forma seu actus* [86].

¹⁰ [86] *omnes passionēs... primo et principaliter dicuntur de corpore animato, et non de anima.*

¹¹ [86] *est non dicere animam miserari aut addiscere aut intelligere, sed hominem animam.*

¹² [86] *dicere autem animam irasci, simile est ac si eam aliquis dictat texere aut aedificare.*

¹³ Podobnie określa się duszę w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*, 93: „Jedność ciała i duszy jest tak głęboka, że można uważać duszę za «formę» ciała”.

¹⁴ Cf. Siwek 1992: 16.

¹⁵ Termin *substantia*, podobnie jak jej grecki odpowiednik *ousia* znaczył „majątek”, „mienie”.

¹⁶ [86] *animam esse substantiam et non accidens.*

¹⁷ Wyjaśnienie, czym jest akt i inne pojęcia filozofii Arystotelesa przedstawia Krapiec 1984: 246–297.

Złożoność aktu

O akcie pisał Jan ze Stobnicy obszernie, jak zawsze idąc ściśle za Arystotelesem. Wyróżnił więc dwa rodzaje aktów: akt pierwszy i akt drugi¹⁸. Jeden i drugi odnosi się do faktu przechodzenia ze stanu możliwości do rzeczywistości, jeden i drugi polega na działaniu. Ale ten pierwszy stanowi formę ze względu na jej działania¹⁹, akt drugi natomiast jest samym działaniem podejmowanym przez samą formę²⁰. Gdy zapytać, na czym konkretnie polega różnica między aktem pierwszym a aktem drugim, Jan ze Stobnicy z wprawą rasowego dydaktyka, dla wyjaśnienia zagadnienia przywołuje najpierw przykład wzięty z uczelnianej rzeczywistości, stwierdza mianowicie, że wiedza ogólna, posiadana stanowi akt pierwszy, natomiast postępowanie według tejże wiedzy, czyli umiejętność wykorzystania jej w praktyce²¹, to już będzie akt drugi²². A zatem o bycie posiadającym formę ogólną, w każdym razie nie mającą charakteru szczegółowego, można powiedzieć, że jest w akcie pierwszym, byt natomiast działający w akcie zgodnie ze swoją formą, czyli zgodnie ze swymi właściwościami, znajduje się w akcie drugim²³. Konsekwencją tego rozumowania jest stwierdzenie, że materia będąca w możności do przyjęcia formy, posiada możność do urzeczywistnienia w akcie pierwszym²⁴. Taka możność określona została przymiotnikiem „istotowa” (*essentialis*). Materia natomiast, która posiada formę, ale nie działa zgodnie z nią, zawiera w sobie możność do urzeczywistnienia w akcie drugim²⁵. Taka możność z kolei – to możność „przypadłościowa” (*accidentalis*).

Dusza jako akt

Jak ten wywód odnosi się do pojęcia duszy? Jan ze Stobnicy, podobnie jak Arystoteles, przenosi kategorie opisujące strukturę bytu do świata ożywionego. Okazuje się jeszcze raz, że nie stanowi on jakiegś odmienności jakościowej. Dusza jest po prostu aktem pierwszym (*anima est actus primus*). Polski autor zastępuje więc elementy składowe bytu pojęciami opisującymi istoty żywe. Już wcześniej

¹⁸ [86] *actus in actum primum et actum secundum.*

¹⁹ [86] *forma dicitur actus primus respectu suae operationis.*

²⁰ [86] *et ipsa operatio ab ipsa forma producta est actus secundus.*

²¹ Cf. Arystoteles, *O duszy* 412a.

²² [86] *ut scientia est actus primus, sed operatio secundum scientiam, ut considerare, est actus secundus.*

²³ [86] *habens formam dicitur esse in actu primo, actu autem operans secundum formam dicitur esse in actu secundo.*

²⁴ [86] *illud, quod est in potentia ad recipiendam formam est in potentia ad actum primum.*

²⁵ [87] *quod iam habet formam et non operatur secundum illam, dicitur esse in potentia ad actum secundum.*

pisał, że dusza jest formą substancjalną (*substantialis*) ciała, teraz przyznał jej ideę doskonałości (*anima est perfectio, quae est forma*). Przyjmuje wszystkie Arystotelesowskie terminy, bo dusza jest aktem ciała nie każdego, lecz fizycznego, tzn. noszącego w sobie zasadę ruchu, spoczynku²⁶ oraz pierwiastek życia (*vita*). Twierdzenie, że cechuje ono organizmy, które rosną, odżywiają się i doświadczać ubywania²⁷, jest znowu świadomym nawiązaniem do Arystotelesa²⁸. Takiego nawiązania dokonuje też Jan ze Stobnicy, gdy mówi, że ciało samo z siebie nie posiada życia, daje mu je tylko dusza²⁹. Do jej zadań zalicza polski autor kierowanie wszystkimi funkcjami ciała, widząc w nim organizm złożony z różnorodnych organów pełniących rozliczne zadania³⁰.

Dusza roślinna i zwierzęca

Proces ten wyjaśnia na przykładzie fizjologii roślin – najprostszych organizmów żywych, których liście pełnią rolę osłony (w tych czasach nie znano oczywiście zjawiska fotosyntezy), gałęzie wydają owoce, a korzenie „niczym usta przyjmują pożywienie”³¹. Także przebiegiem tych wszystkich etapów kieruje dusza, która w przypadku roślin jest „bardziej niedoskonała” w porównaniu z innymi żywymi organizmami, stąd też skala rozwoju i działania organów roślinnych jest zdecydowanie mniejsza niż w przypadku zwierząt³². Nie pada na razie nazwa duszy tego rodzaju, czego my dziś byśmy oczekiwali, przyzwyczajeni do pojęcia „duszy wegetatywnej” stworzonego przez Stagirytę³³. Niemniej Arystotelesowska proveniencja tej nauki staje się jeszcze bardziej wyraźna przez konstatacje o świecie zwierzęcym, co zresztą świadczy o dążeniu Jana ze Stobnicy do ujęcia całej przyrody ożywionej w jeden system filozoficzny.

O ile zatem w przypadku roślin zajmujących najniższy szczebel rozwoju, dusza jest „tylko” (*solum*) początkiem i przyczyną życia, o tyle dla przedstawicieli świata fauny stanowiących wyższą formę życia, staje się ona ponadto źród-

²⁶ [87] *anima est actus corporis, non cuiusquam, sed physici... quod habet in se principium motus et quietis.*

²⁷ [87] *illa autem [corpora] habent vitam, quae habent augmentum, alimentum et decrementum, id est, quae agentur, nutriuntur et decrementum patiuntur.*

²⁸ Arystoteles, *O duszy* 412a.

²⁹ [87] *illud corpus, cuius anima est actus, non habet ex se vitam in actu, sed vivificatur ab anima.*

³⁰ [87] *in corpore recipiente vitam ab anima, necessaria est diversitas organorum propter diversas operationes, quas anima operatur per corpus.*

³¹ [87] *... ut in plantis folium est cooperimentum fructus, et aamus est frugiferus, radices autem sunt similes ori, quia plantae radicibus velut animalia ore accipiunt alimentum.*

³² [87] *inter animas anima plantarum est imperfectior et ideo in corpore plantarum minor est diversitas organorum quam in animalibus.*

³³ Arystoteles, *O duszy* 415a23; 434a22; *O oddychaniu* 474a31; *O rodzeniu się zwierząt* 736a35.

dłem zmysłów³⁴. Kategorię tę przypisuje Jan ze Stobnicy wszystkim zwierzętom, zarówno tym prymitywniejszym, „przyklejonym do skały” (*affixa petrae*), jak i osobnikom będącym „w ciągłym ruchu”, których zalicza do okazów najbardziej doskonałych³⁵.

Dusza ludzka

Na najwyższym szczeblu rozwoju widzi jednak Jan ze Stobnicy istotę, która również interesowała szczególnie Arystotelesa – człowieka posiadającego duszę stanowiącą przyczynę nie tylko jego życia, zmysłów, ruchu, lecz także rozumu³⁶. Oczywiście rozum jest czynnikiem wyróżniającym człowieka spośród wszystkich istot żywych. Jeśli istnieją trzy rodzaje duszy: roślinna, zwierzęca i ludzka, czyli, używając wreszcie ówczesnego nazewnictwa: wegetatywna, zmysłowa i rozumowa³⁷, to przy ich różnych funkcjach, pełnionych obowiązkach, wykonywanych zadaniach rezultatem może być wrażenie, że człowiek posiada trzy dusze. Przez swoją wierność Arystotelesowi Jan ze Stobnicy zaanektował jednak pogląd o jednej duszy składającej się z trzech części³⁸, dysponującej odpowiednimi władzami³⁹. Dzięki niej człowiek żyje, odczuwa, porusza się i myśli⁴⁰.

Z tymi wspomnianymi władzami (*dynameis, potentiae*⁴¹) duszy, to szczególnie ważne zagadnienie u polskiego autora, łączy się z najwyższym stopniem rozwoju człowieka wśród istot żywych⁴², z doskonałą formą jego duszy. W rezultacie sposób urządzenia organizmu ludzkiego jest bardzo skomplikowany⁴³, liczne narządy wykonują liczne funkcje⁴⁴. Stąd odżywianie się, oddychanie, wzrastanie,

³⁴ [87] *in quibusdam enim viventibus anima solum est principium seu causa vitae, ut in plantis et haec tenent infimum gradum. In quibusdam ultra vitam invenitur sensus, ut in animalibus.*

³⁵ [87] *animalia perfecta, quae ultra vitam et sensum habent motum progressivum.*

³⁶ [87] *in quarto [sc. altissimo] gradu sunt homines, in quibus simul anima est principium non solum vivendi, sentiendi et movendi progressive, sed etiam intelligendi.*

³⁷ [89] *alia vegetativa, alia sensitiva, alia intellectiva vel rationalis.*

³⁸ Cf. Arystoteles, *O duszy* 413a31; 414b20–415a13.

³⁹ [89] *quae potentiae cum sunt in eodem, ut in homine, non dicuntur tres animae, sed bene prout sunt in diversis, ut in planta, bruto et homine. Cf. Arystoteles, O duszy 415b23–25; 433a15–b7; O rodzeniu się zwierząt 740a29; 745b25; 757b7.*

⁴⁰ [87] *anima est principium, quo vivimus, sentimus, movemur et intelligimus primum, id est, principaliter.*

⁴¹ [88] *primo probat animam habere potentias, mediantibus quibus operatur suas operationes.*

⁴² [88] *habet etiam homo quasdam potentias corporeas et organicas, in quibus convenit cum brutis, ut sunt potentiae vegetativae et sensitivae, quae potentiae [...] sunt potentiae totius compositi, nec manent in anima separata.*

⁴³ [88] *cum igitur anima sit substantia, sequitur, quod habet aliquas operationes naturales et potentias, per quas exercet illas operationes.*

⁴⁴ [87] *in homine autem, qui est perfectissimum animalium, maxima est organisatio propter hoc, quia anima humana tamquam perfectissima forma plurimas habet operationes.*

reagowanie na bodźce, poruszanie się, a także myślenie – najdoskonalsza czynność, jaką podejmuje człowiek. Cała ta złożoność anatomii, fizjologii i psychiki wynika właśnie z faktu, że w duszy człowieka zawarta jest część rozumna, wegetatywna i zmysłowa⁴⁵.

Koncepcja duszy ludzkiej sprzyjała zatem podjęciu wielu tematów z dziedziny psychologii. W myśl tej koncepcji zdolność organizmu do odbierania i analizy bodźców zewnętrznych i reagowania na nie ogranicza się do zmysłowej części duszy, reszta wyższych czynności, jak praca umysłu, myślenie, pamięć, świadomość, wola, umiejętność wybierania – zależą od rozumnej części duszy. Przykłady rozważań Jana ze Stobnicy o takich problemach są liczne w jego dziele. Tu jednak je pominiemy, gdyż opracowanie tych wszystkich zagadnień wymagałoby przygotowania osobnego studium przekraczającego rozmiar jednego artykułu.

Z zakresu kwestii podejmowanych przez Jana ze Stobnicy widać jednak jasno, że nie jest on jakimś dyletantem, czy przypadkowym amatorem literatury filozoficznej. Jawi się on nam jako badacz w pełnym tego słowa znaczeniu, jako znakomity poprzednik dzisiejszych interpretatorów Stagiryty i wreszcie jako jeden z twórców polskiej psychologii. Jego trud może dziś nie imponuje, jego indywidualność zapewne nie wyodrębnia się na tle światowej filozofii, nie rości on sobie pretensji do powiedzenia czegoś zupełnie nowego, co mogłoby być oryginalne wobec teorii Arystotelesa czy komentarzy jego następców. Niemniej w Polsce to autor ważny, jeden z pierwszych, który tak gruntownie przedstawił polskiemu czytelnikowi naukę Stagiryty.

Dusza i ruch

Jan ze Stobnicy zatem w całkowitej zgodzie z Arystotelesem wypowiadał się o duszy jako o integralnym składniku każdej żywej istoty – byli wszelako inni pisarze, którzy, podobnie jak Platon, przypisujący *psyche* szczególne znaczenie, by deprecjonować ciało, widzieli w niej rzeczywistość zupełnie odrębną. Łączyli to z zasadą ruchu, na której opierało się funkcjonowanie duszy sterującej zmianami położenia ciała. Jego posuwanie się, przesuwanie się w określonym kierunku – to miał być wpływ i wyróżnik duszy, których jednak nie akceptował Arystoteles⁴⁶. Trzeba powiedzieć, że i ten pogląd, a w zasadzie rezerwę genialnego filozofa przyjął Jan ze Stobnicy – dusza porusza się nie sama, lecz wraz z ciałem, przenosi się z miejsca na miejsce, gdy ktoś np. spaceruje. Mimo to Jan ze Stobnicy nie do końca zgadzał się z Arystotelesem, dla którego ciało i dusza to nierozdzielna

⁴⁵ [90] *intellectiva anima in mortalibus (ut dicit Aristoteles) non invenitur sine sensitiva, nec sensitiva sine vegetativa, ideo dubium est, si in eodem supposito, puta homine, ubi omnes illae tres potentiae inveniuntur, sint etiam tres animae vel una anima, ideo auctor [sc. Scotus] dicit, quod in eodem sunt una anima.*

⁴⁶ Cf. na ten temat Siwek 1992: 15.

całość⁴⁷. Dla polskiego autora dusza, zwłaszcza rozumna czyli ludzka może odzielić się od ciała i poruszać „sama przez siebie”: [44] *anima rationalis cum est in corpore, movetur per accidens ad motum corporis, separata vero movetur per se*⁴⁸. Toteż sformułowanie *anima separata* to w istocie przyznanie jej prawa do samodzielnego funkcjonowania.

Dusza, życie po śmierci, zmartwychwstanie

Owszem, całkowitą autonomiczność przypisywali jej niektórzy myśliciele z Platonem i św. Augustynem⁴⁹ na czele. Jan ze Stobnicy w pewnym sensie robi to samo, wiedziony albo ich autorytetem, albo raczej chrześcijańską wiarą w życie duszy po śmierci⁵⁰ i zmartwychwstanie. Niemniej brak u niego rozważań mających odpowiedzieć na pytanie, co się właściwie dzieje z duszą po oddzieleniu się od ciała, czyli po śmierci⁵¹ i na czym polega zmartwychwstanie. Nie należy pisarzowi stawiać tego jako zarzut, że w dziele z zakresu filozofii przyrody pominął kwestie należące do dziedziny eschatologii. W istocie prezentacja zagadnień związanych z powrotem do życia po śmierci, na przykład odnoszących się do wstąpienia żyjącej duszy w umarłe ciało, byłaby przedsięwzięciem całkowicie niespotykanym u jego mistrza – Arystotelesa, zasadniczo obcym także całej kulturze antycznej, w której idea zmartwychwstania nie istnieje⁵². Mimo to nie brak u Jana ze Stobnicy sformułowań takich jak „ciało uwielbione” (*corpus glorificatum*), czy przenikanie duszy i ducha przez barierę materialną⁵³, które jakby mimochodem odwołują się do skutków zmartwychwstania lub przynajmniej do tego co uczynił Jezus, gdy spotkał się ze swymi uczniami, nie bacząc na zamknięte

⁴⁷ Cf. Arystoteles, *O duszy* 413a: „dusza nie może odłączyć się od ciała, ani – przynajmniej – niektóre jej części, jeśli je posiada”. Tłum. P. Siwek.

⁴⁸ Cf. też: [42] *anima a corpore separata movetur*.

⁴⁹ Poglądy św. Augustyna na duszę przedstawia Tatarkiewicz 1997: 198.

⁵⁰ Warto przypomnieć, że nie ma u Arystotelesa nauki o nieśmiertelności duszy, wydaje się zatem, że u tego filozofa dusza ludzka, podobnie jak wszystkie inne formy, rozplywa się po śmierci w nicość. Cf. Bocheński 1993: 66.

⁵¹ U Homera człowiek oprócz ciała posiada trzy pierwiastki duchowe: *psyche* – pierwiastek życia fizycznego, *thymos* – duszę emocjonalną i *noos* – duszę intelektualną. Z chwilą śmierci, *psyche* opuszcza ciało, które staje się martwe, a ona sama leci do Hadesu, aby tam prowadzić długie, odrętwiałe i nieświadome życie. *Thymos* zaś wraz z *noos* giną. U Platona *psyche* utrzymuje przy sobie i *thymos* i *noos*, i żyje pełnią życia w eterze. U Homera więc i Platona dusza ma charakter duchowy, a nie materialny, ciało zaś nie bierze udziału w życiu pozagrobowym duszy. Cf. Zieliński 1922: 56–60; Lengauer 1994: 81–206; Rohde 2007.

⁵² Są wszakże wyjątki. Niektórzy ulubieńcy bogów (Ganimedes, Herkules) – ciałem i duszą przeszli do świata bogów czyli do życia wiecznego. Niemniej dla ludzi antyku grecko-rzymskiego dusza opuściwszy ciało po śmierci rozłącza się z nim na zawsze.

⁵³ [58] *spiritui nullum corpus resistit. Similiter diceretur de anima separata a corpore et de corpore glorificato*.

drzwi (J 20, 19)⁵⁴. A zatem Jan ze Stobnicy przyjmuje ideę zmartwychwstania jako oczywistość, pozostając w istocie przy nauce Kościoła i ignorując stanowisko starożytnych w tej kwestii, nie pisał jednak o tym *expressis verbis* i dzięki słowom o treści w jakimś stopniu eschatologicznej, przemycił do swego dzieła prawdy wiary.

Dusza i duch

Powodowany tą metodą i wynikłą z niej potrzebą odniesień do kategorii chrześcijańskich, polski autor nawiązuje do Biblii i tych pojęć, które dotycząc świata niematerialnego, funkcjonowały zarówno w obiegu filozoficznym jak i zapewne w potocznej mowie. Stało się tak we wspomnianej już parze słów *anima et spiritus*. Określenie to odpowiada występującym w Biblii – czy też w ogóle w religii Jahwe – terminom *nefes* i *ruach*⁵⁵. Nie są to wyrazy równoznaczne, niemniej stanowią niemal zupełny odpowiednik polskich rzeczowników „dusza” i „duch”, przy czym ten drugi posiada znaczenie szersze. W zastosowaniu do człowieka większej różnicy między nimi jednak nie ma⁵⁶. Oba zawierają ideę nieśmiertelności i niematerialności, ale dusza to przede wszystkim pierwiastek ożywiający ciało i opuszczający je w chwili śmierci, duch natomiast to byt osobowy, realnie i odrębnie poza ciałem istniejący. Według takiego rozumienia obu terminów, Bóg jest duchem.

Wyobrażenia Boga

Ale Boga, jak wiadomo, nie zawsze wyobrażano sobie w ten sposób, w obrazie Boga tkwiło bardzo często coś z człowieka – wszakże – „uczynimy człowieka na nasz obraz”⁵⁷, to słowa samego Stwórcy, których znaczenie można odwrócić i założyć, że w pewnym sensie Bóg podobny jest do człowieka. W najstarszych księgach Biblii ujawnia się antropomorfizm Boga, przechadza się On po ogrodzie, Jego kroki są słyszalne (Rdz 3, 8), a Mojżesz chce ujrzeć Jego twarz (Wj 33, 13)⁵⁸. Ten ludzki wizerunek Istoty najwyższej żyje do dziś w sztukach plastycznych, przetrwał mimo krytycznych mu dociekań teologicznych czy filozoficznych i wca-

⁵⁴ Źródłem polskich cytatów jest wydanie Biblii: *Pismo Święte* 1971.

⁵⁵ Słowo *ruach* pojawia się w Biblii już w drugim wersecie: „a Duch Boży [*Ruach Elohim*] unosił się nad powierzchnią wód” (Rdz 1, 2). W Starym Testamencie słowo to pojawia się prawie 400 razy. Cf. hasło „duch” i „dusz”: Leon-Dufour 1994: 224–235; 238–241.

⁵⁶ Cf. hasła „ciało i dusza” oraz „dusza”: Achtemeier 1999: 162–163.

⁵⁷ Rdz 1, 26. Pomijam tu aspekt teologiczny tego stwierdzenia podkreślającego podobieństwo człowieka do Boga. Chodzi mi tu tylko o znaczenie dosłowne, plastyczne, artystyczne słów.

⁵⁸ W niektórych wersjach *Septuaginty* występuje tu wyraz *enopion*, choć równocześnie pojawia się wyraz *seauton*. Cf. *Septuaginta*, 144. *Vulgata* tłumaczy to miejsce jako *via*.

le nam nie przeszkadza w naszych odniesieniach i modlitwach do jedyne Ojca i Pana wszechświata. Portret jest jeden, treści w nim i poza nim ukryte – różne.

A czy w kulturze grecko-rzymskiej takie wizerunki były niemożliwe, czy ukazywano bogów jako ludzi? Rzeźba Fidiasza czyniąca z Dzeusa wspaniale umięśnionego mężczyznę, rzeźba Praksytelesa przedstawiająca Afrodytę jako piękną kobietę, rzeźba Lizypa prezentująca Hermesa, gdy zawiązuje sandał. Sławne i znane to dzieła, choć dla ludzi starożytności oglądanie bóstwa twarzą w twarz mogło być niebezpieczne – w istocie zaś było to po prostu zawsze wielkie szczęście dla człowieka, ale tragiczne, przynoszące z sobą następstwa wyłącznie destrukcyjne ze względu na olśniewającą moc Istoty najwyższej. Przed takimi katastrofalnymi konsekwencjami Bóg chciał uchronić Mojżesza⁵⁹, choć pozwolił mu bezpiecznie oglądać się z tyłu (Wj 33, 23). Zobaczenie Boga, oglądanie ludzkim wzrokiem Bożego majestatu – to śmierć, to spopilenie wobec niewysłowionej potęgi. Doświadczyła tego Semele, która musiała zginąć, gdy spełniając jej nierozważne życzenie, Dzeus objawił się jej w olimpijskiej chwale. Nie inny jest Bóg starotestamentowych proroków. Izajasz ujrzał Go „przychodzącego z daleka”, nie umarł jednak, choć wargi Pana pełne były wzburzenia, a język jak pożerający ogień (por. Iz 30, 27). Oczywiście – jest to obraz zasadniczo obcy dzisiejszym koncepcjom odnoszącym się do poznania Boga⁶⁰, odpowiadałby za to świetnie antycznemu wizerunkowi Dzeusa, który był władcą, wojownikiem, głową rodziny, ojcem, mężem, bratem, posiadaczem piorunów, a nawet kochankiem podbijającym niewieście i boskie serca. W przypadku Boga Jahwe taka człowiecza postać i ludzkie maniery na dalszą metę nie miały racji bytu. Nie pasowały po prostu do samotnego Stworzyciela nieba i ziemi. Chyba jako pierwszy z proroków – Deutero-Izajasz – wielki wizjoner i piewca sługi Jahwe – w czasach niewoli Izraela, zaczął w sposób genialny podejmować kroki ku usunięciu tej zanedd antropomorficznej koncepcji Boga. Jest to autor, który wskazał na niematerialność Boga, zadając pytanie całkiem retoryczne: „Kto zdołał zbadać Ducha Jahwe? Kto w roli doradcy dawał Mu wskazania” (Iz 40, 13)⁶¹. Realność owego Ducha polegającą na tym, że zyskuje On cechy osoby, podkreśla Księga Mądrości (1, 4-5): „Mądrość nie wejdzie w duszę przewrotną, nie zamieszka w ciele zaprzędanym grzechowi. Święty Duch karności ujdzie przed obłudą, usunie się od niemądrych myśli, wypłoszy go nadejście nieprawości”.

Ta koncepcja Bożego ducha jako niematerialnej Osoby wyrastała najpewniej jakby z samego, pierwotnego odczucia świata, z pierwszej refleksji nad światem, z nieokreślonego natchnienia opisującego jego początki, gdy „Duch Boży unosił się nad wodami” (Rdz 1, 2). Dotykamy tu pewnych, ważnych wątków teologicznych, a także pewnych koncepcji filozofii greckiej.

⁵⁹ Cf. Wj 33, 20: *Nie będziesz mógł oglądać mojego oblicza, gdyż żaden człowiek nie może oglądać mojego oblicza i pozostać przy życiu.*

⁶⁰ Cf. praca zbiorowa: Bejze 1982.

⁶¹ Cf. Rz 11, 34; 1 Kor 2, 16.

„Intelektualna” postawa wobec bóstwa i w konsekwencji idea niematerialności wyróżnia szczególnie naukę założyciela szkoły eleackiej – Ksenofanesa (ok. 570–470 przed Chr.) zwłaszcza na tle wiary ludowej ówczesnych Greków uznającej bogów jako istoty mające wszystkie ludzkie przywary. Filozof z Kolofonu natomiast widział w swoim jedynym Bogu wyłącznie istnienie, odmawiał mu jakichkolwiek cech zewnętrznych i wewnętrznych, twierdził, że On po prostu jest⁶². Każdy, kto zna pewien ustęp z księgi Wyjścia (3, 14), zdaje sobie od razu sprawę z paraleli obu sytuacji. Każdy, kto zna ten fragment Biblii, zdaje sobie sprawę z podobieństwa metafizycznego sensu przymiotu Istoty najwyższej tak trafnie uchwyconego zarówno przez starotestamentowego autora, jak i greckiego myśliciela. Wcale nie twierdzimy tutaj, że Ksenofanes czytał opowieść o krzewie gorejącym. Jednakże doświadczenie religijne tego poety, jego wizja bóstwa bezkształtnego, niematerialnego, zawsze istniejącego i trwającego, miała jakiś sugestywny urok dla późniejszej filozofii greckiej. Skoro raz zakosztowała w wizji duchowości bóstwa, nie uwolniła się już od niej nigdy. Ta wizja, zmodyfikowana wszakże, ubogacona o nowe elementy występuje u stoików, których Dzeus jako *pneuma*, jako ogień i rozum przenika całą przyrodę. U Platona i Arystotelesa mamy wreszcie prawie wszystko wypowiedziane o Absolutcie tak, jak to robią chrześcijańscy teologowie, choćby święci Pańscy, jak Augustyn z Hippony czy Tomasz z Akwinu. Jest oto piękno samo w sobie i dobro, które w swej mądrości decyduje o racji ładu świata, stanowiąc byt najdoskonalszy i bezcielesny. Bóg zatem nie ma kształtu człowieka i choć ze wszystkich istot urodzonych z ziemi żadna bardziej od człowieka nie jest podobna do Boga, to jednak Bóg nie ma postaci ludzkiej.

Przymioty Boga

Trzeba przyznać, że wobec koncepcji antropomorficznych, prezentowanych przez opowieści mitologiczne i niektóre teksty biblijne, które przedstawiały Boga jako spotęgowanego człowieka, Jan ze Stobnicy spogląda najpierw na problem poznania Istoty najwyższej z perspektywy filozoficznej, w istocie Arystotelesowskiej. Oczywiście nie przypisuje Bogu cech ludzkich, do Jego charakterystyki stosuje pojęcia opracowane przez Stagirytę. Bóg jest więc czystym aktem, Istotą złożoną z aktu i możliwości, zawsze istniejącą, jestestwem doskonałym: [15] *Deus dicitur purus actus, creatura vero quaelibet composita ex actu et potentia. Nam Deus habet entitatem cum omni perfectione*⁶³. Cały bukiet Arystotelesowskich określeń podanych w jednym zdaniu – to jednak polskiemu autorowi nie wystarczyło. Skoro Bóg jest wieczny i doskonały, to przez to nieskończony ([57] *Deus*

⁶² Cf. Krokiewicz 1995: 115–116.

⁶³ Cf. Arystoteles, *Metaphysica* 1072a24–26.

*est ens infinitum*⁶⁴). Stanowi byt nie tylko transcendentny, ale też i immanentny, swoją obecnością i mocą wypełnia każde miejsce⁶⁵. Tu już Jan ze Stobnicy staje się teologiem podążającym za Dunsem Szkotem⁶⁶, wypowiada się o Trójcy Świętej, relacjach między Ojcem i Synem. Krakowski pisarz – przyszły ksiądz i zakonnik (franciszkanin podobnie jak Duns Szkot) – to na pewno człowiek głębokiej wiary, z zapałem piszący o jej tajemnicach i prawdach. Pominiemy jednak teraz ten ważny aspekt jego twórczości. Rzecz bowiem w tym, że jest to dziedzina bardzo obszerna i choć bez wątplenia związana z tematem duszy i ducha, to jednak poruszająca mnóstwo innych problemów, których opracowanie wymagałoby przygotowania osobnego studium.

Powróćmy zatem do sprawy, która nas tutaj szczególnie interesuje. Jan ze Stobnicy odrzucił pokusę antropomorficznego ukazania Boga, choć była tak sugestywnie, antycznie, a nawet biblijnie przystrojona. Odrzucił właściwie bez dyskusji, na zasadzie prawdy oczywistej. Wynikało to nie tylko z arystotelizmu, nie tylko z założenia, że Bóg jest „czystym aktem”, przekonanie o duchowej naturze Stwórcy osiągnął także dzięki wierze. Oczywiście, przeświadczenie, że Bóg jest duchem, mogło być też wynikiem oddziaływania tych dwóch dziedzin równocześnie – filozofii i wiary.

Pojęcie anioła

Z drugiej strony jednakże pewne było dla Jana ze Stobnicy, że jeśli Bóg jest duchem, to istnieją inne byty stworzone przez Niego, które także stanowią duchowe jestestwa. Krakowski pisarz wierzył niewątpliwie w obecność aniołów. Tu również ich obraz mógł budować tradycją swojego kręgu cywilizacyjnego, czyli sumą i syntezą przekazów antycznych i biblijnych. Być może miał świadomość, że jakąś formę angelologii, czyli nauki o aniołach, wypracowała cywilizacja grecka.

Kultura ta – jak wiadomo – posiadała nader charakterystyczny wizerunek Hermesa, który był właśnie „aniołem” (*angelos*) czyli posłańcem – zwiastunem (oczywiście nie w rozumieniu chrześcijańskim) Dzeusa⁶⁷. Postać właściciela kaduceusza nie różni się jakoś zasadniczo od anioła Jahwe, Boży wysłannik bowiem to trochę taki Dzeusowy Hermes, co na rozkaz władcy Olimpu zastępuje drogę Odyseuszowi, prawicę podaje i takim słowem przemawia: „Dokąd to idziesz,

⁶⁴ W innym miejscu: [53] *solus Deus est infinitus*.

⁶⁵ [57] *solus ipse replet omnem locum sua essentia, potentia et praesentia*.

⁶⁶ Cf. Duns Szkot, *Sententiae* 17, 1.

⁶⁷ W mitologii greckiej występują jeszcze przynajmniej dwie postaci bliskie aniołom pod względem wyglądu i cech, pełniące podobną rolę: Thanatos i Eros. Ten pierwszy pełnił funkcję przewodnika odprowadzającego dusze do Hadesu, ten drugi, bóg miłości, zrobił także karierę w kościołach barokowych, w których występuje jako rzeźba przedstawiająca pulchnego chłopczyka ze skrzydłami i złotymi lokami.

nieszczęsny?”⁶⁸ Zachowuje się zatem bardzo podobnie jak Anioł Pański, który odnajduje na pustyni niewolnicę Hagar i pyta: „Skąd przyszedłeś i dokąd idziesz?” (Rdz 16, 7).

Jan ze Stobnicy zdaje się jednak nie akceptować tej znowu zbyt antropomorficznej koncepcji anioła. Woli pozostać w kręgu rozważań filozoficznych, połączonych jednakże z próbą interpretacji teologicznych, gdyż tradycyjny i ludowy obraz anioła, jako ludzkiej postaci ze skrzydłami, był dla niego chyba zanadto materialistyczny. Propagował zatem ideę anioła jako ducha. Wysunął hasło [5]: *angelus – anima rationalis a corpore separata* – anioł – duch rozumny pozbawiony ciała oraz ruchliwy (*motu continuo et successivo*). Ruchliwość jest cechą na wskroś anielską, ruch świadczy o aniele, stanowi bardziej wyróżnik jego niż ciała naturalnego⁶⁹. Niebawem polski uczony doszedł do kolejnych wniosków. Uznał, że nie można opisywać obecności anioła w jakimś miejscu, tak jak nie można czynić tego w odniesieniu do innych bytów bezcielesnych. Jestestw duchowych bowiem nie da się wymierzyć przestrzennie. Jeśli znajdują się w jakimś miejscu, to w sensie pojęciowym, odnoszącym się do ich definicji⁷⁰. Zresztą anioł to nie tylko byt niematerialny, to byt wieczny i tylko wiecznością można go mierzyć⁷¹. Wejście Jana ze Stobnicy w angelologię to skotyzm, czerpał on wiele od Duns⁷². Nie poprzestawał jednak tylko na samej charakterystyce tych niematerialnych istot. Nauka o aniołach okazywała się również przydatna do opisu wszechświata, w którego funkcjonowaniu dostrzec się dawało działanie aniołów – owych *intelligentiae moventes orbis caelestes* [53]⁷³. Wielorakie są zatem funkcje aniołów, wieloraka ich forma oddziaływania na rzeczywistość materialną.

Niewątpliwie wypowiedzi Jana ze Stobnicy, choć dziś w nauce prawie niezauważane⁷⁴, poruszają wiele istotnych kwestii. Ten autor nie obawiał się formu-

⁶⁸ Homer, *Odyseja* 10, 274.

⁶⁹ [5] *ideo motus in plus se habet quam corpus naturale*.

⁷⁰ [56] *angelus et aliae res incorporeales dicuntur esse in loco diffinitive, sed non circumscriptive, quoniam non commensurantur loco*. Niebezpośrednio nawiązuje tu Jan ze Stobnicy do ważnego w średniowieczu sporu dotyczącego pytania, czy pojęciom ogólnym odpowiadają przedmioty rzeczywiste, a jeżeli odpowiadają, to jakie. Zasadniczo uczony opowiadał się za nominalizmem, czyli poglądem odmawiającym realnego istnienia (tzn. poza umysłem i mową ludzką) pojęciom ogólnym czyli uniwersaliom. Cf. o tym sporze: Tatarkiewicz 1997: 231–237.

⁷¹ [61] *mensuratur aevo...angelus...quod est mensura eius durationis*.

⁷² Cf. np. Duns Szkot, *Sententiae* 2, 9.

⁷³ Był to w istocie pogląd nawiązujący do Arystotelesowskiej wizji kosmosu, którego ruch podtrzymywany jest przez stałe działanie siły poruszającej (tutaj przez aniołów). W czasach Jana ze Stobnicy obowiązywała już jednak inna teoria – stworzona przez okhamistów – teoria impetu, która przyjmowała, że ruch, raz zaczęty, trwa dalej sam. Okazuje się więc, że Jan ze Stobnicy nie podziela zdania okhamistów, pozostaje wierny dawnej Arystotelesowskiej tradycji.

⁷⁴ Autor obszernego studium o teoriach duszy wykładanych w Uniwersytecie Krakowskim – Z. Kuksewicz, choć dzieło *Parvulus philosophiae naturalis* Jana ze Stobnicy nazywa jednym z „najlepszych podręczników filozofii przyrody”, to jego omówieniu nie poświęca wiele miejsca, pomija również koncepcje Jana ze Stobnicy dotyczące duszy. Cf. Kuksewicz 1975: 53–55. Zdawkowo o Janie ze Stobnicy cf. Wąsik 1959; Skoczylski; Woleński 2010.

łować trudnych pytań i definicji rozwijających ów ważny temat, czym właściwie jest dusza i duch, czym jest Bóg i anioł. Pokazał, że ma interesujące odpowiedzi na wszystkie te zagadnienia.

Zakończenie

Możemy jeszcze zapytać, skąd Jan ze Stobnicy czerpał swą wiedzę, skąd brała się jego erudycja. Oczywiście, miał on u siebie – w Uniwersytecie Krakowskim odpowiedni warsztat naukowy w postaci dobrze wyposażonej Biblioteki Uniwersyteckiej, jego przygotowanie mogło też wynikać z odbycia kursów filozoficznych określonych w programie uczelni⁷⁵, które miały w Krakowie swą chlubną tradycję⁷⁶. Wydaje się jednak, że wiele tu może również wyjaśnić słynne zjawisko „wędrownych humanistów”. Byli oni wytworem ówczesnych uniwersytetów i działalności tych instytucji poczynawszy od XI wieku. Scholarchowie podróżowali od uczelni do uczelni nieraz z całym swoim wyposażeniem, którego najważniejszą część stanowiły, rzecz jasna, książki.

Przybywali również do Krakowa, przybywali na przykład z Paryża, a fascynację stolicą Polski znajdujemy choćby w działalności Johanna Hartmanna von Eptingen. Ten uczony niemiecki, kanonik w Bazylei, studiował w Paryżu, sfinansował i wydał dzieło kosmologiczne Wawrzyńca Korwina – kolegi Jana ze Stobnicy z wydziału Artium, wydał także w Bazylei w 1516 roku dzieło samego Jana ze Stobnicy – dzieło, którym się tutaj zajmujemy.

Uczeni pochodzący z Francji kształtowali też oblicze naukowe uniwersytetu w leżącym niedaleko od Krakowa – Wiedniu. W XIV wieku przybył tu bezpośrednio z Paryża Henryk z Langenstein (znany także jako Henryk z Hesji, ok. 1325–1397), prowadził wykłady z teologii, filozofii i astronomii na tamtejszej, dopiero co powstałej (w 1365 r.) uczelni, która w następnym stuleciu stanie się *Alma Mater* dla Georga von Peurbacha (1423–1461) i Johanna Müllera Regiomontanusa (1436–1476). Ten pierwszy uczony zwłaszcza, pozostający również pod wpływem innego jeszcze Francuza Pierre’a d’Ailly (Petrus Aliacensis, ok. 1350–1420) stanie się inspiracją dla Wojciecha z Brudzewa⁷⁷, nauczyciela, a może nawet kolegi Jana ze Stobnicy. W sumie osiągnięcia nauki francuskiej docierały do Krakowa, przybywały wraz ze scholarchami, napływały w postaci uczonych rozpraw i dysertacji, szybko uwidaczniały się mniej lub bardziej wyraźnie w działalności polskich uczonych.

⁷⁵ Program uczelni zapewniał wykład tekstu Arystotelesa *O duszy* na kursie niższym, obowiązującym na stopień bakałarza przez 3 miesiące. Cf. Kuksewicz 1975: 6.

⁷⁶ Już w XIV wieku pojawił się w Krakowie komentarz Rudolfa z Erfurtu dotyczący traktatu *O duszy* Arystotelesa. Z biegiem czasu powstawały kolejne komentarze autorstwa także polskich scholarchów. Cf. Kuksewicz 1975: 57.

⁷⁷ Wojciech z Brudzewa komentował traktat Peurbacha w dysertacji *Commentariolum super Theoricis novas planetarum Georgii Purbachii* (ed. 1482).

A warto zwrócić uwagę na ów jeden z największych ośrodków wiedzy w średniowieczu, jakim był uniwersytet w Paryżu. Oczywiście skupiamy się wyłącznie na tych autorach, którzy mogli stanowić i stanowili niewątpliwie inspirację dla Jana ze Stobnicy. Taką Arystotelesowską w istocie filozofię, niepomijającą zagadnień odnoszących się do kategorii duszy i ducha, uprawiali tu Tomasz z Akwinu i właśnie Duns Szkot, choć poglądy na świat obu uczonych różniły się zasadniczo⁷⁸. W Paryżu Arystotelesowską naukę wykładał również Albert Wielki, pomimo iż większą część swego życia spędził w Niemczech. W stolicy Francji działał także Henryk z Gandawy. Chociaż fascynował się filozofią św. Augustyna, uważając, że siły przyrodzone nie wystarczają do poznania pełnej prawdy, wywarł duży wpływ na Duns Szkota, pośrednio więc również na Jana ze Stobnicy.

Uczony ten nadawał więc Arystotelesowski kształt swojej nauce o duszy, czerpiąc najprawdopodobniej od autorów związanych w jakikolwiek sposób z uniwersytetem paryskim. Uwypuklał jedność człowieka, akcentował godność sfery cielesnej, uwydlatniał aspekt duchowy całej przyrody ożywionej, propagował autonomiczne ujęcie Boga i aniołów. Postać to ważna, dla średniowiecznej filozofii polskiej kluczowa, na swój sposób nowatorska. Z aprobatą należy przyjąć wszelkie jego wypowiedzi o bytach duchowych. Dusza i duch to przecież wielkie uniwersalne tematy, głębokie w istocie problemy odnoszące się do życia, wieczności i nieśmiertelności. Niewątpliwie Jan ze Stobnicy potrafił je ciekawie i rzeczowo przedstawić.

Bibliografia

- Achtemeier, J. (1999). *Encyklopedia biblijna*. Przeł. G. Berny. Warszawa: Vocatio.
- Aristoteles. (1961). *De anima*. D. Ross (ed.). Oxford: Oxford University Press.
- Arystoteles. (1990). *Metafizyka*. Przeł. K. Leśniak. Warszawa: PWN.
- Arystoteles. (1992). *O duszy*. Przeł. P. Siwek. Warszawa: PWN.
- Arystoteles. (1993). *O rodzeniu się zwierząt*. Przeł. P. Siwek; Warszawa: PWN.
- Bejze, B. (1982). *W kierunku Boga*. W: B. Bejze (red.). *W kierunku Boga*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Bocheński, J. (1993). *Zarys historii filozofii*. Kraków: Philed.
- Danek, Z. (2020). *Prawdziwe początki filozofii*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Fulińska, A. (2000). *Naśladowanie i twórczość. Renesansowe teorie imitacji, emulacji i przekładu*. Wrocław: Leopoldinum.
- Głowiński, M. (1994). „Mowa, cytaty, aluzje”. *Teksty Drugie* 3/27. 107–118.
- Grzeszczuk, S. (1987). *Staropolska epopeja narodowa „Gofred abo Jeruzalem wyzwolona” Piotra Kochanowskiego. Arcydzieła literatury polskiej. Interpretacje*. Rzeszów: Krajowa Agencja Wydawnicza.
- Homer. (1953). *Odyseja*. Przeł. J. Parandowski. Warszawa: Czytelnik.
- Ioannis Duns Scoti. (1950). *Lectura in Librum Primum Sententiarum. Distinctiones 1-7*. C. Balić (ed.). Vaticanum: Typ. Polygl. Vaticana.

⁷⁸ Pisze o tym Tatarkiewicz 1997: 286.

- Jan ze Stobnicy (1507; 1513; 1517). *Parvulus philosophiae naturalis cum expositione textuali ac dubiorummagis necessariorum dissolutione ad intentionem Scoti congesta in Studio Cracoviensi a Joanne Stobnicensi artium magistro*. J. Haller (ed.). Kraków: Haller.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*. (1994). Poznań: Pallotinum.
- Krapiec, M.A. (1984). *Metafizyka*. Lublin: Wydawnictwa KUL.
- Krokiewicz, A. (1995). *Zarys filozofii greckiej*. Warszawa: Aletheia.
- Kuksewicz, Z. (1975). *Filozofia człowieka. Teoria duszy. Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce*. Wrocław: Ossolineum.
- Lengauer, W. (1994). *Religijność starożytnych Greków*. Warszawa: PWN.
- Leon-Dufour, X. (1994). *Słownik teologii biblijnej*. Przeł. K. Romaniuk. Poznań: Pallotinum.
- Michalski, K. (1914). *Michał z Bystrzykowa i Jan ze Stobnicy jako przedstawiciele skotyzmu w Polsce*. Kraków: Akademia Umiejętności.
- Michałowska, T. (1974). *Staropolska teoria genologiczna*. Wrocław: Ossolineum.
- Otwinowska, B. (1973). *Imitacja. Problemy literatury staropolskiej*. Wrocław: Ossolineum.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. (1971). Opr. Zespół biblistów polskich. Poznań, Warszawa: Pallotinum.
- Platon (1984). *Fedon*. Przeł. W. Witwicki. Warszawa: PWN.
- Rohde, E. (2007). *Psyche. Kult duszy i wiara w nieśmiertelność u starożytnych Greków*. Przeł. J. Korpanty. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Septuaginta* (1979). A. Rahlfs (ed). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Siwek, P. (1992). *Wstęp tłumacza. Arystoteles, Dzieła wszystkie*. Warszawa: PWN.
- Skoczyński, J., Woleński, J. (2010). *Historia filozofii polskiej*. Kraków: WAM.
- Tatarkiewicz, W. (1997). *Historia filozofii*. Warszawa: PWN.
- Wąsik, W. (1959–1966). *Historia filozofii polskiej*. Warszawa: Pax.
- Zawadzki, R.K. (2021). *Słowo wstępne. Jan ze Stobnicy, Wprowadzenie do Kosmografii Ptolemeusza*. Częstochowa: UJD.
- Zieliński, T. (1922). *Historia kultury antycznej*. Warszawa: Towarzystwo Wydawnicze w Warszawie.
- Ziomek, J. (1994). *Prace ostatnie. Literatura i nauka o literaturze*. Warszawa: PWN.

Prof. dr hab. Robert K. Zawadzki 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, Maciej of Miechów and Jan of Stobnica, a little bit forgotten writers, representatives of the Polish medieval and renaissance cosmography, geography and history.

e-mail: r.zawadzki@ujd.edu.pl

Roberto PERESSIN

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

 <https://orcid.org/0000-0001-5932-7954>

ΦΙΛΗΚΟΟΣ ΚΑΙ ΦΙΛΟΜΟΥΣΟΣ. SUL RUOLO DEL GRECO NELL'EDUCAZIONE RIFORMATA A DANZICA NEL XVI SECOLO

ΦΙΛΗΚΟΟΣ ΚΑΙ ΦΙΛΟΜΟΥΣΟΣ. ON THE ROLE OF GREEK
IN THE REFORMED EDUCATION
IN 16TH CENTURY GDANSK

The article presents the edition and commentary of an *adhortatio* to learn Greek addressed to the pupils of the Gymnasium Dantiscanum (Gdansk). The text was printed in 1571 as part of an anthology of Greek poems and prose composed by Humanist Michael Retell from Zittau (1530–1576). Retell was invited to Gdansk to organize the recently founded grammar school. Although a number of publications are now available on Retell, reconstructing his biography and commenting on his Latin works, however, there is still a lack of studies on his Greek output. They could help clarify the author's use of ancient models, since his poems often have bilingual versions, and only the Latin ones have been studied. Moreover they could offer more insight into the school and its scholars during its lesser-known early years of activity (1558–1580).

Keywords: Michael Retell, humanist Greek, paraenesis, Gdansk, Reformation, Gymnasium Dantiscanum

Parole chiave: Michael Retell, greco umanistico, parenesi, Danzica, Riforma, Gymnasium Dantiscanum

Słowa kluczowe: Michał Retell, greka humanistyczna, pareneza, Gdańsk, Reformacja, Gymnasium Dantiscanum

Nel panorama della letteratura in greco umanistico¹ la produzione di Michael Retell (1530?–1576)² esige una particolare attenzione che ancora non gli è stata adeguatamente accordata. I contributi finora dedicati all'umanista lusaziano – come del resto i pareri degli studiosi contemporanei – lo definiscono non senza ragione l'ellenista più insigne del Rinascimento polacco (cf. Nadolski 1969; Nowak 1988–1989; Czerniatowicz 2013; Bogumił 2016). Sebbene negli anni si siano prodotti numerosi lavori dedicati alla produzione latina che esaminano il rapporto con gli archetipi, stili e generi letterari presi a modello da Retell, tuttavia è ancora percepibile nell'ambiente accademico (Bogumił 2018: 11) la necessità di prendere in esame altresì le opere greche dell'umanista³, la cui analisi permetterebbe una valutazione equilibrata della sua attività letteraria e didattica presso il *Gymnasium Dantiscanum*⁴. Il legame tra l'istituzione e la creazione di opere ad uso degli studenti è invero centrale e inscindibile, come dimostra la completa rinuncia alle lettere da parte dell'umanista in seguito al suo ritiro dall'accademia. Non di rado, inoltre, come del resto era comune vezzo degli umanisti, una medesima opera veniva composta in due versioni complementari nelle due lingue classiche.

La produzione greca di Retell consta di numerose composizioni poetiche e di alcune prose, fortunatamente raccolte in una stampa in 8° dal titolo bilingue Ποιημάτων Ἑλληνικῶν βίβλοι δύο. Τοῦ αὐτοῦ ἐκείνου λόγων βίβλος μία. *Poema-*

¹ Su alcune idee fondamentali relative al greco umanistico, nonché definizioni, tempi e luoghi di questo fenomeno letterario, si rimanda ad esempio a Pontani-Weise 2021: 1–18.

² Nativo di Zittau (Żytawa) in Lusazia, Retell compì gli studi a Francoforte sull'Oder, dove in seguito tenne anche alcuni corsi ispirati al nuovo pensiero critico umanistico. A Danzica pervenne nel 1558, dove si adoperò con profitto nell'organizzazione didattica del ginnasio, tenendo lezioni di retorica, letteratura greca e latina. Rivestì probabilmente anche il ruolo di *convector* o in ogni caso collaborò strettamente con i rettori dell'epoca. Sotto il rettorato di Heinrich Möller, amico e collaboratore, allestì spettacoli teatrali in lingua vernacolare. L'officina di Jacob Rhode costituì per la scuola un essenziale sostegno nella pubblicazione dei materiali a stampa (carmi d'occasione, esercitazioni, parafrasi e traduzioni) ad uso degli studenti. Le opere greche furono raccolte e stampate nel 1571, mentre quelle latine uscirono nel 1574 nel volume *Epimythia in historias et fabulas*. Retell cessò l'attività presso il ginnasio cittadino e si ritirò a servizio pastorale nella chiesa di S. Bartolomeo (Bartholomäuskirche) nel 1576, anno in cui morì. Per le notizie biografiche si vedano Praetorius 1713: 23–24; Lizelius 1730: 124–125; Nadolski 1966; 1969; 1976; Nowak 1988–1989: 146–147; Babnis 1997: 56; Veteikis 2021: 620.

³ Di recente uscita un volume antologico che dedica a Retell un profilo biografico e l'analisi con traduzione dell'epitalamio in onore di Lucas Schachmann a cura di Veteikis 2021: 617–620.

⁴ L'istituzione, insieme ad altri centri già funzionanti nella Prussia Reale (Toruń, Elbląg), veniva incontro, attraverso la diffusione degli *studia humanitatis*, alla necessità pratica di formazione delle nuove élite mercantili protestanti. Venne fondato nel 1558 grazie all'impegno organizzativo dell'umanista Johan Hoppe, che ne fu anche il primo rettore. Strutturata come uno *studium particulare* di ispirazione sturmiana in quattro classi, essa realizzava, attraverso un'istruzione prevalentemente teologica e retorica, i principi dell'educazione luterana ed erasmiana, riassumibili nelle celebri formule *eloquens pietas* e *philosophia Christi*. Nel 1580 sotto la guida del teologo e rettore Jakob Fabricius la *schola* fu promossa a *gymnasium illustre*, con conseguente aumento del numero delle classi e delle cattedre. Cf. Mokrzecki 2008: 15–16.

tum Graecorum libri duo. Eiusdem autoris Orationum liber unus, uscita dall'officina di Jakob Rhode nel 1571⁵. I tre libri che compongono la raccolta sono di ispirazione e contenuto differente: il primo, dedicato allo scabino gedanese Johannes Werden e ai fratelli Ludwig e Georg Gerhard, riporta la data 1 maggio 1571 e si caratterizza per la materia eminentemente religiosa. Del paratesto fanno parte l'elegia introduttiva di Retell *Ad iuventutem Gymnasii*, seguita da due poemi dedicati all'autore dai più stretti colleghi (Andreas Franckenberger e Achatius Curaeus) e da un componimento attribuito all'umanista Fausto Andrelini dal titolo *De dignitate poëseos*. Vi sono contenute dodici opere, in ordine: le parafrasi poetiche di tre epistole paoline (*Ad Timotheum prior*, *Ad Timotheum secunda*, *Ad Titum*)⁶; tre carmi dottrinali cristologici; un'elegia sulla natura degli angeli; i quattro *symbola fidei* (*Apostolicum*, *Nicaenum*, *Athanasianum*, *Augustinianum-Ambrosianum*); un'elegia sulla resurrezione dei morti. Quattro dei succitati componimenti erano apparsi precedentemente in stampe singole e tuttora disponibili in altri esemplari⁷ (*Epistola Pauli ad Timotheum prior*, *Carmen de Nativitate Christi*, *Elegia de Natura [...] Angelorum*, *Quattuor Symbola Fidei*).

I sedici poemetti contenuti nel secondo libro sono invece di argomento scolastico e d'occasione. Li precede un'epistola ai fratelli Johan e Jakob Conrad, protettori di arti. In ordine troviamo: *Leges scholasticae*, un'ampia raccolta di norme comportamentali per il ginnasio in verso eroico; *Ferula* o *Sceptrum Academicum*, dissertazione in versi sull'origine dello scettro, un simbolo di potenza, saggezza e autorità all'interno della scuola ginnasiale; un catalogo in distici elegiaci delle imbarcazioni greche; un'esortazione poetica allo studio della lingua di Omero. Segue una serie di epitalami dedicati a diversi personaggi della vita politica e culturale della città baltica: allo scolarca Matthaeus Lykus, al segretario Matthaeus Langius e al docente Jakob Zigler; un confronto tra i vantaggi del matrimonio e del celibato in onore di Franckenberger, rettore del ginnasio dal 1568. Fanno seguito nello stesso libro due poemetti dedicati alle virtù coniugali; un'altra serie di carmi nuziali per Wenzeslaus Welmenitz, collega di Aurifaber, per Lucas

⁵ Nonostante si trattasse di una pubblicazione destinata ad uso prevalentemente scolastico, pare non abbia goduto di grande circolazione. In Salthenius 1751: f. 492 viene già descritto *liber rarus*. Mi sono servito dell'unico esemplare a me noto, custodito presso la Biblioteca Nazionale di Varsavia (SD XVI.O.711).

⁶ Le tre epistole qui versificate (Retell 1571: 13^r-34^v) sono comunemente definite 'pastorali' nel *Corpus Paulinum*, in quanto indirizzate ai presbiteri delle prime comunità cristiane e contenenti istruzioni sulla condotta e l'operato dei ministri. Sebbene la critica avanzi oggi dubbi sull'autenticità dei testi (nell'esegesi neotestamentaria sono chiamate lettere trito-paoline), esse acquistarono con l'Umanesimo un importante ruolo formativo. Più in generale la letteratura paolina godette di largo interesse all'interno alla Riforma, sia per il carattere ecumenico dell'apostolato di Paolo che come fonte per l'elaborazione dogmatica e liturgica di un cristianesimo primigenio, pervaso di platonismo, che tornasse alla sorgente autentica del messaggio di Cristo, in opposizione alla scolastica di matrice aristotelica. Utili per un orientamento sul tema Mattox 2009: 93–118; Wengert 2009: 129–136.

⁷ Sulle date di pubblicazione si rimanda allo spoglio eseguito da Nadolski 1969: 115.

Schachmann, borgomastro di Toruń, e per Bartholomaeus Retell (forse un parente non meglio identificabile); un epitafio in morte del duca di Prussia Albrecht von Hohenzollern e consorte; un epicedio per il trapasso del collega e amico Heinrich Möller. Chiude il tomo *De reditu [...] consulum [...] gratulatio*, che uscì separatamente anche in versione latina (Bogumił 2018: 165–198). L'epillio fa parte di un gruppo di componimenti, scritti da vari autori nel periodo 1568–1570 e destinati a commentare il festoso rientro in città dei notabili gedanesi nel 1570, dopo la prigionia in cui erano stati tenuti per atti di insubordinazione contro il re Zygmunt August. Anche questo libro include ristampe: alcuni carmi occasionali apparvero infatti una seconda volta con l'uscita del suddetto tomo (Nadolski 1969: 115).

L'ultimo *liber*, infine, esordisce con una lettera dedicatoria ai giovani fratelli Johan, Nicolaus e Adrian von der Linde (in cui l'autore esprime gratitudine per la generosità del padre Johan) datata giugno 1571. Ad una prima scorsa è facile notare come questo tomo si differenzi dagli altri due e ne costituisca una sorta di appendice. Vi sono cinque testi in prosa ad uso delle scuole: tre dissertazioni (*lucubratiunculae*) relative alle materie del *trivium*, una traduzione del *De civilitate morum puerilium* di Erasmo da Rotterdam, un'orazione sulle differenze dell'umanità a partire dalla creazione di Adamo.

L'inizio dell'attività di Retell a Danzica coincise con la fondazione dello *studium particulare* nel 1558 sotto la direzione del primo rettore Johan Hoppe (Nadolski 1969: 112), e fu di esimia importanza per l'impostazione dello studio dell'eloquenza, delle lingue classiche e in particolare del greco. Come altre scuole umanistiche di matrice sturmiana, anch'essa era organizzata in classi di numero variabile (solitamente quattro), almeno fino alla riforma del 1580. Nelle ultime tre classi gli allievi si cimentavano nella lettura e commento non solo dei poeti epici (Omero, Esiodo) e degli oratori (Demostene, Isocrate), ma anche di autori gnomici (Teognide e Pitagora) (Awianowicz 2016: 41–47; Mokrzecki 2008: 15; Pelczar 1969: 516). Tuttavia, nonostante gli iniziali ambiziosi progetti di Franckenberger, sappiamo che fino al 1580 erano garantite solo tre classi, di cui la prima, riservata ai principianti, prevedeva altresì lezioni in lingua tedesca (Mokrzecki 2008: 18). Il contenuto del secondo e terzo libro ci fornisce notizie interessanti su altre letture, come le *Epistole* di Paolo, che rivestivano un ruolo fondamentale, accanto alla letteratura classica, nell'educazione riformata. I contenuti moraleggianti delle lettere erano fissati attraverso la riscrittura in versi dei testi evangelici, sulle orme dell'attività poetica di Nonno di Panopoli⁸, ma probabilmente anche sull'esempio delle parafrasi erasmiane del Nuovo Testamento (Rabil 1979: 143). Evidente è del resto anche a Danzica l'influsso intellettuale di Erasmo: se la versione greca del *De civilitate morum puerilium*, trattato assai diffuso nelle scuole umanistiche

⁸ Le opere di Nonno rientrano nel canone di letture di altri coevi centri di cultura tedesca, come attesta Lorenz Rhodoman nella propria autobiografia. Il *poeta Graecus*, massimo allievo di Michael Neander a Ilfeld, nomina accanto a Omero ed Esiodo altresì autori d'ispirazione cristiana come lo stesso Nonno e Gregorio di Nazianzo (Gärtner 2020: 218–243).

(McGregor 2016: 272), conferma l'utilizzo del testo al fine di esercitazioni grammaticali, è altrettanto possibile rilevare come l'opera del Rotterdamese pervada ideologicamente la produzione didattica di Retell, dove l'osservanza del codice morale cristiano e delle buone maniere è indissolubilmente unita, nel processo di apprendimento, ad un'assidua lettura degli scrittori antichi (cf. *Leges scholasticae* Retell 1571: 81^r-86^v).

Con la scelta di pubblicare⁹ la parenesi contenuta nel secondo libro, il presente contributo si prefigge di portare all'attenzione degli studiosi un testo programmatico per l'introduzione dell'ellenismo agli esordi del Gymnasium Dantiscanum, istituzione che rimarrà per alcuni secoli focolaio delle nuove correnti umanistiche nell'Europa centro-settentrionale¹⁰. È infatti noto che il primo periodo dalla fondazione dello *studium particulare* della città è scarsamente documentato per quanto concerne l'organizzazione e l'attività didattica, almeno fino alla pubblicazione del primo statuto (Franckenberger 1568: 21–48). Risultano proficui a questo riguardo anche altri testi, tra cui i programmi scolastici della scuola cittadina di Chelmno (Kulm), curato dallo stesso Johan Hoppe nel 1554, e della *schola Dantiscana* (o *Mariana*) presso la chiesa di Santa Maria (Marienkirche) diretta da Andreas Aurifaber (pubblicato nel 1539), e, come in questo caso, opere poetiche e d'occasione, le quali possono supplire in parte a questa mancanza di informazioni. Inoltre ci si propone di riportare in evidenza una figura non ancora sufficientemente approfondita dell'umanesimo germanico e polacco.

Definito dallo stesso Retell *παραινετικόν* (*Adhortatio ad Graecae linguae literaturam*, Retell 1571: 97^r-97^v), il componimento espone in 43 esametri gli argomenti destinati a muovere i giovani allievi alla passione per le lettere greche.

ΠΑΡΑΙΝΕΤΙΚΟΝ ΕΠΟΣ ΠΡΟΣ ΤΗΝ ΕΛΛΗΝΙΚΗΝ ΠΑΙΔΕΙΑΝ¹¹

Δεῦρο προσέρχαιο, παῖ φίλόμευσε, τὰ καλὰ διδάσκει
 γράμματ', ὁμειρόμενος κατὰ σπουδὴν ὀρθὰ δαῖτται.
 Δόγμα δ' ἐπισταμένως βραχὺ τοι συνελὼν ἀγορεύσω,
 πῶς σαόφρων σὺ μάλ' αἴψα σοφός τε δύναιο γενέσθαι.
 Πᾶς μεμαῶς τέχνας μαθεῖν καὶ πάνσοφος ἔμμεν,
 μεστὰς ἡγαθέων γλώσσας ἐδάη περ ἐφετμέων·
 οὐ κατέχει μία γάρ κύκλον ἰδιοσυνῶν ὀλόκληρον,
 ἐκ θεόθεν γέρας οὖν λαλιῶν χρεῖῳδες ἐπέμφθη,
 ῥήματός ἐστι θεοῖο γὰρ εὐχερὲς ὄργανον αὐδή.

5

⁹ Si prevede a breve la pubblicazione di una serie di altre opere dalla stessa raccolta.

¹⁰ L'istituzione sopravvisse tra alterne vicende fino al 1817; vi si formarono uomini di scienza di calibro europeo come Johannes Hevelius, Bartholomaeus Keckermann, Daniel Fahrenheit. Cf. Mokrzecki 2008: 13–41.

¹¹ Nella pubblicazione del testo si è intervenuti sulla punteggiatura e sulle maiuscole.

Crit.: 9 εὐχερὲς: ἐνυχερὲς ed. | 6 περ: πῆρ ed. | 10 fortasse debuit ὅπαζε aut ὅπασσον | 11 ἐν: ἐνι ed. | 13 πολυῖδριν: πολυῖδριν ed. | 19 metri gratia fortasse debuit εὐτε ? | 26 Ἑλλάς: ἔλλας ed. | 29 Αχαΐδος: ἀχαΐδος ed. | 30 ὀνόμηναν: ὀνόμηνον ed. | 38 ἦτε: ἦτέ ed. | 42 μενεδήϊος: μενεδηῖος ed. | 45 ξύνες: ξυνῆς ed.

¹² Fornisco la mia traduzione: *Vieni qui, ragazzo che ami le Muse, apprendi le belle / lettere, con desiderio di imparare rettamente e con zelo. / Dopo averlo raccolto abilmente, ti comunicherò un breve insegnamento / su come tu possa / ben presto diventare prudente e saggio. /*

Il poeta si rivolge al παῖς, l'alunno del ginnasio, chiamandolo amante delle Muse (φιλόμουσος, v. 1), e lo invita ad accogliere l'insegnamento approntato dal suo maestro, grazie al quale potrà conoscere la bellezza delle lettere greche. Se è vero che ogni lingua è uno scrigno di sacre dottrine, impararne una sola non è tuttavia sufficiente, poiché l'acquisizione di un unico idioma non permetterà l'assimilazione dell'intero complesso del sapere, κύκλον... ὁλόκληρον (v. 7). Il sintagma utilizzato richiama la ἐγκύκλιος παιδεία, *orbis doctrinae* di memoria quintiliana (*Inst.* 1, 10, 1), complesso di discipline liberali che costituisce il programma pedagogico globale degli *studia humaniora*. La lingua si rivela infatti un potente strumento donato all'uomo da Dio (ἐκ θεόθεν γέρας ... λαλιῶν, v. 8) – si può scorgere qui un accenno alla glossolalia evangelica (Act 2, 4) – e grazie al quale è possibile conseguire gloria, come accadde al Θεοφάντωρ “rivelatore delle cose divine” (v. 10). L'epiteto è riservato nella letteratura cristiana a personaggi biblici di eccezionale carisma divino come Mosè e David (cf. Greg. *Comm. Eccl.* 6, 11, 12), e a figure di grande importanza esegetica, come Dionigi Areopagita (Suda 1931: 108). Tuttavia in questo passo pare ragionevole riconoscervi Paolo di Tarso, già così nominato in apertura della parafrasi *Ad Timotheum prior* (Retell 1581: 13^r) – vero interprete e propagatore del messaggio di Cristo, fonte del rinnovamento spirituale della Riforma.

Chiunque brami apprendere le arti e divenire in tutto sapiente, ha imparato / le lingue piene di santi precetti. / Una lingua sola infatti non contiene l'intero complesso del sapere. / Da Dio fu così inviato il dono fruttuoso della parola. / La favella è infatti un efficace strumento del verbo divino. / Sì, procura tu ogni vantaggio e tributa (?) gloria al Rivelatore, / nel cui petto divenne sicuro fondamento. / Ma se a te, fanciullo, sta a cuore acquisire con sagacia / la conoscenza e trovare fra gli insegnamenti quello ricco e pieno di sapere, senz'indugio ti dedicherai all'esercizio delle due lingue: di essa [scil. la lingua greca] in tempi assai lontani si servì un Greco molto astuto; ma sappi / anche quella con cui parlò il magniloquente Latino, il quale, in assenza dell'altra, eccelse nelle arti di virtù o si spinse perfino alla vetta delle Muse Olimpiche. / Spiccò il volo, eppure vola a fatica, come un volatile / privato della sua seconda ala da un colpo di spada. / Tu, dunque, istruito nella grammatica della lingua dei Romani, / impara al contempo quella dei Greci, figgitela in cuore. / Nessun maestro raggiunse mai la perfezione senza di essa. / E Tullio non invano assai giustamente ammoniva / i più giovani che l'Ellade soltanto può dare la sapienza, / ogni bellezza delle arti e le belle opere derivanti dalla conoscenza. / Pallade Atena escogitò la lingua dai tanti suoni, / che dell'Acaia racchiudeva parole e molti fatti. / Alcuni la chiamarono dunque cornucopia. / Ora sappiamo tutti che è fonte di storie, / poiché essa ha trovato una voce dolcissima di paroline, / ha incontrato soavissime melodie dell'espressione. / Tu, dunque, che tanto desideri servirti correttamente della grammatica / e brami in cuor tuo di diventare un uomo prudente, / ricordati bene di apprendere la teologia, la fisica, la matematica e la saggezza / e anche la condotta, di studiare la retorica e la medicina, / di conoscere la madre delle discipline. / Così un giorno il Germano ardito diventò filelleno (e) iniziò a far risplendere nitidamente la luce del Vangelo. / Usa pertanto questa [scil. lingua], comprendi le cose di valore, sii desideroso d'ascoltare, / studia la letteratura dei Greci a capofitto e con amore delle arti. / Sopporta lo sforzo con rassegnazione, ricerca la dottrina. / Con la pratica le fatiche, da ardue, diventano dolci.

L'importanza nodale della conoscenza delle due lingue antiche¹³ viene nuovamente ribadita al v. 14 (δυσὶν γλώσσαιν). La prima fu infatti utilizzata da Odisseo (πολύμητις, v. 15), favella dai diversificati espedienti manifestati nella gloriosa poesia omerica. Il latino a sua volta, connotato di magniloquenza (μεγαλορρήμων, v. 16), riuscì anch'esso a raggiungere vette supreme (Ὀλυμπιάδων Μουσῶν, v. 18), esemplificate nella prosa dell'Arpinate citato al v. 25. La necessità di coniugare l'idioma di Roma con quello di Atene è ulteriormente illustrata da una vivida immagine di un uccello, malfermo in quanto sostenuto nel suo arduo volo verso la sapienza dalla sola ala del latino, mentre la seconda, allegoria del greco, appare come spezzata da un'arma. Non è insensato rilevare in questa similitudine un riferimento allo scarno e oscuro latino della Scolastica in opposizione all'eleganza stilistica degli scrittori romani, ingentilita dalla grazia dell'ellenismo (v. 24). L'argomento, com'è noto, fu ampiamente sfruttato dagli umanisti e sviluppato in numerose dispute sulla rinascita delle *bonae litterae*. Nel pensiero di Erasmo l'oscurità del latino dei filosofi anti-umanisti, responsabili del declino letterario dell'epoca, poteva compromettere la comprensione del testo ed era pertanto nociva all'istruzione biblica e classica del cristiano (cf. Sebastiani 2013: 385–395).

La presenza del greco nel curriculum ginnasiale diventa inoltre garanzia di perfezione non solo per gli studenti, ma anche per i docenti (γραμματικῶν, v. 23). Se valido e autorevole risuona nel passo il monito di Cicerone sull'importanza dell'Ellade come fonte unica di saggezza e bello artistico attraverso la poesia (vv. 24-25, cf. Cic. *Arch.* 23), in esso si osserva al contempo un accenno alla consuetudine romana del bilinguismo greco-latino, come segno distintivo della classe dirigente nonché requisito per intraprendere una carriera politica (cf. ad es. Rochette 2018: 194).

Atena, tradizionalmente patrona di lettere e attività intellettuali, compare anche in quanto 'inventrice' (ἐφεύρατο, v. 27) della 'lingua multisonante' (γλῶσσαν ... πολύφωνον, v. 27), strumento che dispensò di parole e gesta il patrimonio storico della grecità (Ἀχαιῖς, v. 28). L'immagine della *cornucopia* o 'corno di Amaltea' (κέρας Ἀμαλθείας, v. 29), tramandata da vari racconti mitologici, simbolizza la sorgente dell'opulenza (cf. Callim. *Hymn.* 1, 47; Diod. Sic. 3, 68, 3; 4, 34, 4; Plin. *N.H.* 24,3) e indica nel passo il ricchissimo repertorio di miti e storie che ebbe la fortuna di trovare suoni soavissimi, grazie ai quali farsi diffondere ed eternare nella poesia (cf. Cic. *Arch.* 14).

La funzione eminentemente propedeutica del soggetto è riaffermata poco più sotto: si precisa che il greco è la porta per accedere a tutte le discipline: teologia,

¹³ Sorprende che nell'opera non venga dato rilievo all'ebraico, se si considera che all'epoca, in particolare per l'educazione riformata, costituì il terzo pilastro della formazione umanistica. Tanto più che l'insegnamento è documentato presto anche presso lo *studium* di Danzica: dal 1566 al 1576 le lezioni di ebraico furono tenute da Johan Kittelius, proveniente dall'ambiente accademico di Wittenberg (Reychman 1969: 84).

matematica, medicina, fisica, retorica, senza tralasciare le norme comportamentali (ἤθηα, v. 36) e più in generale la *prudencia* (σοφία, v. 35). L'ordine delle discipline nell'elenco rispecchia a grandi linee la gerarchia degli insegnamenti presentata nello statuto del 1568, con la teologia al primo posto. Non compare tuttavia la giurisprudenza, che nei programmi successivi verrà seconda come importanza, mentre è menzionata la medicina, la quale invece fu introdotta nel ginnasio soltanto a partire dal 1580 (Mokrzecki 2008: 27).

L'autore include nei versi finali un'interessante riflessione di consapevolezza 'patriottica', se è lecito intravedere dietro Γερμανός (v. 38) un singolare collettivo designante i teorici del pensiero riformato e dell'istituzione del nuovo cristiano, Lutero, Melantone, Sturm; ma forse a livello locale anche gli stessi maestri del ginnasio. Tali esponenti del rinnovamento religioso e culturale di lingua tedesca riscoprirono, grazie all'amore per le lettere greche (φιλέλλην, v. 42), la luce del Vangelo, correggendo gli errori legati alla trasmissione dei libri sacri e di conseguenza fornendo più veritiere interpretazioni del testo. Si concentra in questo passo un compendio della dottrina riformata: grazie all'interesse filologico e alla riscoperta del greco, le Sacre Scritture hanno potuto emanare nuovo e autentico fulgore (φῶς ... σελαγίζειν, v. 39).

La parenesi si conclude con un invito all'ascolto attivo e alla sopportazione delle fatiche nello studio di una lingua complessa, ricca e variegata (vv. 40-43), poiché esse porteranno infine dolce frutto (κατηπύωντο, v. 43). È utile ricordare che la proverbiale difficoltà legata all'apprendimento del greco era avvertita già dagli umanisti italiani nel XIV secolo. Rispetto al latino, che in quanto lingua d'uso in numerosi contesti consentiva all'allievo un'esposizione maggiore nonché un contatto diretto, la lingua ellenica veniva appresa quasi esclusivamente attraverso fonti scritte e metodi didattici che implicavano sovente compiti mnemonici particolarmente gravosi (Ciccolella 2008: 84-85, 130 ss.).

È interessante notare negli ultimi versi un esplicito riferimento a Platone, sia dal punto di vista contenutistico che terminologico (φιλήκοος, v. 40 e φιλόμουσος, vv. 41, cf. Plat. *Resp.* 548e). Alla luce del celebre dualismo anima-corpo elaborato dal filosofo e ripreso dal cristianesimo, la parte metafisica dell'uomo è nell'etica protestante realizzata attraverso l'amore per la vita nelle sue manifestazioni. Queste sono da intendersi nel nostro caso come zelo nella pratica della virtù e nell'indagine, e pertanto come impegno nella condotta morale e nello studio, il quale non è altro che una forma superiore di amore verso Dio (cf. Plat. *Leg.* 743e; Brodnicki 2008: 81).

Alcune osservazioni sulla lingua e il metro usati nella *adhortatio* permettono di evidenziare in generale un uso composito delle fonti e dei modelli (si veda l'apparato). Da un lato si individuano stilemi epici sotto il profilo morfologico e lessicale:

– forme verbali: a) con distrazione κατηπύωντο; b) imperativo non contratto προσέρχαιο, μετέρχαιο, κάθαιο, λυαίαιαι, contratto in -ειν διδάσκειν; c) infinito: ἔμμεναι, δαήμεναι, con apocope ἔμμεν; d) altre forme omeriche: ἴδμεν (ind.

pres.), ἔμμορε (ind. aor.), ἔγεντο (ind. aor.), πόρε (imp. pres.); μέμηλε (ind. perf.), μεμαώς (p. perf.);

– forme nominali: senza contrazione ἰδμοσυνάων, σαόφρων; la forma μοῦνον; dativi ionici σῆσι, μελέτησι; genitivi s.m. epici θεοῖο, εὐαγγελίοιο; il termine πολύϊδρις; il pronome μίν.

– innovazioni fonetiche e morfologiche modellate sulla lingua epico-ionica: θευλογίην, ἐκφωνήσιος (cf. πόλιος).

Dall'altro, accanto a queste forme, compaiono vocaboli assenti nell'e-pos (τοῖνον, ἐφεύρατο), di derivazione biblica e patristica (μεγαλορρήμων, ὁμειρόμενος, εὐαγγέλιον, Θεοφάντωρ), ipocoristici di area comica (ῥημάτιον), espressioni prese dall'epica postclassica (Quinto, Nonno).

La materia poetica qui presa in esame, benché ancora poco rappresentativa, offre già spunti di riflessione letteraria, storica, nonché linguistica, e invita ad ulteriori approfondimenti sull'opera dell'ellenista lusaziano. L'esame critico di altri componimenti dell'antologia incentrati sull'istruzione dottrinale e l'organizzazione accademica del ginnasio potrà senza dubbio fornire ulteriori dati relativi al rapporto con la parallela produzione latina dell'autore, all'utilizzo delle fonti e dei modelli, degli strumenti linguistici impiegati e di altre eventuali corrispondenze interne all'opera. Inoltre permetterà di mettere maggiormente in luce le relazioni di scambi e influenze con le figure legate alla scuola e con altri rappresentanti dell'Umanesimo europeo.

Bibliografia

- A Greek-English Lexicon*. (1940). Compiled by H.G. Liddell and R. Scott. Oxford: Clarendon Press.
- A Patristic Greek Lexicon*. (1964). G.W.H. Lampe (ed.). Oxford: Clarendon Press.
- Awianowicz, B. (2016). *Retoryka w Gdańskim Gimnazjum Akademickim w świetle programów szkolnych, wykładów i praktyki oratorskiej drugiej połowy XVI i w XVII wieku*. In: M. Otto, J. Pokrzywnicki (red.). *W gdańskim ogrodzie Muz. Gimnazjum Akademickie w Gdańsku wobec kultury starożytnych Greków i Rzymian : idee, teksty, artefakty*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego. 41–65.
- Babnis, M. (1992). *Michał Retell*. In: S. Gierszewski (red.). *Słownik biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego*. T. 1. Gdańsk: Wydawnictwo Gdańskie. 56.
- Bogumił, I. (2016). *Inspiracje antyczne w twórczości poetów Gdańskiego Gimnazjum Akademickiego*. In: M. Otto, J. Pokrzywnicki (red.). *W gdańskim ogrodzie Muz. Gimnazjum Akademickie w Gdańsku wobec kultury starożytnych Greków i Rzymian : idee, teksty, artefakty*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego. 23–40.
- Bogumił, I. (2017). *Rzymskie Kamienice nad Bałtykiem. O łacińskiej poezji w Gdańsku w drugiej połowie XVI wieku*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Brodnicki, M. (2012). *Nauczanie filozofii w Gdańskim Gimnazjum Akademickim do połowy XVII wieku*. Gdańsk: Wydawnictwo Athenae Gedanenses.
- Ciccolella, P. (2008). *Donati Graeci. Learning Greek in the Renaissance*. Leiden-Boston: Brill.
- Czerniatowicz, J. (2013). "Greek Poetry Composed by Polish Authors in the 16th and 17th Centuries". *Eos* C fasciculus extra ordinem editus electronicus. 403–423 [= Czerniatowicz, J. (1984). *Eos* 72. 189–206]. http://ptf.edu.pl/wp-content/uploads/2016/07/407_EOS-2013-CD.pdf [20.12.2022]

- Frankenberger, A. (1568). *Constitutio nova Gymnasii Dantiscani* [...] a c. di Z. Głombiowska. In: L. Mokrzecki (red.). (2008). *Gdańskie Gimnazjum Akademickie*. T. 2. *Wybór źródeł z XVI i XVII wieku*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego. 21–48.
- Gärtner, Th. (2020). *Jonische Hexameter als Träger der norddeutschen Reformation*. In: M. Kajava, T. Korhonen, T. Vesterinen, (eds.). *Meilicha Dôra. Poems and Prose in Greek from Renaissance and Early Modern Europe*. Vaasa: Societas Scientiarum Fennica. 217–243.
- Lizelius, M.G. (1730). *Historia poetarum Graecorum Germaniae a renatis literis ad nostra usque tempora*. Francofurti et Lipsiae apud Io. Paulum Rothium.
- Mattox, M.L. (2009). *Martin Luther's Reception of Paul*. In: R. Ward Holder (ed.). *Companion to Paul in the Reformation*. Leiden, Boston: Brill. 93–118.
- McGregor, B. (2016). *On Good Manners for Boys / De civilitate morum puerilium*. In: DOBD Collected Works of Erasmus: Volume 3: *De conscribendis epistolis / Formula / De civilitate*. Volume 4: *De pueris instituendis / De recta pronuntiatione*. Toronto: University of Toronto Press. 269–290.
- Mokrzecki, L. (2008). *Gdańskie Gimnazjum Akademickie, zarys dziejów*. In: E. Kotarski (red.). *Gdańskie Gimnazjum Akademickie*. T. I *Szkice z dziejów*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego. 13–41.
- Nadolski, B. (1966). “Michał Retell – humanista gdański z czasów Zygmunta Augusta”. *Rocznik Gdański* 25. 293–304.
- Nadolski, B. (1969). *Ze studiów nad życiem literackim i kulturą umysłową na Pomorzu w XVI i XVII wieku*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich. Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
- Nadolski, B. (1976). *Poezja renesansowa na Pomorzu. Wybór, wstęp i objaśnienia*. Gdańsk: Wydawnictwo Morskie.
- Nowak, Z. (1988–1989). *Michał Retell*. In: E. Rostworowski (red.). *Polski Słownik Biograficzny*. Vol. XXXI. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich. Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk. 146–147.
- Pelczar, M. (1969). *Nauka i kultura w Gdańsku*. In: T. Bieniecki (red.). *Gdańsk, jego dzieje i kultura*. Warszawa: Arkady.
- Pontani, F., Weise, S. (2021). *General Introduction*. In: F. Pontani, S. Weise (eds.). *The Hellenizing Muse: A European Anthology of Poetry in Ancient Greek from the Renaissance to the Present*. Berlin, Boston: De Gruyter. 1–18.
- Praetorius, E. (1713). *Athenæ Gedanenses: Sive Commentarius Historico-Chronologicus Succinctus* [...]. Lipsiae: Apud O.F. Gleiditsch et filium.
- Rabil, A. (1979). “Erasmus’ Paraphrase of the Gospel of John”. *Church History* 48. 142–155.
- Retell, M. (1571). *Michaēlou Retelliou Poiēmātōn Hellēnikōn bibloi duo. Toū autoū ekeinou lōgōn biblos mia. Michaelis Retellii Poematvm Graecorvm libri dvo* [...], eiusdem autoris Oratio[m] liber vnus. Dantisci. Excudebat Iacobus Rhodus.
- Reychman, J. (1969). *Katedra języków orientalnych gdańskiego gimnazjum akademickiego (1584–1810)*. In: J. Reychman (red.). *Szkice z dziejów polskiej orientalistyki*. T. 3. Warszawa: PWN. 83–121.
- Rochette, B. (2018). “La terminologie grecque et latine du plurilinguisme”. *Lingue antiche e moderne* 7. 191–219.
- Salthenius, D.L. (1751). *Bibliothecae viri, cum viveret, summe reverendi, atque excellentissimi, Danielis Salthenii, S.S. theologiae doctoris et professoris ordinarii, scholaeque cathedralis rectoris, libri* [...] rariores et rarissimi, uni, si Deo ita visum fuerit, emptori tradendi. Regiomonti Borussorum. Joh. Henr. Hartungii.
- Sebastiani, V. (2013). “Gli “Antibarbari” di Erasmo e il programma editoriale della stamperia Froben”. *Bruniana & Campanelliana* 19(2). 385–395.
- Suidae Lexicon*. (1931). T. II. A. Adler (ed.). Leipzig: B.G. Teubner.

- Veteikis, T. (2021). *Poland and Lithuania*. In: F. Pontani, S. Weise (eds.). *The Hellenizing Muse: A European Anthology of Poetry in Ancient Greek from the Renaissance to the Present*. Berlin, Boston: De Gruyter. 604–647.
- Weise, S. (2017). *Prooimion*. In: S. Weise (ed.). *Hellenisti! Altgriechisch als Literatursprache in neuzeitlichen Europa*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag. 7–11.
- Wengert, T.J. (2009). *The Rhetorical Paul: Philip Melancthon's Interpretation of the Pauline Epistles*. In: R. Ward Holder (ed.). *Companion to Paul in the Reformation*. Leiden, Boston: Brill. 129–136.

Dr Roberto Peressin is research assistant at the Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw. He graduated from the Faculty of Classical Languages at the Catholic University in Milan in 2009, where he specialized in translatology of Greek and Armenian texts. In 2019 he obtained a PhD at the University of Warsaw. His main interests focus on the reception of Classical heritage in Eastern Europe, and on Italian historical linguistics.

e-mail: r.peressin@uksw.edu.pl

Anna MARCHEWKA

Uniwersytet Gdański

 <https://orcid.org/0000-0003-0640-8990>

**NOWOŻYTNE PRÓBY REHABILITACJI ŻONY
SOKRATESA U CHRISTOPHA MARTINA
WIELANDA, EDUARDA ZELLERA ORAZ
W *OBRONIE KSANTYPY* STEFANA PAWLICKIEGO
I *OBRONIE KSANTYPY* LUDWIKA HIERONIMA
MORSTINA**

MODERN ATTEMPTS TO REHABILITATE SOCRATES' WIFE BY CHRISTOPH
MARTIN WIELAND, EDUARD ZELLER, AND IN THE *APOLOGY OF XANTHIPPE*
BY STEFAN PAWLICKI AND IN THE *APOLOGY OF XANTHIPPE* BY LUDWIK
HIERONIM MORSTIN

The aim of the article is to explain how views on Xanthippe as a wife and Socrates as a husband were verified in modern times, i.e., how the defence of a woman considered the most unbearable in ancient Greece looked like. Four texts served as the most representative examples: Ch.M. Wieland's short essay on Xanthippe, E. Zeller's essay entitled *Zur Ehrenrettung der Xanthippe* and S. Pawlicki's the fictitious defence speech of Ksantypa (titled *The Apology Xanthippe*), and L.H. Morstin's comedy *The Apology Xanthippe*. It should be emphasized that the above-mentioned writers and researchers of antiquity were clearly influenced by their predecessor.

Keywords: Xanthippe, wife, defence, Socrates, husband, Wieland, Zeller, Pawlicki, Morstin
Słowa kluczowe: Ksantypa, żona, obrona, Sokrates, mąż, Wieland, Zeller, Pawlicki, Morstin

Zła sława Ksantypy, żony Sokratesa, niezmiennie utrzymuje się przez niemal dwa i pół tysiąca lat. Z pewnością jest to sława, o jaką nasza bohaterka nie zabiegała. Idealna ateńska kobieta epoki klasycznej – córka, żona i matka obywatela

powinna być, jak nam wiadomo, niezauważalna, jej całe życie powinno upływać wyłącznie w obrębie domostwa i rodziny, czyli jedynym dostępnym jej światem powinien być *oikos*. Ksantypa nie stanowiła w tym względzie wyjątku – jak każda ówczesna żona zajmowała się pracami domowymi oraz otaczała swoją troską męża, synów i służbę.

Pewne wyobrażenie o tym, jak w ogólnych zarysach wyglądało życie Ksantypy, dają nam skromne o niej wzmianki u Platona (*Phaed.* 60a-b; 116b) i u Ksenofonta (*Mem.* II 2, *Conv.* II 10). I tak pierwszy z nich, opowiadając o ostatnim dniu życia Sokratesa, na chwilę przywołuje obraz rodziny filozofa. Na początku dialogu widzimy Ksantypę z najmłodszym synkiem na rękach, którą mąż natychmiast po pojawieniu się w więzieniu przyjaciół odprowadził do domu w towarzystwie kilku służących Kritona¹. Z kolei w *Memorabiliach* Ksenofonta znajdujemy włożoną w usta Sokratesa piękną obronę Ksantypy jako matki. I chociaż zdaniem niektórych uczonych to właśnie Ksenofont zasiał ziarno dla późniejszych anegdot o życiu małżeńskim filozofa – od niego bowiem pierwszego dowiadujemy się o niezdolnym charakterze żony Sokratesa – to jednak nie mamy podstaw, żeby przypisywać mu złe intencje. Pojawia się ona tak u Ksenofonta, jak i u Platona, wyłącznie w roli żony filozofa, a nie po prostu żony Sokratesa. Stąd to nie ona zajmuje Ksenofonta, lecz ci, którzy na nią narzekali, czyli Lamprokles i Antystenes, i dali tym samym pretekst do rozważań natury etycznej. W przypadku syna Sokratesa otrzymaliśmy krótką lekcję o szacunku do matki, natomiast rozmowa z późniejszym cynikiem Antystenesem (*Conv.* II 10) miała na celu ukazać zdolności filozofa do panowania nad emocjami, a nie krytykować jego żonę. Tadeusz Sinko (1932: 519) uznał, że scenie z atakującym Ksantypę Antystenesem należy nadać „znaczenie apologetyczne wobec niemiłych plotek o małżeństwie Sokratesa”.

Powierzchniowa interpretacja słów Ksenofonta i Platona, jak i krążące o Ksantypie złośliwe anegdoty, cieszyły się zainteresowaniem pospolitego odbiorcy, żadnego zaspokoić niską ciekawość, co skutecznie zdeformowało wizerunek naszej bohaterki. Należy tu przypomnieć, że anegdotyczno-plotkarskie przekazy o życiu małżeńskim Sokratesa powstały bądź to w duchu myśli cynickiej, bądź to myśli stoickiej. I tak anegdoty typowo cynickie, idąc za Antystenesem, bezlitośnie utrwały w świadomości potomnych obraz niezdolnej, kłótlivej Ksantypy, przywoływany ku przestrodze i jako argument przy krytyce instytucji małżeństwa. Z kolei te przekazy, które powstały na gruncie stoicyzmu, skoncentrowały się (tak jak już wcześniej to uczynili Platon i Ksenofont) na samym filozofie bez podważania istoty małżeństwa; nie krytykowały ani nie dyskredytowały rodzinnego

¹ Odesłanie przez Sokratesa do domu zrozpaczonej żony często jest oceniane jako przejaw bezduszności Sokratesa, który do Ksantypy odniósł się z wyższością nacechowaną zniecierpliwieniem, a wręcz pogardą. Do nieco odmiennej oceny zdaje się skłaniać następujące stwierdzenie Svena Lönborga (1949: 202), który ma na względzie jedynie postawę Sokratesa jako filozofa, a nie jako męża i ojca: „[...] Plato should make Socrates show his «exemplary contempt», his impatience, and his impoliteness toward a weak woman [...]”

życia Sokratesa, a wręcz przeciwnie, wychwalały jego życiową postawę, czemu wyraz dał Cycleron w *Rozmowach Tuskulańskich*².

Stereotypowe postrzeganie Ksantypy jako sekutnicy w sposób bardziej zdecydowany starali się odmienić niektórzy twórcy i myśliciele oświeceniowi. Szczególną uwagę należy tu zwrócić na Christopha Martina Wielanda (1753–1813), jednego z czołowych przedstawicieli niemieckiego neohumanizmu. Zasłynął on jako poeta, prozaik oraz znawca i tłumacz literatury antycznej. W komentarzu do swojego przekładu sokratycznych dialogów Ksenofonta, a dokładniej do zawartej w *Memorabiliach* (II 2) rozmowy Sokratesa z najstarszym synem Lamproklem (1858: 258–261; 1912: 56–59), uwypuklił Wieland sylwetkę Ksantypy jako dobrej, zapobiegliwej i troskliwej żony i matki w kontekście męża lekkoducha, którego w żadnym stopniu nie zajmowały kwestie bytowo-organizacyjne własnego domostwa. U o wiele młodszej od Sokratesa żony poczucie osamotnienia oraz trudności z utrzymaniem domu musiały wywołać pogłębiającą się frustrację, której przejawem były niepohamowane napady złości. Ostatecznie lekcja o należnym matce szacunku, jaką Sokrates udzielił synowi, utwierdziła Wielanda w przekonaniu, że filozof w całej Attyce nie znalazłby lepszej żony oraz tak dobrej, wręcz niezastąpionej gospodyni. Ponadto na podstawie imienia Ksantypy jako pierwszy – jak można sądzić – doszedł on do przekonania, że miała ona szlacheckie pochodzenie. Ostatecznie Wieland – zainspirowany rozmową Sokratesa z synem, którą Ksenofont przywołał w odnośnym miejscu *Memorabiliów* – dokonał, jak się wydaje, celnej charakterystyki Ksantypy, choć siłą rzeczy w przeważającej mierze opartej na jego osobistych obserwacjach i wyobrażeniach, a nie na antycznych źródłach. Wskazał zatem zarówno na jej cechy zewnętrzne, jak i na pewne uwarunkowania wewnętrzne, predyspozycje, które zadecydowały o określonym stosunku do męża i synów, a co za tym idzie, o sposobie wywiązywania się z powinności żony, matki i wreszcie gospodyni skromnego Sokratesowego gospodarstwa. Do oceny Ksantypy, dokonanej przez niemieckiego literata, przeniknął pewien koloryt niemieckich stosunków społecznych i rodzinnych wieku osiemnastego i początku dziewiętnastego. Rodzinę Sokratesa musiał zatem podświadomie postrzegać poprzez pryzmat tradycyjnego modelu rodziny protestanckiej.

Godne uwagi jest krótkie nakreślenie fizjonomii Sokratesowej żony, rozpoczynające się od następującego stwierdzenia: „Ich stelle sie mir (nach einem Winke, den Sokrates in dem genannten Gespräch hierüber zu geben scheint) als eine Frau aus Klasse der Männinnen war, die den Mangel an zarter Weiblichkeit und Grazie durch eine stattliche Amazonengestalt und eine derbe rüstige Leibesbeschaffenheit ersetzen.” (1858: 259–260; 1912: 58) („Wyobrażam ją sobie (kierując się wskazówką, jakiej zdaje się udzielać Sokrates we wspomnianej rozmowie)

² *hic est enim ille vultus semper idem, quem dicitur Xanthippe praedicare solita in viro suo fuisse Socrate: eodem semper se vidisse exeuntem illum domo et revertentem* (Cic., *Tusc.* III 31, ed. Pohlenz, 1918).

jako kobietę z tej kategorii niewiast, które brak delikatnej kobiecości i wdzięku nadrabiają dostojną postawą Amazonki i krzepką budową ciała”)³. Znamienne jest użycie przez Wielanda w znaczeniu „niewiasta” rzeczownika *die Männin*, będącego derywatem od „*der Mann*”, co, rzecz jasna, decyduje o jego semantyce. To wyjątkowo rzadkie słowo wyraża w użyciu biblijnym albo towarzyszkę mężczyzny, bo od niego pochodzi, albo w ogóle kobietę o męskich cechach fizycznych i psychicznych, czyli kobietę zdolną do heroizmu właściwego mężczyźnie⁴. *Die Männin* jest zatem synonimem zarówno „żony” jak i „Amazonki”. Protopografia pozostała u Wielanda w ścisłej korelacji z etopeją, cechy charakteru, usposobienie postaci znajdują uzewnętrznienie w jej wyglądzie i reakcjach. Ksantypa jest żwawa, posiada nieco porywczy temperament („*leicht aufbrausenden Temperament*”), jest trochę kłótliva („*etwas streitlustig*”) i chce mieć ostatnie słowo. Wyróżnione przysłówki świadczą o wyrozumiałości, a nawet sympatii autora w stosunku do żony Sokratesa, na której barkach spoczywało zarządzanie gospodarstwem domowym oraz opieka nad trzema synami, w tym jednym już dorastającym, czego idealnym świadectwem jest przywołana w *Memorabiliach* rozmowa Sokratesa z najstarszym synem Lamproklosem. Wieland wyraźnie sugeruje, że chłopcom brakowało męskiej, ojcowskiej ręki, która nauczyłaby synów porządku i posłuszeństwa, a nade wszystko szacunku należnego matce. A temu zdecydowanie nie sprzyjała – jak podkreśla niemiecki komentator – niemal permanentna nieobecność w domu męża i ojca oraz jego filozoficzna powściągliwość i dystans, przejawiające się w obojętności dla codziennych, prozaicznych problemów rodzinnych. Rola zarazem matki i ojca oraz gospodyni i gospodarza była dla Ksantypy trudna do udźwignięcia, co musiało wywołać uczucie frustracji i bezradności, stąd jej gwałtowne wybuchy gniewu. W tonie zatem pełnym wyrozumiałości stwierdza Wieland, że uświadomienie sobie, w jakim położeniu znalazła się żona filozofa, sprawi, iż „tym łatwiej zrozumieć, jak kobieta, która ma tyle trosk, może ulec zwykłemu zgorzknieniu, któremu wystarczy drobny pretekst, żeby w każdej chwili rozgorzeć gwałtownym żarem i znaleźć upust swego złego humoru w gderaniu i besztaniu” (1858: 260; 1912: 59)⁵.

Oświeceniowa reinterpretacja antycznych przekazów o życiu małżeńskim i rodzinnym Sokratesa nie zmieniła jednak powszechnie uznanego wizerunku Ksantypy sekutnicy, której imię w czasach nowożytnych stało się synonimem jędrzy – kłótlivej, nieznośnej baby. W takiej sytuacji trudno było się przeciwstawić

³ Wszystkie cytaty w języku polskim z komentarza Wielanda podaję w przekładzie własnym.

⁴ O znaczeniu rzeczownika „*die Männin*” *cf.* Grimm, Grimm, 1854–1961, s.v. „*die Männin*”.

⁵ W dziełach Wielanda szczególne miejsce zajmują postacie kobiet wyemancypowanych, osadzone w fikcyjnych realiach Grecji starożytnej. Ich obraz stanowi kontrast wobec kobiet mu współczesnych, podporządkowanych drobnomieszczańskiemu stosunkom społecznym. Jego bohaterki, tak jak Aspazja (*Musarion, oder die Philosophie der Grazien*) czy hetera Lais (*Aristipp*), czują się prześladowane przez mężczyzn, do czego odnosi się ze zrozumieniem. Podobnie staje też w obronie Ksantypy, zaniedbanej przez męża. Szerzej *cf.* Sandstede 1999, 36–43.

pospolitemu, niekiedy wręcz prymitywnemu sposobowi kreowania i oceny tej postaci. Przywrócenie zatem należnej Ksantypie czci było celem, jaki sobie stawiali jedynie nieliczni miłośnicy i znawcy grecko-rzymskiego antyku i to, rzecz jasna, na marginesie swojej działalności literacko-badawczej, i zapewne bez większych nadziei na zadowalające efekty podjętego przedsięwzięcia. Rodzinne życie greckiego filozofa oraz charakter jego żony stały się przedmiotem nieco głębszych rozważań filologiczno-historycznych dopiero w wieku dziewiętnastym. Pierwszym, który w tonie poważniejszym podjął się apologii Ksantypy w krótkim studium zatytułowanym *Zur Ehrenrettung der Xanthippe* (1865: 51–61), był wybitny niemiecki teolog i historyk filozofii Eduard Zeller (1814–1908). O ile bowiem Wieland w swym komentarzu do fragmentu II 2 *Memorabiliów* Ksenofonta uległ literackiej wyobraźni i nakreślił portret Ksantypy przeważnie za pomocą własnej palety barw, o tyle Zeller już w większym stopniu uwzględnił źródła antyczne, do których starał się zachować rozsądny dystans. Podstawowym punktem odniesienia pozostał, oczywiście, Sokrates, na którego niemiecki badacz starał się spojrzeć nie tyle jak na mędrca, ile raczej jak na męża, ojca i gospodarza. Bo przecież o Ksantypie nikt by nie słyszał, gdyby była żoną jakiegoś innego Ateńczyka.

Swoją wątpliwą sławę żona Sokratesa zawdzięcza anegdotom i historyjkom, jakie skrupulatnie gromadzili już uczeni aleksandryjscy. Greków szczególnie zajmowały wszelkie opowiadki o sławnych ludziach, w tym o filozofach, czego efektem są między innymi *Opowiadki rozmaite* Klaudiusza Eliana, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów* Diogenesa Laertiosa czy wreszcie *Uczta mędrców* Atenajosa. Znajdujemy w tych dziełach obrazy rozwścieczonej Ksantypy, która depcze ciasto darowane Sokratesowi przez Alkibiadesa (Ath. 643f), która w obecności Eutydemosa – zaproszonego przez Sokratesa na kolację – rozwścieczona goni męża i na końcu wywraca stół (Plut., *De cohibenda ira*, 461d)⁶, która nie chciała oglądać procesji ubrana w himation męża (Ael., *V.H.* VII 10), która w gniewie wylewa mężowi na głowę kubek wody, a nawet publicznie szarpie zdzierając z niego płaszcz (Diog. Laert. II 5,36–37). Te wszystkie zachowania naszej bohaterki stwarzają okazję do wygłoszenia przez Sokratesa właściwej mu puenty. Anegdota zatem z Ksantypą w roli głównej *de facto* miały na celu zobrazowanie mądrości jej męża, który w obliczu przykrych i kłopotliwych dla niego sytuacji potrafił się wykazać stoickim spokojem. Takie spojrzenie na Sokratesa cieszyło się szczególną popularnością – o czym przypomina Zeller (1865: 54) – wśród późniejszych retorów i moralistów, którzy dla osiągnięcia zamierzonego efektu sylwetkę żony filozofa traktowali instrumentalnie, czego skutkiem było tworzenie lichej jakości dowcipów o głupiej, niezrównoważonej kobiecie, która uprzykrza życie rozważnemu mężowi.

⁶ Podobną anegdotę przekazał Teles z Megary, cynicki filozof, żyjący na początku epoki hellenistycznej; przy czym w jego wersji zaproszonym przez Sokratesa gościem jest Alkibiades, w dodatku zaproszonym na śniadanie, a nie kolację. Teles 1909: 18–20.

Przywrócenie Ksantypie dobrego imienia wymaga, zdaniem Zeller, wskazania tych czynników, które musiały wpływać na rodzinne życie Sokratesa, w tym na wzajemny do siebie stosunek małżonków. Wobec braku przekazów źródłowych niemiecki badacz zwraca uwagę, że dociekania te pozostają jedynie w sferze mniej lub bardziej prawdopodobnych domysłów. Świadczenia współczesnych greckiemu filozofowi pozwalają jedynie na drodze dedukcji wskazać hipotetyczny czas ślubu Sokratesa z Ksantypą i dzielącą ich różnicę wieku. W pierwszym przypadku wskazówkę dają *Chmury* Arystofanesa. Otóż w roku 424 przed Chr., jak przypuszcza Zeller (1865: 52–53), filozof albo nie był jeszcze żonaty, albo był niedługo po ślubie i młoda żona nie zdołała jeszcze zyskać złej opinii, bo w przeciwnym razie komediopisarz ochoczo by to wykorzystał⁷. Natomiast kwestię dużej różnicy wieku małżonków pomagają rozwiązać informacje, jakich nam udziela sam Sokrates w dialogach Platona: w *Obronie Sokratesa* filozof wyjaśnia, że ma siedemdziesiąt lat (17d) oraz że ma trzech synów (34c) – jeden jest już młodzieńcem (τὸ μεῖράκιον), a dwaj to jeszcze małe dzieci (τὰ παῖδια), w *Fedonie* zaś widzimy Ksantypę z malutkim dzieckiem na ręku (60a-b). Dane te odnoszą się, oczywiście do roku 399 przed Chr.

Zeller (1865: 55–56) z uznaniem odniósł się do pierwszych, przez nas uchwytnych, przejawów życzliwości wobec Ksantypy u Ksenofonta i Platona. Rozmowa Sokratesa z Lamproklosem (*Mem.* II 2), który gani syna za brak szacunku do matki, oraz ukazane w *Fedonie* pożegnanie Ksantypy z mężem, dają obraz kobiety o dobrym sercu, pełnej troski i miłości dla najbliższych. Ów historyk filozofii greckiej neguje zatem źródłową wartość antycznych anegdot, czyniących z żony Sokratesa nieznośną sekutnicę o porywczym usposobieniu. Przejawskrawione obrażki z rozwścieczoną żoną filozofa w roli głównej stały się przykrym żartem z kobiety, której „ofiara” stał się jej mąż. Ale czy Sokrates pozostawał całkowicie bez winy? Niemiecki badacz w swoim krótkim studium podjął próbę oceny stosunków, jakie łączyły jednych z najslawniejszych małżonków świata greckiego, z perspektywy Ksantypy. Niewieściami oczyma spojrzął na starszego mężczyznę o wątpliwej urodzie, którego sprawy rodzinne i finanse mało zajmują i większość czasu przebywa poza domem – całe dnie poświęca swojej pajdeutycznej misji, a noce spędza na ucztach. Cierpliwość temperamentnej żony w takiej sytuacji musi się wyczerpać. Zeller zwrócił też uwagę na brak u Sokratesa czułości wobec żony, jawi się on bowiem jako zimny, pozornie nieczuły mężczyzna. Ostatecznie stwierdza, że z natury porywcz i mało wykształcona kobieta nie była zdolna

⁷ Niektórzy uczeni uważają, że Ksenofont umieszczając akcję *Uczt* w roku 422 przed Chr. dopuścił się anachronizmu, ponieważ Sokrates w tym czasie nie był jeszcze żonaty. Należy tu jednak zauważyć, że komedia staroattycka sprawy małżeńskie filozofa całkowicie przemilczała. A przecież Arystofanes sylwetkę Ksantypy mógł wykorzystać w tzw. komediach kobiecych, które zostały wystawione w roku 411 (*Lizystrata*, *Tesmofofie*) i później w roku 392 (*Sejm kobiet*). Uznanie zatem przez Zeller *Chmur* jako dowodu pomocnego przy ustalaniu czasu poślubienia przez Sokratesa Ksantypy wydaje się chybione. Cf. Breitenbach 1966: 1876.

pojąć myśliciela, jakim był Sokrates, pojąć jego stosunek do ludzi oraz do życia i śmierci, czego skutkiem musiało być jej rozgoryczenie i złość.

W roku 1868, czyli trzy lata po ukazaniu się omówionego powyżej studium Zellera⁸, w dwutygodniku „Kronika Rodzinna” opublikowana została *Obrona Ksantypy* pióra Stefana Pawlickiego (1839–1916)⁹. I tym razem zła sława żony Sokratesa przyciągnęła uwagę teologa i historyka filozofii. Pawlicki, jak przystało na etyka i duchownego, stanął w obronie Ksantypy, zniesławionej przez złe, mizoginistyczne języki starożytnych „plotkarzy”. Uczynił to w sposób szczególnie zajmujący, ponieważ oddał głos samej bohaterce, która w sposób prosty, „bez naprzd obmyślonego planu, nie uczywszy się nigdy retoryki” – jak sama wyjaśnia sędziom – wygłosiła mowę obrończą (Pawlicki 1868: 150). Zanim jednak oddał jej głos, przypomniał wysunięte względem kobiety oskarżenia. Młoda, nieposiadająca wykształcenia Greczynka, powinna była swojego męża cenić i szanować, a nie uprzykrzać mu każdego dnia pretensjami i awanturami, i to niezrządkiem w obecności gości. Powinna być przecież szczęśliwa, ponieważ dostąpiła zaszczytu bycia żoną mężczyzny najmądrzejszego ze wszystkich ludzi, wyróżniającego się szlachetnością i prawością. Zamiast tego zgotowała filozofowi piekło, które znosił godnie i cierpliwie, aby się stać lepszym człowiekiem.

Naprzeciw oskarżycielom – a dokładniej nowożytnym oskarżycielom – staje zaniedbana, wymęczona codziennymi troskami kobieta, która opowiada swoją historię wspólnego życia z greckim filozofem. W przychylny werdykt sędziów nie wierzy, bo sądzić ją mają mężczyźni, a nie kobiety, dla których najpewniej istotniejsza by była ocena Sokratesa nie jako „metafizyka”, ale jako „męża”. Ksantypa się skarży, że nie był on dobrym mężem. Miała nadzieję, że z czasem obdarzy ją miłością. Jednakże nadzieja ta okazała się płonna. Już następnego dnia po ślubie z samego rana wymknął się z domu i wrócił późnym wieczorem zmęczony i wygłodniały. Po skromnej wieczerzy od razu poszedł spać. Domowa spiżarnia świeciła pustkami. Zdarzało się, że jej mąż wraz z przyprowadzonym gościem zjadali wszystko, czym tylko dysponowała, nie bacząc, czy ona sama coś jadła. Często więc szła spać głodna. Z żalem stwierdza, że ów wielki myśliciel młodą żonę wprowadził do nędznej chaty z pustymi ścianami i nawet nie postarał się dla niej o jakąkolwiek niewolnicę. Gdy na świat przyszli synowie, było jeszcze gorzej. Nie miała środków, żeby dzieci nakarmić i ubrać. Nędza przysparzała jej coraz więcej cierpień, ogarniała ją coraz głębsza frustracja, czemu wyraz dawała w permanentnych kłótniach i wybuchach wściekłości.

⁸ Na możliwość zainspirowania Pawlickiego do podjęcia się obrony Ksantypy przez Zellera wskazuje Tomasz Mróz (2016: 133–135).

⁹ Tekst ów powstał na podstawie uprzednio wygłoszonego odczytu, skierowanego przede wszystkim do niewieściej publiczności stolicy. Otóż Pawlicki po otrzymaniu w roku 1866 mianowania na docenta filozofii w Szkole Głównej w Warszawie przez dwa lata, do roku 1868, nie tylko wygłaszał wykłady akademickie, ale również odczyty popularyzatorskie dla ówczesnej inteligencji, podejmując przeważnie typowo kobiece tematy. Cf. Mylik 2016: 16; Mróz 2016: 127

Ksantypa zwraca uwagę, że obraz jej męża, jaki znamy z dialogów Platona, jest wyidealizowany; w rzeczywistości był on „nudnym pedantem”, pozbawionym życiowego praktycyzmu. W domu był wiecznie nieobecny – chętnie uczył obcych i to za darmo, natomiast własne dzieci zaniedbywał. Choć był dobrym człowiekiem, to jednak poprawnych relacji małżeńskich nie zdołał stworzyć. Dla żony zabrakło mu serdecznej miłości i czułości. Rozżalona wspomina pożegnanie z mężem, oczekującym na wykonanie na nim kary śmierci¹⁰. Nie przytulił ani jej, ani dzieci, lecz zrozpaczoną i zapłakaną kazał Kritonowi odprowadzić do domu. Na koniec stwierdza, że starała się być dobrą żoną, ale Sokratesowi nie zależało, żeby być dobrym mężem. Zdaniem Pawlickiego Sokratesowa małżonka na taki los pośmiertny sobie nie zasłużyła. Wysunięte przeciw niej oskarżenia są zdecydowanie przesadzone i dlatego współczesny czytelnik powinien je zweryfikować. Jedynym jej przewinieniem było uleganie temperamentowi, o czym ona sama tak oto mówi: „Wszystkie bowiem zarzuty wasze mieszczą się w tym jednym głównym, że była bardzo popędliwą; [...] postępowanie męża dawało mi aż nadto powodów do pofolgowania popędlowości mojej.” (Pawlicki 1868: 150).

Obrona Ksantypy jest zbeletryzowanym tekstem, dostarczającym zarówno pewnej rozrywki, jak i szerzącym wiedzę o antyku. Pawlicki z humanistyczną wrażliwością katolickiego duchownego i zarazem znawcy kultury starożytnych Greków i Rzymian oceniał ludzkie ułomności i słabości. Mowa obrończa, jaką włożył w usta żony Sokratesa, jest pełna zrozumienia i współczucia dla kobiety, pozostającej w cieniu wybitnego męża i sponiewieranej przez tradycję antyczną, tradycję, z której skwapliwie i bezkrytycznie skorzystali nowożytni. Za kwintesencję wyobrażeń o niej, utartych w czasach nowożytnych, można śmiało uznać obrazek ze wstrętną babą podpisany imieniem Xanthippe wraz ze złośliwą o niej rymówanką, ilustrujący literę „x” w elementarzu do nauki języka niemieckiego¹¹. Jako jedyny w całym alfabecie – na co zwraca uwagę Pawlicki – budzi negatywne emocje (Pawlicki 1868: 146–147). W taki oto sposób dzieci już na progu swojej edukacji dowiadują się o nieznosnej, jędzowatej żonie greckiego myśliciela. Próba przełamania złej sławy Ksantypy, zaadaptowanej w czasach nowożytnych bezkrytycznie i w duchu męskiego konformizmu, zdaje się zadaniem trudnym, ale nie niemożliwym. Jakże wymowne są słowa, jakie padły w rekapitulacji jej mowy obrończej: „[...] każda żona staje się taką, jaką mąż mieć pragnie.” Pawlicki swoją *Obronę Ksantypy* kierował przede wszystkim do żeńskiej części odbiorców, z pewnością przekonany, że problemy jego bohaterki najlepiej zrozumieją i osądzą właśnie kobiety.

Ten sam temat, ale tym razem ubierając w szatę dramatu podjął Ludwik Hieronim Morstin (1886–1966). Możemy śmiało podejrzewać, że zainspirował go ksiądz Pawlicki, który miał niemały wpływ na rozmiłowanie Morstina w anty-

¹⁰ Sposób potraktowania przez Sokratesa Ksantypy w dniu wykonania wyroku, gdy nadszedł czas żegnania się z rodziną i przyjaciółmi, zwykle jest postrzegany jako szczytowy przejaw braku czułości filozofa względem żony (Pl., *Phaed.* 60a). Cf. Marchewka 2018: 76–80.

¹¹ Zeller 1865: 52.

ku¹². Prapremiera *Obrony Ksantypy* w trzech aktach odbyła się 10 lutego 1939 roku w warszawskim Teatrze Polskim. Odtąd cieszyła się już niegasnącą popularnością. Po wojnie z sukcesem powróciła na sceny teatrów polskich, a także przetłumaczona na kilkanaście języków obcych zawitała w teatrach zagranicznych¹³. Tym razem, inaczej niż w przypadku Zellera i Pawlickiego, rodzinne życie Sokratesa i Ksantypy stało się materią nie dla rozważań historyka filozofii, ale dla przenikniętej namysłem i refleksją kreacji literackiej dramatopisarza, który z wykształcenia był filologiem klasycznym, filozofem oraz psychologiem. Ze znawstwem Grecji doby klasycznej, ale i ludzkiej natury podjął się zadania, któremu co pewien czas, z różnym skutkiem, wielokrotnie czoło stawiali europejscy literaci i badacze antyku. Ale któż chciałby prowadzić poważne badania nad postacią Ksantypy i jej znaczeniem w życiu wybitnego filozofa? Jedynie gdzieś na marginesie studiów nad Sokratesem i sokratykami rodzi się pragnienie oddania sprawiedliwości jego żonie. Z powodu wątpliwych źródeł oraz przekłamanych anegdot i historyjek, ukutych głównie w duchu myśli cynickiej, na Ksantypę można patrzeć wyłącznie poprzez pryzmat jej męża. I tak właśnie, jak nam wiadomo, uczynili przywołani powyżej autorzy. Tym samym tropem podążył też Morstin, który z psychologiczną finezją odkrył przed odbiorcą wewnętrzne rozterki oraz afekty swej bohaterki, znajdujące odzwierciedlenie w jej pełnych dynamiki i złości reakcjach.

Czemu zatem Morstinowa historia Ksantypy zawdzięcza tak wielkie uznanie u krytyków? Odpowiedź znajdziemy, rzecz jasna, w samym zamyśle sztuki, czyli w skontrastowaniu dwóch wizerunków żony Sokratesa – kobiety młodej, urodziwej i o gorącym sercu z kobietą starszą o dziesięć lat, znękaną codziennością i zaniedbaną, którą poeta bez trudu mógł przyrównać do młodej czarownicy. Kluczową innowacją dramatopisarza jest tutaj wyeksponowanie jej piękna. Uroda Ksantypy zwróciła uwagę grubiańskiego i ekscentrycznego malarza Parrasjosa, ale przede wszystkim rozpałała zmysły uporczywie zabiegającego o jej względy Charmidesa. Przeto stworzył on portret kobiety bliski greckiej idei *kalokagathii*, co, oczywiście, nie implikuje tutaj portretu żony idealnej.

Chociaż *Obrona Ksantypy* jest uważana za komedię, to jednak jej tytułowa bohaterka nie jest typem komicznym. Jeżeli jej zachowanie wywołuje u odbiorcy rozbawienie, to wynika ono z komicznych sytuacji z udziałem teźże temperamentnej kobiety. W rzeczywistości to nie u niej znajdujemy cechy charakteru, zasługujące na wyśmianie i naganę, ale u skontrastowanej z nią, swawolnej i interesownej Mirryny, jej rzekomej przyjaciółki, u bufonowatego Parrasjosa i wreszcie

¹² Morstin (1957: 32) w swoich krótkich, wyjątkowo ciepłych wspomnieniach o księdzu Pawlickim wychwala jego szczególne umiejętności w uwspółcześnianiu i popularyzowaniu kultury antycznej. Pawlickiego poznał on w domu rodzinnym mając lat siedemnaście. Od tego czasu profesor często zapraszał Morstina na wspólne pogawędki i lekturę Sofoklesa oraz Horacego, które jakże daleko miały odbiegać od nudnych, szkolnych lekcji.

¹³ O scenicznym losie *Obrony Ksantypy* opowiada sam Morstin w *Moich przygodach teatralnych* (1961: 157–164). Cf. Natanson 1967: 28–29.

u próżnego młodzieńca Charmidesa, który zapłonął do Ksantypy gorącym, ale – jak się okaże w akcie trzecim – płonnym uczuciem. W tle pojawia się też permanentnie pijany hulaka Alcybiades oraz doskonale nam znany z antycznej komedii typ niewolnika, czyli bezczelny i przemądrzały rudzielec Tyreusz.

Zrozumienie, a także sympatię odbiorcy względem Ksantypy dramatopisarz mógł pozyskać dokonując odpowiedniego jej wartościowania estetyczno-etycznego jako dobrej żony. Żeby jednak uzyskać zamierzony cel, musiał zachować – podobnie jak uczynił to Wieland – spójność prozopografii i etopei, piękna i dobra. O kobiecej *areté* (pojęcie *kalokagathii* w pełni zostało ukształtowane dopiero w dobie klasycznej) już w Homerowych eposach świadczyła korelacja niewieściej urody z przymiotami wewnętrznymi, do których należą roztropność, pracowitość i wierność małżeńska (cf. Andromacha, Penelopa)¹⁴. *Kalokagathia*, tak jak *areté*, była, jak nam doskonale wiadomo, nieodzownym elementem Sokratesowej myśli. Jakże bowiem często do tego pojęcia odwołuje się sokratyk Ksenofont, również w odniesieniu do kobiet. Wystarczy przypomnieć wykreowaną przez niego w *Cyropedii* wspaniałą sylwetkę Panthei, czy też postać młodzietki żony Ischomachosa z dialogu sokratycznego *O gospodarstwie*¹⁵. O ile w pierwszym przypadku mamy do czynienia z romantyczną bohaterką o niezłomnym sercu, o tyle już w drugim Ksenofont odniósł się do doskonale sobie znanych realiów życia ateńskiej rodziny, do roli, jaką w domu odgrywają mąż i żona. Obserwujemy, jak żona Ischomachosa dzięki swojemu mądrym mężowi staje się idealną żoną. Ksantypa nie miała takiego szczęścia i bardzo szybko stała się antycznym antyideałem żony. Morstinowi zawdzięczamy zatem udaną próbę przemalowania jej portretu podług powszechnie, od czasów starożytnych aż po czasy współczesne, akceptowanego wzorca.

W *Obronie Ksantypy* dwa przełomowe momenty dla rozwoju akcji dramatu zadecydowały, że tytułowa bohaterka pozwoliła się poznać jako dobra żona i tym samym potwierdziła słuszność opinii o niej, wypowiedzianych przez jej adoratora i męża. Przy czym pochwały pod jej adresem, wygłoszone tak przez Charmidesa jak przez Sokratesa, mają podwójny wymiar. I tak zauroczony nią młodzieńiec stwierdza: „Świat cię będzie wspominał przez wieki, żeś umiała być / dobrą żoną takiego człowieka jak Sokrates.” (Morstin 1959: 173). Komplementowanie Ksantypy jest wpisane w strategię działania Charmidesa, który pragnie pozyskać jej względy. I ostatecznie, jak się przekonujemy w końcu drugiego aktu sztuki, niemal mu się to udało. Zdecydowanie inną wagę ma wielkie uznanie, z jakim się wyraża o swojej żonie Sokrates. Jego słowa są prawdziwe i w pełni szczere,

¹⁴ Wymogi stawiane w epoce Homerowej idealnej żonie najdobitniej wyraził Agamemnon, dla którego Chryzeida od Klitajmestry nie była gorsza „wzrostem, pięknnością i sercem (gr. φρένας) ani rąk swoich pracami” (*Il.* I 112-115; przekł. K. Jeżewska). U Homera w polu semantycznym rzeczownika φρήν oprócz pojęcia „serce” zawarte jest pojęcie „umysł, rozum”, czyli wskazuje nie tylko na organ, który jest siedliskiem uczuć, namiętności, ale również jest odpowiedzialny za czynności intelektualne.

¹⁵ Cf. Marchewka 2017: 255–261.

pozbawione jakiejkolwiek ukrytej celowości. Nie dość, że z łagodną, jak zwykle, wyrozumiałością znosi pretensje swojej żony, to w pełni docenia i chwali jej pracowitość i umiejętność gospodarowania domem. Z uznaniem podkreśla, że woli ona zająć się porządkiem w izbie, zamiast myśleć, tak jak inne kobiety, o pachnidłach, strojach i kochankach. Dodatkowo sprowokowany przez Ksantypę wyznaje, że „nikt w Atenach nie jest tak pewny wierności swej małżonki jak niejaki Sokrates syn Sofroniskosa” (Morstin 1959: 182). Należy tu nadmienić, że słowa te wypowiada filozof w obecności Charmidesa. Słowa Sokratesa można by sprowadzić do jednego, jakże ważnego dla jego myśli etycznej określenia – „roztropna” (σώφρων). Zdaniem Ksenofonta jest to przymiot, jaki powinien charakteryzować nie tylko mężczyznę, ale również kobietę (*Oec.* VII 15)¹⁶.

Jednakże to nie pochwały miały zadecydować o rehabilitacji Ksantypy. Przed kąśliwymi językami obroniła się ona sama, jej postawa zadała kłam podłym plotkom. Dobroci swego serca i roztropności dała świadectwo, gdy postanowiła zrezygnować ze szczęścia, a właściwie wizji szczęśliwego życia, u boku młodego i bogatego Charmidesa na rzecz biednego i pozbawionego życiowego pragmatyzmu męża. Gdy się już zdaje, że drugi akt zakończy Morstin ucieczką Ksantypy z młodym adoratorem, nagle każe jej dostrzec płaszcz, którego Sokrates zapomniał włożyć idąc popołudniu nad brzeg Ilissu. Następuje przebudzenie kobiety, która uświadamia sobie, jaki los czekałby jej męża pozostawionego bez opieki. „Zaziębi się na pewno i jeść nie będzie, bo on nawet nie wie, że jest głodny, gdy się zamyśli” – stwierdza zatroskana Ksantypa (Morstin 1959: 205–206). Charmidesowi nie pozostało nic innego, jak zabrać płaszcz i odszukać Sokratesa.

Ostatni, trzeci akt *Obrony Ksantypy* przenosi nas na słynną ucztę Agatona. Od ostatniego zdarzenia minęło dziesięć lat. Ksantypa nadal zmaga się z niedostatkiem tak dóbr materialnych, jak i zaangażowania w życie rodzinne Sokratesa. Poirytowana, w bojowym nastroju zjawia się w domu Agatona, aby wzbudzić u męża oburzenie, gniew oraz poruszyć jego sumienie. Ale po podsłuchaniu rozmowy gospodarza domu z Arystodemosem, w której wychwalali Sokratesa mędrca, jego wspaniałą mowę, jaką wygłosił w czasie uczty, jej nastawienie ulega zmianie. Wnet łagodnieje i traci rezon, a w obliczu męża jawi się niczym zagubiona dziewczynka z rozczochranymi włosami i podartym chitonem. Ów nieład zatroskał Sokratesa, podobnie zresztą jak poranny chłód, na który była narażona. W czułych słowach odprawia ją do domu, a ona pokornie spełnia jego życzenie pytając się zarazem, co ma przygotować na wieczerzę.

O ile w dwóch pierwszych aktach sztuki dostrzegamy intertekstualną zależność od tekstów Ksenofontowych, o tyle w akcie trzecim już wyłącznie od Platona, głównie jego *Uczty*. Tylko ostatnia scena aktu i zarazem całej sztuki wyraźnie nawiązuje do *Fedona*, do jedyne go obecnego w tym dialogu obrazu Ksantypy

¹⁶ Cf. Marchewka 2017: 259–260.

oraz do jej słów – być może autentycznych – skierowanych do Sokratesa. Pamiętamy, jak na pożegnanie zrozpaczona Ksantypa woła do swojego męża: „[...] Sokratesie, teraz już ostatni raz będą do ciebie mówić przyjaciele i ty do nich”¹⁷. Zdumiewa, że w tej sytuacji nie rości sobie prawa do towarzyszenia mężowi aż do końca. Ostatnie i tym samym najcenniejsze chwile życia filozofa oddała jego przyjaciółom i uczniom. Rozmowy z przyjaciółmi stały się u Morstina przyczynkiem do podziwu i szacunku, jaki Ksantypa żywiła do swojego męża. W krótkiej scenie końcowej dramatu niczym w soczewce zogniskował on rzeczywiste, naczynowane głęboką miłością relacje między małżonkami. Włożone zatem w usta Sokratesa słowa: „Ja tu jeszcze muszę zostać, pogawędzić z przyjaciółmi” (Morstin 1959: 182) korespondują z przywołanymi powyżej słowami Ksantypy, które należy uznać za hipotekt¹⁸. W ten sposób Morstin dopełnił wizerunek dobrej żony Sokratesa.

Cztery przywołane w powyższych rozważaniach próby zrehabilitowania Ksantypy wskazują na różnice dzielące małżonków – przede wszystkim na odmienny temperament. Nie bez znaczenia miała być też różnica wieku czy brak wykształcenia żony Sokratesa. Szczególnie w ujęciu historyków filozofii, Zellera i Pawlickiego, były to czynniki rzutujące na zachowanie Ksantypy, która w poczuciu bezsilności co rusz dawała upust swej frustracji i coraz silniejszej irytacji. Obrona żony Sokratesa dokonana tak przez badaczy filozofii, jak i przez Wielanda polega na zrzuceniu winy na ateńskiego filozofa, który nie wywiązywał się należycie ze swych rodzinnych obowiązków, po prostu był złym mężem. Taką linię obrony odrzucił Morstin. Wizerunek Sokratesa, postrzegany dodatkowo oczyma jego żony, w Morstinowym dramacie nie tylko nie doznał żadnego uszczerbku, ale wręcz przeciwnie sylwetka filozofa jeszcze bardziej rozbłysła nimbem wyjątkowości, ponieważ w końcu wielkiego, podziwianego mędrca dojrzała w nim również sama Ksantypa. I właśnie to za najcenniejsze uznał Tadeusz Zieliński w swojej recenzji premierowego wystawienia *Obrony Ksantypy*: „I śród wielu rzeczy, które mi się podobają w rzekomej „komedii” Morstina, najcenniejszą wydaje mi się to, że autor o tym pamięta [sc. o miejscu Sokratesa w historii]. Jego dramat jest rzeczywiście „obroną Ksantypy”, ale nie kosztem Sokratesa.” (1958: 16).

Bibliografia

- Breitenbach, H.R. (1966). *Xenophon von Athen*. Stuttgart: Alfred Druckenmüller Verlag.
- Grimm, J., Grimm, W. (1854–1961). *Deutsches Wörterbuch*. <http://www.woerterbuchnetz.de/DWB/männin> [04.01.2023].
- Lönborg, S. (1949). “Socrates and Xanthippe”. *Theoria* XV. 198–204. <https://doi.org/10.1111/j.1755-2567.1949.tb00150.x>

¹⁷ Przekład własny.

¹⁸ Na szczególne znaczenie sceny z lamentującą Ksantypą w *Fedonie* dla właściwego zrozumienia zakończenia *Obrony Ksantypy* uwagę zwrócił Zieliński (1958: 15).

- Marchewka, A. (2017). *Kalokagathia kobiet u Ksenofonta*. W: W. Gajewski; I. Milewski (red.). *W kręgu antycznych politei. Księga ofiarowana Janowi Ilukowi*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego. 251–261.
- Marchewka, A. (2018). „Ksantypa – dobra żona Sokratesa”. *Collectanea Philologica* XXI. 75–86. <https://doi.org/10.18778/1733-0319.21.05>
- Morstin, L.H. (1957). *Spotkania z ludźmi*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Morstin, L.H. (1959). *Tetralogia Antyczna. Penelopa. Obrona Ksantypy. Kleopatra. Panteja*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Morstin, L.H. (1961). *Moje przygody teatralne*. Warszawa: Czytelnik.
- Mróz, T. (2016). „Stefana Pawlickiego obrona Ksantypy”. *Zeszyty Historyczno-Teologiczne. Rocznik Zmartwychwstańców* XXII 22. 123–138. https://www.academia.edu/35715985/ZESZYTY_HISTORYCZNO-TEOLOGICZNE_Rocznik_Zmartwychwsta%C5%84c%C3%B3w_22_2016_ [29.05.2023].
- Mylik, M. (2016). *Życie i dorobek naukowy ks. Stefana Pawlickiego CR (1839–1916)*. W: ks. dr W. Mleczko (red.). *Ks. Stefan Pawlicki CR: Człowiek nauki i wiary w służbie odnowy społecznej i duchowej*. Kraków: Wydawnictwo św. Jana Pawła II. 11–47.
- Natanson, W. (1967). *Morstin*. Warszawa: Agencja Autorska.
- Pawlicki, S. (1868). „Obrona Xantypy”. *Kronika Rodzinna* I (10). 146–150. <https://www.wbc.poznan.pl/dlibra/publication/56417/edition/72456/content> [30.01.2023].
- Sandstede, I.-J. (1999). *Die Göttinnen der Anmut in Wielands Werk. Ein Beitrag zu Rhetorik der Aufklärung*. Diss. Carl von Ossietzky Universität Oldenburg. <https://oops.uni-oldenburg.de/348/2/sangoe00.pdf> [27.05.2023].
- Sinko, T. (1932). *Literatura grecka. Literatura klasyczna (w. V–IV przed Chr.)*. T. 1, cz. 2. Kraków: Polska Akademia Umiejętności.
- Teles. (1909). *Teletis reliquiae*. O. Hence (ed.). Tubingae: Libraria I.C.B. Mohrii.
- Wieland, Ch.M. (1858). *Xantippe*. In: Ch.M. Wieland. *Sämmtliche Werke*. Bd. 36. Leipzig: Verlag von Georg Joachim Göschen. 258–261.
- Wieland, Ch.M. (1912). *Erläuterung*. In: Xenophon. *Schriften über Sokrates*. Nach der Übersetzung von C.M. Wieland. München, Leipzig: Georg Müller. 56–59.
- Zeller, E. (1865). *Vorträge und Abhandlungen Geschichtlichen Inhalts*. Leipzig: Fues's Verlag. Vorträge und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts: Zeller, Eduard, 1814–1908. <https://archive.org/details/vortrgeundabha00zell/page/n5/mode/2up> [30.01.2023].
- Zieliński, T. (1958). „Ksantypa”. *Listy Teatru Polskiego* 11 (sezon 1957–1958). 11–17.

Dr hab. Anna Marchewka, prof. UG – classical philologist, Hellenist; associate professor; Deputy Director for Student Affairs and Education at the Institute of Classical and Slavonic Studies (University of Gdansk). Her research focuses mainly on the Greek literature of the archaic and classical period, above all on the Homeric epics, on the Histories of Herodotus, and on the works of Xenophon. Selected publications: *Homerycki język Herodota (Homeric Language of Herodotus)*, Gdańsk 2002; *Słowo i gest. Herodotowa sztuka portretowania (Word and Gesture. Herodotus' Art of Portrayal)*, Gdańsk 2010; *Ktejasz z Knidos: fragmenty w Excerpta Constantiniana (Ctesias of Cnidus: Fragments in Excerpta Constantiniana)*, Gdańsk 2019; *Ksenofont w Listach Pseudo-Ksenofonta oraz w fikcyjnych listach Sokratesa i sokratyków (Xenophont in Pseudo-Xenophont's letters and fictional letters of Socrates and socratics)*, „Roczniki Humanistyczne” 68, 3 (2020). e-mail: anna.marchewka@ug.edu.pl

Artur KATOŁO

Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale (emeritus)

Europejska Uczelnia w Warszawie

 <https://orcid.org/0000-0002-2105-365X>

ARBËRISHT LITERATURE AS AN EXAMPLE OF PRESERVING A CULTURAL IDENTITY ABROAD

The purpose of this article is to demonstrate the origins of the literature of the Arbëreshë people and its impact on the survival of the language outside the country of origin. The cultural identity of the Italo-Albanians is marked by Byzantine influences: religion, economy, culture and military. The centuries-long, harsh Turkish occupation of Albania contributed to the cultural stagnation. Albanians in the territory of the Ottoman Empire were deprived of all rights, including the right to use their own language and profess their faith. The teaching of the Albanian language, as well as teaching in that language, and all publications were banned. Groups of Albanian refugees were welcomed in southern Italy as heroes and defenders of the faith. The few Albanian humanists were the descendants of immigrants educated in Ragusa, Padua or other Italian centres of research and education.

Keywords: Arbëreshë people, Arbërisht language, culture, ethnic minority, emigration

Słowa kluczowe: Arboresze, język arbaryjski, kultura, mniejszość etniczna, emigracja

LA LETTERATURA ARBËRISHT COME ESEMPIO DI CONSERVAZIONE DI UN'IDENTITÀ CULTURALE ALL'ESTERO

Lo scopo di questo articolo è dimostrare le origini della letteratura del popolo arbëreshë e il suo impatto sulla sopravvivenza della lingua al di fuori del paese di origine. L'identità culturale degli italo-albanesi è segnata dalle influenze bizantine: religione, economia, cultura e militare. La secolare e dura occupazione turca dell'Albania ha contribuito alla stagnazione culturale. Gli albanesi nel territorio dell'Impero Ottomano furono privati di ogni diritto, incluso il diritto di usare la propria lingua e professare la propria fede. L'insegnamento della lingua albanese, così come l'insegnamento in quella lingua, e tutte le pubblicazioni furono vietate. Gruppi di profughi albanesi furono accolti in Italia meridionale come eroi e difensori della fede. I pochi umanisti albanesi erano i discendenti di immigrati formati a Ragusa, Padova o altri centri italiani di ricerca e educazione.

Parole chiave: Arbëreshë, lingua arbërisht, cultura, minoranza etnica, emigrazione



Status quaestionis

Let us imagine the following situation: on the one hand – a small nation (with the population of more than 50,000 people today), deprived of its own state for over 600 years, living abroad; on the other hand – the language (with many archaisms), developing national literature, folk customs and preserving religious rites. Do we have to travel far to meet this small nation with such a great sense of cultural identity? It is enough to come to Calabria (southern Italy), and visit places such as Lungro, San Demetrio, San Benedetto Ullano, Acquaformosa, Firmo etc. The purpose of this article is to demonstrate the origins of Arbëreshë people, their literature and its impact on the survival of the language outside of the country of origin.

The author of this article would like to point out that he has already written about the Italo-Albanian minority and literature (in Polish), hence there may be a convergence in some points with the following: A. Katolo (2015). *Arbëreshë – albańska mniejszość historyczna we Włoszech południowych*, W: M. Bodziany (red.). *Spółeczeństwo a wojna. Kryzysy społeczne i konflikty kultur*. Wrocław: Wyższa Szkoła Oficerska Wojsk Lądowych. 149–161; A. Katolo (2016), *Kolumbowie literatury arberisht. Potęga słowa pisanego w zachowaniu własnej tożsamości kulturowej na obczyźnie*, in: *Naukowy fermuar: ponowoczesne dyskursy edukacyjno-kulturowe z książką w tle*. W: A. Bzymek (red.). Gdańsk: Ateneum Szkoła Wyższa. 267–279; A. Katolo. (2018). „Ludowe pieśni paraliturgiczne Arbereshów”. *Ateneum Kapłańskie* 2018, T. 171, z. 3. 525–535.

Translations of poetry in the text of the article from Arbërisht into English are my own.

From the history of Albania

The cultural identity of the Italo-Albanians is marked by Byzantine influences: religion, economy, culture and military. This was possible thanks to the famous communication route called *Via Egnatia*, built by the Romans in the 2nd century BC, leading from Durres and Vlora, through Edessa, Thessalonica, Heraclea to Constantinople and Nice (in present-day Turkey). Durres and Vlore were connected by crossings across the Adriatic Sea with the ports of Bari, Brindisi and Otranto on the Apennine Peninsula. The route retained its great importance until the 13th century (cf. Vaccaro 2006: 19–21).

In 330, Albania opted for Constantinople (otherwise known as New Rome) as the capital of the Roman Empire; the cultural and military influence of Byzantium increased. These influences became even stronger from 491, when Anastasius I (reign: 491–518) – previously governor of Durres – sat on the imperial throne (Vaccaro 2006: 21).

With the capture of Bari in 1071 by the Normans – the last Byzantine stronghold on the territory of the Apennine Peninsula – there was an increase in mutual contacts between the two Adriatic coasts. Roberto il Guiscardo (1015–1085) and his successors intended to move to the Balkans. However, in October 1081, the city of Durres, deprived of its army due to its participation in the anti-Byzantine uprising organized by Nikifor Briennio and Nikifor Basilace, was occupied by Norman troops. After the conquest of Durres and then Larissa (in 1082), Albania fell under the rule of the Normans. In 1185, the Normans under Guglielmo II (1154–1189) occupied Thessalonica and began to threaten Constantinople directly (*cf.* Vaccaro 2006: 21–22).

In the 12th and 13th centuries, Albania came under the rule of Naples. It was the period of the greatest development of this state, thanks to lively contacts with the Maritime Republics of Amalfi, Pisa, Genoa and Venice. At the beginning of the 13th century, Charles I d'Angiò (1226–1285) established the Kingdom of Albania for the first time, recognizing Albanians' customary rights, ancient statutes and privileges. In this way, Albania changed from a social and organizational structure based on kinship to the structures of the European states of that time (the central authority of the king, the political role of the royal court, the judiciary, church and educational structures) (*cf.* Vaccaro 2006: 23).

At this point, it should be emphasized that the Albanians, despite the changes mentioned above, remained faithful to their own customary laws, called Kanun ("ancient code of the Albanian mountains"). Common law, Kanuni and Malevet, has been passed down orally for centuries. It regulated all aspects of Albanian life. Also today, in the 21st century, among Italo-Albanians it remains a point of reference for the entire customary legal culture (*ibid.*).

At this point, let me mention two Kanun attitudes: *vellamja* [spiritual brotherhood] and *besa* [fidelity to one's word]. Particularly important is the *besa*, which obliges regardless of the circumstances – it is a kind of initiation of social maturity. From *besa*, *vellamja* is born: one cannot become a spiritual brother to someone who cannot keep his promise (Vaccaro 2006: 24).

Naples' reign in Albania did not last long. In the years 1331–1335, the Serbian tsar Stefan Dusan of the Nemaja dynasty invaded and annexed Albania to Serbia. After his death, in the mid-fourteenth century, as a result of bloody struggles for succession, Albania separated from Serbia. The territory was divided between the aristocratic families: the Topia family (dukes of Durres) and the Balsha family (dukes of Zeta) (*ibid.*).

In 1453, Muhammad II (1429–1481) captured Constantinople. Turkish troops began to threaten Albania. Some princely families paid feudal homage: Balsha, Spata, Topia. Others tried to oppose the Ottomans: Giovanni Castriota and Giorgio Arianita, but they both failed. Turkey took over Albania. Only Giorgio Castriota, known as Skandenberg (1405–1468, son of Giovanni Castriota), achieved some success in the war against Turkey. It is worth taking a brief look at this figure

in order to better understand the historical and patriotic context of Arbëresh literature (cf. Vaccaro 2006: 24).

Giorgio Castriota, as a young boy, was sent by his father to the court of Sultan Murat II (1421–1431) as a hostage-guarantor of peace, where he adopted the Muslim faith (which he later abandoned when he reverted to Christianity); his name was changed from Giorgio to Alexander (Skander). In 1438, at the behest of Sultan Murat II's successor, Muhammad II, he returned to his homeland with the title of *Bey* (or *Beg*) [captain general]. Hence, the nickname Skander-Berg can be translated as "Captain-General Alexander". In the city of Kruja, he assumed the office of *vali* [administrator] (cf. *ibid.*).

Taking advantage of the victory over the Turks by the Christian League, led by the Hungarian Istvan Hunyadi, in the battle of Niš (1443), Skanderberg and 300 soldiers started an uprising against the Turkish occupier (Vaccaro 2006: 24–25). These struggles against Turkish domination gained great recognition in the eyes of Europe at that time; an expression of this was the title of *athleta Christi* given twice to Giorgio Castriota Skanderberg by popes Calixtus III and Pius II (Leo 1988: 32–33). Even his death of malaria (1468 in the fortress of Alessio) did not put an end to the uprising that lasted for 25 years. In 1487, as a result of the peace concluded between Venice and Muhammad II, Albanian territory was incorporated into the Ottoman Empire (cf. Rotelli 1988: 8).

Albanian settlement in southern Italy

Groups of Albanian refugees were welcomed by the people of Naples as heroes and defenders of the faith. In addition, Irena Castriota – a cousin of Giovanni and Giorgio Castriota – married the Duke of Bisignano, Pietroantonio Sanseverino. The establishment of Albanian colonies was also favoured by the Dominicans of Altomonte, who, in this way, wanted to settle the monastic estates depopulated after the earthquake in 1456. In 1478, a group of Albanians received land in the vicinity of Plataci, near the city of Cerchiara (the so-called Ionian Calabria) (Barone 1982: 207).

In Calabria Citra, the first groups of Albanian refugees began to settle between 1467 and 1471. Initially, they were around the city of Aciri, and then – S. Giorgio, Vaccarizzo, S. Cosmo, Macchia and S. Demetrio. The Albanians, however, had to fulfill one condition: the cultivation of land and gardens to ensure their livelihood (Capalbo 1997: 123).

Albanian military colonies were present in the territory of Calabria as early as 1444, when a revolt broke out in Calabria led by Antonio Centelles in Marchesato di Crotone. Those who contributed to its suppression were Albanian mercenary soldiers. In a document issued in Gaeta (September of 1448), one can find the following mention: "Demetrio Reres, brave captain of the *Epiriots* [Albanians],

commander of the three Albanian colonies, contributed greatly, with great military sacrifice, to the capture of the entire province of Lower Calabria [*Calabria Inferiore*], together with his sons Basilio and Giorgio” (Leo 1988: 33).

According to P. De Leo, the first Albanian colonies appeared in 1444 in Amato, Andali, Arietta, Vena, Zangarona, Caraffa, Carfizzi, Pallagorio, S. Nicola dell’Alto and Gizzeria. These areas were actually depopulated, as evidenced by *Liber focorum* from 1443. Therefore, Albanians were willingly welcomed in these areas (cf. Leo 1988: 33–34).

Relations between Calabrians and Albanians were peaceful. The Albanians from Plataci, the so-called *toskë* [from the south], went to Cerchiara to sell food and settle matters at the notary public and in the Prefecture. A similar situation as in Ionian Calabria occurred in Calabria Citra, where the so-called *gegë* [from the north] settled (cf. Barone 1982: 207; Capalbo 1997: 123).

Over time, however, this peaceful coexistence ended. As the Calabrian historian G.M. L’Occaso writes: “The Albanians, who come to our area, do not bring any art. Semi-barbarians, poor farmers, speaking a different language, stubborn in their rites and customs, could not fraternize with other inhabitants. And there were constant fights [...], thefts and insults”. Eventually, the animosity between Albanians and Calabrians reached such a point that a saying was born: “if you meet a wolf and an Albanian, let the wolf go free and kill the Albanian” (Barone 1982: 207–208).

The opinion of G.M. L’Occaso, according to V. Barone, is very exaggerated and not entirely true. The Albanians of Plataci and Civita never came into conflict with the Calabrians of Cerchiara. The *Toschi* had a reputation for being conscientious workers: they were very good farmers and shepherds. They proved to be very skilled in the production of wheat, oil, and wine. They developed lands that no one wanted to cultivate because of the steppe or too much forest cover. Marriages between Albanians and Calabrians were also not uncommon. Moreover, the marriage of Irene Skandenberg and Pietroantonio Sanseverino (the Duke of Bisignano), contributed to the peaceful coexistence of the two nations. This marriage was able to keep peace between these two ethnic groups that were so different both economically and politically. In Ionian Calabria, Albanians enjoyed great respect among the local population (cf. *ibid.*).

The beginnings of Arbërisht literature

The centuries-long and hard Turkish occupation of Albania contributed to the cultural stagnation. The Albanians in the territory of the Ottoman Empire were deprived of all rights, including the right to use their own language and profess their own faith (Eastern Catholicism, the so-called Greek-Albanian Byzantine rite). Teaching Albanian, as well as teaching in that language, and all publications were banned. The only language allowed was Turkish (cf. Camaj 1985: 201–202).

In this situation, the few Albanian humanists were the descendants of immigrants who were educated in Ragusa, Padua or other Italian research centers. Educated Albanians initially wrote in Latin or Italian; never in Albanian, which was only spoken at home. One of the Italo-Albanians, Papas [priest] Nicoló Chetta, said that his *Arbërisht* language was the language of the home and that in official contacts he used *lëtire* [literary language] – Italian or Latin (cf. Camaj 1985: 202).

The author (or rather, the translator) of the first work written in arbërisht was papas Gjon Buzuku, a native of northern Albania and living in Venice. From March 22, 1554 to January 5, 1555, he translated *Missale Romanum* into the North Albanian dialect – *gegë*. This 188-page work was published under the Albanian title *Meshari*. In it we can find liturgical prayers and very freely translated fragments of the *Bible*. For historians of Albanian literature, spelling forms and religious terminology with numerous original abstract concepts are of interest (cf. Camaj 1985: 201). *Meshari* by Gjon Buzuku was accidentally discovered by the Archbishop of Skopje – Archbishop Gjon Nikollë Kazazi – and donated to the Vatican Library (the only surviving copy of this book is kept there).

The creator of Albanian literature, in the strict sense of the word, is Papas Lekë Matrënga [Ital. Luca Matranga], who lived in the years 1567–1619. He was born in Piana degli Albanesi (name in the 16th century: Piana dei Greci) in Sicily. He studied at the Collegio di San Atanasio in Rome. After the priest ordination (1591 or 1592), in 1601 he was appointed as parish priest in Piana degli Albanesi, where he founded the first school for Italo-Albanians. In this way, he wanted to preserve the linguistic and ethnic identity of the local Arbëresh community.

The work from which the creation of Albanian literature is officially dated was the book *E Mbësuarë e Krështerë* [Christian Science] published in Rome in 1592. It is the oldest document of Albanian literature, written in the South Albanian dialect – *toskë*. It should be mentioned that Matrënga used the spoken language of the Arbëresh community in Piana degli Albanesi (cf. Camaj 1985: 202–203).

Another important figure for Italo-Albanian literature was *papas* Pjetër Budi [It. Pietro Budi] who lived in the years 1566–1622. He studied at the Collegio Illirico in Loreto. After being ordained a priest at the age of 21, he was sent to Macedonia and Kosovo. He stayed there for 12 years. He took a very active part in the formation of Albanian resistance groups against the Ottoman Empire.

In 1599 he was appointed a General Vicar of Serbia. He was the highest official representative of the Catholic Church in the Balkans, occupied by the Turks at that time. One can imagine how much political and social pressure he was subjected to. In 1616, for helping the Albanian insurgents, he was forced to leave for Rome, where he described for the Pope the situation of Christians in Albania under Turkish occupation. On July 20, 1620, he was appointed a Bishop of Sapa and Sarda in Albania, where he resumed his activities to maintain the cultural and religious identity of Albanians. In December 1622, he was drowned in the Drin River while crossing.

Budi's first literary work was a translation of the *Catechism of St. Robert Bellarmino*. This translation was published in Rome in 1618 under the title *Doktrina e Kërshtenë*. From a literary point of view, the most interesting part is 58 pages long, where we can find the first poetry (religious poems) written in the *gegë* dialect – almost 3,300 four-syllable lines with alternating rhymes. Other works by the aforementioned author are *Cusc zzote mesce keto cafsce i duhete me scerbyem* and *Pasëqyra e t'rrëfyemit*. The first is a brief explanation of the meaning and course of the celebration of the Holy Mass; the second is a translation and adaptation of a theological treatise on confession written in Latin, *Speculum Confessionis* by Emerio de Bonis (cf. Camaj 1985: 203).

The philosophical and theological work *Cuneus Prophetarum* by archbishop Pjetër Bogdani [it. Pietro Bogdani] (1630–1689), which was published in Padua in 1685, is the most well-known piece of Italo-Albanian literature. It should be observed that it has numerous digressions from geography, astronomy, physics, and history. It is interesting to note that the original Arbërisht version of *Cuneus* was translated into Italian (cf. *ibid.*).

In the Arbëresh settlements, particularly in Sicily, there was a great resurgence of cultural activity in the 17th and 18th centuries. Intellectuals are becoming more interested in Albania's historical past and gathering testimonials about its folklore, traditions, and customs, notably among the clergy of the Greek-Albanian Byzantine rite. Folk poetry with historical and religious undertones also came into being. The following Italo-Albanian authors and intellectuals should be mentioned: Fr. Nilo Catalano (1637–1694) of Mezzojuso; Fr. Giuseppe Niccolò Brancato (1675–1741) of Piana degli Albanesi; Fr. Giorgio Guzzetta (1682–1756) of Piana degli Albanesi; Paolo Maria Parrino (1711–1765); Fr. Nicola Figlia (1693–1769) of Mezzouso (1717–1800); Fr. Nicolò Chetta (1740–1803) of Contessa Entellina, author of the first *Italian-Arbërisht dictionary* (nearly 5,000 words and terms of everyday Arbërisht in Sicily); Francesco Avati (1717–1800) of Macchia Albanese.

The *Gjella e Shën Mërisë Virgjër* [*Life of the Blessed Virgin Mary*] poem by Fr. Giulio Variboba (1724–1788), which was released in Rome in 1762, is considered to be the genuine gem of Italian-Albanian literature. It should be mentioned that Variboba served as the rector of the renowned Collegio Corsini in San Benedetto Ullano (Calabria) for a significant amount of time. This institution served as a training ground for individuals wishing to become Byzantine Greek-Albanian priests (cf. Camaj 1985: 204).

The aforementioned poem tells about the lives of the Blessed Virgin Mary and Jesus and describes the Magisterium of the Catholic Church; it also contains the various celebrations of the liturgical year. The piece begins with a description of the Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary and ends with her Assumption into heaven. The background of the novel is the reality (traditions and spirituality) of the town of San Giorgio Albanese, where the author was born. Fr. Variboba immerses the reader in the Italo-Albanian reality to the point where he may feel as if he is a participant in the events and experiences of the Albanian nation.

It is interesting that, by emphasizing the cultural identity of the Arbërëshes, and wanting to reach their mentality, Variboba often strayed away from theological truths in his poem. For example: the parents of the Blessed Virgin Mary, St. Anne and St. Joachim, participated in the Holy Mass, celebrated with the intention of conceiving a child; Blessed Virgin Mary was reciting the rosary; shepherd children from the village of San Giorgio Albanese (whose names appear in the poem) went to Bethlehem to offer their gifts to Baby Jesus.

When it comes to the life and activity of Jesus, *Gjella* recalls all the most important events in a very specific perspective: the emphasis was placed on those moments that intertwine with the life of the Blessed Virgin Mary. For example, the miracle at Cana in Galilee was performed through the intercession of the Blessed Virgin Mary; Jesus' death on the cross was described through the suffering and pain of His Mother. The poem ends with a description of the Assumption of the Blessed Virgin Mary, and the reader is given joyful news: the Mother of Jesus is the Mother of all people, who always intercedes for her children and helps them (cf. Variboba 1762).

It is interesting to note that several liturgical hymns (like the *Stabat Mater*), have been written in the *gegë* dialect. While the Latin version of the song opens with the lines "*Stabat Mater dolorosa*", the *gegë* version of the poetry in question begins with the words "*Shën Mëria ruan t'biir*" (*Saint Mary looked at her Son*). It is still customary for Italo-Albanians to sing *Shën Mëria ruan t'biir* throughout Holy Week and during funerals in all of their communities (then it is performed using the recitative method) (cf. Camaj 1985: 204).

Folk paraliturgical songs of the Italo-Albanian community in Lungro

The Italo-Albanian musical heritage, both secular and religious, is rooted in Byzantium's ancient musical and liturgical traditions. From the end of the 15th century, the Greek-Albanian Catholic Church became the sole institutional repository of the Arbëresh people's entire spiritual and cultural heritage. Priests performed not only religious functions, but were animators of the entire cultural and social life of the Italo-Albanian communities. It was they who wrote most of the paraliturgical songs that refer to the Byzantine liturgical, theological, and hymnological tradition (cf. Rennis 1993: 9–10).

Folk paraliturgical songs were (and are) more than just a form of prayer for the faithful of the Greek-Albanian rite of the Catholic Church, through which Byzantine spirituality, theology, and liturgy are assimilated. The texts of the songs also have didactic and educational purposes: to keep the native language alive, to preserve customs and traditional laws. Therefore, as P. Toschi stated in 1935, "folk poetry, especially religious poetry, is the most important because of its origin, text, and identity" (Toschi 1935: 2). And all this is thanks to its simplicity and beauty.

There are two types of paraliturgical folk songs: those with an open structure and those with a closed structure. Songs with an open structure. These are songs that are considered modern, i.e., those created in the period from the second half of the 19th century to the first years of the 20th century. This type of song developed thanks to secular songs of a lyrical nature, which, however, preserved the old vjer-she texts of Albanian poetry. The musical form took on a more “modern” Western character. An example of an open-ended song from Lungro is Shin Frangjisku e Paullit [Saint Francis of Paola] (*Shin Frangjisku e Paullit* 1993: 40):

“Shin Frangji sa mirë na do

[Saint Francis, your love is great for us]

Të lipmi graxje e ngë thua se jo.

[We ask you for grace, and you have never let us down].

Me at bastum ti atën çë nget

[With the stick you hold in your hand, touch whatever you want]

Edhe vdekjen e siell ndë jetë!

[You bring death back to life]!

Ece ndë dejtët llargu vajte

[You have crossed the sea to go far]

Shkove Ungir e duart i lajte.

[You stopped in Lungro and washed your hands].

Me ata duar ujtë na bekove

[You blessed the water with your hands]

Na le pjot graxje e na shirove.

[You have given us your grace and healed us].

Povirjel më se Inzot

[Poorer than our Lord]

Ndë parrajsit nani ke duart pjot!

[You now live in prosperity in paradise]!

Nat e dit na të parkalesmi

[We beg you day and night]

Mos na harró njera çë vdesmi!

[Do not forget us until death comes]!

Parkalesmi Atin e Birin

[We praise the Father and the Son]

Shpirtin shënjt e ashtuqoft!

[And the Holy Spirit. Amen]!”

A few words of explanation. The song mentions the miracles performed by St. Francis of Paola: reviving a dead boy, crossing the Strait of Messina on a cloak, and causing water to gush out of a rock when touched with a stick. The third stanza talks about the saint’s journey to France. According to tradition, he was to stay in Lungro for a few days in the Italo-Albanian monastery of Santa Maria delle Fonti. All the inhabitants of the town went to the monastery asking for a miracle because there was a huge drought (there had been no rain for many months). St. Francis touched a rock with his staff, and water flowed out of it. The song, as can be seen, refers to the historical experience of the inhabitants of Lungro.

Songs with a closed structure. These are songs that were created in the 17th and 18th centuries. They refer, from the musical structure and the way of performance, to the oldest Christmas celebrations in the town of Lungro (e.g., a feast in honour of St. Nicholas, St. Elijah, and St. Leonard). These songs have not survived in their original form to the present day, but they have retained their Byzantine musical and liturgical character. Their characteristic feature is their performance in two voices: a leading voice and an accompanying voice. It should be noted that the accompanying voice is not identical with the second voice, but works on the principle of maintaining the tone with some arbitrary variations and intervals. Even in modern times, it is not possible to accurately record this accompaniment voice (*cf.* Rennis 1993: 21–22). An example of a folk paraliturgical song with a closed structure is Shin Linardi [Saint Leonard] (*Shin Linardi* 1993: 29–30):

“Shin Linardi me katin

[St. Leonard with handcuffs]

Librarin gjindjat ndir graminit.

Save people from treacherous roads].

Nd’është njeri që ka bëzonj

[If someone is in trouble]

Ka shin Linardi e të ver të shkonj.

[Let him go to the Chapel of Saint Leonard].

Bën kapelen anë e mbanë

[It was built next to the road]

Udhin e ashpir mbjatu na lamë.

[And we were given grace not to fall into sin].

Nat e dit ruaj sallinelt

[Day and night, you protect our salt miners]

Çë kan shurbein me hihelt.

[Who work in the mine with lamps].

Nd’është e bie ndënj spolë

[When boulders of salt fall on us]

Del shin Linardi e vë një dorë.

[Saint Leonard appears and stops them with his hand].

Se gjithë jetin Ti ripararin

[The whole world loves you]

Ndir katinat na skatenarin.

[You free us from the shackles of evil].

Ëmrin tënd u maj harronj

[I’ll never forget your name]

„Shin Linard” zëmëra ime këndon.

[“Saint Leonard”, my heart will always call.]

Shin Linard mos na harró

[Saint Leonard does not leave us]

Prëzë t’Inzoti ti na pënxo!

[Close to the Lord always thinks of us]!

Nat e dit vet tij u thërres

[Day and night, we only call you]

Ka ato graxje edhe u të kem pjes!

[Give us a share of your favors]!”

The text of the song refers to the image of St. Leonard, which is located in a tiny church in Lungro dedicated to this saint. He is depicted with broken shackles, which symbolizes the evil that destroys man. You can see a reference to the reality of everyday life for some Lungro residents: hard and dangerous work in a salt mine. Religious themes are intertwined with secular themes. As G. Rennis writes, “the way of performing this song refers to the liturgical songs of the Holy Week of the Byzantine rite; the song is performed in two rhythms: a solemn rhythm and a restrained rhythm, which symbolize the struggle of the Lord (good) with the devil (evil), the struggle of the resurrection with death” (Rennis 1993: 30).

Conclusion

It is difficult to demonstrate the wealth of this historical and ethnic minority in Europe in a single article. Let me express a wish that research on the Arbëreshë people should be undertaken from the point of view of various scientific disciplines.

In conclusion, I would like to quote the words of Fr. Prof. R. Netzhammer, rector of the Pontificio Collegio Greco S. Atanasio in Rome, who in 1905 described his experiences related to visiting Italian-Albanian towns in Calabria: “I only knew that in Calabria there are places where one does not speak the language Italian, but in some foreign languages [...]. The fact that Albanians are so little known, even in southern Italy, made me very sad already in Monteleone and Mileto. [...] In fact, nobody knows anything about this small but very interesting nation; no one even knows about their capital. Perhaps this ignorance is due to the fact that the Albanians [in Calabria] live in places far from the main transport routes; many of whom have already become heavily Italianized. [...] However, despite being surrounded by Latins, these Albanians maintained the Greek rites of their homeland” (Netzhammer 2003: 9–10).

Bibliography

- Barone, V. (1982). *Storia, Società – Cultura di Calabria. Cerchiara*. Catanzaro: Grafiche Abramo.
- Camaj, M. (1985). *La letteratura erbereshe nel quadro generale della letteratura albanese*. In: M. Camaj (ed.). *Le minoranze etniche e linguistiche*. Palermo, Piana degli Albanesi: Fondo Tullio de Mauro. 201–210.
- Capalbo, R. (1997). *Memorie storiche di Aciri*. Cosenza: Brenner Editore.
- Leo, P. de. (1988). *Mobilità etnica tra le sponde dell’Adriatico in età medievale – I primi insediamenti albanesi in Calabria*. In: *Gli Albanesi in Calabria. Secoli XV–XVIII*, a cura di C. Rotelli, Ed. Cosenza: Orizzonti Meridionali.
- Netzhammer, R. (2003). *Tra gli Albanesi di Calabria*. Castrovillari: Il Coscile.

- Rennis, G. (1993). *La Tradizione Bizantina della Comunità italo-albanese. I canti popolari paraliturgici di Lungro*. Cosenza: Il Coscile.
- Rotelli, C. (1988). *Gli Albanesi in Calabria. Secoli XV–XVIII*. Cosenza: Orizzonti Meridionali.
- Shin Frangjisku e Paullit. (2000). In: G. Rennis (ed.). *La Tradizione Bizantina della Comunità italo-albanese. I canti popolari paraliturgici di Lungro*. Cosenza: Editoriale Progetto. 40–41.
- Shin Linardi. (2000). In: G. Rennis (ed.). *La Tradizione Bizantina della Comunità italo-albanese. I canti popolari paraliturgici di Lungro*. Cosenza: Editoriale Progetto. 29–30.
- Toschi, P. (1935). *La poesia popolare religiosa*. Firenze: Olschki.
- Vaccaro, A. (2006). *I Greco-Albanesi d'Italia. Regime canonico e consuetudini liturgiche (secoli XIV–XVI)*. Lecce: Argo Editore.
- Variboba, G. (1762). *Gjella e Shën Mërisë Virgjër*. Roma.

Fr. Prof. Artur Katolo, PhD, ThD, MA (prof. dr hab.). Born on September 10, 1967. An Italian philologist, theologian, Roman Catholic priest, and translator of Italian, English, Latin, and Polish literature. Graduated with degrees in theology (Catholic University of Lublin and Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale in Milan), bioethics (Scuola di Medicina e Scienze Umane HSR in Milan), English philology (Università degli Studi “Guglielmo Marconi” in Rome), Classical Philology (Università degli Studi “Tor Vergata” in Rome), and Italian Philology (Istituto Universitario ICOTEA in Ispica). In 1997–2002 – associate professor at the Seminario Vescovile – Scuola di Formazione Teologica in San Miniato (PI). From 2002–2022 – full professor (professore stabile) – Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale – ISSR in Rende (CS). From 2023 – professor emeritus – Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale – ISSR in Rende (CS). In 2010–2018, the Scientific Director of the “Dike kai nomos. Quaderni di cultura politico-giuridica” (Cosenza–Roma).

In Poland: full professor at the Ateneum Szkoła Wyższa in Gdańsk (2008–2018), at the Higher School of Philology in Wrocław (2018–2020), and at the European University in Warsaw from 2020 until today. Translator at the JUT Publishing House in Lublin.

e-mail: someoneignotus@yahoo.com

Sylvia KRUKOWSKA

Uniwersytet Łódzki

 <https://orcid.org/0000-0001-7137-8738>

SEMANTIC AND LEXICAL CHANGES IN NEO-LATIN VOCABULARY IN THE FIELD OF MEDICAL DEVICES AND PROCEDURES

The article concerns the possibility of using Latin as a means of communication by the medical community. It is an analysis leading to an answer to the question of the possibility of conveying in Latin the content, which determines the intellectual activity of a modern man. Meeting this challenge requires the introduction of new terms and phrases into Latin vocabulary. The currently used words in the field of medical devices and procedures will be discussed. Motivation of Neo-Latin terms, the reasons for the word transformation and the directions of these changes, as well as calques from modern languages and the issue of terms that can be called 'loan words returning' (*i.e.* words of Latin origin, which survived in modern languages and returned to the Neo-Latin vocabulary, following the path: Latin to modern languages to Latin) will be the subject of the analysis. Finally, it will be focused on the intelligibility and communicativeness of these terms. The purpose of the study was to draw attention to the enormous potential of Latin and to demonstrate that Latin (similarly to modern languages) has the opportunity to meet the challenges posed by significant technological progress and related to its requirement of creating new specialized terms.

Keywords: Latin, Greek, medicine, terminology, linguistics, semantics, word formation, loanwords

Słowa kluczowe: łacina, greka, medycyna, terminologia, językoznawstwo, semantyka, słowotwórstwo, zapożyczenia

SEMANTISCHE UND LEXIKALISCHE ÄNDERUNGEN DES NEULATEINISCHEN VOKABULARS IM BEREICH MEDIZINISCHER GERÄTE UND VERFAHREN

Der Artikel befasst sich mit der Möglichkeit, Latein als Kommunikationsmittel in der medizinischen Fachwelt zu verwenden. Es handelt sich um eine Analyse, die zu einer Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit führt, den Inhalt, der die geistige Tätigkeit eines modernen Menschen bestimmt, auf Lateinisch zu vermitteln. Die Bewältigung dieser Herausforderung erfordert die

Einführung neuer Begriffe und Phrasen in den lateinischen Wortschatz. Es werden die aktuell verwendeten Begriffe im Bereich medizinischer Geräte und Verfahren besprochen. Motivation neu-lateinischer Begriffe, die Gründe für die Worttransformation und die Richtung dieser Veränderungen sowie Calques aus modernen Sprachen und die Frage nach Begriffen, die als „wiederkehrende Lehnwörter“ bezeichnet werden können wird Gegenstand der Analyse sein. Abschließend wird der Fokus auf der Verständlichkeit und Kommunikationsfähigkeit dieser Begriffe liegen.

Ziel der Studie war es, auf das enorme Potenzial des Lateinischen aufmerksam zu machen und zu zeigen, dass Latein (ähnlich wie moderne Sprachen) die Möglichkeit hat, den Herausforderungen des erheblichen technologischen Fortschritts und der damit verbundenen Notwendigkeit, neue Fachbegriffe zu schaffen, gerecht zu werden.

Schlüsselwörter: Latein, Griechisch, Medizin, Terminologie, Linguistik, Semantik, Wortbildung, Lehnwörter

Introduction

Latin has been giving wordforms and whole lexemes to the lexis of many European languages since the moment of their foundation up until now. This is why the most common words, as well as scientific terms, are easy to understand in various languages, which do not even belong to the same group (Nybakken 2012; Janson 2012: 91–102). Therefore, we can certainly say that Latin being a “dead language” still lives in many modern languages. “What a dead language it is if it has survived thousands of years without fading?” (J. Tuwim, Łacina, przekład własny).

However, this paper represents a view from a different perspective. Namely, it leads to answering the question if the Latin language could still be used as an international means of communication, with particular emphasis on medicine. First, however, the crucial question arises of whether it is possible to communicate in the 21st century using only Latin. Wilfried Stroh claims that in times when Latin was used as a lingua franca throughout Europe, it froze in its most beautiful and pure form, which was known to Vergil and Cicero. It means that it stopped developing in terms of grammar. Also, the meaning of words has not been changed much. From that moment on, the Latin vocabulary has been regularly enlarged, so it could serve as an international language for almost 20 centuries. Finally, he concludes: *Nur durch seinen „Tod“ konnte Latein unsterblich werden* [Only by its “death” Latin could become immortal]. According to Stroh, the immutability of this language determines its homogeneity. It has not evolved, as the other languages have and thus it can still be understood by people regardless of their place of residence. This is why Latin became an excellent means of international communication (Stroh 2007: 111).

Many organisations connecting people who speak Latin in everyday life have been found throughout Europe and the United States. It should not be surprising when we look at the grammatical structure of this language, which, on the one

hand, is quite complex¹, but, on the other, it lets express every, even the most intricate thought. Thus, the problem seems to appear only when it comes to the vocabulary itself. Yet we do not mean the basic words that refer to daily activity of people, *i.e.* eating, cooking, hygiene, sport, education, earning money *etc.*, since our fundamental activities have not changed from the Antiquity until now, as much as it seems. What has changed the most is the equipment we use and some branches of science that we discovered, with new concepts that have influenced our everyday lives to some extent. Thus, because of the number of new referents that appear in the modern world, the Latin language faces a great challenge if it is to serve as a means of communication in general and for the medical community. This challenge, namely, requires Latin to introduce completely new terms and phrases into its vocabulary. Furthermore, Latin should give a new semantic value to already existing words, as happens regularly in modern languages. Of course, it is a very wide matter, impossible to be elaborated comprehensively in one article. Nevertheless, the most important issues will be briefly presented. Therefore, we should focus on such issues as: ways of semantic transformations of the new terms; polysemous words; so-called “false friends”; “loan words returning”, *i.e.* words of Latin origin, that survived in modern languages and “returned” to the modern Latin vocabulary; comprehensibility of the new terms (Buttlerowa 1978; Krukowska 2015; 2017).

Latin was used as an international language until the beginning of the 20th century. Until then, it was very popular to publish books and papers and to participate in conferences using this language. However, with the development of science and technology after World War I and especially after World War II, English took the place of Latin as a *lingua franca*. Although Latin has been forgotten by many, even then it was still being used as a medical language. Doctors were writing diagnoses and prescriptions in Latin at that time and new medical terms have been continuously created based on classical (Latin and Greek) word forms. Nowadays, according to the patients’ rights charter, everything must be written in the official language of the particular country. For, patients have a right to know everything about their physical condition. This opinion is questioned by certain doctors according to whom patients should not interfere with the healing process; sometimes it is also better for them not to know an unfavorable diagnosis, because a bad psychological state might worsen their physical condition. However, the legal matters of the patients are considered to be more important in this case. There is also another reason for the removal of Latin, often criticized by the medical community. It is a prosaic inability of office workers (who usually control the finances of hospitals) and private insurance companies to comprehend the Latin medical language. The content of the medical documents written in Latin

¹ It has five types of declination with six cases, four types of conjugation, one present, three past and two future tenses, voice, mood *etc.*

was not easy for them to understand and therefore the procedures connected with a financing often could not run smoothly. This was one of the main reasons for the removal of Latin from the position of the official medical language in Europe.

The purpose of this paper was to demonstrate the possibilities of Latin language use as a means of international medical communication. It aimed to present and discuss a group of Neo-Latin words referring to modern medical equipment and procedures, exhibiting features of semantic and/or structural changes, some of which belong to the category of internationalisms.²

In this paper, describing the international nature of New Latin lexemes, we intend to use the definition of J. Maćkiewicz who, in our opinion, presents the boundaries of internationalization in the best way. She defines international words as follows: "Internationalisms are these words that exist in various languages, whose external form (written and/or spoken) allows every person who does not even know the specific language, for their identification; these words should also be their own equivalents in translation. They should exist in at least three languages belonging to different language groups as well" (Maćkiewicz 1984). The reason for focusing on internationalization in the Neo-Latin lexis is to show the similarity of the processes observed in modern languages and in Latin itself.

The new Latin medical terms

New Latin medical terms can be divided into three basic categories:

1. To the first group belong classical Latin lexemes whose semantic range has not changed much. They kept their basic classical meaning, adding to their semantic scope terms that refer to medicine. Some of them also came to the vocabulary of modern languages in an unchanged (or almost unchanged) form as international words.

A good example here is a noun *specillum, -i (medicinale)*, which in Antiquity already meant "a surgical instrument, type of probe", i.e. "a blunt-ended surgical instrument for exploring a wound or part of the body" (Soanes 2006; s.v. *probe*). Nowadays, it is also known in a sense of a long plastic pipe used in feeding.

The next example in this group is another noun *spat(h)ula, -ae*, which already in ancient times determined "an implement with a broad, flat, blunt blade, used for mixing or spreading" (Soanes 2006; s.v. *spatula*). Today, it exists in a sense of "a tongue depressor" in spoken Latin as well as in English (*spatula*), German (*Mundspatel*), Polish (*szpatułka*), Russian (шпатель [shpatiel]), French (*spatule*), Spanish (*espátula*), Italian (*spatola*) and Portuguese (*espátula*). In addition to the medicine itself, derivatives of the Latin origin lexeme also exist in the meaning of "tools used in pharmacy".

² The vocabulary collected in this article was taken from the following sources: Albert 1998; *Neues Latein-Lexikon: Lexicon recentis latinitatis* 1998; Morgan 2000; del Col 2007; Lichtenberger 2022.

The interpretation of a semantic development of a Neo-Latin equivalent for “a stretcher” is also similar. The Latin terms *lecticula*, -ae (*medicina*), *feretrum*, -i and *ferculum*, -i were already known to the Romans in the sense of “a litter” or more broadly – “an equipment for carrying heavy objects”.

Two synonyms exist in the Neo-Latin vocabulary referring to a *catheter*; -is – “a flexible tube inserted into the bladder or another body cavity to remove fluid” (Soanes 2006; s.v. *catheter*). This referent of Greek origin (καθεστήρ, -ῆρος [kathester] – “a tampon, surgical catheter, pendant” was already known in late Latin in the sense of “a medical instrument, catheter”. In modern languages, it takes the forms of *catheter* (Eng.), *Katheter* (Germ.), *catéter* (Sp.) and *catetere* (It.). However, the synonymous noun *fistula*, -ae, will be described in the second word group.

Another referent in this group is the compound term *sella rotalis*. The decision to place it here is based on the fact that, on the one hand, it can be considered as a borrowing, specifically a semantic calque, i.e. a case of term where “translation of form occurs between source and borrowing languages during transfer of meaning” (Porter 2000: 97), but on the other hand, it consists of two pure Latin words – *stella*, -ae – “a chair” and *rotalis* – “having wheels”. Thus, we might analyze the Neo-Latin term *sella rotalis* as a calque from English, German, Italian or Spanish from the following forms, respectively: *wheelchair*, *Rollstuhl*, *sedia a rotelle* and *silla de ruedas*. Nevertheless, we can also assume a natural linguistic development, which resulted in the formation of this term, that might have been based on the structure of this referent.

Considering medical procedures, we can discuss a classical Latin verb *operor*; -ari, which still refers to the content of “working, being busy, acting”, with the only difference that in the medical context it receives a narrower sense of “performing a surgery”. Similarly, are used its modern derivatives and, at the same time, semantic equivalents in English, German, Spanish, Italian and Polish (respectively: *operate*, *operieren*, *operar*, *operare*, *operować*). In the same way should be analyzed a Latin noun *operatio*, -onis (formerly: “a work, an action”, now used also in a surgical sense), which is derived from this verb and survived in similar meanings in the languages listed above in the forms, respectively: *operation*, *Operation*, *operación*, *operazione*, *operacja*.

Another example is a verb *examino*, -are that originally meant “to test, check, consider”. In medical terminology, its semantic scope has been narrowed down to the sense of “inspecting someone or something closely to find out their nature or condition” (Soanes 2006; s.v. *examine*). In both meanings (classical and modern – medical), it survived in English: *examine* and Romance languages: Sp. *examinar*, It. *esaminare* and Fr. *examiner*. In Slavic languages, however, it survived only in the first meaning (referring mostly to school tests): Pol. *egzaminować*, Ros. экзаменовать [egzaminowat']. Therefore, it should be treated as an internationalism in the first sense, but as a “false friend” in the second (Machnicka 2007).

According to Chamizo-Domínguez, “the linguistic phenomenon of false friends can be defined as the fact that two given words are similar or equivalent (graphically and/or phonetically) in two or more given languages but have different meanings” (Chamizo-Domínguez 2005: 165).

The semantic development in all examples within spoken Latin itself proceeds in the same way as in the other languages mentioned above. The causes of semantic transformations are the result of the natural development of a language and seem to be easy to explain. Namely, we can observe here a process of semantic specialization, which in a professional medical context is associated with performed activities, as well as the appearance and structure of specific referents. We can assume that these terms would also be easy to understand in a specific medical sense for ancient Rome citizens.

2. In the second group, we placed the New Latin words that are characterized by retaining both phonetic and graphic form, however, their semantic scope has been changed to a greater extent. These words can be divided into two categories presented below.

(a) Natural changes within Latin without, or with small, interference of modern languages:

To this category belongs a modern referent used not only in computer science but also in medicine, namely *discus*, -i, which already in ancient times determined “flat and rounded objects used, for example, in sport”. Today, in the sense of “a record” (i.e. “data storage”), it exists in modern Latin as well as in many languages from the Romance (Sp., It. *disco*), Germanic (Eng. *disc*) and Slavic (Pol. *dysk*) group (Krukowska 2015; 2017).

Cannula, -ae is the next example. Its classical meaning was “a reed, pipe”; it also took the sense of “respiratory tracts”. In modern times, the Latin term *cannula* got a new specialized surgical sense of: 1. “a needle-formed and also needleless tube that can be inserted into a blood vessel, cavity, or an organ”; 2. “a nasal pipe for oxygen delivery”; 3. “a tracheal tube used in tracheotomy”; 4. “an intubation pipe”. It is present as an international word in: Eng. *cannula*, Germ. *Kanüle*, Fr. *canule*, Sp. *cánula*, It. *cannula* and Pol. *kaniula* (Harper 2017; s.v. *cannula*).

Similarly we can analyze a Latin term *acus*, -us (*hypodermica*), which can be considered either as an actual translation of an English – (*hypodermic*) *needle* or Spanish term – *aguja* (*hipodérmica*), or, which is also possible, as a natural semantic development of the Latin word, thus, in many languages the noun “needle” has a wide semantic scope, extending from “needle-like parts of trees, the thin stiff leaves”, “sewing tool”, “implement used in technology and architecture”, “a thin pointer on a dial, compass etc.”, “a stylus used to play records”, to medicine, compare: Eng. *needle*, Germ. *Nadel*, Pol. *igła*, Sp. *aguja*, It. *ago* (Harper 2017; Soanes 2006; s.v. *needle*). Needles of all types are very slender and sharp objects. Therefore, the semantic development is very easy to interpret. It is an example of metaphorization based on the combination of appearance and structure.

Another example is a noun *syringa*, -ae, which is derived from the Greek lexeme *σῦριγξ*, - *ιγγος* [syrinks, -ingos] meaning “pan flute”, “shepherd pipe”, as well as “tube, channel”. In modern sense, it is a “tube with a nozzle and piston for sucking in and forcing out liquid in a thin stream, often one fitted with a hollow needle for injecting drugs or withdrawing body fluids” (Soanes 2006; s.v. *syringe*). It exists in some modern languages: Eng. *syringe*, Sp. *jeringa*, It. *siringa*.

As was already mentioned, in the Neo-Latin vocabulary there exist two synonymous words referring to a *catheter*; -is, one of which was presented and elaborated above. The other, which is supposed to be mentioned as well, is a noun of a Latin origin – *fistula*, -ae – “a pipe”. The long, slender shape and hollow structure determined the development of its meaning in a medical context.

These terms exemplify a process of metaphorization, which stands for transferring a meaning to a new referent on account of bearing a resemblance to the features (appearance, color, shape, function *etc.*) of a basic referent expressed by a given word.

(b) Fundamental semantic changes under the evident influence of modern languages:

This process is illustrated by a Neo-Latin noun *monitor*; -oris existing in classical Latin in the meanings of “someone who reminds, counsels, or checks”, as well as “a guide or teacher”. Similar meanings can be found in Spanish (*monitor*) “a man who admonishes or warns” and in English (*monitor*), where it took a sense of “a school pupil with special duties” (Harper 2017; Soanes 2006; s.v. *monitor*). In the twentieth century, a new sense of this word has been developed after a new referent appeared: “a device for checking the technical quality of a transmission”. It led to the content of “a display screen used to view a picture from a particular camera or computer” (Soanes 2006; s.v. *monitor*). This noun exists in a technical sense in many languages: Eng., Sp., It., Pol. in the same form – *monitor*, from which it went back to the Neo-Latin vocabulary in a new sense (Krukowska 2017).

Another noun, which underwent the process of fundamental semantic changes is *prothesis*, -is, also called *membrum artificiosum* – “an artificial limb”. It is of Greek derivation – *πρόσθεσις* [*prósthesis*], known in a form of *prothesis*, -is in Late Ancient Latin – “addition of a letter or syllable to a word (in grammar)”. The association of adding a morpheme to a word with “the addition of an artificial part to supply a defect of the body”, which has been known in medical arts from 1706 (Harper 2017; s.v. *prosthesis*), creates a good example of metaphorization. It is present as an international word in many languages from all three groups: Eng. *prosthesis*, Germ. *Prothese*, It. *protesi*, Sp. *prótesis*, Pol. *proteza*, Rus. *протез* [*protez*].

Iniectio, -onis also creates an example of fundamental semantic transformation. Its classical meaning is “a throwing in”, from a verb *inicio*, -ere – “to throw in or on; insert, bring into”. Currently, in medicine, it stands for “introducing a drug or other substance into the body with a syringe” (Soanes 2006; s.v. *injection*). As an international word, it takes the following forms: Eng. *injection*, Germ. *Injektion*, It. *iniezione*, Sp. *inyección*, Pol. *iniekcja*.

A good example for this group is also a Latin verb *scando*, -ĕre – “to climb, rise” but also “to declaim a poem according to its metrical feet”. The modern medical sense of “an action of examination of a human body” is probably connected to the notion of the rising and falling rhythm of poetry. In the English language, the verb *to scan* in the sense of “moving a detector or beam across someone or something” appeared in the middle of the 20th century. With technological development, it expanded its semantic scope referring to the act of converting “a document or picture into digital form for storing or processing on a computer” (Soanes 2006; *s.v.* *scan*). After the invention of a new medical device, the verb has also been used in this particular context. Many European languages loaned this Latin origin lexeme, but changed, under the English influence, meaning: Germ. *scannen*, Sp. *escanear*, Pol. *skanować*.

Considering semantic changes in the above-mentioned words, we should not only focus on Latin itself, but also on modern languages, as the analysis of their transformation processes, when it comes to Latin borrowings, gives a glance on the ways the Latin words survived in modern terminology, which seems to be a hypothetical response to the question about probable development of these terms if Latin was still in use. Many of these examples, especially from point (b), belong to the category of terms that we define as “loanwords returning”, *i.e.* lexemes that came the way: Latin to modern languages to Latin, saving a similar graphic-phonetic form and reaching a new meaning often by copying the semantic processes from modern languages.

In some cases, however, we can assume with a high probability that the Latin words would develop their new semantic scope without any foreign influences, since their new sense does not differ much from that known to the ancient Romans. A noun *discus*, for instance, got a new content due to its shape – round and flat. For the Romans, it was obvious to call even unknown objects due to their shape. Therefore, we can assume that they would call *the record* using the noun *discus*. Also, the *cannula* could possibly be comprehensible for them in a new sense, since the new referent, a medical device, simply gets a form of *a pipe* or *a reed* known to the Romans very well. Therefore, we can assume that most of the lexemes mentioned above, when used in the context of medicine or pharmacy, would be easily understood by someone who only uses classical Latin.

Taking into consideration examples from point (b) – *monitor*, *prothesis*, *iniection*, *scandĕre* – it might be probably more difficult, but not impossible, since we should not reject the hypothetical possibility of occurring in Latin similar, if not the same, processes as takes place in modern languages. If we assume a natural development of languages following the evolution of a technical thought of a man, we cannot neglect the actual examples of these processes that we experience, observe, and use on a daily basis. For instance, in the modern sense of a verb *scandĕre* the notion of *rising* and *climbing* is still noticeable. We can also explain how the shifting of a semantic scope of the other given words proceeds,

where sometimes meaning of minor importance becomes a basis for the fact that another referent starts to be denoted by a particular term. In the noun *prothesis*, for instance, not the connection with grammar but the concept of *adding* itself became an issue of utmost importance.

3. The last category is a group of Neo-Latin words that did not exist in classical Latin. We are going to present here the transformations in a range of both derivation and semantics within the Neo-Latin medical vocabulary. It is divided again into two subgroups.

(a) Terms that were created on the basis of stems of Latin and/or Greek origin:

This phenomenon can be illustrated by an etymological analysis of a New Latin internationalism *scansorium*, -i derived from the verb *scando*, -ĕre, *scandi*, *scansum* mentioned above. It is also present in modern languages in similar forms: Eng. *CT scanner*, Germ. *Scanner*, Sp. *escáner*, Pol. *skaner TK*. The Latin speakers created the term for this medical device using a Latin stem *scans-* and a suffix *-orium* characteristic for the so-called *nomina instrumenti*.

Next examples are the Neo-Latin words *computatrum* (noun) “computer” and *computatorius*, -a, -um (adjective) “referring to a computer”, which are based on the international word known in many languages from all three groups: Eng. *computer*, Germ. *Computer*, It. *computer*, Port. *computador*, Pol. *komputer*, Ros. компьютер [kompiuter]. It has been derived from the Latin verb *computo*, -are “to count”. For, a *computer* has been created first for the purpose of counting. Nowadays, it has developed so significantly that its name does not specify its functions anymore. As a medical device, it is useful for performing the most precise examinations, which would surely be incredible for the ancient Romans. However, at least the term would sound familiar to them. The Latin lovers created these neologisms similarly to the internationalisms with a Latin root *comput(a)-* adding to them suffixes specific for nouns: *-trum* and adjectives: *-orius*, -a, -um (Krukowska 2015; 2017).

The adjective *computatorius* is a part of a New Latin term *tomographia computatoria*, which makes a good example of words loaned into Latin from Greek. It is a compositum based on the stems of the verbs: τέμνειν [temnein] – “to cut” and γράφειν [graphein] – “to write”, which literally means “a picturing of cut images (using computer processing)” – and this is what the Romans would probably understand (at least the first part of it). Since, both Greek verbs (or stems) were known in classical Latin. This international term has been adopted in many languages: Eng. *computed tomography (CT)*, Germ. *Computertomographie*, It. *tomografia computerizzata*, Pol. *tomografia komputerowa*.

Another example is *defibrillator*, -oris, a New-Latin noun to determine an electronic device used to stop fibrillation, which “is rapid, irregular and unsynchronized contraction of muscle fibres” (Lumley et al. 2016: 171). It consists of a Latin prefix *de-*, an English noun *fibrillation* and a Latin suffix *-or*. The English noun as well as the verb *fibrillate* are related to a Modern Latin word *fibrilla*, -ae

“a little fiber, a filament, especially in botany”, diminutive of a noun *fibra-ae* “a fibre, a filament, entrails”, which is of uncertain origin, perhaps related to Latin *filum, -i* “a thread, a string” (Harper 2017; s.v. *fibril*).

Similarly is to interpret a New Latin noun *respirator, -oris*. It is the derivative of a classical Latin verb *spiro, -are* – “to breathe, to catch a breath”, reaching a specific sense with the addition of a prefix *re-* “to breathe again”. In both examples mentioned above, the ending *-or* determines the *nomina instrumenti*.

The next example that shows the lexical efficiency of the Latin language is the *ECG, i.e. electrocardiographia*. It is a compound term consisting of three Greek stems: *ἤλεκτρον* [elektron] – “amber”, *καρδία* [kardia] – “heart” and *γράφειν* [graphein] – “to write”. In spite of the fact that the stem *electro-* in the context of the electricity probably would not be clear for most Romans, although some evidences show that people in the Antiquity knew the phenomenon of electricity and could produce small electric charges (Ulmer 2017: 39–46; Lucendo 2020), we presume that the idea of this examination could be partially comprehensible for them, if taken literally: “a process of writing down the activity of the heart” (using the electrodes, which would sound obviously obscure for them). This term is present in: Eng. *electrocardiography (ECG)*, Germ. *Elektrokardiographie (EKG)*, Pol. *elektrokardiografia (EKG)* and Sp. *Electrocardiografia (ECG)*.

As another example in this category, we introduce a Neo-Latin noun *insertivum, -i* – “an implant”, which is of Late Latin adjective derivation *insertivus, -a, -um* – “inserted” (which is of verb derivation *insero, -ere, -rui, -sertum* – 1. “to put in, stick in, insert”; 2. “to sow, inoculate [twig], unite”). The idea of keeping a neutral ending of adjectives *-um* by creating nouns is currently quite common for Latin lovers. The new-formed noun becomes a part of the compound terms: *insertivum mammale* – “breast implant”, where the New Latin adjective *mammalis, -e* comes from a noun *mamma, -ae* “breast” and would surely be clear for the Romans and *insertivum siliconeum*, here the Modern Latin adjective *siliconeus, -a, -um* comes from a noun *silex, -icis* “flint, pebble”.

In this group, are also included Latin equivalents for *hearing aid* i.e. *auriculare, -is*, *instrumentum auriculare* or *instrumentum auditorium*, which are created, as we might presume, as calques of terms from modern languages, like Polish, German or Italian, where they take forms as follows: *aparat słuchowy*, *Hörgerät*, *apparecchio acustico*. Here we can see an interesting process of changing the grammatical form of an adjective by creating a noun (*auriculare, -is*), as the word *auricularis, -e* in Latin meant “pertaining to the ears, auricular”.

(b) Terms derived from roots unknown to Latin:

There are a few borrowings of this type in the Neo-Latin vocabulary, as Latin shows its productivity at a very high level. Nevertheless, we can find some examples, the first of which is a noun *laser* [*indecl.*], which is an acronym and stands for *Light Amplification by Stimulated Emission of Radiation*. The term has been adopted in many languages, including English, Polish, Italian (which possess the

same written form *laser*, having some differences in pronunciation), Spanish (*láser*) and German (*Laser*).

New Latin, similarly to modern languages, has the ability to create neologisms from proper names, as we can see in the case of the term *imago Roentgeniana* – “X-ray image”. The adjective *Roentgenianus*, -a, -um was derived from the surname of Wilhelm Conrad Röntgen, their inventor. The Neo-Latin term is motivated by the German – *Röntgenbild*, which is the primary language in this case. The Polish language adopted analogical form – *zdjęcie rentgenowskie*.

Another Neo-Latin terms, which use this adjective are *Roentgeniani radii* and *radii X* – literally: “rays of Roentgen” and “X-rays”. Similar forms are present in German (primary language) – *Röntgenstrahlen* and *X-Strahlen* as well as in Italian – *raggi X* and *raggi Röntgen*. In Polish, the most popular is the first form: *promienie rentgenowskie*, whereas in Spanish, the second – *rayos X*.

Conclusion

The analysis of medical terminology clearly shows that although Latin is said to be a “dead language”, scientists still refer to its vocabulary by creating new terms for modern medical devices and procedures (Nybakken 2012). So happens for a simple reason. The stems of the Latin (and Greek) words are still comprehensible for European society, even for people who have never learnt classical languages. We can even say that sometimes scientists create a new term on the basis of Latin or Greek morphemes, not being aware of it. Therefore, Latin occasionally appears in modern terminology in an “English disguise” (Janson 2006: 139–143, 160–161). For, the primary language for modern scientific terminology is English, but its vocabulary is largely based on Latin. Fortunately, this situation occurs rather rarely in the field of medicine because doctors and pharmacists still know Latin, even if they do not speak it fluently.

Considering the topic hypothetically, we can estimate to what extent the Romans could understand modern Latin medical terminology. Many classical Latin lexemes expanded their meanings, adding new specialized terms to their semantic scope. Yet, some words are not based on the vocabulary, which is of purely Latin origin. However, we acknowledge the natural mutual interpenetration of the classical languages and, therefore, a good understanding by the Romans meaning of particular Greek words or stems. Their existence in classical Latin is also confirmed by dictionaries. Therefore, we conclude that the Romans could understand modern medical terms to some extent. Therefore, their appearance in modern spoken Latin does not seem to be unnatural.

The medical vocabulary discussed in this paper represents in many cases a group of internationalisms that are present in many European languages as well as in spoken Latin. In our opinion, it is a testimony of the mutual interfering

process of classical Latin and modern languages. However, it is not only about borrowing the vocabulary, but also, in some way, about the contemporary culture and the culture left to us by the ancient Romans. Medical Latin is easily adopted by other languages and is also capable of effortlessly adapting modern medical terminology to its own vocabulary. Therefore, the Latin language can still be used successfully by the medical community in their professional communication. It also proves that the Latin language, which is or should be included to general education, in cause of addition to students' intellectual development, brings also benefits in applying it in a professional language.

The purpose of this article was to show some important issues within the Neo-Latin medical vocabulary, which hypothetically allowed Latin to come back to the position of the international language of the medical community. We intended to show that the persisting purity of Latin, immutability of its grammatical structures, the word-formative efficiency as well as the frequent use of the Latin (and Greek) vocabulary in the modern terminology, cause this language to still be able to meet the needs of every person who deals with medicine professionally. Furthermore, modern Latin is not a language created artificially like Esperanto, nor suddenly brought back to life in the 21st century. It has been used continually after the Fall of the Western Roman Empire for almost 20 centuries (Janson 2012: 91–102). This causes a hypothetical situation where even the ancient Romans could understand the meaning of most modern professional medical terms. They probably would not comprehend the medical equipment's functioning itself, but they could at least understand its basic purpose by interpreting the name.

Bibliography

- Albert, S. (1998). *Imaginum vocabularium Latinum*. Saarbrücken: Publisher Societas Latina.
- Buttlerowa, D. (1978). *Rozwój semantyczny wyrazów polskich*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Chamizo-Domínguez, P.J. (2008). *Semantics and Pragmatics of False Friends*. New York: Routledge Taylor & Francis Group.
- Col, J.J. del (2007). *Diccionario auxiliar español-latino para el uso moderno del latín*. Bahía Blanca: Instituto Superior Juan XXIII. <http://www.juan23.edu.ar/latin/> [27.05.2022].
- Harper, D. R. *Online Etymology Dictionary*. <https://www.etymonline.com/> [10.11.2022].
- Janson, T. (2006). *Latein – Die Erfolgsgeschichte einer Sprache*. Germ. Ed. Hamburg, Germany: Publisher Helmut Buske GmbH. 160–161.
- Janson, T. (2012). *The History of Languages: An Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Jurewicz, O. (2000). *Słownik grecko-polski*. Warszawa: PWN.
- Krukowska, S. (2015). „Internacjonalny charakter Łacińskiej terminologii elektronicznej”. *Collectanea Philologica* 18. 123–130. <https://doi.org/10.18778/1733-0319.18.11>.
- Krukowska, S. (2017). *Łacina jako środek komunikowania treści związanych z osiągnięciami współczesnej myśli technicznej. Łacińskojęzyczne słownictwo z zakresu elektroniki, informatyki i Internetu*. Warszawa: Kuba.

- Lichtenberger, P. (2022). *Lexicon Latinum Hodiernum vel Vocabularium Latinitatis huius aetatis*. <http://www.lateinlexikon.com/> [27.05.2023].
- Lucendo, J. (2020). *Centuries of Inventions: Encyclopedia and History of Inventions*. Kindle Edition.
- Lumley, J., D'Cruz, A., Hoballah, J., Scott-Connor, C. (2016). *Hamilton Bailey's Physical Signs. Demonstrations of Physical Signs in Clinical Surgery*. 19th Edition. New York: CRC Press Taylor & Francis Group.
- Machnicka, V. (2007). „Złudzenia semantyczne, czyli kilka podstawowych typów aproksymatów leksykalnych (na materiale języka angielskiego zestawionym z odpowiednikami polskimi, wybranym ze 'Słownika angielsko-polskiego, polsko-angielskiego wyrazów zdradliwych' K.F. Rudolfa)”. *Acta Universitatis Lodziensis. Folia Linguistica Rossica* 3. *Semantyka i pragmatyka tekstu*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego. 77–93.
- Maćkiewicz, J. (1984). „Co to są tzw. internacjonalizmy?”. *Język polski* 3. 176–184.
- Morgan, D. (2000). *Lexicon Latinum*. http://www.culturaclasica.com/lingualatina/lexicon_latinum_morgan.pdf [27.09.2022].
- Neues Latein-Lexikon: Lexicon recentis latinitatis*. Vatican: Libreria Editoria Vaticana. 1998.
- Nybakken, O.E. (2012). *Greek and Latin in Scientific Terminology*. Whitefish: Literary Licensing, LLC.
- Porter, S.E. (2000). *Diglossia and Other Topics in New Testament Linguistics*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Soanes, C. (2006). *Oxford English Dictionary*. Oxford: Oxford University Press.
- Stroh, W. (2007). *Latein ist tot. Es lebe Latein! (Kleine Geschichte einer grossen Sprache)*. Berlin: Ullstein.
- Tuwim, J. „Łacina”. Oprac. L. Winniczuk. (1975). *Lingua Latina – Łacina bez pomocy Orbiliusza*. Warszawa. 12.
- Ulmer, A. (2017). „Elektryczność w cywilizacjach starożytnych?”. *Maszyny Elektryczne: zeszyty problemowe*. Nr 4(116). 39–46.

Dr Sylwia Krukowska is a graduate of the University of Lodz, where she completed her master's studies and defended her doctoral thesis in the field of general linguistics. However, her interests include not only issues related to the development of modern languages, but also interpersonal communication, especially interpersonal relationships in the medical environment. Dr Krukowska is the author of a scientific book and papers devoted to the above-mentioned issues. Several times a year, she also participates in national and international conferences as a speaker and organizer. She is an academic teacher.

e-mail: sylwia.krukowska@filologia.uni.lodz.pl

RECENZENCI WSPÓŁPRACUJĄCY (REVIEWERS)

Marina Bastero Acha – Independent scholar
Antoni Bobrowski – Uniwersytet Jagielloński
Orazio Bologna – Università Pontificia Salesiana di Roma
Stefano Cavallo – Uniwersytet Łódzki
Katarzyna Chiżyńska – Independent scholar
Vincenzo Damiani – Universität Ulm
Zbigniew Danek – Uniwersytet Łódzki (emeritus)
Agnieszka Dziuba – Katolicki Uniwersytet Lubelski
Marek Gensler – Uniwersytet Łódzki
Natalia Grzebisz-Zatońska – Uczelnia Medyczna im. Marii Skłodowskiej-Curie
w Warszawie
Matej Hriberšek – University of Ljubljana
Joanna Janik – Uniwersytet Jagielloński
Anna Jaroch – Wyższa Szkoła Turystyki i Języków Obcych w Warszawie
Idaliana Kaczor – Uniwersytet Łódzki
Marcin Komorowski – Independent scholar
Krystyna Krawiec-Złotkowska – Akademia Pomorska
Jan Kucharski – Uniwersytet Śląski
Anna Lenartowicz – Uniwersytet Łódzki
Maria Marcinkowska-Rosół – Uniwersytet Adama Mickiewicza
Monika Miazek-Męczyńska – Uniwersytet Adama Mickiewicza
Monika Michałowska – Uniwersytet Medyczny w Łodzi
Krzysztof Mogielnicki – Uniwersytet Zielonogórski
Krzysztof Narecki – Katolicki Uniwersytet Lubelski
Przemysław Paczkowski – Uniwersytet Rzeszowski
Gregor Pobežin – University of Primorska & University of Ljubljana
Paolo Poccetti – “Tor Vergata” University of Rome
Mikołaj Rychło – Uniwersytet Gdański
Jan Skarbek-Kazanecki – Uniwersytet Łódzki
Joanna Sowa – Uniwersytet Łódzki
Lucyna Stankiewicz – Uniwersytet Wrocławski
Monika Szczot – Uniwersytet Adama Mickiewicza
Agnieszka Witczak – Uniwersytet Gdański
Krzysztof Tomasz Witczak – Uniwersytet Łódzki

Maria Judyta Woźniak – Uniwersytet Łódzki

Ks. Marcin Wysocki – Katolicki Uniwersytet Lubelski

Neža Zajc – Research Centre of the Slovenian Academy of Sciences and Arts

Hanna Zalewska-Jura – Uniwersytet Łódzki (emerita)

Magdalena Zawadzka – Uniwersytet Warszawski

Barbara Zipser – Royal Holloway, University of London

Dorota Zygmuntowicz – Polska Akademia Nauk

SPIS TREŚCI

Sylvia KRUKOWSKA, <i>De vita, studiis laboreque Professoris Sbignei Danek</i> , czyli rzecz o Profesorze Zbigniewie Danku	5
Anna MACIEJEWSKA, <i>Aenigma</i>	9
Zbigniew NERCZUK, Sofistyczna antylogika – wprowadzenie w problematykę	11
Jadwiga CZERWIŃSKA, Problem winy i odpowiedzialności za zbrodnię w <i>Orestesie</i> Eurypidesa	23
Anna GŁODOWSKA, Dramatyczne prologi w diegematycznych dialogach Platona	45
Andrzej Piotr KOWALSKI, O religii starożytnych Germanów. Komentarze do księgi VII <i>Geografii</i> Strabona	63
Marian A. WESOŁY, „Filozofia – dziełem Hellenów”. Prolog Diogenesa Laertiosa	75
Aneta TYLAK, <i>O prawdzie</i> – II hermetyczny fragment Stobajosa. Przekład i komentarz	91
Damian PIERZAK, Cicero und Andokides	105
Adriana GRZELAK-KRZYMIAŃSKA, Horace on Diseases	119
Elżbieta WESOŁOWSKA, Owidiusz, <i>Amory</i> III 1 w polskim przekładzie	131
Edyta GRYKSA, <i>Sic undique fulgor percussit</i> . Ekfraza w VII eklodze Kal- purniusza Sykulusa	139
Anna KUCZ, <i>Levant et carmina curas</i> – o terapeutycznym walorze poezji w <i>Eklodze IV</i> Nemezjana	151
Przemysław NEHRING, Augustyn i Jan Kasjan o dopuszczalności kłams- twa, które jest bezwzględny grzechem	163
Irene CALÀ, Alcune annotazioni sui manoscritti di contenuto medico copiati dal Monaco Atanasio: I codici <i>Parisinus Graecus</i> 2193, <i>Athos Vatopedi</i> <i>A</i> 29 E <i>Vindobonensis Medicus Graecus</i> 6	177
Elżbieta GÓRKA, The Motif of Arboreal Metamorphosis in the Neo-Latin Pastoral. The Case Study of Jacopo Sannazaro's <i>Salices</i> and Pierre- -Daniel Huet's <i>Vitis</i>	197

Robert K. ZAWADZKI, Jan ze Stobnicy (ok. 1470–1518), Arystoteles i Biblia. O duszy, Bogu i Aniołach	213
Roberto PERESSIN: Φιλήκοος καὶ φιλόμουσος. Sul ruolo del greco nell'educazione riformata a Danzica nel XVI secolo	231
Anna MARCHEWKA, Nowożytne próby rehabilitacji żony Sokratesa u Christopha Martina Wielanda, Eduarda Zellera oraz w <i>Obronie Ksantypy</i> Stefana Pawlickiego i <i>Obronie Ksantypy</i> Ludwika Hieronima Morstina	243
Artur KATOŁO, Arbërisht Literature as an Example of Preserving a Cultural Identity Abroad	257
Sylwia KRUKOWSKA, Semantic and Lexical Changes in Neo-Latin Vocabulary in the Field of Medical Devices and Procedures	269
RECENZENCI WSPÓŁPRACUJĄCY	283
OŚWIADCZENIE AUTORA	285

CONTENT

Sylvia KRUKOWSKA, <i>De vita, studiis laboreque Professoris Sbignei Danek</i> , or a Short Biography of Zbigniew Danek	5
Anna MACIEJEWSKA, <i>Aenigma</i>	9
Zbigniew NERCZUK, The Sophistic Method of Antilogic – Introduction to the Problem	11
Jadwiga CZERWIŃSKA, The Problem of Guilt and Responsibility for the Crime in Euripides' <i>Orestes</i>	23
Anna GŁODOWSKA, The Dramatic Prologues in the Narrative Dialogues of Plato.	45
Andrzej Piotr KOWALSKI, On the Religion of Ancient Germans. Comments of Book VII of Strabon's <i>Geography</i>	63
Marian A. WESOŁY, "Philosophy – The Work of the Hellenes". The Prologue of Diogenes Laertius.	75
Aneta TYLAK, <i>On Truth</i> – II Hermetic Excerpt of Stobaeus. Translation and Commentary	91
Damian PIERZAK, Cicero and Andocides.	105
Adriana GRZELAK-KRZYMIAŃSKA, Horace on Diseases.	119
Elżbieta WESOŁOWSKA, Ovid's <i>Amores</i> III 1 in Polish Translation with Commentary	131
Edyta GRYKSA, <i>Sic undique fulgor percussit</i> . Ekphrasis in Eclogue VII by Calpurnius Siculus.	139
Anna KUCZ, <i>Levant et carmina curas</i> – Therapeutic Value of Poetry in the IV Eclogue by Nemesianus	151
Przemysław NEHRING, Augustine and John Cassian on the Permissibility of Lying, which Is an Absolute Sin	163
Irene CALÀ, Some Notes on the Manuscripts of Medical Content Copied by the Monk Athanasius: Manuscripts <i>Parisinus Graecus</i> 2193, <i>Athos Vatopedi</i> A 29 and <i>Vindobonensis Medicus Graecus</i> 6	177
Elżbieta GÓRKA, The Motif of Arboreal Metamorphosis in the Neo-Latin Pastoral. The Case Study of Jacopo Sannazaro's <i>Salices</i> and Pierre-Daniel Huet's <i>Vitis</i>	197

Robert K. ZAWADZKI, Jan of Stobnica (Ca. 1470 – 1518), Aristotle and the Bible. Reflections on the Soul, God and Angels	213
Roberto PERESSIN, Φιλήκοος καὶ φιλόμουσος. On the Role of Greek in the Reformed Education in 16 th Century Gdansk	231
Anna MARCHEWKA, Modern Attempts to Rehabilitate Socrates' Wife by Christoph Martin Wieland, Eduard Zeller, and in the <i>Apology of Xanthippe</i> by Stefan Pawlicki and in the <i>Apology of Xanthippe</i> by Ludwik Hieronim Morstin	243
Artur KATOŁO, Arbërisht Literature as an Example of Preserving a Cultural Identity Abroad	257
Sylwia KRUKOWSKA, Semantic and Lexical Changes in Neo-Latin Vocabulary in the Field of Medical Devices and Procedures	269
REVIEWERS	283
DECLARATION OF THE AUTHOR OF TEXT	285

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