

UNIwersytet Łódzki
Wydział Filologiczny

Jan Skarbek-Kazanecki

Rozprawa doktorska

**Wokół pojęcia *díkē*:
poetyka i ideologia „sprawiedliwości”
w tradycji Teognisa z Megary**

Praca napisana pod kierunkiem
dr hab. prof. UŁ Hanny Zalewskiej-Jury

Łódź 2022

SPIS TREŚCI

WSTĘP.....	1
Rozdział 1: Między oralnością a tekstualnością: <i>performance</i> elegii <i>Corpus Theognideum</i> jako kulturowa praktyka pamięci.....	11
1.1. „Kwestia Teognidejska”: autentyczność tekstu i historia jego transmisji.....	12
1.2. <i>Corpus Theognideum</i> w perspektywie performatywno-pragmatycznej: komunikacja poetycka, improwizacja, sympozjum, re- <i>performance</i>	25
1.3. <i>Corpus Theognideum</i> w perspektywie gatunkowej: czym jest elegia teognidejska....	40
1.3.a. Elegia a epos: wstępna próba określenia ram elegii jako gatunku poetyckiego.....	42
1.3.b. Okoliczność jako kryterium gatunkowe: <i>symposion</i> w epoce archaicznej.....	48
1.3.c. Między powagą a zabawą: podgatunki elegii sympozjalnej lub style mowy poetyckiej.....	57
1.4. Tekstualizacja tradycji teognidejskiej i geneza <i>Corpus Theognideum</i>	65
1.4.a. Testimonia klasyczne i hipoteza „podręcznika szkolnego”.....	67
1.4.b. Teoria „zbioru sympozjalnych piosenek” i model dyktowanego tekstu.....	74
1.4.c. Od <i>hypomnemata</i> do zamkniętego zbioru: kanonizacja tradycji Teognisa....	81
Podsumowanie.....	85
Rozdział 2: Śpiewając sprawiedliwość: <i>dike</i> w perspektywie performatywnej.....	87
2.1. <i>Themis</i> a <i>dike</i> , czyli między prawem <i>polis</i> a normami pozaprawnymi. Wstępne uwagi na temat „greckiego prawa”.....	91
2.2. (Przed-)prawo Homera. Proceduralny charakter greckich systemów prawnych i wstępne określenie znaczenia <i>dike</i>	102

2.3. Między wolą jednostki a konsensusem rady: <i>dike</i> jako autorytarny akt mowy.....	116
2.3.a. Publiczne procedury rozstrzygania sporu a władza <i>basileus</i> : rola kompromisu w tradycji homeryckiej.....	118
2.3.b. Wizerunek przywódcy jako mędrca-rozjemcy.....	125
2.4. Autorytet ja poetyckiego w <i>Corpus Theognideum</i>	135
2.4.a. Od modelu biograficznego do autora–funkcji: kilka uwag metodologicznych.....	137
2.4.b. Meta-poetyka agitacji: społeczno-polityczna rola poezji archaicznej.....	142
2.4.c. <i>Sophía</i> archaicznego poety: dydaktyzm, rywalizacja, elitarność.....	157
Podsumowanie.....	168
 Rozdział 3: Normatywne i moralne wymiary archaicznej „sprawiedliwości”: <i>dike</i> pośród <i>time</i> , <i>hybris</i> , <i>arete</i>	171
3.1. Od norm społecznych do sankcji moralnych: ku hermeneutyce archaicznej moralności.....	174
3.1.a. <i>Areté</i> , <i>agathós</i> , <i>esthlós</i> : wieloznaczność terminologii moralnej w poezji archaicznej.....	177
3.1.b. Między ideologią a etyką: wieloznaczność opozycji <i>agathós</i> – <i>kakós</i> w <i>Corpus Theognideum</i>	183
3.1.c. <i>Areté</i> a <i>dikē</i> : wieloznaczność „sprawiedliwości” wobec opozycji binarnej dobry/zły.....	189
3.2. Normy społeczne w dyskursie dotyczącym „sprawiedliwości”.....	197
3.2.a. Zależność między <i>dikē</i> a <i>timē</i> w eposie: „każdemu według jego prestiżu”.....	199
3.2.b. Uznanie społecznego prestiżu: <i>dike</i> (<i>dikaíos</i>), <i>aidos</i> oraz <i>hybris</i>	207
3.2.c. Sprawiedliwość wertykalna i horyzontalna. Normy wzajemności i zadośćuczynienia w Grecji archaicznej.....	217
3.2.d. Jak być <i>dikaíos</i> na sympozjum, czyli „dobre maniere” w <i>Corpus Theognideum</i>	234

3.3. <i>Dike</i> jako porządek moralny.....	252
3.3.a. Progresywizm badawczy i Grecja jako „kultura wstydu”.....	254
3.3.b. Wola bogów a autonomia moralna: „sprawiedliwość” jako kategoria eschatologiczna.....	261
3.3.c. Między błędem poznawczym a deficytem woli: psychologia winy w <i>Corpus Theognideum</i>	289
Podsumowanie.....	306
Rozdział 4: <i>Dike</i> jako kategoria dyskursu politycznego: ideologia „sprawiedliwości” w <i>Corpus Theognideum</i>	308
4.1. Tożsamość <i>agathoi</i> . Normatywny wymiar dyskursu o „sprawiedliwości” a spójność elit epoki archaicznej.....	311
4.1.a. Uwagi wstępne dotyczące stratyfikacji i kryteriów przynależności do elit: niestabilność i płynność tożsamości <i>agathoi-esthloi</i>	315
4.1.b. Sprawiedliwe rządy a kryterium „dobrego urodzenia”.....	323
4.1.c. Majątek i ubóstwo w <i>Corpus Theognideum</i>	336
4.1.d. Ideologia pracy i czasu wolnego w <i>Corpus Theognideum</i> : aksjologiczny wymiar aktywności ekonomicznych w epoce archaicznej.....	343
4.1.e. Styl życia „sprawiedliwych”: praktyki kulturowe jako narzędzie stratyfikacji społecznej.....	353
4.2. <i>Ja</i> poetyckie poza <i>polis</i> : poetyka wykluczenia w <i>Corpus Theognideum</i>	364
4.2.a. Napięcia polityczne w <i>polis</i> epoki archaicznej jako konflikty wewnątrz elit (<i>intra-élite conflict</i>).....	367
4.2.b. Napięcia polityczne w kontekście instytucjonalnym: rola <i>demos</i> w archaicznej <i>polis</i>	373
4.2.c. <i>Ja</i> poetyckie poza <i>polis</i> : stosunek zbioru do oficjalnych instytucji politycznych.....	381

4.3. <i>Dike</i> Teognisa w epoce klasycznej: recepcja motywu „sprawiedliwości” w <i>Corpus Theognideum</i> w okresie kanonizacji i tekstualizacji zbioru.....	391
4.3.a. Transmisja tradycji Teognisa jako kulturowa praktyka pamięci.....	392
4.3.b. Recepcja jako nostalgia: znaczenie tradycji Teognisa dla środowisk oligarchicznych Aten epoki klasycznej.....	401
 PODSUMOWANIE I WNIOSKI.....	 411
 BIBLIOGRAFIA.....	 417
 SUMMARY.....	 475
Streszczenie.....	477

WSTĘP

Niniejsza praca ma na celu przybliżenie czytelnikowi sensu greckiego terminu *dikē* oraz roli, jaką pełni on w zbiorze elegii *Corpus Theognideum* (nazywanym także *Theognidea*). To pojęcie, choć zazwyczaj tłumaczone jako „sprawiedliwość”, w antycznej Grecji, a zwłaszcza w epoce archaicznej, charakteryzowała wieloznaczność oraz nieostrość¹. W swoim semantycznym polu obejmowało znaczenia, które – z perspektywy współczesnych języków europejskich – wydają się od siebie bardzo odległe, powiązane z różnymi, niekiedy wykluczającymi się kontekstami i poziomami języka²: instytucjonalno-prawnym (*dikē* jako „norma prawna”, „wyrok”) ³, społecznym („zwyczaj”, „obyczaj”, „cecha charakterystyczna”) ⁴, moralnym („praworządność”, „słuszne postępowanie”) ⁵, religijnym czy metafizycznym („ład”, „boska sprawiedliwość”, „zadośćuczynienie”) ⁶, sympozjalnym („dobre maniery”, „przestrzeganie reguł bankietowych”) ⁷, politycznym („rządy” osób o należytych kompetencjach, „normy” związane ze sprawowaniem wybranego urzędu publicznego) ⁸, ekonomicznym („właściwa (re)dystribucja dóbr”), a nawet miłosnym czy erotycznym (*dikē* w znaczeniu „zadośćuczynienia regułom wzajemności” w relacjach seksualnych lub „uległości” młodszego kochanka wobec starszego „zalonego”) ⁹. Co więcej, polisemia greckiej „sprawiedliwości”, obserwowalna już w

¹ Jak zauważył już Arystoteles, [δικαιοσύνη] οὐχ ἀπλῶς λέγεται (*Etyka Nik.* 1108b8-9, cf. 1129a-b). Szerzej na temat wieloznaczności konceptu „sprawiedliwości” u Arystotelesa GALEWICZ (2019: 159-77).

² Zwraca na to uwagę SULLIVAN (1995a: 175): „The topic, ‘justice’, is a complex one, especially since modern concepts of it differ greatly among themselves and sometimes differ markedly from those of earlier ages”, zob. także OSTWALD (1973: 674), który określa *dike* jako „[concept] of law considerably wider and more comprehensive than any later terms”.

³ Zob. rozdz. 2.1 oraz 2.2.

⁴ Rozdz. 3.2.

⁵ Rozdz. 3.3.

⁶ Rozdz. 3.3.b oraz 3.3.c.

⁷ Rozdz. 3.2.d.

⁸ Rozdz. 2.4 oraz 4.2. Cf. NAGY (1985a: 53-63), SCAFURO (2006: 181-195), ALONI – IANNUCCI (2016: 163-4)

⁹ Rozdz. 3.2.c. Cf. GENTILI (1972) i (1988: 46-8), BONANNO (1973), VETTA (1980: 77), LEWIS (1984: 210-211), BARTOL (1999b: 82-84), CALAME (1999: 24-26).

eposach homeryckich, z biegiem czasu pogłębiała się, czyniąc dawne teksty wieloznacznymi, otwartymi na przekształcenia i mnogie interpretacje, ponadto oferując twórcom możliwość kształtowania, w sposób bardziej lub mniej świadomy, dyskursu zanurzonego w wielu kontekstach.

Znaczenie pojęcia *dikē* w poezji epoki archaicznej i późno-archaicznej jest doskonale rozpoznane na gruncie badań filologicznych. Jak stwierdza Lionel PEARSON (1962: 7), „od Hezjoda, Solona i Teognisa sprawiedliwość stopniowo zajmuje centralne miejsce w [toczonych] dyskusjach”¹⁰; podobnie uważa Martin P. NILSSON (1961: 45), dla którego „problem sprawiedliwości” był „wspólnym wątkiem wszelkich sporów epoki archaicznej”¹¹, czy Joannis PERISINAKIS (2015: 430), analizujący poezję tego czasu jako formę dyskursu politycznego, poprzez który możliwe było „skuteczne kształtowanie osądów dotyczących *dike* – [czyli] wszystkiego tego, co jest sprawiedliwe i niesprawiedliwe” w odniesieniu do różnych sytuacji i okoliczności¹². ALONI i IANNUCCI (2016: 163-4) piszą wręcz o „obsesji motywu *dike*” w archaicznej twórczości poetyckiej¹³. Każdorazowo pojawia się jednak pytanie: o jaki rodzaj dyskusji tu chodzi i w jakim kontekście należy umiejscowić badany koncept? Odpowiedzi nie ułatwia zaś fakt, iż *dike* – przez wzgląd chociażby na poetycki charakter zabytków tekstualnych epoki archaicznej – nigdy nie jest zdefiniowana, nie zostaje jej przypisana precyzyjna treść. Zamiast tego, różne sensy składające się na „złożoną naturę antycznej *sprawiedliwości*” (FORBES 1950: 126, cf. PELLOSO 2012:105) potrafią jednocześnie uobecniać się w jednym utworze czy nawet krótkim fragmencie.

¹⁰ „With Hesiod, Solon, and Theognis, justice gradually takes its place in the centre of the argument (...)”. Por. BALOT (2006: 20): „Justice was a central concern of thinkers of all sorts in the archaic period” (także s. 16: „Justice was the first virtue and ideal of Greece’s key political institution, the polis”); także LEWIS (2006: 2), który omawiając twórczość Solona, stwierdza: „This was an energetic debate conducted on the normative level, over ideas such as *dikē* and the fundamental values of the polis”.

¹¹ Jak szwedzki badacz pisał w przetłumaczonej na wiele języków pracy *Grekisk Religiositet* (Stockholm: Hugo Gebers, 1946). Tu podążam za włoskim przekładem („Il problema della giustizia è filo conduttore di tutte le lotte dell’età arcaica”, 1961: 45).

¹² PERISINAKIS (2015: 430): «Κατὰ βάση ὡς μία ρητορική πρακτική, ἡ ἀρχαϊκή λυρική ποίηση ἐνσωματώνει ἓνα παράδειγμα στο ὁποῖο ἡ ποίηση λειτουργεῖ ἀπὸ ἄποψη παιδείας καὶ πολιτικῆς ὡς σημαντικὸς πολιτικὸς λόγος, δηλ. ὡς ἐπιδεικτική ρητορεία ποὺ μπορεῖ νὰ διαμορφώνει ἀποτελεσματικὰ κρίσεις γιὰ τὴ *δίκη*, γιὰ ὅ,τι εἶναι δίκαιο ἢ ἄδικο σὲ διάφορες περιστάσεις».

¹³ ALONI – IANNUCCI (2016: 164): „(...) certainly, the corpora of Solon and Theognis reflect an archaic (and original) obsession for the theme of *dikē*”. Por. także SCULLY (2018: 85) na temat roli pojedynczych pojęć, w tym *dike*, w tradycji Hezjoda. Zauważę przy tym, że rzeczownik *dikē* występuje w *Corpus Theognideum* 12 razy (w. 45, 54, 132, 197, 207, 268, 292, 330, 544, 688, 938, 1121), przymiotnik *dikaíos* 19 razy (w. 148, 200, 278, 313, 314, 378, 385, 395, 465, 547, 737, 739, 743, 746, 751, 794, 899, 1139), *ἄδικος* 11 razy (w. 29, 45, 737, 380, 744, 749, 900, 948, 1147, 1223, 1282), jeden raz przysłówek *dikaíως* (753), dwa razy *ἄδικως* (w. 146, 199); czasownik *ἄδικέω* dwa razy (1282, 1283), jeden raz *δικάζω* (543); ponadto w tekście pojawia się pojęcie *dikaioσύνη* (w. 147). Dla kontrastu, w *Iliadzie*, utworze mniej więcej dziesięć razy dłuższym od *Corpus Theognideum*, *dikē* wraz z derywatami pojawia się zaledwie 12 razy (cf. JANIK 2003: 13, PELLOSO 2012: 143); zamiast tego, „w *Iliadzie* dominuje *θέμις*” (JELLAMO 2005: 31), pojęcie bliskie znaczeniowo *dike*, choć posiadające, jak zobaczymy, „odmienny ton”. Ścisły związek obu terminów od XIX wieku stanowi wśród badaczy – jak pisał Hardvig FRISH (1949: 41) – przedmiot „zacieklej dyskusji” (*violent discussions*), o czym piszę szerzej niżej, rozdz. 2.1.

Wieloznaczność terminologiczna poezji archaicznej – tak czytelna w wypadku kategorii *dike* – czyni z niej twórczość szczególnie otwartą na interpretację. Niekiedy można wręcz odnieść wrażenie, jak gdyby analizowani autorzy celowo unikali precyzowania sensu kluczowych pojęć, powstrzymywali się od wskazania nam horyzontu interpretacyjnego po to, aby pozostawić czytelnika sam na sam z „otwartym” tekstem. Owa otwartość na ogół nie wynika jednak z intencji autorskiej czy ambiwalencji tkwiącej w treści utworu, a różnicy czasowej, jaka dzieli nas od starożytnych. Na podobne problemy natrafilibyśmy, jak przypuszczam, próbując wytłumaczyć na gruncie greckim wybrane pojęcie o prominencji nowożytnej – choćby było ono doskonale zdomowione w mowie codziennej czy też niższych rejestrach języka i sprawiało wrażenie oczywistego bądź „naturalnego”: na przykład „nauka” albo „świadomość”, terminy, których ekwiwalentów nie sposób odnaleźć w starożytnej grece (a przynajmniej w grece epoki archaicznej i późno-archaicznej)¹⁴. I choć pewne aspekty „nowożytnej świadomości” czy „nowożytnej nauki” wydają się być bliskie intuicjom bądź działalności starożytnych, są one odosobnione, odgródzone od siebie; inaczej niż w języku polskim, gdzie w każdej chwili możemy przywołać pojęcie „świadomości” – wraz z nim bogactwo znaczeń i szereg skojarzeń, jakie ono budzi – w języku greckim czasów Platona użycie tego samego słowa w znaczeniu utraty przytomności, następnie autorefleksji czy samoobserwacji, jeszcze później tożsamości z sobą samym byłoby po prostu niemożliwe. Greckie pojęcie *dike*, przynależące do zupełnie innych realiów prawnych, religijnych, społecznych, z racji choćby na niesystematyczny charakter ówczesnego systemu legislacyjnego i ścisły związek praktyk religijnych z instytucjami sądowymi, od współczesnej „sprawiedliwości” dzieli analogiczny dystans¹⁵. Z tego powodu proces interpretacji greckiej „sprawiedliwości” – jako próba przekroczenia luki dzielącej nas od świata greckiego – musi opierać się na starannej rekonstrukcji ówczesnych realiów, pozwalającej na poddanie pojęcia *dike* jego historycznej kontekstualizacji¹⁶.

Przykład pojęcia „świadomości” pokazuje, że pojedyncze słowo może stanowić nośnik mnogich sensów, w którym koncentruje się dana wizja świata i poprzez który rzeczywistość

¹⁴ Cf. GÜZELDERE (1997, 50): „It is generally argued that there is no single term in ancient Greek that reflects the counterpart of the Cartesian/Lockean conception of consciousness, and that nothing like the contemporary debates on the mind-body problem or the problem of consciousness was ever in their horizon”. W odniesieniu do drugiego pojęcia zauważę, że pytanie o uniwersalność i ciągłość „nauki” jest jednym z kluczowych pytań badawczych na gruncie filozofii nauki, zarazem kontrowersją w sporze o „realizm naukowy”. Niemniej, choć nie sposób nie zgodzić się z twierdzeniem, iż Grecy w starożytności, a zwłaszcza w epoce hellenistycznej, podejmowali aktywność naukową (a co więcej, także namysł nad historią tejże „nauki”, cf. ZHMUD 2006), nie sposób wskazać pojęcia greckiego, które moglibyśmy uznać za prosty ekwiwalent współczesnej „nauki”.

¹⁵ Cf. ZHU (2003: 2): „Greek justice in terms of either Hesiodic *dike* or Socratic *dikaïosune* represents a fundamentally different paradigm from what modern egalitarian justice stand for”.

¹⁶ Z tych powodów w toku badania *Corpus Theognidem* wielokrotnie będę zmuszony wykroczyć poza ramy tekstualne i ukazać *dike* w działaniu, w odniesieniu do innych tekstów (Homera, Hezjoda, szerokiej tradycji elegijnej) oraz praktyk społecznych (przede wszystkim sympozjum jako przestrzeni recytacji poezji).

poddawana jest interpretacji¹⁷. Pojęcie może być „**ukonkretnionym sensem**” czy też „**skrótową teorią**” (BOGUSŁAWSKI 2018: 23), pozwalającą nie tylko na opis zstającego zjawiska, lecz nadto łączącą różne, odosobnione zjawiska w całość, porządkującą je, co więcej, kreującą pewną narrację, która nadaje faktom określoną wartość i znaczenie¹⁸. Rzecz jasna, dotyczy to także gr. *dike*, terminu, który w tradycji poetyckiej epoki archaicznej i późno-archaicznej pozwala błyskawicznie przywołać cały zespół idei i poglądów ze współczesnej perspektywy przynależących do odmiennych porządków myślowych. Co więcej, normatywny i „projektujący” charakter pojęcia *dike* uwidacznia fakt, iż pozostaje ono w ścisłej relacji z innymi istotnymi dla greckiej tradycji poetyckiej terminami. Mam na myśli wyrazy zarówno bliskie znaczeniowo, tak jak i *dike* powiązane z organizacją wspólnoty i przyjętymi regułami zachowania – *thémis*, *nómos*, *eunomíē*, utożsamiane z porządkiem, prawem i sprawiedliwością – jak i słowa-pojęcia odnoszące się do pewnych szerszych zjawisk natury moralnej, społecznej czy psychologicznej: na przykład *areté* („szlachetność”, zob. rozdz. 3.1), *aidós* („wstyd”, „respekt”, rozdz. 3.2.b), *sōphrosynē* („umiarkowanie”, „rozsądek”, rozdz. 3.2.d), czy *hýbris* („buta”, „arogancja”, „przekroczenie granic”, rozdz. 3.2.b). Wraz z nimi *dike* tworzy wzajemnie powiązany układ dynamicznych elementów¹⁹, którego interpretacja wymagać będzie zarówno narzędzi klasycznej krytyki tekstualnej, wrażliwej na semantyczne i pragmatyczne wymiary analizowanych fragmentów, jak i ich uzupełnienia poprzez perspektywę zorientowaną ku szerszemu kontekstowi społecznemu, a w końcu badań bliższych warsztatowi metodologicznemu historyka filozofii: rekonstrukcji sensu wybranych terminów, powiązania ich z poglądami czy zespołami poglądów, przedstawienia przekształceń, zerwań oraz zależności między nimi.

Zaznaczę, że mówiąc o „kontekście” nie mam na myśli żadnego konkretnego odniesienia przedmiotowego dla tekstu, które stabilizowałoby sens pojęcia *dike*. Uznaję raczej, że kontekst nigdy nie jest ostatecznie zdeterminowany²⁰ (jak postuluje tradycja poststrukturalistyczna, zob. np. DERRIDA 2002). Niestabilność „kontekstu” decyduje zarówno o otwartości relacji między tekstem a światem (pozatekstualnym), jak i o roli czytelnika w procesie interpretacji: tekst nie jest ostatecznie „usytuowany” w pewnej rzeczywistości pozajęzykowej, tak jak i nie jest uporządkowaną, niezmienną i zamkniętą strukturą znakową – zamiast tego, każdorazowo musi

¹⁷ DELEUZE, GUATTARI (2000), GADAMER (2008a: 95), BAL (2012), BOGUSŁAWSKI (2018: 22-7).

¹⁸ W tym względzie biorę sobie do serca wskazówkę Mieke BAL (2012: 48), „[p]ojęcia nigdy nie są po prostu opisowe, lecz również projektujące i normatywne”.

¹⁹ Por. VERGADOS (2020: 188), który w odniesieniu do *Prac i dni* tradycji hezjodejskiej podkreśla, że *dike* definiowana jest w tym utworze przede wszystkim przez odniesienie do innych pojęć i ukazanie jej w interakcji z innymi conceptami-abstraktami.

²⁰ Jak postuluje tradycja poststrukturalistyczna, zob. np. DERRIDA (2002).

zostać umieszczony przez czytelnika w pewnych ramach interpretacyjnych²¹. Co więcej, uznaję, że danego tekstu nie odnosimy nigdy do pojedynczego, starannie zrekonstruowanego kontekstu (zob. SILVERMAN 2013: 82-83, 85): czytamy go jednocześnie w wielu kontekstach, niekiedy sprzecznych ze sobą, co postaram się ukazać w niniejszej pracy poprzez pojęcie *dike*.

Przedmiotem podejmowanych przeze mnie badań jest zarówno pojęcie *dike*, jak i zbiór elegii przypisywanych Teognisowi z Megary. W toku analiz wielokrotnie będę przekonywał, że grecka elegia epoki archaicznej, pierwotnie transmitowana oralnie, była czymś więcej niż zjawiskiem literackim. Stanowiła nieodłączny element „bankietów” elit oraz istotne medium komunikacji; poprzez elegię zabierano głos na sympozjum: manifestowano poglądy polityczne oraz rozważania etyczne, podkreślano własne kompetencje kulturowe, niekiedy podejmowano również zabawy sympozjalne oparte na recytacji; elegia była naturalną przestrzenią dla retoryki, rozważań filozoficznych, jak również ideologii: legitymizowała funkcjonujące w społeczności podziały bądź pozwalała na przedstawienie „idealnego modelu” podług którego społeczeństwo powinno funkcjonować; zarazem umożliwiała zebrany na sympozjum członkom elit samookreślenie, konstruowanie pewnej tożsamości grupowej poprzez eksplikację wyznawanych wartości bądź stygmatyzację niższych warstw społecznych²².

Niestety, elegia archaiczna zachowała się do czasów współczesnych w bardzo ograniczonym zakresie: spośród bogatej tradycji jest dziś znana niewielka liczba fragmentów, na ogół niekompletnych, przekazanych bądź w formie cytatów zawartych w innych dziełach (starożytnych i bizantyńskich)²³, bądź ustępów zapisanych na papirusach, odkrywanych w trakcie badań archeologicznych na terenie Egiptu²⁴. *Corpus Theognideum* – jedyny zabytek

²¹ Ram z natury niewyczerpywalnych, zob. CULLER (1982: 123-128, 186), IANNARONE (2020).

²² Szerzej na temat konsekwencji modelu ustnej transmisji poetyckiej dla analizy tradycji Teognisa piszę w rozdz. 1.3. Odnosnie do ideologicznego wymiaru oralnie transmitowanej twórczości słownej oraz jej funkcji społecznych zob. VANSINA (1985: 100-8).

²³ Co więcej, jak podkreślają Bruno Currie i Ian Rutherford, musimy być świadomi, że choć część przekazów stanowi wierne cytaty jednej z możliwych wersji tekstu, które w danym czasie „były w obiegu” (na temat wariantowości poezji archaicznej zob. niżej, rozdz. 1.2), część może być także zniekształcona bądź wtórnie „wymyślona” i przypisana danemu twórcy („Many of these [fragments] are presumably faithful citations (direct or indirect) of some version of a text that was in circulation, but others could be distorted or even invented”, CURRIE – RUTHERFORD 2020: 2). Wiadomo również, że elegie bywały zniekształcane w sposób celowy, na przykład dla korzyści politycznych: jak wspomina Arystoteles (*Rhet.* I 1375b, zob. IANNUCCI 2002: 32 oraz ALONI – IANNUCCI 2016: 169-170), niejaki Kleofon „wykorzystał” (ἐχρήσατο) elegię Solona w celu przedstawienia swojego rywala politycznego, Kritiasza, uważanego za potomka sławnego poety, jako członka od dawna „zdeprawowanego” (ἀσελγής) rodu; o ingerencję w dzieła poetyckie oskarżany był ponadto tyran Aten Pizystrat, reformator Panathenajów, czyli kluczowej przestrzeni wykonawczej dla tradycji Homera w VI w. p.n.e. (zob. SEAFORD 2003: 148-9), a nawet Solon (jak wskazuje Dieuchidas, historyk megarejski, FGrHist 485 F6 = Diogenes Laertios 1.87, zob. PFEIFFER 1968: 6-7, NAGY 2002: 97-112, zwł. s. 104 oraz GRAZIOSI 2002: 228-231, która pisze szerzej o wykorzystaniu Homera w sporach politycznych między różnymi *poleis*).

²⁴ Jak zauważa SELLE (2008: 3), tekst *Corpus Theognideum* pozostaje wciąż dwa razy obszerniejszym zabytkiem tradycji elegijnej od wszystkich fragmentów, które udało się filologom wydobyć z cytatów w innych dziełach i zrekonstruować na podstawie egipskich papirusów.

poetycki epoki archaicznej, który, nie licząc zbioru poezji Pindara, dotarł do czasów współczesnych za sprawą bezpośredniej tradycji rękopiśmiennej²⁵ – jest tym samym niezwykle ważnym dokumentem dla badań dotyczących zarówno sympozjum jako pewnej praktyki kulturowej VII-IV w. p.n.e., jak i „światopoglądu” czy ideologii ówczesnych środowisk „arystokratycznych”.

Zauważę, że angażując pojęcie „ideologii” do badań nad starożytnością należy zachować daleko idącą ostrożność. Nie wynika to wyłącznie z faktu, iż w odniesieniu do dawnej Grecji, gdzie nie posługiwano się, rzecz jasna, zbliżonym konceptem, jest to oczywisty anachronizm. Problemem jest raczej to, że „ideologia” jako kategoria wskazująca na pewne idee czy doktryny jest równie niejednolita co „sprawiedliwość”²⁶. Wśród wielości możliwych definicji powtarza się jednak kilka zasadniczych cech: m.in. przekonanie, iż służy ona „usprawiedliwianiu” i „legitymizowaniu” pewnych działań bądź relacji władzy w społeczności²⁷. Z drugiej strony, we współczesnych badaniach podkreśla się pewną płynność czy niespójność ideologii jako takich: to, że nie są one „hermetycznie zamkniętymi systemami myślowymi”, ile raczej „płynnymi zbiorami idei, które nakładają się na inne ideologie i wzajemnie się z nimi przenikają” (HEYWOOD 2008: 27, cf. FREEDEN 2006: 83-91 oraz 2013). Andrew Heywood podkreśla przy tym, iż właśnie brak spójności, odróżniający ideologie od filozofii politycznych, decyduje o ich potencjale rozwojowym, zarazem wielości właściwych danemu „stanowisku” odston („każda ideologia zawiera w sobie duży zakres rozbieżnych, a nawet rywalizujących ze sobą tradycji czy punktów widzenia”, HEYWOOD 2008: 27).

Współcześnie prowadzone badania nad ideologiami, starając się zadośćuczynić powyższemu założeniu, duży nacisk kładą na badanie języka²⁸. Ideologia rozumiana jest tu

²⁵ Na temat dziejów transmisji tradycji Pindara zob. PHILLIPS (2016: 49-83).

²⁶ Cf. HEYWOOD (2008: 19): „Pierwszym problemem, na jaki napotyka każda dyskusja na temat natury ideologii, jest fakt, że nie istnieje żadna uregulowana czy uzgodniona definicja owego pojęcia”; STRATH (2013: 3): „Political ideology studied through the lenses of conceptual history begins with the assumption that ideology escapes definition”. Obie publikacje oferują krótki wstęp do zagadnienia „ideologii” i różnych ujęć tego pojęcia. Zob. ponadto wartościowy wstęp poświęcony dominującym modelom badań nad ideologiami, jaki oferuje monografia BARBATO (2020: 1-21) poświęcona ideologii Aten klasycznych.

²⁷ Koncepcja ideologii jako zbioru idei usprawiedliwiających istniejące stosunki władzy sięga pism Marksa i Engelsa, zob. STRATH (2013: 8-9) oraz LEOPOLD (2013). Przekonanie o tym, że ideologie legitymizują określone działania dotyczy jednak także tych teorii, które w sprzeczności wobec normatywnego modelu Marksa starają się zaproponować bardziej „inkluzywne” czy neutralne aksjologicznie ujęcie tej kategorii. Tak na przykład Martin Seliger (*Politics and Ideology*, London: Alien & Unwin, 1976, s. 14) definiował ideologię jako „zbiór idei, przez który człowiek zakłada, wyjaśnia i usprawiedliwia wyniki i służące do ich osiągnięcia środki zorganizowanego działania społecznego, niezależnie od tego, czy działanie to ma na celu zachowanie, poprawę, zniesienie bądź przebudowę istniejącego porządku społecznego” (cyt. w polskim przekładzie za HEYWOOD 2008: 25; fragment w oryginale przytacza także BARBATO 2020: 5: „(...) a set of ideas by which men posit, explain, and justify ends and means of organised social action, irrespective of whether such action aims to preserve, amend, uproot, or rebuild a given order”). Zob. także FREEDEN (2006: 16), który powołując się na badania Alvina W. Gouldnera (przedstawione w pracy *The Dialectic of Ideology and Technology*, New York: Seabury Press, 1976) stwierdza: „The dual functions of ideology – ‘binding the community together’ and ‘organizing the role personalities of the maturing individual’ – generate a byproduct, the legitimization of authority”.

²⁸ Co podkreśla NORVAL (2013: 157-60), łącząca zwrot lingwistyczny w badaniach ideologii z grupą badaczy z

jako pewien rodzaj słownika politycznego, wykorzystywanego do uzasadniania działań oraz kształtowania „moralnej tożsamości społeczeństwa” (NORVAL 2013: 159). Przykładu analiz ideologii, które koncentrują się właśnie na języku, dostarczą pisma Michaela FREEDENA (2006 i 2013). Jak badacz wielokrotnie podkreślał, to właśnie płynność pojęciowa ideologii umożliwia ich stałą aktualizację do zmiennych okoliczności i sytuacji: posługując się wieloznacznymi pojęciami i konceptami – takimi jak „sprawiedliwość” czy „równość” – umożliwiają one utrzymanie różnych, często sprzecznych ze sobą założeń w ramach jednej tożsamości politycznej²⁹. Zarazem te same pojęcia potrafią łączyć ze sobą różne ideologie bądź ustanawiać granice między nimi: w takich wypadkach stosunek do wybranego konceptu czy pojęcia staje się podstawą dla dystynkcji między dwoma grupami czy tożsamościami, między dwoma „ideologiami”.

Obserwacje Freedena przyświecać będą moim własnym analizom pojęcia „sprawiedliwości” w Grecji archaicznej. Z uwagi z jednej strony na wieloznaczność tej kategorii, z drugiej na jej rolę w dyskursie politycznym tego czasu³⁰, rozumieć ją będę jako „**obiekt ideologiczny**”: jedno z tych pojęć czy zjawisk, którym różne grupy społeczne przypisują różne, często przeciwne „znaki wartości” (FILIPCZAK 2018: 134)³¹. W tym względzie zrozumienie znaczenia *dike* w *Corpus Theognideum* w aspekcie społecznym (czy szerzej, społeczno-polityczno-ekonomicznym) nie jest możliwe bez uwzględnienia szerszej atrybucji jaka towarzyszy temu oraz bliskim mu terminom na gruncie tradycji Teognisa. Konieczne jest także podjęcie rekonstrukcji tych kontekstów społeczno-politycznych, które nie zostają w tekście wypowiedziane wprost: dzięki temu stanie się możliwe unaocznienie tego, iż użycie w

Cambridge, takich jak John Dunn, Quentin Skinner czy James Tully. Do tej tradycji należy także Michael Freedon, o którym piszę niżej.

²⁹ FREEDEN (2013: 120): „The emergence of the comparative study of political thought has begun to sensitize students of ideology to the pliability and particularity of political language (...). Any assumed potential universality of its content is giving way to an awareness of different political vocabularies, diverse meanings assigned to the same political terms, and cultural frameworks that prioritize and ‘naturalize’ very different assumptions and perceptions”. Cf. FREEDEN (2006: 79-80): „Whereas those abstractions enable ideologies to function on a long-term and wide-space basis, and hence permit the flexibility necessary to their survival, the relatively concrete perimeter concepts, ideas, and attitudes enable them to gain relevance for specific issues, to incorporate and identify significant facts and practices, to embrace external change, and to provide the greater degree of precision necessary to interpret the core and adjacent concepts”.

³⁰ Cf. FOUCARD (1997: 151-2, 155, 158-9), który wskazuje na *dike* jako jedno z pojęć o szczególnej roli ideologicznej, służących integracji elit oraz legitymizacji relacji władzy („Lors des transformations sociales et des troubles politiques de l’époque archaïque, afin de maintenir sa prédominance sur les *kakoi* et de conserver sa solidarité interne, l’aristocratie a réagi en utilisant des notions telles qu’*aidôs*, *dikē*, *dikaïosynē*, *sôphrosynē*, *eunomia*”, 1997: 155). Szerzej na ten temat piszę w rozdz. 4.

³¹ Zob. także AWDIEJEW (2008). Reprezentowane przez Filipczak i Awdiejewa podejście komunikacyjne do ideologii koresponduje w tym aspekcie z „morfologiczną analizą ideologii” Freedena, który nie tylko uznaje pojęcia abstrakcyjne za podstawowy składnik wybranej ideologii, lecz także za element różnicujący poszczególne ideologie między sobą: nazywa je – podążając za koncepcją W. B. Gallie’go (*Essentially Contested Concepts*, „Proceedings of the Aristotelian Society” 56 (1955-6), s. 167-98) – „pojęciami ze swej istoty kontrowersyjnymi” czy „spornymi” (*essentially contested concepts*, FREEDEN 2006: 55-60 oraz 2013: 119).

Theognideów pojęcia „sprawiedliwości” niesie ze sobą oceny wybranych zdarzeń, podziałów i praktyk politycznych.

Corpus Theognideum w niniejszej pracy wykorzystam jako źródło dla analizy gr. *dike* oraz ilustrację tego, jak pojedyncze pojęcie może funkcjonować w jednym tekście na wielu poziomach tekstualnych. W przedstawionej interpretacji zależy mi jednak na uniknięciu „instrumentalnego” czy też „czynnościowego” podejścia do tego złożonego dzieła literackiego³². Odwracając powyższą perspektywę mogę równie dobrze powiedzieć, że to pojęcie *dike* stanie się środkiem dla analizy *Theognideów*: zbiór sam w sobie będzie nie mniej istotny od greckiego pojęcia „sprawiedliwości”. Unaoczní to, mam nadzieję, **rozdział I** rozprawy. Przedstawienie kontekstu historycznego i rekonstrukcja tła kulturowego warunkującego interpretację tradycji teognidejskiej wymaga, rzecz jasna, określenia ram czasowych dla jej powstania, ponadto czasu i miejsca, w którym ustnie transmitowane elegie przypisywane Teognisowi z Megary zostały zapisane, tym samym „ustabilizowane” w zamkniętej formie tekstualnej. Brak kompromisu wśród badaczy w kwestii datacji *Corpus Theognideum* utrudnia to zadanie, sprawiając, że niemalże każdy, kto powołuje się na wybrany wers zbioru, musi zająć także określone stanowisko w trwającym od XVI wieku sporze dotyczącym autentyczności i jedności autorskiej kolekcji. Tym samym początek mojej rozprawy dotyczyć będzie dziejów transmisji elegii znanych nam z *Theognideów*, charakteru poezji oralnej oraz odmienności ustnego modelu jej przekazu wobec transmisji tekstualnej, ponadto kontekstów historycznych powiązanych z kodyfikacją i tekstualizacją tej tradycji.

W **rozdziale II** zwrócę się ku pojęciu *dike*. Przeanalizuję najstarsze przykłady jego użycia (a zatem wybrane fragmenty *Iliady* i *Odysei*), odnosząc się zarazem do szerokiej debaty dotyczącej pierwotnego znaczenia tego terminu. Jak zobaczymy, w homeryckim eposie interesujący mnie termin używany był w konkretnym kontekście instytucjonalnym: oznaczał „wyrok” czy pewną „decyzję”, jaką ciesząca się autorytetem starszyzna danej wspólnoty podejmowała w celu rozwiązywania konfliktu. Pierwotnym kontekstem użycia pojęcia *dike* były zatem skonwencjonalizowane procedury (przed- czy około-)prawne. Te obserwacje

³² SAWICKI (2015: 397) pisze o „niebezpieczeństwie falsyfikacji”, które powstaje, „gdy w ramach badawczych „prac literaturą” przyjmuje się jakąś bliską badającemu dziedzinę wiedzy lub, co gorsze, ideologię jako idealny klucz interpretacyjny nie tylko do tekstów, które rzeczywiście otwiera, lecz do w s z y t k i c h tekstów w ogóle. Jest to najbardziej skrajny przypadek „czynnościowego” podejścia do literatury. Możliwy, jak już wspomniałem, w pracach publicystycznych, programowych, nawet krytycznoliterackich, może prowadzić na bezdroża w opracowaniach o ambicjach badawczych”. Zob. także prace Dereka ATTRIDGE’A (2004: 6-10, 73-5, 135-6), który podkreśla, iż badania skupione wyłącznie na wymiarze społecznym i politycznym tekstu literackiego lekceważą pytania o przebieg procesu twórczego, osobowość i poglądy twórcy oraz wyjątkowość danego dzieła; pomijają pewne kategorie estetyczne, takie jak na przykład „innowacja” czy „oryginalność”. Jak zobaczymy, w odniesieniu do tradycji poetyckich transmitowanych ustnie postulaty badacza są nad wyraz problematyczne, w toku własnych analiz postaram się jednak nie zapominać o tym, co w *Corpus Theognideum* swoiste i „innowacyjne”.

unaoczniają zaś performatywny wymiar „mówienia *dike*” w archaicznej *polis*: aktu mowy, poprzez który negocjowano kompromis, a zarazem normy społeczne obowiązujące w danej wspólnocie, i który ściśle zależał od autorytetu osoby mówiącej. Potwierdzają to podjęte przeze mnie analizy *Corpus Theognideum*. Jak zobaczymy, podejmowany w elegiach zbioru dyskurs dotyczący „sprawiedliwości” znajduje umocowanie w starannie konstruowanej *persona loquens* i legitymizowany jest za pomocą strategii kreacji autorytetu, jakie odnaleźć możemy w starszej tradycji eposu.

W **rozdziale III** podejmę szczegółową analizę dyskursu normatywnego i etycznego w *Corpus Theognideum*. Wpierw (rozdz. 3.1) unaocznę to, jak złudny na gruncie rozważań o *dike* w greckiej poezji archaicznej jest podział – wszechobecny w badaniach poświęconych etyce epoki archaicznej – na normy „zewnętrzne” (społeczne, kulturowe) oraz „wewnętrzne” (moralne, uniwersalne). Zaznaczę przy tym, że niezależnie od świadomości złudności opozycji „wewnętrzne” – „zewnętrzne” czy „normy społeczne” – „normy moralne” na gruncie rozważań o *dike* w greckiej poezji archaicznej, przyjęty przeze mnie podział zagadnień częściowo odzwierciedla tę arbitralną i ugruntowaną w tradycji dychotomię. W rozdziale 3.2 zwrócę się ku normatywnym aspektom „sprawiedliwości”: *dike* powiązanej z szerszą hierarchią społeczną, wyrażającej się poprzez powinności i konwencjonalne reguły. W rozdziale 3.3 interesować mnie będzie natomiast metafizyczny i „etyczny” poziom rozważań nad tym, co „sprawiedliwe” i „dobre”, tak jak i psychologiczne uzasadnienie postulowanych w *Corpus Theognideum* norm postępowania. Nie będzie to jednak opowieść o dwóch niezależnych porządkach: zobaczymy raczej, jak „zewnętrzne” konwenanse – na przykład normy właściwego postępowania w trakcie sympozjum – w tradycji Teognisa splatają się z tym, co stanowić może o jej „filozoficznej” („etycznej”) wartości oraz uniwersalności.

W toku prowadzonych analiz wielokrotnie będę występował przeciwko powszechnemu założeniu, zgodnie z którym znane nam zabytki greckiej poezji archaicznej odzwierciedlają monolityczną ideologię podzielaną przez całą „arystokrację” tego czasu³³. W rzeczywistości poszczególne tradycje poetyckie pozostają ze sobą w ciągłym dialogu, często wyraźnie agonistycznym: odpowiadają w przeróżny sposób na te same pytania, zarazem wyrażają wartości i ideały ważne dla różnych środowisk, niesprowadzalnych do jednoznacznych podziałów klasowych; negocjują one konstytutywne cechy tożsamości ówczesnych elit oraz podstawy dla rozróżnienia na „nas” i „innych” („szlachetnych” i „złych”, *agathoi-esthloi* oraz

³³ Względnie, że ilustrują one konflikt między dwoma spójnymi i zgodnymi ideologiami wyrażającymi potrzeby różnych klas społecznych bądź grup interesu w rodzących się polis archaicznej Grecji. Zob. niżej, rozdz. 4.1.b, uwagi na temat modelu *polis* – *anty-polis* zaproponowanego przez Iana Morrisa i Leslie Kurke.

kakoi-deiloi), kształtując – każda z tradycji w sposób dla siebie właściwy, przynajmniej w pewnym stopniu – odmienne systemy wartości. Dotyczy to także tradycji Teognisa, stanowiącej jeden z wielu odmiennych głosów w debacie wokół kategorii „sprawiedliwości”.

W **rozdziale IV** chcę unaocznić specyfikę dyskursu politycznego właściwego dla *Corpus Theognideum* i jego doniosłość ideologiczną. Jak zobaczymy, zawarte w elegiach zbioru pouczenia dotyczące właściwego zachowania, dystynkcji klasowych, modeli redystrybucji władzy w *polis* itd. stanowią nie tyle proste ilustracje czy przejawy przekonań rzekomo jednolitej wspólnoty „arystokratycznej” zgromadzonej wokół sympozjum i tradycji poetyckiej związanej z imieniem Teognisa, ile raczej próbę re-negocjowania tych przekonań: wybranych norm, kryteriów przynależności do grupy *agathoi* czy choćby sensów kluczowych terminów dyskursu polityczno-społecznego, w tym pojęcia *dikē*.

SKRÓTY WYKORZYSTYWANE W ROZPRAWIE:

- W – *Iambi et elegi graeci ante Alexandrum cantati*, t. I-II, red. M. L. West, Oxford: E. Typographeo Clarendoniano (Clarendon Press), 1972 [= WEST 1972];
- W² – druga edycja zbioru Westa (Oxford: Oxford University Press, 1991–1992).
- DK – *Die Fragmente der Vorsokratiker*, t. I-III, red. H. Diels, W. Kranz, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1951–52.
- PMG – *Poetae Melici Graeci*, red. D. L. Page, Oxford – Toronto: Clarendon Press / Oxford University Press, 1962.
- PG – *Poetarum elegiacorum testimonia et fragmenta*, red. B. Gentili, C. Prato, Leipzig: Bibliotheca Teubneriana, 1988 [= Gentili – Prato 1988].
- IvO – *Die Inschriften von Olympia*, t. V, red. W. Dittenberger, K. Purgold, Berlin: A. Asher & co., 1896.
- Nomima – *Nomima. Recueil d'inscriptions politiques et juridiques de l'archaïsme grec, t. I: Cités et institutions*, red. H. van Effenterre, F. Ruzé, Roma: École française de Rome (= VAN EFFENTERRE – RUZÉ 1994).
- PMGF – *Poetarum Melicorum Graecorum Fragmenta*, t. I, M. Davies (ed.), Oxford: E. Typographeo Clarendoniano.
- Voigt – *Sappho et Alcaeus. Fragmenta*, red. E. V. Voigt, Amsterdam: Polak & van Gennep, 1971.
- KA – *Poetae Comici Graeci*, t. I-V, red. R. Kassel, C. Austin, Berlin: Walter de Gruyter, 1983–2001.
- Snell, *Lexikon* – *Lexikon des frühgriechischen Epos*, red. B. Snell i inni, t. I-IV, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1955-2010.
- Kunst der Schale – Kunst der Schale, Kultur des Trinkens*, red. K. Vierneisel, B. Kaeser, München: Staatliche Antikensammlungen und Glyptothek, 1990.

ROZDZIAŁ I
MIEDZY ORALNOŚCIĄ A TEKSTUALNOŚCIĄ:
PERFORMANCE ELEGII CORPUS THEOGNIDEUM
JAKO KULTUROWA PRAKTYKA PAMIĘCI

Nietypowa forma, w jakiej zbiór *Corpus Theognideum* dotarł do naszych czasów, stawia przed badaczami szereg pytań dotyczących jego autentyczności oraz spójności. Kim był Teognis i kiedy żył? Czy w ogóle istniał i czy istniał adresat części przypisywanych mu elegii, Kyrnos? Czy cały korpus jest Teognisa, a jeśli tak, to w jakim sensie? Jeśli nie, kiedy, gdzie i dlaczego powstał? Czy ulegał zmianom na przestrzeni transmisji? Jeśli ulegał, to w jaki sposób możemy rozróżnić różne etapy tego procesu, a dokładniej, jak możemy rozróżnić fragmenty oryginalne od interpolacji? Jaką rolę – jeśli w ogóle – odgrywała transmisja oralna dla powstania i transmisji zbioru?¹

Zarówno autorstwo i datacja tekstu, jak i zagadnienie jego funkcji, charakteru oraz okoliczności w jakich powstał, pozostają otwarte. Jak pisze Hendrik SELLE (2008: 15), autor najdokładniejszego i najbardziej sumiennego spośród znanych mi opracowań poświęconych historii badań na tym dziełem, „w dziejach filologii klasycznej być może nie istnieje inny tekst, na temat którego powstałoby tak wiele sprzecznych teorii”. Przez ostatnie 200 lat systematycznie kwestionowano autentyczność kolejnych fragmentów, doprowadzając do odrzucenia $\frac{3}{4}$ zbioru, ulepszano językowo bądź metrycznie co drugi wers, formułowano całkowicie sprzeczne hipotezy na temat niemalże każdej elegii; gdy jedni badacze widzieli w danym ustępie majstersztyk samego Teognisa, inni te same strofy odczytywali jak parodię dawnej tradycji, stworzoną dla celów humorystycznych bądź z chęci „oczernienia podstaw kultury greckiej”. Dla jednych badaczy cały zbiór jest dziełem jednego autora, dla innych to zaś wyłącznie późna antologia poezji różnych twórców, na domiar złego stworzona na podstawie innych antologii... Do tego zestawu konkurencyjnych założeń dochodzi zaś cała gama stanowisk pośrednich, obudowanych przeróżnymi prze(d)sądami i pomocniczymi hipotezami, opartych na

¹ Część powyższych pytań zostało sformułowanych przez FRIISA JOHANSENA (1991: 5) w tekście otwierającym serię artykułów dotyczących formy i datacji *Corpus Theognideum*.

rozmaitych modelach metodologicznych, każdorazowo przyjmujących inny punkt wyjścia dla prowadzonych analiz². Brak kompromisu wśród badaczy sprawia, że wykorzystanie zbioru dla badań literackich musi poprzedzić choćby pobieżna analiza powyższych problemów, pozwalająca zająć określone stanowisko w tym skomplikowanym sporze – nazywanym niekiedy, na wzór polemiki dotyczącej jedności autorskiej eposów Homera, „Kwestią Teognidejską”³.

W niniejszym rozdziale przeanalizuję pokrótce historię badań dotyczących autentyczności *Theognideów*, zwracając uwagę na te tendencje i rozstrzygnięcia, które są decydujące dla interpretacji tekstu. Szczególną uwagę poświęcę zagadnieniu oralnej transmisji poezji archaicznej (rozdz. 1.2), a także ramom gatunkowym utworu (1.3). Podjęte analizy dopełnią pytania o proces tekstualizacji ustnie wykonywanych i przekazywanych elegii znanych nam ze zbioru *Corpus Theognideum*, o okoliczności ich kanonizacji oraz społeczne znaczenie „praktyk pamięci”, dzięki którym tradycja kojarzona z imieniem Teognisa z Megary zachowała się do czasów współczesnych.

1.1. „Kwestia Teognidejska”: autentyczność tekstu i historia jego transmisji

Skąd wynikają wątpliwości dotyczące autentyczności *Corpus Theognideum*? Przede wszystkim forma zbioru znacznie odbiega od współczesnych przyzwyczajęń czytelniczych: zamiast spójnego i uporządkowanego tekstu odbiorca otrzymuje chaotyczną mieszankę elegii, których kolejność wydaje się zależeć od luźnej gry skojarzeń kompilatora⁴ bądź asocjacji słownych⁵. Wrażenie przypadkowości potęguje ponadto bogactwo tematyczne: trudne dla zrozumienia dla wielu odbiorców, zwłaszcza XIX-wiecznych, występowanie pouczeń moralnych

² W niniejszym podrozdziale podążam za wnioskami przedstawionymi w SKARBK-KAZANECKI (2020) oraz pracy magisterskiej pt. „Problem jedności autorskiej *Corpus Theognideum*”, napisanej w Katedrze Filologii Klasycznej Uniwersytetu Łódzkiego pod kierunkiem prof. dr hab. prof. UŁ Hanny Zalewskiej-Jury i obronionej w 2018 roku.

³ Być może, jak postulują zob. COLESANTI (2011) i FERRERI (2013: 43-44), należałoby mówić o „Kwestiach Teognidejskich” (*Questioni teognidee*), co podkreślać ma złożoność i wieloaspektowość zagadnień dotyczących autorstwa tekstu.

⁴ Zob. VERDENIUS (1960, zwł. s. 353, 361), także KROLL (1936: 149-50), gdzie badacz podkreśla, że owego „luźnego splotu skojarzeń” nie należy mylić ze „świadomym i rozmyślnym postępowaniem myśli genialnego poety”: „die Eigentümlichkeiten der Abfolge weisen nicht auf das zielbewusst geschaffene Werk eines bestimmten Dichters, sondern auf die Arbeit eines Ordners” (zob. także s. 273-4, przyp. 4); por. VETTA (1980: XXVII-XXIX) i (1984: 115-7, 124) który przekonuje, że połączenia elegii w zbiorze mogą wynikać z praktyk wykonawczych czasów późno-archaicznych i klasycznych – piszę o tym niżej, zob. sekcja 1.2.

⁵ Teorię „kluczowych słów” (*Stichwörter, catchwords*), zakładającą, że redaktor *Corpus Theognideum* połączył różne elegie kierując się podobieństwem występujących w nich wyrazów, jako pierwszy sformułował bodajże Fryderyk Nietzsche, *Zur Geschichte der Theognideischen Spruchsammlung*, „Rheinisches Museum für Philologie” 22 (1867), s. 172 (=NIETZSCHE 1910: 15-16), spopularyzował następnie Jakob SITZLER (1880: 8); zob. SELLE (2008: 165-173), a także REITZENSTEIN (1893: 79) i HARRISON (1902: 171-210), którzy demonstrować to, do jak wielu sprzecznych hipotez prowadziły podejmowane (zwłaszcza w XIX wieku) próby znalezienia porządku kompozycyjnego zbioru poprzez wskazanie łączących dane elegie słów.

obok elegii humorystycznych, jawnie sympotycznych, czasami także erotycznych⁶. Co więcej, niepewne pozostaje nawet to, w jaki sposób należałoby podzielić posiadany przez nas tekst i gdzie zaczynają się, gdzie zaś kończą poszczególne elegie⁷.

Rzecz jasna, powyższe spostrzeżenia nie wydają się rozstrzygające dla zagadnienia jedności autorskiej. O ocenie *Theognideów* jako kompilacji decydują dwa fakty zupełnie innego rodzaju, których interpretacja przysparza wiele pytań i wątpliwości. Pierwszy z nich to **obecność powtórzeń w zbiorze**: niektóre wersy (w. 598 = 1243, 302 = 1353) bądź całe dystychy (w. 39-42 = 1081-1082b, 949-950 = 1278γ-δ; 1151-1152 = 1238α-β; 1101-1102 = 1278α-β; 1107-1108 = 1318α-β) zostały użyte dwukrotnie, zazwyczaj w bardziej lub mniej zmienionej formie (cf. COLESANTI 2001, 2011: 35-175)⁸; drugim problemem jest **podwójna atrybucja niektórych fragmentów korpusu**: jak wskazuje tradycja pośrednia, wiele elegii nie zostało stworzonych przez Teognisa, lecz innych poetów, takich jak Mimnermos, Solon czy Tyrtajos⁹.

Ostatni fakt został dostrzeżony już w XVI wieku przez Camerariusza, twórcę jednej z pierwszych edycji drukowanych *Corpus Theognideum*. Wykraczając poza sam zbiór i poszukując dodatkowych źródeł dla oceny jego autentyczności, filolog zwrócił się ku Arystotelesowi, Stobajosowi oraz Plutarchowi, którzy cytują fragmenty zawarte w znanych nam manuskryptach *Theognideów*. Skoro zaś niektóre z tych cytatów z „Teognisa” – czasami w formie nieco odmiennej od przekazu znanego nam z rękopisów korpusu – poważani autorzy starożytni podpisali imionami innych poetów (Mimnermosa, Tyrtajosa, Solona, Euenosa), rodzi się poważna obawa, że *Corpus Theognideum* jest po prostu antologią poezji różnych twórców, w której utwory Teognisa z Megary mieszają się z dziedzictwem innych wielkich twórców archaicznych.

Wątpliwości Camerariusza¹⁰, przypomniane i pogłębione w XIX wieku przez Friedricha

⁶ Na temat różnorodności tematycznej *Corpus Theognideum* zob. LESKY (1983: 254-5), KNOX (1989: 96-97), SKIADAS (2000: 218).

⁷ Z problemem podziału tekstu *Theognideów* wielokrotnie spotkamy się w toku analiz poszczególnych elegii. Warto w tym miejscu podkreślić, że analogiczny problem dotyczy także innych zabytków tekstualnych epoki archaicznej, np. słynnej „Elegii do Muz” Solona (13W), zob. nt. COLESANTI (2003).

⁸ Zob. także REITZENSTEIN (1893: 60-6), VETTA (1980: XIV, 59-60), NAGY (1983), PERISINAKIS (2015: 426-437), SELLE (2008: 197).

⁹ Warto także dodać, że wielu badaczy próbowało określić wiek tekstu na podstawie informacji w nim zawartych: odniesień pozatekstualnych czy względnej chronologii dotyczącej użycia poszczególnych wyrazów. W pierwszym wypadku rzekome nawiązania do wydarzeń historycznych, mających miejsce na przestrzeni 200 lat, wskazywane są często jako dodatkowy argument na rzecz niejednorodnego charakteru zbioru bądź otwartego charakteru tradycji teognidejskiej, zob. np. NIETZSCHE (2015 [1864]: 8-12), REITZENSTEIN (1893: 77-85, 270-273), BRAVO (1977: 13), WEST (1974: 67-68), NAGY (1985a: 33-41), SKIADAS (2000: 216-7), por. SELLE (2008: 21-27). Wraz ze zmianą paradygmatu badawczego i uwzględnieniem w toku analiz oralnego charakteru transmisji poezji archaicznej dane językowe czy odniesienia pozatekstualne, które wskazują na szerokie ramy czasowe danej tradycji, przestały jawić się jako nieodzowny powód do odrzucenia autentyczności danego tekstu. Piszę o tym niżej, rozdz. 1.2.

¹⁰ Zob. niżej, przyp. 43 i 46. Warto jednak podkreślić, że Camerarius przyczyni nieścisłości tkwiących w *Corpus Theognideum* upatrywał przede wszystkim w procesie jego transmisji; tezę o antologicznym charakterze *Corpus*

Gottlieba Welckera (zob. niżej)¹¹, otwierają szerokie pole dla filologicznych analiz porównawczych i hipotez dotyczących faktycznego autorstwa wybranych elegii czy dłuższych fragmentów zbioru. W tej sytuacji wydaje się oczywiste, że każdą pracę poświęconą „Teognisowi” musi otwierać pytanie „kto to faktycznie napisał/skomponował”. Przyglądając się jednak sporom dotyczącym dowolnego ustępu *Corpus Theognideum* łatwo dojść do wniosku, że narzędzia filologiczne, zwłaszcza na gruncie tak mocno skonwencjonalizowanego gatunku literackiego jak elegia starożytna, są po prostu niewystarczające, aby jednoznacznie rozstrzygać tę centralną dla badań wątpliwość. Niezgoda między badaczami zaczyna się przy tym już na poziomie oceny wspomnianych testimoniów antycznych: skoro wiadomo, że w starożytności cytowanie z pamięci innych utworów, także poetyckich, było powszechną i częstą praktyką¹², nie jest wykluczone, że wybrany autor pomylił się i błędnie przypisał dany wiersz innemu twórcy; druga wątpliwość dotyczy tego, czy atrybucja krótkiego ustępu, niekiedy wręcz pojedynczego wersu, jest wystarczającym powodem do podważenia autentyczności całej elegii¹³.

Mimo ogromnego wkładu Camerariususa w badania nad *Corpus Theognideum*, początek „Kwestii Teognidejskiej” umieszczany jest zazwyczaj w pierwszej połowie XIX wieku. Za przełomowe daty można by uznać wydanie przez Augusta Immanuela Bekkera (*Theognidis Elegi*, Lipsiae 1815) edycji tekstu opartej na manuskrypcie A, najstarszym źródle tradycji (zob. niżej), następnie ogłoszenie przez Friedricha Welckera monografii *Theognidis Reliquiae*

Theognideum „w pełnej formie” przedstawić miał – jak zauważa CONDELLO (2009-10: 66, przyp. 3, zob. także COLESANTI 1999: 2 i 2001: 460) – dopiero Ch. G. Heyne, *Sententiosa vetustissimorum gnomiorum quorundam poetarum opera*, tom I (Lipsiae: Impensis Weygandi, 1776), s. XIX-XXIV; warto jednak zauważyć, że Heyne rozumiał „gnomologię”, w osobiwy sposób: przekonywał bowiem, że zbiór jest połączeniem fragmentów Teognisa z „wyciągami (*excerpta*) z jakiegoś innego uczonego męża”, być może stworzonym przez tegoż naśladowcę i być może zawierającym także fragmenty innych poetów elegijnych („Ita enim mihi habeo persuatum, nos non tam Theognidem, quam excerpta alicuius viri docti e Theognide habere, adiunctis et infertis passim aliis, quae idem vir doctus in suum librum ret[er]ulerat sive eiusdem Theognidis sive aliorum poetarum elegiacorum essent”, s. XXIII-IV).

¹¹ *Theognidis Reliquiae: Novo Ordine Disposuit, Commentationem Criticam et Notas Adiecit*, Frankfurt 1826.

¹² Zob. WEST (1973: 18-19, 30), LARDINOIS (2020: 49-50). Na temat „błędów pamięci” w cytatach z poetów archaicznych (na przykładzie Arystotelesa) zob. LUCAS (1893: 129).

¹³ Czytelną ilustrację tej wątpliwości stanowi atrybucja fr. 467-496 *Corpus Theognideum* dokonana już przez Camerariususa. Korzystając z *Metafizyki* Arystotelesa (1015a28), gdzie zostaje przytoczony pojedynczy wers elegijny zbiczny z w. 472 *Corpus Theognideum* (ten sam cytat także w *Eth. Eud.* 1223a31 i *Rhet.* 1370a10), przypisany jednak nie Teognisowi, a Euenosowi z Paros, XVI-wieczny edytor uznał cały fragment 467-496 za dzieło cytowanego przez Stagirytę autora. Jako że owa elegia zawiera zwrot bezpośredni do niejakiego Simonidesa (w. 469), podobnie jak i dwa inne fragmenty *Theognideów* (667-82 i 1341-50), uznał on następnie, że wszystkie ustępy z „Simonidesem” pochodzą w rzeczywistości od Euenosa. Atrybucja wspomnianych fragmentów do dziś stanowi przedmiot dyskusji: część komentatorów obecność elegii Euenosa w zbiorze uznaje za aksjomat dla badań (e.g. REITZENSTEIN 1893: 67, BOWRA 1934: 3), niekiedy przypisując pocie z Paros szczególną rolę w samym procesie tekstualizacji tradycji Teognisa (BOWIE 2012 = 2022: 559-80, cf. 2022: 8); inni odrzucają argumentację Camerariususa jako wątpliwą, opartą – z czym ja sam się zgadzam – na niewystarczających dowodach (czy wręcz sprzeczną z innymi źródłami, przede wszystkim Stobajosem (3.18) czy Atenajosem (428c-d), którzy cytują w. 479-86 jako elegię Teognisa), zob. VETTA (1980: s. XXV przyp. 22 oraz s. 121-3), KNOX (2003: 137-8).

(Frankfurt 1826) – „punktu wyjścia dla całej XIX-wiecznej krytyki zbioru”, jak pisze SELLE (2008: 5). Mniej więcej w tym czasie przekonanie o kompilacyjnym charakterze *Theognideów* zaczęło zdobywać popularność: jak kilkanaście lat później przekonywał Theodor Bergk, *Corpus Theognideum* nie przedstawia nic „poza gruzami i skąpyimi resztkami, stworzonymi nie przez jednego, a wielu poetów”¹⁴. Jednocześnie coraz więcej filologów podejmowało samodzielne próby oddzielenia prawdziwych elegii Teognisa od nie-teognisowych interpolacji¹⁵. Każdy z nich przyjmował przy tym dosyć arbitralne rozstrzygnięcia dotyczące pierwotnego charakteru twórczości poszukiwanego poety (co bezwzględnie krytykował KROLL 1936, s. III-V). I tak na przykład Friedrich Welcker, postrzegając Teognisa jako twórcę pouczeń moralnych oraz rozważań politycznych, za nieautentyczne uznał m.in. wszystkie elegie o charakterze sympozjalnym (*Convivalia carmina*, ibidem, s. XCVI). Tą drogą podążyla zresztą większość badaczy XIX-wiecznych¹⁶, tak jak i wielu XX-wiecznych, dla których utwory wyłamujące się poza przyjęty obraz wychowawcy i filozofa stanowiły z konieczności późniejsze imitacje czy wręcz parodie, z których filolodzy muszą „wyłuskać” oryginalne wiersze Teognisa¹⁷.

Wraz z uznaniem *Corpus Theognideum* za kompilację elegii różnych twórców XIX wiek postawił kolejne pytanie, tym razem o czas i miejsce powstania korpusu. W latach 40-tych Theodor Bergk próbował dowodzić, że *Corpus Theognideum* stanowi antologię stworzoną „niedługo po” powstaniu samych elegii, które wchodzi w jej skład¹⁸. Podążając za tą hipotezą, wielu badaczy (Lucas, Sitzler, Wilamowitz-Moellendorff, Croiset, Murray) zgodnie uznało zbiór za „podręcznik” (*Schulbuch*) do nauki poezji, stworzony dla potrzeb szkół filozoficznych w IV bądź III w. p.n.e.¹⁹. W opozycji do „szkolnej teorii” REITZENSTEIN (1893: 26, 43, 264-5),

¹⁴ BERGK (1845: 213): „(...) nichts als Trümmer und dürftige Reste, die nicht einmal einem, sondern verschiedenen Dichtern angehören”.

¹⁵ Jak zauważa SELLE (2008: 6), „Kwestia Teognidejska” stała się w XIX-wieku w Niemczech popularnym przedmiotem badań początkujących filologów i tematem prac dyplomowych.

¹⁶ Wart odnotowania wyjątek stanowi praca REITZENSTEINA (1893), który *Corpus Theognideum* interpretował przez pryzmat kultury sympozjalnej, jako zbiór utworów o charakterze ludycznym, biesiadnym. W latach 80-tych koncepcja Reitzensteina – z początku niedoceniona, mimo poparcia ze strony WENDORFA (1909) oraz WILAMOWITZA-MOELLENDORFFA (1913: 268-269) – została odkryta na nowo (zob. nt. FERRARI 1989a: 7, SLINGS 2006), stając się podstawą badań ukierunkowanych ku oralnej transmisji i roli sympozjum jako przestrzeni wykonawczej elegii, o czym piszę szerzej w rozdziale 1.2.

¹⁷ Określenie pochodzi od Wiktora STEFFENA (1968: 8): „(...) das *Corpus Theognideum* [enthalt] eine Sammlung von Skolien und Gelagegedichten aus verschiedenen Zeiten und von verschiedenen Dichtern (...), aus denen man erst die Reste des echten Theognis herauschälen müsse”. Inną próbę poszukiwania „imitacji” w *Corpus Theognideum* podejmuje ADRADOS (1959, zwł. s. 105). O tym, że niektóre utwory zbioru, zwłaszcza elegie o charakterze homo-erotycznym, stanowiły parodię twórczości Teognisa, stworzoną z myślą o oczernieniu poety i przedstawieniu go jako pederasty, jeszcze w latach 50-tych XX wieku przekonywał Aurelio Peretti, oskarżający o rzekome zniekształcenia tradycji Teognisa „propagandę żydowskiego hellenizmu” (sic! *la paganda del giudaismo alessandrino, la manipolazione propagandistica del giudaismo alessandrino*, PERETTI 1953: 81-2, 105-107).

¹⁸ Idem, *Poetae lyriici graeci*, vol. II, Lipsiae 1843, s. 235: „nondum talis sylloge extabat. Sed nihil prohibet quominus existimemus non ita multo post has eclogas ex poetis elegiacis facta est”.

¹⁹ Zob. nt. HUDSON-WILLIAMS (1910: 20-21), HIGHBARGER (1927: 173-184). Poprzez „szkolną teorię” próbowano tłumaczyć rzekome zniekształcenia elegii Teognisa bądź niejasną konstrukcję zbioru także w XX wieku, np.

twierdził, że jest to kolekcja utworów sympozjalnych, mieszająca elegie Teognisa z elegiami Tyrtajosa, Solona, Mimnermosa i innych anonimowych poetów, zredagowana zaś prawdopodobnie w V wieku z myślą o bankietach arystokracji. Jeszcze inne rozwiązanie pod koniec XIX-wieku zaproponował Isaak Heinemann, dla którego *Corpus Theognideum* jest antologią poezji megarejskiej stworzoną przez lokalnego patriotę²⁰. Na rzecz każdej z trzech propozycji – *Corpus Theognideum* jako „szkolnego podręcznika”, zbioru piosenek sympozjalnych czy patriotycznego memoriału – przemawiają inne fakty, każda z nich do dziś znajduje także zwolenników oraz kontynuatorów (zob. niżej, sekcja 1.4)²¹.

Przyjęcie jednego z powyższych modeli wyjaśniających powstanie *Corpus Theognideum* niesie określone konsekwencje dla kwestii jedności autorskiej, jak i interpretacji. I tak na przykład teoria „szkolnego podręcznika” – zważywszy na fakt, że zapis danej tradycji poetyckiej dla celów edukacyjnych musiał wpływać na treść utworów i determinować ich dobór – prowadzi do jasnych konkluzji dotyczących pierwotnego charakteru zbioru: zgodnie z tym założeniem, oryginalne dzieło Teognisa bądź najstarsza część *Corpus Theognideum* musiały służyć przekazaniu określonych wartości czy wychowaniu retoryczno-filozoficznemu, nie zaś celom rozrywkowym. Zwolennicy *Schulbuchtheorie* rozwijali tym samym perspektywę wskazaną już przez Welckera i odrzucali jako późniejsze interpolacje wszystkie elegie erotyczne bądź sympozjalne. W wypadku drugiego założenia, zgodnie z którym *Theognidea* powstała z myślą o sympozjach elit, rodzi się obawa, iż elegie były grupowane według przeznaczenia i okoliczności wykonawczych, niekoniecznie zaś według autora – ten wniosek na gruncie badań literackich przysparza znowuż wielu problemów metodologicznych (dotyczących spójności utworu i jedności „świata przedstawionego”, zob. niżej)²². Ci badacze, którzy w *Corpus*

EDMONDS (1931: 17), CARRIÈRE (1948a: 39), WEST (1974: 44), zob. nt. SELLE (2008: 344-5). Przeciwno teorii „szkolnego podręcznika” w XIX w. wystąpił już w 1867 roku NIETZSCHE (1910: 24-25), następnie REITZENSTEIN (1893), zob. niżej.

²⁰ HEINEMANN (1899: 599): (...) irgendein Freund vaterländischer Literatur die zum Volkseigentum gewordenen Verse sammelte und zu einer Blütenlese verband”. Tę hipotezę na gruncie badań angielskojęzycznych promował ALLEN (1913: 51) oraz (1969: 248). Warto jednak podkreślić, że *ja* poetyckie w *Theognideach* przedstawia się jako wygnańca, zmuszonego opuścić rodzinne miasto (zob. nt. niżej, rozdz. 4.2). Jak przekonywał HIGHBARGER (1929: 354-5) na podstawie w. 1209-16, gdzie pojawia się odniesienie do Teb, tradycja Teognisa powstała w właśnie w tej *polis*, tj. w miejscu wygnania poety; por. TSAGARAKIS (1977: 94-5), który w oparciu o występującą w elegii nazwę rzeki *Lethaios* wskazuje znowuż Kretę jako rodzinną *polis* poety. Zob. jednak niżej, rozdz. 1.4.c, przyp. 264, na temat problemów z uznaniem Megary za miejsce powstania zbioru.

²¹ Nie oznacza to jednak, że każda z hipotez znajduje tak samo mocne poparcie w źródłach. Na rzecz **teorii „szkolnego podręcznika”** przemawiają – oprócz paideutycznej wymowy wielu fragmentów *Corpus Theognideum* – późniejsze testimonia, które umieszczają twórców elegijnych w kontekście dydaktycznym, waloryzując elegie jako doskonałe narzędzie wychowawcze. Jak jednak zobaczymy, owe przekazy nie muszą determinować okoliczności powstania *Corpus Theognideum* – zwłaszcza, że istnieją także źródła jednoznacznie łączące elegie zawarte w tym zbiorze z okolicznościami sympozjalnymi. Zob. niżej, rozdz. 1.3.c oraz 1.4.

²² Zob. LARDINOIS (2020: 44). Podjęte już przez REITZENSTEINA (1973: 267) porównanie zbioru Teognisa z inną kolekcją elegii sympozjalnych czasów klasycznych (*skoliami attyckimi*) ukazało wiele podobieństw, jednocześnie umocniło obawę, że zachowane utwory zostały stworzone przez anonimowych twórców. Ilustruje to studium

Theognideum widzą natomiast kolekcję poezji megarejskiej, muszą znowuż określić, czy jedność w kwestii (geograficznego) pochodzenia danej tradycji jest wystarczającą przesłanką dla jej spójności treściowej czy światopoglądowej, ponadto wyjaśnić nagłą popularność zbioru w epoce klasycznej poza Megarą, zwłaszcza we wrogich tej *polis* Atenach²³. Powyższe hipotezy uzupełnia „czwarta droga”, czyli przekonanie, że zbiór jest po prostu spójnym dziełem jednego poety. To stanowisko (nazywane „unitarystycznym”²⁴) – w mocnej wersji zakładające, że *Theognidea* zostały napisane przez samego Teognisa bądź utrwalone w formie tekstualnej przez jego najbliższe otoczenie, w konsekwencji odzwierciedlają intencje autora – stawia przed filologami jeszcze inne wyzwania, przede wszystkim konieczność wyjaśnienia niespójności i trudności tekstualnych (takich jak wspomniane wyżej powtórzenia wersów lub podwójne atrybucje niektórych elegii).

Uporządkowanie potencjalnych wyjaśnień dla powstania „Kwestii Teognidejskiej” utrudnia fakt, że powyższe stanowiska rzadko występują w tak jednoznacznych formach jak przedstawiłem to wyżej. Co więcej, okazuje się, że poszczególne rozwiązania dają się ze sobą dość plastycznie łączyć. I tak przyjmując na przykład, że istniał w starożytności utwór bliski oryginalnej twórczości Teognisa, spisany przez niego samego lub jego słuchaczy, można również założyć, że owo dzieło – jak chcieli tego m.in. JACOBY (1931: 169), CARRIÈRE (1948b: 93), WEST (1974: 59-64), RÖSLER (1980: 78-88) czy FRIIS JOHANSEN (1993: 28-30) – zostało następnie „mechanicznie” połączone z innymi zbiorami poezji o zupełnie odmiennym charakterze: (zależnie od przyjętego modelu wyjaśniającego) bądź z kolekcją elegii anonimowych poetów megarejskich, bądź utworami sympozjalnymi lub zbiorami pouczeń moralnych, możliwe że „wypisanych” z dzieł innych autorów²⁵. W pracach podejmujących to

KROLLA (1936), który przyjmując tezę poprzednika o kompilacyjnym charakterze *Corpus Theognideum*, deklarował, że nie znajduje nikłej wskazówki, która mogłaby podtrzymać wiarę w autentyczność choćby części elegii przypisywanych Teognisowi.

²³ Cf. LANE FOX (2000: 46): „We know that Theognis and his corpus led an active life in the Athens which followed, from Pericles to Critias”. Szerzej na temat recepcji tradycji Teognisa w Atenach klasycznych piszę niżej, rozdz. 4.3, także 1.4.c.

²⁴ Pogląd o jedności autorskiej *Corpus Theognideum* został sformułowany już w pierwszym roku od otwarcia „Kwestii Teognidejskiej” przez Welckera w krótkiej pracy polemicznej napisanej przez Wilhelma Gräfenhana (Guilielmo Graefenhan), *Theognis Theognideus sive Theognidis, qualis adhuc editus sit, in recentissimos ejus interpretes vindiciae* (Mulhusae 1827). Badacz przekonywał w niej, że posiadany przez nas zbiór jest bardzo bliski oryginalnemu utworowi Teognisa, zaś jego transmisja od czasów starożytnych do Bizancjum była ciągła, nawet jeśli w pewnym momencie zaprzestano czytania bądź komentowania poety (s. 48: „Tamen operam non perdidit, sed largissimum potius exinde cepit fructum, dummodo lis, quid veri silillium sit, porro continuetur, quum imprimis, pro illius aeternitate, hocce seculo quum in aliis rebus tum in hac, quam nos amplexi sumus, citius coeperit cessare”). W XX wieku stanowisko unitarystyczne było reprezentowane przede wszystkim przez filologów brytyjskich: HARRISONA (1902), ALLENA (1905), HIGHBARGERA (1927) i (1929), względnie YOUNGA (1961) i (1964), ponadto przez DORNSEIFFA (1939: 5-30), van der VALKA (1956), z pewnymi zastrzeżeniami także przez FRIEDLÄNDERA (1913).

²⁵ Tendencję do łączenia powyższych hipotez dotyczących genezy zbioru ilustruje JACOBY (1931: 153), który *Corpus Theognideum* przedstawiał jako połączenie kilku niezależnych tradycji tekstualnych: oryginalnego dzieła Teognisa

zagadnienie można napotkać także interpretacje zakładające, że zapisane elegie Teognisa zaginęły, resztki tradycji zostały zaś wtórnie odtworzone z tradycji ustnej lub też tradycji pośredniej, tzn. cytatów zawartych w innych utworach oraz fragmentów zebranych w przeróżnych antologiach poetyckich. Ostatnia hipoteza, do lat 80-tych XX wieku niezwykle popularna zwłaszcza we Włoszech, pozwalała zresztą przesunąć powstanie *Corpus Theognideum* nawet na czasy bizantyńskie (co obrazuje wpływowa praca PERETTI'EGO 1953)²⁶ – to stanowisko upadło jednak wraz z publikacją papirusu z II-III w. n.e. (P. Oxy. 23.2380), który ostatecznie przesunął datację zbioru na czasy starożytne: dokument zawiera bowiem spory ustęp z *Corpus Theognideum*, gdzie elegie zestawione są w kolejności zbieżnej z posiadanymi przez nas manuskryptami bizantyńskimi²⁷.

W tym miejscu warto podkreślić, że uznanie *Theognideów* za zbiór złożony z kilku podzbiorów dopełniała wiara w to, iż „pęknięcia” w tekście – miejsca, w których poszczególne kolekcje kończą się lub zaczynają – są przynajmniej „częściowo rozpoznawalne”²⁸. Kluczowym odniesieniem dla tak zorientowanych badań stał się pewien szczególny fragment zbioru, określany niekiedy jako „pieczęć Teognisa” (w. 19-26)²⁹, którego interpretacja często przesądza o zajmowanym przez danego badacza stanowisku w „Kwestii Teognidejskiej” (w. 19-23):

(„Kymosbuch”, w. 1-254), kolekcji utworów stworzonych w Atenach („Atheniansbuch”, w. 255-756) oraz utworu innego poety megarejskiego, pozostającego pod wpływem Teognisa i chętnie wykorzystującego stworzone przez niego elegie („Megarerbuch”, w. 756-1220). Podobne próby podejmuje WEST (1974).

²⁶ Dotyczyło to zwłaszcza tzw. „księgi drugiej” *Corpus Theognideum*, o której niżej. Wykaz autorów uznających tę część zbioru za skutek działań kopistów bizantyńskich w VETTA (1980: XII-XIII) oraz SELLE (2008, § 13, 25 i 48). Na temat wpływu i siły oddziaływania książki Peretti'ego we Włoszech zob. FERRERI (2013: 54-55).

²⁷ Contra: FERRERI (2011: 290-2) i (2013: 53-54). Peretti przez wiele lat nie chciał zaakceptować konsekwencji płynących z odnalezienia papirusu: w długiej polemice, jaka wywiązała się między nim oraz Carrière, bronił hipotezy bizantyńskiej genezy *Theognideów* (zob. streszczenie sporu w VETTA 1980: XVII oraz GERBER 1991: 188-9). Pogląd Peretti'ego ostatecznie upadł wraz z odkryciem kolejnych papirusów z ustępami ze zbioru: P. Berol. 21220 (zob. KOTANSKY 1993, MALTOMINI 2003: 204-7) oraz niedawno opublikowanego P. Oxy. 5265 (BRUSUELAS 2016). Warto wspomnieć także o inskrypcji z Ojoady w Licji (zob. HALL – MILNER 1994: 19) powstałej w epoce rzymskiej (prawdopodobnie w III w. n.e. za panowania cesarza Aleksandra Sewerusa, którego imię zostało z niej usunięte w konsekwencji *damnatio memoriae*), zawierającej elegię w. 245-6 *Corpus Theognideum*, nieznacznie zmodyfikowaną – jak pokazuje MARÓTI (1967: 155-6) – pod wpływem podobnego fragmentu *Odysei* (24.93-94). Zauważmy, że inskrypcja stanowi prawdopodobnie zapis *performance'u*, tym samym ukazuje, iż elegie Teognisa jeszcze u schyłku starożytności były wykorzystywane dla celów performatywnych (choć w zupełnie innym kontekście od oryginalnego, mianowicie festiwalu sportowych). Na temat oralnej transmisji poezji poprzez festiwale i rytuały w epoce hellenistycznej i rzymskiej zob. D'ALESSIO (2017), zwł. s. 256-8.

²⁸ JACOBY (1931: 169): „[das Corpus ist eine] mechanische Zusammenschreibung mehrerer Bücher, deren Fugen wenigstens zum Teil noch jetzt kenntlich sind an den Prologen und Epilogen”.

²⁹ Podkreślę jednak, że w kwestii podziału ustępu *Corpus Theognideum* w. 19-38 na poszczególne elegie trudno mówić o kompromisie badawczym: podążając za wydaniem Younga zakładam, że mamy do czynienia z dwoma oddzielnymi fragmentami 19-26 oraz 27-38 (podobnie np. HARRISON 1902: 248 czy CARRIÈRE 1948b), niemniej, inni (np. Edmonds czy Gerber odpowiedzialni za Loeb'owskie wydanie tekstu, także JACOBY 1931, VAN GRONINGEN 1966: 18-26 czy JOHANSEN 1991: 31-7, także STEFFEN 1968: 18-23) zakładają, że cały ustęp stanowi jedną spójną elegię; jeszcze inni proponują odmienny podział materiału (na przykład WEST 1974 oddzielający w. 19-30 i 31-38 czy FARAONE 2008: 57-60 wskazujący na w. 19-28 i 29-38); poszczególne możliwości szczegółowo analizuje HUBBARD (2007: 207-12), także PERISINAKIS (2015: 440, przyp. 44).

Κύρνε, σοφίζομένωι μὲν ἐμοὶ σφρηγὶς ἐπικείσθω
 τοῖσδ' ἔπεσιν, λήσει δ' οὔποτε κλεπτόμενα,
 οὐδέ τις ἀλλάξει κάκιον τοῦσθλοῦ παρεόντος·
 ὧδε δὲ πᾶς τις ἐρεῖ· 'Θεύγνιδός ἔστιν ἔπη
 τοῦ Μεγαρέως· πάντας δὲ κατ' ἀνθρώπους ὀνομαστός.'

Niech na moich wierszach, mędrca biegłego w poezji (*sophidzoménōi... emoi*)³⁰,
 spoczywa pieczęć,
 by nie zostały, Kyrnosie, ukradkiem porwane,
 i aby nie zmienił nikt tego, co w nich szlachetne (*esthlón*), na gorsze (*kakíon*),
 lecz aby każdy mówił: „Teognisa są to słowa,
 Megaryjczyka, sławnego wśród wszystkich ludzi”.

Powyższy fragment znalazł się na początku zbioru, zaraz po *prooimion* zawierającym inwokacje do Apollina, Artemidy i Muz (w. 1-18), jest to także jedyne miejsce w całym *Corpus Theognideum*, gdzie *ja* poetyckie zdradza swoje imię i w tak wyraźny sposób odnosi się do własnego dzieła. Jak zauważa Hendrik SELLE, nie może to być przypadek³¹: pytaniem pozostaje jednak to, czy elegia zawdzięcza swoją lokalizację zamysłowi autorskiemu poety-Teognisa, czy też kompilatorowi, który poprzez „autoprezentację” (*die Selbstvorstellung*) starał się nadać kolekcji spójny charakter (2008: 176-8, zob. niżej, 1.4.c)³². Ta wątpliwość krzyżuje się zaś z niejasnym sensem pojęcia *sphrēgís*, „pieczęci”, przysparzającym wiele problemów interpretacyjnych³³.

Odnosnie do ostatniego wątku, podkreślę, że współcześnie motyw „pieczęci” w przytoczonej elegii interpretowany jest zazwyczaj w kategoriach retorycznych i ujmowany jako pewna przemyślana strategia poetycka: figura służąca wzmocnieniu autorytetu całej tradycji poprzez podkreślenie jej wyjątkowości; badacze widzą w tych wersach element heroizacji *ja* (tj. Teognisa jako wewnątrztekstualnej *persona loquens*). Jednocześnie, jak często się podkreśla, *sphregis* nie tylko nie musi dowodzić autentyczności fragmentu, lecz nawet istnienia Teognisa

³⁰ Na temat możliwych sposobów rozumienia czasownika *sophidzomai* w powyższym fragmencie zob. CONDELLO (2009-10: 71-78). O *sophia* (*sophiē*) w poezji archaicznej jako generalnym terminie wskazującym zarówno na umiejętności poetyckie, jak i autorytet poety-mędrca piszę niżej, 2.4.b oraz 2.4.c.

³¹ SELLE (2008: 176): „Dass gleich darauf die Selbstvorstellung des Theognis (v. 19-26) – das einzige derartige Gedicht im Corpus – folgt, kann ebenso wenig unabsichtlich sein”. Na temat w. 1-18 zob. ZALEWSKA-JURA (2003) i GIANNINI (1993), także niżej, rozdz. 3.2.d.

³² Szerzej na temat autoprezentacji poetyckiej w *Corpus Theognideum* oraz funkcji *prooimion* w poezji archaicznej piszę niżej, rozdz. 2.4.

³³ Streszczenie dyskusji wraz z odniesieniami bibliograficznymi w HUDSON-WILLIAMS (1910: 175), (VAN) GRONINGEN (1966: 18-21), GERBER (1991: 187-202), FRIIS JOHANSEN (1991: 8-19), CONDELLO (2009), zob. także komentarz do fragmentu autorstwa Ekateriny DIMOPULU (2003-2007, *ad. loc.*) na stronie internetowej Uniwersytetu Arystotelesa w Salonikach.

jako postaci historycznej (zob. niżej, sekcja 2.4)³⁴. Niemniej, szczególna lokalizacja tego ustępu sprawiła, że do lat 80-tych XX wieku dość zgodnie dostrzegano w nim wstęp do prawdziwego utworu poety. „Pieczęć” miała być jednoznacznym potwierdzeniem materialnego charakteru „książki” stworzonej przez samego Teognisa, którą on sam jako autor starał się chronić – jak sugerują liczne interpretacje – przed „kradzieżą” czy „plagiatem”³⁵, względnie „znieskształceniem” czy „zniszczeniem” (*kléptein*, w. 20)³⁶. Co więcej, inną elegię (w. 237-254, zob. niżej, 1.2), także zawierającą wątki meta-poetyckie – odniesienie do sławy (*kléos*) całej tradycji oraz relacji między *persona loquens* i adresatem elegii, Kyrnosem – w sposób analogiczny uznano

³⁴ Przyjmując nawet, że elegia odzwierciedla obawę autora przed znieskształceniem lub kradzieżą jego wersów (cf. WOODBURY 1952: 23, 28-30, GIANNINI 1993: 382-3, ROSSI 2000: 178-9), większość badaczy postuluje, aby „pieczęć” rozumieć jako metaforę (zob. PERETTI 1953: 316):

1) zabezpieczenie tradycji poprzez powtarzane imię Kyrnosa (REITZENSTEIN 1893: 264-5, HUDSON-WILLIAMS 1903, JACOBY 1931: 34-6, 157, CARRIÈRE 1948a: 115, MÉAUTIS 1949: 21, BOWRA 1969: 144, WEST 1974: 41, FAIN 2006);

2) imię samego Theognisa, umieszczone na początku zbioru w celu „podpisania” twórczości, tak jak to robił Hezjod (*Theog.* 22-34, zob. niżej, 2.4.b), a później Fokylides, Hipparch, Demodokos z Leros, Herodot czy Tukidydes (REITZENSTEIN 1893: 265, HARRISON 1902: 245-6, WILAMOWITZ-MOELLENDORFF 1913: 297, KROLL 1936: 53-5, WOODBURY 1952: 23-4, 28-30, STEFFEN 1968: 15, SCHMALZRIEDT 1970: 32-5, NIKITAS 1979: 119-20, WALSH 1984: 32, przyp. 28, PRATT 1995, SKIADAS 2000: 225, względnie HUBBARD 2007, także niżej, przyp. 258);

3) pieczęć odnosi się do stylu Teognisa, jego kunsztu poetyckiego bądź jego poglądów jako cech charakterystycznych, wyróżniających tego autora spośród innych tradycji (e.g. VAN GRONINGEN 1966: 19); służy wyjaśnieniu głównych celów dzieła (GIANNINI 1993: 384) lub wzmocnieniu autorytetu *ja* rozumianego jako wewnątrztekstualna instancja (GRIFFITH 1983: 42-4, NAGY 1985a, EDMUNDS 1997, BAKKER 2017, zob. niżej, 2.4). Ostatecznie warto przywołać opinię ALLENA (1905: 394), który stwierdza wprost: „I have no idea what the σφρηγίς was (...) We may invent an explanation if we like, but it is ridiculous to use our invention as a criterion and eject the verses which do not agree with it”. Zob. także wciąż aktualny przegląd interpretacji motywu *sphragis* w GARZYA (1958: 145-7).

³⁵ Zob. np. LANATA (1963: 62), YOUNG (1971, s. X), RÖSLER (1980: 81-89), CERRI (1990: 26-32), FRIIS JOHANSEN (1991: 14), GIANNINI (1993: 382). Jako argument przemawiający na korzyść tej interpretacji wskazuje się źródła pośrednie potwierdzające zwyczaj zabezpieczania tekstu, na przykład poprzez złożenie go w świątyni, jak miał uczynić Heraklit (Diogenes Laertios 9.6 = DK 22 A1, zob. RÖSLER 1980: 89 i 1997: 712, także NIEDDU 1984: 219-223) czy Epikur, który ponoć umieścił swoją ostatnią wolę w Ateńskim Metroon (ἐν τῇ Μητρόφῳ, Diog. Laert. 10.16). Na temat roli tej instytucji – sanktuarium Matki Bogów i „archiwum” Ateńczyków – zob. SICKINGER (1999: 1-7, 63-8, 81-4, 105-38), który podkreśla jednak, że początek działalności Metroon przypada prawdopodobnie na przełom V-IV w. p.n.e. Na marginesie można zauważyć, że świątynie rolę „archiwów” pełniły również w Rzymie, gdzie zabezpieczone pieczęcią *testamenta* i inne istotne dokumenty składano pod opiekę Westalek (Swetoniusz, *Divus Iulius* 83.1.4 i *Divus Augustus* 101.1, Tacyt, *Annales* 1.8.2, Kasjusz Dion, *Hist.* 48.12.2, 48.371, 48.46.2, 56.32.1; za: O. Sihvonen, *The Vestal Virgins and Power: Tradition and Change in Third Century Rome*, niepublikowana rozprawa doktorska, Tampere University, 2020, s. 112, dostęp on-line: <https://trepo.tuni.fi/bitstream/>).

³⁶ IMMISCH (1933: 298-30). Na temat znaczenia κλέπτειν, zazwyczaj tłumaczonego jako „kraść”, zaś w kontekście twórczości słownej „przypisywać sobie cudze dzieło”, zob. BROCCIA (1969: 87-89), który pokazuje (na przykładzie Archilocha fr. 191W oraz Homera, *Il.* 14.216-7, por. 11.115; zob. także Simonides 42W), że w poezji archaicznej czasownik nie oznaczał ‘kradzieży’, ile raczej ‘porwanie’ czy ‘zmianę, odwrócenie czegoś’ (‘rapire [i sensi]’ ‘versare [sc. nebbia]’); także BARTOL (1999a: 374, *ad. loc.*), która podkreśla, iż pojęcie „plagiatu” w wypadku czasownika κλέπτω i jego derywatów jest anachronizmem: „W epoce ustnej prezentacji twórczości poetyckiej (...) problem tak rozumianego plagiatu nie istniał w świadomości ówczesnych ludzi (...)”. Polisemii czasownika *kleptein* ilustruje zresztą samo *Corpus Theognideum* w. 600 i 1311 („nie zwiodłeś mnie ukradkiem, chłopcze...”, Οὐ μὲν ἔλαθες κλέψας, ὦ παῖ), gdzie kontekst nie pozwala na użycie klasycznego znaczenia czasownika, także Hezjod, *Theog.* 613, gdzie mowa jest o niemożliwości „zwodzenia” (κλέψαι) czy „przekroczenia” umysłu Dzeusa (ὥς οὐκ ἔστι Διὸς κλέψαι νόον οὐδὲ παρελθεῖν). Zob. także fr. komediopisarza Eupolisa 395 PCG, gdzie czasownik odnosi się do sympozjalnych *skoliów* i zwyczaju „zapożyczania” ustępów z dzieł poetów na potrzeby improwizacji sympozjalnej (nt. piszę niżej, sekcja 1.2).

za zakończenie tegoż dzieła³⁷. W konsekwencji rzekomy prolog i epilog uznane zostały za miejsca graniczne, za początek i koniec „oryginalnego zbioru” (nazywanego *florilegium purum* lub *gnomologia ad Cyrnum*, w. 19-254)³⁸, przemieszanego następnie z innymi kolekcjami i antologiami różnego pochodzenia (zob. wyżej): nieuporządkowaną częścią środkową (do w. 1220)³⁹ oraz „księgą drugą” (w. 1231-1389), o której piszę niżej.

Podkreślę, że w wypadku powyższej interpretacji rozstrzygnięcie wątpliwości wokół autentyczności zbioru ponownie wydaje się zależeć od szeregu dodatkowych założeń (dotyczących m.in. znaczenia *sphregis* w elegii 19-27 i możliwych konsekwencji tej figury dla medium transmisji poezji, zob. niżej, sekcja 1.2). Nie wchodząc w tej chwili w szczegóły chciałbym jedynie podkreślić, że propozycja, zgodnie z którą „Gnomologia do Kyrnosa” (w. 19-254) jest dziełem samego Teognisa, nie może stanowić ostatecznego kompromisu dla problemu autentyczności⁴⁰: żadne cechy tekstualne wyróżnianych przez badaczy „prologów” lub „epilogów” – rzekomych śladów podzbiorów składających się na *Corpus Theognideum* – nie są rozstrzygające, zaś potencjalne „pęknięcia” w kompozycji „zbyt sporadyczne i mgliste, aby ujawnić możliwe miejsca podziału” (SELLE 2008: 175)⁴¹. I mimo tak oczywistych ograniczeń metodologicznych, podejmowane do lat 80-tych XX wieku pytania o autentyczność zbioru składają się na opowieść o kolejnych próbach wyróżnienia poszczególnych części składowych kolekcji znanej nam jako *Corpus Theognideum*⁴².

³⁷ Tak na przykład REITZENSTEIN (1893: 75), HUDSON-WILLIAMS (1903: 16-18) i (1910: 76), WILAMOWITZ-MOELLENDORFF (1913: 287 przyp. 1), HIGBARGER (1931: 343), JACOBY (1931: 68, 130-1), ALY (1934: 1982), ADRADOS (1959: 273), JAEGER (1962 [1934¹]: 211-215), FRÄNKEL (1975 [1951¹]: 406), STEFFEN (1968: 65-6), WEST (1974: 42: “a kind of prologue and epilogue”), RÖSLER (1980: 82) i (1997: 709-712). Zob. streszczenie stanowisk wybranych badaczy w WOODBURY (1951) i SELLE (2008: 178-181), także BARTOL (2005b: 341). Oprócz szczególnej funkcji, jaką „epilog” miałby pełnić w utworze, badacze zwracają uwagę na wewnątrztekstualne odniesienia występujące między fragmentem w. 237-54 oraz „prologiem”, zob. FRIIS JOHANSEN (1996: 20), cf. SELLE (2008: 180-1).

³⁸ Dodatkowym argumentem wzmacniającym wiarę w oryginalny charakter tej partii tekstu jest częstotliwość występowania inwokacji do Kyrnosa-Polypaidesa, zob. np. WEST (1974: 45), FAIN (2006), SPELMAN (2021: 147-50). Faktycznie, na początku zbioru (w. 19-192) imię odbiorcy pojawia się aż 26 razy, jednak w dalszej sekcji „Gnomologii do Kyrnosa” (tj. do zakończenia tzw. „epilogu”, w. 254) wskaźnik znacznie spada, reszta wołaczy do Kyrnosa rozmieszczona jest zaś równomiernie po całym zbiorze (por. SELLE 2008: 174).

³⁹ Na temat części środkowej, „najbardziej przemieszanego” (*the most mixed up*) odcinka zbioru, zob. YOUNG (1964: 381-9), także SELLE (2008: 185-197).

⁴⁰ choć bywa niekiedy tak przedstawiana, cf. FERRERI (2013: 50-1). Zob. SELLE (2008: 381-384), gdzie badacz wskazuje na szereg cech „Gnomologii do Kyrnosa” (w. 1-254), które wykluczają założenie o bezpośrednim pochodzeniu całej sekcji od poety Teognisa – jest to raczej późniejsza kolekcja opracowana przez osoby trzecie na podstawie tradycji ustnej. O śladach oralności w kompozycji *Corpus Theognideum* piszę w rozdz. 1.2, na temat tekstualizacji tradycji ustnej w 1.4.

⁴¹ „All diese Muster können Spuren einer Zusammensetzung des Corpus aus verschiedenartigen Teilen sein, sind aber zu vereinzelt und undeutlich, um die möglichen Bruchstellen aufscheinen zu lassen”, podobnie KROLL (1936: 269) i PERETTI (1953: 213-5). Zob. ponadto (VAN) GRONINGEN (1960: 173), który zauważa, że rozpoznanie cech prologu nie musi od razu wskazywać na początek księgi lub osobnego zbioru umieszczonego następnie w „mega-antologii”: jego zdaniem bardziej prawdopodobne jest to, że ustęp stanowi prolog pojedynczej, dłuższej elegii.

⁴² I tak na przykład Emil DE GEYSO (1892) był zdania, że w. 1-756 *Corpus Theognideum* są oryginalnym dziełem Teognisa, uzupełnionym o dwie dodatkowe antologie stworzone „ad convivalem usum”; JACOBY (1931)

Kontrowersje wskazane powyżej nie wyczerpują bogactwa wątków podejmowanych w ramach „Kwestii Teognidejskiej”. Dodatkowy przedmiot polemik stanowiło pytanie o genezę końcowej partii *Theognideów*, zachowanej jedynie w jednym rękopisie i nazywanej „księgą drugą”, jak również wątpliwość dotycząca stopnia w jakim średniowieczni kopiści ingerowali w tekst. Odnośnie do drugiego zagadnienia, już Camerarius w XVI wieku sugerował, że występujące w tekście powtórzenia niektórych elegii mogły stanowić skutek interwencji dokonanej w epoce bizantyńskiej. Jak przypuszczał, w średniowieczu starano się usunąć pewne niewygodne wątki (tzn. motywy homo-erotyczne), w ich miejsce przepisując wcześniejsze fragmenty⁴³. Intuicje Camerariusza w XVIII wieku uprawdopodobniło odnalezienie nowego źródła dla badań, tzw. „manuskryptu A” *Corpus Theognideum* (Paris, Bibl. Nat. Suppl. Gr. 388), pochodzącego prawdopodobnie z X w., a zatem najstarszego wariantu tekstu⁴⁴. Znaczenie tego dokumentu wynika nie tylko z tego, że powstał dużo wcześniej od innych znanych nam rękopisów, a zatem w znacznie mniejszym stopniu narażony był na błędy kopistów, lecz również z faktu, że jako jedyny zawiera wspomnianą wyżej „księgę drugą”, złożoną w głównej mierze z elegii o charakterze erotycznym⁴⁵. Wielu badaczy w owym suplemencie dostrzegało – zgodnie z interpretacją Camerariusza – skutek cenzury obyczajowej⁴⁶, jakiej zbiór został poddany w czasach bizantyńskich: w ich przekonaniu elegie, które znalazły się na końcu „manuskryptu A”, stanowią fragmenty usunięte wcześniej z głównego tekstu.

Mimo atrakcyjności powyższej hipotezy, w przekonujący sposób wyjaśniającej obecność w *Theognideów* powtórzeń tych samych wersów czy nawet elegii o podwójnej atrybucji, nie sposób dziś dłużej ją utrzymać: szczegółowe analizy statystyczne cech

przekonywał, że zbiór składa się z czterech niezależnych kolekcji (zob. wyżej, przyp. 28); CARRIÈRE (1948a: 93) dowodził, że stanowi połączenie dwóch tradycji przekazu – zbioru ateńskiego z V w. p.n.e. oraz aleksandryjskiego z I w. n.e.; WEST (1974: 46-59) w problematycznej części środkowej (zob. wyżej, przyp. 39) dostrzegał dwa podzbiory (*excerpta meliora* w. 255-1022 oraz powtarzający te same elegie w zmienionej formie *excerpta deteriora* w. 1023-1220).

⁴³ Jak Camerarius pisał, „(...) te [wersy], które wydawały się zawierać jakąś nieprzyzwoitość (*aischrologia*), zostały odłączone [od zbioru], w ich zaś miejsce wkomponowano inne [fragmenty]. I dlatego niezgodności są tak liczne, a te same [wiersze] na różne sposoby powtarzają się” (Νῦν δὲ φανερόν, ὅτι τὰ Θεόγνιδος ἐπιγραφὴν ἔχοντα ἔπη συναθροισμός τις ἐστὶ ποιημάτων διαφόρων, περιαιρεθέντων δηλαδὴ ἐκ τῶν ἐκείνου ὅσα τινὸς αἰσχρολογίας ἔχεσθαι ἔδοξε, καὶ ἀντὶ τούτων ἐμβληθέντων ἄλλων· διὸ καὶ ασυνάρμοστά ἐστὶ τὰ πλεῖστα, καὶ τὰ αὐτὰ ἀναπολητικῶς παλλιλογεῖται, cyt. za SELLE 2008: 198).

⁴⁴ Na temat „manuskryptu A” zob. YOUNG (1953) i (1961: VII-VIII), MARCOTE (2001), RONCONI (2006), SELLE (2008: 111-2).

⁴⁵ Jak zauważa SELLE (2008: 175), „księga druga” to jedyny odcinek tekstu poświęcony wyłącznie jednemu tematowi. Szczegółowy komentarz do tej części *Corpus Theognideum* przedstawił VETTA (1980).

⁴⁶ Interpretację Camerariusza spopularyzował w XIX wieku Fridericus Theophilus Welcker, zob. COLESANTI (2011: 2), także HIGHBARGER (1927: 172). To, że atmosfera obyczajowa w średniowiecznym Bizancjum sprzyjała podobnej cenzurze, potwierdza *Suda*, leksykon z X wieku, gdzie mowa jest o tym, iż wśród elegii *Corpus Theognideum* „rozrzucone zostały niegodziwości (*miaríai*) i pederastyczne uniesienia” (ἐν μέσῳ τούτων παρεσπαρμέναι μιαιρία καὶ παιδικοὶ ἔρωτες καὶ ἄλλα ὅσα ὁ ἐνάρητος, *Suda*, s.v. *Theognis*, wg wyd. EDMONDSA 1931; nt. tego fragmentu zob. SELLE 2008: 78-79). Śledząc późniejsze manuskrypty można zresztą dostrzec tendencję do usuwania kolejnych „pederastycznych fragmentów”, zob. WILSON (1996: 237-238).

metrycznych i językowych, jakie zainicjował EDMONDS (1931), ujawniły, że „księga druga” nie tylko różni się znacznie od reszty kolekcji, lecz także powstała nieco wcześniej od utworów zebranych w „księdze pierwszej” (zob. 1.4.c)⁴⁷. Oznacza to, że reprezentuje ona zupełnie inną gałąź przekazu tej samej tradycji – jak pokażę, tradycji ustnej, spisanej najwyraźniej niezależnie i połączonej w jeden zbiór (zob. sekcje 1.2. i 1.3). Ten fakt każe nam zweryfikować dominujący „monogenetyczny” model powstania *Corpus Theognideum*: uwidacznia on, iż w epoce klasycznej tradycja Teognisa była przekazywana różnymi drogami i funkcjonowała w formie tekstualnej w wielu różniących się między sobą (przynajmniej w pewnych szczegółach) wariantach⁴⁸.

Choć hipoteza zakładająca, że „księga druga” jest skutkiem „średniowiecznej ingerencji”, okazała się pochopna, porównanie manuskryptu A z innymi manuskryptami⁴⁹ pozwala dostrzec, iż kompozycja i forma *Theognideów* podlegały pewnym drobnym zmianom na drodze transmisji⁵⁰. Swoją drogą, poprawianie tekstu przez kopistów jest dość oczywistym i powszechnym zjawiskiem, jakie można zaobserwować w wypadku całej spuścizny antycznej. Pytaniem pozostaje każdorazowo stopień i charakter tych zmian: uznając nawet – zgodnie ze słynną metaforą Ulricha von Wilamowitza-Moellendorffa – że tradycja antyczna „przynosi wyłącznie zgliszcza (*ruins*)”, filologowie chcieliby wierzyć, że poszczególne elementy tych ruin, którym pragną „przywrócić życie”, pozostają wierne oryginałowi⁵¹. Przypadek *Corpus*

⁴⁷ Por. SELLE (2008: 174-5, 385-6) i (2013), także BOWIE (2012 = 2022: 559-80) oraz (2022: 8): „(...) the homoerotic collection that follows ‘Book 1’ of Theognis in a single tenth-century Paris manuscript was not (...) the outcome of Byzantine purging of indecent poems from ‘Book 1’, but a separate collection with a different history of transmission”. Niezależność ksiąg I i II sugerowali już Fryderyk NIETZSCHE (2015 [1864]), Hendrick van der Mey (*Studia Theognidea*, Leidae: S. C. van Doesburgh, 1869) oraz REITZENSTEIN (1893: 54, przyp. 1). Cf. YOUNG (1964: 381-3, 389), który uważa, że „księga druga” stanowi dzieło pewnego Megaryjczyka, który w V wieku p.n.e. dla własnych potrzeb skopiował ówczesnie dostępne kolekcje poezji Teognisa; podobnie JACOBY (1931: 75-7), który opisuje ostatnie 200-wersów zbioru jako „eine selbständige, dann sicher private Sammlung”.

⁴⁸ Co podkreśla także MALTOMINI (2003: 214), która dopełnia wskazany wyżej argument obserwacją innego rodzaju: jak badaczka zauważa, wielość tradycji tekstualnych, którymi elegie związane z imieniem Teognisa przekazywane były w starożytności, pokazują analizy porównawcze tych samych fragmentów zbioru cytowanych przez różnych autorów antycznych. Na temat wariantów tekstualnych w odniesieniu do procesu tekstualizacji poetyckich tradycji oralnych piszę niżej, rozdz. 1.2.

⁴⁹ Których najstarszym przedstawicielem jest pochodzący z początku XIV-go wieku rękopis O (Vaticanus, gr. 915), zob. YOUNG (1953: 4-6), CARRIÈRE (1971: 22), SELLE (2008: 115-116); PONTANI (2010). Wszystkie inne zachowane rękopisy wykazują ścisły związek z rękopisem Watykańskim O, choć różnią się ilością wersów.

⁵⁰ Systematyczne wysiłki „poprawiania” tekstu ukazuje porównanie „manuskryptu A” z rękopisami drugiej gałęzi transmisji: z rękopisu na rękopis można dostrzec tendencję do usuwania nie tylko powtórzeń, lecz także zmiany językowego kształtu utworu, głównie poprzez adaptację oryginalnych form jońskich podług kanonów dialektu attyckiego, zob. nt. CARRIÈRE (1971: 23), FRIIS JOHANSEN (1993: 5-29); zob. też niżej, przyp. 115, na temat „attyzacji” archaicznych tradycji poetyckich w okresie ich kanonizacji i tekstualizacji w epoce klasycznej.

⁵¹ WILAMOWITZ-MOELLENDORFF (1919: 25): „The tradition yields us only ruins. The more closely we test and examine them, the more clearly we see how ruinous they are; out of ruins no whole can be built. The tradition is dead; our task is to revivify life that has passed away”. W innym tekście legendarny filolog, odnosząc się bezpośrednio do *Corpus Theognideum*, pytał o to, czy mamy podstawy wątpić w przekaz tej tradycji bardziej niż w zachowane fragmenty innych poetów archaicznych (1900: 58-59): „gdybyśmy dysponowali zbiorem piosenek sympozjalnych z tego samego stulecia [przypisywanych] Anakreontowi czy Alkajosowi, mielibyśmy do czynienia

Theognideum budził w tym względzie skrajne emocje: dla jednych badaczy wątpliwości przeważały nad wszelką wiarą w uczciwość przekazów (jak pisał w końcu Bergk, *Corpus Theognideum* to wyłącznie „gruzy i skąpe resztki”, zob. wyżej), z drugiej strony, nie brakowało głosów „unitarystów”, którzy nawet jeśli akceptowali hipotezę o kilku źródłach znanej nam dziś kolekcji, w każdym z wyróżnionych przez siebie „podzbiorów” pragnęli widzieć wierną zamysłowi Teognisa odnogę jego tradycji (cf. YOUNG 1964: 386-9). Nie zmieniły tego także metody statystyczne, wprowadzone do „Kwestii Teognidejskiej” przez Edmonda w 1931 roku (choć niewątpliwie pokazały one błędne założenia dotyczące genezy „księgi drugiej”). Wszystkich wątpliwości dotyczących autentyczności nie osłabiły również znaleziska papirusowe – choć dzięki nim nabraliśmy pewności, że zbiór w formie, jaką znamy ze średniowiecznych manuskryptów, funkcjonował już w starożytności.

Podsumowując, kluczową wątpliwością podejmowaną w ramach „Kwestii Teognidejskiej” było przede wszystkim to, czy elegie *Theognideów* są dziełem jednego autora czy może antologią wielu poetów. Jeśli jest to antologia, rodzi się kolejne pytanie, tym razem o jej źródło: może to być zarówno kolekcja utworów jednego lub wielu autorów, transmitowanych ustnie i zapisanych z pamięci przez jednego człowieka, jak i zbiór ułożony na podstawie innych tekstów – „antologia antologii” (ADRADOS 1959: 262), kryjąca wśród elegii innych twórców oryginalne wiersze Teognisa. Mimo ograniczenia datacji *Corpus Theognideum* do czasów starożytnych nierozstrzygniętymi pozostaje także wiele pytań dotyczących okresu i okoliczności narodzin zbioru, tak jak i pierwotnego przeznaczenia poszczególnych kolekcji, które weszły w jego skład (hipotezy „szkolnego podręcznika”, kolekcji sympozjalnych piosenek oraz megarejskiej antologii lokalnej/lokalnych tradycji). Z tego względu zajęcie określonego stanowiska w sporze dotyczącym autentyczności *Corpus Theognideum* wymaga wpiętych namysłu nad centralnymi problemami literatury⁵², takimi jak relacja między intencją oraz instancją autora a procesem interpretacji, zagadnieniem wpływu konwencji gatunkowej (elegii) na formę danego utworu, w końcu zaś pytaniami o różnice między współczesną „tekstualnością” a starożytną kulturą poetycką, u własnych źródeł niekoniecznie transmitowaną w formie tekstu.

z takim samym zamieszaniem” („(...) solche Verwirrung würde die Lyrik auch bieten, wenn wir ein Trinkliederbuch des Jahrhunderts etwa unter Anakreons oder Alkaios Namen besäßen”). Zob. TRZCIONKOWSKI (2013: 1-2), który omawia metaforę „zgliszczyć” użytą przez Wilamowitza-Moellendorffa.

⁵² Decyduję się pisać o „literaturze” mimo świadomości (częściowej) nieadekwatności tej kategorii wobec opisywanego tu fenomenu (zob. ERCOLANI 2014) – poezji oralnej, ściśle związanej, jak zobaczymy, z pewną okazją czy okolicznością wykonawczą i utrwalonej w formie tekstualnej wtórnie. Mimo decyzji o utrzymaniu tradycyjnych pojęć z zakresu literaturoznawstwa, takich jak właśnie „literatura” czy „tekst”, wiele uwagi poświęcę różnicom, które dzielą sposób funkcjonowania i role badanej tradycji poetyckiej Teognisa od współczesnych przyzwyczajęń czytelniczych.

1.2. *Corpus Theognideum* w perspektywie performatywno-pragmatycznej: komunikacja poetycka, improwizacja, sympozjum, re-performance

Pytanie o autora i jedność autorską tekstu, które, jak widzieliśmy, do lat 80-tych XX wieku stanowiło centralne zagadnienie podejmowane w pracach poświęconych *Corpus Theognideum*, współcześnie rozumiane jest w zgoła odmienny sposób. Zbiór traktowany dotąd jako dzieło z założenia tekstualne dziś uważany jest raczej za efekt końcowy długiej **tradycji oralnej**: zapis transmitowanych ustnie elegii, otwartych na zmiany, funkcjonujących w wielu wariantach. Analogicznie, „autor” w tej perspektywie traci na znaczeniu jako historyczna instancja: jest pewną funkcjonalną figurą spajającą daną tradycję, głosem podejmowanym przez wielu wykonawców i wyrazem pewnej strategii retorycznej, ściśle powiązanej z okolicznościami wykonawczymi, relacjami między uczestnikami *performance'u* poetyckiego oraz audytorium, ponadto różnymi czynnikami społecznymi, politycznymi czy ekonomicznymi, które determinują daną wspólnotę-grupę odbiorców⁵³.

Ów przełom w „Kwestii Teognidejskiej” wiąże się zresztą z szerszymi zmianami dotyczącymi sposobu rozumienia archaicznej liryki greckiej, tzw. „**zwrotem performatywno-pragmatycznym**”⁵⁴, polegającym – w dużym skrócie – na dostrzeżeniu odmiennej specyfiki przekazu twórczości poetyckiej w epoce archaicznej oraz konsekwencji wynikłych z owej różnicy. Mówiąc o „zwrocie” mam na myśli przede wszystkim docenienie ustnego charakteru transmisji poezji tego czasu⁵⁵. Zainicjowane w latach 60-tych badania nad oralnością pokazały, że współczesne przyzwyczajenia czytelnicze są zupełnie niewspółmierne do źródłowego kontekstu tekstów starożytnych. Dla nas poezja jest tekstem: niezależnie od okolicznościowych recytacji, na których autorzy mierzą się z własnymi utworami i odczytują je w przestrzeni

⁵³ Szerzej na temat kategorii „autora” / *ja* poetyckiego piszę w rozdziale 2.4.a.

⁵⁴ Powyższe określenie zawdzięczam pracy Jerzego DANIELEWICZA (2018: 12-14); zob. także BUDELMANN (2009: 15), który używa analogicznego pojęcia (*a performative-pragmatic point of view*). Obrazuje ono szczególnie charakter współczesnych opracowań poświęconych oralności w archaicznej Grecji: o ile starsze pokolenie badaczy akceptujących założenie o oralnym charakterze poezji archaicznej swoją uwagę skupiało prawie wyłącznie na zagadnieniu kompozycji eposu (e.g. PARRY 1971, NOTOPOULOS 1960, HOEKSTRA 1965, EDWARDS 1971, PEABODY 1975) bądź ciągłości tradycji i wzajemnych zależności między poszczególnymi tradycjami (cf. ZIELIŃSKI 2014: 11-36, zob. także niżej, sekcja 1.3.a), współcześnie, jak zauważają SCULLY i LONEY (2018: 3-4), przedmiotem analiz jest raczej retoryczny i komunikacyjny wymiar poezji (o czym piszę dalej). Na temat różnic między „poezją oralną” (*oral poetry*) oraz „poezją stałych formuł” (*formulaic poetry*) zob. MARTIN (1989: 2-3, 8-9). Szerzej na temat „zwrotu performatywnego” w badaniach kulturowych DOMAŃSKA (2007).

⁵⁵ Jak często się podkreśla, popularyzatorem badań nad oralnością był Eric HAVELOCK (2007 [wyd. oryg. 1963]), (1978), (1982), (2006 [1986]), który nie krył jednak zależności od prac Milmanna Parry’ego poświęconych mechanizmom oralnej kompozycji eposu i poezji (zob. PARRY 1971); por. także LORD (1960), GENTILI (2006a), THOMAS (1989) i (1992), NAGY (1996). Bogata bibliografia dotycząca zagadnienia tradycji oralnej znajduje się na stronie Pracowni Badań nad Tradycją Oralną Uniwersytetu Wrocławskiego (dostęp: 14.02.2020): <http://www.tradycjaustna.uni.wroc.pl/index.php/literatura-ustna>.

publicznej, podstawowym modelem transmisji twórczości poetyckiej jest dziś pismo. Rodzi to określone konsekwencje związane zarówno z zagadnieniem kompozycji – sposobem, w jaki autor „tworzy” swoje dzieło – jak i kwestią komunikacji między nim a czytelnikiem. Przede wszystkim, tekst pisany pozostaje „niezależny” od autora: podlega interpretacjom, na które twórca nie ma najmniejszego wpływu (zgodnie ze słynną tezą o „śmierci autora”, zob. niżej, 2.4.a). Owa niezależność stawia przed odbiorcą, pozostawionym sam-na-sam z tekstem, określone wymagania: czytelnik musi podjąć samodzielny wysiłek odczytania i zrozumienia utworu, następnie usytuować go w jednym z nieskończonej liczby możliwych kontekstów (zob. CULLER 1982: 123-128; SILVERMAN 2013: 85). Co więcej, wraz z upływem czasu niezmienny, usystematyzowany i zamknięty w formie książki utwór może być interpretowany w zupełnie nowy sposób, odnoszony do wydarzeń i faktów, o których sam autor nie miał najmniejszego pojęcia – w końcu niektóre dzieła nazywamy „ponadczasowymi”, podkreślając przy tym ich szczególną otwartość na interpretacje, zaś niektóre interpretacje, daleko wykraczające czy wręcz „rozrywające” potencjalne intencje autorskie (jak ma to miejsce na przykład w badaniach literackich inspirowanych feminizmem), uważamy za odkrywcze i wiedzotwórcze.

Badając poezję archaiczną nie sposób poprzestać na klasycznym modelu tekstualności. W odniesieniu do utworów transmitowanych ustnie, na uroczystościach publicznych bądź prywatnych (zob. niżej, 1.3.b), okazuje się on całkowicie zawodny. Dotyczy to także *Corpus Theognideum*, o czym upewnia nas treść elegii w nim zawartych (w. 531-534):

Αἰεὶ μοι φίλον ἦτορ ἰαίνεται, ὀππότε' ἀκούσω
αὐλῶν φθεγγομένων ἱμερόεσσαν ὅπα.
χαίρω δ' εὖ πίνων καὶ ὑπ' αὐλητῆρος ἀκούων,
χαίρω δ' εὖ φθογγὸν χερσὶ λύρην ὀχέων⁵⁶.

Moje miłe serce raduje się zawsze, gdy słyszę
upragniony dźwięk głośno grających aulosów.
Cieszę się dobrze pijąc, słuchając [gry] aulecisty,
i cieszę się niosąc w rękach pięknie brzmiącą lirę.

Przywołanie aulosów i liry stanowi czytelną dyspozycję wykonawczą, wskazującą zarówno na muzyczny charakter utworów tradycji Teognisa, jak i na ich szczególną funkcję ludyczną: związek z zabawą, piciem, ich istotną rolę dla przebiegu uroczystości⁵⁷. Oprócz autoreferen-

⁵⁶ Por. w. 825 (ὑπ' αὐλητῆρος ἀείδειν) i 1065 (μετ' αὐλητῆρος ἀείδειν) *Corpus Theognideum*. Warto podkreślić także niepewność dotyczącą podziału fragmentu: niektórzy, np. (VAN) GRONINGEN (1966: 211-212) czy EDMONDS (1931), inaczej niż sugerują to wydania D. Younga czy Westa, poniższy ustęp ujmują jako dwa osobne fragmenty 531-2 i 533-4.

⁵⁷ Zobacz komentarz do fragmentu w BUDELMANN – POWER (2013: 2-3); por. w. 309-312, 467-496, 503-510, 825-830, 761-764, 837-840, 1047-8, 1055-1058, 1129-1132, ponadto Alkman fr. 38 PMG, Anacreont fr. 373 PMG,

cyjnych wskazówek, pozwalających zrekonstruować sposób wykonania utworu, poezję zawartą w zbiorze charakteryzuje także szczególna **temporalność** („tu i teraz”), co pokazują poniższe dystychy (w. 1041-2 i 1047-8):

Δεῦρο σὺν αὐλητῇρι· παρὰ κλαίοντι γελῶντες
πίνωμεν, κείνου κήδεσι τερπόμενοι.

[Podejdź] **tutaj** wraz z fletnistką! Obok płaczącego [biesiadnika]
pijmy i śmiejmy się z jego zmartwień (*kédos*)⁵⁸.

Νῦν μὲν πίνοντες τερπόμεθα, καλὰ λέγοντες·
ἄσσα δ' ἔπειτ' ἔσται, ταῦτα θεοῖσι μέλει.

Teraz radujmy się pijąc i rozmawiając pięknie (*kalá*).

Tym, co ma zdarzyć się później, troszczą się [przecież] bogowie.



Ilustracja 1. Scena sympozjalna z krateru Eufroniosa (München, Antikensammlung 8935, zdjęcie za Wikimedia Commons); zob. omówienie wazy w VERMULE (1965) oraz GOSSEL-RAECK (1990a)

Jak podkreślają to bezpośrednie zwroty do odbiorców, zaimki wskazujące czy przysłówki czasu (*nûn*, ‘teraz’) lub miejsca (*dêuro* ‘tutaj’) ⁵⁹, elegie archaiczne „dzieją się” *tu i teraz*, są

Ksenofanes fr. 1W, Simonides fr. 25W, Ion fr. 26 i 27W.

⁵⁸ Powyższy fragment bywa zestawiany z inną elegią *Corpus Theognideum*, w. 1217-8, sprzeczną w wymowie: „Nigdy nie śmiejmy się siedząc przy kimś, kto płacze, / gdy otaczają nas, Kyrnie, szlachetni [dobrze urodzeni] ludzie” (Μήποτε πᾶρ κλαίοντα καθεζόμενοι γελᾶσωμεν | τοῖς αὐτῶν ἀγαθοῖς, Κύρν', ἐπιτερπόμενοι.). O ile w pierwszym wypadku „ja poetyckie” zachęca odbiorców do picia i zabawy w obecności kogoś, kto płacze (być może żałobnika), w drugim przestrzega przed podobnym działaniem. Dla badań prowadzonych w oparciu o klasyczny model tekstualny podobna sprzeczność stanowiła poważne wyzwanie interpretacyjne oraz argument przeciwko autentyczności zbioru (e.g. HARRISON 1902: 125, VAN DER VALK 1956: 69-70, zob. także VAN WEES 2000: 56); w perspektywie pragmatyczno-performatywnej obie elegie mogą być interpretowane jako wariacje transmitowanej ustnie tradycji.

⁵⁹ Na temat tzw. „zaimków” oraz „przysłówków deiktycznych” w *Corpus Theognideum* zob. CALAME – CLAY (2004: 423-7). W poezji archaicznej i ich związku z *performance*'m zob. CALAME (2004, zwł. s. 417-8) i (2005: 41),

kształtowane poprzez akt ich recytacji. Utwór poetycki istnieje o tyle, o ile ktoś go śpiewa, a sytuacja w nim przedstawiona nie jest opowieścią o przeszłych wydarzeniach, lecz samym zdarzeniem – *performance*’m⁶⁰ powiązany z szerszymi praktykami społecznymi i kulturowymi⁶¹.

Performatywny charakter elegii rodzi określone konsekwencje dla zagadnienia interpretacji. W epoce archaicznej, inaczej niż dziś, poezja nie funkcjonowała w sposób niezależny od jej autora-wykonawcy. Akt recytacji jako forma **bezpośredniej komunikacji między poetą a audytorium** determinował odbiór, kształtując określone emocje i ograniczając możliwe horyzonty interpretacyjne⁶². Relacja *wykonawca – odbiorca* była zresztą obustronna. Tak samo jak osoba recytująca utwór oddziaływała na publikę, tak i publika kształtowała sam przekaz: reagując na treść i formę utworu oceniała go, wyrażała entuzjazm lub dezaprobatę dla manifestowanych poglądów⁶³, odnosiła je do akceptowanego w społeczności systemu wartości i przekonań⁶⁴. Jak zobaczymy (w rozdz. 2.4), „ja” w elegii nie jest nigdy samym poetą – indywiduum przeciwstawionym grupie odbiorców, – lecz pewną figurą poetycką, kształtowaną poprzez strategię identyfikacji głosu poety z audytorium (lub odwrotnie, poprzez strategię umożliwiającą audytorium identyfikację z „ja” lub „my” w utworze).

BAKKER (2018: 147-150); szerzej na temat *deixis* jako kategorii narracyjnej w poezji archaicznej i jej związku z *performance*’m zob. CALAME (2004, zwł. s. 417-8) i (2005: 41), BAKKER (2018: 147-150), także DANIELEWICZ (1990) i FLUDERNIK (1993: 40-50).

⁶⁰ Na temat znaczenia „performansu” i „performatywności” zob. HYMES (1975) oraz CARLSON (2007), zwł. s. 23-31, 294-309.

⁶¹ Niekwestionowanym prekursorem badań nad performatywnością na gruncie poezji archaicznej oraz relacji między wykonawcą lub wykonawcami a audytorium był Bruno Gentili (zob. bibliografię). Założenia teorii włoskiego filologa doskonale obrazuje podręcznik GENTILI – CATENACCI (2007), gdzie poezja archaiczna od pierwszych stron opisywana jest jako „fenomen pragmatyczny” (*essenzialmente pragmatico*) i zbiorowy, zapośredniczony przez kulturowe normy i realia (s. 1-3). Zob. także CALAME (2005, zwł. 9-13). Szerzej na temat społecznych i ideologicznych funkcji poezji (czy szerzej, sztuki słownej) w społecznościach oralnych zob. VANSINA (1985: 100-14).

⁶² Na temat komponentów sytuacji komunikacyjnej i różnych form komunikacji zob. HABRAJSKA (2010). O roli ruchu i tańca dla *performance*’u poetyckiego zob. np. Pauzaniusz 9.12.5-6, który wspomina o występach muzyka Pronomosa, porywającego publikę ruchami i gestami w trakcie gry (komentarz do fragmentu w CSAPO 2004: 213-14); por. ZIELIŃSKI (2006: 15), który opisuje gest jako „immanentny składnik” poezji greckiej, przemawiający do publiczności „w sposób bezpośredni i jednoznaczny”. Na temat pojęcia „horyzontu interpretacyjnego” / „horyzontu oczekiwań” zob. niżej, rozdz. 1.3.b.

⁶³ Dramatyczny rozdzźwięk między wykonawcą a audytorium podczas publicznego *performance*’u poetyckiego ilustruje Platon w dialogu *Ion* (535e) poprzez słowa tytułowego rapsoda: „Przecież zawsze patrzę na nich z góry, z estrady, jak płaczą i straszne spojrzenia ciskają i drżą od słów poematu. Ja też muszę dobrze na nich uważać, bo jeżeli im lży z oczu wycisnę, sam się będę śmiał: dostanę pieniądze, a jak śmiech, to będę płakał, bo mi pieniądze przepadną” (przeł. W. Witwicki). Na temat znaczenia publiki dla *performance*’u (rozumianego jako wszelki „dyskurs poetycki” wygłaszany publicznie) zob. także WALSH (1984: 8-9), MARTIN (1989, zwł. s. 5-7 i 232-234).

⁶⁴ Jak przekonują Paul Allen MILLER (1994: 1-8, 120-140) oraz Jeffrey WALKER (2000: 155-156) poezja jako wyraz „subiektywności” – „indywidualnej i skrajnie autorefleksyjnej świadomości” (MILLER 1994: 1) – jest możliwa wyłącznie na gruncie pisma; zrozumienie archaicznej twórczości poetyckiej, nierozzerwalnej od aktu *performance*’u i okoliczności wykonawczych, wymaga tym samym rekonstrukcji kontekstu społecznego, ponadto dojrzałej perspektywy hermeneutycznej, uwzględniającej historię transmisji i badań, służącej wypracowaniu właściwego dystansu wobec dzisiejszych kategorii estetycznych i klisz interpretacyjnych.

Rzecz jasna, dla właściwego zrozumienia tak ujętego *performance*'u poetyckiego kluczowe jest właściwe określenie szerokiego **kontekstu wykonawczego**⁶⁵: okoliczności i miejsca, wyznaczających także funkcję oraz charakter utworu, relacji między wykonawcą a publiką, tak jak i pewnego zaplecza światopoglądowego uczestników wydarzenia, determinowanego znowuż przez ich przynależność klasową czy status ekonomiczny. Wielu informacji dostarcza w tej kwestii – co ukazują cytowane wyżej elegie – sama poezja, zwracająca się ku sobie samej i czyniąca tematem utworu sytuację wykonawczą. W wypadku tradycji zawartej w *Theognideach* kontekst i okoliczności *performance*'u nie pozostawiają szczególnych wątpliwości: scenarią recytacji było sympozjum⁶⁶, czyli szczególnie ważny dla greckich elit (płci męskiej) zwyczaj wspólnego biesiadowania⁶⁷, ściśle skonwencjonalizowany i nierozzerwalny z fenome-nem elegii. Pewien ustęp z *Corpus Theognideum*, często wykorzystywany na potrzeby opisu oralnej transmisji poezji w starożytności, doskonale to potwierdza (w. 237-254):

Σοὶ μὲν ἐγὼ πτέρ' ἔδωκα, σὺν οἷς ἐπ' ἀπείρονα πόντον
 πωτήσῃ, κατὰ γῆν πᾶσαν ἀειρόμενος
 ῥήϊδίως· θοίνης δὲ καὶ εἰλαπίνῃσι παρέσσηι
 ἐν πάσαις, πολλῶν κείμενος ἐν στόμασιν, 240
 καὶ σε σὺν αὐλίσκοισι λιγυφθόγοις νέοι ἄνδρες
 εὐκόσμως ἐρατοὶ καλά τε καὶ λιγέα
 αἰσονται. καὶ ὅταν δνοφερῆς ὑπὸ κεύθεσι γαίης
 βῆις πολυκωκύτους εἰς Αἶδαο δόμους,
 οὐδέποτε' οὐδὲ θανὼν ἀπολεῖς κλέος, ἀλλὰ μελήσεις 245
 ἄφθιτον ἀνθρώποις· αἰὲν ἔχων ὄνομα,
 Κύρνε, καθ' Ἑλλάδα γῆν στρωφόμενος, ἥδ' ἀνὰ νήσους
 ἰχθυόνοτα περὶ πόντον ἐπ' ἀτρύγετον,
 οὐχ ἵππων νότοισιν ἐφήμενος· ἀλλὰ σε πέμψει
 ἀγλαὰ Μουσάων δῶρα ἰοστεφάνων· 250
 πᾶσι δ' ὅσοισι μέμηλε, καὶ ἐσσομένοισιν ἀοιδῇ
 ἔσσηι ὁμῶς, ὄφρ' ἂν γῆ τε καὶ ἡέλιος·

⁶⁵ Zob. HYMES (1975: 81), który opisuje *performance* „as situated in a context, (...) as emergent, as unfolding or arising within that context, (...) as something creative, realized, achieved, even transcendent of the ordinary course of events”.

⁶⁶ VETTA (1980: XXVI-XXXI) i (1995a), GENTILI (1988: 20, 34, 197-215), STEHLE (1997: 213-61). O *symposion* w kontekście okoliczności wykonawczych elegii archaicznej piszę niżej, rozdz. 1.3.b. Na temat sympozjalnego charakteru fragmentu elegii w. 531-4 *Corpus Theognideum* zob. HOBDEN (2013: 40) oraz BUDELMANN – POWER (2013: 2-5).

⁶⁷ Na temat elit i ideologicznych funkcji praktyk kulturowych, które – tak jak sympozjum – stanowiły o tożsamości tej społeczności czy „klasy”, piszę szerzej w rozdz. 4.1.e.

αὐτὰρ ἐγὼν ὀλίγης παρὰ σεῦ οὐ τυγχάνω αἰδοῦς,
ἀλλ' ὥσπερ μικρὸν παῖδα λόγοις μ' ἀπατᾷς.

Ja zaś dałem ci skrzydła, na których, przez morze bez granic, / z łatwością przefruniesz, ponad całą ziemią, unoszony [przez wiatr]. / Zagościsz na wszystkich ucztach, biesiadach, / leżąc na ustach wielu. / I o tobie uroczy młodzieńcy do wtóru jasno brzmących *aulosów* / z gracją, donośnie i pięknie / będą śpiewać. I nigdy, także martwy, gdy zejdziesz w głębinę mrocznej ziemi / do wypełnionego jękami Hadesu, / nie utracisz sławy: / na zawsze zachowasz wśród ludzi [pamięć] imienia, Kyrnosie: / krążąc po całej Grecji, wędrując od wyspy do wyspy, / i pędząc przez nieurodzajne, pełne ryb morze, / poniosą cię nie grzbiety koni, / a jasne dary Muz uwieńczonych fiołkami. / Dla wszystkich, teraz i w przyszłości, będziesz pieśnią / tak długo, jak istnieje słońce oraz ziemia. / Ja zaś z twojej strony nie mogę liczyć choćby na drobny [przejaw] szacunku; / przeciwnie – zwodzisz mnie jak małe dziecko.

Powyższy fragment, nazywany niekiedy „epilogiem”⁶⁸, zawiera unikatowy opis transmisji dzieła poetyckiego. Jak zapewnia nadawca słów, wraz z upowszechnianiem jego twórczości Kyrnos – adresat utworów i przedmiot uczuć *ja* poetyckiego, – będzie podróżował po całej Grecji, o nim *eratoí*, „młodzi mężczyźni” czy też „oblubieńcy” (w. 242), będą „donośnie i pięknie śpiewać”. W tym konkretnym wypadku postać Kyrnosa i jego imię (w. 246) wydają się pełnić funkcję metonimiczną, wskazującą na samą pieśń (*aoidē*, w. 251, względnie „temat pieśni” bądź całą tradycję Teognisa⁶⁹), przekazywaną w formie ustnej (*en stómasin*, w. 240) przez „morze bez granic” (w. 237)⁷⁰, „po całej greckiej ziemi” (w. 247)⁷¹. Przestrzenią wykonawczą

⁶⁸ Fragment często uważany jest za „epilog” rzekomo oryginalnej części zbioru Teognisa, tzw. „Gnomologii do Kyrnosa”, zob. wyżej, rozdz. 1.1. Jednakże, zarówno związek tego fragmentu z „elegią z pieczęcią” (w. 19-27, względnie 19-38), jak i jego autentyczność bywały w przeszłości kwestionowane: zarzuty dotyczyły zwłaszcza „nieoczekiwanego” sposobu ujęcia relacji między „ja poetyckim”-Teognisem oraz adresatem słów-Kyrnosem (zob. e.g. SITLER 1880: 34; VANDER VALK 1956: 82) bądź (auto)ironicznego wydźwięku ostatniego dystychu elegii (zob. KROLL 1936: 151-159, 165-172; cf. MÉAUTIS 1949: 19), w którym niektórzy badacze widzieli wręcz element parodystyczny, wymierzony w tradycję Teognisa (CARRIÈRE 1948b: 103: „C'est une pure et simple *parodie*”, także 1954: 48-49, cf. TARKOW 1976: 100, 106, przyp. 33). Argumenty na rzecz autentyczności fragmentu: BERGK (1845: 421-424), LUCAS (1893: 9-11), REITZENSTEIN (1893: 268), HARRISON (1902: 124), BOWRA (1969: 164-167), MÉAUTIS (1949), (VAN) GRONINGEN (1960: 173-177), VAN DER VALK (1956: 81-82), CAMPBELL (1976: 361-362), TARKOW (1977), SACKS (1987: 26, 33-102 i 179-200), FRIIS JOHANSEN (1996: 20) i SELLE (2008: 180-2), tam także dalsza bibliografia.

⁶⁹ Por. BARTOL (1999a: 390, *ad. loc.*), która uważa, że termin *αοιδή* zostaje tu użyty „nie tyle w znaczeniu ‘pieśń’, co ‘przedmiot, temat pieśni’”; także WALSH (1984: 10), który w oparciu o *Odyseję* 8.44-45 (także 1.347) stwierdza: „*aoidē* is a collection of songs among which the singer chooses one song when he performs”; nieco dalej zauważa jednak, że „*aoidē* indifferently signifies “song” and “subject of song” in the *Odyssey* (s. 30)”.

⁷⁰ Zauważmy, że użyty tu (ἐπ' ἀπείρωνα πόντον) przymiotnik *apeirōn* także w *Iliadzie* pojawia się w kontekście recepcji poezji i relacji między mówcą-performerem oraz audytorium: w końcowych scenach eposu i opisie pogrzebu Hektora publicznie wygłoszona mowa Heleny wywołuje ożywioną reakcję wśród „tłumu bez granic” (δηῖμος ἀπείρων, 24.766), co, jak przekonuje ELMER (2013a: 17, 202-3), stanowi wykroczenie poza granicę między narracją a *performance*'em („This embedded audience is *apeirōn* ‘boundless,’ to the extent that it reflects the existence in the real world of an ever-expanding audience for the poetry of the *Iliad* (...)”, s. 17); por. także Bakchylides 9.30-1, gdzie przymiotnik zostaje użyty w kontekście panhelleńskiego audytorium igrzysk (ἀπείρωνα κύκλον).

⁷¹ Warto jednak podkreślić, wspomnienie *kléos* ‘sławy’ (w. 245), jak pisze (VAN) GRONINGEN (1960: 117), nie wskazuje na istnienie spójnego i zamkniętego dzieła poetyckiego („Gnomologii do Kyrnosa”), nie odnosi się także

jest tu *thoinē* i *eilapínē* (w. 239), czyli szeroko rozumiane bankiety⁷², zaś medium przekazu *performance* poetycki. Ten bezpośredni sposób transmisji podkreśla zresztą już pierwszy wiersz elegii, wprowadzający metaforę „skrzydeł” (*ptér(a)*, w. 237) – sięgającą eposu Homera⁷³ i sugerującą, że elegie istnieją na swój własny sposób, jako niezależne od autora i zdolne do samodzielnej „ekspansji” byty⁷⁴. Wygląda więc na to, że postulowany w samym utworze sposób jego transmisji był ustny, zaś istnienie danej *aoidē*, tak jak i *kléos*, sławy powiązanej z twórczością poetycką, były ściśle zależne od zjawiska *re-performance*’u, czyli **ponownego wykonywania danego dzieła poetyckiego**⁷⁵.

Obietnice „wiecznej sławy” i sukcesu utworu (wyrażone w nim samym), tak jak i podróży, którą pieśń będzie odbywać po całej Grecji, nie są zresztą motywami niespotykanymi w innych zabytkach poezji archaicznej i późno-archaicznej. Ten sam *topos* poetycki występuje na przykład u Pindara w odach dla zwycięzców igrzysk sportowych (*Olimp.* 10.91-96, *Pyth.*

do zasług adresata słów; *ja poetyckie* mówi jedynie o tym, że słuchacze pieśni będą pamiętać imię chłopca, ten zaś będzie istniał dotąd, dokąd elegie wspominające go będą śpiewane. Jak pisze w krótkim podsumowaniu elegii Jonathan CULLER (2015: 313-4): „The promise of immortalization in words assumes, of course, the performance of this poetry of praise for multiple audiences at feasts, where the boast is performatively fulfilled again and again”.

⁷² Zob. SCHMITT-PANTEL (1992: 270-1). Oba terminy na gruncie elegii interpretowane są jako określenia bliskie sympozjum (HOBDEN 2013: 23), choć mogą wskazywać także na publiczne uroczystości (zob. BUDELMANN – POWER 2013: 4); por. NOBILI (2016: 51): „*εἰλαπίνη* seems to refer more specifically to a private, large-scale feast such as a wedding or a funeral”. Zważywszy na przesycenie elegii frazeologią homerycką (zob. niżej, 1.3.a), nie przywiązywałbym dużej wagi do znaczenia wskazanych terminów: przypuszczam, że ambiwalencja w ich wypadku jest zresztą celowa. Jednakże, w powyższym przypadku istotny wydaje się kontekst (prywatnego?) sympozjum, implikowany przez imiesłów *keímenos* ‘leżąc(y)’ (w. 240), zob. niżej, przyp. 81.

⁷³ Mam na myśli stałą formułę homerycką *ἔπεα πτερόεντα* (którą można przetłumaczyć, w dużym uproszczeniu, jako „uskrzydłone słowa”), pojawiającą się w *Iliadzie* i *Odysei* 123 razy (jak policzył PARRY 1971: 414-418) i wprowadzającą na poziomie narracyjnym i komunikacyjnym – jak pokazuje to Richard MARTIN (1989: 30-31, 35) – „ściśle określony” typ dyskursu: akt mowy wyróżniający się walorami retorycznymi, adekwatnością, autorytetem i częściowo pokrywający się z innym terminem meta-poetyckim, *mythos*. Z drugiej strony, na poziomie wyobraźniowym skrzydła implikują lekkość przekazu i kunszt poetycki (KIRK 1985: 74: „Words are ‘winged’ because they fly through the air rapidly, like birds”, por. *Corpus Theognideum* 729-30), przekładające się zaś na skuteczność w wywoływaniu emocji (zob. PARRY 1971: 417) oraz perswazyjność; contra: LATACZ (1968: 29-32), który przekonuje, że formuła oznacza przede wszystkim „słowa wypowiedziane na głos”. Na temat użycia fraz i metafor homeryckich w tym fragmencie zob. niżej, rozdz. 1.3, sekcja b oraz c.

⁷⁴ Samodzielność i bezpośredniość aktów mowy określanych w epice mianem *épea pteróenta* podkreśla VIVANTE (1975) i MARTIN (1989: 29-35); LATACZ (1968: 30) woli mówić o „nieodwracalności” słów desygnowanych tą metaforą. Zob. Pindar *Olimp.* 9.11-14 wraz z komentarzem DELL’ORO (2005-6: 32-33), śledzącej przy okazji użycie homeryckiej metafory skrzydeł także u późniejszych twórców.

⁷⁵ Contra: RÖSLER (1997: 710-712), który poszukuje w cytowanej elegii odniesień do materialnego (tekstualnego) nośnika tradycji. Zauważmy przy tym, że obraz podróżującej po całej Grecji pieśni Teognisa może budzić skojarzenia z anegdotami na temat licznych podróży Homera, czyli stałym motywem klasycznych i hellenistycznych biografii legendarnego poety (cf. GRAZIOSI 2002: 35-8, BEECROFT 2010: 84-90, 95): na przykład *Życiorysu* Pseudo-Herodota, *Certamen Homeri et Hesiodi* czy anegdot przekazanych przez Hesychiosa, który przekonuje, że Homer „nie napisał *Iliady* ani za jednym razem, ani zgodnie z dzisiejszym porządkiem – zamiast tego, każdą pieśń napisał i wykonał [gdzie indziej], krążąc dla zarobku między [różnymi] *poleis*” (ἔγραψε δὲ τὴν Ἰλιάδα οὐχ ἅμα οὐδὲ κατὰ τὸ συνεχές, καθάπερ σύγκειται, ἀλλ’ αὐτὸς μὲν ἐκάστην ῥαψῳδίαν γράψας καὶ ἐπιδειξάμενος τῷ περινοστεῖν τὰς πόλεις τροφῆς ἕνεκεν ἀπέλιπεν, *Suda* 3.524.27 Adler, tekst w WEST 2003: 428). I choć podobnych legend nie sposób dziś traktować jako źródła historycznego dla badania figury Homera jako twórcy *Iliady* i *Odysei* (zob. niżej, rozdz. 2.4.a), pokazują one wiele niewypowiedzianych wprost założeń dotyczących produkcji, transmisji i roli poezji antycznej – w tym wypadku wskazując (zwłaszcza Pseudo-Herodot, BEECROFT 2010: 93) na ścisłą zależność między *performance*’m a transmisją danej tradycji.

1.90-8 i 3.110-115, *Nem.* 5.1-5 i 7.11-16, *Isth.* 4.40-1)⁷⁶, gdzie odniesienia do „sławy” czy „kunsztu”, dzięki którym dany utwór będzie ponownie wykonywany w przyszłości, służą poecie jako chwyt retoryczny, stając się podstawą zapewnień o trwałości pamięci – wspomnienia sukcesu opiewanego sportowca oraz uroczystości, na której *performance* miał miejsce⁷⁷. Co warto jednak podkreślić, między odami Pindara oraz elegiami związanymi z imieniem Teognisa występuje diametralna różnica objawiająca się właśnie na płaszczyźnie performatywnej. Pierwotny kontekst utworów pierwszego z nich był ściśle określony: jego poezja była publiczna, stworzona na jednorazową, niepowtarzalną okazję, służąca uhonorowaniu zwycięzcy, częściowo także wyróżnieniu „patrona”, który opłacił dany występ (zob. CURRIE 2017: 201-208; SPELMAN 2018: 19-27; KAMPAKOGLU 2019: 89-90). Analogicznie, podejmowany przez kolejnych wykonawców *re-performance* Pindara (nawet jeśli odbywał się w przestrzeni prywatnego sympozjum⁷⁸) był odtworzeniem „premierowego” wydarzenia, naśladowaniem oryginalnego występu profesjonalnego artysty (a przy okazji potwierdzeniem kommemoratywnej funkcji ody)⁷⁹. Kwestia relacji między *performance*’m oraz *re-performance*’m przedstawia się zgoła inaczej na gruncie elegii (w wypadku której, jak zobaczymy, nie sposób uchwycić „wykonania premierowego”). Przede wszystkim, jak pokazuje przytoczony fragment *Theognideów* (237-254), ten gatunek muzyczny nie był wykonywany wyłącznie przez profesjonalnych muzyków – częściej, jak można przypuszczać, występ podejmowali zebrani na sympozjum członkowie elit⁸⁰ (jak czytamy w *Osach* Arystofanesa, w. 1209, to właśnie śpiewanie do akompaniamentu czyni z kogoś prawdziwego *symptikós*). Elegie *Corpus Theognideum* miały „leżeć na ustach wielu” (w. 240), tzn. być śpiewane przez sympozjastów (swoją drogą, uczujących w pozycji leżącej⁸¹); ich przeznaczeniem było służenie „młodym

⁷⁶ Zob. ponadto Bakchylides 1.181-4, 3.90-98 (nt. MARTIN 2009: 88-9), 9.80-4, 10.1-14, 13.58-66, 175-181 i 205-207 (cf. STENGER 2004: 50, 96-115, FEARN 2007: 153-60), Ibikos fr. 282 PMG, w. 45-8 (cf. HUBBARD 2004: 82).

⁷⁷ HUBBARD (2004, zwł. s. 80), MASLOV (2015: 318-325), KAMPAKOGLU (2019: 89-90, 179-80). Na temat motywu podróży pieśni (*the song-journey motif*) u Pindara zob. CURRIE (2004: 51-2) i SIGELMAN (2016: 53-85).

⁷⁸ Zob. ATHANASAKI (2009: 46-7, 165-252) i (2016), BUDELMANN (2012) i MORRISON (2012: 112-114); na temat sympozjum jako przestrzeni *re-performance*’u Bakchylidesa zob. D’ALESSIO (2016).

⁷⁹ Na temat *re-performance*’ów Pindara zob. MORRISON (2012), tam wcześniejsza bibliografia, ponadto NAGY (1990, zwł. 340-2), CURRIE (2004) i (2017), BUDELMANN (2017). Contra: RÖSLER (1980: 103-4 i 176), który zakłada tekstualną transmisję poezji Pindara, zob. jednak HUBBARD (2004) i SPELMAN (2018: 39-43), którzy pokazują, że w samych odach poety zakłada się istnienie dwóch niezależnych modeli transmisji poezji, oralnego oraz tekstualnego.

⁸⁰ To zaś odróżnia rzeczywistość wykreowaną w *Odysei*, gdzie – jak zauważa WALSH (1984: 16, przyp. 35 oraz s. 127-8) – wszyscy śpiewacy są profesjonalistami; por. jednak *Iliadę* 9.186-189, gdzie Achilles w towarzystwie Patroklosa śpiewa grając na formindze (zob. omówienie fragmentu w ZIELIŃSKI 2014: 301-303). Na temat potencjalnych wykonawców tradycji Teognisa zob. COLESANTI (2007, zwł. 263-5); na temat płynności kategorii *wykonawca* – *audytorium* w wypadku transmisji sympozjalnej zob. NAGY (1996: 83).

⁸¹ Użycie wyrazu *keímenos* ‘leżąc(y)’ (w. 240, por. Fokylides 14 GP), imiesłowu od czasownika (*kata*)*keímai*, powszechnego na gruncie elegii, jest tu nieprzypadkowe i podkreśla związek przytoczonego fragmentu *Theognideów* z konwencją „leżącego” bankietu. Jak przekonuje TEDESCHI (1978: 204-5, zob. także BOWIE 1986: 15-6), był to termin techniczny odnoszący się do praktyki leżenia podczas sympozjum na specjalnie

mężczyznom” (*néoi ándres*, w. 241) w sytuacjach komunikacyjnych analogicznych do tych, jakie przedstawiono w tychże utworach. Amatorski charakter występów elegijnych w pewnym stopniu tłumaczy fakt, że wykonawca – inaczej, niż ma to miejsce na gruncie poezji melicznej – nie akompaniował sobie samemu grą na lirze lub kitarze, lecz intonował elegię pod grę aulecistki lub aulecisty (w. 241, 533, 1041). Brak konieczności jednoczesnej gry na instrumencie przekładał się zaś na większą przystępność tego gatunku⁸², a także – jak przekonuje Ewen BOWIE (2009: 107, zob. ALONI – IANNUCCI 2007: 29) – na swobodę twórczą i możliwość ingerowania w utwór w trakcie jego wykonywania (co sprzyjało znowuż popisom retorycznym czy refleksji filozoficznej wyrażonej poprzez dystych elegijny)⁸³.

Ostatni aspekt uwidacznia kolejną różnicę między oralnym oraz tekstualnym modelem komunikacji poetyckiej, tym razem wyrażonym na płaszczyźnie kompozycyjnej: *performance* nie jest tu tylko medium przekazu, jest samym dziełem; występ poetycki to nie tyle powtórzenie czy odegranie przygotowanego zawczasu lub usłyszanego wcześniej utworu, ile sam proces twórczy⁸⁴, kreowany w odpowiedzi na potrzeby danej chwili, w relacji do otoczenia i pod wpływem konkretnych sytuacji, emocji, osób. Płynność granic między tworzeniem elegii a jej wykonywaniem wiąże się ze zjawiskiem **improwizacji** – jak wielokrotnie podkreślał Bruno Gentili, w kulturze oralnej nieodzownego elementu „recytacji”⁸⁵. W tym względzie archaicznej

przeznaczonych do tego sofach: zob. WĘCOWSKI (2011b: 398), „od drugiej poł. VII w. p.n.e. biesiadowano najczęściej w pozycji półleżącej na specjalnej sofie (gr. *klinē*), ozdobnych poduszkach i tkaninach” (na ten temat także niżej, rozdz. 1.3.b). Swoją drogą, z uwagi właśnie na podkreślanie w tradycji elegijnej pozycji leżącej audytorium danego utworu już REITZENSTEIN (1893: 50) sugerował, że to właśnie sympozjum, nie przygotowania do bitwy bądź zebrania wojskowe, stanowiły kontekst wykonawczy dla elegii Kallinosa czy Tyrtajosa, powszechnie uważanych za „elegie bitewne” (Kallinos fr. 1W, w. 1, Tyrtajos 10.22W i 12.45W, por. także Ksenofont *Anabasis* 3.1.14, Likurg, *In Leocratem* 107, Filochoros FGrHist F216); tę argumentację rozwija BOWIE (1990 = 2022: 74-84, także 2003).

⁸² Zob. BUDELMANN – POWER (2013: 9-10).

⁸³ Pytaniem otwartym pozostaje to, czy elegia była formą mówioną czy śpiewaną. W latach 60-tych CAMPBELL (1964) i ROSENMEYER (1968) przekonywali, że nie istnieją dowody potwierdzające związek tego gatunku z praktykami muzycznymi, a występujące w *Corpus Theognideum* oraz innych zachowanych utworach elegijnych dyspozycje wykonawcze (zob. wyżej) ilustrują najwyżej tło dla recytacji bądź nie odnoszą się do samej elegii; w opozycji do tej interpretacji WEST (1974: 13), BOWIE (1986: 14), BARTOL (1987), (1993, zwł. 46-51) i (2020: 132-4), wcześniej BOWRA (1969: 5-6), opisują elegię jako gatunek przeznaczony do śpiewania, zwracając uwagę zarówno na terminologię meta-sympozjalną właściwą dla tradycji elegijnej (*ᾠδεῖν/ᾠδεῖν*), jak i wskazówki zawarte w przekazach pośrednich. Oba stanowiska próbuje godzić ze sobą propozycja NAGY’A (1990b: 19-20, 25) oraz BUDELMANNA i POWERA (2013), którzy interpretują elegię jako formę „pośrednią” między śpiewem a mówioną recytacją (zob. także SBARDELLA 2018: 7-16), co nie znajduje jednak poparcia w źródłach. Zob. także GULLO (2014), ALONI (2009: 170), ponadto ostrożne uwagi GERBERA (1997b: 96-8) na temat śpiewu i akompaniamentu na gruncie elegii archaicznej.

⁸⁴ LORD (1960: 4 i 13) „An oral poem is not composed *for* but *in* performance”; „(...) composition and performance are two aspects of the same moment”; ALONI (1998: 38): „Il riuo è imitazione, ma al tempo stesso atto creativo (...)”.

⁸⁵ GENTILI (1988: 4 = 2006a: 18), (1990: 11), (2006b: 29), GENTILI – CATENACCI (2007: 2-5). Zdaniem badacza (podążającego za FINNEGAN 1977: 16-24), poezja, aby być „poezją oralną”, musi spełniać trzy kryteria: 1) kompozycyjne (być częściowo improwizowana); 2) komunikacyjne (być artykułowana oralnie); 3) kryterium transmisji ustnej (musi być prezentowana w formie *performance*’u, następnie zapamiętywana przez audytorium i rozpowszechniana dalej poprzez *re-performance*). Na temat roli improwizacji dla transmisji oralnej zob. FINNEGAN

elegii być może bliżej jest do rapu jako gatunku muzycznego niż współczesnej poezji jako medium tekstualnego⁸⁶: oba fenomeny opierają się na stałym napięciu między automatyzmem reguł, konwencji gatunkowych i wyuczonych fraz oraz kreatywnością⁸⁷, wyrażającą się zwłaszcza na płaszczyźnie komunikacyjnej. Jak stwierdza Marek WĘCOWSKI (2011a: 56), na sympozjum epoki archaicznej:

[wszystkie występy poetyckie] stanowiły jeden z elementów par albo dłuższych serii błyskotliwych wymian słów pomiędzy biesiadnikami. Nawet wirtuozerski występ wielkiego poety lirycznego albo odtworzenie takiego wiersza przez sympozjastów kolejnych pokoleń nie było samodzielnym zdarzeniem artystycznym, ale stanowiło reakcję na uprzednią wypowiedź innego biesiadnika albo zaproszenie do takowej.

Czytelny przykład sympotycznych praktyk performatywnych stanowi gra biesiadna polegająca – w dużym skrócie – na „podchwytywaniu” przez biesiadników wersów krążącej po uczcie pieśni, zazwyczaj, jak możemy przypuszczać, w formie improwizowanej (w epoce klasycznej nazywanej *skolion*, zob. niżej, 1.4.b). Uwzględniając zaś fakt, że w sympozjum mieli brać udział wyłącznie starannie wyselekcjonowani goście, roszący sobie prawo do tytułu „elity” (*áristoi*, ‘najlepszych’, w znaczeniu nie tylko ekonomiczno-społecznym, także intelektualnym czy szerzej, kulturowym, zob. niżej, 3.1.c, 4.1), zrozumiemy, być może, dlaczego występy poetyckie przybierały tak często formę dialogu opartego na przytykach i żartach (*skómmata*)⁸⁸. Jak pokazuje WĘCOWSKI (2011a = 2014, 2011b), grono zebranych na sympozjum „przyjaciół” (*hetaíroi, philoi*) przez cały czas trwania uroczystości podejmowało zabawy-konkursy (*agónes*)

(1977: 52-58, 79), THOMAS (1992: 30, 32-41, 48-50), ALONI (1998: 31-8), ponadto SIGELMAN (2016: 84-85), która improwizację jako zasadę kompozycyjną rozszerza także na poezję meliczną (*epinikia* Pindara).

⁸⁶ Zob. esej Claude’a CALAME (2012), który eksploatuje podobieństwa między poezją antyczną a hip-hopem (rapem) na płaszczyźnie nie tyle kompozycyjnej, ile społecznej czy też antropologicznej („Now, if there is a type of music or poetry around today in the Western postmodernity that lives up to the ideal of performance as the ancient Greeks knew it, if there is a form of modern singing that requires an ethno-poetic approach, it is rap”); także MARTIN (2009: 95), który podkreśla „strukturalne podobieństwa” między *performance*’ami antycznych Greków oraz występami sceny rap, widoczne na płaszczyźnie auto-dramatyzacji wręcz czy mitologizacji.

⁸⁷ Cf. PEABODY (1975), który konsekwentnie unika pojęcia „improwizacji” w odniesieniu do poezji oralnej i akcentuje „automatyzm” procesu decyzyjnego, ograniczonego przez reguły czy konwencje (s. 8); rozważając proces kompozycji od strony psychologicznej badacz optymistycznie zakłada, że nie improwizacja, a przekazanie utworu „zgodnie z prawdą” stanowiło cel wykonawców tradycji transmitowanych ustnie (s. 216-18). Niezależnie od tego, zmiany w obrębie tradycji, jak zauważa BOUVIER (2002: 309), są nieuchronne i wynikają z natury samej pamięci, podatnej na przekształcenia – swoją drogą, nie zawsze czytelne dla samego performerów. Na temat napięcia między kompozycją a improwizacją (na przykładzie Homera) zob. także HOEKSTRA (1965: 18-20) oraz LATACZ (1977: 4-6). Ostatni badacz kompetencje poetów epickich opisuje w kategoriach systemu językowego (*epische Sprachkompetenz*), uznając tym samym „kreatywność” (*Fähigkeit zur Kreativität*) za element nieodłączny od „aplikacji reguł” w przebiegu procesu kompozycji poezji oralnej.

⁸⁸ Por. *Osy* Arystofanesa, w. 1253-61, 1435-40 i 1446-48 z komentarzem HOB DEN (2013: 140-4), także WILKINS (2000: 241-3). Zwyczaj recytacji na sympozjach poświadcza wiele testimoniów, np. fragment Klearchosa z Soloi (fr. 63 Wehrli = Atenajos 10, 457c-e), ucznia Arystotelesa, który zachwala przeszłe formy ucztowania, pełne recytacji poezji i zabaw intelektualnych, zob. WĘCOWSKI (2001a: 54-61). Szerzej na temat żartów i przytyków sympozjalnych pisze BOWIE (2013 = 2022: 635-46).

wśród których improwizacja poezji stanowiła jedną z wielu konkurencji. Za sprawą improwizowanych elegii potwierdzali oni własne kompetencje oraz dowodzili właściwych cech charakteru⁸⁹.

Elementy rywalizacji i wykorzystanie formy muzycznej jako przytyku bądź inwektywy pod adresem innych uczestników uroczystości stanowią kolejną paralelę pomiędzy elegią sympotyczną a amerykańską kulturą hip-hop lat 80-tych XX wieku: w obu przypadkach forma muzyczna staje się narzędziem identyfikacji z grupą, środkiem dowodzenia własnych kompetencji kulturowych, przede wszystkim zaś pewną rozrywką łączącą zebranych. Podobny wydaje mi się również stosunek do „własności intelektualnej”: praktyka „pożyczania” fragmentów innych utworów (*beat’ów*), od początku nieodłączna od rapu jako gatunku muzycznego, tak jak i łatwość, z jaką muzycy wykorzystują wersy, frazy czy rymy użyte wcześniej przez innych artystów, swobodnie przekształcają je na własne potrzeby⁹⁰, niekiedy celowo podejmując pewną intertekstualną grę z zaprzyjaźnionym bądź znienawidzonym muzykiem, ułatwiając wyobrażenie tego, jak w archaicznej Grecji mogła funkcjonować elegia i jakie role pełnić. Jest to o tyle ważne, że wszelka rekonstrukcja oralnego *performance’u*, jak zauważa BUDELMANN (2009: 13-14, podobnie HOB DEN 2013: 23), opiera się na tekście, który nie zawsze daje nam dostęp do wymiaru wykonawczego danego utworu.

Jak przekonywał Massimo VETTA (1980: XXVII-XXIX; 1984: 115-7, 124)⁹¹, zwyczaj wspólnego śpiewania *ex impromptu*, podejmowanego przez kolejnych uczestników sympozjum w oparciu o „doraźną” elegię (tzn. kompozycję zaproponowaną przez gościa uczty, który rozpoczynał zabawę), mieszaną następnie z innymi elegiami i przekształcaną tematycznie, znajduje odzwierciedlenie w pewnych sekcjach *Theognideów*, gdzie zamiast dłuższych utworów występują pojedyncze dystychy. Praktyka sympozjalna tłumaczy zatem te elementy kompozycyjne, które niepokoiły XIX-wiecznych badaczy: krótkość niektórych elegii, rzekomy brak spójności, luźną grę skojarzeń czy „słowa klucze” łączące dane ustępy. Jeśli intuicje włoskiego badacza są właściwe, występujące w *Corpus Theognideum* dłuższe pasáže krótkich elegii nie byłyby wypisami z innych utworów, lecz „łańcuchami sympozjalnymi” (*catene*

⁸⁹ O etosie „umiarkowania” w odniesieniu do uroczystości sympozjum piszę niżej, rozdz. 3.2.d; na temat znajomości konwenansów sympozjalnych i „dobrych manier” jako kryterium stratyfikacji społecznej i elementu *habitusu* elit epoki archaicznej zob. rozdz. 4.1.e.

⁹⁰ Zob. HAINSWORTH (1969: 30-31): „The fact that formulae, or most of them, are common property means that no occurrence of a line or phrase is in any sense a quotation or a reminiscence of another occurrence”. Z tego względu, jak wierzę, czasownik κλέπτειν w „*sphrēgīs* Teognisa” (w. 20) nie może oznaczać „kradzieży własności intelektualnej”, zob. wyżej, przyp. 36.

⁹¹ Jak słusznie zauważa jednak COLESANTI (2011: 219, także CONDELLO 2015: 220), pierwszym odkrywcą „łańcucha sympozjalnego” jako zasady kompozycyjnej *Corpus Theognideum* był Emil von GEYSO (1892: 58-60).

simposiali), sekwencjami dialogicznymi odzwierciedlającymi przebieg sympozjum⁹² – na przykład w. 637-640 (zob. CONDELLO 2002, COLESANTI 2011: 195):

Ἐλπίς καὶ κίνδυνος ἐν ἀνθρώποισιν ὁμοῖοι·
οὗτοι γὰρ χαλεποὶ δαίμονες ἀμφότεροι.

Πολλάκι πὰρ δόξαν τε καὶ ἐλπίδα γίνεται εὖ ρεῖν
ἔργ’ ἀνδρῶν, βουλαῖς δ’ οὐκ ἐπέγεντο τέλος.

Nadzieja i [skłonność] do ryzyka, tkwiące w ludziach – podobne są sobie: / oba to ciężkie demony.

Wysiłki ludzi, jak często się zdarza, wbrew domysłom i nadziejom, / biorą dobry obrót, by potem
zwrócić się przeciw [naszym] zamiarom.

Oczywisty związek obu fragmentów, tłumaczony zazwyczaj teorią „słów kluczy” (zob. wyżej, 1.1.) – podobieństwem leksykalnym (w tym wypadku *elpís* ‘nadzieja’), które miało skłonić kompilatora do umieszczenia elegii obok siebie⁹³ – w perspektywie performatywnej, uwzględniającej kontekst sympozjalnej, intelektualnej rywalizacji, można odczytać jako świadectwo wyrafinowanej zabawy poetyckiej⁹⁴.

Jak wspominałem w rozdz. 1.1, centralne pytanie dla „Kwestii Teognidejskiej” dotyczy obecności w zbiorze utworów przypisywanych innym poetom elegijnym (Solonowi, Mimnermosowi, Tyrtajosowi)⁹⁵. Zgodnie z klasyczną interpretacją **ustępy o podwójnej**

⁹² Na przykład sekcja 497-498, 499-502 i 503-508 (zob. COLESANTI 2001 i 2011: 190), którą poprzedzana zresztą dłuższa elegia 467-492, w której CONDELLO (2009: 208-218) dostrzega jeszcze jeden „łańcuch sympozjalny” (467-472, 473-474, 475-492, 493-496, ewentualnie 475-478 i 479-492). Na obecność podobnych „sprzeczności” (*contradictions*) zwracał uwagę już FRÄNKEL (1975 [1951]: 409), który stwierdzał: „The book often assumes the character of an open discussion such as would take place at the table, where each participant had some contribution to make to the entertainment”.

⁹³ Por. jednak HUDSON-WILLIAMS 1910: 217: „(...) 639, 40 is a commentary on 637, 38; it was probably sung in response to it”.

⁹⁴ Por. zachowane fragmenty *skoliów* sympotycznych PMG 900 („obym zmienił się w piękną lirę z kości słoniowej, / by piękni chłopcy mnie nieśli do przybytku Dionizosa”, εἶθε λύρα καλὴ γενοίμην ἐλεφαντίνη | καὶ με καλοὶ παῖδες φέροισιν Διονύσιον ἐς χορὸν) i PMG 901 („obym ja zmienił się w piękny klejnot, wielki, z litego złota, / aby nosiła mnie piękna kobieta o czystej myśli”, εἶθ’ ἄπυρον καλὸν γενοίμην μέγα χρυσίον | καὶ με καλὴ γυνὴ φοροίη καθαρὸν θεμένην νόον). Jak zauważa POWER (2010, rozdz. 1.6.1), drugie *skolion* stanowi „heteroseksualną odpowiedź na deklarację homoerotycznego pożądania”, zawartą we fragmencie PMG 900; zob. także FABBRO (1995: XXVII-XXVIII, 166-168) i COLLINS (2004, rozdz. 9, zwł. s. 125-126); por. *Corpus Theognideum* 1365-6, gdzie także odnajdujemy motyw wyższości *erosa* pederastycznego wobec heteroseksualnych relacji seksualnych (cf. CORNER 2014: 207-8 oraz LEAR 2014: 105). Zob. ponadto *skolia* z papyrusu z Elefantyny (P. Berol. 13270) wraz z komentarzem w FERRARI (1989b: 186-9) oraz PELLIZER – TEDESCHI (1991b). Na temat *skolion* jako kategorii gatunkowej w relacji do elegii zob. niżej, 1.4.b.

⁹⁵ Do najbardziej problematycznych fragmentów o podwójnej atrybucji należą:

- 1) w. 153-154 = Solon fr. 6W, w. 3-4 (8 GP);
- 2) w. 227-232 = Solon 13.71-76W (1 GP);
- 3) w. 315-318 = Solon fr. 15W (=6 GP);
- 4) w. 585-590 = Solon fr. 13.65-70W (1 GP);
- 5) w. 721-726 = Solon fr. 24.1-6W (18 GP);
- 6) w. 797-788 = Mimnermos fr. 7W (=12 GP);

atrybucji – podobnie jak i powtórzenia tych samych elegii w zbiorze – stanowią skutek prac kopistów lub kompilatorów ówczesnych antologii (e.g. WEST 1974: 57; FERRARI 1989: 5-12). Staranna analiza porównawcza ujawnia jednak drobne różnice między dwoma gałęziami przekazu: tam, gdzie u Solona występuje na przykład przysłówek „źle” (*kakôs*, fr. 13W, w. 69), w analogicznym miejscu *Theognideów* znajdujemy antonim „dobrze” (*kalôs*, w. 589):

w. 585-590 *Corpus Theognideum*

Solon fr. 13W = 1 G.-P., w. 65-70

πᾶσιν **τοῖ** κίνδυνος ἐπ’ ἔργμασιν, οὐδέ τις οἶδεν
 πῆι σχήσειν μέλλει **πρήγματος** ἀρχομένου.
 ἀλλ’ ὁ μὲν **εὐδοκιμεῖν** πειρώμενος οὐ προνοήσας
 εἰς μεγάλην ἄτην καὶ χαλεπὴν ἔπεσεν·
 τῷ δὲ **καλῶς ποιεῦντι** θεὸς περὶ πάντα τίθησιν
 συντυχίην ἀγαθὴν, ἔκλυσιν ἀφροσύνης.

πᾶσί **δὲ** τοῖ κίνδυνος ἐπ’ ἔργμασιν, οὐδέ τις οἶδεν
 πῆι μέλλει σχήσειν **χρήματος** ἀρχομένου·
 ἀλλ’ ὁ μὲν **εὐ ἔρδειν** πειρώμενος οὐ προνοήσας
 εἰς μεγάλην ἄτην καὶ χαλεπὴν ἔπεσεν,
 τῷ δὲ **κακῶς ἔρδοντι** θεὸς περὶ πάντα δίδωσιν
 συντυχίην ἀγαθὴν, ἔκλυσιν ἀφροσύνης.

Wersja *Corpus Theognideum*:

Z każdym uczynkiem związane jest ryzyko, nie może nikt wiedzieć, / kiedy rzecz (*prêgma*) się zaczyna, jaki też skutek przyniesie; / ktoś, kto dąży do tego, by cieszyć się dobrym imieniem (*eudokimeîn*), / lecz nie stara się myśleć przezornie, ulega wielkiemu, ciężkiemu zaślepieniu (*âtê*); / temu, kto **dobrze czyni** (*kalôs poieûnti*), na każdym kroku bóg zsyła / przychylność losu, oddala zaś zgubną zuchwałość (*aphrosúnê*).

Wersja Solona:

Z każdym uczynkiem związane jest ryzyko, nie może nikt wiedzieć, / kiedy rzecz (*chrêma*) się zaczyna, jaki też skutek przyniesie; / ktoś, kto dąży do tego, by dobrze czynić (*eu érdein*), / lecz nie stara się myśleć przezornie, ulega wielkiemu, ciężkiemu zaślepieniu (*âtê*); / temu, kto **czyni źle** (*kakôs érdonti*), na każdym kroku bóg zsyła / przychylność losu, oddala zaś nieprzytomną zuchwałość (*aphrosúnê*).

Jak zauważyło wielu badaczy (HIGHBARGER 1927: 194; LARDINOIS 2006: 19 oraz 2020: 55-57; GAGNÉ 2013: 125), różnice między wersjami Solona i *Corpus Theognideum* są zbyt duże, aby tłumaczyć je interwencją kompilatora lub błędem kopisty⁹⁶; stanowią one raczej skutek

7) w. 939-940 = Tyrtaios fr. 12.37-42W (=9 GP), zob. FERRARI (1989a: 12-14), BOWIE (2003);

8) w. 1005-1008 = Tyrtaios fr. 12.13-16W (=9 GP), zob. YOUNG (1964: 308-9);

9) w. 1022-1024 = Mimnermos fr. 5.4-6W (=1.3-5 GP), zob. FERRARI (1989a: 20-23);

10) w. 1253-1254 = Solon fr. 23W (=17 GP), zob. POWER (2016: 64).

Zobacz pełne zestawienie fragmentów w COLESANTI (2011: 36). Szerzej na temat fragmentów o podwójnej atrybucji piszę w SKARBK-KAZANECKI (2018-19/2019-20), tam także szersza bibliografia.

⁹⁶ Podobnie YOUNG (1964: 307-312), (VAN) GRONINGEN (1966: 92), NAGY (1985a: 47-50) i COLESANTI (2011: 40-41) podkreślają świadomy i celowy charakter tych wariacji tekstualnych. Badacze, którzy przekonywali, że obecność elegii Solona w zbiorze Teognisa wynika z wysiłków kompilatora, wielokrotnie zwracali uwagę na opozycję **τοῖ** – **δὲ** (w. 585 w *Corpus Theognideum*): zgodnie z klasycznym poglądem, spójniki w rodzaju *gar* czy

oddziaływania poezji oralnej, świadectwo – jak mówią COLESANTI (2011: 22-23, 40-41) czy SELLE (2008: 217-218) – „błędów pamięci” (*Lapsus Memoriae, die Gedächtnisfehler*) związanych z praktykami wykonawczymi oraz sposobami zapamiętywania elegii⁹⁷. Może być to także – jak sugeruje NAGY (1983: 88-90) oraz VETTA (1980: 59-60) – dowód istnienia różnych „wariantów recytacji” (*varianti di recitazione*), przejaw spontanicznych zmian wprowadzanych do utworu na potrzeby danego kontekstu lub różnych potrzeb poetyckich. Co więcej, występujące między wariantami wariacje tekstualne (na przykład *chrêma* – *prêgma*) nie są przypadkowe i wynikają z systematycznych różnic pojęciowych między oboma tradycjami⁹⁸. Z tego względu wydaje się niemożliwe jednoznaczne rozstrzygnięcie na gruncie tradycji oralnych pytania o to, „kto był pierwszy” (MARTIN 2001: 26 = 2020b: 208, contra: VETTA 2000) – w tym wypadku rozstrzygnięcia, czy sam Teognis lub kompilator zbioru wykorzystał elegię znanego ateńskiego elegika, czy może jakiś dumny Ateńczyk przypisał Solonowi, bohaterowi historycznemu i ważnej postaci dla tożsamości Aten, dzieło krążące ówczesnie w formie oralnej po sympozjach.⁹⁹

Ostatecznie warto zadać pytanie innego rodzaju: czy w odniesieniu do tradycji oralnej poszukiwanie „autentycznego” tekstu bądź „pierwszeństwa” autorskiego jest zasadne? Czy można w ogóle mówić o „właściwszym” – lepszym, bliższym oryginałowi – wariacie tekstualnym?¹⁰⁰ Poezja archaiczna, jak sądzę, wymaga w tym względzie zupełnie innej

de wskazują na relacje danego ustępu z innymi wersami; wraz z fragmentacją elegii Solona na potrzeby antologii kompilator miał więc zastąpić *de* inną partykułą (*toi*), rzekomo pozbawioną „funkcji organizacyjnej tekstu” (*a text organizing function*, BAKKER – WAKKER 2009: XVI), zob. PERETTI (1953: 36), ADRADOS (1959: 99, 103), (VAN) GRONINGEN (1966: 61), FERRARI (1989a: 23); cf. SELLE (2008: 218): „Der bei Plutarch als Solonisch überlieferte Vierzeiler (...) ist im Corpus mit der Partikel “fürwahr” (tot) anstelle von “denn” (γάρ), das auf einen für uns verlorenen Zusammenhang hindeutet, unabhängig gemacht”. Jak zauważył jednak już REITZENSTEIN (1883: 45-48, podobnie KROLL 1936: 91-92 i FARAONE 2008: 46), takie partykuły jak *gar* czy *de* mogą występować także na początku elegii – z tego powodu *toi* nie musi dowodzić „drugorzędności” wersji zachowanej w *Corpus Theognideum*, z pewnością zaś nie jest „ewidentnym skutkiem” izolacji fragmentu Solona z pierwotnych ram syntaktycznych (FERRARI 1989a: 23: „(...) effetto evidente del taglio antologico”). Zob. także doktorat Jasona AFTOSMISA (2010), który w przekonujący i szczegółowy sposób pokazuje narracyjne i komunikacyjne funkcje partykuł γάρ i δέ w poezji archaicznej oraz FRIEDRICH – REDFIELD (1978: 282) na temat tot („*Toi* is a ‘phatic’ pronoun which engages the attention of the person addressed, and signals the special relevance of the message to that audience”).

⁹⁷ COLESANTI (2011: 23): „La memorizzazione naturalmente avveniva con la tecnica della *memoria verborum*”; zob. także NAGY (1985a: 49): „(...) such patterns of phraseological convergence and divergence in parallel passages ascribed to different poets, or even in textual variants of the same poem, are a reflex of the workings of oral poetry”.

⁹⁸ Co starałem się pokazać w SKARBK-KAZANECKI (2018–19 / 2019–20), zob. także IRWIN (2005: 217-8), która analizuje różnice między tradycjami na przykładzie pojęcia κόπος. Pojęcie *chrêma*, u Solona – tak jak i w starszej tradycji poetyckiej – posiadające ogólny charakter (‘rzecz, działanie’) i nie wartościowane pozytywnie ani negatywnie (e.g. Hezjod, *Op.* w. 30-32, 300-301, 411, 476, 686, zob. SEAFORD 2004: 88), w *Corpus Theognideum* używane jest w kontekście ekonomicznym, prawdopodobnie jako desygnat pieniędzy (zob. niżej, 4.2.b). Ta różnica między tradycjami w posługiwaniu się pojęciami zdaje się tłumaczyć więc różnice między wariantami elegii.

⁹⁹ Zarzut „kradzieży” wersów Solona czy Tyrtajosa przez tradycję Teognisa „odwracał” już WILAMOWITZ-MOELLENDORF (1900: 97-118).

¹⁰⁰ Jak pisze ANDREWS (2013: 65): „The older practice of philology, whose methods are taken from traditional classical philology, emphasizes the “ideal” text whose authority supersedes that of any surviving witnesses; the specific ideal

perspektywy metodologicznej od tego, co proponuje klasyczna krytyka tekstu: modelu teoretycznego, który uwzględniałby dynamiczny charakter poezji transmitowanej oralnie, tak jak i wzajemnych wpływów różnych tradycji poetyckich. Zakładając, że tekst, którym dziś dysponujemy, stanowi świadectwo kultury ustnej, musimy też założyć, że na jego formę w sposób bezpośredni wpłynęło zjawisko *re-performance*'u¹⁰¹. Z tego względu każdy wariant tekstu nie jest jedynie mniej lub bardziej doskonałą „gałęzią” przekazu, lecz świadectwem unikatowego aktu wykonawczego oraz wielu przekształceń, odpowiadających potrzebom chwili i zmieniających się okoliczności wykonawczych¹⁰².

Intertekstualne relacje między utworami dwóch twórców nie muszą świadczyć o pierwszeństwie jednego wobec drugiego: równie dobrze mogą obrazować zależność względem starszej, anonimowej i powszechnie znanej elegii transmitowanej poprzez sympozja. Każdy z wariantów, jak przekonują badacze związani z nurtem tzw. „Nowej Filologii”, jest unikatowym świadectwem odmiennych praktyk performatywnych, niepowtarzalnej sytuacji komunikacyjnej czy szerokiego kontekstu społecznego, określonego przez daną okoliczność wykonawczą¹⁰³.

1.3. *Corpus Theognideum* w perspektywie gatunkowej: czyż jest elegia teognidejska?

Choć w środowisku filologów klasycznych to, czy elegia w epoce późno-archaicznej była zjawiskiem związanym wyłącznie z sympozjum, pozostaje kwestią otwartą¹⁰⁴, zgodnie

text in question might be the author's original, the recoverable archetype, or even the emended and conjectured version of a sole surviving witness. Conversely, the emphasis of new philology is on the “real” text as it has been preserved, received, annotated, and used. The distinction between “ideal” and “real” is a simple shift that nevertheless prescribes radically different working methods”.

¹⁰¹ Na temat *re-performance*'u jako jedyne go sposobu zachowania utworu poetyckiego w kulturze oralnej zob. ALONI –IANNUCCI (2007: 72-73) oraz publikacje Gregory'ego NAGY (zwł. 1996: 15-7, 29-32, 214-25), który podkreśla, że „In an oral tradition, reception (...) and recomposition-in-performance (...) are happening at the same time (2020b: 81).

¹⁰² Por. CERRI (1990: 27): „(...) la poesia memorizzata non è sentita come testo di cui rispettare la lettera e la paternità, bensì come un patrimonio comune, da riutilizzare e rielaborare con la massima libertà, in vista delle sempre diverse occasioni di canto”. Zob. także MARTIN (2000: 43-51 = 2020: 87-94), który postuluje odrzucenie klasycznych modeli tekstualnych („the genetic/Analyst approach”) dla badań nad oralną poezją grecką.

¹⁰³ Na temat „Nowej Filologii” zob. LARDINOIS (2020), także NAGY (1996: 10), BAISCH (2001), ANDREWS (2013), KLOOSTER (2014).

¹⁰⁴ Od publikacji głośnego artykułu Ewena BOWIE'GO (1986 = 2022: 21-58) trwa dyskusja dotycząca tego, czy istniał i jaką rolę pełnił osobny podgatunek narracyjnej elegii o tematyce historycznej – jak można przypuszczać, wykonywanej nie na prywatnych sympozjach, lecz publicznie, podczas festiwali, panhelleńskich świąt religijnych (cf. BOWIE 2016a = 2022: 683-99) i agonów muzycznych. Szkocki badacz przypisuje tę kategorię do kilku utworów, których istnienie znamy z przekazów pośrednich, m.in. *Smyrneis Mimnermosa*, *Historia Samijczyków* Semonidesa (Ἀρχαιολογία τε τῶν Σαμίων, FGrHist 534 T1 = Suda, s.v. Σαμίας Πόδιος), także *Założenie Kolo fonu* czy *Kolonizacja Elei* przypisywane Ksenofanesowi; niemniej, jak zauważa GERBER (1997b: 92), nie mamy pewności, czy faktycznie były one elegiami: żaden utwór – także odnalezione w latach 90. XX wieku nowe fragmenty Simonidesa (10-17 W²) czy opublikowany w 2005 roku fragment Archilocha (P. Oxy. 4708) – nie rozstrzyga

uważa się, że stanowiła ona podstawowy gatunek muzyczno-poetycki tej formy bankietu¹⁰⁵. Widać to zwłaszcza w odniesieniu do *Corpus Theognideum* – tradycji, której wiele niejasnych aspektów, niepokojących XIX- i XX-wiecznych interpretatorów, doskonale wyjaśnia właśnie konwencja archaicznych biesiad. Bogactwo tematyczne i współwystępowanie pozornie wykluczających się dyskursów (moralnego, erotycznego, wychowawczego, politycznego, wojennego, ludycznego, tj. tematyki zabaw biesiadnych, picia wina, gry na instrumentach), wielość rozwiązań stylistyczno-formalnych, różna długość utworów, sprzeczny sens niektórych ustępów, a nawet dublujące się elegie czy fragmenty o podwójnej atrybucji w perspektywie performatywnej wydają się naturalną konsekwencją okoliczności wykonawczych, czyli uroczystości „wspólnego picia”, organizowanych przez uprzywilejowanych obywateli archaicznych *poleis*¹⁰⁶.

Uznanie sympozjum za przestrzeń wykonawczą elegii nie jest, rzecz jasna, nowym pomysłem. Jak pisałem wcześniej (1.1.), na przełomie XIX i XX-go wieku kilku badaczy (von Geysso, Reitzenstein, Wendorff) opisywało *Corpus Theognideum* – w opozycji do teorii „szkolnego podręcznika” – jako zbiór piosenek biesiadnych: ich zdaniem elegie przypisywane Teognisowi były utworami wykonywanymi właśnie podczas sympozjów elit, a przetrwała do naszych czasów kolekcja „śpiewnikiem”, mającym za zadanie ułatwić przygotowanie do

jednoznacznie tej wątpliwości (co demonstrowa KOWERSKI 2005:109-149). Co więcej, jak zauważa BARTOL (2020: 143), testimonia klasyczne w odniesieniu do elegii zwracają się ku sympozjum, milcząc na temat publicznych *performance*’ów elegijnych; zob. także MASLOV (2015: 71), który przypuszcza, iż podgatunek narracyjnej (publicznie recytowanej) elegii stanowił skutek wzrostu popularności tej formy poetyckiej i stopniowego wypierania przez dystych elegijny heksametru (analogicznie do epigramów). Na temat nieostrości opozycji *prywatne – publiczne* (w kontekście kultury sympozjalnej) zob. niżej, 1.3.b, przyp. 140.

¹⁰⁵ Zob. BARTOL (1995b: 24-25) i (2011: 11-22), SLINGS (2000). Prymat kontekstu sympozjalnego dla elegii uznaje ostatecznie nawet Martin WEST (1981: 125: „Elegy was everyday poetry, mainly composed for the symposium of other particular settings”, por. WEST 1974: 11) czy (w kontekście nowych fragmentów Archilocha) Ewen BOWIE (2016b: 37: „(...) there seems to be no reason to doubt that the symposion *might* have been the primary context of performance of the most recent Archilochus publications...”). Jednocześnie wielu badaczy (e.g. BOWIE 1986; NOBILI 2016) postuluje alternatywne modele *re-performance*’u elegii sympozjalnej: chóralne wykonania na scenie publicznej czy w ramach agonu poetyckiego (zob. Platon, *Tim.* 21b; dowody obecności elegii na ateńskich Panatenajach w VI w. p.n.e. przedstawia POWER 2010, zob. zwł. rozdz. 4.7).

Jednocześnie nie chcę powiedzieć, że elegia nie była wykonywana poza sympozjum lub nie pełniła innych funkcji niż te związane z konwencją sympozjum, np. lamentacyjnej czy żałobnej (zob. niżej, przyp. 135): od VI w. p.n.e. dystych elegijny był używany, także w Atenach (e.g. CEG 51), do epigramów funeralnych, zarówno prywatnych, jak i tych o charakterze publicznym (zob. PAGE 1936: 211-4, ESTRIN 2020; cf. IRWIN 2005: 63-81, która akcentuje związek inskrypcji poetyckich z tożsamością „arystokratyczną”, opozycyjną wobec dyskursu publicznego danej *polis*); por. także 896 PMG z kolekcji *skoliów Attyckich*, który – choć nie jest elegią – pokazuje to, jak utwór sympozjalny może łączyć motyw śmierci i lamentu z tematyką polityczną oraz okolicznością bankietu (zob. ALEXIOU 1974: 105). Nie jest również wykluczone, że elegia jako forma metryczna częściej pełniła funkcje trenodyczne na terenach doryckich, w opozycji do sympozjalnej elegii jońskiej, zob. przegląd testimoniów dotyczących żałobnego podgatunku elegii w Sparcie u NOBILI (2011) i (2016: 41-50), także PAGE (1936: 215-7, 228-9).

¹⁰⁶ Na temat bogactwa tematycznego elegii w powiązaniu z sympozjum pisze BARTOL (2011), zob. także CAZZATO – PRODI (2016: 2), gdzie podkreśla się uniwersalność sympozjum, pozwalającego połączyć mnogie wątki, motywy czy typy dyskursu w spójnej ramie performatywnej.

uroczystości bądź uczestnictwo w zabawach sympozjalnych opartych na recytacji (zob. niżej, 1.4.b). I choć teoria sympozjalna została poparta przez jeden z największych autorytetów na gruncie filologii klasycznej, Ulricha von WILAMOWITZ-MOELLENDORFFA (1913: 268-269), do lat 80-tych XX wieku większość uczonych przedstawiała sympozjum jako marginalny i wtórny kontekst dla elegii jako gatunku¹⁰⁷. Zrozumienie tego faktu nie jest możliwe, jak sądzę, bez uwzględnienia charakteru testimoniów na temat poezji archaicznej. Tak jak bowiem współczesny odbiorca, który czytając teksty starożytne odnosi je do własnych doświadczeń czytelniczych, poezję archaiczną reinterpretowali również starożytni Grecy – ich uwagi wpływały zaś na współczesnych badaczy, w konsekwencji oddalając badania filologiczne od pierwotnych kontekstów poetyckich oraz warunków wykonawczych epoki archaicznej.

Wraz z dostrzeżeniem odmienności oralnej komunikacji (zob. wyżej, 1.2) oraz anachroniczności klasyfikacji aleksandryjskich badacze stanęli przed zadaniem wykroczenia poza horyzont hermeneutyczny ukształtowany przez tradycję pośrednią oraz dotychczasowe badania i znalezienia nowych modeli interpretacyjnych, uwzględniających performatywny charakter danego utworu (jak w przywołanych wyżej fragmentach *Corpus Theognideum*). Zadanie to okazało się jednak niezwykle trudne, co wynika – jak zauważa Claude CALAME (2020: 126) – z wielości performatywnych kontekstów i funkcji poezji archaicznej. W centrum dyskusji nad właściwą perspektywą metodologiczną znalazło się również pytanie o granice gatunków poetyckich: te bowiem, co zobaczymy na przykładzie elegii, często występowały, mimo wielu różnic formalnych, w podobnej scenerii wykonawczej i pełniły zbliżone do siebie funkcje.

W tym podrozdziale chciałbym przedstawić główne problemy dotyczące definicji elegii jako gatunku, wskazując cechy i konwencje wyróżniające tę formę, następnie odnieść wyodrębnione tym sposobem elementy gatunkowe do *Corpus Theognideum*.

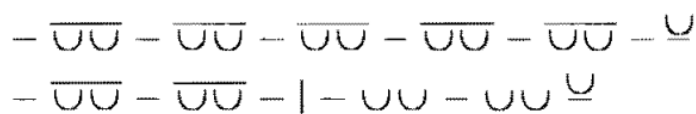
a) Elegia a epos: wstępna próba określenia ram elegii jako gatunku poetyckiego

Podjęmowane od lat 70-tych XX wieku analizy takich badaczek i badaczy jak Claude Calame, Mary Lefkowitz, Ewen Bowie, Robert Fowler czy Krystyna Bartol jednoznacznie pokazały, że świadectwa pochodzące z epoki klasycznej i hellenistycznej charakteryzuje

¹⁰⁷ Ostrożność wobec kontekstu sympozjalnego można dostrzec nawet w *Theognis-Interpretationen* Josefa KROLLA (1936), gdzie badacz – podążając za Reitzensteinem – porównuje *Corpus Theognideum* do *Skoliów attyckich* i innych zbiorów pieśni sympozjalnych (1936: 45: „Daß man die Götterlieder deswegen an den Anfang gestellt hätte, weil mit ihnen das Symposion begann, ist an sich möglich, aber, mindestens als ausschlaggebender Grund, mir nicht sehr wahrscheinlich, solange wir keine entsprechende Anordnung des anderen Stoffes nachweisen können”). Zob. krytykę „teorii sympozjalnej” w HUDSON-WILLIAMS (1910: 27-30), CARRIÈRE (1948a: 147-150), CAMPBELL (1964), ROSENMEYER (1968), zob. także wyżej, przyp. 83.

anachronizm¹⁰⁸: oparte są na normach gatunkowych wykształconych *post factum*, w czasach, gdy podstawowym medium transmisji poezji było już pismo, nie śpiew. Testimonia starożytne, pomijając okoliczności wykonawcze i kreując, poprzez fałszywe biografie i anegdoty dotyczące autorów, naiwne i upraszczające modele interpretacyjne, zniekształcają zatem obraz poezji archaicznej (zob. niżej, rozdz. 2.4.a)¹⁰⁹.

Dotyczy to także podziałów i definicji gatunków. Utrwalone przez tradycję klasyfikacje gatunkowe koncentrują się przede wszystkim na cechach metrycznych analizowanej poezji¹¹⁰, co ukazuje także przykład elegii, przez testimonia antyczne charakteryzowanej prawie wyłącznie w oparciu o metrykę. (Jak można przeczytać na przykład w *scholiach* do Dionizjusza Traka przypisywanych aleksandryjskiemu uczonemu Teodozjuszowi Gramatykowi, „z [pojedynczą] elegią (*elegeion*) mamy do czynienia, kiedy w danym (dwu)wierszu występuje pentametr, zaś z «utworem elegijnym» (*elegeia*) wtedy, gdy cały utwór na przemian zawiera oba metra, heksametr i pentametr”¹¹¹). Innymi słowy, elegia od epoki aleksandryjskiej była definiowana jako **połączenie klasycznego metrum eposu – heksametru daktylicznego – z pentametrem daktylicznym** (złożonym z dwóch jednakowych części, budową odpowiadających pierwszej części heksametru, zob. MARTINELLI 2012: 28-9, 287-293).



Schemat metryczny dystychu elegijnego (za: MARTINELLI 2012: 287)

¹⁰⁸ Zob. CALAME (1974), LEFKOWITZ (2012 [1981¹]), BOWIE (1986), FOWLER (1987), BARTOL (1993), wcześniej także HARVEY (1955), którzy pokazali, że testimonia starożytne są dalekie od źródłowego kontekstu powstania zachowanych utworów: wraz ze zmianą sposobu transmisji poezji w epoce klasycznej tradycja poetyckie sięgające VII i VI wieku przed naszą erą, wciąż żywe, zaczęły pełnić zupełnie inne funkcje społeczne; odczytywane w nowym kontekście, w wielu aspektach niezrozumiałe dla ówczesnych odbiorców, podlegały radykalnej re-interpretacji. W konsekwencji nawet te testimonia, które powstały w środowisku elit Aten IV wieku przed naszą erą, silnie zniekształcają obraz twórczości epoki archaicznej.

¹⁰⁹ Na temat wpływu definicji i podziałów gatunkowych na interpretację, w konsekwencji na recepcję form literackich zob. CULLER (2015: 40-44).

¹¹⁰ Wydaje się to zrozumiałe, gdy uwzględnimy postępujący od V wieku wzrost popularności (i powszechności) pisma jako nowej formy transmisji poezji (zob. niżej, 1.4) oraz zanik źródłowych praktyk wykonawczych – proces zakończony prawdopodobnie pod koniec IV wieku p.n.e.

¹¹¹ *Scholia Vaticana* 173, 13-15 Hilgard (fragment uwzględniony w BARTOL 1993: 118): ἐλεγεῖον γάρ ἐστιν ὅταν εἰς στίχος ὑπάρχη καὶ πεντάμετρος, ἐλεγεία δὲ ὅταν ὅλον τὸ ποίημα ἀμοιβαῖα ἔχη τὰ μέτρα, ἐξάμετρον καὶ πεντάμετρον. A zatem decydujące znaczenie dla rozumienia tego gatunku literackiego ma rzekomo układ metryczny. Co więcej, scholiasta wprowadził rozróżnienie między „elegią” (ἐλεγεῖον) jako pojedynczym dwuwierszem a „elegią” (ἐλεγεία) jako całym utworem złożonym z tych dwuwierszy – podziałem wciąż traktowanym przez niektórych badaczy jako wiążący i adekwatny (zob. np. WELLS 2016: 158); jak wynika jednak z przeanalizowanych przez Krystynę BARTOL (1993: 23-25) starszych testimoniów, pojęcia ἐλεγεῖον i ἐλεγεία były wykorzystywane zamiennie; zob. także ALONI (2009: 168-9), który podkreśla, że określenie relacji między powyższymi terminami (ἐλεγεῖον, ἐλεγεία, ponadto ἔλεγχος ‘lament’, zob. niżej, 1.3.b) przez wzgląd na brak źródeł z epoki archaicznej i klasycznej (z wyjątkiem może fr. Kritiasza 4W = 2 G.-P.) nie jest możliwe.

Zarówno epos, jak i elegia, opierają się zatem na tym samym schemacie metrycznym¹¹². Ten fakt, jak można sądzić, ugruntował ścisłą relację między oboma fenomenami, objawiającą się na wielu poziomach: transmisji, recepcji, a także w wymiarze kompozycyjnym czy językowym (por. CAREY 2009a: 24). Podobieństwo metryczne decyduje także o niejasnej pozycji elegii w klasyfikacjach archaicznych form poetyckich: gdy cechy formalne zbliżają ten gatunek do tradycji epickiej, aspekty wykonawcze sytuują go raczej po stronie szeroko pojętej liryki (PERISINAKIS 2015: 79). Dla uniknięcia nieporozumień poniżej unaocznę **podstawowe podobieństwa i różnice między elegią oraz epiką archaiczną**.

Kluczowa zależność między elegią oraz eposem wyraża się poprzez język. Za sprawą heksametru jako bazowej miary wierszowej twórcy elegii mogli z powodzeniem posługiwać się frazami znanymi z eposów Homera i Hezjoda, stałymi formułami syntaktycznymi czy leksykalnymi¹¹³. Swoistość wypracowanej przez wieki „mowy homeryckiej” pozwala mówić o odrębnym dialekcie bądź języku: wysokim rejestrze greki wykorzystywanym na gruncie literackim, opartym w głównej mierze na dialekcie jońskim, wykazującym jednak wiele cech innych dialektów czy też starszych „faz” języka greckiego (zob. BAKKER 2020)¹¹⁴. I nawet jeśli język poetycki elegii nabiera indywidualnego charakteru – „uwalnia się od Homera”, osiągając jednolitą i spójną formę (PAVESE 1972: 24, 58)¹¹⁵ – elegia dzieli z eposem podobny schemat

¹¹² Co więcej, w meta-poetyckim dyskursie *Corpus Theognideum* wersy elegijne określane są jako „epos” (ἔπος, l.mn. ἔπεα, zob. np. „elegię z pieczęcią” w. 19-27, a także niżej, rozdz. 2.4.b).

¹¹³ Co pokazał już KUELLENBERG (1877, zwł. 29-30), zob. także HIGHBARGER (1929) i (1931), NOTOPOULOS (1960: 181-2), GIANNINI (1973), SACKS (1987), GARNER (2011: 4-29, 99-108). Na temat podobieństw leksykalnych między tradycją eposu i elegii zob. FOWLER (1987: 3-52) oraz RAWLES (2018: 91, 105). Zob. ponadto PAVESE (1972: 35-47), który akcentuje różnice między Homerem i Hezjodem, wskazując na wiele cech dystynktywnych drugiej z tradycji (cf. MORPUGO-DAVIES 1964, WEST 1966: 40, EDWARDS 1971: 101-3, ROISMAN 2016: 143-5) oraz jej bezpośrednie oddziaływanie na twórców elegijnych, m.in. Teognisa. Na temat problemów metodologicznych związanych z odróżnieniem imitacji (sytuującej dany utwór w wybranej konwencji gatunkowej) od pojedynczej adaptacji (niezobowiązującego zapożyczenia słownego) zob. MARINCOLA (1997: 15-18).

¹¹⁴ Zazwyczaj uważa się, że epos jest gatunkiem starszym od elegii, zob. KIRK (1962: 113); WILLI (2016: 445-8), por. także powszechnie akceptowaną chronologię względną rozwoju języka i gatunków poetyckich przedstawioną przez Richarda JANKO (1982) i (2011). Jednocześnie datacja bezwzględna tradycji Homera rodzi wiele problemów: jak zauważa Hans VAN WEES (1992: 15), „[a]ncient evidence for the date and the nature of the epic oral tradition does not reveal with any degree of certainty when the tradition began, when it stopped, or how susceptible of change it was”. Niezależnie od szczegółowych wątpliwości możemy jednak założyć, że realia *Iliady* odpowiadają przełomowi „Wieków Ciemnych” oraz wczesnej epoki archaicznej (cf. VAN WEES 1992: 263-4): współczesny kompromis badawczy sytuuje epos w epoce konstytucji struktur polis, tj. drugiej połowie VIII w. p.n.e., zob. MORRIS (1986a), STEIN-HÖLKESKAMP (1989: 15), ULF (1990: 213-68), WEST (1995), FINKELBERG (1998: 24-5 = 2020: 265-7), RAAFLAUB (1998), VAN WEES (2002a: 95-9, 113-4), SEAFORD (2003: 10), ROISMAN (2016: 142). Z drugiej strony, tradycja Homera sięga dużo dalej w głąb historii: wyjaśnia ona w końcu wiele danych archeologicznych z X i IX w. p.n.e. (zob. STEIN-HÖLKESKAMP 1989: 18-20, DUPLIOU 2006: 170-1, 175-7); nie brakuje także badaczy, którzy w języku eposu dostrzegają ślady dialektu mykeńskiego (LATACZ 1985: 66-68; cf. BERTELLI 1977, s. L-LII, SUCHARSKI 2005: 30-5), sugerując tym samym, że jego językowa forma sięgać może nawet XII-XIII w. p.n.e. (por. KIRK 1962: 112-125; contra: FINLEY 1957, STEIN-HÖLKESKAMP 1989: 15-9 oraz VAN WEES 1992: 262). Osobnym problemem jest także niepewność dotycząca zapisu i kanonizacji *Iliady* i *Odysei*: zobacz dyskusję w SEAFORD (2003: 144-54), który łączy ten proces z instytucjonalną działalnością Aten oraz Panathenajami zreformowanymi przez Pizystrata w poł. VI w. p.n.e.

¹¹⁵ Carlo Pavese przywiązał w swojej pracy dużą wagę do zagadnienia „attycezacji” czy „jonizacji” innych tradycji:

kompozycyjny, aparat pojęciowy i wykształcone przez wieki tradycji oralnej imaginariusz. Co więcej, stałe frazy eposu wydają się „silnie echoiczne” (*vastly echoic*), jak pisze Ahuvia KAHANE (2005: 14), to znaczny – charakteryzuje je zdolność przywoływania szerszej tradycji poetyckiej. Czytelny przykładem jest cytowana wyżej elegia 237-254 *Corpus Theognideum*, gdzie – jak zauważa Simonetta NANNINI (1988: 69-72) – występuje szereg figur „rezonujących” i „wybrzmiewających” dekoracyjnością eposu homeryckiego: zwroty takie jak „morze bez granic” (*apeíronta pón-ton*, w. 237)¹¹⁶, „głębiny ziemi” (*keúthesi gaiēs*, w. 243), „wypełniony jękami dom Hadesa” (*polykōkútous eis Aídao dómous*, w. 244)¹¹⁷, „nieurodzajne morze” (*pón-ton ep’ atrúgeton*, w. 248)¹¹⁸, „dary Muz uwieńczonych fiołkami” (*Mousáōn dōra iostephánōn*, w. 250)¹¹⁹, ponadto przywołanie motywu *kléos áphthiton*, „nieśmiertelnej sławy” (w. 245-6)¹²⁰ oraz *épea pteróenta* (zob. wyżej, 1.2, zwł. przyp. 73 i 74) wskazują na konsekwencję w posługiwaniu się językiem Homera oraz świadomą grę różnymi rejestrami mowy (KROLL 1936: 153-4, zob. także ADKINS 1985: 142-53, GRAZIOSI – HAUBOLD 2009: 100-2). Jak widzieliśmy, elegia 237-254 jest autotematyczna, dotyczy zagadnienia oralnej transmisji „siebie samej” (czy też szerzej, twórczości związanej z figurą Teognisa): podniosły styl eposu potęguje w tym wypadku obraz dzieła poetyckiego jako samodzielnego bytu, trwającego „na ustach” kolejnych pokoleń odbiorców. W ten sposób także **trwałość tradycji teognidejskiej**

poświadczona wieloma źródłami praktyki poprawiania przez Ateńczyków utworów dawnych poetów. Warto jednak zauważyć, że wraz z założeniem, iż dzieła autorów tworzących oryginalnie w innych dialektach niż joński podlegały procesowi modyfikacji, określenie cech językowych oraz stylu poszczególnych tradycji staje się niemożliwe; równie złudne może być także wrażenie istnienia jednolitego pan-helleńskiego „dialektu elegijnego”. W tym duchu niektórzy sugerowali (e.g. GENTILI 1988: 56-60), że tradycja Tyrtajosa, autora związanego z dorycką Lakonią, podlegała w procesie transmisji „jonizacji” – jak zauważa jednak D’ALESSIO (2009b: 122, cf. JANKO 1982: 144-5), nie wydaje się to możliwe z uwagi na fakt, iż niezastępowalność licznych form jońskich gwarantowana jest cechami metrycznymi utworów tego autora.

¹¹⁶ Formuła *ἐπ’ ἀπείρωνα πόντων* występuje w homeryckim eposie tylko raz (*Il.* 1.350, zob. jednak kolokację *ἀπείρων + πόντος* w *Il.* 24.545 i *Od.* 4.510, wykorzystywaną także przez Hezjoda *Th.* 109 i 678, nt. EDWARDS 1971: 47-54). Przy tym warto podkreślić, że wskazany ustęp Homera jest skutkiem emendacji Arystarcha (zamiast *ἐπὶ οἴονα πόντων*, zob. SACKS 1987, zwł. 33-39, który wbrew większości wydań odrzuca poprawkę) – niezależnie od tego, echo dykcji homeryckiej jest czytelne w tym zwrocie: por. np. frazę *ἐπ’ ἀπείρωνα γαῖαν* (*Il.* 7.446-7, 24.340-2, *Od.* 1.96-8, 5.44-46, 15.78-9, 17.382-6, 19.107-9). Jednakże, istotniejszy od kwestii kompozycyjnych wydaje mi się w tym wypadku implikowany tradycją Homera meta-poetycki wydzźwięk przymiotnika *ἀπείρων* i jego związek z aspektem wykonawczym tradycji, zob. wyżej, przyp. 70.

¹¹⁷ Por. *Od.* 10.175 (*εἰς Αἶδαο δόμους*, cf. *Il.* 15.251, *Od.* 10.491).

¹¹⁸ Por. *Od.* 2.370, 5.84, 7.78, 13.418, także Hezjod *Th.* 696 (*πόντος τ’ ἀτρύγετος*, zob. EDWARDS 1971: 49-50). Szerzej na temat morza jako tradycyjnego motywu poetyckiego eposu zob. NAGY (1979, rozdz. 1.2-4).

¹¹⁹ Wyraz *ιοστήφανος* jest stałym epitetem Afrodyty w poezji (por. *Hymn Hom.* 6.18), używanym także w odniesieniu do Muz (Solon 19.4W), zwłaszcza w kontekście poezji erotycznej – w tym względzie elegia 237-254 znajduje paralelę w ks. II *Corpus Theognideum* w. 1337-40 i 1386-9, gdzie także podejmowany jest temat rozczarowania miłosnego oraz „podstępnych” darów bóstw (tym razem Afrodyty).

¹²⁰ Jak zauważa ADKINS (1985: 148-9), w wersach 245-6 *Corpus Theognideum* występują „echa” tradycji Homera, nie bezpośrednie cytaty („Here we have echoes, more or less close, not quotations”, s. 148), zależność dwuwersu od języka eposu jest jednak oczywista; na ten temat zob. także NANNINI (1988: 71-2). Por. np. *Od.* 9.19-20 i 24.93-4, także *Hymn Hom.* (3) *do Apollina* w. 174-5 (cytowany niżej, rozdz. 2.4.a) wraz z komentarzem w GRAZIOSI (2002: 62-6).

zostaje ugruntowana na szerszym fenomenie poezji oralnej i starszych tradycjach poetyckich¹²¹.

Jednakże, elegia jako gatunek nie jest prostym przetworzeniem eposu homeryckiego, co ponownie sygnalizuje schemat metryczny: znany z Homera heksametr dopełnia pentametr, który nadaje tej formie poetyckiej samodzielność. Poezja tworzona w dystychu elegijnym nie jest wyłącznie kontynuacją dawnej tradycji, opartą na aplikacji wypracowanych reguł kompozycyjnych: nie mniej ważny, choć niedoceniany w starszych badaniach aspekt stanowi „modyfikacja” zastanych środków wyrazu poetyckiego (LATA CZ 1977: 4-5; BARRON – EASTERLING 2003: 120; RÖSLER 1997: 708). Jako przykład można ponownie przywołać elegię 237-254, która bynajmniej nie poprzestaje na homeryckiej dykcji i sięgającej eposu metaforze „morza bez granic” (zob. niżej, sekcja 1.3.c). Widzimy, że elegia jako gatunek, mimo wykorzystania tych samych fraz, leksyki, w szerszej perspektywie tego samego języka czy dialektu, umieszcza elementy składowe eposu w zupełnie nowych kontekstach komunikacyjnych¹²². Ten fakt przekłada się na kolejne różnice między elegią i eposem:

1) odmienny wobec homeryckiego *ja* sposób kreowania „osoby mówiącej”: zamiast głosu wszechwiedzącego i nieuczestniczącego w relacjonowanych wydarzeniach czy mitach narratora, który zdradza odbiorcy jak najmniej o sobie samym (zob. RAWLES 2018: 91, 105), **poezja elegijna kreuje wyraziste *ja* poetyckie**, które uczestniczy w życiu wspólnoty-audytoryum, jawnie manifestuje własne poglądy i wokół którego zbudowana jest narracja czy akcja utworu (na temat kreacji *ja* w *Corpus Theognideum* zob. rozdz. 2.4);

2) elegię odróżnia od eposu homeryckiego stała obecność **struktury adresującej** wypowiedzi do audytoryum, przede wszystkim poprzez figurę fikcyjnego i wewnątrztekstualnego odbiorcy słów (w *Theognideach* to oczywiście Kyrnos), niekiedy także przy użyciu bezpośrednich zwrotów do zebranych na uroczystości słuchaczy¹²³;

¹²¹ Nie chcę jednak rozstrzygać wątpliwości dotyczącej zależności między Homerem oraz twórcami elegii: pytania, czy język i styl elegików wynika z inspiracji tradycją homerycką (dopełnioną wpływami popularnych piosenek „ludowych”, jak chcą tego np. BARRON i EASTERLING 2003: 119-120), czy może obie formy gatunkowe, wykształcone synchronicznie (cf. JANKO 1982: 245 przyp. 49 i 52), czerpią ze wspólnego rezerwuaru tradycyjnych środków kompozycyjnych i wzorców poetyckich (zob. BOWIE 1986a: 14; ALONI 1998: 5-60 i 2009: 185). Podobne pytania stawiane są także w kontekście podobieństw występujących między tradycją Homera i Hezjoda (widocznych na przykład w *Od.* 8.166-77 i *Theog.* 79-93): zob. na ten temat MARTIN (1984 = 2020b: 285-308), który w zależnościach między eposami widzi przejawy szerszych konwencji gatunkowych; także KONING (2018: 23) na temat zależności między elegikami a tradycją Hezjoda.

¹²² Na temat komunikacji *aojda* z odbiorcami w wypadku tradycji Homera i specyfiki *performance*’u epickiego zob. ZIELIŃSKI (2014: 295-364).

¹²³ Niekiedy, jak zauważa GERBER (1997a: 7), obecność *ja* poetyckiego lub figury adresata bywa traktowana jako generalna dystynkcja między eposem oraz liryką, co wydaje się jednak ogromnym uproszczeniem (zob. także FOWLER 1987: 3-52) – jak pokazuje przykład Hezjoda, oba elementy mogą odgrywać istotną rolę także w wypadku eposu. Z tego względu staram się podkreślać, że wskazane różnice dotyczą relacji między elegią oraz eposem Homera, nie eposem *in genere*: zob. niżej, rozdz. 2.4.c., gdzie wskazuję na zależność *Corpus Theognideum* od tradycji Hezjoda (zwłaszcza *Prac i dni*), na gruncie której także występuje wyrazista figura *ja* poetyckiego, tak jak

3) zamiast długich narracji o mitycznej przeszłości elegia „dzieje się” *tu i teraz*¹²⁴, stając się jednocześnie elastycznym i podatnym na zmiany instrumentem zabaw, rywalizacji i szeregu aktywności intelektualnych (funkcjonujących również w rzeczywistości pozaliterackiej)¹²⁵;

4) utwory elegijne nie tylko przedstawiają daną sytuację, lecz **same stanowią pewne działanie**: jak widzieliśmy (sekcja 1.2), potrafią zawierać wezwania do picia, zabawy, tak jak i postulaty polityczne bądź etyczne, mające na celu wywołanie określonego efektu, służące „ingerencji w świat”¹²⁶ (np. integracji grupy odbiorców czy wręcz agitacji ideologicznej);

5) okoliczności wykonawcze i dialogiczność wpisana w tę formę, śpiewaną zazwyczaj przez wszystkich uczestników – jednocześnie bądź po kolei, w łańcuchu sympozjalnym (zob. niżej, 1.4.b) – przekłada się ponadto na względną **krótkość elegii**¹²⁷. Z jednej strony ułatwia to improwizację i dopasowanie danego utworu do sytuacji i okoliczności, z drugiej – podkreśla odmienną dynamikę tego gatunku, dalekiego od „wielkich form” i wzniosłości eposu¹²⁸.

Wymienione wyżej cechy decydują o tym, że elegia – traktowana niekiedy jako gatunek „pomiędzy” eposem i poezją chóralną – przynależy do tych form greckiej twórczości słownej, które dziś (nieco anachronicznie) nazywamy „liryką”¹²⁹. Jak można przypuszczać, odmienne

i wewnątrztekstualny odbiorca słów (Perses, brat *ja*-Hezjoda).

¹²⁴ Zamiast tego, sytuacja osoby mówiącej charakteryzowana jest poprzez sam akt recytacji – odbywającej się „tu i teraz”, co podkreślają, jak widzieliśmy (sekcja 1.2), tzw. „wskaźniki deiktyczne”, wiążące *ja* poetyckie z reprezentatywną sytuacją oraz wpisaniem w utwór aktem *performance*’u. Zob. niżej, przyp. 104 (a także 131) nt. dyskusji o podgatunku elegii narracyjnej, recytowanej publicznie.

¹²⁵ Silny związek elegii z codziennością podkreśla IRWIN (2005: 48-9). Por. analizy Jurija TYNIANOWA (1978: 22-37), który badając dynamikę ewolucji ram gatunkowych zwrócił się ku formie listu i rosyjskiej literaturze epistolarnej XVIII i XIX-go wieku, wskazując na analogiczny proces przejścia od nieliterackiego zjawiska (prywatnego listu) do autonomicznego gatunku literackiego. Ten podrozdział wiele zawdzięcza modelowi zaproponowanemu przez Tynianowa.

¹²⁶ Jak pisze GRIFFITH (2009: 72), „Greek lyric poetry was (...) a form of communication about the world that its authors and audiences lived in. It was also often an intervention into that world, with intended effects or functions”. Zob. także IANNUCCI – ALONI (2007: 87-8, także ALONI 2009: 183-4), którzy „wywoływanie działania” (*causare un’azione, causing action*) określają jako jedną z trzech podstawowych cech elegii jako gatunku. Pozostałe to „opowiadanie” (*dire*) o terażniejszości lub przeszłości oraz „konstruowanie sytuacji” (*construire un momento*) – względnie, konstruowanie *pamięci zbiorowej* lub pewnej interpretacji wybranych wydarzeń historyczno-mitycznych. Wymienione przez badaczy cechy można odnieść, jak sądzę, nie tylko do elegii, lecz także „liryki” greckiej *in genere* (zob. niżej) czy nawet eposu.

¹²⁷ Na temat długości elegii zob. BOWIE (2016b), który stara się ustalić rozmiar przeciętnego utworu elegijnego. Zadanie wydaje się karkołomne, gdyż twórcy elegijni, jak zauważył Bruno GENTILI (1988: 49, 249, podobna opinia w PERISINAKIS 2015: 83), wydają się nieszczególnie przejmować „jednością” kompozycji, zaś zachowany materiał, jak widzieliśmy, często występujący w kilku wariantach, charakteryzuje się plastycznością i podatnością na zmiany.

¹²⁸ Na temat rozmiaru utworu jako kryterium gatunkowego zob. ponownie TYNIANOW (1978: 17-19), który śledzi momenty przejścia w historii literatury od dominacji gatunków „wielkich” ku małym formom. Jak pisze (s. 17), „[w] obrębie wielkiej formy rachuba jest inna niż w ramach małej: każdy detal, każdy chwyt stylistyczny zależnie od rozmiarów całej konstrukcji ma inną funkcję, inną siłę, inny ciężar, różne obciążenie”.

¹²⁹ Na temat anachroniczności kategorii „liryka” względem tradycji poetyckich epoki archaicznej zob. GERBER (1997a: 1-2). Por. charakterystykę liryki greckiej przedstawioną przez BUDELMANNA (2009: 7), który wszystkie powyższe cechy (krótkość, wyrazistość „ja poetyckiego”, zainteresowanie bliskimi odbiorcom wydarzeniami i postaciami kosztem narracji mitologicznych, funkcja illokucyjna, podkreślanie performatywnego charakteru utworu i autotematyzm wyrażający się poprzez elementy meta-poetyckie) określa jako konstytutywne elementy „liryki”; także GARZYA (1963: 11-12), który porównując lirykę i epos pisał: „La poesia non serve più a rappresentare una

okoliczności i funkcje poetyckie, implikujące mniej oficjalny niż w wypadku eposu charakter *performance*’u elegijnego, zadecydowały o ewolucji stylu poetyckiego oraz odejściu na gruncie elegii od podniosłego tonu dawnych tradycji.

Jeśli moje intuicje są trafne, tradycja Teognisa pod wieloma względami stoi w opozycji do zasad konstrukcyjnych, środków czy wręcz dominującej dykcji eposu¹³⁰. Elegię właściwą dla tradycji znanej nam z *Corpus Theognideum* proponuję tym samym interpretować w kategoriach „małej formy salonowej”, poszukującej inspiracji w sferze życia codziennego: zamiast herosów homeryckich, sytuacji granicznych w rodzaju wojny czy walki z mitologicznymi monstrami twórcy elegii sięgają do własnych doświadczeń bądź zdarzeń bliskich odbiorcom ich utworów¹³¹; kreują postaci i sytuacje bezpośrednio nawiązujące do kluczowej dla tego gatunku okoliczności wykonawczej, czyli uroczystości sympozjum, nadając przy tym własnym utworom szczególne funkcje komunikacyjne¹³². I nawet jeśli elegia przepełniona jest inspiracjami płynącymi z epiki, tradycyjne środki kompozycyjne zostają w jej wypadku wprzęgnięte w zupełnie nowe funkcje i konteksty – traktowane zresztą w sposób swobodny i podlegające, jak zobaczymy, stałym modyfikacjom.

b) okoliczność jako kryterium gatunkowe: *symposion* w epoce archaicznej

Jak zauważają ALONI i IANUCCI (2007: 3-8), „elegia” stanowi kategorię literacką mocno osadzoną w kulturze europejskiej: budzącą skojarzenia z lamentem, żałobą, trenem i wskazującą przede wszystkim na pewien „ton” czy charakter twórczości poetyckiej – sentymentalny, refleksyjny, tajemniczy, – niekoniecznie zaś na formalnie określony gatunek. Tej asocjacji

vicenda su uno sfondo oggettivante, ma a istituire delle relazioni fra quello sfondo e l’*hic et nunc*: fra passato e presente, fra vicino e lontano, fra ‘altrui’ e ‘io’”. Przy okazji warto zauważyć, że wiele z powyższych cech bywa uznawanych za wyznaczniki bądź kryteria wszelkiej liryki, także współczesnej (zob. np. CULLER 2017).

¹³⁰ Zob. niżej, 1.3.c, gdzie na przykładzie elegii 237-54 próbuję pokazać, że wykorzystanie fraz homeryckich w *Corpus Theognideum* znamionuje niekiedy ironiczny dystans oraz udawana powaga, które ostatecznie burzy puenta w postaci ostatniego dystychu (igrającego przy tym z oczekiwaniami odbiorców).

¹³¹ Por. charakterystykę elegii jako gatunku w GERBER (1997b: 91), gdzie badacz stwierdza: „Some [elegiac] verses contain mythological narrative, although no elegies seem to have been exclusively mythological (...)”. Jak zobaczymy, w *Theognideum* występują pojedyncze wątki „historyczne” (wspomnienie zniszczenia Magnezji, Kolofonu i Smyrny, w. 603-4, 1103-4) czy nawiązania do postaci, które przy całej nieostrości tej kategorii można by określić jako „mitologiczne” – np. do figur Centaurów (w. 541-2), także Odyseusza (1123-8) czy Syzyfa (698-78), – są one jednak okazjonalne i każdorazowo powiązane z szerszymi strukturami narracyjnymi. Podkreślę także, że w powyższej charakterystyce elegii jako gatunku pomijam wątek „elegii narracyjnej”, czyli konwencji, której istnienie na podstawie przekazów pośrednich postuluje Ewen Bowie (zob. wyżej, przyp. 104): nawet jeśli intuicje badacza są trafne, a w epoce archaicznej forma elegijna była angażowana także do dłuższych utworów poświęconych historii wybranych kolonii czy *poleis*, nie wnosi to wiele, jak sądzę, do interpretacji tradycji Teognisa.

¹³² ALONI (1998: 26-7, 63) zauważa, że te nowe funkcje komunikacyjne poezji oralnej nie stanowią wyłącznie przejawu ewolucji artystycznej i rozwoju sztuki poetyckiej, lecz skutek przekształceń *performance*’u, tym samym element szerszych zmian społecznych i świadectwo re-organizacji archaicznej *polis*. Na temat społeczno-polityczno-ekonomicznych zmian w Grecji archaicznej jako czynnika leżącego u podstaw narodzin liryki jako nowej formy ekspresji zob. TSAGARAKIS (1977: 10-14, 91-2).

sprzyjają zresztą już starożytne testimonia¹³³, a także skojarzenia nazwy gatunku (*elegeion*, *elegeia*) ze słowem *élegos*, przynajmniej od końca V w. p.n.e. oznaczającym „lament”¹³⁴. I choć wielu uczonych jeszcze w latach 70-tych XX wieku, ulegając pokusie definiowania elegii wyłącznie w perspektywie historycznej, ulegało także tej anachronicznej tradycji – „[zawężającej] pole odniesień semantycznych gatunku literackiego, jakim była elegia, do kommemoratywno-refleksyjnych nastrojów, dopełnianych znaczeniowym komponentem retrospekcji, nicości i beznadziei” (BARTOL 2011: 12)¹³⁵ – współcześnie podobny redukcjonizm jest już rzadnością¹³⁶.

Zmianie modelu interpretacji elegii archaicznej sprzyjał zresztą szerszy trend badawczy. Jak pisałem, „zwrot performatywno-pragmatyczny” (zob. wyżej, 1.2) przekierował uwagę filologów z genezy poszczególnych form i gatunków poetyckich ku „tu i teraz” poezji. Od lat 70-tych filolodzy opowiadający się za perspektywą oralnej transmisji, m.in. Luigi Enrico ROSSI (1971), Claude CALAME (1974, także 1998), Joachim LATACZ (1977: 1-5), Wolfgang RÖSLER

¹³³ Zob. przegląd źródeł w REITZENSTEIN (1907: 74-8); cf. BARTOL (2011: 11): „Nostalgiczno-melancholijna fikcja charakteryzująca antycznych autorów mówiących o elegii staje się, poczynawszy od Owidiusza, niepodlegającym modelowaniu aksjomatem wyznaczającym gatunkową tożsamość elegijnej wypowiedzi”.

¹³⁴ Eurypides *Tr.* 115-21, *Iph. in Taur.* 144-7, 1091, *Hel.* 184-5, Arystofanes, *Ptaki* 218. Zob. także epigram z początku VI w. (582 r. p.n.e.?), zachowany u Pauzanasza (10.7. 5-6) i także zawierający słowo *élegos*. Zgodnie z *Wędrówką po Helladzie* fundator epigramu, poeta Echembrotos, miał zwyciężyć agon aulodyczny w Delfach w 586 r. Podczas kolejnych obchodów festiwalu Apollina Delfickiego dyscyplina – jako „niepomyślna” (οὐκ ... εὐφημον) i wprowadzająca „bardzo smutne pieśni” (τὰ σκυθροπότατα) – została wyeliminowana z przebiegu święta. W odpowiedzi zwycięzca postanowił przekazać swoją nagrodę, trójnog, świątyni Heraklesa w Tebach, akt ofiarowania uświetniając ironicznym epigramem łączącym trymetr jambiczny z dystychem elegijnym: „Echembrotos Arkadyjczyk złożył mnie Heraklesowi / jako dar, zwyciężywszy w zawodach Amfiktionów, / Hellenom śpiewając *słodkie* [pieśni] i *elegoi* (Ἐχέμβροτος Ἀρκάς <με> θῆκε τῷ Ἡρακλεῖ | νικήσας τὸδ' ἄγαλμα Ἀμφικτιόνων ἐν ἁ<ε>θλοῖς | Ἑλλήσι<v> δ' αἰεὶδων μείλεα καὶ ἐλέγους, rekonstrukcja metryczna zaproponowana przez TSANTANOGLU 2011). Jeśli opowieść jest prawdziwa, w VI w. dystych elegijny, tak jak i *aulos* jako instrument akompaniujący tej formie, faktycznie mógł budzić skojarzenia z lamentem i żałobą, a przynajmniej powagą; niemniej, nie jest też wykluczone, że wskazana przez Pauzanasza anegdota powstała wtórnie jako model wyjaśniający dla inskrypcji, a użycie słowa *élegos* pierwotnie nie miało związku z elegią i zawodami aulodycznymi. Szerzej na temat relacji między elegią i epigramem zob. SZASTYŃSKA-SIEMION (1995), ALONI – IANNUCCI (2007); omówienie źródeł i kontrowersji terminologicznych dotyczących „elegii” w BARTOL (1993: 18-30), także GERBER (1997b: 94-6).

¹³⁵ Pogląd o trenodycznych źródłach elegii jako gatunku sięga pracy K. Zachera, *Beiträge zur griechischen Wortforschung*, „Philologus” 57 (1898), s. 8-23, zob. także PAGE (1936) i WEST (1974). Ostatni badacz, mimo iż docenia i wielokrotnie podkreśla ludyczny charakter form elegijnych (s. 13-14), interpretuje cały gatunek właśnie jako (źródłowo) żałobny, a pisane dystychem elegijnym utwory sympozjalne uznaje najwyżej za pewną odnogą tej formy (por. jednak WEST 1981: 125). Cytowane wyżej fragmenty *Corpus Theognideum* wydają się trudne do pogodzenia z tym wyjaśnieniem. Jeśli nawet u początku elegii jako gatunku tkwiły rytuały pogrzebowe i lament jako pewien „gatunek prosty”, tradycja Teognisa musiała powstać w oderwaniu od tej (rzekomo) źródłowej funkcji. I mimo podejmowanych przez wielu badaczy prób wyjaśnienia przejścia od lamentu do radosnych piosenek sympozjalnych o piciu wina i miłości (na przykład poprzez elegię bitewną), trudno uznać tę hipotezę za wyczerpujące wyjaśnienie i właściwą ramę dla kontekstualizacji elegii (cf. GENTILI 1988: 33: „There certainly was a period when elegiacs were the chosen meter for laments, but this does not mean that they were the only one”, także BOWIE 1986: 21-2 oraz BARTOL 1993: 53-4). Na temat *lamentu* jako gatunku czy formy przed-literackiej oraz jej cech konstytutywnych zob. ALEXIOU (1974, zwł. 131-4).

¹³⁶ Zob. jednak PASSA (2016: 262), który pisze o sukcesie (sic!) hipotezy łączącej elegię archaiczną z żałobą i lamentem („L'ipotesi che il motivo del lamento sia un elemento tipico nella storia dell'elegia greca sembra confermata dagli sviluppi successivi”).

(1980: 56-91) czy Bruno GENTILI (1988 [1984¹]), wskazywali przy tym jako aspekty kluczowe dla określenia cech danego gatunku **sytuację wykonawczą oraz kontekst społeczny *performance*'u**. Jak pisał ROSSI (1971: 70), „u podstaw dzieł literackich znajdują się «oczekiwania» publiki”, determinowane znowuż przez „określone okoliczności” (*determinate occasioni*). Włoski uczony wierzył przy tym w istnienie przejrzystych dla audytorium reguł, respektowanych przez wykonawców i konstytuujących dany gatunek poetycki (s. 75-86)¹³⁷. Także CALAME (1974: 126-8), podążający za Rossim, ujmował „gatunek” na gruncie poezji archaicznej w kategoriach komunikacyjnych: jako konwencjonalny system reguł, działający podobnie do nieliterackich form dyskursu, którego cechy semantyczne czy morfologiczne ściśle zależą od szerszego kontekstu społecznego¹³⁸.

Tym sposobem „zwrot performatywny” połączył zagadnienie gatunku literackiego nie tylko z okolicznością, lecz także z komunikacją między wykonawcą i audytorium. Nie oznacza to jednak kompromisu metodologicznego: zależnie od przyjętych założeń badacze poszukiwali klucza do zrozumienia „oczekiwań” antycznych odbiorców w najróżniejszych kryteriach, takich jak treść utworu, cel i funkcja społeczna *performance*'u, konwencje czy reguły wykonawcze, użyte strategie retoryczne, nie mówiąc już o próbach opisu elegii w perspektywie diachronicznej, poprzez rekonstrukcję historii procesu kodyfikacji (postulowanych przez danego badacza) norm gatunkowych. Co więcej, określenie przestrzeni *performance*'u okazało się być trudniejsze niż początkowo zakładano. Mam tu na myśli przede wszystkim sympozja, tak istotne w wypadku elegii: przybierające w archaicznej Grecji wiele form, podlegające zresztą dynamicznym zmianom; różnie rozumiane nie tylko przez dzisiejszych badaczy, lecz także przez starożytnych.

¹³⁷ Por. CALAME (1974: 116) oraz COLESANTI (2012). Niezależnie od zastrzeżeń wobec szczegółów tej teorii, trzeba podkreślić, że Rossi przedstawił czytelny i jednoznaczny model genologiczny, zakładający, że reguły gatunkowe poezji archaicznej biorą swój początek ze zjawiska *performance*'u, nie odwrotnie. Warto także podkreślić zbieżność rozważań włoskiego badacza z „teorią recepcji”, jaką cztery lata wcześniej zaproponował Hans Robert Jauss (w tekście „Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft” = JAUSS 1972); także u Jaussa kluczową rolę pełni pojęcie „horyzontu oczekiwań” (JAUSS 1972: 278: „Nowy tekst ewokuje w świadomości czytelnika (słuchacza) znany mu dobrze z wcześniejszych tekstów horyzont oczekiwań i reguł gry, które następnie są poddawane wariacjom, korygowane, zmieniane lub tylko reprodukowane. Wariacja i korektura określają swobodę działania, zmiana i reprodukcja – granice struktury gatunkowej”).

¹³⁸ Claude Calame we wstępie do swojego artykułu powołuje się na Tvetana Todorova, dla wielu badaczy poezji oralnej wciąż pozostającego niekwestionowanym autorytetem i punktem odniesienia na gruncie analiz genologicznych (zob. np. MARTIN 1984: 30 = 2020b: 287-8 czy NAGY 1994: 13-4). Todorov od lat 60-tych XX wieku rozwijał koncepcję „gatunku literackiego” rozumianego – podobnie jak u Tynianowa (zob. wyżej, przyp. 124 i 128) – jako kategoria komunikacyjna, powiązana z daną organizacją społeczną i ramami ideologicznymi (*Les genres du discours*, Paris: Éditions du Seuil, 1978 = TODOROV 1979); gatunek był dla niego **zbiorem konwencji i reguł podobnym do systemów językowych czy typów dyskursu** – pewnym zwyczajem, umowną „kodyfikacją cech wypowiedzi”, która wytycza „horyzonty oczekiwań” odbiorczych, tak jak i „modele” formułowania komunikatu przez nadawcę-twórcę (1979: 313-5). Zobacz ponadto MARTIN (2005: 15-7 = 2020b: 41-3), który pisząc o greckim eposie podkreśla właściwą dla tradycji oralnych „płynność granic gatunkowych” (*fluidity genre boundaries*); także DALBY (1998: 200-5) z przeglądem „gatunków prostych” przenikających epos homerycki.

Jak podkreśla prekursor współczesnych badań nad bankietami antycznych Greków, Oswyn MURRAY (2016: 18-19), bardzo trudno wskazać jednoznaczne kryterium definiujące choćby podstawową formę elitarnej („arystokratycznej”) uroczystości, czyli zmieniający się na przestrzeni lat *symposion*¹³⁹. Od (rekonstruowalnego dla nas) początku praktyki biesiadnej w Grecji nie były zresztą jednolite: źródła wskazują na istnienie nie tylko odmiennych zwyczajów, lecz ponadto dwóch oddzielnych formuł czy form bankietu, **wschodniego (jońskiego) sympozjum oraz zachodniego (doryckiego) syssition**, które – jak przekonuje MURRAY (2016: 23-27, także 2009: 514) – stanowią niezależnie ukształtowane zjawiska (cf. WĘCOWSKI 2011a: 104-10 = 117)¹⁴⁰. W tej sytuacji rodzi się pytanie, czy elegię jako gatunek literacki można w ogóle powiązać z jedną *okolicznością* wykonawczą¹⁴¹. Być może, jak czynią to na przykład ALONI i IANNUCCI (2007: 71-72, także ALONI 2009: 171-5), należałoby wyróżnić podgatunki elegijne na podstawie różnych form („podgatunków”) sympozjum. Jeśli tak, do jakiej kategorii w tak nakreślonej taksonomii przynależałoby *Corpus Theognideum*? I czy sam zbiór łączony z imieniem Teognisa daje się w ogóle zredukować do jednej okoliczności wykonawczej?

Przypomnę, że Teognis jako *persona loquens* w „elegii z pieczęcią” (w. 19-27, zob. wyżej, 1.1) podkreśla swoje megarejskie pochodzenie (pamiętamy też hipotezę zakładającą, że *Theognidea* jest kolekcją lokalnych utworów zebranych przez patriotę z Megary). Jako że Megara przynależała do doryckiej części Hellady, również przedstawione w elegiach realia bankietowe, jak można sądzić, powinny odpowiadać konwencji doryckiego *syssition*. Jak zauważają jednak ALONI i IANNUCCI (2007: 73), utwory przypisywane Teognisowi wyróżniają

¹³⁹ Co nie znaczy, że Murray nie wskazuje takich kryteriów, zob. niżej. Jak piszą CAZZATO i PRODI (2016: 2), „the symposion is (...) irreducible to definite generic notions”, zob. jednak próby zdefiniowania gr. συμπίσιον w DANIELEWICZ (2001) i WĘCOWSKI (2002); przegląd tradycyjnych definicji w RABINOWITZ (2004: 121-9).

¹⁴⁰ W opinii badacza doryckiej (lacedemońskiej i kreteńskiej) fenomen *syssition* mógł powstać z inspiracji kulturą bankietową Fenicjan, podczas gdy wschodni sympozjon, jak powszechnie się uważa, od początku przenikały wpływy płynące z Azji Mniejszej, zwłaszcza Lidii i terenów semickich (poświadczona w Biblii konwencja bankietu *marzeah*), por. RABINOWITZ (2004: 113-4, 118-9), FRANKLIN (2007) i (2018: 27-31), WĘCOWSKI (2011a, zwł. 129-46 = 2014: 139-59), LIBERMAN (2016: 48-50), POWER (2016: 66). Niekiedy *syssition* opisywane jest także jako kontynuacja konwencji homeryckiej *dais* (tak na przykład RUNDIN 1996: 205-8). Istotniejsze od genezy obu zjawisk wydaje się jednak to, że w różnych okresach czasu desygnowały one różnorodne zjawiska, trudne do ujęcia w ramach prostych opozycji *prywatne – publiczne* bądź *elitarne – egalitarne*: zob. nt. SCHMITT-PANTEL (1992: 45-52, 483-6) oraz (1990), która demonstruje wielość form wspólnego ucztowania w Grecji archaicznej i klasycznej oraz nieostrość zjawiska *symposion*, bliskiego niekiedy uroczystościom publicznym i otwartego dla wszystkich obywateli danej *polis*; także VETTA (1996) oraz JONES (2014). Drugi z badaczy w przekonujący sposób kwestionuje wyobrażenia o (wyłącznie) elitarnym czy „arystokratycznym” charakterze kultury sympozjalnej – zarówno w epoce klasycznej, jak i archaicznej (s. 237: „In light of the relatively large degree of non-elite participation at formal banqueting and drinking occasions, we may question the extent to which much of the music and poetry composed and sung at archaic and classical symposia was strictly aristocratic (...”). Na temat relacji między *syssition* i *symposion* zob. także HOLT (2017: 40-1) z szerszą bibliografią.

¹⁴¹ Jednoznacznej odpowiedzi w tej kwestii udziela FOWLER (1987: 102): „The answer must be no. Elegy is not defined by its occasion, since there was no single occasion with which it was associated”. Na temat wielości „okoliczności” wykonawczych właściwych dla elegii jako gatunku zob. także GERBER (1997b: 92-4).

się na tle innych, „zachodnich” twórców, takich jak Alkman czy Tyrtajos¹⁴²: przedstawione w elegiach zbioru praktyki sympozjalne oraz zawarte tam wskazówki meta-sympotyczne ilustrują raczej wschodnie, jońskie *symposion*, wraz z właściwymi dla niego zabawami, intymnymi relacjami między uczestnikami, ekskluzywizmem, sytuując się – inaczej niż u Tyrtajosa – niejako poza przestrzenią publiczną i agorą (zob. niżej)¹⁴³. Co więcej, elegie Teognisa, jak się wydaje, rozgrywają się w różnych przestrzeniach i nie ograniczają wyłącznie do sympozjum rozumianego jako prywatna uroczystość elit: w innym wypadku nie znajdowałibyśmy obok narzekań *ja* poetyckiego na zakaz wstępu na agorę (w. 267-270) fragmentów mówiących o nadziei na zajęcie podczas uczty miejsca wśród zasłużonych obywateli *polis* (w. 563-4, cf. 32-33, zob. niżej, rozdz. 4.2). Na koniec należy zaś zadać pytanie, czy granica między oboma modelami uczty, *symposion* oraz *syssition*, była faktycznie tak jednoznaczna, jak sugeruje to przeważająca większość opracowań.

Zgodnie z modelem zaproponowanym przez O. Murray’a, sympozjum „właściwe” stanowiło z założenia elitarną inicjatywę prywatną, „wyłączoną z normalnych reguł społecznych”¹⁴⁴ i opozycyjną względem instytucji *polis* – wspólnoty łączącej wszystkich *polítai*, „obywateli”. W tej perspektywie o *symposion* mówić możemy wyłącznie w odniesieniu do rozwiniętych i skonwencjonalizowanych praktyk biesiadnych: wymagających szczególnych rekwizytów i mebli, zwłaszcza charakterystycznych sof zwanych *klínai* (l. poj. *klínē*)¹⁴⁵, a także

¹⁴² Por. Arystoteles, *Pol.* 1273a3-5; Plutarch, *Lyc.* 12, 1; Strabon 10.4.16, 10.4.18, 10.4.20-1. Z tego względu niektórzy, tak jak uczynił to wcześniej Massimo VETTA (1992: 192-199), wyróżniają w oparciu o *Corpus Theognideum* „sympozjum megarejskie” jako osobną formę bankietu antycznego.

¹⁴³ Zilustrowane w *Corpus Theognideum* zwyczaje sympozjalne przeczą ponadto źródłom dotyczącym przebiegu tej uroczystości w Sparcie i innych doryckich *poleis*: w zbiorze brakuje śladów m.in. ścisłego podziału na klasy wiekowe, instytucjonalnych ram uroczystości (zob. LOMBARDO 1988: 264-5, 277), przyjmowania pozycji siedzącej, nie leżącej przez jej uczestników (contra: VETTA 1992: 193: „il simposio teognideo è un simposio assiso e non reclinato”), w końcu unikania podkreślania przepychu na rzecz równości i solidarności z innymi członkami wspólnoty, także nie-elitami (cf. BOTERF 2017).

¹⁴⁴ MURRAY (1990a: 7): „The *symposion* became in many respects a place apart from the normal rules of society, with its own strict code of honour in the *pistis* there created, and its own willingness to establish conventions fundamentally opposed to those within the polis as a whole”, także MURRAY (1990b) oraz LISSARRAGUE (1990b).

¹⁴⁵ Murray w starszych publikacjach, podobnie jak czyniła to wcześniej Jean-Marie DENTZER (1972, 1982, s. XXIII, 561-566), uznaje obecność „sof” za kluczowy wyróżnik sympozjum, jednocześnie za świadectwo wpływów wschodu na praktyki wspólnego picia w Grecji kontynentalnej oraz wyspach jońskich. Jednocześnie wiąże obecność *klinai* na uroczystościach z ideałem luksusu, tak istotnym dla środowisk „arystokratycznych”. Jako przykład sceny sympozjalnej z *klinai* zob. ilustrację 5 (w rozdz. 3.2.c), przedstawiającą płytę nagrobną (ok. 480 r. p.n.e.) z grobu z Paestum (gr. Posejdonia), kolonii Sybaris położonej w pobliżu dzisiejszego Neapolu; widnieją na niej barwne ilustracje wskazujące właściwie na „wschodni” (w rozumieniu Murray’a) model bankietu – czy też po prostu na inspirację konwencją sympozjum attyckim widoczną w tym zabytku z „Wielkiej Grecji” (tak NAPOLI 1970: 128-137, 186). Warto przy tym podkreślić zmianę stanowiska w późniejszych pracach Murray’a: często zaznacza w nich, że *klinai* nie stanowiły warunku czy kluczowego wyróżnika *symposion*; ważniejszy jego zdaniem był luksus i przyjemność, które *klinai* miały symbolizować i unaoczniać, zob. MURRAY (1994) oraz (2009: 156): „The furniture of the *symposion* was the ultimate expression of aristocratic luxury: cushions and baskets for transporting provisions together with the walking stick often appear in the background on vases as shorthand symbols for a sympotic scene where the attention is directed to other aspects such as sex”.

obecności usługujących gościom niewolników i heter – wszystko to w swobodnej atmosferze przepychu i dążenia **do *euphrosynē*, „przyjemności”** (MURRAY 1994: 51, 2009: 156-7, cf. WĘCOWSKI 2011a: 12-17)¹⁴⁶. To właśnie w tym przejawie elitarniej kultury sympozjalnej badacz dostrzega rozdzźwięk względem konwencji doryckiego *syssition* czy kreteńskiego *andreion*: o ile bowiem Spartanie czy Kreteńczycy w trakcie własnych biesiad – publicznych, osadzonych w instytucjonalnych ramach *polis*¹⁴⁷ – rzekomo dążyli do wyeksponowania własnej niezłomności i mężności, unikając przy tym niepotrzebnego przepychu¹⁴⁸, w Atenach i jońskich *poleis* kluczowy miał być właśnie wysoki status uczestników sympozjum oraz ostentacyjny luksus, symbolicznie manifestowane pólężącą pozycją i wystawnymi meblami sympozjalnymi¹⁴⁹.

Podkreślę, że pojęcie *symposion*, podobnie jak i *syssition*, jest stosunkowo późne. Poezja archaiczna w odniesieniu do biesiad preferuje inne określenia o prominencji homeryckiej – zwłaszcza *daís*, w eposie wskazujące na publiczną ucztę, zazwyczaj organizowaną pod patronatem wybranego *basileus* (zob. niżej, 3.2.d)¹⁵⁰. Zresztą *Corpus Theognideum* stanowi jeden z najstarszych zabytków tekstualnych, w których odnajdujemy termin *symposion* (w. 298 i 496)¹⁵¹. Co gorsza, większość źródeł tekstualnych, które wspominają o różnicach między konwencjami

¹⁴⁶ Szerzej na temat pojęcia *euphrosyne*, jednej z kluczowych kategorii estetycznych dyskursu meta-sympozjalnego, piszę niżej, rozdz. 3.2.d.

¹⁴⁷ Zob. Ksenofont, *Ustrój polit. Sparty* 5, Arystoteles, *Polit.* 1271a oraz 1272a, Plutarch, *Likurg* 10-2, Eforos u Strabona 10.4.16-21, Dosiadas (FGrHist 458 fr. 2) i Pyrgion (FGrHist 467), na których powołuje się Atenajos 4.143a-f, nt. SCHMITT-PANTEL (1992: 60-76), RUNDIN (1996: 209), CORNER (2014: 205).

¹⁴⁸ MURRAY (2009: 156): „(...) characteristically it was alleged that the Spartans reclined “on the wood” without cushions, in order to demonstrate their toughness and simplicity”.

¹⁴⁹ Jak MURRAY autorytatywnie stwierdza (2009: 156), w wypadku jońskiego (ateńskiego) *symposion* „[t]he couch or kline was the most important item of furniture (...)”. Z założeniem Murray’a polemizuje Marek WĘCOWSKI (2011a: 110-3 = 2014: 117-21), który pokazuje, iż „lewatyński” zwyczaj leżenia na *klinai* nie był tak fundamentalnym aspektem sympozjum jak zazwyczaj się uważa; przekonuje on także, iż w pozycji pólężącej na uroczystości nie był istotny „sam fakt biesiadowania w sposób ostentacyjnie luksusowy”, ile raczej „sympozjalna „ideologia” podkreślająca (chwilową) równość biesiadników” (2011a: 112 = 2014: 119). Na temat idei równości wśród uczestników sympozjum zob. niżej, rozdz. 3.2.c; na temat mebli sympozjalnych zob. BOARDMAN (1990), a także liczne zdjęcia i analizy przedstawię wazowych w FISLER (2017: 127-277) oraz *Kunst der Schale. Kultur des Trinkens* pod red. K. Vierneisel, B. Kaeser (München: Staatliche Antikensammlungen und Glyptothek, 1990), zwł. artykuł GOSSEL-RAECK (1990b).

¹⁵⁰ Należy jednocześnie podkreślić, że już tradycja eposu homeryckiego wyróżnia kilka różnych typów bankietu, zob. niżej, rozdz. 3.2.c.

¹⁵¹ Za najstarszy zabytek poetycki zawierający pojęcie *symposion* może uchodzić, jeśli się nie mylę, Alkajos fr. 70 Voigt (= P. Oxy. 1234 fr. 2 i 1-13), w. 3: ...ἀθύρει πεδέχων συμποσίω; przy czym przedmiotem zachowanego ustępu, jak można wnosić z kontekstu, jest uczta weselna. Zauważmy także, że w wersach 309-12 *Corpus Theognideum* pojawia się również wyraz *syssition*. Jednocześnie konteksty wskazanych fragmentów zbioru nie wydają się implikować wyraźnych dystynkcji odnośnie do okoliczności wykonawczych czy konwencji powiązanej z oboma terminami (cf. HOBDEN 2013: 251). Zob. również określenie *symposion* u Pindara (*Isthm.* 6.1, *Ol.* 7.5, *Pyth.* 4.294, *Nem.* 9.48), przytaczany przez Atenajosa (10.427f-28b) dystych Fokylidesa (fr. 14 GP, nt. WĘCOWSKI 2011a: 86), a także „papirus z Elefantyny” P. Berol. 13270 (fr. 27W z sekcji *adespota elegiaca*; na jego temat zob. niżej, 1.4.b, zwł. przyp. 214), na którym odnajdujemy pojęcia *sympótai* (w. 1) oraz *sympósion* (*aretē symposiōu*, w. 8). Swoją drogą, właśnie w obecności tych dwóch terminów Benedetto BRAVO (1997: 58) widzi argument na rzecz relatywnie późnej datacji utworu z „papirusu z Elefantyny”: „(...) l’uso di due parole che non compaiono nelle elegie simposiali sicuramente arcaiche (...) rende impossibile una datazione a un’età anteriore dalla metà del V secolo”.

jońskiego i doryckiego bankietu, sytuuje je w kontekście właściwych dla epoki klasycznej sporów politycznych: mam na myśli rywalizację między dwoma modelami politycznej organizacji *polis* (demokracja – oligarchia) utożsamianymi z Atenami oraz Spartą¹⁵². Tak wyraźnych różnic w najmniejszym stopniu nie potwierdzają zabytki archeologiczne: dane pochodzące z odległych sobie rejonów dawnej Hellady, w tym z Krety oraz ateńskiej nekropolii Kerameikos, ukazują raczej złożony proces negocjacji form wspólnego picia i ich znaczenia, trwający od późnej epoki brązu przez tzw. Wieki Ciemne aż do końca epoki archaicznej¹⁵³. W tym względzie znajdowana w grobach ceramika sympozjalna odzwierciedla, jak zaznacza Adam RABINOWITZ (2014: 93-4, 112, także 2004: 109-16), stałe napięcie między wartościami egalitarnymi oraz indywidualistycznymi praktykami kreacji prestiżu społecznego¹⁵⁴; wydaje się, że w tym czasie w całej Grecji oba porządki – zarówno elitarnych „sympozjów”, jak i bardziej otwartych i wpisanych w tożsamość *polis* praktyk bankietowych – mogły istnieć obok siebie¹⁵⁵. Przy czym różnice w tym względzie potrafią być bardzo subtelne, zaś wskazywane przez Murray’a kryteria różnicujące prywatne *symposion* od innych form wspólnego picia w wielu wypadkach zawodne: ostatecznie nawet *klinai*, leżanki rzekomo charakterystyczne dla konwencji sympozjum, widoczne są w materiale archeologicznym z sal bankietowych sanktuariów czy z budynków publicznych epoki archaicznej i klasycznej¹⁵⁶.

¹⁵² A tym samym między opozycyjnymi systemami ideologicznymi, posługującymi się egalitaryzmem jako wartością dla legitymizacji odmiennych rozwiązań i wzorców. Paradoksalnie, doryckie *syssitia* wykorzystywane są w dyskursach politycznych epoki klasycznej przez stronnictwa anty-demokratyczne jako ilustracja „oligarchicznej równości” i jedynomyślności wśród elit. Jak pisze Matthew Simonton (który używa jednak słowa *symposion* jako zbiorczej kategorii wszystkich praktyk wspólnego picia w Grecji, utożsamiając je najwyraźniej także z *syssition*), „[t]he symposium and oligarchic governance are thus in several important ways mirror images of each other” (SIMONTON 2017: 85). Zob. ponadto RABINOWITZ (2004: 118-29), który zwraca uwagę na „dramatycznie odmienny” kontekst społeczny w wypadku praktyk sympozjalnych w epokach archaicznej i klasycznej (s. 120), jednocześnie na fakt, iż większość definicji i opisów *symposion* opiera się na źródłach z V i IV w. p.n.e., odnosząc je do formalnych i funkcjonalnych cech archaicznych bankietów (s. 122).

¹⁵³ Przegląd badań archeologicznych dotyczących praktyk biesiadnych na Krecie w RABINOWITZ (2014). Na temat Kerameikos w Atenach zob. HOUBY-NIELSEN (1992), która podkreśla, iż ceramika, tak jak i inne przejawy kultury biesiadnej, jakie znajdowane są w grobach z Kerameikos fazy geometrycznej i orientalizującej, wiążą się z tożsamością obywatelską oraz partycypacją w *polis*; także DUPLOUY (2006: 252-3, 268-70), który opisuje – powołując się na badania Ericha Kistlera (*Die Opferrinne-Zeremonie. Bankettideologie am Grab, Orientalisierung und Formierung einer Adelsgesellschaft in Athen*, Stuttgart: Steiner, 1998, *non vidi*) – nowe, stosunkowo skromne zwyczaje pogrzebowe na Kerameikos w ostatniej ćwierci VIII w. p.n.e., odwołujące się do symboliki bankietowej, w tym zaadoptowanej ze wschodu praktyki picia w pozycji leżącej.

¹⁵⁴ Ten temat rozwijam w rozdz. 3.2.c. oraz 3.2.d.

¹⁵⁵ RABINOWITZ (2014: 111): „(...) the time-honored distinction between the symposium and the *andreion* breaks down on close examination”. Jak badacz podkreśla, naczynia sympozjalne, w tym kraterki, znajdują się na Krecie także w przestrzeniach prywatnych domów; analogicznie w Grecji kontynentalnej widoczna jest powszechność praktyk publicznego picia. Zob. ponadto SCHMITT-PANTEL (1992: 486-93), która podkreśla podobieństwa między ateńskimi bankietami oraz kretańskimi czy lacedemońskimi instytucjami wspólnego picia i jedzenia. Na temat miejskich bankietów w Atenach epoki klasycznej zob. niżej, rozdz. 4.3.

¹⁵⁶ Najstarszy przykład obecności *klinai* w „publicznej” przestrzeni pochodzi, wedle mojej wiedzy, z poł. VII w. p.n.e. z sanktuarium lokalnej bogini Afai z wyspy Eginy. Ten oraz więcej przykładów w LEYPOLD (2008: 15-141), która śledząc organizację przestrzeni w publicznych salach bankietowych starożytnej Grecji obecność *klinai* uznaje za jedną z istotnych wskazówek odnośnie do funkcji danego budynku lub pomieszczenia (2008: 142-206).

W obliczu oczywistej anachroniczności późniejszych testimoniów oraz złożoności danych archeologicznych coraz więcej wątpliwości budzi tradycyjny model interpretacyjny, zgodnie z którym doryckie *syssitia* czy kreteńskie *andreia* były bankietami publicznymi i egalitarnymi, stojącymi w jawnej opozycji wobec elitarnych i prywatnych *symposia* z wysp jońskich i Attyki. W pracach poświęconych kulturze bankietowej czasów przed-klasycznych coraz częściej przeważa opinia, zgodnie z którą **granica między tym, co publiczne i prywatne**, w owym czasie była znacznie mniej jednoznaczna niż zakładał to O. Murray, zaś samo sympozjum nie musiało być w czasach archaicznych instytucją opozycyjną wobec *polis* – „odrębnym”, „alternatywnym” porządkiem opartym na wartościach konkurencyjnych wobec oficjalnej ideologii „miasta-państwa”¹⁵⁷. Ukazuje to choćby poezja Alkajosa z Mityleny: jak przekonuje RABINOWITZ (2004: 160-2, zob. także CLAY 2016: 204-6), większość fragmentów opisujących aktywności bankietowe (sympozjalne) – wbrew zwyczajowym interpretacjom, które przestrzeń wykonawczą tej tradycji upatrują w prywatnych domach elit Lesbos (zob. np. PAGE 1955: 222-3, RÖSLER 1980) – zdaje się opisywać uroczystości mające miejsce w publicznych sanktuariach¹⁵⁸.

Jednocześnie badaczka podkreśla trudności w rozpoznawaniu *klinai* w materiale archeologicznym: zazwyczaj tworzonych z drewna lub metalu, niekiedy jednak budowanych z kamienia i na stałe umocowanych w danej przestrzeni. Zob. także RABINOWITZ (2014: 111-2), który podkreśla, że także na Krecie – w historiografii zwyczajowo przeciwstawianej jońskiemu *symposion* – ucztowano w pozycji leżącej czy półsiedzącej (co dokumentują wykopaliska z Eleutherny); zresztą nawet w tradycji Alkmana, poety jednoznacznie łączonego ze ze Spartą, mowa jest o *klinai* (fr. 19 PMGF).

¹⁵⁷ MURRAY (1995: 231): „(...) an order separate from and outside the rules of the wider community, with its own alternative values”, por. DANIELEWICZ (2000: 30): „Formalne sympozjon związane było od początku z arystokracją i w znacznym stopniu pozostawało jej domeną nawet w Atenach V wieku, gdy budowano już jadalnie publiczne i stwarzano okazje do zbiorowego świętowania”. Na temat modelu *polis* – anty-*polis*, w ramach którego często interpretuje się praktyki sympozjalne epoki archaicznej i klasycznej, piszę szerzej w rozdz. 4.1.a. Warto przy tym zauważyć, iż model O. Murray’a – co podkreślają CORNER (2010), (2015) oraz WĘCOWSKI (2011: 12-24) – rozwijał się w sporze z interpretacjami Pauline SCHMITT-PANTEL (1990, 1992). Francuska badaczka, rezygnując z silnej opozycji *prywatne* – *publiczne*, kładła w swoich analizach nacisk na społeczny wymiar praktyk wspólnego picia, ich związek z rozwojem instytucjonalnych ram *polis*, a także tożsamości obywatelskiej (zob. wyżej, przyp. 140). Na temat problemów z odróżnieniem tego, co „prywatne” i „publiczne” w wypadku greckich praktyk biesiadnych zob. ponadto prace RABINOWITZA (2004: 2-4, 9-11, 122-3), (2009, zwł. s. 117-8), (2014: 93-4, 111), który jednoznacznie stwierdza: „It is time (...) to challenge the traditional separation between public and private that has colored discussions of ancient drinking” (2004: 11); także PAPAKONSTANTINO (2008: 81-2), kwestionujący tę opozycję w szerszej perspektywie społecznych interakcji epoki archaicznej. Contra: WĘCOWSKI (2011: 20), który we własnych badaniach podtrzymuje aksjomat o prywatnym charakterze biesiad związanych dziś z kategorią sympozjum, podkreślając przy tym, iż „(...) była to instytucja prywatna, choć funkcjonalnie przygotowywała swoich uczestników do życia publicznego”.

¹⁵⁸ Dotyczy to także słynnego fr. 140 Voigt (= 357 Lobel-Page), gdzie określenie *mégas dōmos*, zwykle tłumaczone jako „dom” (w 1-3, przekł. J. Danielewicz: „Błyszczący spiżem wielki dom, / Strop ozdobiony / Wspaniale szeregiem / Jasnych hełmów, białych kit (...)), μαρμαίρει δὲ μέγας δόμος | χάλκῳι, παῖσα δ’ ἱέρῃ κεκόσμηται στέγα | λάμπραισιν κυνίασι ...), zdaje się desygnować przestrzeń publicznego sanktuarium: jak podkreśla RABINOWITZ (2004: 160-1), w innych fragmentach Alkajosa *dōmos* odnosi się właśnie do świątyni bogów (fr. 42, 238, 296, też 48 i 58), zaś sam opis pomieszczenia zawarty w tym ustępie korespondować z ówczesnym wystrojem sanktuariów (2004: 161: „None of these references (...) indicate conclusively that the Alcaean setting was a private house”). Zob. także testimonium na temat Safony, zgodnie z którym często miała ona wychwalać swojego brata Larichosa za pełnienie funkcji „roznosiciela wina” podczas uroczystości w *prytaneion* Mityleńczyków (Atenajos 10.425a: Σαπφὸ τε ἡ καλὴ πολλαχοῦ Λάριχον τὸν ἀδελφὸν ἐπαινεῖ ὡς οἰνοχοοῦντα ἐν τῷ πρυτανείῳ τοῖς

Przy wszystkich wskazanych wyżej trudnościach należy podkreślić, że praktyki wspólnego picia w epoce archaicznej nie były spójne – wbrew źródłom, którymi dysponujemy. Przy czym **iluzja spójności konwencji bankietu** tego czasu jest kreowana przez samą poezję archaiczną: „pan-helleńską” (zob. niżej), unikającą odniesień do konkretnych okoliczności wykonawczych i tworzoną z myślą o odbiorcach z różnych części Hellady, w konsekwencji – jak zauważa Fiona HOBDEN (2013: 249) – kreująca wrażenie „ciągłości” (*continuities in the representations*) między różnymi modelami bankietu i praktykami picia wina¹⁵⁹. Ostatecznie nie możemy także zapominać o tym, że utwory poetyckie, skomponowane w danym kontekście bankietowym, transmitowane jednak oralnie poprzez *re-performance* (zob. wyżej), z biegiem czasu i rozwojem konwencji biesiadnych mogły być dostosowywane do nowych okoliczności i zmiennych form sympozjum¹⁶⁰.

W toku analiz dotyczących przeróżnych kontekstów sympozjalnych w *Corpus Theognideum* postaram się pokazać, jak silnie ta tradycja powiązana była z realiami *polis*, praktykami wspólnego picia nieograniczonymi do wąskiego i zamkniętego kręgu „arystokratów”; jednocześnie zobaczymy, jak istotną rolę dla tożsamości obywatelskiej oraz statusu społecznego członków danej wspólnoty pełni w zbiorze uroczystość wspólnego picia (zob. rozdz. 4.1.c). Z tych samych powodów, zamiast utożsamiać *symposion* Teognisa z realiami Megary i lokalnymi tradycjami prywatnych bankietów, przedstawiony w zbiorze dyskurs meta-sympotyczny, bogaty w pouczenia dotyczące właściwego zachowania w trakcie biesiady i opisy przebiegu uroczystości (nt. niżej, rozdz. 3.2.d), będę interpretował w kategoriach szerszej kreacji tekstualnej i konwencji gatunkowej. Jednocześnie w normatywnych pouczeniach na temat właściwego zachowania w trakcie uroczystości wspólnego picia będę widział nie tyle odzwierciedlenie narzuconych odgórnie reguł i zamkniętej listy norm, ile raczej próbę

Μυτιληναίους = test. 203 Voigt).

¹⁵⁹ HOBDEN (2013: 249): „(...) the symposion attested through lyric poetry has been set side by side with civic festivals, and drinking has also been set at times within royal banquets”). Jednocześnie badaczka wielokrotnie podkreśla w swojej pracy wielość form antycznych „bankietów”, w tym niejednorodność konwencji sympozjum (zwl. s. 45-57, 247-53). Jak pisze (2013: 45): „(...) the style of sympotics on display was not uniform. Performances were nuanced differently by different poets, disseminating specific visions for specific drinking groups or occasions”. Na tę różnorodność i niejednorodność form ucztowania w Grecji archaicznej, unaocznioną już przez SCHMITT-PANTEL (1992), zwraca zresztą uwagę wiele autorek i autorów, zob. np. FOWLER (1987: 86-103), FISHER (2000), RABINOWITZ (2004: 116: „(...) it is dangerous to conclude that the symposium was a stable element in a stable social system”), PPAKONSTANTINOY (2009: 1-2, 21-3), NADEAU (2010: 11-3), WHITLEY – MADGWICK (2018: 126-7).

¹⁶⁰ Na tę możliwość zwraca uwagę RABINOWITZ (2004: 130: „(...) the possibility that poems composed in the context could then have been repeated and adapted to other sympotic gatherings over the course of time”). Iluzoryczność trwałości praktyk sympozjalnych w starożytności podkreśla także NADEAU (2010, zwł. s. 12-3, 441-7), który w odniesieniu do ruchu tzw. „drugiej sofistyki” epoki Imperium Rzymskiego zwraca uwagę na tendencję do „rekontekstualizowania” dawnych zwyczajów sympozjalnych: idealizowania przeszłości i praktyk powiązanych z archaicznym *symposion*, jednocześnie kreowania pewnej wizji ciągłości, względnie powrotu do dawnych modeli zachowań przy stole.

(re)negocjowania wyobrażeń na temat tego, co należy, czego zaś nie wolno czynić w trakcie sympozjum. Jak zauważył D'ALESSIO (2009: 115-6), performatywność nie wyklucza fikcyjności: dany utwór poetycki może idealizować bądź „absolutyzować” wybraną okoliczność (por. GENTILI 1990: 15, NAGY 1994: 18-19), przekształcać przestrzeń *performance*’u na własne potrzeby¹⁶¹. W tej perspektywie elegia jako gatunek jest nie tyle odzwierciedleniem realiów i ilustracją praktyk biesiadnych, ile przede wszystkim **nośnikiem norm i wyobrażeń** na temat „kultury bankietowej” elit Hellady, zarazem **instrumentem ich kreacji**¹⁶².

Zasięg tej kultury, rzecz jasna, jest ogólnogrecki: jak widzieliśmy na przykładzie elegii 237-254, utwory przypisywane Teognisowi są adresowane nie do wybranego lokalnego grona odbiorców (np. przedstawicieli elit Megary), lecz do wszystkich Greków¹⁶³. Z tego względu za ważny element gatunkowy tradycji Teognisa uważam **pan-hellenizm** rozumiany jako pewien postulat zarówno polityczny czy ideologiczny, jak i estetyczny, determinujący charakter utworów elegijnych: powszechnie zrozumiałych (co akcentuje forma językowa elegii, tworzonych w sztucznym dialekcie literackim, zob. wyżej), konsolidujących i koncentrujących się na podobieństwach między regułami życia elit różnych *poleis* zamiast na różnicach, wyrażających wartości w założeniu akceptowane przez wszystkich potencjalnych odbiorców tradycji – tym samym kształtujących „pan-helleńską tożsamość” uprzywilejowanych mieszkańców archaicznej Grecji (zob. NAGY 1990b: 52-115). Dotyczy to także sposobu przedstawienia sympozjum: kluczowej przestrzeni dla artykulacji pan-helleńskich wartości¹⁶⁴ oraz miejsca spotkań elit z całej Hellady.

¹⁶¹ Zob. BAUMBACH (2016: 344): „(...) literature can shape, encode and use actual places of presentation to create new fictitious ones. Thus we have to differentiate between places of presentation described in literature – which might not reflect reality but enact fiction – and the information about places of presentation, which can be taken from art, archeological remains and non-literary texts (like scholia or inscriptions)”. Niemożliwość rozstrzygnięcia problemu *réalité ou fiction* w wypadku elegii *Corpus Theognideum* podkreślał już CARRIÈRE (1948a: 149-50), contra: TSAGARAKIS (1977: 91-2, 150). Warto także zauważyć, że *symposion* w poezji archaicznej nie jest jedynie przedmiotem idealizacji: w dyskursie meta-sympozjalnym, jak podkreśla CORNER (2014: 2011-2), równie często konwencja sympozjum jest problematyzowana, a realia krytykowane. Na temat krytyki postaw uczestników sympozjum zob. niżej, rozdz. 3.2.d.

¹⁶² FABBRO (1995: X). Por. LATACZ (1985: 68-77), który pokazuje analogiczną zależność w odniesieniu do Homera: transmisja eposów homeryckich była nie tylko uzależniona od istnienia „pan-helleńskiej” kultury Grecji archaicznej, rozumiałej przez wszystkich Greków i akceptowanej niezależnie od podziałów terytorialnych, lecz ponadto sama stanowiła kluczowy czynnik konsolidacji ówczesnej *oikoumene* i „katalizator” (*Auslöser*) pan-hellenizacji (1985: 77). Na temat pan-helleńskich tendencji eposu homeryckiego zob. także HALL (2002: 30-55).

¹⁶³ Zob. COBB-STEVENS – FIGUEIRA – NAGY (1985: 3), którzy przedstawiają „Megarę Teognisa” jako „(...) a paradigmatic homeland for all archaic Greeks, and even for the dead as well as for the living (...)”; także DONLAN (1985: 228) oraz SELLE (2008: 231, 273). Por. NAGY (1979: 7): „From the internal evidence of its contents, we see that this poetic tradition [sc. archaic poetry] synthesizes the diverse local traditions of each major city-state into a unified Panhellenic model that suits most city-states but corresponds exactly to none (...)”.

¹⁶⁴ Kluczowej obok, rzecz jasna, pan-helleńskich festiwali i obchodów świąt, zob. NAGY (1990a: 36-8), HALL (2002: 84-5, 154-171).

c) Między powagą a zabawą:

podgatunki elegii sympozjalnej lub style mowy poetyckiej

Wielość motywów i funkcji, odpowiadających różnym momentom uroczystości bądź różnym nastrojom uczestników, może sprawiać wrażenie, jak gdyby *Corpus Theognideum* zbierał w sobie wiele osobnych podgatunków elegijnych: niezależnych konwencji, kodyfikujących różne modele formułowania wypowiedzi w ramach jednego „super-gatunku” jakim jest elegia. Jednocześnie poszczególne typy dyskursu poetyckiego potrafią być nieostre. Ukazuje to kilkakrotnie już przywoływana elegia 237-54, której ostatni dystych przynosi tak nagły zwrot, że niektórzy autorzy podważali jej autentyczność (zob. wyżej, rozdz. 1.2, przyp. 68):

αὐτὰρ ἐγὼν ὀλίγης παρὰ σεῦ οὐ τυγχάνω αἰδοῦς,
ἀλλ' ὥσπερ μικρὸν παῖδα λόγοις μ' ἀπατᾷς.

Nie okazujesz mi choćby drobnych [przejawów] szacunku (*aidōs*);
zamiast tego, zwodzisz mnie jak małe dziecko.

Długa, podniosła enuncjacja skierowana do Kyrnosa, ubrana w charakterystyczne dla stylu epickiego frazy homeryckie (zob. wyżej, 1.3.b), stopniowo rozwijająca motyw nieśmiertelności i chwały poetyckiej, nieoczekiwanie zostaje zburzona przez ostatni dystych. Staranna analiza przeprowadzona przez Richarda SACKSA (1987) pokazała jednocześnie, że nie istnieją przekonujące argumenty przemawiające za odrzuceniem tych dwóch końcowych wersów: przejście od pozytywnego do negatywnego opisu relacji między *persona loquens* oraz adresatem słów, Kyrnosem, zostaje poprzedzone dwuznacznościami (w. 244-6), a zderzenie „pompatycznego języka” (*das Register einer pomphaften Sprache*, KROLL 1936: 153) znanego z homeryckiego eposu¹⁶⁵ z frywolnością poezji bankietowej znajduje wiele analogii w innych zabytkach tekstualnych tej epoki (por. SELLE 2008: 181-4)¹⁶⁶. Nagłe puenty, aluzje czy żartobliwe zwroty mieszające różne rejestry mowy – wysoki styl eposu homeryckiego z typowymi dla okoliczności sympozjum podtekstami erotycznymi – są nieodłączne od poezji bankietowej już w najstarszych dostępnych nam źródłach, o czym upewnia nas chociażby „Czara Nestora”: naczynie powstałe w VIII w. p.n.e., na którym widnieje humorystyczna

¹⁶⁵ Na temat powagi jako elementu konstytutywnego eposu zob. MARTIN (2005: 18 = 2020b: 45). Jak badacz stwierdza, powołując się na Arystotelesa (*Poet.* 1459b34-5), „The scope of epic is matched by its attitude: (...) it dwells on the serious”.

¹⁶⁶ Zob. niżej, 3.2.b., na temat znaczenia *aidōs*, a także 3.2.d w odniesieniu do motywu rozczarowania *ja* poetyckiego brakiem „wdzięczności” ze strony Kyrnosa; tam przytaczam również inne elegie *Corpus Theognideum*, w których odnaleźć można obraz poety wzgardzonego przez chłopca-adresata pouczeń. Por. SPELMAN (2021), który motyw porażki dydaktycznej *ja* poetyckiego interpretuje w odmiennej perspektywie: jako integralną część przesłania całej tradycji, podkreślając trudność przekazania wiedzy i cnoty innym (zob. nt. rozdz. 4.1.b, 4.1.e).

inskrupcja nawiązująca do stylu Homera, odnosząca jednak wysoki styl eposu do codziennej sytuacji¹⁶⁷. Także autoironia, burząca starannie ugruntowany autorytet *ja* poetyckiego, nie jest niczym odosobnionym na gruncie greckim: wystarczy sięgnąć do bliskiego elegii jambu, aby zobaczyć, jak często to właśnie *persona loquens* stanowi źródło komizmu na gruncie tego gatunku czy konwencji¹⁶⁸.

Jak pokazuje zatem cytowana elegia, **poezja sympozjalna – tak jak i sam symposion – stale lawiruje między powagą i zabawą**¹⁶⁹. Z perspektywy performatywnej jest to zresztą zabieg atrakcyjny dla audytorium: zwłaszcza w swobodnej atmosferze sympozjum, w wąskim gronie znających się odbiorców, którym towarzyszy alkohol, dyskusje o polityce, otwartość w nawiązywaniu relacji seksualnych etc., może być to pożądana **zabawa oczekiwaniemi**, oparta w tym wypadku na ambiwalencji instancji odbiorcy oraz płynności motywów gatunkowych¹⁷⁰. Wraz z całą swoją błahością i fragmentarycznością gatunek kultywuje przy tym różne sposoby komunikacji sympozjalnej: znajdziemy tu zarówno nacechowane podniosłością właściwą kontaktom z bóstwem hymny religijne, przepełnione powagą pouczenia moralne, jak i pogodne zachęty do picia. Jak zobaczymy (sekcja 1.4.b, także wyżej 1.2), ten sam utwór mógł być zresztą wykorzystywany na różne sposoby, przekształcany i dostosowywany do nowych okoliczności.

Płynność granic między tym, co *spoudaion* i *geloion*, między powagą i zabawą, tak jak

¹⁶⁷ Por. także Anakreont 395 PMG = 36 Gentili. Na temat „Czary Nestora” w perspektywie poezji sympozjalnej zob. MURRAY (1994), WĘCOWSKI (2011a: 119-127), CAZZATO – PRODI (2016: 3-4). W epoce aleksandryjskiej puenta na gruncie elegii stanie się stałym elementem kompozycyjnym, zob. GIANGRANDE (1969: 106, 109-112).

¹⁶⁸ W tym względzie por. Archiloch fr. 122 i 196aW, gdzie dochodzi do podobnej zabawy konwencją jak w wypadku elegii 237-54 *Theognideów*: początkowe tropy dydaktyczne i konwencjonalne, ogólne pouczenia zostają przełamane groteskowymi, nieadekwatnymi do gnomicznego tonu wątkami (pretensjami ojca wobec córki czy obroną przed uwodzicielem), zob. SWIFT (2019: 22-3). Jak zauważa przy tym Ralph ROSEN (2007: 244-254), w wypadku gatunków satyrycznych autoironia może służyć nawiązywaniu pewnej intymnej, ulotnej więzi z publiką: pozwala zebranym czerpać radość z agresywnego tonu, który przyjmuje wykonawca, co więcej, wprowadza pewien element ambiwalencji, niepewności – związanej chociażby z prawdziwością przedstawionej opowieści oraz tym, czy „ja” sceniczne odnosi się do wykonawcy jako osoby prywatnej. Na temat *Selbstironie* w powyższym fragmencie zob. oraz SELLE (2008: 183) wraz z szerszą bibliografią, także MÉAUTIS (1949: 19) i FRIIS JOHANSEN (1996: 20). Na temat elementów jambicznych w elegiach *Corpus Theognideum* pisze WEST (1974: 16-7).

¹⁶⁹ Łączenie „powagi” i „zabawy” jest jednym z toposów elegii sympozjalnej (zob. e.g. anonimową elegię 27W, w. 4 z komentarzem w SENG 1988: 129 oraz WĘCOWSKI 2011a: 76), a także – na co zwracał uwagę Michaił BACHTIN (1970: 218-21) – stałym elementem późniejszych gatunków literackich wyrosłych z konwencji sympozjum, choćby „dialogu sympozjalnego” reprezentowanego przez dwie *Uczty*, Ksenofonta i Platona. U pierwszego autora już w pierwszych zdaniach utworu (1.1.) narrator zaznacza, że spodziewa się ujrzeć uczestników sympozjum zarówno w chwilach powagi (*metà spoudês*), jak i w trakcie zabawy (*en taís paidaís*); zob. także Hermogenes (*Peri methódu deinótētos* 36. 23 Rabe): „w sokratejskim sympozjum – zarówno w odniesieniu do osób, jak i rzeczy – powaga i humor są ze sobą splecione, tak jak [widzimy to] w *Uczcie* Ksenofonta i Platona” (Συμποσίῳ Σωκρατικοῦ πλοκῇ σπουδαῖα καὶ γέλοια καὶ πρόσωπα καὶ πράγματα, ὥσπερ καὶ ἐν τῷ Ξενοφώντος καὶ ἐν τῷ Πλάτωνος Συμποσίῳ). Kontrast między „powagą” (*spoudê*) oraz „śmiechem” (*gêlos*) stanie się ponadto ważnym motywem poetyckim w epoce aleksandryjskiej i rzymskiej, co ilustruje Meleager (*Anth. Pal.* 7.421), zob. BALDWIN (2014: 164). Na temat dialogów sympozjalnych jako gatunku literackiego epoki klasycznej zob. UNTERSTEINER (1980: 58-68).

¹⁷⁰ Jak pisze Krystyna BARTOL (2011: 12), „Greckie uczty miały charakter wspólnototwórczy, łączyły w sobie aspekty religijne, ludyczne i wychowawcze, były nacechowane współlistnieniem elementów poważnych i zabawnych, przesycone kolażową wręcz obecnością *spoudaion* i *geloion*”.

i ambiwalencja niektórych ustępów *Corpus Theognideum* czy szerzej, elegii archaicznych – niekiedy sprawiających wręcz wrażenie, jak gdyby czekały na wykonawcę, który w toku *performance*’u dostosuje je do danej sytuacji i okoliczności, – pokazuje, jak wielopoziomowe i otwarte na interpretację potrafią być dzieła kultury oralnej¹⁷¹. W kolażu powagi i zabawy wyraża się wielobarwność poezji elegijnej, wielość funkcji, jakie ten gatunek pełnił, niejednorodność pozwalająca na interpretowanie wybranego aspektu tekstu na wielu poziomach jego organizacji. Nie zawsze komentatorzy potrafili docenić te cechy: w toku rozwoju kultury greckiej i jej recepcji, towarzyszących tym procesom zmianom realiów wykonawczych, narodzinom nowych kategorii literackich czy zastępowaniu dawnych paradygmatów interpretacyjnych poprzez nowe modele rozumienia tekstów etc., często dochodziło do redukcji wybranych elegii czy całej konwencji gatunkowej do wybranego „obszaru” tematycznego czy funkcji, jaką tekst miałby pełnić (zob. wyżej). W wypadku *Corpus Theognideum* taką anachroniczną kategorią jest „dydaktyzm” czy „poezja pouczeń”.

Jak na przykładzie innej archaicznej tradycji poetyckiej, Hezjoda, pokazał Malcolm HEATH (1985, zob. także STAMATOPOULOU 2017: 185-92 i VERGADOS 2020: 251-2), „dydaktyzm” jest kategorią redukcjonistyczną, arbitralnie wysuwającą na pierwszy plan te wątki utworu, które niekoniecznie determinują wszystkie inne „poziomy sensu” czy „formalną strukturę” tekstu¹⁷². Te uwagi wydają się adekwatne także w odniesieniu do *Theognideów*: jak pamiętamy (zob. rozdz. 1.1 i wstęp do 1.3), w XIX-tym wieku wizerunek Teognisa jako mędrca i nauczyciela wydawał się badaczom zbioru nie do pogodzenia z elegiami erotycznymi oraz bankietowymi. Poczucie niewspółmierności występujące między ludycznością poezji bankietowej oraz powagą ogólnych sentencji mądrościowych, wszechobecnych w tej tradycji, odczuwali zresztą i starożytni, którzy – jak zobaczymy (1.4.a.) – na ogół milczą na temat wątków sympozjalnych, wybrane elegie *Corpus Theognideum* opisując za pomocą kategorii *hypothékai*, „pouczeń”. W tym duchu również współcześnie elegie o znamionach gnomicznych interpretuje się niekiedy poza kontekstem wykonawczym, w abstrakcji względem sympozjum i

¹⁷¹ Por. HUOT (2019), która badając zjawisko tekstualizacji średniowiecznych francuskich pieśni i dydaktycznych utworów narracyjnych pokazuje to, w jaki sposób organizacja kodeksu może wpływać na jego części składowe; działalność XIII i XIV-wiecznych kompilatorów, porządkujących tradycje ustne Francji podług przeróżnych kryteriów, uzupełniających je ilustracjami etc., determinuje jego odbiór i horyzont oczekiwań odbiorców, decyduje o przynależności utworu do pewnej konwencji gatunkowej czy kształtuje intertekstualne powiązania między różnymi tradycjami.

¹⁷² Zob. także SIDER (2014), który przekonuje, że kategoria poezji dydaktycznej stanowi dziedzictwo epoki hellenistycznej („(...) in the archaic and classical period, there was no clearcut, or even rough-cut, sense of a didactic genre”, s. 21). Zob. jednak niżej, rozdz. 1.4, gdzie staram się pokazać, że źródła re-interpretacji archaicznej elegii według klucza „dydaktycznego”, w tym tradycji Teognisa, możemy upatrywać w epoce klasycznej i jej szkolnej recepcji (co wiąże się znowuż ze zmianą medium przekazu i modelu transmisji poezji archaicznej). Cf. STAMATOPOULOU (2017: 7-10, zwł. przyp. 31, także 185-92) z szerszą bibliografią.

funkcji, jakie mogły one pełnić w jego trakcie¹⁷³. Warto tu wspomnieć zwłaszcza o artykule Paula FRIEDLÄNDERA (1913), w którym badacz postulował wyodrębnienie osobnego gatunku poetyckiego, „poezji pouczeń”, określonego przez niego mianem *hypothekai*: opartego na „gnomach” i powszechnie znanych przysłowiaach: konwencjonalnych „mądrościach życiowych” (zob. STULIGROSZ 2002: 14), przetrwałych, jak miał napisać Arystoteles, „za sprawą ich zwięzłości i przenikliwości”¹⁷⁴.

W kolejnych wiekach gnomy i obiegowe aforyzmy staną się podłożem autonomicznej konwencji literackiej (czy szerzej, tekstualnej), niezależną tradycją mądrościową. W epoce klasycznej i hellenistycznej sentencje tego rodzaju, tradycyjnie przypisywane tzw. Siedmiu Mędrcom¹⁷⁵, zaczęły być gromadzone w formie tzw. „gnomologii” (zob. STULIGROSZ 2002: 22-3, KONSTANTAKOS 2005: 39-41, także niżej, 1.4.a), częściowo zachowanych u późniejszych autorów¹⁷⁶. W odniesieniu do epoki archaicznej należy raczej podkreślić, że zasięg tych obiegowych przysłów, takich jak „czcij bogów” (*theous sébou*) czy „okazuj szacunek rodzicom” (*gonéas aidou*)¹⁷⁷, był znacznie szerszy niż sugerują to figury legendarnych *sophoi*. Zarazem

¹⁷³ Zob. np. STULIGROSZ (2002: 21-2): „Szczególne miejsce zajmuje gnoma w poezji elegijnej, o czym świadczy stosowane dziś określenie *poezja gnomiczna*, czyli taka, która miała być celem sama w sobie, odnoszące się do poezji składającej się w znacznej części z gnom. (...) Poezja gnomiczna jako gatunek poezji elegijnej rozpowszechniła się wśród poetów, których *akme* przypada na VI w. p.n.e. Do poetów gnomicznych zalicza się przede wszystkim Teognisa, Solona, Fokylidesa, Symonidesa”.

¹⁷⁴ Arystoteles, *De Philosophia* fr. 3 Rose (= Synejsusz, *Encom. Calv.* 22.2-4) : *Ei δὲ καὶ ἡ παροιμία σοφόν· πῶς δ' οὐχὶ σοφόν, περὶ ὧν Ἀριστοτέλης φησὶν, ὅτι παλαιὰς εἰσι φιλοσοφίας ἐν ταῖς μεγίσταις ἀνθρώπων φθοραῖς ἀπολομένης ἐγκαταλείμματα, περισσθέντα διὰ συντομίαν καὶ δεξιότητα*. Szerzej na temat roli gnom w greckich tradycjach archaicznych zob. VERSNEL (2011: 218-31) wraz z obszerną analizą historii badań dotyczących greckich przysłów oraz retoryki (czy szerzej, „modelu myślenia”) związanych z ich użyciem w kulturach oralnych.

¹⁷⁵ Na temat Siedmiu Mędrców – “(...) exponents of early Greek notions of wisdom” – zob. MARTIN (1998), a także niżej, 2.3.b.

¹⁷⁶ Stobajos w *Antologii* (3.1.172-3) umieścił zbiór tradycyjnych sentencji mądrościowych zebranych (czy raczej skanonizowanych) przez Demetriosa z Faleronu, a także 147 *hypothekai* legendarnych mędrców wyrzniętych w świątyni Apollina w Delfach i zapisanych przez niejakiego Sosiadesa (Σωσιάδου τῶν ἐπτὰ σοφῶν ὑποθήκαι), zob. ROBERT (1968: 427-8), MALTOMINI (2004: 2-3). Niemniej, „sentencje delfickie” już w epoce klasycznej były umieszczane w przestrzeniach publicznych w formie inskrypcji (zob. [Pseudo]Platon, *Hipparch* 228b-229b), co potwierdziły odkrycia archeologiczne, zwłaszcza kolumna z IV w. p.n.e. znaleziona w 1966 roku na terenie wykopalisk w Ai-Khanoum w Afganistanie czy inskrypcja z III w. p.n.e. z gimnazjonu w Miletoupolis w Azji Mniejszej, zob. ROBERT (1968), OIKONOMIDES (1987), KURKE (2011: 109-10).

¹⁷⁷ Jest to trzecia i czwarta spośród *hypothekai* Sosiadesa przekazanych przez Stobajosa. Przytaczam je, gdyż doskonale obrazują one zasięg w świecie greckim tego rodzaju sentencji mądrościowych: podobne pouczenia znajdujemy w *Corpus Theognideum* 171-2, u Ps.-Fokylidesa (fr. 8), Pindara (*Pyth.* 6.25-7: *θεῶν σέβεσθαι | ταύτας δὲ μὴ ποτε τιμᾶς | ἀμείρειν γονέων βίον πεπρωμένον*, zob. BOUVIER 2002: 401-12), także u Ajschylosa (*Eum.* 269-71 i 538-49), Izokratesa (*Ad Dom.* 1.16, *τοὺς μὲν θεοὺς φοβοῦ, τοὺς δὲ γονεῖς τίμα, τοὺς δὲ φίλους αἰσχύνου, τοῖς δὲ νόμοις πείθου*), Diogenesa Laertiosa (1.60, *θεοὺς τίμα, γονέας αἰδοῦ*, sentencje przypisane Solonowi), a nawet w zbiorze tzw. „Reguł Pitagorejskich” (*Pythagorikai apopháseis*) Arystoksenosa z Tarentu (również zachowanych dzięki Stobajosowi, *Eclogae* 4.25.45 = fr. 34 Wehrli: *μετὰ τὸ θεῖον καὶ δαιμόνιον πλεῖστον ποιεῖσθαι λόγον γονέων τε καὶ νόμων*, zob. HUFFMAN 2008: 107-8); ponadto warto wspomnieć o źródłach papirusowych i ostrakach, np. *gnomai monostichoi* z papirusu Bouriant 1 (P.Sorb. inv. 826, zwyczajowo datowanego na IV w. n.e.; nr 321-2 wg wyd. C. Pernigotti, *Menandri Sententiae*, Firenze: Olschki, 2008: *θεὸν σέβου καὶ πάντα πράξειω εὐθέως. θεὸν προτίμα, δεύτερον δὲ τοὺς γονεῖς*), papirus Athen.Univ. inv. 2782 w. 6-7 (*θεοὺς σέβου | γονέας αἰδοῦ*) datowany nawet na III w. p.n.e. (OIKONOMIDES 1987: 70-1, cf. MALTOMINI 2004: 19-21) czy ostraka z Narmuthis (= Medinet Madi) z II-III w. n.e.: O.Medinet Madi inv. 1197 (*σέβου γονεῖς*) i O.Medinet Madi inv. 779, w. 11-2 (*θεοὺς σέβου*,

wyduje się, że tradycja mądrościowych pouczeń była powiązana ze scenerią sympozjalną i praktykami właściwymi dla elitarnych bankietów od samego jej początku, a przynajmniej już na bardzo wczesnym etapie jej rozwoju¹⁷⁸. Zresztą także wyróżnione przez Friedländera *hypothekai*, tj. „pouczenia” rozumiane jako osobna forma czy gatunek poetycki, były czymś więcej niż tylko nośnymi sentencjami, użytecznymi w trakcie uczty: każda sentencja umieszczana była w pewnej szczególnej sytuacji komunikacyjnej; na gruncie poezji archaicznej tradycyjny materiał mądrościowy splatany był z pewną ramą narracyjną właściwą dla danego utworu, zwłaszcza zwrotami do adresata (wewnątrztekstualnego odbiorcy)¹⁷⁹.

Dla Friedländera sztandarowym przykładem konwencji *hypothekai* miał być, obok dzieł przypisywanych Hezjodowi, właśnie zbiór elegii przypisywanych Teognisowi¹⁸⁰. Faktycznie, jak zobaczymy (rozd. 2.4), *ja* poetyckie w *Corpus Theognideum* często posługuje się gnomami i sentencjami-pouczeniami o ogólnym charakterze (cf. FRÄNKEL 1975: 423, ZALEWSKA 1986: 202-205, KURKE 1990: 92-95). Zbiór wykazuje także wiele cech wspólnych z tradycją Hezjoda, widocznych choćby na poziomie językowym, kompozycyjnym czy na płaszczyźnie retorycznej¹⁸¹. Niemniej, należy podkreślić, że ich obecność w znanym nam tekście – wbrew

zob. PINTAUDI – SIJPESTEIJN 1989).

¹⁷⁸ Na temat sympozjum jako przestrzeni dla elitarnej *paideia* i transmisji wiedzy (norm, reguł społecznych) zob. niżej, 3.2.d oraz 4.1.e. Tu warto przywołać fakt, iż do tradycji Siedmiu Mędrców należały także przypisywane im bądź im poświęcone *skolia* – jak zobaczymy (1.4), formy muzyczne ściśle związane z sympozjum. Fragmenty zbioru takich skoliów przywołuje Diogenes Laertios (zob. *Supplementum Hellenisticum* fr. 504-526 = LLOYD-JONES – PARSONS 1983: 251-7; fragmenty zebrane zostały także w PELLIZER – TEDESCHI 1991a), powołując się na zaginione dzieło *Peri poiētōn* Lobona z Argos; perypatetyka działającego pod koniec IV lub w III w. p.n.e. (cf. GARULLI 2004: 49-51), który we własnej działalności filologicznej mógł korzystać ze starszej kolekcji skoliów (zob. CAZZATO – PRODI 2016: 12); PELLIZER – TEDESCHI (1991a) przekonują przy tym, że owa kolekcja musiała powstać przed epoką aleksandryjską, nie później niż w poł. V w. p.n.e.

¹⁷⁹ Por. KURKE (1990: 90): „The genre of *hypothekai* would be characterized by a proem, an address to a specific addressee, sometimes by mythological material, but mainly by a collection of injunctions and traditional wisdom, loosely strung together with gnomonic material”. Pojęcie *hypothekai* było kluczowe dla recepcji *Corpus Theognideum* u schyłku starożytności, zob. Schol. Thuc. 2.43.5, Suda s.v. *Theognis*, nt. CAMPBELL (1984: 53-55). Sam zbiór dostarcza zresztą podstaw do tej klasyfikacji czy charakterystyki, jako że kilkakrotnie *ja* poetyckie podkreśla zamiar „doradzania” innym (*hypothēsomai*, w. 27, 1007, 1049), zob. FRIEDLÄNDER (1913: 577-8), KURKE (1990: 90-1) i AFTOSMIS (2010: 217-9). Zob. ponadto UNTERSTEINER (1980: 51-3), który przedstawia gnomy i sentencje mądrościowe (pouczenia) jako najstarszy gatunek filozoficzny w Grecji.

¹⁸⁰ Friedländer wskazuje oprócz *Prac i dni* (o których niżej, zob. 2.4.b) niezachowany utwór *Cheirōnos hypothēkai* (*Praecepta Chironis*), czyli przypisywany Hezjodowi zbiór pouczeń moralnych centaury Chejrona adresowanych do młodego Achillesa, zob. KURKE (1990: 90-95), STAMATOPOULOU (2017: 9, 114-117), także BEZANDAKOS (2006: 82-5); contra: STENGER (2004: 240), który uważa, że *Praecepta Chironis* nie zawierały ram narracyjnych, które determinowałyby „sytuację edukacyjną”. Na temat dzieł przypisywanych w starożytności Hezjodowi zob. TSANGALIS (2006: 151-4). Warto również podkreślić, że już w *Iliadzie* figura Chejrona opisywana jest za pomocą kategorii *dikaiótatos* – jako wzorzec „sprawiedliwości” i norm właściwego postępowania (*Il.* 11.832: Χείρων ἐδίδαξε δικαιοτάτος Κενταύρων).

¹⁸¹ Zob. ZALEWSKA (1986), EDMUNDS (1997: 43-5), KURKE (2011: 212), według której „both poetic corpora participate in a common tradition of *sophia*”. Na temat wpływu tradycji Hezjoda na język i kompozycję elegii tradycji Teognisa zob. niżej, rozdz. 2.4.c (a także niżej 1.3.a, przyp. 114). Cf. KONING (2018: 23), który zauważa, że poeci archaiczni – w tym ci stojący za tradycją Teognisa – nie musieli korzystać bezpośrednio z dzieł przypisywanych Hezjodowi: *Prace i dni* mogły opierać się po prostu na tej samej tradycji poetyckiej, czerpiąc z tych samych pomysłów i rozwiązań co elegie *Corpus Theognideum*. Z uwagi jednak na to, jak dalece *Theognidea*

antycznej tradycji interpretacyjnej, oddziałującej także na współczesne badania – nie tylko nie musi przesądzać o „dydaktyzmie” zbioru Teognisa, lecz ponadto sama w sobie nie musi być determinowana intencją dydaktyczną czy normatywną¹⁸². Zważywszy na uniwersalny charakter gnom i możliwość ich aplikacji w przeróżnych kontekstach i okolicznościach, ich użycie możemy wyjaśnić także w planie wykonawczym (z perspektywy pragmatyczno-performatywnej): jako jedno z narzędzi ułatwiających adaptację tradycji do wymogów konkretnego (re-)performance’u. Retoryczny wymiar gnom zdaje się ponadto wzmacniać autorytet całej tradycji i wyróżniającego ją *ja* poetyckiego (zob. niżej, 2.4.c), a także doskonale wpisywać w scenerię sympozjum rozumianego jako praktyka społeczno-kulturowa (zajmując poczytne miejsce po stronie *spoudaion*, czyli „powagi” bankietowej, por. CAZATO – PRODI 2016: 12-3)¹⁸³. Przy czym nie oznacza to, że gnomy w zbiorze Teognisa, tak jak i w całej elegii sympozjalnej, należy rozumieć wyłącznie jako „ostre wzniesienia na płaskiej równinie”¹⁸⁴: filozoficzne wtrącenia czy okazjonalne próby uzupełnienia elegii rozrywkowych nutą górnolotności¹⁸⁵. Wprost przeciwnie, pouczenia, jak zauważa Marek WĘCOWSKI (2011a: 77), są wszechobecne w poezji tego gatunku, stale upominającej, co „trzeba” i czego nie wolno czynić – zarówno na sympozjum, jak i poza nim. Wiele *hypotheakai* w *Corpus Theognideum* konstituuje właśnie tego rodzaju **dykurs meta-sympozjalny**, idealizując przy tym uroczystość, na której *performance*, przynajmniej w domyśle, ma miejsce (zob. wyżej, 1.3.b). W ten sposób konteksty

zależne są od słownictwa, motywów poetyckich i strategii tekstualnych, które wyróżniają tradycję Hezjoda, wydaje mi się to mało prawdopodobne.

¹⁸² O czym przestrzegał już REITZENSTEIN (1893: 73), podkreślając, że „Nur aus der Auswahl und Art der Lieder kann ihre Bestimmung gefolgert werden”.

¹⁸³ W wypadku poezji archaicznej zależność między wątkami etyczno-dydaktycznymi oraz ludycznymi bądź mitologicznymi bywa tłumaczona poprzez chronologię rozwoju gatunków: pouczenia miałyby stanowić najpóźniejszą fazę rozwoju poezji, zaś wątki dydaktyczne współistnieć w wielu utworach obok „starszych” form czy tendencji. Tak na przykład Stephen SCULLY uważa (2018: 83), że moralizatorska tradycja eposu, reprezentowana przez *Prace i dni* Hezjoda, wraz z typowym dla niej sposobem prowadzenia narracji, w pewnym momencie przeniknęła do pomniejszych gatunków sympozjalnych, z założenia „rozrywkowych” (co możemy dostrzec u Alkajosa, Teognisa czy Ezopa). Jak słusznie podkreśla jednak Richard JANKO (1982: 192): „Such an approach is almost impossible to test on present evidence, at least within the early Greek tradition, with one important exception, and that is in Hesiod”.

¹⁸⁴ Jak pisał Antonio GARZYA (1963: 28) o Alkmanie, zwracając uwagę – swoją drogą, słusznie, – że elementy gnomiczne czy kosmologiczno-filozoficzne w poezji archaicznej rzadko stanowią dominującą tematykę. Ostatecznie warto przywołać słowa Charlesa Segala dotyczące tradycji Homera (SEGAL 1992: 518): „All of which is to say that the *Odyseey* is poetry, not moral philosophy”.

¹⁸⁵ Wiele starszych prac ujmuje *Corpus Theognideum* w tym duchu: jako zapowiedź filozofii i powoli zbliżającej się epoki racjonalnej, krytycznej refleksji, wyjścia z epoki *mythos* ku *logos*. Zob. np. FRÄNKEL (1975: 401): (...) „the poet’s philosophy of life is partly ethical, partly utilitarian. What he says is meant not so much to be philosophical and speculative as practical and realistic; yet his views are mostly expressed in quite general terms and are consequently somewhat vague”, także PERETTI (1953: 329-330) czy GLADIGOW (1965: 64-74) z zarzutami ADKINSA (1971b: 392: „Gladigow presents Theognis (...) very much as though all the verses of the Theognid corpus could be taken as cool philosophical pronouncements rather than documents evidently produced at a period of intense civil strife”). Szerzej na temat filozoficznych czy światopoglądowych implikacji poezji archaicznej piszę w rozdz. 3.

sympozjalne splatają się z dyskursem normatywnym, kreując przy tym pewne wyobrażenie o „właściwym”, „sprawiedliwym” sympozjum¹⁸⁶.

Widzimy zatem, że swoistość konwencji *hypothekai*, najwyraźniej przekraczającej ramy jednej miary wierszowej czy „rodzaju literackiego” (epos, elegia, nie-poetyckie sentencje¹⁸⁷), nie wyklucza ani nie podważa sympozjalnego charakteru tej tradycji. Wydaje się raczej, że *Corpus Theognideum* stanowi szczególny przypadek przecięcia tych dwóch tendencji gatunkowych. Zresztą gnomy jako skonwencjonalizowany typ dyskursu czy formę komunikacji możemy odnaleźć na gruncie wielu innych form poetyckich: dość wspomnieć o publicznie wykonywanych *epinikiach*, którym stale towarzyszą sentencje gnomiczne¹⁸⁸, czy nawet o *Iliadzie* Homera, gdzie ogólne sądy i obiegowe gnomy wykorzystywane są przez przemawiających bohaterów w najróżniejszych celach¹⁸⁹; elementy gnomiczne i dydaktyczne występują ponadto w (na ogół) nie-elegijnych piosenkach sympozjalnych określanych jako *skolia* (zob. niżej, 1.4.b). Z tego względu ważniejsze od tego, czy dana tradycja posługuje się gnomami, wydaje się to, w jakim kontekście komunikacyjnym je umieszcza (zob. LARDINOIS 1997: 229-30).

Na koniec podkreślę, że współwystępowanie elementów ludycznych i gnomicznych – oprócz unaocznienia zależności między formą czy konwencją gatunkową oraz okolicznością wykonawczą, w tym wypadku sympozjum – pokazuje nam także to, w jakim stopniu właściwa dla elegii Teognisa strategia poetycka korzysta z innych tradycji i konwencji gatunkowych. Jest to zrozumiałe, zważywszy na fakt, że dostępne nam zabytki poezji greckiej, nawet jeśli należące do kultury oralnej, powstały już w ramach pewnego systemu literackiego (zob. ROSSI 1971: 71-3; MASLOV 2015: 9-37): w kontraście do tzw. „tradycyjnych” lub „prymitywnych”, przed-literackich form oralnych reprezentują dynamiczny system wzajemnych oddziaływań różnych

¹⁸⁶ Szerzej na temat dyskursu meta-sympotycznego w *Corpus Theognideum* piszę w rozdz. 3.2.d.

¹⁸⁷ Być może właściwsza od określenia *hypothekai* byłaby w tym kontekście ogólniejsza kategoria „przedfilozoficznej mądrości” czy „tradycji archaicznej *sophia*”: zob. w tej kwestii KURKE (2011), która badając przekazy dotyczące Ezopa pokazuje także wspólne motywy i tropy występujące zarówno w elegiach Teognisa, eposie Hezjoda, sentencjach Siedmiu Mędrców, jak i prozatorskich bajkach. Zob. także niżej, 2.3.b i 2.4.b, gdzie wskazuję na stałą konwencję (auto)kreacji *ja* poetyckiego w poezji archaicznej jako autorytetu-mędrca.

¹⁸⁸ Na temat roli pouczeń i gnom w *epinikiach* Pindara, zob. KURKE (1990) i STULIGROSZ (2002); u Bakchylidesa – STENGER (2004).

¹⁸⁹ Na co zwrócił uwagę Richard MARTIN (1989: 42, 102), zob. także LARDINOIS (1997) i BEZANDAKOS (2006: 83); także niżej, rozdz. 2.4.c, gdzie wskazuję odmienne modele interpretacji gnom i zwrotów w drugiej osobie (konwencja poezji oskarżeń, tzw. „blame poetry”). Co ciekawe, to właśnie epos homerycki obrazuje najlepiej to, za jak wysublimowaną umiejętność w świecie archaicznym uchodziło właściwe posługiwanie się obiegowymi sentencjami i ogólnymi gnomami: jedni bohaterowie robią to lepiej, inni gorzej, ukazując przy tym własne kompetencje kulturowe (zob. MARTIN 1989: 125-6, także 1992: 24-5); sposób odnoszenia ogólnej sentencji do partykularnej sytuacji wymaga każdorazowo pomysłowości, w ustach najlepszych mówców staje się zaś sztuką i skutecznym narzędziem retorycznym.

typów dyskursu, przypisywanych danemu gatunkowi funkcji, społecznych ról itp.¹⁹⁰ Elegie zachowane w *Corpus Theognideum*, ukształtowane już w ramach tak rozumianego horyzontu literackiego, są tego czytelnym przykładem: wykorzystują różne rodzaje aktów mowy czy style mówienia, wyrastające zarówno z ukształtowanych i znanych odbiorcom konwencji poetyckich, jak i codziennych sytuacji komunikacyjnych; bawią się oczekiwaniami audytorium i płynnie lawirują między dyskursami – choćby formą podniosłego pouczenia (*hypothekai* w ujęciu Friedländera), zmierzając nieoczekiwanie ku żartobliwym przytykom bądź autoironii (elegia 237-54). Zważywszy zaś na oralny charakter *performance*’ów poetyckich, wielość funkcji wpisanych w tę tradycję pozwala na jej stałą aktualizację i dostosowanie tradycyjnego materiału do nowych okoliczności i jej wymogów.

1.4. Tekstualizacja tradycji teognidejskiej i geneza *Corpus Theognideum*

Jak widzieliśmy, elegie *Corpus Theognideum* charakteryzuje płynność granic i konwencji gatunkowych, stałe lawirowanie między powagą i zabawą, zapośredniczone przez wykreowaną sytuację komunikacyjną. Dzięki wyraźnie zarysowanej figurze *ja* poetyckiego (Teognisa, mędrca i członka elity *polis*), tak jak i wieloznacznej instancji adresata (dorastającego Kyrnosa), poszczególne elegie łączy podobna strategia retoryczna, pozwalająca na podejmowanie wielu tematów czy stylów mowy, i realizowanie poprzez nie różnych funkcji: dydaktycznych (przekazanie określonych wartości), ludycznych (rozrywkowych), społecznych czy politycznych (integracja wspólnoty, negocjowanie tożsamości grupy, krytyka zastanego porządku, zob. niżej, rozdz. 4). Jednocześnie elastyczność tej tradycji uzupełnia jej uniwersalność, „pan-helleńskość” – tendencja do unikania elementów lokalnych na rzecz praktyk i zwyczajów, które były powszechne wśród elit z odległych od siebie *poleis*.

Ostatni element, tj. „elastyczność”, daje się łatwo wytłumaczyć w perspektywie performatywnej: zachowanie utworu poetyckiego w kulturze oralnej było po prostu ściśle zależne od jego **zdolności do dopasowywania się do wielu kontekstów i okoliczności**

¹⁹⁰ Nie oznacza to, że granice między tym, co literackie i nie-literackie, są obiektywne bądź niezmiennie (zob. BACCHILEGA 2012: 451-2). W rzeczywistości, co w wymowny sposób demonstrował już Jurij Tynianow w latach 20-tych XX wieku, literatura stanowi dynamiczny system zależności, przenikający i przenikany przez rzeczywistość poza-literacką (por. BRIGGS – BAUMAN 1992: 149). W tym względzie dla rosyjskiego badacza poszczególne gatunki są zawsze „rezultatem kolizji z [poprzedzającym je] gatunkiem tradycyjnym” (TYNIANOW 1978: 19), tak jak i skutkiem wpływu pewnych działań czy konwencji, werbalnych i niewerbalnych, funkcjonujących w życiu codziennym. Jak pisał w 1927 roku, „[t]o, co w jednej epoce jawi się jako fakt literacki, w innej przyjmowane jest jako zjawisko z kategorii języka naturalnego, fakt z codziennego życia, i odwrotnie – zależnie od całego systemu literatury, w którym dany fakt jest osadzony” (1978: 50, przeł. A. Pomorski).

wykonawczych¹⁹¹; ciągłość tradycji wymagała jej stałej aktualizacji i adaptacji. Jak zauważył Wolfgang RÖSLER (1980: 41-45, 78-79; 1997: 710, zob. także FERRARI 1989a: 23), *Corpus Theognideum* charakteryzuje właśnie tego rodzaju ambiwalencja, sprawiająca wrażenie, jakby każda z elegii zawartych w zbiorze czekała na dopasowanie do wymogów konkretnego *performance*'u¹⁹². Postaci i wydarzenia poematów Teognisa są niejasne i ogólne, dzięki czemu zrozumiałe dla odbiorcy, który nie zna osób z danego grona elit¹⁹³ ani nie orientuje się w przebiegu bankietu, na którym dany utwór powstał lub został zaprezentowany po raz pierwszy. Wybraną elegię można zatem w łatwy sposób dostosować do różnych okoliczności, wykorzystać podczas improwizacji poetyckiej, użyć jako błyskotliwej riposty w trakcie popisów artystycznych na sympozjum.

Otwartym pytaniem wciąż pozostaje jednak to, na ile ogólność i ambiwalencja, które wydają się zapewniać elegiom otwartość wobec potrzeb danego *re-performance*'u, stanowią element samej tradycji oralnej, na ile są to funkcje tekstualne powiązane z procesem tekstualizacji tradycji Teognisa¹⁹⁴. Wiemy, że u schyłku starożytności twórcy antologii, wykorzystując fragmenty elegijne, chętnie usuwali z nich wszelkie odniesienia do konkretnych postaci i okoliczności, dążąc do jak największej uniwersalności transmitowanej poezji¹⁹⁵. Nie sposób jednak na tej podstawie rozstrzygać pytania o intencje osób, które jako pierwsze utrwaliły w formie pisemnej elegie znane nam z *Theognideów*.

¹⁹¹ Zob. ALONI (1998: 15 i 25), ALONI – IANNUCCI (2007: 72), D'ALESSIO (2009b: 117). Por. TSAGARAKIS (1977: 96), który w kontekście elegii zawierających zwroty w drugiej osobie, na przykład do Simonidesa (w. 469, 667, 1349) czy Klearistosa (511 i 514), stwierdza: „These verses (...) were composed for an occasion and were addressed to people familiar with persons and things”; jak badacz stwierdza jednak nieco dalej: „Personal names do of course occur, especially in addresses (...). But this is a conventional feature of early elegy as we know from Archilochus. (...) Many elegiac “I”-utterances are ambiguous”.

¹⁹² Co Rösler traktuje, swoją drogą, jak potwierdzenie hipotezy, zgodnie z którą Teognis samodzielnie zebrał własne elegie w antologię. W opinii badacza zbiór *Corpus Theognideum*, właśnie przez wzgląd na brak odniesień do konkretnych sytuacji i okoliczności, nie może stanowić zapisu zapamiętanych przez jednego z uczestników pieśni sympozjalnych bądź stenogram z pojedynczego bankietu: jest to raczej przemyślane dzieło „tekstualne”, powstałe *pro memoria*, dla potrzeb przygotowań do sympozjum. Pozwolę sobie zauważyć, że argument Röslera nie należy do najmocniejszych: równie dobrze kompilator, który zdecydował się zapisać transmitowaną oralnie tradycję Teognisa, mógł starać się wyeliminować odniesienia do partykularnych uroczystości, przy okazji nadać elegiom spójność i uniwersalność. Por. FRÄNKEL (1975: 423): „The lack of graphic and concrete detail cannot be laid at the door of the elegiac form, which knows no such limitations. We must rather suppose that a gnomic universality was the dominating purpose of the collection”.

¹⁹³ Mimo to, znajdujemy kilka imion własnych w zbiorze – w tym zwroty bezpośrednie do niejakiego Simonidesa, niekiedy wykorzystywane do kwestionowania autentyczności elegii, w których występują. Zob. wyżej, rozdz. 1.1., przyp. 13.

¹⁹⁴ Pojęcie „tekstualizacji” stosuję za NAGY (2020b: 88-9), który podkreśla, że „the idea of *textualization* does not depend on the idea of an archetypal *text*”. Tym samym w obranej tu perspektywie staram się – zgodnie z postulatem „Nowej Filologii” (zob. wyżej, podsumowanie sekcji 1.2) – odejść od poszukiwania autentycznych elegii Teognisa na rzecz analizy procesu jego kanonizacji w formie tekstualnej.

¹⁹⁵ Widać to choćby na przykładzie cytatów z *Corpus Theognideum* zawartych w antologii Stobajosa, niekiedy przekształcanych bądź kawałkowanych w taki sposób, aby usunąć z nich odniesienia personalne i nadać im uniwersalny charakter, zob. CAMPBELL (1984).

W niniejszym rozdziale powrócę do wątpliwości dotyczącej źródłowej funkcji *Corpus Theognideum* (rozumianego jako przekaz pisemny) i postaram się określić to, w jaki sposób tradycja oralna, transmitowana dotąd poprzez re-performance i otwarta na zmiany wynikłe z improwizacji lub błędów pamięci, została ustabilizowana poprzez pismo. Celem analiz poświęconych transmisji i recepcji elegii przypisywanych Teognisowi jest przy tym nie tyle rozstrzygnięcie pytania o „autentyczność” zbioru – jak starałem się pokazać, ta kategoria w perspektywie oralności stanowi anachronizm, – ile wskazanie właściwego kontekstu i okoliczności jego powstania. Innymi słowy, chcę pokazać to, w jakim otoczeniu, czasie, w jakim celu otwarta na zmiany i transmitowana ustnie tradycja Teognisa mogła zostać „domknięta” i skanonizowana jako tekst znany nam dziś jako *Corpus Theognideum* (bądź jako zręby znanego nam dziś zbioru, które w późniejszych wiekach miałyby zostać połączone i zredagowane do formy bliskiej kolekcjom przekazanych w manuskryptach).

a) Testimonia klasyczne i hipoteza „podręcznika szkolnego”

Zainicjowane w połowie XX wieku badania nad oralnością pozwoliły zrewidować wcześniejsze wyobrażenia o sposobach komponowania poezji w epoce archaicznej, charakterze jej transmisji (rozdz. 1.2), ujawniły znaczenie *performance*’u dla konwencji i ram gatunkowych (1.3). Nowa perspektywa badawcza sproblematyzowała również pogląd, wedle którego w epoce klasycznej pismo stanowiło podstawę komunikacji poetyckiej: rzeczywistość kulturowa Aten za życia Sokratesa czy Platona zaczęła jawić się raczej jako pewien pomost między czasami ustnych występów poetyckich a działalnością aleksandryjskich filologów i „kanonicznych” edycji dawnych tradycji literackich.

Wzrost znaczenia pisma jako medium przekazu potwierdzają wazy greckie, od V w. p.n.e. ilustrujące użycie materiałów piśmienniczych (także papirusu) i powszechność wśród elit praktyki czytelniczej¹⁹⁶, utwory sceniczne z końca V wieku, w których wspomina się o tekstach poetyckich¹⁹⁷, ponadto wzrastająca liczba inskrypcji (pełniących funkcje dokumentów¹⁹⁸) czy

¹⁹⁶ Zob. TURNER (1952: 8-23), IMMERWAHR (1962) i (1973), HADJIMICHAEL (2019: 187-191), także niżej, przyp. 216.

¹⁹⁷ Co potwierdza szereg źródeł, np. Arystofanes, *Aves* w. 1286-9 (zob. SLATER 1996: 100-1) i *Ran.* w. 52-3, 1114 (zob. HUNTER 2009: 23-25; HALLIWELL 2011: 133-135, PIETRUCZUK 2014: 5-6, 41-9, także niżej przyp. 212), Eurypides, *Hipp.* 451-2 (zob. NIEDDU 1984: 254-5), *Iph. in Taur.* 759-765 (zob. TURNER 1952: 17, AGÓCS 2019: 84-85) oraz fr. 369 TGF; ponadto fr. 189 PCG komediopisarza Platona (zob. BARTOL – DANIELEWICZ 2011: 242-4), ukazujący, że na początku IV w. p.n.e. dostępna była w Atenach także literatura techniczna (przykład książki kucharskiej, więcej źródeł w PÖHLMANN 1994: 20-1).

¹⁹⁸ Na temat rozwoju pisma w kontekście epigrafiki prawnej zob. JEFFERY (1976), GAGARIN (1986), THOMAS (1989: 34-60) i (1992: 52-73), HENDRICK (1994), PÖHLMANN (1994: 2-3), ROBB (1994: 99-158), SICKINGER (1999, zwł. rozdz. III). Najstarsze inskrypcje pochodzą nawet z VII w. p.n.e. (Dreros na Krecie), niemniej, cel ich powstania pozostaje przedmiotem dyskusji wśród badaczy: jedni przekonują, że stelle prawne umieszczano w przestrzeni *polis* dla celów ideologicznych i legitymizacji władzy elit, inni, że ich zasadniczą funkcją było upublicznienie przyjętych regulacji, tym samym przynajmniej część obywateli była zdolna je przeczytać. Rozwijam to zagadnienie

ostraka, zapisanych fragmentów naczyń ceramicznych¹⁹⁹. Jak można przypuszczać, w tym czasie zaczęto także zapisywać poezję – zwłaszcza te tradycje poetyckie, które wśród uprzywilejowanej, czytającej klasy społecznej cieszyły się szczególnym uznaniem. Otwartą kwestią pozostaje jednak charakter pierwszych „książek”.

Zakładając wstępnie, że *Corpus Theognideum* (bądź jego część, np. elegie 19-254) powstało właśnie w tym okresie, tj. w epoce postępującej popularyzacji pisma, wiele wątpliwości wciąż przysparza interpretacja źródłowej funkcji zbioru, powiązanej z ówczesnymi praktykami czytelnictwa, tak jak i pytanie o dalszy sposób jego transmisji. Jak widzieliśmy, fakt, iż filozofowie Ateńscy tworzący w IV w. p.n.e. z sympatią mówili o megarejskim poecie, w XIX wieku stał się podstawą teorii, zgodnie z którą elegie Teognisa pełniły w epoce klasycznej funkcję podręcznika, *florilegium* wykorzystywanego w szkołach filozoficznych (zob. wyżej, 1.1). Zgodnie z tym założeniem, dawna tradycja sympozjalnej elegii Teognisa, znana bądź w formie oralnej, bądź na podstawie innych tekstów, pod koniec V lub na początku IV w. p.n.e. została spisana i zredagowana dla potrzeb dydaktycznych w formie gnomologii, tzn. pisemnej kompilacji wyselekcjonowanych fragmentów utworów literackich, uporządkowanych (najczęściej tematycznie) i z założenia służących celom edukacyjnym²⁰⁰.

Przypomnę przy tym, że badacze XIX i XX-wieczni często posługiwali się testimoniami klasycznymi na temat Teognisa bez świadomości ich anachroniczności. Przy okazji polemik na temat pierwotnego przeznaczenia *Theognideów* bądź atrybucji poszczególnych elegii lub dłuższych fragmentów zbioru, opinie Izokratesa czy Ksenofonta – opisujących Teognisa jako mędrca i nauczyciela – miały decydujące znaczenie jako dowód nieautentyczności ustępów sympozjalnych; w oparciu o ówczesne modele metodologiczne (zwłaszcza metodę biograficzną) za oczywisty wniosek uchodziło przekonanie, że szanowany przez wielkich filozofów mędrzec-poeta nie mógł zachęcać odbiorców do picia bądź ulegać „pederastycznym uniesieniom”. Tym bardziej warto więc przyjrzeć się specyfice testimoniów epoki klasycznej dotyczących poezji archaicznej z innej perspektywy, mianowicie dziejów transmisji tekstu i recepcji elegii jako gatunku.

Rzecz jasna, stosunek myślicieli V i IV wieku do dawnych poetów jest niezwykle złożony, jednocześnie często upraszczany i przedstawiany przez pryzmat opozycji *poezja* –

niżej, 4.2.

¹⁹⁹ PÖHLMANN (1994: 3). Tam także szerzej na temat różnych mediów przekazu pisma i ich historii (s. 1-9).

²⁰⁰ Zob. BARNS (1950) i (1951), który dostarcza wielu przykładów antologii i gnomologii zachowanych w formie papirusowej, także wyżej, rozdz. 1.3.c, przyp. 176-7, gdzie przywołuję zbiory gnomologii zawierających sentencje Siedmiu Mędrców: zachowane u Stobajosa zbiory Demetriosa z Faleronu i Sosiadesa, *Peri poiētôn* Lobona z Argos, ponadto *Pythagorikai apopháseis* Arystoksenosa z Tarentu; zob. także niżej, przyp. 217, na temat zbioru sentencji mądrościowych Hippiasza z Elidy, o którym wspomina Klemens z Aleksandrii.

filozofia: jako gwałtowne wystąpienie przeciwko dawnej tradycji, postępujące przejście od *mitu* do *logosu* czy zainicjowaną rozwojem pisma rewizję klasycznych modeli „wiedzy” i „mądrości”²⁰¹. Za ilustrację tych procesów służą zazwyczaj dialogi Platona, zwłaszcza *Ion* oraz ks. X *Państwa*, w których poezja zostaje opisana wręcz jako „zniewaga wobec intelektu (*diánoia*) słuchaczy, którzy nie mają lekarstwa – wiedzy o tym, jak rzeczy faktycznie się mają” (*Resp.* 595b), a w najlepszym wypadku służebne wobec prawdy narzędzie retoryczne, które łatwo może przerodzić się w niebezpieczną dla odbiorców iluzję. Niemniej, mimo deklarowanej niechęci do poezji, sam Platon często posługuje się dawną twórczością liryczną. Bohaterowie jego dialogów wielokrotnie przywołują szczególnie uznanych poetów: przedstawianych jako mędrcy, proto-filozofowie, których jedyną motywacją dla działalności poetyckiej była chęć „edukowania obywateli” (*paideúein tous polítas*, jak czytamy o Simonidesie w (Pseudo)platońskim dialogu *Hipparch* 228c)²⁰². Dotyczy to również tradycji Teognisa, wobec której Platon wydaje się przejawiać wiele sympatii: bo choć w *Menonie* (95c-96a) ustami Sokratesa wypomina Teognisowi niekonsekwencję²⁰³, w pierwszej księdze *Praw* (629a-630a = GARZYA 1958, testimonium 2, SELLE 2008 test. 5) ustami „Gościa z Aten”, czyli centralnej figury dialogu, przywołuje fragment znany nam z *Theognideów* (w. 77-8); co więcej, w rozmowie staje się on pozytywnym *exemplum*, służącym jako punkt wyjściowy dla rozważań dotyczących kluczowych wartości w *polis*, takich jak „umiarkowanie” czy „sprawiedliwość”²⁰⁴.



²⁰¹ Zob. niżej, wstęp do rozdz. 3.

²⁰² Choć fragment dotyczy poety Simonidesa, dobrze ilustruje tendencję czasów klasycznych do reinterpretowania starszej poezji i elegii, zob. także dialog *Protagoras* Platona (339a); nt. (re)interpretacji poezji Simonidesa w tradycji platońskiej zob. RAWLES (2018: 65-66, 165-168).

²⁰³ Zob. LANE FOX (2000: 47) oraz PORUBIAK (2019), także niżej, rozdz. 4.1.a.

²⁰⁴ Jak pisze PERISINAKIS (2006: 81), Platon przywołuje dystych ze zbioru, „aby uczyć o cnocie i sprawiedliwości” (γὰρ νὰ διδάξει τὴν ἀρετὴν καὶ τὴν δικαιοσύνην).

Ilustracja 2. „Scena szkolna” na attyckim czerwono-figurowym *kyliksie* Durisa, 490-480 r. p.n.e. (Berlin, Antikensammlung, Staatliche Museen 2285, strona A, zdjęcie za SIDER 2010)

Przykład Platona pokazuje to, jak istotnym narzędziem dyskursu normatywnego czy dydaktycznego była w epoce klasycznej dawna poezja²⁰⁵, w tym tradycja łączona z imieniem Teognisa. Na przełomie V a IV w. p.n.e. pełniła ona – przynajmniej w Atenach – istotne funkcje edukacyjne i wykorzystywana była jako element socjalizacji; zarazem elity przypisywały Teognisowi szczególną rolę ideologiczną i polityczną. Obrazuje to **fragment mowy Izokratesa** (*Ad Nic.* 3.43 = GARZYA 1958, test. 6, SELLE 2008, test. 2), gdzie Teognis nazywany jest „najlepszym doradcą” (*áristos symboulos*) oraz twórcą „pouczeń” o charakterze moralnym (*tà symbouleúonta*, zob. niżej). Zbliżona opinia zostaje wyrażona w ustępie, który przekazał nam **Stobajos** (*Anth.* 4.29c, 53 = GARZYA 1958, test. 3, SELLE 2008, test. 8), tytułując fragment „Ksenofonta z o Teognisie” (*Ksenophôntos ek tou perì Theógnidos*)²⁰⁶, co sugeruje, że w epoce klasycznej powstało osobne dzieło krytyczne poświęcone elegiom przypisywanym Teognisowi (cf. HUDSON-WILLIAMS 1910: 87) – co więcej, sam fragment sugeruje, że na temat sensu wybranych elegii oraz intencji poety toczono w epoce klasycznej dyskusje (zob. niżej, 4.3.a). Interpretacja w nim proponowana wpisuje zaś tradycję znaną nam z *Theognideów* w model *paideúein tous polítas*, „edukowania obywateli”, jaki zaobserwowaliśmy w wielu innych przykładach recepcji dawnej poezji przez elity Aten klasycznych:

(...) poeta ten nie tworzył treści podejmujących jakikolwiek inny [temat] niż cnota (*areté*)
czy zło (*kakía*) właściwe ludziom, [jego] poezja jest zaś dziełem (*syngramma*)

²⁰⁵ Podobny stosunek do poetów można wyczuć zresztą w wielu innych dziełach, także w wystawianych publicznie sztukach komediowych. Odnosnie do popularnego w czasach klasycznych przekonania o szczególnej roli dawnej poezji dla procesu kształcenia młodzieży, zob. Arystofanes, *Żaby* 1009-10, gdzie Eurypides stwierdza, że wybranego poetę należy podziwiać za „błyskotliwość, dawanie dobrych rad (*nouthesia*) i za to, że czyni lepszymi obywateli w [różnych] *poleis*” (δεξιότητος καὶ νουθεσίας, ὅτι βελτίους τε ποιοῦμεν τοὺς ἀνθρώπους ἐν ταῖς πόλεσιν); Ksenofont *Mem.* 1.6.14, gdzie Sokrates przedstawia „skarby dawnych mędrców” (τοὺς θησαυροὺς τῶν πάλαι σοφῶν ἀνδρῶν) – mając na myśli, rzecz jasna, dawne tradycje poetyckie – jako niezawodną pomoc w osiągnięciu cnoty (ὠφελήσεσθαι τι αὐτοὺς εἰς ἀρετὴν, por. *Symp.* 3.5); mowa Izokratesa *Do Demonikosa*, w której sam mówca zachęca swojego adresata do tego, aby nie pozostawał posłuszny wyłącznie jego słowom, lecz sam dobrze poznał sądy (γνώσεις) dawnych poetów i innych „sofistów” (*Ad Dem.* 51, zob. FRIEDLÄNDER 1913: 609).

²⁰⁶ Choć wskazany przez Stobajosa tytuł (Ξενοφώντος ἐκ τοῦ περὶ Θεόγνιδος) wskazuje jednoznacznie na Ksenofonta jako autora dzieła, ta atrybucja bywa podważana. Przeciwno niej przemawia fakt, iż w żadnym wykazie dzieł Ksenofonta nie pada podobny tytuł (zob. PERSSON 1915). Z drugiej strony, Diogenes Laertios (6.15-18) w spisie utworów Antystenesa, filozofa działającego w Atenach w podobnym czasie co Ksenofont, wspomina o utworze zatytułowanym „O Teognisie” (Περὶ Θεόγνιδος) – na tej podstawie wielu badaczy (poczynając od Theodora Bergka, *Poetae lyriici graeci*, vol. II, Lipsiae 1843, s. 127) przypisywało ustęp właśnie Antystenesowi, uznając wskazywaną przez Stobajosa atrybucję za błąd. Contra: REITZENSTEIN (1893: 55), WEST (1974: 56); zob. dyskusję na temat atrybucji fragmentu w GIANNANTONI (1990: 286-9), który ostatecznie – „sia per l’incertezza del lemma sia per la difficoltà di determinare esatta mente la paternità del contenuto” (1990: 289) – nie uwzględnia go w zbiorze tekstów Ksenofonta; por. pracę magisterską Francesco Boccasile (*Ξενοφώντος ἐκ τοῦ Περὶ Θεόγνιδος* (*Stob. IV 29 c*, 53): *edizione e commento*, Università di Bologna, 2015–6), zawierającą krytyczne wydanie ustępu wraz z obszernym komentarzem tekstowo-krytycznym, gdzie badacz przekonuje (s. 109-12), że tekst mógł stworzyć Kritiasz lub ktoś z jego najbliższego kręgu. Jeśli intuicje Boccasile są trafne, tekst musiałby powstać jeszcze w V w. p.n.e.

podnoszącym zagadnienie człowieka [z takim znawstwem], jak gdyby to jeździec napisał [pracę] o koniach.²⁰⁷

Zauważmy, że wskazane testimonia wskazują na powszechną znajomość elegii Teognisa, przynajmniej w kręgu elit. Izokrates narzeka zarazem na to, że choć „wszyscy uznają je za pożyteczne”, nie znajdują wystarczającej przyjemności w ich słuchaniu:

Tymczasem stało się dla mnie jasne to, że choć utwory o charakterze dydaktycznym – wierszowane, czy też pisane prozą – wszyscy uznają za bardzo pożyteczne, to jednak nie słuchają ich z największą przyjemnością, a przynajmniej odczuwają wobec nich to samo, co wobec napominających: ich przecież także chwalą, wolą natomiast przestawać ze współnikami [własnych] błędów, a nie z tymi, którzy ich od błędów odwodzą. Jako przykłady można by podać poezję Hezjoda, Teognisa i Fokylidesa. Twierdzi się bowiem, iż są oni najlepszymi doradcami w sprawach życiowych, a jednak ci, którzy to mówią i tak wybierają raczej zajmowanie się głupstwami niż [postępowanie] zgodne z radami owych [poetów].²⁰⁸

Choć nie wiemy, w jakiej dokładnie formie tradycje Teognisa była transmitowana w epoce klasycznej²⁰⁹, wydaje się wielce prawdopodobne, że **medium przekazu był tekst**²¹⁰. Wzrost

²⁰⁷ Jak czytamy dalej: „Początek (*archē*) wydaje mi się zaś być takim, jak należy (*orthōs échein*), rozpoczyna się bowiem od [kwestii] dobrego urodzenia. [Autor] uważał, że ani człowiek, ani żadne inne [stworzenie] nie staną się dobre, jeśli i ktoś dobry [ich] wpierw nie spłodzi. Postanowił więc użyć – jako przykładu dla ludzi – zwierząt, którymi nie opiekujemy się przecież na oślep, lecz w oparciu o fachową wiedzę (*téchne*) – i tak się nimi zajmujemy, aby były jak najlepiej urodzone. Jest to widoczne w poniższych wersach: (...) [zob. w. 183-192 *Corpus Theognideum*, cytowany w rozdz. 4.1.b]. Słowa te mówią, że ludzie nie zdają sobie sprawy z tego, jak najlepiej się reprodukować; w konsekwencji ludzka rasa jest zła – i za każdym razem [staje się] gorsza, [gdy] to, co gorsze miesza się z lepszym. Na podstawie tych wersów wielu zaś sądzi, że poeta gani nadgorliwość (*polypragmosýne*) wśród ludzi i to, że będąc świadomymi [swojego] niskiego urodzenia (*agéneia*) i złego usposobienia (*kakía*), [próbują] zastępować [przywary] bogactwami (*chrémata*). Mnie zaś wydaje się, że gani ich za nieznamość (*áгноia*) [natury] własnego życia” (tłum. za wyd. EDMONDS 1931: Θεόγνιδός ἐστιν ἔπη τοῦ Μεγαρέως: οὗτος δὲ ὁ ποιητὴς περὶ οὐδενὸς ἄλλου λόγον πεποιήται ἢ περὶ ἀρετῆς καὶ κακίας ἀνθρώπων, καὶ ἔστιν ἡ ποιησις σύγγραμμα περὶ ἀνθρώπων ὥσπερ εἰ τις ἱππικὸς ὦν συγγράψειεν περὶ ἱππικῆς. ἡ οὖν ἀρχὴ μοι δοκεῖ τῆς ποιήσεως ὀρθῶς ἔχειν: ἀρχεται γὰρ πρῶτον ἀπὸ τοῦ εὖ γενέσθαι. φέτο γὰρ οὔτε ἄνθρωπον οὔτε τῶν ἄλλων οὐδὲν ἂν ἀγαθὸν εἶναι, εἰ μὴ τὰ γεννήσοντα ἀγαθὰ εἶη. ἔδοξεν οὖν αὐτῷ παραδείγμασι τοῖς ἄλλοις ζῷοις χρῆσασθαι, ὅσα μὴ εἰκὴ τρέφεται ἀλλὰ μετὰ τέχνης ἕκαστα θεραπεύεται ὅπως γενναϊότατα ἔσονται. δηλοῖ δ’ ἐν τοῖσδε τοῖς ἔπεσι: (...). ταῦτα τὰ ἔπη λέγει τοὺς ἀνθρώπους οὐκ ἐπίστασθαι γεννᾶν ἐξ ἀλλήλων, καὶ τὰ γίνεσθαι τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων κάκιον αἰεὶ μειγνύμενον τὸ χεῖρον τῷ βελτίονι. οἱ δὲ πολλοὶ ἐκ τούτων τῶν ἔπων οἴονται τὸν ποιητὴν πολυπραγμοσύνην τῶν ἀνθρώπων κατηγορεῖν, καὶ ἀντὶ χρημάτων ἀγένειαν καὶ κακίαν ἀντικαταλλάττεσθαι εἰδότας: ἐμοὶ δὲ δοκεῖ ἄγνοιαν κατηγορεῖν περὶ τὸν αὐτῶν βίον).

²⁰⁸ Przekład przeł. K. Tuszyńskiej-Maciejewskiej za: Izokrates, *Mowa do Nikoklesa*, „Meander” 56 /5-6 (2001), s. 342: Podstaw dla opinii Izokratesa dostarcza sam tekst *Corpus Theognideum*, gdzie ja poetyckie kreowane jest na autorytet i doradcę w *polis*, zob. niżej, rozdz. 2.4.b. Na temat recepcji poezji archaicznej u Izokratesa zob. rozprawę doktorską ALEKSANDRI (2014, zwł. s. 112-7), której moje rozważania wiele zawdzięczają.

²⁰⁹ Tym bardziej nie wiemy, czy w tym czasie „Teognis był dostępny w pełni”, jak w oparciu o przytoczony fragment Izokratesa przekonuje Martin WEST (1974: 57: “The passage certainly suggests that Theognis was available in full...”).

²¹⁰ Sugeruje to testimonium przekazane przez Stobajosa, czyli „Ksenofonta o Teognisie”. Wiele napisano w przeszłości o użytym w tym ustępie pojęciu *archē*, rozważając to, czy oznacza ono „początek [utworu]”, czy może jego cechą charakterystyczną bądź „zasadę” przyświecającą całemu przedsięwzięciu poetyckiemu (HUDSON-WILLIAMS 1910: 89, cf. FERRERI 2011: 279). Pierwsza interpretacja sugeruje, że książka, którą dysponował autor, zaczynała się od wersów 183-192 bądź – co mało prawdopodobne z uwagi na ograniczenia objętości ówczesnych

znaczenia pisma pod koniec V w. p.n.e. jest doskonale dokumentowany w źródłach i rozpoznany w historiografii: dynamicznie rozwijająca się „kultura książki” przestaje być wtedy zjawiskiem marginalnym, dotyczącym jedynie najbardziej uprzywilejowanych, wąskich elit²¹¹. W tym czasie rozpoczyna się epoka handlu tekstami w formie papirusów²¹²; powstają prywatne kolekcje-biblioteki²¹³, odbywają się publiczne odczyty i dyskusje dotyczące dzieł, które – tak jak *Dzieje Herodota* – od początku tworzone były przy użyciu pisma. Papirusy krążą między Ateńczykami udostępniane do prywatnej lektury, odpisywane od siebie wzajem, a czasem sprowadzane do miasta z odległych *poleis*²¹⁴. Zarazem tekst jako medium przekazu wykorzystywany był do celów edukacyjnych (zob. niżej).

Jak widzieliśmy, tradycja wiązana z imieniem Teognisa stała się w epoce klasycznej istotnym punktem odniesienia dla rozważań etyczno-politycznych, a sam poeta był postrzegany jako autorytet moralno-edukacyjny. Otwartym pytaniem pozostaje jednak to, czy ten fakt rozstrzyga kwestię powstania *Corpus Theognideum* i czy potwierdza on teorię „szkolnego podręcznika”. Niewątpliwie, poezja była wykorzystywana do celów edukacyjnych, a nawoływania Izokratesa czy Ksenofonta do rozwoju etycznego poprzez lekturę zasłużonych autorów nie były wyłącznie zagrywką retoryczną: dowodzą tego liczne teksty, gdzie mowa jest o wykorzystaniu poezji w procesie kształcenia²¹⁵, być może także niektóre wazy przedstawia-

papirusów – była ona ogromna. Zważywszy na plastyczność materiału i swobodę ingerowania w tekst u początku piśmienności Greków (zob. LARDINOIS 2020: 45), nie wydaje mi się to jednak kluczowym wątkiem dla analiz związanych z procesem tekstualizacji tej tradycji.

²¹¹ Nie twierdzą, jak czynił to na przykład KENYON (1951: 24), że na przełomie V i IV w. p.n.e. książki w Atenach były powszechnie dostępne. Z drugiej strony, opinia jakoby stały się ważnym elementem kultury literackiej dopiero w epoce hellenistycznej, wydaje mi się równie przesadzona (cf. NÜNLIST 2016: 297-301). Słusznie podkreśla się przy tym komiczne wyolbrzymienie i zniekształcenie stojące za niektórymi źródłami, np. szeroko komentowanym w. 1114 *Żab* Arystofanesa, gdzie mowa jest o tym, że „każdy [na widowni] ma książkę” przed sobą (βιβλίον τ' ἔχων ἕκαστος), czy żartami z gigantycznej biblioteki Eurypidesa, jakie pojawiają się w tej samej sztuce (por. HADJIMICHAEL 2019: 182, 192).

²¹² Zob. fr. 327 PCG komediopisarza Eupolisa, uważany za najstarsze źródło potwierdzające sprzedaż książek (zob. SLATER 1996: 99-100 i PIETRUCZUK 2014: 43-4), także Aristomenes fr. 9 KA i Nikofon 10.4 KA; często wykorzystywanym w tym kontekście źródłem jest również Ksenofont, *Anabasis* 7.5.12-14, wspominający o książkach jako o towarze przewożonym drogą morską.

²¹³ Zob. np. Ksenofont, *Mem.* 4.2.1, opisujący prywatny zbiór Eutydema, zawierający wiele tekstów filozofów i mędrców (Εὐθύδημον τὸν καλὸν γράμματα πολλὰ συνελεγμένον ποιητῶν τε καὶ σοφιστῶν τῶν εὐδοκίμοι τῶν), także *Mem.* 1.6.14, ponadto Atenajos I, 3a-b. Według HADJIMICHAEL (2019: 173-4, 192, 204) prywatne biblioteki były kluczowym czynnikiem transmisji tekstualnej w epoce klasycznej (por. PÖHLMANN 1994: 18-25, ponadto PIETRUCZUK 2014: 49-54 w kontekście transmisji tekstów tragedii).

²¹⁴ Ilustruje to anegdota przekazana w komentarzu do Platńskiego *Timajosa* (1.21c), zgodnie z którą Platon miał poprosić swojego ucznia, Heraklidesa Pontyjskiego, o zakup pism Antymachosa (względnie, o zebranie transmitowanych ustnie wierszy, τὰ ποιήματα συλλέξαι τοῦ ἀνδρός) przy okazji podróży do Kolofontu, zob. SCHMALZRIEDT (1970: 81); inny przykład to transmisja w klasycznych Atenach poezji Safony czy Alkajosa, nt. HADJIMICHAEL (2019). Zob. ponadto HUBBARD (2004) i (2007), który zauważa, że transmisja tekstualna poezji archaicznej, w tym tradycji Teognisa, mogła być początkowo powiązana z regułami przyjaźni i konwencjami wymiany prezentów właściwymi dla elit, w tym wypadku przybierających formę papirusów (*a gift-exchange economy of books*). Na temat zasad gościnności i wymiany dóbr wśród greckich elit zob. niżej, rozdz. 3.2.

²¹⁵ Na temat greckiej poezji archaicznej jako podstawy „of the traditional educational system” pisze CALAME (2005: 92). Zob. *Tim.* 21b Platona, gdzie Kritiasz wspomina szkolne agony poetyckie, podczas których wykonywał utwory

jące sceny recytowania poezji przez młodzież²¹⁶. Co więcej, w środowisku tzw. „sofistów”, pełniących role prywatnych nauczycieli elit Aten, posługiwanie się fragmentami znanych poetów – czego ponownie dowodzi Platon (*Protag.* 341d-342e, cf. Ajschines 3.135) – było kluczowym środkiem retorycznym, a także zasadniczym celem prowadzonych zajęć. Gdzie indziej zresztą filozof mówi wprost (*Prawa* VII, 810e-811a) o praktyce tworzenia wyborów i tematycznych kompilacji fragmentów poetyckich (*ek pántōn képhalia eklégein*) dla celów edukacyjnych, krytykując przy tym naukę nośnych i efektownych fragmentów zamiast całych dzieł poetyckich (zob. BARNES 1950: 4-7, FORD 2002: 194-7)²¹⁷.

Relacja Platona potwierdza to, że w połowie IV w. p.n.e., być może wcześniej, w Atenach krążyły kompilacje poezji tworzone dla potrzeb dydaktycznych, przypominające późniejsze gnomologie. Zważywszy na autorytet, jakim imię Teognisa cieszyło się wśród elit, tak jak i na „gnomiczny” charakter przypisywanych mu elegii – pełnych ogólnych pouczeń, przysłów i sentencji na tyle uniwersalnych, aby można było wykorzystać je w różnych okolicznościach (zob. wyżej, 1.3.c) – z dużym prawdopodobieństwem możemy powiedzieć, że **badana tu tradycja stanowiła część ówczesnego edukacyjnego kanonu, mogła także znaleźć się w wielu „szkolnych” kompilacjach, o których wspomina Platon**²¹⁸. O ile jednak znaczenie

Solona (także *Protag.* 325-326c, *Resp.* 377d, *Hippiasz mniejszy* 363a-c); Ksenofont, *Symp.* 3.5, gdzie jeden z rozmówców, Nikeratos, opisuje własną edukację – proces stawiania się *anēr agathós* – jako uczenie się na pamięć eposów Homera; Arystofanes *Nub.* 961-968 oraz fragmenty niezachowanej komedii *Daitaleis* 233-4 PCG. O recepcji Homera w kręgach elit epoki klasycznej pisze FORD (2002: 201-8); na temat szkolnego użytku papirusów w kontekście transmisji poezji zob. NAGY (1990b: 402-412), HADJIMICHAEL (2019: 184-5).

²¹⁶ Choć spośród dużej kolekcji naczyń ilustrujących praktykę czytelnictwa (ich przegląd w IMMERWAHR 1962 i 1973), jak podkreśla HADJIMICHAEL (2019: 185-7), znane są tylko dwa lub trzy przykłady, które można umiejscowić w kontekście szkolnym czy szerzej – dydaktycznym: „Waza Durisa” z 490-480 r. p.n.e. (Berlin F 2285, zob. SIDER 2010, zdjęcie wyżej, także IMMERWAHR 1962: 46), *kylix* przypisywany Onesimosowi z ok. 485 r. p.n.e. (Oxford, Ashmolean Museum G138.5), już przez EDGARA (1898-1899: 64-5) uznany za „scenę szkolną” (zob. jednak słuszne obiekcje w BOSHNAKOVA 2007: 67-8), ponadto zatopiona w kontekście mitologicznym scena z Linusem uczącym muzyki Muzajosa z ateńskiej wazy (Louvre G457) z 440-410 r. p.n.e. (na temat postaci Linusa zob. szóstą bukolikę Wergiliusza, także fr. komedii Aleksisa *Linos* 140 PCG = Atenajos 164a-b, gdzie Herakles wybiera jedną z książek z „kolekcji wszelakich utworów”, συγγράμματα παντοδαπά, należącej najpewniej do tytułowego bohatera). W każdym z tych przypadków wątpliwości może budzić to, czy faktycznie mamy do czynienia z ilustracją szkolnej nauki. Najbliższa temu „Waza Durisa”, jak zauważa Claude CALAME (2005: 95-103, zwł. s. 102-3) – poprzez obecność na tej rzekomo szkolnej scenie naczyń do picia i instrumentów muzycznych – **wskazuje na kontekst performatywny**: sympozjum, podczas którego zapisywano na papirusie wykonywane piosenki (zob. niżej, przyp. 243), względnie proces edukacji domowej rozumianej jako międzypokoleniowa praktyka transmisji umiejętności i wiedzy muzycznej.

²¹⁷ Taki zbiór sentencji i cytatów (*synagōgē*) – „niektórych pochodzących od Orfeusza, innych od Muzajosa (...), inne jeszcze od Hezjoda czy od Homera, a także od innych poetów, tak jak i twórców tekstów prozatorskich, niektórych greckich, innych barbarzyńskich” – miał stworzyć Hippiasz z Elidy (B6 DK), jak przekazuje Klemens Aleksandryjski (*Strom.* 6.2.15), zob. nt. FORD (2002: 195-6), KURKE (2011: 267) i STAMATOPOULOU (2016: 10-11) z szerszą bibliografią; zob. także CANEVARO (2012: 19-23 = 2015: 17-21) na temat szkolnego użytku *Prac i dni* Hezjoda w epoce klasycznej i później.

²¹⁸ Na udziale tradycji Teognisa w procesie kształcenia elit mógł zaważyć jeszcze jeden jej aspekt, mianowicie tematyka erotyczna, a dokładniej pederastyczna. Z perspektywy elitarnego modelu *paidei* wybór jako przedmiotu lekcji przypisywanych Teognisowi elegii – w których tak wyraźnie wyeksponowana zostaje „więź” seksualna łącząca postać poety-pedagoga z młodszym chłopcem-słuchaczem pouczeń – nie wydaje się niczym osobliwym. Warto też zwrócić uwagę na to, że w sympozjach brała niekiedy udział młodzież, co czyni z tych uroczystości

elegii Teognisa dla elitarnej *paidei* potwierdzają wspomniane wyżej źródła, ramy „szkolnego podręcznika” bądź gnomologii wydają się za ciasne dla interpretacji *Corpus Theognideum*: zbioru, który łączy w sobie powagę *hypothekai* ‘pouczeń’ z radosnymi wezwaniami do picia i śpiewu. Tym samym uznaję, że jeśli tradycja teognidejska znajdowała się w pewnych kolekcjach cytatów stworzonych dla użytku szkolnego bądź wykorzystywanych dla potrzeb dydaktycznych (choć nic tego jednoznacznie nie potwierdza²¹⁹), początek *Corpus Theognideum* należy umiejscowić w innym kontekście – mam na myśli okoliczność sympozjum, którego wkład w formę zachowanego zbioru trudno lekceważyć nawet tym badaczom, którzy, jak na przykład Aurelio PERETTI (1953: 376-8), jednoznacznie opowiadają się za teorią gnomologii.

b) Teoria „zbioru sympozjalnych piosenek” i model dyktowanego tekstu

Proces przechodzenia od oralności ku piśmienności, jak pisze Wolfgang RÖSLER (1997: 708), był niewątpliwie „nadzwyczaj dynamiczny”. Nie oznacza to jednak, że pismo zupełnie wyparło oralność²²⁰: w rzeczywistości od pocz. VI do poł. IV w. oba modele transmisji poezji współistniały wzajemnie się warunkując. Jak pokazuje Theodora HADJIMICHAEL (2019), w wypadku niektórych twórców przekaz ustny pozostawał zresztą głównym sposobem transmisji jeszcze w IV w. p.n.e.²²¹, a wiele tradycji poetyckich przybyłych do Aten z odległych zakątków Grecji, na przykład – jak w przypadku Safony czy Alkajosa – z wyspy Lesbos, przed ich „kanonizacją” w formie tekstualnej zdążyło zatracić niektóre lokalne cechy językowe na rzecz form bliższych dialektowi attyckiemu (cf. NAGY 2004).

Zachowane źródła dostarczają wielu przykładów takich przekształceń poezji w epoce klasycznej na potrzeby nowych okoliczności wykonawczych. Jednym z nich jest pochodzący ze zbioru przekazanych przez Atenajosa (695a) piosenek sympozjalnych, tzw. *skoliów attyckich*²²², fragment 891 PMG, stanowiący adaptację ustępu Alkajosa (249.6-9 V.)²²³: wyzwolonego z pierwotnego kontekstu, ponadto zmienionego metrycznie i dostosowanego do dialektu

również przestrzeń dla edukacji oraz wątków dydaktycznych, zob. LEVINE (1985), SCHMITT-PANTEL (1992: 37-8), COLESANTI (2008: 263-5), PERYSINAKIS (2015: 429-30). Na temat pederastii w kontekście transmisji poezji i greckiej *paidei* pisze HUBBARD (2004: 86-8); na temat roli pederastii w *Theognideach* zob. niżej, rozdz. 4.2.d.

²¹⁹ Co podkreśla SELLE (2008: 50), tam także szersza bibliografia.

²²⁰ Jak zwięźle ujmuje to Thomas HUBBARD (2007: 212): „The transition from oral to written is not something that suddenly occurred one day late in the fifth-century, as some might imagine, but was a gradual process that transpired over many generations.”

²²¹ Zob. także THOMAS (1989: 10, 15-21), NAGY (1990b: 8), PÖHLMANN (1994: 11), ERCOLANI (2014: 16-17).

²²² Na temat *skoliów attyckich* zob. DANIELEWICZ (1996: 47-8) wraz z pełnym tłumaczeniem kolekcji (s. 397-402), także FABBRO (1995), COLLINS (2004, rozdz. 6 i 7), WĘCOWSKI (2011a: 88, 91-92).

²²³ Tę atrybucję postulowano już w XVIII w. (G. Hermann, *De metris poetarum Graecorum et Romanorum libri III*, Lipsiae 1976, s. 415), potwierdził ją ostatecznie opublikowany w 1951 r. papirus Oxy. 2298, zob. PAVESE (1972: 63), RÖSLER (1980: 96-97), ROSSI (1993), VETTA (1995b: 122), FABBRO (1995: 120-4), LARDINOIS (2020: 60-1).

attyckiego²²⁴. Jak powszechnie się dziś zakłada, tego rodzaju „autonomizacja” poezji była związana z praktyką sympozjalną improwizacji i podchwytywania (*déchesthai*) krążącej pieśni czy też tematu poetyckiego przez uczestników bankietu, następnie „doklejania” kolejnych ustępów, przywoływanych z pamięci i modyfikowanych²²⁵. Zgodnie z tą interpretacją, zachowane *skolion* byłby więc skutkiem amatorskich występów poetyckich, podczas których znany utwór Alkajosa został przystosowany do potrzeb nowych okoliczności wykonawczych i wymogów danej chwili²²⁶.

Wyżej (rozdz. 1.2) starałem się pokazać, iż zwyczaj naprzemiennego śpiewania krótkich fragmentów poezji przez sympozjastów tłumaczy cechy kompozycyjne wielu dłuższych ustępów *Corpus Theognideum*, zorganizowanych na wzór muzycznego dialogu – „łańcucha” pieśni biesiadnych (tzw. *catena*). W tym miejscu chciałbym zadać pytanie o rolę tej praktyki dla powstania *Theognideów* oraz wzajemną relację między elegią sympozjalną i *skoliami*: czy elegie zawarte w zbiorze Teognisa – tak jak wspomniane *skolion* Alkajosa – są zaadoptowanymi na potrzeby różnych sympozjów fragmentami dłuższych utworów? Jeśli tak, czy źródeł *Corpus Theognideum* należy poszukiwać pośród innych zachowanych zbiorów poezji sympozjalnej? (zob. przede wszystkim powstałą najpóźniej w poł. V w. p.n.e. kolekcję *skoliów attyckich*²²⁷, także papirus Berol. 13270 zawierający anonimową „elegię z Elefantyny” 27W = 12 G.-P. czy papirus Oxy. 1795 fr. c.)²²⁸.

²²⁴ Na temat attycyzacji „Alkajosa” w zachowanym *skolion* zob. ROSSI (1993). Podobnie można interpretować fr. 887 PMG z tej samej kolekcji *skoliów attyckich*, przypominający pierwszy wers fr. 95 Sn.-M. Pindara (zob. REITZENSTEIN 1893: 16; FABBRO 1995: 98), por. także dwa papirusy zawierające ten sam fragment Safony, P. Köln 21351 i 21376 oraz P. Oxy. 1787: pierwszy z nich – datowany na III w. p.n.e. i związany raczej z wczesno-hellenistycznymi praktykami performatywnymi niż działalnością uczonych z Aleksandrii – przedstawia wersję „rozszerzoną” o utwór innej tradycji, spleciony z Safoną, co wydaje się odzwierciedlać, jak zauważa Anton BIERL (2016: 309), „płynność” tradycji poetyckich, transmitowanych ustnie jeszcze na początku epoki hellenistycznej (zob. także NAGY 2010).

²²⁵ Zob. opis u Atenajosa 694a-c oraz parodię tego zwyczaju u Arystofanesa, *Osy* w. 1222-1225, 1222-49, 1299-1325; ponadto *Chmury* Arystofanesa, w. 1353-1379, gdzie jeden z bohaterów prosi syna, aby w trakcie sympozjum zaintonował jakiś ustęp z Simonidesa lub Ajschylosa (zob. REITZENSTEIN 1893: 3-5, 30-1; CALAME 2020a: 117-8) oraz fr. 235 (PCG) z niezachowanej sztuki Arystofanesa *Biesiadnicy*, gdzie mowa jest o recytacji jako *skolion* Alkajosa i Anakreonta (na temat *Biesiadników* zob. BARTOL – DANIELEWICZ 2011: 196-200). Na temat zwrotu δέχεσθαι τὰ σκόλια, „przechwytywać/podejmować *skolia*” (w. 1222, 1225, 1243 *Os* Arystofanesa), zob. COLESANTI (1999a).

²²⁶ Jak stwierdza MARTIN (2015: 26), komentujący powyższy przypadek adaptacji Alkajosa, „In the free-floating atmosphere of the symposium, any composition – even snatches of choral poetry intended for large public audiences – could be re-purposed and sung within a net of allusive, socially positioned reference”, zob. także NAGY (2004). Por. interpretację HARVEY’A (1955: 162-3), który przedstawia *skolion* jako skutek „degeneracji” dawnych praktyk performatywnych i uproszczenia dzieł dawnych tradycji do możliwości wykonawczych ówczesnych uczestników sympozjów; contra: JONES (2016: 152), także ROSSI (1993), problematyzujący interpretacje redukujące *skolia* do „banalizacji” oryginalnych tradycji poetyckich.

²²⁷ Taką datację zaproponował REITZENSTEIN (1893: 13), por. THOMAS (1989: 258-261), FABBRO (1995: XXI-XXIV) oraz JONES (2014: 230-1, przyp. 6).

²²⁸ Zestawienie *Corpus Theognideum* z przekazanymi przez Atenajosa *skoliami attyckimi* jako argument na rzecz tezy o tym, że zbiór Teognisa pierwotnie powstał dla celów sympozjalnych, przedstawiał już REITZENSTEIN (1893: 79) oraz WILAMOWITZ-MOELLENDORF (1900: 58-9, także 1913: 210-211). JACOBY (1931, zwł. s. 9-11) także

Warto podkreślić, że nie każda pieśń sympozjalna jest elegią: duża część zachowanych do czasów współczesnych *skoliów* reprezentuje odmienne rozwiązania metryczne (zob. FABBRO 1995: XIV²²⁹). Przy czym nic nie wskazuje na to, aby *skolion* było kiedykolwiek traktowane jako autonomiczny, skonwencjonalizowany gatunek. W antycznych definicjach *skolion* (sięgających dzieła *peri mousikôn agônôn* Dikajarchosa) podkreśla się ścisły związek tego zjawiska z praktykami sympozjalnymi i pewnym szczególnym momentem uroczystości: śpiewaniem pieśni nie przez wszystkich uczestników ani nie po kolei, zgodnie z porządkiem sympozjum, ale „w losowym porządku” (*ὅς ἐτύχε τῇ τάξει, scholium* do *Gorg.* Platona 451e, por. Atenajos XV, 694c-e, zob. ANDERSON 1998: 19-23 oraz LIBERMAN 2016: 51-60). Jak zauważa jednak Stanisław GZELLA (1985: 251-2), zmiany w obrębie praktyk sympozjalnych i sposobu rozumienia pojęcia *skolion* były dynamiczne i pozostają dla nas w dużym stopniu nieuchwytnie²³⁰. Z punktu widzenia transmisji poezji istotniejsze od pierwotnego znaczenia pojęcia wydaje się to, jak „skolion” rozumiano w okresie, w którym tworzone zbiory określanych tym mianem pieśni – wszystko wskazuje zaś na to, że w Atenach klasycznych „[*skolion*] zaczęło oznaczać każdą pieśń o przeznaczeniu i funkcji biesiadnej”; „(...) stało się ludową piosenką o prostej melodii i niewyszukanych metrach”, tworzoną przeważnie przez amatorów i anonimowych autorów (GZELLA 1985: 252, por. VETTA 1995b: 119-20)²³¹. Co więcej, jako cechy dystynktywne utworów nazywanych *skolion* można wyróżnić elementy, które wyeksponowałem wcześniej w charakterystyce gatunkowej elegii Teognisa (zob. rozdz. 1.3.c): powtarzające się zachęty do picia i zabawy, nagłe zwroty i puenty (zob. GIANGRANDE

wskazywał na podobieństwa między zbiorem Teognisa i *skoliami attyckimi* czy „elegią z Elefantyny” (P. Berol. 13270), jednak w zgoła odmiennym celu – jako argumentu na rzecz tezy o zgodności początkowych elegii-hymnów *Corpus Theognideum* (w. 1-18) z zamysłem samego autora-Teognisa; contra: KROLL (1936: 41-8), który wyraźnie opowiadał się przeciwko interpretacjom Jacoby’ego, przekonując, że *prooimion* zbioru nie mogło być „świadomie stworzone przez poetę” (s. 47: „Es wäre ganz abwegig, die einer Sammlung oder Ausgabe vorangeschickten Hymnen ud Götterlieder als ein vom Dichter bewußt geschaffenes Prooemium im technischen Sinne ansprechen zu wollen”), zob. niżej, przyp. 151. Na temat „papiirusu z Elefantyny” P. Berol. 13270 zob. BRAVO (1997: 43-99), który przedstawia historię i kontekst badań wraz z własnymi analizami papirologicznymi.

²²⁹ Nie jest też wykluczone, że tożsamość gatunkowa *skoliów* mogła opierać się na relacjach harmonicznym i skalach muzycznych, których nie sposób wydedukować z zachowanych źródeł i transmisji tekstualnej, zob. JONES (2016: 168-170).

²³⁰ Dlatego wszelkie próby semantycznego określenia tego terminu prowadzą zazwyczaj do wniosku, że odnosi się on po prostu do wszelakich piosenek sympozjalnych, zob. REITZENSTEIN (1893: 3-5) oraz HARVEY (1955: 162-3), także FOWLER (1987: 83), GENTILI (1988: 270), (NAGY 1990b: 106-7); staranny przegląd źródeł i hipotez badawczych w ANDERSON (1998).

²³¹ Cf. FOWLER (1987: 93), który definiuje *skolion* jako „[a] rather general term covering any after-dinning song”; następnie badacz dodaje: „poems originally written for entirely different purposes (...) could be performed by a guest as a contribution to the entertainment, and called a skolion”; podobnie GENTILI (1988: 270, przyp. 26) czy LIBERMAN (2016: 56). Zob. ponadto JONES (2016: 165-7, także 2014: 233-4), który podkreśla, że formy metryczne wykorzystywane w *skoliach* łączy powtarzalność i łatwość, co czyni je przystępnymi także dla muzyków-amatorów. Swoboda w doborze metrum mogła stanowić czynnik umożliwiający adaptowanie podczas sympozjów utworów, które – jak przytoczony wyżej fragment Alkajosa – pierwotnie były przeznaczone na inne okazje i związane z odmiennymi okolicznościami wykonawczymi.

1967: 104-6), nieformalny charakter, bliższy uroczystościom prywatnym niż publicznym (zob. YATROMANOLAKIS 2009: 271-5)²³², a nawet funkcje dydaktyczne (PMG 890, 892, 889, zob. JONES 2016: 163) czy obecność gnom i przysłów (PMG 890, 891, 897, 903, 905, 908)²³³.

Czy zatem poezja przypisywana Teognisowi mogła być utożsamiana z fenomenem nazywanym *skolion* i transmitowana w sposób analogiczny do zbioru *skoliów attyckich*? Jak widzieliśmy, większość testimoniów klasycznych umieszcza Teognisa w odmiennym kontekście, przedstawiając go jako „starożytnego nauczyciela życia i poetę pouczeń moralnych”²³⁴. Nie oznacza to jednak, że w V i IV w. p.n.e. związek tej tradycji z sympozjum nie był czytelny i istotny dla jej recepcji. O tym, że było wprost przeciwnie, upewnia nas – jak zauważa Krystyna BARTOL (2020: 136-7) – zachowany przez Atenajosa (8.364a-b) fragment sztuki *Chejron* Ferekratesa (162 PCG), komediopisarza tworzącego w podobnym czasie co Arystofanes, gdzie w ramach dłuższego pouczenia o właściwym zachowaniu na sympozjum, najwyraźniej parodiującego styl gnomiczno-parenetycznych elegii spod znaku Teognisa (zob. BARTOL – DANIELEWICZ 2011: 139-140, także URIOS-APARISI 1992: 473-4), zostają wplecione dwa wersy znane nam z *Corpus Theognideum*²³⁵.

Za inny dowód popularności kompozycji elegijnych kojarzonych z Teognisem może uchodzić przypisywany Durisowi *kyliks attycki* (ilustracja 3), zawierający inskrypcję umieszczoną nad wizerunkiem jednego z uczestników sympozjum. Co kluczowe, napis zdaje się nawiązywać do wersów znanych z *Corpus Theognideum* (cf. IMMERWAHR 1962: 42)²³⁶.

²³² To założenie w odniesieniu do epoki klasycznej wydaje się jedna nader problematyczne. Jak sugeruję to niżej (sekcja d), praktyki sympozjalne i właściwe im tradycje poetyckie mogły stanowić w epoce klasycznej przedmiot rywalizacji między konkurencyjnymi ideologiami bądź tożsamościami, z jednej strony podlegając „otwarciu” i demokratycznej renegocjacji ich znaczenia, z drugiej – próbie zawłaszczenia bądź utrzymania sympozjum jako zamkniętej uroczystości ówczesnych elit.

²³³ HUDSON-WILLIAMS (1910: 27): „There are in the *Attic Scolia* γνῶμαι very similar to those of Theognis”. Jak zauważa ANDERSON (1998: 22-23), w jednej z antycznych definicji pojęcia *skolion* (pochodzącej od Arystoksenosa z Tarentu, ucznia Arystotelesa, a zachowanej w *scholium* do *Gorg.* Platona 451e = fr. 125 Wehrli = *test.* 2a w FABBRO 1995; por. ks. Suda, s.v. *skolion* = *test.* 2c Fabbro), zostaje podkreślone, że jako *skolion* śpiewano „gnomy” oraz „utwory erotyczne”; także Atenajos (694d) „dawanie porad i gnom (τὴν παραίνεσιν τὰ τέτα καὶ γνῶμην), które mogą być użyteczne w życiu” przedstawia jako cechę charakterystyczną tego gatunku czy formy poetyckiej. Na temat gnom i tradycji mądrościowej w elegii zob. wyżej, 1.3.c.

²³⁴ VETTA (1980, s. XXIII): „(...) Teognide era sentito come antico maestro di vita, poeta di sentenze morali”.

²³⁵ Wersy 467 i 469, wraz z charakterystycznym zwrotem do Simonidesa (zob. niżej, rozdz. 1.1, przyp. 13). Fragment Ferekratesa przytaczam w całości w tłum. J. Danielewicza: „Przyjaciela na miłą zaprosiwszy ucztę / nie okazuj niechęci: tak wróg tylko czyni. / Bądź beztróski, sam ciesz się i jemu daj radość. / Jeśli ktoś z nas z okazji ofiar zaprosi na ucztę / kogoś, martwi się, jeśli ten przyjdzie, spogląda nań krzywo, / chce, by się znalazł za drzwiami tak szybko, jak tylko możliwe. / Kiedy gość to wyczuje i wdziewa sandały, a któryś / z biesiadników mu mówi: „Już idziesz? Dlaczego nie pijesz? / Zdejm sandały!”, gospodarz-ofiarnik na niego się gniewa / za to, że gościa wstrzymuje, i wiersz przytacza z elegii: / „Nie każ nikomu ani wbrew woli z nami zostawać, / ani też, Symonidesie, nie budź śpiącego”. Czyż o tym / nie mówimy przy winie, gdy przyjaciela gościmy?”. Na temat relacji tekstualnej między fragmentem Ferekratesa a *Theognideami* zob. D’ALESSIO (2009b: 118), także URIOS-APARISI (1992: 473-8). Por. BOWIE (2012: 128-9 = 2022: 565), który uważa parodiowany przez Ferekratesa fragment *Corus Theognideum* za dzieło Euenosa z Paros.

²³⁶ W. 695-6: „Nie mogę dla ciebie wyjednać, moje serce, wszystkiego, czego pragniesz. / Znieś to: nie ty jedno



Ilustracja 3. Scena sympozjalna na *kyliksie* Durisa
(München, Antikensammlung 2646, zdjęcie za Wikimedia Commons)

Jak zauważył Friedrich W. HAMDORF (1990: 239-40), słowa *ou dýnam'ou* („nie mogę, nie....”) „wylatują” z ust mężczyzny, przedstawionego w typowej postawie śpiewaka: z uniesioną głową i ramieniem nad nią, co z jednej strony wyraża ekstazę, z drugiej ilustruje technikę wokalną służącą wzmocnieniu fali głosowej²³⁷; napis możemy interpretować także jako żartobliwe nawiązanie do powszechnie znanej elegii – ilustracja złego samopoczucia jednej z postaci, najwyraźniej spowodowanego nadmiarem wypitego wina²³⁸. Wydaje się zatem, że tradycja Teognisa w epoce klasycznej wciąż mogła być „żywa”, tzn. transmitowana oralnie poprzez *performance* sympozjalny, a przynajmniej kojarzona z konwencją sympozjum nie mniej niż z zajęciami szkolnymi²³⁹.

pożadasz tego, co piękne” (**Οὐ δύναμαι σοι**, θυμέ, παρασχεῖν ἄρμενα πάντα· | τέτλαθι· τῶν δὲ καλῶν οὐ τι σὺ μοῦνος ἐρᾷς), por. także w. 939. Wedle moich wiadomości, na tę zbieżność jako pierwszy zwrócił uwagę HARTWIG (1893: 258).

²³⁷ Por. figurę śpiewającej postaci podpisanej imieniem „Ekfantides” z krateru Eufroniosa (München, Antikensammlung 8935, zob. ilustrację 1 z rozdz. 1.2); nt. VERMULE (1965: 35) oraz GOSSEL-RAECK (1990a: 219-20), tam również więcej fotografii naczyń.

²³⁸ Zdaję sobie sprawę, że przytoczony przykład przedstawienia wazowego nie stanowi najmocniejszego argumentu na rzecz sympozjalnego użytku tradycji Teognisa w epoce klasycznej, niemniej zbieżności między sympozjalnymi scenami wazowymi a utworami poetyckimi zazwyczaj są subtelne.

²³⁹ Jak zauważa zresztą Theodora HADJIMICHAEL (2019: 140-1), śpiewanie poezji jest utożsamiane ze scenerium sympozjum jeszcze w tekstach późno-klasycznych, np. przez Arystoksenosa (fr. 122, 125, 127W²) czy Arystotelesa

Ostatecznie odpowiedź na postawione wyżej pytanie – jako że dotyczy ono samych początków piśmiennictwa – wymaga nad wyraz ostrożnej perspektywy hermeneutycznej: wycofania się (w miarę możliwości) poza współczesne skojarzenia związane z pojęciem „książki” oraz wyobrażenia o sposobach transmisji „wydanego” tekstu. Zauważmy, że wraz z przechodzeniem od oralności ku piśmienności zmiany ulegały także, jak widzieliśmy, metody dydaktyczne. Zamiast nauki całej tradycji epickiej „ze słuchu”, przez obserwację wykonawców, ponadto technik kompozycji dla potrzeb improwizacji, nowe pokolenia elit uczyły się raczej fragmentów wybranych tradycji poetyckich poprzez lekturę tekstów²⁴⁰. Nie oznacza to jednak, że w epoce klasycznej zaniknęły dawne praktyki performatywne: choć sympozja odbywały się rzadziej i pełniły nowe funkcje społeczne, a nawet polityczne (zob. MURRAY 2009: 522, WĘCOWSKI 2018b), wciąż pozostawały punktem odniesienia dla związanych z tą uroczystością tradycji poetyckich, niezależnie od sposobu ich transmisji. Ten fakt rodzi określone konsekwencje dla sposobu interpretacji ówczesnych tekstów: zbiory utworów sympozjalnych, reprezentowane przez *skolia attyckie* (cf. MALTOMINI 2003: 212-3), nie były książką w dzisiejszym rozumieniu tego pojęcia – pisemnym dyskursem, autonomicznym i niezależnym względem „sytuacji”, z której tenże dyskurs wyrasta²⁴¹; **stanowiły raczej utrwalony na piśmie „potencjalny performance”** (NAGY 1990b: 406)²⁴²; rezultat bezpośredniego zapisu występu poetyckiego na sympozjum (lub kilku sympozjach)²⁴³, przeznaczony do ponownego

(Pol. 8.1338a21-30).

²⁴⁰ Podążam tu za Gregory’em NAGY (1990b: 405), który łączy jednak zmianę modelu edukacji z zanikiem *performance’ów* poetyckich: „Yet if the traditions of composition in performance were breaking down, then the need for sample performances would become greater and greater. Which means that education itself would become gradually transformed: the learning of techniques of composition through performance could shift to the learning of sample compositions through reading”.

²⁴¹ Co demonstrowa Gian Franco NIEDDU (1984) na przykładzie pierwszych tekstów prozatorskich (filozoficznych oraz historycznych), w których narracja prowadzona jest na wzór wystąpienia ustnego (zob. początek dzieła Hekatajosa z Miletu FGrHist 1 F1 oraz *peri phýseōs* Diogenesa z Apollonii, fr. 64 A4 DK = D1 Laks – Most oraz B1 DK = D2 Laks – Most). Dla pierwszych historyków i filozofów *performance*, choćby miał mieć formę publicznego odczytu sporządzonego wcześniej tekstu, wciąż pozostawał głównym sposobem transmisji rozważań i poglądów, co znajduje odzwierciedlenie w narracji najstarszych zabytków prozatorskich (NIEDDU 1984: 251-3, także SCHMALZRIEDT 1970: 74-5). Niekiedy sam utwór przedstawiany jest także jako reprodukcja odbytego wcześniej dialogu: demonstrowa to zachowany u Diogenesa Laertiosa (8.83 = 24 B1 DK = D4 Laks – Most) prolog do dzieła Alkmajona z Krotyny, autora, który – jak podaje, oprócz Diogenesa (A1 DK = D1 Laks – Most), także Klemens Aleksandryjski (*Strom.* 1.78.3 = A2 DK = D2 Laks – Most) – miał jako pierwszy stworzyć „traktat o naturze”, cf. SCHMALZRIEDT (1970: 32-3, 75-6). Zob. także rozważania Virginii HUNTER (1982: 226-7) na temat znaczenia *apódeixis* w pierwszym zdaniu *Dziejów* Herodota – pojęcia rozumianego przez badaczkę jako „a public production” (1982: 227: „(...) no doubt he [sc. Herodotus] has in mind (...) those listeners who delighted in the *epideixis*, the public, often gaudy, display of the sophists or rhetors”).

²⁴² Por. LATACZ (1977: 6), który podkreśla, że pismo z początku traktowane było raczej jako pomoc techniczna, a nie nowa forma kultury – sposób kompozycji oraz transmisji poezji pozostawał niezmienny; także CALAME (2005: 101-2) i REECE (2016: 52-3). Nie jest wykluczone, że zapis służył z początku wygodzie samych wykonawców: w tym kontekście zob. dyskusję dotyczącą pierwotnej funkcji tekstów sztuk tragicznych i ich dostępności na przełomie IV i III w. p.n.e. w Atenach, którą przedstawia PIETRUCZUK (2014: 5-6, 41-49).

²⁴³ CERRI (1990: 27): „(...) un testo memorizzato o ascoltato dalla viva voce di un *performer* poteva divenire ad un certo momento oggetto di registrazione scritta”. Zapisywanie utworu w trakcie *performance’u* poetyckiego, jak

wykorzystania i przetworzenia (*re-performance*'u) w analogicznych okolicznościach²⁴⁴.

Warto zresztą podkreślić, że w badaniach nad starogrecką poezją oralną, także eposem homeryckim, w ostatnich latach zdobywa na popularności – sformułowana już przez Alberta LORDA (1953, zob. także 1960: 124-30) – **model „dyktowanego tekstu”** (*the oral-dictation model*). Proces dyktowania utworu, traktowany jako pomost między oralnością a tekstualnością, zdaje się w końcu tłumaczyć wiele specyficznych cech zabytków tekstualnych, którymi dysponujemy: z jednej strony świadczących o ich „performatywności” i ściślejszej relacji wobec danej okoliczności wykonawczej (zob. wyżej), z drugiej w dużym stopniu odbiegających od tego, czego moglibyśmy spodziewać się po „normalnej” recytacji poetyckiej na sympozjum. Jak pisał LORD, w samym procesie dyktowania tekstu dochodzi do pewnej „normalizacji” tradycji (1953: 126-7)²⁴⁵ – to zaś wyjaśnia, czemu znana nam poezja charakteryzuje się pewną ambiwalencją i w miarę możliwości wyzbyta jest jednoznacznych odniesień do konkretnej okoliczności (zob. wyżej); sam akt wykonawczy zaaranżowany pod kątem zapisu utworu także różni się od zwyczajnego *performance*'u: zazwyczaj przebiega znacznie wolniej, przy spowolnionym tempie akompaniamentu muzycznego; wyjątkowość takiej okoliczności decyduje także o szczególnym doborze tematów czy dążeniu przez performerą do „kompletności” (*the fullness*, LORD 1953: 132-3, cf. JANKO 1998: 9-10)²⁴⁶. Jeśli zatem proponowany tu model rozumienia pierwszych tekstów antycznych jest właściwy, początków *Corpus Theognideum* możemy upatrywać w samym fenomienie sympozjum; jednocześnie musimy pamiętać, że posiadany przez nas tekst prawdopodobnie nie stanowi prostego odzwierciedlenia wybranych uroczystości biesiadnych.

przekonuje BOSHNAKOVA (2007: 68), możemy dostrzec na niektórych wazach attyckich z pocz. V w. p.n.e., choćby na wspomnianej wyżej „Wazie Durisa” (Berlin F 2285, ilustracja w SIDER 2010, strona B) czy *kyliksie* Onesimosa (Oxford, Ashmolean Museum G138.5), na których obok muzyków wykonujących utwór znajduje się skryba z rylcem i drewnianym panelem (*die Holztafel, tavoletta lignea*) – podstawowym narzędziem piśmienniczym wykorzystywanym do sporządzania szybkich notatek (zob. NIEDDU 1984: 216 oraz PÖHLMANN 1994: 3-4). Oznaczałoby to, że przedstawienia wazowe, które zazwyczaj interpretowane są jako „sceny szkolne” (zob. wyżej przyp. 216), w rzeczywistości ilustrują proces utrwalania piosenek w trakcie *performance*'u poetyckiego bądź przygotowań do niego.

²⁴⁴ Por. PERNIGOTTI – MALTOMINI (2002: 56), dla których zbiór *skoliów attyckich* to właśnie „[una raccolta] destinata al simposio o da esso registrata”; jak piszą dalej: „sia che si tratti di un prodotto elaborato pensando all'esecuzione, sia che invece rappresenti il risultato di una registrazione immediata della performance poetica realizzata durante una riunione simposiale, è chiaro l'universo di riferimento che bisogna tenere presente”.

²⁴⁵ LORD (1953: 127): „A certain amount of normalizing occurs during both the dictating and editing processes, so that the published song does not by any means exactly reproduce the formulaic style of the sung performance”; badacz opierał się na przykładach tekstualnych zapisów tradycji oralnych, jakie zebrał w trakcie badań etnograficznych na terenach ówczesnej Jugosławii.

²⁴⁶ Co znajduje odzwierciedlenie w długości wielu tekstów, choćby *Iliady* czy *Odysei*. Na temat aktu dyktowania poezji jako *performance*'u zob. także REECE (2005: 87): „It is likely that the occasion of recording was in many ways unusual for the singer: it was not a typical epic song performed under typical circumstances in the presence of a typical audience”; READY (2019: 105): „The process of dictation differed from the poet's normal performances. It still qualified, however, as a performance”.

Podsumowując powyższe rozważania, poszczególne części znanego nam dziś zbioru mogły powstać jako *memoranda* (gr. *hypomnēmata*), spisane „ku pamięci” w celu zarówno utrwalenia tradycji poetyckiej podejmowanej na sympozjach, jak i ułatwienia procesu jej zapamiętywania i przypominania²⁴⁷. To założenie tłumaczy cechy kompozycyjne zarówno *Theognideów*, jak i *skoliów attyckich* – kolekcji, których kompozycja wydaje się w pewnym stopniu odpowiadać przebiegowi samego sympozjum. Uwidaczniają to zwłaszcza utwory otwierające oba zbiory, czyli hymny do bogów (884-7 PMG, *Theogn.* w. 1-18, zob. SELLE 2008: 176), znajdujące paralelę w obyczaju wznoszenia peanu przez wszystkich uczestników przed przystąpieniem do uroczystości²⁴⁸. Co więcej, model „dyktowanego tekstu” – w przeciwieństwie do „teorii szkolnego podręcznika” – tłumaczy, czemu w obu zbiorach odnajdujemy elementy świadczące o ich ścisłym związku z uroczystością sympozjum²⁴⁹, takie jak: obecność „łańcuchów sympozjalnych”, czyli dłuższych partii tekstu zorganizowanych w formie *pytań – odpowiedzi* (zob. wyżej, 1.2, por. COLLINS 2004: 111-134 i SELLE 2008: 226-7), nagłych przejść od powagi i podniosłości do ironicznych przytyków i żartów, wariacji wokół tych samych motywów²⁵⁰, a nawet luźnych związków tematycznych między ustępami²⁵¹.

c) Od *hypomnemata* do zamkniętego zbioru: kanonizacja tradycji Teognisa

Jeśli nawet łatwo wyobrazić sobie przejście od tworzonych dla prywatnego użytku *hypomnēmata* do zbiorów piosenek w rodzaju *skoliów attyckich*, potężny korpus tekstów jakim jest *Corpus Theognideum* przysparza w tej kwestii znacznie więcej trudności. Hipotezy na ten temat przedstawiał już REITZENSTEIN (1893, zob. także WILAMOWITZ-MOELLENDORF 1900: 58),

²⁴⁷ Co postulował już REITZENSTEIN (1893), zob. także uwagi KROLLA (1936: 43, przyp. 107) na temat „elegii z Elefantyny” (P. Berol. 13270). Zob. ponadto NIEDDU (1984: 214): „(...) la fissazione per iscritto di testi poetici tradisce ancora un’attenzione specifica al destinatario in quanto ascoltatore, e tende a facilitarne il compito di memorizzare il testo”; por. RÖSLER (1997: 710-712) i SELLE (2008: 387), którzy opisują *Corpus Theognideum* właśnie w kategoriach *hypomnema*. Warto ponadto zauważyć, że *hypomnemata* (względnie *apomnemonemata*) rozumiane jako praktyki utrwalania przebiegu uroczystości sympozjalnych w formie tekstualnej przerodzą się w szersze zjawisko literackie – jak zauważa UNTERSTEINER (1980: 66-70), pod tym podjęciem epoka klasyczna rozumieć będzie przede wszystkim dialogi filozoficzne przedstawiane w formie zapisu rozmowy z wybranej uroczystości (sympozjum).

²⁴⁸ Zob. VAN DER VALK (1974), także LIBERMAN (2016: 51-60) oraz CAZZATO – PRODI (2016: 10). Na temat obyczaju intonowania peanów i hymnów do bóstw na początku sympozjum piszę niżej, rozdz. 3.2.d.

²⁴⁹ Niezależnie od tego, czy wynika to z zapisu elegii *ex tempore* w trakcie biesiady czy stylizacji podjętej przez performerę w trakcie *performance’u* zainicjowanego dla potrzeb zapisu tradycji (*performance’u* jako aktu dyktowania utworu, zob. wyżej).

²⁵⁰ Zob. 893-6 PMG, które przetwarzają ten sam motyw i oparte są na zbliżonych formułach-frazach. Co więcej, jak zauważają PERNIGOTTI i MALTOMINI (2002: 61-2), zawierają błędy metryczne i drobne potknięcia, potwierdzające założenie o ich zapisie *ex tempore*. Zob. także parę *skoliów* 898 i 899 PMG, które wykorzystują (z drobną modyfikacją) ten sam wers-formułę (cf. FERRARI 1989: 24, przyp. 38 oraz FABBRO 1995: XXVII-XXVIII).

²⁵¹ Na temat skojarzeń (*associations*) jako „nieuświadomionej aktywności żywej pamięci” (*travail inconscient d’une mémoire vivante*) i nieodzownego elementu transmisji oralnej zob. BOUVIER (2002: 230). W tym względzie XIX-wieczna teoria „słów-kluczy”, wskazująca na świadome wysiłki kompilatora elegii tradycji Teognisa jako podstawę kompozycji *Corpus Theognideum*, współgra z proponowanym tu modelem „dyktowanego tekstu”.

którego zdaniem „stenogramy” występów poetyckich bądź prywatne zapiski tworzone „ku pamięci” mogły stanowić podstawę i załączek późniejszych gnomologii. To wyjaśnienie wydaje się godzić ze sobą dwie sprzeczne intuicje: jedną upatrującą początków *Corpus Theognideum* w zjawisku sympozjum, drugą wiążącą transmisję tej tradycji z kontekstem edukacyjnym i „gnomologizacją” poezji, tzn. posługiwaniem się starszą poezją jako źródłem aforyzmów i ogólnych sentencji. Warto jednak nieco sproblematyzować ten model i przyjrzeć się uważniej kompozycji zbioru.

Jak pisałem wcześniej (1.1), wielu badaczy postuluje „mieszaną” genezę *Corpus Theognideum*: posiadany przez nas zbiór miałby być połączeniem kilku różnych dzieł, powstałych w różnych okolicznościach i czasie. Niewątpliwie, przetrwała w najstarszym rękopisie ks. II musiała być taką właśnie niezależną gałęzią tradycji: jak pokazał już EDMONDS (1931, por. SELLE 2008: 386), powstała ona wcześniej od księgi I, dzieli ją także od reszty zbioru wiele swoistych cech: tylko tu występują na przykład zwroty „do chłopca” (*ô paî*, 18 razy), instancji pełniącej funkcję analogiczną do Kyrnosa-Polypaidesa z ks. I, a wszystkie elegie wydają się krążyć wokół centralnego tematu erotyzmu i relacji miłosnej; autonomiczność ks. II potwierdza także jej początek (w. 1231-4) – samodzielny prolog, przypominający otwierające ks. I modlitwy do bogów (por. także pierwsze cztery *skolia attyckie*, nt. SELLE 2008: 179)²⁵². Co podkreślał już Josef KROLL (1936: 269-72) i co przypomniał niedawno Hendrik SELLE (2008: 175), oprócz wyraźnie zróżnicowanych ksiąg I i II nie sposób jednak wskazać jednoznacznych znamion „połączeń kompozycyjnych” (*die Kompositionsfugen*) różnych podzbiorów czy wyróżnić na podstawie „rzekomo zaobserwowanych zewnętrznych śladów pęknięć” w tekście (*ein paar vermeintlich beobachteten äußerlichen Nahtspuren*) części składowych znanego nam dziś *Corpus Theognideum*²⁵³: jeśli nawet zbiór powstał na podstawie kilku niezależnych tradycji tekstualnych – czy to prywatnych *hypomnemata*, tworzonych w ścisłej relacji z sympozjum dla prywatnego użytku, czy też zamkniętych i spójnych kolekcji elegii – dokładne podziały materiału pozostają dla nas zagadką.

A zatem nie możemy wyodrębnić ze znanego nam tekstu pojedynczych i zamkniętych

²⁵² Selle wskazuje także na szczególny charakter zakończenia ks. II (w. 1386-9), który interpretuje jako epilog zamykający ten samodzielny „podzbiór”, zob. SELLE (2013). Por. także YOUNG (1964: 388-9), który snuł przypuszczenia, że ks. II jest odpisem oficjalnej, kanonicznej „książki” z elegiami Teognisa, jaką pewien Megarejczyk w V w. p.n.e. stworzył dla własnego, prywatnego użytku.

²⁵³ KROLL (1936: 269): „Damit verbietet sich auch, an bestimmten Stellen Kompositionsfugen anzunehmen, nach denen man durch ein paar entschlossene Schnitte die auf uns gekommene Sammlung in ihre ursprünglichen Bestandteile wieder zerlegen könnte”; drugi cytat jest na s. 272. Badacz zarzuca przy tym swoim poprzednikom popełnienie „podstawowych błędów” (*grundsätzlichen Fehlern*, s. 269) wynikających z nieuzasadnionego przeświadczenia, że materiał, który leży u podstaw *Corpus Theognideum*, był od początku starannie zebrany i „możliwy do kontrolowania” (*kontrollierbar*, 272) przez osoby zainteresowane jego zachowaniem.

części składowych ani określić granic potencjalnych „podzbiorów”. Nie możemy być także pewni tego, kiedy i gdzie *hypomnemata* – sympozjalne „zapiski ku pamięci” – zaczęły być łączone większe całości i kiedy zaczęły przypominać zbiór poetycki bliski formie *Corpus Theognideum*: uporządkowany i ujednolicony, przynajmniej w pewnym stopniu, wyzbyty odniesień do partykularnych uroczystości²⁵⁴, dostosowany rozmiarem do wymogów ówczesnych książek papirusowych²⁵⁵, otwarty hymnami do bóstw (zgodnie z konwencją widoczną także w *skoliach attyckich*)²⁵⁶, w końcu, jak pokazuje motyw *sphragis* (w. 19-26), „zapieczętowany” elegią programową identyfikującą całą tradycję z imieniem jednego poety²⁵⁷. Wiele w tej kwestii wskazuje na to, że proces kanonizacji tradycji Teognisa w formie tekstualnej znanej nam z *Corpus Theognideum* rozpoczął przed epoką hellenistyczną, a przynajmniej poza kręgiem filologów aleksandryjskich: bo choć wiemy, że Aleksandryjczycy w oparciu o starsze przekazy tekstualne stworzyli wiele kompilacji dawnych tradycji poetyckich – często posługując się przy tym dość anachronicznymi czy arbitralnymi kryteriami porządkowania zebranego materiału (cf. CURRIE – RUTHERFORD 2020: 7-11)²⁵⁸ – Teognis nie był dla nich „kanonicznym” poetą i nie budził szczególnego zainteresowania²⁵⁹; co więcej, jak zauważył Josef KROLL (1936: 41-8), jest mało prawdopodobne, aby zamiarem filologów aleksandryjskich pokroju Arystofanesa z Bizancjum było stworzenie kolekcji anonimowych elegii „zapieczętowanych” imieniem

²⁵⁴ Choć brak wyraźnych odniesień do konkretnych uroczystości wykonawczych, jak pisałem wyżej (1.4.b), może wynikać także ze specyfiki samego aktu dyktowania: szczególnego *performance*’u, w trakcie którego performer w pewnym stopniu mógł podejmować próby kontrolowania materiału i „normalizacji” czy „uniwersalizacji” danej tradycji.

²⁵⁵ Na temat długości zwoju jako czynnika determinującego długość utworu zob. PÖHLMANN (1994: 10-11), także PHILLIPS (2016: 58).

²⁵⁶ To, że *prooimia* do dzieł poetyckich mogły być skutkiem redakcji tekstów pokazuje Pauzaniusz (9.31.4), który wspomina, że „Beoci mieszkający w pobliżu Helikonu na podstawie przekazanej im tradycji podtrzymują opinię, że Hezjod jest autorem tylko *Prac*, a nawet z tego poematu wyłączają wstęp (τὸ ἐς τὰς Μούσας ἀφαιροῦσι προοίμιον) i twierdzą, że jego utwór rozpoczyna się od opowiadania na temat dwu Erid [tj. Waśni]. Pokazali mi również w pobliżu źródła ołowianą tabliczkę, mocno nadw[y]rężoną przez czas, na której były spisane *Prace*” (przeł. H. Podbielski); autentyczność wstępu do *Prac i dni* miała być także kwestionowana przez Praksifanesa, studenta Teofrasta, następnie przez Aristarcha, zob. WEST (1978: 136-7). Na temat funkcjonalnej roli i konwencjonalnego charakteru elegii otwierających *Corpus Theognideum* (w. 1-18) zob. KROLL (1936: 1-48), ponadto ZALEWSKA-JURA (2003), tam także przegląd interpretacji dotyczących genezy tego ustępu.

²⁵⁷ Jak zauważa SCHMALZRIEDT (1970: 32-5), *sphragis* Teognisa znajduje paralelę w wielu innych utworach, w tym we wstępach do pisanych prozą dzieł Alkmajona czy Hekatajosa (gdzie wskazane zostaje imię oraz pochodzenie autora, względnie adresat/adresaci słów, tak jak i cel czy charakter utworu, wiążący go z szerszą tradycją, cf. NAGY 1990b: 66-7).

²⁵⁸ Zobacz uwagi PHILLIPSA (2016: 50-60) dotyczące zbioru poezji Pindara, który musiał powstać właśnie w tym czasie; na temat nowych aranżacji starych tekstów tworzonych w epoce hellenistycznej zob. także LARDINOIS (2020: 44).

²⁵⁹ Co wielokrotnie podkreśla SELLE (2008, zob. podsumowanie rozważań na s. 390-2), podobnie WILAMOWITZ-MOELLENDORF (1900: 57); por. REITZENSTEIN (1893: 84): „Die endgiltige Datierung unseres Buches ergibt sich – abgesehen von dem Fehlen aller alexandrinischen Züge — daraus, dass die sententiöse Gelage – Elegie noch allbekannt sein musste und in mannigfacher Weise benutzt wird. Wir schliessen daraus mit Sicherheit, dass auch diese Sammlung um 400, oder doch nicht lange danach zusammengestellt sein muss”. Na temat recepcji Teognisa w Aleksandrii zob. ponadto VETTA (1980, s. XX) i (2000: 123), FERRERI (2011: 281-5).

jednego poety²⁶⁰. Z tego względu wydaje się prawdopodobne, że transmisja tekstualna elegii znanych nam z *Corpus Theognideum* była powiązana właśnie z oddolnymi inicjatywami kręgów elitarnych V-IV w. p.n.e., nie zaś instytucjonalną działalnością Aleksandryjczyków²⁶¹.

Jak widzieliśmy, testimonia z epoki klasycznej potwierdzają, że tradycja Teognisa była znana w Atenach i wykorzystywana do celów dydaktycznych. Co więcej, w przytaczanym wyżej (rozdz. 1.4.a) fragmencie z dzieła „O Teognisie” (przez Stobajosa przypisany Ksenofontowi), mowa jest o popularnych interpretacjach całej tradycji, z którymi autor ustępu polemizuje (szerzej na ten temat piszę niżej, 4.3.a). Znaczenie i dostępność elegii badanej tradycji w Atenach klasycznych sugeruje, że to właśnie ta *polis* była kluczowym miejscem kanonizacji w formie tekstualnej tradycji znanej nam dzięki *Corpus Theognideum*²⁶². I nawet jeśli pewną rolę odegrały w tym procesie także inne *poleis* Grecji²⁶³, wierzę, że proces zapisu elegii wiązanych z imieniem Teognisa został podjęty w kręgach elit Aten okresu konfliktów ideologicznych między demokratami i oligarchami. Jak przekonywałem (1.4.a), pod koniec V w. p.n.e. pismo jako medium przekazu zaczęło pełnić ważne funkcje społeczne w kręgach elit. Zaczęły powstawać prywatne kolekcje książek, które stały się dobrem luksusowym funkcjonującym w obiegu handlowym. Zarazem papirusy krążyły wśród elit, samodzielnie

²⁶⁰ KROLL (1936: 48): „Es kann nich beabsichtigt gewesen sein, eine Theognis-ausgabe in Sinne der alexandrischen Philologen herzustellen, wohl aber sollten Elegien aus dem weiten Bereiche der Gelage-poesie unter dem Namen des Theognis zusammengestellt werden” (zob. także s. 272). Tym spostrzeżeniem badacz zamyka dłuższą analizę poświęconą umiejscowieniu *prooimion* do bóstw na początku zbiorów poetyckich: jak zauważa, jest to szersza konwencja „porządkowania materiału” (*das Ordnungsprinzip*), widoczna także w wielu zbiorach stworzonych w Aleksandrii. Por. w tej kwestii HARVEY (1955: 159-160), który podkreśla, że choć obecność inwokacji do bóstw jest stałą cechą aleksandryjskich edycji tekstów, nie wiemy, czy ta tendencja kompozycyjna czerpie swój początek właśnie z działalności filologów Aleksandrii, czy może zrodziła się wcześniej.

²⁶¹ Przekonujące dowody na istnienie tradycji tekstualnych niezależnych od „standaryzowanych” wydań Biblioteki Aleksandryjskiej przedstawia D’ALESSIO (2017). Na temat transmisji *Corpus Theognideum* w późnym antyku zob. wyżej, 1.1, zwł. przyp. 27.

²⁶² *Corpus Theognideum* w znanej nam formie przejawia wiele cech dialektu ateńskiego, co wskazuje właśnie na Ateny jako na miejsce „kanonizacji” tradycji, zob. PAVESE (1972: 70). Por. VETTA (2000), który wiąże proces tekstualizacji elegii przypisywanych Teognisowi z działalnością ateńskiego oligarchy Kritiasza bądź najbliższego mu kręgu oraz BOWIE (2012 = 2022: 559-80), zdaniem którego kluczową rolę odegrał w tym względzie poeta Euenos z Paros, jeden z czołowych intelektualistów działających w Atenach pod koniec V w. p.n.e. (cf. jednak 2022: 8: „That this short homoerotic collection was also assembled by Euenus now seems to me less likely, at least in the form that I then proposed”). Nie sądzę, aby możliwe było precyzyjne wskazanie osoby, która zapisała i skanonizowała choćby część elegii należących dziś do *Theognideów*; przypuszczam zarazem, że transmisja tekstualna tej tradycji w epoce klasycznej była niejednolita, oparta na wielu niezależnych *hypomnemata* (cf. MALTOMINI 2013: 214-24).

²⁶³ Jak sądzą niektórzy. Tak na przykład zdaniem autorów monografii pod red. FIGUEIRA – NAGY (1985), imię Teognisa reprezentuje tradycję Megary (cf. HUBBARD 2007: 193-8). Tę intuicję rozwija COLESANTI (2011: 265, 329-30), który wierzy, że z Megary elegie Teognisa dotarły do Aten w formie tekstualnej (ok. 420 r. p.n.e.) właśnie jako *hypomnemata*, zapiski „ku pamięci” powstałe na lokalnych sympozjach, transmitowane następnie oralnie, dopasowywane do nowych okoliczności wykonawczych, w końcu wykorzystane jako podstawa zbioru znanego nam dzisiaj (zob. także wyżej, rozdz. 1.1, przyp. 47, na temat hipotez Younga i Jacoby’ego). Zważywszy na „pan-helleński” charakter poezji elegijnej i tradycji Teognisa, skutkujący brakiem wyraźnych odniesień historycznych czy topograficznych (uparcie jednak poszukiwanych przez wielu badaczy, zob. np. CARRIÈRE 1949, cf. GERBER 1991: 197, także TSAGARAKIS 1977: 97 i OSBORNE 2009: 179), **sugestie dotyczące roli Megary dla powstania zbioru pozostają domysłami.**

kopiuwane przez osoby zainteresowane literaturą – także tą dawną, której zachowanie i obrona stanowić mogły dodatkową motywację dla procesu transmisji (zob. niżej, rozdz. 4.3). Zważywszy zarazem na przeobrażenia formuły sympozjów, zanik dawnej kultury bankietowej oraz nowe konwencje muzyczne – w tekstach końca V w. p.n.e. utożsamiane zresztą ze zmianą pokoleniową i niechęcią młodzieży do tradycyjnych form muzyczno-poetyckich²⁶⁴ – łatwo wyobrazić sobie, że gdzieś na przełomie V i IV w. p.n.e. nastąpiła „pogoń” za coraz gorzej pamiętanymi i trudniej dostępnymi tradycjami poetyckimi epoki archaicznej²⁶⁵.

PODSUMOWANIE

W toku analiz, których celem było wyjaśnienie procesu tekstualizacji i kanonizacji tradycji Teognisa w epoce klasycznej, zwróciłem się ku dwóm teoriom wyjaśniającym narodziny *Corpus Theognideum*. Zgodnie z pierwszą z nich – hipotezą „podręcznika szkolnego” – zbiór powstał jako antologia stworzona dla celów edukacyjnych; druga teoria upatruje natomiast początków procesu tekstualizacji elegii Teognisa w okoliczności sympozjum, zakładając, że pierwotnie utwory znane nam z manuskryptów *Theognideach* zostały zapisane dla potrzeb *performance*’ów poetyckich. Rekonstrukcja szerokiego kontekstu kulturowego związanego z transmisją poezji w epoce archaicznej pokazała, że obie teorie nie wykluczają się wzajem. W V i IV w. p.n.e., czyli okresie, gdy kultura pisma w Grecji prężnie się rozwija, dawne tradycje poetyckie pełnią istotne funkcje edukacyjne i uczestniczą w szerszym procesie reprodukcji norm i wartości kulturowych.

Niemniej, choć oddzielenie konwencji *symposion* od dydaktyki jest niemożliwe²⁶⁶, prywatne bankiety elit epoki klasycznej wydają się szczególnie ważnym czynnikiem transmisji badanej tradycji poetyckiej. To właśnie w tym kontekście, gdzieś w Atenach, w oparciu o prywatne *hypomnemata* sympozjalne, przepisywane i zmieniane według potrzeb i intuicji ich

²⁶⁴ Zmianę pokoleniową i wyparcie dawnej poezji przez nowe zjawiska muzyczne najlepiej obrazują dwa fragmenty *Chmur* Arystofanesa: agon między „sprawiedliwym i „niesprawiedliwym” słowem (*Nub.* 961-85), podczas którego dawny i tracący na popularności model edukacji poetyckiej zostaje przeciwstawiony „nowej muzyce” (por. CSAPO 2004: 238) oraz w. 1363-79, gdzie ojciec-Strepsiades, prosząc syna-Feidippidesa o wykonanie w okoliczności sympozjum fragmentu poety Simonidesa, spotyka się ze stanowczą odmową (por. CALAME 2020a: 117-8); zob. także fragmenty komediopisarza Eupolisa, gdzie znajdujemy narzekania na słabnącą popularność dawnych twórców, Pindara (398 PCG), Stezychora, Alkmana, Simonidesa (148 PCG) – na ten temat NAGY (1990b: 105-6). Na temat „nowej muzyki” w dyskursie środowisk oligarchicznych (konserwatywnych) epoki klasycznej zob. ponadto FORD (2002: 259-61) i POWER (2010, rozdz. IV) oraz niżej, rozdz. 4.3.a, przyp. 265-6, 268.

²⁶⁵ Sugerował to ALY (1934), który obecność w *Corpus Theognideum* różnych wariantów tych samych elegii tłumaczył wysiłkami osób – jak przypuszczał, z kręgu Perypatetyków – zainteresowanych zebraniem tego, co z tradycji Teognisa zostało; zob. także SELLE (2008: 381-2, 387-8), który uważa, że utrwalanie poezji na piśmie musiało wiązać się z jej zanikiem. Por. BOUVIER (2002: zwł. 440), który już w *Iliadzie* dostrzega świadomość ulotności tradycji oralnej i przekonuje, że starożytni świetnie rozumieli, iż ich poezja wymaga ochrony.

²⁶⁶ Nie sposób powiedzieć, czy pierwsze *hypomnemata*, zapiski ku pamięci tworzone zapewne w toku *performance*’u jako swoisty stenogram danego występu, służyły przygotowaniu do sympozjum osób dorosłych czy młodzieży.

użytkowników, mogła powstać bardziej „kanoniczna” kolekcja elegii przypisywanych Teognisowi, pod względem kompozycyjnym bliska, być może, dzisiejszemu *Corpus Theognideum*: uporządkowana narracyjnie, oderwana od konkretnych *performance*’ów i wyzbyta odniesień do partykularnych uroczystości; „otwarta” hymnami do bogów i „zapieczętowana” elegią programową identyfikującą tradycję z imieniem poety, ponadto dostosowana do rozmiaru ówczesnych książek papirusowych. Tak „skanonizowana” w formie tekstualnej tradycja Teognisa mogła być wykorzystywana w różnych kontekstach i okolicznościach, także dla celów szkolnych²⁶⁷, a także odpisywana w wyciągach czy *protognomologiach*, tworzonych czy to dla prywatnego użytku, czy też dla szerszych grup odbiorców.

Przedstawiona tu perspektywa rodzi określone konsekwencje dla badania pojęcia *dike* w *Corpus Theognideum*. Zważywszy na otwarty charakter transmisji tradycji Teognisa, która kanoniczną formę tekstualną zawdzięcza kręgom elit ateńskich, trudno utrzymywać, że zbiór stanowi wyłącznie produkt kultury epoki archaicznej. Oprócz oralnych *performance*’ów i sympozjów, czyli źródłowego kontekstu elegii, równie istotna dla procesu interpretacji jest także recepcja tradycji w epoce klasycznej. Jak starałem się pokazać, środowiska konserwatywne V i IV w. p.n.e., uznając się za spadkobierców dawnych tradycji poetyckich, same nadawały tymże nośnikom pamięci określony charakter i znaczenie – tym samym należy założyć, iż na elegiach przypisywanych Teognisowi, prawdopodobnie jeszcze w IV w. p.n.e. transmitowanych ustnie i przekształcanych na potrzeby kolejnych sympozjów (których formuła również ulegała zmianie), odcisnęły swoje piętno ówczesne ideologie²⁶⁸. Uwzględniając ten fakt w toku analiz pojęcia „sprawiedliwości” w *Corpus Theognideum* będę dążył do wyróżnienia dwóch poziomów interpretacyjnych: pierwszego związanego bezpośrednio z oralną kulturą poetycką epoki archaicznej, drugiego zorientowanego na dyskurs polityczny oraz ideologię elitarnych środowisk ateńskich (zob. rozdz. 4.3).

Na koniec warto zwrócić uwagę na wyzwanie metodologiczne, jakie stawia przed nami pytanie o stabilność (tym samym i spójność) elegii *Corpus Theognideum* – stabilność pozorną, a przynajmniej łatwą do zakwestionowania, skoro w perspektywie transmisji oralnej dana tradycja jawi się raczej jako dynamiczny proces niż zamknięte dzieło jednego autora. Jak jednak widzieliśmy (rozdz. 1.3), jedność danej tradycji opiera się w dużej mierze na spójności reguł gatunkowych, ufundowanych znowuż na oczekiwaniach audytorium; nie mniej istotna jest także

²⁶⁷ Na temat „szkół” epoki klasycznej jako przestrzeni wykonawczej poezji zob. BAUMBACH (2016: 349-50).

²⁶⁸ Cf. NAGY (1985a: 32-3): „Inside the ideology of narrative traditions about a given lawgiver, his code is static, unchangeable; outside this ideology and in reality, however, the code is dynamic, subject to modifications and accretions that are occasioned by an evolving social order. (...) Like the code of the lawgiver, the poetry of Theognis presents itself as static, unchangeable. (...) Outside this ideology and in reality, however, the poetry of Theognis is dynamic, subject to modifications and accretions that are occasioned by an evolving social order”.

„psycho-społeczna jedność” (*la mêmeté / identité psychosociale*) *ja* poetyckiego (por. CALAME 2009: 52-4 oraz 2020b), umożliwiającą kolejnym wykonawcom elegii niejako „wejść w buty” osoby wpisanej w daną tradycję ²⁶⁹, a co za tym idzie – także wzmocnić prezentowane treści autorytetem tej performatywno-tekstualnej figury. W kolejnym rozdziale przyjrzę się dokładniej sposobom budowania autorytetu *ja* poetyckiego w *Theognideach*, odnosząc te strategie poetyckie do pojęcia „sprawiedliwości” i dydaktycznego (czy szerzej, normatywnego) dyskursu właściwego dla gatunku elegii. Wpierw zwrócę się jednak ku badanemu terminowi *dike*, wskazując – w oparciu o szeroką tradycję eposu, zwłaszcza homeryckiego – jego źródłowe znaczenia oraz konteksty komunikacyjne z nim związane.

²⁶⁹ „(...) step into the shoes of ‘Theognis’”, CAZZATO – PRODI (2016: 11). Jak zauważa CALAME (2009: 54, por. także s. 47-9), rozpoznawana w kreacji *ja* poetyckiego lub narratora tekstu „polisemia tożsamości” (*polysémie identitaire*) – kształtowana poprzez interakcję z odbiorcami, „we wspólnej semiotyce” (*dans une sémiotique partagée*) opartej na dyskursywnych praktykach kulturowych (por. CALAME 2020b: 8) – pozwala uniknąć wątpliwych metodologicznie konstruktów pojęciowych w rodzaju „świadomości kolektywnej” czy „mentalności prymitywnej”, poprzez które często próbuje się uzasadniać jedność ideową tekstów wielu autorów, otwartych tradycji poetyckich, a niekiedy nawet całego dorobku kulturowego danej epoki.

ROZDZIAŁ II

ŚPIEWAJĄC SPRAWIEDLIWOŚĆ:

DIKE W PERSPEKTYWIE PERFORMATYWNEJ

Na gruncie najstarszej epiki greckiej idea sprawiedliwości – tak jak i namysł nad tym, w jaki sposób powinna być zorganizowana zdrowa, stabilna społeczność – pełni istotną rolę i chętnie podejmowany temat¹. Ilustruje to fragment opisu „Tarczy Achillesa” z XVIII księgi *Iliady*, gdzie z pola bitwy pod Troją przenosimy się na chwilę na publiczne zgromadzenie (*ein agorêi*, w. 496) paradygmatycznej wspólnoty greckiej w czasach pokoju: przyglądamy się procedurze, najwyraźniej skonwencjonalizowanej i przejrzystej dla potencjalnych odbiorców, rozwiązywania konfliktu między członkami społeczności, obserwujemy podział ról, odzwierciedlający także hierarchię i relacje między jej członkami, przede wszystkim jednak widzimy to, jak ważny element konstrukcji społecznego *kosmosu* w archaicznej Grecji, przynajmniej w poetyckich próbach jego opisu, stanowiło dążenie do sprawiedliwości². Obraz z „Tarczy...” dopełnia drugi epos tradycji homeryckiej i opowieść o podróży Odyseusza, podczas której blakający się po basenie Morza Śródziemnego heros natrafia na kolejne osady ludzi i nie-ludzi, wciąż ponawiając to samo pytanie: „na ziemię jakich śmiertelników trafiłem? Czy są pełni pychy (*hybristai*), czy są dzicy (*ágrioi*) i nie znają sprawiedliwości (*oudè díkaioi*)? A może są gościnni (*philóksenoi*), a ich myśli (*sphín nóos*) przepełnia szacunek dla bogów (*estì theudés*)?”³. Ostatecznie wyrażone tym sposobem obawy znajdują uzasadnienie w IX-tej księdze *Odysei*, opisującej pobyt Odyseusza na wyspie Cyklopów: istot, które, jak zauważa Rudolf HIRZEL (1907: 26), poeta wyraźnie oddziela od idei *agory*, zgromadzeń publicznych (*von allem Leben in Rathsversammlungen*), i które swoim zachowaniem przeczą wszelkim

¹ Por. HÖLKESKAMP (1992b: 99), który pisząc o stosunku Grecji archaicznej do idei sprawiedliwości stwierdza: „(...) not only concepts and notions of justice, crime and curse, punishment and retaliation, the ‘due course of law’, ‘straight’ and ‘crooked’ judgments, but also general rules and accepted ‘norms’ (in a rather less than strict sense of the concept) about ‘good’ and ‘bad’, ‘right’ and ‘wrong’ behaviour seem to play a central part for the proper organization of civilized, Greek, that is truly”. Na ważną rolę w społecznościach greckich pojęć o konotacjach prawnych – *themis* i *dike*, o których niżej – wskazuje, oprócz tekstów, na które będę się powoływał, także popularność imion opartych na rdzeniach wskazanych słów (e.g. (H)ermodikos, Themistodikos, Aristothemis itp.), zob. PARKER (2000), ARNAOUTOGLU (2006) i (2010).

² Scenę ilustrującą procedurę rozstrzygania sporu w *Iliadzie* (18. 496-510) analizuję w dalszej części pracy, zob. 2.2.

³ *Od.* 6.119-121: «ὦ μοι ἐγὼ, τέων αἴτε βροτῶν ἐς γαῖαν ἰκάνω; / ἦ ῥ' οἷ γ' ὑβρισταὶ τε καὶ ἄγριοι οὐδὲ δίκαιοι, / ἦ φιλῶξεῖνοι καὶ σφιν νόος ἐστὶ θεοῦδής;», powtórzone w *Od.* 9.175-6 i 13.200-3. Zob. niżej, rozdz. 3.1.e.

regułom znanego Grekom życia zbiorowego⁴; ten opis znajduje zaś pararełę w *Iliadzie* (9.63-4), gdzie mędrzec i najwyższy autorytet wśród Greków, Nestor, jako *athémistos* – a zatem „nieznającą praw” czy „pozbawioną szacunku dla norm” – określa osobę społeczną (*aphrētōr*, dosł. ‘bez *phratirii*’⁵), bezdomną czy żyjącą z dala od własnego rodu (*anéstios*), która lubuje się we wzniecaniu konfliktów („wojny”, *pólemos*) wśród ludzi⁶.

Powyższe przykłady, choć wybrane arbitralnie, jasno pokazują to, jak ważne dla konceptualizacji greckiej tożsamości były narracje prawno-normatywne. Dokąd Odyseusz porusza się w granicach świata istot ludzkich i greckiej *oikoumene*, może liczyć na przestrzeganie tych samych „niepisanych praw” czy reguł – w tym, co dla niego szczególnie ważne, „prawa gościnności”, pełniącego w świecie Homera istotne funkcje etyczne, ekonomiczne czy polityczne⁷. Wygląda więc na to, że w epoce archaicznej Grecy nie tylko chętnie słuchali o wypracowanych przez siebie procedurach około-prawnych i kryteriach sprawiedliwości, lecz także określali własną tożsamość w ścisłej zależności wobec nich i wyobrażeń na temat tego, co „sprawiedliwe”. Zwrócił na to uwagę Werner Jaeger⁸, który pojęcie-figurę *dikē* opisuje jako „linię demarkacyjną między cywilizacją i barbarzyństwem” (zob. ilustracja 4): istnienie norm, także procedur prawnych (względnie, powoływanie do życia instytucji służących ochronie sprawiedliwości), miałyby definiować „bycie Grekiem” w epoce archaicznej⁹.

⁴ Szerzej na temat figury Polifema w *Odysei* i użycia pojęcia *dike* w scenie spotkania Odyseusza z Cyklopem piszę niżej, rozdz. 3.1.e.

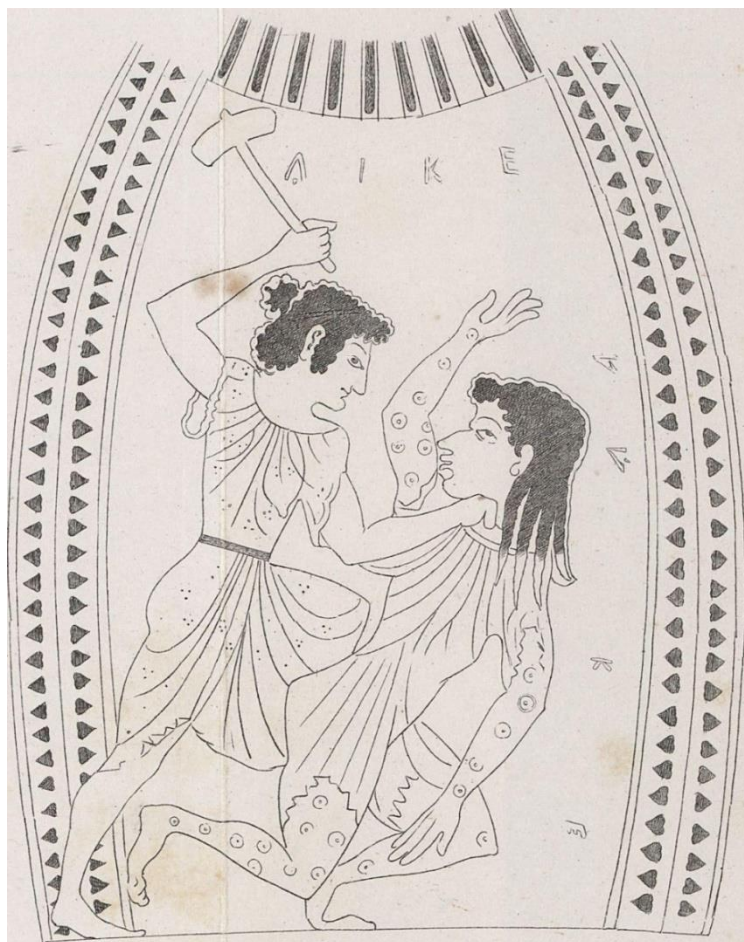
⁵ Na temat *phratirii* jako instytucji życia wspólnotowego w Grecji archaicznej zob. niżej, rozdz. 4.1, przyp. 19.

⁶ „Wrogiem zaś ludu i prawa, i ognisk domowych jest człowiek, / Który pragnie okrutnych rozterek wśród własnych rodaków” (przeł I. Wieniewski), zob. komentarz PAPA-KONSTANTINO (2008: 24). Na temat Nestora jako autorytetu zob. niżej, 2.3.b.

⁷ Ponownie unaocznia to homerycka opowieść o pobycie Odysa na wyspie Cyklopów. Jak zauważa PRIVITERA (1993: 33-4 = 2017: 26), postawa „nieznającego *themistes*” Polifema stanowi strukturalne odwrócenie „mechanizmu gościnności” (*il meccanismo dell’ospitalità*), jaki możemy odnaleźć w sąsiednich księgach *Odysei* – opisach wyspy Feaków i gościnności króla Alkinoosa. Na temat prawa gościnności piszę niżej, zob. 3.2.c oraz 3.2.d.

⁸ Mam na myśli esej Jaegera pt. *Praise of Law: the Origin of Legal Philosophy and the Greeks*, pierwotnie opublikowany w 1947 roku (w P. Sayre (red.), *Essays in honor of Roscoe Pound*, New York: Oxford University Press). Z powodu ograniczeń w dostępie podajam za włoskim przekładem (JAEGER 2019). Podobne spostrzeżenie na temat związku *dike* z tożsamością grecką w BONNER (1911: 22).

⁹ Jednocześnie warto podkreślić, że „sprawiedliwość” jako miara cywilizacji ujawnia się także w pozytywnych opisach społeczności „barbarzyńskich”, jakie znamy z tradycji literackiej Grecji starożytnej: tak na przykład Ktezjasz z Knidos (V/IV w. p.n.e.) charakteryzował mieszkańców Indii jako „najbardziej sprawiedliwych” (*δικαιοτάτοι*, cyt. zachowany w *Biblioteca Focjusza* 72 = FGrHist 688 F45.16), a w jednym z zachowanych fragmentów *Prometeusza* wyzwolonego Ajschylosa Gabijczycy z Lacjum określani zostają jako „najbardziej sprawiedliwy i gościnny z ludów” (*ἔπειτα δ’ ἡξεις δῆμον ἐνδικωτάτων | [βροτῶν] ἀπάντων καὶ φιλοξενώτατον | Γαβίους*, fr. 196 Lloyd-Jones = 38 Werner), zob. STONEMAN (2016: 251-2). Warto jednak zauważyć, że pozytywne wartościowanie cudzoziemców w tekstach greckich, jak zauważa NADEAU (2010: 99-100), wiąże się z podobieństwem zachowań i praktyk do greckich kodów kulturowych.



Ilustracja 4. Scena walki Dike z Adikia, personifikacją „Niesprawiedliwości”, przedstawioną – co podkreślał FREL (1963) – jako barbarzynka (Wiedeń, Kunsthistorisches Museum, 3722)¹⁰

Tak zarysowany obraz „greckiej sprawiedliwości” rodzi, rzecz jasna, mnóstwo pytań dotyczących zarówno funkcjonowania i charakteru norm czy reguł świata homeryckiego, jak i sposobu ich rozumienia przez samych Greków. Czy Homer oprócz procedur (opisanych w scenie z „Tarczy Achillesa”) znał prawo w wymiarze materialnym? Gdzie upatrywał źródeł opisywanych przez siebie norm? Jaki był zasięg ich obowiązywania? W końcu – czy wszyscy Grecy tych czasów rozumieli sprawiedliwość oraz funkcje praw w podobny sposób?¹¹ Jeśli uznamy, przyjmując przy tym jedną z wielu definicji „prawa”, że świat homerycki jest światem „przed-prawia” (zob. sekcja 2.2), rodzą się kolejne pytania: jakie były przyczyny narodzin legislacji i praw pisanych w czasach po-homeryckich? W jakim stopniu legislacja powiązana była z rozwojem wczesnych *poleis* greckich i jakie czynniki przyczyniły się do jej narodzin? Jaki był cel pierwszych kodeksów prawnych i kontekst pierwszych inicjatyw legendarnych

¹⁰ Przerys wazy za H. Brunn, *Dike ed Adikia*, „Memorie dell’ Instituto di Corrispondenza Archeologica” 2 (1865), s. 383-387 (praca dostępna online: <https://arachne.uni-koeln.de/>, 20.09.2021).

¹¹ HAVELOCK (1978: 248), redukując sens homeryckich terminów kojarzonych ze „sprawiedliwością” zaledwie do wymiaru proceduralnego (zob. nt. niżej, sekcja 2.2), stwierdza autorytarnie: „it is reasonable to conclude that it would not have occurred to a Greek of the archaic age to ask himself «What is justice?» or to get into an argument with his neighbor about its «nature»”. W toku dalszych analiz postaram się pokazać, iż było wprost przeciwnie.

„prawodawców”? Sytuację dodatkowo utrudnia fakt, iż badając początki greckiego prawa i refleksji nad sprawiedliwością napotykałyśmy na problemy i wyzwania metodologiczne analogiczne do tych, z którymi mierzyliśmy się przy okazji analiz poezji archaicznej i jej performatywnego wymiaru (zob. 1.3): choćby konieczność zachowania dystansu względem testimoniów klasycznych, kreujących obraz dawnych „praw niepisanych” czy wizerunki mitycznych prawodawców, które nie muszą mieć wiele wspólnego – i zazwyczaj, co pokazuje Karl-J. HÖLKESKAMP (1992a, 1992b: 87-94, 106-7 i 1999: 15, 23-5, 28-59), wcale nie mają – z realiami *polis* VIII-VI w. p.n.e. Co więcej, w obliczu ograniczonego materiału badawczego historycy prawa greckiego chętnie sięgają do tekstów literackich, szukając w nich analogii dla nie zawsze jasnych rozwiązań instytucjonalnych – nie można jednak zapominać, że zabytki poetyckie, co skutecznie demonstrowała Danielle S. ALLEN (2000, 2005), nie są prostym „repozytorium” informacji na temat prawa antycznego, tak jak i greckie systemy prawne nie zawsze dostarczają właściwej optyki dla badań literackich.

W niniejszym rozdziale chciałbym zwrócić się ku pojęciu „sprawiedliwości” w wymiarze prawno-instytucjonalnym, szczególną uwagę poświęcając znaczeniu pojęcia *dikē* w tradycji eposu, następnie jego związkom z opisanymi u Homera i Hezjoda procedurami okołoprawnymi. Jak zobaczymy, w tych najstarszych greckich tekstach – swoją drogą, powstałych na długo przed stabilizacją instytucji *polis* w kształcie jaki znamy choćby z Aten klasycznych – „sprawiedliwość” pozostaje terminem wielowarstwowym, związanym z wieloma poziomami języka i życia wspólnotowego. Podobnie procedury, sportretowane w literaturze epoki archaicznej, mimo pozornych podobieństw do współczesnych instytucji prawnych i metod „legalnego” zarządzania sprawiedliwością, jakie znamy z własnych doświadczeń, u Homera konstytuują skomplikowaną sieć zależności społecznych, której nie sposób zredukować do autonomicznego prawa w jakimkolwiek ze współczesnych sposobów rozumienia tego terminu.

2.1. *Themis* a *dike*, czyli między prawem *polis* a normami pozaprawnymi.

Wstępne uwagi na temat „greckiego prawa”

W książce *Starożytna grecka demokracja i jej znaczenie dla nas dzisiaj* Kornilios KASTORIADIS (1986), przy okazji rozważań dotyczących zjawiska archaicznej „kolonizacji” (*apoikismós*), wyeksponował pewien szczególny aspekt organizacji greckich społeczności:

Starożytni Grecy nie byli jedynym ludem, który podejmował kolonizacje [obcych ziem]. Jednakże, greckie kolonie odróżnia od kolonii innych nacji jedna wyjątkowa cecha. Odwrotnie niż w wypadku na przykład fenickich kolonizatorów, którzy przywozili ze sobą pełen zespół przepisów

i rozwiązań prawnych, albo kolonii wspólnot żydowskich, zrodzonych z diaspor, gdzie wraz z tradycyjnym modelem życia przyjmowano pełnię praw Jahwe, greckie kolonie zarówno pierwszej, jak i drugiej fali migracji każdorazowo były ufundowane poprzez wybór właściwych praw lub odpowiedniego prawodawcy, odpowiedzialnego za ustanowienie przepisów, dostosowanych do danych okoliczności.¹²

Oczywiście, Kastoriadis pod wieloma względami idealizuje demokrację dawnej Hellady oraz właściwe jej instytucje¹³, a jego wyobrażenie o charakterze antycznych „kolonizacji” wydaje się skrajnie upraszczające¹⁴. Słusznie, jak można sądzić, zwraca jednak uwagę na brak nadrzędnego „pan-helleńskiego” kodeksu czy uniwersalnej kodyfikacji prawnej w greckim kręgu kulturowym, a co za tym idzie, względną swobodę w ustanawianiu prawa. Jak często się podkreśla¹⁵, w Grecji nie istniała jedna tradycja, poemat bądź święty tekst o niepodważalnym autorytecie, który w sposób jednoznaczny wyznaczałby zasady życia wspólnotowego, relacje między ludźmi i bogami, stanowiąc powszechnie akceptowaną podstawę dla praw stanowionych¹⁶. Co więcej, między znanymi nam tekstami praw różnych ‘miast-państw’ epoki archaicznej występują diametralne różnice, utrudniające wszelkie próby syntezy poszczególnych systemów prawnych. W konsekwencji wielu uczonych, przynajmniej od czasu publikacji głośnego artykułu Mosesa FINLEYA (1951), który podważył użyteczność zbiorczej kategorii „(jednego) greckiego prawa”, zamiast pisać o generalnym charakterze prawodawstwa w Grecji antycznej dąży raczej do opisu rozwiązań prawnych poszczególnych *poleis* we

¹² KASTORIADIS (1986: 19), przekład własny. W podobnych kategoriach pisze GIUNI (2006: 115-6), dla której greckie prawa sytuują się w opozycji do „arbitralności” systemów normatywnych Bliskiego Wschodu. Zob. także LLOYD (1979: 247) oraz WOLFF (1982: 776).

¹³ Por. KARAKANTZA (2020: 149-50), czyli „Appendix 1” dotyczący Kastoriadisa, gdzie badaczka stwierdza: „As ancient Athens was an essentially autonomous society, it became Castoriadis’s cardinal theoretical paradigm for alternative and viable political organizations appropriate to his contemporary world” (s. 150).

¹⁴ Jednocześnie należy pamiętać o tym, że przekonania Kastoriadisa na temat charakteru greckiej kolonizacji VIII-VI w. p.n.e. były podzielane przez większość ówczesnych badaczy: zob. np. bardzo wpływową pracę Egona Friedella *Kulturgeschichte Griechenlands* (München: Beck, 1950 = FRIEDEL 1994: 100-3), który pisząc o „autonomii” kolonii jednocześnie podkreśla „silne emocjonalne więzi” łączące je z *poleis* macierzystymi. We współczesnej historiografii podkreśla się tymczasem rolę konfliktu politycznego oraz praktykę wypędzania oponentów przez zwycięską stronę w starciach elit archaicznych *poleis*. Zob. nt. niżej, rozdz. 4.2.

¹⁵ MURRAY (2004: 241): „Greckie sądownictwo od samego początku znajdowało się w obszarze aktywności ludzi (a nie bogów) (...). Prawo greckie bierze swój początek (...) nie z jakiegoś boskiego zbioru przykazań, lecz z faktu uznania przez ludzi, iż poszczególne wyroki powinny mieścić się w pewnych, ogólnie wyznaczonych ramach”; LENGAUER (1999: 23) i (2011a: 139): „Religia grecka jest typową religią tradycyjną, to znaczy opartą nie na słowie objawionym ani na nadanych przez założyciela niewzruszonych i zapisanych zasadach, lecz na poczuciu tradycji i przekonaniu, że praktyki kultowe należą do całości dziedzictwa kulturalnego (*ta patria*), które należy zachować (...)”; podobnie LLOYD (1979: 247, cyt. wyżej), GAGARIN (2005b: 91-2), BALOT (2006: 25), RAAFLAUB (2013: 82-3), TOR (2017: 40). Niekiedy jako „biblię” Greków przedstawiane są eposy Homera (zob. FINKELBERG 2003 = 2020: 318-30) – podobne analogie wymagają jednak daleko idącej ostrożności, zwłaszcza w odniesieniu do epoki archaicznej.

¹⁶ Co istotne, różne tradycje poetyckie, jak zobaczymy, często pretendowały do tej roli, kształtując poprzez przeróżne strategie retoryczne własny autorytet, konkurencyjny wobec innych tradycji. Zob. niżej, 2.4.b oraz c, także wstęp do rozdz. 3.

właściwym dla nich kontekście, z należyty naciskiem na odmienność kultury prawnej każdej z greckich wspólnot¹⁷.

Choć powyższa interpretacja znajduje potwierdzenie w wielu tekstach, zwłaszcza pochodzących z epoki klasycznej, w zderzeniu z najstarszymi źródłami staje się nad wyraz problematyczna. Jak pokazuje tradycja eposu, przekonanie, że wśród greckich społeczności wszelkie decyzje dotyczące praw i norm ustrojowych kształtowano w ramach swobodnej demokratycznej dyskusji bądź w oparciu o autorytet prawodawcy, nieskrępowanego zastanymi normami¹⁸, jest trudne do obrony. W świecie eposu Homera odnajdujemy choćby szereg odniesień do *thémistes* (l. poj. *thémis*), które – choć z założenia nieprzetłumaczalne na współczesne kategorie myślowe¹⁹ – wstępnie możemy określić jako „przechowywane w pamięci zbiorowej” i nieograniczone do kontekstów lokalnych zasady i reguły życia zbiorowego, na przykład prawo do krytykowania przywódcy politycznego na zgromadzeniu publicznym (zob. niżej, 2.3.a)²⁰, a także przeróżne obowiązki religijne, takie jak konieczność wzniesienia modłów i libacji przed przystąpieniem do uczty (*Od.* 3.43-7, przeł. R. Chodkowski):

εὖχεο νῦν, ὦ ξεῖνε, Ποσειδάωνι ἄνακτι:
τοῦ γὰρ καὶ δαίτης ἠντήσατε δεῦρο μολόντες.
αὐτὰρ ἐπὶν σπείσης τε καὶ εὖξαι, ἧ θέμις ἐστί,
δὸς καὶ τούτῳ ἔπειτα δέπας μελιηδέος οἴνου
σπεῖσαι ...

Pomódl się teraz, przybyszu, do władcy wód, Posejdona,
boście trafili na ucztę ofiarną (*daítēs*) właśnie dla niego.
Kiedy już zlejesz ofiarę (*speísēis*) i się pomodlisz (*eúkseai*),
jak trzeba (*hê thémis estí*),

¹⁷ Na temat dyskusji o jedności greckiego prawa zob. GAGARIN (2005a) i PAPAKONSTANTINOU (2008: 12-7) wraz z szeroką bibliografią zagadnienia; także niżej, przyp. 24.

¹⁸ Zob. MURRAY (2004: 242): „Prawodawca nie powoływał się na żadną siłę wyższą, lecz odwoływał jedynie do własnego poczucia sprawiedliwości i wiary, jaką pokładała w nim cała wspólnota. Był przy tym tak samo poważany jak założyciel kolonii i często podobnie uznawany za półherosa, którego autorytet nadawał wiarygodność instytucjom miasta”. Podobnie kompetencje *basileis* opisuje FINLEY (1979: 82-3). Zob. niżej, rozdz. 2.3, gdzie poddaję tę interpretację rewizji.

¹⁹ Co podkreślał FINLEY (1979: 78): „*Themis* is untranslatable. A gift of the gods and a mark of civilized existence, sometimes it means right custom, proper procedure, social order, and sometimes merely the will of the gods (as revealed by an omen, for example) with little of the idea of right.”

²⁰ Zob. JEFFERY (1976: 42), która opisuje *themistes* jako „stored in the collective memory”, także GAGARIN (2008: 20, przyp. 14, także s. 91), dla którego „[*themistes*] are the traditional rules and customs of a community”; w innych publikacjach badacz chętnie podkreśla – co bezpośrednio wynika z formalistycznej wykładni „prawa”, którą przyjmuje (cf. RYBOWSKA 2017: 79-80), – że *themistes* nie stanowiły „praw”, a najwyżej „normy” właściwe dla porządku „przed-prawnego”, zob. GAGARIN (1986: 106 i 131) i (2005b: 91), podobnie HÖLKESKAMP (1992a: 61-2) i (1992b: 97-8). Jednocześnie GAGARIN podkreśla (2005b: 101-3), (2013: 225), że niektóre tradycyjne normy przeniknęły do późniejszych pisemnych praw, stając się ich źródłem (np. do ateńskich praw Drakona dotyczących morderstwa, inspirowanych tradycyjnymi *themistes*).

daj i jemu z kolei kubek wina słodkiego,
wylać dla bogów (...) ²¹.

Co kluczowe, źródłem *themis* – inaczej niż w wypadku praw pisanych – nie były, jak się zdaje, postanowienia i decyzje ludzi, ile wola bogów: jak pisał EHRENBURG (1921: 13, 15), pojęcie *themis* oznaczało „boskie przykazanie” (*das göttliche Gebot*), typowe dla „prymitywnych” społeczności ²². Jak dodawał LESKY (1985: 8), dla Greków „*themis* po prostu istnieje”: wskazuje przy tym na odwieczny i uniwersalny „porządek życia” (*die Ordnung des Lebens*, *ibid.* s. 15), obejmujący różne sfery ludzkiej egzystencji, i wiąże człowieka z tym, co powinien i czego nie powinien – zarówno w relacji względem bogów, jak i innych ludzi ²³.

Jak widzieliśmy na przykładzie podróży Odyseusza, różne greckie wspólnoty nie tylko łączyły podobne nakazy i sankcje dotyczące życia zbiorowego, lecz także świadomość współuczestnictwa w jednej kulturze, dzielącej wspólne normy. Co więcej, na przekór stanowisku Finley’a, wiele badaczek i badaczy prawa greckiego akcentuje „wspólny grunt” (BISCARDI 1982: 9) czy wręcz „duchową jedność” ²⁴ przepisów legislacyjnych poszczególnych *poleis*. W odniesieniu do greckiego dyskursu o „sprawiedliwości” możemy napotkać tym samym dwa przeciwstawne wyobrażenia na temat charakteru greckiego prawodawstwa oraz ówczesnego

²¹ Na temat obowiązku libacji i modlitwy przed przystąpieniem do uczty piszę niżej, rozdz. 3.2.d.

²² Jak stwierdza nieco wcześniej (EHRENBURG 1921: 6), „*themis* przynależy do kręgu religii prymitywnej/pierwotnej” (*in dem Urhels einer primitiven Religion*). Duża część badań Ehrenberga skupia się przy tym na relacji między pojęciem abstrakcyjnym, jakim jest *themis*, oraz wyobrażeniami homeryckimi na temat bóstwa określanego tym imieniem. Niezależnie od trafności przedstawionych przez niego rozważań, założenie, zgodnie z którym źródłem *themis* jest sfera boska, względnie porządek teo-fizyczny, wydaje się powszechnie akceptowane, zob. e.g. MAINE (1963 [1861¹]: 3-4, 120-1), MURRAY (1894: 140-1), JAEGER (2019 [1947¹]), KORNIATOWSKI (1950: 56-7), PEARSON (1962: 46-8), LLOYD-JONES (1971a: 6-7), GIRAUDDEAU (1984: 39-41), DU SABLON (2009: 53-6), szersza bibliografia w PELLOSO (2012: 29-30, 69). Otwartą kwestią pozostaje jednak to, czy *themis* pierwotnie stanowiła prawo boskie *tout court*, czy też pewien (przed)polityczny porządek normatywny (jak chce tego np. LÉVY 1998: 76) – zob. przegląd możliwych interpretacji u PELLOSO (2012, zwł. s. 139-141), ponadto wyczerpującą monografię JANIK (2003: 45-87). Na temat Themis jako bogini, względnie personifikacji *themis* jako pojęcia abstrakcyjnego, zob. niżej, rozdz. 3.3.b, przyp. 307.

²³ TALAMANCA (2008), który starannie analizuje źródła epoki klasycznej, dochodząc do podobnych wniosków. Zob. ponadto HÖLKESKAMP (1992a: 61-2) i (1992b: 97-8), HAUBOLD (2000: 32-5) i BARKER (2009: 61-3), którzy podkreślają, że *themistes* nie są „prawami” ustanowionymi przez władców czy królów, lecz (elastycznymi) normami czy wręcz intuicjami moralnymi, jakie władcy „otrzymują” od bogów.

²⁴ Czyli *geistige Gemeinsamkeit*, określenie Hansa Juliusa Wolffa (*Juristische Graezistik – Aufgaben, Probleme, Möglichkeiten*, [w:] H. J. Wolff, J. Modrzejewski, D. Nörr (red.), *Symposion 1971. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, Köln – Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, s. 1-22, *non vidi*), poszukującego jedności „greckiego prawa” we wspólnych pojęciach i ideach (*Grundvorstellungen*), takich jak *dikē*, *hýbris*, *blábē* czy *homologeîn* (cyt. za GAGARIN 2005a: 30); podobnie przedstawia tę kwestię Maria GIUNI (2006: 18), która akcentuje **wspólną dla całej Grecji terminologię prawną**, rzekomo wskazującą na pan-helleńskie podłoże poszczególnych rozwiązań legislacyjnych. Warto jednak zauważyć, że język prawa greckiego nigdy nie osiągnął pełnej autonomii, jego początki – co akcentują TODD i MILLETT (1990: 17-18, zob. także FOXHALK – LEWIS 1996: 2-3 oraz GAGARIN 2020: 135), splatają się, tak jak i całe archaiczne i klasyczne prawo greckie, z innymi sferami aktywności wspólnotowej i innymi formami dyskursu, choćby religijnym czy poetyckim. Zob. jednak niżej, rozdz. 2.2 i 2.3, gdzie unaoczniam rolę procedur oraz instytucji publicznego rozwiązywania konfliktów w eposie homeryckim – tradycji z założenia pan-helleńskiej, co może sugerować powszechność niektórych elementów „(przed)prawnych” praktyk epoki archaicznej.

dyskursu normatywnego: pierwsze akcentujące swobodę w kreacji rozwiązań legislacyjnych, ich różnorodność oraz brak nadrzędnych, jednoznacznych przepisów życia zbiorowego, drugie podkreślające istnienie wspólnych pan-helleńskich praktyk, terminologii prawnej czy zbliżonych norm kulturowych, leżących u podłoża sankcji prawnych.

Oba założenia znajdują odzwierciedlenie w toczonych od XIX-go wieku dyskusjach dotyczących pojęć *themis* i *dike*, chętnie interpretowanych przez badaczy jako dwa przeciwstawne systemy normatywno-prawne. O ile *themis*, jak często się uważa, odzwierciedla dawne, archaiczne reguły i normy oparte na wartościach głęboko zakorzenionych w „Wiekach Ciemnych”, być może nawet epoce mykeńskiej²⁵, inne pojęcie homeryckie, *dike*, miałoby wskazywać na porządek rodzącej się *polis*, czyli nowy system normatywny – dużo bliższy „wartościom obywatelskim” znanym z czasów klasycznych, oparty nie na autorytecie bogów, lecz decyzjach ludzi.

Za najbardziej wpływową pracę, w której relacja między *themis* i *dike* zostaje ujęta w powyższej perspektywie chronologicznej (ewolucyjnej), może uchodzić dziś *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce* Gustava GLOTZA (1904, zob. także 1928 = 1994 i 1996), gdzie za punkt wyjścia dla rozważań nad znaczeniem wskazanych wyżej pojęć służy pytanie o dynamikę i charakter zmian społeczno-politycznych w czasach Homera²⁶. Zakładając, że podstawą systemu społecznego w epoce wczesno-archaicznej były „arystokratyczne” rody (l. poj. *génos*) – w jego przekonaniu zamknięte na świat zewnętrzny, zjednoczone „dumą ze swojej boskiej krwi” i władzą płynącą z siły militarnej (1904: 238)²⁷ – Glotz wyróżnił „dwa rodzaje sprawiedliwości” (*deux sortes de justice*, 1904: 21): pierwszy wyrażony pojęciem *themis* miał

²⁵ Tak na przykład CANTARELLA (1979: 245-8, 301-3). Pola dla fantazji i spekulacji dostarczyło w tym względzie odszyfrowanie pisma linearnego B i rekonstrukcja tekstów zawartych na przetrwałych tabliczkach glinianych z mykeńskich pałaców: mam na myśli zwłaszcza dokument z Knossos KN V 280 w. 5, na którym w latach 60-tych (w szyku *o-u-(ki)-te-mi*) rozpoznano znaną z Homera frazę *ou(khi) themis* (zob. PALMER 1966: 275-6, APOSTOLAKIS 1987: 11-20, PALAIMA 2000; szersza bibliografia i omówienie stanowisk badawczych w PELOSSO 2012: 21-9, 97-9 i 139, przyp. 2). Jak zauważa LESKY (1985: 9), założenie o związkach pojęcia *themis* z mykeńską sferą prawną, choć kuszące, musi być jednak traktowane z dużą ostrożnością.

²⁶ Przy czym należy podkreślić, iż praca Glotza była w dużej mierze inspirowana starszymi publikacjami, zwłaszcza *La Cité antique* N. D. Fustela de Coulangesa (Paris: Durand, 1864). Na temat tej pracy, tak jak i jej wpływu na Glotza, zob. BOURRIOT (1976: 71-83), który przedstawia zresztą szeroki kontekst i historię ówczesnych badań; także AMPOLO (2012b).

²⁷ Często uważa się, że intuicje Glotza, który *génos* uznał za podstawę organizacji społeczno-polityczno-ekonomicznej w epoce poprzedzającej rozwój struktur *polis*, znajdują potwierdzenie także w badaniach archeologicznych: przed mniej więcej 900 r. p.n.e., zamiast śladów scentralizowanych ośrodków miejskich, znajdujemy na terenie Grecji izolowane i względnie autonomiczne *oikoi*, „domostwa”, zob. DONLAN (1989a = 1999: 283-302, zwł. 285-9), ZARTALOUDIS (2019: 102-5). Paradoksalnie, zamiast potwierdzać istnienie w Wiekach Ciemnych możliwych rodów, owe dane archeologiczne sugerują raczej niewielki stopień stratyfikacji społecznej (zob. niżej, rozdz. 4.1); wydaje się, że nie rozwinięte struktury klanowe, tylko pojedyncze *oikoi* łączące najbliższą rodzinę stanowiły w tym czasie podstawową jednostkę społeczną. Na temat *oikos* u Homera zob. ponadto CALHOUN (1962: 433, 440-1), FINLEY (1979: 83-5, 103-6), CANTARELLA (1979: 172-91), STEIN-HÖLKESKAMP (1989: 24-7 i 44-5), SCULLY (1990: 100-1), VAN WEES (1992: 41-4), SEAFORD (2003: 11-3), CAVALLI (2008-9).

wskazywać na tradycyjne normy i wartości elitarne („arystokratyczne”), regulujące relacje między członkami rodziny, tak jak i na autorytarne decyzje podejmowane przez przywódcę bądź głowę rodu; w opozycji do *themis* pojęcie ***dike* miało odzwierciedlać „prawo międzynarodowe”** (*le droit interfamilial*, 1904: 19), otwarte na interpretacje i nakierowane na osiągnięcie kompromisu między skonfliktowanymi ze sobą rodami, co więcej – niejako wyjęte ze sfery moralności czy tradycyjnie rozumianej normatywności²⁸. W czasach dynamicznych zmian społeczno-ekonomicznych, dochodzących do głosu niższych warstw społecznych i krystalizującej się wspólnoty ‘miasta-państwa’ to właśnie pojęcie *dike*, zdaniem Glotza, stało się porządkiem wartości *polis* i synonimem zobowiązań cywilnych, stawianych ponad korzyściami najbliższych przyjaciół i krewnych (1904: 238-241)²⁹.

Tym sposobem dwie sprzeczne intuicje – pierwsza wskazująca na względną stabilność greckich norm, czerpiących źródło z autorytetu boskiego, druga na dynamiczny charakter ówczesnego porządku normatywno-politycznego, opartego na kompromisie i gotowości do wspólnego kształtowania reguł życia zbiorowego – wybrzmiewają i dopełniają się wzajemnie pod postacią pojęć *themis* i *dike*. Co więcej, ta dychotomia przez długi czas zdawała się doskonale tłumaczyć napięcie między „odwiecznymi prawami” a prawem stanowionym *polis*, jakie odnajdujemy w ateńskich tekstach literackich V-IV wieku p.n.e.: choćby w wypadku *Antygony* Sofoklesa, gdzie zgodnie z tradycyjną interpretacją tożsamość „członka rodziny” i posłuszeństwo wobec niepisanych reguł (*ágrapta nómina*) zostają skonfrontowane z *nómoi*, czyli instytucjonalnie ustanowionymi prawami *polis*³⁰. I choć w debatach czasów klasycznych dotyczących charakteru prawa i jego granic zamiast opozycji *themis* – *dike* występują odmienne określenia, bliższe ówczesnym realiom politycznym i prawnym³¹, jak przekonywał inny badacz, nie mniej wpływowy od Glotza, Rudolf HIRZEL (1907), kryje się za nimi złożony stosunek

²⁸ GLOTZ (1904: 239): „l'idée de moralité est absente de ce mot *díkn*”, także GLOTZ (1928 = 1996), zwł. rozdz. 1 dot. przejścia od „ekonomii rodowej” do „ekonomii *polis*”.

²⁹ Tę interpretację spopularyzował i rozwinął inny, niezwykle wpływowy badacz archaicznych realiów prawnospołecznych, Louis GERNET (1917: 7-8, 459-62, także 1981: 281-2, cf. BOURRIOT 1976: 85, 132-3), który jednak znacznie zdynamizował model Glotza: w jego ujęciu *themis* jako prawo rodowe (*la justice familiale*), znajdujące swój wyraz w decyzjach głowy rodu („*decisions divines (inspirées de Zeus) d'un chef du génos*”, s. 8), już u Homera częściowo determinuje także relacje międzynarodowe i porządek wspólnoty. Jednocześnie w pogotowiu czeka już *dike*, która – choć nie jest jeszcze „czynnikiem harmonii czy organizacji [społecznej]” („*la dikê, tantôt sentence arbitraire et tantôt coutume traditionnelle, n'est pas encore facteur d'harmonie ni d'organisation*”, s. 7) – w przeszłości stanie się wyrazem kluczowej dla *polis* „międzynarodowej praktyki arbitrażu” (s. 459). W późniejszych publikacjach Gernet powiązał kategorię „prawa rodowego” z pojęciem „przed-prawa” (*pré-droit*), o którym pisze w kolejnym podrozdziale.

³⁰ Wyczerpujący przegląd interpretacji przedstawia ZARTALOUDIS (2019: 287-313).

³¹ Tj. (*gegrammenoi*) *nomoi* oraz *agrapha*, czyli „prawa pisane” i „niepisane [normy]”, co zdaje się wskazywać na pisemną kodyfikację praw jako centralne tło kontrowersji podejmowanej w tekstach klasycznych (por. jednak niżej, przyp. 35). Oprócz *Antygony* (w. 155, 449-70) zob. e.g. Eurypides, *Suppl.* 387-8 i 430-4, Platon, *Resp.* 8. 563d i *Prawa* 793a-c, 838d-e, 839a-c, 840e-41b, (Pseudo-)Lizjasz 6.8-10, Arystoteles, *Rhet.* 1.15, 1375b7-8; wykaz i przegląd źródeł w RYBOWSKA (2017: 77-118).

Greków epoki rozwiniętej *polis* właśnie do tych reguł, które dawniej określano mianem *themistes*³².

Taka „retrospektywna” perspektywa, wskazująca na pojęcia *themis* i *dike* jako ilustracje dwóch odmiennych momentów rozwoju greckich wspólnot, z pewnością tłumaczy wiele faktów z historii Grecji. Niemniej, budzi ona także wiele słusznych wątpliwości metodologicznych, dotyczących choćby zasadności wykorzystania późniejszych źródeł jako punktu wyjścia dla badań. Mam na myśli narracje i dyskursy na temat „sprawiedliwości” pochodzące z czasów klasycznych: oparte na kategoriach myślowych, pojęciach i właściwych im konotacjach obcych epoce archaicznej (na przykład antynomiach *nomos* – *physis*³³, *prawa pisane* – *niepisane* czy „obowiązki obywatelskie” – „solidarność rodzinna”³⁴). Jak zauważa bowiem Rosalind THOMAS (2005: 53, 59, także 1994: 124-7 i 1996), podejmowane w utworach literackich czy mowach politycznych V i IV w. p.n.e. pytania o status i rolę „odwiecznych norm/praw” nie tyle ilustrują faktyczny sposób funkcjonowania reguł społeczno-prawnych Grecji archaicznej, ile raczej wyrażają właściwe dla epoki klasycznej obawy związane z rozwojem praktyk legislacyjnych bądź lęk przed instrumentalnym wykorzystywaniem porządku prawnego przez przywódców politycznych³⁵. Co więcej, zaproponowany przez Glotza i jego kontynuatorów ewolucyjny model rozwoju greckiej sprawiedliwości zniekształca nie tylko ogląd epoki archaicznej, lecz także w nieuzasadniony sposób upraszcza wiele utworów klasycznych.

Być może więc konflikt między dawnymi, tradycyjnymi normami religijnymi i nowymi prawami instytucjonalnymi, tak jak i determinowany tą opozycją sens pojęć *themis* – *dike*, jest iluzoryczny, daleki nie tylko od rzeczywistości Grecji archaicznej, lecz także Grecji klasycznej i demokratycznych Aten. Wbrew pokusie antagonizowania „praw pisanych” oraz

³² Tak jak i obawa przed ustanowieniem prawa sprzecznego z naturalnym porządkiem boskim. Zob. streszczenie założeń i rezultatów badań Hirzela w OSTWALD (2009a: 128-30).

³³ Na temat opozycji *nomos* – *physis* w tekstach klasycznych zob. ADKINS (1972: 106-12), BALOT (2006: 98-105) i RYBOWSKA (2017: 108-137). Warto przy tym podkreślić, że dla epoki archaicznej, jak zauważa przy okazji analiz od Pindara OSTWALD (2009b: 114-5, zob. także ZARTALOUDES 2019: XXXVI-VII, 63, 188, 210-1), podział na sferę norm/powinności oraz zdeterminowanych przyrodniczo praw przyczynowości jest całkowicie anachroniczny. Jednocześnie późniejsze teksty często implementują tę dychotomię wobec autorów archaicznych, czego czytelną ilustracją są słowa przypisywane przez Jamblicha Pitagorasowi (*Vita Pyth.* 9.46), przedstawiające gradację różnych „sprawiedliwości”: „Gdy ludzie zrozumieli, że każda sfera związana jest ze sprawiedliwością (*dikaíosynē*), snuli mit, według którego Themis należy do tego porządku, któremu [przewodzi] Zeus, Dike jest tam, gdzie [rządzi] Plutos, a Nomos odpowiada porządkowi *polis* – tak, aby było jasne, że ten, kto postępuje niesprawiedliwie, czyni to wobec wszystkich tych porządków (tj. całego *kosmosu*)” (τοὺς γὰρ ἀνθρώπους εἰδότες, ὅτι τόπος ἅπας προσδεῖται δικαιοσύνης, μυθοποιεῖν τὴν αὐτὴν τάξιν ἔχειν παρὰ τε τῷ Διὶ τὴν Θέμιν καὶ παρὰ τῷ Πλούτῳ τὴν Δίκην καὶ κατὰ τὰς πόλεις τὸν νόμον, ἵν’ ὁ μὴ δικαίως ἐφ’ ᾧ τέτακται ποιῶν ἅμα φαίνεται πάντα τὸν κόσμον συναδικῶν).

³⁴ Jak zauważa SEAFORD (2003: 13), napięcie między *civic duty* oraz *family solidarity*, tak dobrze nam znane z tragedii epoki klasycznej, jest nieobecne u Homera.

³⁵ Podobnie GIUNI (2006: 18-9), zob. także OSTWALD (2009a), który pokazuje, że różni autorzy klasyczni koncept *agrapha* wykorzystują w odmienny sposób, przypisując mu różne znaczenie – ich rozważania, zdaniem badacza, łączy jedynie to, że „niepisane [prawa]” opisują negatywnie, w opozycji do praw pisanych.

poprzedzających je „niepisanych reguł” życia zbiorowego nic nie wskazuje na to, aby w Grecji archaicznej lub klasycznej spór dotyczący statusu *agrapha*, „praw niepisanych”, faktycznie definiował rozumienie „sprawiedliwości” i relacji między tym pojęciem a prawem³⁶. Także greckich wyobrażeń o sprawiedliwości, jak się zdaje, nie sposób sprowadzić do opozycji „odwieczne (boskie, naturalne) normy” – „(konwencjonalne) prawa ustanawiane decyzją ludzi”. Z tego powodu za nieuzasadnione muszą uchodzić wszelkie próby wykorzystania kategorii *themis* i *dike* jako podłoża dla ujęcia chronologicznego, tak jak i interpretacje tych pojęć w ramach modelu ewolucyjnego³⁷: ujmującego stare, niepisane prawa (utożsamiane z pojęciem *themis* lub *themistes*) jako opozycyjne wobec porządku *polis* i systemu wartości „obywatelskich”, rzekomo reprezentowanych poprzez termin *dike*³⁸. Podkreślam to, gdyż założenia Głotza wywarły ogromny wpływ na badania zarówno z zakresu literaturoznawstwa, historii filozofii bądź prawa, jak i pozornie niezależnego od tych dziedzin językoznawstwa: widać to doskonale w wielu publikacjach – w tym pracach tak znanych badaczy, jak Louis GERNET (1917: 22-4, 459-62), Émile BENVENISTE (2016 [1969¹]: 391-4)³⁹ czy Jacqueline de ROMILLY (1971: 9-14) –

³⁶ Jak pisze Joanna RYBOWSKA (2017: 81), „wyższą wartość przypisywano porządkowi wiecznemu”, uznając, że „*gegrammenoi* nie powinny być autonomiczne, wręcz przeciwnie – powinny być zależne od *agrapha* i z nimi zgodne”. Podobnie GIUNI (2006: 18-9), zob. także ALLEN (2005: 387-8) oraz OSTWALD (2009a); ostatni badacz pokazuje, że różni autorzy klasyczni koncept *agrapha* wykorzystują w odmienny sposób, przypisując mu różne znaczenia – ich rozważania łączy zaś jedynie to, że „niepisane [prawa]” opisują negatywnie, w opozycji do praw pisanych. Przy tym warto podkreślić, iż Grecy rozumieli status, charakter i rolę *nómos*, „prawa”, zupełnie inaczej niż ma to miejsce dziś, w ponowożytnych porządkach prawnych: *nómoi* stanowiły przede wszystkim wskazówkę dla sędziów czy „ustawodawców”-*nomothetai*, których wyrok lub decyzja (*psêphos*) – często wykraczające poza literę prawa, wydawane w dość swobodny sposób, tym samym arbitralne, przynajmniej z naszej perspektywy – były legitymizowane przez autorytet tychże decydentów. Ilustruje to fragment Lys. 1.35: „Myślę, że wszystkie państwa po to stanowią prawa, byśmy w naszych wątpliwościach mogli do nich sięgnąć po radę, co mamy począć” (przeł. R. Turasiewicz). Zresztą, jak zauważa LANNI (2009: 699; także 2006: 2-3, 53-59, 115-148 oraz 2016: 3-5, 125-7), w wielu mowach sądowych w ogóle nie wymienia się podstawy prawnej oskarżenia, skupiając się raczej na ogólnej ocenie postawy osoby doprowadzonej przed sąd, zob. e.g. Lys. 30, Hyp. 3, Lyc. 1.8; w ostatnim z wymienionych fragmentów brak szczegółowej kodyfikacji prawnej zostaje wykorzystany zresztą dla celów retorycznych: słyszymy, że zbrodnia (*adikēma*) oskarżonego, jakimiego Leokratesa, jest tak wielka, że nie sposób wskazać wobec niej konkretnego przepisu (cf. GAGARIN 2020: 127).

Pomijam w swoich rozważaniach zagadnienie ateńskiej reformy prawnej z 403 r., zgodnie z przekazem Andokidesa (1,85 i 87) zakazującym korzystania w procedurach sądowych z *agraphoi nomoi*: jak pokazała to THOMAS (1994: 120-1, 126; 1996: 18), ów mechanizm, wprowadzony w Atenach po upadku rządu Trzysiestu Tyranów, nie musiał oznaczać zerwania z normami zwyczajowymi jako podstawą w orzekaniu; wprost przeciwnie, także w IV w. p.n.e., co pokazują przytoczone tu mowy sądowe, chętnie odnoszono się do norm pozaprawnych w argumentacji sądowej.

³⁷ Przed którym na gruncie rozważań o greckim prawodawstwie przedstrzeżał już Hartvig FRISCH (1949: 49): „It is hardly too rash to deduce from this material that in Homer Themis suggests the older and more venerable idea, while Dike, in Homeric Times, implied a relatively new, accurate, juridic idea, which, so far, had created around itself no halo of divinity or of higher righteousness”. Zob. także PARKER (2005b), który wskazuje na dodatkowy przesąd towarzyszący podobnym periodyzacji: wyobrażenie o społecznościach „prymitywnych” czasów (przed-)homeryckich jako przepełnionych czcią dla bogów, strachem przed przekroczeniem norm religijnych – jasnych i czytelnych dla wszystkich członków wspólnoty, – w konsekwencji o braku potrzeby kodyfikacji prawa w epoce archaicznej.

³⁸ Tu warto zauważyć, iż w wielu starszych opracowaniach przyjmuje się również odwrotne założenie, interpretując *dike* w kategoriach praw uniwersalnych („niepisanych”), porządku naturalnego przeciwstawionego instytucjonalnym normom i regułom wykreowanym przez ludzi, zob. np. POHLENZ (1962: 191-3, 614).

³⁹ BENVENISTE (2016: 391): „The counterpart of *thémis* is the notion of *dikē*. The first (...) relates to justice as it is

w których możemy przeczytać, że pojęcie *themis* reprezentowało w greckim myśleniu normatywnym boskie i odwieczne reguły, podczas gdy *dike* wraz z jego derywatami „sankcjonowało prawo ustanawiane przez ludzi”⁴⁰.

Współcześnie model Glotza, opisujący *themis* i *dike* jako pojęcia przeciwstawne, rzekomo desygnujące odmienne porządki normatywne, jest coraz rzadziej angażowany do badania Grecji archaicznej. Jak zaznacza Felix BOURRIOT (1976: 252) oraz David BOUVIER (2002: 235-45, 248-52), w tradycji homeryckiej nie sposób znaleźć choćby jednego wersu, który w sposób jednoznaczny potwierdzałby tę interpretację⁴¹. Nawet jeśli niektóre reguły sportretowane w tradycji Homera, zwłaszcza w *Odysei*, mogą wskazywać na porządek „rodowy” czy „rodzinny” (cf. BOURRIOT 1976: 240-259, zob. także wyżej, przyp. 27), bohaterowie obu eposów definiowani są nie tylko w perspektywie rodów, lecz także przynależności do *polis* (Troj bądź ‘miast-państw’, z których przyłynęli)⁴². Tym samym, jak postuluje BOURRIOT (1976: 1381-4), musimy odrzucić wykreowany na przełomie XIX i XX-go wieku model wielkich rodów, nie znajdujący potwierdzenia w źródłach dotyczących „Wieków Ciemnych” i wczesnej epoki archaicznej. Historia narodzin *polis* w Grecji nie jest bowiem prostą opowieścią o walce niższych klas („demos”, „laos”) z możliwymi uprzywilejowanymi klanami – to raczej złożony splot wielu wątków, odzwierciedlający powolny proces społecznej stratyfikacji, renegocjacji społeczno-politycznego porządku i wyłaniania się elit („arystokracji”) spośród relatywnie jednolitych wspólnot (zob. niżej, rozdz. 4.1 oraz 4.2).

exercised within a family group, whereas the second is that which regulates relations between families”.

⁴⁰ RYBOWSKA (2017: 76). Badaczka przeciwstawia sobie przymiotniki *dikaioi* i *hosios*, pierwszy wiążąc ze „sprawiedliwością ludzką”, drugi z „boską”: wystarczy jednak przywołać *Corpus Theognideum* w. 132, gdzie *dikē* zostaje określona jako *hosiē*, aby wskazać na bliskość czy wzajemną komplementarność obu grup pojęciowych, zob. nt. niżej. Zob. ponadto *Il.* 16.388, Hezjod, *Op.* 220-2, 256-62, także Herodot 8.77 i narrację na temat bitwy o Salaminę, gdzie zostaje przywołana przepowiednia wyroczni wraz ze zwrotem *dīa* (‘boska’) *dikē*.

⁴¹ BOUVIER (2002: 252): „(...) si l’on examine, dans les poèmes homériques, les occurrences des termes *themis* et *dikē*, on ne trouve aucun passage qui permette d’opposer nettement les deux termes en les faisant correspondre à ce qui serait d’une part une justice de la famille et d’autre part une justice interfamiliale (...)”. Jak BOUVIER podkreśla (2002: 235-245, 248-9), podstaw dla modelu Glotza dostarcza kilka późnych, zazwyczaj niewłaściwie interpretowanych źródeł tekstualnych. Kluczowym z nich jest opis cyklopów z IX ks. *Odysei*, odczytywany jednak w anachronicznym kluczu interpretacyjnym, bliskim raczej sofistyce i filozofii Aten klasycznych niż epoce wczesno-archaicznej. Zob. w tej kwestii rozważania Platona na temat ewolucji społecznych form organizacji i powstania pierwszych wspólnot ludzkich (zob. *Leg.* ks. III, 677b-682e, także Arystoteles, *Pol.* 1252b), w których filozof – reinterpreting homerycki epizod spotkania Odysa z Polifemem – przedstawiał życie w obrębie rodziny (*δυναστεία*) jako „stan natury”, poprzedzający organizację społeczeństw. Tę fazę rozwoju ludzkości miał charakteryzować brak wojen i konfliktów (*Leg.* 679b-d), tak jak i brak *polis* i właściwej jej sprawiedliwości (*δίκαια*, 679d) – a zatem również brak potrzeby „ustawodawstwa” (*νομοθεσία*) i powoływania praw (*νόμος*, 678a); pierwsi mężczyźni mieli sami kształtować własne normy (*θεμιστεύει δὲ ἕκαστος*, 680b) i narzucać je żonie i dzieciom, kształtując tym samym „sprawiedliwość” rodową (tj. *πάτριος νόμος*, 680a).

⁴² Zob. THALMANN (1998: 124-33, także ULF 1990: 187-91), który znacznie problematyzuje zagadnienie determinacji relacji społecznych w perspektywie *oikos*, opowiadając się przeciwko założeniu, zgodnie z którym „Homeric society is segmental, the *oikos* being the only meaningful unit of organization” (s. 128); zob. także SCULLY (1990: 110-13).

Wraz z odrzuceniem wyobrażeń o wpływowym rodach epoki archaicznej, wyznaczających – jak wierzył Glotz i jego następcy – rytm życia społecznego w epoce archaicznej, równie problematyczna staje się *opinio communis* dotycząca relacji między *themis* oraz *dike*. Wątpliwości budzi zwłaszcza przekonanie, zgodnie z którym kategorie reprezentują dwa odmienne porządki społeczno-polityczno-prawne. Wprost przeciwnie, wiele źródeł dowodzi raczej **komplementarności *themis* i *dike***. Jak pisze OSTWALD (1973: 674), oba pojęcia „uzupełniają się raczej niż wykluczają. (...) Oba są wieczne i niezmiennie, nie znajdujemy też sugestii, jakoby zostały stworzone przez człowieka lub czerpały swoje źródło z ludzkiej społeczności”⁴³. O związku *themis* i *dike* upewnia nas tradycja mitologiczna sięgająca *Teogonii* Hezjoda (w. 901-2), gdzie Dike przedstawiona zostaje jako córka Dzeusa i Themis (zob. niżej, rozdz. 3.3.b). Oczywiście, nie jest to fakt przesądzający o zależności obu pojęć, choć podkreślenie ich boskości rzuca nieco światła na związki łączące greckie wyobrażenia o sprawiedliwości (*dike*) z religijnością (zob. RUDHARDT 1999: 173-4). Nie mniej ważny, jak wierzę, jest społeczny wymiar *dike* i *themis*, obu pojęć równie silnie powiązanych – wbrew przekonaniu Glotza – ze „sprawiedliwością międzyrodową”: rozstrzyganiem sporów, zebraniemi na agorze i wszelkimi procedurami publicznego administrowania sprawiedliwością⁴⁴. Ilustruje to poniższy ustęp ze słynnego sporu otwierającego *Iliadę*, w którym Achilles składa przysięgę, powołując się na własne *skeptron*, tj. królewskie berło (1.234-240, przeł. I. Wieniewski):

ναὶ μὰ τόδε σκῆπτρον, τὸ μὲν οὐ ποτε φύλλα καὶ ὄζους
φύσει, ἐπεὶ δὴ πρῶτα τομῆν ἐν ὄρεσσι λέλοιπεν,
οὐδ' ἀναθλήσει: περὶ γάρ ῥά ἐ χαλκὸς ἔλεψε
φύλλά τε καὶ φλοιόν: νῦν αὖτέ μιν ὕϊες Ἀχαιῶν
ἐν παλάμῃς φορέουσι δικασπόλοι, οἳ τε θέμιστας
πρὸς Διὸς εἰρύεται: ὃ δέ τοι μέγας ἔσσεται ὄρκος.

⁴³ „(...) the two concepts [tj. *themis* i *dike*] complement rather than exclude each other. (...) [Both] are permanent and immutable; (...) there is never any suggestion that they are the creation of man, that they have a beginning in human society (...)”. I jak dodaje: „Nie funkcjonują [wyłącznie] w obrębie fratrii czy rodziny” („They do not function in the *phratre* or the family”), lecz związane są z całą społecznością czy wręcz całym *kosmosem*. Na temat wzajemnej komplementarności *themis* i *dike* zob. również BONNER (1911: 13), FRISCH (1949: 47-9), PEARSON (1962: 47: „To search for a sure distinction between *themis* and *dike* in Homer is not profitable”), YAMAGATA (1994: 17-20), RUDHARDT (1999: 104-6), BOUVIER (2002: 252-3, 267), ALMEIDA (2003: 175-7), DU SABLON (2009: 54-6, 183 i rozdz. 3.3, zwł. s. 280-1), PELLOSO (2012: 139-152) i (2013: 231), także MITTICA (1996: 190-1), która słusznie zwraca uwagę na synonimiczność *themis* i *dike* w niektórych kontekstach (na przykład w takich określeniach, jak *themis esti* czy *dike esti*, zob. także niżej, wstęp do rozdz. 2.3, przyp. 94).

⁴⁴ Jak pisze DU SABLON (2009: 56), *themis* „działa” na poziomie wspólnoty i ściśle zależy od relacji społecznych, wyrażając m.in. ideę zgody („Toujours, le terme *θέμις*, qu’il apparaisse au singulier ou au pluriel, agit à l’échelle de la communauté, sur l’ensemble de la société, et la notion qu’il exprime n’existe que lorsqu’il y a des relations sociales. La notion implique donc, elle aussi, l’idée de conformité”). Jak zobaczymy niżej (2.2, 2.3.a), kompromis i organizacja porządku społecznego jest także kluczowym komponentem *dike* jako idei-pojęcia.

Klnę się na berło (*skêptron*) to moje, co nigdy już liści ni pędów
Nie zdoła wypuścić, gdy raz zostawiło swój pień w górskim lesie,
Ostrze zasię toporu listowie mu zdarło i korę;
Nie zazieleni się berło me. Teraz synowie Achajów
Dzierżą je w dłoniach, gdy w Dzeusa imieniu a w sędziów godności (*dikaspóloi*)
Stoją na straży praw (*thémistas*). Więc wielka jest moja przysięga (...).

Oprócz faktu, iż *themis* występuje tu w wyraźnym kontekście procedur publicznych i władzy *basileus* („króla”), nieredukowalnej do sfery „rodowej”, warto zwrócić uwagę na wyraz *dikaspóloi*, tłumaczony przez Ignacego Wieniewskiego jako „sędziowie” – co swoją drogą wydaje się zrozumiałą decyzją translatorską⁴⁵. Oznacza on dosłownie „opiekunów *dike*” (OSTWALD 1973: 675, BENVENISTE 2016: 393-4), którym, zgodnie ze słowami Achillesa, Zeus powierzył opiekę nad *themistes*⁴⁶. Wzajemny związek *dike* i *themis*, implikowany tym określeniem, zostaje tu podkreślony ponadto obecnością „berła” (*skêptron*), symbolu władzy i autorytetu, który, jak czytamy w innych fragmentach, królowie (nazywani w tym kontekście *skêptoûchoi*, *Il.* 1.86 i 274) otrzymują – wraz ze znajomością *themistes* – bezpośrednio od boga⁴⁷.

Podsumowując, podejmowane od początku XX wieku próby wyróżnienia dwóch rodzajów sprawiedliwości nie znajdują ilustracji w opozycji pojęciowej *dike* – *themis*. (Mam tu na myśli, z jednej strony, relacje „wewnątrz-rodzinne”, które – jak twierdził Glotz – dominują u Homera, opierają się zaś na autorytecie głowy rodu i niezmiennych prawach; drugim typem „sprawiedliwości” miałyby być normy „poza-rodowe”, otwarte na kompromis i dialog, niesprowadzalne do precyzyjnych reguł). Co więcej, usilne wysiłki wyraźnego przeciwstawienia sobie tych dwóch poziomów interakcji społecznych zdają się prowadzić, jak stwierdza BOUVIER (2002: 253), do marginalizowania czy wręcz lekceważenia w eposie

⁴⁵ Cf. JANIK (2003: 30): „The word δικασπóλος seems to be a technical term indicating the function of a judge (...)”; por. CANTARELLA (1979: 248-51), WOLFF (1946: 45-6) i (2013: 101), także CALHOUN (1962: 439) oraz PELLOSO (2012: 126-8). Dwaj ostatni badacze przestrzegają przed rozumieniem *dikaspóloi* jako „autorytetów” traktujących *dikai* jako sztywno wyznaczone procedury – jak podkreśla PELLOSO (2012: 126), są to raczej „soggetti chiamati istituzionalmente a sbailire ciò che a ciascuna delle parti litiganti spetta”.

⁴⁶ Zresztą w tradycji epickiej (a dokładniej w *Hom. hymnie do Demeter* w. 103) znajdujemy analogicznie zbudowany termin *themistopolos* («θεμιστοπόλων βασιλήων», por. zwrot «δίκη θείων βασιλήων» z *Od.* 4.691 o którym niżej, rozdz. 3.2), co, jak sądzę, dodatkowo podkreśla bliskość obu pojęć.

⁴⁷ Co podkreśla HIRZEL (1907: 72-4). Zob. *Il.* 9.97-9: ἐν σοὶ μὲν λήξω, σέο δ' ἄρξομαι, οὐνεκα πολλῶν | λαῶν ἔσσι ἄναξ καὶ τοι Ζεὺς ἐγγυάλιξε | σκῆπτρόν τ' ἠδὲ θέμιστας, ἵνα σφισι βουλευῆσθα. („Z tobą [Agamemnonie] zaczynam swą mowę i z tobą ją kończę, albowiem / Tyś jest panem rzesz mnogich i tobie powierzył Kronida / Berło (*skêptron*) i praw stanowienie (*thémistas*), ażebyś myślał za lud swój”, przeł. I. Wieniewski). Jak czytamy w *scholiach* do tego fragmentu (cyt. za PELLOSO 2012: 159, przyp. 8): «σκῆπτρόν τ' ἠδὲ θέμιστας· σκῆπτρον διὰ τὸ κράτος, θέμιστας διὰ τὸ δίκαιον· οὐπω γὰρ εἶχον γραπτὸς νόμος, ἀλλὰ τὸ πᾶν ἦν ἐν τοῖς κρατοῦσιν», zob. także komentarz do fragmentu u JANIK (2003: 51): „The exceptional authority of Agamemnon is based on the particular sceptre he possesses. The son of Cronos gave the king his sceptre, the symbol of power and judgements” (por. UNRUH 2011: 289-93); na temat znaczenia *skeptron* zob. ponadto wyczerpujące analizy w RUŽÉ (1997: 48-52) oraz RYBOWSKA (2017: 145-52). Jak zobaczymy (rozdz. 2.3), *skeptron* stale towarzyszy procedurom publicznego rozwiązywania sporów, w wypadku których pojęcie *dike* odgrywa kluczową rolę.

homeryckim norm i procedur, które wykraczają poza *oikos* i fundują porządek społeczny w obrębie *polis*. Starając się uniknąć powyższych błędów w swoich własnych poszukiwaniach prawnych konotacji pojęcia *dike* zwrócę się zatem właśnie ku instytucji *polis* i publicznym procedurom rozwiązywania konfliktów.

2.2. (Przed-)prawo Homera. Proceduralny charakter greckich systemów prawnych i wstępne określenie znaczenia *dike*

Pytając o to, czy Homer znał „prawo”, napotykamy, jak łatwo się domyślić, na ogromną rozbieżność opinii, często różniących się między sobą już w punkcie wyjścia, tj. przyjmowanej definicji prawa. Jednocześnie stanowiska badaczy wydają się koncentrować wokół dwóch sprzecznych intuicji dotyczących granic tej kategorii. Z jednej strony współczesne nam prawo słusznie może wydać się bardzo odległe od rzeczywistości Grecji homeryckiej. Wraz ze szczegółową terminologią – uporządkowaną ścisłymi regułami wykładni językowej, definicjami i klasyfikacjami dostosowanymi do właściwych działów czy gałęzi prawa – konstytuuje dyscyplinę naukową, która z powodzeniem może uchodzić za autonomiczną względem innych sfer życia społecznego czy porządków normatywnych. Tej autonomii, jak zobaczymy, nie sposób przypisać systemom prawnym Grecji archaicznej i klasycznej⁴⁸, tak jak i nie sposób odnaleźć w tekstach tego czasu śladów „profesjonalizacji” wiedzy i kompetencji prawnych, która byłaby bliska dzisiejszym standardom czy wyobrażeniom na ten temat⁴⁹. Ilustrują to praktyki sądowe Aten klasycznych, gdzie sędziowie-jurorzy byli wyłaniani losowo i – co bezwzględnie wyszydza Arystofanes w *Osach* (zob. KONSTAN 1995: 15-28, DOUGLAS 1996) czy krytykuje Platon (*Prawa* 937d-38c)⁵⁰ – zazwyczaj pozbawieni właściwego

⁴⁸ Tak jak i nie sposób w języku greckim znaleźć pojęcia określającego system prawny, względnie normę lub procedurę prawną, które pozostawałoby autonomiczne względem innych sfer aktywności społecznych czy politycznych, cf. GAGARIN – WOODRUFF (2015: 32-3).

⁴⁹ Tak na przykład JONES (1956: 214): „The Greek law was indeed never reduced to a system and is a stock example of ‘law without jurisprudence’”; zob. także HUMPHREYS (1988: 465-6, 475-9). Te sformułowania mogą być jednak mylące. Jak zobaczymy, w epoce archaicznej grecka sfera prawna podlegała swoistemu zjawisku „profesjonalizacji”: w źródłach epigraficznych tego czasu możemy odnaleźć wyraźne ślady specjalizacji zakresu zadań osób decyzyjnych w *polis* (rozdz. 4.2.b); podobnie na gruncie literackim widzimy zależność między procesem decyzyjnym a kompetencjami i wiedzą osób w nim partycypujących (2.3.b). Niemniej, model kompetencji prawnych w wypadku dawnej Grecji wydaje się znacznie różnić chociażby od sądownictwa Rzymu: przez całą epokę klasyczną opiera się raczej na retoryce niż wiedzy bądź znajomości przepisów (nie bez związku z faktem, iż pismo nie było wykorzystane w przebiegu procesu, cf. TODD 2005), jest także, jak sądzę, silniej skorelowany z autorytetem i statusem społecznym danego mówcy czy „sędziego”.

⁵⁰ Z uwagi na brak kompetencji *dikastai*, które wykraczałyby poza „natural and proper competence of every ordinary citizen” (YUNIS 2005: 196), część badaczy, zamiast współczesnego pojęcia „sędziego” – sugerującego, jak zauważa LANNI (2009: 687, przyp. 16) i (2016: 11), profesjonalizm i właściwe przygotowanie do pełnionej funkcji – woli mówić o „jurorach”. Warto przy tym podkreślić, że ocena skuteczności i „praworządności” systemu prawnego w Atenach jest przedmiotem żywych polemik i sporów: podczas gdy część badaczy postrzega sąd ateński jako arenę

przygotowania merytorycznego. Właśnie ten fakt jednoznacznie oddziela sądy ateńskie od współczesnego pejzażu instytucji prawa różnego szczebla i charakteru: dość wspomnieć o roli, jaką pełnią dziś uczelnie wyższe, w których kandydaci do pełnienia funkcji „jurorów” w konfliktach sądowych przez lata nabywają wiedzę i dojrzałość, gwarantujące nie tylko znajomość istniejących przepisów czy biegłość w ich interpretacji, lecz także zdolność zachowania dystansu do danej sprawy, bezstronności, niezależności politycznej⁵¹. Z drugiej strony, jak podkreśla w odniesieniu do świata eposu homeryckiego Eva CANTARELLA (2020: 190-4, także 1979: 62-93), *ubi societas, ibi ius*: w dziejach świata możemy odnaleźć wiele przykładów społeczności, które – choć z naszej perspektywy mogą wydawać się „prymitywne”, choćby przez wzgląd na nieznaną pisma – opierają porządek społeczny na skonwencjonalizowanych regułach normatywnych, z powodzeniem transmitowanych oralnie⁵², tak jak i ścisłych procedurach rozwiązywania sporów i „administrowania” sprawiedliwością. Świat Homera, jak zobaczymy, jest jedną z takich społeczności.

Dla uniknięcia zarówno etnocentryzmu impikowanego pierwszą postawą, jak i anachroniczności, tak częściej w wypadku podejść uniwersalistycznych, pojęcie „prawa” chciałbym potraktować w tym rozdziale jako kategorię czysto formalną, która – podobnie jak i „sprawiedliwość”⁵³ – stanowi wartość społeczną, tym samym podlega zmianom analogicznym do dynamiki zmian stosunków społecznych⁵⁴; i niezależnie od tego, czy uznamy lub odrzucimy

utajonych konfliktów politycznych i manipulacji retorycznej służącej partykularnym interesom, inni podkreślają znaczenie, jakie przywiązywano w Atenach do procedur sądowych, dobrą wolę *dikastai* oraz to, że dążenie do sprawiedliwości stanowiło pryncypium dla podejmowanych decyzji (co wyrażać ma składana przez jurorów przysięga, zapewniająca o „[orzekaniu] zgodnie z najbardziej sprawiedliwym sądem”, γνῶμι τῇ δικαιοτάτῃ, zob. nt. HIRZEL 1907: 59-60, BISCARDI 1982: 361-72, SEALEY 1994: 51-2, LANNI 2006: 72, WOLFF 2013: 98-99).

⁵¹ Zob. BOURDIEU (1987: 822-32), który „profesjonalizację” opisuje jako wyróżnik systemów prawnych opartych na prawie rzymskim. Swoją drogą, jest to kluczowy aspekt dla socjologii prawa proponowanej przez Bourdieu: dążącej do odsłonięcia ukrytych „struktur dominacji”, dla których profesjonalizm, specjalizacja, tak jak i (względna) autonomia prawa jako dyscypliny bądź nauki stanowią podstawowe środki władzy symbolicznej.

⁵² Zob. HANSEN (2018), tam przykłady badań antropologicznych i społeczności posługujących się prawem transmitowanym oralnie. Za ich pomocą badacz uprawdopadabnia tezę, zgodnie z którą prawo w Grecji istniało już w epoce przedpiśmiennej (względnie – na przekór stanowisku Gagarina – prawo greckie nie powstało w ścisłej zależności od wynalazku pisma). Na temat „praw oralnych” w Grecji archaicznej zob. ponadto THOMAS (1996), (2005) oraz PAPAKONSTANTINOY (2002: 142-3) oraz niżej, rozdz. 2.4.b.

⁵³ Co akcentują nawet ci, którzy – jak John Rawls – wierzą w uniwersalność kategorii „sprawiedliwości”. Jak filozof stwierdza (RAWLS 1994: 17-18): „Zasadniczym przedmiotem sprawiedliwości jest podstawowa struktura społeczeństwa, a dokładniej – sposób, w jaki głównie instytucje społeczne rozdzielają zasadnicze prawa i obowiązki oraz określają podział korzyści płynących ze społecznej kooperacji”. I dodaje: „Przez główne instytucje rozumiem konstytucję polityczną oraz podstawowe układy ekonomiczne i społeczne. Prawna ochrona swobody myśli i wolność sumienia, konkurencyjny rynek, prywatna własność środków produkcji czy monogamiczna rodzina – wszystko to są przykłady głównych instytucji społecznych”. Poniżej pojęcie instytucji będę rozumiał i używał w zbliżony sposób.

⁵⁴ Zob. w tej kwestii uwagi COHENA (1995: 183), który pisząc o systemie prawnym w Atenach podkreśla, że sędziowie wydawali wyroki na podstawie wartości i kryteriów całkowicie obcych współczesnej „ideologii” procesu sądowego i praworządności. Na przekór tendencjom widocznym w starszych badaniach, często arbitralnie, w oparciu o dzisiejsze kategorie i wartości, oceniających greckie rozwiązania prawne, w ostatnim ćwierćwieczu badacze kładą duży nacisk właśnie na zagadnienie „wartości kulturowych” (*cultural values*) stojących za prawnymi

przekonanie, zgodnie z którym ma ona charakter uniwersalny, ponadczasowy i daje się zastosować do każdej społeczności, otwartym pytaniem wciąż pozostaje to, jak dana społeczność realizuje i chroni własne reguły społeczne, jakie instytucje w tych celach powołuje i wykorzystuje, oraz z jakimi innymi wartościami je utożsamia. Właśnie na tych kwestiach chciałbym skupić się w poniższych analizach.

Rozpocznę od zagadnienia instytucjonalizacji prawa. Powoływanie instytucji czy specjalnych organów upoważnionych do wymierzania sprawiedliwości w imieniu całej społeczności od dawna, przynajmniej od czasów pozytywizmu prawnego Hansa Kelsena, bywa wskazywane jako kryterium „prawa” i podstawa rozróżnienia na prawo *sensu stricto* a „prawo prymitywne”, oparte na „samo-pomocy” i indywidualnych inicjatywach, takich jak zemsta⁵⁵. W tym względzie szczególnie wpływową koncepcję dla badań nad antyczną Grecją stanowi model „przed-prawa” (*pré-droit*) Louisa Gernet, wykorzystany przez badacza do opisu „sytuacji prawnej społeczeństw greckich” czasów Homera (GERNET 2000: 4). Jak Gernet badacz pisze:

Wiemy (...), że prymitywne podstawy procedur [prawnych] zrodziły się znacznie wcześniej niż samo prawo. Co się zaś tyczy wzajemnych relacji między ludźmi, dany reżim [prawny] funkcjonuje w oparciu o praktyki, których autorytet wynika ze zwyczaju (...), a w razie potrzeby także poprzez działania arbitrów, zdolnych rozdzielić zwaśnione strony⁵⁶.

Zdaniem Gerneta w społecznościach „przed-prawnych”, w tym tych sportretowanych przez Homera, istniały tradycyjne procedury o znaczeniu i skutkach analogicznych do tych, jakie znamy ze współczesnych systemów prawa. Nie można jednak określić ich jako „prawa” *tout court*, ponieważ nie są one wystarczająco precyzyjnie zdefiniowane pod względem kompetencji i funkcji osób zaangażowanych w ich implementację, tak jak i samych środków czy sposobów postępowania w wypadku złamania zakazów czy przekroczenia norm. Co więcej, stanowią one dla francuskiego antropologa działania na poły magiczne, oparte na „odmiennym sposobie

rozwiązaniami instytucjonalnymi oraz ich społecznych funkcji. Zob. przegląd trendów badawczych w LANNI (2018), który pisze o „zwrocie ku socjologii” wśród badaczy praw(a) starożytnej Grecji.

⁵⁵ Zob. KELSEN (2006 [1945]: 393): „Since positive law is an order of coercion in the sense that it prescribes coercive acts, its development necessarily leads to the establishment of special agencies for the realization of appropriate acts of coercion. It is no longer, as in primitive law, the individual whose interests have been injured, who executes the law against the wrongdoer”. Contra: CANTARELLA (1979: 88-93), która na przekór modelowi Kelsena przekonuje, że normy i sankcje nie muszą być ściśle zinstytucjonalizowane, aby spełniały definicję prawa. Zdaniem badaczki ważniejszym wyróżnikiem porządku prawnego może być np. istnienie sankcji i systemu kar pozwalających na ich przejrzystą aplikację, wskazanie osób decyzyjnych i wyróżnienie funkcji, jakie pełnią one w procesie podejmowania decyzji, w końcu ustalenie przejrzystych procedur dla rozstrzygania sporów i sytuacji konfliktowych. Jak zobaczymy, rzeczywistość eposu Homera pod wieloma względami spełnia tak nakreślone kryteria „prawa”.

⁵⁶ Tłumaczę na podstawie włoskiego wydania, GERNET (2000: 5): „Sappiamo (...) che le basi rudimentali della procedura sono di gran lunga anteriori al diritto propriamente detto. Per ciò che riguarda i rapporti vicendevoli tra gli uomini, il regime (...) funziona tramite alcune pratiche alle quali il costume conferisce autorità (...) e, quando sia necessario, attraverso l’opera di arbitri che si trovano nella situazione di separare gli avversari”. Na temat instytucji arbitrażu zob. także GERNET (2000: 28-30) i (1981: 141-215).

myślenia” i języku rytualnym, tym samym w dużej mierze od rytuału nieodróżnialne⁵⁷. Rzecz jasna, granica między „przed-prawem” a „prawem” jest w tym ujęciu płynna, na co zwracał uwagę sam Gernet⁵⁸, a proces przechodzenia od (tradycyjnych) obrzędów do autonomicznych procedur i przepisów (wraz z właściwym im abstrakcyjnym językiem czy swoistym dla prawa dyskursem) pozostaje pod wieloma względami niejasny – niemniej, kluczową rolę odgrywają tu procedury, oparte na pewnej powszechnie zrozumiałej tradycji czy konwencji i w obu wypadkach służące rozwiązywaniu czy łagodzeniu konfliktów społecznych.

Mimo iż ewolucyjny model proponowany przez Louisa Gernet może rodzić zastrzeżenia czy obawy, zwłaszcza o nadmierną schematyzację czy wręcz projektowanie pewnej wizji Grecji archaicznej, niekoniecznie znajdującej oparcie w źródłach tekstualnych, nakreślone przez niego ujęcie „(przed-)prawa” w świecie homeryckiego eposu pozwala dostrzec często ignorowane aspekty tej tradycji i przedstawionej w jej ramach wizji „sprawiedliwości”. Zwłaszcza, że „choć Homer wydaje się nie mieć pojęcia o pisemnym prawie”⁵⁹, w *Iliadzie*, jak pisze Joanna JANIK (2003: 16), faktycznie możemy odnaleźć opisy sformalizowanych procedur służących rozwiązywaniu konfliktów bez użycia przemocy⁶⁰. Co ciekawe, kluczowym w ich wypadku terminem jest poszukiwana przez nas *dike*.

Rolę publicznych procedur w eposie Homera demonstruje wspomniany przeze mnie

⁵⁷ GERNET (2000: 5-6): „[na etapie przedprawnym] zwyczajowe praktyki są, właściwie rzecz ujmując, obrzędami w tym sensie, że swoją skuteczność opierają na właściwej im formie. Jednocześnie, niezależnie od tego faktu, zależą od władzy publicznej, która gwarantuje ich skuteczne funkcjonowanie (...). Prawo nie jest [tu] przymiotem właściwym podmiotom: jest aktywnością rytualną, która [to prawo] urzeczywistnia” („[nello stadio pregiuridico] Le pratiche consuetudinarie sono, propriamente, dei riti, nel senso che traggono efficacia dalla sola virtù della loro forma e indipendentemente da un'autorità pubblica che ne garantisce il funzionamento effettivo (...). Il diritto non è un attributo dei soggetti: è la loro attività rituale che lo realizza”). Francuski badacz podąża w tym aspekcie za pracami Luciena Lévy-Bruhla (zob. GERNET 1981: 141-2) czy szerzej, Émile'a Durkheima oraz stworzonego przez niego modelu narodzin instytucji politycznych z praktyk i struktur religijnych. Na temat ograniczeń i trudności metodologicznych związanych z postulowaną przez Gerneta dystynkcją *droit – pré-droit* zob. HÖLKESKAMP (1992a: 59-60) oraz ZARTALOUIS (2019, s. XVI-XIX)

⁵⁸ Jest to jeden z głównych zarzutów stawianych tej koncepcji, zob. BURCHFIEL (1994), JANIK (2003: 13-16) i PELLOSO (2013: 231-2). Por. prace Michaela Gagarina, który rozszerza schemat Gerneta, wprowadzając do dychotomii *droit – pré-droit* element pośredni w postaci „proto-prawa” (*proto-legal stage*): stadium rozwoju danego społeczeństwa, gdy – inaczej niż w przypadku poprzedzającego go stadium „przed-prawnego” (*pre-legal stage*, odpowiadające *pré-droit* Gerneta) – funkcjonują formalne i publiczne procedury rozwiązywania konfliktów; jednocześnie reguły bądź normy nie są jeszcze wyodrębnione jako autonomiczna sfera prawna (jak pisze badacz, „a society has legal procedures but no recognized legal rules”, GAGARIN 1986: 8, także 2001: 453 i 2005b: 82). Jednocześnie warto zaznaczyć, że wielu uczonych, np. RUNCIMAN (1982), opisuje społeczność świata homeryckiego jako strukturę przejściową (*protostate*) między społecznością przed-państwową a *polis* epoki archaicznej; zob. THALMANN (1998: 255-71), który problematyzuje użyteczność i adekwatność tego rodzaju modeli ewolucyjnych wobec *polis* eposu Homera, tam także szersza bibliografia.

⁵⁹ FRISCH (1949: 41). Cf. CALHOUN (1962: 439: „There is, of course, no written law in Homer”), ELMER (2012: 185-6), ZARTALOUIS (2019: 117), także PAKONSTANTINO (2008: 47: „(...) there is good reason to assume that the decisions of the courts of the *gerontes* and *basileis* were based upon orally transmitted rules that were deeply embedded in popular morality”).

⁶⁰ Cf. CANTARELLA (1979: 62, 215-224), która ostatecznie odmawia owym procedurom charakteru instytucjonalnego („(...) in Omero non esistono ancora organi che irrogano delle pene, o, tanto meno, che provvedono alla loro applicazione”, s. 299).

wcześniej fragment ks. XVIII *Iliady*, składający się na opis wyrzeźbionej przez boga Hefajstosa „**Tarczy Achillesa**”: swoistego *mikrokosmosu* i pochwały uporządkowanego życia społecznego (por. EDWARDS 1991: 213)⁶¹, przeciwstawionego wojnie (w. 509-40) i ilustrowanego m.in. poprzez sceny biesiad i uroczystości ślubnych (w. 490-6), uprawy roli (541-60), wypasu bydła na pastwiskach (574-89), a także – co dla nas szczególnie ważne – publicznego rozwiązywania sporów (w. 497-508, przeł. I. Wieniewski):

λαοὶ δ' εἰν ἀγορῇ ἔσαν ἄθροοι: ἔνθα δὲ νεῖκος
 ὠρώρει, δύο δ' ἄνδρες ἐνεΐκεον εἵνεκα ποινῆς
 ἀνδρὸς ἀποφθιμένου: ὁ μὲν εὖχετο πάντ' ἀποδοῦναι
 δῆμῳ πιφαύσκων, ὃ δ' ἀναΐνετο μηδὲν ἐλέσθαι: 500
 ἄμφω δ' ἰέσθην ἐπὶ ἱστορί πεῖραρ ἐλέσθαι.
 λαοὶ δ' ἀμφοτέροισιν ἐπήπυνον ἀμφὶς ἄρωγοί:
 κήρυκες δ' ἄρα λαὸν ἐρήτυον: οἱ δὲ γέροντες
 εἶατ' ἐπὶ ξεστοῖσι λίθοις ἱερῷ ἐνὶ κύκλῳ,
 σκῆπτρα δὲ κηρύκων ἐν χέρσ' ἔχον ἡεροφόνων: 505
 τοῖσιν ἔπειτ' ἦϊσσον, ἀμοιβῆδ' ὁ δὲ δίκασσον.
 κεῖτο δ' ἄρ' ἐν μέσσοισι δῶω χρυσοῖο τάλαντα,
 τῷ δόμεν ὃς μετὰ τοῖσι δίκην ἰθύντατα εἴποι.

Tymczasem na placu wiecowym (*ein agorēi*) zgromadził się tłum (*laoi*). Dwaj mężowie
 Spór (*neikos*) toczyli o okup (*poines*) za krew zabitego człowieka.
 Jeden z nich się zaklinał i ciżbie zebranych przedkładał,
 Że zapłacił już wszystko, a drugi, że nic nie otrzymał.
 Obaj chcieli by sprawę rozstrzygnąć wyrokiem rozjemcy (*epi istori*).
 Każdy z nich miał swych rzeczników, co ich okrzykami wspierali,
 Aż heroldowie (*kērykes*) musieli hamować lud. A starszyzna (*gerontes*)

⁶¹ W tym miejscu warto podkreślić problematyczność eposu jako źródła historycznego. Od czasów publikacji wpływowej książki FINLEY'a (1979 1954¹) wielu badaczy przekornie podważało zasadność korelacji praktyk politycznych przedstawionych w *Iliadzie* z historyczną społecznością tzw. Wieków Ciemnych (zob. zwł. SNODGRASS 1974 = 2006, rozdz. 10). Niemniej, dziś większość uczonych wierzy przynajmniej w częściową „realność” świata Homera – zwłaszcza w odniesieniu do norm, zwyczajów, instytucji, „mentalności” czy wartości etycznych sportretowanych w tej tradycji. Zazwyczaj uzasadniają oni to przekonanie wskazując na spójność terminologiczną, psychologiczną czy społeczno-polityczną realiów przedstawionych w tradycji epickiej, względnie na relację między utworem a jego potencjalną publiką (zob. ADKINS 1971a oraz 1972: 10-12, CANTARELLA 1979: 52-9 i 2020: 19-51, CARLIER 1984: 210-4, MORRIS 1986a, VAN WEES 1992, zwł. s. 5-23, 261-5, FOUCHARD 1997: 21-3, RUZÉ 1997, cz. I, RAAFLAUB 1997a, RAAFLAUB – WALLACE 2007, także inne publikacje Raaflauba, zob. bibliografię); przegląd literatury dotyczącej problemu „realności” czy historyczności świata Homera w BRAVO (1988), WĘCOWSKI (2011c), także PAPA-KONSTANTINO (2008: 13-4, 20-4) i ELMER (2013: 8-13). Wątpliwości dotyczą, rzecz jasna, również cytowanej wyżej sceny z „Tarczy...”, która – niezależnie od tego, czy stanowi „a description of a non-heroic society possibly ‘contemporary’ with the poet” (YAMAGATA 1994: 66, cf. VAN WEES 1992: 262-4), czy raczej „idealized picture of social stability” (PAPA-KONSTANTINO 2008: 35-6, także MURRAY 2004: 55) – odzwierciedla przynajmniej częściowe wyobrażenia o znanych audytorium Homera procedurach rozstrzygania sporów i ideach czy wartościach, które te procedury realizowały i potwierdzały.

Na gładkich stolcach siedziała kamiennych w dostojnym okolu;
 Powstając, by mówić, sędziowie – a głos zabierali (*dikadzon*) kolejno –
 Berła (*skêptrâ*) z rąk przyjmowali heroldów o głosach donośnych.
 Złota talenty dwa leżały w środku koliska,
 By ten ze starszyny je dostał, kto rzecz najlepiej rozsądzi
 [tj. wypowiedie najprostszą *dike*, *dikên ithýntata eipoi*].

Ambiwalencja powyższego fragmentu i niejasny sens użytych w nim terminów, jak pisał Hans Julius WOLFF (1946: 43), w połączeniu z brakiem innych źródeł pochodzących z czasów Homera „nieuchronnie powodują, że każda próba interpretacji sceny z Tarczy staje się hipotetyczna”⁶². Mimo to, związek zacytowanych wyżej wersów z procedurami publicznego zarządzania sprawiedliwością wydaje się niepodważalny: jak zauważył już Robert J. BONNER (1911: 23-4), „występowanie na Tarczy Achillesa sceny procesu (*a trial scene*) jako zwyczajnego zdarzenia życia publicznego (...) wskazuje na pewnego rodzaju organizację sądownictwa (*judical organization*)” w społecznościach czasu Homera⁶³. W końcu opisana procedura wydaje się w wielu aspektach ściśle skonwencjonalizowana czy wręcz „zrytualizowana” (cf. RAAFLAUB 1997b: 12-3)⁶⁴: na agorze oprócz tłumu obserwatorów, zgromadzonych, aby wysłuchać sporu (*neîkos*, w. 497), zbierają się „heroldowie” (*kérykes*), nadzorujący jego przebieg⁶⁵, ponadto „starszyna” (*gérontes*, 503), czyli główni aktorzy całej sceny⁶⁶; zasiadają oni na przeznaczonych do tego kamieniach, „w świętym kręgu” (*hierôi eni kýklōi*, 504⁶⁷), i wraz z prawem do zabierania głosu poprzez heroldów przekazują sobie także

⁶² „The character of the Homeric passage and the practically complete lack of contemporaneous sources that might throw light on the questions under discussion inevitably cause every interpretation of the scene on the shield to be hypothetical”.

⁶³ „The appearance of a trial scene on the shield of Achilles as a typical incydent of public life (...) point[s] to some sort of judicial organization”. Ocena Bonnera wychodzi naprzeciw większości ówczesnych interpretacji, np. LEAFA (1887: 125), który w komentarzu do powyższego fragmentu stwierdza jednoznacznie: „The tribe had no place in the organization of Homeric society”. Podobne założenia można odnaleźć we wpływowych pracach FINLEY’a (1979, 1981: 80-6, cf. HAMMER 2002: 80-1), który przekonywał, że *polis* u Homera nie stanowiła jeszcze wspólnoty znanej nam z VI-V w., pozbawiona była instytucji i publicznych procedur; contra: RAAFLAUB (1997b) oraz HÖLKESKAMP (1997), a także moje rozważania niżej, sekcja 2.3.a.

⁶⁴ Tak jak skonwencjonalizowane czy „zrytualizowane” są w świecie Homera wszelkie inicjatywy publiczne na agorze, zob. CANTARELLA (2020a: 89-90) oraz niżej, 2.3.a.

⁶⁵ Na temat funkcji *kérykes*, „heroldów” w świecie Homera zob. RUZÉ (1997: 48 z przyp. 37), HÖLKESKAMP (1997: 11), NIKIAS (2019: 354). W dalszych opisach „Tarczy Achillesa” *kerykes* zajmują się także obsługą gości w trakcie publicznych uczt oraz przygotowywaniem posiłku ofiarnego, zob. nt. RUNDIN (1996: 190-1).

⁶⁶ Na temat *gerontes* w eposie Homera, ich autorytetu, pozycji i przypisywanych im funkcji decyzyjnych zob. ULF (1990: 70-83), także CANTARELLA (2020a: 92-3). W scenie „Tarczy...” mowa jest ponadto o *ístōr* (w. 501, dosł. „wiedzący”, zob. GAGARIN 1986: 31, przyp. 37 i JANIK 2003: 19-20) – figurze, której kompetencje i funkcje stanowią przedmiot ożywionych polemik. Badacze zazwyczaj widzą w *istor* „świadka”, „króla” (zob. BONNER 1911: 27), arbitra (CANTARELLA 1979: 218-21), „eksperta” (*der Kundige, der Sachverständiger*, HIRZEL 1907: 65) bądź tego ze starszyny, kto wskaże najlepszy sposób rozwiązania sporu (otrzymując tym samym nagrodę, o której mowa niżej, w. 507-8, zob. WOLFF 1946: 40); mało prawdopodobne, aby chodziło o bóstwo, na które obie strony konfliktu miałyby składać przysięgę (tak THÜR 1996: 67-71 i 2006: 37-4).

⁶⁷ Por. *Od.* 3.405-9: „(...) wstał też ze swego łoża Nestor, rycerz gereński. / Na dwór wyszedł i usiadł na wygadzanych

skêptron („berło”), o którym pisałem wyżej (2.1.) – symbol autorytetu, łączący kompetencje danego mówcy z wolą samego Dzeusa i ustanowionymi przez boga *themistes*. Niestety, nie jesteśmy pewni tego, jaki dokładnie charakter ma przedstawiony proces: czy obie strony konfliktu – dotyczącego najwyraźniej zadośćuczynienia finansowego (*poinê*, 498) za zabójstwo krewnego jednej z nich⁶⁸ – biorą w nim udział dobrowolnie i czy werdykt ustalany jest na drodze kompromisu wszystkich stron, czy też narzucany ogólnie decyzją przedstawicieli wspólnoty. Opisy analogicznych procedur w innych fragmentach eposu (zob. niżej) wskazują jednak na to, że „starsi”, których aktywność zostaje scharakteryzowana poprzez zwrot „mówić *dike*” (*dikēn eipeîn*) oraz czasownik *dikadzein*, są tu przede wszystkim arbitrami, których zadaniem jest rozwiązanie sporu. Innymi słowy, w powyższej scenie *dike* oznacza **werdykt** (*Urteilsspruch*, jak pisze LATTE 1946: 64-5), akceptowalny przez wszystkich i kończący spór w sposób pokojowy⁶⁹; analogicznie, czasownik *dikadzein* wskazuje na **aktywność wydawania tejże *dike***⁷⁰.

Zbliżony sens rzeczownika *dike* wyłania się także z innych fragmentów *Iliady*, na

kamieniach, które właśnie tam były przed drzwiami wielkiego pałacu, białe i lśniące, natarte oliwą, na których też przedtem / często siadywał Neleus, co w razie bogom był równy” (przeł. R. Chodkowski).

⁶⁸ Jak zazwyczaj się uważa (zob. argumenty na rzecz tej interpretacji w GAGARIN 1986: 32-3 i CANTARELLA 2002a), przedmiotem przedstawionego na „Tarczy...” sporu-procesu „nie jest ustalenie okupu za zabójstwo, lecz stwierdzenie faktu, czy uzgodnione odszkodowanie [tj. *poinê*] zostało wypłacone” (WYGANOWSKI 1994: 329). Zob. przegląd odmiennych interpretacji w PELLOSO (2012: 114-5, przyp. 24), także (VAN) EFFENTERRE (2003), który przekonuje, że sprawa w ogóle nie musi dotyczyć zabójstwa, a np. przeniesienia zwłok, co wydaje mi się jednak mało prawdopodobne.

⁶⁹ Względnie **propozycję werdyktu** formułowaną przez każdego z uczestniczących w procedurze członków starszyzny. Por. *Od.* 11.568-71, także *Il.* 23.574-585 (fr. komentowany niżej) oraz *Il.* 19.172-183 z komentarzem JANIK (2003: 27-9). Jest to powszechnie akceptowany wniosek, zob. e.g. GAGARIN (1973) i (1974a, zwł. 186-8), WYGANOWSKI (1994: 330), JANIK (2003: 17), JELLAMO (2005: 37); swoją drogą, już HIRZEL (1907: 56-64) przekonywał, że *dike* u Homera w pierwszej kolejności oznacza „werdykt sędziego” (*der Spruch des Richters*), który nie musiał być oparty na skodyfikowanych przepisach prawnych bądź normach zwyczajowych („nicht auf codifiziertes oder herkömmliches Recht”, s. 64); w tym względzie badacz postulował pierwszeństwo wymiaru proceduralnego nad substancjalnym, zob. niżej.

⁷⁰ Contra: SEALEY (1994: 92-3, 100-5, 119) i THÜR (1996) i (2006), którzy przekonują, że *dike* nie jest wyrokiem bądź rozstrzygnięciem sporu, ile „środkiem dowodowym” czy **instrumentem dowodzenia słuszności** (*Beweismittel / a mode of proof*), który może przybrać formę przysięgi (Thür utożsamia wręcz pojęcie *dike* z „przysięgą”; analogicznie, czasownik *dikadzein* miałby oznaczać „formułowanie [propozycji] przysięgi”, por. jednak THÜR 1990). I choć społeczna rola przysięg (*tà horkia*) w Grecji jest niekwestionowalna (zob. nt. BURKERT 1987: 250-4 oraz RYBOWSKA 2017: 384-412), a ich znaczenie w wypadku publicznych procedur rozwiązywania sporów oczywiste (co ilustruje cytowany wyżej fragment *Il.* 23.581-5, cf. FARENGA 2006: 133-4, 154, 275), ta teoria wydaje mi się bardzo mało prawdopodobna (zob. zarzuty pod jej adresem w GAGARIN 2005b): nic nie wskazuje na to, aby źródłowy sens *dike* można było zredukować do „przysięgi”, tak jak i jednoznacznie wskazać, że pojęcie odnosi się jedynie do „środków” dochodzenia kompromisu, nie zaś jego rozstrzygnięcia. Jedyne znane mi źródło epoki archaicznej, w jakim założenie Thüra o semantycznym związku *dike* z *horkos* mogłoby znaleźć potwierdzenie, stanowi Hipponaks 115W w. 15-6: czasownik *adikêō* występuje w tym fragmencie w kontekście złamania przysięgi jako pewnej uświęconej procedury. Niemniej, ważniejszy od przysięgi wydaje się tu wątek zdrady dawnych towarzyszy – działanie opisywane jako „niesprawiedliwe” także w tradycji Teognisa, zob. niżej, rozdz. 3.2.c. Podkreślę przy tym, że rozważania Sealey’a uważam za wartościowe i inspirujące: zgadzam się zwłaszcza z tym, iż celem procedur prawnych w Grecji archaicznej nie było wypracowanie „obiektywnej” prawdy, ile akceptowalnego dla wszystkich kompromisu (por. FOUCAULT 2018: 41-76).

przykład z ks. XXIII, gdzie przy okazji opisu wyścigu rydwanów dochodzi do sporu między Menelaosem, bratem dowodzącego Grekami Agamemnona, oraz Antylochem, synem Nestora. I choć drugi z bohaterów dociera na metę jako pierwszy, zostaje oskarżony o to, że wyprzedził rywala dzięki podstępowi (w. 566-585, przeł. I. Wieniewski)⁷¹:

Τοῖσι δὲ καὶ Μενέλαος ἀνίστατο θυμὸν ἀχεύων
 Ἀντιλόχῳ ἄμοτον κεχολωμένος: ἐν δ' ἄρα κῆρυξ
 χειρὶ σκῆπτρον ἔθηκε, σιωπῆσαί τε κέλευσεν
 Ἀργείους: ὃ δ' ἔπειτα μετηύδα ἰσόθεος φώς:
 ‘Ἀντίλοχε πρόσθεν πεπνυμένε ποῖον ἔρεξας. 570
 ἥσυχνας μὲν ἐμὴν ἀρετὴν, βλάβας δέ μοι ἵππους
 τοὺς σοὺς πρόσθε βαλὼν, οἳ τοι πολὺ χεῖρονες ἦσαν.
 ἀλλ' ἄγετ' Ἀργείων ἡγήτορες ἡδὲ μέδοντες
 ἐς μέσον ἀμφοτέροισι δικάσσετε, μὴ δ' ἐπ' ἀρωγῇ,
 μὴ ποτέ τις εἴπησιν Ἀχαιῶν χαλκοχιτώνων: 575
 Ἀντίλοχον ψεύδεσσι βηισάμενος Μενέλαος
 οἴχεται ἵππον ἄγων, ὅτι οἱ πολὺ χεῖρονες ἦσαν
 ἵπποι, αὐτὸς δὲ κρείσσων ἀρετῇ τε βίῃ τε.
 εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν αὐτὸς δικάσω, καί μ' οὐ τίνα φημι
 ἄλλον ἐπιπλήξειν Δαναῶν: ἰθεῖα γὰρ ἔσται. 580
 Ἀντίλοχ' εἰ δ' ἄγε δεῦρο διοτρεφές, ἦ θέμις ἐστί,
 στὰς ἵππων προπάροιθε καὶ ἄρματος, αὐτὰρ ἰμάσθλην
 χερσὶν ἔχε ῥαδινήν, ἣ περ τὸ πρόσθεν ἔλαυνες,
 ἵππων ἀψάμενος γαιήοχον ἐννοσίγαιον
 ὄμνυθι μὴ μὲν ἐκὼν τὸ ἐμὸν δόλῳ ἄρμα πεδῆσαι. 585

Teraz powstał wśród nich z goryczą w sercu Menelaj,
 Na Antylocha rozsierzdzon okrutnie. I herold (*kéryks*) do ręki
 Berło (*skēptron*) mu dał, do milczenia wzywając rycerzy achajskich.
 Wówczas Atryda, mąż równy bogom, przemówił w te słowa:
 „Miałeś dawniej rozsądek, a patrz, Antylochu, coś zrobił!
 Wystawiłeś na szwank moją sławę (*aretén*), wstrzymałeś mi konie,
 Swoje naprzód wypuszczając, choć są pośledniejsze od moich.
 Wzywam was więc, wodzowie argejscy, włodarze zastępów,

⁷¹ Zob. CANTARELLA (1979: 217-8), która odczytuje poniższą scenę sporu między Menelaosem i Antylochem w kategoriach konfliktu między „sprytem” czy „podstępem” (*mētis*) – niewątpliwie, ważną kategorią w świecie Homera (s. 146-7, 161, także NAGY 1979: 45-8) – oraz lojalnością i przestrzeganiem zasad gry. Szerzej na temat kontekstu sporu tego zob. niżej, rozdz. 3.2.a, gdzie powracam do przytoczonego fragmentu w odniesieniu do *time*, „prestżu społecznego u Homera i norm związanych z jego ochroną.

Sprawę rozsądzicie (*dikássate*) nie darząc względami żadnego z nas obu,
 Żeby kiedyś ktoś nie rzekł z Achajów spiżowopancernych:
 «Kłamstwem pokonał Menelaj w igrzyskach Antylochosa,
 I uprowadził klacz, bo miał znaczenie (*kreíssōn aretēi*) i siłę (*bíēi*),
 Ale jego rumaki o wiele były marniejsze».
 Nie! Ja sam będę sędzią (*dikásō*)! I nikt – jestem pewny – z Danaów
 Nic nie zarzuci mi, bo sprawiedliwy (*itheîa*) mój sąd się okaże.
 Antylochosie, Dzeusowy potomku, pójdźże i stań tu,
 Jak każe zwyczaj (*he thémis estí*), przed wozem i końmi, w rękę zaś trzymaj
 Giętki bicz, którym zawsze dotychczas rumaki smagałeś,
 I kładąc na koniach dłoń, Ziemiotrząscy, co lądy ogarnia,
 Przysiąż (*ómnythi*), że nie umyślnym podstępem mój rydwan wstrzymałeś”.

W powyższym fragmencie mamy do czynienia ze sformalizowanym aktem mowy: wygłaszanym publicznie przed zebraniem tłumem odbiorców i ściśle zależnym od autorytetu osoby mówiącej, podkreślanego chociażby poprzez trzymane przez nią *skeptron* (ponownie otrzymany z rąk herolda)⁷². Co więcej, jak zauważył w swojej interpretacji fragmentu Michel FOUCAULT (2018: 52), „jest to scena o charakterze w pełni sądowym”: świadczy o tym zarówno używana terminologia i gesty, jak i centralna wątpliwość, czyli „pytanie o to, jaki jest prawny status przyznawanych nagród” (2018: 53). Jak się zdaje, Menelaos, wykorzystując swój uprzywilejowany status społeczny, przekłuba prywatny konflikt (*neîkos*) z Antylochem – dotyczący, swoją drogą, naruszenia „prestżu” wodza (*areté*, w. 571) – w zdarzenie publiczne, „improvizowany sąd” (*an impromptu tribunal*, UNRUH 2011: 286-7): swoisty *performance*, przepełniony figurami retorycznymi, choćby zwrotem bezpośrednim do odbiorców (*hēgētores ēdè médontes*, w. 573, zob. ULF 1990: 171)⁷³ czy podkreśleniem własnej pozycji społecznej (tj. własnego „prestżu” i „siły”, w. 578)⁷⁴. Jednocześnie kluczową rolę w przemowie Menelaosa

⁷² Na temat związków między *skeptron* a autorytetem w perspektywie „speech acts” zob. MARTIN (1989: 63, 100-5); por. DETIENNE (1996: 61-2) oraz RUZÉ (1997: 48-51), która zwraca uwagę zarówno na retoryczny (symboliczny), jak i praktyczny wymiar gestu przejęcia *skeptron* przez mówcę.

⁷³ Fraza *Argeiōn hēgētores ēdè médontes* jest często wykorzystywana, jak zauważa ULF (1990: 80-1), w przemowach wodzów i cieszących się autorytetem herosów jako zwrot bezpośredni do audytorium, także przy okazji narad i zebrań starszyny (np. w *Il.* 2.79 przez Nestora czy w *Od.* 17.136 i 186 przez Odyseusza na uczie w pałacu Alkinoosa) bądź zebrań na *agorze* (*Il.* 9.17). Wydaje się ona sugerować, że Menelaos w pierwszym momencie odwołuje się do procedury zbliżonej do tej, jaką widzieliśmy na „Tarczy...” z ks. XVIII; ostatecznie decyduje się jednak samodzielnie rozstrzygnąć sprawę, tj. wydać własną *dike*, która będzie nie mniej „prosta” (*itheîa*, tj. „sprawiedliwa”) od werdyktu wydanego przez osoby trzecie.

⁷⁴ Jak pokazuje MARTIN (1989: 68-76, 116), *neîkos* (względnie *psôgos* lub *éris*), czyli „spór” między herosami, stanowi na gruncie eposu skonwencjonalizowany typ czy gatunek dyskursu publicznego, często przybierający formę retorycznego „pojedyńku obelg”; cf. NAGY (1979: 253-64) i GENTILI (1988: 107-114), także CAMEROTTO (2009: 26-7), który *neîkos* klasyfikuje jako jeden z czterech centralnych „tematów” epiki heroicznej (obok „gniewu”, „zdobycia” czy „zniszczenia” obcej *polis*, w końcu „powrotu” wybranego herosa do ojczyzny).

odgrywa czasownik *dikadzein*, pojawiający się dwukrotnie: pierwszy raz w ramach zachęty wobec odbiorców do „rozstrzygnięcia” (*dikássate*) spornej kwestii w sposób uczciwy (*es méson*) dla obu stron (*amphotéroisi*, w. 574), drugi raz jako zapewnienie, że on sam „osądzi” (*dikásō*, 579) sprawę właściwie, tzn. jego werdykt-decyzja (domyślna *dike*) okaże się *itheia* ‘prosta, słuszna’ (w. 580).

Z przymiotnikiem *ithýs* (rodzaj żeński: *itheia*) w kontekście *dike* spotkaliśmy się już w poprzednim fragmencie (tj. opisie procesu-rytuału z „Tarczy...”, *Il.* 18.508). Jak na podstawie powyższych przykładów stwierdza Hartvig FRISCH (1949: 41), *itheia dikē* jest w tradycji epickiej stałym określeniem dla „sprawiedliwego werdyktu”⁷⁵, przeciwstawianym *skoliē dikē*, tj. „pokrętnej” czy „krzywej” decyzji. Co więcej, w przytaczanej wyżej scenie z „Tarczy...” mowa jest o „najbardziej prostej” („najsprawiedliwszej”) *dike*, której autor, jeden z sędziów-członków starszyny, otrzyma nagrodę w postaci dwóch talentów złota (w. 507-8)⁷⁶. Jak zauważyła YAMAGATA (1994: 66), *dike* jest więc stopniowalna i nie każdy werdykt czy propozycja rozstrzygnięcia sporu określana tym mianem musi być słuszna, adekwatna czy po prostu sprawiedliwa (por. LLOYD-JONES 1971a: 166-7, LESKY 1985: 21). Najwyraźniej więc pojęcie *dike* u Homera, przynajmniej w pewnych kontekstach, nie oznacza abstrakcyjnej „sprawiedliwości” bliskiej współczesnym konotacjom tego słowa, ile raczej działanie, akt mowy czy wręcz performance służący rozwiązaniu konfliktu (zob. niżej, rozdz. 2.3)⁷⁷. Jednocześnie nie każda *dike* z założenia spełnia swój cel: przypominają nam o tym *Prace i dni* tradycji Hezjoda – dzieło, któremu przyjrę się w kolejnych rozdziałach (zob. zwł. 2.3.b, 2.4.b), – gdzie dyskurs o *skoliē dikē*, tj. niesprawiedliwych wyrokach królów, stanowi punkt wyjścia dla bardziej ogólnych rozważań dotyczących sprawiedliwości jako wartości społecznej, etycznej czy religijnej⁷⁸.

⁷⁵ Cf. e.g. GLOTZ (1904: 239), HIRZEL (1966: 95), PAOLI (1974: 61), ZWOLSKI (1970: 20): „U Homera *itheia dikē* oznacza prosty, czyli słuszny wyrok sądowy; kto ogłosi wyrok najśluszniej, *ithyntata*, dostaje od procesujących się stron nagrodę. I na odwrót „kosy”, „krzywy”, czyli niesłuszny wyrok sądowy obraża bogów (...)”. Oprócz cytowanych fragmentów zob. *Od.* 11.568-71 z komentarzem JANIK (2003: 42, „Δίκη means here: decision, i.e., a verdict”), także Hezjod, *Theog.* 81-7 i *Op.* 36, 39, 219-21, 225-6, 250, 268 (cf. VERGADOS 2020: 172-6) oraz *Hymn Hom. 2 do Demeter*, 149-152.

⁷⁶ To założenie, zgodnie z którym dwa talenty złota stanowią nagrodę dla sędziego, który wskaże najlepszą *dike*, jest najczęściej przyjmowane przez badaczy i wskazywane już przez starożytne komentarze (tj. *scholia Didymi* (D) do *Hom. Il.* 18.497). Zob. jednak przegląd konkurencyjnych interpretacji w PELLOSO (2012: 114-5, przyp. 24).

⁷⁷ Zob. LÉVY (1998: 73): „*Dikē* pourrait donc désigner la parole publique, prononcée solennellement par le juge ou, par le plaideur, qui doit amener une solution pacifique du différend en faisant droit aux parties”. Na temat *dike* jako działania ustnego zob. także HAVELOCK (1978: 135-8, 214-7), GAGARIN (1992) i (2001: 345-7), CASERTA (2009: 78-9).

⁷⁸ Jak zauważa na przykład SCHMIDT (1986: 25, także 32-3), cała pierwsza część *Prac i dni* oparta jest na wątku niesprawiedliwości doznanej przez *ja* poetyckie w wyniku procesu i decyzji złych *basileis*. I niezależnie od tego, czy uznamy ramy narracyjne utworu jedynie za fikcję służącą celom wewnątrztekstualnym, czy może (jak czyni to Schmidt) będziemy interpretować wątek sporu poety z bratem Persesem jako odzwierciedlenie realnej sytuacji, w którą uwikłany był autor utworu, dzieło tradycji Hezjoda pokazuje, jak istotne dla różnych wymiarów i sensów

Unaocznione wyżej konteksty użycia *dike* mogą sugerować, że jest to pojęcie w pierwszym wypadku związane właśnie z rozstrzyganiem konfliktów. Tak przekonywał na przykład Eric HAVELOCK (1978: 137), w interpretacji którego *dike* wskazuje na **procedurę, nie na konkretną zasadę czy zbiór norm** (*a procedure, not a principle*)⁷⁹. Niemniej, podkreślę, że *dike* jako „decyzja” (czy proces decyzyjny, zmierzający do wyłonienia najlepszego z możliwych wyroków) nie stoi w opozycji wobec *themistes* rozumianych jako tradycyjne reguły i normy narzucone przez boga. Jak pisał polski badacz Wiktor KORNATOWSKI (1950: 56-7), *dike* jako „wyrok sędziego” uzupełniała raczej tę „boską sprawiedliwość” i szeroko rozumiane normy społeczne⁸⁰: jest w końcu elementem skonwencjonalizowanej procedury (przed-)prawnej, opartej o ścisłe reguły (często zresztą wprost określane mianem *themis*), które wyznaczają sposób zwoływania zgromadzenia, jego przebieg czy kompetencje osób decyzyjnych⁸¹; granica między porządkiem normatywnym a proceduralnym jest tu z założenia nieostra.

dike – również etycznych czy religijnych – były praktyki instytucjonalnego zarządzania sprawiedliwością. Na temat pojęcia *dike* w tradycji Hezjoda zob. niżej, rozdz. 3.1.e.

⁷⁹ Jednocześnie warto nadmienić, że **priorytet proceduralny nad porządkiem normatywnym** wyróżnia nie tylko świat Homera: jak od lat 80-tych XX wieku dość powszechnie się podkreśla, charakteryzuje on w większym lub mniejszym stopniu wszystkie greckie systemy prawne epoki archaicznej i klasycznej, oparte nie tyle na pełnej i pozbawionej luk kodyfikacji norm czy ścisłym opisie kar za wyznaczane tymi normami przestępstwa, ile właśnie na procedurach, zob. GAGARIN (1986: 72-7, 143-6) i (2005a: 33-4), TODD – MILLET (1990: 5), THOMAS (1996: 25) i (2005: 53), FOXHALL – LEWIS (1996: 2), LEWIS (2007: 36-8), GEHRKE (2009: 400-2). Poprzez dychotomię *norma* – *procedura* badacze tłumaczą przy tym wielość rozwiązań przyjmowanych w poszczególnych *poleis* (przy okazji znajdując kompromis dla sporu o „jedność” greckiego prawa, zob. sekcja 2.1). Jak pisze Michael GAGARIN (2005a: 40 i 2008: 7-8), mimo różnic widocznych na płaszczyźnie praw ustrojowych czy materialnych, w wymiarze proceduralnym poszczególne systemy Grecji archaicznej są sobie bliskie. Mowa jest tu zwłaszcza o podobnych standardach i praktykach sądowniczych, zwyczajach określających przebieg czynności procesowych, a także procesowym wymiarze kompetencji wybranych osób bądź grup zaangażowanych w rozwiązanie danego sporu. Niezależnie więc od tego, jak różne wspólnoty greckie określały szczegółowe obowiązki obywatelskie i radziły sobie z kształtowaniem i kodyfikacją szczegółowych norm i zakazów, same praktyki i procedury (przed)prawne przynależały do wspólnej tradycji, której elementy można dostrzec w przytoczonych wyżej fragmentach *Iliady* czy pewnych stałych zwrotach opartych na pojęciu *dike*. Contra: PELLOSO (2013), który przedstawia założenie o priorytecie praw proceduralnych nad prawami materialnymi (substancjalnymi) w Grecji jako współczesny „mit” badawczy; także SEALEY (1994, zwł. rozdz. 3), przekonujący, że mimo różnic między różnymi *poleis* w kwestii obowiązujących rozwiązań prawnych możemy mówić o „jedności greckiego prawa” nie tylko w wymiarze proceduralnym, lecz także substancjalnym.

⁸⁰ „Uzupełniało tę boską sprawiedliwość [tj. *themis*] pojęcie *dike*, tj. sprawiedliwość wymierzona w wyroku sędziego, choć i co do niej wierzono, że pochodzi z woli bożej”. Na temat relacji między *themis* i *dike* w aspekcie procedury prawnej zob. LATTE (1946: 64-5), ponadto niżej, wstęp do sekcji 2.3. Na temat *dike* jako boskiego porządku piszę szerzej w rozdziale 3.

⁸¹ Związek między *themis* a publicznymi zebraniem na agorze jest dobrze poświadczony w eposie – wystarczy przypomnieć charakterystykę Cyklopów w *Odysei*, nie znających „ani *themistes*, ani *agorai*” (9.112). U Homera spersonifikowana *themis* (tj. Themis) jest tym bóstwem, które zwołuje zgromadzenia na Olimpie bądź inicjuje uczty bogów (*Il.* 15.87-93 i 20.4-5, *Od.* 2.68-9), w późniejszej tradycji opisywana jest zaś często jako bóstwo zgody (εὐβουλος, Pindar *Isthm.* 8.31-2, *Ol.* 13.8, fr. 30 (Snell), zob. JANIK 2003: 48, przyp. 17; także Ajschylos, *Prom.* 18 i epitet ὀρθόβουλος). Swoją drogą, Rudolf HIRZEL (1966: 12-3, 19, 54, zob. także GROTE 2009 [1849]: 111, przyp. 1) wychodząc od tego spostrzeżenia uznał, że pojęcie *themis* oznaczało pierwotnie „zgromadzenie” czy „organ doradczy” (*der Rath*). Zob. także (VAN) EFFENTERRE – TROCME (1964: 420), którzy uważają, że *themis* źródłowo stanowiła pojęcie „architektoniczne”, wskazujące na centralne pomieszczenie budynku, czyli miejsce spotkań i zgromadzeń. Na temat Themis jako bóstwa zob. RYBOWSKA (2017: 138-143); na temat roli agory w społeczności eposu homeryckiego zob. niżej, rozdz. 2.3.a.

Wzajemną zależność między kategoriami *dike* i *themis* potwierdza *Corpus Theognideum*, gdzie drugie z pojęć, choć pojawia się zaledwie dwa razy w całym zbiorze (w. 688, 1141), zostaje wyraźnie przeciwstawione *dike* jako nadrzędna zasada normatywna, aksjomat o boskim źródle i uniwersalnym zakresie obowiązywania, wyznaczający treść czy charakter *dike* jako wyroku (w. 688-9):

Οὐκ ἔστι θνητοῖσι πρὸς ἀθανάτους μαχέσασθαι
οὐδὲ δίκην εἰπεῖν· οὐδενὶ τοῦτο θέμις.

Nie wolno śmiertelnym ludziom walczyć z nieśmiertelnymi.

Ani [wbrew bogom] wydawać wyroków (tj. mówić *dike*): nikt nie ma takiego prawa (*themis*).

W elegii ze zbioru Teognisa *dike* faktycznie przynależy do porządku „proceduralnego”: jest pewną subiektywną decyzją przybierającą formę działania językowego. To spostrzeżenie otwiera pytanie: czy nakreślony wyżej kontekst (przed)prawny, tj. procedura rozstrzygania sporów, wyznacza źródłowy sens tego pojęcia? Jak pisałem, wielu badaczy wierzy, że tak. Ograniczając polisemię *dike* do tego jednego aspektu, często sięgają oni przy tym do rozważań etymologicznych, łączących ów rzeczownik bądź z czasownikiem *dikeîn* ‘ciskać, rzucać’⁸² bądź *deiknúnai* ‘wskazywać’⁸³ – w obu wypadkach sugerujących, że *dike* jest czymś, co zostaje „narzucone” bądź „wskazane”, względnie „przedłożone” audytorium⁸⁴. Jednakże, uzasadnienia w postaci etymologii, jak przestrzegał w odniesieniu do pojęć *dike* i *themis* Hartvig Frisch, niosą ze sobą ryzyko „arbitralnych spekulacji”⁸⁵. Co więcej, użycie *dike* w tradycji epickiej nie

⁸² Za tym założeniem opowiadał się Rudolf HIRZEL (1966, pierwsze wyd. 1907), tak jak i wielu podążających za nim badaczy, np. EHRENBERG (1921: 56, 70-1). Etymologia miała potwierdzać, że *dike* jest pewnym aktem czy działaniem (*eine Handlung*), symbolicznym rzutem lub uderzeniem w ziemię berłem-*skeptron* (co tłumaczyć ma jednocześnie użycie w kontekście *dike* epitetów *skoliós* ‘krzywy’ bądź *ithýs* ‘prosty’) – gestem, który miał towarzyszyć „przedłożeniu decyzji prawnej” (*die richterliche Entscheidung darstellte*, HIRZEL 1966: 94-5, zob. PALMER 1950: 161, GAGARIN 1973: 82).

⁸³ Za twórcę tego wyjaśnienia uchodzi Jan Gonda (*Deiknymi: Semantische studie over den indo-germaanschen wortel deik-*, Amsterdam: H. J. Paris, 1929), choć znaleźć można je już u HOFFMANNA (1914: 40). Za ustaleniami Gondy podążają nim m.in. PEARSON (1962: 46), LLOYD-JONES (1971a: 166, przyp. 23), OSTWALD (1973: 674), BISCARDI (1982: 354), LESKY (1985: 17), BENVENISTE (2016: 392-4), CASERTA (2009: 70), BECK (2011). Badacze, powołując się na etymologię łączą *dike* z *deiknymi*, chętnie sięgają także do łac. *dico, dicere* ‘mówić’, względnie ‘wskazywać’ – czasownika powstałego prawdopodobnie z tego samego rdzenia – jako analogii wskazującej na **związek δίκη z aktem mowy** (BISCARDI 1982: 354: „[il significato di] ‘delimitare con parole’”). W tym miejscu warto przywołać opinię PALMERA (1950, cf. BEEKES 2010, t. 1, s.v. δίκη), który – choć akceptuje związek genetyczny między δίκη i δεικνύμι – uważa, że oba słowa stanowią niezależne derywaty pie. **deik-*, rdzenia wskazującego jednocześnie na dwie sfery znaczeniowe: 1) ‘znak’, ‘śląd’, ‘cecha charakterystyczna’, sens widoczny w wypadku czasownika *deiknymi* (tak jak i dalszego, wtórnego derywatu *dikeîn* ‘rzucać’); 2) ‘granica’ czy ‘linia graniczna’ (1950: 157-9). Oba znaczenia zdaniem Palmera przejawiają się w pojęciu *dike*, od początku wskazującego zarówno na ‘właściwe zachowanie’ czy ‘normę’, jak i ‘granicę’, zob. niżej, rozdz. 3.1, przyp. 11.

⁸⁴ E.g. BENVENISTE (2016: 393): ‘to show what must be done, [to] prescribe a norm’; LESKY (1985: 17), który uważa, że pojęcie *dike* pierwotnie oznaczało „instrukcję” (*Weisung*).

⁸⁵ FRISCH (1949: 44): „It is always rather captivating to talk about a word’s ‘original’ meaning (...) But as a method of interpretations, this is dangerous because so arbitrary”. Zob. podobne przestrogi w kontekście rozważań o źródłowym sensie *dike* w RUDHARDT (1999: 160). Zasadność tych obiekcji potwierdza, mam wrażenie, przykład Benveniste’a, który na gruncie rozważań językoznawczych usilnie uprawdopodobniał założenie Glotza, jakoby

ogranicza się wyłącznie do kwestii publicznego rozwiązywania sporów: niekiedy, co najlepiej poświadczają *Prace i dni* Hezjoda, ów proceduralny wymiar pojęcia niknie w kontekstach wskazujących sensy bardziej ogólne, bliższe w tym względzie normatywności sfery *themis* (zob. niżej, rozdz. 3.1.c). Z tego względu, zamiast przesądzać na tym etapie badań o pierwotnym znaczeniu pojęcia, lepiej, jak wierzę, ograniczyć się do następującego stwierdzenia: w wielu fragmentach *Iliady*, a także późniejszej tradycji poetyckiej, *dike* jest określeniem technicznym, wskazującym na skonwencjonalizowane procedury publicznego rozstrzygania sporów i oznaczającym wyrok (czy raczej propozycję wyroku lub kompromisu między skłóconymi stronami).

Podkreślę, że ten „sądowy” czy „przedprawny” wymiar *dike* nie zaniknął wraz z Homerem (pod wpływem choćby tradycji Hezjoda, gdzie pojęcie, jak zobaczymy, wykorzystywane jest często w sensie abstrakcyjnym), nie zburzyły także owych technicznych asocjacji refleksje filozofów, chętnie posługujących się terminologią prawną dla rozważań kosmologicznych⁸⁶. Przez całą epokę klasyczną *dike* była używana w Atenach właśnie jako techniczny termin prawny, stosowany w odniesieniu do skarg i oskarżeń wnoszonych do sądu z „prywatnej stopy” (cf. WOLFF 2013: 99-4, BISARDI 1982: 256-7, GERNET 2000: 56-70, COHEN 2005: 214-6, 227-8, LANNI 2016: 10, GAGARIN 2020: 23-4), na przykład o kradzież (*dikē klopēs*) czy morderstwo (*dikē phónou*), tak jak i wobec szczegółowych rozporządzeń prawnych dotyczących chociażby morskiego prawa handlowego (*dikai emporikai*)⁸⁷. Prawno-instytucjonalna wymowa *dike* i pojęć pokrewnych widoczna jest w końcu w post-homeryckiej tradycji poetyckiej, na przykład u Hipponaksa (122 i 123W), Solona (4.36W) czy Tyrtajosa (4.7-

themis i *dike* stanowiły niezależne systemy normatywne, odzwierciedlające różne momenty rozwoju społeczno-politycznego Grecji, zob. wyżej, rozdz. 2.1.

⁸⁶ Zob. RAAFLAUB (2013: 82-3). Zresztą prawno-instytucjonalny sens *dike* – jak przekonywał JAEGER (2019 [1947¹], zob. ponadto SASSI 2006) – możemy odnaleźć także u myślicieli określanych przez tradycję mianem „filozofów przedsokratejskich”: zob. e.g. Anaksymander fr. DK B1 ze zwrotem *didónai ... dikēn ... tēs adikias*. Por. jednak GENTILI (1975, podobnie VLASTOS 1946: 161-2, 168-9), który użycie pojęcia *dike* u Anaksymandra interpretuje poza wskazanym tu kontekstem: jako skutek przeniesienia idei „wzajemności” i „równowagi” – zwłaszcza w kontaktach interpersonalnych (nt. zob. niżej, rozdz. 3.2.c) – do sfery natury i kosmologii (co zresztą wcześniej uczynić miał także Solon fr. 12W).

⁸⁷ Na temat *dikē klopēs* zob. Dem. 24 (*Timocr.*) 105 i 113-4, [Arystoteles], *Ath. Pol.* 54.1, Platon, *Prawa* 914b; cf. COHEN (1983), zwł. s. 62-72, gdzie badacz wyraźnie demonstrowa, że była to jedyna procedura sądowa dotycząca kradzieży. Na temat *dikē phónou* zob. wyczerpujące analizy w TULIN (1996), który poczynając od praw Drakona przedstawia rozwój ateńskich przepisów prawnych związanych z aktem morderstwa; o *emporikai dikai* HARRIS (2015). Na temat *dikadzein* w prawodawstwie Aten zob. THÜR (1990), który na przykładzie praw Drakona (IG 1³ 104, 11-13), Dem. 23.22 oraz [Aryst.] *Ath. Pol.* 57.4 pokazuje, że w instytucjonalnych kontekstach prawno-politycznych czasownik oznaczał zasadniczo proces podejmowania decyzji na zgromadzeniu sądowym (cf. GAGARIN 2005b: 87, także GEHRKE 1997: 53 na podstawie źródeł epigraficznych z Krety). Zob. ponadto GAGARIN (1974a: 195-6), który podkreśla, że na inskrypcjach z epoki archaicznej i klasycznej *dike* i derywaty tego pojęcia pojawiają się prawie wyłącznie w kontekście procedur sądowych; badacz zwraca też uwagę na brak przymiotnika *dikaioi* na nagrobkach, na których inne terminy o wymiarze etycznym, takie jak *esthlós*, *agathós*, *sóphrōn*, pojawiają się z dużą częstotliwością – to ma zaś sugerować, że w epoce klasycznej *dike* wciąż stanowiła „primarily legal term”.

8W)⁸⁸, a także w *Corpus Theognideum*, gdzie *dikai* (tj. l.mn. od *dike*) występują w kontekście konfliktów prawno-politycznych (w. 45 i 54, także elegia 543-6, omówienie niżej, 2.4.b) jako „rozstrzygnięcia” (*settlements*, GAGARIN 1974a: 193) czy „orzeczenia sądowe”⁸⁹. W końcu *dikai* pojawiają się w zbiorze Teognisa w sąsiedztwie agory, głównego placu *polis*, najwyraźniej jako metonimiczne określenie przestrzeni, na której podejmowano procedury rozstrzygania konfliktów (elegia 267-270) – to zaś zdaje się potwierdzać związek tego pojęcia ze sferą instytucjonalną:

Γνωτή τοι πενίη γε καὶ ἄλλοτρίη περ ἐοῦσα·
οὔτε γὰρ εἰς ἀγορὴν ἔρχεται οὔτε δίκας·
πάντῃ γὰρ τοῦλασσον ἔχει, πάντῃ δ' ἐπίμυκτος,
πάντῃ δ' ἐχθρὴ ὁμῶς γίνεται, ἔνθα περ ἦι.

Łatwo rozpoznać biedę, choćby i u obcych ludzi,
nie ma wstępu na **place sądowe** (*dikas*) czy na agorę (*eis agorén*).
Zewsząd wychodzi ze szkodą, wszędzie jest wyszydzana,
i wszędzie, gdzie tylko się zjawi, jest wrogo witana⁹⁰.

Podążając za tą wskazówką, w kolejnym podrozdziale interpretować będę *dike* właśnie jako jedną z form publicznego dyskursu: jako „performatyw”, akt mowy o szczególnej „mocy illokucyjnej”, służący nie tylko do opisu realiów społecznych (*dike* jako „obyczaj”, „norma”), lecz także przekształcania rzeczywistości *polis* i kreowania relacji interpersonalnych (*dike* jako „wyrok”, „decyzja”)⁹¹. Tym sposobem zamierzam unaocznic zależność tej kategorii od autorytetu i pozycji społecznej mówcy-performera, który waży się formułować *dikai*, „wyroki”, podtrzymując tym samym „sprawiedliwość” w *polis*.

⁸⁸ Zob. komentarz do 123W (καὶ δικάζεσθαι Βίαντος τοῦ Πριηνέως κρέσσον) w DEGANI (1984: 105, przyp. 157), który wyraźnie wskazuje na kontekst rywalizacji sądowej (tłumacząc sens zwrotu jako „difendersi giudizio parlando meglio di Biante”); na temat *dike* we fr. Tyrt. 4W zob. GAGARIN (1974a: 190). Prawne asocjacje *dike* ilustruje ponadto tragedia, co na przykładzie Ajschylosa unaocznia Romuald TURASIEWICZ (1981: 151): „Δίκη appears not only in general and more ancient sense of justice or law, but also in the technical one of law-suit, process (causa, action, lis) and even penalty (...)”, zob. Ajschylos, *Eum.* 573, 582, 639, 719, *Prom.* 614, ponadto *Ag.* 534, gdzie uwidacznia się, jak zauważa FRAENKEL (1962, t. III, s. 666), prawny sens *dikádein* jako ‘wydawania wyroku’ (także *Eum.* 471, 601 i *Suppl.* 230, 934). Oprócz tego, warto wspomnieć o wszechobecności czasownika *dikádein* i zwrotów *dikēn didónai* oraz *dikēn tinein* wykorzystywanych w kontekstach prawnych (rozstrzygania sporów, ustanawiania prawa) u Herodota (e.g. 1.6, 2.129, 5.83, 5.106, 6.57, 9.94), zob. drobiazgowo analizy w GIRAUDÉAU (1984: 144-158), także PAPA-KONSTANTINOY (2008: 26 i przyp. 57 do s. 32).

⁸⁹ Tak (VAN) GRONINGEN (1966: 32, także s. 29): „(...) les principes, les règles, et les sentences judiciaires”.

⁹⁰ Na temat motywu biedy w *Corpus Theognideum* zob. niżej, rozdz. 4.1.b.

⁹¹ Szerzej o koncepcji „performatywów” piszę we wstępie do rozdziału 4.

2.3. Między wolą jednostki a konsensusem rady:

dike jako autorytarny akt mowy

Jak widzieliśmy, dla Louisa Gernet systemy „przed-prawne” charakteryzowały się szczególną rolą instytucji i skonwencjonalizowanych procedur służących rozwiązywaniu konfliktów przy jednoczesnym braku wyraźnych i jednoznacznych regulacji o charakterze normatywnym. Ten priorytet procedury nad normą rozpoznaliśmy także w odniesieniu do pojęcia *dike*. Podczas gdy *themis* stanowi podstawowe określenie dla norm materialnych i obiektywnych zasad czy praw – rzekomo jednoznacznych, powszechnie znanych, ugruntowanych autorytetem boga (zob. wyżej) – tej obiektywności, jak się zdaje, *dike* jest pozbawiona: w kontekście rozwiązywania sporu odnosi się, jak zauważa Havelock, do konkretnej sytuacji, podlega także ocenie (od „krzywej” do „prostej”, tj. słusznej *dike*). Jednocześnie nie oznacza to, że *dike*, jak chce tego na przykład Naoko Yamagata, stanowi po prostu realizację *themistes* rozumianych jako przepisy prawa⁹²: w ramach publicznych procedur rozwiązywania konfliktów, jakie zostają sportretowane w eposie, herosi-sędziowie, którzy „mówią *dike*”, nawet jeśli posiłkują się czy odnoszą do *themistes*, nie są profesjonalistami biegłymi w istniejących przepisach⁹³, lecz **autorytetami cieszącymi się zaufaniem społecznym i względną swobodą decyzyjną**⁹⁴. Co więcej, *dikai*, stanowiąc ustne działanie czy pewien typ „autorytarnej

⁹² YAMAGATA (1994: 78-80, 90-1) przedstawia *dike* jako praktyczne zastosowanie reguł czy norm z porządku *themis* („*δίκη* is an application of *θέμις*”, s. 78). Podobnie JANKO (1994: 366), który w komentarzu do *Il.* 16. 386-8 pisze: „Oral precedents (*θέμιστες*) formed the basis for decision by judges whose duty it was to pick (*κρίνειν*) the right ones and decide accordingly (...)”; także FOUCARD (1997: 70: „*Dikè* vise à exprimer le caractère “normal” d’un ordre établi selon la *thémis*, sous l’aspect des rapports individuels”), LÉVY (1998: 75), BECK (2011: 208: „(...) *dikè* is the concrete and presumably correct application of the *themistes*, i.e., “right” decision in the particular case (...)”) czy WYGANOWSKI (1994: 331). Ostatni badacz uważa, że sędziowie-*gerontes* w *Iliadzie* „pełnią swoją funkcję nie tylko z racji dostojęstwa czy doświadczenia życiowego, lecz także z uwagi na dobrą znajomość praw”, wcześniej definiuje zaś *dike* jako „efekt procedury – *θέμις* odbywającej się według norm *θέμιστες*”. Wbrew tym interpretacjom, uważam, że nie sposób mówić o *themistes* jako o ścisłych prawach czy kodeksach prawnych, zob. niżej.

⁹³ Jak zauważa CASERTA (2009: 72), „*Δίκη* può rimandare ad una *themis*, una *regola*, ma il collegamento non è meccanico. Nel casi incerti o nuovi il processo di collegamento fra comportamento e regola viene operato da un terzo qualificato, che «giudica», *δικάζει*, assegnando la *dike*, cioè ricostruendo un collegamento, che, per qualche motivo, si era interrotto”. Faktycznie, przedstawione w *Iliadzie* sceny nie wskazują na to, aby *dike* formułowana była w ścisłej zależności od *themistes* rozumianych jako normy czy prawa materialne. Gdy na przykład Menelaos w sporze z Anilochosem powołuje się na regułę *themis* (*he thémis estí*, *Il.* 23.580, zob. wyżej), ma na myśli procedurę (publicznie składanej przysięgi), nie zasadę normatywną czy regulację prawną o wymiarze substancjalnym. Niemniej, inskrypcje prawne z Gortyny na Krecie w kontekście wydawania wyroku wykorzystują oprócz czasownika *δικαδδεν* (= *δικάζειν*) także *κρίνειν*, który wskazuje – jak pisze GEHRKE (1997: 53) – na większą swobodę sędziego w ocenie dowodów (cf. DAVIES 2005: 311-2, AVILÉS – MIRHADY 2013: 207-8, także FOUCAULT 2018: 70-2: „(...) *krinein* było formą sprawiedliwości, stosowaną wtedy, gdy brak było jasno sformułowanego prawa”); najwyraźniej więc *dikadzein* rozumiano tam jako skonwencjonalizowaną procedurę, opartą na istniejących regulacjach *polis*.

⁹⁴ Co dobrze ilustrują, oprócz przytaczanych wyżej źródeł, także figury mitycznych rozjemców-mediatorów: spotkany przez Odyseusza w Hadesie Minos, „Zeusa syna świetnego, / który z berłem w ręku sprawował sądy wśród zmarłych” (*Od.* 11. 568-9, przeł. R. Chodkowski) i wydawał *dikai* (w. 570, zob. JANIK 2003: 42), a także

wypowiedzi”, mogą być rozumiane nie tylko jako realizacja czy powtórzenie pewnej normy⁹⁵, lecz także jako podjęta w przestrzeni publicznej **próba jej negocjacji** – jako akt przekraczania, manipulacji i przekształcania istniejącego porządku.

Zauważmy, że założenie, iż *dikai* są realizacją „norm” czy „reguł” określanych poprzez termin *themis*, upodabnia proces rozstrzygania konfliktu w epoce archaicznej do współczesnego porządku prawnego, opartego na mniej lub bardziej jednoznacznych przepisach i skodyfikowanych normach materialnych. Tymczasem to, iż Grecy tego czasu przedstawiali *themistes* jako obiektywne i powszechne zasady – pochodzące od bogów i zabezpieczone boskimi sankcjami – wcale nie gwarantuje ich stabilności czy „odwieczności”. Porządek *themis*, nawet jeśli sam w sobie był „na zwyczaju ufundowany”⁹⁶, nie stanowił po prostu owego „zwyczaju” czy „tradycji”⁹⁷ ani nie określał norm „prawa zwyczajowego, które były (...) wynikiem umowy społecznej zawieranej pomiędzy zwykłymi śmiertelnikami” (RYBOWSKA 2017: 50). Zamiast tego, jak przekonuje HAMMER (2002: 122-7), *themistes* stanowiły **produkt nieustannej negocjacji norm**⁹⁸ – pewne działanie językowe, poprzez które bardziej lub mniej świadomie przekraczano zastane konwencje i reguły. Każde odniesienie do *themis* służyło legitymizacji danego działania; częściowo również wzmacniało (bądź „wytwarzało”) autorytet danego mówcy⁹⁹. Podobnie, jak sądzę, możemy rozumieć *dike*: kategorię rzadziej interpretowaną przez badaczy w kategoriach performatywnych (jako akt mowy)¹⁰⁰, niemniej, równie

Aiakos, którego Pindar w *Odzie Istmijskiej* 8 (w. 23-4) nazywa „najbardziej przezornym spośród śmiertelnych, który / i dla *daimones* wydawał *dikai*” (Αἰακὸν κεδνότετον ἐπιχθονίων: ὁ καὶ | δαίμονεςσι δίκας ἐπέειπε, zob. NAGY 1979: 128).

⁹⁵ Tak np. CALHOUN (1962: 439): „(...) [θέμιστες] may be understood as authoritative pronouncements, ordaining what is customary and right in a given situation. The source of law in Homer is custom, expressed in these decisions and propouncements”.

⁹⁶ „auf Herkommen ruhende”, jak pisał LATTE (1946: 63); podobnie HÖLKESKAMP (1999: 18-19), opisujący normy przynależące do porządku *themis* jako „allgemeine Rechtsüberzeugung” die aus traditionellen sitten (...)”.

⁹⁷ Co zdaje się sugerować FINLEY (1979: 82), gdy opisuje *themis* jako „custom, tradition, folk-ways, mores, whatever we may call it, the enormous power of ‘it is (or is not) done’”. Zaraz potem badacz podkreśla jednak „[a] large measure of informality, of fluidity and flexibility [which] marked all the political institutions of the age”. Na temat płynności zarówno reguł, jak i hierarchii społecznych w świecie Homera zob. WILSON (2002, zwł. s. 35-9) oraz ELMER (2013a: 188-9); także niżej, rozdz. 4.1 oraz 3.2.b, gdzie piszę o kategorii *time*, „prestżu” oraz związku *dike* z hierarchią społeczną.

⁹⁸ HAMMER (2002: 126): „(...) the products of ongoing negotiated relationships”. Cf. ALLAN (2006: 10): „(...) δίκην (qua ‘justice’) is essentially the revelation of particular decisions”.

⁹⁹ Co podkreślają FARENGA (2006: 116, 119-25, 163-6) i BARKER (2009: 61-3). Jak definiuje pojęcie pierwszy z badaczy, *themis* stanowi „the voice of cultural authority in the form of an illocutionary statement and normative action that curtails individual autonomy” (2006: 116). Ten performatywny aspekt *themis* ukazują przemowa Agamemnona w *Il.* 2. 72-5, gdzie główny *basileus* legitymizuje własne, fatalne w skutkach posunięcie właśnie poprzez odniesienie do *themis* (nt. CHRISTENSEN 2015: 69-71); zob. także mowę Diomedesa w *Il.* 9.32-44 (o której piszę niżej, 2.3.a) z komentarzem BARKERA (2009: 62-3). Szerzej na temat aktów performatywnych („performatywów”) jako procesów wytwarzania norm społecznych pisze CULLER (2013: 185-204).

¹⁰⁰ Zob. jednak LÉVY (1998: 71-3), który uznając *dike* za pojęcie z definicji powiązane ze sferą publiczną („la parole publique”), dodaje: „Cette parole publique est aussi prononcée avec autorité et par des personnes investies de l'autorité” (s. 73). Zob. także BENVENISTE (2016: 396-404), który przedstawiając *dike* zasadniczo jako akt mowy, jednocześnie umieszcza to pojęcie wśród formuł „which embody an authoritative decision” (s. 397).

mocno powiązaną z autorytetem, normami społecznymi oraz dyskursem publicznym.

W tym podrozdziale chciałbym zastanowić się nad relacją pomiędzy przestrzenią publiczną wspólnot epoki archaicznej oraz aktami mowy („performatywami”) konstituującymi dyskurs o sprawiedliwości. Zwrócę się ku agorze i społecznym funkcjom tej instytucji, ponadto retoryce właściwej publicznym zebraniom – zwłaszcza **strategiom budowania autorytetu** pozwalającego na pełnienie publicznych funkcji w *polis* i zabieranie głosu na forum w kwestiach dotyczących sprawiedliwości.

a) Publiczne procedury rozstrzygania sporu a władza *basileus*:

rola kompromisu w tradycji homeryckiej

Společną rolę instytucji publicznego zgromadzenia (nazywanego *boulé* bądź po prostu *agoré*), z założenia angażującego **całą wspólnotę (*laós, dêmos*)**¹⁰¹, podkreśla przestrzeń, na której ma ona miejsce. **Agora (*agoré*)** jest centralnym forum, obecnym zarówno na terenie obwarowanej *polis*, jaką stanowi Troja, jak i w prowizorycznym obozie wojskowym Achajów (cf. SCULLY 1990: 26-8, VAN WEES 1992: 29-30), nieodłącznym – o czym przypomina nam opis Cyklopów, nie znających „ani *agorai*, ani *themistes*” (*Od.* 9.112) – od każdego cywilizowanego zbiorowiska ludzkiego¹⁰². Co więcej, funkcjonowanie agory wydaje się warunkiem i miarą zdrowego społeczeństwa: oprócz „antyspołeczności” Cyklopów czy idealnej *polis* przedstawionej na scenie z „Tarczy...”¹⁰³ uwidaczniają to narracje *Odysei* na temat Itaki, wyspy Odyseusza, która pod nieobecność herosa popada w coraz głębszy kryzys społeczny. Jak sugerują słowa Mentora, „druha Odysa bez skazy” (*Od.* 2.225), wina za ten stan rzeczy, przynajmniej częściowa, spoczywa na „ludzie” i wiąże się z brakiem powszechnego zaangażowania mieszkańców Itaki w życie własnej wspólnoty (*Od.* 2.230-41, por. 1.372-80 i 16.376-83)¹⁰⁴. Jednocześnie agora budzi obawy oblegających dom Odyseusza „zalotników”,

¹⁰¹ Na temat zaangażowania całej wspólnoty w zebrania publiczne na agorze zob. HÖLKESKAMP (1997: 11, 14) i RAAFLAUB (1997b: 13-4), RUZÉ (1997, zwł. r. 1.1), także SIMONTON (2017: 9-20). Odnosnie do *laós / laoi* jako określenia całej wspólnoty u Homera zob. niżej, rozdz. 4.2.a.

¹⁰² Zob. niżej, rozdz. 3.1.e. Na temat agory w epoce archaicznej zob. zwł. HÖLKESKAMP (1997) i LINDENLAUF (2014); wykaz wszystkich fragmentów Homera, w których występują publiczne zebrania-narady, w CARLIER (1984: 185-7); zob. także AMPOLO (2012a) i (2012b) z krótkim przeglądem historii badań i ewolucji modeli interpretacyjnych dotyczących archaicznej agory.

¹⁰³ Jeszcze inny obraz „idealnej *polis*”, gdzie agora i procedury publicznego rozstrzygania sporów stanowią kluczowy element organizacji społecznej, dostarcza *Odyseja* wraz z opisami wyspy Scherii Feaków (6.266-7), zob. CRIEELARD (2009: 353-4), także THALMANN (1998: 40-1), HAUBOLD (2000: 116-7), AMPOLO (2012b: 11), DAVIES (2018: 57-9), NIKIAS (2019: 354); por. CANTARELLA (1979: 163-4), która podkreśla odmiennność *areté* Feaków od modelu wartości kulturowych uosabianych przez herosów walczących pod Troją.

¹⁰⁴ Zob. HAUBOLD (2000: 111-2), FARENGA (2006: 207-14), RAAFLAUB (2013: 76-7), CANTARELLA (2020a: 81-3, 89-90). Jak w ks. II mówi Ajgiptios, członek starszyny cieszący się autorytetem na Itace, „(...) na tej agorze nie mieliśmy dawno zgromadzeń, / odkąd boski Odys na statkach głębokich wypłynął” (*Od.* 2.26-7, przeł. R. Chodkowski). Jak stwierdza w odniesieniu do tego fragmentu CRIEELARD (2020: 229): „(...) the non-functioning

którzy przy okazji planowania zabójstwa Telemacha wyrażają lęk przed „ludem” (*laos*), zdolnym „wyrządzić krzywdę, a nawet wypędzić” spiskowców z *polis* (*Od.* 16.375-83, także 424-30, 22.48-52)¹⁰⁵.

Oddziałujące na całą wspólnotę decyzje polityczne – w tym, co podkreśla Édmond LÉVY (1998), „mówienie *dike*”, tzn. wydawanie wyroków i rozstrzyganie konfliktów – podejmowane są właśnie tam, na agorze, publicznie, w obecności wszystkich członków wspólnoty¹⁰⁶. I choć głos na nich zabierają najbardziej prominentni obywatele, cieszący się największym autorytetem (zob. niżej, 2.3.b), ich propozycje spotykają się z żywiołowymi reakcjami tłumu – swoją drogą, manifestowanymi w eposie poprzez stałe formuły leksykalne, wskazujące na powodzenie lub niepowodzenie danego aktu mowy i zgodę lub brak zgody audytorium¹⁰⁷. Tym samym, wbrew przekonaniu tych, którzy świat *Iliady* chcieliby widzieć w kategoriach „monarchii” (*the established monarchic-aristocratic order*) czy „jednowładztwa” (*rule by one*) na wzór starożytnych imperiów Bliskiego Wschodu¹⁰⁸, w eposie homeryckim władza nie jest

of the assembly may be taken (...) as a sign of the troublesome situation in Ithaka”; por. ELMER (2013a: 69): „The *Iliad*’s opening scenes provide a kind of dramatized symptomatology of the crisis opened up by the state of exception”. Zob. ponadto *Il.* 19.40-6, czyli scenę powrotu Achilleśa *eis agorēn*, „na agorę”, gdzie wraz z herosem na publicznym placu zbierają się wszyscy Achajowie – to zaś zdaje się symbolizować przywrócenie porządku i równowagi w obozie greckim po ciągłym się przez dziewiętnaście ksiąg sporze między Achillesem a Agamemnonem (por. ELMER 2013a: 126, który opisuje fragment jako „(...) a grand expression of unity after a prolonged period of social fragmentation”). Zob. także cytowany niżej (rozdz. 4.2.c) fragment *Theognideów* 267-70, który wyraźnie wskazuje na kluczową rolę *agorē* dla życia wspólnoty i tożsamości obywatelskiej, a także związek tej przestrzeni z *dikai* jako pewnymi procedurami czy skutkami instytucjonalnie ugruntowanych procedur.

¹⁰⁵ Warto podkreślić za Richardem MARTINEM (1983: 35), że „agora” jest jedynym rzeczownikiem, który w eposie zostaje dopełniony epitetem *polýphēmos* (*Od.* 2.150). Jak badacz wierzy: „(...) the adjective indicates more than merely ‘having many voices’; it sums up the essence of the assembly by denoting it as ‘having much socially significant talk’”.

¹⁰⁶ Cf. VAN WEES (1992: 33): „(...) certain matters are regarded as of *public* interest; some public decision-making meetings are paid for by the people, while others are attended by the entire male population; decisions are meant to represent the will of the people. All this implies a strong sense of community”.

¹⁰⁷ Na co zwracał uwagę CALHOUN (1962: 438-9). Zob. ponadto ELMER (2013a), który pokazuje, że owe stałe formuły, poprzez które narrator opisuje reakcję tłumu na daną przemowę – na przykład „wszyscy się zgodzili” (πάντες ἐπεφύησαν, *Il.* 1.22, 1.376 lub ἐπήνησαν, *Il.* 7.344, 9.710) czy „wszyscy zaniemówili / zapadła cisza” (πάντες ἀκὴν ἐγένοντο σιωπῇ, *Il.* 3.95, 7.398, 8.28, 9.29) – tworzą zwarty system aktów mowy (*the system of response formulas*, s. 38) służących podejmowaniu decyzji (*decision-making vocabulary*, s. 44), każdorazowo różniących się „mocą illokucyjną” (*scale of efficiency*, s. 25-6). Zarazem żywiołowość reakcji zgromadzonego na agorze *laos/demos* objawia się poprzez funkcję heroldów (*kérykes*), których zadaniem było uciszanie tłumu (*Il.* 9.96-97, 18.503, 23.568, cf. RUZÉ 1997: 48).

¹⁰⁸ Tak na przykład CARTLEDGE (2009: 34, także 39-40). Niemniej, badacz podkreśla, że w Grecji archaicznej monarchia „was never normal or normative” (s. 29). W niektórych komentarzach i interpretacjach *Iliady* możemy ponadto przeczytać, że choć „król”-*basileus* niekiedy podejmuje publiczną dyskusję z innymi herosami, wchodzącymi tym samym w rolę doradców, ostateczna decyzja zależy wyłącznie od niego samego; władca rzekomo może zignorować każdą wypowiedź innego członka elity czy starszyny, zaś przyglądający się tym dyskusjom *demos*, „lud”, z założenia pozostaje bierny: zob. e.g. WHIBLEY (1986: 67: „The functions of the Council, in later times the chief organ of aristocratic and oligarchic government, were purely consultative”), FINLEY (1979: 34, 80-1), CARLIER (1984: 185-7), także RAAFLAUB – WALLACE (2007: 24-8; na przekór innym publikacjom Raaflauba). Contra: STARR (1961b: 129-32), HÖLKESKAMP (1997, zwł. 1-4), THALMANN (1998: 9, 246-8), DOUVIER (2002: 270-4), ELMER (2013a: 64-71), a także CALHOUN (1934b) i (1962: 434-8). Ostatni badacz – choć wierzy, że „prosta monarchia plemienna” w Wiekach Ciemnych stanowiła „a common form of social organization prior to the rise of the aristocracies” – podkreśla jednocześnie, że w odniesieniu do tradycji Homera „the hypothesis of an original

skupiona wyłącznie w rękach „królów”: wprost przeciwnie, jak zauważa Robin OSBORNE (2009: 143), zaskakuje raczej **niestabilność pozycji *basileis***, zmuszająca „królów” do ciągłego potwierdzania własnych kompetencji i predyspozycji do rozstrzygania problemów wspólnoty¹⁰⁹. Jak dodaje natomiast David DOUVIER (2002: 270-4), niekiedy relacje władzy sprawiają wręcz wrażenie, jakby to rada złożona ze starszyny i zgromadzenie powszechne stanowiły instytucje kontrolujące posunięcia *basileus*¹¹⁰.

O wspólnotowym charakterze podejmowanych decyzji, a przynajmniej ugruntowanym instytucjonalnie prawie do sprzeciwu wobec decyzji *basileus*, upewnia nas reguła – wyrażona zresztą w kategoriach *themistes* – przyzwalająca na krytykowanie króla przez uczestników zgromadzenia¹¹¹. Za jej pomocą Diomedes w *Iliadzie* wyraźnie legitymizuje własne wystąpienie przeciwko Agamemnonowi (cf. BARKER 2009: 62-3) i pomysłowi wstrzymania działań wojennych pod Troją (9.32-44, przeł. I. Wieniewski):

‘Ατρεΐδῃ σοὶ πρῶτα μαχήσομαι ἀφραδέοντι,
ἢ θέμις ἐστὶν ἄναξ ἀγορῇ: σὺ δὲ μὴ τι χολωθῆς.
ἀλκὴν μὲν μοι πρῶτον ὀνειδίσας ἐν Δαναοῖσι
φὰς ἔμεν ἀπτόλεμον καὶ ἀνάλκιδα: ταῦτα δὲ πάντα
ἴσας Ἀργείων ἡμὲν νέοι ἡδὲ γέροντες.

35

“great king” ruling almost absolutely by divine right is in the main an inference from external data whose relation to the poems is yet to be determined” (1934b: 314). Zob. ponadto STEIN-HÖLKESKAMP (1989: 36), która podkreśla, iż w eposie nawet prawo do rozstrzygania publicznych sporów nie stanowi wyłącznego przywileju *basileus* („Nicht einmal die Rechtsprechung wird in den Epen konsequent als exklusives königliches Privileg dargestellt”). Szersza bibliografia i przegląd badań dotyczących pozycji *basileus* w HAMMER (2002: 20-6).

¹⁰⁹ „(...) what is striking about the rulers of *Iliad* and *Odyssey* is their lack of supreme power, indeed their comparative powerlessness”. Por. HAMMER (2002: 17): „(...) I suggest that [in Homer] we can identify a form of plebiscitary politics in which the legitimacy of the leaders rests, at least in part, on the acclaim or perceived acclaim of the people”; także CANTARELLA (2020a: 89): „(...) i poteri del *basileus* erano, quanto meno di fatto, sensibilmente limitati da quelli dell’assemblea”.

¹¹⁰ BOUVIER (2002: 274): „Toutefois, il n’est dit nulle part dans la poésie homérique que le pouvoir du roi soit sans limite. Le conseil et l’assemblée sont là pour contrôler un roi qui déraisonne”. Warto tym samym podkreślić, iż określenie „król” w odniesieniu do *basileus* jest mylące, gdyż implikuje nieuzasadnione skojarzenia z systemami monarchicznymi, zob. THALMANN (1998: 9 i 254), HALL (2011: 132), CANTARELLA (2020a, przyp. 63 do s. 82). Contra: CARLIER (1984: 141-230), który – przy całej świadomości nieadekwatności modelu monarchii inspirowanej europejskim średniowieczem – podkreśla aspekty zbliżające realia homeryckich *basileis* do systemów monarchistycznych; zob. ponadto dyskusję w VAN WEES (1992: 271-94). Omówienie ekwiwalentów gr. *basileus* używanych we współczesnej historiografii w DUPLOUY (2006: 284-6); także RABINOWITZ (2004: 19-21), który podkreśla, że pojęcia używane w odniesieniu do społeczności wczesnej epoki żelaza (Wieków Ciemnych) – choćby takie jak *kings*, *chieftains*, *Big Men* czy *tribes* – zazwyczaj kreują jedynie pozory technicznej precyzji i szczegółowości (*specificity*), niosąc w zamian wiele niepotrzebnych i arbitralnych rozstrzygnięć bądź skojarzeń. Z tego staram się unikać tłumaczenia greckiego *basileus*, niekiedy ze względów stylistycznych korzystając jedynie z tradycyjnego określenia „król”.

¹¹¹ Zob. nt. MARTIN (1989: 23-4), BARKER (2009: 61-6), DU SABLON (2009: 87-90), NIKIAS (2019: 353-5). Co więcej, wydaje się, że każdy (przynajmniej w teorii) miał prawo zwołać zgromadzenie, jego inicjatywa determinowała zaś porządek obrad i upoważniała go do zabrania głosu jako pierwszy, zob. NAIDEN (2017: 346-7); przyznaje to także RUZÉ (1997: 36), która w dalszej części rozważań (s. 47-59) problematyzuje jednak kwestię kryteriów zabierania głosu na zgromadzeniu oraz jego zwoływania. Na temat rozróżnienia „teoria”/„praktyka” względem realiów instytucji świata Homera zob. niżej.

σοὶ δὲ διάνδιχα δῶκε Κρόνου πάϊς ἀγκυλομήτεω:
 σκήπτρῳ μὲν τοι δῶκε τετιμῆσθαι περὶ πάντων,
 ἀλκὴν δ' οὗ τοι δῶκεν, ὃ τε κράτος ἐστὶ μέγιστον.
 δαιμόνι' οὕτω που μάλα ἔλπει υἱὰς Ἀχαιῶν
 ἀπτολέμους τ' ἔμεναι καὶ ἀνάλκιδας ὡς ἀγορεύεις;
 εἰ δέ τοι αὐτῷ θυμὸς ἐπέσσεται ὥς τε νέεσθαι
 ἔρχο...

40

Z tobą najpierwszym, Atrydo, się zetnę, gdy mówisz od rzeczy;
 Taki, o królu, jest wiecu przywilej (*thémis*) – więc nie sróż się na mnie.
 Tyś niedawno poniżył me męstwo (*alké*) w obliczu Danaów,
 Mówiąc, żem człek niewojenny i słaby niewieściuch, a każdy
 Achaj, młody (*néoi*) czy starzec (*gérontes*), to wszystko z ust twych usłyszał,
 Ciebie wszelako przebiegły Kronida nie w pełni obdarzył:
 Berło (*skêptron*) dał ci królewskie, iż czci przed innymi zażywasz,
 Ale poskąpił ci męstwa (*alké*), a w męstwie największa potęga (*krátos ... mégiston*).
 Zali, o boski, naprawdę uważasz, że w synach achajskich
 Ni masz rycerskiej ochoty ni ducha, jak powiedziałeś (*hōs agoreúeis*)?
 Jeśli już w tobie samym się serce rwie do powrotu,
 Jedź! (...)

Tak jak przywołane przez Diomedesa *skeptron* jako symbol władzy i autorytetu w trakcie publicznych obrad na agorze nie znajduje się wyłącznie w rękach jednej osoby – zamiast tego, jest przekazywane kolejnym herosom wraz z prawem głosu niejako w akcie dzielenia się władzą między zebranymi mówcami¹¹² – tak również herosi, przynajmniej w teorii, mają dzielić się wiedzą i doświadczeniem z *basileus*; mają doradzać mu i wspólnie decydować o losach własnej wspólnoty. Wydźwięk ideologiczny powyższej sceny cementuje zresztą kolejny mówca, Nestor – starzec cieszący się największym uznaniem wśród Greków (zob. niżej, 2.3.b) – który radzi Agamemnonowi, aby ten przyjmował i szanował rady innych (*Il.* 9, 74-6, przeł. I. Wieniewski, por. także 96-103¹¹³):

¹¹² Por. DOUVIER (2002: 274): „La circulation du sceptre signifie le partage d'un meme pouvoir reconnu par tous”; także RUZÉ (1997: 51): „Tout comme il ne doit y avoir qu'un seul chef pour commander, il n'y a qu'un seul sceptre susceptible de signaler le détenteur du pouvoir: c'est celui du roi qui, dans une communauté normale, incarne l'Etat, celui d'Agamemnon dans la coalition des Grecs”. Contra: UNRUH (2011), który przekonuje, że *skeptron* wcale nie krąży wśród herosów zebranych na zgromadzeniu, zaś jedyna scena, która wyraźnie wskazuje na akt jego przekazania (*Il.* 2.185-7), stanowi raczej odejście od normy – zamiast tego, berło królewskie jest na wyposażeniu każdego *basileus* czy *geron*, członka starszyny, stanowiąc tym samym narzędzie identyfikacji, a nawet symbol wyższości (2011: 293). Niezależnie od tego, czy badacz ma rację, fakt, iż *skeptron* dzierzony jest nie tylko przez najwyższego *basileus*, Agamemnona, wydaje się istotną wskazówką odnośnie do relacji władzy w obozie Achajów.

¹¹³ Por. *Il.* 1.260-84, gdzie Nestor, starając się rozładować konflikt między Agamemnonem i Achillesem, wspomina starsze pokolenie herosów, „mężów najmocniejszych ze wszystkich na ziemi”. Tym sposobem z jednej strony ugruntowuje własny autorytet – jako tego, którego rad (*boulai*) ci „lepsi” (*areiones*) mężowie słuchali (por. *Il.*

πολλῶν δ' ἄγρομένων τῷ πείσειαι ὅς κεν ἀρίστην
βουλὴν βουλευέσθαι: μάλα δὲ χρεὼ πάντας Ἀχαιοὺς
ἔσθλῃς καὶ πυκνῇς...

Kiedy się licznie zgromadzą, posłuchaj tego, kto **radę**

Da najlepszą (*aristē boulē*), bo bardzo zaiste potrzeba Achajom

Rady przedniej, rozumnej (...)

Implikowana powyższymi obrazami idea konsensusu politycznego zdaje się potwierdzać to, co mogliśmy dostrzec wcześniej w opisie zgromadzenia sądowego na agorze z „Tarczy Achillesa” (zob. wyżej, sekcja 2.2): **wyobrażenie o procesie decyzyjnym jako akcie wspólnotowym** („general consensus of the community”, jak pisze GAGARIN 2005b: 84), opartym na dialogu, podejmowanym przy zgodzie wszystkich obywateli (*demos*, *laos*) w momencie, w którym wszelkie wątpliwości odnośnie słuszności danej propozycji zostały już rozwiane¹¹⁴.

Tyle jeśli chodzi o „teorię” świata Homera – mam na myśli normy implikowane przez narrację eposu i wskazywane przez obraz „*polis* idealnej” z „Tarczy Achillesa” czy wyspy Feaków. Teoria często odbiega powiem od praktyki: jak podkreślają ALLAN i CAIRNS (2011, zwł. 115-7), herosi homeryccy wielokrotnie łamią przyjęte zwyczaje, postępują wbrew uświęconym zasadom i regułom życia wspólnotowego¹¹⁵. W samej *Iliadzie* napięcie między tymi dwoma aspektami, „teorią” (*de iure*) i „praktyką” (*de facto*), zdaje się pełnić zresztą kluczową rolę fabularną. W końcu główną osią narracji eposu jest spór między Agamemnonem – tym, który jest „bardziej królem” (*basileúteros*, *Il.* 2.580, 9.69 i 160) od innych greckich

7.324-5 = 993-5, *Od.* 3.243-6), – z drugiej podkreśla, że cechą wyróżniającą sprawiedliwego władcę i prawdziwego herosa jest właśnie posłuszeństwo wobec mądrych wskazówek tych, którzy są starsi i bardziej doświadczeni („Więc posłuchajcie mnie (*all'píthesth'*) – obaj jesteście wszak młodszy ode mnie”, *Il.* 1.259, przeł. I. Wieniewski). Jak opisuje postawę Nestora Dean HAMMER (2002: 92): „Nestor in an important sense picks up on Achilles' argument by suggesting that the criterion for effective leadership is not the silence of nonentities but the ability actively to engage different, even opposing, views. (...) What emerges is a view of authority that rests, as scholars have suggested, on power. But it is a notion of power that arises from the constituting of a political space through the engagement of others”.

¹¹⁴ Zob. także GAGARIN (1986: 30-46, 101-2, 137) oraz (2001: 456-7); podobną interpretację przedstawiał wcześniej LATTE (1946), cf. ALLAN (2006: 11): „(...) the elders' judgements are themselves subject to public approval (...), making their *dikē* a truly communal decision”. Por. jednak THÜR (2006: 36 i 56, także 1996), który – choć również uważa, że głównym zadaniem „urzędników”-arbitrów w portretowanych przez tradycję homerycką sądach było „dążenie do kompromisu między stronami” (*Frieden zwischen den Streitparteien zu stiften*) – postrzega proces rozwiązywania sporu jako ściśle skonwencjonalizowany istniejącymi procedurami, w konsekwencji znacznie mniej elastyczny i otwarty na dialog niż chce tego Gagarin. Badacz zwraca przy tym uwagę na opozycję *skoliē* / *itheia dikē* i stawia następującą obiekcję: czemu *dike* miałyby być „prosta” lub „pokrętna”, gdyby przyjmowana była decyzją obu stron? (THÜR 1996: 60, przyp. 3; na temat opozycji *skoliē* – *itheia* zob. wyżej, 2.4.b). Jak wierzę, jest to pozorna kontrowersja, ignorująca dynamikę debaty publicznej i charakter retoryki właściwej dla sportretowanych w eposie zebrań na agorze, jak i realiów instytucjonalnych *poleis* archaicznych.

¹¹⁵ Por. MEISTER (2020: 47-8), który także podkreśla rozdźwięk między postępowaniem bohaterów Homera – zwłaszcza w kontekście wspólnotowego podejmowania decyzji – oraz „poziomem normatywnym” (*die normative Ebene*). To właśnie na drugim z poziomów epos „domaga się” obiektywnych reguł konkurencji, wyrażonych m.in. postulatem podążania za najlepszą z możliwych rad, jakie padły na zgromadzeniu.

herosów¹¹⁶ – oraz Achillesem, formalnie mu podległym, cieszącym się jednak reputacją najdzielniejszego ze wszystkich Achajów. Już w pierwszej księdze, gdy drugi z bohaterów zwołuje publiczne zgromadzenie, Agamemnon-król ignoruje ogłoszone na nim wskazówki (w. 22-32)¹¹⁷; większość konfliktów, wewnętrznych sporów czy porażek militarnych Greków stanowi bezpośredni skutek tej arbitralnej decyzji i upartości króla (cf. HAVELOCK 1978: 128-9, ULF 1990: 41-8, RAAFLAUB 2000: 29-31, ELMER 2013a: 43, 63-4, 116-7, także 2020)¹¹⁸, a dalszy rozwój akcji zdaje się prowadzić przede wszystkim do apologii idei konsensusu, wyrażonej m.in. poprzez przemianę postawy herosów. Ostatecznie rolę powszechnego konsensusu cementują słowa Hektora, który przed samym sobą przyznaje się do błędu, tj. ignorowania wskazówek usłyszanych od innych w trakcie zebrania na agorze¹¹⁹, tak jak i dwuznaczna pochwała, jaką pod adresem Agamemnona wygłasza Odyseusz („Ty, Atrydo, będziesz (*ésseai*) w przyszłości **bardziej sprawiedliwy (*dikaióteros*) dla innych**”, *Il.* 19.181-2, zob. ULF 1990: 100, RAAFLAUB 2013: 74-5)¹²⁰.

Podkreślę, że obraz agory w eposie nie jest jednak jednoznaczny czy wolny od pewnych napięć i dwuznaczności. Jak zauważa HAUBOLD (2000: 37-40), kryzys władzy w świecie Homera nie musi z konieczności wynikać z niewłaściwego zachowania i łamania norm przez *basileis* – równie dobrze może być wywołany postawą „ludu” (*demos, laos*) względem lidera. Przypomina nam o tym *Odyseja* i wątek „załotników” okupujących *oikos* tytułowego herosa na Itace. W końcu i sędziwy ojciec Odyseusza-króla, Laertes, i jego syn, Telemach, choć

¹¹⁶ Zob. jednak fragment „Katalogu okrętów” (*Il.* 3.580), gdzie narrator uzasadnia szczególny status Agamemnona pod Troją, określając go jako „najlepszego” (*áristos*) i podkreślając, że heros „prowadził najliczniejsze oddziały (*polù dê plékthous áge laoùs*)”, nt. ULF (1990: 95) i HAUBOLD (2000: 25). Na temat relacji między Agamemnonem jako najwyższym *basileus* a wielością herosów cieszących się tym mianem zob. LURAGHI (2013: 134-5) z kilkoma propozycjami wyjaśnienia, także STEIN-HÖLKESKAMP (1989: 34-8) oraz HALL (2013: 11-2).

¹¹⁷ W. 22-5: „Wówczas Achajów tłum życzliwym pomrukiem przyświadczył, / By uszanować kapłana i przyjąć okup bogaty. / Lecz obruszył się na to król Agamemnon Atryda, / który go wygnał okrutnie (...)” (przeł. I. Wieniewski). Zob. ELMER (2013a: 30, także s. 72-3), który pokazuje, że użyty w narracji zwrot (*πάντες ἐπευφύμησαν Ἀχαιοί*, w. 22) ma charakter stałej formuły służącej „konstytucji i ekspresji” zbiorowej zgody. W tym względzie subiektywna wola Agamemnona (*οὐκ Ἀτρεΐδῃ Ἀγαμέμνονι ἤνδανε θυμῷ*, w. 24) zostaje przeciwstawiona woli wszystkich Achajów. Jak badacz stwierdza dalej (2013a: 42), „We find here a number of motifs that recall the breakdown of solidarity at the beginning of the *Iliad*”. Warto ponadto nadmienić, że brak wyraźnego określenia w narracji eposu charakteru zebrania sportretowanego w ks. I uniemożliwia jednoznaczne rozstrzygnięcie, czy jest to typowe publiczne zgromadzenie na agorze, jakie możemy obserwować w kolejnych księgach, czy może „tajne zebranie” bądź okoliczność odbiegająca od konwencji opisywanych przy innych okazjach (zob. nt. ponownie ELMER 2013a: 63).

¹¹⁸ Cf. SCODEL (2008, zwł. rozdz. 6), która znacznie problematyzuje ocenę postawy Agamemnona w sporze z Achillesem; także DU SABLON (2009: 21-3).

¹¹⁹ „Nie słuchałem!” (*all’egō ou pithómēn*), woła, „a ileż klęsk bym oszczędził!” (przeł. I. Wieniewski, *Il.* 22. 103). Co ciekawe, tego samego zwrotu używa Odyseusz na wyspie Feaków, przyznający się do winy za śmierć własnych towarzyszy (*Od.* 9. 224-29). Zob. na ten temat niżej, rozdz. 3.3.c, gdzie omawiam znaczenie czasownika *peitho* w poezji archaicznej dla dyskursu o winie i odpowiedzialności moralnej.

¹²⁰ Wskazane wersy *Il.* 19.181-2 stanowią część dłuższej wypowiedzi Odyseusza, służącej zażegnaniu konfliktu między Achillesem i Agamemnonem. Na temat znaczenia przymiotnika *dikaioi* w tym ustępie zob. niżej, rozdz. 3.2.b, przyp. 117.

wchodzący w dorosłość i w teorii zdolny pełnić obowiązki ojca pod jego nieobecność, wydają się bezsilni wobec sytuacji wywołanej przez „zalotników” Penelopy i walk o władzę trapiących ich własną *polis*¹²¹. Musimy przy tym pamiętać, że obserwowalna w eposie słabość niektórych instytucji i kryzys ich autorytetu – na przykład zgromadzenia „ludu” (*demos*) czy władzy *basileus* – nie musi ilustrować rzeczywistych relacji politycznych i organizacji instytucjonalnej we wczesnej epoce żelaza (Wiekach Ciemnych) czy wczesnej epoce archaicznej¹²². Mimo „skrzywienia ideologicznego” Homera i późniejszych tradycji wierzę jednak, że oferują nam one dostęp do publicznego dyskursu tego czasu, odzwierciedlając strategie retoryczne oraz modele kreacji autorytetu i prestiżu znane potencjalnemu audytorium z własnego otoczenia. Jednocześnie unaocznione wyżej napięcia między różnymi instytucjami wyraźnie pokazują, że utwory poetyckie są czymś więcej niż tylko odbiciem realiów społeczno-politycznych¹²³: właśnie za sprawą idealizacji ówczesnych form dyskursu publicznego poezja archaiczna jawi się przede wszystkim jako przestrzeń namysłu nad wartościami kluczowymi dla idei „agory” i organizmu społeczno-politycznego jakim jest *polis*; w tym względzie jest ona **medium kształtowania norm i wyobrażeń o sprawiedliwości w wymiarze wspólnotowym**.

Podsumowując, władza i autorytet *basileus* w tradycji homeryckiego eposu – jak pisze Jonathan M. HALL (2013: 11-2, także 2011: 132-3) – nie są absolutne, lecz względne, zmienne, zależne od pozycji i postawy danego przywódcy¹²⁴. W założeniu lider wspólnoty jako *primus*

¹²¹ Jak pokazuje THALMANN (1998: 206-23), „Telemakhos must prove himself a worthy ally and successor to his father (...)” (s. 214); w tych okolicznościach także powracający na Itakę Odyseusz nie jest witany jak powracający władca: zamiast tego, musi potwierdzić własną pozycję i przywrócić ład na wyspie. Na temat winy ludu za sytuację na Itace zob. wyżej, przyp. 104.

¹²² Por. SEAFORD (2003: 3-6, 23), który – na przekór moim własnym analizom – przekonuje o słabości zgromadzenia powszechnego w *Iliadzie* i (zwłaszcza) *Odysei*, widząc w niej jeden ze wskaźników ideologicznych tej tradycji: „The absence from the Homeric *narrative* of any effective role for the institutions of the city-state appears to express an aristocratic outlook” (s. 5). Jednocześnie badacz słusznie podkreśla niemożliwość jednoznacznego ustalenia proporcji między ideologią i rzeczywistością historyczną w eposie Homera („The proportions in which it reflects reality or ideology are impossible to know”, s. 6).

¹²³ Co ciekawe, to napięcie między decyzją *basileus* a wolą zgromadzenia ludowego dotyczy nie tylko świata ludzi. Rolę kompromisu i wspólnotowego procesu podejmowania decyzji politycznych ilustruje pewna scena z ks. IV *Iliady*, w której tym razem to woli Dzeusa, władcy Olimpu (por. *Diòs ... boulé* z *Il.* 1.5), przeciwstawia się reszta zebrania złożonego z bogów (wyrażona jednak ustami Hery, *Il.* 4.29; por. *Il.* 20.4-5): jak pisze Egon FLAIG (1994: 31, cf. CARLIER 1984: 183-4), zebranie na Olimpie zdaje się wyrażać w tym względzie rolę „zasady konsensusu” (*das Konsensprinzip*) dla procesu podejmowania decyzji w świecie Homera. Analogiczny motyw możemy zresztą odnaleźć u Hezjoda (*Teogonia* 71-4), gdzie „Zeus w przeciwstawieniu do swych poprzedników okazał się szczodry i hojny. Nie przywłaszczył sobie całej władzy. Dokonał sprawiedliwego podziału funkcji i urzędów wśród bogów” (PODBIELSKI 1974: 16, podobnie DU SABLON 2009: 180-3). Zob. także MARTIN (1989: 55-7), który podkreśla, że nawet Dzeus, najlepszy retor i władca o najsilniejszej autorytecie, nie może uciec od konieczności uznania przez pozostałych bogów wysuwanej przez siebie propozycji lub sądu.

¹²⁴ Niestabilność pozycji *basileus* jest zresztą świetnie rozpoznanym aspektem świata Homera, zob. SEAFORD (2003: 21-2) oraz FARENGA (2006: 44-5) wraz z szerszą bibliografią. Niemniej, nie sugeruję, że władza w świecie Homera nadawana jest decyzją ludu (tak na przykład RIEDINGER 1976: 246, który zwracając uwagę na częstą w eposie formułę *θεός δ' ὥς τίετο δῆμον* stwierdza, że władza „est conféré par tous, par le *demos*”) – wydaje się raczej skutkiem konsensusu społecznego (zob. niżej, 2.3.b oraz 4.2.b) i wypadkową dynamicznych zależności między różnymi zjawiskami społecznymi.

inter pares musi stale uzasadniać swoje przywileje poprzez dowodzenie własnej *timé* i należnego mu szacunku, a także zapewnianie własnej *polis* bezpieczeństwa i wewnętrznego pokoju¹²⁵; jego obowiązkiem jest słuchanie doradców, liczenie się z opinią innych autorytetów (starszyny), a także głosami ludu zebranego na agorze. W ten sposób sfera publicznego podejmowania decyzji w świecie Homera ogniskuje w sobie szereg zależności społecznych i napięć politycznych, odsłaniając przed nami także złożoność dyskursu o sprawiedliwości (*dike*) – w tym, jak zobaczymy, kluczowe dla retoryki zebrań na agorze zagadnienie autokreacji mówcy jako autorytetu predestynowanego do publicznego zabierania głosu.

b) Wizerunek przywódcy jako mędrca-rozjemcy

Jak widzieliśmy, w *Iliadzie* publiczne zebranie na agorze stanowi przestrzeń dialogu i porozumienia, osiąganego lub nie, w ramach którego spotykają się różne porządki, narracje i perspektywy, i gdzie rodzą się konflikty, często wynikłe z roszczeń do władzy różnych aktorów społecznych. W tym względzie już w tradycji homeryckiej możemy dostrzec napięcie występujące między autorytarnymi decyzjami uprzywilejowanych politycznie i społecznie jednostek – „królów” (*basileis*) czy członków starszyny (*gérontes*), tak jak widzimy to w *Iliadzie*¹²⁶ – a zbierającym się na agorze „ludem” (*dēmos*, *laoi*). I choć u Homera, jak przekonuje PAPAKONSTANTINOY (2008: 25-6), tradycyjny autorytet władców i elit nie podlega dyskusji¹²⁷, o tyle już w niewiele młodszej tradycji Hezjoda *basileis*, „królowie”, są krytykowani z powodu chciwości i stronnictwa (za sprzyjanie tym, od których przyjęli prezenty-łapówki, *Op.* 39, 220-1, 262-3¹²⁸), a ich działalność podlega surowej ocenie:

¹²⁵ Cf. STEIN-HÖLKESKAMP (1989: 40-2), ULF (1990: 1-49), RAAFLAUB (2013: 74). Zob. także niżej, rozdz. 3.2.a, na temat relacji między władzą a *time* – w dużym uproszczeniu, pozycją społeczną danego herosa.

¹²⁶ Których autorytet częściowo legitymizowały relacje z bóstwami, co symbolizuje w końcu trzymane przez bohaterów *skeptron*, dar Dzeusa. Podkreśla to BENVENISTE (2016: 319-27), który w swoich badaniach porównawczych skoncentrowanych na relacjach władzy w kulturze indoeuropejskiej posuwa się do przedstawienia greckich *basileis* jako (źródłowo) posłańców bogów, którym insygnia i rola władców zostały nadane przez Dzeusa.

¹²⁷ Contra: ULF (2009), także FARENGA (2006: 68-108, zwł. 85-8). W kontekście napięć ideologicznych u Homera często przywołuje się *Il.* 2.211-77, czyli słynną „scenę Thersitesa”, w której jeden z uczestników zgromadzenia występuje przeciwko Odyseuszowi i decyzji przywódców wojskowo-politycznych (e.g. RAAFLAUB – WALLACE 2007: 30: (...) Thersites appears to represent public dissent against an aristocratic leader from amidst the assembled masses”, zob. także CEGLAŃSKA 2016). Zauważmy jednak, że choć status społeczny Thersitesa budzi wątpliwości (zob. MARKS 2005, który przekonuje, że przynależy on do uprzywilejowanych elit-herosów), w tradycji eposu jest on postacią jednoznacznie negatywną: jak zauważa ZIELIŃSKI (2014: 169), „w *Iliadzie* określony jest jako ten, który zawsze jest skory do wszczynania konfliktów i kłótni” (por. RICHARDSON 1990: 39-40, SCHUBERT 2000: 9, 62-5, 76-7). Niemniej, choć bunt przedstawiony jest tu jako postawa szpetna, burząca porządek społeczny (por. przywołane we wstępie do rozdz. 2 słowa Nestora, *Il.* 9.63-4, charakteryzujące *athémistos*, czyli osobę lubującą się w konfliktach, pozbawioną szacunku do praw), scena zdaje się przynajmniej dopuszczać do głosu narrację, która jest krytyczna wobec ideologii władzy i autorytetu liderów-*basileis*. Na temat „skrzywienia ideologicznego” archaicznych tradycji poetyckich zob. niżej, rozdz. 4.1.

¹²⁸ *Basileis* zostają nazwani *dōrophágoi*, co nie jest wcale „zaszczytnym tytułem” (jak chciał tego HIRZEL 1907: 414 i 419-20 i co sugeruje MURRAY 2004: 85: „[Hezjod] nie ma (...) na myśli łapówek – owe dary należały się rozjemcy zgodnie z obyczajem i nie znajdujemy żadnych aluzji co do tego, że wpływało to w jakikolwiek sposób na werdykt,

ὁ βασιλεὺς, ὑμεῖς δὲ καταφράζεσθε καὶ αὐτοὶ
τήνδε δίκην· ἐγγὺς γὰρ ἐν ἀνθρώποισιν ἐόντες
ἀθάνατοι φράζονται, ὅσοι σκολιῇσι δίκησιν
ἀλλήλους τρίβουσι θεῶν ὅπιν οὐκ ἀλέγοντες.

Wy także rozważcie, królowie (*basilês*), ten wyrok (*tēnde dikēn*)¹²⁹:
wieczni [bogowie], co stale towarzyszą ludziom,
bacznie się przyglądają tym, którzy nękają innych
poprzez krzywe wyroki (*skoliēisi dikēisin*), nie zważając na bogów.

(*Prace i dnie*, w. 248-251)

ἡ δέ τε παρθένος ἐστὶ Δίκη, Διὸς ἐκγεγαυῖα,
κυδρὴ τ' αἰδοίη τε θεοῖς, οἱ Ὀλυμπον ἔχουσιν·
καὶ ῥ' ὁπότ' ἂν τίς μιν βλάβῃ σκολιῶς ὀνοτάζων,
αὐτίκα παρ Διὶ πατρὶ καθεζομένη Κρονίῳ
γῆρύετ' ἀνθρώπων ἄδικον νόον, ὅφρ' ἀποτίσῃ
δῆμος ἀτασθαλίας βασιλέων, οἱ λυγρὰ νοεῦντες
ἄλλῃ παρκλίνουσι δίκας σκολιῶς ἐνέποντες.
ταῦτα φυλασσόμενοι βασιλεὺς ἰθύνετε μύθους
δωροφάγοι, σκολιέων δὲ δικέων ἐπὶ πάγχυ λάθεσθε.

Istnieje i Sprawiedliwość (*Dikē*), dziewczica zrodzona z Dzeusa,
Ciesząca się poważaniem wśród bogów, rządzących Olimpem.
Jeśli ktoś ją obrazi pokrętnie (*skoliōs*) szkalując jej imię,
natychmiast zasiada u boku swojego ojca Kronidy
i śpiewa [mu] o zamiarach niesprawiedliwych (*ádikon nóon*) tych ludzi,
dokąd nie poniesie kary lud [cały] za tę zuchwałość (*atasthaliē*)
królów, co w podłych (*lygrá*) zamysłach odwracają wyroki (*dikas*)
pokrętnie (*skoliōs*) [je] ogłaszając. Królowie, strzegąc tych [zasad],
naprostujcie wyroki (*ithýnete mýthous*), darów-łakomi (*dōrophágoi*), porzućcie
całkiem [swe] krzywe decyzje (*skoliēōn dē dikēōn*).

nawet jeśli Hezjod ma poważne wątpliwości co do tego, czy *dike* (werdykt) był «prosty»)). Mowa jest tu o „pożeraczach darów”: por. *Il.* 1.231, gdzie Achilles nazywa Agamemnona *dēmobóros* ‘pożeraczem *dēmos*’ czy ‘żywiącym się kosztem wspólnoty’. Cf. CANEVARO (2012: 88): „(...) even if payment was usual in such circumstances, the term here is loaded and markedly derogatory”, także FOUCARD (1997: 44): „Le poète [sc. Hésiode] ne cache cependant pas la tension entre le *dēmos* et ses chefs (...)”.

¹²⁹ Zob. VERDENIUS (1985: 39, 138 *ad loc.*), który przekonuje, że zwrot *τήνδε δίκην* – w opozycji do w. 39, gdzie wyraźnie wskazany zostaje kontekst rozstrzygania sporu przez królów-łapówkarzy – nie może w tym miejscu oznaczać „wyroku”: pojęcie nabiera szerszego zakresu znaczeniowego, powiązanego z rozważaniami o boskiej „sprawiedliwości” oraz karze za złe występki („it is the (quasi-) righteousness practised here, which in reality is identical with the ὕβρις mentioned at 238”, 1985: 138). Zob. także CALAME (2004: 419), CANEVARO (2012: 191), BAKKER (2018: 150).

(*Prace i dni*, w. 256-264).

Poezja jest tu bezpośrednio angażowana do polityki, stając się instrumentem krytyki relacji władzy oraz instytucji publicznych¹³⁰. Zauważmy przy tym, że formułowane zarzuty wobec złych *basileis* u Hezjoda nie muszą stanowić krytyki wszystkich „królów”: pouczenia i zachęty do porzucenia „krzywych *dikai*” kierowane są raczej do „czarnych owiec” wśród sędziów-*basileis*. I choć ton wyrzutu, jak podkreśla SCHMIDT (1986: 40-1), znamionuje poczucie rezygnacji, tradycja Hezjodejska ilustruje to, w jak wielkim stopniu wiodąca rola w *polis* epoki archaicznej pozostawała zależna od presji społecznej i kontroli publicznej¹³¹.

Tę ścisłą zależność między pozycją i autorytetem danego „polityka” oraz opinią publiczną wyraża agora: centralna przestrzeń *polis*, przy tym miejsce zgromadzeń wszystkich jej członków (zob. wyżej, 2.3.a). To właśnie tam herosi, tacy jak Odyseusz, Agamemnon, Achilles, Nestor (po stronie greckiej) czy Polydamas i Hektor (wśród Trojan), „przemawiają publicznie, by zyskać na sławie” (*agorēōn, hina t'ándres ariprepées teléthousi*, *Il.* 9.441): debatuja, kłócą się i rywalizują między sobą, dowodząc jednocześnie własnych kompetencji społeczno-politycznych i dając wyraz kapitałowi symbolicznemu w postaci umiejętności retorycznych (por. CANTARELLA 1979: 144-5, RAAFLAUB 1997a: 634). Niemniej, agora nie jest – wbrew przekonaniu tych badaczek i badaczy, którzy interpretują *Iliadę* z perspektywy „kultury agonu” – wyłącznie przestrzenią prywatnej rywalizacji między herosami reprezentującymi różne *oikoi* (zob. niżej, rozdz. 3.2.b): jak pokazuje to choćby ks. I *Iliady*, publiczne zgromadzenie w założeniu jest raczej instrumentem służącym przeciwdziałaniu problemom wspólnoty i rozwiązywaniu problemów (w dodatku instrumentem ściśle skonwencjonalizowanym, jak widzieliśmy to znowuż na przykładzie opisu „Tarczy Achillesa”).

Zauważmy, że niestabilność pozycji politycznego lidera, tak jak i rola „laos”/”demos” w życiu politycznym Grecji archaicznej, skutkuje stałym napięciem między **konsensusem** oraz **rywalizacją** o władzę i pozycję w *polis*¹³². I choć te dwa pozornie sprzeczne aspekty w naukach politycznych często przedstawiane są jako dwa przeciwstawne modele polityki i komunikacji publicznej – model „konfliktu” (*the agonistic model*, MOUFFE 1999 i 2005: 10-21, 51-4) oraz

¹³⁰ Por. jednak SCHMIDT (1986: 39-41, por. jednak dalej, s. 46-7), który przekonuje, że powyższe fragmenty nie stanowią ataku na ideologię elit ani próby kwestionowania istniejącego porządku polityczno-społeczno-ekonomicznego, przynajmniej w sposób bezpośredni – stosunek *Prac i dni* do władzy *basileis* znamionuje raczej ostrożność i świadomość bezsilności w obliczu nadurzyć osób decyzyjnych w *polis*. W kwestii funkcji i charakteru kompetencji *basileis* u Hezjoda zob. RUNCIMAN (1982: 358), który zestawia owych „królów” z figurą *aisymnētēs*, mediatora-arbitra późniejszej tradycji („(...) they are nobles who receive gifts as mediators in local disputes”); na temat *aisymnētēs* zob. niżej. Contra: SCHMITZ (2004: 31-3), który w figurach *basileis* opisanym w tradycji Hezjoda widzi elitarną grupę zamieszkałą poza opisywaną społecznością i wyraźnie od niej oddzieloną.

¹³¹ Na temat roli presji społecznej i nastrojów w całości wspólnoty (wśród „ludu”, *dēmos*) w epoce archaicznej piszę niżej, zob. rozdz. 4.2.b.

¹³² Na temat roli agonu (rywalizacji) w greckiej kulturze archaicznej piszę niżej, rozdz. 3.2.a oraz 4.1.e.

„polityki deliberatywnej” opartej na racjonalnym dialogu (HABERMAS 1999, 2002)¹³³ – wierzę, że w odniesieniu do Grecji archaicznej są one komplementarne.

Jak mogliśmy zobaczyć, konsensus jako ideał i cel zebrań na agorze nie wyklucza rywalizacji bądź troski poszczególnych bohaterów Homera o ich własną reputację – wprost przeciwnie, pozostaje ściśle zależny od autorytetu i skuteczności retorycznej mówców-mediatorów¹³⁴. Jak słusznie przekonuje Christopher ULF (1990: 170-1, także 1-49, 175-83), prestiż osób zaangażowanych w świecie eposu w procedury sądowe przekłada się bezpośrednio właśnie na (wspólnotowy) proces decyzyjny: wybór najlepszej *dike* wynika – przynajmniej częściowo – z pozycji społecznej sędziego-jurora, który przedkłada daną propozycję, zaś akceptacja tegoż werdyktu przez obie strony łączy się ze strachem przed utratą szacunku (*timē*) reszty społeczności¹³⁵. Napięcie między konsensusem i rywalizacją ponownie unaocznia przy tym rolę komunikacji publicznej w kulturze Grecji archaicznej. Tak jak bowiem sama procedura rozstrzygania sporu jest ściśle skonwencjonalizowana, tak i reguły podejmowanego na agorze dyskursu wydają się uporządkowane według licznych konwencji – wręcz konstytuują one swoisty gatunek mowy¹³⁶.

Tę szczególną rolę dyskursu publicznego podkreśla nie tylko wszechobecność w *Iliadzie* dyskusji na agorze – swoją drogą, zróżnicowanych stylistycznie i każdorazowo ujawniających indywidualne kompetencje retoryczne danego herosa-mówcy (cf. MARTIN 1989: 150-60)¹³⁷, – lecz i sami bohaterowie eposu, przywiązujący dużą wagę do kompetencji retorycznych.

¹³³ Ocenę charakteru procedur podejmowania decyzji w Grecji archaicznej i klasycznej dodatkowo komplikuje pytanie o przyczyny narodzin i znaczenie „reguły większości”, tzn. większościowego systemu wyboru opartego na głosowaniu, zwyczajowo przeciwstawianego „konsensusowi”. Zob. na ten temat CANEVARO (2018a), który przygląda się tej kwestii z perspektywy różnych modeli teoretycznych współczesnych nauk politycznych i społecznych, znacznie problematyzując powyższą opozycję (tj. „majority rule vs. consensus”). Odnosnie do opozycji *konflikt – deliberacja* por. FARENGA (2006: 12-36), który wyróżnia trzy różne modele „jaźni” czy „tożsamości [obywatelskiej]” (*self*): model liberalny, komunitarystyczny i deliberatywny; jak pokazuje następnie, ostatni z nich może być z powodzeniem wykorzystany w odniesieniu do antycznej Grecji, również archaicznej („I maintain that, starting with Homeric epic, the Greeks certainly deliberated in our sense of the term, and that they used deliberation to negotiate their identities as citizens and selves with varying degrees of individual freedom and political autonomy”, 2006: 32).

¹³⁴ Cf. BUXTON (1982: 12): „We cannot miss the main point about Homeric assemblies: their working depends on the authority of those who convene and run them”.

¹³⁵ Cf. CANTARELLA (1979: 299), która odnosząc się do „Sceny z Tarczy...” (zob. wyżej, 2.2) stwierdza: „(...) questa sentenza [dei γέροντες], se esplicitamente era solo un accertamento, implicitamente conteneva anche una statuzione e un comando. Accertando che la ποινή era stata pagata, infatti, i γέροντες statuivano che la vendetta in corso era illegittima, e ne vietavano la prosecuzione”. Zob. także wyżej, rozdz. 2.2., przyp. 66.

¹³⁶ Co pokazał Richard MARTIN w klasycznej już pracy *The Language of Heroes* (1989).

¹³⁷ Co więcej, wykazujących – przynajmniej z pragmatycznego punktu widzenia – wiele elementów wspólnych z *performance*’m poetyckim jako pewną sytuacją komunikacyjną: w końcu, jak widzieliśmy, przemawiając publicznie herosi walczą o uznanie i akceptację ich propozycji (czy mówiąc szerzej, dyskursu) przez „tłum” (*laos*, *demos*), czyli swoiste audytorium. Na temat interakcji mówca-*laos* i formuł, poprzez które narrator w eposie opisuje reakcje zgromadzenia, zob. wyżej, 2.3.a, zwł. przyp. 107, ponadto PEABODY (1975: 270-2) i MARTIN (1989: 238: „(...) the *Iliad*, a poem about contest, was created for contest”).

Widzimy to w scenach angażujących postaci **Nestora oraz Odyseusza**, w tradycji Homera – co unaocznia zresztą Platon w *Fajdrosie* (216b) – przedstawianych jako **mówcy idealni**. Pierwszy z nich „przewyższa innych wiedzą o sprawiedliwości i rozważą (*oïde dikas ēdè phrōnin állōn*)” (*Od.* 3.244), a z jego ust płynie „wymowa (*audē*) słodsza od miodu” (*Il.* 1.249, przeł. I. Wieniewski, por. Hezjod, *Theog.* 97)¹³⁸. Podobnie ukazany zostaje drugi heros, Odyseusz, z którym „żaden inny śmiertelnik nie mógłby zwyciężyć (*erísseie*)” w potyczce słownej (*Il.* 3.223)¹³⁹. W księdze II, gdy w następstwie nieudanej przemowy Agamemnona zebranie publiczne rozprasza się, a natchnieni wizją powrotu do domu Achaje-Grecy w pędzie ruszają ku okrętom¹⁴⁰, to właśnie on za pomocą słów, przejmując wcześniej od Agamemnona *skeptron*, symbol władzy i autorytetu, przywraca porządek i na nowo jednoczy oddziały na agorze. Przy czym, jak zauważa Krystyna TUSZYŃSKA (2020: 23), zależnie od tego, do kogo w danej chwili Odyseusz adresuje swoje słowa, wyraźnie różnicuje on ich formę: jak podkreśla narrator, do każdego napotkanego „króla”-*basileus* zwracał się poprzez „wyszukany dyskurs” (*aganoîs epéessin*, 2.189), a innych (tj. każdego „męża *demu*”, 2.198) „pędził [bijąc] berłem-*skeptron* i przywoływał do porządku (*homoklēsaske*)” bardziej autorytarną „przemowę” (*mýthōi*, 2.199)¹⁴¹. Tym sposobem Odyseusz staje się nie tylko wzorcem mówcy czy szerzej – pewnej „normy”

¹³⁸ Ukazuje to na przykład pewna scena z ks. IX *Iliady*, gdzie w reakcji na konflikt Agamemnona z resztą zgromadzenia starzec własną przemową rozładowuje napięcie i studzi emocje (nie pierwszy zresztą raz, por. *Il.* 1.245-84), a jednocześnie, jak widzieliśmy (2.3.a), ugruntowuje wyobrażenie o procesie decyzyjnym jako współzawodnictwie we wskazywaniu „najlepszej rady” (*aristē boulē*, *Il.* 9.74-5). Por. BOUVIER (2002: 375): „(...) il [sc. Nestor] est d’abord un fin orateur qui, face à un Patrocle pressé, veille à chacune de ses phrases”; na temat szczególnej pozycji, autorytetu i kompetencji retorycznych Nestora zob. ponadto MARTIN (1984: 42-3 = 2020b: 302-3) i (1989: 101, 105-13, 121, cf. 2000: 51-65 = 2020b: 94-106), także SCHOFIELD (1986: 7-18), DETIENNE (1996: 85, 92-3), HAUBOLD (2000: 54-63, 66-7, 69-71), NAIDEN (2017: 341, 348-50) oraz wyżej, 2.3.a, przyp. 113. Podkreślmy, że w przytoczonym fragmencie (*Il.* 1.247-52) sąd na temat Nestora wygłasza sam narrator-Homer (nt. RICHARDSON 1990: 38-40). Zob. ponadto *Corpus Theognideum* w. 713-4 (cyt. w rozdz. 4.1.c), gdzie Nestor pojawia się jako paradygmatyczna figura „szlachetnej mowy” (*glōssa agathē*).

¹³⁹ Są to słowa Trojańczyka Antenora, przy tej okazji przedstawionego jako „roztropnego” (*pepnyménos*), który opisuje wizytę Odyseusza jako posła (*Il.* 3.203). Antenor akcentuje przy tym nieadekwatność wyglądu i postawy herosa („rzekłbyś – mąż, który oto je [tj. berło-*skeptron*] pierwszy raz trzyma w ręku”, przeł. I. Wieniewski, 3.218) względem talentu retorycznego („Lecz kiedy z piersi wydobył potężny głos...”, 3.2221) – to zaś tworzy intertekstualną paralelę z innym fragmentem tradycji homeryckiej, tym razem *Odysei* (*Od.* 8.166-81, swoją drogą, jest to scena rywalizacji retorycznej), gdzie Odyseusz mówi o hipotetycznym mężu, który – choć nieatrakcyjny z wyglądu – jest obdarowany przez boga „darem słowa” (*morphēn épesi*), tym samym „ludzie słuchają go z rozkoszą (*terpómenoî*)” (170-1) (skoro „przemawia bez lęku publicznie, / z ujmującą skromnością; wyróżnia się na zgromadzeniach”, ludzie „patrzają na niego jak boga, kiedy on idzie przez miasto”, 171-3, przeł. R. Chodkowski); z perspektywy słów Antenora można odnieść wrażenie, jakby Odyseusz mówił tu sam o sobie, podkreślając przy okazji wagę umiejętności retorycznych. Na temat kreacji Odyseusza jako wzorca mówcy zob. WALSH (1984: 1-7), MARTIN (1989: 82, 95-6, 120-1), MARKS (2005: 15-22, 26), TUSZYŃSKA (2020: 22-3).

¹⁴⁰ Analiza przemowy Agamemnona w ks. II *Iliady* w CHRISTENSEN (2015), także BARKER (2009: 53-6).

¹⁴¹ Na temat pojęcia *mythos* jako określenia szczególnego typu dyskursu w tradycji homeryckiej, zarezerwowanego do publicznych wystąpień, o większym „ciężarze semantycznym” w hierarchii aktów mowy od *epos* (l.mn. *epea*), zob. MARTIN (1989: 27-31, 37-8, 60-9), także niżej, 2.4.b. Na temat powyższego fragmentu jako sceny przywracania porządku w społeczności i jednoczenia *polis* poprzez akt mowy zob. ELMER (2013a: 92-102); także CAIRNS (2015b: 54-60).

zachowania *in genere*¹⁴², lecz przede wszystkim **ilustracją tego, w jaki sposób powinien postępować *basileus***¹⁴³: ustanawiać porządek, jednoczyć „lud” (*laos, demos*), łagodzić konflikty wewnętrzne, rozpoznawać emocje tłumu i umiejętnie je studzić, ponadto szanować przyjęte reguły (*themistes*) i postępować sprawiedliwie – innymi słowy, powinien być „opiekunem *dike*” (tj. *dikaspólos*, *Il.* 1.233-9, *Od.* 11.185-7, zob. ULF 1990: 100-4 oraz wyżej, rozdz. 2.1) czy też tym, który podtrzymuje w *polis* stan „dobrej *dike*” (*eudikías anéchein*, *Od.* 19.111¹⁴⁴).

O ile zatem Agamemnon wprowadza zamęt na agorę i lekceważeniem procedur oraz zdania *laos*, „ludu”, doprowadza do kryzysu wspólnoty, inni herosi, zwłaszcza Nestor i Odyseusz, uosabiają kluczowe dla *polis* wartości, w tym dążenie do kompromisu, i ilustrują cechy szczególnie pożądane u lidera-autorytetu, tj. talent retoryczny i inne kompetencje pozwalające na rozwiązywanie konfliktów. Podobne przeciwstawienie wzoru przywódcy anty-wzorom możemy odnaleźć w tradycji hezjodejskiej. Jak zauważył VERDENIUS (1960: 350, por. ULF 2009: 95), Hezjod przepada za mocnymi kontrastami i silnymi opozycjami, tak jak i przechodzeniem od negatywnego do pozytywnego opisu wybranego pojęcia czy zjawiska. Widzimy to także we fragmentach dotyczących „królów”. W *Pracach i dniach*, jak pokazały powyższe analizy (2.3.b), *basileis* zostają jednoznacznie skrytykowani za niesprawiedliwość, przyjmowanie łapówek, wydawanie „krzywych wyroków”; w kontraście do tego, w drugim eposie tej tradycji, *Teognii*, odnajdujemy opis idealnego władcy, który – z pomocą Muzy Kalliope (w. 79-80) – rozsądza spory (sądowe) zgodnie z *itheiai dikai*, „prostymi wyrokami/słusznymi normami” (86), jednocześnie łagodzi konflikty „słodką pieśnią” (*glykeré ... audé*, 97, por. w. 83) i „lekkimi słowami” (*malakoîsi ... epéessin*, 90)¹⁴⁵:

τοῦ δ' ἔπε' ἐκ στόματος ῥεῖ μέλιχα· οἱ δέ τε λαοὶ
πάντες ἐς αὐτὸν ὁρῶσι διακρίνοντα θέμιστας
ἰθείησι δίκησιν· ὃ δ' ἀσφαλέως ἀγορεύων

¹⁴² Cf. HAVELOCK (1978: 124): „Sarpedon, a Diomedes, an Aeneas, an Odysseus, a Nestor, a Priam, even a Hector are examples of characters whose roles as played in the *Iliad* are by and large normative and ‘normal’”; na temat Odyseusza zob. także CANTARELLA (1979: 148-50, 248-51, 285, 296).

¹⁴³ Co podkreśla CAIRNS (2015b). Zob. *Od.* 2.47, 234, 15.12, gdzie w kontekście relacji między Odyseuszem-władcą i ludem Itaki heros zostaje porównany do ojca („był łagodny jak ojciec”, πατήρ δ' ὥς ἦπιος ἦεν), nt. SCULLY (1990: 101), THALMANN (1998: 131-2), CAIRNS (2015b: 60-1).

¹⁴⁴ Pojęcie *eudikía* występuje tylko raz w tradycji homeryckiej, właśnie w odniesieniu do *basileus* szanującego porządek *dike*. Używa go występujący *incognito* Odyseusz w rozmowie z Penelopą, gdy porównuje jej reputację (*kléos*) do sławy „(...) jakiegoś króla bez skazy, który w bojaźni / bożej panuje nad wielu mężami bardzo dzielnymi, strzegąc sprawiedliwości (*eudikías*)” (*Il.* 19.109-11: ὥς τέ τευ ἦ βασιλῆος ἀμύμονος, ὃς τε θεοῦδης | ἀνδράσιν ἐν πολλοῖσι καὶ ἰφθίμοισιν ἀνάσσων | εὐδικίας ἀνέχῃσι ...). Cf. STEIN-HÖLKESKAMP (1989: 35-6): „So zählt bei der Charakterisierung des guten Königs in der Odyssee gerade die Fähigkeit zur Wahrung der guten Gesetze (*eudikías*) zu den notwendigen Eigenschaften des vorbildlichen *basileus*”.

¹⁴⁵ Na temat powyższego fragmentu zob. WALSCH (1984: 34) oraz PAKONSTANTINO (2008: 37-45).

αἰψά κε καὶ μέγα νεῖκος ἐπισταμένως κατέπαυσεν:

wnet z jego ust popłyną słowa miodowe, a ludzie (*laoi*)

wszyscy na niego patrzą, kiedy rozsądza rozprawy

prostym wyrokiem; a gdy nieomylnym słowem przemówi,

zaraz spór (*neĩkos*), choćby wielki, zręcznie (*epistaménōs*) do kresu przywiedzie.

(w. 84-7, przeł. J. Łanowski)

W kwestii wizerunku modelowego przywódcy-lidera echa tradycji eposu widoczne są także w licznych legendach dotyczących **pierwszych prawodawców** (l. poj. *nomothētēs*), takich jak Charondas, Likurg, Solon, Damonaks i inni. Przy czym ślady tych legend w postaci zachowanych testimoniów – jak pokazało wiele badaczek i badaczy, m.in. SZEGEDY-MASZAK (1978), HÖLKESKAMP (1992a, 1992b: 89-92, 1999), THOMAS (1994 i 2005: 43-5), PAPAKONSTANTINOU (2008: 63-70, 90-3) – stanowią raczej odzwierciedlenie nastrojów i potrzeb epoki klasycznej, zwłaszcza wieku IV p.n.e.¹⁴⁶, niż odbicie realiów polityczno-prawnych czasów archaicznych, gdy „wielcy *nomothetai*” mieli działać i tworzyć podwaliny dla przyszłych konstytucji. Wątpliwości mogą budzić choćby stałe *topoi* powtarzające się w życiorysach mitycznych dawców praw, takie jak odbywane przez nich podróże (zwłaszcza na Kretę, uważaną przez Greków za kolebkę prawa¹⁴⁷), zawierane między nimi przyjaźnie, spotkania z filozofami i mędrcami bądź przynależność do związków filozoficzno-religijnych w rodzaju Pitagorejczyków¹⁴⁸, kontakt z bóstwami, zwłaszcza Apollinem, wyrażający się w sympatii ze strony wyroczni Delfickiej¹⁴⁹, a także ich szczególna rola w łagodzeniu napięć i konfliktów wewnętrznych w różnych *poleis*. Jednocześnie prawodawcy często przedstawiani są

¹⁴⁶ HÖLKESKAMP (1992a: 52): „(...) Greek’s own perception of the early history of the *polis*”, zob. także FARENGA (2006: 329-45, zwł. 330-3), który zwrot ku dawnym legendarnym prawodawcom w epoce klasycznej, tak jak i próby legitymizacji ówczesnego porządku i rozwiązań instytucjonalnych poprzez odniesienia do legendarnych *nomothetai*, interpretuje w kategoriach „nostalgii” za dawnym porządkiem. Por. jednak CAMASSA (2011: 74), który zauważa, iż niektóre rozwiązania przypisywane np. Charondasowi znajdują odzwierciedlenie w archaicznych inskrypcjach prawnych, jakie odnaleziono na Sycylii.

¹⁴⁷ Na temat Krety jako miejsca narodzin prawa w wyobrażeniach Greków epoki klasycznej zob. wyżej, rozdz. 4.2.b, przyp. 201.

¹⁴⁸ E.g. Arystoksenos z Tarentu, fr. 17 Wehrli (= Porfiriusz, *Vita Pyth.* 21): ἄς δ’ ἐπιδημήσας Ἰταλίᾳ τε καὶ Σικελίᾳ κατέλαβε πόλεις δεδουλωμένας ὑπ’ ἀλλήλων, τὰς μὲν πολλῶν ἐτῶν τὰς δὲ νεωστί, φρονήματος ἐλευθερίου πλῆσας διὰ τῶν ἐφ’ ἐκάστης ἀκουστῶν αὐτοῦ ἡλευθέρωσε, Κρότωνα καὶ Σύβαριν καὶ Κατάνην καὶ Ῥήγιον καὶ Ἰμέραν καὶ Ἀκράγαντα καὶ Ταυρομένιον καὶ ἄλλας τινάς, αἷς καὶ νόμους ἔθετο διὰ Χαρόνδα τε τοῦ Καταναίου καὶ Ζαλεῦκου τοῦ Λοκροῦ, δι’ ὧν ἀξιοζήλωτοι τοῖς περιοίκους ἄχρι πολλοῦ γεγονάσιν. Σίμιχος δ’ ὁ Κεντοριπίνων τύραννος ἀκούσας αὐτοῦ τὴν τ’ ἀρχὴν ἀπέθετο καὶ τῶν χρημάτων τὰ μὲν τῇ ἀδελφῇ τὰ δὲ τοῖς πολίταις ἔδωκεν (podobnie Jamblich, *Vita Pyth.* 33-4). Zob. GAJDA-KRYNICKA (2004: 61-4, 77), ZARTALOUDIS (2020: 387-8).

¹⁴⁹ Co więcej, legendy na temat prawodawców często wskazują na boskie źródło przypisywanych im rozwiązań prawnych: na przykład w wypadku Zaleukosa, którego prawa miały pochodzić od Ateny (zob. Arystoteles fr. 548, Plutarch, *Mor.* 543a) czy Likurga, który miał być związany właśnie z Delfami i działać z natchnienia Apollina (Platon, *Leg.* 624a, 632d, Arystoteles fr. 535 Rose = Klemens Aleksandryjski, *Strom.* 1.170.3, Plutarch, *Lyc.* 31.2, zob. HÖLKESKAMP 1999: 47-8, 283). Na temat relacji między *nomothetai* oraz bogami zob. SZEGEDY-MASZAK (1978: 204-5) wraz z szerszym wykazem źródeł. Zauważmy ponadto, że niektórzy spośród *nomothetai* (np. Diokles czy Likurg) mieli być czczeni jako herosi bądź bogowie, zob. SEALEY (1994: 28).

jako **przybysze z zewnątrz, obcy**, zaproszeni przez mieszkańców *polis* w roli mediatora (*diallaktēs*) i arbitra (*aisymnētēs*)¹⁵⁰, tym samym jako osoby spoza porządku instytucjonalnego: w założeniu bezstronne, cieszące się szczególnym autorytetem „moralnym i duchowym” (HÖLKESKAMP 1999: 12-3)¹⁵¹. Czytelny przykładem tej tendencji są testimonia na temat Solona, w Atenach epoki klasycznej wspominanego jako fundatora demokracji¹⁵², który – jak czytamy w *Konstytucji Aten* [Arystotelesa] (5.1-3 = SNELL 1971: 16-19) – miał zostać wspólnie wybrany właśnie „na rozjemę (*diallaktēs*) i archonta” przez dwie zwaśnione grupy, tj. elity, w których rękach znajdowała się większość ateńskiej ziemi (4.5), oraz „lud” (*dēmos*), który „wystąpił w końcu przeciwko możnym” (5.1, przeł. L. Piotrowicz). Co ciekawe, późniejsze przekazy pokrywają się w tym względzie z fragmentami poetyckimi przypisywanymi Solonowi, gdzie *persona loquens* przedstawia siebie samą właśnie jako mediatora-arbitra (cf. L’HOMME-WÉRY 1996: 147-8, WALLACE 2009: 422-3), który własnym rozsądkiem przywraca porządek w *polis* i „harmonizuje” skłócone strony (fr. 5W, przeł. W. Appel)¹⁵³:

¹⁵⁰ Jak na przykład Filolaos z Koryntu, który za sugestią wyroczni miał być zaproszony przez mieszkańców Teb jako prawodawca-mediator (Arystoteles, *Pol.* 1274a-b), Androdamas z Region, który według legend ustanowił prawa dla jednej z *polis* w Tracji (zob. OSBORNE 2009: 177) czy Damonaks z Mantinei, czyli prawodawca goszczący jako ekspert w Kyrene/Cyrenie (cf. HÖLKESKAMP 1992a: 76, 80, przyp. 81); testimonia na temat pierwszych *nomothetai* zebrał SNELL (1971). Podkreślę, że wątek obcości *nomothetai* (ich status *ksenoi*, „gości”), zarazem przypisywana im rola doradczą, wiąże legendy na ich temat z anegdotami na temat poetów: na przykład Terpandra czy Thaletasa, którzy z z polecenia wyroczni Delfickiej mieli zostać sprowadzeni przez Lacedemończyków do Sparty w celu zażegnania zarazy czy konfliktu wewnętrznego w *polis*, zob. niżej, 2.4.b.

¹⁵¹ Echo wyobrażeń o prawodawcy-mediatorze jako bezstronnym mędrцу niezwiązanym bezpośrednio z daną społecznością można odnaleźć ponadto w praktykach rozwiązywania konfliktów między różnymi *poleis* z VI-IV w. p.n.e. (zob. PICCIRILLI 1973, tam zebrane źródła), na przykład w sporze między Atenami i Mityleną, w którym pośredniczyć miał mędrzec Periander, tyran Koryntu (Hdt 5.95, Arystoteles, *Rhet.* 1375b29-31, zob. PICCIRILLI 1973: 28-35, także WALLACE 2009: 421) czy Kerkyrą i Koryntem, gdzie tym razem rolę arbitra miał pełnić Themistokles (Plut. *Them.* 24.1 i anonimowe testimonium z P. Oxy. 1012 C (fr. 9), col. II 2.23-35, zob. PICCIRILLI 1973: 61-6). Zob. także uwagi RUNCIMANA (1982: 356-8) na temat ewolucji roli i wizerunku *aisymnētēs* w epoce archaicznej oraz AVILÉS – MIRHADY (2013: 209-10) na temat procedur arbitracji i mediacji w Atenach klasycznych i różnic między pojęciami *diallaktēs* i *aisymnētēs*. Nadmienię, że mediacja stanowi jeden z podstawowych sposobów rozwiązywania konfliktów w tzw. społecznościach „tradycyjnych” czy „prymitywnych”, zob. KURCZEWSKI (1973: 149-94). Jak badacz podkreśla, rola mediatora nie tylko zależy od autorytetu danego członka społeczności, lecz ponadto wzmacnia ów autorytet (s. 164): „Powodzenie w mediacji, w sporach między stronami, jest – jak zwykle w tego typu społeczeństwach – jednym z pewniejszych środków zmierzających do zwiększenia własnego prestiżu, a co za tym idzie i do osiągnięcia osobistego wpływu wśród krewnych czy sąsiadów”.

¹⁵² Jednocześnie figury chętnie wykorzystywanej w mowach politycznych i sądowych Aten klasycznych dla potrzeb retorycznych czy erystycznych, zob. THOMAS (1994), także LEWIS (2007: 20-5). Ideologiczne znaczenie recepcji Solona ilustruje zresztą fakt, iż w czasach klasycznych jego posąg ustawiony był w Stoa Poikile znajdującej się zaraz obok agory (nt. KER 2000: 305). Na temat Solona jako polityka-prawodawcy zob. NOUSSIA (2001: 21-52), NOUSSIA-FANTUZZI (2010: 3-8, 19-44), ponadto ALMEIDA (2003: 1-69), szczegółowo analizujący *Żywot Solona* Plutarcha oraz *Athenaion Politeia*.

¹⁵³ Por. także fr. 36W (=30 GP) w. 15-20, który cytuję niżej (2.4.b), gdzie *persona* Solona także przedstawia siebie samą jako mediatora, niosącego własnej *polis* zgodę (Solon jest tam *harmonisateur d’Athènes*, jak pisze L’HOMME-WÉRY 1996: 147). Ideę kompromisu podkreśla przy tym dwukrotne użycie czasownika (ξυν)ἁρμόζω (w. 16, 19). Por. także IRWIN (2005, zwł. 128-52, 201-61), która opisuje autokreację Solona jako świadomą (i skuteczną) próbę kontrolowania własnej recepcji, ponadto ZALEWSKA-JURA (2016), gdzie poezja słynnego prawodawcy interpretowana jest w kategoriach „propagandy społecznej” i „przekazu publicznego” (s. 25). Na temat figury *nomothetes* jako modelu działalności poetyckiej w tradycjach epoki archaicznej zob. SCHMITT-PANTEL (1992: 35-6) oraz niżej, 2.4.a.

δήμῳ μὲν γὰρ ἔδωκα τόσον γέρας ὅσον ἐπαρκεῖν,
τιμῆς οὔτ' ἀφελὼν οὔτ' ἐπορεζάμενος·
οἱ δ' εἶχον δύναμιν καὶ χρήμασιν ἦσαν ἀγητοί,
καὶ τοῖς ἐφρασάμην μηδὲν ἀεικέες ἔχειν·
ἔστιν δ' ἀμφιβαλὼν κρατερὸν σάκος ἀμφοτέροισι,
νικᾷν δ' οὐκ εἶας· οὐδετέρους ἀδίκως.

Bowiem tyle, co trzeba, ludowi władzy przyznałem,
ani mu czci nie ujmując, ani jej dając zbyt wiele;
tym zaś, co władzę dzierżyli i podziw budzili majątkiem,
też nakazałem się wyzbyć tego, co z hańby się bierze.
Tarczą mocną i jednych, i drugich chroniąc stanąłem,
żadnej stronie nie dałem niesprawiedliwie zwyciężyć.

Jak pokazuje przykład Solona, obraz skutecznego polityka epoki archaicznej splata się z jeszcze jednym typem osobowości czy modelem autorytetu, jaki rozwija się w Grecji w VI w. p.n.e., mianowicie *sophos*, „mędrce”¹⁵⁴, który uosabia – oprócz zdolności negocjacyjnych pozwalających na wypracowanie kompromisu w danej społeczności – także inne pożądane cechy i cnoty polityczno-moralne, takie jak umiarkowanie, bezinteresowność, mądrość, zwłaszcza w wymiarze praktycznym¹⁵⁵, a także elokwencję (zob. MARTIN 1998: 124) i ciekawość świata wyrażającą się poprzez liczne podróże. Zresztą ostatni wątek nie ogranicza się tylko do aspektu „dowodzenia mądrości”. „Pielgrzymka” czy „religijna wyprawa” (czyli *theōria*, co w epoce klasycznej stanie się kluczowym terminem filozoficznym) stanowi, jak widzieliśmy, tradycyjny motyw występujący w wielu legendach dotyczących mędrców i prawodawców (cf. SZEGEDY-MASZAK 1978: 202-8, KER 2000), widoczny także w późniejszych kreacjach filozofów epoki klasycznej, powiązany z elitarnymi regułami gościnności (*ksenía*) i pan-helleńskimi kultami religijnymi, zwłaszcza wyrocznią i świątynią w Delfach¹⁵⁶. Jednocześnie –

¹⁵⁴ Cf. LLOYD (1987: 83-4): „From the seventh century onwards, many different kinds of leader gained a reputation for sophia in general. They included seers, holy men, wonder-workers”; na temat wieloznaczności kreacji Solona zob. FARENGA (2006: 285-7, 295-6). Jednocześnie podkreślmy, że granica między pozytywnym i negatywnym obrazem przywódcy politycznego epoki archaicznej bywała płynna (od mędrca do tyrana-oprawcy). Tę ambiwalencję ilustruje tradycja dotycząca Pittakosa z Mityleny: podczas gdy we fragmentach poetyckich przypisywanych Alkajosowi jest on ukazany jako tyran zwiastujący katastrofę *polis* (zob. nt. niżej, rozdz. 4.1.a), w późniejszych źródłach i anegdotach (e.g. Diodor Syc. 9.11.1, Valerius Maximus 4.1. ext. 6, Diogenes Laertius 1.75, Plutarch, *De mal. Hdt.* 858b) opisywany jest właśnie jako *sophos*, mediator i bezinteresowny rozjemca w wewnętrznych sporach nękających wyspę, zob. BURNETT (1983: 111-20).

¹⁵⁵ Tzw. *cunning intelligence*, zob. NIGHTINGALE (2000: 158-61), także COLE (1993: 757-8). Cf. FRÄNKEL (1975: 239): “In earlier times the word [*sophos*] referred to a practical mastery of a given subject: thus it was not the thinker who was styled σοφός, but (for example) the carpenter whose knowledge, experience and skill enabled him to build a roof that would no be destroyed by storms. The Seven, therefore, were clever men rather than sages (...)”.

¹⁵⁶ Na temat reguł gościnności wśród elit epoki archaicznej zob. niżej, rozdz. 3.2.c oraz d. O Delfach jako pan-helleńskim ośrodku kultowym, jednocześnie ważnym punkcie odniesienia dla ideologii klas uprzywilejowanych w później epoce archaicznej pisze KURKE (2011: 53-93).

jak przekonują Maria SASSI (1991), Andrew NIGHTINGALE (2004) i Håkan TELL (2011) – podróż jest inicjacją, doświadczeniem pozwalającym mędrcomw dostąpić prawdziwej *sophía*, choć przy tym oddalającym go od własnej wspólnoty¹⁵⁷ – *sophós jako theōrós*, „pielgrzym”, który całym sobą doświadcza „objawień Muz” (*mousôn ... theōrēmata*, jak czytamy w *Prawach Platona* 953a), przez własną wyjątkowość zostaje **wyjęty poza ramy *polis*, wyodrębniony ze społeczności**; staje się „najbardziej obcy” (*atopótatos*, Platon, *Fajdros* 230c, zob. NIGHTINGALE 2004: 96-7, 157). Paradoksalnie, odmiennosc powracającego do ojczyzny mędrca, niejako nabyta w trakcie wyprawy, wydaje się wzmacniać jego autorytet, umożliwiając mu obserwowanie konfliktów i interesów poszczególnych grup w *polis* z dystansu i w sposób obiektywny: jak pisał Jean-Pierre VERNANT (1996: 73), „Jeżeli miasto-państwo zwraca się do Mędrca wtedy, gdy czuje się zagrożone nieładem i hańbą, jeżeli oczekuje od niego środka zaradczego na swe klęski, dzieje się tak dlatego, że widzi w nim istotę szczególną, wyjątkową, człowieka boskiego, którego cały sposób życia wyodrębnia ze zbiorowości i umieszcza poza nią”.

Czytelną ilustracją *sophos* jako modelu autorytetu jest kanon Siedmiu Mędrców, czyli szczególnie podziwianych figur VI w. p.n.e. – w tym i Solona, – którym w późniejszych wiekach poprzez przeróżne anegdoty przypisane zostaną liczne osiągnięcia, również polityczne, a także obiegowe aforyzmy dowodzące ich mądrości¹⁵⁸. I choć „kanonizacja” tradycji na ich temat sięga prawdopodobnie przełomu V/IV w. p.n.e. (zob. Platon, *Protagoras* 343a-b, cf. LLOYD 1987: 84, STULIGROSZ 2002: 22-3, MALTOMINI 2004: 10), jej ślady możemy znaleźć już u Herodota (1.27, 29-33, 59, 170; 7.235), opisującego spotkania *sophoi* z Krezusem, królem Lidii. Tym samym, jak się zdaje, na długo przed rozwojem filozofii w Atenach ów typ mędrca ogniskował w sobie wyróżnione wyżej cechy osobowości publicznej, czerpiąc przy tym – jak pokazuje Leslie KURKE (2011: 95-115) – z bogatej tradycji poetyckiej¹⁵⁹; stanowił połączenie przeróżnych

¹⁵⁷ Cf. NIGHTINGALE (2004), który śledzi motyw *theōria* w dziełach Platona i Arystotelesa, wskazując na podróż-pielgrzymkę jako kluczowy aspekt m.in. kreacji Sokratesa w dialogach pierwszego z filozofów („According to Plato, the philosopher is altered and transformed by the journey of theoria and the activity of contemplation. He thus “returns” as a sort of stranger to his own kind, bringing a radical alterity into the city. When the philosopher goes back to the social realm, he remains detached from worldly goods and values even when he is acting in the world”, s. 5; „The contemplative philosopher (...) lives as a “*xenikos*” – a (virtual) foreigner who is a sort of stranger in the polis”, s. 20); także SASSI (1991), która motyw podróży jako doświadczenia mądrości dostrzega już w *Odysei* (s. 21; contra: PUCCI 1995: 13, 53-4, 127-46, który problematyzuje „metafizyczne” czy „egzystencjalne” interpretacje podróży Odyseusza).

¹⁵⁸ Na temat źródeł i przykładów recepcji tradycji mądrościowej związanej z legendarnymi *sophoi* zob. wyżej, 1.3.c.

¹⁵⁹ Przy okazji inspirować obraz autorytetu intelektualnego w kolejnych wiekach. Przy czym warto podkreślić za KERFERDEM (1976, cf. TELL 2011, rozdz. 1), że model przedfilozoficznej *sophia* przedstawiony w dziełach epoki klasycznej, zwłaszcza u Platona, Arystotelesa i innych perypatetyków, pod wieloma względami zniekształca źródłowy kontekst tradycji mądrościowej epoki archaicznej – niemniej, także w utworach tego czasu podkreśla się okazjonalnie związek „mędrców” (*sophoi*, *sophistai*) ze sztuką poetycką i „doskonałością/kunstem artystycznym” (*aretē téchnēs*, Arystoteles, *Etyka Nikom.* 6.7, 1141a12, także Arystoteles fr. 8 Rose = Jan Filipon, *Komentarz do Etyki Nikomachejskiej* 1.1, zob. CLASSEN 1981, także KURKE 2011: 95-7, 115-24).

kompetencji, „bardzo stary typ osobowości szamana”¹⁶⁰: wieszczka i eksperta religijnego, prawodawcy-polityka, sędziego-mediatora, a także – co kluczowe dla moich dalszych rozważań – poety-rapsoda, prześcigającego innych wykonawców w kunszcie poetyckim, własnej „sprawiedliwości” i „prawdziwości” narracji czy pouczeń przedstawianych w formie poetyckiej.

2.4. Autorytet *ja poetyckiego* w *Corpus Theognideum*

Jak pisałem (zob. 1.3.c), elegia jako gatunek poetycki stanowi „system literacki” oparty na różnych rodzajach aktów mowy, czerpiący z wielu konwencji retorycznych bądź poetyckich, nawiązujący do przeróżnych sytuacji komunikacyjnych i typów dyskursu. Podobnie moglibyśmy scharakteryzować epos homerycki, którego fabuła stale krąży wokół zebrań na agorze, a narrator co rusz oddaje głos wybranemu herosowi, podejmującemu skonwencjonalizowany dyskurs publiczny. Zważywszy na proporcje scen walki wobec potyczek retorycznych można wręcz odnieść wrażenie, że kompetencje oratorskie i inteligencja stanowią w społeczeństwie Homera źródło „sławy” (*kléos*) i „chwały” (*timé*) nie mniej istotne niż siła fizyczna – tak jak i narady na agorze są dla herosów-*basileis* równie ważną okazją do dowodzenia własnej wyjątkowości (*areté*) co uczestnictwo w bitwach¹⁶¹. Pokazują to zwłaszcza postaci Odyseusza i Nestora, w wypadku których bycie autorytetem i dobrym liderem wynika nie tylko z przyrodzonego statusu społecznego (przynależności do uprzywilejowanych rodów) czy sukcesów wojennych, lecz także wyróżniających ich kompetencji komunikacyjnych, doświadczenia i (praktycznej) mądrości, pozwalającej na udzielanie „najlepszych porad” (*aristē*

¹⁶⁰ Jak pisał Eric DODDS (2002: 127) w kontekście Empedoklesa („Empedokles reprezentuje nie nowy, ale bardzo stary typ osobowości, szamana, który łączy w sobie wciąż niezróżnicowane funkcje czarodzieja i przyrodnika, poety i filozofa, kaznodziei, uzdrowiciela, adwokata”); zob. także wcześniej opis Pitagorasa (s. 123). W podobnym czasie w ramach podobnego modelu „szamana-poety” (*prophet-poet-sage, a mantic person*) grecką poezję archaiczną interpretował F. M. Cornford (*Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1952, s. 73-106), zwracający także uwagę na wszechobecne wśród pierwszych filozofów greckich wpływy tradycji poetyckich/przed-filozoficznych (s. 107-142).

¹⁶¹ Jak zauważają FISHER – VAN WEES (2015: 18), „(...) personal fame and honour in war are clearly not the heroes’ only goals”; zdaniem autorów przedstawiony w tradycji Homera etos wojownika nie musi zresztą wskazywać na realną praktykę życiową elit epoki archaicznej (2015: 16-7, 20-1, 23-4). W kontekście umiejętności retorycznych jako kluczowej wartości homeryckich elit zob. SCHOFIELD (1986: 14), który odnosząc się do przemowy Diomedesa z ks. IX *Iliady* (zob. wyżej, 2.3.a) stwierdza, że „(...) Diomedes’ speech is in its own way as much a feat of prowess as one of his exploits on the battlefield”. W swoim artykule badacz podejmuje także polemikę z tezami Finley’a i przekonuje, że w *Iliadzie* możemy odnaleźć wartość, którą późniejsza tradycja określi mianem *euboulia* („dobrego osądu”, zob. Platon, *Prot.* 318e-319a i *Resp.* 428b-d): „sztafardową cnotę homeryckiego wodza” (*a pre-eminent virtue of the Homeric chieftain*, s. 9; *a pre-eminent excellence of kings and heroes*, s. 12), która może stanowić źródło *timé* ‘chwały’ analogiczne do sukcesu w walce, tak jak i dowodzić szeroko pojętej *areté* ‘doskonałości’ (s. 16-7; zob. także FARENGA 2006: 66-7, 112-3, 166). Por. CANTARELLA (2020: 24-6), która – choć uznaje siłę (*la forza fisica*) i odwagę (*il coraggio*) za kluczowe cechy herosa homeryckiego – podkreśla także rolę umiejętności retorycznych („L’*agathos* non doveva affermarsi solo in guerra, ma anche nella vita civile egli doveva saper convincere i concittadini, far accettare le sue proposte, imporre le sue opinioni. Di conseguenza, doveva possedere un’ulteriore virtù: la parola. Doveva essere ‘buon parlatore’”, s. 25).

boulé, zob. wyżej, 2.3.b)¹⁶².

W zaproponowanej wyżej perspektywie pojęcie *dike*, które – jak widzieliśmy (rozdz. 2.2) – wiąże się ze skonwencjonalizowanymi i zinstytucjonalizowanymi procedurami rozstrzygania konfliktów, nabiera zatem znaczenia społeczno-politycznego i szczególnej wymowy retorycznej. W końcu sportretowane w eposie „procesy” odbywają się zawsze w przestrzeni publicznej, angażując przy tym całą społeczność, a co za tym idzie – odzwierciedlają hierarchię społeczną oraz pozycję poszczególnych członków wspólnoty; udział w rozwiązywaniu konfliktów, zabieranie głosu na agorze czy wydawanie wyroków (*dikai*) ściśle zależą od autorytetu danego mówcy oraz jego umiejętności retorycznych. Z tego względu zrozumienie sporów i dyskusji epoki archaicznej dotyczących *dike* wymaga analizy mechanizmów językowych, za pomocą których relacje władzy zostają urzeczywistnione. Dotyczy to nie tylko sytuacji formalnych (literackich opisów zebrań na agorze), lecz także szerzej pojętych strategii retorycznych właściwych dla tych tradycji poetyckich, które – jak w wypadku *Corpus Theognideum* – roszczą sobie prawo do rozstrzygania zagadnień związanych ze sprawiedliwością jako wartością społeczno-polityczną.

Jak zobaczymy, ten pragmatyczny wymiar dyskursu dotyczącego sprawiedliwości możemy z powodzeniem odnaleźć w elegiach *Corpus Theognideum*: skrupulatnie i konsekwentnie kształtujących autorytet i pozycję *ja* poetyckiego, często w ścisłym odniesieniu do realiów eposu Homera, w oparciu o pojęcia i figury retoryczne doskonale ugruntowane w starszej tradycji poetyckiej. I na tyle, na ile możemy założyć, że *persona loquens* w zachowanych w zbiorze elegiach stanowi spójną kreację, stałą figurę mędrca-Teognisa, w którego „buty” wkraczać mogli kolejni wykonawcy podejmujący tę konwencję, możemy w niej także odnaleźć wskazane wyżej cechy homeryckiego herosa-lidera: mędrca-doradcy, który daje najlepsze rady i wie najlepiej, co jest „sprawiedliwe”; mediatora-rozjemcy, który stara się zjednoczyć wspólnotę, często rozdartą wewnętrznymi napięciami i kryzysami; jednocześnie retora-poety, którego słowa niosą zgromadzonej publice przyjemność i ukojenie. Nim jednak przejdę do zagadnienia kreacji *ja* poetyckiego w *Theognideach* chciałbym zwrócić się ku problemie interpretacji enuncjacji w pierwszej osobie w poezji archaicznej.

¹⁶² Nie chcę jednak sugerować, iż w czasach, w których tradycja homerycka rozwijała się bądź podlegała kanonizacji, umiejętności przywódców musiały być ważniejsze od innych strategii prestiżu społecznego i wyróżników statusu, w tym pochodzenia. Przedstawione w *Iliadzie* i *Odysei* realia mogą być w końcu z powodzeniem interpretowane w kategoriach idealizacji ówczesnych dystynkcji społeczno-polityczno-ekonomicznych, jednocześnie jako próba ich legitymizacji, zob. STEIN-HÖLKESKAMP (1989: 15-22, 43-4), THALMANN (1998, zwł. s. 281-302), FISHER – VAN WEES (2015: 16-24), także niżej, rozdz. 3.1.c, 4.2. Niezależnie od wskazanych wątpliwości, oba eposy pokazują wyraźnie, że dyskurs władzy w starożytnej Grecji wymagał autoryzacji m.in. poprzez właściwą strategię retoryczną, zdolną ugruntować autorytet mówcy.

a) Od modelu biograficznego do autora-funkcji: kilka uwag metodologicznych

Na gruncie badań literackich model biograficzny, w ramach którego *ja* poetyckie bądź narrator danego tekstu utożsamiany jest z samym twórcą, dość zgodnie traktowany jest dzisiaj jako błąd czy wręcz „herezja” badawcza¹⁶³. Szczególnie w wypadku utworów poetyckich odnoszenie przedstawionych w pierwszej osobie sądów i refleksji do doświadczeń i poglądów autora wydaje się problematyczne metodologicznie.

Pod koniec lat 60-tych XX wieku Ronald BARTHES (1979 i 1999 [1968¹]) i Michel FOUCAULT (1999 [1969¹]) otworzyli głośną dyskusję dotyczącą statusu i roli instancji autora dla procesu interpretacji dzieła literackiego. Ich uwagi krytyczne ugruntowały symboliczną „śmierć autora” na gruncie literaturoznawstwa. Jak pisał pierwszy badacz, „Autor to postać nowoczesna, wytworzona bez wątpienia przez nasze społeczeństwo, które opuszczając średniowiecze ze zdobyczami angielskiego empiryzmu, francuskiego racjonalizmu i prywatną wiarą Reformacji, odkryło wartość jednostki lub, jak się to podniosło mówi, «osoby ludzkiej»” (1999: 247-8). Innymi słowy, w wyobrażeniu o autorze jako podstawowym źródle sensu i instancji, której intencje interpretator ma za zadanie zrozumieć i wyeksplikować, kryje się dla Barthesa współczesna ideologia kapitalizmu-modernizmu, właściwe dla naszych czasów wyobrażenie (czy urojenie) o charakterze procesu twórczego – oparte na skrajnym indywidualizmie, którego źródeł można zapewne poszukiwać w nowożytnej filozofii i kartezjańskiej koncepcji świadomości. Nieco inaczej ujął ten problem Foucault, opisujący autora nie tyle jako „martwą” i nieistotną dla procesu interpretacji instancję-przesąd, ile raczej jako „funkcję” tekstualną (*la fonction-auteur*): pewną ideologiczną i historyczną konstrukcję wpisaną w sam tekst, nadającą temuż tekstowi spójność i pozwalającą chociażby na jego wskazanie, klasyfikację i przywołanie – zupełnie tak, jak w tej chwili poprzez nazwisko „Foucault” sygnalizując odniesienie do konkretnego utworu czy legitymizując własne rozważania autorytetem słynnego badacza¹⁶⁴.

¹⁶³ Niemniej, w ostatnich dwudziestu latach niektórzy badacze problematyzowali status „perspektywy biograficznej” w badaniach literackich, zwracając uwagę na przykład na użyteczność faktów biograficznych dla procesu interpretacji bądź nieuchronność uwzględnienia w toku lektury niektórych informacji dotyczących autorki/autora tekstu, zob. ATTRIDGE (2004: 104, 117-8), NASIŁOWSKA (2010).

¹⁶⁴ Warto przy tym podkreślić, że próby odrzucenia psychologicznego modelu interpretacji *ja* w tekście podejmowano dużo wcześniej, już na gruncie formalizmu rosyjskiego (zob. np. TYNIANOW 1978: 23-4) czy fenomenologii. W tej kwestii wystarczy przywołać doskonale zdomowioną w polskiej terminologii literaturoznawczej kategorię „podmiotu lirycznego”, wprowadzoną, jeśli się nie mylę, przez Romana Ingardena (w *O tak zwanej „prawdzie” w literaturze*, „Przegląd Współczesny” 61/182 i 183, s. 80-94 i 72-91 = INGARDEN 1957), od początku służącą rozdzieleniu (realnego) autora od jego tekstualnej kreacji – (intencjonalnego) *ja* („(...) podmiot liryczny [może] być postacią zupełnie fikcyjną, w którą autor tylko się „wczuwa”, albo która mu służy za jedną z masek, poza którą się świadomie ukrywa”, 1957: 416). Niemniej, staram się unikać tej kategorii z uwagi na kluczowe dla Ingardena założenie o wyobcowaniu *persona loquens* ze świata „realnego” czy „nieintencjonalnego” („(...) podmiot liryczny odznacza się szczególną nieaktywnością sprawiania czegoś w świecie go otaczającym, zajmuje postawę raczej widza niż współautora, a jeżeli nawet mówi o swym działaniu, to słowa jego dotyczą raczej przeszłości lub

Wbrew zainicjowanemu przez Barthesa i Foucaulta przewrotowi metodologicznemu wśród filologów klasycznych perspektywa interpretacyjna nakierowana na autora jako postać historyczną jeszcze w latach 70-tych i 80-tych XX wieku stanowiła zwyczajową praktykę badawczą (cf. LEFKOWITZ 2013, s. XIII, także TSAGARAKIS 1977: 5, 17). Pisanie o „cechach charakteru” wyrażających się w „emocjonalnej sile wyobraźni” poety¹⁶⁵ lub „spontanicznych manifestacjach indywidualizmu i osobowości autora (*propria individualità*)”¹⁶⁶ w pracach poświęconych poezji Safony czy Archilocha nie tylko nie budziło sprzeciwu czy szczególnych wątpliwości metodologicznych, lecz nadto stanowiło centralny cel wielu studiów tamtego czasu. Przyczyny tego stanu rzeczy, jak sądzę, możemy szukać już w starożytności i charakterze źródeł, którymi dysponujemy: mam na myśli testimonia epoki klasycznej i hellenistycznej, często ilustrujące obiegowe anegdoty na temat wybranych autorów. W tych anegdotach często możemy dostrzec upraszczające i naiwne interpretacje, które redukują *ja* poetyckie do poety jako postaci historycznej. Jak pokazały jednocześnie przełomowe badania Mary LEFKOWITZ (1978, 2013 [1981])¹⁶⁷, zazwyczaj są one nie tylko niespójne i pełne anachronizmów, lecz ponadto tworzone w oparciu o same utwory opisywanych twórców¹⁶⁸. Innymi słowy, już w epoce klasycznej model biograficzny stanowił jeden z podstawowych sposobów interpretacji poezji, co przełożyło się znowuż na powstanie wielu fałszywych anegdot i legend biograficznych, wyjaśniających często niezrozumiałe fragmenty poetyckie – powstałe w końcu w innych realiach wykonawczych, innych warunkach społeczno-ekonomicznych etc.¹⁶⁹ Siła

przyszłości”, 1957: 418). Kategoria „*ja* poetyckiego” (względnie *persona loquens*) wydaje mi się bardziej adekwatna wobec przyjętej przeze mnie perspektywy performatywno-pragmatycznej (zob. wyżej, 1.2 i 1.3).

¹⁶⁵ Jak o Safonie pisał BOWRA (1961: 240), zob. także JAEGER (1962: 144-154).

¹⁶⁶ MONDOLFO (2012 [1958]: 64-5). Przekonanie o tym, iż poezja archaiczna wyraża szczególną „osobowość” czy „indywidualizm” danej poetki/poety, w pracach Mondolfo współgra z dodatkowym założeniem: wiarą w to, iż Grecja epoki archaicznej stanowi przestrzeń narodzin „podmiotowości” i przebudzenia indywidualizmu. Zob. na ten temat niżej, rozdz. 3.3.c.

¹⁶⁷ Zob. także FAIRWEATHER (1974), ARRIGHETTI (1987), GRAZIOSI (2002); szersza bibliografia w CONDELLO (2011: 504-11).

¹⁶⁸ Jak zauważa Włodzimierz APPEL (2007: 24), „Wiele (...) tzw. materiału biograficznego, który pochodzi ze starożytności, to po prostu fikcja. Oto wobec braku innych świadectw antyczni biografowie odwoływali się przede wszystkim do tych wiadomości o autorze, jakie tkwią bezpośrednio w jego dziele, albo też konstruowali pewne fakty, dedukując je właśnie z twórczości, przy czym nietrudno w tym wypadku wpaść w pułapkę łatwego biografizmu”. Owa tendencja do „biografizmu” w czasach klasycznych, w kręgach uczniów Arystotelesa, przybrała zresztą formę swoistej metody badawczej czy konsekwentnie realizowanego modelu interpretacyjnego: widzimy to np. w życiorysie Solona przedstawionym w *Ustroju politycznym Aten* (zob. ARRIGHETTI 1987: 141-180) czy pracach Kamelona na temat Stezychora (CINGANO 1982); utwory poetów archaicznych w perspektywie biograficznej odczytywano zresztą już w V w. p.n.e., co pokazuje przykład Herodota (2.135 i 5.95, cf. HADJIMICHAEL 2019: 198) czy opinie Kritiasza (przytoczone przez Eliana, *Varia Historia* 10.13) na temat poezji Archilocha (fr. 295W = 44 DK = Archil. test. 33 Gerber; tekst także w LANATA 1963: 222). Szerzej na temat recepcji poezji archaicznej w epoce klasycznej piszę w SKARBK-KAZANECKI (2020b).

¹⁶⁹ W V w. p.n.e. *persona loquens* w utworach poetyckich – jak można przypuszczać, nie bez związku ze zmianą modelu transmisji poezji z performatywnej na tekstualną – zaczyna być jednoznacznie utożsamiana z autorem (zob. przypis wyżej). Także ówczesni twórcy zaczynają opowiadać poprzez dzieła poetyckie swoje własne historie, dzielić się własnymi doświadczeniami i przemawiać we własnym imieniu. Tę tendencję ilustruje choćby tekst Iona

oddziaływania legend na temat poetek i poetów archaicznych okazała się zaś na tyle żywotna, że jeszcze w drugiej poł. XX wieku w znaczącym stopniu kształtowała wyobrażenia badaczy poezji archaicznej na temat relacji między twórczynią/twórcą i jej/jego dziełem¹⁷⁰.

Za czytelną ilustrację tego trendu może uchodzić tzw. „Kwestia Homerycka” (*The Homeric Question*), czyli XIX-wieczna kontrowersja dotycząca autorstwa *Iliady* i *Odysei*, zogniskowana wokół założenia o istnieniu jednego autora tej tradycji, poszukiwań jego „subiektywnego” stylu i osobowości, prób wyodrębnienia późniejszych interpolacji z tekstu „oryginalnego”, zgodnego z intencjami samego „Homera”¹⁷¹. Oddziaływanie arbitralnych przesądów dotyczących statusu autora widzieliśmy także w wypadku sporów o autentyczność *Corpus Theognideum*, przez większość XIX i XX-wiecznych badaczy rozumianego jako zbiór elegii samego Teognisa, historycznego poety z Megary, przemieszanego (bądź nie) z niepożądanymi wtrętami i uzupełnieniami, fragmentami innych twórców czy celowymi parodiami (rozdz. 1.1, zob. także EDMUNDS 1997, BAKKER 2017). Współcześnie, na przekór tym tendencjom, *ja* poetyckie w *Theognideach* ujmowane jest raczej w duchu postulatów Foucaulta: jako **funkcja tekstualna czy „tradycyjny autorytet”** (EDMUNDS 1997: 30, cf. FORD 1985: 89), który spaja całą tradycję poetycką i stanowi stały punkt odniesienia dla kolejnych wykonawców¹⁷²; jako fikcyjna *persona*, ilustrująca wiele różnych postaw i zachowań (GENTILI 1990: 16-7)¹⁷³, a nawet jako postać „na wpół mityczna”, udramatyzowana i heroizowana w

z Chios, poety z V w., pt. *Epidēmīai* („Podróże”), często nazywany pierwszym utworem autobiograficznym świata starożytnego (zob. MOMIGLIANO 1993: 30-31, 43; contra: FEDERICO – VALERIO 2015: 61-68). Niezależnie od przyjętych rozstrzygnięć odnośnie do klasyfikacji gatunkowej czy oryginalnej formy tego dzieła, *Epidēmīai* przedstawiały epizody z życia Iona oraz relacje ze spotkań ze znanymi politykami i artystami starożytności, np. Kimonem (fr. FGrHist 392 F13 i F14), Ajschylosem (F16) czy Sofoklesem (F19, zob. FORD 2002: 191-2), w których sam autor-narrator odgrywał ważną rolę (cf. PELLING 2007: 90-91). Innego przykładu dostarcza Antymach, żyjący na przełomie V i IV w. p.n.e. twórca utworów epickich i elegijnych, a także jedyny przed-hellenistyczny edytor tradycji Homera (cf. PFEIFFER 1968: 72, 94-5): jak zauważa APPEL (2002: 23), jeden z zachowanych fragmentów poematu epickiego Antymacha pt. *Lyde* (93 Matthews = fr. 191 Wyss) pokazuje, że w jego treść „wplótł poeta również wątek swych osobistych wspomnień i przeżyć”.

¹⁷⁰ Przykłady tej tendencji w historiografii XX wieku przedstawiam w SKARBK-KAZANECKI (2020b). Podkreślę zarazem, że nie jestem na tyle naiwny, aby wierzyć, że moje własne interpretacje są wolne od podobnych anachronizmów i nabudowanych przez tradycję prze(d)sądów. Niemniej, wypracowanie dystansu wobec tradycji biograficznych wydaje mi się istotnym przełomem na gruncie badań nad starożytnością.

¹⁷¹ Cf. TURNER (1997: 123), który rozpoczyna swój tekst dotyczący „Kwestii Homeryckiej” od następującego stwierdzenia: „*The Homeric Question* (...) is a distinctly nineteenth-century invention, created by the philological enterprise, the romantic concepts of composition, and the historicism of the age”; zob. także KAHANE (2005: 3-28).

¹⁷² Jak ujął to Andrew FORD (1985: 89): „I maintain (...) that the seal of Theognis had as its prime function the codification and authorization of a body of gnomological poetry as representing the accepted standards and values of the agathoi. The name of Theognis guarantees not the origin of these epē but their homogeneous political character and their aristocratic provenience.” Contra: HUBBARD (2007), który przekonuje, że Teognis był faktycznym twórcą *Corpus Theognideum*, jednocześnie innowatorem, który własne dzieło stworzył w ścisłej zależności wobec modelu tekstualnej transmisji.

¹⁷³ Ten model wydaje się adekwatny zwłaszcza w wypadku jambu, gatunku związanego z szerszą tradycją muzyczno-komediową opartą na inwektywach i przytykach (cf. ROSEN 2007: 14-27); zob. też wyżej, 1.3.b. W tej kwestii zob. rozważania Chrisa CAREY’a (2009b: 152-60) na temat Archilocha oraz Petera J. MILLERA (2018) piszącego o utworach przypisywanych Anakreontowi, którzy opisują *ja* poetyckie tych tradycji w kategoriach strategii

poezji, której patronuje (NAGY 1985a i 1996: 207-225)¹⁷⁴.

Ta szczególna relacja między daną tradycją a jej „autorem” jako figurą ją autoryzującą, jednocześnie odnoszącą konkretny utwór do szerszej konwencji czy gatunku poetyckiego¹⁷⁵, ilustruje przypadek *Hymnu Homeryckiego (3) do Apollina*, w którym pojawia się krótka dygresja dotycząca Delos, miejsca narodzin wysławianego w utworze boga, zawierająca odniesienia do lokalnego festiwalu organizowanego na jego cześć (w. 165-176, przeł. W. Appel)¹⁷⁶:

ἀλλ' ἄγεθ' ἰλήκοι μὲν Ἀπόλλων Ἀρτέμιδι ξύν,
χαίρετε δ' ὑμεῖς πᾶσαι· ἐμεῖο δὲ καὶ μετόπισθε
μνήσασθ', ὅπποτε κέν τις ἐπιχθονίων ἀνθρώπων
ἐνθάδ' ἀνείρηται ξεῖνος ταλαπεῖριος ἐλθών·
“ὦ κοῦραι, τίς δ' ὕμνιν ἀνὴρ ἥδιστος ἀοιδῶν
ἐνθάδε πωλεῖται, καὶ τέωι τέρπεσθε μάλιστα;” 170
ὑμεῖς δ' εὖ μάλα πᾶσαι ὑποκρίνασθαι ἀφήμω·
“τυφλὸς ἀνὴρ, οἰκεῖ δὲ Χίῳ ἐνι παιπαλοέσσει·
τοῦ πᾶσαι μετόπισθεν ἀριστεύουσιν ἀοιδαί.”
ἡμεῖς δ' ὑμέτερον κλέος οἴσομεν, ὅσσον ἐπ' αἶαν
ἀνθρώπων στρεφόμεσθα πόλεις εὖ ναιεταώσας· 175
οἱ δ' ἐπὶ δὴ πείσονται, ἐπεὶ καὶ ἐτήτυμόν ἐστιν.

Zatem bądź, Apollonie, łaskawy i ty, Artemido,
żegnam i was, dziewczęta, a miejcie mnie w swojej pamięci (*emeio ... metópasthe*),
kiedy ktoś spośród ludzi, swój żywot na ziemi pędzących,
przyjdzie tutaj, w świecie bywały, i tak was zapyta:
„Jakiż to mąż, dziewczęta, jest dla was najmilszym śpiewakiem
z tych, co tutaj bywali, i kim się cieszyacie najbardziej?”.
Wy naonczas tę dobrą odpowiedź wszystkie mu dajcie:

hipostazowania wielu postaw i wzorców zachowań właściwych dla scenerii sympozjum.

¹⁷⁴ A niekiedy nawet czczona w ramach lokalnych praktyk kultowych. Jaskrawego przykładu zjawiska heroizowania patronów wybranych tradycji poetyckich ponownie dostarcza Archiloch, na rodzinnej wyspie, Paros, od epoki klasycznej, być może wcześniej, czczony jako heros i przedstawiany jako dzielny wojownik (co obrazuje m.in. stela z „Archilocheionu”, ok. 500 r. p.n.e., Muzeum Archeologiczne Paros, A 758, a także tzw. inskrypcja Mnesiepesa z III w. p.n.e., zob. NAGY 2008, MOJSIK 2011: 228-34, SKARBK-KAZANECKI 2020b).

¹⁷⁵ Niektórzy badacze postulują zresztą rozumienie *ja* w poezji archaicznej w kategoriach gatunkowych, zob. NAGY (1990b: 347-76) i (1994: 20): „A term more apt than “fictional I” might be “generic I,” provided we are allowed to understand *genre* as a formal device for recapturing the authoritative *occasion*”, także MASLOV (2015: 66-7, 115-6). Zob. jednak RÖSLER (1985: 142-3) i GENTILI (1990: 21-2), którzy podkreślają ograniczenia perspektywy redukującej *ja* poezji archaicznej wyłącznie do wymiaru konwencji gatunkowej (*io genere*). Szersza bibliografia dotycząca *ja* w greckiej poezji archaicznej w GERBER (1997a: 6-8).

¹⁷⁶ Na temat transmisji i tekstualizacji hymnów tradycji homeryckiej w formie zbioru znanego nam dzisiaj zob. CALAME (2005: 19-21).

„Mąż niewidomy, co mieszka na Chios, wyspie skalistej –
Jego to wszystkie pieśni na zawsze zostaną najlepsze”.
Ja zaś sławę waszą rozgłaszać będę po ziemi,
Wszędzie, gdzie tylko ludzie wygodnie w miastach mieszkają,
Którzy dadzą wiarę tym słowom (*peísontai*), bo szczerą to prawda (*etétymón estin*).

Choć w tekście utworu pojawia się bezpośrednie odniesienie do „starca z Chios”, czyli Homera¹⁷⁷, a sam hymn zgodnie zaliczany jest do tradycji *homēriká*, testimonia antyczne wskazują jednocześnie na odmiennego autora, niejakiego Kynajthosa: jednego z wielu „Homeridai”, rapsodów homeryckiej tradycji, który miał „wiele skomponowanych przez siebie wersów (*pollà tòn epôn*) dołączyć do poezji Homera”¹⁷⁸. I niezależnie od tego, w jakim stopniu zaufamy tej atrybucji¹⁷⁹, istotne wydaje się to, że wskazuje ona na całkowicie odmienny model „autorstwa” wobec implikowanej przez sam utwór figury Homera. Przekazy pośrednie unaoczniają tym sposobem płynność tożsamości „poety” oraz i otwartość wybranej tradycji nie tylko na zmiany służące dostosowaniu pojedynczego utworu do wymogów danego *performance*’u, lecz także na możliwości jej „poszerzania” nowymi dziełami (jej kontynuacji poprzez odniesienie do Homera jako jej symbolu). *Hómēros* jawi się tu jako figura pozwalająca na autoryzację konkretnego występu czy wpisanie go w szersze ramy gatunkowe¹⁸⁰ – i tak jak i inni poeci archaiczni pełni on funkcję, jakich w wypadku współczesnych odniesień do wybranej autorki czy autora (na przykład „Michaela Foucault”) nie spodziewamy się uświadczyc: jest instancją znacznie bardziej uniwersalną¹⁸¹, jednocześnie wiążącą dany utwór z szerszą tradycją

¹⁷⁷ Cf. NAGY (2011: 288): „Such a Chiote signature on the part of the speaker was for Athenians a sign of their claim to the ownership of Homer”.

¹⁷⁸ πολλὰ τῶν ἐπῶν ποιήσαντας ἐμβαλεῖν εἰς τὴν Ὀμήρου ποιήσιν, scholia do Pindara, *Nem.* 2, 2.1c 9-18 = Hippostrat, FGrHist 568 F5 (wyd. A. B. Drachmann, *Scholia Vetera in Pindari Carmina I-III*, Leipzig: Dübner, 1903-1927; przytaczam za: COLLINS 2004: 183, cytuję także w GONZÁLEZ 2013, rozdz. 12.3.1, przyp. 60). Zob. ponadto Tukidydes 3.104.4-5, który cytuję kilka fragmentów *Hymnu*... (w. 146-50 i 165-72), odnosząc je do festiwalu na Delos, ponadto Platon, *Fedon* 60d. Atrybucję wiążącą *Hymn* z działalnością Kynajthosa możemy również przeciwstawić *Certamen Homeri et Hesiodi*, gdzie przytoczona zostaje anegdota o przybyciu samego Homera na Delos, gdzie mieszkańcy wyspy mieli spisać wykonany przez aoida utwór, następnie złożyć go w świątyni Artemidy (tekst w WEST 2003: 350, zob. BEECROFT 2010: 93-4, 101).

¹⁷⁹ Atrybucji czerpiącej swój początek, być może, z działalności Arystarcha i innych filologów aleksandryjskich, cf. NAGY (2000: 99, przyp. 6) i (2011: 289).

¹⁸⁰ Cf. COLLINS (2004: 184): „(...) the evidence for rhapsodic performance as it accumulates will suggest that Cynaethus created new material to compete with his rhapsodic opponents rather than with Homer”.

¹⁸¹ Co nie znaczy, że *ja* w poezji archaicznej jest „zdepersnalizowane” czy pozbawione cech indywidualnych, zob. RÖSLER (1985: 143-4). Por. jednak KAHANE (2005), który podkreśla rolę ambiwalencji i względnego niedookreślenia narratora jako osoby mówiącej w eposie homeryckim, kluczową – paradoksalnie – właśnie dla ugruntowania integralności i spójności tradycji („The key to the integrity of song is (...) the deferral of authority of narrating persone, or “authors”. Such deferral, and, indeed, the very idea of what is Homer, can (...) take on different forms in different contexts” (s. 121); także PUCCI (1995: 113), który opisuje *ja* Homera jako (...) „the “I” of endless literary performances. This “I” is an inscription in the text, rather than a single and unique agent creating the text outside it”. Na temat jedności eposu homeryckiego implikowanej poprzez narrację zob. także RICHARDSON (1990).

bądź konwencją gatunkową¹⁸².

Przyjmując powyższą perspektywę, ja także rozumieć będę figurę poety archaicznego i wypowiedzi („enuncjacje”) w pierwszej osobie, które występują w tekstach poetyckich epoki archaicznej, jako element **strategii retorycznej (performatywno-tekstualnej)**, ściśle zależnej od okoliczności wykonawczej. W tym rozdziale interesować mnie będzie zwłaszcza to, w jaki sposób *ja* poetyckie opisuje samo siebie – także poprzez odniesienia do innych „aktorów” (w tym do *ty*, czyli wewnątrztekstualnego adresata słów, Kyrnosa), jak sytuuje siebie samo w szerszej tradycji poetyckiej, w końcu to, jak kreuje własny autorytet i uzasadnia prawdziwość wypowiadanych sądów. Jednocześnie pozostaję świadomy, iż instancja adresata (*ja*) w danej tradycji poetyckiej, z uwagi na rolę *re-performance*’u jako podstawowego medium transmisji, musi wykazywać duży stopień ogólności i ambiwalencji (zob. wyżej, 1.4), ponadto pozwalając performerowi na pewną elastyczność wynikającą chociażby ze zmienności okoliczności wykonawczych czy niestabilności relacji zachodzącej między nim i uczestniczącym w występie audytorium. Niemniej, choć *ja* poetyckie może przybierać wiele kształtów, służyć – jak mówi Claude CALAME (2005: 4) – jako „werbalna maska” (*a verbal mask, mask of authority*) i przechodnia tożsamość dla różnych wykonawców¹⁸³, każdorazowo nieco inaczej ją „ożywiających”, zakładam także, że musi wyróżniać się pewnymi szczególnymi cechami nadającymi całej tradycji spójność i autorytet.

b) Meta-poetyka agitacji: społeczno-polityczna rola poezji archaicznej

Jak widzieliśmy przy okazji analiz scen sądowych z *Iliady*, dochodzenie „sprawiedliwości” w Grecji archaicznej polegało zasadniczo na ustnym działaniu (rozdz. 1.2). Zwłaszcza rola mediatora-rozjemcy, rozstrzygającego dany spór sprawiedliwym wyrokiem („prostą *dike*”) wymagała od sędziego-jurora odpowiednich kompetencji retorycznych pozwalających na przekonanie tłumu oraz zjednoczenie wspólnoty wokół wysuniętej propozycji

¹⁸² Jak stwierdza Gregory NAGY (1979: 5-6), w tym miejscu odwołujący się zresztą do *Hymnu hom. do Apollona*, „(...) the references made by an archaic poem to its composer, or “author”, are not so much a personal attempt by the poet to identify himself but rather a formal reflection of the poetry upon its own importance (...). Even the poems of a historical figure like Pindar tend to present their composer as a mere function or instrument of the poetry itself. In short, **an archaic poem establishes its authority primarily by asserting the traditions upon which it is built**” (podkreślenie własne). Zob. wyżej na temat *ja* poetyckiego jako kategorii gatunkowej.

¹⁸³ Zob. CALAME (1995), zwł. rozdz. IV, gdzie autor opisuje maskę używaną w teatrze ateńskim epoki klasycznej jako element pośredniczący między tożsamością fikcyjnej postaci oraz aktora. Jednocześnie odnosi ten „rytualny” rekwizyt do szerszej strategii enuncjacji właściwej dla greckiej poezji: „(...) we can say that the mask, when it is worn, always corresponds to an “actorial role,” to the role of an actor engaged in a ritual sequence, itself considered as a somatic and gestural utterance (...). By means of a subtle play of successive shiftings-in and shiftings-out, the *I* of the mask’s wearer and the *he* of the mask involved in the ritual action become one within the mask” (s. 99); zob. także CALAME (2005: 104-31). Por. LAMBERTON (1988: 3, 13) z metaforą „maski” stosowaną dla opisu *ja* poetyckiego w tradycji Hezjoda.

czy idei; zależała od pozycji społecznej oraz właściwych cech legitymizujących zarówno daną *dike* ‘wyrok’, jak i cały *mythos*, tj. enuncjację czy wygłoszony publicznie dyskurs. Co istotne dla analiz *Corpus Theognideum*, ten homerycki model perswazji politycznej koresponduje ze strategiami retorycznymi czy dyskursywnymi poezji archaicznej, zwłaszcza elegijnej. W tym aspekcie *performance* tradycji Teognisa, w ramach którego *persona* poetycka – niczym herosi na agorze – zwraca się bezpośrednio do audytorium i podkreśla własny autorytet, wiedzę oraz własne kompetencje, pod wieloma względami przypomina wystąpienia publiczne homeryckich mówców.

Pomijając oczywisty fakt, iż bohaterowie Homera sami mówią heksametrem i językiem poezji, warto odnotować kilka podobieństw terminologicznych występujących między występiami herosów i poetów: mam na myśli określenia meta-poetyckie, które odnoszą się zarówno do publicznie wygłaszanych enuncjacji, jak i *performance*’ów poetyckich, takie jak *épos* czy *mûthos*. Jak pokazał Hermann KOLLER (1972: 18), pierwszy termin, choć w epoce klasycznej desygnujący zasadniczo już tylko wypowiedzi podporządkowane metrum heksametru (także przepowiednie wyroczni), w *Iliadzie* czy *Odysei* wskazuje na działania komunikacyjne o znacznie szerszym zakresie użycia, w tym publiczne przemowy *basileis*¹⁸⁴; jednocześnie już na tym etapie rozwoju poezji i języka greckiego był to „terminus technicus” oznaczający dyskurs poetycki czy „poetyckie wyrażenie”¹⁸⁵. Widzimy to także w *Corpus Theognideum*, gdzie *ja* poetyckie często wykorzystuje pojęcie *épos* w odniesieniu do własnych komunikatów – na przykład w przytaczanej wcześniej (rozdz. 1.1.) elegii otwierającej „gnomologię do Kynosia”, powszechnie nazywanej „pieczęcią Teognisa” (19-20: „Kynosie, niech na moich **wersach/słowach** (*toîsd’ épesin*) spoczywa pieczęć...”, zob. także niżej). Podobnie możemy scharakteryzować drugi wyraz, *mûthos*, który – jak stwierdza znowuż Richard Martin – choć może odnosić się do tych samych aktów mowy co *épos*, częściej wskazuje na dłuższe wypowiedzi o określonych ramach narracyjnych, publiczne wystąpienia o autorytarnym, mniej perswazyjnym charakterze (MARTIN 1989: 27, 37-8, także 2005: 18 = 2020b: 45-6). Ten termin, jak zobaczymy, również występuje w *Corpus Theognideum* jako jedna z podstawowych kategorii meta-poetyckich – to zaś oznacza, że *ja* w zbiorze, podobnie jak i w innych tradycjach epoki archaicznej, opisuje własne enuncjacje przy użyciu tych samych terminów, którymi herosi w eposie homeryckim określają swoje wystąpienia publiczne.

Ścisły związek poezji archaicznej ze sferą polityki i prawa wynika nie tylko z

¹⁸⁴ Cf. MARTIN (1989: 42): „(...) epos can refer to any sort of speech”.

¹⁸⁵ Już w *Iliadzie* możemy odnaleźć przykłady użycia *épos/épea* bliskie późniejszym kontekstom poetyckim: jako nośnik tradycji ustnej i czynów wielkich bohaterów (zob. np. *Il.* 20.204: ἀκούοντες ἔπεα θνητῶν ἀνθρώπων). Zob. także wyżej, rozdz. 1.2 na temat stałej frazy eposu *épea pteróenta*.

podobieństw terminologicznych czy publicznego charakteru występów poetyckich, lecz także roli – wychowawczej czy szerzej, normalizującej – jaką nadawano tradycjom poetyckim w starożytności¹⁸⁶. Możemy to zobaczyć na przykładzie liryki chóralnej, w wypadku której *choros*, dopełniający występ poety-rapsoda tańcem i śpiewem, zazwyczaj składał się z młodych chłopców bądź dziewcząt. Często już na poziomie narracyjnym w utworach poetyckich angażujących chór podkreślony zostaje – oprócz funkcji religijnych (nt. ZWOLSKI 1978) – właśnie **paideutyczny wymiar partycypacji w praktykach muzycznych**¹⁸⁷. Rozważania o poezji jako narzędziu edukacyjnym służącym przekazaniu norm kulturowych możemy odnaleźć ponadto w wielu utworach epoki późno-archaicznej i klasycznej (zob. HAGEL – LYNCH 2015, WALLACE 2015: 26-47), na przykład u Demokryta¹⁸⁸ czy w dialogach Platona¹⁸⁹, a także w późniejszych testimoniach. Jako przykład przytoczę fragment *Dziejów* Polybiossa, w którym autor, choć niewątpliwie idealizuje model organizacji społecznej w regionie, z którego sam pochodzi, tj. Arkadii, jednocześnie wskazuje na szereg funkcji społecznych, jakie praktyki muzyczne pełniły w świecie starożytnym (4.20.7-12, przeł. S. Hammer):

[nie] bez racji pierwotni Arkadowie przyznali muzyce tak ważne miejsce w całym życiu publicznym, iż nie tylko chłopcy, lecz także młodzieńcy aż do trzydziestu lat musieli się nią zajmować, choć zresztą ich tryb życia był nader surowy. Wszystkim bowiem dobrze jest wiadome to, że niemal u jedynych Arkadów najpierw chłopcy od małości przywykają śpiewać według melodii hymny i peany, którymi w poszczególnych gminach stosownie do ojczystego zwyczaju

¹⁸⁶ GENTILI (1988: 24): „The paideutic possibilities of the combination of word, melody, and dance were obvious. *Mousiké* was felt to be the most efficacious of all the arts that the educator had at his disposal”; zob. także GENTILI – CATENACCI (2007: 2-3).

¹⁸⁷ Choćby w przytoczonym wyżej fragmencie *Hymnu homeryckiego do Apollina* (w. 165-176) *ja* poetyckie sytuuje siebie samo w roli nauczyciela, który zwraca się do chóru („wy, dziewczęta...”) z serią pouczeń (cf. ALONI 1993); zob. także trzecie *stasimon* w *Medei* Eurypidesa (w. 1081-1115), gdzie chór wprost wskazuje na edukacyjny wymiar muzyki: przedstawia wykształcenie muzyczne – zdobyte (czy zdobywane *tu i teraz*) poprzez partycypację w występach poezji chóralnej i tragedii – jako źródło *sophia* (ἄλλα γὰρ ἔστιν μοῦσα καὶ ἡμῖν, | ἢ προσομιλεῖ σοφίας ἔνεκεν, w. 1085-6; οὐκ ἀπόμουσον τὸ γυναικῶν, w. 189) i szansę na dorównanie mężczyznom w *polis*. Zob. HALLIWELL (2012, także 2011: 106-14, 132-54), który analizuje sens pojęcia *amousia* (które możemy przetłumaczyć jako „brak wykształcenia muzycznego”) i jego rolę w ateńskiej komedii i tragedii, ukazując przy tym ideologiczny (czy mówiąc ostrożniej, konceptualny) związek między partycypacją w praktykach muzycznych a wartościami życia wspólnotowego demokratycznej *polis*; także BARBATO (2020: 78=80) na temat powszechności i społecznej roli partycypacji obywateli Aten (jako *choreutai*, członkowie chóru) w festiwalach i sztukach dramatycznych (tam też szersza bibliografia).

¹⁸⁸ 68 B 179 DK (= Taylor D44, Stob. 2.31.57): ἐξωτικῶς μὴ πονέειν παῖδες ἀνιέντες οὔτε γράμματ' ἂν μάθοιεν οὔτε μουσικὴν οὔτε ἀγωνίην οὐδ' ὅπερ μάλιστα τὴν ἀρετὴν ζυνέχει, τὸ αἰδεῖσθαι· μάλα γὰρ ἐκ τούτων φιλέει γίγνεσθαι ἢ αἰδώς („Dzieci, którym na obcą modłę pozwalałoby się nie podejmować trudów, ani nie uczyłyby się liter (*grámmat[a]*), ani muzyki, ani gimnastyki (*agōnīē*), ani – co szczególnie przyczynia się do cnoty (*aretē*) – okazywania [innym] szacunku (tō *aideísthai*): szacunek (*aidós*) szczególnie lubi rodzić się z tych [aktywności]”. Zob. BRANCACCI (2007: 195-6).

¹⁸⁹ Szerzej na temat edukacyjnych, społecznych i etycznych funkcji muzyki u Platona pisze KOWALZIG (2004: 44-9), PELOSI (2010) i (2020: 339-342), HALLIWELL (2011: 179-207), PACEWICZ (2016: 191-202); zob. także ROCCONI (2012), która przy okazji badania przekazów dotyczących Arystoksenosa z Tarentu i tradycji pitagorejskiej umieszcza rozważania Platona w szerszym kontekście filozoficznym.

sławią krajowych herosów i bogów; potem uczą się melodyj Filoksenosa i Timoteosa i z wielką gorliwością wśród gry dionizyjskich flecistów corocznie wykonują tańce w teatrach – chłopcy w tak zwanych zawodach dla chłopców, a młodzieńcy w zawodach dla mężczyzn. Podobnie też przez całe życie na zebraniach towarzyskich szukają rozrywek nie tyle w występach obcych osób, ile we własnych, każąc jeden drugiemu na przemian śpiewać. I w innych umiejętnościach przyznać się do ignorancji nie uważają za hańbę, natomiast śpiewu nie można się zaprzeczyć, ponieważ wszyscy muszą się go uczyć, ani przyznając się do tej biegłości odmawiać go, bo to uchodzi u nich za hańbę. Co więcej, młodzi ćwiczą pieśni do marszu przy akompaniamencie fletu i w szeregach, a prócz tego wykonują kunsztowne tańce, którymi corocznie dzięki staraniu i na koszt publiczny popisują się w teatrach przed swoimi współziomkami.¹⁹⁰

W ujęciu Polybiosa śpiew jest powszechną praktyką, zapewniającą spójność społeczną i jednoczącą wspólnotę – „mężczyzn i kobiety, chłopców i dziewczęta, a zatem grupy w wielu sferach życia wyraźnie rozgraniczone” (MOJSIK 2008: 27). Muzyka oddala i rekompensuje trudy codziennego życia w wiejskiej Arkadii, stanowiąc jednocześnie podstawowy instrument socjalizacji i edukacji: jak zauważa Claude CALAME (1997: 223, cf. KOWALZIG 2007: 3-5) w komentarzu do powyższego fragmentu, występy chóralne młodzieży, odbywające się według ścisłego instytucjonalnego porządku (*katà nómous*), stanowiły ziszczenie modelu wychowawczego, okazję do przedstawienia przed resztą społeczności „rezultatów systemu edukacji, opartego na ćwiczeniach chóralnych i gimnastycznych”¹⁹¹.

Wiele testimoniów antycznych przedstawia zresztą poezję w taki właśnie sposób, niekiedy idąc o krok dalej od cytowanego wyżej Polybiosa i upatrując w praktykach muzycznych nie tylko narzędzie socjalizacji i edukacji, lecz także **medium transmisji regulacji o charakterze prawnym**¹⁹². Zgodnie z przekazem Klaudiusza Eliana (*Varia Historia* 2.39, przeł. M.

¹⁹⁰ οὐδὲ τοὺς πρώτους Ἀρκάδων εἰς τὴν ὅλην πολιτείαν τὴν μουσικὴν παραλαβεῖν ἐπὶ τοσοῦτον ὥστε μὴ μόνον παισὶν οὖσιν, ἀλλὰ καὶ νεανίσκοις γενομένοις ἕως τριάκοντ' ἐτῶν κατ' ἀνάγκην σύντροφον ποιεῖν αὐτήν, τᾶλλα τοῖς βίοις ὄντας αὐστηροτάτους. ταῦτα γὰρ πᾶσιν ἐστὶ γνῶριμα καὶ συνήθη, διότι σχεδὸν παρὰ μόνοις Ἀρκάσι πρῶτον μὲν οἱ παῖδες ἐκ νηπίων ᾄδειν ἐθίζονται κατὰ νόμους τοὺς ὕμνους καὶ παιᾶνας, οἷς ἕκαστοι κατὰ τὰ πάτρια τοὺς ἐπιχωρίους ἥρωας καὶ θεοὺς ὑμνοῦσι· μετὰ δὲ ταῦτα τοὺς Φιλοξένου καὶ Τιμοθέου νόμους μαθηθῶντες πολλῇ φιλοτιμίᾳ χορεύουσι κατ' ἐνιαυτὸν τοῖς Διονυσιακοῖς αὐληταῖς ἐν τοῖς θεάτροις, οἱ μὲν παῖδες τοὺς παιδικοὺς ἄγῶνας, οἱ δὲ νεανίσκοι τοὺς τῶν ἀνδρῶν λεγομένους. ὁμοίως γε μὴν καὶ παρ' ὅλον τὸν βίον τὰς ἀγωγὰς τὰς ἐν ταῖς συνουσίαις οὐχ οὕτως ποιοῦνται διὰ τῶν ἐπεισάκτων ἀκροαμάτων ὥς δι' αὐτῶν, ἀνὰ μέρος ᾄδειν ἀλλήλοις προστάττοντες. καὶ τῶν μὲν ἄλλων μαθημάτων ἀρνηθῆναι τι μὴ γινώσκειν οὐδὲν αἰσχρὸν ἡγοῦνται, τὴν γε μὴν ᾠδὴν οὐτ' ἀρνηθῆναι δύνανται διὰ τὸ κατ' ἀνάγκην πάντας μαθηθῆναι, οὐθ' ὁμολογοῦντες ἀποτρίβεσθαι διὰ τὸ τῶν αἰσχρῶν παρ' αὐτοῖς νομίζεσθαι τοῦτο. καὶ μὴν ἐμβατήρια μετ' αὐλοῦ καὶ τάξεως ἀσκούντες, ἔτι δ' ὀρχήσεις ἐκπονοῦντες μετὰ κοινῆς ἐπιστροφῆς καὶ δαπάνης κατ' ἐνιαυτὸν ἐν τοῖς θεάτροις ἐπιδείκνυνται τοῖς αὐτῶν πολίταις. Omówienie fragmentu wraz z odniesieniami do innych źródeł dotyczących praktyk muzycznych w antycznej Arkadii w MOJSIK (2008).

¹⁹¹ Szerzej na temat poezji chóralnej jako instrumentu edukacji i socjalizacji zob. CALAME (1997, zwł. 48, 221-46), także NAGY (1990b: 334-49, 366-9), ALONI (1998: 69-70) i KOWALZIG (2004).

¹⁹² Jednocześnie w samych prawach dostrzegając narzędzie dydaktyczne porównywalne do poezji czy wręcz od niej skuteczniejsze. Tu zob. zwłaszcza *Prawa Platona*, np. 659d-e: παιδεία μὲν ἐστ' ἢ παίδων ὀλκή τε καὶ ἀγωγή πρὸς τὸν ὑπὸ τοῦ νόμου λόγον ὀρθὸν εἰρημένον, καὶ τοῖς ἐπεικεστάτοις καὶ πρεσβυτάτοις δι' ἐμπειρίαν συνδεδογμένον

Borowska):

Kreteńscy nakazywali wolno urodzonym chłopcom **uczyć się praw przy muzyce** (*manthánein ... tous nómous metá tinos melōidias*), żeby dzięki niej kształtowali dusze, łatwiej mogli prawa zachować w pamięci i wreszcie, jeśli uczynią coś wbrew prawom, nie usprawiedliwiali się własną niewiedzą. Na drugim miejscu przedmiotem nauczania ustanowili hymny do bogów, a na trzecim naukę pieśni pochwalnych na cześć znakomych mężów¹⁹³.

Atenajos w *Uczcie mędrców* (14.10, 619b) przytacza natomiast fragment dzieła Hermipposa ze Smyrny (*Peri nomothetôn*, fr. 88 Wehrli = FGrHist 1026 F5), zgodnie z którym prawa Charondasa, legendarnego prawodawcy, miały być „śpiewane” w Atenach podczas sympozjów¹⁹⁴. Ta informacja koresponduje znowuż z relacją Strabona (12.2.9), według którego mieszkańcy Mazaka w Kapadocji od czasów ustanowienia „prawa Charondasa” (*Charōnda nómois*) regularnie wybierali jedną osobę o szczególnych kompetencjach pozwalających na interpretację tychże reguł czy regulacji prawnych (*eksēgētēs tôn nómon*), tytułowaną mianem „śpiewacza-praw” (*nomōidós*)¹⁹⁵. I choć ocena przekazów dotyczących przytoczonych tu

ὡς ὄντως ὀρθός ἐστιν: ἴν' οὖν ἡ ψυχὴ τοῦ παιδὸς μὴ ἐναντία χαίρειν καὶ λυπεῖσθαι ἐθίζεται τῷ νόμῳ καὶ τοῖς ὑπὸ τοῦ νόμου πεπεισμένοις, ἀλλὰ συνέπεται χαίρουσά τε καὶ λυπούμενῃ τοῖς αὐτοῖς τοῦτοις οἷσπερ ὁ γέρον, τοῦτων ἕνεκα, ἃς ᾠδὰς καλοῦμεν; także 655a-d, 658e-9d, 669d-670a, 673a i 799e-800a, gdzie „Ateńczyk” porównuje utwory poetyckie do praw (nt. POWER 2010, rozdz. 1.4), ponadto 811b-e, gdzie przekonuje, że prawa przynoszą największą przyjemności (ἡσθηταί) i są „najbardziej rytmiczne/melodyjne” (μετρίωτατοί γε εἶναι) ze wszystkich typów dyskursu, tym samym najbardziej odpowiednie dla celów dydaktycznych (zob. FOLCH 2015: 312).

¹⁹³ Podkreślenie własne. Κρήτες δὲ τοὺς παῖδας τοὺς ἐλευθέρους μανθάνειν ἐκέλευον τοὺς νόμους μετὰ τινος μελωδίας, ἵνα ἐκ τῆς μουσικῆς ψυχαγωγῶνται καὶ εὐκολώτερον αὐτοὺς τῇ μνήμῃ διαλαμβάνωσι, καὶ ἵνα μὴ τι τῶν κεκωλυμένων πράξαντες ἀγνοοῖα πεποιηκέναι ἀπολογίαν ἔχωσι. δεύτερον δὲ μάθημα ἔταξαν τοὺς τῶν θεῶν ὕμνους μανθάνειν: τρίτον τὰ τῶν ἀγαθῶν ἀνδρῶν ἐγκώμια. Na temat tego fragmentu i potencjalnych znaczeń „praw” dla struktury społecznej *poleis* archaicznej i klasycznej Krety pisze GEHRKE (1997: 42-3). Zob. także Klemens Aleksandryjski, *Strom.* 1.16, 78, 5, który wyszczególniając *heuretai*, tj. „wynałazców” i pierwszych twórców wybranych konwencji i gatunków poetyckich przywołuje Terpandra jako tego, kto „jako pierwszy (...) przedstawił w formie lirycznej prawa Lacedemończyków” (μέλος τε αὖ πρῶτος περιέθηκε τοῖς ποιήμασι καὶ τοὺς Λακεδαιμονίων νόμους ἐμελοποίησε Τέρπανδρος ὁ Ἀντισσαῖος, tak interpretuje ustęp np. PICCIRILLI 1981: 11, THOMAS 1996: 13-4 czy MITTICA 2015: 42); warto jednak zauważyć, że pojęcie *nomos* jest niezwykle wieloznaczne i może z powodzeniem wskazywać chociażby na porządek muzyczny (niemniej, przekład angielski J. Fergusona idzie w tej kwestii za daleko: „The first person to set poems to music was Terpander of Antissa who produced music in the Spartan songs”).

¹⁹⁴ ἦδοντο δὲ Ἀθηῆνσι καὶ οἱ Χαρώνδου νόμοι παρ' οἶνον, ὡς Ἑρμιππὸς φησιν ἐν ἔκτῳ περὶ Νομοθετῶν. Zob. PICCIRILLI (1981: 7-9), także tekst Iliasa N. Arnaoutoglou pt. *Oral law in archaic Greece* wygłoszony na konferencji „Athenian Law and life. Conference in honour of Prof. D.M MacDowell” na Uniwersytecie w Glasgow (30.06-2.07.2001), dostępny na stronie autora na portalu <https://www.academia.edu/> (data dostępu: 3.02.2020), gdzie badacz stwierdza: „The fact that Charondas' laws were sung does not mean that (a) they were not written, or that (b) they were used as laws by the Athenians, or that (c) because they were sung they were thought of as binding. Most probably, Charondas' laws were more highly valued for their poetical element rather than for their legal content. Moreover, reciting had an educational purpose, too”. Por. także Cyceron, *De Legibus* 2.23.59 i 2.4.9 oraz Stobajos 4.2.24 (z komentarzem THOMAS 2005: 45).

¹⁹⁵ Zob. ponadto świadectwo Plutarcha dotyczące prawodawcy i poety Solona (*Sol.* 3.5 = fr. 31 W): „niektórzy nawet mówią, że podjął on próbę wyrażenia [własnych] praw w formie eposu (poezji)” (ἐνιοὶ δὲ φασιν ὅτι καὶ τοὺς νόμους ἐπεχείρησεν ἐντείνας εἰς ἔπος ἐξενεγκεῖν). Przegląd źródeł dot. praw oralnych i praktyki śpiewania praw w epoce archaicznej w PICCIRILLI (1981), CAMASSA (1996), zob. także FOLCH (2015: 310-1), RYBOWSKA (2017: 162-4), ZARTALOUDIS (2020: 388-91) i cytowany wyżej tekst odczytu I. N. Arnaoutoglou, ponadto NOUSSIA (2001: 379-80), rozważająca możliwość transmisji praw Solona w formie poetyckiej.

praktyk muzycznych i oralnej transmisji praw budzi wśród badaczy wiele wątpliwości, a ich wartość jako źródła historycznego bywa podważana (GAGARIN 1986: 54, 2001: 449-50, contra: PICCIRILLI 1981, THOMAS 1996: 13-5, CAMASSA 1996, MITTICA 2015), pokazują one, że w epoce archaicznej **granice między działalnością poetycką i prawodawczą potrafiły być płynne**. Co więcej, doświadczenie w partycypacji w muzycznych „performansach” oraz kompetencje poetyckie mogły legitymizować i wzmacniać w epoce archaicznej autorytet polityczny.

Na ostatni aspekt relacji między polityką i muzyką zwraca uwagę Eva STEHLE (1997: 22-5), która przedstawia liczne przykłady figur polityków i urzędników uwikłanych w występy chóralno-muzyczne: takich jak *basileis* Sparty, którzy mieli uczestniczyć w tańcach podczas obchodów święta Hyakinthia (Ksenofont, *Agesilaos* 2.17), albo *aisymnetes* Miletu (mediator” czy też „osoba decyzyjna”, zob. wyżej, 2.3.b), który jednocześnie sprawował funkcję naczelnego urzędnika w *polis*, jak i przewodniczył stowarzyszeniu kultowemu Apollina Delfiniosa zwanemu *Molpoi*, odpowiedzialnemu za oprawę muzyczno-taneczną licznych festiwali religijnych¹⁹⁶. Zauważmy ponadto, że związek poezji i polityki jest stałym elementem legend dotyczących pierwszych prawodawców. Oprócz wspomnianych wyżej testimoniów na temat Charondasa ukazuje to na przykład Plutarch w *Żywocie Likurga* (4.1-2) – biografii innego legendarnego *nomothetes*, tym razem związanego ze Spartą, który miał pozostawać pod silnym wpływem mędrca i poety Talesa (chodzi zapewne o Thaletasa, nie Talesa-pierwszego filozofa). Z tego samego źródła dowiadujemy się także, iż dzieła Talesa (Thaletasa?), choć ten „uchodził za poetę lirycznego i ukrywał się za tą sztuką”, były porównywalne do działalności największych prawodawców¹⁹⁷. W tym miejscu moglibyśmy także ponownie zwrócić się ku Solonowi, którego fragmenty poetyckie są nam przecież znacznie lepiej znane od treści praw, jakie miał on ustanowić (zob. wyżej, 2.3.b). Ostatecznie zazębianie się prawa i poezji widoczne

¹⁹⁶ Co dokumentuje tzw. „dekret dotyczący Molpoi” (*the Molpoi decree*), częściowo zawarty w *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, t. 1 (ed. W. Dittenberger, Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1960, nr. 57, s. 69-72). Choć inskrypcja datowana jest na ok. 200 r. p.n.e., jej treść – jak przekonuje Alexander HERDA (2011: 58) – sięga epoki archaicznej. Szczegółowa analiza dokumentu w HERDA (2011: 58-65), także we wcześniejszej pracy autora, *Der Apollon-Delphinios-Kult in Milet und die Neujahrsprozession nach Didyma. Ein neuer Kommentar der sog. Molpoi-Satzung* (Mainz: Philipp von Zabern, 2006), której, niestety, nie udało mi się zdobyć. Odnośnie do tradycji „Molpoi”, W. W. Dittenberger w przypisie do wydania inskrypcji (SIG, s. 70, przyp. 5) zauważa, że stowarzyszenia o tej nazwie istniały także w Efezie oraz Aigiale, kolonii Miletu na wyspie Amorgos.

¹⁹⁷ ποιητὴν μὲν δοκοῦντα λυρικῶν μελῶν καὶ πρόσχημα τὴν τέχνην ταύτην πεποιημένον, ἔργα δὲ ἅπερ οἱ κράτιστοι τῶν νομοθετῶν, por. Eforos FG⁺Hist 70 F 149.16, 18-19, gdzie Tales nazywany jest twórcą „kreteńskich rytmów” i prawodawcą; zob. także (VAN) HILTEN-RUTTEN (2020) na temat relacji między prawami Likurga i „Wielką Rhetrą” oraz elegiami Tyrtajosa. Analogiczny motyw relacji między prawodawcą oraz mędrce można odnaleźć w *Żywocie Solona* Plutarcha (12.4-5) i opisanym tam przybyciu do Aten Epimenidesa – mędrca i poety, który „stając się bliskim przyjacielem Solona pomagał mu na wiele sposobów i torował drogę dla jego [przyszłych] inicjatyw prawodawczych” (τῷ Σόλωνι χρησάμενος φίλῳ πολλὰ προσυπειργάσατο καὶ προωδοποίησεν αὐτῷ τῆς νομοθεσίας, 12.4, por. rzekomy list Epimenidesa do Solona u Diogenesa Laertiosa 1.113).

jest nawet na poziomie językowym: pojęcie *nómos* oznacza zarazem „prawo”, jak i „porządek” muzyczny („skalę”)¹⁹⁸.

A zatem poezja archaiczna postrzegana była nie tylko jako kluczowe narzędzie socjalizacji, umożliwiające nabycie przez młodsze pokolenie słuchaczy szerokich kompetencji kulturowych (*paideia*). Przypisywano jej także szczególne znaczenie dla popularyzacji i transmisji regulacji prawnych, a twórców poezji (czy raczej patronów wybranych tradycji poetyckich) afirmowano jako mędrców; znowuż legendarnych prawodawców często przedstawiano jako poetów, wykorzystujących miary wierszowe dla celów politycznych. Ten splot aktywności poetyckiej i politycznej, jak sądzę, daje się łatwo wytłumaczyć z perspektywy społecznej: jak zdążyłem już kilkakrotnie podkreślić, poezja oralna stanowiła pewne zdarzenie, *performance*, praktykę kulturową zapośredniczoną przez normy i realia właściwe dla społeczności ją praktykującej, tym samym powiązaną z szerokim kontekstem społeczno-kulturowym (zob. wyżej, 1.2). Z tego punktu widzenia działalność poetycka epoki archaicznej jest przede wszystkim **praktyką wspólnotową**: narzędziem rozładowywania konfliktów i napięć, a także zacieśniania więzi i budowania relacji. Unaocznia to cytowany wyżej fragment Polybiosia dotyczący organizacji społecznej w Arkadii, tak jak i wiele innych testimoniów na temat archaicznych poetów: na przykład Terpandra, który – niczym legendarni prawodawcy – z polecenia Wyroczni Delfickiej miał zostać zaproszony do rozdartej kryzysem wewnętrznym Sparty, aby własną pieśnią „położyć kres” wojnie domowej i właściwemu tej *polis* „uwielbieniu waśni” (*paúsasthai tês philoneikías*)¹⁹⁹. W innych źródłach legendarny poeta opisywany jest

¹⁹⁸ Warto w tej kwestii przywołać Pseudo-Arystotelesowskie *Problemata* 919b38-920a2, gdzie pochodzenie nazwy *nómos* zostaje wyjaśnione poprzez wskazanie na relację między prawem z muzyką (ἢ ὅτι πρὶν ἐπίστασθαι γράμματα, ἦδὸν τοὺς νόμους, ὅπως μὴ ἐπιλάθωνται, ὥσπερ ἐν Ἀγαθόρσοις). O *nomos* jako terminie muzycznym piszą m.in. GENTILI (1988: 24-31), GOSTOLI (1993) oraz BARTOL (1995a: 52-4, 80-93). Na temat dwuznaczności pojęcia *nomos*, oscylującego między kontekstem muzycznym i prawnym, zob. MITTICA (2015, zwł. 31-2), ZARTALOUDIS (2020: 339-96) i POWER (2010, rozdz. 1.4). Ostatni badacz, powołując się na *Prawa Platona*, stwierdza: „(...) both political and musical nomoi are dedicated to the maintenance of good social order, and both should be violated only on the pain of penalty”. Niemniej, podkreślmy, że *nómos* w kontekście prawnym zaczęto używać stosunkowo późno: nie bez powodu pierwsze inicjatywy prawne legendarnych *nomothetai* tradycja określa zazwyczaj terminem *thesmoí* (zob. ZARTALOUDIS 2020: 386-7).

¹⁹⁹ Zgodnie z wersją Demetriosa z Faleronu zachowaną w *scholiach* E Q do *Odysei* 3.267 (= Terpander fr. 12 wg wyd. A. Gostoli): τοσοῦτον δὲ καὶ πρὸς τὰ πολιτικὰ διέτεινεν ἢ τῶν κιθαρωδῶν μουσικῇ ὥς τῶν Σπαρτιατῶν τὴν πόλιν ὠφελεῖσθαι λέγουσιν ὑπὸ τούτων τῶν ἀνδρῶν τὰ μέγιστα καὶ πρὸς ὁμόνοιαν καὶ πρὸς τὴν τῶν νόμων φυλακὴν. ὥς καὶ τὴν Πυθῶν, αὐτόθι φουομένης ταραχῆς, εἰπεῖν, τὸν Λέσβιον ᾧδὸν ἀκούειν καὶ παύσασθαι τῆς φιλονεικίας. ὁ καὶ γέγονεν. Ta sama anegdota przetrwała także w innych źródłach: u Diodora Sycylijskiego (8.28 cyt. w *Chiliada* Tzetza 1.385-92 = T 15 Gostoli), Pseudo-Plutarcha (*De Mus.* 42, 1146b-c = T 19 Gostoli), także Eliusza Arystydesa *Or.* 24.3 (cf. MODINI 2020). Por. fragment *Żywotu Solona* Plutarcha (wspomniany wyżej, przyp. 197) dotyczący Epimenidesa. Jak Plutarch pisze, poprzez ustanowienie nowych obrzędów religijnych w Atenach Epimenides miał sprawić, że „*polis* posłuszna była temu, co sprawiedliwe i częściej skłaniała się ku jednomyślności” (τὴν πόλιν ὑπήκοον τοῦ δικαίου καὶ μᾶλλον εὐπειθῆ πρὸς ὁμόνοιαν κατέστησε, 12.5, por. Diog. Laert. 1.110-1); na temat tradycji dotyczącej działalności Epimenidesa w Atenach zob. SEAFORD (2003: 81-2, 92-100). Szerzej o zależności między modelem *aisymnetes*, kładącego kres konfliktom w *polis*, oraz rolą społeczną i polityczną poezji archaicznej zob. D’ALESSIO (2009a: 154-6).

zresztą nie tylko jako wybawca, który muzyką oddala konflikty wewnętrzne (D'ALESSIO 2009a: 156), lecz ponadto jako mag lub kapłan oczyszczający polis ze zmaży i odpędzający zarazę²⁰⁰. Podobna funkcja praktyk muzycznych wyłania się z testimoniów na temat legendarnych poetów w rodzaju Orfeusza czy Muzajosa, w pamięci zbiorowej utrwalonych jako „nauczyciele rytuałów” i „odwracania chorób”²⁰¹, ponadto Pitagorejczyków, którzy w śpiewaniu peanów mieli upatrywać środek zaradczy i lekarstwo na wszelkie stany zagrażające porządkowi społecznemu²⁰². Jak zauważa Antonietta PROVENZA (2016: 39), poezja mogła oddziaływać zresztą nie tylko na ludzi, ale i na rzeczy nieożywione – jak w przypadku mitu o budowie akropolu w Tebach, gdzie prowadzone dźwiękami liry Amfiona kamienie miały samodzielnie przemieszczać się i składać, tworząc centralną część *polis* (Hezjod fr. 182 Merkelbach – West, także Paus. 9.5.6)²⁰³.

Co istotne, we wszystkich tych legendach kluczową rolę odgrywa sam poeta, którego talent i kunszt, przychylność bogów oraz szczególne cechy charakteru warunkują społeczne i polityczne oddziaływanie tworzonej przez niego muzyki. Zauważmy przy tym, że poezja

²⁰⁰ Tu zob. zwł. fr. Boetiusa *De Mus.* 1.1 = Terpander fr. 24 Gostoli (nt. BEECROFT 2010: 114). Jak przekazuje Klaudiusz Elian (*Varia Hist.* 12.50 = Terpander fr. 21 Gostoli), Lacedemonczycy mieli zresztą sprowadzić w celach religijnych – oprócz Terpandra – także Tyrtajosa, Nypajosa z Kydonii, pochodzącego z Lidii Alkmana oraz Thaletasa (wspominanego prawdopodobnie w cytowanym wyżej fragmencie *Żywotu Likurga* Plutarcha). Przy czym ostatni z wymienionych poetów miał zostać zaproszony do Sparty – tak samo jak i Terpander według cytowanego wyżej źródła (przyp. 199) – z polecenia wyroczni w Delfach, gdzie następnie własną muzyką przepędził zarazę (jak podaje Pseudo-Plutarch, powołujący się na nieznaną nam utwór Pratinasa *De Mus.* 42.1146c = PMG 713: Θαλήταν τὸν Κρήτα, ὃν φασὶ κατὰ τὴν πυθόχρηστον Λακεδαιμονίοις παραγεγόμενον διὰ μουσικῆς ἰάσασθαι ἀπαλλάξαι τε τοῦ κατασχόντος λοιμοῦ τὴν Σπάρτην, zob. MODINI 2020: 422-4). Szerzej na temat zasług Terpandra w ujęciu Pseudo-Plutarcha zob. BARTOL (1995a: 87-92). Na temat społecznej roli przypisywanej Terpandrowi jako poecie zob. BEECROFT (2010: 107-21), który podkreśla, że motyw uratowania wspólnoty przed *stasis*, konfliktem wewnętrznym, w wypadku poezji kitharodycznej łączonej ze Spartą stanowi „a generic element” (s. 117); także MOJSIK (2008: 36), POWER (2010, rozdz. 3.13), MITTICA (2015: 46-7). Na temat magicznej i leczniczej funkcji muzyki w starożytności zob. WEST (2000) i PROVENZA (2016a, zwł. s. 65-95).

²⁰¹ Jak ironizuje Arystofanes, *Żaby* 1032-3: Ὀρφεὺς μὲν γὰρ τελετὰς θ' ἡμῖν κατέδειξε φόνων τ' ἀπέχεσθαι, Μουσαῖος δ' ἐξακέσει τε νόσων καὶ χρησμούς. Omówienie źródeł na temat Muzajosa i Orfeusza w PROVENZA (2016: 39-42, 70-1). Siła oddziaływania medyczno-muzycznej tradycji Muzajosa, Orfeusza czy Terpandra sięga zresztą także w dziełach średniowiecznych (przede wszystkim za sprawą *De institutione musica* Boecjusza, zob. WEST 2000: 66), a nawet współczesnych: tak na przykład Leslie Bunt (*Music Therapy. An Art Beyond Words*, Hove – New York: Brunner/Routledge 1994, s. 181-93) w podsumowaniu opracowania dotyczącego muzykoterapii opisuje Orfeusza jako „figurę emblematyczną” dla referowanej formy psychoterapii.

²⁰² Jak przekonuje Antonietta PROVENZA (2012), (2016a: 119-49) i (2016b), w tradycji pitagorejskiej terapeutyczny wymiar muzyki przejawiał się na wielu poziomach – zarówno jednostkowym (Pitagorejczycy mieli „medycyną oczyszczać ciało, zaś muzyką duszę”, oi Πυθαγορικοί, ὡς ἔφη Ἀριστόξενος, καθάρσει ἐχρῶντο τοῦ μὲν σώματος διὰ τῆς ἱατρικῆς, τῆς δὲ ψυχῆς διὰ τῆς μουσικῆς, fr. 26 Wehrli), jak i społecznym oraz politycznym. Na temat poezji chóralnej jako narzędzia przeciwdziałania *stasis*, konfliktowi wewnętrznemu, zob. NAGY (1990b: 366-9).

²⁰³ Zauważmy przy tym, że te obiegowe wyobrażenia o magiczno-terapeutycznych funkcjach muzyki przybiorą formę teoretycznych rozważań, od poł. V w. p.n.e. podejmowanych przez zgromadzonych w Atenach filozofów-sofistów: np. Demokryta, badającego wpływ muzyki na duszę (zob. BRANCACCI 2007: 194-6) czy Damona – swoją drogą, doradcy i jednego z *hetairoi* Peryklesa (nt. WALLACE 2015), – który oprócz prowadzenia studiów poświęconych muzyce miał nauczać swojego protektora-mecenasa „pieśni, które *harmonizują* obywateli” (οὕτως εἰσι καὶ ἀρμόζοντα τοὺς πολίτας μέλη, ἃ ὠφελήθη ὁ Περικλῆς παρὰ Δάμωνος, δι' ὧν ἤρμοζε τὴν πόλιν, Olympiodoros w komentarzu do Platńskiego *Alkibiadesa* 138.4-11 = testimonium B4 w WALLACE 2015, zob. komentarz na s. 74-5, 149-50).

Wskazane wyżej komponenty autorytetu, przekładające się na strategię kreacji *ja* w poezji archaicznej, widoczne są już w tradycji Hezjoda²⁰⁴. Unaocznia to początek *Teogonii*. Jak zauważył Henryk PODBIELSKI (1974), skierowany do Muz wstęp (*prooimion*) stanowi w tym utworze nie tylko zadośćuczynienie kanonowi poetyckiemu (por. *Hymny Homeryckie*) i zwyczajowy hołd dla bóstw, lecz ponadto prezentację „programu poetyckiego autora”²⁰⁵. Bohater-narrator relacjonując spotkanie z Muzami – swoisty „ryt przejścia” czy inicjację poetycką²⁰⁶ – jednocześnie podkreśla, iż oprócz „boskiej pieśni” (*audèn thés-pin*, w. 31-2) otrzymał od nich także „gałąź kwitnącego wawrzynu”: symbol kompetencji poetyckich, tu określony jednak jako *skeptron*, czyli rekwizyt władzy politycznej znany nam z tradycji Homera (zob. wyżej, 2.2 i 2.3.a). Poniżej fragment tekstu (*Theog.* w. 22-34):

καί μοι σκῆπτρον ἔδον δάφνης ἐριθιλέος ὄζον
δρέψασαι, θηητόν· ἐνέπνευσαν δέ μοι αὐδὴν
θέσπιν, ἵνα κλείοιμι τὰ τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα,
καί μ' ἐκέλονθ' ὕμνεϊν μακάρων γένος αἰὲν ἐόντων,
σφαῖς δ' αὐτὰς πρῶτόν τε καὶ ὕστατον αἰὲν ἀεΐδειν.

30

One to kiedyś Hezjoda uczyły pięknego śpiewu,
Kiedy owce wypasał u stóp Helikonu boskiego.
Takie słowa najpierwsze wyrzekły do mnie boginie,
Muzy z Olimpu, córzy Dzeusa, co dzierży egidę:
„O pastuchy wiejskie, zakały, brzuchy wyłącznie!
Wiemy jak głosić kłamstwa liczne do prawdy podobne,
Wiemy też, gdy zechcemy, jak rzeczy prawdziwe obwieszczać”.
Tak powiedziały córzy Dzeusa wielkiego wymowne
Oraz laskę mi dały, różdżkę kwitnącą wawrzynu
Cudną zerwawszy; natchnęły mnie także wieszczym śpiewaniem,
abym wysławiał, co będzie oraz co było dawniej,
i nakazały opiewać ród szczęśliwych zawsze żyjących
oraz je same zawsze: i na początku, i z końcem.

(przeł. J. Łanowski).

Rzecz jasna, *ja* Hezjoda, odnosząc się do Muz, podkreśla własną od nich zależność. Ten stały topos poetycki, wyraźnie ugruntowany w i poprzez epos homerycki, choć umniejsza, przynajmniej ze współczesnej perspektywy, zdolnościom i kreatywności performer-poety, jednocześnie wzmacnia autorytarny wydźwięk samej pieśni: aojda-rapsod, co pokazuje przykład Demodokosa na wyspie Feaków (*Od.* 8.481-99), otrzymuje od Muz *aoide*, zawierającą wszystkie fakty, nieznane samemu twórcy i **przekraczające możliwości poznawcze zwykłego śmiertelnika** (WALSH 1984: 10-1)²⁰⁷. W wypadku Hezjoda, tak jak i późniejszych tradycji poetyckich, ta relacja ulega jednak znacznej problematyzacji: jak pokazuje Jeny STRAUSS CLAY

²⁰⁷ Nie chcę jednak sugerować, że inspiracja Muz czyni z barda-rapsoda wyłącznie bezwolny instrument bóstw. Taki model aktywności poetyckiej utrwalił Platon, dla którego poeta, gdy „tylko zasiądzie na trójnogu Muz, traci od razu zmysły i tryska niby krynica wszystkim, cokolwiek w nim wzbiera” (*Prawa* 719c, przeł. M. Maykowska) – jak zauważyła jednak Penelope MURRAY (1981, także HAVELOCK 2007: 139-49), źródła przedplatońskie nie potwierdzają tego, aby aktywność poetycka w epoce archaicznej rozumiana była właśnie w kategoriach irracjonalnego „szału” (*mania*, *enthousiasmós*). Zamiast tego, już w tradycji Homera idea boskiej inspiracji jako źródła pieśni jest raczej komplementarna z działalnością i swobodą twórczą samego poety (MURRAY 1981: 96-7, także BOWIE 1993a: 15-9, 37, PUCCI 1995: 230, GONZÁLEZ 2013, rozdz. 8.4). Zob. ponadto RICHARDSON (1990: 178-82), analizujący odniesienia do Muz u Homera z perspektywy narracyjnej, a także HALLIWELL (2011, rozdz. 1-2). Ostatni badacz wskazuje na wielość możliwych modeli poetyckiej aktywności wpisanych w epos Homera. Por. DETIENNE (1996), który na przekór powyższym uwagom, badając zagadnienie kreacji autorytetu poety i prawdy w poezji, zwraca szczególną uwagę właśnie na religijny wymiar poetyckiego natchnienia; contra: WILLIAMS (2002: 272) i TOR (2017, rozdz. II, zwł. s. 76-7, 80-1), punkujący redukcjonizm tej perspektywy.

(2003: 51-2), opiera się ona raczej na aktywnej współpracy niż zależności i nie wyklucza kreatywności, geniuszu czy wiedzy samego poety²⁰⁸. Odniesienie do Muz – bogiń, które znając prawdę (*alēthēa*, w. 28) i wiedząc, jak ją wyrażać „właściwymi słowami” (*artiēpeiai*, 29)²⁰⁹, „nauczyły” (*edidaksan*, 22) oraz „natchnęły” (*enēpneusan*, 31) poetę – składa się zatem na strategię poetycką **wzmacniającą autorytet ja**, a pośrednio także dydaktyczny wydźwięk utworu: jak pisze PODBIELSKI (1974: 14), „On jeden [sc. Hezjod] za pośrednictwem inspiracji Muz zna „boską prawdę” i tajemnice teogoniczne świata i on wyłącznie może tę prawdę przekazać ludzkości”²¹⁰.

Powróćmy jeszcze na chwilę do wyrazu *skēptron* (użytego najwyraźniej jako metafora wieńca laurowego), który w przytoczonym *prooimion* podkreśla status *ja* (Hezjoda) jako autorytetu politycznego: przywołując skojarzenia z przemowami *basileis* z eposu homeryckiego kieruje nas ku przestrzeni agory i wskazuje na narratora-poetę jako kompetentnego doradcę predestynowanego do roli przywódczej²¹¹. Ten wątek koresponduje zresztą z drugim dziełem hezjodejskiej tradycji, *Pracami i dniami*, gdzie, jak widzieliśmy (2.3.b), podjęta zostaje krytyka *basileis* jako liderów politycznych i sędziów: tych, którzy z zachłanności i troski o własny interes wydają niesprawiedliwe, „pokrętne” wyroki (l.poj. *skoliē dikē*), niszcząc tym samym wspólnotę, której w założeniu przewodzą. W opozycji do nich *ja* poetyckie sytuuje samo siebie w roli lidera, który „ze znanstwem rzeczy” (*eū kai epistaménōs*, Op. 107, por. *Theog.* 87, cyt. wyżej) przekonuje audytorium do „prawdy” i „sprawiedliwości” (GAGARIN 1992: 65, także FOUCHARD 1997: 72). W tradycji Hezjoda *performance* poetycki jest zatem okazją do wyśpiewania *itheiai dikai* – czyli „prostych wyroków”, którym patronuje Dzeus i od których

²⁰⁸ CLAY (2009: 52): „(...) it is not simply his alone, but, insofar as his is an inspired voice, it is joined with, and indissociable from, the voice of the Muses”. Por. CALAME (2005: 200 przyp. 22): „Divine inspiration is not incompatible with learning a skill”; także VERGADOS (2020: 46): „Rather than being the mouthpiece of the Muses, Hesiod is in control of the material of his song, just as he possesses firm knowledge concerning the source of his song’s authority, the Muses and their names. (...) he can exercise his control by asking the Muses to perform their theogony in the way that he wishes”; jak badacz stwierdza jednak dalej (s. 213): „While in the *Works and Days* the poet is distinguished from other mortals in terms of his epistemological potential, in the *Theogony* all mortals, including the poet, are separated from the Muses”.

²⁰⁹ NAGY (1979: 297) i (2009: 288) tłumaczy rzeczownik *artiēpeia* z perspektywy jego etymologii jako ‘having words [*epea*] fitted [*arariskein*] together’, zob. także CLAY (2009: 62-3).

²¹⁰ Cf. VERGADOS (2020: 46), który podkreśla, że odniesienie do Muz pozwala Hezjodowi „w błyskotliwy sposób odpowiedzieć na domyślne pytanie o to, jak on, bard-śmiertelnik, może śpiewać o zdarzeniach wykraczających poza zakres ludzkich [możliwości poznawczych]” („[Hesiod] cleverly answers the implicit question of how he, a mortal bard, can sing of events that lie beyond human ken.”); nt. zob. także GONZÁLEZ (2013, rozdz. 8.2). Por. uwagi Elizabeth IRWIN (2005: 175-6) na temat bezpośredniego dostępu *ja* poetyckiego w tradycji Hezjoda nie tylko do „prawdy”, lecz także *Dike* jako personifikacji sprawiedliwości.

²¹¹ GAGARIN (1992), STRAUSS CLAY (2003: 73-5), STODDARD (2010: 185-6), TOR (2017: 75-6), BAKKER (2018: 146). Cf. GRIFFITH (1983: 50), który sugeruje, że potencjalnymi odbiorcami utworu byli przede wszystkim królowie-*basileis* (podobnie SCHMIDT 1986: 37), tym samym dyskurs o *skeptron* i podkreślanie własnych kompetencji przez Hezjoda-narratora do zabierania głosu w kwestiach wspólnoty miały służyć umocnieniu jego pozycji przed sprawującymi władzę przywódcami („(...) he has made a good case in his Proem for the kings’ taking him seriously as a partner in the business of ordering a healthy society”).

zależy powodzenie i równowaga w *polis* (9-10, 219, 225-6)²¹², tak jak i okazją do przedstawienia siebie samego (tj. wewnątrztekstualnego *ja*) jako „bardziej królewskiego od królów”²¹³: autorytetu, wzorca moralnego, proroka, sędziego o kompetencjach do podejmowania decyzji politycznych²¹⁴.

Zbliżona strategia autokreacji występuje w *Corpus Theognideum*, gdzie *persona loquens* podkreśla zarówno własną mądrość i doświadczenie²¹⁵, jak i rolę, jaką ona i jej poezja pełnią dla i w obrębie własnej wspólnoty (945-8):

Εἴμι παρὰ στάθμην ὀρθὴν ὁδόν, οὐδετέρωσε

κλινόμενος· χρὴ γάρ μ' ἄρτια πάντα νοεῖν.

πατρίδα κοσμήσω, λιπαρὴν πόλιν, οὔτ' ἐπὶ δῆμῳ

τρέψας οὔτ' ἀδίκους ἀνδράσι πειθόμενος.

Będę kroczył prostą drogą, zgodnie ze słuszną miarą,

ku żadnej ze stron się nie chyląc – wszystko musi być dobrze przemyślane.

Nadam ład (*kosmēsō*) ziemi ojczystej, *polis* statecznej (*liparēn*), do ludu (*dēmos*)

nie zwracając się; i przekonać [nie dam się] niesprawiedliwym.

Jak pokazały cytowane wyżej testimonia, działalność poetycka w epoce archaicznej była działalnością (pro)społeczną, oscylującą między wymiarem ludycznym, politycznym, sądowniczym, a nawet magiczno-terapeutycznym. Poeta-muzyk jest tym, który zarówno „składa słodką pieśń” (*glykerēn kosmēsai aoidēn*²¹⁶), jak i przywraca równowagę w *polis*,

²¹² Cf. NAGY (1985a: 40): „(...) the *dikē* of Hesiod is enacted by the poetry within which it is dramatized”, zob. także BAKKER (2018).

²¹³ Lilah-Grace CANEVARO (2012: 125 = 2015: 199): „(...) here Hesiod is arguably more kingly than his addressees, βασιλῆας δωροφάγους (...)”. Jest to fragment komentarza do w. 107 *Prac i dni*, gdzie badaczka podkreśla ponadto zachodzący na gruncie poezji archaicznej związek przysłówka ἐπισταμένως z kunsztem i biegłością w danym rzemiośle (cf. *Il.* 2.10.265, *Od.* 20.161, 23.197), także biegłością aoida-rapsoda (*Il.* 2.284-93, *Od.* 11.368, cf. MARTIN 2020a: 38). Na temat odwrócenia ról między Hezjodem i *basileis* u Hezjoda piszą także GAGARIN (1992) i NAGY (1990a: 64): „Curiously, the idealized king in the *Theogony* is not represented as holding a *skēptron*; instead, this symbol of the authority that emanates from Zeus is conferred by the Muses upon Hesiod (*Theogony* 30). It is as if the Muse-imbued king were cast in a mold that could fit the poet”. Warto ponadto podkreślić to, iż Muzy u Hezjoda są patronkami zarówno poetów, jak i królów, zaś aktywność „dobrych *basileis*”, jak pisałem wyżej (2.3.b), opisywana jest w tej tradycji w kategoriach aktywności poetyckiej: zdolności łagodzenia sporów poprzez *glykerē audē* (*Theog.* 97, por. także w. 83) i *malakoīsi epéessin* (90); nt. zob. VERGADOS (2020: 38-9).

²¹⁴ Cf. BAKKER (2018: 145): „(...) the speaker adopts various roles, from arbitrator in the quarrel (veīkoç, [*Op.*] 35), to prophet and seer, to preceptor (...)”. Zob. także KONING (2010: 72-81), który wskazuje na motyw prawodawcy i sędziego-mediatora jako jeden z kluczowych elementów recepcji Hezjoda, Homera i innych tradycji – jak stwierdza, powołując się przy tym na *Ucztę* Platona 209c-e: „Hesiod and Homer, again linked to wisdom and justice, are here compared to the most famous lawgivers of Greece. Solon, who was both a poet and a lawgiver, seems to be a key figure here as he is elsewhere associated with both Hesiod and Homer as well” (s. 74).

²¹⁵ Jak zauważa SPELMAN (2021: 137), *ja* poetyckie w *Corpus Theognideum*, podobnie jak i w wypadku tradycji Hezjoda, „(...) has a relationship with the Muses, but he does not claim to derive the content of his poetry from the divine”.

²¹⁶ *Hymn Hom. (7) do Dionizosa*, w. 59 (zob. FORD 1992: 26). Na temat wieloznaczności pojęcia *kosmos* oraz czasownika *kosmein* w poezji archaicznej piszę niżej, rozdz. 3.3.c, gdzie wskazuję na sens „porządkowania” czy „zarządzania”: zarówno armią (kontekst wojskowy), jak i *polis* (kontekst polityczno-społeczny); zarazem *kosmos*

modeluje „społeczny *kosmos*”. Do tego motywu odwołuje się także powyższa elegia: angażując czasownik *kosmeîn* wskazuje zarówno na biegłość artystyczną czy techniczną, jak i zdolności przywódcze *ja* poetyckiego²¹⁷. Podobnie jak u Hezjoda *persona loquens* w *Theognideach* jest więc obrońcą i uzdrowicielem *polis*, osobą o szczególnych kompetencjach, wiedzy i wyczuciu „złotego środka”; elegie tej tradycji uwalniają słuchaczy od trosk²¹⁸, podtrzymując pamięć o sprawiedliwości i tym, co wyróżnia „sprawiedliwych” i „szlachetnych”²¹⁹. I choć *dike* bądź derywaty tego pojęcia w cytowanym wyżej ustępie nie występują wprost, zagadnienie sprawiedliwości wydaje się ich istotnym tłem: wskazuje na to przymiotnik *liparḗ* („jaśniejący, obfity, błogosławiony”), tu użyty w odniesieniu do *polis*, w tradycji epickiej stanowiący jednak stały epitet Themis jako bogini czy personifikacji tego pojęcia (tj. *themistes* jako norm-regułę postępowania, *Il.* 9.154 i 298, Hezjod, *Theog.* 901, zob. LESKY 1985: 14, JANIK 2003: 97-8). Także obraz „drogi” i „słusznej miary” (*státhmē*) przywołuje znane nam już wyobrażenie „sprawiedliwości” jako *prostej* bądź *krzywej*²²⁰. Na ostatni trop naprowadza nas zresztą inna elegia *Corpus Theognideum*, także wykorzystująca zwrot *parà státhmēn* (543-6):

posiada konotacje kosmologiczne oraz eschatologiczne. W odniesieniu do sensu „porządkowania słów” zob. pochwałę, jaką Odyseusz w *Odysei* (8.489) wygłasza pod adresem Demodokosa (κατὰ κόσμον ... ἀείδεις), także *Il.* 24.622, *Od.* 13.76-77, *Hymn. Hom. (4) do Hermesa* 433-435. Wyobrażenie o działalności poetyckiej jako procesie „porządkowania” słów stanowi stały element poezji archaicznej, co świetnie ilustruje twórczość Pindara: zob. *Odę Olymp.* 3.4-9 ze zwrotem ἐπέων τε θέσιν („porządek słów”, nt. MASLOV 2015: 252-3), *Olymp.* 11.12-4, gdzie κόσμον, który poeta „głośno zaśpiewa” (κελαδῆσω), oznacza „a well-ordered composition” (VERDENIUS 1988: 91). *Kosmos* zdaje się przy tym stanowić zwrot niemalże meta-poetycki (zob. Pindar *Olimp.* 11.13 i fr. 194.3, Solon 1.2W, Parmenides B52 DK, Demokryt B21 DK = Taylor 164d), a przynajmniej stałą metaforę ukazującą poetę jako artystę nadającego słowom pewien porządek – jak pisał Bruno GENTILI (1988: 50): „[f]rom a technical, compositional point of view, every piece of poetry constituted a linguistic universe (*kósmos epéon*) carefully worked out and fitted together”; cf. komentarz do fr. Solona 1.2W (κόσμον ἐπέων) w NOUSSIA-FANTUZZI (2010: 211-2), także GONZÁLEZ (2013: 194-200) oraz LEWIS (2006: 60-4).

²¹⁷ Odnośnie do roli *ja* poetyckiego w elegii *Corpus Theognideum* jako sprawcy ładu / harmonii w *polis* por. *Hymn Hom. (13) do Demeter*, gdzie społeczna rola poezji ujawnia się w inwokacji do bóstwa (w. 3, „strzeż tego miasta”, τήνδε σάου πόλιν, zob. CALAME 2005: 19, 26). Por. także *skolion attyckie* PMG 884, stanowiące konwencjonalny wstęp do zbioru w postaci inwokacji do Ateny (cf. FABBRO 1995: 83), gdzie bogini proszona jest o „naprostowanie tej *polis* i jej obywateli” (ὄρθου τήνδε πόλιν τε καὶ πολίτας, w. 2).

²¹⁸ Por. np. elegię 789-792 zbioru:
Μήποτέ μοι μελέδημα νεώτερον ἄλλο φανεῖη
ἀντ’ ἀρετῆς σοφίης τ’, ἀλλὰ τόδ’ αἰὲν ἔχων
τερποίμην φόρμιγγι καὶ ὀρχηθμῶι καὶ αἰοιδῇ,
καὶ μετὰ τῶν ἀγαθῶν ἐσθλὸν ἔχοιμι νόον.

(„Niech żadna nowa udręka [mojego] kunsztu-mądrości (*sophiē*) / i szlachetności (*aretē*) nie wyprze – bym wraz z nią zawsze był zdolny / radować się dźwiękami formingi, tańcem i pieśnią, / i w otoczeniu szlachetnych (*metà tōn agathōn*) zachować szlachetny umysł”). Zob. także w. 1129-32; por. Hezjod, *Theog.* 54-5, 103 z komentarzem VERGADOSA (2020: 217). Szerzej na temat relacji między pamięcią i niepamięcią w poezji archaicznej zob. CASTAGNOLI – CECCARELLI (2019, zwł. 23-4).

²¹⁹ Zob. np. elegię 105-12 *Theognideów* (cytowaną w całości niżej, rozdz. 3.2.c), gdzie podkreślana jest rola pamięci w kontekście właściwej postawy etycznej: podczas gdy *kakoi* i *deiloi*, „źli ludzie”, nie okazują „wdzięczności” (*cháris*) i nie pamiętają o wyświadczonych im zasługach (w. 105-6), *agathoi*, „szlachetni”, zachowują „pamięć” (*mnēma*) o dobru, którego doświadczyli i „w zamian okazują *charis*” (111-2), por. Pindar, *Isthm.* 7.16-9. Szerzej na temat roli pamięci w tradycji elegijnej zob. CASTAGNOLI – CECCARELLI (2019: 30).

²²⁰ Na temat motywu „prostej drogi” w *Corpus Theognideum* piszę niżej, rozdz. 3.3.c.

χρή με παρὰ στάθμην καὶ γνώμονα τήνδε δικάσσαι

Κύρνε δίκην, ἴσόν τ' ἀμφοτέροισι δόμεν,

μάντεσσι τ' οἰωνοῖς τε καὶ αἰθομένοισι ἱεροῖσιν,

ὄφρα μὴ ἀμπλακίης αἰσχρὸν ὄνειδος ἔχω.

Muszę **rozstrzygnąć** (*dikássai*) [konflikt] zgodnie ze słuszną miarą,

[wydać] **ten wyrok** (*ténde díkēn*), uczciwie (dosł. po równo) dla każdej [ze stron].

Z pomocą wyroczni, wróżebnych znaków, płonących ofiar,

tak, bym porażką (*amplakiē*) nie ściągnął na siebie szpetnej niesławy.

Trudno o bardziej czytelne zjednanie roli poety i autorytetu politycznego: *ja* poetyckie jest tu **sędzią-rozjemcą** niejako wyjętym z homeryckiej „Tarczy Achillesa” (zob. wyżej, 2.2) czy opisu „sprawiedliwego *basileus*” z *Teogonii* Hezjoda (w. 79-90, zob. wyżej). Jego rolą jest rozstrzygnięcie konfliktu i wydanie wyroku (*díkē*), który równoważyłby racje obu stron²²¹. Poprzez użycie zaimka wskazującego (deiktycznego) *ténde* („ten wyrok”) zostaje tu podkreślony performatywny wymiar elegii: kreującej sytuację konfliktu prawnego jako dziejącego się „tu i teraz”, niejako przed oczami publiki²²²; jednocześnie zauważmy, że powyższy ustęp stanowi czytelną aluzję do fragmentu *Prac i dni* Hezjoda, w którym *ja* poetyckie po raz pierwszy przywołuje konflikt z bratem Persesem oraz figurami złych *basileis*, „pożeraczy-darów” (w. 37-9, przeł. J. Łanowski):

ἦδη μὲν γὰρ κληῖρον ἔδασσάμεθ', ἀλλὰ τὰ πολλὰ

ἀρπάζων ἐφόρεις, μέγα κυδαίνων βασιλῆας

δωροφάγους, οἱ τήνδε δίκην ἐθέλουσι δίκασσαι.

Już raz dzieliliśmy działkę i ty wtedy wiele posiadałeś,

Boś mi wyrwał, gdyś wielkim czci okazaniem pochlebiał

Sędziom, darów pożercom, co takie sprawy chcą sądzić.

Podobnie jak *persona loquens* tradycji Hezjoda, *ja* poetyckie w cytowanej wyżej elegii *Corpus Theognideum* sytuuje samo siebie w pozycji *basileus*. Z jedną różnicą: o ile w *Pracach i dniach* narrator-*ja* pozostawał głosem zewnętrznym wobec instytucji *polis*, kierującym pouczenia do niesprawiedliwych *basileis*, o tyle „*Teognis*” sam jest personą przynależącą do porządku instytucjonalnego – sędzią, kompetentnym mediatorem-rozjemcą. W tym względzie *Corpus*

²²¹ W tym względzie elegia 543-6 pokazuje to, iż akty mowy o mocy illokucyjnej (performatywnej) nie tylko zależą od autorytetu mówcy, lecz ponadto same potrafią ów autorytet kreować. Zwraca na to uwagę Jonathan CULLER (2013: 197) w omówieniu pojęcia „performatywu” i teorii aktów mowy J. Austina.

²²² Na temat zwrotów deiktycznych w poezji archaicznej i ich związku z *performance*’m piszę wyżej, rozdz. 1.2. Odnosnie do funkcji zwrotu *τήνδε δίκην* ... *δίκασσαι* w referowanym niżej fragmencie *Prac i dni* tradycji Hezjoda zob. CALAME (2004: 417-20), także BAKKER (2018: 147-50). Na temat tłumaczenia zwrotu jako „wydawania wyroku” zob. WEST (1978: 152: „*δίκην δικάσαι* is to pronounce a verdict”) oraz VERDENIUS (1985: 39).

Theognideum może budzić skojarzenia z tradycją poetycką ateńskiego prawodawcy Solona. Gregory NAGY (1982: 114-5, 1985: 37-8), któremu powyższe rozważania wiele zawdzięczają, słusznie wskazuje na paralele między elegią 543-6 a fragmentem Solona 36W (=30 GP, w. 18-20, zob. także fr. 5W cyt. wyżej, 2.3.b), gdzie ateński polityk-poeta podkreśla „prostotę” własnej *dike*:

θεσμούς δ' ὁμοίως τῷ κακῷ τε καὶ ἀγαθῷ
εὐθεΐαν εἰς ἕκαστον ἀρμόσας δίκην
ἔγραψα...

Napisałem prawa zarówno dla złego (źle urodzonego), jak i dobrego (członka elity),
do każdego dostosowując prostą *dike*.

Nie rozstrzygając politycznego znaczenia ustępu Solona ani jego relacji względem tradycji Teognisa, zasygnalizuję jedynie drobną różnicę, jaką możemy odnaleźć w powyższych fragmentach. O ile Solon poprzez przysłówkę *homoíōs* „chce podkreślić”, jak pisze Benedetto BRAVO (1996a: 175), „że jego *thesmoi* (ustawy) regulują zarówno uprawnienia ludzi *kakoi*, jak uprawnienia ludzi *agathoi*” (cf. RAAFLAUB 2006: 400), Teognis w pierwszej z cytowanych elegii wiąże i uzależnia własną rolę posłańca przywracającego równowagę w *polis* od idei bezkompromisowości – przynajmniej w odniesieniu do *kakoi*, czyli „złych”, „źle urodzonych”, osób, które nie przynależą do wąskiego kręgu „elit”²²³; jak podkreśla, nie zamierza „zwracać się” ani do „ludu” (*epi dēmoi*), ani ku „mężom niesprawiedliwym” (*adikois andrasi*, w. 947-8). Niemniej, jeśli nawet „sprawiedliwość” Teognisa niewiele ma wspólnego z równością względem prawa bądź równością w redystrybucji dóbr, strategia autokreacji wciąż opiera się na ideale równoważenia interesów obu stron, bezstronności, obiektywności, kompromisu. Podobnie jak w elegii Solona, *ja* Teognisa jest tym, który „harmonizuje” społeczność²²⁴.

W elegii w. 543-6 *persona loquens* zapowiada, iż skorzysta z porad wyroczni oraz „wroźbnych znaków”. Zauważmy, że to odwołanie się do sił przekraczających ludzkie możliwości poznawcze kreuje *ja* na **worzec pobożności** (*eusebeia*)²²⁵, eksperta w kwestiach religijnych, a także odpowiedzialnego prawodawcę²²⁶. Ten motyw zostaje pogłębiony w innym

²²³ Na temat klasowego (społeczno-ekonomiczno-politycznego) wydźwięku opozycji *agathos* – *kakos* w poezji archaicznej zob. niżej, rozdz. 3.1.b, 3.1.c, 4.1.

²²⁴ „[A] political harmonizer”, jak pisze w kontekście elegii Solona ALMEIDA (2003: 89).

²²⁵ Jest to istotne dla ugruntowania pouczeń formowanych pod adresem Kyrnosa. Por. np. elegię 145-8, którą przytaczam niżej, rozdz. 3.1.e. Szerzej na temat pobożności jako świadomości własnych ograniczeń poznawczych piszę natomiast w rozdz. 3.3 (zob. także 3.2.d na temat *eusebeia* na sympozjum).

²²⁶ NAGY (1985a: 32, 36) zwraca uwagę na podobieństwo między ostrożnością *ja*-Teognisa, polegającego na poradach wyroczni, a anegdotą na temat Likurga, legendarnego *nomothetes* Sparty, którego *thesmoi* miały stanowić owoc konsultacji z wyrocznią w Delfach (Herodot 1.65.4). Na temat procedury konsultacji z Pytią delficką zob. FONTENROSE (1978: 196-228) – tam także szereg źródeł epigraficznych z całej Grecji, w których pojawiają się odniesienia do Delf jako źródła praw czy instancji legitymizującej daną decyzję polityczno-prawną.

fragmencie zbioru (805-10):

Τόρνου καὶ στάθμης καὶ γνώμονος ἄνδρα θεωρὸν
εὐθύτερον χρηρῆ <ἐ>μεν, Κύρνε, φυλασσόμενον,
ᾧτινὶ κεν Πυθῶνι θεοῦ χρήσασ' ἱέρα
ὀμφὴν σημήνηι πίονος ἐξ ἁδύτου·
οὔτέ τι γὰρ προσθεῖς οὐδέν κ' ἔτι φάρμακον εὖροις,
οὐδ' ἀφελὼν πρὸς θεῶν ἀμπλακίην προφύγοις.

Od dłuta tokarza i miary czy sznura cieśli posłaniec (*theōrós*)
musi być prostszy, Kyrnosie, mając się na baczności
– ten, któremu głos boga święte słowa (*hiéreia*) objawia
znakiem [kapłanki] Pytii z bogatej świątyni.
Bo jeśli nic od siebie nie dodasz, nie znajdziesz [w wyroczni] lekarstwa
i nie usuniesz sprzed oczu bogów [groźby] porażki (*amplakíē*).

Choć *ja* poetyckie nie wskazuje bezpośrednio na siebie samego jako *theōrós*, „posłańca” czy „pielgrzyma” kierującego pytania do wyroczni, dydaktyczny charakter elegii sytuuje je w pozycji wiedzy i przedstawia jako eksperta w kwestiach religijnych. Co istotne, motyw religijnej wyprawy (*theōría*) niesie ze sobą szczególny potencjał retoryczny i autoprezentacyjny: jak widzieliśmy (zob. 2.3.b), stanowi on w końcu stały motyw wielu legend i anegdot na temat mędrców i pierwszych prawodawców, często wyruszających do wybranej świątyni-wyroczni w imieniu całej społeczności²²⁷. Tym sposobem *persona* Teognisa przedstawia siebie samą jako autorytet, osobę doświadczoną w pełnieniu funkcji mediatora-rozjemcy, reprezentowaniu własnej *polis* i wydawaniu *dikai* (rozumianych jako „wyroki”-„rozstrzygnięcia” w publicznie rozstrzyganych sporach); zarazem *ja* przemawia jako mędrzec (*sophós*), który potrafi znaleźć „złoty środek” i przyjąć obiektywny, bezstronny punkt widzenia.

c) *Sophía* archaicznego poety: dydaktyzm, rywalizacja, elitarność

Warto w tym miejscu podkreślić, że społeczny wymiar poezji wynikał nie tylko z kompetencji i wiedzy performerów, zdolnego własnymi słowami urzeczywistnić „sprawiedliwość”, lecz także elementu partycypacji wpisanego w praktyki muzyczne²²⁸. *Performance* w epoce archaicznej, o czym przypomina cytowany wyżej fragment Polybios, nie był zarezerwowany wyłącznie dla profesjonalistów: dotyczy to zwłaszcza gatunku elegii,

²²⁷ Cf. NAGY (1990b: 164): „(...) the theōros is the official delegate of a given polis who is to bring back the message of the oracle”.

²²⁸ Co podkreśla Egert J. BAKKER (2018), który analizując pokrótce performatywny wymiar tradycji Hezjoda z jednej strony wskazuje właśnie na wątek „performowania sprawiedliwości” (s. 144-6), z drugiej na aspekt rywalizacji (s. 153: „Performance is also competition”).

który, jak widzieliśmy w rozdziale 1, towarzyszył częściej bankietom elit niż otwartym festiwalom łączącym całą *polis*. Jako element elitarnych sympozjów elegia jednoczyła uczestników we wspólnym śpiewie, pozwalała także – za pomocą indywidualnych występów i improwizacji – dowodzić zebranych przy winie członkom elit własnych kompetencji społeczno-kulturowych, inteligencji, poczucia humoru etc.²²⁹; jako aktywność słowna elegia stanowiła ponadto medium dla prowadzenia sporów, kształtowania i renegocjacji tożsamości grupy, wymiany argumentów w wybranej kwestii, innymi słowy – była jedną z podstawowych form dyskursu publicznego i rywalizacji²³⁰.

Agonistyczny wymiar sympozjum unaoczniają prace Dereka COLLINSA (2004) oraz Marka WĘCOWSKIEGO (2011a i 211b). Jak badacze pokazują, w scenerii archaicznej biesiady uczestnicy – poprzez przeróżne zabawy i konkursy, zarówno zręcznościowe (np. picie wina na czas), jak i intelektualne (zagadki, pojedynki słowne, agony poetyckie) – byli stale wystawiani na przeróżne próby dowodzące właściwych im kompetencji i potwierdzające „kapitał społeczny” wyróżniający ówczesną klasę uprzywilejowaną²³¹. W tym względzie podkreślanie wagi autorytetu osoby mówiącej, jakie dostrzegamy w zachowanej twórczości poetyckiej tego czasu, współgra z atmosferą rywalizacji właściwą dla elitarnych sympozjów. Sama poezja jest zresztą przykładem takiej rywalizacji: widzieliśmy to na przykładzie „łańcuchów” sympozjalnych, czyli obecnych w zbiorach pieśni bankietowych (*Corpus Theognideum, skolia attyckie*) śladów praktyki naprzemiennego śpiewania krótkich, częściowo improwizowanych fragmentów poetyckich, układających się zwykle w żartobliwy dialog bądź wymianę złośliwych przytyków (zob. wyżej, 1.2). W ten sposób sama poezja sympozjalna stanowiła jedną z „dyscyplin” potwierdzających „arystokratyczność” uczestników danej uroczystości.

Co szczególnie istotne w wypadku poezji tego czasu, rywalizacja często przekraczała ramy jednej okoliczności wykonawczej (jednej uroczystości sympozjalnej), przybierając formę **intertekstualnych odniesień między różnymi tradycjami**²³². Niekiedy są to bezpośrednie ataki na rywali, innym razem powtarzające się w różnych tradycjach motywy i tematy,

²²⁹ Zob. KOWALZIG (2004), która na przykładzie Aten klasycznych wskazuje na podobną rolę społeczną publicznych (tj. organizowanych przez instytucje *polis*) praktyk muzyczno-tanecznych („The classical Athenian *polis* took to extremes what had long been practised in the archaic *polis* world. That a top dancer would appear at the top of the *polis*’ political hierarchy seems to have been as normal as it has generally remained unnoticed”, s. 40).

²³⁰ Na temat poezji archaicznej jako dyskursu retorycznego oraz skonwencjonalizowanej formy publicznej argumentacji piszę szerzej we wstępie do rozdz. 3.

²³¹ Jak przekonuje HOBDEN (2013: 249), udział w sympozjum od początku stanowił dla elit okazję do przedstawienia własnego stanowiska filozoficznego oraz roszczenia do stanowienia autorytetu w swoim środowisku intelektualno-kulturalnym. Z tej perspektywy filozoficzne ucztę znane nam z utworów Ksenofonta czy Platona, podczas których goście rywalizują ze sobą wzajem debatując na przykład nad naturą piękna, możemy uznać za rozwinięcie (czy też recepcję) motywów doskonale osadzonych w kulturze elit Grecji archaicznej.

²³² Czy raczej „inter-performatywnych” odniesień. Na temat ograniczeń tradycyjnej perspektywy tekstualnej („intertekstualności”) w wypadku zależności między tradycjami oralnymi zob. MARTIN (2001 = 2020: 205-16).

każdorazowo podejmowane w odmienny, konkurencyjny sposób. Sztandarowym z nich jest pytanie o to, „co jest najlepsze” (*tí kalliston*), na które stara się odpowiedzieć zarówno tradycja *Corpus Theognideum* (w. 255-6, także 425-8, 570-2, 1171-2)²³³:

κάλλιστον τὸ δικαιότατον· λῶιστον δ' ὑγιαίνειν·
πρᾶγμα δὲ τερπνότατον, τοῦ τις ἐρᾷ, τὸ τυχεῖν.

Najpiękniejsze co **najsprawiedliwsze**. Najbardziej pożądane – zdrowie.

Najprzyjemniejszą zaś rzeczą jest zdobyć to, czego się pragnie.

jak i *skolia attyckie* (890 PMG, cf. TEDESCHI 2003-4: 25), Safona (fr. 16 Voigt = 27a Diehl = 5 Lobel, cf. BOWIE 2002: 184-8 = 2022: 212-7) czy elegie Simonidesa (8W = fr. 19W², cf. RAWLES 2018: 114-20)²³⁴. Agonistyczny wymiar archaicznej poezji podkreśla ponadto fakt, iż nagminnie posługuje się ona zwrotami w drugiej osobie: pouczeniami skierowanymi do młodzieży (zob. niżej), złośliwymi komentarzami pod adresem innych członków elit i współbiesiadników – zaś w perspektywie intertekstualnej także przytykami wymierzonymi w innych poetów (czy raczej w tradycje poetyckie, którym te figury patronują)²³⁵. Tu jako przykład możemy wskazać elegię Solona (fr. 20W = Diogenes Laertios 1.60), zawierającą krytyczną aluzję pod adresem Mimnermosa (por. fr. 2W)²³⁶:

ἄλλ' εἴ μοι καὶ νῦν ἔτι πείσεται, ἔξελε τοῦτο –
μηδὲ μέγαίρ', ὅτι σέο λῶιον ἐπεφρασάμην –
καὶ μεταποίησον Λιγιστάδη, ᾧδε δ' ἄειδε·
ᾠδῶκονταέτη μοῖρα κίχοι θανάτου'.

Posłuchaj mnie teraz jeszcze i przekreśl swe słowa,

i nie miej żalu, że doradzę lepiej od ciebie:

zamień swój wiersz, synu Ligyastesa, i tak zaśpiewaj:

z osiemdziesiątym rokiem niech nas dosięgnie los śmierci (przeł. W. Olszewski).

²³³ Arystoteles przytacza fragment, deklarując, że znajdował się on przy propylonie świątyni Artemidy na Delos (*Etyka Nikom.* 1.9, 1099a, *Etyka Eud.* 1.1, 1214a), co często uważane było za dowód jego nieautentyczności (zob. np. CARRIÈRE 1948a: 60-1 i 1948b: 104, *ad. loc.*, VAN DER VALK 1956: 73).

²³⁴ Zob. także Praksilla 747 PMG, w. 1-2, Aklepiades, *Anth. Pal.* 5.169, Bakchylides 3.86-90, ponadto Ajschylos, *Ag.* 900-2 z komentarzem we FRAENKEL (1962, t. III, s. 407-9) oraz gnoma przypisywana Talesowi z Miletu (10-ta sentencja we fragmencie Demetriusza z Faleronu zachowanym u Stobajosa, *Anth.* 3.1.172 = fr. 114 Wehrli, zob. KAHN 1979: 181-2). Jak zauważa PELLICCIA (2002: 210), możemy założyć, że pytanie o to, „co jest najlepsze”, pojawiało się na sympozjach jako punkt wyjścia podejmowanych dyskusji (*a sympotic conversation-starter*): ilustruje to Herodot 1.29-33, liczne dialogi Platona (*Men.* 87e-88a, *Symp.* 200c-d, *Fajdros* 270b, cf. TECUSAN 1990: 240), a być może – jak sugeruje Andrew FORD (1999) – także *Odyseja* (9.11: τοῦτό τί μοι κάλλιστον ἐνὶ φρεσὶν εἶδεται εἶναι).

²³⁵ Na temat *skōmmata*, przytyków sympozjalnych, zob. wyżej, rozdz. 1.2.

²³⁶ Cf. LEWIS (2006: 2): „Solon repeatedly refers to antagonists (fragments 4c; 5.5-6; 15; 33; 36.22-5)”. Na temat intertekstualnych zależności między fragmentem Solona i Mimnermosa zob. RAWLES (2018: 120-3).

Do tego samego fragmentu odnosił się także Simonides: w elegii 8W (= fr. 19 W²), podobnie jak wcześniej Mimnermos, czynił aluzję do słynnego ustępu *Iliady* (6.145-9), przedstawiał jednak zgoła odmienny pogląd dotyczący wartości życia w obliczu śmierci²³⁷. W perspektywie intertekstualnego agonu możemy interpretować ponadto fragmenty Ksenofanesa, w których zarzuca on zastanej tradycji naiwność i krytykuje antropomorfizację bogów (B11, B12, B14, B15, B16, B 23 DK) bądź atakuje sobie współczesnych twórców, m.in. Talesa z Miletu, Epimenidesa, Pitagorasa (A1 DK = Diogenes Laertios 9.18; B7 DK = 7 i 7aW), a nawet wyznawców Dionizosa (B17 DK)²³⁸; podobnie Stezychor, poeta liryczny, w zachowanych fragmentach *Palinodii* odrzuca homerycką wersję mitu o Helenie Trojańskiej („ta opowieść nie jest prawdziwa”²³⁹), przedstawiając konkurencyjny („prawdziwy”) przebieg zdarzeń.

Skądinąd przypadek Stezychora pokazuje, że „agon” między różnymi tradycjami poetyckimi mógł mieć miejsce także poza scenerią sympozjalną²⁴⁰. Dotyczy to zresztą również eposu homeryckiego. Jak zauważa Giuliana LANATA (1963: 12-4), element rywalizacji sygnalizuje choćby postać Femiosa, aoidy związanego z domostwem Odyseusza na Itace, który podkreśla własną biegłość techniczną, odróżniającą go od innych poetów (*Od.* 22.347)²⁴¹.

²³⁷ Zob. RAWLES (2018: 121-2), także SIDER (2001). Simonides stosuje odniesienia do innych twórców także w utworach lirycznych: do Pittakosa z Mityleny (542.11-16 PMG, na temat tego fragmentu zob. DICKIE 1978b), Homera, Stezychora (564.4 PMG), Kleobulosa z Lindos (581 PMG).

²³⁸ Szerzej na temat intertekstualnych aluzji u Ksenofanesa piszę w SKARBK-KAZANECKI (2019a). Zob. także NAGY (1990), który na przykładzie poezji Pindara unaocznia zależności między tradycją homerycką oraz liryką.

²³⁹ Οὐκ ἔστ’ ἔτυμος λόγος οὗτος... Na temat sensu wskazanego wersu zob. szczegółową analizę w BEECROFT (2006); także KOMORNICKA (1979: 20) i BOWIE (1993a: 23-27), który kładzie szczególny nacisk na sens pojęcia ἔτυμος. Podkreślmy, że jest to fragment *Palinodii*, który Platon (*Fajdros*, 243a-b = 192 PMG) przekazał nam wraz z anegdotą na temat poety – przy tym to właśnie na tej anegdocie ufundowany jest tradycyjny model interpretacji utworu. Zgodnie z relacją Platona *Palinodia* stanowiła akt odwołania przez Stezychora wcześniej stworzonego przez niego dzieła poświęconego Helenie Trojańskiej: niepochlebny sposób przedstawienia mitycznej królowej miał sprawić, że Muzy pozbawiły poetę wzroku, motywując go do rewizji przedstawionego wcześniej mitu (por. Izokrates, *Helena* 64-5, gdzie jako sprawczyni kalectwa poety wskazana zostaje sama Helena, zob. SIDER 1989). Jak zauważają jednak SIDER (1989: 428-31) oraz podążający za nim BEECROFT (2010: 155-6), utrata wzroku mogła stanowić motyw samego utworu, być może performatywny gest bądź element narracji. W tym względzie *Palinodia* może być rozumiana w kategoriach zarówno performatywnych, jak i gatunkowych: jako konwencja poezji lirycznej, w ramach której jawnie kontestowano tradycję eposu (tak BEECROFT 2010: 146: „(...) a genre that performs the resistance to epic”). Tę interpretację uprawdopodabnia zresztą odnaleziony w latach 60-tych XX wieku fragment papirusowy Oxy. 2506, zawierający streszczenie rozważań Chamajleona na temat Stezychora (fr. 29 Wehrli = 193 PMG), w którym mowa jest o dwóch różnych „palinodiach”: jednej wymierzonej w tradycję Homera, drugiej w Hezjoda. Jeśli to wyjaśnienie jest trafne, Stezychor stanowi kolejny przykład zjawiska intertekstualnego „agonu” w poezji archaicznej i rywalizacji ze starszymi tradycjami poetyckimi.

²⁴⁰ Na temat klasyfikacji gatunkowej *Palinodii* Stezychora zob. SIDER (1989: 431) wraz z bibliografią. Innego przykładu intertekstualnej aluzji między różnymi tradycjami poetyckimi dostarcza *Oda Pytyjska* 2 Pindara (w. 52-56), zawierająca manifest odrzucenia poetyki „obrazy” (*psógos*) spod znaku Archilocha, zob. NAGY (1979: 222-5), ROSEN (2007: 249-50), oraz MORAN (2008: 43-4).

²⁴¹ LANATA (1963: 14): „Che Femio sia un αὐτοδίδακτος significa perciò che la sua poesia si distingue per particolari caratteristiche di tecnica e di stile in mezzo a quella di altri aedi”; cf. BOWIE (1993a: 17), który uważa, że *autodidaktos* należy rozumieć tu szerzej niż tylko w kontekście biegłości technicznej – jako wskazanie na kompetencje decydujące (także) o prawdziwości tworzonej przez aoidę poezji. Co więcej, eposy *Iliada* i *Odyseja* – co pokazał Pietro PUCCI (1995) – choć niechętnie odwołują się do siebie wzajem (zob. jednak zapowiedź kłopotów powracającego spod Troi Odysa w *Il.* 11.430, nt. PUCCI 1995: 60-1), wykazują wiele intertekstualnych

Podstaw do spekulacji dostarcza w tej kwestii także początek *Teogonii* Hezjoda, gdzie wieloznaczne wersy dotyczące „prawdy i fałszu”, wypowiedziane przez zwracające się do poety Muzy, sugerują, że poszczególne tradycje poetyckie podlegały ocenie nie tylko na płaszczyźnie estetycznej, lecz także „epistemicznej” czy wiedzotwórczej. Każda z nich rywalizowała między sobą o miano tej „najprawdziwszej” (w. 27-8)²⁴²:

ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα,
ἴδμεν δ' εὖτ' ἐθέλωμεν ἀληθέα γηρύσασθαι.

Wiemy, jak głosić kłamstwa liczne do prawdy podobne,
wiemy też, gdy zechcemy, jak rzeczy prawdziwie obwieszczać. (przeł. J. Łanowski)

Niezależnie od tego, czy powyższy ustęp zinterpretujemy jako wyraz napięcia między tradycją Homera i Hezjoda oraz próbę zdeprecjonowania „prawdziwości” *Iliady* i *Odysei*²⁴³, czy może dostrzeżemy w nim świadectwo sporu w obrębie samej poezji dydaktycznej czy tradycji „teogonicznej”²⁴⁴, dochodzi tu do swoistego oddzielenia poezji Hezjoda, z różnych względów uprzywilejowanej poznawczo (zob. wyżej), względem innych konwencji poetyckich (które głoszą „kłamstwa do prawdy podobne”)²⁴⁵. Zauważmy przy tym, że „prawdziwość” eposu Hezjoda nie opiera się wyłącznie na instancji bóstw. Jak pokazał ostatnio Athanasios VERGADOS (2020), w *Teogonii* przekaz Muz, nieprzystający do ludzkiej kondycji i z założenia przekraczający punkt widzenia właściwy śmiertelnym, wymaga właściwej interpretacji i kreatywności samego poety – w tym zaś względzie ambiwalencja „boskiej prawdy” współgra z

zależności, świadczących o wzajemnej rywalizacji bądź przynajmniej renegocjacji pewnych aspektów tradycji (zob. np. *Il.* 4.357 i *Od.* 13.253-5, omówienie w PUCI 1995: 103-4, cf. MARTIN 2005: 13-5 = 2020b: 38-41, ZIELIŃSKI 2014: 30, 133-5). Jak PUCI stwierdza (1995: 18), „(...) the *Odysey's* pretense of ignoring the *Iliad* – and vice versa – beaspeaks a decidedly polemic, controversial relationship”. Na temat napięcia między „tradycją” oraz „innowacją” w obrębie tradycji homeryckiej zob. ponadto klasyczny tekst RUSSO (1968) oraz ZIELIŃSKI (2014: 318-25).

²⁴² Fragment Hezjoda, jak zauważa Anna KOMORNICKA (1979: 19, także PUCI 1995: 85, 98-9, 192-3 oraz BEECROFT 2014: 64), stanowi echo ustępu z *Odysei* (19.203), w którym Odyseusz, udając kogoś, kim nie jest, opisuje rzekome spotkanie z sobą samym: „podając się za Ajtona, syna Deukaliona, opowiada Penelopie, że gdy gościł Odyseusza w Knossos, ten «liczne mówiąc kłamstwa, umiał je upodobnić do rzeczywistości» (ἴσκε ψεύδεα πολλὰ λέγων ἐτύμοισιν ὁμοῖα)”, cf. *Od.* 11.363-9; szerzej na temat „prawdy” w cytowanym fragmencie *Teogonii* zob. BOWIE (1993a: 20-23). Zauważmy ponadto, że ten sam zwrot pojawia się w tradycji Teognisa (w. 713-8, cytowane w rozdz. 4.1.b).

²⁴³ Zob. np. GIGON (1945: 14), WEST (1966: 162), także PUCI (1995: 192-3).

²⁴⁴ LANATA (1963: 24-5), NAGY (1990a: 44-47). Niektórzy badacze postulują istnienie „dwóch Hezjodów”, *Prace i dnie* przedstawiając jako dzieło konkurencyjne wobec *Teogonii*, stanowiące próbę rewizji starszej tradycji hezjodejskiej (na przykład mitu dotyczącego Eris) – tak na przykład BALLABRIGA (1996); por. TSANGALIS (2006: 163-72) i VERGADOS (2020, zwł. s. 154-6), który problematyzuje to zagadnienie.

²⁴⁵ Podobnie w cytowanym wyżej (2.4.a) fragmencie *Hymnu Homeryckiego do Apollina* głos poety podkreśla siłę oddziaływania jego własnej poezji, której potencjał perswazyjny wynika zarówno z jej piękna i kunsztu, jak i prawdziwości (w. 175-6). Innego przykładu autoprezentacji zawierającej roszczenie do prawdy dostarcza Hekatajos z Miletu, który otwierał swoje zaginione dzieło deklaracją o odrzuceniu „licznych i budzących śmiech” opowieści (πολλοί τε καὶ γελοῖοι) – zamiast nich zamierzał przedstawić „prawdziwe” narracje (ἀληθέα, FGrHist 1 F 1), zob. NAGY (1990b: 66-7).

kreacją *ja* jako szczególnego autorytetu epistemicznego²⁴⁶: *persony* poetyckiej, która – jak widzieliśmy to na przykładzie *Prac i dni* (zob. wyżej) – śpiewa o sprawiedliwości „z biegłością” (*eû epistaménōs*, *Op.* 107, por. Solon 13.52W) i przewyższa mądrością innych poetów-rapsodów.

Wszystko to potwierdza wcześniej wyrażoną intuicję, zgodnie z którą autorytet danej tradycji zależał bezpośrednio od statusu patronującego jej poety: pretendującego do miana najmądrzejszego, najbardziej doświadczonego, najskuteczniejszego, swoją *sophia* prześcigającego rywali, oferującego za pomocą własnych *epea* i *mythoi* dostęp do prawdy. Śledząc losy tradycji Teognisa w rozdz. I (zob. także niżej, rozdz. 4.3), przekonaliśmy się zresztą, że autorzy późniejszych epok zawierali tym strategiom autokreacji, jednocześnie reinterpreterując kreacje poetów archaicznych i przedstawiając je w kategoriach bliskich ich własnym realiom: jako myślicieli, których „znaczenie było takie jak filozofów”²⁴⁷, „najlepszych doradców” i twórców „pouczeń moralnych” (*tà symbouleúonta*, jak pisał Izokrates o Teognisie), których jedynym celem była chęć „edukowania obywateli” (zob. wyżej, 1.4.a). Mimo poczynionej przeze mnie sugestii, iż wskazane interpretacje należy usytuować w domenie recepcji, podkreślę jednak, że nie były one zupełnie bezpodstawne: echa opinii Izokratesa, Ksenofonta czy Platona możemy odnaleźć w samej treści poematów opisywanych poetów.

Powyższe uwagi dotyczą, rzecz jasna, także *Corpus Theognideum*, gdzie *ja* poetyckie przedstawia siebie samo właśnie jako „pełnego rozwagi/dobrze myślącego” (*eû phronēōn*) członka elit (w. 27), który umie „dobrze radzić” (*eû symbouleúein*) przyjaciółom (w. 38, zob. KURKE 1990: 91); jest *sophidzōmenos* (w. 19), jak mówi o sobie w „elegii z pieczęcią”, podkreślając tym sposobem zarówno własne umiejętności poetyckie²⁴⁸, jak i właściwą sobie mądrość, spryt, doświadczenie, tj. własną *sophiē*²⁴⁹. Jednocześnie te szczególne kompetencje

²⁴⁶ VERGADOS (2020) – skupiając się na roli etymologii w eposach Hezjoda – pokazał, jak silnie wyczulona na kwestie językowe jest ta tradycja (podobnie SCULLY 2018: 84-93). Jak autor przekonuje, dla poety-Hezjoda ludzki język, tak jak i narracje właściwe dla ludzkiej poezji, nie są zdolne uchwycić w pełni wieloznaczności samego życia czy świata (por. GAGARIN 1990); stosowane przez Hezjoda etymologie są tu jednym z narzędzi interpretacji rzeczywistości, jednocześnie strategią dyskursywną czy retoryczną służącą uzasadnieniu przedstawianego wariantu mitu – jednocześnie wzmocnieniu autorytetu *ja* poetyckiego i legitymizacji całej tradycji.

²⁴⁷ Jak pisał Atenajos w *Uczcie mędrców* (1.24, 14b, przeł. K. Bartol, J. Danielewicz), „Ród śpiewaków cechowała pewna roztropność, a ich znaczenie było takie jak filozofów” (σὺν ὅντι τὸν αἰοιδῶν γένος καὶ φιλοσόφων διάθεσιν ἐπέχον); na temat tego fragmentu zob. BARTOL (2007), także KORUS (2016: 347, 349).

²⁴⁸ LANATA (1963: 61-2): „Io credo che σοφίεσθαι significhi qui «esercitare la propria σοφία, la propria abilità di σοφιστής, di poeta. (...) Σοφία, che nel senso di «poesia» ricorre anche in altre sezioni della silloge (...) non deve però intendersi nel senso ispirato e pindarico (...), ma in quello di «abilità» (...), che qui è, appunto, l'abilità poetica”; zob. także PERETTI (1953: 317), NAGY (1985a: 29), EDMUNDS (1985: 101-10). Por. Solon 13.52W (ἱερατῆς σοφίης μέτρον ἐπιστάμενος) z komentarzem GLADIGOWA (1965: 15), który przekonuje, że *sophie* dla Solona nie jest tylko „poetyckim kunsztem” (*die dichterische Kunstfertigkeit*), lecz także „znajomością słusznej miary i *telos* rzeczy” (*die Erkenntnis des Maßes und des Telos der Dinge*).

²⁴⁹ Cf. GRIFFITH (1990: 190): „The catch-all Greek term for what is being tested in a poetic competition is *sophia*”. Na temat możliwych sposobów rozumienia czasownika *sophidzomai* w powyższym fragmencie zob. CONDELLO (2009-10: 71-78). Powszechnie podkreśla się konieczność uwzględnienia na gruncie poezji archaicznej obu komponentów semantycznych tego terminu – zarówno technicznej biegłości, jak i mądrości: tak np. GARZYA (1958:

persony Teognisa decydują o roli, jaką pełni ona we własnej społeczności (w. 769-72)²⁵⁰:

Χρή Μουσῶν θεράποντα καὶ ἄγγελον, εἴ τι περισσόν
εἰδείη, σοφίης μὴ φθονερόν τελέθειν,
ἀλλὰ τὰ μὲν μῶσθαι, τὰ δὲ δεικνύεν, ἄλλα δὲ ποιεῖν·
τί σφιν χρήσεται μοῦνος ἐπιστάμενος;

Sługa Muz i posłaniec nie może, jeżeli przewyższa
innych swą wiedzą, mądrością (*sophiē*), z zazdrości odmawiać jej innym,
lecz szukać (*môsthai*), wskazywać (*diknýen*) ją [innym]

i zρέcznie to wszystko układać (*poieîn*).

Na co potrzebny ktoś biegły w poezji (*epistámenos*), kto sam dla siebie
[dzierży swą mądrość].

Poeta jako *epistámenos* – obdarzony szczególną mądrością beneficjent Muz²⁵¹ – jest zobowiązany do komunikowania się i dzielenia *sophia*²⁵². Tym sposobem rola, jaką pełni *ja* zbioru – starszego „arystokraty”, który chce przekazać własną wiedzę młodszym odbiorcom – zostaje ukazana jako naturalna konsekwencja właściwej mu mądrości, doświadczenia, technicznej biegłości poetyckiej²⁵³. Warto przy tym podkreślić, że w wielu elegiach *sophia*, tak

144-5), NAGY (1985a: 29-30), EDMUNDS (1997: 34), CONDELLO (2009–2010: 74), WRIGHT (2012: 25), FERRARI (2019: 59-61). Zauważmy ponadto, że w wypadku obu aspektów *sophia* kluczowy wydaje się element rywalizacji. Ukazują to choćby anegdoty na temat Siedmiu Mędrców, konkurujących ze sobą o miano *sophotatos*, „najmądrzejszego”: na przykład u Herodota w narracji dotyczącej Solona (1.29-33), gdzie pytanie zadane mędrcom przez lidyjskiego króla Krezusa („kto jest najszczęśliwszy ze wszystkich ludzi?”) staje się próbą *sophia*, okazją do dowiedzenia i potwierdzenia własnych kompetencji i mądrości (zob. KURKE 2011: 104). I podobnie jak i w wypadku motywu *tí kálliston*, „co jest najpiękniejsze?”, autorytety przybywające na dwór Krezusa i pretendujące do miana *sophotatos* próbują odpowiedzieć na wskazane pytanie.

²⁵⁰ Szczegółowa analiza elegii w FERRARI (2019). Zob. także w. 790, 941-2, 995; por. Ksenofanes 2W, w. 11-4: „(...) od siły mężów, jak i koni, / lepsza jest bowiem moja własna mądrość (*sophiē*). / I nie wydaje się to sprawiedliwe (*oudè dikaion*), aby bezmyślnie (*eikēi*) / stawiać siłę [fizyczną] ponad szlachetną mądrość (*tēs agathēs sophiēs*)”.

²⁵¹ Jak zauważa SKIADAS (2000: 71): „imiesłów *epistámenos* wskazuje na głęboką wiedzę, doskonałe opanowanie poezji” („Η μτχ. «ἐπιστάμενος» δηλώνει τὴ βαθειὰ γνώση, τὴν τέλεια κατοχὴ τῆς ποιήσεως”). Zarazem określenie *epistámenos* w tradycji poetyckiej silnie wiąże się z pojęciem *sophiē*, zob. Solon fr. 13W, w. 51-2: ἄλλος Ὀλυμπιάδων Μουσέων πάρα δῶρα διδασχθεῖς, | ἱμερτῆς σοφίης μέτρον ἐπιστάμενος (w przekładzie W. Appela: „Inny w darze od Muz Olimpijskich wyuczył się śpiewu, / biegle więc pieśni układa tchnące czarowną mądrością”), a także Archiloch 1W. Z drugiej strony, należy podkreślić ekskluzywizm powiązany z tym pojęciem, niekiedy bezpośrednio odnoszonym do dystynkcji *kakos* – *agathos* (w. 211-2 ~ 509-10: Οἶνόν τοι πίνειν πουλὺν κακόν· ἦν δέ τις αὐτὸν | πίνει ἐπισταμένως, οὐ κακός, ἀλλ’ ἀγαθός, fr. cyt. niżej, rozdz. 3.2.d, zob. także w. 563-6 cyt. w 4.1.c). Na temat zwrotu Μουσῶν (Μουσάων) θεράπων – występującego także u Hezjoda (*Theog.* 99-100), w tradycji homeryckiej (*Hymn Hom.* 32.19-20), u Archilocha (1W, zob. PERISINAKIS 2015: 137-8), a nawet w parodii dyskursu poetyckiego u Arystofanesa (*Ptaki* 846-84 i 895-921, zob. CALAME 2020a: 119-20) – pisze szerzej NAGY (1979: 292-9).

²⁵² Cf. GLADIGOW (1965: 71): „Dieses sein Wissen verpflichtet ihn gegenüber der Gemeinschaft zur Mitteilung”, także (VAN) GRONINGEN (1966, *ad loc.*). Por. skierowane do Achillesa pouczenia Nestora (*Il.* 11.762-4), który podkreśla bezwartościowość zdolności (*aretē*) herosa w sytuacji, w której nie mogą skorzystać z niej inni Achaje.

²⁵³ Co podkreśla określenie *ἐπιστάμενος*, które, jak widzieliśmy, występowało w tradycji Hezjoda (*Op.* 107, *Theog.* 87) w kontekście szczególnych kompetencji retorycznych i autorytetu politycznego. Zauważmy, że tu pełni ono funkcję zbliżoną do σοφίζόμενος z „elegii z pieczęcią” (w. 19, zob. wyżej), wskazując zarazem na biegłość techniczną *ja* poetyckiego, jak i jego mądrość. Jak komentuje ten wyraz Claude CALAME (2009: 66): „Whether adverbial (...) or adjectival in form, for us this poetic ability corresponds to that of Odysseus, who knows how to

jak i pouczenia wygłaszane przez *ja* poetyckie, zostaje przedstawiona jako wiedza **elitarna, zarezerwowana dla wybranych**²⁵⁴, a także – jak zobaczymy w rozdziale IV – mądrość niechciana i lekceważona przez masy: ludzi „złych” i „niesprawiedliwych”, zajętych gromadzeniem „bogactwa” zamiast prawdziwej *sophia*, preferujących proste odpowiedzi i banalną poezję²⁵⁵. Wielokrotnie podkreślana elitarność tradycji teognidejskiej pozwala nam zaś powiązać wątek rywalizacji o tytuł *sophotatos*, „najmądrzejszego”, właśnie ze scenarią sympozjalną: okolicznością wykonawczą zarezerwowaną dla elit, mężczyzn pochodzących z uprzywilejowanych społecznie i ekonomicznie rodów, przypisujących sobie samym wyłączność na pełnienie kluczowych stanowisk politycznych w *polis*. W tym względzie kreacja *ja* poetyckiego w *Corpus Theognideum* niesie ze sobą duży ładunek ideologiczny: kumuluje w sobie przekonania właściwe dla środowisk związanych z sympozjum, jednocześnie poprzez wykreowany w utworze autorytet Teognisa-persony podejmuje się ich legitymizacji; pozwala przy tym potencjalnym odbiorcom na identyfikację z figurą poety – członka grupy *esthloi-agathoi*.

Warto zauważyć, że scenaria sympozjum wraz z właściwą tej formie bankietu atmosferą rywalizacji, wyjątkowości i elitarności uzasadnia nie tylko wiele „autoprezentacyjnych” figur stosowanych w zbiorze, lecz także przyjęty model enuncjacji czy mówiąc szerzej, strategię

sing like a bard, to that of the servant and messenger of the Muses, evoked by Theognis, who possesses a wisdom which is his to share in a didactic way, or to that of the poet Solon who, as recipient of the Muse's gifts, knows “the full measure of seductive wisdom” (...). Na temat elegii 769-72 zob. ponadto CARRIÈRE (1948b: 108-9), który wyliczenie różnych kompetencji poetyckich z wersu 771 (ἀλλὰ τὰ μὲν μῶσθαι, τὰ δὲ δεικνύειν, ἄλλα δὲ ποιεῖν) ujmuje jako trzy różne formy czy „gatunki” poezji: a) dydaktyczny, b) enkomiatyczny lub satyryczny oraz c) narracyjny (epos); contra: LANATA (1963: 66-7), która uważa, że trzy czasowniki nie zostają umieszczone na tym samym „poziomie”, lecz przeciwstawione sobie wzajem poprzez zwroty ἀλλὰ τὰ μὲν... ἄλλα δὲ... (por. HARRISON 1902: 115-6) – kluczowy miałby być ostatni z nich, ποιεῖν, odpowiadający „la vera attività del poeta, la attività creativa” (s. 67). Na temat powyższego fragmentu i znaczenia wskazanych wyrażen, zwłaszcza czasownika ποιεῖν, zob. także KROLL (1936: 204-5), ADRADOS (1959: 218-9), EDMUNDS (1985: 107-9); także FORD (2002: 131-3), który w analizach czasownika ποιεῖν zdaje się kłaść jednak zbyt duży nacisk na aspekt autoryzacji dzieła, przeciwstawiając ten wyraz (rozumiany jako „tworzenie”, „komponowanie”, tj. aktywność *poiētēs*, „poety-twórcy”) czasownikowi ἑεῖδεν – określającemu aktywność aoidy, zaledwie „wykonawcy-performera” (cf. argumenty przeciw tezie Forda w BEECROFT 2010: 56-60, który przekonuje, że w epoce archaicznej nie istniał rozdział między *performance*’m oraz procesem kompozycji).

²⁵⁴ Jak pisze VERGADOS (2020: 189) w kontekście tradycji Hezjoda, „ukryty sens” danego utworu stanowi wyzwanie dla jego audytorium, zarazem środek dowodzenia, iż słuchacze poezji są *phronéontes*, „rozsądni” czy „inteligentni”. Zbliżoną poetykę „wspólnoty interpretacyjnej” ukazuje ostatni dystych elegii 667-82 *Corpus Theognideum* (przytaczanej i analizowanej w rozdz. 4.1.a), gdzie bycie *sophos* oznacza zdolność interpretacji sensu wersów wygłaszanych przez *ja* poetyckie. Na temat modelu elitarnego dyskursu w *Corpus Theognideum* zob. NAGY (1985a: 24) i (1990b: 149), EDMUNDS (1997: 34); por. BOWIE (2013: 40-1 = 2022: 643-5), który zwraca uwagę na ambiwalencję niektórych elegii erotycznych zbioru, podkreślając przy tym rolę niedopowiedzeń i zagadek („the importance of the provision of incomplete information in the pragmatic impact of riddles and animal fables”, 2013: 42 = 2022: 646) dla zbioru Teognisa czy szerzej, poezji sympozjalnej jako gatunku.

²⁵⁵ Zob. EDMUNDS (1985: 110), który w podsumowaniu rozważań o *sophia* Teognisa stwierdza: „(...) the poetry of sophiē (...) establishes a community of sophoi, the true citizens. The rest of the people are negatively related to the community”. Szerzej na temat ideologicznych funkcji elegii *Corpus Theognideum* w odniesieniu do modelowego audytorium tej tradycji piszę niżej, rozdz. 4.2.

narracyjną. Mam na myśli postać wewnątrztekstualnego adresata pouczeń: Kyrnosa, młodego członka elit, który – jak wynika z wykreowanej w elegiach sytuacji wykonawczej – uczestniczy w sympozjum jako obserwator, nabywając tym sposobem właściwe kompetencje kulturowe. To właśnie za sprawą tej instancji staje się możliwe „wycofywanie” i ponowne „wysuwanie” *ja* na pierwszy plan narracji, co potęguje także jedność i spójność Teognisa jako poetyckiej osoby²⁵⁶. Dzięki iluzji obecności adresata – młodzieńca Kyrnosa – uzasadniony zostaje również dydaktyzm i użycie ogólnych pouczeń, gnom oraz obiegowych sentencji²⁵⁷. Ukazuje to już programowy ustęp zbioru, czyli „elegia z pieczęcią”, gdzie *ja* wyraźnie podkreśla swoje dydaktyczne zamiary względem odbiorcy („udzielę ci porad”, *hypothēsomai*, w. 27-30, zob. także w. 1007 i 1049²⁵⁸):

Σοὶ δ' ἐγὼ εὖ φρονέων ὑποθήσομαι, οἷά περ αὐτός,
 Κύρν', ἀπὸ τῶν ἀγαθῶν παῖς ἔτ' ἐὼν ἔμαθον·
 πέπνυσο, μὴδ' αἰσχροῖσιν ἐπ' ἔργμασι μὴδ' ἀδίκουσιν
 τιμὰς μὴδ' ἀρετὰς ἔλκεο μὴδ' ἄφενος.

Ja zatem, pełen rozwagi, rad ci udzielę, których sam
 nauczyłem się, Kyrnie, jeszcze jako młodzieniec od szlachetnych.
 Zachowaj rozsądek! Ani szpetnymi, ani niesprawiedliwymi działaniami
 chwały (*timás*) czy szlachetności (*aretás*) ani bogactwa nie [próbuj] przyciągać [do siebie].

Co więcej, z perspektywy pragmatyczno-performatywnej zwroty apostroficzne do chłopca-Kyrnosa służą celom wykonawczym: pozwalają utrzymać kontakt z publiką i zwracać się do niej w sposób bezpośredni²⁵⁹, podtrzymywać uwagę odbiorcy („dobrze zrozum mój *epos*”, w. 1237²⁶⁰, także 1365-6) czy podkreślać wartość wybranych nauk i wzywać do posłuszeństwa

²⁵⁶ Cf. CALAME (2005: 4-6). Zob. także FORD (1985: 85) i NAGY (1996: 220-3) na temat motywu *sphragis* w *Corpus Theognideum* jako gwaranta spójności tradycji. Na temat wagi tożsamości osoby mówiącej dla prezentacji elementów dydaktycznych w poezji archaicznej zob. LARDINOIS (1997: 221-33).

²⁵⁷ Wątek dydaktyzmu w perspektywie norm sympozjalnych rozwijam w rozdz. 3.2.d.

²⁵⁸ W. 1049-50: Σοὶ δ' ἐγὼ οἷά τε παῖδι πατὴρ ὑποθήσομαι αὐτὸς | ἐσθλά· σὺ δ' ἐν θυμῷ καὶ φρεσὶ ταῦτα βάλεῖ („Ja sam ci udzielę – niczym ojciec dziecku – szlachetnych (*esthlá*) rad, / a ty wyryj je w [swoim] sercu (*thymós*) i myślach (*phrénes*)”, zob. rozdz. 3.3.c, gdzie przytaczam całą elegię 1049-54). Na temat czasownika ὑποτίθημι jako „wskaźnika gatunkowego” (*a generic signal*), poprzez który dany utwór sam wpisuje się w konwencję poezji dydaktycznej (tzw. *hypothekai*, zob. wyżej, 1.3.c) pisze HORNE (2018: 37), który podkreśla także, iż *ja* poetyckie kształtuje tym sposobem oczekiwania odbiorcze i przygotowuje potencjalne audytorium na dalsze pouczenia. Zob. ponadto FRIEDLANDER (1913: 577-8), KURKE (1989: 542), JOHANSEN (1991: 19-20).

²⁵⁹ A w wypadku *re-performance*’u być może pozwalają one dostosować daną elegię do konkretnej okoliczności i zastąpić figurę Kyrnosa, wewnątrztekstualnego adresata, apostrofą do innego uczestnika uczty (zob. BARTOL 1993: 59-60). Na temat komunikacyjnych funkcji zwrotów apostroficznych w tradycji elegijnej zob. BARTOL (1995b), tam także szersza bibliografia zagadnienia.

²⁶⁰ Przytaczam całą elegię 1235-8:

Ἦ παῖ, ἄκουσον ἐμεῦ δαμάσας φρένας· οὗ τοι ἀπειθή
 μῦθον ἐρῶ τῇ σῇ καρδίῃ οὐδ' ἄχαριν.
 ἀλλὰ τλήθῃ νόωι συνιδεῖν ἔπος· οὗ τοι ἀνάγκη

wobec nich („zawsze pamiętaj te *epea*...”, w. 755²⁶¹; „Ty, przyjacielu, przechowuj te słowa w duszy, a kiedyś mnie wspomnisz”, w. 99-100²⁶²); jednocześnie performer ma możliwość ganić wyimaginowanego odbiorcę, ponownie wzmacniając autorytarny wydźwięk całej tradycji²⁶³.

Zauważmy, że widoczne tu napięcie między *ja* oraz adresatem słów może sugerować przynależność *Corpus Theognideum* do szerszej kategorii „**blame poetry**”, **poezji oskarżeń** (nt. zob. NAGY 1979: 222-42, zwł. 225-6): konwencji przekraczającej ramy jednego gatunku poetyckiego, mianem której bywają określane zarówno potyczki słowne herosów eposu Homera, jak i *Prace i dni* Hezjoda, w których atakowany jest brat *ja* poetyckiego, Perses; konwencji opartej właśnie na zwrotach bezpośrednich do adresata, pełnych pouczeń, gnom i krótszych opowieści narracyjnych (służących jako *exempla* ilustrujące właściwą postawę), tak jak i oskarżeń czy wezwań do posłuszeństwa²⁶⁴. W niektórych fragmentach *Theognideów*

τοῦθ' ἔρδειν, ὅτι σοὶ μὴ καταθύμιον ἦι.

(„Posłuchaj mnie, chłopcze, poskromiwszy swój rozum (*phrēnes*): / skieruję do twojego serca (*kardiē*) słowa (*mūthos*) nie pozbawione waloru perswazji (*ou apeithē*) ani wartości (*ácharis*). / Pojmij zatem umysłem (*nóos*) mój dyskurs (*épos*) – nie musisz zarazem / czynić tego, co nie jest bliskie twojemu sercu (*katathýmios*).”). Walor perswazyjny tej elegii wydaje się szczególnie istotny z uwagi na fakt, iż jest to drugi z fragmentów tzw. „księgi drugiej” *Corpus Theognideum* (zob. VETTA 1980: 4-5).

²⁶¹ Wersy 753-756:

ταῦτα μαθὼν, φίλ' ἑταῖρε, δικαίως χρήματα ποιοῦ,
σώφρονα θυμὸν ἔχων ἐκτὸς ἀτασθαλίας,
αἰεὶ τῶνδ' ἐπέων μεμνημένος· εἰς δὲ τελευτὴν
αἰνήσεις μύθῳ σώφρονι πειθόμενος.

(„Nauczysz się tego, drogi przyjacielu, sprawiedliwie (*dikaíōs*) zdobywaj pieniądze, / zachowując umysł roztropny (*sōphrona thymón*) z dala od zuchwałości (*atasthalīē*), / i zawsze mając w pamięci te słowa (*épea*) – a w końcu wygłosisz / pochwałę [pod moim adresem], przekonany do mądrego dyskursu (*mýthōi sōphroni*)”). EDMUNDS (1985: 99) w komentarzu do elegii stwierdza, że „The intended effect of Theognidean poetry is the opposite of the forgetfulness inspired by Homeric and Hesiodic poetry”, co wydaje mi się trudne do utrzymania – wprost przeciwnie, właściwy dla *Corpus Theognideum* model enuncjacji i komunikacji z wewnątrztekstualnym adresatem pod wieloma względami nawiązuje do tradycji eposu, zob. e.g. Hezjod, *Op.* 298-9 z analogicznym poučeniem skierowanym do Persesa (ἀλλὰ σὺ γ' ἡμετέρης **μεμνημένος** αἰὲν ἐφετμῆς | ἐργάζεσθαι, Πέρση..., zob. WEST 1978: 50-1, 230-1). Na temat retorycznej i komunikacyjnej funkcji czasownika μιμήσκω (μιμήσκομαι) ‘pamiętać’ zob. MARTIN (1989: 78-80, na przykładzie *Iliady*). Na temat czasownika πείθω („przekonywać”) w poezji archaicznej zob. BUXTON (1982, zwł. s. 58-66), także niżej, rozdz. 3.3.c.

²⁶² (...) σὺ δέ μοι φίλε ταῦτ' ἐνὶ θυμῷ | φράζεο, καὶ ποτὲ μοι μνήσῃαι ἐξοπίσω. Por. podobne wezwania do Persesa w *Pracach i dniach* Hezjoda, w. 27 (ὦ Πέρση, σὺ δὲ ταῦτα τεῶ ἐνικάτθεο θυμῷ), w. 213 (ὦ Πέρση, σὺ δ' ἄκουε δίκης, μὴδ' ὕβριν ὀφείλλε, STRAUSS CLAY 1993: 27-8), także w. 316, 536 i 623 zawierające wezwania do posłuszeństwa (nt. LARDINOIS 2003: 286) czy mit na temat Epimetheusa, ukazujący skutki „niesłuchania” (οὐδ' Ἐπιμηθεὺς | ἐφράσαθ', w. 85-6) wartościowych *epea*, których sens zostaje zrozumiany (ἐνόησε, w. 89) po fakcie (jak pisze CANEVARO 2012: 112 = 2015: 115, „(...) he does not consider the advice he is given, as Hesiod's audience are told to do repeatedly, and the consequences are dire”); zob. również cytowany wyżej (2.4.a) fragment *Hymnu homeryckiego (3) do Apollina*, w. 166, z wezwaniem do zachowania utworu (dosł. „mnie samego”) w pamięci (ἐμεῖο δὲ καὶ μετόπισθε) oraz fragment ze zbioru *skoliów attyckich* 897 PMG (...ὦ ἑταῖρε, μαθὼν τοὺς ἀγαθοὺς φίλει) wraz z komentarzem w FABBRO (1995: 34-5)

²⁶³ Przy okazji autoryzując występ performerera wchodzącego w rolę *ja* poetyckiego. Zob. NAGY (1990b: 42-4, 343-9, 373-82), (1994), (1996: 7-59), który opisuje *mimesis* poezji archaicznej jako „an authoritative re-enactment” (1994: 21: „There is an authority inherent in mimesis, and this authority confers an absolute status upon the person or thing to be represented”).

²⁶⁴ Na temat *Prac i dni* jako utworu utrzymanego w konwencji „blame poetry” zob. NAGY (1979: 312-4), także LARDINOIS (2003), który na podstawie tradycji Hezjoda oraz Homera wyróżnia osobny typ dyskursu – „angry speech” – oparty m.in. na zwrotach bezpośrednich, wezwaniach do posłuszeństwa, obelgach (*insults*), w końcu

oskarżycielski ton zdaje się stanowić istotny komponent enuncjacji, determinujący relację między *ja* oraz *ty* (tj. wewnątrztekstualnym adresatem)²⁶⁵. Niemniej, w większości elegii, zwłaszcza „Księgi Pierwszej” zbioru, kreacja Kyrnosa różni się od potępianych adresatów „poezji oskarżeń” (choćby od Persesa z *Prac i dni*, czyli złego brata *ja* poetyckiego, przekupującego „królów” łapówkami). Na ogół Kyrnos jest figurą zupełnie nieinwazyjną dla przebiegu narracji: modelowym odbiorcą, posłusznym wygłaszanym pouczeniom, dobrze zapowiadającym się młodzieńcem, który ma szansę stać się prawdziwym „arystokratą” („szlachetnym”, „dobrym”). Tym samym właściwszy dla interpretacji struktury enuncjacyjnej tradycji Teognisa wydaje mi się **model *hypothekai*, poezji parenetycznej** opartej na sentencjach gnomicznych i bezpośrednich pouczeniach, o którym pisałem wcześniej (zob. wyżej, 1.3.c).

Swoją drogą, kreacja sytuacji komunikacyjnej, która stwarza możliwość zwracania się w drugiej osobie do młodszego adresata, stanowi zabieg typowy dla starożytnej poezji parenetycznej czy dydaktycznej, nie tylko greckiej: ilustruje to „literatura mądrościowa” starożytnego Egiptu²⁶⁶, w wypadku której wszelkie nauki „zgodnie z zasadami fikcji literackiej są zawsze kierowane przez ojca do syna” (ASSMANN 2019: 49), względnie przez nauczyciela do uczniów, często w scenerii szkolnej (zob. SHUPAK 1993: 31-4)²⁶⁷. I choć na gruncie greckim ten schemat narracji wiązany jest zazwyczaj z tradycją Hezjoda²⁶⁸, przedstawienie *ja* poetyckiego jako członka starszyny bądź doświadczonego członka elit, który przemawia do młodzieży

gnomach czy narracyjnych *exempla*.

²⁶⁵ Dotyczy to zwłaszcza tzw. „Księgi Drugiej”, gdzie *ja* wielokrotnie oskarża adresata, anominowego chłopca, o złamanie kluczowych norm długoterminowych relacji („przyjaźni”, *philia*), zwłaszcza norm zadośćuczynienia (o czym piszę niżej, rozdz. 3.2.c); zob. także elegię w. 237-54 z pamiętnym dystychem „Ja zaś nie dostaję od ciebie choćby drobnego uznania. / Zamiast tego, zwodzisz mnie jak małe dziecko” (cały fragment wyżej, rozdz. 1.2). Cf. SZCZOT (2008), która rozpatruje enuncjacje w drugiej osobie w „Księdze Drugiej” w kategoriach „liryki autoprezentacyjnej”, która „spełnia głównie funkcje emotywne i koncentruje się wokół wyznań podmiotu, który wprost mówi o swoich uczuciach” (s. 150); w tym względzie instancja odbiorcy służyć ma „prezentacji różnych stanów emocjonalnych *ja* mówiącego” (s. 154).

²⁶⁶ Warto ponadto zauważyć, że podobna struktura narracyjna (*ja* – *ty*, pouczenia ojca do syna, nauczyciela do ucznia) występuje w literaturze Babilonii, np. w pouczeniach króla Šuruppaka do jego syna, Ubara-tutu / Ziusudry, w instrukcjach i radach dla Šupe-ameli czy zbiorze „akadyjskich rad mądrości”, nt. LAMBERT (1996: 96-107), ŁYCZKOWSKA (2014, zwł. 40, 145-65). Zob. np. BEZANDAKOS (2006: 49-55), zestawiający *Prace i dnie* Hezjoda z innymi tradycjami dydaktycznymi starożytności (Bliskiego Wschodu, Egiptu, a także Indii), ponadto SCHMIDT (1986: 16-19, 26), który problematyzuje tę zależność, wskazując na różnice między modelem orientalnej literatury dydaktycznej a *Pracami i dniami* – jak podkreśla, w drugim przypadku adresat-Perses jest kimś więcej niż tylko powiernikiem pouczeń.

²⁶⁷ Co więcej, jak podkreśla Nili SHUPAK (2001: 541, przyp. 23), egipską tradycję mądrościową wyróżnia spośród całej tradycji literackiej Egiptu, zazwyczaj anonimowej, szczególna rola autorytarnych figur-mędrców, pełniących rolę patronów tradycji i „autorów” wybranych sentencji-pouczeń (egipskie *sb3y.t*), co stanowi kolejną paralelę względem greckiej tradycji dydaktycznej (*hypothekai*, zob. wyżej, 1.3.c).

²⁶⁸ Złaszcza z *Pracami i dniami* wraz z wykreowanym w tym utworze konfliktem – sporem prawnym między poetą i jego bratem Persesem, który stanowi uzasadnienie dla przedstawianych w eposie pouczeń i rozważań na temat sprawiedliwości. Na ten temat pisze CALAME (2005: 15): „(...) these two masks of enunciative simulacra causes us to move from a personal conflict and legal dispute to a much broader social situation”. Zob. także wyżej, rozdz. 2.2, przyp. 78.

(*nearoi*, *neoi*)²⁶⁹, zwykle niezdolnej przyswoić przedstawiane nauki²⁷⁰, stanowi stały topos elegijny (cf. RAWLES 2018: 123-9). *Corpus Theognideum* wpisuje samo siebie w tę konwencję gatunkową, osadzając ją jednak (wyraźniej niż inne tradycje) w scenerii sympozjalnej. Przedstawia przy tym personę Teognisa nie tylko jako wzorzec etyczny, autorytet polityczny czy mędrca prześcigającego innych mu podobnych pod względem *sophia*, lecz także jako **eksperta w kwestii etykiety sympozjalnej**, osobę wyróżniającą się pożądanymi w środowiskach elit kompetencjami o znaczeniu symbolicznym, zdolną zapewnić właściwy („sprawiedliwy”) przebieg uroczystości (zob. niżej, rozdz. 3.2.d).

PODSUMOWANIE

Jak starałem się pokazać (rozdz. 2.2 i 2.3), w znanej nam z eposu Homera archaicznej rzeczywistości instytucjonalnej, tak dalekiej od dzisiejszych porządków „suwerennego” i obiektywnego prawa²⁷¹, zarówno odniesienia do *themistes*, jak i ogłaszanie *dikai* ‘wyroków’ ściśle zależały od autorytetu i pozycji przemawiającego na publicznym zgromadzeniu mówcy-*basileus* (a zarazem ów autorytet wspierały i wytwarzały). W tym względzie *dike* jest czymś więcej niż kategorią prawną (instytucjonalną): jest składową dyskursu publicznego, „performatywem” zależnym nie tyle od uświęconych tradycją i niezmiennych norm czy relacji władzy, ile przede wszystkim od skomplikowanych relacji polityczno-społecznych, w realiach homeryckich, tak jak i w *poleis* archaicznych, dalekich w końcu od stabilności²⁷².

Performatywny wymiar *dike* i ścisły związek tej kategorii – rozumianej jako akt mowy – z autorytetem i pozycją społeczną danego mówcy determinuje wzajemną bliskość sfery polityki i poezji w epoce archaicznej. W końcu poezja tego czasu opisuje samą siebie jako jedną z form publicznego dyskursu, sytuując *performance* poetycki na tej samej płaszczyźnie co *épea* i *mûthoi* herosów homeryckich. Jednocześnie *ja* danej tradycji wywyższa samo siebie,

²⁶⁹ Kallinos 1.2W, Tyrtajos 10.15 i 11.10W, zob. BARTOL (1995b: 24-5) i HOLT (2017: 58-65, 85-7, 112-4).

²⁷⁰ Tym samym określanej jako „głupcy”, *nēpioi* – czyli poprzez epitet używany jako inwektywa już w przemowach herosów eposu Homera (e.g. *Il.* 8.177, 9, 440, 15.104, 20.9-10); tam zresztą także wykorzystywany jest on w kontekście młodzieży/dzieci (νήπια τέκνα, *Il.* 2.136, 2.312, 4.237, 6.95 = 6.276 = 6.310, 11.113, 17.223, 18.514, 22.63, 24.730, *Od.* 12.42, 14.264 = 17.433; νήπιον υἱόν, *Il.* 4.480, 5.685, 6.366, zob. EDMUNDS 1990/2013: 1, 25-59). Podobnie w *Pracach i dniach* Hezjoda przymiotnik *nēpios* występuje zarówno w oskarżeniach pod adresem Persesa (μέγα νήπιε Πέρση, w. 286, por. *Il.* 16.46-7), jak i w odniesieniu do królów-*basileis* (w. 40-1), nabierając jednak silnych konotacji moralnych, zob. VERDENIUS (1985: 126-7, *ad loc.* w. 218), STRAUSS CLAY (1993), także RAWLES (2018: 116-8, 127). Na temat kreacji młodzieży jako adresatów pouczeń w tradycji tzw. „elegii bitewnej” (Tyrtajosa i Kallinosa) zob. HOLT (2017, zwł. s. 30-7, 53-88, 142-56, 182-4); na temat percepcji młodości i starości w starożytnej Grecji zob. DOVER (1974: 102-6), który zauważa, że starożytni postrzegali dojrzewanie czy szereg, starzenie się jako „a continous development of rationality” (s. 102).

²⁷¹ Na temat „depersonalizacji” i obiektywizacji porządku *nomoi* w starożytnej Grecji zob. FARENGA (2006: 329-30), który łączy ów proces m.in. z rozwojem procedur i przepisów prawnych w Atenach epoki klasycznej.

²⁷² Tę niestabilność instytucji *polis* unaoczniam w rozdz. 4.2.

przypisując sobie wyłączność na głoszenie prawdy i „sprawiedliwości”. Podkreślając na każdym kroku własny autorytet – czy to przed Muzami i Dzeusem, czy też przed wewnątrztekstualnym odbiorcą (*ty*) – przyznaje sobie prawo do formułowania kategorycznych pouczeń, uroczystych pochwał czy nagan; słowo poety jest głosem prawdy, wyrazem sprawiedliwości, który ma moc przekonywania, jest adekwatny do danej okoliczności, jednocześnie – niczym mowy trzymającego *skeptron* Odysa – rozwiązuje konflikty i zażegnuje wszelką *stasis*, tj. „konflikt wewnętrzny” (cf. ALONI 1998: 23-4).

Kreacja *ja* poetyckiego w *Corpus Theognideum* wpisuje się w tę szerszą strategię retoryczną: *épea* i *mûthoi* tradycji Teognisa pod wieloma względami przypominają przemowy herosów eposu Homera, różnymi środkami i narzędziami przekonujących własne audytorium do danej racji, przy tym kreujących własny autorytet i rywalizujących o *timé*, „chwałę” czy „pozycję” społeczno-polityczną. Jednocześnie „Teognis” jako *persona loquens* wykazuje wiele cech łączących go z innymi autorytarnymi figurami epoki archaicznej: prawodawcy²⁷³, mediatora-arbitra (*diallaktēs*, *aisymnētēs*)²⁷⁴, eksperta religijnego i boskiego posłańca, a także mędrca i sympozjarchy zawiadującego sympozjum²⁷⁵; jego pieśń ma moc uzdrawiania społeczności, łagodzenia konfliktów (*stasis*): przynosi zebranej wokół performerą społeczności ukojenie, zapomnienie zła, uwolnienie od trosk, jednocześnie podtrzymuje pamięć o sprawiedliwości oraz tym, co należy czynić i czego trzeba się wystrzegać.

Warto tu podkreślić jeszcze jedną istotną cechę pierwszoosobowej perspektywy i autokreacji *ja*, odróżniającą *Corpus Theognideum* choćby od tradycji homeryckiej, w wypadku której „zobiektywizowana” narracja na ogół stroni od emocjonalnego i wartościującego języka (zob. jednak RICHARDSON 1990: 36-50). W tym aspekcie styl „Teognisa” także w wymiarze formalnym pozostaje bliski przemowom portretowanych w eposie herosów, znacznie bardziej

²⁷³ Por. NAGY (1985a: 36): „Theognis actually assumes a moral authority parallel to that of lawgivers like Lycurgus and Solon”, zob. także KER (2000) z analizami motywu *theoros* w elegiach Solona (tu zwł. 1W w. 1-3) oraz testimoniach na jego temat (s. 306: „Certain aspects of *theoria*, especially its religious sense and its connection with gestures of civic guardianship and preservation, make it uniquely appropriate for Solon’s task of establishing the laws as a civic medium and giving closure to the ideology of the newly legislated city.”). Szerzej na temat *theoros* jako modelu kreacji poetyckiej i prawodawczej pisze NAGY (1990b: 164-6).

²⁷⁴ Szerzej na temat wykorzystania motywu prawodawcy i mediatora w poezji archaicznej zob. HUMPHREYS (1988: 468) i SCHMITT-PANTEL (1992: 35-7).

²⁷⁵ Na temat roli sympozjarchy, „*basileusa sympozjum*” (a ‘*king of simposion*’), zob. PELLIZER (1990: 178). Por. także GRIFFITH (2015), który śledząc kreacje autorytetów w klasycznych tragediach wyróżnia cztery modele czy też fundamentalne obszary (*fields*) starożytnego „autorytetu”: a) publiczny, socjopolityczny autorytet; b) autorytet rodzinny; c) religijny; d) „epistemologiczny”, oparty na różnych formach mądrości, tradycyjnych przysłowiach etc. O ile podobna typologia może być użyteczna w odniesieniu do tragedii, gdzie napięcia między różnymi autorytarnymi figurami-postaciami (zwłaszcza politycznymi i religijnymi) stanowią istotny element akcji (2015: 345), w wypadku *Corpus Theognideum* poszczególne „obszary” autorytetu, jak widzimy, krzyżują się ze sobą. Na temat możliwych modeli autorytetu i narzędziach ich legitymizacji zob. także TRINKAUS ZAGRZEBSKI (2012), gdzie wyróżniony zostaje m.in. autorytet moralny, epistemiczny, religijny, a także autorytet-wzorzec (*exemplar*), przeciwstawiony modelowi autorytetu-lidera (2012: 146-8).

„natarczywych” narracyjnie²⁷⁶, oskarżycielskich (konwencja „blame poetry”), polemicznych względem rywali i innych „autorytetów” (czy też innych tradycji poetyckich). I tak jak przemawiający na agorze bohaterowie Homera, *ja* w *Corpus Theognideum* legitymizuje własne słowa nie tyle za pomocą figur Muz, ile poprzez stałe odniesienie do własnej wiedzy i doświadczenia: stanowi wyłączone źródło prawdy, paradygmat pobożności, eksperta w kwestii praktyk sympozjalnych, prawodawcę-mediatora, a także – co szczególnie istotne dla dalszych rozważań – **wzorzec dla bycia *dikaïos*, „sprawiedliwym”**²⁷⁷. Tym sposobem figura Teognisa stanowi również pomost między różnymi wymiarami *dike*: zarówno tym instytucjonalno-prawnym (*dike* jako „wyrok”, zob. elegię 543-6), jak i sensami bardziej ogólnymi, bliższymi domenie religijnej, etycznej czy społecznej. Ku tym normatywno-moralnym aspektom „sprawiedliwości” w *Corpus Theognideum* zwrócić się zaś w kolejnym rozdziale.

²⁷⁶ O „natarczywych” (*intrusive*) i „nienatarczywych” narracjach (*unintrusive narration*) na przykładzie greckiej tradycji historiograficznej pisze MARINCOLA (1997: 9-10). Por. przemowy Odyseusza, opisującego w *Odysei* własne przygody. Jak pokazuje (DE) JONG (1992, por. SCHUBERT 2000: 60-1), język stosowany przez herosa jest odmienny od tego, do którego przyzwyczaił nas sam narrator eposu, przepełniony zwrotami obciążonymi dużym ładunkiem emocjonalnym: zob. np. 9.44 i rzeczownik *νήπιοι* użyty w kontekście towarzyszy bohatera (por. wyżej, przyp. 270); także *κακός* (9.52 i 423), *δειλός*, (w. 65), *σχέτλιος* (w. 295), przymiotniki występujące w eposie homeryckim prawie wyłącznie w mowie niezależnej w przemowach samych herosów. Co więcej, Odys jako narrator, tak jak i *ja* „Teognisa” w elegii 543-6, wskazuje na własne ograniczenia poznawcze i niewiedzę na temat boskich decyzji i czynów, „boskiej sprawiedliwości” (tu zob. zwł. pouczenie skierowane do Telemacha w 19.42-46 ze zwrotem *αὐτῇ τοι δίκη ἐστὶ θεῶν*).

²⁷⁷ Jak jednak zobaczymy, autorytet Teognisa jako *persona loquens* tradycji ulega w wielu miejscach znacznej problematyzacji, wymykając się klasycznemu obrazowi prawodawcy-lidera (zob. rozdz. 4.2). *Ja* w *Corpus Theognideum* zostaje usytuowane poza przestrzenią *polis*, opisane jako zubożały członek dawnych elit, wypędzony z własnej ojczyzny, który stracił majątek, władzę i pozycję społeczną – tym bardziej pozostaje on jednak wzorcem *dike* w czasach, w których sprawiedliwość stanowi rzadkość.

ROZDZIAŁ III
NORMATYWNE I MORALNE WYMIARY
ARCHAICZNEJ „SPRAWIEDLIWOŚCI”:
DIKE POŚRÓD TIME, HYBRIS, ARETE

W pracach dotyczących „historii idei” w starożytności czy debat intelektualnych starożytnych Greków filozofia i poezja często przeciwstawiane są sobie wzajem jako dwa radykalnie odmienne dyskursy lub formy myślenia. Jednocześnie aktywność poetycka sytuowana jest zazwyczaj po stronie tradycji czy „popularnej etyki” – w opozycji do działalności filozofów, kontestujących gotowe wzorce i stare idee. Poeci przedstawiani są jako obrońcy tradycyjnej religijności¹ czy „powszechnej mądrości”², rzekomo spójnej, a przynajmniej łatwej do oddzielenia od wszelakich nowinek i reformatorskich refleksji³. W tej perspektywie poezja widziana jest także jako „punkt zerowy” dla rozważań filozoficznych, wyraz poglądów czy opinii zwykłych ludzi; przedstawiana jako nośnik ortodoksyjnych przekonań i ilustracja tradycyjnego obrazu świata rzekomo podzielanego przez większość Greków tego czasu – względnie, przez uprzywilejowane elity zanurzone w jednej „arystokratycznej” ideologii.

W swoich rozważaniach chciałbym odrzucić powyższy przesąd. Jak sądzę, tak ujęty „spór” między filozofią i poezją został ugruntowany przez dialogi Platona, w których drugi z fenomenów bywa ujmowany właśnie jako zjawisko jednolite, przy tym opozycyjne wobec wolnomysłicielstwa racjonalnych „miłośników-mądrości”⁴. Rzecz jasna, nie jest wykluczone, że ten model interpretacji może być obiecującym punktem wyjścia na gruncie badań nad poezją

¹ Jak pisze na przykład Marlo LEWIS JR. (2015: 102), „poza prorokami (...), żadna inna grupa w polis nie jest ściślej związana z dawnymi bogami miasta niż właśnie poeci”. Tę intuicję ilustruje GERNET (1917: 1-3), który pisząc o *philosophie morale populaire* Greków wskazuje właśnie na kluczowe znaczenie poezji – zjawiska, którego funkcją „prawie zawsze było ukazywanie, a zarazem przekazywanie wspólnej myśli moralnej” („(...) puisqu’il a presque toujours été dans sa fonction de refléter à la fois et de communiquer la pensée morale commune”, s. 3).

² „Popular tradition of wisdom”, którą Charles KAHN przeciwstawia „scientific culture” pierwszych filozofów (1979: 9): „On the one hand there is the popular tradition of wisdom represented by the poets and by the sages of the early sixth century, including Solon and Bias. (...) On the other hand, there is the new technical or scientific culture which took shape in Miletus in this same century”.

³ Jak przekonywał Lionel PEARSON (1962: 5), jeszcze w wypadku V w. p.n.e. możemy swobodnie oddzielić „the new form from the traditional, the heterodox from the orthodox”; zmianę w tej kwestii, jego zdaniem, miał przynieść dopiero wiek czwarty.

⁴ Cf. NUSSBAUM (2001: 123): „Before Plato’s time there was no distinction between ‘philosophical’ and ‘literary’ discussion of human practical problems”, także KOMORNICKA (1980).

IV w. p.n.e. bądź ówczesnymi sporami światopoglądowymi, w odniesieniu do epoki archaicznej wydaje się jednak ryzykownym uproszczeniem, zaciemniającym różnice między poszczególnymi tradycjami poetyckimi⁵. W końcu, jak mogliśmy się przekonać (rozdz. 2.4.c), na gruncie eposu Hezjoda, tak jak i późniejszych elegii czy liryki chóralnej, podkreślanie autorytetu *ja* poetyckiego – jedyne dystrybutora prawdy, czerpiącego własną wiedzę bądź od Muz i bogów, bądź w oparciu o własną mądrość (*sophía*) i szczególne kompetencje – często wymierzone jest w inne „szkoły” poetyckie; stałym motywem twórczości tego czasu jest deprecjonowanie innych tradycji poprzez intertekstualne aluzje i „przytyki” (*skómmata*). Z tego punktu widzenia poezja archaiczna stanowiła przestrzeń debaty, zarazem dla nas jest ona ilustracją ówczesnych dyskusji światopoglądowych. I choć nie możemy zapominać, iż w tej epoce przetrwanie danego dzieła poetyckiego pozostawało zależne od praktyk performatywnych, tym samym stanowiło zjawisko z gruntu społeczne, odzwierciedlające przekonania nie tyle jednostek, ile całych grup odbiorców, wszelkie próby „ujednolicenia” poglądów wyrażonych w twórczości tego czasu czy ujęcia całej archaicznej twórczości poetyckiej jako spójnej światopoglądowo należy uznać za nieporozumienie⁶.

Powyższe spostrzeżenia uważam za kluczowe dla wszelkich prób interpretacji greckiej „sprawiedliwości”. Znaczenie tego konceptu w epoce archaicznej i późno-archaicznej jest przy tym doskonale rozpoznane przez badaczki i badaczy (zob. WSTĘP). Otwartym pytaniem pozostaje jednak to, jakiego rodzaju dyskursowi towarzyszy użycie pojęcia *dike* i w jakim kontekście – prawno-politycznym⁷, czy może w szerszym kluczu społecznym, etycznym lub religijnym (metafizycznym, eschatologicznym) – należałoby dyskusję dotyczącą „sprawiedliwości” usytuować.

Wraz z założeniem, że poezja archaiczna odzwierciedla ówczesne dyskusje wokół

⁵ Co starałem się pokazać na przykładzie poety-filozofa Ksenofanesa w SKARBEK-KAZANECKI (2019a). Szerzej na temat normatywnej czy edukacyjnej roli tradycji poetyckiej (zwłaszcza Homera) w czasach Platona pisze JAEGER, który „Homerowi-jako-edukatorowi” poświęcił cały rozdział swojej klasycznej *Paidei* (1962: 67-87); na temat recepcji eposu homeryckiego i jego znaczenia dla późniejszych wieków zob. także FINLEY (1979: 23-5), FINKELBERG (2003 = 2020: 318-30) oraz VERDENIUS (1970). Ostatni badacz problematyzuje założenia Jaegera, omawiając jednocześnie szereg testimoniów unaoczniających autorytarną pozycję tradycji Homera w czasach klasycznych.

⁶ W tej kwestii zob. DALBY (1998: 206), który podkreśla, że choć oralna poezja archaiczna powstawała na drodze negocjacji i interakcji między performerem i publiką, „we cannot expect from such masters of truth as the poets of the *Iliad* and the *Odyssey* an uncomplicated image of their own place in seventh-century Greek society”. Podkreślę, że powyższe uwagi na temat roli poezji jako podstawowego medium komunikacji publicznej w epoce archaicznej wiele zawdzięczają pracy PERISINAKISA (2015: 69-70); zob. także WALKER (2000, zwł. 154-155, 250, 267-272), który przedstawia poezję jako najstarszy grecki rodzaj dyskursu retorycznego oraz ZALEWSKA-JURA (2016), opisująca poezję Solona w kategoriach „propagandy społecznej” i „przekazu publicznego” (s. 25). Na temat sympozjum jako przestrzeni dla rywalizacji poetyckiej i filozoficznej zob. COLLINS (2004), także FORD (2002: 25-45), HOBDEN (2013, zwł. rozdz. 3, „Politics in performance”), MITTICA (2015: 44-8).

⁷ Zgodnie z rozpoznaniem wcześniej sensem *dike* jako „instytucjonalnie formułowanego wyroku” czy „decyzji” w sporze, zob. wyżej, 2.2.

konceptu *dike*, a poszczególne tradycje przedstawiają różne, niekiedy wykluczające się stanowiska bądź rozstrzygnięcia dyskutowanych problemów, nasuwa się myśl, że również dla użytkowników języka greckiego badane pojęcie nie było jednoznacznie zdefiniowane (cf. OSTWALD 1973: 674, SULLIVAN 1995a: 175, LÉVY 1998: 78), a przypisywane mu znaczenia mogły być nie mniej płynne niż w wypadku jego współczesnych ekwiwalentów⁸. Jednocześnie wiele wskazuje na to, że już na gruncie tradycji eposu homeryckiego sens *dike*, tak jak i sposób pojmowania i doświadczania zjawisk utożsamianych z tą kategorią, ulegały pewnym przesunięciom i modyfikacjom.

Z uwagi na niesłychaną wręcz natarczywość, z jaką tradycja Teognisa z Megary przywołuje badany termin i jego derywaty, *Corpus Theognideum* wydaje się bardzo ważnym głosem w debacie dotyczącej „sprawiedliwości”⁹. Zachowane w tym zbiorze elegie pozwalają zobaczyć, na jak wielu heterogenicznych poziomach pojęcie *dike* funkcjonowało w epoce archaicznej: przynależąc do porządku instytucjonalnego i porządku władzy zarazem wykraczało ku szerszym relacjom społecznym – także tym o charakterze prywatnym, jak przyjaźń czy stosunki erotyczne; stanowiło niejako punkt przecięcia rozmaitych osi sporów światopoglądowych, zarówno ideologicznych, ściśle zależnych od ówczesnych realiów i sytuacji polityczno-ekonomicznej, jak i tych o bardziej ogólnym, etycznym¹⁰ czy „filozoficznym” charakterze. W niniejszym rozdziale skupię się właśnie na **napięciu między społecznym i etycznym wymiarem pojęcia *dike***. W oparciu o fragmenty *Corpus Theognideum* spróbuję odpowiedzieć na pytanie, czy – a jeśli tak, to w jakim wymiarze i formie – „sprawiedliwość” stanowiła przedmiot moralnego zainteresowania Greków epoki archaicznej, na ile przynależała zaś do porządku narzuconych powinności, konwencji społecznych czy presji opinii publicznej. Zamierzam ponadto unaocznic kilka kluczowych sensów badanego pojęcia, determinujących charakter dyskursu o „sprawiedliwości” w epoce archaicznej, nie zapominając przy tym o różnicach między tradycją Teognisa oraz innymi tradycjami poetyckimi tego czasu.

Uprzedzę, że w toku analiz rezygnuję z **modeli ewolucyjnych (progresywistycznych)**,

⁸ Zob. SEALEY (1994: 4), który we wstępie do analiz „sprawiedliwości” starożytnych Greków podkreśla wieloznaczność współczesnych ekwiwalentów tego pojęcia i niewspółmierność terminologiczną między różnymi językami w odniesieniu do podstawowych kategorii prawnych.

⁹ Cf. PEARSON (1962: 68): „(...) from the poems attributed, rightly or wrongly, to Hesiod, Solon, and Theognis that most can be learnt about ethical ideas current in the archaic period”; zob. także COBB-STEVENS (1985: 169-71) oraz niżej, rozdz. 3.1.e.

¹⁰ „Moralność” często przeciwstawiana jest „etyce”. O ile pierwsze z pojęć miałoby odnosić się do zbiorów konkretnych (i nie zawsze spójnych) reguł postępowania, „etyczność” rozumiana bywa jako nauka o teźże moralności: refleksja nad dobrem i złem podejmowana na poziomie ogólnym, naznaczona wysokim stopniem samoświadomości, abstrahująca od tego, co przygodne i partykularne (zob. HERMAN 2006: 15-6, 23, który analizuje tę opozycję w kontekście badań nad antyczną Grecją). W dalszych rozważaniach postaram się pokazać iluzoryczność podobnych rozróżnień na gruncie tradycji archaicznych, tak jak i ich niewielką wartość analityczną w wypadku badań nad kategorią „sprawiedliwości” w tekstach tego czasu.

dobrze ugruntowanych wśród badań skoncentrowanych na etyce epoki archaicznej – ujmujących Grecję tego czasu jako okres wychodzenia z „prymitywnego” stadium moralnego rozwoju ku autonomii etycznej bądź ku (coraz bardziej) uniwersalnym wartościom. Jednocześnie nie próbuję twierdzić, że w tekstach tego czasu nie znajdujemy wątków, które można z powodzeniem interpretować w kategoriach „kultury wstydu” (zob. niżej, 3.3.a): jak zobaczymy, w samym *Corpus Theognideum* pojęcie wstydu jest stale obecne, podobnie zresztą jak i troska o własną pozycję i opinię innych (3.2.b); niekiedy tradycja Teognisa zdaje się także definiować „sprawiedliwość” w kategoriach korzyści własnej przeciwstawionej krzywdzie doświadczanej przez wrogów. Nie zmienia to faktu, iż w badanym zbiorze elegii nawet tak wąsko ujęte kwestie sprawiedliwości stale odnoszą się do bardziej ogólnych wartości – co więcej, wiele arbitralnie przyjmowanych rozstrzygnięć o charakterze społeczno-politycznym, takich jak choćby podział na „dobrych” i „złych”, w pojęciu *dike*, umocowanym w końcu na poziomie moralnym, znajduje swoje uzasadnienie. Właśnie z tego względu odrzucam perspektywę ewolucyjną („progresywistyczną”), która wydaje mi się nie tylko nieuzasadniona metodologicznie, lecz ponadto nieużyteczna, zaciemniająca wzajemne relacje między poszczególnymi poziomami rozważań o „sprawiedliwości” w *Corpus Theognideum*.

3.1. Od norm społecznych do sankcji moralnych: ku hermeneutyce archaicznej moralności

Przypomnę, że wśród badaczy trwa spór o znaczenie *dike* w u Homera. Jak starałem się pokazać (rozdz. 2.2), niektórzy, na przykład Kurt Latte, Eric Havelock, Michael Gagarin czy Edmond Lévy, opierając się na eposie homeryckim, zwłaszcza *Iliadzie*, źródłowy sens tego pojęcia upatrują na poziomie instytucjonalnych procedur („wyrok”), przekonując, że poprzedza on wszelkie późniejsze znaczenia¹¹. Jednocześnie zakłada się, iż na tym etapie rozwoju kultury

¹¹ Niemniej, podkreślmy, że Gagarin wyróżnia także bardziej ogólny sens *dike*, wykraczający poza wąsko rozumianą procedurę rozstrzygania konfliktów. Wychodząc od etymologii pojęcia zaproponowanej przez Palmera (zob. wyżej, rozdz. 2.2, przyp. 83), wskazuje dwa „pierwotne” sensy *dike*: sens „właściwego zachowania” czy pewnej „normy” („characteristic, traditional, proper behavior”, GAGARIN 1973: 82) oraz „granicy” – także „granicy” rozumianej metaforycznie jako konsensus wyznaczany w sporze między dwoma skłóconymi stronami, na przykład o podział ziemi (1973: 83-4). Zdaniem badacza drugi sens jest dominujący w wypadku rzeczownika *dike* („settlement” czy „legal process”), zaś bardziej ogólne znaczenie „normy” widoczne w wypadku przymiotnika *dikaïos* i jego derywatów. Co kluczowe, w obu wypadkach Gagarin odmawia temu conceptowi moralnych konotacji czy abstrakcyjnego sensu bliskiego współczesnej „sprawiedliwości”. Podobnie LÉVY (1998: 77-8), który – choć określa *dike* jako pojęcie przynależące do słownictwa prawniczego (*au vocabulaire judiciaire*) – wskazuje jednocześnie na przymiotnik *dikaïos* jako pomost między kontekstem proceduralno-prawnym a bardziej ogólnymi sensami „sprawiedliwości” (które dostrzega w dwóch fragmentach eposu, *Il.* 16.384-8, *Od.* 14.83-4; na temat drugiego ustępu zob. niżej, 3.1.c); zob. także FOUCHARD (1997: 69-70): „La justice (*dikè*) est d’abord l’acceptation d’une procédure pour régler les disputes entre particuliers, et la sentence qui conclut le procès. Elle est aussi le statut “normal” de chacun, l’acceptation d’un ordre social et légal, de règles de société, par opposition à la violence ou à

greckiej *dike* „nie osiągnęła jeszcze abstrakcyjnego wymiaru sprawiedliwości”¹²: była pojęciem dalekim od sfery etycznej, najwyżej okazjonalnie wykraczającym z domeny sporów sądowych ku bardziej ogólnym kontekstom; opierała się zaledwie na przestrzeganiu zewnętrznych wobec podmiotu norm społecznych: okazywaniu w usankcjonowany tradycją sposób szacunku bogom, przestrzeganiu praw *polis*, kierowaniu się regułami wzajemności w kontaktach z innymi ludźmi¹³. Inni, w sprzeciwie wobec tej interpretacji, przekonują, że już w tradycji Homera badany wyraz posiada silne znamiona etyczne bądź stanowi pojęcie ogólne bliskie współczesnemu konceptowi „sprawiedliwości”¹⁴. W tym ujęciu *dike* stanowiłaby zatem wewnętrzną postawę moralną, być może pewną zasadę metafizyczną znajdującą uzasadnienie w figurach karzących ludzkie występki bogów.

Muszę zaznaczyć, że powyższe stanowiska nie są wolne od dodatkowych założeń i różnorodnych rozstrzygnięć dotyczących nie tylko charakteru starogreckiej „sprawiedliwości”, lecz także szerszych fenomenów antropologicznych, socjologicznych czy psychologicznych. Tym samym spór wokół pierwotnego znaczenia pojęcia *dike* ogniskuje w sobie także inne spory i kontrowersje: pytania o to, czy Grecy czasów Homera dysponowali konceptem „woli” lub „winy”, czy zakładali własną sprawczość w świecie, czy byli zdolni do refleksji moralnej wykraczającej z poziomu norm społecznych ku temu, co uniwersalne („etyczne”) itp. Nie mniej istotne wydają się również złożone zagadnienia społeczno-polityczne: na przykład wątpliwość dotycząca istnienia w epoce archaicznej ściśle zdefiniowanych klas społecznych czy jednoznacznych kryteriów stratyfikacji (o czym piszę w rozdz. 4.1).

Własne analizy chciałbym rozpocząć od założenia, które wydaje mi się kluczowe dla

l'arrogance (*biè* ou *hybris*). Avant d'être une valeur, la *dikè* est la règle ou le processus qu'il faut suivre pour que chacun conserve sa place ou ait la part qu'il mérite”.

¹² Tak ANTYPAS (2014), który uważa, że *dike* w eposie Homera „has not yet acquired the abstractive dimension of justice” (s. 39); także LATTE (1946: 65), GAGARIN (1973: 86), ponadto ROBB (1994: 29): „*Dikaioi* in epic is not as yet a legal term and barely a moral one”, „The wretched Cyclopes are, preeminently *oude dikaioi*, “not just,” in the Homeric and essentially preethical sense of *dikaioi*” (1994: 33).

¹³ Zob. np. JELLAMO (2005, s. VIII): „Nel suo significato più antico la rettitudine è conformità alle regole sociali, osservanza dei precetti religiosi, rispetto degli dei, obbedienza alle leggi. Non indica un atteggiamento interiore, è piuttosto una modalità del vivere che appartiene all'ordine dei rapporti esterni: è retta dal meccanismo della reciprocità, governata dalla regola del contraccambio, fondata sul principio del rispetto del *limite*”; także HOOKER (1975: 127): „(...) it is wrong to see in οὐ δίκαιοι a reference to an abstract δίκη meaning ‘justice’: a meaning which is virtually absent from the Homeric poems. Persons described as οὐ δίκαιοι are simply those without δίκη, those who do not conform to the usually accepted norms of conduct”.

¹⁴ Argumenty na rzecz moralnych konotacji pojęcia *dike* u Homera podnosił już HOFFMANN (1914: 42-3). Nowsza dyskusja toczona jest w opozycji do przytaczanych wyżej interpretacji zgodnie z którymi źródłowy kontekst *dike* ogranicza się do sfery procedur prawnych bądź sfery zobowiązań abstrahujących od „moralności”: tu należy przytoczyć zwłaszcza test DICKIEGO (1978a); szersze omówienie najważniejszych stanowisk w debacie dotyczącej etycznych walorów pojęcia *dike* (lub ich braku) w tradycji Homera w JANIK (2003: 13-67), także PELLOSO (2012: 103-52) oraz (2013). Moralne konotacje *dike* częściej dostrzegane są w odniesieniu do tradycji Hezjoda, zob. np. LLOYD-JONES (1971a: 42, 158, cf. jednak s. 5-6), CLAUS (1977), VERDENIUS (1985: 7), NAGY (1990a: 63-7) oraz (1995), CAIRNS (1993: 152-6), FOUCHARD (1997: 71-2), VERGADOS (2014) i (2020: 171-2); szersza bibliografia niżej, 3.1.c, przyp. 70.

badań nad antyczną etyką czy „popularną moralnością” Greków. Dotyczy ono różnic między **normami wewnętrznymi i zewnętrznymi**. W nowożytnej tradycji europejskiej istnieje silnie ugruntowane przekonanie, zgodnie z którym postępowanie motywowane zewnętrznymi wobec podmiotu normami i regułami ma mniejszą wartość od tych zachowań i decyzji, które wynikają z samodzielnego namysłu i indywidualnego poczucia słuszności¹⁵. W rzeczywistości jednak – co podkreślał już na początku XX wieku Leonard Hobhouse – „ludzkie życie w pewnej mierze zawsze jest porządkowane i motywowane zwyczajami, prawami, wierzeniami i ideałami”¹⁶. Jak pisała natomiast w 1934 roku Ruth Benedict:

Żaden człowiek nie patrzy nigdy na świat absolutnie czystym wzrokiem. Odbiera go za pośrednictwem określonego zespołu zwyczajów, instytucji i sposobów myślenia. Nawet w dociekaniach filozoficznych nie jest w stanie wyjść poza te stereotypy; pojęcia prawdy i fałszu będą się ciągle dla niego wiązały z określonymi tradycyjnymi odrębnościami¹⁷.

Oszacowanie stopnia, w jakim cele jednostki są kształtowane przez tego rodzaju zewnętrzne normy, w jakiej zaś podejmowane autonomicznie, w oparciu wyłącznie o własny namysł i „wewnętrzne” zasady, nie jest możliwe. Problemатyczne jest również przekonanie, iż na gruncie moralności i etyki możemy precyzyjnie rozróżnić to, co partykularne – społeczne, kulturowe, właściwe dla danej społeczności – od tego, co powszechne i uniwersalne.

Swoją drogą, próby odróżnienia norm wewnętrznych i zewnętrznych możemy odnaleźć – jak podkreśla Gabriel HERMAN (2006: 15-23) – już na gruncie filozofii i prawa Aten epoki klasycznej¹⁸. Inaczej rzecz przedstawia się jednak w wypadku poezji epoki archaicznej: jak zobaczymy, wybrane kategorie, a czasem całe „gnomy” i ogólnikowe pouczenia, płynnie przechodzą z poziomu norm społecznych ku bardziej ogólnym, „etycznym” rozważaniom nad naturą dobra i zła. Co więcej, wiele norm, które są nam obce, tym samym sprawiają wrażenie „zewnętrznych”, znajduje uzasadnienie etyczne (czy para-etyczne): przedstawiane są one jako

¹⁵ Ten pogląd zazwyczaj wiązany jest z tradycją Kanta. Cf. WILLIAMS (2006: 7): „In the thought of Kant and of others influenced by him, all genuinely moral considerations rest, ultimately and at a deep level, in the agent’s will. (...) To act morally is to act autonomously, not as the result of social pressure”. Jak zauważa zarazem NUSSBAUM (2001: 4-5), przyjęcie filozofii Kanta jako punktu wyjścia dla badania moralności starożytnych Greków zaciemnia sens dawnej tradycji, z góry sytuując ją w obcych i anachronicznych jej kontekstach; szerzej na ten temat pisze VISNJC (2021: 101-33).

¹⁶ L. T. Hobhouse, *Morals in Evolution: A Study in Comparative Ethics*, t. 1, London: Chapman and Hall, 1906, s. 1: „Everywhere human life is in a measure organized and directed by customs, laws, beliefs, ideals, which shape its ends and guide its activities” (fragment cytuję HERMAN 2006: 16).

¹⁷ Jest to fragment książki *Patterns of Culture*, wyd. w przekładzie Jerzego Prokopiuka pod tytułem *Wzory kultury* (Warszawa: PWN, 1966). Cytuję go za przedrukiem w *Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów*, oprac. G. Godlewski i inni, Warszawa: Uniwersytet Warszawski, 2005, s. 67.

¹⁸ Co ukazuje dyskurs epoki klasycznej dotyczący relacji między konkretnymi („zapisanymi”) regułami i przepisami prawnymi (*gegramménoi nómoi*) wobec uniwersalnych („niepisanych”) norm etycznych (*ágrapha nómina*). Zob. wyżej, 2.1, zwł. przyp. 31 i 36.

normy uniwersalne, powiązane z kategoriami abstrakcyjnymi, zarazem są one legitymizowane na poziomie metafizyki czy w planie religijnym.

Ja sam unikać będę silnych rozróżnień na „wewnętrzne” / „zewnętrzne normy”. Odrzucam także przekonanie o radykalnym rozdźwięku między nami a Grekami epoki archaicznej. Zamiast tego zakładam, że w archaicznej poezji, przynajmniej od czasów Hezjoda, ***dikē* w pewnych kontekstach wyróżniała się jakościami etycznymi** (zob. niżej, 3.1.e)¹⁹. Przyjmuję ponadto, że to pojęcie charakteryzuje wieloznaczność, a inne poziomy znaczeniowe są nie mniej istotne dla tekstów tego czasu – dlatego, zamiast poszukiwać „źródłowego” czy „kluczowego” wymiaru badanego pojęcia, zamierzam przyrzeć się temu, jak rozważania o *dike* jako wartości etycznej współgrają i dopełniają normatywny oraz ideologiczny wymiar dyskursu o „sprawiedliwości”. Inaczej mówiąc, zależy mi na unaocznieniu wzajemnej relacji między tym, co „etyczne” bądź „metafizyczne”, „normatywne”, w końcu „ideologiczne” w zawartych w elegiach *Corpus Theognideum* pouczeniach na temat tego, co „sprawiedliwe”. Komplementarność wskazanych tu porządków unaocznia zaś analizy kluczowej dla zbioru dyktomii: opozycji pojęciowej między „dobrem” i złem” (wyrażonej za pomocą kategorii-przymiotników *agathos-esthlos* oraz *kakos-deilos*).

a) *Aretē, agathós, esthlós*:

wieloznaczność terminologii moralnej w poezji archaicznej

Na wstępie zauważę, że wszelkie próby oddzielenia „norm etycznych” od „norm obyczajowych” w tekstach archaicznych utrudnia nieprzystawalność starogreckiej terminologii moralnej do współczesnych języków europejskich. Przy czym – jak podkreślał Kenneth DOVER (1974: 46-8) – różnice w sposobach posługiwania się wybranymi terminami ogólnymi nie wynikają z ograniczeń samego języka greckiego: stanowią raczej przejaw odmiennych sposobów klasyfikacji, wyrażających się na poziomie semantyki. W tym względzie greckie wyrazy o zabarwieniu moralnym, z założenia ogólne i dalekie od jednoznaczności²⁰, zdają się

¹⁹ Rzecz jasna, oprócz wskazanych wyżej modeli rozumienia pojęcia, przeczącym sobie wzajem, wiele badaczek i badaczy zajmuje stanowisko pośrednie, dużo bliższe moim własnym analizom: tak np. YAMAGATA (1994: 61-71) podkreśla, że choć użycie terminu *dike* w eposie Homera często dalekie jest od ewaluacji moralnej, niekiedy nabiera „moralnego wydźwięku” (1994: 62: „(...) *δίκη* as typical behaviour, or a lot particular to a certain category of people (...) does take on a moral overtone”), jak pisze zaś KUCHARSKI (2012: 41): „(...) postulowane całkowite odrzucenie jego [tj. terminu *dike*] normatywnych sensów wydaje się jednak popadającą w drugą skrajność generalizacją”. Zob. także VAN WEES (1992: 72): „The ethical qualities which we tend to associate with ‘good’ and ‘bad’ also play a part [in Homer], although they receive little mention”.

²⁰ Niejednoznaczność i płynność pojęć o zabarwieniu moralnym bądź odnoszących się do kwestii „sprawiedliwości” dotyczy zresztą także współczesnych języków, co pokazała Marta FALKOWSKA (2012) na przykładzie polskiego pojęcia „winy”. Zob. zwł. rozdz. 1, gdzie autorka przedstawia główne założenia klasycznej (systemowej) koncepcji organizacji leksyki (teorii „pól leksykalno-znaczeniowych”), podkreślając przy tym, że „z wielu względów trudno jest w żywej materii języka wyznaczyć ściśle granice poszczególnych zespołów słowno-pojęciowych” (s. 12).

tworzyć nieco odmienne „pola” leksykalno-znaczeniowe niż sugerują to nasze własne intuicje językowe²¹; poszczególne grupy leksykalne nakładają się na siebie, tworzą rozmaite „układy”, zestawy synonimów i antonimów, przy tym łączą się z wieloma niedyskursywnymi i często nieuświadomianymi przez użytkowników języka konotacjami czy indywidualnymi skojarzeniami²². W konsekwencji domena „etyki” – rodząca we współczesnym odbiorcy oczekiwania dotyczące racjonalności dyskursu, odniesień wyłącznie do uniwersalnych wartości czy posługiwania się powszechnie obowiązującymi maksymami – w żywym języku zawsze pozostaje uwikłana, przynajmniej w drobnym stopniu, w normy społeczne, zależności społeczno-polityczno-ekonomiczne czy choćby skojarzenia estetyczne²³.

Przykładami pojęć wymykających się jednoznacznym klasyfikacjom semantycznym są przymiotniki *agathós* i *esthlós*, zazwyczaj tłumaczone jako „dobry”, tak jak i blisko związany z nimi rzeczownik *areté* oznaczający szeroko rozumianą „doskonałość”²⁴. Szukając wskazówek u Homera i w najstarszych tekstach tradycji antycznej odnośnie do znaczenia tej grupy wyrazów, wielu badaczy pierwszej poł. XX-go wieku doszło do przekonania, że wbrew naszym własnym intuicjom językowym było ono dalekie od sfery moralnej. W grece epoki archaicznej epitet „dobry” oznaczać miał przede wszystkim użyteczność. Jak pisze Bruno SNELL (2009: 208), „[g]dy Homer mówi, że człowiek jest *agathós*, «dobry», nie ma na myśli tego, że jego morale jest bez zarzutu lub że ma dobre serce, ale że jest przydatny, użyteczny, skuteczny, jak mówimy o dobrym wojowniku czy dobrym mechanizmie”²⁵. W podobnym tonie pisał Werner Jaeger, przekonując, że w eposie Homera ta grupa wyrazów w pierwszej kolejności powiązana jest z męstwem i „heroiczną siłą”, ponadto „szlachetnym urodzeniem”, i daleka jeszcze od

Szerzej na ten temat pisze TOKARSKI (1984) i (2011).

²¹ DOVER (1974: 46): „(...) the two languages simply seem to classify differently”. Rozważania badacza dotyczą co prawda jedynie języka angielskiego i greki, wierzę jednak, że stosują się także do innych współczesnych języków.

²² Na temat relacji między „konotacją” a „skojarzeniem” na gruncie semantyki zob. TOKARSKI (2008).

²³ O czym niezawodnie przypominają kognitywne teorie języka i właściwe dla nich ujęcia problemu „znaczenia” słów. Jak pisze TOKARSKI (2011: 365): „Rozumienie słowa wynika nie tyle z minimalnego zestawu cech odróżniających, lecz z szeroko ujmowanej wiedzy na temat wzorców działań człowieka w rzeczywistości społecznej, z norm i zwyczajów obowiązujących w danym społeczeństwie, z hierarchii wartości w nim akceptowanych czy obowiązujących, z praktyki posługiwania się konkretnymi rzeczami itp.” W tej perspektywie nietrudno o krytykę założeń ADKINSA (1965: 2), który optymistycznie zakładał, że różnica między etyką współczesną i moralnością czasów starożytnych wynika z faktu, iż „wszyscy jesteśmy dziś kantystami”: nasza terminologia etyczna czy choćby pojęcia opisujące pewne funkcje psychiczne rzekomo są zdefiniowane w kategoriach etycznych, podczas gdy ich greckie odpowiedniki pozbawione były moralnej motywacji, niezdolne do wyrażenia idei „obowiązku” znanej nam z pism Kanta. Zob. krytykę tezy Adkinsa w WILLIAMS (1993: 41-74, cf. 2006: 30-2), także DOVER (1974: 2-3, przyp. 3).

²⁴ VAN GRONINGEN (1966: 22) stwierdza wręcz (w komentarzu do w. 28 *Corpus Theognideum*): „(...) ἀγαθός est l’adjectif correspondant au substantif ἀρετή”. Synonimiczność określeń *esthlós* i *agathós* jest powszechnie podkreślana przez badaczki i badaczy, zob. np. YAMAGATA (1994: 184, 192), ADKINS (1997: 698-700).

²⁵ Por. STEIN-HÖLKESKAMP (1989: 55), FINKELBERG (1998: 20 = 2020: 259), DONLAN (1999: 4), także ADKINS (1965: 20-1, 70-1), który przekonuje ponadto, że wśród społeczności sportretowanych przez Homera największą wartością ciesząc się te kompetencje i cechy jednostek, które zapewniają trwałość i bezpieczeństwo całej wspólnoty.

„duchowych właściwości”, z którymi wiązać się będą one w późniejszych wiekach²⁶.

Choć dzieła Snella, Jaegera i ich kontynuatorów opierają się na szeregu „progresywnych” rozstrzygnięć, które krytykują niżej (rozdz. 3.3.b), słusznie akcentują one praktyczne znaczenia *areté* oraz przymiotników *agathós* i *esthlós*. *Areté* i pochodne jej terminy wskazują w eposie na wyjątkowość wybranych bohaterów; nie określając konkretnych cech i atrybutów, jakie wyróżniają mają *áristoi*, „najlepszych” (cf. STEIN-HÖLKESKAMP 1989: 8-9, 54-5), wyrażają uprzywilejowaną pozycję w grupie i powszechny szacunek, jakim cieszy się dana osoba – jak pisze Adkins, to „najmocniejsze słowa pochwały”, jakie mogą paść w świecie Homera²⁷. Mieliśmy już okazję przyrzeć się pokrótce kreacji herosów w *Iliadzie* i *Odysei* (zob. rozdz. 2.3.a oraz c): widzieliśmy, że „szlachetnych” (*agathoi*, *esthloi*) wyróżnia dzielność i wola walki, umiejętności bitewne czy zręczność fizyczna, tak jak i zdolności retoryczne i inteligencja – „pewne umysłowe właściwości” (WRÓBLEWSKI 1972: 10), tak czytelne w wypadku figur Odyseusza lub Nestora, pozwalające na dawanie „najlepszych rad” (*áristai boulaí*) czy sprawiedliwe rozstrzyganie konfliktów. Herosi homeryccy są po prostu „najlepsi” (*áristoi*), czego dowodzą zarówno na polu bitwy, na agorze w ramach publicznych narad i procedur rozstrzygania konfliktów, jak i w trakcie zawodów sportowych. Jak często się uważa, bycie *agathos* oznacza zatem przynależność do określonej „klasy” czy grupy społecznej – przy czym owa klasa wyróżnia się szczególnym poczuciem odpowiedzialności i orientacją w regułach i normach powiązanych z pojęciami *themis* i *dike*²⁸.

A zatem u Homera, a zwłaszcza w *Odysei*, wyróżnione wyżej pojęcia służą opisowi danego herosa jako członka „arystokracji”, „szlachty” czy mówiąc nieco szerzej, przedstawiciela uprzywilejowanej elity²⁹. W tym względzie, jak podkreślał George M.

²⁶ JAEGER (1962: 38-9): „W dziełach Homera zaledwie raz lub drugi rozumie się – i to w młodszych partiach – pod słowem *arete* moralne lub duchowe właściwości, przeważnie zaś, na miarę pojmowania owych wczesnych czasów, oznacza on siłę i zręczność wojownika lub zapaśnika, a przede wszystkim heroiczne męstwo, które jednak nigdy nie bywa na nasz dzisiejszy sposób oceniane jako wartość moralna w odróżnieniu od fizycznej siły, lecz zawsze obrazowo w jedno z nią się łączy. (...) Powiązanie pojęć szlachectwa i rycerskiej brawury dochodzi do głosu także w bliskoznacznym z rzeczownikiem *arete* (...) przymiotniku *agathos*, który znaczy już to „szlachetnie urodzony”, już to „dzielny” lub „sprawny”, a natomiast nie wykazuje jeszcze późniejszego swego znaczenia „dobry” (w ogóle), podobnie jak *arete* nie oznacza jeszcze „cnoty” (moralnej)”. Zob. także WANKEL (1961, zwł. s. 11-23), który rozwija rozważania Jaegera w odniesieniu do kategorii *kalos kagathos*; zresztą lista prac, także polskojęzycznych, w których przyjmuje się ustalenia Jaegera czy Snella odnośnie do znaczenia *arete* i *agathos*, byłaby imponująco długa, zob. np. HEZA (1972) czy WRÓBLEWSKI (1972: 9-14).

²⁷ ADKINS (1965: 31), także (1972: 12); podobnie STEIN-HÖLKESKAMP (1989: 55): „*Arete, agathos* und *esthlos* sind von homerischer Zeit an die starksten positiven Begriffe der griechischen Sprache”. Cf. DUPLOUY (2006: 282): „Pour les Grecs, l'*aristos* est celui qui l'emporte sur les autres, autrement dit celui qui recueille, au degré de sociabilité qui est le sien (...) l'estime générale”.

²⁸ Cf. YAMAGATA (1994: 191): „(...) being 'ἀγαθός' means belonging to a specific social class with specific responsibility, such as knowing θέμις and δίκη (...)”; zob. także THALMANN (1998: 246-8), ULF (2009: 89). Niżej problematyzuję model „klasy społecznej” w odniesieniu do elit epoki archaicznej, zob. rozdz. 4.

²⁹ Zob. np. JAEGER (1962: 35-46, 217-27), GERNET (1981: 285), STEIN-HÖLKESKAMP (1989: 8-9, 54-5). Więcej przykładów w rozdz. 4.1, gdzie wskazuję także na problematyczność założenia o istnieniu monolitycznej i

CALHOUN (1934a, 1934b), nie odnoszą się one wprost do pewnej zbiorowości czy pewnej klasy społecznej³⁰. Niemniej, silne **konotacje społeczne** tych terminów dotyczą dystynkcji polityczno-społeczno-ekonomicznych, wyrażając istniejące w społeczności podziały, a zarazem je legitymizując³¹. Ten, kto w danej społeczności jest *agathós*, „szlachetny”, czy *áristos*, „najlepszy”, jednocześnie cieszy się „szlachetnym” **pochodzeniem** (jest *patròs eks agathoû*, zob. *Il.* 14.113, 21. 109, *Od.* 21.335) i „dobrą krwią” (*haimatós eis agathoío*, *Od.* 4.611)³²; agathoi wyróżniają się **bogactwem oraz sukcesem, jaki odnoszą**³³, tak jak i szczególnymi kompetencjami (m.in. umiejętnościami retorycznymi i inteligencją) i to dla nich – jak pokazuje skierowana do Eumajosa mowa Odyseusza – ludzie „gorsi” (*chérēes*) zobowiązani są pracować i im z założenia mają służyć (*Od.* 15.319-24, przeł. R. Chodkowski):

Ἑρμείαιο ἔκητι διακτόρου, ὅς ῥά τε πάντων
ἀνθρώπων ἔργοισι χάριν καὶ κῦδος ὀπάξει,
δρηστοσύνη οὐκ ἄν μοι ἐρίσσειε βροτὸς ἄλλος,
πῦρ τ' εὖ νηῆσαι διὰ τε ξύλα δανὰ κεάσσαι,
δαιτρεῦσαί τε καὶ ὀπτῆσαι καὶ οἰνοχοῆσαι,
οἷά τε τοῖς ἀγαθοῖσι παραδρῶωσι χέρηες.

Z łaski Hermesa posłanca, który naszym działaniom,
wszystkich ludzi śmiertelnych, znaczenia dodaje i wdzięku,
nikt inny mi nie dorówna w zawodach przy pracach domowych,
kiedy potrzeba ogień dobrze rozpalać lub suchych
drew narąbać, mięso usmażyć i dzielić, czy wino rozlewać.
Wszystko umiem, co robią **biedacy dla ludzi zamożnych** (*toîs agathoîsi*).

jednorodnej „szlachty” w Grecji archaicznej.

³⁰ Cf. CALHOUN (1934a: 202): „In the epic the word [sc. *agathós*] seems to refer primarily to individuals, not to classes. (...) And if the *ἀγαθοί* receive personal service from their inferiors, this shows a difference of status, but not necessarily a difference of birth or even the existence of well-defined social classes”; por. DONLAN (1969), który zauważa, rozwijając uwagi Calhouna, że kategoria *áristos* w tradycji Homera odnosi się przede wszystkim do cech fizycznych czy zdolności bitewnych („its sphere of meaning is purely physical”, s. 268) – nie jest to tym samym termin klasowy desygnującą wybraną grupę.

³¹ Calhounowi dość powszechnie zarzuca się, że jego wnioski, poparte zaledwie analizą językową kilku terminów występujących w eposie, są „zbyt radykalne” (*zu radikal*): tak STEIN-HÖLKESKAMP (1989: 24, przyp. 34, także s. 54), ponadto ARNHEIM (1977: 15-6) oraz THALMANN (1998: 244-71). Zob. *Il.* 1.131 i 275, 14.113, 21.109, *Od.* 1.245, 4.611, 18.276, 21.335, gdzie przymiotniki *agathos* / *esthlos* wyraźnie wskazują na przynależność do wspólnoty elit, łącząc się z wieloma innymi kompetencjami czy wyróżnikami tej grupy.

³² Cf. ARNHEIM (1977: 13): „A man’s worth in the eyes of Homer is determined both by his lineage and by his actions”. Na temat ideologii dobrego urodzenia i jej znaczenia dla dystynkcji *agathoi* – *kakoi* piszę niżej, 4.1.a.

³³ Jak zwięźle ujmuje to FRÄNKEL (1975: 307): The lords of archaic Greece devoted themselves with vigour and passion to all the pleasures of life (...) Manly worth (*aretê*) comprised for them achievement, rank, dominion, wealth, brilliant and conspicuous success – in a word, greatness. (...) In this scheme of values, no distinction was made between fortune and merit. If the gods heaped blessings on a man, it was like a mint-mark saying: ‘This is pure gold.’ Misfortune brought disgrace, made a man small and exposed him to pity”.

Zacytowany fragment wprowadza wyraźną dystynkcję między *agathoi* oraz osobami o niższym statusie społecznym, nie-elitami ³⁴. Przeciwwstawienie „szlachetnych” tym, którzy na to określenie nie zasługują, z całą wyrazistością wybrzmiewa także w *Hymnie Homeryckim (2) do Demeter*, gdzie Metanejra, bohaterka, która gości Demeter w swoim domu, zwraca się do bogini – nieświadoma jej boskiego statusu – w następujący sposób (w. 213-5, przeł. W. Appel):

χαῖρε, γύναι, ἐπεὶ οὐ σε **κακῶν** ἅπ' ἑολπα τοκήων
ἔμμεναι, ἀλλ' **ἀγαθῶν**· ἐπὶ τοι πρέπει ὄμμασιν αἰδῶς
καὶ χάρις, ὥς εἰ πέρ τε θεμιστοπόλων βασιλῆων.

Witaj, niewiasto, twoi rodzice nie byli, jak sądzę,
stanu podlego (kakôn), lecz **szlachetnego (agathôn)**; w twych oczach widnieje
cześć i powaga, tak jak u królów słusznie rządzących.

Przeciwwstawiona „szlachetnemu urodzeniu” kategoria *kakôs* (synonimiczna wobec *chérēes* z cytowanego wyżej fragmentu *Odysei*)³⁵, zwyczajowo tłumaczona jako „zły”, „bezużyteczny” czy „wyzbyty szlachetności”, tu wskazuje wyraźnie na status społeczny (niską pozycję, wykluczenie z elit). Bycie *kakos* stanowi o braku kapitału symbolicznego, jaki wyróżnia „szlachetnych” czy „dobrze urodzonych”: sygnalizuje w odniesieniu do wybranego bohatera zarówno generalną słabość usposobienia, jak i brak kompetencji kulturowych czy przyrodzonych atrybutów elit³⁶. I choć także ten wyraz nie wydaje się desygnować na gruncie eposu pewnej zbiorowości czy zdefiniowanej klasy społecznej³⁷, poprzez zaprzeczenie („nie jestem *kakôs*”) służy niekiedy autoidentyfikacji społecznej czy podkreśleniu tożsamości „arystokratycznej” (przynależności do elit)³⁸.

Przytoczony fragment *Hymnu do Demeter* wskazuje na jeszcze jedną cechę dystynktywną *agathoi*, mianowicie walory estetyczne. Rozpoznanie statusu *agathos* wyłącznie po wyglądzie zewnętrznym stanowi zresztą stały motyw tradycji homeryckiej. Widzimy to na

³⁴ THALMANN (1998: 22-3): „There are the aristocrats, designated by what is supposed to be their essential characteristic (...) and there is everyone else, defined not in themselves but in relation to the aristocrats, by a comparative, «inferiors»”.

³⁵ Na temat synonimiczności określeń *chérēes* – *kakôs* w tradycji Homera zob. CALHOUN (1934a: 202); badacz podąża w tym względzie za monografią Adolfa Fanty *Der Staat in der Ilias und Odyssee* (Innsbruck: Wagner'sche Universitäts-Buchhandlung, 1882). Zob. także niżej na temat pojęcia *deilôs*.

³⁶ Zob. CALHOUN (1934a), LONG (1970: 126), ADKINS (1972: 12-4), STARR (1977: 123-8, cf. 1961a: 302-3), STEIN-HÖLKESKAMP (1989: 54-5), YAMAGATA (1994: 186, 188-90), THALMANN (1998: 23-5).

³⁷ Cf. e.g. MILLETT (1984: 89): There is no hint in the archaic sources that the term *κακοί* refers to any distinct group of non-aristocrats (...), THALMANN (1998: 23): (...) nowhere in Homer is there a reference to “the base” (οἱ κακοί) as a class, nor is any particular person called *κακός* “base” in a class sense. Instead, whenever the word occurs with the meaning “base” it is used by an aristocrat to assert that he himself or someone else is not, or does not resemble, a “base” man” (zob. także dalej, zwł. s. 128-9). Zob. jednak *Il.* 14.126 ze zwrotem γένος ... κακόν, także *Il.* 15.196.

³⁸ *Il.* 2.190, 14.472-4, 16.570, 21.324, 22.106, *Od.* 1.411, 4.62-4, 5.60-4, 6.187 i 274, 20.227 (omówione w CALHOUN 1934a: 203-4).

przykład w IV księdze *Odysei*, gdy Etenoeus, „zwinny sługa wspaniałego Menelaosa” (w. 23), powiadamia swojego pana o przybyciu do jego domostwa Telemacha i towarzyszącego mu Pejsistrata, syna Nestora. Nie znając ich tożsamości mówi jedynie o „dwóch gościach (*kseínō*)”, którzy „wyglądają jak synowie wielkiego Dzeusa” (26-7). W kolejnej scenie sam Menelaos, wciąż nie wiedząc, kim są przybysze, zwraca się do nich w grzecznościowej formule: „wszak z pochodzenia jesteście dziećmi swoich rodziców, / a więc z rodu królów, co berło mają od Zeusa – / byle kto nie mógł spłodzić mężów tak znakomitych” (62-4, przeł. R. Chodkowski)³⁹. Jak zauważa Hans VAN WEES (1992: 78-9, cf. ARNHEIM 1977: 14-5, CANTARELLA 1979: 145-6), piękno właściwe *basileis* w założeniu jest więc dziedziczne i zdaje się wzajemnie wykluczać ze statusem *kakos*⁴⁰. Splot kategorii estetycznych oraz społecznych, powiązanych z dystynkcjami klasowymi, kształtuje znowuż język wartości właściwy dla poezji archaicznej. Terminy wskazujące na „piękno” bądź „szpetotę” danej osoby, zjawiska czy działania wykorzystywane są w szerszych kontekstach normatywnych (często pozostających zresztą poza kontekstem ewaluacji estetycznej): wyrażają aprobatę bądź dezaprobatę dla czyjejś postawy; odnoszą się do wartości natury moralnej czy etycznej⁴¹. Tak na przykład przymiotnik *aischrós*, pochodzący od czasownika *aischýnō* ‘szpecić’, ‘czynić nieatrakcyjnym’, szczególnie często pojawia się w kontekście obrazy kogoś i używany jest do ewaluacji postaw, które budzą powszechną niezgodę⁴². Analogicznie, to, co „piękne” (*kalón*), jest jednocześnie „szlachetne” (*agathón*, *esthlón*) i „sprawiedliwe” (*dikaion*)⁴³.

Podsumowując, terminologia moralna nierozzerwalnie splata się w tradycji epickiej z porządkami, które współcześnie często przeciwstawiane są sferze etyki: porządkiem

³⁹ ... οὐ γὰρ σφῶν γε γένος ἀπόλωλε τοκίῳν, | ἄλλ’ ἀνδρῶν γένος ἐστὲ διοτρεφέων βασιλῆων | σκηπτούχων, ἐπεὶ οὐ κε κακοὶ τοιοῦσδε τέκοιεν. Na temat znaczenia *genos* w tym fragmencie jako określenia szeroko rozumianego „pochodzenia” zob. BOURRIOT (1976: 246). Por. także *Il.* 3.44-5, 3.170, 24.347, *Od.* 1.411, 13.223, 17.416, 18.66-74, 20.194-6, 24.253; ponadto opis Thersitesa, „najszeptniejszego z tych, którzy przybyli pod Troję” (*Il.* 2.216: αἰσχιστος δὲ ἀνὴρ ὑπὸ Ἴλιον ἦλθε), którego aparycja współgra z tendencją do wszczynania konfliktów i deficytami cenionych kompetencji – zob. niżej, rozdz. 2.3.b, przyp. 127.

⁴⁰ VAN WEES (1979: 79): “Thus, princely beauty is supposed to be hereditary, and among the rest of the population – described as ‘bad men’ – beauty is supposedly not found at all”.

⁴¹ Co podkreśla ROBB (1994: 30): „The descriptive word, *kalon*, “beautiful” or “proper” (and its negative, *ou kalon*) is a thinly disguised prescriptive designation for an action that is according to the established proprieties of the Hellenes”. Ten normatywny sens kategorii „piękna” u Homera i w późniejszej poezji decyduje zaś o bliskości pojęciowej z przymiotnikiem *dikaios* (“It is synonymous with other expressions, so pervasive in Homer, that function in this way, such as *dikaion* (“just”) and *ou dikaion*”, 1994: 30); cf. NADEAU (2010: 112).

⁴² Szczególnie istotny w tekstach epoki archaicznej jest związek tego pojęcia z normami *time*, „prestżu” czy „pozycji”. To, co jest *aischron*, odbiera *time*, „prestż” czy „pozycję”, i stanowi źródło wstydu, cf. ADKINS (1965: 42), CAIRNS (1993: 60), KONSTAN (2006: 93-100), Szersza analiza kontekstów, w których przymiotnik *aischros* używany jest w tradycji epickiej, w CAIRNS (1993: 54-60). Na temat kategorii *time* zob. niżej, 3.2.b.

⁴³ Ilustruje to pewna formuła występująca w *Odysei* 20.294-5, 21.312-3: „(...) nie jest piękne ni sprawiedliwe / krzywdzić gości Telemachosa” (...οὐ μὲν καλὸν ἀτέμνειν οὐδὲ δίκαιον | ξείνους Τηλεμάχου), zob. ADKINS (1965: 43-4). Por. uwagi w CAZZATO (2021: 149-50) na temat relacji między jakościami moralnymi i estetycznymi w tradycji Safony.

zewnątrznych wobec podmiotu norm, systemem dystynkcji społeczno-ekonomicznych czy aparatem terminologicznym służącym ocenie estetycznej. To, co „szlachetne” i „sprawiedliwe” łączy się z podziałami społecznymi, kompetencjami kulturowymi czy rozmaicie pojmowanym kapitałem symbolicznym. Parafrazując słowa Bruno Snella możemy zatem powiedzieć, że dla bohaterów Homera „szlachetny” to zarówno „indywidualna jakość duchowa” jak i „przynależność do «szlachty»”⁴⁴. Jednocześnie musimy jednak pamiętać, że *agathos* i *kakos* nie są kategoriami jednoznacznymi, nie wskazują także – co postaram się pokazać w rozdziale IV – na ściśle zdefiniowane „klasy” czy statusy społeczne⁴⁵.

b) Między ideologią a etyką:

wieloznaczność opozycji *agathós* – *kakós* w *Corpus Theognideum*⁴⁶

Jeśli nawet w tradycji Homera opozycja *agathós* – *kakós* nie jest jednoznacznie uwikłana w dystynkcje społeczno-ekonomiczne, a język eposu pod wieloma względami zdaje się wyzbyty „klasowej świadomości”⁴⁷, na gruncie poezji po-homeryckiej te grupy pojęciowe zaczynają już wyraźnie wskazywać na różne segmenty struktury społecznej, wikłając się także w konflikty interesów i napięcia w obrębie społeczności. Charakterystyka tych, którzy są *agathoi* / *esthloi*, i odróżnienie ich od *kakoi* / *deiloi*⁴⁸ staje się ważnym tematem poezji archaicznej, który możemy

⁴⁴ SNELL (2008: 129): „(...) «szlachetny» to nie indywidualna jakość duchowa, a przynależność do «szlachty»”. Co więcej, sens „klasowy” w wypadku tej grupy pojęciowej (tj. użycie *agathós* jako określenia „arystokraty” czy mówiąc szerzej, członka elity) niekiedy występuje niezależnie od kontekstów normatywnych czy etycznych: obrazuje to fragment *Odysei*, w którym Odyseusz określa zamordowanych „złodziei” – paradygmatyczne figury *hybris* i niesprawiedliwości, *adikia* (zob. niżej, 3.2.d) – właśnie jako *áristoi* (23.121-2: οἱ μὲν ἄριστοι | κούρων εἰν Ἰθάκῃ). Może to sugerować, jak przekonuje ADKINS (1965: 32-7), iż wartości czy „cnoty” homeryckich herosów stanowią zaledwie „kaprys” czy przygodny element, który nigdy nie jest decydujący dla ich charakterystyki jako *agathoi*; jak stwierdza, „it is unnecessary for men to possess any of the quiet virtues in order to *agathos*: the *agathos* need not to be *pinutos*, *pepnūmenos*, *saophrōn*, or *dikaioi*” (1965: 37). Jednakże, jak zobaczymy, terminologia „klasowa” i dystynkcje społeczno-polityczno-ekonomiczne zarówno w tradycji eposu, jak i późniejszej poezji elegijnej, pozostają nieodłączne od narracji o wartościach, które tym sposobem legitymizują istniejące czy postulowane w danym tekście podziały społeczne.

⁴⁵ Tymczasem odwołam się do autorytetu Alaina DUPLOUY (2006: 263): „*Agathoi* et *kakoi* (...) ne semblent toutefois pas avoir constitué des catégories permanentes, de stricte définition sociale, reconnues par tous les Grecs de la même manière, comme elles l’ont été par la plupart des historiens modernes”. Na temat płynności granic między „elitami” i „nie-elitami” piszę niżej, rozdz. 4.1.

⁴⁶ Niniejszy podrozdział stanowi rozwinięcie rozważań przedstawionych w SKARBK-KAZANECKI (2019b).

⁴⁷ Zob. CALHOUN (1934b: 314), gdzie w podsumowaniu analiz terminologii klasowej w eposie Homera badacz stwierdza: „(...) historical aristocratic state is apparently quite unknown to the poet”. Por. DONLAN (1999: 1-34, 49-50), gdzie wraz z założeniem, iż „(...) in the *Iliad* and *Odyssey* self-conscious expression of social division was absent or almost totally muted”, przyjmuje się, że „in Hesiod there appear some indications of “class” consciousness. (...) the word *esthlos* had something of a technical force (...)” (1999: 50).

⁴⁸ Synonimiczność pojęć ἀγαθοί – ἐσθλοί oraz κακοί – δειλοί w *Corpus Theognideum* pokazał już Welcker (*Theognidis Reliquiae*, Frankfurt 1826, p. XXV), zob. także HUDSON-WILLIAMS (1903: 10); cf. STEFFEN (1968: 72), CERRI (1968), DOVATUR (1972: 82). Jak podkreśla ponadto RÖSLER (1980: 188), opozycja *agathos* – *kakos* znajduje w literaturze archaicznej i klasycznej wielość określeń synonimicznych, ukazujących zresztą, iż linia podziału między „złem” i „dobrem” nie przebiega wyłącznie między statusem „arystokracji” i „nie-arystokracji” (*Adel und Nichtadel*); cf. STEIN-HÖLKESKAMP (1989: 55, przyp. 167), „(...) der Terminus *esthlos* an einigen Stellen durchaus auch auf Leute niederen Ranges angewandt werden [kann], wenn sie sich in irgendeiner Weise besonders

odnaleźć zarówno u „kanonicznych poetów”, takich jak Pindar, Simonides, Solon czy Bakchylides⁴⁹, jak i w sympozjalnych *skoliach* znanych nam za sprawą odkryć papirusowych⁵⁰. Ten trend obrazuje także tradycja Teognisa (w. 31-38)⁵¹:

ταῦτα μὲν οὕτως ἴσθι· κακοῖσι δὲ μὴ προσομίλει
ἀνδράσιν, ἀλλ’ αἰεὶ τῶν ἀγαθῶν ἔχεο·
καὶ μετὰ τοῖσιν πῖνε καὶ ἔσθιε, καὶ μετὰ τοῖσιν
ἴζε, καὶ ἄνδανε τοῖς, ὧν μεγάλη δύναμις.
ἐσθλῶν μὲν γὰρ ἅπ’ ἐσθλὰ μαθήσεται· ἦν δὲ κακοῖσιν
συμμίσηγης, ἀπολεῖς καὶ τὸν ἕοντα νόον.
ταῦτα μαθὼν ἀγαθοῖσιν ὁμίλει, καὶ ποτε φήσεις
εὖ συμβουλεύειν τοῖσι φίλοισιν ἐμέ.

Wiedz, że jest tak, jak [mówię]. Wśród **złych** (*kakoî*) nie szukaj kompanii,
zamiast tego, trwaj w bliskich relacjach z **dobrymi** (*agathoî*).
Wraz z nimi pij i jedz, i wraz z nimi
zasiadaj [do uczty]. I tym się podobaj, którzy cieszą się wielką władzą (*dýnamis*).
Od szlachetnych (*esthlôn*) nauczysz się tego, co **szlachetne** (*esthlá*);
jeśli jednak mieszasz się ze **złymi**, zburzysz rozsądek (*nóos*), który masz.
Przyjawszy te [nauki], przebywaj [tylko] ze **szlachetnymi** (*agathoî*).
Kiedyś im jeszcze powiesz, że przyjaciołom udzielał dobrych rad.

Powyższy fragment antycypuje resztę zbioru, zapowiadając kluczowy dla większej jego części

ausgezeichnet haben”.

⁴⁹ Głos w debacie dotyczącej znaczenia i sensu „szlachetności” podejmuje już tradycja Tyrtaiosa, zob. fr. 12W (= 9 G.P.), w. 1-14, gdzie wyszczególnione zostaje kilka cech przydających „prestżu” (*dóksa*), takich jak zdolności sportowe, piękno, elokwencja, bogactwo, pochodzenie – wszystkie one zostają jednak przeciwstawione prawdziwej *areté* w postaci „waleczności” (w. 12-4). Zob. nt. MEISTER (2020: 39-41), także LATACZ (1977: 154-9) oraz BOWIE (2002: 195-7 = 2022: 223-4). W późniejszej tradycji opozycja *agathos* – *kakos* (a wraz z nią także kategoria *arete*) nabierają wyraźniejszych znamion „klasowych”: ilustruje to przytaczany wcześniej (rozdz. 2.4.b) fragment Solona 36W (=30 GP), w. 18-20, w którym *ja* poetyckie chęłpi się tym, iż jego „prawa” (*thesmoî*) zostały napisane zarówno dla „złego-plebejusza” (*kakôî*), jak i „dobrego-arystokraty” (*te kagathôî*). Szerzej na temat dystynkcji *agathos* – *kakos* jako stałego toposu poetyckiego w epoce archaicznej zob. DICKIE (1978b), MORGAN (2008); także WOODBURY (1953: 156-8) na temat tradycji Simonidesa oraz ALONI (1983: 24-5) o opozycji *agathos-kakos* w poezji Safony i Alkajosa. Ponadto zob. GIANNINI (1973: 13-6, 44, cf. GREENBERG 1985: 245-6), który przedstawia listę stałych formuł poetyckich (*espressioni formulari*) właściwych dla metrum elegijnego (tj. pentametrycznych) i angażujących oba pojęcia.

⁵⁰ Np. „elegia z Elefantyny” 27W = 12 G.-P. z p. Berol. 13270, zob. PELLIZER – TEDESCHI (1991b, nr 4); także *skolia* przypisywane Siedmiu Mędrcom, m.in. Solonowi czy Chilonowi (*Supplementum Hellenisticum* fr. 522 i 523 = LLOYD-JONES – PARSONS 1983: 256, także PELLIZER – TEDESCHI 1991a, fr. 2-3).

⁵¹ Na marginesie wspomnę, że fragment 19-38 *Corpus Theognideum* w opinii WESTA (1974: 42) zawiera dwa, być może trzy ustępy zestawione wtórnie, spośród których co najwyżej wersy 19-26 stanowić mogą spójną całość zgodną z zamysłem poety; podobnie KROLL (1936: 88-113), który przekonywał, że w. 27-38 nie mogły być rozwinięciem wcześniejszej elegii z „pieczęcią”. W opozycji np. JOHANSEN (1991) starał się dowieść, iż w. 19-38 są spójnym, choć prawdopodobnie niekompletnym utworem, pochodzącym od samego Teognisa i stworzonym jako część wstępna kolekcji utworów – jego argumenty nie wydają mi się jednak rozstrzygające.

temat, mianowicie odróżnienie „dobrych” od „złych” ludzi⁵². O ile jednak powyższy ustęp – interpretowany w oderwaniu od całego *Corpus Theognideum* i poza kontekstem właściwym dla greckiej poezji archaicznej – mógłby być rozumiany w kategoriach wyłącznie etycznych, w innych miejscach „szlachetność” (tj. kategoria *areté* wraz z bliskimi jej przymiotnikami *agathós*, *esthlós*, *áristos*), tak jak i antonimiczne pojęcia *kakós* oraz *deilós*, stają się terminami o sensach społecznych: implikującymi różnice w statusie i prestiżu i powiązanymi z etosem „dobrego urodzenia”, a także zagadnieniem władzy. Widzimy to już we fragmentach następujących po przytoczonej wyżej elegii, mianowicie w. 39-52 i 53-68, gdzie *ja* poetyckie nie stroni od uwag dotyczących roli *agathoi* jako elit predestynowanych do sprawowania władzy w *polis*. Ilustracją wzajemnej zależności między „etyką” a poziomem społeczno-politycznym w *Corpus Theognideum* są także te fragmenty, w których obraz „szlachetnego” (członka elit) budowany jest w opozycji nie tylko do osób o niższym statusie, lecz także wobec tych „dobrze urodzonych”, którzy sprzeniewierzyli się własnej grupie-*agathoi* i jej dotychczasowej tożsamości (w. 57-8: „dawniej byli *esthloi*, teraz są *deiloi*”) ⁵³. Tak na przykład w wersach **63-8** *ja* poetyckie przestrzega adresata-Kyrnosa przed oboma grupami, zwracając przy tym uwagę na trudność w odróżnieniu dobrych od złych:

ἀλλὰ δόκει μὲν πᾶσιν ἀπὸ γλώσσης φίλος εἶναι,
 χρῆμα δὲ συμμείζης μηδενὶ μηδ' ὅτιοῦν
 σπουδαῖον· γνῶσθι γὰρ οἷζυρῶν φρένας ἀνδρῶν,
 ὥς σφιν ἐπ' ἔργοισιν **πίστις** ἐπ' οὐδεμία,
 ἀλλὰ δόλους ἀπάτας τε πολυπλοκίας τ' ἐφίλησαν
 οὕτως ὥς ἄνδρες μηκέτι σωιζόμενοι.

[Uwodząc] wszystkich swą mową, sprawiaj wrażenie, że jesteś
 [ich] przyjacielem (*philos*). I nie wchodź w ważnych kwestiach w układy.
 Poznasz w końcu **sposoby myślenia** (*phrénas*) tych godnych pogardy
 ludzi – gdyż wszystko co robią wyzbyte jest [znamion] wierności (*pístis*).
 Zasmakowali w oszustwach, podstępach i różnych machlojkach,
 tak jak mężowie, dla których już nie ma żadnego ratunku.

Różnice między *agathoi* i *kakoi* nie wyczerpują się na poziomie barier społecznych czy wyobrażeń o ekskluzywności pierwszej grupy. Wprost przeciwnie: jak zobaczymy (rozdz. 4.1), w obliczu dużej mobilności społecznej i spektakularnych sukcesów finansowych niektórych

⁵² Cf. VON DER LAHR (1990: 19), który opozycję *agathoi* – *kakoi* określa jako „centralną parę terminów” (*das zentrale Begriffspaar*) w *Corpus Theognideum*. Także GREENBERG (1985).

⁵³ Fragment cytuję niżej, rozdz. 3.1.c, także 4.1.e.

członków społeczności archaicznych granice i kryteria przynależności do obu kategorii wydają się zacierać. Elegie zbioru znamionuje w tym względzie atmosfera wzajemnych podejrzeń i nieufności⁵⁴, powiązana z nostalgią za „dawnymi” wartościami oraz poczuciem kryzysu norm w *polis*. Widzimy to w cytowanym ustępie, gdzie *ja* poetyckie podkreśla powszechny brak „wierności” (*pístis*), jednocześnie wskazując na trudność rozpoznania prawdziwego „przyjaciela” (*philos*)⁵⁵. Przy tym opis postawy niewiernych *kakoi* opiera się na założeniu, że prawdziwi *agathoi* są właśnie wierni i godni wszelkich przejawów przyjaźni.

Analogiczna dychotomia (*agathoi* – *kakoi*) znamionuje te ustępy, w których pojawia się wątek władzy (w. 39-52)⁵⁶:

Κύρνε, κύει πόλις ἤδε, δέδοικα δὲ μὴ τέκνη ἄνδρα
εὐθυντῆρα **κακῆς ὕβριος ἡμετέρης**. 40

ἄστοι μὲν γὰρ ἔθ’ οἶδε σαόφρονες, ἡγεμόνες δὲ
τετράφαται πολλὴν εἰς **κακότητα** πεσεῖν.
οὐδεμίαν πω, Κύρν’, ἀγαθοὶ πόλιν ὤλεσαν ἄνδρες,
ἀλλ’ ὅταν ὕβριζεν τοῖσι κακοῖσιν ἄδηι
δῆμόν τε φθείρωσι δίκας τ’ ἀδίκοισι διδοῦσιν 45

οἰκείων κερδέων εἵνεκα καὶ κράτεος·
ἔλπεο μὴ δηρὸν κείνην πόλιν ἀτρεμίεσθαι,
μηδ’ εἰ νῦν κεῖται πολλῇ ἐν ἡσυχίῃ,
εὔτ’ ἂν τοῖσι κακοῖσι φίλ’ ἀνδράσι ταῦτα γένηται,
κέρδεα δημοσίῳ σὺν κακῷ ἐρχόμενα. 50

ἐκ τῶν γὰρ στάσιές τε καὶ ἔμφυλοι φόνοι ἀνδρῶν·
μούναρχοὶ δὲ πόλει μήποτε τῆιδε ἄδοι.

⁵⁴ DONLAN (1999: 87-8). Cf. VAN WEES (2000), który poszukuje analogii między realiami politycznymi wyłaniającymi się z elegii *Corpus Theognideum* a konfliktami wielkich rodów mafijnych południowych XIX- i XX-wiecznych Włoch i Sycylii.

⁵⁵ W tym względzie postawa *kakoi* przeczy kluczowym normom relacji interpersonalnych, zwłaszcza regułom wzajemności i zadośćuczynienia (o których niżej, rozdz. 3.2.b). Por. elegię w. 853-4 (~ 1038a-b): ‘Ἡδέα μὲν καὶ πρόσθεν, ἀτὰρ πολὺ λῶια δὴ νῦν.’| τοῦνεκα τοῖς δειλοῖς οὐδεμί’ ἐστὶ χάρις („Wiedziałem to i wcześniej, choć teraz mam pewność: / wśród podłych ludzi (*kakoi*) nie ma żadnej wdzięczności (*cháris*)”).

⁵⁶ Wiele uwagi poświęcono w przyszłości pytaniu o spójność ustępu 39-52. Jak często zakładano (np. HUDSON-WILLIAMS 1903: 10-1, FRIEDLÄNDER 1913: 578-9, KROLL 1936: 114-33, (VAN) GRONINGEN 1966: 28, zob. przegląd literatury w VAN DER LEHR 1992: 9-12), składa się on z dwóch elegii 39-42 oraz 43-52, rzekomo przedstawiających „zupełnie różne sytuacje” (*völlig verschiedene Situationen*, KROLL 1936: 120) czy sprzeczne założenia (FRIEDLÄNDER 1913: 579); w dalszej części zbioru (w. 1081-82b) pojawia się ponadto wariant fragmentu 39-42, co wskazywać ma na to, iż w czasach powstania *Corpus Theognideum* rozumiano go jako zamkniętą i kompletną elegię. Jak pokazuje jednak VAN DER LAHR (1990: 13-7), wysuwane tym sposobem zarzuty nie wytrzymują próby krytyki: ustęp 43-52 może być z powodzeniem interpretowany jako dopełnienie czy ilustracja ogólnego sądu przedstawionego w 39-42, zaś istnienie wariantu 1081-82b – co pokazują inne „podwójne” fragmenty w *Theognideach* (np. 213-8 ~ 1071-4, 87-92 ~ 1082c-f) – nie dowodzi jedności wybranego fragmentu. Co więcej, zarówno 39-42, jak i 43-52 opierają się na podobnych środkach stylistycznych (antropomorfizacja *polis*) i wykazują zależność od elegii Solona 4W. Także wydania Westa i Younga cytowany wyżej ustęp przedstawiają jako całość.

Brzemienna jest ta *polis* i lękam się, Kyrnosie,
 że zrodzi męża, który ukarze naszą złą butę (tj. *hybris*).
 Mieszkańcy wciąż pozostają rozsądni (*saóphrones*) – tymczasem przywódcy (*hēgemónes*),
 zwróciwszy się [w inną stronę], zmierzają ku wielkiemu złu (*eis kakótēta*).
 Jeszcze nigdy, Kyrnie, dobrzy mężowie (*agathoi*) na *polis* nie sprowadzili zniszczenia,
 gdy jednak w gestii tych podłych (*kakoi*) ludzi leży, że lud (*dēmos*)
 popełnia zbrodnie (*hybridzein*); i skoro niszczą, co **sprawiedliwe** (*dikas*),
 skoro przynoszą [korzyści] tym, co są **niesprawiedliwi** (*adikoisi*)
 dla własnych, prywatnych zysków i władzy – to nie liczą, że długo
 ta *polis* utrzyma się w zgodzie; bo choćby i teraz trwała
 w wielkim spokoju (*pollēi en hesychiēi*), [cóż z tego], kiedy tym, co są źli (*toīsi kakoīsi*),
 bliskie się stają korzyści (*kérdea*) płynące wraz ze złem ludu.
 Stąd zaś konflikty wewnętrzne, mordy rodowe wśród mężczyzn,
 I samowładczy przywódcy (*moúnarchoi*) – tymczasem dla *polis*
 nigdy nie jest to dobre.

Niszczenie „sprawiedliwości” (*dikai*), żądza władzy (*krátos*), czające się zbrodnie, konflikty (*stásies*) i morderstwa (*phónoi*). *Ja* w elegii buduje obraz *polis* pod rządami *kakoi*, „złych” jako zmierzającej ku faktycznemu „złu” (*kakótēs*), dosłownie „upadającej w zło”⁵⁷. I choć w dalszej części fragmentu *ja* poetyckie jednoznacznie dystansuje się od poczynąń *hegemones*, grupy przywódców (41-8), w pierwszych dwóch wersach mowa jest o „naszej złej *hybris*, bucie” (w. 40) – to znowuż sugeruje, że wina za stan wspólnoty spoczywa przede wszystkim na elitach; *kakoi* to nie tyle (bądź nie tylko) niższe klasy społeczne, ile raczej ci spośród elit, którzy zdradzili własną grupę interesów⁵⁸. Jednocześnie w postulowanych dystynkcjach kluczową rolę wciąż odgrywa ocena moralna: wprowadzenie motywu *hybris*, „buty” (zob. niżej, rozdz. 3.2.b), wskazuje w tym wypadku zarówno na etyczny wymiar tego odwrócenia hierarchii władzy, jak i jego polityczne konsekwencje.

Podsumowując, elegie *Corpus Theognideum* opierają się na językowej dwuznaczności

⁵⁷ Jak jednoznacznie stwierdzają Andrej PETROVIC i Ivana PETROVIC (2016: 43): „(...) the noun κακότης refers to moral character in early Greek...”. Choć zasadniczo zgadzam się z badaczami, kilka przykładów użycia pojęcia *kakótēs* w *Corpus Theognideum* oddala nas od problemów etycznych, jednoznacznie umieszczając je w kontekście „ekonomicznym” (zgodnie z postulatami GAGARINA 1973, 1974a, 1992). Zob. zwł. elegię 903-32 (cytowaną niżej, rozdz. 4.1.d), gdzie napotykamy metaforę rozstajów dróg – i choć jedna ze ścieżek, o których mówi *ja* poetyckie, prowadzi „ku złu”, przeciwstawiona zostaje jej „przyjemność” (*terpnôs*, w. 914); dwie „drogi” (*hodoi*, 911) wskazują tu na różne modele konsumpcji dóbr, abstrahując przy tym od pytań o wartości moralne (w. 910-14: „Czuję niepokój w duszy (*psychê*) i jestem rozdarty; stanąłem / na rozstajach – przede mną rysują się dwie [różne] drogi. / Rozważam, którą z nich pierwszą powinienem się udać: / czy nie wydając [zbyt wiele] wieść swój żywot w zło (*en kakótēti*), / czy żyć przyjemnie (*terpnôs*) i pracę (*érge*) z rzadka prowadzić do skutku”).

⁵⁸ Por. w. 44, gdzie mianem *kakoi* określani zostają *hēgemónes*, tj. „przywódcy” wywodzący się z kręgu uprzywilejowanych członków elit. Na temat zwrotu „nasza zła *hybris*” zob. VON DER LAHR (1990: 24, 38); także WĘCOWSKI (2011: 62, przyp. 164).

łączącej porządek społeczny z szerzej rozumianą „szlachetnością” czy etyczną „doskonałością”⁵⁹. Tym sposobem kategorie *agathoi* / *esthloi* w *Theognideach* wyraźnie desygnują pewną grupę, która we własnym przekonaniu wyróżnia się wyższym statusem społecznym i przeróżnymi kompetencjami kulturowymi – i właśnie na mocy owych kompetencji jest ona predestynowana do zajmowania szczególnej pozycji w hierarchii własnej wspólnoty i podejmowania decyzji w jej imieniu; jednocześnie jest to grupa świadoma własnej odrębności i grupowych interesów, opozycyjnych wobec ambicji innych grup (określanych jako *kakoi* / *deiloi*)⁶⁰. Nie sposób twierdzić, że znajdujemy się na poziomie zaledwie społecznej diagnozy: obie kategorie pojęciowe, co podkreślał Giovanni CERRI (1968: 12), wskazują na „etyczną ocenę jednostki”, odnosząc ją do szeregu postulowanych „obowiązków społecznych (*doveri sociali*)”⁶¹. Jednocześnie nie oznacza to, iż możemy przyporządkować je do wybranych „klas” czy tożsamości społecznych. Kategoria *agathos*, w *Theognideach* wyraźnie powiązana z kolektywem predestynowanym do sprawowania władzy, choć jednocześnie władzy (w większej mierze) pozbawionym, w zderzeniu z wieloma elegiami okazuje się być płynna i niejasna: świadczą o tym dobitnie te ustępy, w których *ja* poetyckie wskazuje na problemy z rozpoznaniem „dobrych” od „złych” albo formułuje oskarżenia pod adresem całej grupy *agathoi* o arogancję i butę. Także negatywne określenia, takie jak *kakos*, nie odnoszą się w zbiorze do jednej klasy czy statusu społecznego: używane są najczęściej do opisu „nowobogackich”, tj. osób, które dostąpiły nagłego awansu społecznego⁶², uzyskując tym samym uprzywilejowaną

⁵⁹ Por. Uwagi STEHLE (2006: 101), które – choć sformułowane w kontekście tradycji Solona – z powodzeniem możemy odnieść do *Theognideów*: „*Agathos* and *kakos* are notoriously ambiguous, either social or moral terms”.

⁶⁰ Cf. CACIAGLI (2018: 94): „(...) il *corpus* teognideo e anche Solone sembrano mostrare come gli *aristoi* avessero la coscienza di essere un insieme riconoscibile nella società, anche a livello ‘genetico’, e che tale situazione dovesse preservata (...)”. To, iż *agathoi* w *Corpus Theognideum* stanowią uprzywilejowaną klasę ekonomiczno-społeczną czy pewnego rodzaju stronnictwo polityczne, ukazuje w. 34 z przytoczonej wyżej elegii: „podobaj się tym, których wielka siła, wielka władza, (*megálē dýnamis*)”. Jak stwierdza Giovanni CERRI (1968: 17, przyp. 17), jest to wyraźne wskazanie na pewne ograniczenia klasowe w opisywanym w elegii społeczeństwie oraz potwierdzenie politycznej wykładni terminów *agathos* – *esthlos*. Jak dodaje natomiast PERISINAKIS (2015: 441), który podkreśla związek zachodzący między określeniem *megálē dýnamis* a nakazem przystawania wyłącznie z „dobrymi” z kolejnego wersu, „(...) zakłada się niejako z definicji, że *agathoi* posiadają wielką władzę, gdyż stanowią oni klasę rządzącą, przynajmniej do czasów, w których pisał Teognis”; podobnie VAN GRONINGEN (1966: 24): „Pour l’aristocrate Théognis, la puissance politique et le prestige social sont – doivent être – l’apanage des nobles, qui possèdent toutes les vertus”.

⁶¹ Por. LLOYD-JONES (1971a: 46-7), który podkreślając, iż w *Corpus Theognideum* pojęcie *agathos* koncentruje w sobie wiele „nie-etycznych” sensów („the use of *agathos* in a non-ethical sense”, s. 46), związanych z dystynkcjami społecznymi i politycznymi, jednocześnie dodaje: „(...) a close examination of the poems shows that the words meaning “good” usually connote certain moral qualities apart from or in addition to power, social status and martial prowess” (s. 47); zob. także FRISCH (1949: 233-5), CAIRNS (1993: 169-75) oraz FOUCHARD (1997: 150): „Parmi les auteurs archaïques, c’est chez Théognis que l’on rencontre le plus le couple formé d’un côté d’“*agathos*” ou d’“*esthlos*”, de l’autre de “*kakos*” ou de “*deilos*”, pourvu d’une signification sociale, ou morale, ou mixte”.

⁶² Tj. *soziale Aufsteiger*, jak stwierdza STEIN-HÖLKESKAMP (1989: 90, przyp. 14, także s. 92). Przy tym, jak badaczka zauważa, użycie pojęć *kakos* – *agathos* w *Corpus Theognideum* pod wieloma względami odbiega od ich „tradycyjnych” znaczeń (1989: 91-2).

pozycję we wspólnocie, a także szereg przywilejów z tej nowej pozycji wynikłych.

Wątkowi ideologii i polityki poświęcę kolejny rozdział pracy (rozdz. IV), gdzie postaram się pokazać, iż granice między „elitami” i „nie-elitami” w Grecji archaicznej były znacznie bardziej płynne niż zazwyczaj się to zakłada. W tym względzie przypisywane Teognisowi elegie stanowią unikatową odpowiedź na ówczesne zmiany społeczno-polityczne oraz wyróżniający się spośród innych tradycji głos w toczącym się w epoce archaicznej i wczesno-klasycznej procesie negocjowania kryteriów bycia *agathos*. Jednocześnie należy pamiętać, że dystynkcja *agathoi* – *kakoi*, co podkreślał już KROLL (1936: 123-4), jest zarówno „społeczna”, jak i „etyczna”: głos *ja* poetyckiego wiąże status „szlachetnych” nie tylko z klasycznymi wyróżnikami elit w rodzaju bogactwa, dobrego urodzenia czy właściwych kompetencji kulturowych, lecz także z pewną postawą etyczną.

c) *Aretē* a *dikē*: wieloznaczność „sprawiedliwości”

wobec opozycji binarnej *dobry/zły*

Chciałbym powrócić do wątpliwości, którą obrałem za punkt wyjścia dla niniejszego podrozdziału. Jak wielokrotnie mieliśmy okazję zobaczyć, *dikē* charakteryzuje wieloznaczność, co budzi znowuż wiele pytań dotyczących źródłowego sensu tego konceptu. Nie próbując rozstrzygać tej kwestii przypomnę jedynie, że kluczowy wątek, w ramach którego wyraz *dike* używany jest na gruncie tradycji Homera, stanowią procedury publicznego rozstrzygania konfliktów (*dike* jako „wyrok”, „decyzja”). Przy tym wiele ustępów eposów homeryckich, zwłaszcza *Odysei*, angażuje to pojęcie również do bardziej ogólnych kontekstów. W konsekwencji *dike* zbliża się niekiedy do współczesnych sensów „sprawiedliwości”: wykorzystywana jako określenie uczciwego zachowania bądź właściwej postawy wobec ludzi i bogów, tak jak i pewnej „cnoty” lub cechy charakteru, która determinuje wybory moralne i wskazuje adekwatne modele postępowania⁶³.

Czytelny przykładu dostarcza figura Polifema, którego poznajemy w księdze IX *Odysei*: jednego z Cyklopów, potworów, które „nie znają ani *agory*, ani *themistes*”⁶⁴, i których każde działanie jest *katà moiran* (*Od.* 9. w. 245, 309, 342, 352), tj. przeczy powszechnie obowiązującym regułom i porządkowi, przekracza właściwą miarę (cf. PRIVITERA 1993: 31 = 2017: 24, także PEARSON 1962: 43-4 oraz ZARTALLOUDIS 2019: 65-7). W tym względzie spotkanie Odyseusza z Cyklopem przedstawia się jako ucieleśnienie stałych obaw

⁶³ Ponadto jako określenie uprawnień wyróżniających dane jednostki bądź grupy w społeczności. Ostatni sens analizuję szczegółowo w rozdz. 3.2.

⁶⁴ Zob. *Od.* 9.112: τοῖσιν [sc. Κύκλωσι] δ' οὐτ' ἀγοραὶ βουλευφόροι οὔτε θέμιστες. Na temat pojęcia *moira* w kontekście sprawiedliwości piszę niżej, rozdz. 3.3.b.

towarzyszących herosowi w jego wędrówce, wyrażonych w ponawianej przez niego serii pytań (*Od.* 6.119-121, 9.175-6 i 13.200-3, także 8.575-6):

ὦ μοι ἐγὼ, τέων αὖτε βροτῶν ἐς γαῖαν ἰκάνω;
ἦ ῥ' οἷ γ' ὕβρισταί τε καὶ ἄγριοι οὐδὲ δίκαιοι,
ἦε φιλόξενοι καὶ σφιν νόος ἐστὶ θεοῦδής;

Na ziemię jakich śmiertelników trafiłem?

Czy są pełni pychy (*hybristai*), czy są dzicy (*ágrioi*) i niesprawiedliwi (*oudè dikaioi*)?

A może są gościnni (*philóksenoi*), a ich myśli (*sphin nóos*) przepełnia szacunek dla bogów?

Bycie *dikaioi*, „sprawiedliwym”, zostaje przeciwstawione „pysze” (*hýbris*) i „dzikości”, powiązane z „gościnnością” oraz pobożnością⁶⁵. Jednocześnie scena spotkania z Polifemem, skonfrontowana z pytaniami Odyseusza (cf. DICKIE 1978a: 97-8), wyraźnie ukazuje, iż badane pojęcie nie wyczerpuje się w kontekście instytucjonalnych procedur rozstrzygania konfliktów: Cyklopi nie tylko nie znają *themistes* oraz agory, lecz także nie składają ofiar bogom, nie podejmują kolonizacji innych wysp ani nie zajmują się żegluga, nie tworzą ufortyfikowanej *polis* ani nie zachowują umiaru w picciu wina⁶⁶. Zaprzeczając wszystkiemu, co wiąże się z *dikē* (i przymiotnikiem *dikaioi*), pokazują przy tym, iż jest to koncept wyznaczający linię demarkacyjną między „cywilizacją” i jej brakiem⁶⁷, między poszanowaniem przyjętych reguł i ich aberracją. Pod pewnymi warunkami możemy zatem określić *dike* jako pojęcie abstrakcyjne, wskazujące na zgodność postępowania z normami i ideami, które uznawane są za niepodważalne i obiektywne.

Ten ogólny czy abstrakcyjny sens *dike* z większą stanowczością dochodzi do głosu w drugim eposie tradycji Homera. Jako przykład przywołam słowa niewolnika-świniopasa Eumajosa, goszczącego Odyseusza, ukrytego za przebraniem żebraka (*Od.* 14.80-86, przeł. R. Chodkowski):

ἔσθιτε νῦν, ὦ ξεῖνε, τά τε δμῶεσσι πάρεστι,

⁶⁵ Cf. YAMAGATA (1994: 65): „The sign of ‘δίκαιοι’ people is their hospitality and awe of the gods. (...) the δίκαιοι’ are thoughtful, polite people with the knowledge of conventions such as the custom of ξεινίη.”; JANIK (2003: 37): „Being δίκαιοι seems to depend in to a large extent on the attitude towards strangers and gods. (...) The man proves that he is δίκαιοι by proper treatment of a stranger-guest (...)”.

⁶⁶ Zob. PRIVITERA (1993 = 2017: 15-34), YAMAGATA (1994: 65), SEAFORD (2003: 52-3), VIDAL-NAQUET (2003: 20-61). Na temat „załotników” oraz Cyklopów jako ilustracji *hybris* w *Odysei*, oprócz uwag zawartych w tym podrozdziale, zob. DU SABLON (2009: 41-6), a także niżej, rozdz. 3.2.d, gdzie piszę o normach picia wina na sympozjum.

⁶⁷ OSTWALD (1973: 678-9), CAIRNS (1993: 155-6). Por. także opowieść Herodota (4.106) o Androfagach („ludożercach”), których barbarzyństwo opisywane jest w kategoriach braku *dike* i *nomos* (cf. PAPAKONSTANTINO 2008: 2), ponadto opis Tyfaona w *Teogonii* Hezjoda (w. 306-7): potwora nazywanego *anómós*, co jest odwrotnością znaczeniową *nómos* i *eunomíē*, tj. wartości kluczowych dla zdrowej wspólnoty ludzkiej. Tyfaon jako *anomos* wyraża, jak zauważa ZARTALOUDIS (2019: 170-1), „the absence of human norms” oraz „[that] what is non-human, in the manner of being outside of a certain human normalcy”.

χοίρε': ἀτὰρ σιάλους γε σύας μνηστῆρες ἔδουσιν,
οὐκ ὄπιδα φρονέοντες ἐνὶ φρεσὶν οὐδ' ἐλεητύν.
οὐ μὲν **σχέτλια ἔργα** θεοὶ μάκαρες φιλέουσιν,
ἀλλὰ **δίκην** τίουσιν καὶ **αἴσιμα ἔργ'** ἀνθρώπων.

Gościu, jedź to proszę, wszak tylko na to stać służyć.
Bo przecież wieprze tuczone zjadają źli zalotnicy,
którzy nie mają szacunku dla innych ani litości.
Bóstwa szczęśliwe nie lubią niegodnych ludzkich postępków,
ale czczą czyny zgodne z prawem ludzkim i boskim
(dosł. czczą *dike* oraz słuszne czyny ludzi).

Pojęcie *dikē* (w tłumaczeniu oddane jako „boskie prawo”) zostaje dopełnione przez *aisima érga* („umiarkowane / słuszne działania”)⁶⁸, jednocześnie przeciwstawione *schétlia érga*, tj. „podłym czynom”. Jego użycie wykracza w tym wypadku poza partykularną sytuację, przybierając sens „zasady”: szerszej i bardziej ogólnej kompetencji, znajomości konwencji i przestrzeganych w społeczności obyczajów (YAMAGATA 1994: 65); cechy wyróżniającej tych ludzi, którzy respektują reguły wyznaczane przez bogów⁶⁹.

Abstrakcyjny wymiar terminu *dike* wybrzmiewa z całą wyrazistością w *Pracach i dniach* Hezjoda, uważanych zazwyczaj za tradycję niewiele starszą od Homera. Podkreślał to w swojej ostatniej książce *Muza uczy się pisać* Eric A. HAVELOCK (2006, wyd. oryg. 1986), gdzie opisywał dzieło tradycji Hezjodejskiej jako swoisty pomost między „oralnością” i „piśmiennością”. Przyjmując przy tym założenie, że popularyzacja pisma w Grecji radykalnie odmieniła środki wyrażania myśli i prowadzenia dyskusji, badacz przekonywał, że Hezjod, sytuując *dike* w centrum własnych rozważań („umieszczając topos [sprawiedliwości] w pozycji zajmowanej dotąd przez bohatera”), wykonał „decydujący krok w stronę nowej mentalności” (2006: 118-9):

W siedemdziesięciu trzech heksametrach *Prac i dni* oglądamy panoramę dynamicznych sytuacji, w których pojawia się sprawiedliwość, w liczbie pojedynczej lub mnogiej, pojawia się jako podmiot działający lub przedmiot działań (...). Różnorodność tych obrazów może być uznana za oznakę nieładu, ale w rzeczywistości jest wytworem nowatorskiej inwencji, nieuniknionym na pierwszym etapie pionierskiej podróży po nowym języku i nowym umyśle (HAVELOCK 2006: 119, cf. 1978: 44-5, 193-217).

⁶⁸ Por. *Od.* 21.294 ze zwrotem *mēd' aísima pínein*, wskazującym na „brak umiaru w picu”.

⁶⁹ Zob. DICKIE (1978a: 96-7), który podkreśla abstrakcyjny sens pojęcia *dike* w cytowanym ustępie (tłumacząc je jako ‘righteousness’ lub ‘justice’); także LESKY (1985: 21), PELLOSÓ (2013: 236-7, 256-7). Contra: GAGARIN (1973: 86).

Niezależnie od tego, czy uznamy tradycję Hezjoda faktycznie za dzieło (częściowo) tekstualne bądź podtrzymamy proponowaną przez Havelocka perspektywę determinizmu technologicznego – tezę o radykalnie odmiennym modelu „świadomości”, oddzielającym kultury oralne od późniejszych epok rozwiniętej piśmienności – z jednym wnioskiem badacza, jak sądzę, możemy zgodzić się bez przeszkód: rola Hezjoda dla kreacji dyskursu o „sprawiedliwości” w kulturze literackiej Grecji archaicznej jest trudna do przecenienia. W *Pracach i dniach* koncept *dikē* zostaje umieszczony w centrum utworu, stanowi także pomost między poszczególnymi wątkami i pomniejszymi narracjami (choćby mitem o „czterech wiekach ludzkości” czy Prometeuszu i Pandorze, bajką o jastrzębiu i słowiku, w końcu pouczeniami kierowanymi do adresata-Persesa i krytyką królów-*basileis*)⁷⁰. Wiele z nich ukazuje przy tym wieloznaczność konceptu *dikē*: używanego zarówno w sensie „instytucjonalnej procedury” lub „wyroku” (w. 39, 36, 219-21, 225, 239, 250, 254, 264-8, 272-4, 712, cf. GAGARIN 1974b: 105 oraz 1992: 71), jak i w kontekstach bardziej ogólnych – jako określenie **właściwego postępowania** (w. 213, 217, 220, 256, 275, 283)⁷¹ czy pewnej **zasady o znamionach metafizycznych** (248-9) lub **ideału etycznego** (9, 192, 213)⁷². Co więcej, polisemia tego pojęcia bywa wykorzystywana w tradycji Hezjoda dla celów poetyckich – na przykład w wersach 270-2, gdzie epitet *adikōteros*, wskazujący na pewne deficyty „sprawiedliwości” czy brak szacunku dla wartości związanych z tym konceptem („bardziej niesprawiedliwy”), zostaje zestawiony z *dikē* w znanym nam sensie partykularnego „wyroku” czy rezultatu „werdyktu”:

⁷⁰ Tym sposobem „sprawiedliwość” uważana jest za kluczowy wątek całych *Prac i dni*, w opracowaniach dotyczących Hezjoda uzupełniany niekiedy jedynie o „agrokulturę” i tytułowy temat utworu, czyli pracę. Jak zauważa SOWA (2009: 15), „Z poszerzeniem pojęcia *arete* mamy do czynienia już u Hezjoda, u którego mianem *agathos* jest określany dobry rolnik (...). Dla rozwoju pojęcia *arete* jeszcze ważniejsze jest jednak powiązanie jej przez poetę z Askry z ideałem prawa i sprawiedliwości – *dike* (...)”; cf. FARENGA (2006: 283), który stwierdza, że „[w]ithout question the dominant theme and concern of Hesiod’s *Works and Days* is justice (*dikē*) (...)” oraz IRWIN (2005: 163): „Hesiod is already by the early sixth century a definitive authority on *δίκη*”. Zob. ponadto VERDENIUS (1944: 47) GAGARIN (1973: 81), (1974b), (1992: 61), FRÄNKEL (1975: 113-4), CLAUS (1977), HAVELOCK (1978: 194-5), ROSEN (1997: 484: „The *Works and Days*, after all, is a poem explicitly about cosmic justice (*dikē*) as it manifests itself in the daily lives of human beings”), NAGY (1990a: 63-7) oraz (1995: 63-6), GIUNI (2006: 84-5), CALAME (2009: 64-96), ROSE (2012: 228; cf. 2005: 44-53), LILAH CANEVARO (2012, zwł. s. 119-24, 172-5, 193, 204) oraz VERGADOS (2014); także LAMBERTON (1988: 75-6), który podkreśla znaczenie *dike* w *Teogonii*. Swoją drogą, również tradycja homeryckiego eposu bywa interpretowana w kluczu „utworu o sprawiedliwości”, zob. ROSEN (1997: 484-5), FARENGA (2006, zwł. rozdz. III), przede wszystkim zaś LLOYD-JONES (1971a, rozdz. II).

⁷¹ Tak na przykład CAIRNS (1993: 154): “*Dikē* must (...) have a reference to proper moral behaviour in the poem”; por. także CLAUS (1977) oraz VERDENIUS (1985: 7), który przekonuje, że Hezjod w kontekście *dike* posługuje się opozycją *ithys* – *skolios* „always (...) in a moral sense”.

⁷² Na temat różnych sensów pojęcia *dike* w *Pracach i dniach* zob. JANIK (2003: 101-13), VERGADOS (2020: 172-7) oraz (2014: 369-72), ponadto FRISCH (1949: 96-9) i GIRAUDAU (1984: 138-9). Por. HAVELOCK (1978: 193-217, zwł. 195-6, 214-5) na temat wzajemnej zależności między tradycją Homera i Hezjoda, przejawiającą się w dyskursie o „sprawiedliwości”; także PELLOSO (2013: 236-7, 256-7, cf. 2012: 103-5, 119-124, 132-3), gdzie omówione zostają te sceny eposów Homera, w których *dike* wykracza semantycznie poza „subjective situation”, przybierając sens ogólnej „zasady” (*principle*).

νῦν δὲ ἐγὼ μὴτ' αὐτὸς ἐν ἀνθρώποισι δίκαιος
εἶην μὴτ' ἐμὸς υἱός, ἐπεὶ κακὸν ἄνδρα δίκαιον
ἔμμεναι, εἰ μείζω γε δίκην ἀδικώτερος ἔξει·

Teraz więc ani mój syn, ani ja sam wśród ludzi
za sprawiedliwego (*dikaïos*) bym nie chciał uchodzić, kiedy zły (*kakós*) człowiek
nazywany jest sprawiedliwym (*dikaïos*), i jeśli lepszy ma wyrok (*meídzō ... díkēn*)
otrzymać ten, kto jest bardziej niesprawiedliwy (*adikōteros*).

Jak zauważa Athanassios VERGADOS (2014: 376, także 2020: 172, por. CLAUS 1977: 77-8 oraz NAGY 1990a: 64-5), powyższe wersy angażują pojęcie *dike* do paradoksalnej gry znaczeń opartej na kontraście między sensem ogólnym oraz jednostkowym: w zestawieniu z określeniem *adikōteros* – charakteryzującym kogoś, komu *dike* z założenia nie przysługuje – staje się ona oksymoronem, sprzecznością, a przy tym ilustracją niewspółmierności zachodzącej między portretowaną rzeczywistością oraz wskazywanymi w utworze standardami właściwego postępowania.

W wypadku elegii przypisywanych Teognisowi możemy zauważyć podobną **wieloznaczność wpisaną w pojęcie *dikē***. Przy czym warto nadmienić, że współgra ona z wieloznacznością innych kluczowych dla *Theognideów* pojęć, w tym wskazanych wyżej grup pojęciowych: z jednej strony *aretē* – *agathós* – *esthlós* – *áristos*, z drugiej *kakós* – *deilós*. Ambiwalencja pojęciowa wydaje się wręcz istotnym aspektem tej tradycji (a być może całej greckiej poezji archaicznej): podobnie jak w wypadku przymiotnika *agathós*, używanego zarazem jako określenie z porządku społeczno-politycznego (epitet wskazujący na status członka elity) oraz porządku etyki (*agathós* jako „dobry”, „szlachetny”), także *dike* funkcjonuje jednocześnie na kilku poziomach językowych. Jak pokazał przy tym Veda COBB-STEVENS (1985), analizujący „system wartości” *Corpus Theognideum*, kluczowe terminy w zbiorze występują parami, zajmując miejsce po jednej z dwóch stron szerszej opozycji binarnej. Zdaniem badacza, należą do nich:

- a) wyróżnione wcześniej kategorie ***agathós* – *kakós***;
- b) pojęcia ***dikē* – *hýbris***, tworzące kolejną parę przeciwieństw i oscylujące wokół zagadnienia „sprawiedliwości”;
- c) ***métron* – *kóros***, które wiążą się znowuż z ideałami umiarkowania (*métron* jako „właściwa miara”, *kóros* jako „nadmiar”) czy „zdrowym rozsądkiem” i wybranymi władzami intelektualnymi (COBB-STEVENS 1985: 169-71)⁷³.

⁷³ Por. RADEMAKER (2005: 81), który w podsumowaniu analiz wybranych elegii *Theognideów* stwierdza: „We have, then, roughly, two contrasted types of citizens: one type shows concern for *díkē*, has *αἰδώς* and is *σώφρων*, the other practices *ἄδικα*, is given to *ὑβρις* and lusts for *κέρδος*”. Na temat dyspozycji intelektualnych i moralnych a

Rzecz jasna, dokonany przez Cobb-Stevensa wybór jest arbitralny. Tak zarysowaną dychotomię moglibyśmy rozszerzyć o szereg innych terminów, nie mniej istotnych dla językowego obrazu świata wyłaniającego się z *Corpus Theognideum*: takich jak *sōphrosýnē* (wraz z epitetem *sōphrōn*, zob. niżej, rozdz. 3.2.d), *sophiē* (rozdz. 2.4.c), *aidōs* (3.2.b), *gnōmē* (3.3.c) czy o przymiotniki *aischrōs*, *euthýs*, *schétlios*, *pístis*, sytuując każdy z nich po jednej z dwóch stron binarnej opozycji („zło – dobro”, „sprawiedliwość – niesprawiedliwość” itp.). Niemniej, jak przekonuje COBB-STEVENS (1985: 161), to właśnie *dikē* (wraz z derywatami) stanowi w tradycji Teognisa „najwyższą wartość” (*the highest value*), uosabiającą przymioty tych, którzy zasługują na miano *agathoi*, czyli „szlachetnych/dobrych”: prawdziwych członków elit, ludzi predestynowanych do sprawowania władzy politycznej, wyróżniających się szczególnymi kompetencjami kulturowymi oraz inteligencją.

W toku dotychczasowych interpretacji mieliśmy okazję zobaczyć, jak istotnym pojęciem na gruncie tradycji Teognisa jest termin *dike*. Ukazuje to między innymi elegia 255-6 (przypisywana wcześniej, rozdz. 2.4.c), gdzie w odpowiedzi na stałe pytanie sympozjalnej poezji – „co jest najlepsze/najpiękniejsze?” (*tí kálliston*) – wskazane zostaje właśnie „to, co najbardziej sprawiedliwe” (*kálliston tò dikaiótaton*). Gdzie indziej *ja* poetyckie stwierdza wprost, iż „w sprawiedliwości” (*en dē dikaíosýnēi*) kryje się cała „szlachetność” (*aretē*, w. 145-8):

βούλεο δ' εὐσεβέων ὀλίγοις σὺν χρήμασιν οἰκεῖν
ἢ πλουτεῖν ἀδίκως χρήματα πασάμενος.
ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶς ἀρετὴ 'στι,
πᾶς δὲ τ' ἀνὴρ ἀγαθὸς, Κύρνε, δίκαιος ἐών.

Wybierz tak, by szanując bogów (*eusebéōn*)⁷⁴ mieć do dyspozycji skromny majątek – zamiast bogacić się **niesprawiedliwie** (*adikōs*).
Wszelka szlachetność (*aretē*) zawiera się w **sprawiedliwości** (*dikaíosýnē*),
a każdy mąż szlachetny (*anēr agathós*), Kyrnie, jest **sprawiedliwy** (*dikaíos*).

W elegii ustanowiona zostaje bezpośrednia zależność między *arete* oraz *dike* (*dikaíosyne*)⁷⁵, tak

konceptem „[słusznej] miary” w *Corpus Theognideum* piszę niżej, rozdz. 3.3.c.

⁷⁴ Na temat pojęcia *eusebeia* zob. RYBOWSKA (2017, zwł. s. 29): „(...) εὐσέβεια to posłuszeństwo okazywane prawu bądź normom religijnym, które określają relacje człowieka z Bogiem lub bogami”; badaczka zwraca także uwagę na moralny i etyczny charakter tych norm, niesprowadzalnych wyłącznie do religijnych nakazów.

⁷⁵ Zob. VETTA (1995a, s. XXXVII), który pojęcia *aretē* oraz *dikē* na gruncie poezji sympozjalnej postrzega jako synonimy. Warto podkreślić, że zacytowana elegia stanowi (prawdopodobnie) najwcześniejszy przykład użycia terminu *dikaíosýnē* – podstawowego określenia „sprawiedliwości” w późniejszej tradycji literackiej i filozoficznej. I choć poezja archaiczna, jak podkreśla PERISINAKIS (2015: 48-9), pełna jest analogicznych terminów opartych na sufiksie -οσύνη (który zarówno w grece dawnej, jak i współczesnej służy do tworzenia pojęć abstrakcyjnych bądź rzeczowników określających jakość, np. γνῶμοσύνη, Solon 16W, χρη(σ)μοσύνη, Tyrtaios 10.8W, *Theogn.* 389, 394, ἀχρημοσύνη, *Theogn.* 156, etc.), w historiografii utrwaliło się przekonanie, iż *dikaíosyne* stanowi „cnotę nowej epoki” (*die Tugend der neuen Zeit*, HIRZEL 1907: 168-70, zob. także HAVELOCK 1969: 50-1 oraz 1978: 13-4). Idąc tym porządkiem myśli w starszych opracowaniach dostrzegano w tym słowie dowód na nieautentyczność

jak i między statusem *agathos* i epitetem *dikaïos*, „sprawiedliwy”⁷⁶. W binarnej rzeczywistości *Corpus Theognideum* „sprawiedliwość” jest zatem wyraźnie usytuowana po stronie „szlachetnych” i skonstrastowana z „niesprawiedliwością” (działaniem *adikōs*, tj. w niesprawiedliwy sposób) – przypisaną, rzecz jasna, do tych, którzy są *kakoi*, „źli”⁷⁷. Posługiwanie się podobnymi kontrastami nie jest zresztą niczym nowym na gruncie poezji archaicznej: jak widzieliśmy, także *Odyseja* kontekstualizuje wyobrażenia o „sprawiedliwości” przy pomocy tak skrajnych figur, jak Cyklopi – uosobienie „pychy” (epitet *hybristai*) i dzikości (*ágríoi*) – czy „załotnicy”, wykorzystujący nieobecność Odyseusza na Itace, terroryzujący jego dom, każdym gestem dowodzący własnego nieumiarkowania. Opozycyjne podziały – zarówno na poziomie słów, jak i całych obrazów poetyckich – towarzyszą także tradycji Hezjoda. Przykłady w tej kwestii dostarczają dwa przeciwstawne wizerunki *basileis* (zob. wyżej, 2.3.b): z jednej strony „pożeracze darów” z *Prac i dni*, krytykowani za szeroko rozumianą „niesprawiedliwość” i wydawanie „krzywych wyroków” (w. 248-73), z drugiej władca idealny z *Teogonii*, rozładowujący napięcia i konflikty w obrębie *polis* poprzez *itheiai dikai*, „proste wyroki” (86). Tradycja *Corpus Theognideum*, kreując kontrast między *agathos* i *kakos*, realizuje tę samą strategię poetycką. Tak na przykład w elegii 53-68, przy okazji krytyki *kakoi*, pojawia się sformułowanie przywołujące opis Cyklopów z *Odysei* (w. 53-8, por. *Od.* 9.214):

Κύρνε, πόλις μὲν ἔθ’ ἦδε πόλις, λαοὶ δὲ δὴ ἄλλοι,
οἱ πρόσθ’ οὔτε δίκας ἤιδεσαν οὔτε νόμους,
ἀλλ’ ἀμφὶ πλευραῖσι δορὰς αἰγῶν κατέτριβον,
ἔξω δ’ ὥστ’ ἔλαφοι τῆσδ’ ἐνέμοντο πόλεος.
καὶ νῦν εἰς ἄγαθοὶ, Πολυπαῖδη· οἱ δὲ πρὶν ἐσθλοὶ

ustępu (tak KROLL 1936: 202-3, 218-22, PERETTI 1953: 342, HAVELOCK 1969: 69); dodatkowo podkreślano fakt, iż wers 147 elegii został przytoczony przez Arystotelesa w *Etyce Nikomachejskiej* (1129b29-30) bez wskazania Teognisa jako jego autora (zob. FRIEDLÄNDER 1913: 587, CARRIÈRE 1948a: 60, także REITZENSTEIN 1893: 66-7). Z uwagi na powszechną znajomość powyższych wersów w starożytności (zwł. 145-7, cytowanych tak przez Arystotelesa, jak i jego licznych komentatorów, parafrazowanych także w literaturze łacińskiej, e.g. Cyceron, *Nat. deor.* 1.2, *una excellentissima virtus iustitia*, Horacy, *Carm.* 3.3.1, cf. GARZYA 1958: 161-2), fragment faktycznie zdaje się stanowić obiegową gnomę. Potwierdza to Michał z Efezu w komentarzu do *Etyki Nikom.* (podobnie jak i inny anonimowy komentator tego samego fragmentu Arystotelesa, *Comment. in Arist. Graeca* XX 210.11 Heylbut; oba źródła cytowane w GENTILI – PRATTO 1988: 138). Przy czym bizantyński filozof, powołując się na autorytet Teofrasta, ucznia Arystotelesa, przypisuje to „przysłowie” zarówno Teognisowi (ἡ δὲ παροιμία Θεόγνιδός ἐστιν), jak i Fokylidesowi (fr. 10 W = 10 GP), podkreślając, że „nie ma nic dziwnego” w fakcie, iż używane było ono przez obu poetów (οὐδὲν θαυμαστὸν καὶ Φωκυλίδην αὐτῷ καὶ Θεόγνιν χρῆσασθαι). Ja sam, zważywszy na przyjęty model oralnej transmisji poezji, jestem podobnego zdania. Na temat użycia gnom i przysłów na gruncie elegii archaicznej zob. wyżej, rozdz. 1.3.c.

⁷⁶ Por. elegię 465-6 (cyt. w rozdz. 4.2.c, przyp. 236), gdzie ustanowiona zostaje zależność między *arete* oraz *dike* (*tà dikaia*), przeciwstawianych znowuż chciwości oraz temu, co *aischron*, tj. „szpetne” oraz „godne wstydu”.

⁷⁷ Zob. VON DER LAHR (1990: 45-6): „Ungerechtigkeit ist geradezu die typische Charaktereigenschaft der Unterschicht”; także DONLAN (1999: 93): „(...) Theognis denies this quality [sc. the virtue of justice] to the non-nobles, making the adjectives for “just” and “unjust” (*dikaïos-adikos*) almost synonymous with *agathos* and *kakos*”.

νῦν δειλοί.

Kyrnosie, *polis* wciąż jest tą samą *polis*, lecz ludzie (*laoi*) są inni:
ci, co wcześniej nie znali ani **sprawiedliwości** (*dikas*),
ani norm (*nómous*) [tej wspólnoty], okryci od stóp do głów w skóry,
żyli – jak dzikie zwierzęta⁷⁸ – poza murami tej *polis*,
teraz [rzekomo] się stali szlachetni (*agathoi*), Polypaidesie.
Ci zaś, co byli szlachetni (*esthloi*), teraz są podli (tj. są *deiloi*).

Przytoczony fragment stanowi świadectwo ożywionej mobilności społecznej w późnej epoce archaicznej i przejaw konfliktów wynikających z płynności kryteriów przynależności do elit⁷⁹. Podążając tym tropem zauważmy, że *ja* poetyckie angażuje pojęcia *esthlos*, *agathos* i *deilos* do gry znaczeń, wskazującej na odwrócenie rzekomo naturalnego porządku w *polis* (por. w. 1109-14). Ci, którzy dawniej pozostawali wykluczeni spoza wąskiej grupy „elit” – dawni *kakoi* czy *deiloi* – stają się nowymi *agathoi*; jednocześnie dawne elity-*agathoi* – obywatele *par excellence*, najwyraźniej zamieszkali w ścisłym centrum miasta i aktywnie uczestniczący w instytucjach *polis* i życiu obywatelskim – podlegać mają stopniowej stygmatyzacji i wykluczeniu (nt. niżej, rozdz. 4.1.e). Celowo pomijam w tej chwili szerszy kontekst społeczno-polityczny tej elegii: dla powyższych rozważań kluczowe jest to, iż *kakoi* w *Corpus Theognideum*, podobnie jak i Cyklopi w *Odysei*, powiązani zostają z nieznaną dikai, tj. wybranych norm czy reguł postępowania⁸⁰, być może także szerszych intuicji etycznych. W wielu elegiach zbioru kategoria *adikoi*, „niesprawiedliwych”, staje się przy tym synonimem *kakoi* (zob. VON DER LAHR 1990: 45-6): *adikoi* są tymi, którzy własną zachłannością niszczą *polis* (w. 39-52), kłamią i oszukują siebie wzajem (59, 66-8), a ich percepcja „sprawiedliwości” jest wyraźnie zaburzona (289-92):

Νῦν δὲ τὰ τῶν ἀγαθῶν κακὰ γίνεται ἐσθλὰ κακοῖσιν
ἄνδρῶν· ἡγέονται δ' ἐκτραπέλοισι νόμοις·
αἰδῶς μὲν γὰρ ὄλωλεν, ἀναιδείῃ δὲ καὶ ὕβρις

⁷⁸ W oryginale *élaphoi*, „jelenie”: zwierzęta utożsamiane w tekstach archaicznych z dzikością, unikaniem ludzi (por. np. *Il.* 4.243, 12.102; za: DIMOPULU 2003-7, *ad. loc.*).

⁷⁹ Podkreślę jednak, iż zgodnie z dominującą interpretacją, lament *ja* poetyckiego w tej, jak i wielu innych elegiach *Corpus Theognideum*, skierowany jest przeciwko rodzącej się nowej klasie społecznej – grupie zyskujących na znaczeniu kupców i handlarzy, umacniających własną pozycję wraz z rozwojem ekonomicznym w epoce późno-archaicznej (zob. niżej, rozdz. 4.1.c oraz d). W dalszej części pracy problematyzuję ten model wyjaśniający i kwestionuję schemat konfliktu klasowego, następnie dążę do przedstawienia *polis* archaicznej jako wypadkowej złożonych zależności społecznych i płynnej hierarchii politycznej – organizmu politycznego charakteryzującego się dużą mobilnością i brakiem jednoznacznych czynników determinujących stratyfikację; *polis* przedstawiam tym samym jako przestrzeń negocjacji tożsamości obywatelskiej oraz kryteriów przynależności do elit danej wspólnoty.

⁸⁰ Brak znajomości norm właściwego postępowania i reguł porządkujących interakcje między obywatelami *polis* podkreśla druga kategoria występująca w tym wersie, mianowicie *nomoi* – w epoce klasycznej używana w kontekście prawnym („prawo”, „norma prawna”), tu (także w cytowanej niżej elegii 289-92) zachowująca jednak bardziej ogólny sens „zwyczaju” czy „normy społecznej”, cf. PAPAKONSTANTINOU (2004: 9) i (2008: 110), ZARTALOUDIS (2019: 185-6).

νικήσασα δίκην γῆν κατὰ πᾶσαν ἔχει .

Teraz zło (*kaká*) wyrządzane szlachetnym staje się dobrem (*esthlá*)

dla podłych ludzi, którymi kierują **opaczne zwyczaje** (*ektrápeloi nómoi*).

Nic nie zostało z poczucia wstydu (*aidōs*): bezwstyd (*anaideiē*) i buta (*hýbris*)

wygrały ze **sprawiedliwością** (*dikē*), przejmując całą tę ziemię.

* * *

Podsumowując, w tradycji łączonej z imieniem Teognisa *dikē* ‘sprawiedliwość’ oraz bycie *dikaíos* ‘sprawiedliwym’ stanowią kluczowy wyróżnik grupy *agathoi*. Epitet *dikaíos* odróżnia tych, którzy faktycznie zasługują na miano „szlachetnych”, od tych, którzy jedynie sprawiają wrażenie „elit”: dawnych *kakoi*, „złych ludzi”, „nie-elity/plebs”, którzy doświadczyli nagłego awansu społecznego, tak jak i tych *agathoi-esthloi*, którzy zdradzili wartości właściwe „szlachetnym” bądź oddalili się od wzorców i norm, jakie *ja* poetyckie wiąże z właściwym im statusem. I mimo jednoznacznie politycznego czy ideologicznego tonu postulowanych w tej tradycji dystynkcji, widać wyraźnie, że wskazywane w elegiach standardy właściwego („sprawiedliwego”) postępowania wyróżniają się także jakościami etycznymi. W *Corpus Theognideum* wiele uwagi poświęca się zarówno społecznym konwenansom i konkretnym regułom, jak i uniwersalnym wartościom moralnym, ich przestrzeganie łącząc z terminem *dike*. Co kluczowe, poziom „zewnętrznych norm” – tj. postulowanych w tradycji zwyczajów – legitymizowany jest poprzez odniesienie właśnie do tego, co ogólne i uniwersalne.

3.2. Normy społeczne w dyskursie dotyczącym „sprawiedliwości”

Przeprowadzone w rozdziale 2 analizy pojęcia *dikē* ukazały jego ścisły związek z procedurami rozwiązywania konfliktów, kompromisem w obrębie wspólnoty, deliberacją. *Dike* interpretowana jako akt mowy – publicznie wygłoszona propozycja rozstrzygnięcia sporu czy mówiąc szerzej, głos w kwestii „sprawiedliwości” – okazała się przy tym ściśle zależeć od autorytetu performerów-mówców, predestynowanych do podejmowania tego rodzaju dyskursu na agorze. W tym względzie „mówienie *dike*” nie tylko wymagało szczególnej pozycji w *polis*, lecz także tę pozycję wzmacniało i podkreślało. Jednocześnie sama procedura rozstrzygania konfliktów nie była oparta na jednoznacznie sprecyzowanych normach czy formach działania: choć mówcy u Homera często odnoszą się do akceptowalnych przez wszystkich reguł postępowania (*themistes*), okoliczności i sytuacje, na temat których debatuja, nigdy nie są

bezsporne i możliwe do jednoznacznej oceny⁸¹; „mówiąc *dike*” negocjują oni ich znaczenie, tak jak i manipulują czy przekształcają zastany porządek norm i reguł społecznych.

W tym miejscu muszę podkreślić to, co miałem okazję sugerować już wyżej, mianowicie niewystarczalność kontekstu procedur rozwiązywania konfliktów w *polis* dla zrozumienia sensu kategorii *dike*. W toku badań etymologicznych i poszukiwań źródłowego znaczenia pojęcia często zapomina się, że już w eposie homeryckim *dike* nie ogranicza się do sensu „proceduralnego” („wyrok”, „werdykt”). Niekiedy termin desygnuje normy lub obowiązki wykraczające poza porządek instytucjonalny służący zażegnaniu konkretnego konfliktu; wskazuje na **zobowiązania bądź przywileje** wybranej grupy osób (cf. SEALEY 1994: 139-40, LÉVY 1998: 77, RUDHARDT 1999: 112, BECK 2011: 207), a także wzorce postępowania regulujące porządek społeczny. Przy czym drugi z sensów – nazwijmy go wstępnie „**sensem substancjalnym**” – widoczny jest przede wszystkim w *Odysei*: w siedmiu fragmentach eposu (4.691, 11.218, 14.59, 18.275, 19.43, 19.168, 24.255) *dike* zostaje uzupełniona dopełniaczem liczby mnogiej, wiążącym pojęcie z wybranym zbiorem osób i precyzującym to, kogo ta konkretna *dike* dotyczy. Słyszymy więc o „*dike* starszych ludzi”⁸², „*dike* królów”⁸³, „*dike* niewolników”⁸⁴, a nawet „*dike* bogów”⁸⁵ – za każdym razem mowa jest zaś o innych obowiązkach, przywilejach czy po prostu kondycji (zob. niżej) właściwej dla danego kolektywu.

Fakt, iż *Odyseja* uważana jest za dzieło późniejsze od *Iliady*, decyduje o tym, iż również sens „proceduralny” pojęcia *dike* – dominujący, jak widzieliśmy (rozdz. 2.2) na gruncie *Iliady* – postrzegany jest jako pierwotny względem sensu „substancjalnego”, wyróżniającego drugi z eposów⁸⁶. Jak podkreślał jednak Raphael SEALEY w pracy *The Justice of the Greeks* (1994: 138-42), chronologia względna obu tradycji nie może rozstrzygać pytania o (pierwotne) znaczenie

⁸¹ Co podkreśla Ruth SCODEL (2008, s. XI): „[In Homer] the evens and characters do not have entirely fixed meanings and proper evaluations” (także s. 10-5).

⁸² *Od.* 24.254-5: τοιοῦτ' ὁ δὲ ἔοικας, ἐπεὶ λούσαιτο φάγοι τε, | εὐδέμεναι μαλακῶς: ἡ γὰρ δίκη ἐστὶ γερόντων. W przekładzie R. Chodkowskiego: „Byłbyś mu równy, gdybyś się kąpał, jadł odpowiednio, / sypiał w miękkiej pościeli, **bo to się starcom należy**”. Zob. omówienie fragmentu w PELLOSO (2013: 251).

⁸³ *Od.* 4.690-2: οὐτε τινὰ ῥέξας ἐξαΐσιον οὐτε τι εἰπὼν | ἐν δῆμῳ, ἧ τ' ἐστὶ δίκη θεῶν βασιλῆων: | ἄλλον κ' ἐχθαίρησι βροτῶν, ἄλλον κε φιλοῖη („nie co niesłuszne nie zrobił ludowi i złych słów nie rzucił, / **jak to mają w zwyczaju czynić boscy królowie**, / którzy jednych kochają, a nienawidzą znów innych”, przeł. R. Chodkowski). Por. PEARSON (1962: 45), który tłumaczy zwrot jako „przywilej (*privilege*) królów”.

⁸⁴ *Od.* 14.59: ἡ γὰρ δμῶν δίκη ἐστὶν. Fragment cytowany niżej.

⁸⁵ *Od.* 19.43: αὕτη τοι δίκη ἐστὶ θεῶν. Są to słowa Odyszeusza skierowane do Telemacha, który odpowiada na uwagę syna o obecności „jakiegoś boga” w ich otoczeniu; por. 16.159-52, gdzie Telemach nie zauważa asystującej Odysowi Ateny, także 13.312-3, gdzie Odyszeusz mówi do Ateny: „Trudno jest śmiertelnemu poznać cię przy spotkaniu, / nawet doświadczonemu, bo możesz różną mieć postać” (przeł. R. Chodkowski). To właśnie tej ukrytej obecności bogów bądź zdolności przybierania różnych form zdaje się dotyczyć wskazywana we fragmencie *dike*.

⁸⁶ To przekonanie możemy odnaleźć już we wpływowej pracy Rudolfa HIRZELA (1907: 63): „(...) die Beschränkung dieses Gebrauchs auf das im Ganzen jüngere Gedicht, die Odyssee, [bestätigt] dass die Richtung der Entwicklung die soeben angenommene war und in der δίκη das Recht der Sitte, nicht umgekehrt, vorangegangen ist”.

badanego rzeczownika (badacz porównuje tę wątpliwość do dylematu „jajko czy kura”)⁸⁷. Zresztą w wypadku poezji po-homeryckiej zagadnienie ewolucji pojęcia schodzi na dalszy plan: elegie *Corpus Theognideum*, tak jak i inne tradycje poetyckie epoki archaicznej, dziedziczą po Homerze złożony aparat pojęciowy, często rezonujący – poprzez stałe formuły poetyckie – z konkretnymi wątkami bądź scenami (zob. wyżej, rozdz. 1.3.a). Jednocześnie późniejsza poezja różni się od eposu: dotyczy to zarówno środków językowych, zasad kompozycyjnych, jak i okoliczności wykonawczych, przekładających się także na funkcje danego utworu-*performance*’u.

W tym podrozdziale skupię się właśnie na normatywnym wymiarze *dike*, zwłaszcza na związku tego pojęcia z hierarchią społeczną i kwestią prestiżu społecznego (*timē*). Przy czym właśnie z uwagi na performatywny wymiar poezji archaicznej analiza normatywnych („substancjalnych”) sensów użytych w nich pojęć musi uwzględnić szerszy kontekst społeczny (zob. wyżej, 1.3.b). Wychodząc od wskazanego wyżej sensu terminu poddam analizie to, w jaki sposób tę kategorię – *dike* substancjalną, rozumianą jako „właściwe zachowanie” czy „normę” – ujmują elegie *Corpus Theognideum* i w jakich ramach perswazyjnych ją umieszczają. Interesować mnie będzie zwłaszcza relacja między *dike* a *timē*: wyrazem tłumaczonym zazwyczaj jako „honor”, jednocześnie kluczowym terminem w zogniskowanym na „honorze” i „prestiżu społecznym” systemie pojęciowym tradycji eposu (cf. RIEDINGER 1976: 245), który – jak pisze William G. THALMANN (1998: 118) – ułatwiał Grekom epoki archaicznej racjonalizację dystynkcji społecznych i asymetrii w obrębie wspólnoty. Innymi słowy, postaram się określić to, jaki obraz relacji między poszczególnymi *dikai* wyłania się z elegii *Corpus Theognideum*.

a) Zależność między *dikē* a *timē* w eposie: „każdemu według jego prestiżu”

Dla wielu XX-wiecznych badaczy świat wyłaniający się z tradycji eposu homeryckiego stanowił przykład „kultury wstydu”. Zgodnie z tym poglądem, decyzje bohaterów Homera podyktowane są nie tyle indywidualnym poczuciem odpowiedzialności czy wewnętrznym przymusem, ile raczej strachem przed utratą dobrego imienia. „Dla człowieka homeryckiego największym dobrem nie jest radość ze spokojnego sumienia, ale radość z *time*, publicznego

⁸⁷ SEALEY (1994: 138-9): „The question of the relative priority of procedural and substantive law is ultimately a chicken-and-egg question”. Spostrzeżenia Sealey’go rozwija Carlo PELLOSO (2012: 103-10, 132-8) i (2013). Przy czym drugi z badaczy, opowiadając się przeciwko ograniczaniu polisemii *dike* wyłącznie do wymiaru proceduralnego, wyraźnie przechyla punkt ciężkości w drugim kierunku, tj. ku wymiarowi substancjalnemu pojęcia: w jego opinii źródłowego sensu *dike* należy poszukiwać właśnie na gruncie norm i społecznych reguł, zaś sensy „proceduralne” terminu rozumieć jako wtórne wobec porządku normatywnego – stanowiącego uzasadnienie dla wydawanych „wyroków”; podobnie RUDHARDT (1999: 114).

szacunku”, pisał Eric DODDS (2002: 29).

W toku dalszych analiz (sekcja 3.3.a) pokażę, że model „kultury wstydu” w odniesieniu do epoki archaicznej charakteryzuje się redukcjonizmem: jest oparty na nieuprawnionych założeniach antropologicznych i wybiórczej analizie źródeł literackich epoki archaicznej. Tak na przykład centralny wątek fabularny *Iliady*, konflikt między Agamemnonem i Achillesem, nie musi wcale dowodzić, że przyświecająca bohaterom żądza „chwały” (*timē*) i wszechobecna rywalizacja wśród społeczności greckich epoki archaicznej wiodły prymat nad wartościami wspólnotowymi, w tym ideą konsensusu. Wprost przeciwnie: jak podkreśla Ruth SCODEL (2008: 10-2, 137-8), *timē* – określająca „wartość”, „prestż”, „szlachetność” (*aretē*)⁸⁸, względnie „pozycję społeczną” czy „autorytet”, który wyróżnia daną jednostkę – ściśle zależy od troski danego bohatera o dobro całej wspólnoty.

Wspólnotowy walor *time* ilustrują figury Odyseusza i Nestora, których niezachwiana pozycja w obozie Achajów wynika właśnie z umiejętności godzenia różnych interesów i łagodzenia sporów personalnych. Ich „prestż” znajduje uzasadnienie w formułowanych przez nich „mądrych radach” (*áristai boulaí*) i podejmowanych decyzjach: przynoszących korzyści nie im samym, ile całej wspólnocie; świadczących o tym, że dobro wspólne przedkładają oni ponad osobisty zysk⁸⁹. W tym względzie, jak przekonuje Margarit FINKELBERG (1998: 16-20 = 2020: 253-60), *timē* możemy interpretować nie tyle jako wartość „agonistyczną”, powiązaną z rywalizacją i konfliktem, ile przede wszystkim „dystrybucyjną”⁹⁰: opartą na idei sprawiedliwej redystrybucji przywilejów, władzy, wybranych dóbr. *Timē*, wynikając z indywidualnych cech, przeróżnych atutów i kompetencji danej osoby – takich jak zdolności bitewne, umiejętności

⁸⁸ Zależność między pojęciami *aretē* i *timē* jest rozmaicie tłumaczona przez badaczy. Tak na przykład ADKINS (1982: 296-7) obie wartości przedstawia jako cel homeryckiego wojownika, drugą z nich jednoznacznie wiążąc jednak z korzyściami materialnymi („The material advantages are denoted and commended by the noun *time*: *time* is statusconferring goods”, s. 267). Niemniej, ta charakterystyka nie wydaje się wyczerpywać znaczenia pojęcia: *time* faktycznie jest wartością dystrybucyjną (cf. FINKELBERG 1998: 20, 24 = 2020: 259, 264-5), stanowiącą podstawę dla decyzji najwyższego *basileus* o podziale dóbr (przyznaniu *gēras* wybranemu herosowi) czy determinującą to, w jaki sposób mięso i wino redystrybuowane są między uczestnikami uczty (zob. niżej, 3.2.d). Jednocześnie jej zakres wykracza daleko poza kontekst zysku wyrażonego poprzez dobra materialne (cf. CAIRNS 2011: 29-30), często przybierając także charakter symboliczny (zob. niżej). Co więcej, zakres użycia obu pojęć niekiedy się pokrywa (zob. przywołany niżej fragment przemowy Menelaosa, *Il.* 23.571). Ja sam uważam, że ***time* nie jest pojęciem jednoznacznym w poezji archaicznej**: jednym razem wskazuje na wartość danej osoby i określa jej reputację, przekładającą się na przysługujące tej osobie przywileje – w założeniu jest zatem odzwierciedleniem stopnia, w jakim jednostka bądź rodzina zbliża się do ideału *arete* (cf. VAN WEES 1992: 71: „The magnitude of one’s honour, as of one’s reputation, is supposed to correspond to the degree of one’s ‘excellence’”); kiedy indziej słowo używane jest w kontekście społecznego prestiżu, niekoniecznie idącego w parze z *arete* – przypomina o tym krytykujący Agamemnona Achilles (*Il.* 19.319, przeł. I. Wieniewski): „Mężny rycerz (*agathós*) i tchórz (*kakós*) tej samej czci (*timē*) zażywają” (ἐν δὲ ἰῆ τιμῇ ἡμὲν κακὸς ἡδὲ καὶ ἑσθλός, zob. także *Il.* 20.132-3; na temat tego fragmentu zob. DU SABLON 2009: 37-39).

⁸⁹ Na temat kreacji Nestora i Odyseusza w *Iliadzie* jako wzorców autorytetu zob. wyżej, rozdz. 2.3.a.

⁹⁰ FINKELBERG (1998: 17 = 2020: 255): „A society in which a contest can be won without even a slight effort on the part of the winner can hardly be considered an embodiment of the competitive values”. Zob. także RIEDINGER (1976: 246-7).

retoryczne, szlachetne urodzenie, wiek⁹¹ itp., – kształtuje także hierarchię w obrębie danej społeczności i określa relacje między jednostkami. Tłumaczy to fakt, iż język *time* wyraża niekiedy stosunki przyjaźni między herosami i służy okazaniu wzajemnego szacunku oraz uznania⁹². Związek *time* z hierarchią społeczną wyjaśnia także, dlaczego owa wartość tak ściśle wiąże się z zagadnieniem „sprawiedliwości” – zwłaszcza w kontekście redystrybucji przywilejów i dóbr⁹³.

Trudności związane z konceptualizacją pojęcia *timē* wynikają niewątpliwie z jego nieprzystawalności do współczesnych kategorii myślowych. Jak często się podkreśla, jest ono nieprzetłumaczalne na współczesne języki, a „honor”, zwyczajowo używany jako jego ekwiwalent, choć użyteczny w wielu kontekstach, innym razem prowadzi do nieporozumień⁹⁴. Jak przestrzega Douglas CAIRNS (2011: 23-4), wszelkie skojarzenia z maskulinistyczną i przemocową „kulturą honoru”, znaną nam, być może, z własnego otoczenia⁹⁵, są mylące: *timē* to coś więcej niż „godność”, o którą mężczyzna w sytuacji zniewagi ma obowiązek walczyć. Niemniej, i ten aspekt *time* możemy dostrzec w tradycji Homera. Zraniony honor staje się w końcu zarzewiem centralnego dla *Iliady* konfliktu między Agamemnonem i Achillesem⁹⁶, w eposie jest on także – jak zauważa Vincent FARENGA (2006: 139) – sednem zinstytucjonalizowanych sporów, które epos opisuje za pomocą pojęcia *dike* i jego derywatów.

Związek terminologii „honoru” z kategorią *dike* dobrze ilustruje pewien fragment *Iliady*, który miałem już okazję omawiać (rozdz. 2.2), mianowicie 23.566-585. Menelaos zwraca się w nim przeciwko Antylochosowi, oskarżając go o użycie podstępu w trakcie wyścigu rydwanów (w. 570-3, przeł. I. Wieniewski):

⁹¹ Na temat różnych kryteriów przynależności do elit i narzędzi stratyfikacji społecznej piszę szerzej w rozdz. 4.1.

⁹² Jak zauważa RIEDINGER (1976: 248-51). Dotyczy to zwłaszcza czasowników *τίω* i *τιμάω*, blisko związanych z terminem *τιμή*: zob. *Il.* 4.257 (‘*Ἴδομενεὺς περὶ μὲν σε τίω Δαναῶν ταχυπόλων*’), 5.467-8 (*κεῖται ἀνὴρ ὃν ἴσον ἐτίομεν Ἑκτορι δίῳ | Αἰνεΐας υἱὸς μεγάλῃτορος Ἀγχίσαιο*), 16.145-6 (o stosunku Patroklosa względem Automedonta, którego „po Achillesie największym darzył szacunkiem”, *ἵππους δ’ Αὐτομέδοντα θεῶς ζευγνύμεν ἄνωγε, | τὸν μετ’ Ἀχιλλῆα ῥηξήνορα τίε μάλιστα*), 18.80-2 (Achilles o zmarłym Patroklosie: *ἀλλὰ τί μοι τῶν ἥδος ἐπεὶ φίλος ὦλεθ’ ἐταῖρος | Πάτροκλος, τὸν ἐγὼ περὶ πάντων τῶν ἐταίρων | ἴσον ἐμῇ κεφαλῇ*; (...); także 20.426, gdzie Achilles, widząc zbliżającego się Hektora, przypomina: „zabił on mojego towarzysza [Patroklosa], którego darzyłem *time*”, *ὅς μοι ἐταῖρον ἔπεφνε τετιμένον* (...)).

⁹³ Co doskonale ukazują fragmenty *Iliady*, w których Achilles określa siebie samym mianem *átimos*, „pozbawionego należnej mu *time*”, zob. niżej, przyp. 101.

⁹⁴ Zob. CAIRNS (1993: 52, przyp. 20) i (2011: 29-30), FINKELBERG (1998: 16), DE ROGUIN (2007: 20-1), SCODEL (2008: 10-30, 47, 49).

⁹⁵ Cf. P. M. Zdybek, R. B. Walczak, *Does the Culture of Honor do well in Poland? A Replication Study on the Culture of Honor while Accounting For Gender Role Differences*, „Family Forum” 19 (2019), s. 113-130 (tekst dostępny on-line, <https://czasopisma.uni.opole.pl/index.php/ff/article/view/1289/1491>, data dostępu: 20.09.2021).

⁹⁶ Na temat znaczenia kategorii *timē* dla konfliktu między Achillesem i Agamemnonem zob. LLOYD-JONES (1971a: 11: „Their quarrel is over *time* and only secondarily over property”), NAGY (1979: 72-3, 79-80, 132-3), CAIRNS (1993: 95-103), ROSEN (1997: 484), YAMAGATA (1994: 130, 135), JELLAMO (2005: 22), SCODEL (2008: 46), także ROGUIN (2007: 19-25) z szerszą bibliografią.

Ἄντίλοχε πρόσθεν πεπνυμένε ποῖον ἔρεξας.
ἦσυχνας μὲν ἐμὴν ἀρετὴν, βλάψας δέ μοι ἵππους
τοὺς σοὺς πρόσθε βαλὼν, οἳ τοι πολὺ χεῖρονες ἦσαν.

Miałeś dawniej rozsądek, a patrz, Antylochu, coś zrobił!
Wystawiłeś na szwank moją sławę (*aretēn*), wstrzymałeś mi konie,
Swoje naprzód wypuszczając, choć są pośledniejsze od moich.

W dalszej części przemowy Menelaos domaga się rozstrzygnięcia sporu, zobowiązując rywala do tego, by publicznie przysiągł, iż ten nie wstrzymał jego koni celowo (*hekōn*, w. 585). Przy czym należy podkreślić, że to, co urażony *basileus* nazywa „oszustwem” czy „podstępem” (*dólos*), w rzeczywistości zdaje się stanowić naruszenie norm *time*. Antylochos zrównał się z rywalem w miejscu, gdzie droga nieoczekiwanie się zwęża, następnie wymusił na nim pierwszeństwo – tym samym odmówił ustąpienia przejazdu starszemu od siebie i cieszącemu się większym prestiżem społecznym Menelaosowi⁹⁷.

Powyższa scena pokazuje, jak istotny dla bohaterów Homera jest symboliczny porządek *time*. Jeśli to pojęcie określa czyjąś wartość bądź pozycję społeczną, manifestacją tejże wartości czy pozycji stają się przeróżne praktyki symboliczne czy rytualne: takie jak redystrybucja łupów wojennych, przyznanie danemu herosowi szczególnych kompetencji i tytułów, podział mięsa oraz wina w trakcie uczty (cf. NAGY 1979: 132-4) lub zajęcie wyróżnionego miejsca przy stole biesiadnym. Dla porządku *time* ofiarowanie prezentów może mieć przy tym taką samą doniosłość jak publiczne wygłoszenie pochwały pod adresem innego herosa. I choć *time* przekłada się na konkretne przywileje oraz korzyści materialne, stanowiąc pewien typ kapitału – definiującego uprawnienia i przywileje wyróżniające jednostkę⁹⁸, – jej znaczenie wykracza poza konotacje praktyczne: jest to indywidualna wartość, która określa miejsce jednostki w społecznym kosmosie (cf. DU SABLON 2009: 49-52, także RIEDINGER 1976: 245)⁹⁹, w dodatku

⁹⁷ Do tego kontekstu *dike*, „sprawiedliwości”, odnosi się, jak zgaduję, Bakchylides, gdy w odzie piątej, skomponowanej z okazji zwycięstwa w wyścigu Ferenikosa, wierzchowca tyrana syrakuzkańskiego, Hierona (ok. 476 r. p.n.e.), jako szczególną wartość („szlachetność”, *aretá*) przedstawia równowagę między „sprawiedliwością” a umiejętnością wykorzystania danej sytuacji (5.6-11): „Jeden taki ma zaszczyt (*timán*), drugi [całkiem] inny. Niezliczone są cnoty ludzi, choć jedna szczególnie się wyróżnia: [gdy] ktoś kieruje tym, co ma pod ręką, w zgodzie ze sprawiedliwym rozsądkiem (*dikaíaisi phrénessin*)” (... τιμὰν | δ' ἄλ[λ]ος ἀλλοίαν ἔχει· | μυρί]αι δ' ἀνδρῶν ἀρετ[αί], μία δ' ἐ[κ] | πασᾶ]ν πρόκειται, | ὅς τὰ] παρ' χεῖρὸς κυβέρνα-| σεν δι]καίαισι φρένεσσιν). Por. komentarz do ody Bakchylidesa w STENGER (2004: 252-3).

⁹⁸ Cf. RIEDINGER (1976: 251): „Nous sommes ainsi en mesure d'avancer une première définition de τιμή. Il ne faut pas se la représenter comme un fait d'ordre psychologique, un sentiment d'honneur, mais pas davantage comme un objet, une sorte de capital qui comprendrait les possessions d'un individu, le rang qu'elles lui assurent et le courage qui les défend”, także ROGUIN (2007: 19-20), CAIRNS (2011: 30),

⁹⁹ Zresztą nie tylko „społecznym” kosmosie. Jak zauważa ADKINS (1965: 63, 1970: 33), w tradycji Homera zarówno *time*, jak i *arete*, charakteryzują zarówno ludzi, jak i bogów (zob. *Corpus Theognideum* w. 373-4); większy udział w obu wartościach jest przy tym jedyną różnicą między śmiertelnymi i nieśmiertelnymi, jaką epos jednoznacznie określa (*Il.* 9.498-9: στρεπτοὶ δέ τε καὶ θεοὶ αὐτοί, | τῶν περ καὶ μείζων ἀρετὴ τιμὴ τε βίη τε.). Zob. także NAGY

wartość ściśle zależna od wyróżniającej ją „szlachetności” (*aretē*) bądź jej deficytów.

Potwierdzając własną *arete*, bohaterowie eposu jednocześnie negocjują własną *time* – pozycję, względnie szacunek, jakim pragną cieszyć się wśród własnej społeczności. Agony sportowe są szczególnym przykładem tej praktyki. Michael FOUCAULT w komentarzu do przytoczonego wyżej fragmentu z ks. XXIII *Iliady* określa je wręcz jako „liturgie prawdy” (2018: 58). Jak pisze, „[f]unkcja wyścigu powinna polegać na ujawnieniu już znanej prawdy; na uroczystym, dokonanym w walce, będącym jednocześnie ceremonią, pokazaniu siły, którą różnią się bohaterowie; na uszeregowaniu ich zgodnie z ich prawdziwą wartością”¹⁰⁰. Tym samym kategoria *time* jest ściśle relacyjna: jak podkreśla Jean-Claude RIEDINGER (1976: 245), dany bohater, choćby cieszył się powszechnym „prestizem”, w konfrontacji z innym herosem może mieć relatywnie niewielką *time*.

Skoro *time* z założenia stanowi wartość względną, może być ona określona jedynie w relacji względem innych członków wspólnoty bądź grup w *polis*. Obrazują to przymiotniki *átimos* i *atímētos*, używane w *Iliadzie* i późniejszej tradycji w kontekście tych osób, które – jak np. „uchodźcy” (l. poj. *metanástēs*) – pozbawione były przywilejów politycznych i społecznych¹⁰¹; kategoria *átimos* zajęła również szczególne miejsce w dyskursie prawnym Aten epoki klasycznej, gdzie używano jej w stosunku do tych, którym na drodze sądowej odebrano prawa obywatelskie i godności wynikające z dotychczasowego statusu¹⁰². O ile jednak porównanie herosa o dużych zasługach dla własnej wspólnoty oraz osoby wykluczonej z *polis* wydaje się implikować dość oczywistą dysproporcję „prestizu”, relacje wyrażone w eposie w kategoriach *time* zazwyczaj dalekie są od podobnej jednoznaczności. Przykładu w tej kwestii dostarcza Eneasz. Choć „przez *demos*, lud Troi, był czczony niczym bóstwo” (*Il.* 11.58)¹⁰³, w

(1979: 118-9), który wskazuje na religijne i rytualne konotacje pojęcia *time*, oznaczającego niekiedy szacunek okazywany bogom; także YAMAGATA (1994: 122-6) na temat *timai* właściwych bogom w eposie Homera.

¹⁰⁰ Jak FOUCAULT dodaje w kontekście sporu Menelaos – Antylochos (2018: 60): „(...) trudność, spór nie rodzą się wcale z tego, że Antylochos złamał jakieś prawo. Antylochos przeszkodził ujawnieniu się prawdy. Nie chciał ustąpić silniejszemu, nie chciał dać miejsca prawdzie, czyli faktowi, że Menelaos jest silniejszy. Nie złamał żadnej zasady wyścigu, ale chciał zakłócić wyścig jako liturgię prawdy”.

¹⁰¹ Zob. *Il.* 9.648 oraz 16.59, gdzie Achilles porównuje własne położenie do losu „pozbawionego *time* uchodźcy” (ὥς εἴ τινα ἄτιμητον μετανάστην), wyrażając tym samym gniew i wstyd wywołany obraźliwym zachowaniem Agamemnona w ks. 1. Cf. MARTIN (1992: 18 = 2020: 269): „(...) as we can discern from Achilles' phrase, the *metanastēs* was typically and understandably 'without honour' (*atimētos*)”; także ULF (2009: 88-9), który podkreśla, iż *metanastes* u Homera „cannot attain the same status as full members of society” (p. 89). Por. także *Il.* 1.171, gdzie Achilles określa siebie samego jako *átimos* podkreślając, że został pozbawiony uznania, sprawiedliwej nagrody, jednocześnie, jak pisze Claire-Françoise de ROGUIN (2007: 25), „poszanowania należnych mu praw” (*un traitement respectueux de ses droits*).

¹⁰² Cf. OBER (1996: 87) „In the public realm, the *atimos* was stripped of his dignity by the collective and legal action of his fellow citizens”; GERNET (2000: 39): „Le sanzioni comportanti perdita di diritti portano il nome di *atimia*. Essa può essere totale o parziale”. Szerzej na temat kategorii *atimia* w systemie prawnym Aten klasycznych oraz pozaprawnych (religijnych, społecznych) źródeł tej instytucji pisze RYBOWSKA (2017: 316, 462-77).

¹⁰³ ὅς Τρωεὶ θεὸς ὥς τίετο δῆμιον, por. *Il.* 5.467.

przekonaniu Priama – *basileusa*, pełniącego wśród Trojan analogiczną rolę do Agamemnona w obozie Achajów – okazuje się nie być godzien publicznych form prestiżu. I podobnie jak w wypadku konfliktu Achillesa z Agamemnonem, także tym razem decyzja *basileusa* budzi sprzeciw herosa: „(...) wciąż na Priama boskiego / burzył się za to, że skąpił mu czci, choć [Eneas] był przednim rycerzem” (*Il.* 13.460-1, przeł. I. Wieniewski)¹⁰⁴. Tego rodzaju sceny obrazują proces publicznego negocjowania *time*, tym samym także hierarchii społecznej i politycznej¹⁰⁵.

Szacunek dla istniejącej hierarchii społecznej oraz indywidualnej *time* innego członka wspólnoty stanowi – jak pisze YAMAGATA (1994: 121-2, cf. CAIRNS 1993: 95-103 oraz 2011: 30) – „centralny punkt” (*a focal point*) homeryckiej etyki. Jest to również istotny aspekt dyskursu na temat sprawiedliwości, jaki odnajdujemy w poezji epoki archaicznej. Większość scen eposu ilustrujących publiczne spory koncentruje się właśnie na tym wątku. Tak jak w wypadku oskarżenia, jakie Menelaos kieruje pod adresem Antylocha, przedmiotem konfliktów jest odpowiedzialność jednej ze stron za urażoną dumę, czyjs uszczerbek na honorze czy zawłaszczony symbol społecznego prestiżu. W tym kontekście szczególną rolę pełni pojęcie *dike*, niekiedy oznaczające **to, co „komuś się należy”**; **to, co przysługuje jednostce na mocy wyróżniającej ją *time*, „pozycji” czy „prestiżu”** (RUDHARDT 1999: 25, 112). Widzimy to w scenie przyznania nagród po wspomnianym już wyścigu rydwanów z ks. XXIII *Iliady*: pełniący rolę jurora Achilles, „zdjęty litością” (w. 534) wobec Diomedesa, który dotarł na metę jako ostatni, nieoczekiwanie przyznaje drugie miejsce – wraz z nagrodą w postaci konia – właśnie temu „szlachetnemu mężowi” (*anēr ὀρίστος*, 535). Decyzja herosa budzi sprzeciw Antylocha, który wyprzedził Menelaosa, formalnie kończąc wyścig jako drugi z zawodników. Jak komentuje werdykt Achillesa narrator (539-44, przeł. I. Wieniewski):

ὥς ἔφαθ', οἱ δ' ἄρα πάντες ἐπὶ νειὸν ὥς ἐκέλευε.
καὶ νύ κέ οἱ πόρεν ἵππον, ἐπὶ νησαν γὰρ Ἀχαιοί,
εἰ μὴ ἄρ' Ἀντίλοχος μεγαθύμου Νέστορος υἱὸς
Πηλεΐδην Ἀχιλῆα δίκη ἡμείψατ' ἀναστάς:
ᾧ Ἀχιλεὺς μάλα τοι κεχολώσομαι αἶ κε τελέσσης

¹⁰⁴ αἰεὶ γὰρ Πριάμῳ ἐπεμήνιε δίῳ | οὐνεκ' ἄρ' ἐσθλὸν ἔοντα μετ' ἀνδράσιν οὐ τι τίεσκεν. Więcej przykładów „negocjacji *time*” w eposie Homera przedstawia SCODEL (2008: 15-9); zob. także MARKS (2005: 10-11).

¹⁰⁵ Cf. THALMANN (1998: 115-24, 188), który podkreśla, korzystając przy tym z licznych badań etnograficznych i przykładów „tradycyjnych” społeczności, dla których „honor” jest wartością centralną (*honor-based societies*), zależność między władzą oraz *time* w świecie homeryckiego eposu („In Homer (...) honor, its practices and its concepts, is the official culture; it defines relations among the elite, and (...) competition for honor and competition for status are bound up with each other”, s. 123). Jednocześnie badacz słusznie eksponuje (s. 258-9, 268-71) istnienie pewnych komponentów wpisanych na stałe w tożsamość osób decyzyjnych w *polis* (urodzenie, majątek etc.) – na ten temat niżej, rozdz. 4.1.

τοῦτο ἔπος: μέλλεις γὰρ ἀφαιρήσεσθαι ἄεθλον ...

Rzekł, a Achajów tłum przyświadczył słowom Achilla,

Ten zaś byłby mu dał ową klacz za zgodą ogólną,

Gdyby Antyloch, latorośl Nestora wielkodusznego,

Nie wstał i **broniąc swych praw (*dikēi*)**, nie odparł synowi Peleja:

„O Achillesie, rozgniewasz mnie srodze, jeżeli wprowadzisz

W czyn swoje słowa. Bo oto ty chcesz mnie pozbawić nagrody (...)

Pretensja Antylocha doprowadza następnie do znanego nam już sporu z Menelaosem – to zaś potwierdza wyrażoną wyżej intuicję, zgodnie z którą konkursy i zawody sportowe w świecie Homera stanowią „liturgię prawdy”: symboliczny (rytualny) wyraz hierarchii między bohaterami; potwierdzenie *arete* danego herosa, a zarazem ilustrację złożonej sieci relacji wyrażanych w kategoriach *time*¹⁰⁶.

Wydaje się, że w przytoczonym fragmencie *dike* oznacza to, co należy się bohaterowi, co w jego własnym przekonaniu stanowi o adekwatności przyznanej mu nagrody względem właściwej mu pozycji bądź dokonania¹⁰⁷. W *Iliadzie* zbliżony sens pojęcia zostaje użyty także w kontekście sporu między Achillesem i Agamemnonem. W ks. XIX Odyseusz przekonuje pierwszego z herosów, iż formy zadośćuczynienia – zaoferowane przez Agamemnona „dary” (*dōra*), które *basileus* przedłożyć ma na widok publiczny (*es méssēn agorēn*, w. 172-3), uzupełnione o przysięgę oraz „bogata ucztę” wyprawioną na cześć poszkodowanego – „oddadzą sprawiedliwość” doznanej przez Achillesea krzywdzie (179-80, przeł. I. Wieniewski)¹⁰⁸:

αὐτὰρ ἔπειτ’ ἀσε δαίτῃ ἐνὶ κλισίῃς ἀρεσάσθω

πιείρη, ἵνα μὴ τι **δίκης** ἐπιδευὲς ἔχῃσθα.

Potem na twoją cześć Agamemnon niech sutą biesiadę

Wyda w swoim namiocie, by w pełni uczynić ci zadość.

Dike wskazuje tu na indywidualne racje, uprawnienia i przywileje jednostki. Ten „**subiektywny**” **sens pojęcia**¹⁰⁹ współgra jednocześnie ze znaczeniem „procedury” czy „wyroku”, który wyróżniłem w rozdz. 2: widzimy wyraźnie, iż *time* leży u podstaw wielu mechanizmów

¹⁰⁶ Ilustrują to także konkursy odbywające się na dworze Alkinoosa (*Od.* 8.236-55, 382-4), zob. THALMANN (1998: 152-3).

¹⁰⁷ Cf. JANIK (2003: 29): „Antilochus rises to claim his *dikē*, this what, in his opinion, was due to him, what would be just”. Zob. także GIRAUDAU (1984: 137).

¹⁰⁸ Na temat zadośćuczynienia (hom. *poinē*) w perspektywie zasad wzajemności epoki archaicznej zob. niżej, 3.2.c.

¹⁰⁹ Zob. PELLOSO (2013: 249), który podkreśla „subiektywny” aspekt tak rozumianej „sprawiedliwości”. Por. PAOLI (1974: 35-6), który odróżnia „obiektywne” i „subiektywne podstawy prawa” (*fondamento obbiettivo / subbiiettivo della legge*), pojęcie *dike* i pokrewne mu terminy wiążąc jednak z pierwszym z porządków („(...) obbiettivo, il quale consiste nel fatto che la legge è giusta, è una dichiarazione esplicita e fissa di τὸ δίκαιον”, s. 35).

pozwalających na regulowanie stosunków w obrębie społeczności (cf. CANEVARO 2020: 161-2), w tym instytucjonalnych procedur rozwiązywania konfliktów¹¹⁰.

W tym miejscu zwrócę się ponownie do przykładów użycia pojęcia *dike*, które przytoczyłem we wstępie do poniższego rozdziału. W świetle powyższych uwag dotyczących subiektywnego charakteru „sprawiedliwości” archaicznej możemy, jak sądzę, lepiej zrozumieć formuły w rodzaju „*dike* kółów”, „*dike* niewolników”, „*dike* starszych osób” itd. Za każdym razem, gdy badany termin zostaje dookreślony poprzez odniesienie do konkretnej grupy, wyróżnionej tym samym właściwymi jej przywilejami czy obowiązkami, unaoczniony zostaje właśnie jego subiektywny charakter; porządek *dike* nie tylko nie niweluje nierówności między ludźmi, lecz sam je zakłada i na nie wskazuje¹¹¹.

Subiektywne użycie pojęcia *dike* implikuje, rzecz jasna, istnienie różnic i podziałów między ludźmi. Zakres obowiązywania tak rozumianych „sprawiedliwości” zależy przy tym od wielu klasyfikacji społecznych oraz relacji między jednostkami w obrębie wspólnoty. Tę **relacyjność *dike*** ukazuje fragment *Odysei*, w którym pojęcie dopełnione zostaje poprzez figurę *dmôes*, tj. „niewolników”¹¹² (14.59-61, przeł. R. Chodkowski):

..... δόσις δ' ὀλίγη τε φύλη τε
γίγνεται ἡμετέρη: ἡ γὰρ δμῶων δίκη ἐστὶν
αἰεὶ δειδιότων, ὅτ' ἐπικρατέωσιν ἄνακτες
οἱ νέοι.

(...) To, co ci daję, jest skromne,
ale od serca. **Tak bowiem służba ma postępować,**
choć żyje w ciągłym strachu, gdyż teraz władzę już inni
mają panowie. (...)

Swoją drogą, sens pojęcia, jak zauważa SEALEY (1994: 140), wykracza w powyższym fragmencie poza konkretny przywilej bądź obowiązek: mowa jest raczej o ogólnym stanie (*an*

¹¹⁰ Jak pamiętamy (rozdz. 2.2 i 2.3), mówienie *dike* służy rozwiązaniu konfliktu, którego przedmiotem jest właśnie naruszenie czyjejs *time*, „prestżu” czy „pozycji”.

¹¹¹ Cf. DES BOUVRIE (1993: 196): „*Dike* seems not to be some general justice conveying Christian overtones of equality, but the fundamental order of the universe and of society”; zob. ponadto LLOYD-JONES (1971a: 4, także 1971b: 65-6), który definiuje *dike* jako „the preservation of the established order” (por. jednak 1971a: 161, gdzie pojęcie określone zostaje jako „basically the order of the universe”).

¹¹² Por. Hezjod, *Op.* 459, 502, 573, 597, 608, 766, gdzie *dmôes* są niewolnikami pracującymi w polu oraz w obrębie *oikos*. Na temat statusu *dmôes* i relacji między nimi oraz ich „panami” zob. CALHOUN (1962: 433-4) oraz ZARTALOUDIS (2020: 95-6) wraz z szerszą bibliografią. Warto podkreślić, że cytowany fragment stanowi wypowiedź Eumajosa, który w eposie zdaje się pełnić rolę wyidealizowanego modelu lojalnego służącego czy stronnika („the ideal type of a loyal follower”, jak pisze SEAFORD 2003: 20). Jednocześnie – choć do domostwa Laertes i Odysa trafił on już jako niewolnik – przyszedł na świat jako syn *basileusa* (*Od.* 15.413): jest to zatem szczególna postać, figura transgresji zawieszona między dwoma krańcami społecznej hierarchii, co zdaje się dodatkowo legitymizować postulowane w jego wypowiedzi dystynkcje.

actual condition) określającym los „niewolników”. W tym zaś względzie *dike* ucieleśnia **społeczny porządek**, „modelowe” czy „zwyczajowe zachowanie”¹¹³ przypisane do pewnej grupy ludzi – „to, czego należy oczekiwać” od osoby o określonej roli w świecie¹¹⁴ lub to, co po prostu „komuś się należy” na mocy właściwej mu *time*.

b) Uznanie społecznego prestiżu: *dike* (*dikaio*), *aidos* oraz *hybris*

Analiza zależności między pojęciami *dike* oraz *time* unaocznia hierarchiczność porządku władzy i przywilejów w społecznościach greckich epoki archaicznej, tak jak i asymetryczny charakter relacji interpersonalnych – zakładających dysproporcje w „prestiżu” między różnymi aktorami społecznymi. Ta charakterystyka pozwala jednocześnie lepiej zrozumieć system normatywny wyłaniający się z tradycji epickiej. Widzimy, z jakich podstaw wyrastają liczne reguły i normy kształtujące interakcje wśród homeryckich herosów. Kluczowe są tu zwłaszcza przeróżne gesty i symbole wzajemnego szacunku: potwierdzające czyjąś *time*, jednocześnie ukazujące, iż inni uznają status wybranego bohatera – a zatem także własną niższość bądź równość w hierarchii prestiżu społecznego.

W kontekście hierarchicznych interakcji społecznych, które tradycje epoki archaicznej wyrażają za pomocą kategorii *time*, „prestiżu”, *dike* oznacza pewien ideał, pewien porządek aksjologiczno-normatywny, na którym opierają się wzorce postępowania kształtujące relacje między ludźmi. Jak widzieliśmy, ta relacyjność pojęcia odgrywa istotną rolę także wtedy, gdy używane jest ono w odniesieniu do uprawnień, przywilejów i obowiązków jednostki wynikłych z przysługującego jej *time*, tj. „honoru”, „pozycji”, prestiżu”¹¹⁵. W eposie wskazuje również na to, co komuś należy: na przykład nagrodę czy tytuł zwycięzcy, tak jak i zadośćuczynienie za doznaną krzywdę; desygnuje działania czy zachowania, które przywracają równowagę w relacjach między bohaterami bądź potwierdzają uznanie właściwej komuś *time*. Tym samym ściśle wiąże się ono z hierarchią społeczną i istniejącym systemem stratyfikacji.

Upraszczając powyższe spostrzeżenia możemy powiedzieć, że na poziomie interakcji personalnych *dike* realizuje się poprzez postawę szacunku – zarówno wobec istniejącej hierarchii, wzorców i norm postępowania, jak i innych ludzi. Ten aspekt pojęcia dochodzi do

¹¹³ Por. HAVELOCK (1978: 182): „the various samples of *dikē* are not properties belonging to persons but standing procedures or behavior patterns which are accepted or expected”; także HOFFMANN (1914: 43): „Alle für den Verkehr der Menschen unter- einander im sittlichen Bewußtsein der homerischen Zeit geltenden Rechte und Sitten gehören zu den *dikai*, die der *dikaio*s zu erfüllen hat”.

¹¹⁴ Tak JANIK (2003: 42): „(...) what is proper, what might be expected”.

¹¹⁵ Cf. CASERTA (2009: 73): „Giustizia [sc. *dike*] è dunque un dispositivo di reciprocità necessaria, un valore relazionale, presente in ognuno, che consente agli uomini di non essere indifferenti l’uno alla salvezza dell’altro, di “farsi giustizia” vicendevolmente”.). Zob. także OSTWALD (1973: 675), który podkreśla, iż *dike* „describes the place assigned to individuals within human society”.

głosu zwłaszcza w wypadku jego derywatu, **przymiotnika *dikaĩos***: opisującego tych bohaterów, którzy przestrzegają norm *time* i okazują innym szacunek należny im na mocy właściwego dla nich „prestżu” czy „pozycji”¹¹⁶. Jednym z wzorców postawy związanej z tym określeniem jest w tradycji eposu postać Pejsistratos, syna Nestora. Przytoczę fragment *Odysei*, w którym zwraca się on do towarzyszącej Telemachowi Atenie, ukrytej pod postacią Mentora (3.43-54, przeł. R. Chodkowski):

εὖχεο νῦν, ὦ ξείνε, Ποσειδάωνι ἄνακτι:
τοῦ γὰρ καὶ δαίτης ἠντήσατε δεῦρο μολόντες.
αὐτὰρ ἐπὶν σπείσης τε καὶ εὖξαι, **ἦ θέμις ἐστί**,
δὸς καὶ τούτῳ ἔπειτα δέπας μελιδέος οἴνου
σπεῖσαι, ἐπεὶ καὶ τοῦτον ὀίομαι ἀθανάτοισιν
εὖχεσθαι: πάντες δὲ θεῶν χατέουσ' ἄνθρωποι.
ἀλλὰ νεώτερός ἐστιν, ὀμηλική δ' ἔμοι αὐτῷ:
τοῦνεκα σοὶ προτέρῳ δώσω χρύσειον ἄλειςον.
ὣς εἰπὼν ἐν χειρὶ τίθει δέπας ἡδέος οἴνου:
χαῖρε δ' Ἀθηναίη πεπνυμένῳ ἀνδρὶ **δικαίῳ**,
οὔνεκα οἷ προτέρῃ δῶκε χρύσειον ἄλειςον:

„Pomódl się teraz, przybyszu, do władcy wód, Posejdona,
boście trafili na ucztę ofiarną (*daitēs*) właśnie dla niego.
Kiedy już zlejesz ofiarę i się pomodlisz, **jak trzeba (*hê thémis estí*)**,
daj i jemu z kolei kubek wina słodkiego,
wylać dla bogów, ponieważ, jak sądzę, on także się modli
do nieśmiertelnych. Wszyscy wszak ludzie bóstw potrzebują.
Skoro jest młodszy od ciebie, bo moim jest rówieśnikiem,
dlatego tobie pierwszemu podam ten kubek ze złota”.
Tak powiedziawszy, wręczył jej puchar wina słodkiego.
Młodzian rozważny (*pepnyménōi*) i **zwyczaj znający (*dikaĩōi*)** ucieszył Atenę
tym, że jej jako pierwszej podał kubek ze złota.

W przeciwieństwie do swojego brata, Antylocha, który w trakcie wyścigu rydwanów nie ustąpił miejsca starszemu od siebie i cieszącemu się większym „prestżem” Menelaosowi, Pejsistratos

¹¹⁶ Zgodnie z powszechnym przekonaniem, przymiotnik *dikaĩos* używany jest w stosunku do osób, które przestrzegają ogólnogreckich norm kulturowych i akceptowanych zasad postępowania (tak np. ROBB 1994: 29: „It [sc. *dikaĩos*] is an “approval word” designating a man who observes the Hellenic proprieties, no more, but no less”). Choć zasadniczo zgadzam się z tą opinią (zob. niżej, 3.2.c oraz d), w tym miejscu staram się zwrócić uwagę na zależność kategorii *dike* i jej derywatów od hierarchii w danej grupie, stratyfikacji w obrębie całej społeczności czy personalnych interakcji społecznych. Raz jeszcze pragnę podkreślić, że *dike* nie jest „obiektywną sprawiedliwością” czy terminem wyrażającym obiektywny (powszechny) porządek normatywny.

przestrzega norm i konwenansów powiązanych z kategorią *time* – w tym wypadku nakazujących okazanie szacunku osobie starszej. W odpowiedzi zostaje określony przez narratora mianem *dikaïos*. Przymiotnik – jak zauważa YAMAGATA (1994: 64) – zdaje się tym samym ucieleśniać szczególną postawę: łączącą świadomość obowiązujących reguł społecznych z „dobrymi obyczajami” czy manierami, poprzez które owe reguły zwykło się wyrażać¹¹⁷.

W toku analiz przyjrzyć się uważniej postulowanemu w tradycji *Corpus Theognideum* regułom i normom, tymczasem chciałbym skoncentrować uwagę na przymiotniku *dikaïos*. Na wstępie zaznaczę, że większość elegii zbioru, w których termin *dikaïos* występuje, nie pozwala na jednoznaczne określenie jego sensu, przynajmniej na jawnej płaszczyźnie tekstu. Jak pokazały dotychczasowe analizy (3.1.c), pojęcie często służy jako swoisty „znacznik ideologiczny”¹¹⁸: uzupełnia epitet *agathos* (zob. w. 148: „każdy *anēr agathós*, szlachetny mąż, Kynosie, jest *dikaïos*”), podkreślając przy tym jego pozytywny walor, nie precyzuje jednak na czym bycie *dikaïos* miałoby dokładnie polegać; stanowi przeciwwagę dla opisów *kakoi*, „złych ludzi”, zazwyczaj nie określa jednak tego, co decyduje o ocenie danego działania lub postawy jako „sprawiedliwej” lub „niesprawiedliwej”. Jako przykład przywołam fragment elegii 373-92, w której *ja* poetyckie zwraca się bezpośrednio do Dzeusa (w. 377-382):

πῶς δὴ σεῦ Κρονίδη τολμᾷ νόος ἄνδρας ἀλιτροὺς
ἐν ταύτῃ μοίρῃ τόν τε δίκαιον ἔχειν,
ἦν τ' ἐπὶ σωφροσύνην τρεφθῇ νόος ἦν τε πρὸς ὕβριν
ἀνθρώπων, ἀδίκους ἔργμασι πειθομένων;

Jak umysł (*nóos*) Twój znosi, Kronido, że występny ludziorz przypada
w udziale los **męża sprawiedliwego (*dikaïos*)**? [To samo spotyka ludzi],
gdy umysł (*nóos*) mają zwrócony ku umiarowi (*sophrosýnē*) i wtedy,
gdy chyli się on ku bucie, posłuszny **czynom niesprawiedliwym**.

Pomijając w tej chwili religijny kontekst elegii¹¹⁹ zwrócę uwagę jedynie na fakt, iż *dikaïos* ponownie zostaje przeciwstawiony tym, którzy są *kakoi*: „występnym ludziorz” (*ándres alitroí*),

¹¹⁷ YAMAGATA (1994: 64): „Such a combination of awareness of social rules, and the good manners to practise or express them, seems to be the essence of being δίκαιος”. Por. CALHOUN (1962: 451): „(...) the reciprocal rights and obligations involved in every relationship (...) are definitely established in a code of manners created by long custom. (...) **The man who knew how to conduct himself in each of these relationships, who had savoir-faire, who to-day would be termed a ‘gentleman’, was δίκαιος** and he followed the ‘way’ of doing things that was δίκη and θέμις” (podkreślenia własne). Zbliżony sens przymiotnika *dikaïos* możemy także odnaleźć w słowach Odyseusza skierowanych do Agamemnona: „Ty, Atrydo, będziesz w przyszłości bardziej sprawiedliwy (*dikaióteros*) dla innych”, *Il.* 19.181-2. Towarzyszą one opisowi zadośćuczynienia, jakiego dostąpić od Agamemnona ma Achilles (zob. wyżej), co sugeruje, iż *dikaïos* wiąże się tu właśnie z ideą szacunku i uznania *time* innych, cf. JANIK (2003: 28).

¹¹⁸ Na temat pojęcia „znacznika ideologicznego” zob. FILIPCZAK-BIAŁKOWSKA (2018: 74-5, 147-53).

¹¹⁹ Powróć do przytoczonej elegii w dalszej części analiz, zob. rozdz. 3.3.b.

którzy zamiast kierować się zasadą „umiaru” (*sophrosýnē*) zwróceni są ku „bucie” (*hýbris*) i „czynom niesprawiedliwym” (*ádika érgmata*). Z samego utworu nie wynika jednak charakter różnicy między tymi kategoriami. Wydaje się raczej, że **dikaíos umożliwia tematyzację przeróżnych wątków podejmowanych w innych elegiach**; jest pojęciem, w którym ogniskują się różne, często odosobnione motywy składające się na dyskurs o „sprawiedliwości” i „niesprawiedliwości” (zob. wyżej, WSTĘP).

Jednym z tych odosobnionych wątków *Corpus Theognideum* jest szacunek wobec norm *time*. Choć w żadnej elegii *dike* bądź przymiotnik *dikaíos* nie zostają jednoznacznie użyte w tym kontekście, uwagi o poszanowaniu dla „prestżu” i pozycji innych, tak jak i wynikłych z hierarchii *time* konwenansach oraz regułach postępowania, są wszechobecne w zbiorze – kluczowe w ich wypadku są zaś dwa pojęcia, często krzyżujące się z kategorią *dike* oraz *dikaíos*, mianowicie ***aidōs* oraz *hýbris*** (w. 289-92):

Νῦν δὲ τὰ τῶν ἀγαθῶν κακὰ γίνεται ἐσθλὰ κακοῖσιν
ἀνδρῶν· ἡγέονται δ' ἐκτραπέλοισι νόμοις·
αἰδῶς μὲν γὰρ ὄλωλεν, ἀναιδείη δὲ καὶ ὕβρις
νικήσασα **δίκην** γῆν κατὰ πᾶσαν ἔχει .

Teraz zło (*kaká*) wyrządzone szlachetnym staje się dobrem (*esthlá*)
dla podłych ludzi, którymi kierują **opaczne zwyczaje** (*ektrápeloi nómoi*).
Nic nie zostało z poczucia **wstydu** (*aidōs*): bezwstyd (*anaideiē*) i **buta** (*hýbris*)
wygrały ze **sprawiedliwością** (*dikē*), przejmując całą tę ziemię.

Powyższa elegia jest kolejną odsłoną narracji na temat „odwróconego porządku”¹²⁰ : rzeczywistości, w której *kakoi*, „źli” ludzie, przejęli rolę „szlachetnych” i gdzie życie wspólnoty zamiast na „sprawiedliwości” opiera się na *hybris*, „bucie”, „występku” (zob. niżej). Obraz dopełnia **kategoria *aidōs***: zwyczajowo tłumaczona jako „wstyd”, niemniej, wykraczająca daleko poza zakres tematyczny tego współczesnego terminu¹²¹. O ile bowiem znane nam pojęcie „wstydu” odwołuje się do pewnego uczucia czy ucieleśnionego stanu emocjonalnego – zażenowania, chęci ukrycia się przed wzrokiem innych ludzi w obliczu świadomości tego, jak owi inni nas widzą i oceniają¹²², – o tyle greckie pojęcie *aidos* (wraz z czasownikiem *aidéomai*)

¹²⁰ Na temat motywu „odwróconego porządku” w *Corpus Theognideum* zob. niżej, rozdz. 3.3.b oraz 4.2.

¹²¹ CAIRNS (1993: 14): „*Aidōs* is not shame (...), but the two concepts share many features in their phenomenology and associations”; cf. VERDENIUS (1944: 48) oraz POHLENZ (1962: 593): „(...) ἡ αἰδῶς originariamente non indicò mai il senso di vergogna che ci prende nel momento in cui commettiamo o dopo aver commesso un’azione illecita, ma il timore concernente un’azione futura”.

¹²² Zob. KONSTAN (2006: 98), także A. Młynarska-Jurczuk, *Wstyd jako emocja ucieleśniona. Twarz, ciało i role płciowe w procesie społecznej konstrukcji wstydu*, „Dyskursy Młodych Andragogów” 17 (2016), s. 357-369 (dostęp on-line: <http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/>, 26.09.2021).

może stanowić wartość pozytywną: wskazywać na postawę powiązaną z chęcią ochrony czyjejs lub swojej własnej „twarzy” (*self-image*, wizerunku siebie samego)¹²³. Jest to zatem emocja szczególnie wrażliwa na relacje oparte na *time* (co potwierdza chociażby Arystoteles, w *Etyce Nikomachejskiej* definiujący *aidos* jako „pewien lęk przed niesławą”, *phóbos tis adoksías*, 1128b¹²⁴), jednocześnie blisko powiązana z pojęciem *dike* oraz szerszym dyskursem na temat „sprawiedliwości”¹²⁵.

A zatem *aidos* – istotny komponent postawy *dikaioi*, „sprawiedliwych” – jest w kulturze epoki archaicznej wartością pozytywną (melioratywną)¹²⁶, wskazującą na **szacunek wobec *time* innych oraz przestrzeganie reguł wzajemności w interpersonalnych relacjach**¹²⁷; jest formą powściągliwości czy samokontroli wyrażających się poprzez dobre maniery i postępowanie zgodne z obowiązującymi konwenansami¹²⁸. Co kluczowe, emocja czy postawa desygnowana tym pojęciem wiąże się – jak zauważa James M. REDFIELD (1975: 113-9) – „z postrzeganiem własnej pozycji w strukturze społecznej oraz obowiązków z niej wynikłych”¹²⁹: podobnie jak *dike* jest to zatem kategoria relacyjna, ucieleśniająca to, czego należy oczekiwać od osoby o

¹²³ CAIRNS (1993: 2, cf. 2011: 30-1): „(...) let *aidōs* be an inhibitory emotion based on sensitivity to and protectiveness of one's self image, and let the verb *aideomai* convey a recognition that one's self-image is vulnerable in some way, a reaction in which one focuses on the conspicuousness of the self”.

¹²⁴ Por. także *Il.* 1.331, 24.435, *Od.* 17.188-9. W tym względzie zob. REDFIELD (1975: 115, 118), który podkreśla aspekt „lęku” czy „strachu” wpisany w pojęcie *aidos* („(...) *aidōs* is also connected with fear, particularly with fear of one's superior officer”, s. 118).

¹²⁵ Cf. LESKY (1985: 29): „*Αἰδώς* steht zu *δίκη* in einer natürlichen Beziehung”, także FOUCHARD (1997: 74-7). Zob. e.g. Ajschylos, *Eum.* 539: *βωμὸν αἰδέσσαι Δίκας* (w przekładzie R. Chodkowskiego: „czcij ołtarz Sprawiedliwości”).

¹²⁶ Niemniej, jak słusznie podkreśla SCODEL (2008: 21, zob. także RADEMAKER 2005: 45, 53 oraz VERGADOS 2020: 161-2), *aidōs* – mimo niewątpliwych pozytywnych walorów tej kategorii, powiązanej, jak widzieliśmy, z powściągliwością oraz ostrożnością w relacjach z innymi – może być manifestowana w niewłaściwych sytuacjach bądź w stosunku do niewłaściwych osób, przybierając tym samym formę niepożądaną „nieśmiałości”: ukazuje to scena, w której Atena radzi Telemachowi, by nie okazywał „wstydu” przed obliczem Nestora (*Od.* 3.14: *Τηλέμαχ', οὐ μὲν σε χρὴ ἔτ' αἰδοῦς, οὐδ' ἠβαιοῖν*) czy słowa Telemacha, który przekazując jedzenie przebranemu za żebraka Odyseuszowi zauważa, iż *aidos* „nie jest dobry dla człowieka w potrzebie” (*Od.* 17.347: *αἰδὼς δ' οὐκ ἀγαθὴ κεχρημένῳ ἀνδρὶ παρῆναι*, por. 17.578), zob. nt. RADEMAKER (2005: 45, 53). Drugi z fragmentów zostaje zresztą przywołany przez Platona w *Charmidesie* 160e – w miejscu, w którym tytułowy rozmówca Sokratesa podejmuje próbę zdefiniowania *sophrosyne* („umiaru”, „roztropności”) właśnie w kategoriach *aidos*. Charmides otwiera tym samym dyskusję, w której wieloznaczność *aidos* – pojęcia rozpostartego między dobrze widzianą skromnością a nieuzasadnioną nieśmiałością – staje się podłożem dla krytyki wskazanej definicji (por. Platon, *Polityk* 310d-e).

¹²⁷ Zob. POHLENZ (1962: 594): „In complesso l'*αἰδὼς* è un istinto morale condizionato in parte dal giudizio altrui, istinto che, senza costrizioni esterne, ci spinge e comportarci rettamente nei confronti dei nostri simili”; cf. FOUCHARD (1997: 74): „Chez Homère, dans les relations entre les hommes, ou entre les hommes et les dieux, elle [sc. l'*aidōs*] incite à respecter la timè, la considération à laquelle l'autre a droit (...). L'*aidōs* est le respect de ceux avec qui le rapport de forces ne sied pas”.

¹²⁸ CALHOUN (1962: 450): „(...) *aidōs* is primarily one's own feelings of restraint (...). *Aidōs* enjoins respect and courtesy towards elders and superiors, kindness to inferiors, or humane treatment of a fallen foe, or forbids the warrior to forsake his comrades in battle”. Zob. także REDFIELD (1975: 115): „*Aidōs* is the most pervasive ethical emotion in Homeric society; it is basically a responsiveness to social situations and to the judgments of others”. Szerzej na temat samokontroli w *Corpus Theognideum* piszę niżej, rozdz. 3.3.d.

¹²⁹ REDFIELD (1975: 115): „*Aidōs* is in general an emotion provoked by the perception of one's place in the social structure and of the obligations which accompany that place”. Jak czytamy dalej: „*Aidōs* accompanies an immediate emotion when that emotion is mediated by the social sense. (...) *Aidōs* is in general felt toward persons in the exercise of their social roles or when they are perceived as having a social relation to oneself”.

określonej roli w świecie (cf. RADEMAKER 2005: 51-2).

Umiejętność kontroli własnych emocji, czyli istotny komponent postawy *dikaioi*, „sprawiedliwych”, dopełnia inne pojęcie, mianowicie *sōphrosýnē* (wraz z przymiotnikiem *sōphrōn*), występujące w cytowanej wyżej elegii *Theognideów* w. 377-82. Przyjrzyć mu się uważniej w dalszej części analiz (rozdz. 3.2.d), gdzie zwrócę się ku zależnościom między „sprawiedliwością” oraz dyspozycją do umiarkowania i umiaru. W tym miejscu podkreślę jedynie, iż także ten termin używany jest eposie homeryckim oraz późniejszej tradycji poetyckiej w odniesieniu do tych bohaterów, którzy okazują innym należny im szacunek (tak np. *Il.* 21, 472, *Od.* 4.158, 23.13 oraz 23.30)¹³⁰; podobnie jak przymiotnik *dikaioi* oraz pojęcie *aidos* wyraża powściągliwość oraz zasadną ostrożność w relacjach z innymi, opisując postawę poszanowania różnic statusowych wyrażalnych w kategoriach *time*, „prestżu” – zwłaszcza w wypadku młodszych herosów, takich jak Telemach w *Odysei*, których słowa i gesty świadczą o należytej pokorze i posłuszeństwie wobec osób starszych od nich samych (cf. RADEMAKER 2005: 37)¹³¹.

Przeciwieństwem *aidos*, *sophrosyne* oraz *dike* w poezji archaicznej jest *hybris*¹³²: pojęcie równie wieloznaczne¹³³, doskonale zdomowione w poezji greckiej (MAGRIS 2008: 83-4), używane przy tym zarówno w kontekstach moralnych¹³⁴, jak i dyskursie prawno-

¹³⁰ Analizy wskazanych fragmentów w RADEMAKER (2005: 42-4). Na temat różnic i podobieństw między *sophrosyne* oraz *aidos* zob. RADEMAKER (2005: 51-61, 74).

¹³¹ Do grupy pojęciowej *dike* – *aidos* – *sophrosyne* możemy dodać także pojęcie *hēsychiē* (wraz z przymiotnikiem *hēsychos*). Choć w *Corpus Theognideum* występuje on zaledwie dwukrotnie (w. 48, 331), użyte kolejno w kontekście konsensusu politycznego (braku konfliktu w *polis*, zob. Solon 4.10W, Pindar, *Olimp.* 4.16, *Pyth.* 1.70) oraz umiarkowania (wyboru „drogi środka”, *messēn hodōn*), już u Pindara – jak pokazuje DICKIE (1984, cf. CARTER 1986: 42-3) – stanie się istotną kategorią dyskursu na temat sprawiedliwości (zob. *Pyth.* 8.1-7, gdzie *Hesychia* opisana zostaje zresztą jako córka *Dike*, cf. PFEIFFER 1999: 467-70). W odach Pindara jest to zarazem idea powiązana z kluczowymi wartościami i dyspozycjami psychologicznymi, poprzez które poeta idealizuje środowiska elitarne i adresatów swoich utworów. Związek *hēsychiē* z dyskursem na temat „sprawiedliwości”, „porządku” i „umiarkowania” ukazuje ponadto *Charmides* Platona, gdzie tytułowy rozmówca Sokratesa na pytanie o definicję *sophrosyne* odpowiada (159b): „rozważa to jest to, żeby porządnie i ładnie wszystko robić (τὸ κοσμίως πάντα πράττειν), a spokojnie (καὶ ἡσυχῇ)”, dodając następnie: „mam wrażenie, że to jest pewien spokój (ἡσυχιότης), to, o co pytasz” (przeł. W. Witwicki). Zob. nt. SUE (2006: 66), także niżej, rozdz. 4.3.b, przyp. 284.

¹³² Por. Platon, *Fajdros* 253d-e, gdzie ludzka dusza zostaje opisana za pomocą metafory rydwanu prowadzonego przez dwa konie: podczas gdy pierwszy z nich jest „miłośnikiem *time* wraz z *sophrosyne* oraz *aidos*” (τιμῆς ἐραστής μετὰ σωφροσύνης τε καὶ αἰδοῦς), drugi określony zostaje jako „towarzysz *hybris* i *aladzoneia*, bezczelności” (ὕβρεως καὶ ἀλαζονείας ἑταῖρος). Fragment Platońskiego dialogu pokazuje przy tym bliskość kategorii *time* – *sophrosyne* – *aidos*, usytuowanych w opozycji do *hybris* (zob. CAIRNS 1996: 25-7). Zob. ponadto STENGER (2004: 295-6) na temat opozycji *sophrosyne* – *hybris* u Bakchylidesa.

¹³³ Zob. GERNET (1917), który na pierwszej stronie debiutanckiej rozprawy poświęconej „rozwojowi myśli prawnej i moralnej w Grecji” (*le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*) zapowiada, iż to właśnie *hybris*, z uwagi na wieloznaczność tego pojęcia, znajdzie się w centrum podejmowanych przez niego badań i analiz; także DEL GRANDE (1947) i FISHER (1992).

¹³⁴ Cf. HOOKER (1975), który przekonuje, iż *hybris* w tradycji homeryckiej wyzbyta jest konotacji moralnych („(...) originally the word ὕβρις carried with it no moral condemnation whatever but meant simply ‘exuberant physical strength’”, s. 125); zdaniem autora, dopiero Hezjod angażuje to pojęcie do dyskursu normatywnego, przeciwstawiając mu kategorię *dike*. Jeszcze dalej idzie GAGARIN (1973: 90, zwł. przyp. 48), który podważa i to założenie: jego zdaniem również w *Pracach i dniach* Hezjoda *hybris* wyzbyta jest sensów „moralnych” („Nor is

instytucjonalnym epoki archaicznej i klasycznej¹³⁵. Mówiąc najogólniej, *hybris* oznacza zbrodnię, zniewagę, akt przemocy, zarazem błąd¹³⁶; jest to naruszenie zasad sprawiedliwości, które – jak w micie o epokach ludzkości z *Prac i dni* Hezjoda (w. 134, 146, 191, także 238) – może doprowadzić do upadku całej cywilizacji czy „gatunku” ludzkiego (*génos*). Jak pisze Joanna RYBOWSKA (2017: 131), *hybris* uosabia „wszelki możliwy gwałt, jakiego można było się dopuścić zarówno w stosunku do boskiego prawa i bóstwa, które je stanowiło, jak i w stosunku do praw stanowionych w *polis*”. Jak tłumaczy natomiast sens *hybris* Giovanni REALE (2002: 94):

Starożytni Grecy terminem *hybris* oznaczali „arogancję”, niepowściąganą gwałtowność kogoś, kto nie potrafi nałożyć swemu działaniu hamulców, które się biorą z respektowania praw drugiego, z poczucia sprawiedliwości, z litości (...) Każde uporczywe rozwijanie osobistej dumy, które dla zaspokojenia źle pojętej przewagi sprawia, że stajemy się mało wrażliwi na dobro innych, jest *hybris*; każda obrona niesprawiedliwego stanowiska – czy to w społeczności, czy w rodzinie – jest *hybris*.

Warto przy tym podkreślić, iż w starszych opracowaniach *hybris* często opisywana była wyłącznie w perspektywie relacji między ludźmi i bogami. Tak na przykład Carlo del Grande w monografii w całości poświęconej temu pojęciu przekonywał, że była to „koncepcja w pierwszej kolejności religijna, nie cywilna” („[la] concezione religiosa, prima che civile (...)”, DEL GRANDE 1947: 2): określenie „pychy względem bogów” (*superbia avente ad oggetto gli dei*, s. 20), będącej przyczyną nieuchronnej kary zsyłanej przez Dzeusa na tych, którzy owej *hybris* się dopuścili¹³⁷. Współcześnie założenie, jakoby *hybris* z konieczności odnosiła się do sfery boskości, jest jednak powszechnie kwestionowane: prowadzone od lat 70-tych analizy tego pojęcia zgodnie koncentrują się raczej na właściwych mu konotacjach moralnych, społecznych

there any evidence to suggest that ὕβρις is a moral evil”).

¹³⁵ Co najlepiej obrazuje *graphê hýbreōs*, procedura prawna Aten epoki klasycznej podejmowana w wyniku oskarżenia jednej ze stron konfliktu o naruszenie godności drugiej strony. Jak podkreśla przy tym OBER (1996: 92-3), kategoria *hybris* była daleka od jednoznaczności, niezdefiniowana pisemnymi prawami (cf. VAN WEES 2011: 124-5): sędziowie-jurorzy podejmowali decyzję o winie (popętnieniu *hybris*) w oparciu o szeroki kontekst społeczny i generalną postawę oskarżonego. Zob. także MACDOWELL (1976: 24-9), VAN WEES (2011) oraz CANEVARO (2018b). Na temat kompetencji jurorów w sądach Aten klasycznych zob. wyżej, rozdz. 2.2., zwł. przyp. 50.

¹³⁶ Cf. GERNET (1917: 3): „Chez Homère l’ὕβρις est généralement un acte de violence; (...) c’est une erreur”.

¹³⁷ DEL GRANDE (1947: 10): „(...) la concezione religiosa che interpreta il castigo divino come reazione ad una colpa umana, e ritiene l’aiuto dei numi segno d’affettuosa benevolenza verso l’uomo pio”. Badacz wskazuje także na kluczową rolę pojęcia w *Odysei*, gdzie sytuuje się ono w opozycji do *vendetty* zamierzonej przez bogów („un’opposizione tra *hybris* e vendetta voluta dagli dei”, s. 12). Zob. także HIRZEL (1907: 41, przyp. 3), GERNET (1917: 10), PEARSON (1962: 40-1 wraz z przyp. 7), DODDS (2002: 34-5), JELLAMO (2005: 21: „Nell’*Iliade*, la *hybris* incontra certezza di punizione divina solo quando è diretta contro gli dei”). Przegląd starszych interpretacji w FISHER (1992: 2-5), zob. także streszczenie dyskusji na temat sensu pojęcia w CANEVARO (2018b: 103-4, 107), FARENGA (2006: 70-2), CANTARELLA (2020a: 76-7) oraz BARBATO (2020: 149-52). Jak zobaczymy (rozdz. 3.3.b), w *Corpus Theognideum* możemy odnaleźć przykłady użycia *hybris*, które odnoszą tę kategorię do sfery boskości, niemniej, ten aspekt nie wyczerpuje jej bogactwa znaczeniowego.

czy prawnych¹³⁸. Szczególnie istotny wydaje się przy tym związek *hybris* z *time*. Unaoczniał to w serii publikacji Nick Fisher. Jak badacz przekonywał, *hybris* wskazuje na działanie, którego celem jest poniżenie drugiej osoby, przywłaszczenie przynależnego jej „prestżu”¹³⁹. Służy przy tym do opisu tych zachowań, które w świecie wartości i norm epoki archaicznej wywołują zarówno *aidos*, poczucie wstydu, jak i przyczyniają się do utraty *time*, społecznego „prestżu”¹⁴⁰.

Niewątpliwie, Fisher unaoczniał ignorowany wcześniej związek *hybris* z „ekonomią *time*” i regułami interakcji opartymi na wzajemnym szacunku¹⁴¹. Koncentrując swoje analizy na praktycznym wymiarze pojęcia oraz skutkach, jakie różne formy *hybris* wywierają na społeczności oraz poszkodowanych w jej wyniku osobach, doszedł do wniosku, iż termin desygnuje konkretne działanie, pewien akt popełniony względem norm *time*: na przykład bezpośrednią obrazę drugiej osoby czy próbę poniżenia kogoś w przestrzeni publicznej¹⁴². W opozycji do jego stanowiska Douglas CAIRNS (1996, cf. 1994) przekonuje jednak, że *hybris* w tekstach epoki archaicznej i klasycznej oznaczać może także szerszą postawę właściwą dla danej jednostki: stałą dyspozycję przybierającą formę nadmiernej pewności siebie, zawyżonej samooceny¹⁴³, arogancji wymierzonej przeciwko innym¹⁴⁴; predyspozycję do postępowania w sposób niesprawiedliwy, zuchwały, łamiący obowiązujące reguły i normy. W tym względzie *hybris* faktycznie możemy rozumieć jako pojęcie stojące w opozycji względem tych cech, które czynią kogoś *dikaïos* – zwłaszcza *aidos* rozumianej jako szczególna ostrożność w relacjach

¹³⁸ Tak np. MACDOWELL (1976), FISHER (1976), (1979), (1992), (2000), DICKIE (1984: 101-8), CAIRNS (1996), MAGRIS (2008: 83-7).

¹³⁹ FISHER (1976: 186): „The use of *hybris* indicates that the act has produced, and probably was intended to produce, dishonour or humiliation as well as, or instead of, sexual pleasure”; (1992: 148): „[*Hybris* is] the committing of acts of intentional insult, of acts which deliberately inflict shame and dishonour on others”. Badacz za punkt wyjścia dla analiz *hybris* przyjmuje przy tym definicję pojęcia z *Retoryki* Arystotelesa (1378b: ἔστι γὰρ ὕβρις τὸ πράττειν καὶ λέγειν ἐφ’ οἷς αἰσχρὴν ἔστι τῷ πάσχοντι, μὴ ἵνα τι γίνηται αὐτῷ ἄλλο ἢ ὅ τι ἐγένετο, ἀλλ’ ὅπως ἡσθῆ), zob. (1979: 32): „(...) the most successful approach to the concept of *hybris* was through the definition of Aristotle, who placed the core of the concept in behaviour that was intended gratuitously to inflict dishonour and shame upon others”, także (1992: 1, 7-11, 142-8).

¹⁴⁰ FISHER (1976: 191): „(...) *hybris* necessarily involves behaviour that causes shame and dishonour”.

¹⁴¹ Cf. CAIRNS (1996: 32). Niemniej, także w starszych publikacjach podkreśla się niekiedy relację między *hybris* a brakiem poszanowania dla *time* innych, zob. zwł. EHNMARK (1935: 96-7), a także DEL GRANDE (1947: 1, cf. 37-8): „I Greci antichi col termine *hybris* designarono la «tracotanza», la violenza smodata di chi, incapace di porre alla sua azione un freno nascente dal rispetto dei diritti altrui, dalla coscienza del giusto, dalla pietà; nei rapporti col suo prossimo, freddamente o con ira, varca i limiti di quanto sia retto, sfociando volutamente nell’ingiustizia”.

¹⁴² Założenie znajduje uzasadnienie w wielu źródłach: chociażby w pierwszej księdze *Iliady*, gdzie zachowanie Agamemnona wobec Achilleusa zostaje określone – w przemowie Ateny skierowanej do drugiego z herosów – właśnie jako *hybris* (Il. 1.213-4). Na temat tego fragmentu zob. DEL GRANDE (1947: 1) oraz REDFIELD (1975: 3, 136).

¹⁴³ Na temat zawyżonej samooceny oraz „samozadowolenia” (*self-satisfied feeling*) jako integralnych aspektów *hybris* zob. zwłaszcza DICKIE (1984: 101-9), który zdaje się redukować polisemię terminu właśnie do tego aspektu emocjonalnego czy stanu psychicznego (1984: 108-9).

¹⁴⁴ Cairns powołuje się w tym względzie na publikacje MACDOWELL (1976) oraz DICKIE’GO (1984), którzy w analizach *hybris* akcentują właśnie ów komponent „stałej dyspozycji”; badacz pokazuje, iż ich interpretacje dopełniają założenia Fishera (CAIRNS 1994 oraz 1996: 1, 32).

interpersonalnych, samokontrola, przezorność przybierająca formę szacunku wobec *time* innych.

W *Corpus Theognideum*, jak widzieliśmy (3.1.c), *dikē* – *hybris* konstytuują jedną z kluczowych par przeciwieństw, „przecinającą się” z szeregiem innych pojęć. Tak na przykład w przytoczonej wyżej elegii 289-92 *persona loquens* opisuje otaczającą ją rzeczywistość w kategoriach bezwstydu (*anaideiē*) i buty (*hybris*), które wyparły *aidōs* oraz *dikē* (w. 291-2)¹⁴⁵; znowuż we fr. 377-382 postawa „sprawiedliwego” (*dikaios*) powiązana zostaje z *sōphrosynē*, „umiarem”, jednocześnie przeciwstawiona *hybris* oraz *ádika érgmata*, „niesprawiedliwym czynom”¹⁴⁶. W zbiorze Teognisa *hybris*, jak podkreśla LLOYD-JONES (1971a: 47), jest przy tym domeną tych, którzy są *kakoi*, „źli” i pozbawieni *arete*. Uwidacznia to elegia 39-52, którą otwiera swoiste wyznanie winy: „Brzemienna jest ta *polis* i lękam się, Kyrnosie, / że zrodzi męża, który ukarze naszą *hybris*” (39-40). *Ja* poetyckie, sytuując siebie samo pośród elit decyzyjnych opisywanej wspólnoty, oskarża zatem własne środowisko o popełnienie *hybris*. Jednocześnie w dalszej części fragmentu wyraźnie dystansuje się od poczyną *hēgemónes*, grupy przywódców (41-8), którzy dopuszczają się *hybris* (*hybrídein*, 44) i pomagają „niesprawiedliwym” ludziom (*adikoisi*, 45) – ich motywacja zostaje zaś przedstawiona w kategoriach chciwości, interesowności i ambicji do sprawowania władzy. *Hybris* przedstawia się tym samym właśnie jako **zachłanność oraz żądza prestiżu (*timē*) wynikająca z niezdolności do samokontroli i ograniczenia własnych aspiracji**¹⁴⁷. Pcha ona jednostki do szeroko rozumianej „podłości” i „występku” (zob. niżej, rozdz. 4.1), zaś w perspektywie społeczno-politycznej zwraca całą *polis* w kierunku „zła” (*eis kakótēta*, w. 42). W tym względzie jest to pojęcie także o znaczeniu politycznym: odnoszące się do całej wspólnoty (jak w wersach 39-40), świadczące o braku równowagi i „sprawiedliwości” (*dike*) w *polis*, desygnujące zjawiska stanowiące przyczynę, jednocześnie zapowiedź upadku całego „miasta-państwa” (w. 539-40, 746-52, 833-6, 1103-4, cf. 603-4).

* * *

Podsumowując, *dike* w poezji archaicznej jest pojęciem ściśle związanym z porządkiem polityczno-społecznym, zwłaszcza hierarchią społeczną i systemem stratyfikacji właściwym dla danej społeczności. Wyraża obowiązki i przywileje przypisane do wybranej grupy („*dike* królów”, „*dike* niewolników”, „*dike* starszyny” itd.), ucieleśnia „modelowe” czy „zwyczajowe zachowanie” przypisane do pewnego kolektywu czy jednostki o określonej roli i pozycji. Jest to szczególnie czytelne w wypadku jego derywatu, przymiotnika *dikaios*, używanego w *Corpus*

¹⁴⁵ W kontekście opozycji *dike* – *hybris* por. Pindar, *Olimp.* 13.5-10 oraz Bakchylides 15.53-64.

¹⁴⁶ W kontekście opozycji *sophrosyne* – *hybris* u Teognisa zob. także w. 39-42, 379-80, 1081-82b, ponadto Sofokles, *Ajas* 1257-9, cf. NORTH (1966: 15-8), także RADEMAKER (2005: 76-81, 93-4).

¹⁴⁷ Cf. PAOLI (1974: 36): „[ὑβρις] è l’incapacità di moderare le proprie aspirazioni personali, di porvi un freno”.

Theognideum w odniesieniu do osób, które przestrzegają norm *time* i okazują innym szacunek należny im na mocy wyróżniającego je „prestżu”. Ktoś, **kto jest *dikaïos*, rozumie zarówno własną pozycję w świecie (właściwą sobie *time*), jak i rozpoznaje pozycje innych** – co więcej, w relacjach interpersonalnych postępuje adekwatnie do wynikłych z różnic „prestżu” modeli zachowania, przestrzega konwenansów i „dobrych manier”.

Tak rozumiane pojęcia *dike* oraz *dikaïos* łączą się z inną wartością – *aidos*, czyli powściągliwością czy ostrożnością w relacjach z innymi¹⁴⁸. Ktoś, kogo znamionuje *aidos*, zwraca się do innych z szacunkiem i przestrzega reguł wzajemności; potrafi kontrolować siebie samego, postępując względem innych w sposób odpowiedni do zajmowanej przez te osoby „pozycji”, wieku, właściwych im kompetencji.

Pojęciem, które w *Theognideach* zostaje przeciwstawione *dike* (*dikaïos*) oraz *aidos*, jest *hybris*, zasadniczo desygnujące zbrodnię, akt przemocy, działanie wbrew regułom społecznym czy porządkowi natury (ustanowionemu przez bogów). Jak mogliśmy zobaczyć, kluczowa dla dyskursu o *hybris* jest jednocześnie intencja poniżenia drugiej osoby, przywłaszczenia wyróżniającego ją „prestżu”¹⁴⁹. Zachowanie kogoś, kto jest *hybristes*, „popelniającym *hybris*”, wyróżnia się arogancją, zawyżoną samooceną i nadmierną pewnością siebie (w. 151-2):

“Υβριῖν, Κύρνε, θεὸς πρῶτον κακῶι ὥπασεν ἀνδρί,
οὗ μέλλει χόρην μηδεμίαν θέμεναι.

Bóg kazał wpierv człowiekowi złemu (*kakós*) podążać za *hybris*,
tam, gdzie nie ma w zamiarze, Kyrnosie, używać mu miejsca.

Ktoś, kto popelnia *hybris*, występuje przeciwko porządkowi „subiektywnej *dike*” (zob. wyżej, 3.2.a): przekracza normy zależne od dystynkcji społecznych oraz relacji między jednostkami w obrębie wspólnoty; czyni zło, gdyż jest nieświadomy własnego miejsca w świecie¹⁵⁰. Przy okazji dowodzi braku cech opisywanych poprzez pojęcia *dikaïos* oraz *aidos*.

¹⁴⁸ Związek pojęć *aidos* i *dike* podkreśla POHLENZ (1962: 595), który widzi w nich komplementarne wartości: „(...) i due concetti s'integrarono e vicenda e furono volentieri congiunti insieme”.

¹⁴⁹ Wzajemną relację między *dike* i *hybris* w kwestii szacunku (bądź jego braku) do przywilejów i pozycji innych osób zwięźle ujął EHNMARK (1935: 97): „To be *dikaïos* to grant to others the rights to which they are entitled, to deal with everybody according to his deserts. *Dike* is thus the direct antithesis of *hybris*, the spirit that induces man to transgress the rules laid down for his conduct and encroach upon the rights of others”.

¹⁵⁰ Odnośnie do wskazanego wyżej znaczenia χόρην ... θέμεναι cf. VAN GRONINGEN (1966: 60): „(...) l'expression signifie littéralement ‘déterminer la place destinée à quelqu'un’, une place à laquelle il a droit; e'est à dire ‘tenir compte de lui, le reconnaître’”. Zob. niżej, rozdz. 3.3.c, gdzie analizuję wybrane elegie *Corpus Theognideum* angażujące motyw „nie ponad miarę” (*mēdèn ágan*, w. 219-20, 335-6, 401-6, 657-66) oraz „słusznej drogi” (*mé(s)sē hodós*, w. 69-72, 219-20, 331-332) z perspektywy psychologii winy.

c) Sprawiedliwość wertykalna i horyzontalna. Normy wzajemności i zadośćuczynienia w Grecji archaicznej

Dotychczasowe analizy unaocznily związek *dikē* z konceptem „prestżu”, *timē*. W hierarchicznej społeczności sportretowanej w eposie homeryckim redystrybucja symboli i form społecznego prestiżu odgrywa istotną rolę, stanowiąc zarazem instrument kreacji tejże hierarchii. Z tego względu tak ważna dla bohaterów Homera jest „sprawiedliwość” w podziale dóbr – takich jak łupy wojenne czy porcje mięsa i wina w trakcie uczty. Oprócz zadośćuczynienia regułom redystrybucji *dike* wskazuje niekiedy także na obowiązki, wzorce zachowania czy przywileje wybranej grupy osób lub jednostek, których dotyczą one na mocy statusu, pozycji społecznej, prestiżu, jakim dane osoby cieszą się w *polis*; *dike* jest tym, co „komuś się należy”, zaś postępowanie tych, którzy w poezji archaicznej, w tym tradycji *Corpus Theognideum*, określani są mianem *dikaioi*, charakteryzuje się zgodnością z tak rozumianym porządkiem należności i hierarchicznymi relacjami prestiżu.

Zauważmy, że formuła „to, co komuś się należy” pojawia się w wielu starożytnych definicjach sprawiedliwości, m.in. w rozmowie dotyczącej *tò dikaion* z *Państwa* Platona¹⁵¹ czy łacińskim zwrocie *suum quique* – sięgającym tekstów Cyserona¹⁵², powszechnie kojarzonym jednak z Ulpianem, którego „*ius suum cuique tribuendi*”¹⁵³ widnieje nawet na jednej z kolumn Sądu Najwyższego RP. Jak zauważa Marek KURYŁOWICZ (2019: 180), w tym ujęciu *ius* „opiera się (...) nie na idei równości, lecz na hierarchii i porządku społecznym”; w kontekście redystrybucji dóbr jest to natomiast koncepcja **sprawiedliwości merytarnej**: w przeciwieństwie do formuł egalitarystycznych („każdemu po równo”) przy określaniu reguł podziału zakłada ona „jakiś czynnik leżący po stronie podmiotu przyczyniającego się swym postępowaniem do dobra innych, czy dobra społeczeństwa” (ZIEMBIŃSKI 1992: 101, cf. WILLIAMS 2006: 179-80).

Choć sportretowane w eposie praktyki redystrybucji dóbr oraz władzy w wyraźny sposób opierają się na idei tak rozumianej sprawiedliwości merytarnej oraz porządku hierarchicznego, w Grecji archaicznej i klasycznej – jak podkreśla Mirko CANEVARO (2020: 163-167) – symbole społecznego prestiżu mogły być redystrybuowane również „horyzontalnie i egalitarnie” (*orizzontalmente e in modo egalitario*)¹⁵⁴. Ilustrują to demokratyczne Ateny i

¹⁵¹ Fragment przypisuje Simonidesowi Polemarch, rozmówca Sokratesa w *Państwie* Platona (331e, także 332a): *tò tò ὀφειλόμενα ἐκάστω ἀποδιδόναι δίκαιόν ἐστι*, por. Hezjod, *Op.* 349-50, także Tukidydes 3.39.2-40.4. Zob. PEARSON (1962: 15-6), DOVER (1974: 180-1), HAVELOCK (1978: 309-11)

¹⁵² *de Nat. Deor.* 3.38: „*iustitia suum cuique distribuit*”, także *de Fin.* 5.67: „*iustitia in suo cuique tribuendo [cernitur]*”.

¹⁵³ *Digesta* 1.1.10, definicja utrwalona także w *Institutiones Iustiniani*, zob. *Corpus Iuris Civilis* 1.1.3-4.

¹⁵⁴ CANEVARO (2020: 163): „(...) la *timē* non è necessariamente, come viene spesso intesa, un diritto al rispetto, alla deferenza fondato su qualità eccezionali, su una superiorità. (...) Al contrario, è spesso anche un diritto al ‘rispetto come riconoscimento’ di una comunanza – come cittadino o come uomo libero – a prescindere da differenze di qualità personali o di posizione sociale. Insomma, la *timē* può essere distribuita verticalmente, in modo differenziale

przywileje polityczne przyznawane, przynajmniej w teorii, po równo wszystkim mężczyznom cieszącym się statusem obywatela (*politēs*)¹⁵⁵. Przykłady praktyk wspólnotowych odwołujących się do „sprawiedliwości egalitarnej” możemy znaleźć także – choć na znacznie mniejszą skalę – w epoce archaicznej. Jednym z nich, jak zobaczymy, jest uroczystość wspólnego picia wina wraz z właściwymi jej regułami wzajemności i równości wszystkich uczestników (rozdz. 3.2.d). Jednocześnie napięcie między strategiami egalitarnej i merytarnej dystrybucji prestiżu widoczne jest w całej kulturze Grecji od czasów Homera aż do późnej epoki klasycznej – zwłaszcza na gruncie dyskursu o sprawiedliwości¹⁵⁶.

W wypadku egalitarnej dystrybucji form prestiżu kluczowe jest, rzecz jasna, poczucie równości między członkami danej grupy. W eposie homeryckim często podkreślane jest ono za pomocą przymiotnika *ísos*, „równy”: wskazującego na symetryczną relację *time* między danymi bohaterami bądź grupami osób¹⁵⁷, względnie – w zdaniach przeczących – sygnalizującego brak „równości” rozumianej w kategoriach prestiżu¹⁵⁸. W tej egalitarnej perspektywie jednostka nie jest *áristos*, czyli herosem roszcującym sobie pretensje do tytułu „najlepszego”, ile raczej jednym z wielu członków wspólnoty złożonej z równych sobie *agathoi-esthloi*, „szlachetnych”¹⁵⁹. Będąc jednym ze „szlachetnych” czerpie on *timē* z

(...), ma anche orizzontalmente e in modo egualitario, come i diritti del libero e del cittadino, che afferiscono al libero o al cittadino in quanto, appunto, libero o cittadino”. Spostrzeżenie badacza przeczy często artykułowanemu w pracach poświęconych greckiej „sprawiedliwości” przekonaniu, zgodnie z którym „the principle of equality held little attraction for the ancient Greeks” (ARNHEIM 1977: 167); cf. ZHU (2003), który w centrum greckiej koncepcji „sprawiedliwości” umieszcza ideał indywidualnej wartości danej osoby („the empirical concept individual worth”), w tym względzie wyraźnie przeciwstawiając ją „współczesnej” egalitarnej sprawiedliwości.

¹⁵⁵ Na temat *isonomia*, „równości” w redystrybucji przywilejów politycznych, zob. niżej, rozdz. 4.3.b.

¹⁵⁶ Co unaocznia w badaniach zabytków archeologicznych późnej epoki brązu, wczesnej epoki żelaza (Wieków Ciemnych) i epoki archaicznej RABINOWITZ (2004) oraz (2014).

¹⁵⁷ Cf. Snell, *Lexikon*, t. II, s.v. *ἴσος*. Ilustrują to formuły, w których czasownik *tíō*, „cześć”, „szanować”, blisko związany z rzeczownikiem *timē*, zostaje dopełniony właśnie przez przymiotnik *ísos*: na przykład w skierowanej do Trojan przemowie Aresa, występującego pod postacią wodza trackiego Akamasa, który podkreśla „równą cześć”, jaką cieszą się Hektor oraz Eneas (Il. 5.467-8: κεῖται ἀνὴρ ὃν *ἴσον ἐτίομεν* Ἑκτορι δῖον | Αἰνείας υἱὸς μεγαλήτορος Ἀγχίσηο) czy w słowach Agamemnona, łagodzącego konflikt z Achillesem zapewnieniami o czekającym na herosa prestiżu oraz małżeństwie z jego córką – aktem, który zapewnić ma, że Achilles stanie się dla najwyższego *basileus* „równy” jego własnemu synowi, Orestesowi (Il. 9.141-3: εἰ δέ κεν Ἄργος ἰκοίμεθ' Ἀχαιῶν οὐθαὶ ἀρούρης | γαμβρός κέν μοι ἔοι: *τίσω* δέ μιν *ἴσον* Ὀρέστη, | ὅς μοι τηλύγετος τρέφεται θαλίῃ ἐνὶ πολλῇ). Ukazuje to także kategoria „równej uczty”, *dais eisé* (zob. niżej, 3.2.d), czyli powszechne w eposie określenie, które służy podkreśleniu zasad równej redystrybucji mięsa i wina wśród zaproszonych gości danej uroczystości – cieszących się szczególnym statusem i wysoką *time* w społeczności (cf. RUNDIN 1996: 195).

¹⁵⁸ Co pokazują słowa Agamemnona, który w scenie konfliktu z Achillesem zdradza motywację stojącą za odebraniem herosowi Bryzejdy, przyznanej wcześniej jako *géras*, łup wojenny (Il. 1. 184-7, przeł. I. Wieniewski): „Sam zaś pójdę do twego namiotu i sam uprowadzę / Pięknicą Bryzejdę, twą brankę zdobyczną, byś wiedział, / Żem potężniejszy od ciebie i aby nikt inny też nie śmiał / Mienić się równym mnie i mierzyć się ze mną bezczelnie” (ἐγὼ δέ κ' ἄγω Βρισηΐδα καλλιπάρηον | αὐτὸς ἰὼν κλισίην δὲ τὸ σὸν γέρας ὅφρ' εὖ εἰδῆς | ὅσσον φέρτερός εἰμι σέθεν, στυγὴν δὲ καὶ ἄλλος | *ἴσον* ἐμοὶ φάσθαι καὶ ὁμοιωθῆναι ἄντην).

¹⁵⁹ To napięcie między oboma kategoriami nie jest widoczne w tekstach epoki archaicznej – zazwyczaj są one traktowane jako synonimy (zob. 3.1.c). Podążam w tym miejscu za RABINOWITZEM (2014: 114), który wykorzystał terminy *aristos* i *agathos* dla ilustracji dwóch modeli tożsamości (czy też dwóch odmiennych strategii kreacji prestiżu i autorytetu społeczno-politycznego).

przynależności do własnej grupy czy środowiska, w założeniu zamkniętego i elitarnego, jednocześnie funduje własnym prestiżem jej uprzywilejowany status i renomę.

Jak widzimy, grupowa tożsamość opiera się więc na złożonej sieci długoterminowych relacji uzależnionych od wysokiej pozycji społecznej – innymi słowy, **bycie „jednym z równych” stanowi wyróżnik uprzywilejowanego statusu**. Tym sposobem egalitaryzm jako pewna postawa nakierowana ku własnej grupie splata się także z elitaryzmem skierowanym ku zewnątrz: podtrzymującym bądź kreującym hierarchię społeczną, zarazem wykluczającym wszystkich tych, którzy nie spełniają wybranych kryteriów przynależności¹⁶⁰. Ukazuje to pewna scena z XX ks. *Odysei*, w której „zalotnicy” Penelopy, parodiując normy gościnności, kpią z Odyseusza, przemienionego przez Atenę w żebraka i zmuszonego prosić uczestników uczty o wino i jedzenie¹⁶¹ (w. 293-8, przeł. R. Chodkowski):

κέκλυτέ μευ, μνηστῆρες ἀγῆνορες, ὄφρα τι εἶπω:

μοῖραν μὲν δὴ ξείνος ἔχει πάλαι, ὥς ἐπέοικεν,

ἴσῃν: οὐ γὰρ καλὸν ἀτέμβειν οὐδὲ δίκαιον

ξείνους Τηλεμάχου, ὅς κεν τάδε δώμαθ' ἵκηται.

ἀλλ' ἄγε οἱ καὶ ἐγὼ δῶ ξείνιον, ὄφρα καὶ αὐτὸς

ἥε λοετροχόῳ δῶῃ **γέρας** ἥε τῷ ἄλλῳ

δμῶων, οἱ κατὰ δώματ' Ὀδυσσεύος θεῖοιο.

Jak wypadło, gość już dostał przed chwilą swą porcję,

taką jak inni, lecz **nie jest piękne ni sprawiedliwe**

krzywdzić gości Telemachosa, skądkolwiek by przyszli.

Tak więc i ja dam jemu gościniec, by on sam z kolei

miał co darować dziewczce łaziebnej lub komuś innemu

ze sług, którzy są w domu boskiego Odyseusza.

Te „nieumiarkowane słowa” (*hyperphialoisi*, *Od.* 20.291, cf. 1.227) zostają wypowiedziane przez Ktessiposa – „męża gardzącego normami” (*anēr athemístia eidōs*, w. 287), „zapatrzonego w nieziemskie bogactwa” (*kteátessi pepoithōs thespesíōisi*, w. 289), jak mówi narrator w *Odysei*. Pretekstem dla nich staje się decyzja Telemacha, aby reguła równego podziału mięsa w trakcie uczty (*moîra ... ísē*, w. 294) objęła także goszczącego w jego *oikos* żebraka¹⁶². Siłą kpiny jest tu odwrócenie porządku: przypisanie do osoby o niskim statusie praktyk wzmacniających

¹⁶⁰ Jak stwierdza FINLEY (1979: 118): „It is in the nature of honour that it must be exclusive, or at least hierarchic. When everyone attains equal honour, then there is no honour for anyone”.

¹⁶¹ Zob. *Od.* 17.365-8 i 415-8, 20.378; także *Od.* 17.375-7, 449-50, 462-4 oraz 20.292-302, czyli sceny, w których „zalotnicy” fizycznie i słownie znieważają Odyseusza-żebraka. Zob. porównanie „zalotników” oraz Cyklopów jako figur *hybris* w *Odysei* w DU SABLON (2009: 41-6).

¹⁶² Na temat pojęcia *moîra* jako określenia „porcji” zob. ZARTALOUDIS (2019: 22-4), tam szersza bibliografia.

poczucie solidarności i akcentujących równy status uczestników uroczystości¹⁶³. Najwyraźniej więc „równość” jako wartość w świecie Homera jest wartością, której zakres obowiązywania stanowi przedmiot sporu czy ciągłych negocjacji; w założeniu dotyczy wyłącznie uprzywilejowanych jednostek wyróżniających się wysoką pozycją społeczną.

Przytoczona scena, oprócz troski „równych sobie” o utrzymanie wysokich kryteriów przynależności do własnej grupy, unaocznia to, jak ważne dla tożsamości elit epoki archaicznej były wybrane reguły kierujące życiem społecznym. Jedną z symbolicznych manifestacji *areté* (tj. „doskonałości”) w codziennych relacjach jest przestrzeganie „niepisanych” norm regulujących kontakty z innymi członkami grupy uprzywilejowanych, takich jak „prawo gościnności” czy zasada wzajemności. Pierwsza z nich wyraża się poprzez stosunek do przybyłych do domostwa (*oikos*) gości, zarówno tych oczekiwanych, jak i niezapowiedzianych¹⁶⁴; druga dotyka bezpośrednio zagadnienia **sprawiedliwej wymiany (*amoibé*)**¹⁶⁵: zadośćuczynienia za to, czego doświadczyliśmy od innych, zarówno w odniesieniu do zachowań pozytywnych (prezent za prezent, gościnność za gościnność etc.), jak i negatywnych (np. zemsta za zniewagę)¹⁶⁶. W wypadku relacji horyzontalnych (nie-hierarchicznych) oba aksjomaty pozwalają kształtować i wzmacniać poczucie solidarności, więzi „przyjaźni” (*philia*, zob. niżej), a także poprzez różne formy „zadośćuczynienia” łagodzić potencjalne konflikty¹⁶⁷. Jak

¹⁶³ Zob. komentarz do fragmentu w RUNDIN (1996: 198): „This entire exchange between Ctesippus and Odysseus makes most sense if the equal feast does particularly refer to feasts held among high-ranking peers, for the joke is most biting if it involves a sneering attack at the disguised Odysseus’ low status. Ctesippus mocks a low-status person, a beggar, by mapping onto him actions appropriate to a high-status person.”

¹⁶⁴ Na temat norm gościnności w Grecji archaicznej i klasycznej zob. HERMAN (1987), VAN WEES (1992: 169-71), ROBB (1994: 49-54), KONSTAN (1997: 33-7), MITCHELL (1997: 12-4, 16-8, 19-20) oraz RYBOWSKA (2017: 144, 413-26).

¹⁶⁵ Poniższe uwagi na temat wzajemności i zadośćuczynienia jako istotnej normy w relacjach interpersonalnych miałem okazję częściowo przedstawić w SKARBK-KAZANECKI (2021a). W tym rozdziale rozwijam przedstawione tam interpretacje reguł wzajemności w Grecji archaicznej. Szerzej na ten temat zob. FINLEY (1979 [1954]: 119-23), DONLAN (1982a), (1982b), (1989c = 1999: 267-82), (1993 = 1999: 321-44), MORRIS (1986b) i (1999a), VAN WEES (1992: 47-8, 85-6, 200-1, 222-37), (1998), (2002a: 115-7), (2002b), i (2009: 458-60), KONSTAN (1998), POSTLETHWAITE (1998), SEAFORD (2003: 13-29, 65-73), RABINOWITZ (2004: 29, 93-5), HERMAN (2012), także (1987: 60-1, 121) oraz (2006: 9, 30-8).

¹⁶⁶ Jak zauważa SEAFORD (2003: 7, także s. 25-9), „[t]hese two forms of reciprocity, amicable and hostile, have much in common, including a preoccupation with honour and a tendency to ritualization”. Szerzej na temat zemsty jako zadośćuczynienia oraz związku tej formy samopomocy z regułami wzajemności piszę niżej, rozdz. 3.3.a.

¹⁶⁷ Jednym z terminów oznaczających „zadośćuczynienie” w *Iliadzie* jest *poinë* (względnie *ápoína*), słowo używane na przykład w kontekście sporu między Achillesem i Agamemnonem: zob. zwł. mowę Ajaksa skierowaną do Achillesa, *Il.* 9.632-8, w której przedstawia on *poine*, „zadośćuczynienie”, jako mechanizm przywracający więzi w obrębie wspólnoty (cf. ELMER 2013a: 84). Por. także przytoczony wyżej (3.2.a) fragment *Il.* 19.179-80, w którym termin *dike* występuje w kontekście zadośćuczynienia. Na temat *poinë* i *ápoína* zob. CANTARELLA (1979: 168-9, 209, 231-7, 297-8), DONLAN (1981-2: 144-5), SEAFORD (2003: 17-8), ponadto SCODEL (2008: 75-80), gdzie autorka – oprócz wskazania szerokiej bibliografii zagadnienia – omawia oba pojęcia w perspektywie teorii grzeczności językowej. Jednocześnie warto zauważyć, że tak jak relacje wymiany mogą przywracać porządek i równowagę, naruszenie reguł wymiany i długoterminowych norm przyjaźni czy gościnności – czego przykładem jest wojna trojańska (*Il.* 3.351-4, 13.624) – może stać się przyczyną konfliktu, zob. nt. HERMAN (1987: 125), także RABINOWITZ (2004: 106): „In the Homeric poems, it seems that blood vengeance is one of the major mechanisms through which conflicts related to reciprocity, hospitality, and honor are resolved”.

pokazuje zresztą przypadek Diomedesa i Glaukosa z ks. VI *Iliady*, którzy z uwagi na wiążącą ich rodziny relację „gościnności” odstępują w trakcie bitwy pod Troją od wzajemnej walki¹⁶⁸, tak rozumiana „przyjaźń” w świecie Homera potrafi być ważniejszym determinantem decyzji i zachowań niż tożsamość etniczna czy interesy grupowe¹⁶⁹.

W tradycji Homera wskazane wyżej normy długoterminowych relacji znajdują wyraz w scenach **wymiany dóbr**. Zależności i więzy między bohaterami opisywane są niekiedy poprzez historię transmisji wybranego przedmiotu: daru, stanowiącego materialne potwierdzenie „przyjaźni”, jednocześnie zadośćuczynienie regułom sprawiedliwej wymiany i wzajemności. I tak na przykład opis uzbrojenia Achillesa, które przywdziewa przebierający się za niego Patroklos, wprowadza anegdotyczną narrację o historii pewnego daru (*Il.* 16.140-7, przeł. I. Wieniewski):

ἔγχος δ' οὐχ ἔλετ' οἷον ἀμύμονος Αἰακίδαο
βριθὸ μέγα στιβαρόν: τὸ μὲν οὐ δύνατ' ἄλλος Ἀχαιῶν
πάλλειν, ἀλλὰ μιν οἷος ἐπίστατο πῆλαι Ἀχιλλεὺς
Πηλιάδα μελίνην, τὴν πατρὶ φίλῳ πόρε Χείρων
Πηλίου ἐκ κορυφῆς, φόνον ἔμμεναι ἡρώεσσιν.
ἵππους δ' Αὐτομέδοντα θοῶς ζευγνύμεν ἄνωγε,
τὸν μετ' Ἀχιλλῆα ῥήξήνορα τίε μάλιστα,
πιστότατος δέ οἱ ἔσκε μάχῃ ἐνὶ μεῖναι ὁμοκλήν.

Dzidy jedynie nie wziął świetnego potomka Ajaka,
Ciężkiej, olbrzymiej, potężnej, bo nikt nią z Achajów nie zdzierzył
Władać; ze wszystkich tylko Achilles był zdolny wywijać
Dzidą tą, którą Chejron z jesionu, co rósł na wierzchołku
Pelionu, zrobił i ojcu ją dał miłemu Achilla,
Aby niosła śmiertelną zagładę herosom-rycerzom.

Z opisu poznajemy całą historię dzidy: wykonanej przez centaura Chejrona, ofiarowanej następnie Peleusowi, który podarował ją znowuż Achillesowi. Cyrkulacja owego „kapitału” jest tu zależna nie od porządku ekonomicznego, lecz społecznych relacji i panujących w świecie arystokracji archaicznej zasad współżycia, regulujących także porządek wymiany dóbr¹⁷⁰:

¹⁶⁸ Jak mówi Diomedes do Glaukosa (*Il.* 6.215): ἤ ῥά νύ μοι ξεῖνος πατρώϊός ἐσσι παλαιός (cf. *Il.* 6.224-5: τὸ νῦν σοὶ μὲν ἐγὼ ξεῖνος φίλος Ἄργεϊ μέσσω | εἰμὶ, σὺ δ' ἐν Λυκίῃ ὅτε κεν τῶν δῆμον ἴκωμαι). Zob. KONSTAN (1997: 33-7).

¹⁶⁹ Zob. DONLAN (1993 = 999: 267-282), także STEIN-HÖLKESKAMP (1989: 30-1) oraz SEAFORD (2003: 7). Jak zauważa HERMAN (1987: 2), relacja między wartością „przyjaźni” oraz zobowiązań względem *polis* ulega problematyzacji czy wręcz odwróceniu w epoce klasycznej.

¹⁷⁰ Co podkreślał Moses Finley w książce *The World of Odysseus* z 1954 roku (FINLEY 1979, także 1999 [1973¹], zwł. s. 17-34) – pracy przełomowej dla badań nad zasadami wzajemności i ekonomią epoki archaicznej. Na temat znaczenia tej publikacji zob. MORRIS (1999), także SKARBK-KAZANECKI (2021a) oraz niżej, rozdz. 4.1.d. Na 221

skoncentrowanych nie na zysku i wymiernej korzyści finansowej, lecz podtrzymaniu bliskich i przyjacielskich relacji za pomocą dobrowolnych gestów i prezentów¹⁷¹. Jednocześnie akty wymiany służyły dowodzeniu innych walorów wyróżniających bohaterów oraz zgodności ich postępowania z wybranymi ideałami i wzorcami – choćby wspomnianą wyżej gościnnością; ostatecznie pozwalały także podkreślać dostatek i uprzywilejowaną pozycję ekonomiczną środowiska powiązanego zapośredniczonymi przez wzajemne prezenty relacjami „przyjaźni”¹⁷².

W *Corpus Theognideum* wiele uwagi poświęcone zostaje napięciom między rywalizacją o status *áristos*, „najlepszego”, a tożsamością i solidarnością wspólnoty równych sobie *agathoi-esthloi*, „szlachetnych”. Centralną kategorią dla symetrycznych (horyzontalnych) relacji interpersonalnych jest *philia*, „przyjaźń”. Podobnie jak i praktyki równego podziału mięsa na uczcie homeryckiej, może ona rozgrywać się jedynie wśród równych sobie osób – tj. właśnie wśród *agathoi-esthloi*; jak pisze KONSTAN (1997: 82), jest ona z założenia wolna od relacji podporządkowania i zależności¹⁷³. Tę normę odzwierciedla stale ponawiana w *Theognideach*

gruncie studiów dotyczących form wymiany w społecznościach przed-nowożytnych za „dzieła założycielskie” uchodzą ponadto *Argonauci zachodniego Pacyfiku*, czyli badania antropologiczne Bronisława Malinowskiego poświęcone Wyspie Trobrianda (opublikowane w 1922 r.), słynny tekst Marcela Mausa *Szkic o darze. Forma i podstawa wymiany w społeczeństwach archaicznych* z 1925 roku (dostępny w przekładzie K. Pomiana w zbiorze tekstów Maussa pt. *Socjologia i antropologia*, Warszawa: PWN, 1973, s. 209-415) oraz teorie Karla Polanyi’ego, nauczyciela akademickiego Finley’a (zob. jego *The Economy as Instituted Process* oraz *Marketless Trading in Hammurabi’s Time* opublikowane w: K. Polanyi, C. M. Arensberg, H. W. Pearson (red.), *Trade and Market in Early Empires. Economies in History and Theory*, Glencoe, Illinois: The Free Press, 1957, s. 12-26 oraz 243-70; praca dostępna on-line na stronie: <https://e-tcs.org/wp-content/>, 23.11.2021; także K. Polanyi, *Wielka transformacja. Polityczne i ekonomiczne źródła naszych czasów*, przeł. M. Zawadzka, Warszawa: PWN, 2010, s. 56-67).

¹⁷¹ KURKE (1999: 10-2, 21-2, 45-7). W tej istotnej publikacji poświęconej instytucjonalnemu i ideologicznemu zapleczu relacji ekonomicznych w epoce archaicznej odmiennosć tak rozumianego porządku wymiany wobec motywowanych zyskiem finansowym transakcji krótkoterminowych (*short-term transactions*) stanowi kluczowe założenie i punkt wyjścia dla analiz. Warto jednak zauważyć, że w rozważaniach dotyczących wymiany dóbr w świecie Homera niektórzy są skłonni kłaść nacisk nie na symboliczny, lecz ekonomiczny wymiar tego rodzaju interakcji: bezpośrednią korzyść odnoszoną przez obie strony „transakcji”, niezależnie od tego, jak długotrwały byłby to proces. Zjednywanie tzw. *long term transactions* epoki archaicznej (czyli długotrwałej wymiany opartej na wzajemności) z natychmiastową wymianą handlową zapośredniczoną przez bezosobowy pieniądz, znaną z naszej własnej codzienności, wydaje się jednak perspektywą mocno redukcjonistyczną, ignorującą chociażby dobrowolny charakter dawania prezentów. Zob. nt. SEAFORD (2004: 13-14, 196); także DONLAN (1993 = 1999: 267-282), który w oparciu o szeroko komentowany fragment *Il.* 6.234-236 („Ale Kronida Dzeus pozbawił zmysłów Glaukosa, / Który złotą swą zbroję, na wołów sto szacowaną, / Na brązową zamienił wartości wołów dziewięciu”, przeł. I. Wieniewski, ἐνθ’ αὐτὲ Γλαῦκῳ Κρονίδης φρένας ἐξέλετο Ζεὺς, | ὅς πρὸς Τυδείδην Διομήδεα τεύχε’ ἄμειβε | χρύσεα χαλκείων, ἐκατόμβοι’ ἐννεαβοίων) pokazuje, że wbrew pozornej wymowie tego ustępu na gruncie homeryckich zasad wymiany darów (*homeric gift-economy*) zysk wyrażalny w kategoriach finansowych jest celem drugorzędnym wobec innych korzyści symbolicznych, takich jak prestiż, manifestacja władzy i autorytetu, niekiedy nawet sprytu czy innych wyróżników i kompetencji bohaterów.

¹⁷² Zob. DUPLOUY (2006: 164-83), który akty wymiany darów w Grecji archaicznej i klasycznej oraz powiązane z nimi zasady gościnności interpretuje jako *performance* dowodzący uprzywilejowanej pozycji, zarazem jako strategię kreacji prestiżu społecznego.

¹⁷³ Choć uwagi Konstana odnoszą się do Aten epoki klasycznej, z powodzeniem mogą być rozszerzone, jak wierzę, na epokę archaiczną. Reguła równości dotyczy „przyjaźni” także w tradycji Homera (co podkreśla THALMANN 1998: 193, także ADKINS 1963); zob. ponadto fragment dotyczący relacji z „przyjacielem” (*hetairos, philos*) w *Pracach i dniach* Hezjoda, w. 707-16, gdzie pojawia się przestroga, by „ani nie być towarzyszem złych ludzi, *kakoi*, ani nie trwać w konflikcie z *agathoi*” (μηδὲ κακῶν ἑταρον μηδ’ ἐσθλῶν νεικεσθῆρα, 716). Szerzej na temat przyjaźni u Hezjoda pisze KONSTAN (1997: 42-4); na temat roli reguł zadośćuczynienia w *Pracach i dniach* zob.

przestroga przed zawiązywaniem przyjaźni z *kakoi*: ludźmi „złymi”, których postępowanie jest naganne moralnie, a status społeczny niski – przynajmniej w oparciu o postulowane w zbiorze kryteria „szlachetności” (zob. niżej, rozdz. 4.1):

Μηδεὶς σ' ἀνθρώπων πείσῃ κακὸν ἄνδρα **φιλῆσαι**,
Κύρνε· τί δ' ἔστ' ὄφελος δειλὸς ἀνὴρ **φίλος** ὢν;
οὔτ' ἂν σ' ἐκ χαλεποῦ πόνου ρύσαιτο καὶ ἄτης,
οὔτε κεν ἐσθλὸν ἔχων τοῦ μεταδοῦν ἐθέλοι.

Niech nikt cię, Kyrnosie, nie skłania do tego, byś **zawiązał przyjaźń** (*philēsai*)
ze złym człowiekiem (*kakòs anér*) – bo jaki pożytek (*óphelos*) niesie **przyjaciół** (*phílos*),
który jest podły (*deílòs*)? Ciężkiego bólu by nie zdjął z twych barków,
nie odwiódłby cię od [błędów, do których pcha] zaślepienie (*átē*),
i choćby posiadał coś szlachetnego (*esthlón*), nie zechciałby tym się podzielić.

(w. 101-4¹⁷⁴)

Δειλοὺς εὖ ἔρδοντι ματαιοτάτη **χάρις** ἐστίν·
ἴσον καὶ σπεῖρειν πόντον ἄλως πολιῆς.
οὔτε γὰρ ἂν πόντον σπεύρων βαθὺ λήιον ἀμῶις,
οὔτε κακοὺς εὖ δρῶν εὖ πάλιν ἀντιλάβοις·
ἅπληστον γὰρ ἔχουσι κακοὶ νόον· ἦν δ' ἐν ἀμάρτηις,
τῶν πρόσθεν πάντων ἐκκέχυται **φιλότης**·
εὖ δ' ἀγαθοὶ τὸ μέγιστον ἐπαυρίσκουσι παθόντες¹⁷⁵,
μνημα δ' ἔχουσ' ἀγαθῶν καὶ **χάριν** ἐξοπίσσω.

Niemożliwa jest **wdzięczność** (*cháris*), Kyrnosie, złych ludzi (*deiloí*)
za dobrodziejstwo, którego doznali.

MILLETT (1984: 93-103).

¹⁷⁴ Por. w. 113-4: Μῆποτε τὸν κακὸν ἄνδρα φίλον ποιῆσθαι ἐταῖρον, | ἄλλ' αἰεὶ φεύγειν ὥστε κακὸν λιμένα („Nigdy nie czyni ze złego męża bliskiego sobie towarzysza, / lecz unikaj go jak złego portu”).

¹⁷⁵ Jak pisze WEST (1974: 151), wers 111 stanowi wyzwanie interpretacyjne („A difficult line”). O ile bowiem czasownik ἐπαυρίσκω (ἐπαυρέω) oznaczać ma „zażywać [przyjemności]” (co dopełnia znowuż accusativus τὸ μέγιστον), imiesłów παθόντες (< czasownik πάσχω ‘cierpieć’) niesie całkowicie sprzeczny sens (co ukazuje dosłowny przekład łaciński zawarty w kodeksie A: *boni maximum gaudent patientes*, zob. HUDSON-WILLIAMS 1910: 181). Z tego względu większość nowożytnych przekładów ignoruje czy to imiesłów (e.g. GARZYA 1958, *ad. loc.*: „in sommo grado s’ allietano di ciò che ricevano”; CARRIÈRE 1984b: 33: „Les gens de bien au contraire se croient comblés par un bienfait”), czy też czasownik ἐπαυρίσκω (nierzadko przy tym ingerując w tekst: zob. np. wyd. EDMONDSA 1931 z koniekturą τὸ μέγιστον na τὸ κάκιστον). Przekonujące rozwiązanie tej trudności przedstawia GÄRTNER (2007: 16-7, cf. DIMOPULU 2003-7, *ad. loc.*), za którym wprowadzam poprawkę do wyd. Younga: zastępując rodzajnik οἱ (zazwyczaj nieobecny w *Theognideach*) przysłówkiem εὖ, występującym na początku elegii (w. 105), badacz modyfikuje sens imiesłowu, oddalając kontekst „cierpienia” i godząc go z czasownikiem ἐπαυρίσκω („Wenn man schreibt εὖ δ’ ἀγαθοὶ τὸ μέγιστον ἐπαυρίσκουσι παθόντες, “die Guten empfinden den größten Genuß an erfahrenen Wohltaten”, so wird ἐπαυρίσκουσι durch die weit gesperrte Wendung εὖ ... παθόντες deutlich koloriert (...))”, 2007: 16); jednocześnie Gärtner unaocznia kontrast składniowy między oboma wersami (δειλοὺς δ’ εὖ ἔρδοντι – εὖ δ’ ἀγαθοὶ ... παθόντες) korespondujący z kontrastem między postawą *kakoi* oraz *agathoi*.

Równa jest próbom obsiania ciemnych morskich otchłani:
 bo tak jak siejąc głębokie morze nie zebralbyś plonów,
 tak i wyświadczać podłym (*kakoi*) przysługę nie zyskasz wdzięczności.
 Pelen chciwości (*áplēstos*) jest umysł (*nóos*) podłych (*kakoi*): gdy raz się pomylisz,
przyjaźń (*philótēs*) zniknie – wraz z nią i wszystkie dawne zasługi.
 Gdy dobro wyświadczasz szlachetnym (*agathoi*) – to dla nich największa radość;
 długo w ich pamięci przetrwa, a w zamian [okażą] **wdzięczność** (*cháris*).

(w. 105-12)

Oprócz lojalności i solidarności (*pístis*) jako kluczowych aspektów osobistych relacji określanych mianem *philia* bądź *philótēs* („przyjaźni”) elegie *Corpus Theognideum* szczególnie nacisk kładą właśnie na **równość i wzajemność** między *philoí*, „przyjaciółmi”. Zaangażowanie po obu stronach tak rozumianej więzi w założeniu jest symetryczne¹⁷⁶, co znajduje potwierdzenie w przeróżnych normach i regułach determinujących *philia*, grecką „przyjaźń” – w tym w tak istotnych dla długoterminowych relacji interpersonalnych normach **zadośćuczynienia i wdzięczności**, wyrażanych za pomocą pojęcia *cháris*¹⁷⁷. W tym względzie kategoria *charis* koresponduje z innymi strategiami kontekstualizacji normy wzajemności, jakie znajdujemy w poezji archaicznej – w tym z językiem „dawania i brania” (zob. VAN BERKEL 2020: 13). Dla przykładu przywołuję ustęp z tradycji Hezjoda (*Op.* w. 353-8, przeł. J. Łanowski)¹⁷⁸:

τὸν φιλέοντα φιλεῖν καὶ τῷ προσίοντι προσεῖναι,
 καὶ δόμεν ὅς κεν δῶ καὶ μὴ δόμεν ὅς κεν μὴ δῶ·
 δώτη μὲν τις ἔδωκεν, ἀδώτη δ' οὐ τις ἔδωκεν·

Kochającego kochaj, życzliwy bądź życzliwemu.

Dawaj temu, kto daje, nie dającemu nie dawaj,

¹⁷⁶ Co podkreśla KONSTAN (1997: 38) w odniesieniu do eposu Homera: „In friendship, roles are symmetrical: all parties are designated by the single term *philos*”. Szerzej na temat *philia* jako relacji opartej na równości i wzajemności w greckiej kulturze pisze HERMAN (1987: 39, 59-61; cf. jednak 37-8, gdzie badacz problematyzuje aksjomat o równości między *philoí* w epoce archaicznej, wskazując na pewne odstępstwa oraz płynność statusów społecznych osób, które łączyły tak definiowane relacje). Zob. także SOWA (2009: 35-51), która przedstawia współczesną debatę na temat antycznej „przyjaźni”, wskazując także najważniejsze komponenty relacji desygnowanych w tradycji greckiej tym pojęciem.

¹⁷⁷ Relacyjny charakter tej kategorii – jak zauważa VAN BERKEL (2020: 13, przyp. 72) – wyraża obiegu gnomą utrwalona w *Ajasie* Sofoklesa (w. 522): χάρις χάριν γάρ ἐστιν ἢ τίκτους' ἀεί (zob. także w. 779 *Edypa w Kolonos*, Eurypides, *Hel.* 1234, Arystoteles, *Rhet.* 1385a). Cf. KONSTAN (1997: 81): „A favor of service to another was commonly expressed in Greek by the word *kharis* (...). A favor places the recipient under the obligation to perform some service or *kharis* in return, and the meaning of the Greek term covers also the sense of indebtedness if one is behind in the exchange of benefits”; zob. także MITCHELL (1997: 18): „*Charis* was a word whose meaning could range from simply ‘joy’ or ‘pleasure’ and ‘gratification’ to ‘favour’, but always implied a return”.

¹⁷⁸ Por. Archiloch fr. 23W, w. 14-5: ἐπ[ίσταμαι] τοι τὸν φιλ[έο]ν[τα] μὲν φ[ι]λεῖν [, | τὸ]ν δ' ἐχθρὸν ἐχθαίρειν τε [κα]ὶ κακο[...]; także Epicharm, fr. 30 (DK = Ps.-Platon, *Aksiochos* 366c): Ἀ δὲ χεῖρ τὰν χεῖρα νίζειν | δός τι καὶ λάβοις τί κα. Na temat motywu „szanuj przyjaciół – krzywdź wrogów” zob. niżej, rozdz. 3.3.a.

bo dawcy ludzie dają, nie dają, gdy ktoś nie daje.

Zawiazywanie przyjaźni w *Pracach i dniach* zostaje jednoznacznie zestawione z porządkiem wymiany darów, o którym pisałem wyżej; podobnie jak i w elegii 105-12 *Theognideów*, nacisk zostaje położony na równowagę w zaangażowaniu obu stron¹⁷⁹. Właśnie rola rytuałów dowodzących symetryczności tej specyficznej więzi unaocznia to, jak silnie zinstytucjonalizowana była *philia* w epoce archaicznej. Widzimy tym samym, że konceptualizacja „przyjaźni” w Grecji archaicznej znacznie różni się od ujęć czy sposobów rozumienia tej kategorii właściwych współczesności: podczas gdy dziś „przyjaźń” kojarzy się przede wszystkim z otwartością, bliskością oraz altruizmem, dawny dyskurs na temat *philia* koncentruje często na gestach i rytuałach zadośćuczynienia (*cháris*). I choć porządek obiektywnych reguł i zobowiązań pomija komponent emocjonalny, równie istotny w greckich źródłach, tym samym nie wyczerpuje bogactwa znaczeń tego pojęcia¹⁸⁰, *philia* jawi się jako ważna instytucja życia społecznego, w dużej mierze zależna od szerszych norm regulujących interakcje personalne w Grecji archaicznej – takich jak właśnie zadośćuczynienie czy równowaga w zaangażowaniu, przekładająca się także na poczucie „sprawiedliwości”.

Niesprawiedliwość w relacjach przyjaźni stanowi stały motyw poezji archaicznej.

¹⁷⁹ Jak podkreśla VAN BERKEL (2020: 3-4, cf. 9-11, 73-80), to właśnie wzajemność stanowi kluczowy kontekst w dyskursie epoki klasycznej dotyczącym *philia*. Zob. np. fragment z *Etyki Eudemejskiej* Arystotelesa, gdzie odwzajemnianie przejawów przyjaźni (*antiphilia*) i wzajemność w zaangażowaniu (*antiproairesis pròs allélous*) zostają wskazane jako wyróżniki „przyjaźni wśród szlachetnych” (ἡ πρώτη φιλία ἡ τῶν ἀγαθῶν ἐστὶν ἀντιφιλία καὶ ἀντιπροαίρεσις πρὸς ἀλλήλους, 7, 1236b); także Arystoteles, *Etyka Nikomach.* 8, 1156a, 1157b, Ksenofont, *Mem.* 2.6.28, Platon, *Lizys*, zwł. 212d-3d z komentarzem w SOWA (2009: 150-67). Warto przy tym podkreślić, że czasownik *philein* – jak zauważa KONSTAN (1997: 55-6) – używany był w szerszym zakresie znaczeniowym niż rzeczownik *philos*; oprócz relacji „przyjaźni” wskazuje na „różne rodzaje miłości i zaangażowania emocjonalnego” („(...) signifies various kinds of love and affection”, cf. VAN BERKEL 2020: 24-5). Z tego względu przytoczone pouczenie z *Prac i dni* Hezjoda wydaje się otwarte na interpretacje – sam KONSTAN (1997: 42) umieszcza jednak ten ustęp w kontekście reguł gościnności i relacji interpersonalnych między *ksenoi*, tj. osobami przynależącymi do różnych społeczności i pochodzącymi z odległych od siebie *poleis* („The context suggests that *philein* here means “receive hospitality”, a common signification in Homer (e.g. Od. 4.29)”), co nie wydaje mi się zasadne. Zob. także niżej, gdzie piszę o erotycznych konotacjach *philia*.

¹⁸⁰ Cf. VAN BERKEL (2020: 15): „(...) the term φιλία does not in itself denote introspective phenomena. φιλία is first and foremost a relational term”. Z tego powodu w wielu opracowaniach *philia* bywa redukowana do kontekstu instytucjonalnego: grecka przyjaźń miałaby opierać się na obiektywnie określonych zobowiązaniach czy wręcz rytuałach, nie zaś na emocjonalnym zaangażowaniu; miałaby stanowić „zjawisko społeczne” czy relację rozumianą w kategoriach „niemalże prawnych” (tak np. GLOTZ 1904: 139: „(...) la φιλότης est un fait extérieur, un état social. Le temps n’est pas venu encore, ou par φίλος on entend un rapport purement moral; à l’époque homérique, on comprend d’ordinaire par là un rapport presque juridique”, zob. także PEARSON 1962: 136-60, ADKINS 1963: 33-7, BENVENISTE 2016: 273-88; więcej przykładów bibliograficznych w KONSTAN 1997: 2, 14-20, 24-5 oraz MITCHELL 1997: 7). Dotyczy to zresztą nie tylko współczesnej historiografii: jak zauważa VAN BERKEL (2020: 79-80, 240-3), już teksty epoki klasycznej wykazują tego rodzaju „redukcjonizm”. Ten pogląd słusznie kwestionują jednak liczne badaczki i badacze. Zob. HOOKER (1987), KONSTAN (1997, zwł. s. 33, 36-7, 41-2), MITCHELL (1997: 7-9) oraz SOWA (2009: 38-42), którzy zwracają uwagę na szeroki zakres pojęcia *philia*, tak jak i znaczenie aspektu emocjonalnego w wypadku tak określanej relacji: opartej nie tylko na normach, obowiązkach czy rytuałach, lecz także na osobistych, dobrowolnych więzach uczuciowych i zaangażowaniu emocjonalnym obu stron; jak stwierdza MITCHELL (1997: 21): „(...) *philia* was a complex exchange-relationship which blended elements of instrumentality and affection in differing measures” (cf. VAN BERKEL 2020: 20-4).

Kluczową rolę odkrywa w tym względzie **zdrada ze strony przyjaciół** – topos podejmowany w wielu tradycjach archaicznych¹⁸¹, m.in. Alkajosa (fr. 130a), Archilocha (129W, cf. 15W), Solona (4, w. 21-2W)¹⁸², w *skoliach attyckich*¹⁸³ czy u Hipponaksa (115W, w. 15-6). W wypadku ostatniego ze wskazanych autorów złamanie przysięgi – najwyraźniej złożonej wobec kręgu *philoí* – zostaje wyrażone zresztą za pomocą czasownika *adikēō*, „czynię niesprawiedliwość”¹⁸⁴. Także tradycja Safony wyraża rozczarowanie postawą bliskich osób w kategoriach „niesprawiedliwości” (fr. 1 Voigt, w. 19-24, przeł. J. Danielewicz):

.... τίς σ', ὦ
Ψάφφ', ἀδίκησι;
καὶ γὰρ αἱ φεύγει, ταχέως διώξει,
αἱ δὲ δῶρα μὴ δέκετ' ἀλλὰ δώσει,
αἱ δὲ μὴ φίλει, ταχέως φιλήσει
κῶνικ ἐθέλοισα.

(...) kto ciebie

Krzywdzi (*adikēsi*), Safono?

Jeśli dziś stroni, wnet cię będzie szukać,

Nie chce twych darów! Wnet sama je złoży!

Nie **kocha** (*philei*) teraz! Niebawem **pokocha** (*philēsei*),

Nawet wbrew chęci.

Powyższe słowa wypowiada sama bogini Afrodyta, odpowiadająca na wezwanie *ja* poetyckiego – określonego zresztą z imienia jako „Safona”. Czasownik *adikēō* zostaje tu jednoznacznie

¹⁸¹ Jak zauważa DONLAN (1985: 228), jest to tradycja sięgająca eposu Homera: możemy ją wysledzić np. w zarzutach, jakie pod adresem Achilleśa wygłasza Ajas (*Il.* 9.628-32: ... αὐτὰρ Ἀχιλλεὺς | ἄγριον ἐν στήθεσσι θέτο μεγάλητορα θυμὸν | σχέτιος, οὐδὲ μετατρέπεται φιλότιτος ἐταίρων | τῆς ἧ μιν παρὰ νηυσὶν ἐτίομεν ἔξοχον ἄλλων | νηλῆς ...).

¹⁸² W wypadku Solona wątek przyjaźni – zwłaszcza relacji odległych geograficznie, wykraczających poza daną *polis* i wyrażających się poprzez normy „gościnności” (*ksenia*) – stanowi istotny element jego recepcji (zob. zwł. Herodot 1.29-33). Zwracają na to uwagę IRWIN (2005: 149) oraz NOUSSIA-FANTUZZI (2010: 11-7).

¹⁸³ Zob. *skolion attyckie* PMG 889: Εἴθ' ἐξῆν ὁποῖός τις ἦν ἕκαστος | τὸ στήθος δειλόντ', ἔπειτα τὸν νοῦν | ἐσιδόντα, κλείσαντα πάλιν, | ἄνδρα φίλον νομίζειν ἀδόλῳ φρενί (tekst za wyd. FABBRO 1995).

¹⁸⁴ ὅς μ' ἠδίκησε, λ[α]ξ δ' ἐπ' ὀρκίοις ἔβη, | τὸ πρὶν ἐταῖρος [ἐ]ών. W tej kwestii por. Alkajos fr. 129 Voigt, gdzie wątek złamanej przysięgi przedstawiony zostaje jako podłoże konfliktu między *ja* poetyckim oraz Pittakosem (nt. BACHVAROVA 2007; na temat konfliktu między Alkajosem i Pittakosem zob. także niżej, rozdz. 4.1.b), a także fr. Archilocha 173W, gdzie – podobnie jak i u Alkajosa – „wielka przysięga” (*mégas horkos*) uwikłana zostaje w konflikt z adresatem tej tradycji, tym razem w osobie Lykambesa. Rolę przyjaźni we fragmencie Archilocha podkreśla przy tym kolejny ustęp, fr. 174W, otwierający dłuższą narrację-bajkę o zwierzętach (*oínos*), które zawiązały ze sobą bliską relację (*ksyneōniēn émeiksan*, w. 2-3), zob. SWIFT (2019: 38 i 332-3 *ad loc.*), także STEHLE (1997: 241-9). Wskazane fragmenty korespondują przy tym z pouczeniem z pewnej elegii *Corpus Theognideum*, gdzie szacunek wobec przyjaciół zostaje zestawiony z dyspozycją do dotrzymywania przysięg (w. 398-400): „Szlachetny mąż musi zatem mieć odwagę i dzielnie znosić wszystkie te rzeczy, / okazywać szacunek przyjaciołom (*philoí*), unikać niszczących przysięg (*horkoi*), / wystrzegając się gniewu bogów (τὸν δ' ἀγαθὸν τολμᾶν χρὴ τὰ τε καὶ τὰ φέρειν, | αἰδεῖσθαι δὲ φίλους φεύγειν τ' ὀλεσθήνορας ὀρκους, | ἐντράπελ' ἀθανάτων μῆνιν ἀλευάμενον).

przeciwstawiony „przyjaźni” (*phileîn*)¹⁸⁵: zdaje się sugerować zniewagę, której doświadczyła *persona loquens*¹⁸⁶, wykroczenie przez osobę, która „krzywdzi” Safonę przeciwko regułom zadośćuczynienia i wzajemności¹⁸⁷.

Ten tradycyjny topos złamanych więzów przyjaźni eksploatuje *Corpus Theognideum*, czyniąc z niego swoisty *Leitmotiv*: narzekania na zdradę ze strony „przyjaciół”, brak poszanowania dla norm zadośćuczynienia właściwych dla tej szczególnej relacji bądź trudność znalezienia wiernego *philos* występują w wielu elegiach zbioru¹⁸⁸; opisują one przy tym postawę tych, którzy są *kakoi* oraz *ádikoi*, „niesprawiedliwi”. Co istotne, tu także niedopełnienie reguł i zobowiązań właściwych dla długoterminowych relacji interpersonalnych – braku *cháris*, „wdzięczności” (zob. wyżej) – zostaje opisane za pomocą kategorii *dike* (jako „czynienie niesprawiedliwości”, *adikéō*, w. 1283-7):

ὦ παῖ, μή μ' ἀδίκηι – ἔτι σοι καταθύμιος εἶναι
βούλομαι – ἐπιπροσύνηι τοῦτο συνεῖς ἀγαθῇ·
<οὐ γάρ τοί με δόλωι> παρελεύσεαι οὐδ' ἀπατήσεις·
νικήσας γὰρ ἔχεις τὸ πλεόν ἐξοπίσω.
ἀλλὰ σ' ἐγὼ τρώσω φεύγοντά με ...

Nie traktuj mnie niesprawiedliwie, chłopcze! Wciąż chcę być ci bliski.

Rozważ więc to [wszystko] w zgodzie ze szlachetnym rozsądkiem.

Podstępem mi się nie wywiniesz ani mnie nie oszukasz;

to, co dotąd ugrałeś, w całości zachowaj.

¹⁸⁵ Jak sugeruję niżej, język „przyjaźni” (tu czasownik *phileîn*) posiada niekiedy w poezji antycznej silne konotacje erotyczne. Dotyczy to także wskazanego fragmentu Safony, który – jak podkreśla LARDINOIS (2021: 167-8) – mimo stylizacji na hymn do bogów stanowi *erōtikón*, utwór miłosny (cf. CAZZATO 2021: 160, na temat roli rytualno-modlitewnego języka w tym fragmencie). Szerzej na temat wahania między *erosem* i *philotes* we fr. 1 Safony pisze CACIAGLI (2017), tam także szersza bibliografia; na temat znaczenia czasownika *ádikeîn* w tym fragmencie zob. wyczerpującą analizę w RIVIER (1967), który przyjmuje jednak założenie o roli Safony jako „liderki przedstawicielki grupy młodych dziewcząt” (*chef de file et représentant du groupe des jeunes filles*, s. 90), ponadto GENTILI (1972), (1975) i (1988: 80-2).

¹⁸⁶ RIVIER (1967: 90): „(...) la peine de cœur se greffe sur la conscience de l'offense, et c'est elle que Sappho fait d'abord ressortir des mots qu'elle prête à la déesse”.

¹⁸⁷ Cf. GENTILI (1988: 82): „It is obvious that the notion of injustice (*adikia*) formulated in the ode to Aphrodite has community, as well as individual, implications. A girl's failure to reciprocate Sappho's love was tantamount to her detachment from the community to which she belonged and her entrance into the sphere of the rival community”. Zob. także fr. 81 Safony, gdzie *ja* poetyckie zwraca się do dziewczyny o imieniu Dika: jak zauważa ZIELIŃSKI (2006: 80-1): „Dika jest tu imieniem własnym, ale w tym, że wyjaśniona jej [w utworze] zostaje zasada uczestnictwa w rozdziale łask Charyt, ujawnia się funkcjonalność imienia Dikā (joń. dikē). Przysługiwać jej będzie dobroczynne spojrzenie Charyt, kiedy weźmie udział w spleciani wieńców. (...) W jej wypadku korzystanie z łaski Charyt będzie sprawiedliwe”.

¹⁸⁸ Jak w cytowanych wyżej w. 101-4, 105-12, 113-4, zob. ponadto w. 77-8, 79-82, 87-92, 93-100, 119-28, 332a-4, 575-6, 599-602, 641-4, 811-4, 851-4, 861-4, 963-70, 967-70, 1097-1100, 1219-20 (szerszy wykaz fragmentów na temat „przyjaźni” wraz z ich krótkim omówieniem w DONLAN 1985: 225, 229-30, także KONSTAN 1997: 50). Motyw złamanych więzów przyjaźni i przyjaciela raniącego przyjaciela stanowi stały topos także w późniejszej tradycji literackiej, co pokazują BLUNDELL (1989) oraz BELFIORE (1998) na przykładzie tragedii attyckiej.

Trafię cię, kiedy spróbujesz uciec (...).¹⁸⁹

Przytoczony fragment wymaga z mojej strony uzupełnienia. Dotąd mówiłem o relacjach przyjaźni, w założeniu symetrycznych i rozgrywających się między równymi sobie partnerami. Inaczej historiografia zwykła jednak rozumieć **relacje miłosno-erotyczne** w starożytności – zwłaszcza **relacje pederastyczne**, rozgrywające się między starszym mężczyzną (określanym w epoce klasycznej mianem *erastēs*) i młodszym chłopcem (*erōmenos*)¹⁹⁰. Zgodnie z silnie ugruntowaną dziś interpretacją zaproponowaną przez Kennetha J. DOVERA (2004 [1974¹]), spopularyzowaną następnie przez Michela Foucault w drugim tomie *Historii seksualności* (FOUCAULT 2000), role seksualne w Grecji starożytnej były determinowane w kategoriach aktywności i pasywności; jak objaśnia to założenie Joanna SOWA (2009: 28):

Eros jest jednostronny. Szanujący się *eromenos* nie dzieli pożądania *erastes* i opiera się próbom zbliżenia, dopóki *erastes* nie udowodni swojej wartości; w kontaktach z nim nie szuka, nie oczekuje ani nie odczuwa przyjemności zmysłowej, do zgody na zbliżenie mogą doprowadzić go jedynie wdzięczność – *charis* (χάρις) i przyjaźń – *philia* (φιλία); nie dopuszcza do penetracji żadnego otworu swojego ciała ani nie przyjmuje w chwili kontaktu pozycji podporządkowanej.

Jednocześnie badaczka podkreśla, że status *eromenosa* wykluczał dojrzałość płciową¹⁹¹, zaś pożądanie odczuwane przez jego „miłośnika”, *erastes*, w założeniu łączyło się z „rzeczywistą troską o dobro” oraz „wychowanie i kształcenie” pasywnego kochanka (2009: 28, cf. BREMMER 1990, LEAR 2014: 104-5). W tej perspektywie – inaczej niż w wypadku „przyjaźni” – relacja erotyczna byłaby zatem hierarchiczna, zakładająca rozdzwiek między stroną dominującą

¹⁸⁹ Poniżej dalsza część fragmentu (w. 1287-94):

..... ὥς ποτέ φασιν
Ἰασίου κόρην, παρθένον Ἰασίην,
ὠραίην περ ἑοῦσαν ἀναινομένην γάμον ἀνδρῶν
φεύγειν ζωσαμένην. ἔργ’ ἀτέλεστα τέλει
πατρὸς νοσφισθεῖσα δόμων ξανθὴ Ἀταλάντη·
ᾧχετο δ’ ὑψηλὰς ἐς κορυφὰς ὀρέων
φεύγουσ’ ἱμερόεντα γάμον, χρυσῆς Ἀφροδίτης
δῶρα· τέλος δ’ ἔγνω καὶ μάλ’ ἀναινομένη.

(„(...) jak mówią o córce Jasosa, / Atalancie, dziewicy, co mimo swojej urody / odmawiała małżeństwa i uciekała mężczyznom; / przewiązana opaską bez końca podejmowała / wysiłki, blondwłosa, zwrócona plecami do [własnego] domu; / wspinała się na wysokie szczyty gór, uciekając / przed wznecającym pragnienie małżeństwem – złotym Adrodyty / darem. W końcu go ujrzawszy musiała jednak ustąpić”).

¹⁹⁰ Jak podkreśla przy tym CACIAGLI (2017: 8, przyp. 17), ta dystynkcja terminologiczna była obca epoce archaicznej, a termin *erastes* używany był w znacznie bardziej ogólnym sensie.

¹⁹¹ SOWA (2009: 27): „Z reguły przyjmuje się, że wiek *eromenosa* mieścił się w przedziale 12–18 lat, ale oczywiście dokładna granica nie była ostra; tradycyjnie uważano, że chłopiec przestaje być *eromenosem*, kiedy wyrastała mu broda, która symbolizowała męską dojrzałość”. Szerzej na temat granic wiekowych *eromenosa* zob. CANTARELLA (2020b: 58-65), która także podkreśla ich płynność. Contra: DAVIDSON (2007: 68-9).

(aktywną) oraz podporządkowaną (pasywną)¹⁹².

W ostatnich latach model Dovera był często krytykowany¹⁹³. Zarówno jego *Greckiemu homoseksualizmowi*, jak i *Historii seksualności* Foucaulta, zarzucano tendencyjny dobór źródeł¹⁹⁴, „obsesję” na punkcie penetracji seksualnej¹⁹⁵ czy po prostu nieuzasadnioną koncentrację na wąskim aspekcie życia seksualnego Greków¹⁹⁶. Niemniej, w wypadku relacji pederastycznych wskazane prace stanowiły przełom: pokazały one jak silnie zinstytucjonalizowany w Grecji archaicznej i klasycznej był model relacji między *erastesem* i *eromenosem*, jednocześnie jak złożone i skonwencjonalizowane były „reguły pederastycznej gry”¹⁹⁷.



Ilustracja 5: Grobowiec z Paestum (*La Tomba del Tuffatore*), ok. 480 r. p.n.e.

Po prawej stronie w miłosnym uścisku leżą dwaj mężczyźni; różnica wieku między nimi sygnalizowana jest zarostem lub jego brakiem. Zdjęcie własne.

Większość zabytków archaicznych i klasycznych – czy to tekstualnych, czy też wizualnych – wymyka się schematowi Dovera (cf. HUBBARD 2014: 130). Zarazem ukazują one pederastię jako praktykę powszechną, zwłaszcza w kręgach elit. Co zaś kluczowe dla moich

¹⁹² DOVER (2004: 127). Jak zauważa KONSTAN (1997: 38): „In friendship, roles are symmetrical: all parties are designated by the single term *philos*. *Erōs*, on the contrary, involves complementary roles (...)”.

¹⁹³ Zob. omówienie i krytykę głównych założeń modelu Dovera i Foucaulta w ORMAND (2014) – tam także szersza bibliografia wraz ze wskazaniem najważniejszych prac angielskojęzycznych podążających za ustaleniami Dovera (zwł. s. 59-60), jak i odniesieniami do jego krytyków (62-6). Zob. także SKINNER (2014: 2-6), gdzie przedstawiony zostaje szerszy kontekst historii badań nad seksualnością świata starożytnego.

¹⁹⁴ Co widoczne jest zwłaszcza w wypadku analiz wybranych pojęć z tekstów komedii Arystofanesa, w przekonaniu Dovera dowodzących wstydliwego charakteru pasywnej roli seksualnej. Jak zauważa tymczasem MASTERSON (2014: 21), „The evidence from the orators shows a more nuanced situation around masculine honor in fourth-century Athens than a strict honor/shame model would predict”. Zob. także DAVIDSON (2011) oraz CANTARELLA (2020b: 67-72).

¹⁹⁵ Jak stwierdza DAVIDSON (2007: 101, cf. 147): „(...) modern work on ancient Greek culture is remarkably obsessed with the ins and outs of homosexual sex acts”. Zob. także DAVIDSON (2011: 575-9), HUBBARD (2000: 5-8), MASTERSON (2014: 20-1).

¹⁹⁶ DAVIDSON (2007: 117-27), (2011), HUBBARD (2014), ORMAND (2014: 62-4).

¹⁹⁷ CANTARELLA (2020b: 37): *le regole del gioco pederastico*.

rozważań, jest to praktyka zapośredniczona przez złożone normy i reguły długoterminowych relacji, w tym zadośćuczynienia i wzajemności¹⁹⁸. To, że pederastyczny *eros* nie był jednostronny, demonstrują zwłaszcza przedstawienia wazowe epoki klasycznej: kontekstualizujące ten typ relacji niemalże w kategoriach transakcji ekonomicznej. Do stałego motywu ikonograficznego należą sceny, w których starszy mężczyzna (*erastes*) ofiaruje chłopcu (*eromenosowi*), o którego względy zabiega, dar o symbolicznym znaczeniu (zob. niżej, ilustr. 6)¹⁹⁹. Możemy w nich odnaleźć istotne podobieństwa wobec tradycji Teognisa, na gruncie której *ja* poetyckie także przedstawia siebie samo jako *erastes*-dawcę, wychodzącego ku chłopcu – Kynosowi, adresatowi dużej części elegii – z propozycją przekazania pewnego daru: mądrości i właściwych kompetencji kulturowych (e.g. w. 27-30, zob. wyżej, rozdz. 2.4.c).



Ilustracja 6: Kyliks Durisa (Martin von Wagner Museum, Universität Würzburg, nr. 482).

Za: LEAR (2014: 107, fig. 7.3), zob. także LEAR – CANTARELLA (2008, fig. 1.1.)

Zarazem Kynos jako *eromenos* nie zostaje przedstawiony jako strona (z założenia) bierna

¹⁹⁸ Jak podkreśla DAVIDSON (2007: 119, cf. ORMAND 2014: 64), model Douglasa – Foucaulta pomija właśnie „zwrotność” relacji pederastycznych.

¹⁹⁹ Sceny ofiarowania darów zostały wyróżnione przez J. D. Beazley’a (*Some Attic Vases in the Cyprus Museum*, „Proceedings of the British Academy” 1947, s. 195-247, zob. LEAR 2014: 105-9, także LEAR – CANTARELLA 2008, rozdz. 1) jako jeden z trzech głównych typów przedstawień pederastycznych na wazach greckich. Przy tym warto podkreślić, że interpretacja charakteru przedstawionych na wazach darów nasyca wiele trudności. Często istotny jest w ich wypadku kontekst polowania (jak we wskazanym przykładzie, ilustracja 6, gdzie darem jest upolowane zwierzę), co może sugerować walory edukacyjne relacji czy wskazywać na konotacje seksualne (contra: LEAR – CANTARELLA 2008: 72-89); przede wszystkim jest to jednak symbol samej relacji, którą ofiaruje *eromenosowi* „zalotnik”, *erastes* (zob. LEAR 2014: 107-8, który stosuje w tym wypadku porównanie do pierścienia zaręczynowego).

wobec zalotów *ja* poetyckiego: zamiast tego, oczekuje się od niego aktywnej partycypacji w relacji, dowodzenia własnego zaangażowania – tym samym uszanowania reguł wzajemności („wdzięczności”, *cháris*, zob. wyżej).²⁰⁰ Uwidacznia to przywoływany przeze mnie wcześniej (rozdz. 1.2, 1.3.c) fragment tzw. „epilogu” *Corpus Theognideum* (w. 237-254), w którym *persona* Teognisa zwraca się do chłopca, zarzucając mu brak *aidos* (253-4):

αὐτὰρ ἐγὼν ὀλίγησ παρὰ σεῦ οὐ τυγχάνω αἰδοῦς,
ἀλλ’ ὥσπερ μικρὸν παῖδα λόγοις μ’ ἀπαταῖς.

Nie okazujesz mi choćby drobnych [przejawów] szacunku / uznania (*aidōs*);
zamiast tego mnie zwodzisz – zupełnie jak małe dziecko.

Zakończenie „epilogu”, jak pisałem (1.3.c), zawiera w sobie duży ładunek ironii: burzący starannie konstruowany obraz *ja* poetyckiego jako autorytetu, podważający jego skuteczność jako nauczyciela. Po raz pierwszy ocenie podlega ponadto Kyrnos, milczący adresat pouczeń. Ta zabawa oczekiwaniami odbiorców nie umniejsza jednak powagi dyskursu na temat wzajemności w relacjach erotycznych: obraz wzgardzonego *ja* poetyckiego – swoją drogą, powszechny w poezji archaicznej (por. np. Anakreont, fr. 360 PMG) – potwierdza raczej to, jak istotną kategorię stanowiła *charis*, „wdzięczność”, w wypadku interpersonalnych relacji: zarówno tych symetrycznych, między równymi *philoí*, jak i bardziej złożonych więzów osobistych, kształtowanych przez odmienne oczekiwania obu stron. Potwierdzają to elegie zawarte w tzw. „księdze drugiej” *Theognideów* (w. 1337-40):

Οὐκέτ’ ἐρῶ παιδός, χαλεπὰς δ’ ἀπελάκτισ’ ἀνίας
μοχθοῦς τ’ ἀργαλέους ἄσμενος ἐξέφυγον,
ἐκλέλυμαι δὲ πόθου πρὸς εὐστεφάνου Κυthereίης·
σοὶ δ’, ὦ παῖ, **χάρις** ἔστ’ οὐδεμία πρὸς ἐμοῦ.

Nie kocham się dłużej już w chłopcu, odparłem ciężkie zgryzoty,
z zadowoleniem uciekłem przykrym niedolom, od żądz
Kypridy, zwieńczonej kwiatami, wreszcie się uwolniłem
– ode mnie nie zaznasz już, chłopcze, [więcej] **wdzięczności** (*cháris*)²⁰¹.

²⁰⁰ Jak piszą LEAR – CANTARELLA (2008: 192) w podsumowaniu analiz dotyczących wizerunku *eromenos* w sztuce greckiej: „The *eromenos*, clearly, is not represented as a victim or a person who passively submits. He is, instead, a person whose dignity is emphasized not only in the literature but also in vase iconography, and he participates actively in the exchange which is at the foundation of the erotic relationship”.

²⁰¹ Zob. także elegię zamykającą „księgę drugą”, w. 1386-9:

Κυπρογενὲς Κυthereia δολοπλόκε, σοὶ τι περισσὸν
Ζεὺς τόδε τιμήσας δῶρον ἔδωκεν ἔχειν·
δαμναῖς ἀνθρώπων πυκινὰς φρένας, οὐδέ τις ἐστὶν
οὕτως ἴφθιμος καὶ σοφὸς ὥστε φυγεῖν.

Choć relacja między Kyrnosem oraz *ja* poetyckim ewidentnie naznaczona jest erotyzmem²⁰², wagę aksjomatu o wzajemności i równowadze w zaangażowaniu podkreśla w jej wypadku język „przyjaźni” (w. 1311-1318, por. także 1356-1360):

Οὐ μ' ἔλαθες κλέψας, ὦ παῖ· καὶ γάρ σε διῶμμαι·
τούτοις οἷσπερ νῦν ἄρθμιος ἡδὲ φίλος
ἔπλευ – ἐμὴν δὲ μεθῆκας **ἀτίμητον φιλότητα** –
οὐ μὲν δὴ τούτοις γ' ἦσθα φίλος πρότερον.
ἀλλ' ἐγὼ ἐκ πάντων σ' ἐδόκουν σήσεσθαι ἐταῖρον
πιστόν· καὶ δὴ νῦν ἄλλον ἔχουσθα φίλον.
ἀλλ' ὁ μὲν εὖ ἔρδων κεῖμαι· σὲ δὲ μήτις ἀπάντων
ἀνθρώπων ἐσορῶν †παιδαφιεῖν† ἐθέλοι.

Nie zwiodłeś mnie, chłopcze, ukradkiem; zdołałem cię przejrzeć na wylot:
dla tych, do których przystałeś, stałeś się przyjacielem,
a moim **odartym z szacunku uczuciem przyjaźni** (*philótēs*) wzgardziłeś.
Dawniej nie byłeś dla nich przyjacielem, a ja wierzyłem,
że spośród wszystkich [rozsądnie] wybrałem szczerego kompana (*hetaîros pistós*).
I teraz ktoś inny miałby być twym przyjacielem, zaś ja,
choć postępuję właściwie, to leżę [daleko od ciebie].
Oby nikt z ludzi nie zechciał obdarzyć cię [więcej] swoim uczuciem (*paidophileîn*).

„Przyjaźń”, którą wzgardził adresat elegii, staje się „odarta z *time*” (*atímēton philótēta*, w. 1313)²⁰³. Jego postawę charakteryzuje brak *aidos* – przejawów należnego szacunku. To, że Kyrnos jako *eromenos* nie okazuje swojemu „zalotnikowi” właściwej *charis* – „wdzięczności”, która byłaby adekwatna wobec zaangażowania drugiej strony, tj. *ja* poetyckiego (zob. wyżej, 3.2.b)²⁰⁴ – stanowi zaś o „niesprawiedliwości” czy też *hybris* (tj. arogancji wymierzonej

(Na Cyprze zrodzona Kyprido, podstępna bogini, dlaczego / postanowił sam Dzeus odznaczyć cię tak rzadkim darem? / Ujarmiasz ludzi śmiertelnych mocne umysły. I [choćby], / ktoś posiadał mądrość, był silny, nie zdoła uciec przed tobą).

²⁰² Co – jak zauważa CACIAGLI (2017: 7-8) – podkreślone zostaje przez czasownik *paidophileîn* z ostatniego wersu cyt. niżej elegii 1311-8. Badacz akcentuje także wahanie między *philia* oraz *erosem* w tradycji Teognisa. Na temat erotycznego charakteru relacji między *ja* poetyckim oraz Kyrnosem zob. także TARKOW (1976: 100-3), który w kontekście elegii 237-54 („epilogu do Kyrnosa”, zob. rozdz. 1.2) podkreśla wagę „wzajemności” i zadośćuczynienia w łączącej te dwie instancje relacji: „For Theognis to have done so much for his friend testifies to his belief that mutual loyalty is the chief quality – indeed the chief *arete* – which two *agathoi* must display in their friendship”

²⁰³ Podkreślę, że elegia *Corpus Theognideum* posługuje się w tym miejscu kategorią *atímētos*, w dwóch miejscach *Iliady* użytą przez Achillea w kontekście niesprawiedliwej decyzji Agamemnona, zob. wyżej, 3.2.a, przyp. 101.

²⁰⁴ Jak podkreślał GLOTZ (1904: 138), *aidos* jest dyspozycją czy emocją decydującą o relacjach wzajemności, zatem i podstawą więzi między *philoî* („Parents et alliés, domestiques et amis, tous ceux qu'unissent des devoirs réciproques d'αἰδώς sont appelés φίλοι”). Jednocześnie *aidos* stanowi kluczową kategorię w opisach dobrze wychowanej młodzieży (cf. CAIRNS 1993: 168-73), a jej brak znamionuje postawę nieokrzesania kojarzoną z młodością, zob. MACDOWELL (1976: 15-6), CAIRNS (1996: 7, 119, przyp. 25).

przeciwko *time* innych osób, dyspozycji do postępowania w sposób zaprzeczający obowiązującym normom interakcji społecznych).

* * *

Rzecz jasna, musimy pamiętać, że zarówno wazy²⁰⁵, jak i tradycje poetyckie dostarczają „mocno wyidealizowanego obrazu” męsko-męskich relacji (LEAR 2014: 107, cf. 121). W rzeczywistości nie musiał być on zgodny z codziennymi praktykami: znacznie bardziej złożonymi i niesprowadzalnymi do tak jednoznacznych kategorii jak „zadośćuczynienie” czy „wdzięczność”. Jak możemy założyć, w Grecji archaicznej nie istniał także jednolity system norm, w ramach którego interpretowano i definiowano więzi personalne. Niemniej, *Corpus Theognideum* oferuje nam dostęp do dyskursu na ten temat, ukazując, iż *dike*, „sprawiedliwość”, stanowiła jedną z kluczowych kategorii, w ramach których kontekstualizowano te codzienne doświadczenia.

Powyżej zwracałem uwagę na rolę języka „prestżu” dla opisu relacji angażujących osoby o odmiennym statusie społecznym (zob. wyżej, 3.2.b). W rzeczywistości wykreowanej w tradycjach poetyckich epoki archaicznej wyrażana w kategoriach *timē* różnica między osobami o odmiennym statusie – na przykład między niewolnikiem oraz jego panem – przekłada się na wzajemne oczekiwania i zobowiązania; legitymizuje przy tym dysproporcje i kształtuje hierarchiczną strukturę ówczesnych społeczności (co znajduje znowuż wyraz w pojęciu *dikē*, „sprawiedliwości”). W wypadku osobistych więzi długoterminowych – zwłaszcza tych, które opisywane zostają w kategoriach „przyjaźni” (*philótēs*, *philia*) – dyskurs archaiczny akcentuje natomiast **równość i symetrię**: obie strony relacji własnym zaangażowaniem wyrażają uznanie dla wzajemnego „prestżu”²⁰⁶. Jednocześnie poprzez własną hojność oraz poszanowanie norm wzajemności dowodzą one własnej wartości – sama relacja stanowi więc potencjalne źródło *timē*²⁰⁷. W tym miejscu dyskurs na temat „przyjaźni” splata się zaś z językiem

²⁰⁵ W tym miejscu warto odnotować powszechność na attyckich naczyniach inskrypcji zawierających epitet *kalós* ‘piękny’, często łączony z rzeczownikiem *ho païs* ‘chłopiec’ (zob. zestawienie waz w IMMERWAHR 1990: 85-7, także LISSARRAGUE 1990a: 106). W połączeniu z kontekstem erotyczno-sympozjalnym ta konwencja znajduje mocną paralelę w *Corpus Theognideum* – a zwłaszcza ks. II, gdzie, jak widzimy, adresata-Kyrnosa zastępuje bardziej ogólna instancja, „chłopiec”.

²⁰⁶ RIEDINGER (1976: 248): „Les liens d’amitié sont des liens d’honneur réciproque”, cf. VAN WEES (1992: 75-6). Znaczenie „równowagi” i „wzajemności” w odniesieniu do semantyki terminu *dike* podkreślał wielokrotnie Bruno GENTILI (1972), (1975), (1988: 44), który właśnie w tym znaczeniu dostrzega element pośredniczący między różnymi kontekstami użycia pojęcia: społeczno-politycznym, prawnym, medycznym, miłosnym, a także filozoficznym czy szerzej, kosmologicznym; por. także VLASTOS (1946), który – podobnie jak Gentili – umieszcza ideę „równowagi” w centrum greckiego konceptu „sprawiedliwości”, łącząc tym samym użycie pojęcia na gruncie przedsokratejskiej filozofii przyrody ze społecznymi sensami wyłaniającymi się z tekstów poetyckich.

²⁰⁷ Cf. VAN WEES (1992: 222): „Giving away a treasure, it is argued, serves two purposes: it is a concrete expression of the creation or reaffirmation of friendship between donor and recipient (...); it is also a move in a competition in generosity (...)”.

„sprawiedliwości”²⁰⁸: złamanie postulowanych reguł opisywane jest jako *adikeîn* (cyt. wyżej elegia *Corpus Theognideum* w. 1283-7, także Safona 1 Voigt, Hipponaks 115W) i utożsamiane z postawą tych, którzy nazywani są w tradycji Teognisa *kakoi* oraz *adikoi*.

d) Jak być *dikaïos* na sympozjum, czyli „dobre maniery” w *Corpus Theognideum*

Jak przekonywałem (rozdz. 1.3.c), *Corpus Theognideum* wpisuje się w szersze ramy gatunkowe określane niekiedy mianem *hypotheikai*: mam na myśli konwencję „poezji pouczeń”, opartą na obiegowych sentencjach gnomicznych czy powszechnie znanych przysłowiaach. Podjęte wyżej analizy pokazały ponadto (2.4.c), że tradycja Teognisa realizuje tę strategię poetycką między innymi poprzez kreację figury wewnątrztekstualnego adresata, Kyrnosa: młodzieńca wywodzącego się z kręgu elit, który obserwując przebieg elitarnych sympozjów nabywa właściwe kompetencje kulturowe. W tej perspektywie w występujących w *Theognideach* zwrotach do chłopca możemy widzieć narzędzie retoryczne pozwalające na podjęcie **dyskursu meta-sympotycznego**: kreującego wyobrażenie o tym, co należy, czego zaś nie wolno robić i mówić w trakcie sympozjum²⁰⁹.

Sceneria sympozjalna, uzasadniająca obecność figury adresata, legitymizuje zatem gnomiczno-dydaktyczną wymowę prezentowanych pouczeń²¹⁰. W końcu postać Kyrnosa – co pokazują liczne przedstawienia wazowe – znajdowała odpowiedników w młodzieńcach, zebranych na uroczystościach wspólnego picia i usługujących jego pełnoprawnym (dorosłym) uczestnikom²¹¹. To spostrzeżenie otwiera zarazem złożony problem zależności między **pedagogiką i pederastią** w świecie greckim: jak widzieliśmy (3.2.c), Kyrnos jest nie tylko

²⁰⁸ Por. GENTILI (1988: 80-2), który przy okazji analiz fr. 1 Voigt Safony (zob. wyżej) wskazuje na podobieństwa między grecką poezją archaiczną oraz średniowieczną poezją włoską: w obu wypadkach normy wzajemności stanowią „a cardinal principle of courtly love”, angażując także terminy powiązane ze „sprawiedliwością”.

²⁰⁹ Jak pisze PELLIZER (1990: 180): (...) discourse in the *symposion* (poetic and non-poetic) often becomes *determinative and normative*. Na temat normatywnego wymiaru pouczeń oraz dyskursu meta-sympozjalnego w elegiach *Theognideów* pisze także FILSER (2017: 57); cf. LEVINE (1985), który unaocznia zazębianie się wątków sympozjalnych z dydaktycznymi w zbiorze.

²¹⁰ W tym względzie *symposion* wraz z właściwymi tej uroczystości normami kulturowymi dostarczało szerszego modelu wychowawczego, stanowiąc strukturalne „narzędzie” (*device*) greckiej *paidei* (jak piszą CAZZATO – PRODI 2016: 12). Na temat poezji sympozjalnej jako medium transmisji norm kulturowych piszę niżej, rozdz. 4.1.e.

²¹¹ Jak pisze WĘCOWSKI (2011a: 45 = 2014: 34), „Wewnątrz grupy współbiesiadników najważniejszy był podział na dorosłych, czyli pełnoprawnych „towarzyszy” i młodzieńców (*neoi*), których na sympozjon przyprowadzili ojcowie, starsi bracia albo inni dorośli mężczyźni krewni. *Neoi* nie kładli się na sofach, ale siedzieli skromnie w nogach leżanki swojego opiekuna (...). Byli oni *sympotai* tylko potencjalnie, na tym etapie korzystając jedynie z okazji do uczenia się arystokratycznej kultury i ideałów od starszych”. Zwięźle omówienie motywu *der schöne Schenkknabe* na wizerunkach sympozjalnych z waz epoki późno-archaicznej i klasycznej w HOESCH (1990), gdzie słusznie podkreślony zostaje wysoki status społeczny młodych chłopców partycypujących w sympozjach: przedstawianych nago, niekiedy w dłuższych włosach przystrojonych wieńcami, co najważniejsze, zgodnie z ówczesnymi kanonami piękna („Trotz ihrer dienstbaren Handlungen scheint ihr Status nicht eindeutig, denn sie tragen nie negative, sklavenhafte Züge, wie sie eigentlich zu erwarten wären, sondern ihre Darstellung entspricht immer dem griechischen jugendlichen Schönheitsideal”, s. 235).

uczniem, lecz także obiektem pożądania *ja* poetyckiego, który w zamian za przekazywaną „mądrość” (*sophiē*) oczekuje od chłopca-*eromenos* przejawów „wdzięczności” (*cháris*)²¹². *Corpus Theognideum* pokazuje w tym względzie, iż sympozjum stanowiło w epoce archaicznej oczywistą przestrzeń dla eksploatacji zarówno relacji pederastycznych²¹³, jak i dla transmisji wartości, norm, reguł czy kompetencji kulturowych kluczowych dla danej społeczności (bądź węższej elitarnej grupy zjednoczonej wokół tej uroczystości)²¹⁴.

Poniżej chciałbym skoncentrować się na drugim ze wskazanych aspektów poezji sympozjalnej, mianowicie jej normatywnym wymiarze. Jak starałem się pokazać (3.2.a oraz b), pojęcie *dike* wraz z jego derywatami stanowi fundamentalną kategorię dla dyskursu normatywnego wyłaniającego się z *Corpus Theognideum*: opisującego co należy, czego zaś nie wolno czynić²¹⁵, także w trakcie sympozjum czy publicznych bankietów. Znaczenie kategorii *dike* dla kontekstu sympozjalnego możemy dostrzec zresztą już u Homera. Pokazuje to przytoczony wyżej fragment, w którym Pejsistratos, syn Nestora, przestrzega konwencji określającej kolejności picia wina i przekazuje naczynie osobie starszej; jak zdradza narrator: „Młodzian rozważny i zwyczaj znający (*dikaios*) ucieszył Atenę / tym, że jej jako pierwszej podał kubek ze złota” (Od. 3.53-4, przeł. R. Chodkowski). Przymiotnik *dikaios* uosabia tym samym „dobre maniere” i wskazuje na znajomość protokołu wspólnych uczt: wyróżniającego osoby uprzywilejowane klasowo, jednocześnie kojarzonego z dyspozycjami moralnymi („szlachetnością”). Ta sama kategoria służy także do opisu zachowań, postaw oraz figur ocenianych negatywnie – na przykład „zalotników” **Penelopy**, którzy pod nieobecność Odyseusza zajmują jego dom na Itace i żyją na jego koszt. Podobnie jak Pejsistratos, oni także zostają scharakteryzowani poprzez wyraźne odniesienie do kontekstu sympozjalnego oraz

²¹² Jak stwierdzają w podsumowaniu analiz licznych przedstawień wazowych LEAR oraz CANTARELLA (2008: 192): „(...) the vases confirm that, in the view of the Greeks, the pederastic relationship includes and brings together pedagogy and eroticism, exactly as it does in the texts from lyric poetry to philosophy”. Szerzej na temat dydaktycznego wymiaru pederastii pisze BREMMER (1990), CALAME (1997: 41, 145-6), zob. także LEVINE (1985) w odniesieniu do *Theognideów*. Zauważę przy tym, iż wiele na temat roli pederastii jako instytucji wychowawczej w Grecji mówi przykład Sparty: zob. dyskusję na ten temat u Ksenofonta, *Ustrój polityczny Sparty* 2.12-13 (szerszy przegląd źródeł w CARTLEDGE 1981), ponadto SINGOR (2009: 75-81), który unaocznia związek relacji pederastycznych z *syssitia*, bankietami publicznymi w Sparcie. Jak badacz stwierdza (2009: 76): „(...) Spartan pederasty played a major role in guiding the boys and young men through the various grades of the *paideia*, or what was later called the *agōgē*, and the, so to speak, undergraduate stage of adulthood. This was, moreover, the mechanism by which the *syssitia* recruited their membership”.

²¹³ Czy szerzej, przestrzeń dla wszelkich form pożądania wykraczających poza *oikos*, zob. nt. STEHLE (1997: 233-49, 255) oraz CORNER (2014: 200, 204-5).

²¹⁴ Jak stwierdza DONLAN (1985: 237): „Association in everyday fellowship with agathoi constitutes an education for the aristocratic youth of the community”; zob. ponadto CORNER (2015: 229-30), który podkreśla, iż *symposia* w epoce archaicznej i klasycznej stanowiły podstawową przestrzeń zarówno dla obywatelskich praktyk, jak i edukacji młodzieży.

²¹⁵ Co pokazuje stała formuła „gnomiczna” w tradycji elegii, mianowicie *chrē* ‘trzeba’ (+ bezokolicznik), zob. LARDINOIS (1997: 215-6) i HOBDEN (2013: 27-28). Na temat roli gnomy w poetyckim dyskursie meta-sympozjalnym piszę wyżej, rozdz. 1.3.c.

praktyk biesiadnych²¹⁶: w trakcie lektury *Odysei* wielokrotnie obserwujemy to, jak łamią oni reguły wspólnej konsumpcji i obowiązujący ceremoniał, podważając kluczowe dla kultury biesiadnej wartości. Ich jednoznaczną ocenę ugruntowuje wypowiedź bogini Ateny skierowana do Telemacha (*Od.* 2.281-3, cf. *Od.* 14.80-6), tak jak i w wypadku Pejsistratosa angażująca przymiotnik *dikaïos* (przeł. R. Chodkowski):

ὦ νῦν μνηστήρων μὲν ἔα βουλὴν τε νόον τε
ἀφραδέων, ἐπεὶ οὐ τι νοήμονες οὐδὲ δίκαιοι.

Zatem teraz miej za nic czyny i plan zalotników.

Oni są głupi: nie myślą ani **nie mają sumienia**.

Powyższy opis „zalotników” dopełniają słowa Penelopy z innego ustępu *Odysei* (18.275-80, przeł. R. Chodkowski), także wykorzystujące kategorię *dike*:

μνηστήρων οὐχ ἦδε δίκη τὸ πάροιθε τέτυκτο:
οἳ τ' ἀγαθὴν τε γυναῖκα καὶ ἀφνειοῖο θύγατρα
μνηστεύειν ἐθέλωσι καὶ ἀλλήλοις ἐρίσωσιν,
αὐτοὶ τοί γ' ἀπάγουσι βόας καὶ ἴφια μῆλα,
κούρης δαῖτα φίλοισι, καὶ ἀγλαὰ δῶρα διδοῦσιν:
ἀλλ' οὐκ ἀλλότριον βίοντι νήποινον ἔδουσιν.

(...) zalotnicy nie przestrzegają dawnych zwyczajów.

Gdyż ci, którzy pragną się starać o rękę cnotliwej kobiety,
córkę rodu możnego, i stają w szranki z innymi,
sami przyprowadzają woły i tłuste barany
bliskim dziewczyny na ucztę i dają jej dary wspaniałe;
i nie zjadają, jak wy, bezkarnie cudzego dobytku.

Z jednej strony Pejsistratos, przestrzegający obowiązujących konwenansów i za ich pomocą wyrażający właściwy stosunek do zebranych na uroczystości osób, z drugiej „zalotnicy” – paradygmatyczne figury *hybris*, niesprawiedliwości, nieokrzesania czy braku umiaru (cf. DEL GRANDE 1947: 19), którzy „bezkarnie zjadają cudzy dobytek”. W obu wypadkach *dike* oraz przymiotnik *dikaïos* stanowią kluczowy koncept służący do oceny jednostek, tak jak i do

²¹⁶ Jak zauważa zresztą NADEAU (2010: 101), w greckiej literaturze starożytnej bardzo często negatywne cechy wybranych postaci zostają ukazane przez odniesienie do kontekstów „żywieniowych” („(...) de nombreux exemples de personnages ne sachant pas se comporter correctement en société sont présentés dans des contextes alimentaires”). Na temat zależności między homeryckimi biesiadami oraz późniejszą konwencją *symposion* zob. COLESANTI (1999b, zwł. s. 62-73), który podkreśla trwałość norm i zasad regulujących przebieg bankietów w Grecji archaicznej i klasycznej (199b: 67: „Quando viene rappresentato nell’epica, il simposio rispecchia appunto questa forma, e naturalmente, essendo la parte conclusiva della δαῖς, partecipa della stessa etica conviviale presente nel pasto, il che spiega la coincidenza tra etica del banchetto omerico ed etica del successivo simposio arcaico e classico (...”).

określania wybranych zachowań i postaw jako adekwatnych bądź dewiacyjnych; pojęcie jawi się zarazem jako ważna kategoria normatywnego dyskursu meta-sympozjalnego czy szerzej, dyskursu na temat dobrych manier i konwenansów wspólnej konsumpcji.²¹⁷

Nim przejdę do zagadnienia norm determinujących właściwą postawę na sympozjum – tj. zachowania wyróżniającego osobę, która zasługuje na miano *dikaïos* – powrócę na chwilę do (sygnałizowanej wyżej, 3.2.c) **różnicy między hierarchiczną oraz horyzontalną (egalitarną) dynamiką interakcji społecznych**. Greckiej kulturze bankietowej towarzyszy stałe napięcie między tymi dwoma porządkami, sięgające zresztą tradycji Homera. Jak pokazują wskazane przykłady z *Odysei*, uroczystości wspólnego picia stanowią w eposie okazję do potwierdzenia kompetencji kulturowych oraz właściwych cech charakteru wśród ich uczestników (zob. niżej)²¹⁸; zarazem są one ściśle zależne od istniejącej hierarchii społecznej oraz norm regulujących relacje zapośredniczone przez kategorie „prestżu”. Skoro zaś, jak stwierdza Ahuvia KAHANE (2005: 95), niemal wszystko w homeryckiej rzeczywistości może stać się znakiem prestiżu – działaniem o pewnej „mocy performatywnej”, które potwierdza jednostkową *time* – sam bankiet homerycki jawi się jako oczywiste narzędzie kreacji czy rekonfiguracji obowiązujących stosunków władzy²¹⁹. Tę funkcję unaocznia zresztą sam termin *dais*, jakim najczęściej posługuje się epos w opisie uczt i uroczystości wspólnego picia: wyraz etymologicznie powiązany z czasownikiem *daíomai*²²⁰, czyli podstawowym określeniem „aktywności redystrybucyjnej” u Homera (RUNDIN 1996: 183-4). Bo choć *daïtes* organizowane były z inicjatywy najwyższego *basileus*²²¹, stanowiąc w tym względzie okazję przede wszystkim do umocnienia jego własnej pozycji²²², poprzez właściwe konwenanse kształtowały

²¹⁷ Cf. NADEAU (2010: 112): „Par l’ajout d’adjectifs comme *kalón*, *dikaion* ou *thémis*, et leurs antonymes, ponctuant les récits, les auditeurs et – plus tard – les lecteurs de ces poèmes comprenaient rapidement quels étaient les comportements à reproduire, ou non”.

²¹⁸ Znaczący wydaje się tu fakt, iż Odyseusz, pragnąc sprawdzić postawę „zalotników” oraz własnych niewolników, przywdziewa strój żebraka, aby obserwować właśnie odbywającą się w jego domu biesiadę.

²¹⁹ ZARTALOUDIS (2019: 24, zob. także s. 33-5): „(...) feasts may function as the plateau in which a guest’s social status could be affirmed, honoured or negotiated through the use of distribution practices and diacritics”. Szerzej na temat *dais* u Homera zob. WĘCOWSKI (2011a: 213-7 = 2014: 235-9).

²²⁰ Na co zwracał uwagę już Atenajos (12d-e), zob. ponadto NAGY (1979: 127-8, także 1985b: 46), ZARTALOUDIS (2019: 24), także BEEKES (2010, t. 1, s.v. *δαίομαι*); por. *δαῖσις*, techniczny termin z inskrypcji prawnych Gortyny oznaczający ‘podział, akt (re)dystrybucji’ (inskrpcja 5.47 w wyd. E. Willettsa, *The Law Code of Gortyn*, Berlin: Walter de Gruyter, 1967, także IC 4.69.4). Swoją drogą, jak zauważa RUNDIN (1996: 184), wiele greckich terminów abstrakcyjnych, zwłaszcza tych związanych ze sferą prawną bądź relacjami społecznymi, zdaje się etymologicznie prowadzić do aktów redystrybucji dóbr i władzy: w tej kwestii zob. rozważania o pierwotnym znaczeniu *némō* i jego derywatów (w tym pojęcia *nómos*, późniejszego określenia „prawa”) przedstawione w ZARTALOUDIS (2019, s. XXII-XXXVII, 24-5, 72-120, także CAMASSA 2011: 93-6). Badacz – podążając za pracami Emmanuela Laroche (*Histoire de la racine νει- en grec ancien (νέμω, νέμεσις, νόμος, νομίζω)*, Paris: Librairie C. Klincksieck, 1949, *non vidi*) – widzi źródłowy sens tego czasownika właśnie w aktach redystrybucji dóbr, zwłaszcza ziemi, jakie miały mieć miejsce w Wiekach Ciemnych, a nawet wcześniej, w epoce mykeńskiej.

²²¹ Zob. SCHMITT-PANTEL (1990: 21-2) i (1992: 38-9), BAUMBACH (2016: 345).

²²² Na temat „hojności” (*generosity*) rozdzielającego dary *basileus* jako podstawy autorytetu i władzy zob. THALMANN (1998: 225) oraz FARENGA (2006: 57). Jak zauważa WĘCOWSKI (2011a: 193), konfrontujący *dais* oraz późniejsze

także hierarchię wśród zaproszonych gości: „najlepsi” członkowie wspólnoty (*áristoi*) otrzymywali honorowe miejsce i mieli prawo do najlepszych kawałków mięsa; ich puchary były stale napełniane winem – tym samym uprzywilejowana pozycja, która ich wyróżniała, stawała się widoczna dla wszystkich zebranych na danej uroczystości²²³. *Daís* była zresztą okazją do redystrybucji nie tylko symbolicznych dóbr. Najwyższy *basileus* przy tej okazji mógł rozdzielić rzeczy o realnej wartości: choćby *témenos*, czyli pewien obszar, nieruchomości gruntową²²⁴, tak jak i łupy wojenne (nazywane *géra(a)*, l. poj. *géras*), czego ilustracją jest zresztą otwierający *Iliadę* spór o „brankę” Bryzeidę²²⁵.

W jawnej opozycji wobec hierarchicznego modelu ucztę stoi znany z późniejszych źródeł *symposion*: oparty na „**etosie wspólnotowym**” i regulowany przeróżnymi normami oraz zakazami służącymi niwelowaniu różnic między jego uczestnikami (zob. WĘCOWSKI 2011a: 76, 78-80 = 2014: 73-4, 74-8). Przy czym należy podkreślić, że ślady takiego „równego bankietu” występują już u Homera: oprócz opisanych wyżej *daítes*²²⁶ wspomina się w eposie na przykład o *éranos*, czyli „przyjęciu składkowym”, na które każdy z gości przynosi własne jedzenie i wino²²⁷; w *Odysei* znajdujemy również sugestię, zgodnie z którą uczestnictwo w ucztach

symposion, pierwszy typ biesiady to „zupełnie inna instytucja społeczna, budująca w jej uczestnikach silne poczucie wspólnoty ogniskującej się wokół gospodarza ucztę, który zwykle jest tożsamy z liderem tej wysoce zhierarchizowanej grupy” (= 2014: 213). Spostrzeżenia badacza unaocniają związek homeryckiej *dais* z jednym z trzech modeli bankietu, jakie w analizach relacji między ucztami oraz stosunkami władzy wskazuje antropolog Michael DIETLER (1996) i (1999): jest to bankiet oparty na figurze patrona (*Patron-Role Feast*), właściwy dla ściśle hierarchicznych, mniejszych wspólnot i służący „legitymizacji zinstytucjonalizowanych relacji nierównej władzy społecznej” (1996: 96-7). Dwa pozostałe modele to: elitarny „Entrepreneurial Feast”, w wypadku którego za pomocą nieformalnych zasad wzajemnej gościnności uczestnicy kreują więź w obrębie własnej grupy, przy okazji podkreślając własny status; „Diacritical Feast”, różniący się od poprzedniego modelu większym stopniem rywalizacji i hierarchizacji, wyrażającymi się poprzez znaczenie przywiązywane do form picia: zarówno praktyk, jak i wystawnych naczyń służących do tego celu. Jak pokazuje na przykładzie Krety RABINOWITZ (2014, cf. 2004: 30-3), podążający za typologią Dietlera, zabytki archeologiczne od epoki późnego brązu do wczesnej epoki klasycznej charakteryzują się napięciami między tymi trzema modelami czy strategiami bankietu. To napięcie staram się także wyeksponować w odniesieniu do realiów wyłaniających się z tradycji *Corpus Theoguideum*.

²²³ *Il.* 4.257-64 i 345-6, 8.161-2, 12.318-21, *Od.* 4.65-6. zob. CARLIER (1984: 154-6), STEIN-HÖLKESKAMP (1989: 38).

²²⁴ Na temat *témenos* u Homera zob. ZARTALOUDIS (2019: 72-3, 80, 106-14) wraz z szerszą bibliografią; także ARNHEIM (1977: 28-31), CARLIER (1984: 156, 158-60), DONLAN (1989b = 1999: 303-20).

²²⁵ *Il.* 1.161 i 184-7 (cyt. wyżej, rozdz. 3.2.c, przyp. 158). Por. także *Il.* 1.118, gdzie inna ofiara wojny, Chryzeida, zostaje określona jako *géras* Agamemnona. Przez samego Agamemnona Bryzeida opisywana jest ponadto w kategoriach daru (czasownik *dōsō*, *Il.* 9.131) czy przechodniej „zdobyczy” (*apēryōn*, 9.131, cf. 1.430). Przy tym należy podkreślić, że *géras* ma bardziej ogólny sens: jest przede wszystkim pewnym zaszczytem, prestiżowym „przydziałem”, co tłumaczy użycie pojęcia w tradycji epickiej w kontekście przydziału mięsa ofiarnego (cf. Snell, *Lexikon*, t. II, s.v. γέρας).

²²⁶ Ponadto wesel (*Od.* 4.1-20, także 1.226 i 11.415) czy uroczystości pogrzebowych (ilustrowanych przez „stypę” po śmierci Patroklosa, *Il.* 23.28-34, zob. także *Il.* 24.801-3 i *Od.* 3.308-10).

²²⁷ Choć pojęcie *éranos*, jak zauważa CARLIER (1984: 154, przyp. 66), pojawia się tylko dwukrotnie w eposie, a żaden z fragmentów nie wskazuje jednoznacznie na jego znaczenie i sens kulturowy (*Od.* 1.226, 11.415, zob. jednak Arystoteles, *Pol.* 1332b), kontekst jego użycia podkreśla szczególną rolę reguły wzajemności w wypadku tej konwencji bankietu: jak tłumaczy fragment *Odysei* 1.225-8 R. Chodkowski: „Cóż to za uczta? Po co ten tłum? Czy musisz to znosić? / Święto to czy wesele? Przecież nie uczta składkowa? / Mam wrażenie, że oni zbyt butnie się zachowują, / w cudzym domu uczując (...)” (τίς δαίς, τίς δὲ ὄμιλος ὅδ’ ἐπλετο; τίπτε δέ σε χρεώ; | εἰλαπίνῃ ἢ γάμος; ἐπεὶ οὐκ ἔρανος τὰδε γ’ ἐστίν: | ὧς τέ μοι ὑβρίζοντες ὑπερφιάλως δοκέουσι | δαίνυσθαι κατὰ δῶμα...).

podlega relacjom zadośćuczynienia, a dana grupa biesiadna „wzajem” zaprasza się do swoich domów²²⁸. Co więcej, także w wypadku *daïtes* często podkreślana jest „równość” uczestników: bohaterowie wielokrotnie tytułują ten typ uroczystości mianem *daïs eîsē*, tj. „równego *daïs*”, i choć wciąż pozostaje on okazją do nagrodzenia osoby lub osób, które na różnych polach, zwłaszcza militarnych, wyróżniły się działaniem korzystnym dla całej wspólnoty (zob. np. *Il.* 7.321)²²⁹, samo określenie *daïs eîsē* podpowiada, że już w świecie Homera egalitarne formy redystrybucji wina i mięsa pełniły ważną funkcję integracyjną (konsolidującą wspólnotę), zarazem ważną funkcję ideologiczną²³⁰. Wyłaniający się z późniejszych tradycji poetyckich obraz uroczystości wspólnego picia rozwija ten trend. Napięcie między porządkiem hierarchicznym oraz horyzontalnym (egalitarnym) przechyla się w elegii i jambie jednoznacznie ku drugiemu z nich, tj. ideałowi „równości”. Sympozjum jest w końcu podstawową przestrzenią zawiązywania i podtrzymywania długoterminowych relacji personalnych wśród elit: spotkania *philoï*, „przyjaciół”²³¹, których relacje, jak widzieliśmy (3.2.c), kontekstualizowane są w kategoriach wzajemności i solidarności, nie zaś zależności czy podporządkowania²³².

Znaczenie „etosu wspólnotowego” uwidacznia tradycja Archilocha z Paros. We fr. 124W niejakiemu Peryklesowi, adresatowi utworu, zarzuca się przybycie na sympozjum²³³ *Mykonîōn*

Także scena z *Od.* 4.621-623 wyraźnie koresponduje z takim „składkowym” typem uczty. Zob. ponadto fr. 124W Archilocha, o którym niżej. Na marginesie warto zauważyć, że w tekstach epoki klasycznej pojęcie *éranos* zdaje się oznaczać grupę równych statusem „przyjaciół”, a niekiedy nawet szczególną formę długu, jaki członkowie danej grupy w razie potrzeby mogli zaciągać wobec siebie wzajem, zob. nt. VAN BERKEL (2020: 165-70).

²²⁸ Mam na myśli fragment z pierwszej ks. *Odysei*, gdy zdenerwowany Telemach zwraca się do zalotników (w. 374-5, przeł. R. Chodkowski): „macie opuścić tę salę, uczty gotujcie gdzie indziej, / w domach własnych kolejno zjadajcie własne zapasy” (ἐξίέναι μεγάρων: ἄλλας δ’ ἀλεγύνετε δαίτας, | ὑμᾶ κτήματ’ ἔδοντες, ἀμειβόμενοι κατὰ οἴκους). Tak interpretuje znaczenie fragmentu CARLIER (1984: 154-5). Na temat śladów konwencji *symposion* u Homera zob. WĘCOWSKI (2011a: 173-224 = 2014: 191-248).

²²⁹ Zob. NAGY (1985b: 45), który w odniesieniu do idei wspólnoty homeryckiej jako opartej na równości („the notion of community through the participation of social equals”) zwraca uwagę właśnie na wyraźne napięcie wobec hierarchicznych reguł dystrybucji form prestiżu w trakcie uczty: „(...) the awarding of a cut of meat to the winner of a contest, dramatizes such an ideology”.

²³⁰ *Il.* 1.468, i 602, 2.431, 4.48, 7.320, 9.225, 15.95, 23.56, *Od.* 8.98, 11.185, 16.479, 19.425. Zob. RUNDIN (1996: 198): „The equal feast (...) defines a community of high-ranking peers, who are involved in a network of reciprocal exchange, and its participants are bound in a definite social relationship”. Na temat przymiotnika *isos* (forma *eîsē* uważana jest bowiem za jego wariant dialektalny, cf. Snell, *Lexikon*, t. II, s.v. ἴσος) oraz jego znaczenia w wypadku egalitarnych form redystrybucji dóbr i prestiżu zob. wyżej, rozdz. 3.2.c.

²³¹ Co obrazuje Alkajos, fr. 71 Voigt (P.Oxy. 1234 fr. 2): φίλος μὲν ἦσθα καπ’ ἔριφον κάλην | καὶ χοῖρον· οὕτω τοῦτο νομίσδεται („Tyś przyjacielem od „kozła i wieprza” / Był kiedyś dla mnie – tak jak każe zwyczaj”, przeł. J. Danielewicz).

²³² Jak zauważa STEIN-HÖLKESKAMP (1989: 27-8): „Beziehungen der Art, wie sie in diesen Beispielen deutlich werden, scheinen eher auf Gleichrangigkeit, wechselseitiger Unterstützung und Reziprozität als auf Abhängigkeit und eindeutiger Unterordnung zu beruhen”. Zob. także RABINOWITZ (2004: 180), który podkreśla znaczenie wątku właściwych relacji osobistych między uczestnikami bankietów w dyskursie meta-sympozjalnym epoki archaicznej.

²³³ Fragment przytacza Atenajos (7f-8b), który sam umieszcza go w kontekście sympozjum (ὅτι περὶ Περικλέους φησὶν Ἀρχιλόχος ὁ Πάριος, ποιητὴς ὡς ἀκλήτου ἐπεισπαίοντος εἰς τὰ συμπόσια Μυκονίων δίκην). Rzecz jasna, jest to anachronizm, gdyż, jak pisałem wyżej (1.3.b), pojęcia *symposion* jako terminu technicznego zaczęto używać stosunkowo późno, prawdopodobnie na początku epoki klasycznej. Dla uproszczenia wywodu decyduję się jednak posługiwać tą kategorią w odniesieniu do tych uroczystości wspólnego picia, które – choć toczyły się w epoce

dikēn, tj. „na modłę Mykeńską” (124Wa): nie wniósł on własnej składki (*oúte tîmon eiseneikas*, 124Wb, w. 2), jednocześnie spożywał duże ilości niezmieszanego wina, dowodząc całkowitego niezrozumienia obowiązujących norm bankietowych (zob. niżej)²³⁴. Przykład potwierdza przy tym szczególne znaczenie *dike* dla normatywnego dyskursu meta-sympozjalnego (zob. wyżej): pojęcia, w którym najwyraźniej ogniskuje się idea właściwych („sprawiedliwych”) relacji interpersonalnych²³⁵; terminu wskazującego na zgodność postępowania we wzajemnych stosunkach z bardziej lub mniej ściśle usystematyzowanymi wzorcami i normami – w tym wypadku z regułą równego zaangażowania wszystkich osób biorących udział w sympozjum.

A zatem sympozjum przedstawia się jako „instytucja radykalnej równości [społecznej]”²³⁶: przestrzeń ideologii egalitaryzmu, spajającej środowiska elitarne w poczuciu jednakowych przywilejów oraz równego statusu²³⁷. W tym względzie **przepych, przyjemność czy radość wśród uczestników bankietu (*euphrosýnē*)** – jak pamiętamy, kluczowe komponenty praktyk sympozjalnych (rozdz. 1.3.b)²³⁸ – podlegają ścisłym regulacjom, służącym zapewnieniu równości wśród sympozjastów, a zarazem normalizującym tę instytucję. To napiecie między własną przyjemnością oraz szacunkiem i troską o innych uczestników uroczystości przejawia się w elegiach *Theognideów* – w tym w elegii w. 789-96, angażującej przymiotnik *dikaios*:

Μήποτέ μοι μελέδημα νεώτερον ἄλλο φανείη
 ἀντ' ἐρατῆς σοφίης τ', ἀλλὰ τόδ' αἰὲν ἔχων 790
τερποίμην φόρμιγγι καὶ ὀρχηθμῶι καὶ αἰοιδῇ,
 καὶ μετὰ τῶν ἀγαθῶν ἐσθλὸν ἔχοιμι νόον.
 Μήτε τινὰ ξείνων δηλεύμενος ἔργμασι λυγροῖς
 μήτε τιν' ἐνδῆμων, ἀλλὰ **δίκαιος** ἑὼν,
 τὴν σαυτοῦ φρένα τέρπε· δυσηλεγέων δὲ πολιτῶν 795
 ἄλλος τοί σε κακῶς, ἄλλος ἄμεινον ἐρεῖ.

Nie życzę sobie nowego zmartwienia (*melédēma*) zamiast powabnej
 mądrości (*sophiē*); **chciałbym radować się** zawsze do wtóru formingi,
 tańców i pieśni. I chciałbym pośród [swych towarzyszy]

archaicznej – wyróżniały się wyraźnie egalitarnym charakterem.

²³⁴ Zob. komentarz do fragmentu w WĘCOWSKI (2011a: 66-7 = 2014: 61-2), także RABINOWITZ (2004: 137-8).

²³⁵ Cf. SENG (1988: 128-9), który „właściwe zachowanie sympozjastów wobec siebie wzajem” (*das empfohlene Verhalten der Symposiasten untereinander*) opisuje jako ten aspekt sympozjalnego systemu normatywnego, w którym „*dike* ogrywa szczególnie ważną rolę” („(...) ein Bereich, in dem die *dike* eine besonders wichtige Rolle spielt”).

²³⁶ CORNER (2010: 357): „(...) an institution of radical equality”.

²³⁷ Zob. WĘCOWSKI (2011 = 2014), który w analizach konwencji *symposion* szczególne znaczenie nadaje właśnie równości wśród uczestników uroczystości.

²³⁸ Na temat *euphrosyne* jako pojęcia ściśle związanego z etosem elit archaicznych i regułami sympozjów, oznaczającego zarazem „radość” i „przyjemność” wśród uczestników bankietu, zob. EDMUNDS (1997: 35-6).

szlachetnych (*agathoi*) zachować szlachetny rozsądek (*esthlòs nóos*).

Nikogo nie raniąc

jakąś żalosną podłością (*érgmata lygrá*) – czy spośród

gości (*kseínoi*) czy swoich (*éndémoi*) –

lecz **pozostając *dikaíos* („sprawiedliwym”)**,

kieruj się własnym rozumem (*phrén*). Wśród tych bezwzględnych [ludzi],

obywateli *polis* (*polítai*), jeden wypowie się podle (*kakòs*),

a inny opowie o tobie [nieco] przychylniejsze sądy.

Aspiracje do czerpania przyjemności z sympozjum (*terpoímēn*, w. 791) zostają wyraźnie przeciwstawione (*allá*) niestosownemu (podłemu) zachowaniu (*érgmata lygrá*, 793), zarazem powiązane z postawą „sprawiedliwości” (byciu *dikaíos*, 794), tj. przestrzeganiu norm i zasad regulujących relacje personalne w obrębie danej społeczności²³⁹. Oba aspekty uroczystości nie wykluczają się więc wzajemnie: *dike* nie stoi w sprzeczności z *euphrosyne* („przyjemnością”), wprost przeciwnie – wiążąc się z etosem sympozjalnej równowagi i symetryczności w osobistych relacjach między sympozjastami²⁴⁰, decyduje o swobodnej atmosferze uroczystości i jej „pięknie” (w. 765-8):

ὥδ' εἶναι καὶ ἄμεινον, εὐφρονα θυμὸν ἔχοντας

νόσφι μεριμνάων εὐφροσύνης διάγειν

τερπομένους· τηλοῦ δὲ κακὰς ἀπὸ κῆρας ἀμῦναι

γῆρας τ' οὐλόμενον καὶ θανάτοιο τέλος.

Byłoby więc lepiej, by z duchem pełnym splendoru (*eúphrōn thymós*)

z dala od zmartwień (*mérimnai*), wytwornie (*euphrosýnōs*), zajmować się tym, co przynosi

przyjemność (*terpómenoi*); trzymać się z dala od ker, [bogiń gwałtownej śmierci],

od zła (*kakaí*) i niszczącej starości (*gêras*), od [myśli] o kresie życia.

Zbliżona troska o zachowanie umiaru między przyjemnością i *euphrosyne* – dostojności uroczystości ufundowanej na dobrych manierach i przestrzeganiu właściwych norm²⁴¹ –

²³⁹ Por. elegię *Corpus Theognideum* w. 312-14: „(...) Kiedy zebrani szaleją, i ja się oddaję zabawie, / ale dla sprawiedliwych spośród wszystkich ludzi ja jestem **najsprawiedliwszy**” (ἐν μὲν μαινομένοις μάλα μαίνομαι, ἐν δὲ δίκαιοις | πάντων ἀνθρώπων εἰμὶ **δικαιότατος**).

²⁴⁰ W kwestii przeciwstawienia *dike* zwadzie i konfliktom personalnym por. „*skolia* alfabetici” P.Oxy. 1795 fr. (c) (w TEDESCHI 1991): „Staraj się ani nie popełniać niesprawiedliwości (*adikein*), ani – jeśli [ktoś cię] potraktuje niesprawiedliwie – nie eskaluj konfliktu. / Uciekaj od mordów (*phónoi*), unikaj konfliktów (*máchai*), wystrzegaj się zwad i kłótni (*diaphroneîn*): krótki czas / będziesz cierpieć i nie pożałujesz [decyzji]. Zagraj mi na aulosie” (μηδ' ἄδικε<ε>ῖν ζήτει, μηδ' ἂν ἀδικῇ, πρ]οσερίση<ι>ς | φεῦγε φόνοὺς καὶ φεῦγε μάχας, φ[εῖ]σαι διαφρονε[ῖ]ν. | εἰς δ' ὀλίγον πονέσεις καὶ δεύτερον οὐ μεταμέλη<ι>. | αὐ[λ<ε>ι μοι).

²⁴¹ Splot estetyki z porządkiem norm w dyskursie meta-sympozjalnym demonstruje Ksenofanes fr. 1W: pojęcie *euphrosúnē*, w początkowych wersach odnoszące się do estetycznych walorów sympozjum („krater wypełniony *euphrosyne*”, w. 4), znajduje paralełę w dalszej części elegii Ksenofanesa, gdzie za pomocą tej kategorii (przymiotnika *eúphrōn*) tym razem podkreślona zostaje mądrość współbiesiadników (w. 13); por. także fr. 12.17-8

widoczna jest w elegii 467-96, stanowiącej bodaj najdłuższy fragment w całym zbiorze²⁴². *Ja* poetyckie zwraca się w nim do gospodarza sympozjum, niejakiego Simonidesa, w następujący sposób (w. 467-74):

Μηδένα τῶνδ' ἀέκοντα μένειν κατέρυκε παρ' ἡμῖν,
μηδὲ θύραζε κέλευ' οὐκ ἐθέλοντ' ἵεναι,
μηδ' εὖδοντ' ἐπέγειρε, Σιμωνίδη, ὄντιν' ἄν ἡμῶν
θωρηχθέντ' οἴνῳι μαλθακὸς ὕπνος ἔληι,
μηδὲ τὸν ἀγρυπνέοντα κέλευ' ἀέκοντα καθεύδειν.
'πᾶν γὰρ ἀναγκαῖον χρῆμ' ἀνιηρὸν ἔφυ.'
τῷ πίνειν δ' ἐθέλοντι παρασταδὸν οἶνοχορεῖτω·
οὐ πάσας τὰς νύκτας γίνεται ἄβρᾶ παθεῖν.

Nikogo z nas [tu zebranych] nie zmuszaj do pozostania
wbrew woli, ani też nie pchaj za drzwi nikogo, gdy nie chce.
Nie budź, Simonidesie, nikogo z naszego grona,
jeśli pokonany winem zapadnie w łagodny sen;
tak jak i tych, co po nocy wciąż są na nogach, nie zmuszaj
do snu – „wszystko to, co z przymusu rodzi zbolale potrzeby”.
Temu, kto wyrazi chęci, by pić, niechaj leją wina,
nie każdej nocy jest przecież okazja do takich luksusów (*habrà patheîn*).

Gospodarz w najmniejszym stopniu nie przypomina tu homeryckiego *basileus*, który rozdzielając symbole prestiżu kształtowałby wewnętrzną hierarchię pośród zaproszonych gości. Zamiast tego, wzorcowe symposion przedstawione zostaje jako okazja jednocząca równych sobie *philoî* – uroczystość wolna od sporów, na której każdy nie tylko powinien czuć się swobodnie i być traktowany na takich samych zasadach jak reszta uczestników, lecz także dbać o komfort innych osób oraz jednomyślność i spójność całej grupy (w. 493-6):

ὁμειῖς δ' εὖ μυθεῖσθε παρὰ κρητῆρι μένοντες,
ἀλλήλων ἔριδος δὴν ἀπερυκόμενοι,
εἰς τὸ μέσον φωνεῦντες ὁμῶς ἐνὶ καὶ συνάπασιν·
χοῦτως συμπόσιον γίνεται οὐκ ἄχαρι.

(Kinkel) Panyasisa z Halikarnasu, poety tworzącego prawdopodobnie w pierwszej poł. V w. p.n.e. (cf. MATTHEWS 1974: 12-9), gdzie zwrot *eúphrōn thymós* – widoczny w przytoczonej wyżej elegii *Theognideów* – zostaje jednoznacznie powiązany z umiarem w picciu wina (τῷ σε χρή παρὰ δαιτὶ δεδεγμένον εὖφρονι θυμῷ | πίνειν ..., cyt. za wyd. MATTHEWS 1974: 74), ponadto Anakreont fr. 2W (z komentarzem HOBDEN 2013: 34-5), Solon 4W, w. 10 oraz *Odyseja* 11.5-11. Elegię Ksenofanesa omawiam szerzej w SKARBK-KAZANECKI (2019a).

²⁴² Niektórzy (zob. np. FARAONE 2008: 86-92), przekonują, że ustęp składa się z dwóch niezależnych fragmentów, zob. jednak dyskusję na ten temat w STRAUSS CLAY (2016: 212-5), która przedstawia przekonujące argumenty na rzecz jego jedności.

Wy zaś pięknie pijcie stojąc w pobliżu krateru;
trzymacie jeden drugiego jak najdalej od kłótni (*éris*);
mówicie **ku środkowi** (*eis tò méson*) – [z troską] o wszystkich zebranych,
jak i każdego z osobna. Tak nie stanie się bankiet (*sympósion*)
wolny od przyjemności (*áchari*).

Zwrot *e(i)s tò méson* (w. 495, cf. 678, 839), sięgający eposu Homera, podkreśla w tym fragmencie wagę **konsensusu**, zarazem równości między uczestnikami sympozjum. Napotkaliśmy go wcześniej (rozdz. 2.2) w analizie przemowy Menelaosa, zarzucającego oszustwo i zniewagę Antylochosowi: *basileus* zwraca się w tym fragmencie do zgromadzonych wokół niego Greków, żądając, by „rozstrzygnęli” spór (*dikássate*, „wydali *dike*”) *es méson*, tj. w sposób sprawiedliwy dla obu stron (*amphotéroisi*, *Il.* 23.574). W tradycjach poetyckich epoki archaicznej, w tym także w *Theognideach*, to samo sformułowanie pojawia się ponadto w scenach redystrybucji, sugerując „sprawiedliwy” czy „równy” przydział dóbr²⁴³. W tym względzie idea „środka” (*tò méson*) – rozumianego jako to, co „wspólne” (*tò koinón*)²⁴⁴, a zarazem „równe” wszystkim uczestnikom wydarzenia – sugeruje, że *symposion* jest **przestrzenią integracji społecznej**²⁴⁵. Przypomina ono agorę, na której, jak widzieliśmy (rozdz. 2.3.a), podejmowane są decyzje ważne dla całej wspólnoty, wypracowywane są kompromisy, i gdzie zażegnane są przeróżne napięcia wywołane różnicą zdań między jednostkami bądź grupami w *polis*²⁴⁶ – co więcej, ceremoniał sympozjalny nie tylko wyraża wskazywane tu wartości: sam może stanowić narzędzie społecznego ładu, służące łagodzeniu i rozwiązywaniu

²⁴³ Co pokazuje w. 677-8 *Corpus Theognideum* (z elegii cytowanej w całości i omówionej w rozdz. 4.1.b): „Gwałtem (*bíē*) majątek plądrują, [dawny] porządek (*kósmos*) niszczy. / Nie ma równego podziału dóbr (*isos dasmós*), bezstronnego / ku środkowi (*es tò méson*)”. Na temat użycia *e(i)s to meson* w poezji archaicznej w kontekście redystrybucji dóbr zob. DETIENNE (1996: 91-3, 95-9), także ZARTALLOUDIS (2019: 66-7).

²⁴⁴ DETIENNE (1996: 95): „For an entire tradition, to put things *es meson* is to set them ‘in common’”. Contra: VERNANT (1996: 62), który przeciwstawia sobie wzajem kategorie *koinon* oraz *meson*, łącząc je z dwoma porządkami organizacji społecznej, egalitarnym i elitarnym: „Uderzające są pod tym względem wyrażenia, jakimi posługuje się Grek: powie on, iż pewne rozważania, pewne decyzje winny być podejmowane *es to koinon*, wspólnie, natomiast dawne przywileje króla, a nawet *arche* znajdują się *es to meson*, w środku, w centrum”.

²⁴⁵ Swoją drogą, język elegii i rola kategorii *meson*, „środka”, dla konceptualizacji wartości powiązanych z sympozjum znajduje odzwierciedlenie w aranżacji przestrzeni w trakcie tej uroczystości. Jak mówi cytowany fragment elegii (w. 493), uczestnicy „stoją wokół krateru”, co widzimy także w sztukach wizualnych: zwłaszcza na przedstawieniach wazowych, na których figury sympozjastów często umieszczane zostają wokół krateru – elementu faktycznie znajdującego się „w centrum” kompozycji (zob. wyżej, ilustracja 7). Przy tym należy podkreślić, że krater z winem pełnił w trakcie sympozjum szczególne funkcje społeczne: jak zauważa KAESER (1990: 195), oprócz oczywistego związku tego naczynia z ideałem umiarkowania (zob. niżej) – w końcu służyło ono do mieszania wina z wodą, – krater umożliwiał równą redystrybucję alkoholu wśród osób zebranych na uroczystości, podkreślając egalitarny charakter sympozjum. Szerzej na ten temat pisze LISSARAGUE (1990: 19-46).

²⁴⁶ Jak zauważa LEVINE (1985: 184), użycie pojęć *meson* i *metron* w poezji archaicznej pokazuje, że „sympozjalne umiarkowanie” (*sympotic moderation*) opisywane jest w sposób analogiczny do „umiarkowania w wymiarze politycznym” (*moderation in political affairs*), cf. RAAFLAUB (2013: 76-7). Zob. uwagi NAGY’ a (1979: 310-5) na temat opozycji *dike* – *hybris* w *Pracach i dniach* Hezjoda, gdzie badacz podkreśla związek *dike* z kompromisem i zażegnaniem „konfliktu” (*neikos*) między *ja* poetyckim oraz jego bratem, zarazem adresatem słów, Persesem.

sporów oraz konfliktów w obrębie wspólnoty²⁴⁷. Rzecz jasna, istnieje też wyraźna różnica między oboma instytucjami. Sympozjum, zamiast angażować wszystkich „obywateli”, jednoczy wybraną grupę: jedno środowisko powiązane wzajemnymi relacjami „przyjaźni”, a zatem także normami wzajemności i zadośćuczynienia. Ten fakt jeszcze silniej wiąże bankiety elit z konsensusem jako wartością: jak podkreślał W. J. SLATER (1981, także GRIFFITH 2009: 88-9), ideałem uroczystości sympozjalnej jest **jednomyślność** („wspólny nastrój”, *homóphrōn thymós*, w. 81), **wzajemny szacunek i troska**, ponadto **grupowa solidarność**²⁴⁸.



Ilustracja 7: Kyliks Epeleiosa (München, Antikensammlungen, nr 2119a)²⁴⁹.

Zachowanie spójności grupy i podtrzymanie jak najlepszych relacji między sympozjastami wiąże się, rzecz jasna, z koniecznością **samokontroli i powściągliwości**²⁵⁰. Zdolność kontrolowania emocji i własnych zachowań jest zaś szczególnie ważna w kontekście **konsumpcji wina** (zob. CORNER 2015). Dyskurs poezji archaicznej dotyczący wspólnego picia

²⁴⁷ Co podkreślają SEAFORD (1994: 42-53) oraz ELMER (2013a: 123-4, 179) w odniesieniu do uczt u Homera. Zob. np. *Il.* 9.65-75 oraz 9.697-709, gdzie *dais* przedstawiona zostaje jako szansa na załagodzenie napięć między Achillesem i Agamemnonem.

²⁴⁸ SLATER (1981: 207): „Greeks took some trouble to ensure that harmony could prevail in their gatherings. Even before the philosophers wrote their sympotic laws, poets constructed a set of ideals to ensure that their own harmony and music would be appreciated in the proper circumstances”. Zob. także HOBDEN (2013: 64), która podkreśla tkwiące w konwencji sympozjum napięcie między konsensusem/jednomyślnością oraz rywalizacją w kompetencjach kulturowych i „cnotach”. Być może, jak sugeruje badaczka, elegia 971-2 *Theognideów* stanowi próbę negocjacji praktyk sympozjalnych opartych właśnie na rywalizacji (Τίς δ' ἀρετὴ πίνοντι ἐπιόιντων ἄθλον ἐλέσθαι; | πολλάκι τοι νικᾷ καὶ κακὸς ἄνδρ' ἀγαθόν, „cóż to jest za szlachetność (*aretē*) – zdobyć nagrodę za picie? / Jak wiesz, często ten, kto jest zły, zwycięża szlachetnego męża”). Zob. niżej, rozdz. 4.2.a, na temat ideologicznej roli konsensusu w *Theognideach* i politycznej wymowy wezwań do solidarności wśród elit.

²⁴⁹ Ilustracja za: JONES (2016: 176, fig. 6.2.a), zob. także LISSARRAGUE (1990a, fig. 19) oraz VIERNEISEL – KAESER (1990, fig. 44.4, 49.4 oraz 74.6).

²⁵⁰ Wagę przywiązywaną w dyskursie normatywnym poezji archaicznej do samokontroli ukazały wcześniejsze analizy pojęcia *aidos* (3.2.b): kategorii wyrażającej szacunek do *time* innych oraz zasad wzajemności, tak ważnych w interpersonalnych relacjach. Jak widzieliśmy, *aidos* znajduje odzwierciedlenie w dobrych manierach i przestrzeganiu konwenansów społecznych interakcji.

stale akcentuje odurzające właściwości alkoholu i wynikłe z nich ryzyko utraty kontroli – w konsekwencji przemocy, agresji i przekroczenia kluczowych norm sympozjum. Ukazuje to wiele scen eposu homeryckiego: chociażby epizod spotkania Odyseusza z Polifemem, którego pijaństwo – umożliwiające herosowi pokonanie potwora – stanowi kolejny z listy przejawów właściwej Cykloptom „dzikości” (bycia *ágrios*), *hybris* oraz braku „sprawiedliwości” (nie bycia *dikaios*)²⁵¹; inną paradygmatyczną figurą braku umiaru w spożyciu wina i wynikłej z tego transgresji norm społecznych jest Centaur²⁵² – „pierwsza ofiara nieszczęśliwego pijaństwa” *Od.* 21.304)²⁵³, – któremu „wino rozum odjęło” (21.297)²⁵⁴, doprowadzając „oszałałego” (*mainómenos*) pół-człowieka pół-konia do popełnienia „zła” (*kák’ érekse*, 21.298) i „zatruty” (*átē*, 21.302). Kreowanie antywzorców umiarkowania w picu i wyliczanie negatywnych skutków nadmiernego spożycia alkoholu jest ważnym motywem także w tradycji Teognisa (w. 479-91):

ὅς δ’ ἄν ὑπερβάλλῃ πόσιος μέτρον, οὐκέτι κείνος
 τῆς αὐτοῦ γλώσσης καρτερὸς οὐδὲ νόου· 480
 μυθεῖται δ’ ἀπάλαμνα, τὰ νήφοσι γίνεται αἰσχρά,
 αἰδεῖται δ’ ἔρδων οὐδὲν ὅταν μεθύῃ,
 τὸ πρὶν ἐὼν σώφρων, τότε νήπιος. ἀλλὰ σὺ ταῦτα
 γινώσκων μὴ πῖν’ οἶνον ὑπερβολάδην,
 ἀλλ’ ἢ πρὶν μεθύειν ὑπανίστασο – μὴ σε βιάσθω 485
γαστήρ ὥστε κακὸν λάτρην ἐφημέριον –
 ἢ παρεὼν μὴ πῖνε. σὺ δ’ ἔγχεε’ τοῦτο μάταιον
 κωτίλλεις αἰεὶ· τούνεκά τοι μεθύεις·
 ἢ μὲν γὰρ ἑρέεται φιλοτήσιος, ἢ δὲ πρόκειται,
 τὴν δὲ θεοῖς σπένδεις, τὴν δ’ ἐπὶ χειρὸς ἔχεις· 490
 ἀρνεῖσθαι δ’ οὐκ οἶδας....

Bo jeśli ktoś nadwyręży **śluszną miarę** (*métron*) w spożyciu,
 traci kontrolę nad mową (*glôssa*), tak jak i nad umysłem (*nóos*), 480

²⁵¹ Na temat Cyklopów jako ilustracji „niesprawiedliwości” zob. wyżej, 3.1.c.

²⁵² Mīt o Cyklopach przypomina jeden z „zalotników”, Antinoos, napominający ukrytego za przebraniem żebraka Odyseusza do zachowania ostrożności i powściągliwości wobec stanu upojenia winem (*Od.* 293-4): „Wino cię, jak miód słodkie, podnieca, które i innym / szkodzi, jeśli je piją chciwie, miary nie znając” (οἶνός σε τρώει μεληδής, ὅς τε καὶ ἄλλους | βλάπτει, ὅς ἄν μιν χανδὼν ἔλῃ μὴδ’ αἴσιμα πῖνῃ, przeł. R. Chodkowski). Szerzej na temat Centaurów jako paradygmatycznych figur braku umiaru w picu i wynikłej z tego *hybris* pisze HOBDEN (2013: 31), PAPA-KONSTANTINO (2009: 5-6) oraz STRAUSS CLAY (2016: 209); zob. także RABINOWITZ (2004: 92-3, 104, przyp. 233) oraz WĘCOWSKI (2011a: 206-212 = 2014: 225-34) na temat pijaństwa „zalotników” – postaci, które, jak widzieliśmy (rozdz. 3.1.c), także pełnią w eposie rolę antywzorca „sprawiedliwości”.

²⁵³ οἷ δ’ αὐτῷ πρώτῳ κακὸν εὔρετο οἶνοβαρείων. Przytaczam słowa w przekładzie Roberta Chodkowskiego.

²⁵⁴ ... ὁ δ’ ἐπεὶ φρένας ἄασεν οἶνω. Na temat zwrotu „niszczyć *phrénes*” zob. niżej, rozdz. 3.3.c, zwł. przyp. 387.

bełkocze bdury (*apálamna*)²⁵⁵ budzące wstyd (*aischrá*) wśród tych, co są trzeźwi
i wcale nie wstydzi się (*aideítai*) [tego, co] robi, gdy się upije.
Wcześniej był on rozsądny (*sóphrōn*), teraz [jest] głupi jak dziecko.
Ty zaś, wiedząc te rzeczy, nie pij nadmiernych ilości (*uperboládēn*),
lecz wstań, zanim będziesz pijany – tak, aby twój **żołądek** (*gastēr*) 485
nie dręczył cię jak [jakiegoś] niewolnika podłego (*kakós*) –
lub zostań lecz nie pij! Ty jednak zawsze to swoje
bełkoczesz niemądre „nalej!”: stąd [zawsze] jesteś pijany.
Pierwszy toast – „za przyjaźń (*philotésios*), potem „kolejna runda!”;
wznosisz libację dla bogów, by znowuż mieć czarę w ręce. 490
Nie umiesz odmówić kolejki. (...)

Jak pisałem w rozdz. 1.2, partycypacja w sympozjach stanowiła jedną z podstawowych okazji do rywalizacji o status członka elit i dowodzenia własnej przynależności społecznej. W tej perspektywie zrozumiała wydaje się stała obecność w elegiach sympozjalnych obaw przed narażeniem własnego dobrego imienia i reputacji (własnej *timē*) – zaprezentowania się jako osoba niegodna statusu *agathos-esthlos*, sprawienia wrażenia bycia *kakos-deilos* (PELLIZER 1990: 183). W *Theognideach* groźba „dyshonoru” w scenerii sympozjalnej wiąże się z negatywnymi skutkami upojenia alkoholowego, tym samym z brakiem umiaru (brakiem słusznej miary, *métron*; piciem *uperboládēn*, „ponad miarę”, w. 484) i nieodczuwaniem *aidos*, słusznego wstydu czy skromności (*aideítai th’ hērdōn oudén*, w. 482). Niemniej, choć wspólne picie w poezji archaicznej powszechnie wiązane jest z ryzykiem transgresji *dike* (rozumianej jako normy i maniery regulujące właściwe zachowanie w trakcie bankietu), w konsekwencji także z groźbą przemocy i konfliktu (cf. RABINOWITZ 2004: 92-3), samo wino nie jest „złem” (509-10)²⁵⁶:

οἶνος πινόμενος πουλὺς κακόν· ἦν δὲ τις αὐτὸν
πίνῃ ἐπισταμένως, οὐ κακόν, ἀλλ’ ἀγαθόν.

Wino pite w nadmiarze jest złe (*kakón*) – lecz jeżeli ktoś
pije je w sposób roztropny (*epistaménōs*), staje się ono rzeczą

²⁵⁵ Jak zauważa PERISINAKIS (2015: 249), pojęcie *apálamnos*, dosł. „bezręki”, jest mocno osadzone w dyskursie poetyckim epoki archaicznej: występuje już u Homera (*Il.* 5.587), Hezjoda (*Op.* 20), u Simonidesa 542 PMG, w. 34, Pindara, *Olimp.* 1.59, a także w *Theognideach* w. 281, jako kategoria implikująca „bezużyteczność”, „bezradność”; tu (por. także Solon 27W, w. 12 oraz Alkajosa 360 Voigt) oznacza „bezsensowny, bezcelowy, niezrozumiały”. Zob. nt. także WILAMOWITZ-MOELLENDORFF (1913: 175, przyp. 3) oraz WOODBURY (1953: 163), który wskazuje, że w tradycji Simonidesa pojęcie *apálamnos* przeciwstawiane jest kategorii *areté*.

²⁵⁶ Inny wariant tego samego dystychu znajdujemy w wersach 211-212 *Theognideów*: Οἶνόν τοι πίνειν πουλὺν κακόν· ἦν δὲ τις αὐτὸν | πίνῃ ἐπισταμένως, οὐ κακός, ἀλλ’ ἀγαθός. Przy czym picie „w sposób roztropny” (*epistaménōs*) zostaje tu bezpośrednio odniesione do dystynkcji między dwoma grupami ludzi, *kakoi* oraz *agathoi*. Na temat znaczenia i retorycznej funkcji kategorii *epistámenos* zob. wyżej, rozdz. 2.4.c.

dobrą (*agathón*), nie złą.

Wino stanowi w końcu nieodzowny element sympozjum. To właśnie poprzez równą dystrybucję alkoholu między uczestnikami podkreślana jest tak ważna, jak widzieliśmy, równość pozycji („prestżu”) i egalitarny charakter całego zebrania²⁵⁷. Przede wszystkim jednak wino przynosi radość i zapomnienie trosk, warunkując tym samym *euphrosyne*, właściwą atmosferę uroczystości²⁵⁸. Z tego względu *ja* poetyckie, będąc wzorcem „sprawiedliwości” i autorytetem w kwestii norm sympozjalnych, nie stroni od alkoholu. Ukazuje to przytaczana wyżej elegia 467-96 (tym razem w. 475-8):

αὐτὰρ ἐγὼ – μέτρον γὰρ ἔχω μελιθεός οἶνου –

ὑπνὸν λυσικάκου μνήσομαι οἴκαδ' ἰών.

ἦξω δ' ὥς οἶνος χαριέστατος ἀνδρὶ πεπόσθαι·

οὔτε τι γὰρ νήφω οὔτε λίην μεθύω.

Lecz ja, co trzymam [właściwą] **miarke** (*métron*) słodkiego wina²⁵⁹,

o śnie, co uwalnia od zła (*lysikakos*), pomyślę w drodze do domu.

Dojdę do stanu, gdy wino staje się najprzyjemniejsze

dla męża – bo ani nie jestem zbyt trzeźwy, ani pijany.

Picie ma swoją właściwą „miarę” (*métron*); przynosi *charis*, „przyjemność” czy pewną „gratyfikację”, jedynie przy właściwym umiarze – i właśnie dlatego praktyki wspólnotowego picia wina stanowią sprawdzian charakteru sympozjasty²⁶⁰. Utrzymując właściwe *métron* uczestnik uroczystości dowodzi własnych cech i pozytywnie waloryzowanych dyspozycji: w

²⁵⁷ Co podkreśla SCHMITT-PANTEL (1990: 18-9), zwracająca uwagę na równe porcje wina na przedstawieniach wazowych; zob. także uwagi CORNERA (2010: 358-9) dotyczące cytowanej przeze mnie elegii 467-96, interpretowanej przez badacza jako przykład „middling ethic of the symposium” oraz „middling norms of distribution”.

²⁵⁸ Zob. cytowaną w rozdz. 1.2 elegię 531-534 *Corpus Theognideum* („cieszę się dobrze pijąc...”), także w. 879-884 (cf. TSAGARAKIS 1977: 97), 1039-40, 1041-42, 1047-54; por. w. 503-4, gdzie *ja* poetyckie skarży się na ociążałą od wina głowę i stan upojenia. Motyw przyjemności czerpanej z picia wina w odniesieniu do *Corpus Theognideum* omawia GIANGRANDE (1969: 100-2), wskazujący zarazem na paralele w innych tradycjach poetyckich (Anakreont, *skolia* attyckie).

²⁵⁹ Większość przekładów widzi w tym wersie enuncjację *ja* poetyckiego, które – osiągniawszy własny limit spożycia wina – decyduje się na powrót do domu (por. np. przekład w. 475-6 w GERBER 1999: 243: „But I'll go home – I've had my limit of honey-sweet wine – and I'll take thought for sleep that brings release from ills”; także HOBDEN 2013 59: „But I, since I hold the measure of honey-sweet wine, shall give heed to evil-ending sleep and go home”). Jak sugeruje jednak STRAUSS CLAY (2016: 211, przyp. 20), *ja*, trzymając w rękach właściwą porcję wina, odracza myśl o śnie, zapowiadając powrót do domu we właściwym czasie („(...) the speaker claims emphatically (ἐγὼ) that he has at hand a due measure of wine and will think about going home and sleeping in due time. At present he has reached that most pleasant state described in the following line”). Podążam za tą interpretacją.

²⁶⁰ Co podkreślał PELLIZER (1990: 183); por. Kritiasz B6 DK, w. 15-22 (wraz z komentarzem w BULTRIGHINI 1999: 93-101), gdzie ateński oligarcha wychwala model edukacji w Sparcie angażujący praktyki wspólnotowego picia wina. Jak mówi zarazem popularne w starożytności przysłowie, „w winie prawda” (ἐν οἶνῳ ἀλήθεια, οἶνος καὶ ἀλήθεια, *in vino veritas*), zob. e.g. Alkajos fr. 366 Voigt (οἶνος, ὃ φίλε παῖ, καὶ ἀλάθεια), Atenajos 37e, Michał Apostolios, *Paroemiae* 7.37 i 12.49, schol. do Platona *Symp.* 217e, Piliniusz, *Nat. hist.* 14.141. Zob. RÖSLER (1995), który starannie analizuje recepcję tego motywu od epoki archaicznej.

tym *sōphrosynē*, rozumianej jako umiejętność kontrolowania „apetytu” („żołądka”, *gastēr*, zob. wyżej, w. 485) i zachowania powściągliwości. Dotyczy to zwłaszcza komunikacji i ostrożności w wygłaszaniu opinii (w. 491-2):

.... ἀνίκητος δέ τοι οὗτος,

ὅς πολλὰς πίνων μή τι μάταιον ἐρεῖ·

(...) Niezwyciężony natomiast

jest człowiek, co – pijąc wiele – nie gada bezsensownych bredni (*mátaion*).

Podobną myśl możemy odnaleźć w wielu innych utworach poezji archaicznej: na przykład w elegii Ksenofanesa 1W, gdzie *ja* poetyckie zachęca odbiorców do okazywania podziwu temu, kto po alkoholu „wygłasza” (*anapháinei*) „szlachetne [słowa]” (*esthlá*, w. 19)²⁶¹ i okazuje szacunek bogom (w. 21-4). Tym samym dobre maniery w trakcie greckich bankietów, jak podkreśla Robin NADEAU (2010: 102-3), dotyczą nie tylko pewnych gestów czy sposobów obchodzenia się z jedzeniem oraz winem, lecz także komunikacji werbalnej²⁶²: powszechnie akceptowanej w danej społeczności etykiety komunikacyjnej, sposobów witania się i okazywania szacunku innym, zabierania głosu²⁶³, wyrażania grzeczności, co więcej, także sposobów mówienia o bogach oraz wartościach kojarzonych z porządkiem *sacrum*. Jest to szczególnie ważne w kontekście zobowiązań religijnych, jakie towarzyszą konwencji sympozjum: przede wszystkim **obowiązku złożenia libacji (*spéndein*) i odśpiewania hymnu kultowego (*eúchesthai*)** nakierowanego na zdobycie przychylności bóstw²⁶⁴. Już w *Odysei* oba nakazy opisane zostają w kategoriach *themis* (*hē thémis estí*, *Od.* 3.43-7, także *Il.* 1.470-3, zob.

²⁶¹ W. 19-20: „Tego zaś chwalmy, kto pijąc (*piōn*, dosł. wypiwszy) wygłasza myśli szlachetne (*esthlá*), / tak jak wskazuje mu własna pamięć (*mnēmosúnē*) i troska o cnotę (*tónos amph' aretēs*)” (ἀνδρῶν δ' αἰνεῖν τοῦτον ὃς ἐσθλὰ πῶν ἀναφαίνει, | ὥς ἥ μνημοσύνη καὶ τόνος ἀμφ' ἀρετῆς, przeł. W. Appel). Por. także Anakreont fr. 2, Euenos 2W, Kritiasz 6 W, w. 18-19, ponadto Plutarch, *Quaest. Conv.*, 716f: „W każdym razie filozofowie, którzy ganią pijaństwo, nazywają je „winną paplaniną” (*pároinos lérēsis*), paplanie nie jest zaś niczym innym niż angażowaniem się w pusty i durny dyskurs. Konsekwencją [tego] krnąbrnego trajkotania i majaczenia, gdy dochodzi [ona] do skrajności, jest buta (*hýbris*) i pijackie ekscesy (*paroinia*) – rezultat jak najdalszy od [oczekiwanych] dobrych manier i galanterii” (Τὴν γοῦν μέθην οἱ λοιδοροῦντες φιλόσοφοι λήρησιν pároinov ἀποκαλοῦσιν· τὸ δὲ ληρεῖν οὐδὲν ἐστὶν ἄλλ' ἢ λόγῳ κενῷ χρησθαι καὶ φλυαρῶδει· λαλιᾷς δ' ἀτάκτου καὶ φλυαρίας εἰς ἄκρατον ἐμπεσοῦσης ὕβρις καὶ παροινία τέλος ἀμουσότατον καὶ ἀχαριστότατον).

²⁶² NADEAU (2010: 103): „Cette notion ne correspond pas uniquement à la gestuelle et à la manipulation des aliments, mais également aux types de discours acceptables en société, à la façon de saluer et de rendre hommage, de se comporter, de s'habiller, de recevoir, de présenter et de choisir les mets, de décorer, etc.”

²⁶³ Co akcentuje VETTA (1995a, s. XXXVII), na temat roli dyskusji i właściwie prowadzonej rozmowy w dyskursie meta-sympozjalnym epoki archaicznej zob. także BOWIE (1993 = 2022: 119-34). Normy podejmowania dyskusji i zabierania głosu w trakcie sympozjum staną się ważnym wątkiem „poradników bankietowych” epoki hellenistycznej i rzymskiej: zob. zwłaszcza *Quaest. Conv.* Plutarcha, gdzie wiele uwagi zostaje poświęcone kategorii *kairós*, „właściwego momentu” czy „wyczucia chwili”. Na ten temat VAMVOURI RUFFY (2011: 134-5).

²⁶⁴ Na temat archaicznego hymnu kultowego jako konwencji gatunkowej i jej ram zob. BOYCHENKO (2017: 246-62), analizująca wybrane ustępy z tradycji Alkajosa i Safony. Badaczka podkreśla przy tym, że te fragmenty utworów obu autorów, które wykazują cechy hymnu kultowego, mogły być wykonywane w ramach uroczystości religijnych – wbrew dość powszechnemu przekonaniu, zgodnie z którym stanowiły one jedynie wstępy do *performance*-ów mających miejsce na bankietach bądź lesbijskich (proto-)sympozjach; tam szersza bibliografia i dyskusja. Por. ponadto Alkman 98 Davies.

wyżej, rozdz. 2.1); odnosi się do nich także przywołany wyżej fr. 1W Ksenofanesa (13-17)²⁶⁵:

κρή δὲ πρῶτον μὲν θεὸν ὑμνεῖν εὐφρονας ἄνδρας
εὐφήμοις μύθοις καὶ καθαροῖσι λόγοις,
σπεῖσαντάς τε καὶ εὐξαμένους τὰ δίκαια δύνασθαι
πρήσσειν· ταῦτα γὰρ ὧν ἐστὶ προχειρότερον,
οὐχ ὕβρεις· ...

Trzeba (*chrē*) atoli, by najpierw rozsądni ludzie (*eúphronas ándras*) sławili
boga w swych hymnach podaniem zbożnym i słowy czystymi (*katharoîsi lógois*);
a kiedy spełnią libację (*speísantás*) i modły zaniosą (*euksaménous*), by mogli
kroczyć drogą słuszności (*tà díkaia*) – tę wszak wybierać należy
zamiast pychy (*hýbreis*) (...)

Zdolność „czynienia tego, co sprawiedliwe” (*tà díkaia prēssein*, w. 15-6) zostaje tu nie tylko jednoznacznie przeciwstawiona *hybris*, lecz także uzależniona od zadośćuczynienia normom religijnym w postaci libacji i peanu do bóstw²⁶⁶. Wiele elegii *Corpus Theognideum* realizuje te zalecenia: na przykład w wersy 757-764²⁶⁷, gdzie *ja* poetyckie zwraca się do boga Apollina z bardzo podobną intencją – prośbą o „naprostowanie języka i myśli” (*nóos*, w. 760)²⁶⁸. Podjęta elegia zdaje się w tym względzie pełnić rolę hymnu kultowego dedykowanego właśnie okoliczności otwarcia sympozjum²⁶⁹:

Ζεὺς μὲν τῆσδε πόλῃος ὑπειρέχοι αἰθέρι ναίων
αἰεὶ δεξιτερὴν χεῖρ' ἐπ' ἀπημοσύνηι,
ἄλλοι τ' ἀθάνατοι μάκαρες θεοί· αὐτὰρ Απόλλων

²⁶⁵ Innej ilustracji szczególnej roli peanu na początku sympozjum dostarczają pierwsze *skolia attyckie* (PMG 884-7), współgrające w tym względzie z informacjami przekazanymi nam przez Plutarcha (*Quaest. Conv.*, 615b), zgodnie z którymi *skolia* śpiewane były właśnie po peanie (na temat *skolion* zob. wyżej, rozdz. 1.4.b). Na temat praktyki śpiewania hymnów do bóstw w ramach otwarcia bankietu zob. ponadto Arystofanes, *Osy* 525 oraz *Pokój* 300, Atenajos 15.685b, Nikostratos fr. 19 PCG, a także *Uczta* Platona (zwł. 176a, cf. 174c), *Uczta* Ksenofonta (2.1-2) oraz Demosthenes (19.130, 254-6), gdzie niedopełnienie libacji i peanów staje się jednym z argumentów przeciwko oskarżanemu o zdradę Ajschinesowi (cf. HOBDEN 2013: 137-9, 155). Szerzej na temat roli modlitwy na sympozjum pisze WĘCOWSKI (2011a: 185-9), zob. także SLATER (1981: 207-9) oraz FORD (2002: 57-60).

²⁶⁶ W tym względzie sympozjum, stanowiąc uroczystość (także) religijną (cf. DANIELEWICZ 2000), wymaga od uczestników zarówno czystości fizycznej, jak i „psychicznej” czy moralnej. Tę dwupoziomowość motywu „czystości” eksploatuje przytoczona wyżej elegia 1W Ksenofanesa, złożona z dwóch odpowiadających sobie i symetrycznych części. I o ile w pierwszej z nich (w. 1-12) przymiotnik „czysty” używany jest w kontekście estetycznym (w. 1-2: „Teraz bowiem podłoga jest czysta (*katharón*), czyste są ręce / Wszystkich, a także kielichy..., przeł. W. Appel), w drugiej (w. 13-24) chodzi już wyrażnie o „czystość” moralną: bycie wolnym od przewiny i niesprawiedliwości, używanie wyłącznie „czystych słów” (*katharoîsi lógois*, w. 14, cyt. wyżej). Zob. PETROVIC – PETROVIC (2016: 107-8), SKARBK-KAZANECKI (2019a).

²⁶⁷ Cf. SENG (1988: 127-8), który pisze wręcz o „zdumiewającym podobieństwie” (*verblüffende Übereinstimmungen*) między elegią Ksenofanesa 1W oraz w. 757-64 *Corpus Theognideum*. Na temat podobieństw między utworami zob. także FORD (2002: 61-2) oraz PETROVIC – PETROVIC (2016: 117-8).

²⁶⁸ W wyrażonej tym sposobem trosce o dopełnienie przez sympozjastów norm moralnych i etykiety sympozjalnej ponownie zaakcentowany zostaje aspekt komunikacji werbalnej (zob. wyżej).

²⁶⁹ Cf. VAN GRONINGEN (1966: 293), VETTA (1995a, s. XLV).

ὀρθῶσαι γλῶσσαν καὶ νόον ἡμέτερον.
φόρμιγξ δ' αὖ φθέγγοιθ' ἱερὸν μέλος ἡδὲ καὶ αὐλός·
ἡμεῖς δὲ σπονδὰς θεοῖσιν ἀρεσσάμενοι
πίνωμεν χαρίεντα μετ' ἀλλήλοισι λέγοντες,
μηδὲν τὸν Μῆδων δειδιότες πόλεμον.

Niech Dzeus, co trwa wśród eteru, nad tą *polis* już zawsze
trzyma pieczę – swą prawą rękę – by była bezpieczna,
tak jak i inni szczęśliwi i nieśmiertelni bogowie.
Niech naprostuje Apollo naszą mowę i myśli (*nóos*),
a forminga i aulos pięknie wybrzmiewa nabożną (*hierón*)
tą pieśnią. My wzniesmy toast – za pomocą libacji (*spondai*)
strojąc bogów radością, prowadząc ze sobą wzajem
życzliwe rozmowy, żadnego strachu nie okazując
wobec grózb wojny z Medami.

Analogicznie, początek *Corpus Theognideum* otwierają hymny kultowe do Apollina, Artemidy i Muz (w. 1-18). Jak pisałem (rozdz. 1.4.b), sam porządek zbioru odzwierciedla w tym względzie – zgodnie z konwencją widoczną także w *skoliach attyckich* (884-7 PMG) – przebieg modelowego sympozjum wraz z właściwym mu rytuałem otwarcia²⁷⁰. Aktywności takie jak odśpiewanie *peanów* czy złożenie libacji stanowią zarazem „wskaźnik zaangażowania religijnego”²⁷¹ oraz wyraz *eusebeia* – „pobożności” rozumianej jako „posłuszeństwo okazywane prawu bądź normom religijnym, które określają relacje człowieka z Bogiem lub bogami” (RYBOWSKA 2017: 29)²⁷²; świadczą one o właściwej sympozjastom pokorze, świadomości własnej skończoności i zależności od sił przekraczających ludzkie możliwości poznawcze²⁷³. Przy tym stosunek uczestników uroczystości wobec bogów warunkuje także właściwe stosunki

²⁷⁰ Na temat w. 1-18 *Corpus Theognideum* zob. ZOB. ZALEWSKA-JURA (2003) i GIANNINI (1993), którzy argumentują na rzecz autentyczności *prooimion*, a przynajmniej spójności elegii otwierających zbiór z generalną wymową tradycji utrwalonej w manuskrypcie. Zob. także JAEGER (1962: 276-7), który uważał, że wersy 757-92 *Theognideów* stanowiły „wstęp do osobnego zbioru wierszy nieznanego poety megarejskiego”, które – poza ich „biesiadną wesołością” typową dla innych elegii ze znanej nam kolekcji – zapowiadały także „nadejście burzy najazdu perskiego”.

²⁷¹ PAPA-KONSTANTINO (2009: 13): „a parameter of religious worship”.

²⁷² Por. także LENGAUER (1994: 123-4): „*Eusebeia* to postawa człowieka nie tylko wobec bogów, lecz i coś więcej – stosunek do świata, do norm boskich nim rządzących i w związku z tym także do ludzi, tak zmarłych jak i żyjących. Najogólniej można by powiedzieć, że to zawsze postępowanie dobre (...), właściwe i odpowiednie wobec wszystkiego, co Grek uznaje za święte”. Jak następnie badacz zauważa (s. 124): „W IV w. p.n.e. gdy grecka filozofia moralna konstruuje teorię cnót (*aretai*) (...) *eusebeia* zostaje zaliczona do nich i zestawiana często z *dikaioσύνη* (sprawiedliwością)”.

²⁷³ Do kategorii *eusebeia* odwołują się dwie elegie *Theognideów*. W pierwszej z nich, w. 145-6 (fragment cyt. w rozdz. 4.1.b), „bycie pobożnym” (*eusebéōn*) zostaje przeciwstawione „niesprawiedliwemu” (*adikōs*) pozyskiwaniu dóbr (*chrēmata*); drugi przykład lepiej oddaje związek tego pojęcia ze stosunkiem wobec bogów: w wersach 1140-1 (także 1144) brak *eusebeia* stanowi określenie braku szacunku dla nieśmiertelnych (fragment 1135-50 cyt. w rozdz. 3.3.b).

między nimi samymi: jak mówi sentencja gnomiczna, jaką utrwalić miał Diodor Sycylijski, „ci, którzy nie zachowują pobożności (*eusébeia*) wobec bogów, tym bardziej nie zważają na sprawiedliwe postępowanie (*tà díkaia*) wobec ludzi” (przeł. S. Dworacki, A. Pawlaczyk)²⁷⁴.

* * *

Podsumowując, „sprawiedliwość” (*díkē*) oraz „bycie sprawiedliwym” (*dikaíos eôn*) w dyskursie meta-sympozjalnym epoki archaicznej składają się na złożony system aksjologiczno-normatywny, manifestujący się poprzez przeróżne zachowania i aktywności konstytuujące sympozjalne *decorum*. W tym względzie w pojęciu *dike* uobecniają się wielopoziomowe mechanizmy regulacyjne właściwe dla szczególnej konwencji bankietu jaką stanowiło *symposion*: wyraża ono to, co w trakcie uroczystości jest „normalne”, zgodne ze społecznymi oczekiwaniami.

Jak widzieliśmy, aktywności składające się na ceremoniał sympozjalny jednoczyły grupę mężczyzn w założeniu równych statusem i prestiżem (*timē*) – służyły zatem **integracji** społecznej. Ten fakt znajduje uzasadnienie w sferze wartości i kluczowych ideałów tej praktyki kulturowej, takich jak **konsensus** („wspólny nastrój”) i **solidarność**. Zarazem realizacja tych idei – utrzymania zgody i pogodnej atmosfery wśród sympozjastów – od każdego z osobna wymaga **samokontroli**: ograniczenia własnego „apetytu” i chciwości²⁷⁵ na rzecz troski o innych uczestników bankietu. Ostatni aspekt jest szczególnie ważny w kontekście konsumpcji wina: z jednej strony przynoszącego „gratyfikację” (*cháris*) w postaci przyjemności, z drugiej osłabiającego poczucie „wstydu” (*aidōs*), w konsekwencji komplikującego interpersonalne relacje oparte na *time*.

Na gruncie dyskursu meta-sympozjalnego rzeczownik *dike* i przymiotnik *dikaíos* stanowią instrument jednoczący wszystkie wymienione wyżej wątki, ideały i normy „wspólnego picia”. Są one narzędziami normalizującymi wybrane zachowania i określającymi „dobre maniery”, tak jak i środkami, poprzez które kreowana jest pewna narracja o „właściwym” zachowaniu na sympozjum. Zarazem pojęcie *dike* koncentruje w sobie szereg wartości: konsensusu, zgody i jedności, równowagi i zadośćuczynienia, a także umiarkowania i samokontroli.

²⁷⁴ Diod. Syc. 7.7, fragment zachowany w *Excerpta Constantiniana* (4, s. 272-4): ... τοὺς μὴ διαφυλάττοντας τὴν πρὸς τὸ θεῖον εὐσεβείαν πολὺ μᾶλλον μὴ τηρεῖν τὰ πρὸς τοὺς ἀνθρώπους δίκαια (cyt. za: Diodor Sycylijski, *Od mitu do historii* (Biblioteka Historyczna VI-X), przeł. S. Dworacki, A. Pawlaczyk, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2020, s. 34-5).

²⁷⁵ O kategorii „chciwości” w *Corpus Theognideum* piszę szerzej w rozdz. 4.1.c oraz d.

3.3. *Dike* jako porządek moralny

Dotychczasowe analizy unaocznily normatywny charakter pojęcia *dikē* oraz jego derywatów. To, co „sprawiedliwe” (*dikaion*) w tradycji Teognisa z Megary czy szerzej, w poezji archaicznej, przynależy do złożonego i wielopoziomowego systemu norm i obowiązków. Niektóre z nich mają charakter wyraźnie religijny: na przykład praktyki składania libacji i śpiewania peanów przed przystąpieniem do uczty; inne dotyczą sfery interakcji międzyludzkich: zwłaszcza reguły wzajemności oraz szacunku dla osób wyróżniających się „prestżem” i pozycją społeczną. Zarazem należy podkreślić, że normatywny dyskurs na temat „sprawiedliwości” w poezji archaicznej nie ogranicza się do kazuistyki. Kategoria *dike* – nawet jeśli niekiedy wskazuje na konkretne „dobre maniere” czy skonwencjonalizowany *savoir-fair* sympozjum – nie sprowadza się do zamkniętego zbioru drobiazgowych nakazów i zakazów. Dotyczy ona wartości bardziej ogólnego charakteru: odosobnionych idei, pojęć, praktyk, a nawet bardziej złożonych narracji, należących do przeróżnych porządków myślowych. Jednocześnie, jak widzieliśmy (rozdz. 3.2.a), wybrane nakazy lub zakazy nigdy nie rozciągają się na wszystkich ludzi: zależą od indywidualnych uprawnień, od statusu jednostki, od danej okoliczności. Prawdę o „sprawiedliwości” wybranego czynu czy postawy wyznacza tym samym nie tyle zespół konkretnych i szczegółowych rozstrzygnięć, ile szersze wartości oraz normy ogólne; o dopełnieniu norm „sprawiedliwości” nie świadczy zachowanie zgodne z obiektywnymi i zewnętrznymi regułami postępowania, ile raczej umiejętność rozpoznania własnej pozycji w świecie, a następnie wyboru adekwatnego wobec niej sposobu działania.

Z drugiej strony, to właśnie subiektywny charakter archaicznej „sprawiedliwości” decyduje o tym, iż wiele badaczek i badaczy odmawia tej kategorii znaczenia moralnego. Jak przekonują, *dike* nie jest uniwersalną zasadą, „sprawiedliwością” wolną od zewnętrznych powiązań i zależności – wprost przeciwnie, w pierwszej kolejności zależy od porządku społecznego, zakładając i wskazując na nierówności „statusu” czy „prestżu” (*timē*) między członkami wybranej społeczności. I właśnie ta zależność między „sprawiedliwością” a sferą norm społecznych decydować ma o tym, iż *dike* pozostaje „poza oceną moralną”²⁷⁶, a przynajmniej poza sferą uniwersalnych wartości.

Faktycznie, jak widzieliśmy, kategoria *dike* opisuje obowiązki i przywileje przypisane

²⁷⁶ Zob. np. JANIK (2003: 43): „In that meaning the word *δίκη* does not necessarily denote any moral qualification”; YAMAGATA (1994: 61): „This *δίκη* can only mean ‘typical behaviour’ quite apart from moral evaluation” (jak jednak badaczka podkreśla nieco dalej, s. 62, *dike* także w tym kontekście może przybrać „a moral overtone”). Zob. ponadto teksty GAGARINA (1973), (1974a), (1974b), (1992), który konsekwentnie odmawia archaicznej *dike* wydźwięku moralnego. Więcej przykładów przytaczam wyżej we wstępie do rozdz. 3.1.

do jednostki lub kolektywu. Poszczególne *dikai* tworzą różne systemy norm i wzorców postępowania (*dike* niewolnika, *dike* królów etc.) – zarazem każdy z nich w wielu aspektach nie jest właściwy dla osób spoza wybranej grupy²⁷⁷. Jak starałem się jednak pokazać, jest to tylko część opowieści dotyczącej archaicznej „sprawiedliwości”. Właściwe dla poezji archaicznej, w tym tradycji Teognisa, dyskursy na temat *dike* nie ograniczają się do tego, co „społeczne” czy „konwencjonalne”: podnoszą wątki znacznie bardziej uniwersalne, nadając pojęciu-idei wartości, jaką stanowi „sprawiedliwość”, wymiar moralny, a nawet kosmologiczny czy eschatologiczny. *Dike* nie jest wyłącznie domeną „dobrych manier” – to także ogólna zasada moralna. Co więcej, te konteksty dyskursu o „sprawiedliwości”, które moglibyśmy określić jako „społeczne” czy „kulturowe”, w *Corpus Theognideum* znajdują ugruntowanie i legitymizację właśnie na poziomie moralnym i religijnym.

Wychodząc naprzeciw stanowisku odmawiającemu archaicznym dyskursom na temat „sprawiedliwości” znaczenia moralnego, podkreślę, że kategoria *dike* nie odpowiada wyłącznie relacjom hierarchicznym. Jak starałem się pokazać (rozdz. 3.2.c oraz d), za jej pomocą archaiczna poezja opisuje także relacje horyzontalne: interakcje między osobami równymi sobie statusem, znajdującymi się na tych samych „szczeblach” hierarchii *time*. W tym kontekście *dike* implikuje takie wartości jak równość i wzajemność: bycie *dikaioi* oznacza przestrzeganie tych zasad, które pielęgnują równowagę we wzajemnych interakcjach, wzmagają ład i wychodzą naprzeciw konfliktom, generując jednomysłność, spójność, solidarność grupową. Jednocześnie zadośćuczynienie ideałowi „sprawiedliwości” wymaga od danego podmiotu szeregu kompetencji – zarówno tych intelektualnych, jak i moralnych. Przykładu w tym względzie dostarcza pojęcie *sophrosyne*, pełniące ważną rolę w dyskursie na temat *dike* (zob. wyżej, 3.2.d), oznaczające pewną sprawność psychiczną: zdolność zachowania wstrzemięźliwości, okiełznania własnych pragnień, w tym żądzy prestiżu czy zachłanności – zatem tych popędów i dyspozycji, które niosą ze sobą szczególne ryzyko dla interakcji międzyludzkich i harmonii społecznej. Tym samym z faktu, iż idee i poglądy powiązane z kategorią *dike* zależą od postulowanego porządku społecznego – złożonego systemu stratyfikacji, arbitralnych dystynkcji klasowych czy przygodnych sieci zewnętrznych interakcji, – nie musi wcale wynikać, iż dyskurs o „sprawiedliwości” w poezji archaicznej wyzbyty jest ideałów moralnych oraz pozbawiony moralnej doniosłości²⁷⁸.

²⁷⁷ Por. CANEVARO (2020: 168-72), który podkreśla, iż w Grecji archaicznej i klasycznej nie istniał koncept „absolutnych praw”, przysługujących jednostce niezależnie od właściwego jej „prestiżu” czy pozycji społecznej („(...) l’idea stessa di diritti umani, universali, incondizionati e inalienabili, è fondamentalmente aliena al diritto e all’etica greci”, s. 172).

²⁷⁸ Zob. wyżej, wstęp do rozdz. 3.2, na temat nieostrości rozróżnienia na normy „wewnętrzne” (moralne) i „zewnętrzne” (społeczne).

W niniejszym rozdziale zwrócę się właśnie ku moralnemu wymiarowi dyskursu o „sprawiedliwości” w *Corpus Theognideum*. Jak pokażę, dość powszechne wśród badaczy założenie o niezdolności Greków epoki archaicznej do refleksji moralnej – niemocy wzniesienia się w rozważaniach o „dobru”, „złu” oraz „sprawiedliwości” ku takiemu poziomowi ogólności i abstrakcji, który zasługiwałby na to miano – wynika z wielu nieuzasadnionych i arbitralnych rozstrzygnięć dotyczących Grecji archaicznej. Poniżej staram się unaocznic owe „presupozycje” czy „prze(d)sądy” badawcze. Szczególną uwagę kieruję ku tzw. progresywowizmowi, tj. perspektywie badawczej, w ramach której Grecja archaiczna ujmowana jest w kategoriach ewolucyjnych: jako okres stopniowego wychodzenia z „prymitywnej” mentalności – egoizmu, wstydu i strachu przed utratą „prestżu”, niezdolności do brania odpowiedzialności za własne działania – ku epoce prawdziwej moralności, epoce poczucia winy i takiej potrzeby zadośćuczynienia za własne błędy, która nie ograniczałaby się do troski o interes własny.

a) Progresywizm badawczy i Grecja jako „kultura wstydu”

A zatem wiele badaczek i badaczy uważa, że Grecy epoki archaicznej nie byli zdolni do konceptualizacji „sprawiedliwości” jako abstrakcyjnej zasady. Dotyczy to zwłaszcza opracowań poświęconych eposom Homera: stworzonych przez i dla ludzi rzekomo dalekich od właściwego nam samym doświadczenia podmiotowości, niezdolnych rozumieć siebie samych jako podmioty i sprawców własnych działań. Na tym etapie rozwoju człowiek miał być pozbawiony „świadomości swej swobody czy też możliwości decydowania o sobie”²⁷⁹, daleki od wyobrażenia o „ja” jako samodzielny, indywidualny i spójny bycie, odpowiedzialny za własne działania. Powyższe założenie dopełnia inny trend badawczy, mianowicie poszukiwanie na gruncie greckim „narodzin podmiotowości”: na przykład w *Pracach i dniach* Hezjoda, często opisywanych jako kamień milowy dla rozwoju greckiej moralności; dzieło tradycji Hezjodejskiej miałoby stanowić „przebudzenie etyczne” czy przejaw „nowej tendencji”, w ramach której próbowano godzić mity na temat bogów z „ludzkimi normami moralności”²⁸⁰ i wskazywać ogólne podstawy dla funkcjonujących wzorców powinności; podobnie wiele prac

²⁷⁹ Tak Ch. Voigt (*Überlegung Und Entscheidung Studien Zur Selbstauffassung des Menschen Bei Homer*, Meisenheim am Glan: A. Hain, 1972, s. 103); cytuję przytaczam za DODDSEM (2006: 17, przyp. 31), który podąża w podobnym kierunku. Przekonanie, iż grecka kultura starożytna pozbawiona była indywidualistycznej „podmiotowości”, sięga zresztą pism Hegla, który odmawiał Grekom wkładu w proces kształtowania zachodniej subiektywności czy konceptu „świadomości” – zob. nt. VEGETTI (1996: 431-5), który oprócz poglądów Hegla omawia także jego wpływ na XX-wiecznych badaczy.

²⁸⁰ Tak na przykład KAHN (1979: 11), który w *Pracach i dniach* Hezjoda dostrzega „[t]he new tendency to require that tales about the gods conform with human moral standards (...)”, zob. także ADKINS (1965: 70-3). Por. LÉVY (1998: 78), który na marginesie rozważań o sensie *dike* w eposach Homera stwierdza: „(...) il faudra attendre Hésiode pour que *dikè* prenne vraiment le sens classique de justice”; jednocześnie dodaje, że nawet u Hezjoda „prawne” konotacje pojęcia wciąż pozostają dominujące („même chez ce dernier, c’est encore le sens judiciaire qui domine”).

lokuje moment narodzin „greckiej podmiotowości” w czasach rozwoju liryki, na przykład wśród jambów i elegii Archilocha²⁸¹.

Wskazywaną tu perspektywę badawczą możemy określić, podążając za Bernardem WILLIAMSEM (1993), mianem „**progresywizmu**”. W tej perspektywie grecka terminologia moralna stanowi świadectwo procesu stopniowego „rozwoju duchowego” Greków (*Vergeistigung*) – „przechodzenia” wartości z porządku społecznego w „sferę czysto idealną”, jak pisał Werner JAEGER (1962: 36-7)²⁸². Zarazem, jak przekonuje WILLIAMS (1993: 23), deprecjonowanie gotowości Greków tego „etapu rozwoju” do myślenia w kategoriach etycznych bądź rozważań o własnej odpowiedzialności opiera się na wielu nieuzasadnionych założeniach, arbitralnych rozstrzygnięciach bądź niewypowiedzianych wprost hipotezach dotyczących epoki archaicznej.

Pierwsza kontrowersja dotyczy kategorii *wstydu* oraz *winy* – zwłaszcza w kontekście napięcia między presją społeczną a indywidualną odpowiedzialnością jednostki. Szczególne znaczenie odgrywa w tym względzie klasyczna i niezwykle wpływowa praca Erica DODDSA (2002), który opisywał Grecję archaiczną jako przykład „**kultury wstydu**”²⁸³. Świat grecki, przeciwstawiony tym sposobem współczesności – właściwej nam samym „kulturze winy”, – w odniesieniu do sprawiedliwości miałby opierać się nie tyle na poczuciu indywidualnej odpowiedzialności czy wewnętrznych podstawach moralnych, lecz strachu jednostki przed opinią publiczną i utratą dobrego imienia. „W takim społeczeństwie wszystko, co wystawia człowieka na szyderstwo i kpiny ze strony współobywateli, wszystko co sprawia, że «traci on

²⁸¹ Tak SNELL (2009), FRÄNKEL (1975: 132-51), MONDOLFO (2012 [1958]: 64-5), LLOYD-JONES (1971a: 37-40), także JAEGER (1962: 142-61). Jak pisał w latach 40-tych Hartvig FRISCH (1949: 139): „In all historical and historico-literary publications we are told that Individualism, »I-hood« and Personality confront us for the first time in Archilochus of Paros (...)”. Przeciwno założeniu o tym, że grecka liryka stanowi przejaw narodzin „nowej świadomości” zob. FOWLER (1987: 52), GERBER (1997: 6-8), a także SKARBEK-KAZANECKI (2020b).

²⁸² „(...) sich fortschreitend vergeistigenden Adelsform”. Cyt. w języku niem. za: *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen* (Berlin – New York: de Gruyter, 1989, s. 25). Progresywizm projektu Jaegera dobrze ilustruje fakt, iż próbował on wyróżnić „młodsze warstwy eposu” Homera, w których „silniejszy nacisk położony [jest] na sprawy moralne” (1962: 56), od części starszych, naznaczonych „starodawnym duchem heroicznej *arete*” (49). Tak na przykład uwikłanie bogów w etykę i przedstawienie ich jako „pełnych godności” i „dystygowanych, nadludzkich osobowości” miało stanowić ostatnią fazę rozwoju tej tradycji (83-7). Oprócz przytoczonych wyżej prac Snella, Doddsa czy Adkinsa warto przywołać także nie mniej wpływowe studium Maxa WUNDTA pt. *Geschichte der griechischen Ethik* (1908), stanowiące doskonały przykład krytykowanej przeze mnie perspektywy ewolucyjnej. Wundt – słusznie zakładając, że eposy Homera są dziełem długiej tradycji – dowodził, że w *Iliadzie* i *Odyssei* mamy do czynienia z kilkoma różnymi modelami i wzorcami etycznymi różnych czasów: z jednej strony dawnym typem wojownika (*der alte, wilde Krieger*, s. 15) skupionego wyłącznie na własnej *time*, z drugiej bardziej dojrzałym obrazem „obywatela”, zatroskanego o dobro własnej *polis* i wartości wspólnotowe. O ile zaś model wojownika podążającego za własnymi afektami miał być adekwatny do „prymitywnej” epoki wojen i konfliktów, o tyle rozwój wspólnotowości, tak jak i „rozrost świadomości” (*die Erweiterung des Bewußtseins*, s. 15) czy „intelektu” (*die Entwicklung des Intellektes*, s. 14), miał doprowadzić do przewartościowania dawnego „etosu” i wykształcenia nowych konceptów, takich jak *hybris* czy *dike*.

²⁸³ Dystynkcja „kultura wstydu” – „kultura winy” została wprowadzona przez Ruth Benedict w pracy *The Chrysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese Culture* z 1946 r. (zob. polski przekład: *Chryzantema i miecz. Wzory kultury japońskiej*, przeł. E. Klekot, Warszawa: PIW, 2016, zwł. s. 177-179). Zob. CAIRNS (1993: 27-8).

twarz», jest uważane za niewybaczalne», pisał DODDS (2002: 30). „Dla człowieka homeryckiego największym dobrem nie jest radość ze spokojnego sumienia, ale radość z *time*, publicznego szacunku” (2002: 29)²⁸⁴.

O tym, że herosi homeryccy w większym stopniu troszczyli się o własną pozycję i reputację niż uniwersalne wartości czy wspólne dobro, zaś ich decyzje podyktowane były przede wszystkim obawami o to, „co ludzie powiedzą”²⁸⁵, przekonywał także Arthur ADKINS w równie wpływowej w kręgu brytyjskim pracy *Merit and Responsibility* (1965 [1960¹], także 1960). Jak utrzymywał, w świecie eposu indywidualistyczny „etos rywalizacji” oparty na żądzy „chwały” (*timē*) wiedzie prymat nad wartościami wspólnotowymi, w tym ideą konsensusu, uniemożliwiając pojednanie (czego ilustracją staje się spór między Agamemnonem i Achillesem, wokół którego koncentruje się w końcu akcja *Iliady*)²⁸⁶. W tym względzie Grecja czasów Homera rzekomo nie dorosła do moralności w naszym rozumieniu tego pojęcia: wśród herosów eposu troska o własną *time* i strach przed opinią publiczną zawsze zwyciężają z uniwersalnymi wartościami i abstrakcyjnymi maksymami moralnymi. Co więcej, zakres obowiązywania reguł i norm, którym moglibyśmy przypisać charakter „moralny”, w dyskursie poetyckim, w tym w elegiach *Corpus Theognideum*, często zostaje ograniczony zaledwie do grona *philoí*, przyjaciół (w. 561-2):

Εἴη μοι τὰ μὲν αὐτὸν ἔχειν, τὰ δὲ πόλλ' ἐπιδούναι
χρήματα τῶν ἐχθρῶν τοῖσι φίλοισιν ἔχειν.

²⁸⁴ Por. MURRAY (2004: 75), który społeczeństwo greckie końca „Wieków Ciemnych” / początku epoki archaicznej charakteryzuje z jednej strony w kategoriach „etyki indywidualistycznej” opartej na rywalizacji (zob. niżej na temat teorii Adkinsa), z drugiej właśnie jako „kulturę wstydu” („Kulturę tę określano jako kulturę wstydu w przeciwieństwie do późniejszej kultury winy – sankcje chroniące zasady etyczne nie tkwiły wewnątrz człowieka, lecz na zewnątrz niego w tym sensie, że odczuwał on wstyd (*aidos*) wtedy, gdy utracił swój status w oczach równych mu społeczną rangą”); także DONLAN (1999: 5-6).

²⁸⁵ ADKINS (1965: 48): „What people will say, the *dēmou phatis*, is recognized to be the most important standard. (...) For both men and women it is not what has been done that matters, but what people say has been done”. Zob. także REDFIELD (1975: 116): „The Homeric culture (...) is a “shame culture”. The heroes do not distinguish personal morality from conformity: in a world where “what people will say” is the most reliable guide to right and wrong, the two are practically identical”.

²⁸⁶ ADKINS (1965: 34-57, zwł. s. 52), także (1972: 21). Zbliżone stanowisko w CANTARELLA (1979: 143-7, 161) i (2020: 24), gdzie badaczka określa świat Homera jako „un mondo in cui valori come collaborazione, pietà e giustizia non avevano ancora fatto la loro comparsa” – zamiast wartości wspólnotowych centralną „cnotą” była “[la] virtù per vincere, virtù per sopraffare”, zob. także STEIN-HÖLKESKAMP (1989: 32-3), MURRAY (2004 [1978]: 68-75), SEAFORD (1994: 4-7), KUCHARSKI (2012: 122-9). Contra: LONG (1970), LLOYD-JONES (1971a: 12-20), RIEDINGER (1976, zwł. 254 i 257), MORRIS (1986: 100-4), WILLIAMS (1993, zwł. s. 81), CAIRNS (1993: 14-47, 67-8, 83-7), DOUVIER (2002: 255-6), SEAFORD (2003: 6-8), OSBORNE (2009: 145), ELMER (2013a: 7-9). Szerzej na temat roli rywalizacji w kulturze Grecji archaicznej i klasycznej pisze DUPLOUY (2006: 214-7, 271-8), opisujący także historię badań dotyczących „greckiego agonu” (zwłaszcza wpływu Jacoba Burckhardta na późniejszą historiografię); zob. ponadto VERNANT (1996: 60-1), THALMANN (1998: 116-24, 131, 133-53), COLLINS (2011 = 2004: 192-202, także 2004: 3-27), FISHER (2009). Jednocześnie warto odnotować, że kluczowa rola rywalizacji, zwłaszcza w odniesieniu do dyskursu publicznego, często jest wskazywana jako powszechny wyróżnik społeczności przedpiśmiennych, zob. ONG (1981).

Niech będzie mi dane posiąść dobra (*chrēmata*), które należą
do moich wrogów – i abym mógł rozdać je przyjaciółom.

Przyjaciele w poezji nagminnie przeciwstawiani są figurom „wrogów” (*echthroi*) – zarazem *dike* w tym kontekście zostaje sprowadzona do nakazu **szkodzenia wrogom i udzielania pomocy przyjaciołom**. Przeciwno takiemu ujęciu „sprawiedliwości” występuje Sokrates w pierwszej księdze *Państwa* Platona, podejmujący dyskusję z Polemachem. Jak tłumaczy tam sens *dikaioσύνη* rozmówca filozofa (334b, przeł. W. Witwicki), „sprawiedliwość przynosi korzyść przyjaciołom, a szkodzi wrogom”²⁸⁷; zarazem ta definicja zostaje powiązana z tradycjami poetyckimi epoki archaicznej²⁸⁸. I właśnie ta relatywizacja norm i nakazów, stosowanych wobec innych zależnie od stopnia zażyłości bądź wrogości, leży u podłoża wątpliwości dotyczącej tego, czy „moralność” jest właściwą kategorią w odniesieniu do dyskursu normatywnego tego czasu²⁸⁹. Analizując maksymę „krzywdzenia wrogów” musimy jednak zwrócić uwagę na szerszy kontekst, w jakim ona występuje. W *Corpus Theognideum* jest nim idea zadośćuczynienia i przywrócenia równowagi w relacjach interpersonalnych czy szerzej, równowagi w świecie (w. 337-40, cf. 575-6):

Ζεύς μοι τῶν τε φίλων δοίη τίςιν οἱ με φιλεῦσιν,
τῶν τ' ἐχθρῶν μεῖζον, Κέρνε, δυνησόμενον·
χοῦτως ἂν δοκέοιμι μετ' ἀνθρώπων θεὸς εἶναι,
εἴ μ' ἀποτεισάμενον μοῖρα κίχῃ θανάτου.

Niech Dzeus pozwoli, bym bliskim (*philoí*), którzy mnie darzą przyjaźnią,
mógł się odwdzieczyć, zaś wobec wrogów bym zyskał przewagę²⁹⁰.
Wydam się sobie bogiem wśród ludzi, jeśli wymierzę
zemstę, nim przeznaczenie, Mojra, dosięgnie mnie śmiercią.

Jak zobaczymy (rozdz. 4.2), dramatyzacja *ja* poetyckiego w *Theognideach* nie wyczerpuje się w ramach modelu autoryzacji tradycji. W wielu elegiach zostaje ono przedstawione jako ofiara niesprawiedliwości. Szczególnie obrazowy jest tu obszerny ustęp 337-64, z którego pochodzi

²⁸⁷ ... ὠφελεῖν μὲν τοὺς φίλους ἢ δικαιοσύνη, βλάπτειν δὲ τοὺς ἐχθρούς.

²⁸⁸ Resp. 334b: „Więc zdaje się, że sprawiedliwość i według ciebie, i według Homera, i według Simonidesa, to będzie pewna sztuka złodziejska, oczywiście że skierowana na dobro przyjaciół, a na szkodę wrogów” (przeł. W. Witwicki, εἰσικεν οὖν ἡ δικαιοσύνη καὶ κατὰ σὲ καὶ καθ' Ὅμηρον καὶ κατὰ Σιμωνίδην κλεπτική τις εἶναι, ἐπ' ὠφελίᾳ μέντοι τῶν φίλων καὶ ἐπὶ βλάβῃ τῶν ἐχθρῶν).

²⁸⁹ Tak np. PEARSON (1962: 17), który regułą „pomagania przyjaciołom i krzywdzenia wrogów” opisuje w kategoriach „moralności plemiennej” (*tribal morality*). Szerzej na temat tej reguły, która wydaje się zresztą powszechnym standardem etycznym w Grecji archaicznej, zob. LLOYD-JONES (1971a: 40) oraz KOMORNICKA (1980: 129-30).

²⁹⁰ Kłopotliwy fragment do przekładu: wymaga albo poprawienia δυνησόμενον (co czyni np. J. M. Edmonds: δυνησαμένων), albo uzgodnienia przypadku (poprawki μοι na με, zob. CARRIÈRE 1954: 53). Ogólna myśl, jak zauważa ADRADOS (1959: 191), jest jednak jasna: „jest to tradycyjna maksyma grecka o czynieniu dobra przyjaciołom, a zła wrogom”.

zacytowana elegia: jak zauważa Robert MURRAY JR. (1965: 277–8, zob. także VAN DER VALK 1956: 84-5, CONDELLO 2013: 7), w elegii wchodzącej w jej skład *persona loquens* jawi się jako „zgorzkniała od nienawiści i tęsknoty za odwetem” (*bitter with hate and longing for requital*). Niemniej, kreśląc obraz krzywd doznanych przez *ja* poetyckie, jedna z elegii (w. 341-50, cyt. niżej, rozdz. 4.2), oprócz woli „picia czarnej krwi” nieprzyjaciół (*mélan haîma pieîn*, 349), artykułuje właśnie regulę odwetu – nadzieję na zadanie „cierpienia w zamian za cierpienie” (*ant’ aniôn anías*, w. 344). Maksyma „krzywdzenia wrogów” wpisana jest tu zatem w szerszą ideę **zadośćuczynienia** – nakazu „oddawania innym tego, co komuś się należy”; *dike* jest formą zemsty w założeniu odwracającą doznane przez podmiot zło, przywracającą równowagę (choćby w dystrybucji „prestżu” społecznego)²⁹¹.

Faktycznie, jak przekonywał Adkins, w społeczeństwie sportretowanym w poezji archaicznej rywalizacja o *time* – „pozycję”, „reputację”, „prestż” – odgrywa istotną, być może kluczową rolę. Zarazem wzajemne stosunki często regulowane są „prawem przemocy”. Jak zauważa jednak Joanna SOWA (2009: 19-22), przeciwstawiane sobie wzajem wartości „konkurencyjne” (*competitive values*) i „kooperacyjne” (*co-operative values*) nie muszą się wykluczać: „(...) wydają się one raczej dwiema stronami *arete*, dochodzącymi do głosu w toku jej rozwoju, uzupełniającymi się i ściśle ze sobą związanymi” (2009: 20, cf. ARNHEIM 1977: 163-7). Nawet w realiach homeryckiego eposu – wbrew stanowisku Adkinsa – nie brakuje troski o to, co „wspólne”²⁹²: jeśli pojedynczy bohaterowie ponoszą w tej kwestii klęskę, ideałem pozostaje zharmonizowana *polis* z opisu „Tarczy Achillesa”²⁹³. Potwierdzają to podjęte wyżej (rozdz. 3.2.c) analizy wybranych elegii *Corpus Theognideum*: jak widzieliśmy, bycie „sprawiedliwym” wymaga stałej troski o reguły długoterminowych relacji interpersonalnych (*philia*), zwłaszcza o normy zadośćuczynienia oraz adekwatności postaw i zachowań wobec

²⁹¹ Zob. RIEDINGER (1976: 253), który podkreśla, że ukaranie tych, którzy kogoś obrazili, stanowi w eposie Homera źródło *time*, prestiżu; także ADKINS (1960). Por. TARKOW (1976: 112-4), który analizowane w rozdz. 1.2 wersy 237-54, zwyczajowo nazywane „epilogiem do Kyrnosa”, interpretuje w kategoriach apoteozy elitarniej idei zemsty: cały projekt poetycki Teognisa miałby być formą odwetu na Kyrnosie za właściwy mu „brak *aidos*”.

²⁹² Jak podkreślało wielu krytyków Adkinsa (zob. wyżej, przyp. 286), w świecie Homera oba porządki – indywidualnej korzyści wyrażalnej w kategoriach prestiżu oraz wartości wspólnotowych – wcale nie muszą wzajemnie się wykluczać. Jak podkreśla SEAFORD (2003: 6-8), niektóre normy i wzorce społecznych interakcji, na przykład reguły dotyczące wzajemności (zob. nt. niżej, 3.2.c), „may at the same time involve generosity and fairness and be a highly competitive means of acquiring prestige and power” (s. 7). W eposie widzimy także duże zróżnicowanie postaw wśród herosów *Iliady* i *Odysei*: w tej kwestii zob. uwagi Cairnsa CAIRNSA (1993: 95-103), który przygląda się figurze Diomedesa, w IV ks. *Iliady* skontrastowanego z innym bohaterem, Sthenelosem: „Sthenelus and Diomedes (...) exemplify opposite responses, both of which are envisaged by the values of society; Sthenelus’ is the individual response, conscious of personal *timē*, while that of Diomedes takes loyalty to the peer group and respect for one’s superiors into account” (s. 96).

²⁹³ Zob. wyżej, 2.3.b (także 3.2.a), gdzie zwracam uwagę na znaczenie wartości wspólnotowych w eposie homeryckim. Tę intuicję potwierdzają zwłaszcza te sceny, w których wyeksponowany zostaje deliberatywny charakter procesu decyzyjnego, w założeniu polegającego na wyborze „najlepszej rady” (*aristē boulē*), choćby i krytycznej wobec stanowiska najwyższego *basileus*.

innych względem właściwego im „prestżu”. Kompromis i zgoda („jednomysłność”) zyskują końcu na szczególnym znaczeniu w dyskursie meta-sympozjalnym, gdzie – jak widzieliśmy (3.2.d) – splatają się z kategorią „sprawiedliwości” (*dikē*). W tym kontekście szczególnie ważną kategorią jest *sōphrosynē* („umiarkowanie”), czyli dyspozycja pozwalająca pohamować żądzę prestiżu czy własny „apetyt”; dzięki *sophrosyne* mężczyźni unikają niezdrowej rywalizacji i nie wywyższają się ponad innych, tak jak nie dążą do przyjemności własnej kosztem innych sympozjastów²⁹⁴. Osoba zasługująca na miano *dikaos* potrafi adaptować się do modelowego wyobrażenia o właściwym („stosownym”) bankiecie elit²⁹⁵: w należyty sposób realizować aktywności kluczowe dla przebiegu sympozjum, okazywać szacunek innym poprzez przestrzeganie dobrych manier, zachowywać umiar w picu wina; zabierając głos ostrożnie dobiera słowa i podejmuje wyłącznie te tematy, które są adekwatne do okoliczności (nie obrażają innych ludzi bądź bogów, nie generują konfliktów etc.)²⁹⁶.

Przykład *dike* jako wartości sympozjalnej ukazuje, jak sędzę, ważny komponent dyskursu na temat „sprawiedliwości” w epoce archaicznej. Zarazem *dike* jest ideą, która zaciera granice między porządkami prawa, relacji społecznych czy decyzji politycznych: w każdym z nich **stanowi odpowiedź na powstałe napięcia, środek zaradczy służący zażegnaniu przeróżnych antagonizmów** między poszczególnymi członkami wspólnoty²⁹⁷; jednocześnie – jak zobaczymy (rozdz. 4.2) – *dike* jest wyróżnikiem zdrowej *polis*. Dotyczy to także formuły „pomagania przyjaciółom i krzywdzenia wrogów”: ta bowiem – choć może sprawiać wrażenie wartości „plemiennej”, opartej na podziale na „nas” i „innych”, tym samym dalekiej od ogólności i uniwersalności doświadczenia moralnego – w dyskursie poetyckim powiązana jest z ideą zadośćuczynienia, odwrócenia zła i przywrócenia równowagi w relacjach.

Podsumowując, mimo stałego napięcia między wartościami wspólnotowymi a interesem

²⁹⁴ Zob. CORNER (2010: 366): „To take one’s place at the banquet was to participate in community and to partake moderately was to receive one’s share and to respect the shares due to another. The crimes of the table, then, whether of abstention or of overindulgence, are acts of individualism without regard for one’s responsibility to participate and to do so on equal terms, to be a part of the commonality and not seek more than one’s part”.

²⁹⁵ Na przykład doboru właściwego ubioru, odzwierciedlającego zarazem przynależność społeczną uczestników sympozjum. Te same funkcje różnicujące mogą przy tym pełnić także niematerialne nośniki norm i wyobrażeń o właściwym bankiecie, takie jak właściwe gesty i praktyki składające się na ceremoniał sympozjalny. Piszę na ten temat niżej, rozdz. 4.1.e.

²⁹⁶ Cf. VETTA (1995a, s. XXXVII): „Quella che viene chiamata la *areté* del simposio, e che un autore arcaico avrebbe probabilmente chiamato *dikē* (equilibrio), è individuata nel giusto susseguirsi di un momento di abbandono ludico, scoptico, ma sempre con misura, e di un momento di discorso serio, riflessivo, di apporto paritario”.

²⁹⁷ Na co wskazuje RUDHARDT (1999: 104-8); zob. także GERNET (1917: 460-1), który podkreśla, iż *dike* w aspekcie proceduralnym („sądowym”) ściśle wiąże się z ideą arbitrażu i kompromisu. Contra: VERNANT (1996: 104), który konfrontuje ze sobą pojęcia *nomos* i *dike*, z ideą kompromisu i otwartego dialogu wiążąc jednak jedynie pierwsze z nich: „*Nomos* w swoim stosunku do *Dike* ma jak gdyby nadal zabarwienie religijne, ale wyraża się także, i to przede wszystkim, w pozytywnym wysiłku ustawodawczym, w racjonalnym usiłowaniu położenia kresu konfliktowi, zrównoważeniu antagonistycznych sił społecznych, pogodzenia przeciwstawnych postaw ludzkich”.

własnym, tj. zdobyciem *time*, Grecję archaiczną trudno zredukować do prostych kategorii „kultury agonu” czy „kultury wstydu”²⁹⁸. Równie mylące wydaje się stanowisko odmawiające epoce archaicznej gotowości do zrozumienia „odpowiedzialności moralnej” czy wypracowania konceptu „sprawiedliwości” jako wartości uniwersalnej: jak podkreślało wiele badaczek i badaczy, dających odpór wyobrażeniom o Grekach tego czasu jako bezwolnych instrumentach bogów, zarówno w eposie Homera, jak i późniejszej poezji istnieje przestrzeń nie tylko na odpowiedzialność, lecz także **autonomię moralną wznoszącą się ponad „wstyd” czy strach przed dezaprobatą własnej społeczności**²⁹⁹. W *Corpus Theognideum* ten wątek zostaje zresztą przekształcony w szerszą strategię poetycką (czy wręcz ideologiczną), która umożliwia przeciwstawienie *ja* poetyckiego szerszej wspólnotcie *polis*: w zmieniającej się rzeczywistości polityczno-społecznej, w powszechnym kryzysie „sprawiedliwości” i pozostałych wartości (zob. niżej, rozdz. 4.2), „Teognis” jest tym, który wciąż potrafi podążać za wewnętrznym poczuciem słuszności. Fakt, iż *persona loquens* „nie podoba się” większości obywateli (w. 24, także 367-70, 735-6), paradoksalnie potwierdza więc jej moralną wyższość oraz prawdziwość wygłaszanych przez nią pouczeń; „sprawiedliwość” *ja* poetyckiego w *Theognideach* wyraża się poprzez krytykę zastanych norm społecznych i reguł, na których opiera się funkcjonowanie jego własnej wspólnoty. Jak mówi jeden z fragmentów zbioru (w. 793-6, cyt. w całości w rozdz. 3.2.d):

(...) Nikogo nie raniąc
jakąś żalosną podłością – czy spośród gości czy swoich –
lecz pozostając *dikaïos* („sprawiedliwym”),
kieruj się własnym rozumem (*phrén*). Wśród tych bezwzględnych [ludzi],
obywateli *polis* (*polítai*), jeden wypowie się podle (*kakôs*),
inny opowie o tobie [nieco] przychylniejsze sądy.

²⁹⁸ Jak często się podkreśla, nie istnieje społeczność, która w pełni realizowałaby model „kultury wstydu”, tj. opiera się wyłącznie na zewnętrznych sankcjach (cf. CAIRNS 1993: 36-47, zwł. s. 39, także KUCHARSKI 2012: 122). Uwzględniając ten zarzut, niektórzy przekonują jednak, że kategoria *shame culture* pozostaje użyteczna, gdyż pewne społeczności, choć stale lawirują między „wstydem” i „winą”, tj. między zewnętrznymi i wewnętrznymi sankcjami, ostatecznie przechylają się w jednym z tych dwóch kierunków (tak np. CANTARELLA 2020a: 33: „(...) la contrapposizione *shame* e *guilt culture* è lo strumento che ha consentito di comprendere e continua a illuminare alcune caratteristiche altrimenti oscure del mondo arcaico, e in particolare omerico”). Niezależnie od prób relatywizowania czy osłabiania tej dystynkcji, uważam, że model „kultury wstydu” zaciemnia to, co na gruncie greckiej „sprawiedliwości” od początku jawi się jako kluczowe, mianowicie społeczne (wspólnotowe) jakości *dike*. Por. rozważania RUDHARDA (1999: 104-8) na temat *dike* jako kompromisu i zgody.

²⁹⁹ Cf. WILLIAMS (1993: 63): „(...) the idea that the Greeks thought very differently from ourselves about responsibility, and in particular more primitively, is an illusion (...)”. CAIRNS (1993: 79-83) na przykładzie Hektora pokazuje, że bohaterowie Homera podążają nie tylko za zewnętrznymi sankcjami, lecz także opierają się na wewnętrznym poczuciu słuszności (względnie, za zinternalizowanymi normami społecznymi) – na przykład w *Il.* 22.104-7, gdzie „he [sc. Hector] clearly expresses his awareness of his own culpability (...)” (s. 82); podobnie FARENGA (2006: 68-108), który przekonuje, że postawa Achillesa w *Iliadzie* spełnia wymogi współczesnej „autonomii moralnej”, zbliżając się wręcz do kwestionowania zewnętrznych sankcji i zastanych norm (tu zwł. s. 86-8). Zob. ponadto uwagi Karola ZIELIŃSKIEGO (2014: 478-95) na temat kreacji Achillesa w *Iliadzie*. Jak badacz zauważa, „[d]o swojej funkcji herosa epickiego dochodzi Achilles, właśnie dokonując poświęcenia dla wspólnej sprawy” (2014: 495).

b) Wola bogów a autonomia moralna:

„sprawiedliwość” jako kategoria eschatologiczna

Model „kultury wstydu”, często angażowany do badań nad Grecją archaiczną, zbiega się z kolejną kontrowersją, mianowicie pytaniem o **wpływ bogów na sferę ludzkich działań**. Zgodnie z dość popularnym poglądem, podejmowane w poezji epoki archaicznej narracje o bogach, którzy mieszają się do ludzkich spraw bądź wpływają na podejmowane przez ludzi decyzje, ukazują niezdolność ludzi tego czasu do wzięcia odpowiedzialności za własne działania. Bohaterom homeryckim, których do aktywności – oprócz ich własnych „organów duchowych” (zob. niżej, 3.3.c) – popychają także istoty boskie, brakuje własnej „woli” czy wręcz konceptu „woli” oraz idei sprawczości podmiotu w świecie. Zwięźle ujmuje tę intuicję Eric DODDS (2002: 46):

Kiedy Teognis nazywa nadzieję i strach „niebezpiecznymi demonami” albo kiedy Sofokles mówi o Erosie jako o potędze, która „wtłacza zło do rozsądnego umysłu, na jego zgubę”, nie powinniśmy uważać tego po prostu za „personifikację”: za tym kryje się stare homeryckie przekonanie, że rzeczy te w istocie nie są częścią „ja”, gdyż nie podlegają świadomej kontroli człowieka. Obdarzone są własnym życiem i własną energią, tak że mogą zmusić ludzką jednostkę, jak gdyby z zewnątrz, do zachowania zupełnie dlań obcego.³⁰⁰

Jak pisze DODDS (2002: 29-30, 43-6), szczególnego przykładu wiary w stały wpływ sfery boskiej na codzienne wybory i decyzje ludzi dostarcza pojęcie *átē*, oznaczające „nadludzkie, irracjonalne potęgi zaślepienia” (JAEGER 1962: 60): „zgubę”, zewnętrzną siłę, która przejmuje kontrolę nad wolą i umysłem podmiotu, aby następnie skierować go ku działaniu lekceważącemu zastany porządek rzeczy (tj. ku *hybris*) – zatem ku działaniu szkodliwemu dla niego samego³⁰¹. Ukazuje to słynna przemowa Agamemnona z *Iliady*. *Basileus* tłumaczy się w niej z opisanego w księdze pierwszej zachowania wobec Achillesa. Jak

³⁰⁰ Por. także uwagi SNELLA (2009: 38-9): „W ludziach Homera jeszcze nie przebudziła się świadomość posiadania we własnej duszy źródła własnych sił, jednak nie przyciągają do siebie tych sił jakimiś praktykami czarodziejskimi, tylko otrzymują je jako bardzo naturalny dar bogów. (...) bohaterowie *Iliady* (...) są zależni od bogów olimpijskich, a ci tworzą dobrze uporządkowany i pełen sensu świat”.

³⁰¹ Cf. FRISCH (1949: 74): „(...) the Greek *ate* is a force from outside which ‘injures’ the mind and is therefore responsible for its aberration”; YAMAGATA (1994: 105-20) oraz (2005: 21): „*Ate* (ἄτη) is a sort of temporary blinding of mind, infatuation, delusion or the like, which leads one to serious errors. It can also mean the serious consequences of such errors to the agent which causes such mental conditions, most notably personified as the goddess *Ate*”. Zarazem należy podkreślić, że termin *ate* w poezji archaicznej posiada także bardziej ogólny sens „podstępu” (*Il.* 10.391, Pindar, *Pyth.* 2.82, zob. KOMORNICKA 1979: 180). Szerzej na temat *Ate* pisze VERSNEL (2011: 163-5, 169-74), tam także obszerna bibliografia. Zob. ponadto PARKER (1983: 207-56), który szczegółowo analizuje przekonania Greków dotyczące chorób i ich źródeł: i choć badacz unaocznia wielość perspektyw i wyjaśnień w greckich dyskursach dotyczących przyczyn zaburzeń w funkcjonowaniu organizmu człowieka, dominujący wydaje się pogląd zgodnie z którym choroba jest właśnie wtargnięciem nadprzyrodzonego czynnika zewnętrznego w ludzkie ciało („[an] inexplicable daimonic intervention”, 1983: 246), niekoniecznie motywowanym w planie moralnym (tu zob. zwł. s. 248-56).

autorytarnie stwierdza, nie on jest „winny” (*Il.* 19.86) – winę za jego zachowanie ponoszą Dzeus, Mojra, Erynie, którzy „zesłali na jego zmysły (*phresin*) dzikie zaślepienie (*ágrion átēn*, w. 87-8)”, tj. wspomnianą wyżej Ate (19.90-2, 136-7, przeł. I. Wieniewski):

ἀλλὰ τί κεν ῥέξαιμι; θεὸς διὰ πάντα τελευτᾷ.

πρέσβα Διὸς θυγάτηρ Ἄτη, ἥ πάντας ἅσται,

οὐλομένη ...

(...)

οὐ δυνάμην λελαθέσθ' Ἄτης ἢ πρῶτον ἀάσθην.

ἀλλ' ἐπεὶ ἀσάμην καὶ μευ φρένας ἐξέλετο Ζεὺς,

Cóż mogłem robić? Toć boskim zrządzeniem wszystko się toczy.

Ate, córa Dzeusowa najstarsza, każdego opęta

Mocą swoją złowrogą! (...)

Ate władała wciąż, która ongi mnie zaślepiła.

Wiem dziś, że dur mnie ogarnął, a Dzeus mi rozum (*phrenas*) odebrał.

Jak przekonuje Dodds, „możemy przypuszczać”, że figura Ate służyła ludziom czasów Homera do „projekcji” własnego poczucia wstydu na zjawiska zewnętrzne (2002: 29). I choć większość tekstów przedstawia tę siłę jako boską karę, dla brytyjskiego badacza źródła konceptu sięgają muszą bardziej „prymitywnej” sfery doświadczeń – właśnie poczucia wstydu, powiązanego z utratą prestiżu³⁰², ilustrując tym samym potrzebę „przerzucenia” winy za daną sytuację na to, co nadprzyrodzone.

Tym sposobem model „kultury wstydu” krzyżuje się z zagadnieniem sprawczości w świecie oraz odpowiedzialności. Zarazem, jak często możemy przeczytać, ludzie żyjący w czasach świetności tradycji Homera i później nie byliby zdolni zrozumieć takich nowożytnych konceptów pojęciowych jak „wola”, a nawet „decyzja” czy „intencja”³⁰³ – ich sposób myślenia

³⁰² DODDS (2002: 30): „(...) to właśnie stopniowo narastające poczucie winy, charakterystyczne dla okresu późniejszego, przekształciło *ate* w formę kary, Erynie w egzekutorów zemsty, a Zeusa w ucieleśnienie kosmicznej sprawiedliwości”.

³⁰³ Swoją drogą, pogląd, zgodnie z którym starożytni Grecy nie byliby zdolni zrozumieć współczesnego konceptu „obowiązku moralnego”, rozciąga się daleko poza rozważania o epoce archaicznej i dotyczy także filozofii klasycznej i hellenistycznej. Jednocześnie w ostatnim czasie został radykalnie zakwestionowany przez Jacka VISNICA (2021), który przekonuje, iż koncept „obowiązku moralnego” możemy odnaleźć na gruncie wczesnego stoicyzmu – tam zresztą miał on znaleźć zresztą swoją formę pojęciową (termin *kathêkon*) i już w pismach Zenona z Kition, założyciela tej formacji intelektualnej, stać się kluczowym konceptem w całym projekcie filozofii stoickiej. Visnjic omawia jednocześnie debatę dotyczącą „moralności” starożytnych, kwestionując ugruntowane w historiografii przekonanie (e.g. ADKINS 1960: 2-3, 253, zob. także WILLIAMS 2006: 4, 18) jakoby koncept „obowiązku moralnego” (*moral duty*) był obcy Grecji i stanowił dziedzictwo Oświecenia, zwłaszcza Kanta. Innego przykładu tego, że etyka „obowiązku” nie była obca Grekom, dostarczają pisma Arystotelesa, którym nie sposób odmówić zainteresowania zagadnieniem odpowiedzialności: jak (w kontekście piątej księgi *Etyki Nikomachejskiej*) pisze Włodzimierz GALEWICZ (2019: 4), „[c]o się zaś tyczy odpowiedzialności, to chociaż Arystoteles nie posługuje się żadnym wyrazem, który można by było (bez pewnej dozy anachronizmu) uznać za dokładny odpowiednik tego dość współczesnego terminu, niemniej rozważa on gruntownie jej różne aspekty w swojej

o własnej sprawczości w świecie opierał się na stałej eksternalizacji własnych stanów wolutatywnych, przerzucania odpowiedzialności za sferę emocji czy własne działania na siły wobec nich zewnętrzne. Co kluczowe dla pytań o „sprawiedliwość” jako kategorię moralną, w opisaney tu perspektywie archaiczni Grecy nie dorośli jeszcze do refleksji o własnej odpowiedzialności bądź do zainicjowania dyskursu dotyczącego **obowiązków moralnych**. Zarazem proponowana przez Doddsa perspektywa realizuje model progresywistyczny, o którym pisałem wyżej: epoka archaiczna staje się areną moralnego rozwoju, przechodzenia od wstydu do winy – przestrzenią stopniowego wychodzenia ze stadium „prymitywnego”, w którym własne winy przerzucane są na to, co nadprzyrodzone, ku prawdziwej autonomii etycznej.

Wyprzedzając własny wywód zdradzę, że w mojej opinii zagadnienie odpowiedzialności w refleksji epoki archaicznej jest znacznie bardziej złożone niż sugeruje to powyższa interpretacja. W kolejnym podrozdziale (3.3.c) postaram się sproblematyzować proponowany przez Doddsa model „boskiej interwencji”: pokażę, że opiera się on na wielu arbitralnych rozstrzygnięciach dotyczących psychologii w kulturze archaicznej, tak jak i jednostronnych interpretacjach danych językowych – zwrotów i słów, poprzez które starożytni konceptualizowali własne doświadczenia wewnętrzne. Tu chciałbym zwrócić się ku pytaniu o charakter relacji między sferą bogów i ludzi, jaki wyłania się z wybranych elegii *Corpus Theognideum*, i rozstrzygnąć pytanie o to, czy zależność ludzkich losów i decyzji od tego, co boskie, wyklucza w tradycji Teognisa odpowiedzialność moralną oraz autonomię w podejmowaniu decyzji.

Jak przekonywała Olga FREUDENBERG (2009: 375-8), na gruncie greckich wyobrażeń eschatologicznych epoki archaicznej *dike* i *hybris* stanowią podstawową parę przeciwieństw. Zarazem rosyjska badaczka definiowała **eschatologię** jako złożony kompleks idei, łączący myślenie pojęciowe z obrazowym (2009: 375)³⁰⁴:

(...) eschatologia to system podwójny, zarówno pojęciowy, jak obrazowy. Jej część pojęciowa jest etyczna, obrazowa – kosmogoniczna. Charakter semantyczny mają jednak wspólny.

W przekonaniu Freudenberg to, co w rozważaniach Greków epoki archaicznej moglibyśmy określić jako „etyczne”, ściśle łączy się z porządkiem kosmogonicznym: jest ujmowane w perspektywie wyobrażeń mitologicznych, uzależnione od płynnych obrazów z porządku świata fizycznego; w tej perspektywie intuicje moralne kontekstualizowane są za pomocą żywiołów,

obszernej analizie tego, co dobrowolne lub niedobrowolne”.

³⁰⁴ Por. uwagi Jean-Pierre’a VERNANTA (2011: 192) dotyczące personifikacji bóstw w sztuce greckiej: „Symbol zakłada istnienie dwóch przeciwstawnych planów, naturalnego i nadprzyrodzonego, między którymi dzięki współzależności dochodzi niekiedy do komunikacji”.

nieupostaciowionych zjawisk naturalnych czy w końcu antropizowanych sił³⁰⁵ – a jedną z figur wykorzystywaną do tego celu jest **Dike, bogini Sprawiedliwości**, córka Dzeusa³⁰⁶.

Rozbudowaną eschatologię „Sprawiedliwości” odnajdujemy na gruncie eposów Hezjoda. W *Teogonii* (w. 901-2) za pomocą genealogii i przyczynowo-skutkowych zależności przeróżne pojęcia, zarazem zjawiska, zostają umieszczone w siatce wzajemnych odniesień. W wyobrażeniach mitycznych tej tradycji Dike (pisana z dużej litery) jest córką Dzeusa i Themis, zarazem siostrą bogiń Eirene („Pokoju”), Eunomie („Pięknego Porządku” czy „Ładu” w *polis*) oraz Mojry, bogiń losu (*Theog.* 901-6, por. Pindar, *Olymp.* 13.6-10):

δεύτερον ἡγάγετο λιπαρὴν Θέμιν, ἥ τέκεν Ὠρας,
Εὐνομίην τε Δίκην τε καὶ Εἰρήνην τε θαλυῖαν,
αἱ ἔργ’ ὀρεῦουσι καταθνητοῖσι βροτοῖσι,
Μοίρας θ’, ἧς πλείστην τιμὴν πόρε μητίετα Ζεὺς,
Κλωθὴ τε Λάχεσιν τε καὶ Ἄτροπον, αἵτε διδοῦσι
θνητοῖς ἀνθρώποισιν ἔχειν ἀγαθὸν τε κακὸν τε.

Drugą pojął [za żonę] prześwietną Themis, co rodzi mu Hory:
Eunomije i Dike oraz kwitnącą Ejrene,
co się troszcza o sprawy ludzi podległych śmierci;
oraz Mojry – tym czci najwięcej Dzeus przyznał roztropny:
Klotho, Lachesis, Atropos – to one dają śmiertelnym
ludziom zarówno dobra, jak też i zła dostąpić.

Postulowane pokrewieństwo bogiń-zjawisk zacieśnia związek między kategorią *dike* oraz innymi pojęciami-ideami: regułami z porządku *themistes*³⁰⁷ oraz wartościami takimi jak pokój

³⁰⁵ Rzecz jasna, jak wielokrotnie podkreślano (e.g. FRAENKEL 1962, t. III, s. 13, BUXTON 1982: 30, BURKERT 1986: 184-5), granica między pojęciem abstrakcyjnym a jego personifikacją zawsze jest płynna. Na temat zjawiska personifikacji pojęć abstrakcyjnych w greckiej tradycji mitologicznej pisze szerzej BURKERT (2005), zob. także VERGADOS (2020: 151-3, zwł. przyp. 5) z uwagami odnośnie do pojęcia Eris w tradycji Hezjoda.

³⁰⁶ Tę zależność między porządkami „fizycznym” oraz „etycznym” w mitycznej pojęciowości Greków epoki archaicznej czy szerzej, w wyobrażeniach eschatologicznych właściwych dla tzw. społeczności „prymitywnych”, akcentują dziesiątki studiów. Warto przywołać tu zwłaszcza fenomenologiczne analizy doświadczenia lęku przed zmałą i nieczystością przedstawione w jednej z pierwszych książek Paula RICOEURA (1986: 31-4). O ile jednak semiotyka Freudenberg ujmuje wyobrażenia eschatologiczne Greków w perspektywie synchronicznej, Paul Ricoeur przyjmuje perspektywę diachroniczną (czy wręcz „progresywistyczną”): jego projekt jest próbą „cofnięcia się” od współczesnego nam myślenia spekulatywnego do „spontanicznych ekspresji” (1986: 8) najbardziej prymitywnych intuicji dotyczących dobra i zła.

³⁰⁷ Contra: RAAFLAUB (2013: 78), który genealogię Dike w *Teogonii* Hezjoda odnosi do dziejów rozwoju Grecji, interpretując ją jako świadectwo integracji norm epoki „Wieków Ciemnych” z nowym porządkiem, legitymizowanym na poziomie eschatologicznym: Dzeus poprzez akt zaślubin boginii Themis, rzekomo reprezentującej dawne normy, przyswaja je i łączy z wartościami ustanawianego przez siebie *kosmosu*; te nowe wartości polityczno-społeczne mają reprezentować znowuż ich dzieci, m.in. bogini Dike. Łatwo odnaleźć w interpretacji Raaflauba echa chronologicznego modelu Glotza, który powiązał kategorie *themis* i *dike* z dwoma różnymi „etapami” rozwoju Grecji (zob. wyżej, rozdz. 2.1): jak pamiętamy, *themis* miałyby reprezentować dawny porządek kosmogoniczno-moralny, podczas gdy pojęcie *dike* zwiastować nowe reguły, zasady i normy społeczne

(*eirénē*) czy ład społeczny (*eunomiē*)³⁰⁸. Zarazem odniesienie do Mojry, dawczyni „zła” i „dobra” (*agathón te kakón te*, w. 906), łączy „sprawiedliwość” z zagadnieniem ludzkiego losu, przeznaczenia, szczęścia i nieszczęścia (cf. DU SABLON 2009: 54), splatając je także z wolą bogów: jak pisze Lech TRZCIONKOWSKI (2013: 399), opisane boginie „tworzą spójną strukturę wyobrażeń związanych z ładem pod panowaniem Zeusa”; uosabiają one moce podtrzymujące porządek – ten kosmiczny, jak i społeczny³⁰⁹. Personifikowana Dike nie tylko wyraża więc normy, reguły i prawa, lecz także aktywnie działa w świecie³¹⁰: jest siłą niosącą karę za wystąpienie przeciwko istniejącemu porządkowi, ładowi, harmonii. Jak mówi o bogini-Dike fragment *Prac i dni* Hezjoda (w. 258-61, zob. także w. 220, 222-4, 256, 283)³¹¹:

Jeśli ktoś ją obrazi pokrętnie (*skoliōs*) szkalując jej imię,
natychmiast zasiada u boku swojego ojca Kronidy
i śpiewa [mu] o zamiarach niesprawiedliwych (*ádikon nóon*) tych ludzi,
dokąd nie poniesie kary lud [cały] za tę zuchwałość (*atasthaliē*) (...)

W tej wizji eschatologicznej personifikowana **Dike jest siłą karzącą „zuchwałość”** (*atasthaliē*)³¹², tak jak i *hybris* (w. 213-5) czy *bie*, „przemoc” (w. 274-5)³¹³.

czy moralne. Sądzę, że są to jednak ramy konceptualne obce tradycji Hezjoda, bliższe być może epoce klasycznej. Por. zarazem KUCHARSKI (2012: 48-63), który przedstawia argumenty przeciwko interpretacjom *Oresteii* Ajschylosa podejmowanym z perspektywy opozycji *themis – dike*.

³⁰⁸ „Sprawiedliwości w wymiarze ludzkim” (*the humanly created justice*), jak nazywa *eunomie* LEWIS (2006: 54) w książce poświęconej tradycji Solona. Powiązanie *dike* z *eunomie* podkreśla w tym względzie społeczno-polityczny wymiar całego wyobrażenia eschatologicznego. Zarazem jednak, jak przekonuje FOUCARD (1997: 155-6), oba pojęcia – choć zostają wyraźnie przeciwstawione *hybris* oraz przemocy – wskazują na różne typy interakcji społecznych: w pierwszym wypadku na relacje prywatne, w drugim polityczne, tj. stosunki między obywatelami w *polis* (1997: 155, przyp. 54). Na temat *eunomie* zob. niżej, rozdz. 4.1.e, przyp. 158.

³⁰⁹ Jak badacz stwierdza nieco dalej, „Themis i jej potomstwo uosabiają podstawy funkcjonowania świata pod panowaniem Zeusa. Hory wyznaczają reguły życia społecznego, Mojry – życia jednostki” (TRZCIONKOWSKI 2013: 400). Zob. także RYBOWSKA (2017: 153-4): „Zrodzone z tej bogini [sc. Themis] potomstwo będzie wspomagało swego ojca w krzewieniu prawości, sprawiedliwości i zasad porządku. W wersji przedstawionej przez Hezjoda, Dike stanie się nie tylko osobnym bóstwem, ale będzie najwierniejszym pomocnikiem ojca w tropieniu ludzkich występków”.

³¹⁰ Zob. BURKERT (2005: 6, 8-9), który powołuje się na fragment *Praw* Platona (715e), Parmenidesa (DK 1.14) oraz teologii orfickiej utrwalonej na Papirusie z Derveni (cf. TRZCIONKOWSKI 2013, zwł. s. 354-63 i 380-4), wskazując na silne oddziaływanie tradycji Hezjoda na późniejsze wyobrażenia na temat „Sprawiedliwości” jako personifikowanej siły kosmologicznej. Innego przykładu recepcji mitu o Dike jako córce Dzeusa dostarcza testimonium dotyczące Epimenidesa z Krety (DK B1 oraz B2), który w swojej *Teogonii* miał opisać sen, ewidentnie inspirowany *prooimion* Teogonii Hezjoda (cf. BURKERT 2005: 14, przyp. 41): wizję spotkania w jaskini Dzeusa z „Prawdą” i „Sprawiedliwością”, tj. boginiami Aletheia oraz Dike.

³¹¹ Fragment cytowałem przy innej okazji, zob. rozdz. 2.3.b. Tam także tekst grecki.

³¹² Por. *Il.* 22.99-110, gdzie Hektor publicznie przyznaje się do błędu, własną *atasthaliē* wskazując jako źródło i przyczynę klęski, która dotknęła Trojan. Także *Od.* 10.435-7 (cf. *Od.* 1.7 i 34, 9.228-30), gdzie Eurylochos oskarża Odyseusza o to, że jego towarzysze zginęli w jaskini Cyklopa „przez jego nadmierną zuchwałość (*atasthaliē*)” (przeł. R. Chodkowski). Najwyraźniej to pojęcie w tradycji eposu wiąże się bezpośrednio z motywem winy, zaniedbaniem dobra wspólnego czy krzywdą sprowadzaną na całą wspólnotę/grupę ludzi. Na temat *atasthaliē* i związku tego pojęcia z *hybris* zob. FARENGA (2006: 185-6, przyp. 7) z szerszą bibliografią; także IRWIN (2005: 164) o *atasthaliē* u Hezjoda.

³¹³ Szerzej na temat charakterystyki Dike w tradycji Hezjoda pisze VERGADOS (2020: 172-9), który podkreśla, iż personifikowane pojęcie opisywane jest tam w perspektywie przeciwieństw (takich jak wspomniana *hybris – dike*

Nakreślone wyżej wyobrażenia eschatologiczne na temat „sprawiedliwości” splatają ze sobą przeróżne poziomy rzeczywistości³¹⁴: poziom bogów, porządek natury, porządek moralny, a także rzeczywistość społeczną (ład *polis*). Zarazem możemy odnaleźć w nich „**intuicję pierwotnej fatalności**”, o której pisał Paul RICOEUR (1986: 32): poczucia nieuchronności kary za wystąpienie przeciwko istniejącemu porządkowi; przekonanie o automatyzmie sankcji, przybierającej formę mściwego gniewu bogów³¹⁵. Spadająca na człowieka zemsta za złamanie nakazu lub zakazu ujmowana jest tu w kategoriach fizykalnych („kosmologicznych”): jest siłą zabezpieczającą ład świata, jednocześnie elementem składowym tego ładu (naturalnego porządku).

Ten model relacji między bóstwami oraz ludźmi różni się w wielu aspektach od eschatologii wyłaniającej się z *Iliady*. Zgodnie z powszechnie przyjętym modelem interpretacji, u Homera bogowie są „kapryśni”, zarazem „niemoralni”³¹⁶: przydzielają własne wsparcie bądź zsyłają nieszczęścia kierując się niekiedy własną sympatią oraz antypatią wobec śmiertelników³¹⁷; całkowicie abstrahują od wartości ludzkich czynów i postaw³¹⁸. Inaczej rzecz

czy *hybris* – *bie*).

³¹⁴ Zob. FRÄNKEL (1975: 523): „The natural order, the biological order, and the moral order are reckoned not as independent systems but a varieties of one and the same universal order”. Zob. uwagi na temat polisemii *dike* w GERNET (1917: 459-62, cf. BOUVIER 2002: 294), który podkreśla, iż pojęcie odnosi się zarówno do „porządku świata”, jak i porządku społecznego opartego na tradycji religijnej.

³¹⁵ RICOEUR (1986: 43): „(...) lęk przed zemstą nie jest zwykłym biernym lękiem, rozlega się gdzieś w nim *żądanie*, żądanie wymierzenia słusznej kary. Otóż żądanie to znajduje w prawie odpłaty swój pierwszy wyraz i tymczasową, bo przybliżoną formułę. Jak to zostało stwierdzone wyżej, prawo to zrazu jest odczuwane jako druzgocące fatum. Zuchwałość pogwałcenia prowadzi do rozpętania elementarnego gniewu; wszelako fatum, którego skutków na sobie się doświadcza, ma w sobie coś z prawa, którego się domagano, coś ze Sprawiedliwości słusznie rozdzielającej nagrody (...)”.

³¹⁶ Oprócz wspomianej wyżej pracy Erica Doddsa zob. Np. FRISCH (1949: 50-1): „The Greek gods are definitely men on the grand scale, and they love and hate in just the same way as human creatures do. They have their favourites whom they protect, and others whom they persecute. (...) in all this you can discover no *morality*”, podobnie JELLAMO (2005: 38-43) oraz MAGRIS (2008: 52): „(...) gli Dei della poesia greca arcaica, di Erodoto, dei Tragici, non sono pensati (salvo rare eccezioni) quali entità morali, né i loro interventi sono ispirati in linea di principio al criterio razionale, provvidenziale, di rendere il mondo migliore possibile”; szersza bibliografia w RYBOWSKA (2017: 149).

³¹⁷ Por. BREMMER (1994: 11): „Although gods did uphold the rules of justice, their obligations to kin and friends had priority. This attitude reflects the absence in Homeric society of a developed legal system, and it is only natural that in a more regulated period such a lack of a divine sense of justice came to be questioned”. W rzeczy samej, ten obraz kapryśnych bóstw krytykowano już w epoce archaicznej, co ukazują fragmenty Ksenofanesa (DK B11, zob. także B14, B15, B16, B 23, B12: „Homer i Hezjod przypisali bogom wszystko, co u ludzi jest hańbą i winą: kradzież, cudzołóstwo i wzajemne oszustwa”, przeł. W. Lang). Szerzej na temat krytyki „kapryśności bogów” u Ksenofanesa pisze TOR (2017: 83-6), zob. także SKARBK-KAZANECKI (2019a).

³¹⁸ Tę interpretację eschatologii Homera zwięźle ujmuje Anna JELLAMO (2005: 43): „Manca, in Omero, un nesso forte tra responsabilità e colpa, e tra colpa e punizione. La visione della giustizia risente di questa mancanza”. Fragmentem Homera, który bodaj najlepiej ukazuje arbitralność decyzji Dzeusa, jest narracja z ostatniej księgi *Iliady* (24.524-33) – krytykowana zresztą już przez Platona (*Resp.* 379d-e) – opisująca najwyższego z bogów Olimpu jako „szafarza i dobra, i zła” (*ἀγαθὸν τε καὶ κακὸν τε τέτυκται, Resp.* 379e), mieszającego wedle uznania „dobre i złe dary” (czerpane z dwóch *pithoi* stojących w jego pałacu). Inną figurą szczególnie chętnie przywoływaną w kontekście „niemoralności” bóstw jest Apollo, któremu Achilles w *Iliadzie* (22.15-6) otwarcie zarzuca arbitralność czy wręcz niesprawiedliwe odarcie herosa z „wielkiej sławy” (*méga kûdos*, w. 18); zarazem bóstwo, zsyłając na początku eposu własne „strzały”, tj. zarazę na obóz Achajów, wydaje się kierować przede

przedstawia się u Hezjoda, gdzie wszelkie formy wystąpienia przeciwko normom „sprawiedliwości” wiązane są z **wizją nieuchronnej kary**³¹⁹. Dla Hezjoda świat jest uporządkowany: jest *kosmosem*, „porządkiem”³²⁰, gdzie odpłata za *hybris* czy *adikia* (tj. „niesprawiedliwość”) przybiera charakter niemalże przyczynowo-skutkowego prawa (zob. niżej). W tej wizji eschatologicznej, jak zazwyczaj się uważa, bogowie nie są więc nieprzewidywalnymi siłami, które odbierają człowiekowi sprawczość i wdzierają się do jego świata poprzez próby przejęcia kontroli nad jego własnymi działaniami (samemu poecie nie służą oni także do tego, aby eksternalizować własną wolę i przerzucać odpowiedzialność za własne działania na zewnętrzne siły). Dzeus i upersonifikowana Dike są raczej **instancjami, na których normy społeczne i moralne znajdują ugruntowanie** – siłami wzywającymi do wystrzegania się niesprawiedliwości i podążania za obowiązkami; zabezpieczającymi postulowany porządek normatywny właściwymi sankcjami³²¹. W tym względzie Hezjodejska eschatologia „Sprawiedliwości” nadaje **moralny sens doczesności**: ludzkie doświadczenia –

wszystkim własnym gniewem i nie zważać na los jednostek (*Il.* 1.8-12, 43-52). Z drugiej strony, jak podkreśla LLOYD-JONES (1971b: 73, także 1971a: 10-12, cf. SARISCHOULIS 2016: 93), Apollo ma powody do gniewu, a epidemia, jakiej doświadczają Grecy pod Troją, jest przede wszystkim skutkiem butnego zachowania ich głównodowodzącego *basileus*, Agamemnona; zob. także uwagi CALHOUNA (1937: 14-5) na temat śmierci Patroklosa zadanej „tchórzliwym atakiem” Apollina (*Il.* 2. 786-854). Na temat napięcia w poezji archaicznej, w tym u Homera, między oboma perspektywami (teodycei i świata kapryśnych bóstw) piszę niżej.

³¹⁹ E.g. NILSSON (1961: 54): „Per Esiodo i popoli ingiusti vengono colpiti da Zeus con carestie, pesti e rovine, ma quelli che coltivano la giustizia, prosperano tra le benedizioni della pace. Allo stesso modo felicità e benessere seguono le famiglie in cui la giustizia è in onore”; FRISCH (1949: 92): „(...) what we meet in Hesiod is a real Theodicy, i.e. a divine basis for Righteousness (...)”; z nowszych opracowań zob. JELLAMO (2005: 43-50).

³²⁰ Jak stwierdza FINKELBERG (1998: 115, przyp. 46), „«Ordered sequence, series» is one of the most fundamental and well-established meanings of κόσμος in Homer and afterward (...)”. Jak natomiast pisze M. Schmidt w *Lexikon des frühgriechischen Epos* (Snell, *Lexikon*, t. II, s.v. κόσμος), *kosmos* i derywaty tego pojęcia oznaczają: „porządek”, „normę”, następnie „przyzwoitość”, w końcu „ozdobę” czy „dzieło sztuki”. Przy czym ostatnie „estetyczne” znaczenia w tradycji homeryckiej występują okazjonalnie (*Il.* 4.145, 14.187, *Od.* 8.492, cf. DU SABLON 2009: 49-50) – zamiast tego, pojęcie, zwłaszcza w formie czasownikowej, odnosi się przede wszystkim do „zarządzania armią” (cf. NOUSSIA-FANTUZZI 2010: 261, także IRWIN 2005: 104-5), a także do mów politycznych: zob. *Il.* 2.213-4 z opisem wystąpienia Thersitesa przeciwko władzy królów (scharakteryzowanym poprzez określenia *ákosma épea* i *ou katà kósmon*, nt. FORD 1994: 86), oraz Solon 4.7-10W, gdzie czasownik *kosmeîn* pojawia się przy okazji krytyki klasy rządzącej, „przywódców ludu” (δημῶν θ’ ἡγεμόνων, nt. NOUSSIA-FANTUZZI 2010: 228); na temat pojęcia (*kata*)*kosmein* zob. także HALLIWELL (2011: 62-3, przyp. 51) i POWER (2017: 136-8). Zauważmy ponadto, że mianem *kosmos* określano najwyższego urzędnika na inskrypcjach z Dreros na Krecie, zob. THOMAS (2005: 46). Tym sposobem *kosmos* jest kolejnym pojęciem, które splata ze sobą pozornie odmienne poziomy rzeczywistości: poziom estetyczny, polityczno-społeczny, moralny, a w późniejszych tekstach kosmologiczny.

³²¹ W tej kwestii zob. uwagi EHNMARKA (1935: 96), który kategorię *dike* sytuuje w centrum eschatologii sprawiedliwości właściwej dla eposu Homera: „(...) the gods as a collective body direct the destinies of mankind towards a common goal, the victory of justice. In doing so they appear as the guarantors of the order decreed by fate, and punish every attempt to transgress it. The violation of another person’s rights is regarded as an offence against the gods, and is punished by them, since it endangers the order established by fate”. Na marginesie zauważę, że idea odpłaty i zadośćuczynienia w myśli greckiej wskazywana jest niekiedy jako centralna dla całej eschatologii i kosmologii archaicznej, a nawet późniejszych koncepcji filozoficznych Greków. Taką interpretację proponował na przykład Hans Kelsen w dziele „Odpłata i przyczynowość” (*Vergeltung und Kausalität. Eine soziologische Untersuchung*, Den Haag: W. P. Van Stockum & Zoon, 1941; także angielski przekład wydany pod tytułem *Society and Nature. A Sociological Inquiry*, Chicago: University of Chicago Press, 1943), gdzie właśnie model odpłaty opisywany jest jako początek i źródło późniejszego namysłu Greków nad porządkiem przyczynowo-skutkowym świata (zob. ASSMANN 2019: 33).

szczęścia i nieszczęścia, sukcesy i klęski, jednocześnie istniejące dystynkcje społeczne – nabierają znaczenia kosmicznego oraz aksjologicznego³²² (zob. niżej).

W tym miejscu muszę znacznie skomplikować powyższy obraz. Powiązanie Homera z „kapryśnymi”, „mściwymi” bogami, natomiast poezji Hezjoda z bóstwami sprawiedliwej dystrybucji i norm zadośćuczynienia, stanowi skrajne uproszczenie obu tradycji. Przede wszystkim, już w *Iliadzie* możemy odnaleźć model zadośćuczynienia wpisany w plan boski: zwłaszcza Dzeus jest przedstawiany nie tylko jako „szafarz losu” – jest także „protektorem” kluczowych norm (obowiązków) i sankcji, takich jak „prawo gościnności” czy nakaz udzielenia schronienia błagalnikowi³²³; w eposach Homera występuje także kilka fragmentów, które jednoznacznie wskazują na rolę bogów jako obrońców norm sprawiedliwości i akcentują odpowiedzialność ludzi za własny los – przy czym właśnie z uwagi na ich moralną wymowę często uznawane są one za późniejsze interpolacje³²⁴. Z drugiej strony, w *Teogonii* i *Pracach i dniach* Hezjoda wiele ustępów przeczy obrazowi bogów jako obrońców obiektywnych nakazów i zakazów: także w tej tradycji często podkreślana jest arbitralność boskiej woli, nieprzewidywalność losu czy wręcz kapryśność całej sfery boskiej³²⁵. Ukazują to już pierwsze

³²² Zob. CLAUS (1977), który podkreśla to, iż w tradycji Hezjoda ktoś, kto jest *dikaio*s oraz *aidio*s (tj. jego postawa charakteryzuje się *aidos*, „wstydem” czy pewnym „wyczuciem” w relacjach interpersonalnych, zob. wyżej, 3.2.b), posiada szczególną więź z samym Dzeusem, występującym w roli obrońcy jego interesów oraz bóstwa sprzyjającego („(...) just as the *dikaio*s man who has a profound and scrupulous regard for *dike* (...) the man who is *aidio*s through his constant regard for *aidos* will have a providential relationship to Zeus that ought to protect him from harmful *aidos* or “blame,” as it exists in the social context”, 1977: 83).

³²³ Co podkreśla nawet ADKINS (1972: 20). Od rozważań o funkcjach Dzeusa jako obrońcy przysiąg (Dzeus *Horkios*), gości (*Kseinos*) oraz błagalników (*Hikesios*) wychodzi także Hugh LLOYD-JONES (1971a: 5-6), który stara się dowiedzieć, iż kluczowe bóstwo panteonu olimpijskiego już u Homera jest nośnikiem sprawiedliwości jako wartości moralnej. Książka LLOYD-JONESA (1971a, zob. także 1971b) często przeciwstawiana jest przy tym założeniom Adkinsa czy Doddsa i przedstawiana jako radykalna próba obrony „moralności” w poezji greckiej epoki archaicznej (cf. VERSNEL 2011: 160-1, zwł. przyp. 27). Na temat moralności porządku Dzeusa u Homera zob. ponadto prace SARISCHOU LISA (2008) i (2016). Jak badacz stwierdza (2016: 97): (...) the world portrayed in the Homeric epics is viewed as an orderly system, governed by a cosmic and moral order. In this world, the gods appear as part of this ordered system, without functioning as an absolute, all-powerful sovereign that determines everything”. Na temat *Dzeusa jako obrońcy themistes* pisze szerzej BURKERT (1987: 130), HERMAN (1987: 125) oraz RYBOWSKA (2017: 143-9, 384-460).

³²⁴ Tu warto przywołać zwłaszcza *Il.* 16.384-8 oraz *Od.* 14.80-6 (cytowany wyżej, rozdz. 3.1.c): dwa fragmenty często uważane – nie bez wpływu autorytetu Ulricha von Wilamowitz-Moellendorfa (*Hesiodos Erga*, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1928, s. 66) – za interpolację stworzoną pod wyraźnym wpływem tradycji Hezjoda. To przekonanie krytykuje LLOYD-JONES (1971a: 6-7) oraz (1971b: 67-8), HAVELOCK (1978: 214-5), zob. także LÉVY (1998: 77-8) oraz JANIK (2003: 30-1, 38). Odnośnie do napięcia u Homera między eschatologicznym modelem porządku oraz wizją bóstw jako gwałtownych i „amoralnych” sił zob. ponadto analizy Segala (1992) dotyczące *Odysei*. Jak badacz podkreśla (1992: 517), mimo wielu wątków w *Odysei* świadczących o tym, że wola Dzeusa i innych bóstw motywowana jest troską o sprawiedliwość i normy, których strzeże, „[t]his “other” in the narrative – the possibility of a surd, malevolent, amoral blocking force or of uncontrollable violence – never fully disappears (...)”.

³²⁵ Najdalej, jak mi się zdaje, w akcentowaniu arbitralności i kapryśności bogów u Hezjoda idzie LAMBERTON (1988: 90-5). Jak stwierdza: „The poems of Homer and Hesiod portray the gods as changeable, irresponsible, and frequently hostile to individuals or groups of men” (s. 90-1); „Essential to the archaic Greek worldview is the down-to-earth perception that power is (among other things) irresponsibility – absence of accountability – and the absolute power is absolute irresponsibility” (s. 92-3). Cf. VERSNEL (2011: 231-4).

wersy *Prac i dni* (w. 3-6):

ὄν τε διὰ βροτοὶ ἄνδρες ὁμῶς ἄφατοὶ τε φατοὶ τε,
ῥητοὶ τ' ἄρρητοὶ τε Διὸς μέγαλοιο ἔκητι.
ῥέα μὲν γὰρ βριάει, ῥέα δὲ βριάοντα χαλέπτει,
ῥεῖα δ' ἀρίζηλον μινύθει καὶ ἄδηλον ἀέξει,

To przez niego śmiertelni zyskują lub tracą sławę;
są sławni lub całkiem nieznani z woli wielkiego Dzeusa.
Łatwo wywyższa i łatwo powala wywyższonego,
łatwo ukraca [potęgę] tego, co rzuca się w oczy,
a wynosi [ku sławie] niewidocznego....³²⁶

Zaraz po tych słowach motyw arbitralnej decyzji Dzeusa zostaje uzupełniony o kluczową dla tradycji Hezjoda opozycję *proste* / *krzywe*³²⁷ – arbitralna wola boga ostatecznie zdaje się więc zależeć od postawy moralnej tych, których nagradza on lub karze (w. 6-7)³²⁸:

ῥεῖα δέ τ' ἰθύνει σκολιὸν καὶ ἀγήνορα κάρφει
Ζεὺς ὑπιβρεμέτης ὃς ὑπέρτατα δώματα ναίει.

łatwo prostuje krzywego i upokarza brawurę (oddanego brawurze, zuchwałego),
Dzeus co z najwyższych siedzib ciska ostro swe gromy.

Jak zauważa Thomas HARRISON (2007: 375-80), wiele poetyckich tradycji archaicznych czy nawet późniejszych autorów epoki klasycznej staralo się usprawiedliwić osobiste doświadczenia niesprawiedliwości na różne sposoby³²⁹. Niektóre z podejmowanych w tym celu strategii i modeli wyjaśniających znamy zresztą także ze współczesnych dyskursów teologicznych. Należy jednak zauważyć, że dwa i pół tysiąclecie filozofii i teologii nie pozostały bez wpływu na właściwe nam oczekiwania odnośnie do systemowej spójności i ścisłości rozważań eschatologicznych. Nie oznacza to zarazem, że przyjmowane przez większość współczesnych Europejczyków rozstrzygnięcia teologiczne z założenia tworzą spójne treściowo

³²⁶ W przekładzie J. Łanowskiego: „przez niego ludzie śmiertelni bywają niesławni lub sławni, / znani lub nieznani są z woli Dzeusa wielkiego. / Łatwo wywyższa, łatwo strąca on wywyższonego, / łatwo powala pysznego, a niezanego wynosi”. Tłumaczenie *aridzēlos*, „błyszczący” czy „widoczny” (por. Pindar, *Olymp.* 2.55 ze zwrotem ἀσθηρ ἀρίζηλος), jako „pyszny” nadaje wersowi wymowę moralną, która nie musi być obecna w wyrażonej tu myśli, cf. VERDENIUS (1985, *ad. loc.*).

³²⁷ Cf. CANEVARO (2012: 67, *ad. loc.*). Zob. wyżej, rozdz. 2.2, na temat opozycji *itheia dikē* – *skoliē dikē* w tradycji eposu, tj. między „krzywym” i „prostym wyrokiem”.

³²⁸ Zob. komentarz *ad. loc.* w VERDENIUS (1985: 8): „(...) this [line] puts the preceding lines in a new, viz. moral perspective: whenever Zeus intervenes in human life, strengthening the weak or weakening the strong, this always implies a correction, either of direction (ἰθύνει) or of magnitude (κάρφει)”.

³²⁹ W tej kwestii zob. także DOVER (1974: 133-41, 257-61), który analizuje przejawy wiary w „boską interwencję” w tekstach klasycznych, akcentując wiele sprzeczności tkwiących w przekonaniach religijnych Greków.

i poprawne metodologiczne systemy³³⁰. W wypadku refleksji Greków epoki archaicznej natrafiamy jednak na sprzeczność (otwartość?) niemożliwą do zaakceptowania z perspektywy właściwej nam wrażliwości. Wydaje się, że tylko jedno z rozstrzygnięć uwidocznionej tu aporii może być prawdą: albo *kosmos* dla Greków był „teodyceą”, w której ludzkie doświadczenie zła i cierpienia tłumaczone były ideą sprawiedliwości i zadośćuczynienia³³¹, albo areną kapryśnych, zazdrosnych bóstw – arbitralnie obdarzających ludzi szczęściem, aby następnie równie nagle zesłać na nich jego przeciwieństwo. Te sprzeczności sięgają zresztą znacznie dalej, wykraczając poza eposy Homera i Hezjoda. Jak podkreśla Henk S. VERSNEL (2011: 159, cf. ALLAN 2006: 12-5), „żaden archaiczny autor, starając się wyjaśnić zaskakujące i enigmatyczne zdarzenia w życiu człowieka, nie prezentuje spójnego i konsekwentnie jednolitego światopoglądu”³³².

Spostrzeżenia Versnela dotyczą także tradycji Teognisa, w której stale obecne jest napięcie między eschatologią „sprawiedliwości” a jednostkowym doświadczeniem niesprawiedliwości oraz cierpienia – w wielu wypadkach, jak wiemy, niesprowadzalnego do ram teodycei³³³. Zarazem w wielu elegiach *Theognideów* plan moralny odgrywa szczególną rolę prób usprawiedliwienia zła oraz niesprawiedliwości. Podobnie jak u Hezjoda, jedna ze strategii obrony teodycei opiera się na pojęciach *hybris* czy *adikia*: wskazujących na przekroczenie norm i naruszenie sankcji przez osobę, która doświadcza danych „nieszczęść”. W tej wizji eschatologicznej kluczowa jest zarazem **rola Dzeusa: gwaranta zadośćuczynienia za zło**, jakie ludzie

³³⁰ Wprost przeciwnie, liczne badania socjologiczne i antropologiczne ukazują powszechność tendencji do negocjowania światopoglądowych sprzeczności w codziennym życiu. Tę intuicję zwięźle ujmuje Nigel Rapport (*Natura ludzka: założenie i nadzieja antropologii*, przeł. O. Kaczmarek, P. Stankiewicz, „Teksty Drugie” 1 (2018), s. 212-3): (...) jednostka ludzka jest niejako zbiornikiem różnorodnych sprzecznych tożsamości. Ta różnorodność wynika ze stałego wysiłku twórczego, w którym powstaje zarówno tożsamość, jak i inność i sam świat, a którego to wysiłku jednostka nigdy nie porzuca. Sprzeczność jest tutaj powszechną formą poznawczej i praktycznej otwartości i nadmiaru. (...) życie społeczne jest sceną na której więcej jest zwielokrotnienia i sprzeczności niż homogeniczności, więcej niespójności, losowości i bezcelowości niż systematyczności”. Zob. ponadto szerszą bibliografię prac antropologicznych dotyczących powyższego problemu w VERSNEL (2011: 172-3, zwł. przyp. 50).

³³¹ Przypomnę, że pojęcie „teodycea” zostało stworzone przez Gottfrieda Wilhelma Leibniza właśnie jako złożenie greckich słów *theos* oraz *dike* (użyte po raz pierwszy w jego traktacie zatytułowanym *Théodicée. Sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* opublikowanym w 1710 roku; przekład polski: *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, przeł. M. Frankiewicz, Warszawa: PWN, 2001).

³³² „(...) no archaic author displays a coherent and consistent monolithic worldview in his way of coping with the stupendous and enigmatic events in human life”. Rezygnuję z prób bardziej dosłownego przekładu zwrotu *coping with*, który w książce Versnela – noszącej zresztą tytuł *Coping with the Gods...* – pełni istotną rolę retoryczną, spajającą wiele pozornie rozproszonych wątków. Na temat rzekomych sprzeczności w religijnych wyobrażeniach Greków zob. ponadto LENGAUER (1994: 167-8) oraz ALLAN (2006).

³³³ Cały drugi rozdział znakomitej książki VERSNELA (2011: 151-237) poświęcony jest sprzeczności między przekonaniem o arbitralności bogów a sprawiedliwością jako zasadą determinującą ich „wolę”. Versnel nie tylko unaocznia te sprzeczności, analizując rozległy materiał z epoki archaicznej i wczesno-klasycznej (w tym tradycji Teognisa), lecz także dostarcza metod ich analiz. Jednocześnie badacz przestrzega przed tendencją we współczesnej historiografii do usilnego wyjaśniania sprzeczności i religijnych czy światopoglądowych antynomii w tekstach antycznych – zamiast tego, zachęca do unaoczniania tego, co w dawnych utworach niespójne lub niezrozumiałe z naszej własnej perspektywy (VERSNEL 2011: 160-2, 167, 171-2, 187-9, 200-1). To „dekonstrukcjonistyczne” podejście staram się angażować do podejmowanych niżej analiz elegii *Corpus Theognideum*.

wyrządzają krzywdząc innych ludzi bądź nie okazując szacunku temu, co boskie (w. 833-6)³³⁴:

Πάντα τάδ' ἐν κοράκεσσι καὶ ἐν φθόρῳ· οὐδέ τις ἦμιν
αἴτιος ἀθανάτων, Κύρνε, θεῶν μακάρων,
ἀλλ' ἀνδρῶν τε βίη καὶ κέρδεα δειλὰ καὶ ὕβρις
πολλῶν ἐξ ἀγαθῶν ἐς κακότητ' ἔβαλεν.

Wszystko poszło w kruki i na zatracenie – i żaden z bogów
szczęśliwych i nieśmiertelnych, Kyrnosie, nie jest tu **winien** (*aítios*),
lecz przemoc (*bíē*) właściwa ludziom i żądza zysku haniebna (*kérdea deilá*),
i buta (*hýbris*) wielu spośród dobrych (*eks agathôn*) ku złu (*kakótēs*) popchnęły.

W opozycji do przytaczanych wyżej słów Agamemnona z *Iliady*, który przekonywał, że nie on jest „winny” własnych błędów (*egō d' ouk aítios eimi*, 19.86), lecz bogowie i ich interwencja w sferę ludzkiej woli, *ja* poetyckie jednoznacznie obarcza winą za stan świata i zło w nim występujące ludzi jako sprawców własnych nieszczęść. Człowiek jest tu podmiotem moralnym ponoszącym odpowiedzialność za własne działania³³⁵.

Z drugiej strony, także w elegiach *Corpus Theognideum* bogowie pełnią aktywną rolę. Dotyczy to zwłaszcza Dzeusa, gwaranta ochrony norm sprawiedliwości. Jedna z elegii przywołuje na przykład dobrze ugruntowaną w tradycji greckiej wiarę (zob. wyżej) w rolę boga jako obrońcy obcych i błagalników (w. 143-4)³³⁶:

Οὐδεὶς πῶ ξείνον, Πολυπαΐδῃ, ἐξαπατήσας
οὐδ' ἰκέτην θνητῶν ἀθανάτους ἔλαθεν.

Dotąd, Polypaidesie, nikt ze śmiertelnych, kto gościa (*kseînos*)
lub błagalnika (*hikétēs*) oszukał, nie uszedł nieśmiertelnym.

Z innych elegii dowiadujemy się, że Dzeus jest tym, który w zgodzie z *dike* (*syñ dikēi*) dystrybuje szczęście i nieszczęście wśród śmiertelnych³³⁷. Wszelki sukces i powodzenie w życiu, podobnie jak i klęska, bieda czy choroba, stanowią skutek działania jego samego lub

³³⁴ NOUSSIA (2001: 239) wskazuje na podobieństwo w. 833-6 do Solona 4W (w. 4-8) i Bakchylidesa 15.51; także ADRADOS (1959: 101), który interpretuje elegię jako „imitację” Solona.

³³⁵ Swoją drogą, podobna myśl zostaje wyartykułowana na początku *Odysei* (1.1-79) przez samego Dzeusa, który w trakcie zebrania bogów olimpijskich stwierdza, iż ludzkość bezpodstawnie upatruje własnych klęsk, cierpień i nieszczęść w działaniach bogów: w rzeczywistości ludzie sami są sobie winni, gdy postępują wbrew przeznaczeniu i woli bogów. Zob. nt. SULLIVAN (1995a: 180-2).

³³⁶ Por. *Od.* 9.270-1 (Ζεὺς δ' ἐπιτιμήτωρ ἰκετάων τε ξείνων τε, | ξείνιος, ὃς ξείνοισιν ἅμ' αἰδοίοισιν ὀπηδεῖ), Hezjod, *Op.* 327 (ἴσον δ' ὅς θ' ἰκέτην ὃς τε ξείνον κακὸν ἔρξῃ).

³³⁷ Zob. w. 197 (cytowany niżej) oraz w. 329-30: Καὶ βραδὺς εὐβουλος εἶλεν ταχὺν ἄνδρα διώκων, | Κύρνε, σὺν εὐθείῃ θεῶν δίκῃ ἀθανάτων („I ktoś powolny, jeśli jest rozważny (*eúboulos*), wyprzedzi szybszego, / za sprawą, Kyrnosie, prostej sprawiedliwości (*eutheîē dikē*) nieśmiertelnych”). Zwrot *eutheîē dikē* odwołuje się do binarnego rozróżnienia – jak widzieliśmy (rozdz. 2.2), silnie ugruntowanego w eposie – między tym, co „proste” (*ithýs* / *euthýs*) oraz „krzywe” (*skoliós*), kluczowego zresztą dla konceptualizacji *dike* rozumianej jako „wyrok”. Z tego względu, jak zauważa GAGARIN (1974a: 194), „[t]his probably means the help or punishment from the gods”.

innych bóstw czy „dajmonów”³³⁸ (w. 165-6, 171-2, por. Pindar, *Olymp.* 9.28, nt. MORGAN 2008: 34):

Οὐδείς ἀνθρώπων οὔτ' ὀλβιος οὔτε πενιχρός

οὔτε κακὸς νόσφιν δαίμονος οὔτ' ἀγαθός.

Żaden z ludzi nie jest bogaty (*ólbios*), ani ubogi (*penichrós*),

nie jest też zły (*kakós*) ani dobry (*agathós*) bez [wpływu] boga-dajmona³³⁹.

Θεοῖς εὖχου, θεοῖς οἷσιν ἐπὶ κράτος· οὗτοι ἄτερ θεῶν

γίνεται ἀνθρώποις οὔτ' ἀγάθ' οὔτε κακά.

Módl się do bogów; przy bogach stoi władza (*krátos*). Przecież z dala od bogów

ludziom nie zdarza się ani nic dobrego (*agathá*), ani złego (*kaká*).

Na gruncie *Corpus Theognideum* stajemy zatem przed kolejną aporią, analogiczną do tej, którą zaobserwowaliśmy wyżej w odniesieniu do tradycji Homera czy Hezjoda. Tym razem wątpliwość dotyczy odpowiedzialności ludzi za własne działania³⁴⁰: z jednej strony dowiadujemy się, że to nie bóg, lecz sam człowiek jest „winien” (*aitios*, w. 834) doświadczanej przez siebie niedoli, z drugiej – że to właśnie bogowie, nie człowiek, są „winni” sukcesów lub klęsk, jakie spadają na śmiertelnych (w. 133-142):

Οὐδείς, Κύρν', ἄτης καὶ κέρδεος αἴτιος αὐτός,

ἀλλὰ θεοὶ τούτων δώτορες ἀμφοτέρων·

οὐδέ τις ἀνθρώπων ἐργάζεται ἐν φρεσὶν εἰδώς,

ἐς τέλος εἴτ' ἀγαθὸν κίνυται εἴτε κακόν.

πολλάκι γὰρ δοκέων θήσειν κακὸν ἐσθλὸν ἔθηκεν,

καὶ τε δοκῶν θήσειν ἐσθλὸν ἔθηκε κακόν.

οὐδέ τις ἀνθρώπων παραγίνεται, ὅσσα θέλησιν·

³³⁸ Jak zauważa Włodzimierz LENGAUER (2011b: 239), u Homera użycie wyrazów *theos* i *daimon* jest „wymienne”, co w wypadku tej tradycji stanowi „wyraźny ślad nieobosowego pojmowania bogów: ludzie mogą odczuć ich działanie, poznać ich siłę, ale nie wiedzą, a w każdym razie nie zawsze mogą wiedzieć, z jakim bóstwem mają do czynienia”. Inaczej rolę „dajmonów” przedstawia epos Hezjoda, gdzie są oni „oddzielną kategorią bytów”: w *Pracach i dniach* (w. 121-6) tym terminem określani zostają dawni ludzie złotego pokolenia, którzy z woli Dzeusa przyjęli rolę bóstw opiekuńczych, „strażników śmiertelnych”. Por. także fr. 119 Heraklita, „Charakter człowieka jest jego *daimonem*” (ἦθος ἀνθρώπου δαίμων, przeł. J. Langa), który sugeruje, że dla filozofa za pojęciem „dajmon” kryło się coś więcej, niż tylko zewnętrzny wobec podmiotu duch czy nadprzyrodzona siła, pewien element integralny z samym człowiekiem (zob. także fr. B115 Empedoklesa wraz z komentarzem TORA 2017: 324).

³³⁹ Por. w. 401-6: Μηδὲν ἄγαν σπεύδειν· καιρὸς δ' ἐπὶ πᾶσιν ἄριστος | ἔργασιν ἀνθρώπων· πολλάκι δ' εἰς ἀρετὴν | σπεύδει ἀνὴρ κέρδος διζήμενος, ὄντινα δαίμων | πρόφρων εἰς μεγάλῃν ἀμπλακίην παράγει, | καὶ οἱ ἔθηκε δοκεῖν, ἃ μὲν ἦ κακά, ταῦτ' ἀγάθ' εἶναι | εὐμαρέως, ἃ δ' ἂν ἦ χρήσιμα, ταῦτα κακά. („Nie trudź się ponad miarę. Na każdy z ludzkich wysiłków / przypada właściwy czas (*kairós*). Dążąc do szlachetności (*eis aretén*) / często szukamy [też] zysku (*kérdos*), a sprzyjający (*próphrōn*) mu dajmon / prowadzi nas ku wielkiemu zaślepieniu (*amplakiē*) – i sprawia, / że to, co jest złe (*kaká*), nam się jawi z łatwością jako szlachetne (*agathá*), a to, co [w rzeczywistości] nam służy (*chrésima*), wydaje się złem (*kaká*)”.

³⁴⁰ Co podkreśla MONDOLFO (2012: 408): „In Teognide invece appare il conflitto tra l'idea di un principio fatale suscitato dagli dèi (...) e quella di un prodotto della libertà umana indipendente dalla causalità divina (...)”.

ἴσχει γὰρ χαλεπῆς πείρατ' ἀμηχανίης.

ἄνθρωποι δὲ μάταια νομίζομεν εἰδότες οὐδέν·

θεοὶ δὲ κατὰ σφέτερον πάντα τελοῦσι νόον.

Nikt nie jest **winien** (*aitios*), Kyrnosie, własnej chciwości (*kérdos*) czy zguby (*átē*),

obie rzeczy zsyłają bogowie. I nikt spośród ludzi,

gdy podejmuje działanie, to nie ma pewności,

czy kres [wysiłków] przyniesie dobro (*agathón*) czy zmierza ku złu (*kakón*).

Często wierząc, że robi coś złego, sprawia rzecz dobrą;

innym razem chcąc dobrze, doprowadza do tego, co podłe.

I nie zdarza się nigdy to wszystko, czego ktoś pragnie:

trzyma człowieka w bezwładzie surowa bezradność (*amēchanīē*). I ludzie

nic nie wiedząc na pewno, próżne (*mátaia*) snują domysły,

wszystko zaś kończy się zgodnie z tym, co zamysła bogowie.

Ludzka kondycja zostaje ujęta za pomocą kategorii ***amēchanīē***, „**bezradności**” (por. w. 293-4)³⁴¹: podobnie jak w przemowie Agamemnona z *Iliady*, tym razem to bogowie są sprawcami ludzkich błędów i realnymi aktorami świata. Ponownie natrafiamy więc na aporię, niespójność światopoglądową, jawnie wyartykułowaną sprzeczność. Jeśli bowiem ludzie są jedynymi podmiotami „winnymi” własnych klęsk lub sukcesów, bogowie nie mogą być zarazem określani jako instancja odpowiedzialna za ich los, tak jak i za właściwe im stany wolutatywne.

Z pomocą przychodzi nam w tym miejscu **schemat „podwójnej motywacji”**, którym wielokrotnie wyjaśniano podobne aporie w odniesieniu do tekstów starożytnych³⁴². Zgodnie z tym modelem wyjaśniającym decyzje bogów nie przeczą sprawczości ludzi w świecie i ich odpowiedzialności: plan boski i ludzki rozgrywają się w sposób niezależny, nie przecząc sobie wzajem; „wola Dzeusa”, decydująca o losach śmiertelników, nie przejawia się w porządku przyczynowo-skutkowym: objawia się jako „**przeznaczenie**”, „**fatum**”, jako splot przypadków, który nie jest nigdy prostym zdarzeniem odbywającym się w ramach logiki świata natury³⁴³. W

³⁴¹ Na temat pojęcia *amēchanīē* u Homera i w późniejszej tradycji, w tym tragedii, zob. monografię Richarda MARTINA (1983). Jak badacz zauważa (podążając za *Lexikon des frühgriechischen Epos*), w eposie termin występuje zaledwie dwa razy (raz u Homera, *Od.* 9.295, raz u Hezjoda, *Op.* 496) – zamiast tego, w stałym użyciu pozostaje *amēchanos*, od którego pojęcie *amēchanīē* pochodzi (MARTIN 1983: 11-41): przymiotnik odnoszący się do reakcji na rzecz, osobę lub sytuację, wobec których podmiot pozostaje bezradny (1983: 40: „(...) the responses to a thing, person or situation designated ‘without solution’ or ‘unable to be dealt with’ (...)).

³⁴² Tak na przykład LLOYD-JONES (1971a), powołujący się na *Geschichte der griechischen Religion* Martin P. Nilssona. Jak pisze (1971a: 10): „In each instance (...) the divinely motivated act can also be fully motivated in human terms; the part played by the god can always be subtraced without making nonsense of the action”. Zob. także CALHOUN (1937), LESKY (1961), SEGAL (1992), MAGRIS (2008: 52-7), ponadto VERSNEL (2011: 163-4) z szerszą bibliografią.

³⁴³ Zob. MAGRIS (2008: 57): „(...) il destino non è un semplice fatto o un gesto: è un *intreccio*, e in particolare modo quell’*intreccio* quanto mai enigmatico ed inquietante che sussiste fra la natura propria di ognuno e le circostanze alle quali, precisamente per via di tale sua natura, va incontro”, także SEGAL (1992: 509): „In terms of the common Homeric device of double determination, the gods’ intervention is the visible expression of the companions’ loss

tym miejscu należy podkreślić, jak czyni to Erland EHNMARK (1935: 74-6 = 1999: 359-60), dwuznaczność greckiego pojęcia „przeznaczenia” (*moira, aisa*): z jednej strony oznaczającego indywidualny, jednostkowy los – „przydział” czy „część”, jaka została przypisana człowiekowi; „rolę”, jaką człowiek ma do odegrania w świecie³⁴⁴ – z drugiej władzę nad światem sprawowaną przez bóstwa³⁴⁵. W obu wypadkach kluczowym aspektem „przeznaczenia” jest jednak nie tyle kontrola ze strony bogów całej sfery ludzkich losów i doświadczeń, ile raczej idea porządku: *moira* jako określenie zarówno „porcji” czy „przydziału”, jak i „losu” lub „przeznaczenia”, implikuje **ideę uporządkowanego, zarazem podzielonego świata, w którym poszczególne role zostały z góry rozdane**³⁴⁶. Ta idea w odniesieniu do człowieka nie wyklucza zarazem indywidualnej woli lub przestrzeni wyboru: ostateczna decyzja zawsze leży w rękach ludzi, tak jak i odpowiedzialność za podejmowane przez nich działania spoczywa wyłącznie na nich samych³⁴⁷. „Przeznaczenie” jako siła negatywna objawia się zatem jako konsekwencja wykroczenia poza porządek sprawiedliwości, jest skutkiem „nieporządku w porządku świata”³⁴⁸.

of morale, discipline, and good judgment”.

³⁴⁴ EHNMARK (1935: 74 = 1999: 359): „(...) *moira* always means ‘allotted portion of life’”. Na temat pojęć *moira* i *aisa* jako określeń „przydziału” lub „porcji” zob. DU SABLON (2009: 47-76) oraz ZARTALOUDIS (2019: 38-71), tam szersza bibliografia, a także próba omówienia relacji między dyskursem o sprawiedliwej redystrybucji a kosmologią i eschatologią w myśli greckiej; zob. ponadto SARISCHOULIS (2008: 27-128), który przedstawia szczegółową analizę bogatego słownictwa homeryckiego powiązanego z ideą „przeznaczenia” (oprócz *moira* i *aisa* także *póimos*, *oĩtos*, *kēres*, *peprōmēnos*).

³⁴⁵ EHNMARK (1935: 74 = 1999: 359) w tych dwóch ujęciach „przeznaczenia” upatruje zasadniczą sprzeczność. Wątpliwość dotycząca relacji między „wołą Dzeusa” oraz „przeznaczeniem” jest zresztą silnie umocowana w XIX i XX-wiecznej historiografii – niemniej, jeśli nawet oba unaocznione wyżej sensy „przeznaczenia” wzajemnie sobie przeczą, nie wydaje mi się, aby dla Greków stanowiło to problem lub przedmiot refleksji. Zob. w tej kwestii GREENE (1944: 14), „(...) Homer recognizes no essential conflict, as did certain later poets and philosophers, between the power of Fate and the will of Zeus (and other gods), between the remote power and the immediate agency”; por. także BURKERT (1987: 129): „For causal thinking an insoluble problem results from the opposition between fateful predetermination and divine freedom. For the *Iliad* this is not a problem but a conflict which must be fought out, just as the whole of life is marked by conflicts”. Na temat niespójności światopoglądowych na gruncie wyobrażeń eschatologicznych zob. wyżej.

³⁴⁶ Por. BURKERT (1987: 129-30): „*Moira, aisa* is not a person, not a god or a power, but a fact: the word means portion, and proclaims that the world is apportioned, that boundaries are drawn in space and time. For man, the most important and most painful boundary is death: this is his limited portion”; także GREENE (1944: 14): „*Moira* suggests their orderly division in space, – men’s lands and just portions, the roles and prerogatives of men and gods”.

³⁴⁷ Ten priorytet woli oraz motywacji ludzi (tak jak i bogów) względem ogólnie ustanowionego porządku („przeznaczenia”) w odniesieniu do eposu Homera podkreśla SARISCHOULIS (2008: 151-60) oraz (2016); badacz odrzuca tym samym model „podwójnej motywacji” (zob. wyżej). Jak pisze (2016: 92): „The sequences of actions and reactions (or consequences) we have traced in the narratives of *Iliad* and *Odyssey* show that interventions by supernatural forces (gods or fate) neither cause human reactions nor in fact determine the sequence of events in the Homeric epics. Instead, the individual human actor is the central focus of the narrative, since he bears the responsibility for his thought processes and aims, for the decisions and actions they entail, and (especially) for the resulting positive and negative consequences”.

³⁴⁸ *Un-Ordnung ... in der Ordnung der Welt* (LESKY 1961, 43). Zob. Także EHNMARK (1935: 75 = 1999: 60): „Indeed, the chief element of the idea of fate is not the notion of power but of a certain order of things”. Fiński badacz objaśnia następnie tę myśl na przykładzie Achillesa z *Iliady*: „It was the fate of Achilles either to live a short time only but win immortal fame, or to live a long life in obscurity. His life was not foretold or predetermined in every detail; he was allowed to choose, the course of his life depending on his own choice, but once he had made that choice his fate was irrevocable”. Na temat wyboru Achillesa zob. ponadto FARENGA (2006: 68-108) oraz

U początku tych zdarzeń, które – dyktowane przez „przeznaczenie” – w trudny do pojęcia z ludzkiej perspektywy sposób ostatecznie doprowadzają do katastrofy, zawsze znajduje się ludzki występki, złamanie norm „sprawiedliwości”³⁴⁹; *moira* jest tu konsekwencją **zła, które „rodzi” kolejne zło**. Tę intuicję czytelnie artykułuje fragment *Ofiarnic* Ajschylosa (*Choeph.* 646-8, przeł. R. Chodkowski):³⁵⁰

Δίκας δ' ἐρείδεται πυθμὴν:
προχαλκεύει δ' Αἴσα φασγανουργός...
Podwaliny Dike stoją niezłomnie,
bo Przeznaczenie już wcześniej
wykuło miecz (...).

Dla wyłaniającej się z tradycji Teognisa eschatologii sprawiedliwości koncepcja zła rodzącego zło odgrywa istotną rolę („chciwość rodzi *hybris*”, w. 153, „bieda rodzi dotkliwą bezradność”, w. 392)³⁵¹. Stanie się to jasne w dalszych rozważaniach (rozdz. 3.3.c), gdy omówię psychologię winy w *Corpus Theognideum*: jak zobaczymy, elegie zbioru znamionuje swoisty „intelektualizm etyczny”, intuicja, zgodnie z którą u źródła występków i popełnianej niesprawiedliwości leży błąd poznawczy, ignorancja, niewiedza jednostki. To przekonanie implikuje zarazem radykalne konsekwencje teologiczne – założenie o ścisłej zależności między doświadczanym przez kogoś nieszczęściem a jego własną winą (wywołaną brakiem właściwych dyspozycji etycznych i intelektualnych). W tym modelu eschatologicznym każdy zdaje się być winien własnego losu, biedy, chorób i innych problemów osobistych: *dike* jest tu siłą słusznie rozdzielającą nagrody i kary, a każda *kara*, której człowiek doświadcza, stanowi potwierdzenie

SARISCHOULIS (2016: 87-96). Odnośnie do wątku odpowiedzialności ludzi za własny los w tradycji Homera zob. ponadto SARISCHOULIS (2008: 263-7), gdzie badacz czyni podobne uwagi w kontekście *Odysei* i decyzji Odyseusza, aby powrócić do domu za wszelką cenę – podjętej samodzielnie i nie zdeterminowanej przez zewnętrzne czynniki czy nadprzyrodzone siły; por. SULLIVAN (1995a: 180-2).

³⁴⁹ Co podkreśla LESKY (1961: 16-17): „(...) wir als letztes Aition nicht einen über allem stehenden Plan des Zeus, sondern die unbedachte Tat eines Menschen erfahren, der sie nicht unter göttlichem Einflusse, weit eher als Widersacher eines Gottes tut”.

³⁵⁰ Szerzej na temat Dike w *Blagalnicach* Ajschylosa pisze GREENE (1944: 130-2).

³⁵¹ Wers 153 (Τίττει τοι κόρος ὕβριν) cytuję w rozdz. 4.1.d, w. 392 (ἡ [πενίη] γὰρ καὶ χαλεπὴν τίττει ἀμηχανίην) przytaczam niżej; zob. także w. 39-40 i 1081-2b oraz elegię 227-32 (cyt. w rozdz. 4.1.c), gdzie mowa jest o tym, iż „pieniądze” (*chrēmata*) prowadzą do braku umiaru (*aphrosýnē*), z którego następnie pojawia się zaślepienie (*átē*, 230-1) „Sprawiedliwość” przybiera tu formę niemalże prawa: popełnione zło „z konieczności” (*hyp'anánkēs*, w. 387, zob. niżej) doprowadza do kolejnego zła. Użycie w tym kontekście czasownika τίττω wydaje się przy tym stałą i silnie utrwaloną konwencją stylistyczną, co ukazuje tragedia epoki klasycznej: Ajschylos, *Ag.* 758-60 (τὸ δυσσεβὲς γὰρ ἔργον | μετὰ μὲν πλείονα τίττει, | σφετέρᾳ δ' εἰκότα γέννῃ, w. przeł. R. Chodkowskiego: „to czyn bezbożny / rodzi liczne potomstwo / do siebie podobne”), *Choeph.* 385, Sofokles, *El.* 217-9 (πολὺ γὰρ τι κακῶν ὑπερεκτίσσω, | σὲ δυσθύμῳ τίττους' ἀεὶ | ψυχᾷ πολέμουσ...), Eurypides, fr. 340 Kn = 8 Lloyd-Jones, w. 3 (τίττει πόλεμον), 732 Kn = 5 Lloyd Jones (λῦπαι γὰρ ἀνθρώποισι τίτκουσιν νόσους). Por. fragment *Prac i dni* Hezjoda (*Op.* 225-47), gdzie *dike* i *hybris* obrazowane są za pomocą metafor płodności (*dike* jako dobrze utrzymana roślinność) oraz bezpłodności (*hybris* jako jałowość, „bezowocność”), nt. MICHELINI (1978) oraz NAGY (1995: 65-6); pierwszy z autorów przedstawia szczegółową analizę tego motywu w późniejszej tradycji greckiej.

jego *winy* (por. RICOEUR 1986: 43).

Rzecz jasna, aprobata dla przeświadczenia, iż każde cierpienie jest realizacją boskiej odpłaty i „Sprawiedliwości” jako zasady kosmicznej, może być zrozumiała na gruncie ideologii sukcesu właściwej dla grup uprzywilejowanych. Dla tej części społeczności, która cieszy się relatywnie wysokim statusem społecznym, ekonomicznym i politycznym, powyższe wyobrażenia eschatologiczne mogą być kuszącym narzędziem legitymizacji własnej pozycji, warunkującym indywidualny sukces na poziomie moralnym i religijnym. Tak dzieje się częściowo w tradycji Homera: jak mieliśmy okazję widzieć (rozdz. 3.1.a), „szlachetność” i bogactwo w eposie były ściśle skorelowane; sukces stanowił dar od bogów, zarazem potwierdzenie *areté* wyróżniającej tych, którzy cieszyli się statusem *agathoi-esthloi*. Jak jednak zobaczymy (rozdz. 4.1.c oraz d), wiele elegii zbioru teognidejskiego problematyzuje tę zależność: podważa ekonomiczne kryteria przynależności do tej uprzywilejowanej grupy, oddziela „szlachetność” (zarazem „sprawiedliwość”) od majątku i osobistego sukcesu; *ja* poetyckie wielokrotnie narzeka na własną biedę oraz niską pozycję, niewspółmierną do własnej „szlachetności” – i w takich chwilach żądanie „zadośćuczynienia” ze strony bogów zdaje się ustępować miejsca lękom przed cierpieniem jako zjawiskiem całkowicie przypadkowym, wyzbytym logiki, nieprzewidywalnym. Te próby renegocjacji ideologii elit epoki archaicznej rodzą konsekwencje teologiczne. Przede wszystkim, **wymagają uzasadnienia niesprawiedliwości** – dysproporcji między czynami, postawą i moralnymi kompetencjami jednostek a właściwym im statusem społeczno-ekonomicznym i doświadczanym „szczęściem” (w. 161-4, por. także 155-8):

Πολλοί τοι χρω̑νται δειλαῖς φρεσὶ, δαίμονι δ' ἐσθλῶι,
οἷς τὸ κακὸν δοκέον γίγνεται εἰς ἀγαθόν.
εἰσὶν δ' οἱ βουλῇ τ' ἀγαθῇ καὶ δαίμονι δειλῶι
μοχθίζουσι, τέλος δ' ἔργμασιν οὐχ ἔπεται.

Wielu kieruje się podłymi myślami, choć ze szlachetnym *daimonem*
– takim się zdaje, że zło można obrócić w szlachetność (*agathón*).
Są też ci, którzy w zgodzie z dobrym zamysłem, choć z nędznym
dajmonem [u boku] się trują. [Ich] koniec nie następuje
podług [skali tych] znojów.

Lęk przed przygodnością cierpienia i arbitralnością, z jaką los dystrybuje szczęście i nieszczęście, otwiera zatem kolejne pytania: jakie są przyczyny istnienia zła? Jeśli Dzeus i bogowie stoją na straży sprawiedliwości, jakim sposobem ludzie doświadczają

niesprawiedliwości i nieuzasadnionego cierpienia?³⁵² W wielu fragmentach zbioru Teognisa ten impas zostaje wyartykułowany wprost: tak na przykład w elegii w. 751-752 mowa jest o tym, że ludzie, którzy na to zasługują, nie zawsze dostępują nieszczęść i niepowodzeń, podczas gdy „sprawiedliwi marnują się, nękanie dotkliwą biedą” (*oi de díkaioi trychōntai chalepēi teirómenoi peníēi*). Jeszcze dalej zmierza potężna elegia w. 373-92³⁵³:

Ζεῦ φίλε, θαυμάζω σε· σὺ γὰρ πάντεσσιν ἀνάσσεις,
τιμὴν αὐτὸς ἔχων καὶ μεγάλην δύναμιν·
ἀνθρώπων δ' εὖ οἶσθα νόον καὶ θυμὸν ἐκάστου· 375

σὸν δὲ κράτος πάντων ἔσθ' ὕπατον, βασιλεῦ.
πῶς δὴ σευ, Κρονίδη, τολμᾷ νόος ἄνδρας ἀλιτροῦς
ἐν ταύτῃ μοίρῃ τόν τε δίκαιον ἔχειν,
ἦν τ' ἐπὶ σωφροσύνην τρεφθῇ νόος, ἦν τε πρὸς ὕβριν
ἀνθρώπων ἀδίκους ἔργμασι πειθομένων; 380

οὐδέ τι κεκριμένον πρὸς δαίμονός ἐστι βροτοῖσιν,
οὐδ' ὁδὸν ἦντιν' ἰὼν ἀθανάτοισιν ἄδοι.
ἔμπης δ' ὄλβον ἔχουσιν ἀπήμονα· τοὶ δ' ἀπὸ δειλῶν
ἔργων ἴσχοντες θυμὸν ὅμως πενίην
μητέρ' ἀμηχανίης ἔλαβον, τὰ δίκαια φιλεῦντες, 385

ἦτ' ἀνδρῶν παράγει θυμὸν ἐς ἀμπλακίην
βλάπτουσ' ἐν στήθεσσι φρένας κρατερῆς ὑπ' ἀνάγκης·
τολμᾷ δ' οὐκ ἐθέλων αἵσχεα πολλὰ φέρειν
χρημοσύνην εἴκων, ἣ δὴ κακὰ πάντα διδάσκει,
ψεύδεά τ' ἐξαπάτας τ' οὐλομένας τ' ἔριδας, 390
ἄνδρα καὶ οὐκ ἐθέλοντα· κακὸν δέ οἱ οὐδὲν ἔοικεν·
ἣ γὰρ καὶ χαλεπὴν τίκτει ἀμηχανίην.

Dziwię ci się, Dzeusie przyjazny! Ty jesteś panem wszystkiego.
Powszechnym się cieszysz szacunkiem, tak jak i dzierżysz mocą wielką;
znasz dobrze myśli (*nóos*) i wolę (*thymós*) każdego z ludzi, o królu,
a twoja siła góruje nad wszystkim. Jak więc, Kronido,

³⁵² Tę niespójność w kontekście tradycji Teognisa akcentuje ZALEWSKA (1986: 202), zob. także MAGRIS (2008: 86) oraz VERSNEL (2011, zwł. s. 153-7).

³⁵³ Jak zwykle podążam za wydaniem Younga, który w tym wypadku (podobnie jak wcześniej uczynił to HUDSON-WILLIAMS 1910 oraz EDMONDS 1931), oddziela wersety 373-392 od wersetów 393-400. Inaczej czyni w swojej edycji Martin West, który w. 373-40 uznaje za kompozycję o zadowalającej spójności i konsekwencji (por. także HARRISON 1902: 192-3). Jak łatwo się domyślić, podejmowano wiele odmiennych prób podzielenia ustępu: tak na przykład VAN GRONINGEN (1966, *ad. loc.*) wskazuje na w. 373-380, 381-382, 383-392 i 393-400 jako osobne fragmenty; ADRASTOS (1959: 116 i 194) wersy 373-80 ujmuje jako całość, zarazem stwierdzając, że w. 381-2 „zostały bez wątpienia dodane do starożytnej kolekcji jako podsumowanie poprzedniego fragmentu”; szerzej na ten temat zob. DIMOPULU (2003-2007, *ad. loc.*).

umysł twój znosi, że plugawym mężom (*ándres alitroi*) przypada w udziale
los (*moíra*) równy tym sprawiedliwym? [Czemu tak samo traktujesz]
tych, którzy zwróca myśli ku **umiarowi (*sōphrosýnē*)** i ludzi
ku **bucie (*hybris*)** zwróconych, posłusznych **czynom niesprawiedliwym (*ádika érgmata*)?**
Nic nie jest dla ludzi pewne, im przeznaczone przez bogów (daimona),
nie ma też jednej drogi, która podoba się bogom.
A jednak sprzyja niektórym los życzliwy, gdy innych,
choć serce trzymają z daleka od podłych działań i żywią
miłość dla sprawiedliwości (*tà díkaia phileúntes*), dosięga źródło niemocy:
bieda (*peniē*), co pląta ich serca ściągając ku **nikczemności (*amplakiē*)**,
w piersiach nieubłagane (*hyp'anánkēs*) niszcząc ich siły i wolę (*phrénas*).
Przez niedosyt (*chrēmosýnē*) ulega [człowiek], choć nie chce, ubóstwu,
co uczy go wielu podłości (*pollà aíschea*); waży się czynić to wszystko
co budzi odrazę: kłamie, zwodzi i oszukuje,
wszczyna niszczące spory (*érides*) – a wszystko wbrew [własnej] woli;
podłość (*kakón*) wydaje mu się niczym, bo [nędza]
rodzi dotkliwą bezradność (*amēchaniē*).

W przytoczonej elegii napięcie między tradycyjnym obrazem bogów-fundatorów sprawiedliwości a doświadczeniem (nie)sprawiedliwości stanowi centralny motyw. Jak zauważa Hanna ZALEWSKA (1986: 202), „taki ton wyrzutu byłby u Hezjoda nie do pomyślenia”. Podobnego zdania jest B. Van Groningen, który użyty przez autora czasownik *tolmáō* (w. 377) ‘śmieć, odważyć się, zdołać’ nazywa wręcz beczelnym³⁵⁴. Nie oznacza to jednak, że powyższy ustęp jest z gruntu rewolucyjny, wywrotowy, antyreligijny³⁵⁵. Wprost przeciwnie: może zostać

³⁵⁴ VAN GRONINGEN (1966: 148, *ad. loc.*): „Le verbe est assez impertinent”; cf. CARRIÈRE (1971: 19): „(...) cette justice transcende le plan humain pour contrôler le comportement des dieux, du maître même de l’Olympe, dont l’indifférence au sort des hommes, parce qu’elle engendre de flagrantes iniquités, étonne d’abord puis exaspère le moraliste”. Na marginesie zauważę, że fragment *Corpus Theognideum* znalazł się w pracy M. Winiarczyka (*Diagoras z Melos. Prawda i legenda, Przyczynek do historii antycznego ateizmu*, Kraków: Księgarnia Akademicka, 2015), w dodatku zawierającym zestawienie fragmentów o ateistycznym czy agnostycznym wydźwięku.

³⁵⁵ Por. także ustęp z elegii 731-52 (cytowanej także niżej), mianowicie wersy 741-52:

καὶ τοῦτ', ἀθανάτων βασιλεῦ, πῶς ἐστὶ δίκαιον,
ἐργῶν ὅστις ἀνὴρ ἐκτὸς ἐὼν ἀδίκων,
μή τιν' ὑπερβασίην κατέχων μὴθ' ὄρκον ἀλιτρόν,
ἀλλὰ δίκαιος ἐὼν, μὴ τὰ δίκαια πάθῃ;
τίς δὴ κεν βροτὸς ἄλλος, ὁρῶν πρὸς τοῦτον, ἔπειτα
ἄζοιτ' ἀθανάτους, καὶ τίνα θυμὸν ἔχων,
ὅπποτ' ἀνὴρ ἄδικος καὶ ἀτάσθαλος, οὔτε τευ ἀνδρὸς
οὔτε τευ ἀθανάτων μῆνιν ἀλευόμενος,
ὑβρίζῃ πλούτῳ κεκορημένος, οἱ δὲ δίκαιοι
τρυχῶνται χαλεπῇ τειρόμενοι πενίῃ;

(„Jak więc, nieśmiertelnych Władco, uchodzi za sprawiedliwość (*dikaion*), / że mąż, który trzyma się z dala od działań niesprawiedliwych (*ádika érga*), / co nie dopuszcza się żadnej zuchwałości (*hyberbasíē*), zbrodniczej /

zinterpretowany jako próba obrony wiary w sprawiedliwość Dzeusa, jako dążenie do wyjaśnienia bądź usprawiedliwienia szczególnych sytuacji, tzw. „let-out clauses”, gdy ogólna reguła „bóg zawsze kara niesprawiedliwych” dziwnym trafem się nie sprawdza³⁵⁶.

Jedną z najoczywistszych strategii obrony teodycei i wiary w sprawiedliwość porządku kosmicznego, jaką znamy zresztą z dominujących religii naszego kręgu kulturowego, jest eschatologia **osądu ludzi po ich śmierci**. Na gruncie wierzeń czy szerzej, wrażliwości religijnej właściwej Grekom epoki archaicznej był to jednak model nietypowy: jak zauważa Jan Bremmer, „większość religii greckich” tego czasu było ukierunkowanych ku doczesności, nie przyszłemu życiu³⁵⁷. Choć już w eposie Homera odnajdujemy wizję życia-po-śmierci, ciężko interpretować ją w kategoriach osądu eschatologicznego: zmarły trafiał do mrocznego domostwa Hadesa, gdzie miał tkwić przez wieczność jako widmo, cień (*skia*) siebie samego, z dala od najbardziej nawet mglistej radości³⁵⁸. Ta pesymistyczna optyka znajduje zresztą rozwinięcie na gruncie

przysięgi (*horkos alitrós*), lecz pozostając sprawiedliwym (*éōn dikaios*) nie doznaje sprawiedliwości (*dikaia*)? / Jakże więc inny śmiertelny, patrząc na kogoś takiego, / miałby czcić nieśmiertelnych – i z jakim nastrojem w duszy (*thymós*) – / skoro mąż niesprawiedliwy (*ádikos*) i niosący zgubę (*atásthalos*), unika / gniewu (*ménis*) [innego] człowieka, jak i nieśmiertelnych [bogów], / butnie przekracza normy (*hybridzēi*), bogactwem się sycąc, tymczasem / sprawiedliwi (*dikaioi*) marnieją, nękanie dotkliwą biedą (*peniē*)”.

³⁵⁶ Por. komentarz do w. 373-392 w DIMOPULU (2003-2007, *ad. loc.*), która formułuje opinię, z którą trudno mi się zgodzić: uważa, iż w przytoczonej wyżej elegii „zdrowy rozsadek i uzasadniony niepokój doprowadzają do irracjonalnej obsesji, która wiąże myśl poety z warunkami konkretnego osobistego doświadczenia, nie pozwalając na przekształcenie jej w autentyczną myśl moralną” («(...) η κοινή αυτή λογική και η δικαιολογημένη ανησυχία καταλήγουν παράλογη εμμονή, που κρατά τη σκέψη του ποιητή δεμένη στις συνθήκες της ιδιαίτερης προσωπικής εμπειρίας και δεν της επιτρέπει να μετουσιωθεί σε σκέψη γνήσια ηθική»).

³⁵⁷ BREMMER (1994: 6): „Most Greek religion, though, was directed at this life not the hereafter” (por. LENGAUER 1994: 181-2, 202). Jak badacz następnie dodaje: „In Homeric times, death was still more or less the end of life, although people believed in an underworld. In the course of the Archaic Age, life after death became an issue for reflection. Aristocratic circles, probably the more intellectual amongst them, began to reflect about their personal fate and crave for an existence prolonged beyond their allotted lifespan. Salvation through leading a model life or through initiation into mysteries gradually gained in popularity (...), but belief in a life after death never flourished to the extent it did in the Christian Middle Ages. There if anywhere in Greek religion, it seems that opinions differed widely”.

³⁵⁸ Tę wizję w całej swojej okazałości eksploatuje (czy może kreuje) ks. XI *Odysei: katabasis (nekylia)*, czyli słynne „zejście” Odyszeusza do Hadesu, gdzie spragnione krwi „dusze” – unoszące się „jak sen” (11.222) i wyzbyte własnych sił fizycznych i wolutatywnych (cf. BURKERT 1987: 195, LENGAUER 1994: 195-8) – tłoczą się wokół przelanej przez bohatera ofiary z krwi (11.36-7). Jednocześnie należy podkreślić, że również u Homera znajdujemy wyłom w tej pesymistycznej wizji: w tej samej księdze eposu wspomniane zostaje kilka wyjątkowych postaci, takich jak Tityos, Tantal czy Syzyf, które po śmierci doświadczają kary za występki popełnione za życia (11.576-600); ponadto w IV księdze *Odysei* (w. 563-569, por. Hezjod, *Op.* 167-170) przed odbiorcą rozpostarta zostaje wizja raju, „pola Elizejskiego” (*Hēlysion pedion*), do którego wybrańcy bogów zostają przeniesieni po śmierci i gdzie zasłużeni herosi wiodą nieśmiertelny, szczęśliwy żywot na wzór samych bogów, zob. nt. LENGAUER (1994: 198) oraz RYBOWSKA (2009); także DAVIES (2016, rozdz. 3) na temat mitu o nieśmiertelności Achillesa w eposie *Aithiopsis*, znanym nam ze streszczenia Proklosa. Innego rodzaju nadziei dostarczały kultury misteryjne, na przykład rytuały odbywające się w Eleusis koło Aten, do których zdaje się nawiązywać *Hymn Homerycki do Demeter*, w. 478-482: poeta, żyjący prawdopodobnie między VI a V w. p.n.e., powiada tam o szczęściu wtajemniczonych w misteria i przeciwstawia ich los ponurym podziemiom czekającym na tych, którzy nie przeszli inicjacji. Tak w każdym razie interpretuje znaczenie tej narracji EDMONDS (III 2015: 599); contra: PARKER (1983: 300): „(...) Eleusinian purification was simply the normal preparation for a solemn ritual (...)” (zamiast tego, badacz wskazuje na szczególną rolę eschatologiczną inicjacji i oczyszczeń w kultach orfików czy ruchu religijnym Empedoklesa: „(...) the purifications of Empedocles and Orpheus had a special eschatological meaning, because they released the soul from a burden of personal or inherited guilt”).

późniejszej poezji archaicznej, kreślącej ludzką kondycję w skrajnej opozycji wobec nieśmiertelnych bóstw (por. LENGAUER 1994: 164-5): człowiek ujmowany jest jako byt skazany na choroby, niepewność i troski (tak np. Archiloch fr. 130, Mimnermos, fr. 2W), jako istota „jednodniowa” (Pindar, *Pyth.* 7. 95-97); jako najnieszczęśliwszy ze wszystkich bytów tego świata (Simonides, fr. 1 West, w. 21-22), który najlepiej, aby w ogóle się nie rodził bądź jak najszybciej „przekroczył bramy Hadesu”, jak mówi jedna z elegii *Corpus Theognideum*³⁵⁹. I choć u końca epoki archaicznej na gruncie poezji zaczęto kreować odmienne narracje eschatologiczne – upatrujące w śmierci nadziei na osąd, obietnicę zadośćuczynienia³⁶⁰ – w zbiorze Teognisa kres życia człowieka ujmowany jest jako kres istnienia, wyzbyty otuchy w postaci nagrody za sprawiedliwą postawę bądź karę za *hybris* i *adikia* (w. 567-570):

Ἦβηι τερπόμενος παῖζω· δηρὸν γὰρ ἔνερθεν

γῆς ὀλέσας ψυχὴν κείσομαι ὥστε λίθος

ἄφθογγος, λείψω δ' ἐρατὸν φάος ἡελίοιο·

ἔμπτῃ δ' ἐσθλὸς ἐὼν ὄψομαι οὐδὲν ἔτι.

Bawię się korzystając ze [swej] młodości do syta.

W głębi ziemi na długo spocznę, gdy umrę, jak kamień

niemy; od blasku słońca oddalę się pożądanego.

I nawet będąc szlachetnym (*esthlós*) nie ujrzę w przyszłości nic więcej.

Zamiast eschatologii osądu po śmierci w *Corpus Theognideum* podejmowane są inne próby obrony teodycei i wiary w sprawiedliwość świata. Podążają one zresztą za kilkoma dobrze ugruntowanymi w tradycji strategiami: m.in. wskazują na niebezpośredniość kary boskiej bądź na opóźnienie, z jakim Dzeus karę zadaje; podkreślana jest też wieloznaczność sukcesu, który – choć pozornie jawił się jako nagroda od bogów – ostatecznie okazuje się formą

³⁵⁹ Elegia w. 425-8:

Ἅπαντων μὲν μὴ φῦναι ἐπιχθονίοισιν ἄριστον·

μηδ' ἐσιδεῖν αὐγὰς ὀξέος ἡελίου,

ῥύντα δ' ὅπως ὥκιστα πύλας Αἴδαο περῆσαι·

καὶ κεῖσθαι πολλὴν γῆν ἐπαμεισάμενον.

(„Dla tych co żyją na ziemi rzeczą najlepszą jest wcale / nie rodzić się, nie oglądać gorących słońca promieni. / W przeciwnym razie zrodzony niech prędko bramy przekracza / Hadesu. I usypawszy ziemię [pod grób] niech polegnie”). Na temat pesymistycznej antropologii poezji archaicznej (na przykładzie Pindara, Simonidesa, Bakchylidesa) zob. DICKIE (1978b), także GREENE (1944: 34-5), CARRIÈRE (1971: 17-8), LEWIS (2006: 79-80, 90) i MORGAN (2008).

³⁶⁰ Jak zauważa EDMONDS III (2015: 557-8), najstarszą wizję boskiego osądu po śmierci odnajdujemy w drugiej *Odzie Pytyjskiej* Pindara (w. 58-63), zgodnie z którym nieokreślone z imienia bóstwo mierzyc ma ludzie uczynki w oparciu o prawa Sprawiedliwości-*Dike*. Ludzi sprawiedliwych, o pięknych duszach, spotka nagroda: życie wieczne na „Wyspie Szczęśliwych” (*makárōn nâsos*). Zob. także LENGAUER (1994: 183-4) na temat świadectwa Platona (*Resp.* 363c) dotyczącego eschatologii orfickiej. Szerzej na ten temat pisze SOURVINOU-INWOOD (2011 [1981]), która wiąże rozwój wyobrażeń dotyczących życia po śmierci z rozwojem struktur *polis* w VII w. p.n.e. Contra: MORRIS (1989), wskazujący w swoich interpretacjach na ciągłość wyobrażeń eschatologicznych między epoką „Wieków Ciemnych” a późną epoką archaiczną; por. EDMONDS III (2015: 556-7).

zadośćuczynienia za wystąpienie przeciwko regułom i normom „sprawiedliwości” (zob. niżej).
Wszystkie trzy motywy odnajdujemy w wierszach 197-208:

Χρῆμα δ' ὃ μὲν Διόθεν καὶ **σὺν δίκῃ** ἀνδρὶ γένηται
καὶ καθαρῶς, αἰεὶ παρμόνιμον τελέθει.
εἰ δ' **ἀδίκως** παρὰ καιρὸν ἀνὴρ φιλοκερδέει θυμῷ
κτήσεται, εἴθ' ὄρκῳ **πὰρ τὸ δίκαιον** ἐλών, 200
αὐτίκα μὲν τι φέρειν κέρδος δοκεῖ, ἐς δὲ τελευτὴν
αὖθις ἔγεντο κακόν, θεῶν δ' ὑπερέσχε νόος.
ἀλλὰ τὰδ' ἀνθρώπων ἀπαταῖ νόον· οὐ γὰρ ἐπ' αὐτῶς
τίνονται μάκαρες πρήγματος ἀμπλακίας·
ἀλλ' ὃ μὲν αὐτὸς ἔτεισε κακὸν χρέος οὐδὲ φίλοισιν 205
ἄτην ἐξοπίσω παισὶν ἐπεκρέμασεν·
ἄλλον δ' οὐ κατέμαρψε δίκη· θάνατος γὰρ ἀναιδὴς
πρόσθεν ἐπὶ βλεφάροις ἔζετο κῆρα φέρων.

Zysk (*chrēma*), co z [woli] Dzeusa – **w zgodzie ze sprawiedliwością** (*sὺν dīkēi*)
i czysto (*katharōs*) – spada na męża, jest stateczny i trwały,
lecz jeśli ktoś go pozyska wbrew mierze (*kairós*)³⁶¹ i **niesprawiedliwie** (*adikōs*),
z chciwością w duszy czy poprzez **niesprawiedliwą przysięgę** (*hórkōi pàr tò dikaion*),
to choć z początku wierzy, że zdobył korzyść (*kérdos*), na koniec
[zysk] przeradza się w zło (*kakón*), a wola bogów (*theōn ... nóos*) zwycięża.
[Wszystko] to jednak zwodzi (*apatái*) umysły ludzi (*anthrōpōn nóos*): szczęśliwi
[bogowie] nie karzą natychmiast [ludzkich] przewin (*amplakíē*) – więc chociaż
jeden spłaca swój podły dług (*kakòn chréos*), co by zguba (*átē*) ponownie
nie zawisła nad każdym z mu bliskich [po jego śmierci],
innego nie dosięga dike, sprawiedliwość, lecz bezwstydną
śmierć osiada na jego powiekach, przynosząc cierpienie (*kér*)³⁶².

Przytoczona elegia podejmuje próbę negocjacji eschatologii sprawiedliwości z kilkoma

³⁶¹ Na temat *kairós* jako określenia „słusznej miary” zob. w. 401-2 *Theognideów* (Μηδὲν ἄγαν σπεύδειν· καιρὸς δ' ἐπὶ πᾶσιν ἄριστος | ἔργμασιν ἀνθρώπων...), gdzie termin zostaje odniesiony do silnie ugruntowanego w tradycji gnomicznej zwrotu „nie ponad miarę” (*mēdèn ágan*). Cf. WILSON (1980: 179): „Παρὰ καιρὸν is clearly non-temporal here, since unjust gain can never be “opportune”. What is “against *kairos*” is the opposite of what is “with *dike*” (...).” Por. sentencję przypisywaną „Siedmiu Mędrcom” καιρὸν γνῶθι (Diog. Laert. 1.79, Stobajos, *Anth.* 3.1.173, cf. KURKE 2010: 144-5). Wyżej zauważyłem (rozdz. 3.2.d, przyp. 263), że w dyskursie meta-sympozjalnym *kairós* wskazuje na „wycucie właściwej chwili” – na przykład „momentu” do zabrania głosu w trakcie biesiady. Określenie *parà kairón* może nieść zarazem konotacje społeczno-polityczne i wskazywać na ideę „znajomości własnego miejsca” w hierarchii społecznej (ideę, o której wyżej, rozdz. 3.2); por. w tej kwestii Pindar *Olymp.* 13.47-8 (...ἔπειτα δ' ἐν ἐκάστῳ | μέτρον· νοῆσαι δὲ **καιρὸς** ἄριστος), także elegia 693-4 *Theognideów*.

³⁶² Jak zauważa LENGAUER (1994: 187), „*Ker* to w języku Homera termin skomplikowany i wieloznaczny. Może znaczyć po prostu „śmierć”, choć wtedy występuje często w liczbie mnogiej i zbliża się trochę do znaczenia „demony śmierci”. (...) *Ker* to i los, i dusza (...)”. Zob. *Od.* 2.283, 3.242 i 410, 6.11, 15.275, 24.127.

codziennymi i dość powszechnymi doświadczeniami „niesprawiedliwości”: z poczuciem niestabilności i zmienności ludzkiego losu, wrażeniem, że powodzenie (szczęście) i nieszczęście dystrybuowane są wśród ludzi według logiki (często) abstrahującej od faktycznych postaw lub zasług. Obrona modelu teodycei odbywa się tu za pomocą relatywizacji znaczenia tych pojedynczych zdarzeń (zob. niżej). Intuicja „pierwotnej fatalności”, o której pisałem wyżej, czyli poczucie nieuchronności kary za wystąpienie przeciwko normom *dike* (zob. wyżej, w. 143-4), zostaje uzupełniona (a zarazem usprawiedliwiona) „klauzulą” wyjątku (cf. HARRISON 2007: 376) w postaci **opóźnienia z jakim bóg wymierza sprawiedliwość**. (Jak mówi pewna grecka maksyma, „czas zawsze znajdzie *dike*, sprawiedliwość”, co koresponduje zresztą z polskim przysłowiem „Pan Bóg nierychliwy, ale sprawiedliwy”³⁶³). Wprost dopuszczona zostaje możliwość, iż *dike* nie „dosięgnie” osoby, która wystąpiła przeciwko normom „sprawiedliwości”, przynajmniej za jej życia (w. 207) – w takim wypadku kara zdaje się przechodzić na jej bliskich, zwłaszcza na dzieci. Ta strategia zabezpieczenia wiary w niechybność boskiej kary jest zresztą silnie ugruntowana w tradycji archaicznej: odnajdujemy ją u Homera (*Il.* 4.160-1), u Hezjoda (*Op.* 244, 282-5, 325-6, cf. CANEVARO 2012: 221, *ad. loc.*) oraz u Solona (13W, w. 29-31, cf. NOUSSIA 2001: 201-3, *ad. loc.*); zwłaszcza ostatni autor wprost artykułuje przekonanie, iż wina jest dziedziczona, a *dike* dosięga dzieci tego, który wystąpił przeciwko porządkowi ustanowionemu przez bogów i przed śmiercią nie zdążył odpłacić za własną postawę³⁶⁴. Należy jednak zauważyć, że klauzula „sprawiedliwości spadającej na dzieci” sama w sobie stanowi wyzwanie teologiczne. Unaocznia to inna elegia *Corpus Theognideum*, mianowicie 731-52 (tu przytaczam w. 735-42, cały fragment omawiam niżej):

... μηδ' ἔτ' ὀπίσσω
πατὴρ δὲ ἀτασθαλίαι παισὶ γένοιτο κακόν·
παῖδες δ' οἷτ' ἀδίκου πατὴρ δὲ δίκαια νοεῦντες

³⁶³ πάντως ὁ χρόνος εὔρε δίκην (*Inscriptiones graecae metricae* 63 Preger, cyt. przez Polibiusza 4.33 i Pauzanasza 4.22.7). Na tę formułę zwraca uwagę NOUSSIA (2001: 194) w komentarzu do Solona 13W w. 8. W tym miejscu przywołać można także słynny cytat z *Don Kichota* Miguela de Cervantesa: „Dios sufre a los malos, pero no para siempre”. Innej paraleli dostarcza greckie przysłowie «Ο Θεός αργεῖ ἀλλά δὲν λησμονεῖ». Por. także Agamemnon, *Choeph.* 382-5: Ζεῦ Ζεῦ, κάτωθεν ἀμπέμπων | ὑστερόποινον ἄταν | βροτῶν τλάμονι καὶ πανούργῳ | χειρὶ ... (w przekładzie R. Chodkowskiego: „Zeusie, Zeusie wyślij z głębi ziemi / spóźnioną pomstę / na ludzi o dłoni zuchwale zbrodniczej (...))”.

³⁶⁴ Szczegółowe omówienie greckiej wiary w dziedziczną winę przedstawia PARKER (1983: 197-206), zob. ponadto DOVER (1974: 260-1), który wskazuje na żywotność tego przekonania – związanego przez badacza z tradycją Solona (cf. PARKER 1983: 199) – w tekstach mówców ateńskich epoki klasycznej (e.g. Likurg, *In Leocratem* 79, Lizjasz 6.20, Demosthenes 19.240, także 25.30), ponadto CHANIOTIS (2004: 23, 39), który w swoich analizach „napisów przełagalnych” (*propitiatory inscriptions*) z greckich świątyń w Lidii i Frygii I-III w. n.e. zwraca uwagę na to, że dziedziczona wina stanowiła stałe wyjaśnienie doświadczanych cierpień stosowane przez wyrocznie. Wiarę w to, że boska kara przechodzi na dzieci winowajcy, odnajdujemy, rzecz jasna, także w Biblii Starego Testamentu, np. w Księdze Wyjścia (20.5, 34.7), Księdze Liczb (14.18) czy Księdze Powtórzonego Prawa (5.9).

ποιῶσιν, Κρονίδη, σὸν χόλον ἄζόμενοι,
 ἐξ ἀρχῆς τὰ δίκαια μετ' ἀστοῖσιν φιλέοντες,
 μή τιν' ὑπερβασίην ἀντιτίνειν πατέρων.
 ταῦτ' εἴη μακάρεσσι θεοῖς φίλα· νῦν δ' ὁ μὲν ἔρδων
 ἐκφεύγει, τὸ κακὸν δ' ἄλλος ἔπειτα φέρει.
 ... niech winy (*atasthaliai*) ojca nie staną się złem dla [jego] dzieci.
 Dzieci niesprawiedliwego ojca (*ádikos patér*), co z rozmysłem czynią [wyłącznie]
 to, co sprawiedliwe (*tà díkaia*), Kronido, szanując twój gniew (*chólos*),
 i kochają od zawsze to, co sprawiedliwe (*tà díkaia*) wobec mieszkańców
 [tej *polis*] – ci niech nie cierpią za zuchwałość (*hyberbasíē*) [swych] ojców.
 Czyż byłoby to miłe (*phila*) bogom szczęśliwym? [Niestety],
 złoczyńca teraz ucieka, a zło [jego] potomek niesie.

Jak zauważa NOUSSIA (2001: 203), przytoczona elegia stanowi prawdopodobnie najstarszą próbę krytyki religijnej koncepcji dziedziczonej winy (por. Herodot 7.137.2)³⁶⁵. Wprost zostaje w niej wypowiedziana pretensja wobec zasady przechodniości zadośćuczynienia – intuicja, zgodnie z którą cierpienie za błędy własnych rodziców samo w sobie jest zasadniczą niesprawiedliwością. Przy czym ja sam nie odnoszę wrażenia, aby sposób, w jaki powyższy fragment artykułował tę krytyczną opinię, był tak jednoznaczny jak chcą tego niektórzy badacze. Nie jest to zerwanie z utrwalonymi w tradycji przekonaniem o międzypokoleniowej przechodniości kary, tym bardziej o roli Dzeusa jako obrońcy sprawiedliwości³⁶⁶ – zamiast tego, ostatni dystych zdaje się obarczać winą za to zjawisko samych winowajców, którzy „uciekają” od odpowiedzialności za własne czyny. Ponownie, to nie Dzeus jest winien niesprawiedliwej dystrybucji losu (w tym wypadku nieszczęścia jednostki wywołanego błędami popełnionymi przez jej rodziców), ile kondycja wspólnoty ludzkiej, która popełnia *adikia* i *hybris*. W tym miejscu docieramy zaś do kluczowego dla *Corpus Theognideum* modelu wyjaśniającego

³⁶⁵ „(...) il primo esempio certo di critica alla concezione religiosa dell’ereditarietà della colpa (e della punizione divina) (...)”; wcześniej podobną uwagę artykułował A. Croiset (cf. CARRIÈRE 1948b: 118), zob. także FRISCH (1949: 242): „This is the first place that we know of in Greek literature where the question of the righteousness of world-government is raised with so brutal a freedom. It is also something new that a protest should be so violently made against the idea that the family as a whole must suffer for the individual”. Z tego właśnie względu niektórzy autorzy sugerują (zb. np. JOHANSEN 1993), że cała elegia 731-52 jest obca duchowi epoki archaicznej, tym samym stanowi „nieautentyczny” wtórę pochodzący z późniejszego okresu. Zob. w tej kwestii SELLE (2008: 245), który słusznie kwestionuje przydatność tej uwagi dla datacji fragmentu („So gemahnt die Frage, ob Nachkommen an Stelle ihrer Vorfahren für deren Unrecht büßen sollen (...), an Aischylos und Herodot; doch wer könnte ausschließen, dass das Problem älter ist oder auch noch viel später lebendig war?”).

³⁶⁶ Zob. np. VAN GRONINGEN (1966: 149), który w odniesieniu do w. 373-40, 731-52, a także w. 381-92 *Theognideów*, stwierdza: „Ici le poète constate avec amertume l’inconséquence de Zeus qui est honoré et tout-puissant, connaît parfaitement les hommes, et pourtant ne distingue aucunement les bons et les méchants.”. Por. GREENE (1944: 41): „Like all his contemporaries, he [sc. Theognis] believes that the gods punish the innocent children of the wicked; but apparently he is the first who believes this to be bad, a blot on a dispensation that pretends to be just”.

problem zła i niesprawiedliwości w świecie, mianowicie do ich usprawiedliwienia złą kondycją moralną całej społeczności i powszechnym zepsuciem ludzi.

Podkreślę, że **topos „moralnej degradacji ludzkości”** w poezji greckiej ma długą tradycję sięgającą Hezjoda: autora, który „w swych obu zachowanych poematach podejmuje (...) próbę wyjaśnienia kondycji ludzkiej, wytłumaczenia, skąd wzięło się zło na świecie i dlaczego ludzie muszą cierpieć, dlaczego pracują by móc się wyżywić i przeżyć, dlaczego umierają” (LENGAUER 1994: 145). Przykładu w tym względzie dostarcza utrwalony w *Pracach i dniach* mit „Pięciu Wieków Ludzkości”³⁶⁷. W słynnej narracji na temat kolejnych „rodzajów” czy „gatunków” (*géné*) człowieka, jakie tworzy Dzeus, odnajdujemy – oprócz uzasadnienia dla modelu hierarchicznych relacji między sferą ludzi i bogów³⁶⁸ – koncepcję postępującej dekadencji całej ludzkości: jej moralnego upadku, zarazem stopniowego przyrostu „niesprawiedliwości” w świecie (cf. CALAME 2009: 61, 82-4, 92). Podobny kierunek narracji odnajdujemy w innym micie tradycji Hezjoda, mianowicie opowieści o Puszczy Pandory (*Op.* 90-104). Także w tym wypadku punktem wyjścia jest „okres niewinności”, gdy człowiek żył z dala od chorób, zła i ciężkiej pracy – przerwany następnie archetypalnym i rzutującym na wszystkich śmiertelnych błędem Epimeteusza, brata Prometeusza. Ów błąd niesie ze sobą właśnie ideę „upadku” wszystkich ludzi – i przekształcając indywidualne doświadczenie nieszczęścia w szerszą opowieść o powszechnej winie, służy on usprawiedliwieniu poczucia przypadkowości w dystrybucji zła w świecie czy niemoralności boskiej woli³⁶⁹.

Eschatologia „powszechnej winy człowieka” pełni istotną rolę także na gruncie rozważań o boskiej sprawiedliwości w tradycji Teognisa. Przy czym wiele elegii zbioru – jak zobaczymy – czyni z tej strategii narzędzie dyskursu politycznego (rozdz. 4.2): doświadczana przez *ja* poetyckie niesprawiedliwość w postaci niewspółmierności własnej „szlachetności” do pozycji społecznej i roli politycznej powiązana zostaje z przekonaniem o upadku wartości w *polis* czy szerzej, upadku wszystkich ludzi. W kontekście wyobrażeń mitycznych (eschatologicznych) o pochodzeniu zła kluczowe jest tu natomiast przekonanie o generalnej winie ludzi, którzy – jako zbiorowość – ponoszą odpowiedzialność za stan świata³⁷⁰. Jak mówi

³⁶⁷ Względnie „sześciu” wieków ludzkości, jak przekonywał w swoich strukturalistycznych analizach narracji z *Prac i dni* Jean-Pierre VERNANT (2006: 25-112, zwł. 54-60). Omówienie najpopularniejszych modeli interpretacji mitu Hezjoda w TSANGALIS (2006: 196-207), zob. ponadto CALAME (2009: 59-64).

³⁶⁸ Cf. CALAME (2009: 61): „(...) the succession of “races” in its decline leads finally to a hierarchic order which assigns distinct places to gods, demons, heroes, and finally to the dead”, także VERNANT (2006: 94: „By its own fault, in its contempt for *dike*, humanity will find itself radically separated from the divine, cut off from the heavenly ones”) oraz LENGAUER (1994: 153-4).

³⁶⁹ Jak ujmuje to PARKER (1983: 241): „The Prometheus/Pandora myth emphasizes the irreversibility and inescapability of certain ills; but far from moralizing the individual’s sufferings it implies much randomness in their distribution”; por. LENGAUER (1994: 149-50, 152) oraz FRASER (2011), który szczegółowo omawia mit Pandory.

³⁷⁰ Znaczenie intuicji „zbiorowej winy” w Grecji archaicznej ukazuje wiele fragmentów i epizodów eposu Homera i

cytowana wyżej elegia w. 833-6, „(...) żaden z bogów / szczęśliwych i nieśmiertelnych, Kynosie, nie jest [temu] winien (*aitios*), / lecz przemoc (*biē*) właściwa ludziom i żądza zysku haniebna (*kérdea deilá*), / i buta (*hýbris*) skierowały [wszystko] ku złu (*kakótēs*), [odsuwając] od tego, co szlachetne (*agathá*)”. Postawa ludzi stanowi tak przyczynę, jak i przejaw „odwróconego porządku” rzeczy: świata-do-góry-nogami, wyzbytego kluczowych wartości i cnót, opuszczonego przez bogów – istoty, które w „normalnym” stanie rzeczy strzegą *dike*, „sprawiedliwości”. Tę intuicję eksploatuje elegia w. 1135-50 *Corpus Theognideum*³⁷¹:

Ἐλπίς ἐν ἀνθρώποισι μόνη θεὸς ἐσθλὴ ἔνεστιν,
 ἄλλοι δ' Οὐλυμπόν<δ'> ἐκπρολιπόντες ἔβαν·
 ὦιχτο μὲν Πίστις, μεγάλη θεός, ὦιχτο δ' ἀνδρῶν
 Σωφροσύνη, Χάριτες τ', ὧ φίλε, γῆν ἔλιπον·
 ὄρκοι δ' οὐκέτι πιστοὶ ἐν ἀνθρώποισι δίκαιοι,
 οὐδὲ θεοὺς οὐδεὶς ἄζεται ἀθανάτους.
 εὐσεβέων δ' ἀνδρῶν γένος ἔφθιτο. οὐδὲ θέμιστας
 οὐκέτι γινώσκουσ' οὐδὲ μὲν εὐσεβίας.
 ἀλλ' ὄφρα τις ζῶει καὶ ὄρῃ φάος ἡελίοιο,
 εὐσεβέων περὶ θεοῦς, ἐλπίδα προσμενέτω·
 εὐχέσθω δὲ θεοῖσι, καὶ ἀγλαὰ μηρία καίων
 Ἐλπίδι τε πρώτῃ καὶ πυμάτῃ θυέτω.
 φραζέσθω δ' ἀδίκων ἀνδρῶν σκολιὸν λόγον αἰεὶ,
 οἱ θεῶν ἀθανάτων οὐδὲν ὀπιζόμενοι
 αἰὲν ἐπ' ἄλλοτρίοις κτεάνοις ἐπέχουσι νόημα,
 αἰσχροὶ κακοῖς ἔργοις σύμβολα θηκάμενοι.

1340

1345

Nadzieja (*Elpis*) jest jedynym dobrym bóstwem, co ludziom zostało
 – wszyscy inni [bogowie] ruszyli na Olimp: odeszła
 Lojalność (*Pistis*), wielka bogini, odeszło od ludzi
 Umiarkowanie (*Sōphrosynē*); Charyty (*Chárites*) też opuściły tę ziemię.
 Nie ma już przysięg lojalnych (*hórkoi ... pistoi*) i sprawiedliwych (*dikaioi*) wśród ludzi,

Hezjoda, choćby otwierająca *Iliadę* scena zarazy w obozie Achajów, tak jak i te fragmenty *Prac i dni*, gdzie podkreśla się, że za błędy *basileis* odpłaci cały *demos* (*Op.* w. 225-247, 261-262, cf. FOUCHARD 1997: 44). Szerzej na temat LLOYD-JONES (1971a: 74-5), PARKER (1983: 198-205), także CHANIOTIS (2004: 2-3) z obszerną bibliografią. Warto przy tym podkreślić, że retoryka winy zbiorowej często angażuje szersze wyobrażenia o „zmazie” (*miasma*) – religijnym czy rytualnym „skażeniu”, które w sytuacji, gdy dana społeczność nie ukarze sprawcy zbrodni, może przejść na wszystkich jej członków, zob. ADKINS (1965: 97-108), PARKER (1983: 110-3), a także uwagi dot. *Orestesa* Eurypidesa w PETROVIC – PETROVIC (2016: 222-8).

³⁷¹ Zob. także w. 647-8: Ἥ δὲ νῦν αἰδὼς μὲν ἐν ἀνθρώποισιν ὄλωλεν, | αὐτὰρ ἀναιδείη γαῖαν ἐπιστρέφεται. („W rzeczy samej, wstyd (*aidōs*) zanikł wśród ludzi, dziś arogancja (*anaideiē*) krąży po ziemi”). Użyta w tej elegii partykuła *nūn* – często używana w poezji do przeciwstawienia sobie wzajem tego, „co dawne” oraz „teraźniejszości” (cf. MASLOV 2015: 96, także FRIEDRICH – REDFIELD 1978: 283) – podkreśla szczególną temporalność tego obrazu poetyckiego.

i nikt już nie okazuje szacunku nieśmiertelnym bogom.
 Skurczyła się rasa (*génos*) tych, którzy czczą gorliwie co boskie,
 nikt nie zna ani norm bogów (*thémistes*), ani zwyczajów pobożnych (*eusébeia*).
 Lecz dokąd ktoś żyje i patrzy na światło słońca z postawą
 szacunku dla nieśmiertelnych, niech zachowa nadzieję (*elpis*):
 niechaj czci bogów, składając wspaniałe ofiary zwierzęce
 Nadziei, pierwszej i ostatniej [ze wszystkich bóstw].
 Niech baczy też zawsze na mowę pokrętną (*skoliòs lógos*)
 niesprawiedliwych (*ádikoi ándres*),
 którzy – nie czując strachu przed żadnym z nieśmiertelnych bogów
 i myślą (*nóēma*) krążąc [zachłanną] wokół nieswojej własności (*ktéana*) –
 zawierają wstrętne przymierza (*aischrà ... symbola*)
 dla swoich podłych działań (*kakà érga*).

W jawnym nawiązaniu do mitu o Pandorze z *Prac i dni* Hezjoda – w którym po otwarciu zesłanego ludziom przez bogów naczynia pełnego zła, chorób i nieszczęść na jego dnie zostaje jedynie *Elpis*, Nadzieja (*Op.* w. 94-101, cf. FRASER 2011: 22, CAIRNS 2016: 28-9) – elegia *Theognideów* eksploatuje mit odwróconego porządku: człowiek zostaje tu oddzielony od sfery kosmicznej, staje się „człowiekiem rozpadu” (RICOEUR 1986: 159), który w wyniku własnej winy utracił więź z siłami nadprzyrodzonymi i czynnikami kosmicznymi – w tym z Dike, „Sprawiedliwością” jako jedną ze wspomnianych w elegii Charyt (w. 1138). Jak zauważa Douglas CAIRNS (2016: 28), podjęta tu „apoteoza Nadziei jako jedynej siły zdolnej uchronić człowieka przed niesprawiedliwością” paradoksalnie podkreśla zatem niepewność losu³⁷². W okolicznościach moralnego upadku całego „gatunku” ludzkiego (*génos*, 1141) można mieć najwyżej nadzieję na sprawiedliwość: na to, że nadejdzie kiedyś zadośćuczynienie, że sprawcom doświadczonej niesprawiedliwości wymierzona zostanie należyta kara, że właściwa (sprawiedliwa) postawa moralna spotka się z wyczekiwaną nagrodą. Zarazem figura nadziei podkreśla ograniczenia poznawcze człowieka: skoro człowiek „nie zna dnia, ani godziny”, wciąż może marzyć i liczyć na przychyłność losu³⁷³.

³⁷² CAIRNS (2016: 27-8): „*Elpis* (the emotion) is thus a potential source of solace in difficult times, yet even though the poem does not as such raise the issue of hope’s characteristic ambivalence in archaic Greek poetry, its apotheosis as the only remaining power that can protect us against injustice emphasizes the poet’s point about the precariousness of trust in circumstances of moral decline”; por. także Clay (2009: 103): „Hesiod further clarifies the character of *Elpis* by having Zeus remove the voices of all the devastating diseases that escape from the jar through his devising. They come unannounced and thus allow us to hope for tomorrow. Hope is the necessary illusion that informs human life and makes it bearable”. Zarazem w interpretacjach *elpis* w sięgającej eposu Hezjoda tradycji greckiej podkreśla się ambiwalencję tej figury, zob. FRASER (2011: 22-5), CAIRNS (2016: 23-4). Szerzej na temat motywu *elpis*, „nadziei”, zob. KAZANTZIDIS – SPATHARAS (2018).

³⁷³ Jak pisze CLAY (2009: 103): „Such hopes, equivalent to ignorance of the hour of one’s own death, are an essential precondition for all human activity: only human beings have hope. The brutes, without consciousness or *nous*, lack

Tym sposobem docieramy do kolejnej strategii obrony eschatologii sprawiedliwości w *Corpus Theognideum*, mianowicie ku **przekonaniu o ludzkiej skończoności i właściwych człowiekowi ograniczeniach poznawczych**. Kilkakrotnie sygnalizowałem już ten wątek przy okazji analiz elegii przytaczanych wyżej, np. w. 197-208, gdzie podkreślana jest niejednoznaczność „boskich darów”: to, co w pierwszej chwili sprawiało wrażenie „korzyści” (*kérdos*) i nagrody od bogów, ostatecznie zmienia się w zło (*kakón*) i okazuje formą kary (w. 201-2, por. 135-6, także Solon 13W, 65-70); boskie decyzje „zwodzą (*apatái*) umysły ludzi (*anthrōpōn nóos*)” (w. 203)³⁷⁴. Fakt, iż ktoś uważany za „podłego” (*kakós*) odnosi nagły sukces, tłumaczony jest więc wieloznacznością i nietrwałością „zysku” – daru, który z założenia może obrócić się w niwecz³⁷⁵, a w ostatecznym rozrachunku okazać się źródłem zguby. Aksjologiczna nieprzejrzystość ludzkich doświadczeń nie ogranicza się zresztą do zdarzeń losowych: równie niejasne jest znaczenie działań podejmowanych przez ludzi (człowiek „często wierząc, że robi coś złego, sprawia rzecz dobrą; / innym razem chcąc dobrze, doprowadza do tego, co podłe”, w. 137-8)³⁷⁶. W tym względzie akcentowanie ograniczeń poznawczych człowieka służy relatywizacji jednostkowego doświadczenia niesprawiedliwości: skoro „nikt nie wie co przyniesie dzień lub noc” (w. 159-60), zarazem nikt nie zna prawdziwego znaczenia boskich „darów” oraz ludzkich uczynków, ludzka percepcja odnośnie do „sprawiedliwości” i „niesprawiedliwości” zawsze może być mylna³⁷⁷. Zauważmy, iż podkreślanie własnej niewiedzy pozornie może wydawać się

it. Thus Hope, the ultimate *kalon kakon*, characterizes the human condition and once again situates us between the ignorance of the beasts and the certain knowledge of the gods, between forethought and hind-thought, between Prometheus and Epimetheus”.

³⁷⁴ Por. w. 141-2: „ludzie nic nie wiedząc na pewno próżne snują domysły, / wszystko zaś kończy się zgodnie z tym, co zamyśla bogowie” (całą elegię 133-41 cytuję wyżej); 639-40: Πολλάκι παρ δόξαν τε καὶ ἐλπίδα γίνεται εὖ ρεῖν | ἔργ’ ἀνδρῶν, βουλαῖς δ’ οὐκ ἐπέγεντο τέλος („Wysiłki ludzi, jak często się zdarza, wbrew domysłom i nadziejom, / biorą dobry obrót, by potem zwrócić się przeciw [naszym] zamiarom”). Por. Simonides 42W (fragment zachowany u Stobajosa 2.1.10): „Łatwo bogowie oszukują umysł (*nóos*) ludzi” (ῥεῖα θεοὶ κλέπτουσιν ἀνθρώπων νόον). Por. STRAUSS CLAY (2003: 140-9) na temat motywu ograniczeń poznawczych właściwych ludziom i nieprzewidywalności ludzkiego losu u Hezjoda.

³⁷⁵ Podobną myśl znajdujemy u Hezjoda (*Op.* 325-6), gdzie podkreśla się, iż nieumotywowane sprawiedliwą postawą „szczęście” (*ólbos*) nie będzie trwało długi czas (παῦρον χρόνον); cf. VERDENIUS (1960: 357), w kontekście ludzkich ograniczeń poznawczych podkreśla znaczenie wyrażenia εἰδότες οὐδέν (w. 141). Zob. ponadto Solon 13W (1GP), w. 7-10: „Rad bym majątek posiadać, atoli niesłusznie go zdobyć / nie chcę, za wszystko wszak później każe nam Dike zapłacić. Tym zaś bogactwem, które od bogów człowiek zyskuje, / wiecznie sycić się można, czerpiąc ze szczytu aż do dna” (przeł. W. Appel, χρήματα δ’ ἱμεῖρω μὲν ἔχειν, ἀδίκως δὲ πεπᾶσθαι | οὐκ ἐθέλω· πάντως ὕστερον ἦλθε δίκη | πλοῦτον δ’ ὅν μὲν δᾶσι θεοί, παραγίνεται ἀνδρὶ | ἔμπεδος ἐκ νεάτου πυθμένος ἐς κορυφὴν.). Zob. ponadto uwagi MORGAN (2008: 33-4) na temat podobieństw w stosunku do wieloznaczności „boskiego daru” między tradycją Teognisa i Pindarem.

³⁷⁶ Por. także w. 323-8, gdzie ludzkie ograniczenia zostają przeciwstawione doskonałości bogów, zarazem wskazane jako usprawiedliwienie popełnianych błędów (... ἀμαρτωλαὶ γὰρ ἐν ἀνθρώποισιν ἔπονται | θνητοῖς Κύρνε· θεοὶ δ’ οὐκ ἐθέλουσι φέρειν, w. 327-8).

³⁷⁷ Tę strategię usprawiedliwienia doświadczenia niesprawiedliwości dopełnia jeszcze jedna intuicja widoczna w *Corpus Theognideum*: przekonanie, że zło i nieszczęście, jakie spadają na ludzi, mogą stanowić sprawdzian właściwego im charakteru („szlachetności”). Uwidaczniają to zwłaszcza te fragmenty, które dotyczą trwałości więzi przyjaźni i postawy tych, którzy porzucają swoich *philoí* w potrzebie, zob. w. 641-2 oraz 1013-6, także 119-28, 415-8, 447-52, 1104a-1106 (cf. FRISCH 1949: 232).

niespójne z szerszą strategią poetycką właściwą dla *Corpus Theognideum* – mam na myśli model autoryzacji tradycji poprzez kreację *persona loquens* jako autorytetu, jedynego dystrybutora prawdy, zarazem wzorca sprawiedliwości (zob. nt. wyżej, rozdz. 2.4). Niespójność jest jednak pozorna: w rzeczywistości to właśnie świadomość właściwych „śmiertelnikom” ograniczeń poznawczych i nieznajomości perspektywy boskiej stanowi o postawie, która umożliwia ludziom uniknięcie niepotrzebnych kłopotów i nieszczęść. Ilustruje to cytowana już wcześniej (rozdz. 2.4.b) elegia w. 543-6, w której *ja* wyraża obawę o utratę własnej *time*, „reputacji”:

Muszę rozstrzygnąć [konflikt] zgodnie ze słuszną miarą,
[wydać] ten wyrok uczciwie dla każdej [ze stron].
Z pomocą wyroczni, wróżebnych znaków, płonących ofiar,
tak, bym porażką (*amplakiē*) nie ściągnął na siebie szpetnej niesławy.

Jak widzieliśmy (rozdz. 3.2.b), lęk przed utratą *time* stanowił powszechny przedmiot troski i ważny aspekt życia wspólnotowego w Grecji archaicznej i klasycznej. Kontakt z bóstwem i tym, co nadprzyrodzone, dla greckiej religijności może być w tym względzie środkiem zaradczym na własną omyłność, narzędziem zabezpieczenia własnej pozycji i dowodem rozważi³⁷⁸. Przypomina o tym choćby *Odyseja* wraz z wątkiem *nekya* / *katabasis*, czyli „zejścia” Odysa do Hadesu w celu odbycia konsultacji z duchem wróżbity-Tejrezjasza (zob. FARENGA 2006: 217), czy „pamiętnik wojenny” Ksenofonta, *Anabasis*, gdzie autor-narrator wielokrotnie poprzedza własne działania konsultacjami z wyrocznią i złożeniem ofiar³⁷⁹. Podobnie *ja* w *Corpus Theognideum* przedstawia siebie samo jako świadome własnej omyłności. Jednocześnie pokazuje, że dysponuje środkami zaradczymi chroniącymi je (w pewnym zakresie) przed popełnieniem błędu: są nimi właśnie praktyki religijne, takie jak prośba o poradę wyroczni czy interpretacja znaków wróżebnych. I właśnie ta postawa – odznaczająca się powściągliwością, dystansem, umiarkowaniem, przekonaniem o własnej omyłności – decyduje w tradycji Teognisa o dyspozycji do „sprawiedliwości”. Zarazem, jak zobaczymy, wiara w oddziaływanie na życie

³⁷⁸ Zważywszy na wszechobecność w *Theognideach* elementów dydaktyczno-normatywnych, wprowadzanych zresztą poprzez bezpośrednie pouczenia kierowane do fikcyjnego adresata (o czym wyżej, rozdz. 2.4.c), podobne zapewnienia, wskazujące na wyczulenie *ja* poetyckiego na kwestie własnej reputacji i opinii osób postronnych, paradoksalnie zwiększają jego autorytet, ukazując go jako wzorzec przezorności i umiarkowania.

³⁷⁹ E.g. 3.2.8-9, 4.23.6, 5.5.3, 6.1.16-33, 6.4.14-19, 7.6.44, zob. MARINCOLA (1997: 207-8). Szerzej na temat lęku przed utratą autorytetu jako motorze działań politycznych zob. TRINKAUS ZAGRZEBSKI (2012: 140). Por. ponadto kreacje Nestora (*Od.* 3.186-7) oraz Odyseusza w *Odysei* (19.42-46), podkreślających własną omyłność, tak jak i fr. 16W Solona wraz z komentarzem GLADIGOWA (1965: 17), który pokazuje, że w elegii poeta wskazuje właśnie na własne ograniczenia poznawcze („Der Dichter versteht sich auf ein solches Maßwissen aus seiner engen Verbindung zu den Musen. In der Form der Dichtung werden den Menschen die Maße und Grenzen einer jeden Sache vor Augen geführt”); cf. WILLIAMS (1993: 150): „For Solon and other archaic writers, human beings were largely powerless against fate and chance (...)”.

człowieka sił nadprzyrodzonych nie kwestionuje odpowiedzialności ludzi za ich własne wybory i postawy.

c) Między błędem poznawczym a deficytem woli:

psychologia winy w *Corpus Theognideum*

„Progresywizm”, który sytuuje Greków epoki archaicznej w opozycji do współczesności, opiera się na jeszcze jednym nieuzasadnionym przekonaniu, tym razem dotyczącym **psychologicznych kompetencji starożytnych**. Zgodnie z silnie ugruntowanym w badaniach przekonaniem, językowe narzędzia konceptualizacji emocji i doświadczeń wewnętrznych, jakie możemy wydobyć z tekstów epoki archaicznej, dowodzą niezdolności Greków do myślenia o sobie samych jako „sprawcach” w świecie i podmiotach własnych działań.

W tym kontekście należy przywołać zwłaszcza niezwykle wpływową pracę Bruno Snella *Odkrycie ducha. Studia o greckich korzeniach europejskiego myślenia* (SNELL 2006 [1946¹]), a także podążające za nią studia takich badaczy jak Hermann FRÄNKEL (1975 [1951¹]), Eric DODDS (2002 [1951¹]), Rodolfo MONDOLFO (2012 [1958¹]), Eric A. HAVELOCK (2007 [1963¹): 233-45), Arthur ADKINS (1970) czy Hugh LLOYD-JONES (1971)³⁸⁰, w których punkt wyjścia i klucz do zrozumienia psychologii i etyki starożytnych stanowi język – zwłaszcza te pojęcia, które odnoszą się do samego podmiotu, jego emocji, woli. Snell w swoich badaniach za punkt wyjścia przyjął tzw. „organy duchowe” – określenia w rodzaju *phrén*, *thymós*, *nóos* czy *psyché* – za pomocą których w eposie homeryckim wyrażane są stany emocjonalne i wolutatywne doświadczane przez bohaterów. Co istotne, te kategorie, choć wskazują na pewien „element ducha” czy po prostu wybrany aspekt „ja”, pozostają zewnętrzne wobec osoby wykonującej daną czynność czy odczuwającej pewne emocje z tymże organem utożsamiane.

Choć tendencja eposu do interioryzowania pewnych stanów psychicznych może wydać się nam znajoma czy zrozumiała, o tyle mnogość „organów duchowych” wskazywać ma na diametralny dystans dzielący nas od Greków – zwłaszcza w kwestii tożsamości osobowej. Zdaniem Snella obecność tak wielu „elementów ducha” świadczy bowiem o „rozcłódkowaniu” człowieka homeryckiego: jak przekonywał, ani w *Iliadzie*, ani w *Odysei* nie występują ślady takiego użycia owych pojęć, które wskazywałyby na to, że człowiek jako osoba jest jednością, że posiada tożsamość z sobą samym, że jest jednolitym podmiotem własnych stanów

³⁸⁰ Warto wspomnieć także o studium Hartviga FRISCHA (1949: 72-8) poświęconym zagadnieniom etycznym w Grecji archaicznej. Duński badacz nie wspomina w nim o koncepcji Snella, nie cytuje także żadnej z jego prac, przedstawia jednak zbliżony pogląd dotyczący relacji między *ja* herosów oraz właściwymi im „organami” w rodzaju *thymos*. Jak pisze (1949: 75): „The whole of Homer’s divine mechanism, so to call it, is in keeping with his curious psychology – the seat of the feelings is the *thymos*, the soul, and lies under the direct governorship of the gods, so that whenever Homer indicates a cause, he almost inevitably involves some Divinity”.

emocjonalnych czy szerzej, stanów świadomości. Dlatego to nie Agamemnon, wbrew polskiemu przekładowi Ignacego Wieniewskiego, „ważył w duszy swej to, co zgoła nie miało się ziścić” (*Il.* 2.36), lecz „w jego *thymos*” (*anà thymón...*) czyniły to same jego „myśli” (*tà phronéonta*)³⁸¹. To nie Odyseusz odstępował od pomysłu ugodzenia Cyklopa mieczem prosto w wątrobę, lecz skłania go do tego jego *thymós* (*Od.* 9.302); *thymos* się raduje (*Il.* 13.494), ewentualnie ktoś „raduje się poprzez *thymos*” (*Il.* 7.189). Tym samym, jak stwierdza SNELL (2009: 32): „(...) to, co interpretujemy jako duszę, człowiek Homera interpretuje tak, że widzi tam trzy jej odmiany, które rozumie według analogii do narządów cielesnych”³⁸². *Thymos* czy *psyche* to nie „ja sam”, a element mojego ciała, który reguluje to, co czuję, co robię i co myślę. Tym samym bohaterowie *Iliady* i *Odysei* – jak przekonuje Snell i jego kontynuatorzy – są pozbawieni wewnętrznej jedności, niesamodzielni w podejmowaniu decyzji, miotani nie tylko kapryсами bóstw, lecz także własnych „organów”³⁸³.

„Organy duchowe” w rodzaju *thymós*, *nóos* czy *phrén* występują nie tylko u Homera. Późniejsze tradycje poetyckie powtarzają za eposem nie tylko pojedyncze terminy związane z aktywnością poznawczą czy stanami emocjonalnymi, lecz ponadto wykorzystują całe formuły poetyckie – wraz z nimi identyczne metafory, metonimie i tropy poetyckie niosące, jak może się zdawać, określone konsekwencje poznawcze. Jednocześnie późniejsza poezja rozwija ów język i imaginarium eposu – tak jak ma to miejsce w elegiach *Corpus Theognideum*, gdzie homeryckie „organy” zostają uwikłane w gnomiczne pouczenia dotyczące natury ludzkiej i odmiennych modeli postępowania. W zbiorze pojawiają się nawet dialogi czy zwroty *ja*

³⁸¹ τὰ φρονέοντ' ἀνὰ θυμὸν ἃ ῥ' οὐ τελέεσθαι ἔμελλον. Tłumaczenie τὰ φρονέοντα (z punktu widzenia gramatyki imiesłowu czasownika φρονεῖν) jako „myśli” oczywiście nie oddaje charakteru greckiego pojęcia. Jak stwierdza ONIANS (2011: 14): „In later Greek φρονεῖν has primarily an intellectual sense, ‘to think, have understanding’, but in Homer it is more comprehensive, covering undifferentiated psychic activity, the action of the φρόνεις, involving ‘emotion’ and ‘conation’ (...)”, zob. także BREMMER (1983: 61-2).

³⁸² Podobnie DODDS (2002: 27): „(...) nie istnieje u człowieka homeryckiego ujednolicona koncepcja tego, co nazywamy „duszą” albo „osobowością” (...)” czy ADKINS (1970: 14-5), który podkreśla swobodę i autonomię „organów duchowych” względem działającego podmiotu: „We are accustomed to emphasise the ‘I’ which ‘takes decisions’, and ideas such as ‘will’ or ‘intention’. In Homer, there is much less emphasis on the I or decisions: the Greek words just mentioned take the foreground, and enjoy a remarkable amount of democratic freedom”; zob. także HAVELOCK (2007: 235): „Aby osiągnąć ten rodzaj doświadczenia kulturowego, który od czasów Platona stał się możliwy, a potem normalny, *ego* greckie musi zaprzestać ustawicznej identyfikacji ze wszystkimi różnorodnymi żywymi sytuacjami narracyjnymi (...). Musi przestać rozpraszać się w tym nieskończonym łańcuchu nastrojów. Musi się od niego odseparować i poprzez akt czystej woli określić samo siebie tak, żeby mogło powiedzieć: „ja jestem ja, małe autonomiczne uniwersum (...)”.

³⁸³ Warto jednak zauważyć, że w eposie Homera nie brakuje zwrotów angażujących „organy duchowe”, jednocześnie podkreślających sprawczą rolę samego podmiotu, np. αὐτὸς θυμῷ βουλευεῖν (*Od.* 12.57-8), τῇ ὃ γε θυμὸν ἔτερπεν (*Il.* 9.189), ὥς ἐνὶ θυμῷ | ἄθάνατοι βάλλουσι καὶ ὥς τελέεσθαι οἴω (*Od.* 1.200-1) etc. Por. PELLICCIA (1995: 260), która w opozycji do teorii Snella wskazuje na istnienie pewnego stałego *ja* („normal operating self”), które stanowi u Homera podmiot doświadczający wpływu „organów duchowych” czy działania bóstw („(...) it is that defined in opposition to the intervening organs and gods, the material upon which the intervening agents work”); także WILLIAMS (1993: 21-49), który podkreśla podmiotową jedność bohaterów Homera („the unity of the person as thinking, acting, and bodily present; the unity of the living and the dead”, s. 49).

poetyckiego do własnego *thymós* (w. 695-6, zob. także 213-4, 877-8 ~ 1070a-b, 1029-36):

Οὐ δύναμαι σοι, θυμέ, παρασχεῖν ἄρμενα πάντα·

τέτλαθι· τῶν δὲ καλῶν οὔ τι σὺ μοῦνος ἐρᾷς.

Nie mogę ci, mój *thymos*, zapewnić wszystkiego, czego pragniesz.

Panuj nad sobą – nie tylko ty jeden kochasz, co piękne.

Zgodnie z modelem „organów duchowych” Snella powyższy dystych należałoby odczytywać jako jeden z przejawów „rozcłonkowania” człowieka epoki archaicznej, wyraz prymitywnego poczucia zależności w procesie podejmowania decyzji od sił wykraczających poza sam podmiot, a także jako ilustrację tendencji do rozumienia własnych stanów psychicznych czy emocjonalnych w kategoriach trzecioosobowych, zewnętrznych wobec „ja”³⁸⁴. Warto jednak zapytać, czy determinizm językowy Snella jest w tym wypadku uzasadniony: równie dobrze zwrot do *thymos* może być interpretowany jako pewna literacka konwencja czy „martwa metafora” (cf. PELLICCIA 1995: 27-37)³⁸⁵, która nie tylko nie odzwierciedla właściwego dla tej epoki sposobu myślenia o własnej podmiotowości, lecz nadto oddala się od codziennych sposobów komunikacji³⁸⁶. Jak zauważyło zresztą wielu badaczy, krytycznych wobec powyższej teorii, Snell w swoim przedsięwzięciu projektuje wyobrażenia o *thymos*, *psyche* czy *noos* jako oddzielnych bytach o ściśle określonych funkcjach czy kompetencjach – tymczasem nic nie wskazuje na to, aby poszczególne „organy” konstituowały tak precyzyjnie zdeterminowany system³⁸⁷. Co więcej, wszechobecny w *Odkryciu ducha* determinizm językowy nie pozwala

³⁸⁴ Tak DODDS (2002: 46): „Ludzie w *Odysei* (...) bardzo wiele wydarzeń w swoim życiu, zarówno tych fizycznych, jak i psychicznych, przypisują działaniu anonimowych duchów. (...) Teognis i jego współcześni (...) poważnie traktowali demona, który kusi człowieka do *ate*”; zob. niżej na temat znaczenia *ate* w interpretacji Doddsa.

³⁸⁵ Por. analizy formuł homeryckich opartych na pojęciu *phrén* (np. „odebrać” czy „zniszczyć *phrénes*”) w RADEMAKER (2005: 55-6), który stwierdza: “(...) these expressions are highly standardised and metaphorical, and are probably to be taken as proverbial excuses for otherwise unaccountable behaviour rather than as serious explanations of that behaviour”. Podkreślę, że wewnętrzny monolog z *thymos* występuje już u Homera (*Il.* 11.401-11, także *Od.* 20.18-21 z Odyseuszem zwracającym się do własnej *kradie*, zob. PUCCI 1995: 72-3). Por. FRÄNKEL (1975: 76-80), który rozpoznaje w epickich dialogach z *thymos* funkcje retoryczne czy narracyjne (s. 78: „Soliloquies take place only when a man wishes to clarify a situation and the action needed to meet it. This is not a real splitting of the ego but only discursive thinking”), jego interpretacja – silnie naznaczona tezami Snella – ostatecznie uznaje jednak „fragmentaryczność” i niesamodzielność człowieka homeryckiego, rządzonego „zewnętrznymi” wobec niego siłami (s. 80: „external forces (...) operate in him without hindrance, and it is meaningless to ask where his own force begins and that from outside ends. In what they receive and suffer also, there men are wholly open to the outside world, so wide that our own basic antithesis between self and not-self does not yet exist in Homeric consciousness”, cf. CAIRNS 2014, rozdz. 3.2). Szerzej na temat charakteru i funkcji zwrotów do własnych „organów duchowych” pisze PELLICCIA (1995: 115-68, 277-81).

³⁸⁶ Warto przypomnieć w tym miejscu o sympozjalnym kontekście wykonawczym cytowanego fragmentu. Zważywszy na atmosferę właściwą dla sympozjum i ambiwalencję wielu elegii, lawirujących między powagą i zabawą (zob. wyżej, 1.3.b i c), zwrot do *thymos* w dystychu 695-6 może być naznaczony ironią i humorem, których determinizm językowy Snella nie pozwala dostrzec. Sugeruje to zresztą pewien *kyliks* attycki (Munich, Antikensammlung 2646), na który zwróciłem uwagę wcześniej (rozdz. 1.4, ilustracja 2), który poprzez żartobliwą inskrypcję nawiązuje do powyższych wersów – jednocześnie przedstawia mężczyznę, który najwyraźniej nadużył wina i cierpi z powodu objawów przedawkowania alkoholu (jak mówi inskrypcja na wazie, „Nie mogę, nie...”)

³⁸⁷ SNELL (2009: 31): „*Thymos*, *noos* i *psyche* to oddzielne narządy, jeśli można tak rzecz, z których każdy pełni

Snellowi i jego kontynuatorom dostrzec tego, co w nas samych i herosach homeryckich podobne, mianowicie zdolności decyzyjnych, poczucia odpowiedzialności za własne działania, a także wątpliwości i niepewności, jakie towarzyszą przeróżnym próbom powzięcia decyzji przez bohaterów³⁸⁸.

W poprzednim podrozdziale (3.3.b) przytoczyłem fragment przemowy Agamemnona z XIX księgi *Iliady*, w której głównodowodzący *basileus* usprawiedliwia siebie samego za pomocą figury *ate*, „zaślepienia”, zrzucając zarazem winę za własne postępowanie na bogów i siły wobec niego zewnętrzne („ja nie jestem winny”, *egô d’ouk aitiôs eimi*, 19.86). Dla tych, którzy chcą widzieć w Grekach epoki archaicznej bezwolne instrumenty sfery boskiej, jest to, rzecz jasna, decydujący fragment. Przy czym w pracach cytowanych wyżej badaczy jego interpretacja abstrahuje zazwyczaj od kontekstu komunikacyjnego – tymczasem z perspektywy przebiegu akcji dramatycznej podjęty przez Agamemnona dyskurs na temat *ate* pełni oczywiste cele retoryczne³⁸⁹, tym samym nie może stanowić rozstrzygającego argumentu na rzecz tezy, iż w świecie archaicznym koncept „woli” nie istniał. Przemowie Agamemnona możemy przeciwstawić natomiast wiele innych scen, które sugerują coś przeciwnego. Jak widzieliśmy (rozdz. 2.3), w eposie Homera czyny i działania, na przykład udzielanie „dobrych rad”, czyli niewątpliwie pewna aktywność decyzyjna, są kluczowe dla tożsamości, roszczeń do autorytetu i szczególnej pozycji w społeczności, dowodząc przy tym czyjejs *arete*, „doskonałości” czy *time*, „chwały” i „prestżu”. Z tego względu, jak przekonuje cytowany wcześniej WILLIAMS (1993), teoria Snella, która zakłada w punkcie wyjścia diametralny rozdzźwięk między współczesnością a czasami Homera, funduje pewien romantyczny obraz przeszłości – czasów, gdy człowiek rozumiał siebie w sposób dla nas egzotyczny i prymitywny. Williams słusznie przestrzega przy tym przed podobnym „progresywizmem”: to, że Grecy nie posługiwali się pojęciem „moralności” czy „decyzji” nie musi w końcu oznaczać, że nie byliby oni zdolni zrozumieć tych konceptów bądź że ich własne doświadczenia odbiegały od tego, co współcześnie ujmujemy za

oddzielną funkcję”. Wcześniej jednak badacz podkreśla niemożliwość wyznaczenia „wyraźnej granicy (...) między *thymos* i *noos*” (s. 26), po chwili jednak stwierdza, że „*noos* dotyczy ogólnie raczej intelektu, a *thymos* emocji” (s. 27). W rzeczywistości wiele „organów” wydaje się posiadać zbliżone funkcje, ich wybór w poezji w dużej mierze podyktowany jest względami metrycznymi, zob. CAIRNS (2014, rozdz. 3.2) z szerszą bibliografią.

³⁸⁸ Co zarzucał koncepcji Snella już Albin LESKY (1961, zwł. s. 5-11), zob. ponadto WILLIAMS (1993: 40), który w sprzecznie wobec „progresywizmu”, odmawiającego Grekom zdolności decyzyjnych, stwierdza stanowczo: „To me, at least, it seems that in this Homeric world there is surely enough of the basic conceptions of action for human life: the capacities to deliberate, to conclude, to act, to exert oneself, to make oneself do things, to endure. Who could ask for anything more?”. Krytykę teorii „organów duchowych” podejmują także: KIRK (1962: 265-266), DOVER (1974: 151), FOWLER (1987: 4-13), BREMMER (1983: 66-70), GRIFFITH (1983: 37-65), WILLIAMS (1993), PELLICCIA (1995: 15-27); wyczerpujące omówienie kontrowersji i sporu wokół „progresywizmu” Snella w CAIRNS (2014).

³⁸⁹ Na retoryczny wymiar przemowy Agamemnona zwracają uwagę SCODEL (2008: 107-23) oraz (2011: 163-5, 169-74): jak podkreślają, podjęty przez *basileusa* dyskurs na temat *ate* i ingerencji bogów stanowi „wymówkę” (*excuse*, Versnel), próbę „odsunięcia od siebie winy” (*blame-shifting*, Scodel).

W *Corpus Theognideum* wiele uwagi zostaje poświęcone zdolnościom poznawczym ludzi i zależności „szlachetności” (*aretē*) od indywidualnego wyboru. Ukazuje to choćby kreacja *ja* poetyckiego w zbiorze, które – jak pamiętamy (2.4.b) – jest wzorcem „sprawiedliwości”, predestynowanym do pouczenia współobywateli i nauczania ich o tym, co należy i czego nie wolno czynić. Jednocześnie enuncjacje w pierwszej osobie podkreślają szczególne kompetencje, wiedzę i wycucie „złotego środka”, umożliwiające *ja* poetyckiemu podjęcie właściwych decyzji i utrzymanie postawy „sprawiedliwego”.

Znaczenie wyboru i decyzji jednostki obrazuje motyw „właściwej miary”. W wielu miejscach zbioru *ja* poetyckie zapewnia, że „będzie kroczyć „prostą drogą (*orthēn hodón*), zgodnie ze słuszną miarą” (*parà státhmēn*, 945, cf. 543)³⁹¹. Podobne deklaracje służą, rzecz jasna, podkreśleniu właściwych mu zdolności poznawczych oraz dyspozycji etycznych, tym samym kreacji *ja* jako autorytetu – co jednak istotne z perspektywy psychologii winy, użyte w tym celu metafory „miary” czy „sznura ciesielskiego” (*státhmē*) wklajają do imaginarium sprawiedliwości pojęcia techniczne i upodabniają tym samym autorytet w kwestii „sprawiedliwości” i moralności do figury racjonalnego i metodycznego rzemieślnika (w. 805-6)³⁹².

³⁹⁰ To, że Homer nie posługiwał się pojęciem „decyzji” czy „intencji”, nie oznacza, że nie dysponował danym „konceptem”. WILLIAMS (1993) wielokrotnie podkreśla to w swoich wykładach (s. 33: „(...) the idea is there”; s. 36: „he has the notion” etc.); jednocześnie przekonuje, że między nami i Grekami występuje więcej podobieństw niż badacze zwykli to przyjmować (s. 16: „(...) our ideas of action and responsibility and other of our ethical concepts are closer to those of the ancient Greeks that we usually suppose”); zob. także LATACZ (1977: 10-1, przyp. 18) z podobnymi uwagami. Por. jednak BREMMER (1983: 67-8) oraz CAIRNS (2014), którzy – choć krytyczni wobec antropologiczno-poznawczych wniosków Snella – podkreślają pewien związek między stosowanym przez Homera sposobem opisu władz wolutatywnych i procesów kognitywnych oraz faktycznym sposobem bycia czy doświadczania siebie samego właściwym dla Greków epoki archaicznej (CAIRNS 2014, rozdz. 2: „But whether or not cognitive metaphor is embodied in this way, the basic proposition (...) – that metaphorical thinking is fundamental to the structure of many abstract concepts – is not seriously in doubt”).

³⁹¹ Por. ponadto elegię w. 903-32 (cytowaną w rozdz. 4.1.d), gdzie metafora drogi zostaje wykorzystana do refleksji dotyczącej właściwego modelu zarządzania majątkiem: καὶ δάκνομαι ψυχὴν, καὶ δίχα θυμὸν ἔχω. | ἐν τριόδῳ δ’ ἔστηκα· δὴ εἰς τὸ πρόσθεν ὁδοὶ μοι | φροντίζω τούτων ἥντιν’ ἴω προτέρην· | ἢ μὴδὲν δαπανῶν τρύχω βίον ἐν κακότητι, | ἢ ζῶω τερπνῶς ἔργα τελῶν ὀλίγα (w. 910-14: „...czuję niepokój w duszy (*psychē*) i jestem rozdarty / stanąłem na skraju dróg i przede mną rysują się dwie [różne] drogi (*hodoi*). / Rozważam, którą z nich pierwszą powinienem się udać: / czy nie nie wydając [zbyt wiele] wieść życie pełne cierpienia (*en kakótēti*), / czy żyć przyjemnie (*terpnós*) i pracę (*érge*) z rzadka prowadzić do skutku”). Do metafory drogi powrócę za chwilę w kontekście wyboru i autonomii moralnej.

³⁹² Metaforyczny charakter zwrotu *παρὰ στάθμην* podkreśla VERDENIUS (1985: 7) w w komentarzu do *Prac i dni* Hezjoda (w. 7, s.v. ἰθύνει σκολίον). Por. DIMOPULU (2003-7 *ad loc.*), która tłumaczy użyty w cytowanej elegii 805-10 *Theognidei* zwrot jako „z miarą i ekierką” (με το αλφάδι και τον γνῶμονα). Zresztą metaforę „sznura ciesielskiego” możemy odnaleźć już w *Iliadzie* (15.410-3: „Jako sznur naprężony (ὥς τε στάθμην) rękami cieśli biegłego, / Który zna swe rzemiosło wybornie z natchnienia Ateny, / Sprawdza, czy proste jest drzewo, użyte na łodzi budulec, / Tak linia frontu dwu wojsk w równowadze była napięta”, przeł. I. Wieniewski, zob. także *Od.* 5.245, 17.341, 21.44 i 121, 23.197, nt. COLE 1993: 755-6). W poezji po-homeryckiej, zapewne pod wpływem tradycji Hezjoda, motyw „prostego sznura” stanie się natomiast stałą metaforą sprawiedliwości, która – podobnie jak i metafora „prostego drogi” – konceptualizuje wyobrażenie o *dike* jako „krzywej” lub „prostej” (zob. wyżej, 2.2., nt. także LATTE 1946: 65-6). Por. NAGY (1979: 300), który metaforę poezji jako stolarstwa/rzemieśnictwa uznaje za tradycję sięgającą

Τόρνου καὶ στάθμης καὶ γνώμονος ἄνδρα θεωρὸν
εὐθύτερον χρη̑ <ἔ>μεν, Κύρνε, φυλασσόμενον, (...)

Od dłuta tokarza i miary czy sznura cieśli posłaniec (*theōrós*)
musi być prostszy, Kyrnosie, mając się na baczności.³⁹³

Właściwa orientacja w horyzoncie „dobra” i „zła” zależy zatem od kompetencji poznawczych podmiotu; to, co „sprawiedliwe” i „słuszne” motywowane jest „wiedzą”. Innymi słowy, poziom **moralności** jest w tradycji Teognisa ściśle zależny od **wartości intelektualnych**³⁹⁴.

Splot obu porządków – dyspozycji moralnych i intelektualnych – znajduje wyraz w terminologii, poprzez którą tradycja Teognisa (czy szerzej, poezja archaiczna) wartościuje wybrane postawy i zachowania. W tym miejscu możemy przywołać kilkakrotnie już omawiany epitet *sôphrôn* oraz pojęcie *sôphrosýnē*, wskazujące na zdolność samokontroli i ograniczenia własnego „apetytu”³⁹⁵; innego przykładu dostarczają przymiotnik *sophós* (także *epistámenos*) i rzeczownik *sophiē* (*sophía*): terminy tłumaczone zwykle jako „mędrzec” i „mądrość”, w poezji archaicznej używane jednak w odniesieniu do szeroko rozumianych kompetencji intelektualnych („spryt”) i kulturowych, w tym umiejętności poetyckich oraz elokwencji³⁹⁶. Podobnie wieloznaczny jest wyraz *gnômē*, którego znaczenie – jak zauważył KROLL (1936: 134, przyp. 323) – zdaje się wahać między „inteligencją” (względnie „rozsądkiem”)³⁹⁷, słusznym „osądem” czy „opinią”³⁹⁸, nadto „właściwą postawą” (*Gesinnung*, cf. COBB-STEVENS 1985: 172), pozwalającą na uniknięcie „niesprawiedliwości” czy „buty” (zob. cytowane niżej w. 895-

indoeuropejskiej wspólnoty. Co ciekawe, metaforę sznura możemy odnaleźć także w tradycji mądrościowej starożytnego Egiptu, choć tam zdaje się ona wskazywać na negatywne, społeczne postawy, zob. ASSMANN (2019: 94-5).

³⁹³ Całą elegię 805-10 cytuję wyżej, rozdz. 2.4.b.

³⁹⁴ Cf. VAN DER VALK (1956: 91): „We should bear in mind (...) that the above words [*arete, phren, sophrosyne* etc.] not only denote intellectual but also moral qualities and capacities”.

³⁹⁵ Zob. wyżej, rozdz. 3.2.c oraz 3.2.d.

³⁹⁶ Na temat *sophie* jako „sprytu” (tzw. *cunning intelligence*) oraz określenia kompetencji poetyckich piszę wyżej, rozdz. 2.3.b oraz 2.4.c.

³⁹⁷ Ten sens pojęcia *gnômē* unaocznia elegia 453-6, gdzie zostaje ono zestawione z przymiotnikiem *sôphrôn*, zarazem przeciwstawione *ánoia*, „bezrozumności”, „głupocie”: Ὠνθρῶπ', εἰ γνώμης ἔλαχες μέρος ὥσπερ ἀνοίης | καὶ σῶφρων οὕτως ὥσπερ ἄφρων ἐγένου, | πολλοῖς ἂν ζηλωτὸς ἐφαίνεο τῶνδε πολιτῶν | οὕτως ὥσπερ νῦν οὐδενὸς ἄξιος εἶ („Człowieku! Gdyby twój rozum (*gnômē*) równał się twojej głupocie (*ánoia*), / i gdybyś był tak rozsądny (*sôphrôn*) jak jesteś bezmyślny (*áphrôn*), / wielu mieszkańców *polis* czułoby dla ciebie zazdrość, / tak jak teraz nie widzą w tobie żadnej wartości”). Zarazem *gnômē* zdaje się wskazywać tu na szeroko rozumianą „inteligencję” czy pewne kompetencje przywódcze, istotne w kontekście partycypacji w *polis* (cf. VAN GRONINGEN 1966: 181, *ad. loc.*, który podkreśla związek elegii z życiem politycznym). Zob. także w. 1037-8: Ἀνδρα τοί ἐστ' ἀγαθὸν χαλεπώτατον ἐξαπατῆσαι, | ὥς ἐν ἐμοὶ γνώμη, Κύρνε, πάλοι κέκριται („Bardzo trudno oszukać szlachetnego (*agathós*) człowieka, / – tę wiedzę (*gnômē*) dawno, Kyrnosie, pojąłem”).

³⁹⁸ Zob. np. w. 407-8: Φίλτατος ὢν ἤμαρτες· ἐγὼ δέ σοι αἵτιος οὐδέν, | ἀλλ' αὐτὸς γνώμης οὐκ ἀγαθῆς ἔτυχες („Pomyliłeś się, [myśląc, że] jesteś dla mnie najbliższym z przyjaciół (*philtatos*). / Nie ja jednak ponoszę winę (*aítios*): ty źle oceniłeś sytuację”), w. 717-8: ἀλλὰ χρη̑ πάντας γνώμην ταύτην καταθέσθαι, | ὥς πλοῦτος πλείστην πᾶσιν ἔχει δύναμιν (...) wszyscy muszą odrzucić ten sąd (*gnômē*): / nad wszystkimi największą władzę ma właśnie bogactwo (*plóutos*)”).

6 oraz 1171-6). Zarazem dyspozycje moralno-intelektualne są stale przeciwstawiane terminom odwołującym się do cielesności i sugerującym „zewnętrzny” wobec podmiotu charakter wybranej motywacji: jak zobaczymy, osoba, którą wyróżnia *gnōmē* oraz *sophiē*, która jest *sôphrôn* i *epistámenos*, potrafi zapanować nad własnym „apetytem”, wyrzec się „chciwości czy „zachłanności”, tak jak i kontrolować siebie samą mimo tego, iż na przykład wypila ona danego wieczoru duże ilości alkoholu.

W tym miejscu chciałbym powrócić do zarysowanego wyżej problemu etycznej autonomii oraz wolności. Jak widzieliśmy, w wyobrażeniach religijnych Greków epoki archaicznej bogowie i dajmony są istotami w wielu aspektach kapryśnymi. Zarazem od ich woli zależy ludzki los i ludzkie szczęście: jak mówi pewna elegia *Theognideów*, „(...) z dala od bogów ludziom nie zdarza się ani nic dobrego (*agathá*), ani złego (*kaká*)” (w. 171-2, zob. także 165-6); bogowie zsyłają „zaślepienie” (*átē*), są „odpowiedzialni” (*aítioi*) za motywacje i emocje szarpiące tych, którzy zmierzają „ku złu”. Z drugiej strony, te same tradycje poetyckie, które kreślą tak pesymistyczny obraz ludzkiej kondycji – odmawiając przy tym człowiekowi sprawczości w świecie i częściowo zdejmując z niego odpowiedzialność za własne występki – innym razem jednoznacznie obarczają winą za zło (*kakótēs*), butę (*hýbris*), przemoc (*biē*) czy chciwość i żądzę zysku (*kérdos*) samego człowieka³⁹⁹. Z powodu tej niespójności wiele badaczek i badaczy, jak widzieliśmy, odmawia Grecji archaicznej dostępu do sfery „etyki”: poezja tego czasu miałaby stanowić wyraz świadomości, która nie osiągnęła jeszcze zdolności do podjęcia odpowiedzialności za własne działania, do zainicjowania prawdziwie moralnego dyskursu o „sprawiedliwości”. Wbrew temu, ja sam wierzę, że właśnie w napięciu między zależnością ludzkiego losu od woli boskiej oraz odpowiedzialnością (autonomią moralną) uwidacznia się konieczność rewizji dominujących modeli dotyczących „sprawstwa” w myśli greckiej. Upewnia mnie w tym klasyczna już książka Marthy Nussbaum pt. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (NUSSBAUM 2001 [1986¹]), w której badaczka za punkt wyjścia dla własnych badań nad dyskursem etycznym w Grecji klasycznej przyjęła konflikt między dwoma wskazanymi wyżej modelami rozumienia natury ludzkiej i jej relacji wobec sfery boskości (tj. modelem „boskiej interwencji” oraz modelem *self-sufficiency*, „autonomii” czy „samowystarczalności”). Zarazem Nussbaum pokazuje, że zrozumienie dyskusji etycznych tego czasu nie jest możliwe bez analizy psychologii i sfery emocji⁴⁰⁰: tego, jak Grecy odnosili ideał „autonomii” do innych dóbr zewnętrznych bądź tych

³⁹⁹ Co doskonale ilustruje elegia w. 833-6 (cyt. w całości wyżej, 3.3.b): „(...) żaden z bogów / szczęśliwych i nieśmiertelnych, Kyrnosie, nie jest winien (*aítios*), / lecz przemoc (*biē*) właściwa ludziom i żądza zysku haniebna (*kérdea deilá*), / i buta (*hýbris*) rzuciły [to wszystko] ku złu (*kakótēs*), [odsuwając] od tego, co szlachetne (*agathá*).”

⁴⁰⁰ Jak badaczka ujmuje centralną intuicję swojej pracy w przedmowie do jej nowego wydania (NUSSBAUM 2001, s. 295

części ludzkiego bytu, które – jak na przykład „żołądek” (reprezentujący apetyt) – wydawały się wymykać władzom poznawczym i tym samym stanowić pewne wyzwanie moralne. U podłoża greckiej filozofii (czy szerzej, refleksji moralnej) Nussbaum lokuje właśnie „dążenie do racjonalnej samowystarczalności”: próbę przewyciężenia tej tragicznej intuicji, która projektuje wizję człowieka jako istoty bierniej wobec woli bogów oraz porządku przyrody⁴⁰¹. Dla Greków środkiem do tego celu miałyby być zaś apologia „siły rozumu” jako instancji zdolnej zapewnić jednostce samokontrolę i władzę nad sobą samą⁴⁰².

Unaocznione przez Nussbaum napięcie między poczuciem bezsilności oraz próbami poszukiwania pewnej sfery autonomii i wolności w aktywnościach poznawczych właściwych człowiekowi widoczne jest nie tylko u pierwszych filozofów. Dotyczy także poezji archaicznej – w tym tradycji Teognisa, na gruncie której element „rozumowy” (racjonalny) w człowieku zostaje nie tylko przeciwstawiony temu, co „fizyczne” (emocjonalne), lecz także wywyższony do rangi najważniejszego daru, jaki bogowie przekazali ludziom (1171-6)⁴⁰³:

Γνώμην, Κύρνε, θεοὶ θνητοῖσι διδοῦσιν ἀρίστην·

ἄνθρωπος γνώμῃ πείρατα παντὸς ἔχει.

ἂ μάκαρ, ὅστις δὴ μιν ἔχει φρεσίν· ἧ πολὺ κρείσσων

ὑβριος οὐλομένης λευγαλέου τε κόρου·

ἐστὶ κακὸν δὲ βροτοῖσι κόρος, τῶν οὐ τι κάκιον·

πᾶσα γὰρ ἐκ τούτων, Κύρνε, πέλει κακότης.

Najlepszym darem, Kyrnosie, jaki nam dali bogowie,

jest **mądrość (gnōmē)**: to za jej sprawą człowiek zna granice (pérata) rzeczy.

Szczęśliwy, kto nią rozporządza: [dzięki niej] ma przewagę

nad arogancją (hýbris), co niesie zniszczenie, żalosną chciwością (kóros).

Złem wszak dla śmiertelnych jest chciwość (kóros)

– co jest gorszego od nich? [tj. od arogancji i chciwości]

XVI): „A major theme in *Fragility* (...) was the role of the emotions in informing us about matters of ethical significance”. Cf. FARENGA (2006: 176-7).

⁴⁰¹ Intuicji doskonale zresztą wyrażonej w elegiach *Corpus Theognideum*, gdzie, jak widzieliśmy (3.3.b), ludzka kondycja często opisana zostaje w kategoriach *amēchanē*, „bezzadności” (jak mówi jedna z elegii „trzymaj człowieka w bezwładzie surowa bezzadność”, w. 140, por. w. 293-4 oraz 391-2).

⁴⁰² NUSSBAUM (2001: 3): „(...) the aspiration to rational self-sufficiency in Greek ethical thought: the aspiration to make the goodness of a good human life safe from luck through the controlling power of reason”. Jak stwierdza zaś nieco wcześniej: „A raw sense of the passivity of human beings and their humanity in the world of nature, and a response of both horror and anger at that passivity, lived side by side with and nourished the belief that reason’s activity could make safe, and thereby save, our human lives – indeed, must save them, if they were to be humanly worth living”.

⁴⁰³ Por. w. 895-6: Γνώμης δ’ οὐδὲν ἄμεινον ἀνὴρ ἔχει αὐτὸς ἐν αὐτῷ | οὐδ’ ἀγνωμοσύνης, Κύρν’, ὀδυνηρότερον („Od mądrości (gnōmē), Kyrnosie, nie znajdzie się nic lepszego, / ani nic boleśniejszego od bezrozumności (agnōmosýnē)”). Odnosnie do w. 1171-6 zob. CONDELLO (2017: 79-85), który sugeruje, iż stanowią one sekwencję dialogiczną (*catena*, w. 1171-2 oraz 1173-6).

Każde nieszczęście (*kakótēs*), Kyrnosie, z nich właśnie czerpie początek.

To właśnie *gnómē* („rozum”, „mądrość”, zob. wyżej) pozwala podmiotowi na uniknięcie arogancji (*hýbris*) oraz chciwości (*kóros*), która – jak mówią inne elegie zbioru – nie zna umiaru i wydaje się niewyczerpana, z założenia niemożliwa do zaspokojenia⁴⁰⁴. Zgodnie z intuicją Marthy Nussbaum w „racjonalności” kryje się więc nadzieja na przewycięzenie przygodności losu: osiągnięcie autonomii, wolności decyzji, zarazem uzyskanie dostępu do prawdy. Tym sposobem w *Theognideach* skonstrastowane zostają ze sobą także dwie przeciwstawne postawy (co unaocznia inna elegia, cytowana wyżej, rozdz. 3.2.d, w. 467-96):

a) **postawa umiaru**, reprezentowana przez samą *persona loquens*, która trzyma „właściwą miarkę (*métro*n) słodkiego wina” (w. 475) i nie jest „ani zbyt trzeźwa, ani zbyt pijana” (478);

b) **postawa nieumiarkowania**, której skutki opisane zostają w kategoriach utraty „rozsądku” („wcześniej był *sóphrōn*, teraz jest głupi jak dziecko”, w. 479) oraz braku *aidos*, „wstydu” („nie wstydzi się tego, co robi, gdy pije”, w. 482).

To właśnie druga z postaw powiązana zostaje z tym, co „cielesne”. I tak w elegii 467-96 uleganie chęci „nadmiernego” (*uperboládēn*, w. 484) spożycia alkoholu zostaje przedstawione jako uleganie własnej sferze fizycznej („żołądkowi”, *gastēr*, w. 485-6):

lecz wstań, zanim będziesz pijany – tak, aby twój **żołądek** (*gastēr*)
nie dręczył cię jak [jakiegoś] niewolnika podłego (*kakós*) –

Zauważmy, że w powyższej próbie dychotomizacji dwóch postaw splatają się ze sobą przeróżne poziomy tekstualne: poziom psychologii i moralności, poziom społecznych interakcji oraz poziom polityczny (związany z dystynkcjami klasowymi czy statutowymi). Już wcześniej mieliśmy zresztą okazję widzieć (rozdz. 3.1.c), że dyskurs normatywno-etyczny w *Corpus Theognideum* nie jest wolny od skłonności do strukturyzowania rzeczywistości społecznej za pomocą binarnych opozycji⁴⁰⁵. Z jednej strony znajdujemy więc „szlachetność” (bycie *agathós* – *esthlós*), „sprawiedliwość” (bycie *dikaíos*) oraz znajomość „słusznej miary” (*métro*n), z drugiej – bycie *kakós* (tj. bycie „podłym”, „złym”, „nisko urodzonym”), uleganie „bucie” i „niesprawiedliwości”, a także *kóros*, czyli „chciwość”, dążenie do „nadmiaru”. Zarazem obie

⁴⁰⁴ Ukazuje to zwłaszcza elegia 227-32 (cyt. w całości niżej, rozdz. 4.1.c), gdzie mowa jest o tym, iż bogactwo (*plōútōs*) nie ma dla ludzi żadnej wyraźnej granicy (w. 227, por. Solon 13W, w. 71), zaś „kosztowność” czy „pieniądze” (*chrēmata*) prowadzą do braku umiaru (*aphrosýnē*), z którego następnie rodzi się zaślepienie (*átē*, 230-1). Szerzej na temat „nienasyceń” w chciwości – stałego motywu poezji archaicznej – pisze CAZZO (1988: 58-9), zob. także niżej, rozdz. 4.1.c oraz d.

⁴⁰⁵ Skłonność do dychotomizacji rzeczywistości i jej „strukturyzowania” za pomocą opozycji binarnych nie dotyczy, rzecz jasna, tylko Greków starożytnych, co pokazują studia Claude’a Lévi-Straussa (zob. jego *Antropologia strukturalna*, przeł. K. Pomian, Warszawa: PIW, 1970, s. 77).

strony opozycji zostają odniesione do pewnych dyspozycji psychicznych: „sprawiedliwość” zostaje uzależniona od samokontroli (*sōphrosynē*) i „samozobowiązania” opartego na racjonalnej ocenie i wyborze (tj. na *gnōmē*, zob. wyżej), natomiast „niesprawiedliwość” i „buta” (*adikia*, *hybris*) odniesione do tego, co „zewnętrzne” wobec *ja* i opisane w kategoriach „ulegania” własnemu „żołądkowi” czy „apetytowi” (*gastēr*)⁴⁰⁶.

Popęlnienie *hybris* rozumianej jako przekroczenie właściwej „miary” – na przykład picie w sposób „nieumiarkowany” (*hyperbolādēn*, w. 484) – w *Theognideach* ujmowane jest zatem w kategoriach utraty kontroli: aspekt racjonalny *ja* słabnie na rzecz tego, co niepohamowane, emocjonalne, cielesne⁴⁰⁷. W perspektywie filozoficznej wyrażone w elegiach intuicje wskazują tym samym na istnienie stałego napięcia między tym, co wymyka się naszej kontroli oraz „rozumem” (a w każdym razie tą częścią *ja*, jakkolwiek tradycja poetycka ją nazywa, w której osadzona jest *gnōmē* jako pewna władza umysłowa i emocjonalna, zob. wyżej). Zarazem to właśnie w tej dychotomii lokuje się poszukiwana przez Nussbaum w myśli greckiej sfera autonomii moralnej i odpowiedzialności podmiotu. Warunkiem możliwości bycia „sprawiedliwym” jest tu wypracowanie, następnie podtrzymanie we właściwej kondycji władz intelektualno-emocjonalnych: posiadanie *gnōmē*, zachowanie *ártios* („właściwego”)⁴⁰⁸ czy *esthlòs nóos* („szlachetnego umysłu”)⁴⁰⁹, poskromienie własnych *phrénēs* („myśli”, „emocji”,

⁴⁰⁶ Por. Demokryt fr. B235 DK (= Taylor D99, Stob. 3.18.35), gdzie *gastēr* jest źródłem przyjemności cielesnych przeciwstawianych wartościom moralnym: ὅσοι ἀπὸ γαστρὸς τὰς ἡδονὰς ποιέονται ὑπερβελήκοτες τὸν καιρὸν ἐπὶ βρώσεσιν ἢ πόσεσιν ἢ ἀφροδισίοισιν, τοῖσι πάντιν αἱ μὲν ἡδοναὶ βραχεῖαι τε καὶ δι’ ὀλίγου γίνονται, ὁκόσον ἂν χρόνον ἐσθίωσιν ἢ πίνωσιν, αἱ δὲ λῦπαι πολλάι („Dla tych wszystkich, którzy czerpią przyjemności z żołądka (*gastēr*), przekraczając słuszną miarę (*kairós*) w jedzeniu, picciu i seksie, przyjemności są krótkie i skromne: trwają tyle, ile [samo] jedzenie czy picie, poczucie niedosytu (*lūpai*) jest zaś silne/liczne”); nt. tego fragmentu zob. KAHN (1985: 18) oraz JOHNSON (2020: 225-6). Zarazem warto zauważyć, że „żołądek” (*gastēr*) w całej poezji archaicznej jest kategorią przywołującą retorykę winy czy „dykcję oskarżeń” (*the language of blame*, cf. NAGY 1979: 222, 225-6): jak pokazuje Pietro PUCCI (1995: 157-64, 174, 177), w *Odysei* stanowi antonim umiarkowania i termin odnoszony do „wyrzutków” i wszelkiego rodzaju „pasożytów społecznych” (zob. zwł. *Od.* 18.2-3 oraz 15.75-88, gdzie *gastēr* przeciwstawiony zostaje dobrem manierom i umiarowi w trakcie uroczystości biesiadnej); podobne tony odsłania tradycja Hezjoda, gdzie „apetyt” zostaje skonstrastowany z prawdą i sprawiedliwością (cf. PUCCI 1995: 193: „(...) the Hesiodic text cesures the song of *gastēr* as one that induces forgetfulness of truth (...) and of justice”). Zarazem jednak Pucci – w oparciu o *Teogonię* Hezjoda, w. 26-8 – znacznie problematyzuje użycie tej kategorii w eposie (1995: 191-3), wskazując na jej niejednoznaczność i element ambiwalencji wpisany w jej użycie. Tę dwuznaczność dyskursu na temat „apetytu” możemy zresztą odnaleźć także w tych elegiach *Corpus Theognideum*, które dotyczą problemu biedy i utraty pozycji przez *ja* poetyckie.

⁴⁰⁷ Zwracał na to uwagę Max WUNDT (1908: 13). W szeregu pojęć poezji archaicznej, które oparte są na przedrostku *hyper-* (jak ὑπέρθυμος, ὑπέρβιος, ὑπερκύδας, cf. ὑβριστής), niemiecki badacz widział określenia „niepohamowanych żądz” – afektów, które przesłaniają „czystą świadomość” (*das helle Bewusstsein*). Na temat *hybris* jako poddania się afektom zob. także MACDOWELL (1976).

⁴⁰⁸ Zob. np. 153-4 (które cyt. także niżej, 4.1.b): Τίττει τοι κόρος ὕβριν, ὅταν κακῶι ὀλβος ἔπηται | ἀνθρώποι καὶ ὅτῳ μὴ νόος ἄρτιος ᾖ. („Wiedz, że nadmiar (*kóros*) rodzi *hybris*, kiedy szczęście i majątek (*ólbos*) / towarzyszą złemu człowiekowi (*kakōi anthrōpōi*), wybytemu właściwego umysłu (*nóos ártios*)”. Por. Solon fr. 6W, w. 4 (także 4W, w. 32 i 39 oraz 4cW, w. 4).

⁴⁰⁹ Zob. w. 792 (cyt. w rozdz. 3.2.d): „[chciałbym] pośród [swych towarzyszy] szlachetnych (*agathoi*) zachować szlachetny rozsądek (*esthlòs nóos*)”, w. 1163-1164: Ὀφθαλμοὶ καὶ γλῶσσαι καὶ οὐατα καὶ νόος ἀνδρῶν | ἐν μέσσωι στηθέων ἐν συνετοῖς φύεται („Oczy i język i uszy i umysł właściwy ludziom / rosną w klatce piersiowej w tych, którzy są rozumni (*synetoi*)”). Na temat ekskluzywizmu wpisanego w użycie przymiotnika *synetós* zob. NAGY 298

w. 1235⁴¹⁰) czy podążanie wyłącznie za tymi, które są *esthlai* (w. 1047-1054)⁴¹¹:

Σοὶ δ' ἐγὼ οἶά τε παιδὶ πατὴρ ὑποθήσομαι αὐτὸς
ἐσθλά· σὺ δ' ἐν θυμῷ καὶ φρεσὶ ταῦτα βάλε·
μήποτ' ἐπειγόμενος πράξης κακόν, ἀλλὰ βαθείη
σῇ φρενὶ βούλευσαι σῶι ἀγαθῷ τε νόωι.
τῶν γὰρ μαινομένων πέτεται θυμός τε νόος τε,
βουλὴ δ' εἰς ἀγαθὸν καὶ νόον ἐσθλὸν ἄγει.

Ja sam ci udzielię – niczym ojciec dziecku – szlachetnych (*esthlá*) rad,

a ty wryj je w [swoim] **sercu** (*thymós*) i **myślach** (*phrénēs*).

Nigdy nie przyj do tego, by czynić zło (*kakón*): zamiast tego

w głębi swych **myśli** zapytaj o radę swój **szlachetny umysł** (*agathòs nóos*).

Dusza (*thymós*) i **umysł** (*nóos*) szaleńców (*mainòmenoi*) ulatują [swobodnie], tymczasem
namysł (*boulé*) prowadzi do dobra (*agathón*) [każdy] **umysł szlachetny** (*esthlòs nóos*).

Zarazem „szlachetny *noos*”, jak podkreśla wiele gnom zawartych w zbiorze, można łatwo stracić – wystarczy spędzać czas z *kakoi*, ludźmi wyzbytymi szlachetności⁴¹². W tym względzie wyłaniający się z *Theognideów* dychotomiczny obraz ludzkiej kondycji zakłada, że utrzymanie

(1979: 239-40). Odnośnie do znaczenia *noos* w poezji archaicznej zob. SULLIVAN (1988), który m. in. w oparciu o przytoczony fr. 1163-4 (analiza na s. 11-2) unaocznia związek tego „organu” z percepcją wzrokową (choć, jak podkreśla, *noos* wiąże się także z innymi zmysłami); zarazem zauważa, iż *noos* nie wyczerpuje się na poziomie tego, co zmysłowe: jest formą samoobserwacji wpływającą na zachowanie podmiotu (1988: 14).

⁴¹⁰ Wersy 1235-8:

ἽΩ παῖ, ἄκουσον ἐμεῦ δαμάσας φρένας· οὐ τοι ἀπειθῇ
μῦθον ἐρῶ τῇ σῇ καρδίῃ οὐδ' ἄχαριν.
ἀλλὰ τλήθι νόωι συνιδεῖν ἔπος· οὐ τοι ἀνάγκη
τοῦθ' ἔρδειν, ὅτι σοι μὴ καταθύμιον ἦι.

(„Posłuchaj mnie, chłopcze, poskromiwszy swój rozum (*phrénēs*): / skieruję do twojego serca (*kardiē*) słowa (*mûthos*) nie pozbawione waloru perswazji (*ou apeithē*) ani wartości (*ácharis*). / Pojmij zatem umysłem (*nóos*) mój dyskurs (*épos*) – nie musisz zarazem / czynić tego, co nie jest bliskie twojemu sercu (*katathýmios*)”). Jak zauważa SULLIVAN (1995b: 23), w elegii wymienione zostają aż trzy „jakości psychiczne” (*psychic entities*), mianowicie *kardiē*, *nóos* oraz *phrénēs*: adresat słów ma opanować ostatnie z nich, zarazem za pomocą *nóos* pojąć to, co *ja* poetyckie mówi do jego *kardiē*. Na temat retorycznego wymiaru tego fragmentu piszę wyżej, rozdz. 2.4.c.

⁴¹¹ Zob. ponadto elegię 429-438 (cytowaną i analizowaną w rozdz. 4.1.b), gdzie mowa jest o niemożliwości przekazania *kakoi* „szlachetnych myśli” (*phrénas esthlás*, w. 429) oraz „wyleczenia wśród ludzi zła [płynącego z] zaślepienia rozumu” (*atērás phrénas*, 433); zarazem oba stany zostają przeciwstawione postawie osoby wyróżniającej się „władzami umysłowymi” (*nóēma*), która pozostaje posłuszna „umiarkowanym zaleceniom” (*múthoisí saóphrosin*, 435-7). Jak podkreślałem wyżej, wskazane terminy są nieprzekładalne na współczesne kategorie myślowe. W kontekście emocjonalnego, intelektualnego, zarazem wolutatywnego wymiaru tych „organów” duchowych (*nóos*, *phrénēs*) w poezji archaicznej zob. LEWIS (2006: 13), por. PEARSON (1962: 52-4). Nie podejmuję się określenia ich szczegółowych funkcji: zob. w tej kwestii – oprócz uwag zawartych wyżej – SULLIVAN (1988) oraz (1995b), PELLICCIA (1995), także CAIRNS (2014).

⁴¹² Co ilustrują w. 35-6 (cyt. wyżej, 3.1.b): Od szlachetnych (*esthloi*) nauczysz się tego, co szlachetne (*esthlá*); / jeśli jednak zmieszasz się ze złymi, zniszczysz swój rozsądek (*nóos*); także w. 223, gdzie mowa jest o osobie nieumiarkowanej (*áphrōn*), która straciła „szlachetny rozum” (*esthlòs nóos*) oraz w. 479-81 (por. także w. 760), gdzie w kontekście „nadwyżżenia miary” w spożyciu alkoholu mowa jest o utracie kontroli nad mową (*glōssa*) oraz umysłem (*nóos*).

wewnętrznej harmonii i podążanie za elementem racjonalnym w nas samych jest kwestią wyboru, że my sami jesteśmy (przynajmniej częściowo) odpowiedzialni za to, w jaki sposób żyjemy i że sami decydujemy, czy własny „umysł” (*nóos*) zwrócimy „ku umiarowi” (*epi sophrosýnēn*) czy może ku „bucie” (*pròs hýbrin*, w. 381).

Element wyboru wpisany w psychologię tradycji Teognisa pieczętuje metafora „krzywej” lub „prostej” drogi, z jaką kilkakrotnie spotkaliśmy się w zbiorze. Warto przy tym zauważyć, że sięga ona już eposu Hezjoda⁴¹³: mam na myśli znany ustęp z *Prac i dni* (w. 286-292, zob. także w. 740), gdzie mowa jest o dwóch ścieżkach, które – podobnie jak w elegiach *Theognideów* – symbolizują kolejno „zło” (*kakótēs*) oraz „szlachetność” (*aretē*)⁴¹⁴. I choć niektórzy twierdzą, że oba pojęcia odnoszą się w tym fragmencie raczej do pozycji społecznej i istniejących dystynkcji klasowych niż „cnoty” i „zła” jako kategorii z poziomu etyki⁴¹⁵, motyw wyboru kieruje nas, jak sądzę, ku szerszym kontekstom moralnym⁴¹⁶. Zarazem obie ścieżki w tej metaforze nie są symetryczne (w. 1027-1028 *Corpus Theognideum*)⁴¹⁷:

Ῥηϊδίη τοι πρῆξις ἐν ἀνθρώποις κακότητος,
τοῦ δ' ἀγαθοῦ χαλεπή, Κύρνε, πέλει παλάμη.

Łatwą rzeczą dla ludzi jest czynienie tego, co złe (*kakótēs*),

⁴¹³ Por. jednak HUNTER (2014: 141): „These verses pose, however, a particular problem, in that their very familiarity and the broad sweep of notions of κακότης and ἀρετή mean that we are tempted to find echoes of them all over the ethical material which is so prevalent in archaic poetry (...)”.

⁴¹⁴ *Op.* 286-92:

σοὶ δ' ἐγὼ ἐσθλὰ νοέων ἐρέω, μέγα νήπιε Πέρση.
τὴν μὲν τοι κακότητα καὶ ἰλαδὸν ἔστιν ἐλέσθαι
ῤηϊδίως· λείη μὲν ὁδός, μάλα δ' ἐγγύθι ναίει·
τῆς δ' ἀρετῆς ἰδρῶτα θεοὶ προπάροιθεν ἔθικαν
ἀθάνατοι· μακρὸς δὲ καὶ ὄρθιος οἶμος ἐς αὐτὴν
καὶ τρηχὺς τὸ πρῶτον· ἐπὴν δ' εἰς ἄκρον ἵκηται,
ῤηϊδίη δὴ ἔπειτα πέλει, χαλεπή περ ἐοῦσα.

(„Tobie, dobrze ci życzę, powiem, wielki głupcze Persesie, / że mnóstwo niegodziwości łatwo jest wybrać dla siebie – / droga prosta, a ona ogromnie blisko też mieszka. / Ale na drodze do cnoty bogowie pot położyli / nieśmiertelni – długa i stroma wiedzie tam ścieżka, / uciążliwa z początku, lecz gdy dochodzi do szczytu, / łatwa się potem staje, choć wcześniej była tak ciężka”, przeł. J. Łanowski).

⁴¹⁵ Tak np. WEST (1978: 229, *ad. loc.*): „κακότης and ἀρετή are not ‘vice’ and ‘virtue’ but inferior and superior standing in society, determined principally by material prosperity”.

⁴¹⁶ Zauważmy zarazem, że ten „najczęściej cytowany ustęp starożytności”, jak nazywa powyższy fragment H. H. KONING (2010: 144), choć pierwotnie poetycki, z biegiem czasu stanie się stałym motywem filozoficznym: tu jako przykład możemy wskazać narrację Prodikosa z Keos o Heraklesie na rozstaju dróg (DK84 B2 = Ksenofont, *Mem.* 2.1, 21-34), którą uznaje się za rozwinięcie metafory Hezjoda. Zob. także Pindar, *Pyth.* 3. 103-4, gdzie mowa jest o „drodze prawdy” (*alatheias hoós*), stanowiącej dla ludzi źródło szczęścia i przychylności bogów (cf. KOMORNICKA 1978: 209-10). Szerzej na temat recepcji Hezjodejskiego motywu „rozstajów dróg” piszą (a każdy badacz zwraca się ku innym tekstom starożytnym) BYRE (1982: 188-9), KONING (2010: 144-9) oraz HUNTER (2014: 119-20, 141-5).

⁴¹⁷ KONING (2010: 145) widzi w tych wersach nawiązanie do fragmentu Hezjoda; por. HUNTER (2014: 141, przyp. 50): „(...) it is, of course, dangerous to assume that any contrast between κακότης and ἀρετή or, as in this case, τὸ ἀγαθόν evokes Hesiod, although the Theognidean couplet also contrasts the ease of the one with the difficulty of the other, as in Hesiod”.

podjęcie tego, co dobre (*toû agathou*), Kyrnosie, jest znacznie trudniejsze.

Podążanie ścieżką „zła” jest łatwe, wybór tego, co „szlachetne” – trudny. W tym obrazie poetyckim znacznej problematyzacji ulega relacja między tym, co racjonalne w nas samych oraz elementami nieracjonalnymi, z założenia trudnymi do kontroli. To, co w nas najniższe, co wiąże się z namiętnościami, popędami i cielesnymi pragnieniami – zachłanność (*kóros*), brak umiaru w piciu wina czy nadmierny apetyt (*gastér*) – nie jest wyłącznie podporządkowaną „rozumowi” sferą cielesną: są to aktywne siły, stale niosące dla nas ryzyko popełnienia błędu (cf. NUSSBAUM 2001: 7); zakłócają one zdrowy osąd w człowieku i na każdym kroku poddają próbie właściwu mu „szlachetność” oraz „sprawiedliwość”. Właśnie dlatego, jak stale przypomina nam cała tradycja poetycka epoki archaicznej, osiągnięcie ideału *agathos-esthlos* jest tak trudne⁴¹⁸. To, co złe, często wydaje się bowiem – przynajmniej w pierwszym momencie – atrakcyjne: uwodzi nas, zwłaszcza jeśli wyzbyci jesteśmy stałych dyspozycji intelektualno-moralnych (w. 607-8):

Ἀρχῇ ἔρι ψεύδους μικρὰ χάρις· εἰς δὲ τελευτὴν
αἰσχροὺν δὴ κέρδος καὶ κακόν, ἀμφοτέρων,
γίνεται. οὐδέ τι καλόν, ὅτῳ ψεῦδος προσαμαρτῆι
ἀνδρὶ καὶ ἐξέλθῃ πρῶτον ἀπὸ στόματος.

Kłamstwo z początku przynosi pewną drobną satysfakcję (*cháris*),
u końca jednak korzyści (*kérdos*) stają się źródłem hańby (są *aischrón*),
jak i zła (*kakón*). Nic to pięknego (*kalón*), gdy kłamstwo przylgnie do męża
i gdy z [jego] ust wypłynie po raz pierwszy.

W tym, co złe (w tym wypadku w kłamstwie), tkwi pozorna atrakcyjność: z początku występki przynosi *charis* (tzn. daje kłamcy coś w zamian), wnosi pewną korzyść (*kérdos*), która u końca okaże się jednak źródłem hańby (będzie *aischrón*)⁴¹⁹. Dlatego droga „umiaru” (*mé(s)sē*

⁴¹⁸ Zob. wyżej, rozdz. 3.1.a oraz b, gdzie zwracam uwagę na *topos* „nieosiągalności *arete*” oraz problematyzację kryteriów „szlachetności” na gruncie poezji archaicznej. Od publikacji klasycznej pracy Ulricha von WILAMOWITZA-MOELLENDORFFA (1913: 159-75) fragmentem, któremu przypisuje się szczególną wagę dla ewolucji tego motywu, jest Simonides PMG 524, w. 11-16, gdzie w intertekstualnej aluzji do słów „mędrca” Pittakosa z Mityleny (*chalepòn esthlòn émmenai*) zostaje odrzucona możliwość stania się „dobrym”. W elegiach Teognisa, jak widzieliśmy, wiara w osiągalność *arete* nie zostaje całkowicie odrzucona, wielokrotnie podkreślana jest jednak trudność jej pozyskania i utrzymania, jej iluzoryczność, niepewność dotycząca tego, czy ja sam bądź inni ludzie naprawdę jesteśmy *esthloi-agathoi*.

⁴¹⁹ Por. w. 401-6 *Theognideów*, gdzie nie pojawia się co prawda pojęcie „drogi”, znajdujemy jednak zwrot *mēdèn ágan* („nie ponad miarę”) oraz pojęcie *kairós* („właściwy moment”), wskazujące na ideał umiarkowania oraz szacunku dla norm i refu funkcjonujących w świecie (cf. WILSON 1980): Μηδὲν ἄγαν σπεύδειν· καιρὸς δ' ἐπὶ πᾶσιν ἄριστος | ἔργμασιν ἀνθρώπων· πολλὰκι δ' εἰς ἀρετὴν | σπεύδει ἀνὴρ κέρδος διζήμενος, ὄντινα δαίμων | πρόφρων εἰς μεγάλην ἀμπλακίην παράγῃ, | καὶ οἱ ἔθηκε δοκεῖν, ἃ μὲν ἦ κακά, ταῦτ' ἀγὰθ' εἶναι | εὐμαρέως, ἃ δ' ἂν ἦ χρήσιμα, ταῦτα κακά. („Nie trudź się ponad miarę (*mēdèn ágan*). Na każdy z ludzkich wysiłków / przypada właściwy czas (*kairós*). Dążąc do szlachetności (*eis aretēn*) / często szukamy [też] zysku (*kérdos*), a sprzyjający (*próphrōn*) mu dajmon / prowadzi nas ku wielkiemu zaślepieniu (*amplakiē*) – i sprawia, / że to, co jest złe (*kaká*), nam się jawi z łatwością jako szlachetne (*agathá*), a to, co [w rzeczywistości] nam służy (*chrēsima*), wydaje się złem (*kaká*)”. Jest to interesujący przykład z punktu widzenia napięcia między modelem „boskiej interwencji” oraz

hodós)⁴²⁰ – droga „sprawiedliwości” i „szlachetności” – jest „dłuższa” (*makrē*) i znacznie bardziej wymagająca od drogi zła (w. 69-72):

Μήποτε, Κύρνε, κακῶι πίσυνος βούλευε σὺν ἀνδρί,
εὖτ' ἂν σπουδαῖον πρῆγμ' ἐθέλης τελέσαι,
ἀλλὰ μετ' ἐσθλὸν ἰὼν βούλευε καὶ πολλὰ μογῆσαι
καὶ **μακρὴν** ποσσὶν, Κύρν', **ὁδὸν** ἐκτελέσαι.

Nigdy nie ufaj porodom, Kyrnosie, podłego męża (*kakòs anēr*),
jeśli chcesz doprowadzić do końca to, co jest ważne (*spoudaion*),
lecz idąc w ślad za szlachetnym człowiekiem (*esthlòs*) podejmuj decyzje
i znosząc wiele [trudności], ukończ, Kyrnie, **dłuższą drogę** (*makrē ... hodós*).

Unaoczniony motywem wyboru „słusznej drogi” potencjał „perswazyjny” występuku dopełniają te fragmenty korpusu poezji archaicznej, które angażują do opisu doświadczeń psychicznych **czasownik *peithō*** („przekonywać”)⁴²¹. W tradycji elegijnej pojawia się on zazwyczaj w formie imiesłowu strony biernej (*peithómenos*) połączonego *dativem* – i jak zauważa Elizabeth IRWIN (2005: 165-6) w komentarzu do jednej z elegii Solona (fr. 4W, w. 6, cf. 6.11W, 13.12W, 20.1, 22a.2W), uzupełniające go rzeczowniki „szybko przestają wyrażać prostą instrumentalizację” i przeradzają się w „ożywione, a nawet upersonifikowane byty”, którym dany podmiot z jakiegoś względu ulega⁴²². Dotyczy to także *Theognideów*. W wielu elegiach postawa „sprawiedliwości” bądź „niesprawiedliwości” (bycia *ádikos*) zostaje wyrażona właśnie za pomocą tej konstrukcji składniowej⁴²³. Tak na przykład w wersach 945-8,

odpowiedzialności moralnej: postawa umiarkowania zostaje tu wyrażnie przeciwstawiona zaślepieniu (*amplakiē*) powodowanemu przez siły nadprzyrodzone. Na temat pojęcia *amplakiē* (*amplakía*) jako „zaślepienia” („błądu”, ‘obłądu’, który prowadzi do zbrodni i winy”) zob. KOMORNICKA (1979: 193-5).

⁴²⁰ W. 331-332: Ἦσυχος ὥσπερ ἐγὼ **μέσσην ὁδὸν** ἔρχεο ποσσὶν, | μὴδ' ἐτέροισι διδοῦς, Κύρνε, τὰ τῶν ἐτέρων. „Wybieraj **drogę umiaru**, jeśli jesteś – jak ja – pełen pokory i dobrych manier (*hēsychos*), Kyrnie. / Nie dawaj w prezencie rzeczy, które należą do innych”), także w. 219-20: Μηδὲν ἄγαν ἄσχαλλε ταρασσομένων πολητῶν, | Κύρνε, **μέσσην** δ' ἔρχεο **τὴν ὁδὸν** ὥσπερ ἐγὼ („Nie smuć się ponad miarę, Kyrnosie, przez obywateli wzniesających zamieszki. / Podążaj drogą środka, jak ja”). Na temat znaczenia przymiotnika *hēsychos*, silnie powiązanego z ideałem *sōphrosynē* i *aidōs*, zob. wyżej, rozdz. 3.2.b., przyp. 131.

⁴²¹ Na temat greckiego pojęcia „perswazji” (oprócz czasownika *peithō* wyrażanego w formie rzeczownikowej jako *peithō*) zob. monografię BUXTONA (1982) w całości poświęconą tej kategorii. Niemniej, mimo ogólnego wstępu, gdzie autor podkreśla rolę pojęcia *peithō* w dyskursie publicznym (zwłaszcza w odniesieniu do demokratycznych instytucji Aten) oraz w kontekstach erotycznych, książka w pierwszej kolejności dotyczy tragedii greckiej i nakreślona niżej psychologiczna rola pojęcia pozostaje poza przedmiotem jego zainteresowań.

⁴²² IRWIN (2005: 166): „Although *πειθόμενος* appears frequently in Solon, its translation is unusually difficult to fix: the dependent datives quickly slip from expressing simple instrumentality to becoming animate, or even personified, entities that the subject ‘trusts in’, is ‘persuaded by’, or ‘obeys’”. Por. analizę stałych formuł leksykalnych w tradycji elegijnej w GIANNINI (1973), w której badacz unaocznia wymiar gatunkowy konstrukcji *dativus* + *peithomenos*; zarazem podkreśla (s. 59-61) rolę formuł opartych na imiesłowach czasu przeszłego w pentametrze.

⁴²³ Cf. LEWIS (2006: 38): „Success at injustice heightens the drive towards greater injustice, so that a person becomes persuaded by his own unjust practice; if so, this may be an early conception of ‘vice’ or ‘virtue’ as related to habituation. The number of uses of *peithomenos* forms followed by datives in Theognis suggests an increased awareness in the sixth century of a person as persuaded by such factors”.

w których *ja* poetyckie przedstawia siebie samo jako niezachwiany w swoich decyzjach autorytet polityczny, zamierzający „przywrócić ład” w *polis* (*patrída kosmésō*, w. 947, zob. wyżej, rozdz. 2.4.b), napotyka także na zapewnienie, iż nie jest on „zmanipulowany” czy „nakłoniony” przez „mężów niesprawiedliwych” (*out’adikois andrási peithómenos*, w. 948, por. Solon 4.11W z komentarzem w LEWIS 2006: 62); analogicznie, w analizowanej wyżej (rozdz. 3.3.b) modlitwie do Dzeusa w. 373-92 mowa jest o „ludziach [zwróconych] ku *hybris*” (*pròs hýbrin*) i „posłusznych niesprawiedliwym czynom” (*adikois érgmasi peithómenoí*, w. 380-1)⁴²⁴. Ten sam czasownik pojawia się także w kontekście dydaktycznym, gdy *ja* opisuje własne zamiary wobec adresata pouczeń, Kyrnosa: chłopca, który „w końcu” przekona się do „mądrych pouczeń” (*mýthōi sóphroni*) zawartych w elegiach tej tradycji⁴²⁵; zarazem odbiorca przestrzegany jest przed „uleganiem” temu, co złe, na przykład zachętom do przyjaźni z *kakoi*⁴²⁶.

* * *

Jak pokazują formuły oparte na czasowniku *peitho*, można być „przekonanym przez dobre pouczenia” bądź przez to, co „niesprawiedliwe”; zarazem perswazyjny charakter „zła” nie umniejsza odpowiedzialności za własne działania i postawy: można zwracać własny *noos* ku *dike* bądź ku *hybris* i *adikia*. Napotykamy tu na wyraźny związek między „sprawiedliwością” oraz wyborem, zarazem między wyborem i samokontrolą: podążanie „ścieżką *dike*” wymaga samostanowienia, trwałych dyspozycji pozwalających zachować umiar i powstrzymać własny „apetyt”. Paradoksalnie, tak zarysowana psychologia winy nie tylko oddala nas od modelu „boskiej interwencji”: idzie znacznie dalej, abstrahując od okoliczności zewnętrznych i całą winę za wybraną sytuację bądź popełniony błąd uzależniając od postawy sprawcy czy szerzej – jego ogólnego charakteru. W tym względzie, jak sugeruje Ruth SCODEL (2006: 31, przyp. 24) w

⁴²⁴ W analogiczny sposób elegie *Corpus Theognideum* opisują inne wady czy błędy: postawę zachłanności, tj. „bycie przekonany przez pieniądze” (*χρήμασι πειθόμενος*, w. 194, por. Solon 4W, w. 4 oraz 11 z komentarzem w ALMEIDA 2003: 189-92, IRWIN 2005: 166-7 oraz LEWIS 2006: 36-8), uleganie opiniom „złych ludzi” (w. 1152 = 1238b, *δειλῶν ἀνθρώπων ῥήμασι πειθόμενος*, por. w. 1262) czy brak wyrozumiałości i pochopność w ocenianiu innych (w. 323-8 ze zwrotem *πειθόμενος χαλεπῇ ... διαβολίῃ* użytym w kontekście zerwania przyjaźni „z błałego powodu”, *ἐπὶ σμικρᾷ προφάσει*).

⁴²⁵ W. 755-6 *Theognideów* (por. w. 437): ...εἰς δὲ τελευτὴν | αἰνήσεις μῦθωι σόφρονι πειθόμενος („(...) w końcu wygłosisz / pochwałę [pod moim adresem], przekonany do mądrego dyskursu”). Na temat retorycznego wymiaru tego fragmentu zob. wyżej, rozdz. 2.4.c. Jednocześnie zauważę, że czasownik *peitho* już w eposie Homera używany jest w kontekście pozytywnej „perswazji”, zarazem winy. Tak na przykład Hektor, przyznając się do błędu jakim było ignorowanie porad innych w trakcie zebrania na agorze: „nie słuchałem!” (*all’egō ou pithómēn*), woła, „a ileż klęsk bym oszczędził!” (przeł. I. Wieniewski, *Il.* 22. 103; na temat winy Hektora zob. FINKELBERG 1995: 23-4 = 2020: 243-4, także MEISTER 2020: 46-8). Tego samego zwrotu używa ponadto Odyseusz na wyspie Feaków i dworze Alkinoosa, gdy w relacji dotyczącej spotkania z Cyklopem wskazuje na siebie samego jako winowajcę odpowiedzialnego za śmierć towarzyszy (*Od.* 9. 224-29): „Najpierw mnie towarzysze błagali i namawiali, / aby nabrać serów i jeszcze raz wrócić, by szybko / potem z zagród wypuścić koźlęta i młode owieczki / oraz je pognać na okręt i słoną wodą odpłynąć. / Lecz ja nie posłuchałem (*all’egō ou pithómēn*) – a przecież byłoby lepiej! – / chciałem z Cyklopem się spotkać, by dał mi dary gościnne” (przeł. R. Chodkowski). Tak samo uleganie złu, jak i opór wobec mądrych rad i pouczeń stanowią więc źródła błędów i nieszczęść. Zob. nt. ALLAN (2006: 22-3).

⁴²⁶ W. 101-2: Μηδεὶς σ’ ἀνθρώπων πείσῃ κακὸν ἄνδρα φιλεῖσαι, | Κύρνε... Por. Solon 4cW.

swoich analizach postaw bohaterów eposu Homera, epoka archaiczna jest bardzo podatna na „podstawowy błąd atrybucji” (*fundamental attribution error*): polegający na ignorowaniu w ocenach postępowania innych osób kontekstu i szerszych okoliczności, zarazem koncentrowaniu się na „charakterze” danej osoby i przypisywanych jej cenach jako głównych przyczynach zdarzeń ocenianych w kategoriach błędu lub winy.

W *Theognideach* postępowanie zgodne z ideą „sprawiedliwości” zależy więc od woli i postawy człowieka: bycie *dikaïos* świadczy o wewnętrznie ukształtowanym „charakterze” (*êthos*) i zdolności do samokontroli, podczas gdy popełnianie *hybris* i bycie *adikos* wynikają ze słabej woli i braku kompetencji psychologicznych. W takim ujęciu zagadnienia winy możemy odnaleźć intuicje bliskie późniejszej psychologii Platona czy Arystotelesa: wyobrażenie o procesie decyzyjnym jako wewnętrznym konflikcie, jako sprawdzianie charakteru i własnego oporu wobec popędów („żołądka”), które uwodzą (czasownik *peitho*)⁴²⁷ i stopniowo przejmują kontrolę nad tym, kto raz im ulegnie⁴²⁸. Bycie „sprawiedliwym” wymaga szeregu kompetencji – i choć wielu z nich nie można się nauczyć, jak podkreśla kilka elegii teognidejskiego zbioru (zob. niżej, 4.1.b), podmiot sam kształtuje własnymi wyborami to, jak blisko tych kompetencji, zarazem „szlachetności” się znajduje.

Jak pisałem, w psychologii właściwej tradycji Teognisa dyspozycje etyczne i intelektualne pozostają ściśle ze sobą splecione. Te same kompetencje, które decydują o inteligencji i „wiedzy”, determinują także właściwą orientację w horyzoncie „dobra” i „sprawiedliwości”; moralność zależy od wartości intelektualnych⁴²⁹. „Podstawowy błąd atrybucji” dopełnia tym

⁴²⁷ Na temat seksualnych konotacji kategorii *peitho* („sexual persuasion”) zob. BUXTON (1982: 31-2, 37-41).

⁴²⁸ W tym względzie warto zwrócić uwagę na te fragmenty *Theognideów*, w których pojawia się **zarzut „niewolniczego charakteru”** („*êthos* niewolnika”, ἥθος ἔχων δόλιον, w. 1244) czy mowa jest o „żołądku” (*gastêr*), który miałby dręczyć kogoś jak jakiegoś „podłego niewolnika” (*kakós látris ephēmérios*, w. 485-6 cyt. wyżej, 3.2.d). Por. księgi VIII i IX *Państwa* Platona, gdzie dusza – zależnie od jej kondycji – zostaje porównana do różnych typów ustrojów politycznych (cf. WHITE 1979: 15-6, 25-7): „Więc jeżeli człowiek jest podobny do państwa, to czy i w nim nie musi ten sam porządek panować, i czy jego duszy nie musi przepelniać niewola na wielu punktach i brak swobody? I czy nie te jego części są w niewoli, które były najprzyzwoitsze, a ten jego pierwiastek, który jest mały i najgorszy, i najbardziej szalony, ma w jego duszy władzę absolutną?” (*Resp.* 577d, przeł. W. Witwicki: εἰ οὖν, εἶπον, ὁμοίος ἀνὴρ τῇ πόλει, οὐ καὶ ἐν ἐκείνῳ ἀνάγκη τὴν αὐτὴν τάξιν ἐνεῖναι, καὶ πολλῆς μὲν δουλείας τε καὶ ἀνελευθερίας γέμειν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ, καὶ ταῦτα αὐτῆς τὰ μέρη δουλεύειν, ἅπερ ἦν ἐπικεκτάτα, μικρὸν δὲ καὶ τὸ μοχθηρότατον καὶ μανικώτατον δεσπόζειν;). Zob. także uwagi dotyczące relacji między presją psychiczną i przymusem emocjonalnym a dobrowolnością i odpowiedzialnością u Arystotelesa w GALEWICZ (2019: 41-60). **Motyw ulegania przyjemnościom jako „niewolnictwa”** jest przy tym starszy niż pisma Platona. Znajduje wyraz w dyskursach Aten końca V w. skoncentrowanych wokół takich pojęć jak *akolasía* („nieokiełznanie”, „brak samokontroli”, zob. niżej, rozdz. 4.3.b, przyp. 290) czy *akrasíē* (att. *akrasía*) – terminu oznaczającego „słabość woli” (zob. WILLIAMS 1993: 44, FINKELBERG 1998: 21-2), który możemy odnaleźć już u Demokryta fr. 234 DK = Taylor D98 (zob. KAHN 1985: 16-7), także fr. 214 DK = Taylor D78: ἀνδρεῖος οὐχ ὁ τῶν πολέμιων μόνον, ἀλλὰ καὶ ὁ τῶν ἡδονῶν κρείσσων. ἐνιοὶ δὲ πόλεων μὲν δεσπόζουσι, γυναιξὶ δὲ δουλεύουσιν („Odważny jest nie tylko ten, który zwycięża wrogów, lecz także [własne] przyjemności (*hēdonai*). Niektórzy rządzą miastami (*póleis*), lecz są niewolnikami kobiet”). Szerzej na temat stosunku do niewolnictwa w dyskursie oligarchicznym IV w. p.n.e. pisze TURASIEWICZ (1966).

⁴²⁹ Ten „intelektualizm etyczny” dotyczy zresztą całej tradycji archaicznej: zob. MORGAN (2008: 35-9) z odniesieniem do tradycji Pindara, Teognisa i Bakchylidesa.

samym „intelektualizm etyczny” znany nam z późniejszych dialogów Platona⁴³⁰: przekonanie, że działanie w zgodzie z *dike*, ideą „sprawiedliwości”, zależne jest od wiedzy i właściwego oglądu sytuacji. W tym względzie „mądrość” (*sophiē*) jest „umiarkowaniem” (*sōphrosyne*, byciem *sōphrōn*): umiejętnością kontroli odczuwanych pragnień i żądz, formą dystansu wobec własnych emocji oraz samoobserwacji, determinujących właściwą ocenę sytuacji oraz własnych potrzeb⁴³¹.

Wyłaniająca się z *Theognideów* psychologia grzechu i winy – wyobrażenie o „niesprawiedliwości” jako procesie stopniowego ulegania temu, co najniższe w nas samych – współgra zarazem z tym, w jaki sposób *dike* objawia się w porządku kosmicznym. Tak jak z perspektywy boskiej „sprawiedliwość” przybiera formę przyczynowo-skutkowego porządku – reguły, zgodnie z którą „zło rodzi kolejne zło” – tak w planie jednostkowym popadanie *e(i)s kakótēta*, „w zło” (w. 42, 836), wydaje się ugruntowane wewnętrznie (cf. WILLIAMS 1993: 103); jawi się jako rezultat postępującej utraty kontroli podmiotu nad sobą samym. W tym względzie woła zsyłających „zaślepienie” (*átē*) bogów, która „zwodzi (*apatāi*) ludzki umysł (*anthrōpōn nóos*, w. 203), koresponduje z pierwszoosobowym doświadczeniem popadania w *hybris*.

⁴³⁰ Cf. FOUCARD (1997: 69): „La fameuse maxime de Socrate, “Nul n’est méchant volontairement”, c’est-à-dire en connaissance de cause, a de très anciennes racines”.

⁴³¹ Por. słynny ustęp z dialogu Platona *Fileb* (45d, cf. *Protag.* 343b, *Charm.* 165a, *Hipparch.* 228d-e), gdzie sentencja *meden agan*, „nic ponad miarę” (zob. wyżej) oraz kategoria *sophrosyne* zostają powiązane z ideą samostanowienia. W przedstawionej tam rozmowie Sokrates i Protarchos poszukują różnic między „dobrymi” oraz „złymi” przyjemnościami; jak Sokrates zauważa, to ludzie żyjący butnie (*ἐν ὕβρει*) paradoksalnie doświadczają najsilniejszych przyjemności (45d). W dalszej części dyskusji filozof wystąpi przeciw wszelkim skrajnym doświadczeniom – w inscenizowanej rozmowie „z myślami i rozumem” (*τὴν φρόνησιν καὶ τὸν νοῦν*, 63c), wychwalając „życie ku środkowi”, tj. zdrowy umiar, podkreśli szkodliwość tego rodzaju przyjemności (63d-64a, przeł. W. Witwicki): „Przecież one [sc. skrajne przyjemności] nam nieprzebrane przeszkody pod nogi rzucają, one dusze, w których mieszkamy (*τὰς ψυχὰς ἐν αἷς οἰκοῦμεν*), zaprzatają szaleństwami rozkoszy (*διὰ μανίας ἡδονάς*), nam samym nawet powstawać nie dają od początku (...) Natomiast tamte rozkosze, któreś nazwał prawdziwymi i czystymi (*ἄς τε ἡδονὰς ἀληθεῖς καὶ καθαρὰς*), te uważaj prawie że za nasze krewne, a oprócz nich te, które się łączą ze zdrowiem (*μεθ’ ὑγείας*) i z panowaniem nad sobą (*καὶ τοῦ σωφρονεῖν*) i za wszelką dzielnością (*συνπάσης ἀρετῆς*) idą jak za bogiem – tych dolewaj! A te, które zawsze za głupotą idą (*μετ’ ἀφροσύνης*) i za innym złem, byłoby bardzo niemądrze mieszać je z intelektem (*ἄλογία τῷ νῷ μειγνύναι*), jeżeli ktoś chce widzieć najpiękniejszą mieszaninę i najbardziej zwarty stop. I starałby się na nim nauczyć, co właściwie jest dobre w człowieku i w świecie, i odgadnąć przecuciem, jaka jest ta idea (*τίνα ιδεάν αὐτὴν*)”. Na temat cytowanego fragmentu *Fileba* zob. PACEWICZ (2016: 147-8), oraz Ch. Moore, *Socrates and Self-Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press, 2015, s. 191-192, który podkreśla, że dla Platona stosunek do przyjemności wpływa na „samokonstytucję” podmiotu (*self-constitution*), zaś to, jak ktoś odnosi się do pewnych wartości, przekłada się znowuż na samostanowienie i decyduje o samodzielności jego osądów i opinii. Por. także fragmenty sofisty Antyfonta (wraz z komentarzem w BONAZZI 2020), zwł. 87B58 DK, gdzie *sophrosyne* zostaje opisana w kategoriach samokontroli, zarazem przeciwstawiona przyjemności, z uwagi na którą ludzie wybierają „to, co gorsze zamiast tego, co lepsze” (*σωφροσύνην δὲ ἀνδρὸς οὐκ ἂν ἄλλου ὀρθότερόν τις κρίνειεν ἢ ὅστις τοῦ θυμοῦ ταῖς παραχρῆμα ἡδοναῖς ἐμφράσσει αὐτὸς ἑαυτὸν κρατεῖν τε καὶ νικᾶν ἡδυνήθη αὐτὸς ἑαυτόν. ὃς δὲ θέλει χαρίσασθαι τῷ θυμῷ παραχρῆμα, θέλει τὰ κακίω ἀντὶ τῶν ἀμεινόνων*).

PODSUMOWANIE

W niniejszym rozdziale starałem się pokazać, że *dike* na gruncie *Corpus Theognideum* stanowi kategorię o szczególnym znaczeniu normatywnym, spajającą to, co konwencjonalne (społeczne) oraz uniwersalne (moralne). Zarazem oba porządki ściśle zależą od siebie wzajem: poziom „zewnętrznych norm” – tj. postulowanych w tradycji zwyczajów i reguł – legitymizowany jest poprzez odniesienie do tego, co ogólne i uniwersalne. Z tego właśnie względu kontekst procedur instytucjonalnych służących rozwiązywaniu konfliktów okazuje się niewystarczający dla wszelkich prób odślonienia znaczenia archaicznej „sprawiedliwości”. Mimo widocznego w elegiach *Corpus Theognideum* napięcia między społecznym wymiarem tego pojęcia oraz jego bardziej ogólnymi („moralnymi”) sensami nie sposób także zgodzić się z tezą, iż w epoce archaicznej wyznaczał on wyłącznie normy konwencjonalne, zewnętrzne wobec podmiotu, abstrahujące od wewnętrznego poczucia obowiązku czy słuszności wykraczającej poza lęk przed wstydem.

Jak widzieliśmy (w rozdz. 3.3.c), przymiotnik *dikaïos* w tradycji Teognisa wskazuje na trwałą dyspozycję wyróżniającą daną osobę: opartą na samokontroli i uważności nakierowanej przez podmiot na siebie samego, świadcząca o autonomii woli i warunkująca racjonalność w podejmowaniu decyzji. Zarazem *dike* sama w sobie jest czymś więcej niż wewnętrzną postawę moralną: stanowi pewną zasadę metafizyczną, nieupostaciowioną siłę eschatologiczną urzeczywistniającą się poprzez figury karzących ludzkie występki bogów (3.3.b). W tej wizji kosmos jest miejscem rządzonym przez Dzeusa, sprawiedliwego boga, którego decyzje – choć dopuszczające przejawy niesprawiedliwości wśród ludzi, tym samym nie zawsze zrozumiałe – w perspektywie całościowej uosabiają *dike* (są możliwie jak najbardziej „sprawiedliwe”). Z tego samego względu eschatologia wyłaniająca się z elegii *Theognideów* wykracza daleko poza schemat „boskiej interwencji”, w którym bogowie arbitralnie wpływają na decyzje ludzi (paradoksalnie, tradycja Teognisa eksponuje autonomię moralną człowieka dla potrzeb obrony teodycei, dla usprawiedliwienia zła i niesprawiedliwości w świecie). *Adikia* („niesprawiedliwość”) wynika z braku właściwej postawy moralnej i stanowi konsekwencję deficytów poznawczych; jednocześnie popełnienie zła i wybór „łatwiejszej drogi” kompensowany jest poprzez motyw „zatrąty” czy „zaślepienia” (*átē*): „zło rodzi kolejne zło”, wpędzając człowieka w jeszcze większą niedolę, przejmując nad nim kontrolę, odbierając mu autonomię.

Podkreślę, że moralne walory pojęcia *dike* nie zdejmują z tradycji Teognisa wydzwiku ideologicznego: nie osłabiają tego, iż służy ono w *Theognideach* do projektowania pewnej wizji idealnych stosunków społecznych, a jednocześnie legitymizacji postulowanych podziałów i dystynkcji. Związek idei „sprawiedliwości” z hierarchią społeczną unaocznia relacja między

dike oraz innymi terminami abstrakcyjnymi. Kluczowe dla konceptualizacji „sprawiedliwości” w *Corpus Theognideum* okazały się takie pojęcia jak „miara” (*métron*), „wstyd” (*aidōs*) czy „umiarkowanie” (*sōphrosynē*): powiązane nie tylko z ideałem psychologicznej samokontroli, lecz także znajomością własnego miejsca w strukturze społecznej⁴³². Jak widzieliśmy, w elegiach zbioru oba porządki splatają się ze sobą: te same terminy wykorzystywane są na poziomie etyki czy psychologii, jak i refleksji politycznej; postulat „znajomości właściwej miary” dotyczy zarazem granic osobistych, jak i podziałów społecznych⁴³³. Co więcej, wybrane normy i reguły, jakie w *Theognideach* postulowane są na przykład w odniesieniu do uroczystości sympozjum, odnoszone są także do szerszego porządku *polis*, a nawet całego „kosmosu”.

Tym samym możemy powiedzieć, że elegie *Corpus Theognideum*, określając poprzez kategorię „sprawiedliwości” normy i reguły, których należy przestrzegać w różnych aspektach i wymiarach życia wspólnotowego, legitymizują („naturalizują”) postulowane podziały społeczne. Z tej perspektywy normatywne pouczenia *ja* poetyckiego (które opisywałem w rozdz. 3.2) są czymś więcej niż tylko wskazówkami dotyczącymi „dobrych manier”. W języku poezji archaicznej istnieje w końcu „wiele sprawiedliwości”: odmienna *dike* „starszych ludzi”, odmienna „królów”, „niewolników”, a nawet „bogów”. W tym konkretnym kontekście bycie „sprawiedliwym” (*dikaios*) polega zatem na rozpoznawaniu własnych obowiązków i przywilejów; jednocześnie „sprawiedliwe” (właściwe) zachowanie wobec innych osób wymaga rozpoznania różnic statutowych i pozycji poszczególnych osób w złożonym systemie stratyfikacji danej społeczności. I właśnie w tym miejscu otwiera się przed nami pytanie o ideologiczny wymiar dyskursu na temat *dike*, któremu poświęcę kolejny rozdział pracy.

⁴³² Zauważę, że niektórzy są skłonni redukować rozważania etyczne epoki archaicznej dotyczące samopoznania i samokontroli wyłącznie do drugiego ze wskazanych aspektów. Zob. np. ANNAS (1985: 121-5), która przekonuje, że grecka maksyma „poznaj siebie samego” (*gnōthi sautón*) nie ma nic wspólnego z indywidualną osobowością czy świadomością: jest raczej wezwaniem do znajomości własnego miejsca w danej społeczności czy w społeczeństwie w ogóle („What is relevant is knowing myself in the sense of knowing my place in society, knowing who I am and where I stand in relation to others”, 1985: 121). Szerzej na ten temat piszę w SKARBEK-KAZANECKI (w druku).

⁴³³ Tak na przykład w elegii w. 219-20 „droga umiaru” (*mésē hodós*) – motyw szczególnie istotny dla zagadnienia odpowiedzialności i winy w *Theognideach* – określa właściwą postawę polityczną: Μηδὲν ἄγαν ἄσχαλλε παρασσομένων πολιτέων, | Κύρνε, μέσην δ’ ἔρχευ τὴν ὁδὸν ὥσπερ ἐγώ. („Nie smuć się ponad miarę, Kyrnosie, przez obywateli / wzniecających zamieszki. Podążaj drogą środka, jak ja”). Por. LEVINE (1985: 181), który sugeruje, że użyty w elegii czasownik παράσσω odnosi się do obrazu wzburzonego morza, jaki odnaleźć możemy w słynnej elegii 667-682, opisującej kondycję *polis* poprzez metaforę statku w trakcie burzy.

ROZDZIAŁ IV

DIKE* JAKO KATEGORIA DYSKURSU POLITYCZNEGO: IDEOLOGIA „SPRAWIEDLIWOŚCI” W *CORPUS THEOGNIDEUM

W toku dotychczasowych analiz starałem się unaocznić polisemię *dike*: pojęcia spajającego przeróżne konteksty i porządki myślowe, pośredniczącego między poziomem interakcji osobistych, norm o szerszym znaczeniu wspólnotowym (społecznym), wartościami i ideałami o wydźwięku moralnym, ponadto obrazami eschatologicznymi i wyobrażeniami kosmologicznymi. W rozdziale drugim moja uwaga skupiła się na *dike* rozumianej jako akt mowy: w tym względzie stanowiącej kategorię ściśle związaną z procedurami rozwiązywania konfliktów, oznaczającej autorytarny „wyrok” lub „decyzję”; trzeci rozdział służył ukazaniu „substancjalnego” („materialnego”) wymiaru pojęcia: związku *dike* z dyskursem normatywnym, służącym określeniu powinności i konwencjonalnych reguł przypisanych do pewnych grup społecznych.

Pozornie może się wydawać, że *dike* jako określenie norm właściwych dla wybranej grupy osób („*dike* substancjalna” z rozdziału III) stoi w sprzeczności z „*dike* proceduralną” („wyrok”, „decyzja”, rozdz. II). W pierwszym wypadku pojęcie miałoby desygnować ściśle reguły i normy zachowania, w drugim stanowić akt mowy, poprzez który owe normy są wytwarzane bądź negocjowane. W praktyce jednak – co pokazują Jacques Derrida i Judith Butler – granica między konstatacją, tzn. stwierdzeniem istnienia pewnego faktu, a sprawczością, tj. powoływaniem do życia zupełnie nowych reguł, zawsze jest płynna: nowe normy nigdy nie powstają *ex nihilo*, a trwałość porządku uchodzącego w danym społeczeństwie za „tradycyjny” czy „odwieczny” z założenia opiera się na jego „odtwarzaniu” (performowaniu) i „powtarzaniu”. Jednocześnie to „powtarzanie” nie jest bierne. Nie jest jedynie przywoływaniem gotowego wzorca, ile raczej „resygnifikacją” („alteracją”): bardziej lub mniej świadomie dokonywanym przesunięciem znaczeń, ich modyfikacją; swoistym *re-performance*’m niosącym zawsze pewną zmianę¹. Przy tym odniesienia do norm (w tym

¹ DERRIDA (1988) i (2002), BUTLER (2008). W przywołanych pracach podejmują oni polemikę z modelem „performatywów” Johna Austina. Szerzej na temat kontekstu tej debaty piszą CULLER (2013:169-204), VATSOV 308

wypadku do *dikai*) często charakteryzuje dwuznaczność i oscylowanie między tymi dwoma porządkami (CULLER 2013: 189). Na tej ambiwalencji zasadza się także, jak wierzę, normatywny, zarazem ideologiczny wymiar *dike*: kategorii, która ściśle zależy od porządku społecznego, istniejących w społeczności podziałów, ról przypisywanych poszczególnym jej członkom (zob. wyżej, 3.2), w końcu od autorytetu i prestiżu, które upoważniają kogoś do mówienia „jak jest” czy „jak być powinno” – w kontekście sprawiedliwości po prostu do „mówienia *dike*” (2.3 i 2.4).

W przyjętej przeze mnie perspektywie normatywna postawa *ja* poetyckiego w *Theognideach* – arbitralnie rozstrzygającego „jak jest”, „jak być powinno”, co jest „normalne”, „sprawiedliwe”, „szlachetne” etc. – stanowi o performatywnym wymiarze dyskursu tej tradycji. Jak postaram się pokazać, kreując swój własny wizerunek jako reprezentanta szerszej grupy *agathoi* i autorytarnie wskazując adresatowi słów, Kynosowi, co oznacza *dike* oraz jakich norm należy przestrzegać, aby pozostać *dikaioi*, „sprawiedliwym”, *ja* w zbiorze nie tyle obrazuje pewne społeczne fakty i normy, ile kreuje je i przetwarza. Mówiąc „jak jest” i rozstrzygając, co jest lub nie jest „sprawiedliwe”, elegie podejmują dialog, mniej lub bardziej jawny, z innymi tradycjami bądź odmiennymi systemami ideologicznymi²; przy tym negocjują sens wybranych terminów, ich aksjologiczne standardy, tak jak i kształt „ideologii”, poprzez którą docelowe audytorium tradycji interpretować ma szerszy dyskurs społeczno-polityczny³. Jednocześnie to właśnie za pomocą *dike* – opisywanej niekiedy jako siła kosmiczna czy bóstwo⁴, innym razem jako niepodważalna reguła w relacjach osobistych i społecznych – poezja archaiczna strukturyzuje owe relacje, maskując zarazem niewypowiedziane wprost podziały i dystynkcje⁵ – innymi słowy, dyskurs dotyczący *dike* służy ukrywaniu przygodności funkcjonujących hierarchii i paradoksalnie legitymizacji niesprawiedliwości społecznej.

(2015), zob. także DOMAŃSKA (2007).

² Co więcej, jak zobaczymy (4.1), otwarty charakter debat toczonych w tym czasie m.in. na gruncie twórczości poetyckiej, podważając istnienie jednego „ideału arystokratycznego”, ukazuje to, jak nieostre w epoce archaicznej były kryteria stratyfikacji społecznej, tym samym jak granice między statusem „elit” i „nie-elit” pozostawały płynne.

³ Na temat kategorii „ideologii” oraz możliwych modeli badania poszczególnych ideologii piszę we WSTĘPIE do niniejszej rozprawy.

⁴ Por. analizy FREEDENA (2006: 336-57), który „uświęcenie porządku społecznego” poprzez odniesienie do sfery boskości (*the extra-human sanctification of the social order*) wskazuje jako nieodzowny element ideologii konserwatywnych. Badacz podkreśla zarazem funkcję tegoż odniesienia w „utrzymywaniu w rydzach” całej struktury pojęciowej właściwej dla danej ideologii (2006: 441).

⁵ Ta funkcja ideologii podkreślana jest zwłaszcza w studiach, które wyrastają z tradycji Marksa i Althussera. Zob. np. S. Žižek, *Wzniosły obiekt ideologii*, przeł. J. Bator, P. Dybel, Wrocław: Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, 2001, s. 62: „W swoim podstawowym wymiarze jest ona [sc. ideologia] konstrukcją fantazmatyczną, która służy za podporę naszej „rzeczywistości”. Jest „iluzją”, która strukturyzuje nasze faktyczne, rzeczywiste relacje społeczne i w ten sposób maskuje trudne do zaakceptowania przez nas rzeczywiste, niemożliwe jądro (...) Funkcja ideologii nie polega na tym, że daje nam ona możliwość ucieczki z rzeczywistości, ale na tym, że oferuje nam samą rzeczywistość społeczną jako ucieczkę z pewnego traumatycznego, rzeczywistego jądra”.

W niniejszym rozdziale zamierzam unaocznic to, co w tekście *Theognideów* pozostaje „ukryte”. Zarazem poprzez rekonstrukcję społeczno-ekonomiczno-politycznych realiów Grecji archaicznej chcę zrekonstruować te konteksty elegii zbioru, które świadczą o ich ideologicznej wymowie. I tak w rozdziale 4.1 zwrócę się ku pytaniu o elity tego czasu: zapytam o granice między statusami społecznymi, kryteria przynależności do grupy *agathoi-esthloi*, zarazem o to, jak utwory tradycji Teognisa odnoszą się do funkcjonujących mechanizmów różnicowania społecznego. Jak postaram się pokazać, elegie zbioru teognidejskiego podejmują dialog z innymi tradycjami poetyckimi, negocjując normy oraz kryteria rywalizacji o „prestż” w *polis*: deprecjonują znaczenie statusu ekonomicznego („bogactwa”), zamiast tego wskazując jako wyróżniki *arete* „dobre urodzenie”, partycypację w wybranych praktykach wspólnotowych oraz *habitus*, „kapitał kulturowy” wyrażający się poprzez wzorce postępowania i dyspozycje do reprodukcji pewnego modelu życia. Zobaczymy tym samym, że spory ideologiczne w epoce archaicznej nie zawsze toczono były w oparciu o powszechnie akceptowane zasady i aksjomaty: często ich przedmiotem były właśnie owe zasady, znaczenie wybranych kryteriów ocen oraz charakter norm decydujących o organizacji społecznej w obrębie danej społeczności⁶. Należy przy tym podkreślić, że praktyki społeczne nie dzieją się w próżni: potrzebują ram instytucjonalnych, z których czerpią zresztą swoją siłę performatywną⁷. Z tego względu w rozdz. 4.2 przyjrę się instytucjom epoki archaicznej. Kontekstualizując dyskurs wyłaniający się z *Theognideów* i odnosząc go do owych ram, unaocznę to, jak *ja* poetyckie w zbiorze wyraża lęki społeczne powiązane z przekształceniami dotychczasowych instytucji, jak ogniskuje w sobie napięcia wywołane ewolucją praktyk wspólnotowych oraz przeobrażeniami sfery publicznej w *polis*. Jednocześnie postaram się pokazać to, jak istotny „obiekt ideologiczny” w epoce archaicznej stanowiła *dike*: pojęcie, któremu różni członkowie archaicznych społeczności przypisywali różne, często wzajemnie wykluczające się sensy i które łączyli z odmiennymi wartościami.

W całym rozdziale wykorzystywać będę narzędzia krytycznej analizy dyskursu⁸: analizę środków retoryczno-lingwistycznych, takich jak strategie argumentacyjne, aluzje, wykorzystanie słownictwa (zwłaszcza pojęć analizowanych w poprzednich rozdziałach), a także analizę strategii dyskursywnych, takich jak emocjonalizacja, wykluczenie czy legitymizacja. Tak ukierunkowane analizy pozwolą mi, mam nadzieję, wydobyć ze z *Corpus Theognideum*

⁶ Co podkreśla MEISTER (2020), także MEISTER – SEELENTAG (2020).

⁷ Ponownie zob. MEISTER (2020: 42): „(...) Praxis spielt sich nicht im luftleeren Raum ab – es braucht einen institutionellen Rahmen, der garantiert, dass performative Akte auch tatsächlich jene „performative Magie” entfaltet, die Performanz zu einer sozialen Wirklichkeit werden lässt”.

⁸ Na temat krytycznej analizy dyskursu zob. CZACHUR (2020), tam także omówienie istotnych podejść i modeli krytycznej analizy dyskursu.

zawarte w nim treści ideologiczne: przedstawiony w elegiach model rzeczywistości społeczno-politycznej oraz zależność języka używanego w zbiorze od określonej pozycji społecznej i kulturowych wzorców myślenia i interpretacji, a także właściwe dla tej tradycji mechanizmy legitymizacji dyskryminacji, wykluczenia i arbitralnych podziałów politycznych. Paradoksalnie, jak zobaczymy, to właśnie pojęcie *dike*, „sprawiedliwość”, na gruncie tradycji Teognisa stanowi kluczowe narzędzie ideologiczne służące kreacji i legitymizacji niesprawiedliwości społecznej.

4.1. Tożsamość *agathoi*. Normatywny wymiar dyskursu o „sprawiedliwości” a spójność elit epoki archaicznej

Choć elegie *Corpus Theognideum* unikają precyzyjnego opisu przyczyn kryzysu czy szczegółów, które pozwoliłyby na ich jednoznaczne powiązanie z wydarzeniami historycznymi⁹, na ogół uważa się, że stanowią one głos sprzeciwu wobec rewolucji czy przewrotu politycznego, w wyniku którego dotychczasowe grupy uprzywilejowanych „arystokratów” utraciły władzę w *polis* na rzecz niższych klas społecznych. Przy tym, jak zakłada większość badaczek i badaczy, postawa *ja* poetyckiego w elegiach *Corpus Theognideum* jest postawą *agathos*, „prawdziwego arystokraty, wiernego arystokratycznym wartościom”: wyrażającego niechęć wobec nowobogackich nie-arystokratów (*kakoi*), jak i generalnych zmian politycznych¹⁰. Otwartą kwestią pozostaje jednak to, co w odniesieniu do epoki archaicznej miałoby oznaczać bycie „prawdziwym arystokratą”¹¹ – co więcej, warto zapytać, czy w tym czasie w ogóle istniała jednorodna, jednoznacznie zdefiniowana grupa „arystokratów”, osób uprzywilejowanych z tytułu ich urodzenia, predestynowanych do sprawowania władzy w obrębie wspólnoty?¹²

Zgodnie z obiegowym przekonaniem, wywodzącym się zresztą już z pism Platona i Arystotelesa, polityczny rozwój Grecji od czasu upadku pałaców mykeńskich do epoki klasycznej daje się opisać w kategoriach trzech form ustrojowych – jako stopniowe przejście od

⁹ Na temat ambiwalencji *Corpus Theognideum* – tendencji do unikania odniesień do partykularnych uroczystości czy lokalnych kontekstów, niezrozumiałych dla modelowego „pan-helleńskiego” odbiorcy – zob. wyżej, rozdz. 1.4.

¹⁰ Tak np. LANE FOX (2000: 40): „His stance is unmistakably the stance of an *agathos*, a true aristocrat, true to aristocratic values” (zob. także podsumowanie na s. 51: „Theognis, a man from Megara, composed in the earlier sixth century and wrote when the ideal of aristocracy was being shaken by populist oligarchy”), zob. także ROBINSON (1997: 116-7). Więcej przykładów badań łączących *Theognidea* z „ideologią arystokratyczną” oraz reakcją elit na rewolucję wywołaną przez niższe warstwy społeczne zob. niżej, rozdz. 4.1.a, zwł. przyp. 48.

¹¹ Z góry możemy odrzucić znaczenie, jakie pojęciu ἀριστοκρατία nadaje Platon czy Arystoteles: zob. np. *Pol.* 1278a16-26 (także 1289a25-40) drugiego z filozofów, gdzie *aristokratikē politeia* – forma rządów, w której władzę sprawują najlepsi pod względem „cnót” (κατ’ ἀρετήν) – zostaje przeciwstawiona „oligarchii” jako władzy najbogatszych; także Platon, *Polityk* 291d-292a.

¹² Pytanie sformułowane przez Alaina DUPLOUY (2006: 24: „L’aristocratie grecque formait-elle un corps unique et homogène clairement distinct des autres catégories sociales, dont nous pourrions écrire l’histoire, de sa formation à sa dissolution?”), który w dalszej części wywodu udziela na nie negatywnej odpowiedzi.

monarchii przez oligarchię do demokracji¹³. Innymi słowy, władza w tzw. Wiekach Ciemnych, rzekomo skoncentrowana w rękach *basileis*, u początku epoki archaicznej zaczęła stopniowo przechodzić na różne rody, wywodzące swoje genealogie od dawnych „królów” i herosów. W ten sposób, jak często się zakłada, już w VII w. p.n.e. istniała w Grecji zwarta i jednoznacznie zdefiniowana „arystokracja”¹⁴: dysponująca na wyłączność dobrami i ziemią, zamknięta (ekskluzywna) i zacementowana powiązaniem z kultem przodków etosem pochodzenia; odróżniająca siebie samą – na poziomie ideologii i praktyki życiowej – od reszty społeczeństwa. Tak ukonstytuowana elita „dziedziców” miałyby następnie, najwyraźniej pod wpływem zmian ekonomicznych i wzrostu społecznej mobilności, w tym narodzin „klasy średniej”, wejść w konflikt z resztą społeczności, coraz bardziej świadomą własnych „klasowych” interesów¹⁵. Ostateczny cios „kulturze arystokratycznej” miałyby zaś zadać demokracja: rozwój demokratycznych instytucji publicznych, egalitarnej ideologii oraz tożsamości obywatelskiej, konkurencyjnej wobec elitarnych wartości dawnych *agathoi*¹⁶. Ten model wyjaśniający decyduje zaś o większości interpretacji *Corpus Theognideum*, zwłaszcza w kontekście napięć między *agathoi* oraz *kakoi*: zgodnie z klasyczną interpretacją tradycja Teognisa jest odbiciem „rozgoryczenia arystokracji i wrogości jej względem ludu oraz jego przywódców” oraz

¹³ Zob. Arystoteles, *Pol.* ks. III (zwł. 1279a-b oraz 1286b-89b). Podkreślę przy tym, iż taksonomia form ustrojowych w *Polityce* jest znacznie bardziej zniuansowana: oligarchia i (radikalna) demokracja umieszczone zostają obok tyranii, nie monarchii, jako zwyrodniałe odłony „arystokracji” (tj. rządów najlepszych obywateli) oraz „politei” (czyli ustroju, w którym wszyscy obywatele mają wpływ na sprawy zharmonizowanej wewnętrznie *polis*). Istotne pozostaje jednak to, iż każda para typów (monarchia – tyrania; arystokracja – oligarchia; *politeia* – demokracja) zostaje powiązana z innym okresem rozwoju Grecji (nt. BLEICKEN 1979: 155-62, DUPLOUY 2018a: 9-10). Wpływ rozważań Stagiryty ilustruje klasyczne dzieło Leonarda WHIBLEY’a (1896, rozdz. 3), gdzie – mimo postulowanej ostrożności wobec przekazów czasów klasycznych – rozwój greckich wspólnot przedstawiony zostaje w analogicznych kategoriach ewolucyjnych: jako stopniowy proces przechodzenia od „monarchii” i władzy królów w czasach „heroicznych” (s. 63-8) do rządów arystokratycznych, czyli reżimu „arystokratów” opartego na dziedzicznych godnościach (*hereditary succession*, 68-72), następnie ku „oligarchii” rozumianej jako despotyczne rządy najbogatszych (72-83), kończąc zaś na demokratycznych rządach konstytucyjnych (83-8). Z nieco nowszych badań zob. np. COZZO (1988), który schemat ewolucyjny Arystotelesa przyjmuje za aksjomat dla własnych analiz, określając społeczności eposów Homera mianem „arystokratycznych”, zaś późniejszej epoki archaicznej „oligarchicznych” (s. 10-1); także OSTWALD (2000: 11): „Late sources indicate that aristocratic family dynasties succeeded Homeric kinds in most parts of the Greek world, and that it was from these that tyrannies developed”. Contra: MORRIS (1996: 40-2), który przestrzega przed podobnymi modelami ewolucyjnymi („it is wrong to imagine a slow evolution across the archaic period from royal to aristocratic to hoplite to thetic power”, s. 40), także STARR (1961b).

¹⁴ Tak na przykład STARR (1961a: 132-4, cf. 1961b: 137-8), (1986: 59-63), SNODGRASS (1980: 97-8, 115), OBER (1989: 54-60). Zob. także *The World of Odysseus* FINLEY’A (1977: 108-44), pracę opartą na założeniu o spójności i „jednoznaczności” systemu wartości elit epoki archaicznej (s. 113: „The heroic code was complete and unambiguous, so much so that neither the poet nor his characters ever had occasion to debate it.”). Cf. DUPLOUY (2006: 264-6), tam więcej przykładów bibliograficznych.

¹⁵ Model konfliktu klasowego oraz pojęcie „świadomości klasowej” pełni, jak nietrudno zgadnąć, istotną rolę zwłaszcza wśród prac wyraźnie inspirowanych metodologią i założeniami marksizmu, zob. np. DE STE. CROIX (1981, zwł. rozdz. 7), ROSE (2012, zwł. s. 42-7); także SCHMITZ (2004, zwł. 27-38) i FILSER (2017, zwł. 13-4).

¹⁶ Zob. np. FILSER (2017: 31): „Während sich noch im 6. Jh. „aristokratische“ Werte auf die kulturelle Identität der Polis ausdehnen lassen (Homer), schwindet diese Möglichkeit mit der fortschreitenden Demokratisierung zusehends, die kulturstiftenden Momente gehen kontinuierlich auf öffentliche Institutionen (Tragödie) über, die sich nun nicht mehr regellos in der Hand der Elite befinden”.

wyrazem „nienawiści (...) w stosunku do zdobywającej wpływy w państwie warstwy ludowej” (KORNATOWSKI 1950: 94, więcej przykładów bibliograficznych niżej).

Realia polityczno-ekonomiczno-społeczne epoki archaicznej w moim przekonaniu są znacznie bardziej skomplikowane niż sugeruje to powyższy schemat ewolucyjny. Jak mogliśmy zobaczyć (rozdz. 2.3), rzeczywistość wyłaniająca się z tradycji Homera, mimo kluczowej roli *basileis*, tzw. „królów”, trudno określić mianem „monarchii”. Zamiast tego, procesom podejmowania decyzji, zazwyczaj przebiegającym na agorze – tj. w przestrzeni publicznej, w obecności „ludu” (*dêmos*)¹⁷ – towarzyszy stałe napięcie między pozycją wybranych jednostek oraz opinią publiczną. Władza w epoce archaicznej nie jest w tym względzie absolutna, zależna wyłącznie od dziedziczonych godności, lecz powiązana z autorytetem i pozycją społeczną: kreowanymi poprzez przeróżne strategie prestiżu służące dowodzeniu uprzywilejowanej pozycji ekonomicznej, kompetencji, a także zasług jednostki dla własnej społeczności¹⁸. Dodatkowo wskazany wyżej model ewolucyjny opiera się na wielu nieuzasadnionych rozstrzygnięciach: przede wszystkim założeniu, że rozwój *polis* poprzedzony był okresem dominacji możliwych rodów czy autonomii *oikos* jako podstawowej jednostki społeczno-ekonomicznej – tymczasem, jak starałem się pokazać (rozdz. 2.1), założenie o dominacji struktur klanowych we wczesnej epoce żelaza („Wiekach Ciemnych”) nie znajduje potwierdzenia w faktach¹⁹.

W przedstawionych niżej rozważaniach będę wielokrotnie argumentował na rzecz tezy, zgodnie z którą w epoce archaicznej nie istniała ściśle zdefiniowana „arystokracja”. Zarazem

¹⁷ Na temat znaczenia *dêmos* jako kategorii polityczno-społecznej zob. niżej, rozdz. 4.2.a oraz b.

¹⁸ Por. FORSDYKE (2005a: 19): „While scholars acknowledge the leadership of a group of wealthy and powerful families, they argue that, in contrast to Dark Age leaders, these elites were compelled to earn their status through service to the entire community”.

¹⁹ Jak zauważa CRIELAARD (2020: 238-44), dane archeologiczne wskazują na ścisły związek między rozwojem *polis* i *oikos* w tzw. Wiekach Ciemnych („(...) in the same period when the community becomes more important, its members seem to have felt a need to clearly define their houses, households, and sustenance”, s. 244). Warto przy tym wspomnieć, iż założenie o silnie zhierarchizowanej strukturze społecznej w epoce przed narodzinami *polis* łączy się z jeszcze jednym wątkiem, mianowicie systemem fratrii i jego ewolucją. Od czasu publikacji wpływowej monografii TOEPFFERA (1889, cf. BOURRIOT 1976: 89) w badaniach dominowało przekonanie, że związki nazywane *phylai* oraz *phratriai*, uważane za podstawowe instytucje życia społecznego tego czasu, rzekomo łączące poszczególne gospodarstwa (*oikoi*) bądź rodziny (*géne*) w wyższym porządku zależności społecznych, były kontrolowane przez arystokratyczne rody, sprawujące tym sposobem władzę polityczną (zob. np. STARR 1961a: 133-5 oraz ANDREWES 1961 i 1987, rozdz. 5). To założenie znacznie sproblematyzowały jednak dwie francuskojęzyczne prace wydane w podobnym czasie, BOURRIOT (1976) oraz ROUSSEL (1976, *non vidi*), gdzie zgodnie zakwestionowano przekonanie o tym, że związki „klanowe” (*géne*, względnie *phylai* oraz *phratriai*) stanowiły podstawowe struktury społeczno-polityczne w czasach przed narodzinami *polis*. Współcześnie dominuje raczej przekonanie, że wskazane wyżej instytucje rozwijały się w ścisłej zależności względem porządku *polis* (cf. STEIN-HÖLKESKAMP 1989: 10, BRAVO 1996b, DUPLOUY 2006: 17-20, FISHER – VAN WEES 2015: 4-5). Widzimy to choćby w najstarszym zabytku po-homeryckim wspominającym o instytucji fratrii, czyli inskrypcji prawnej z sycylijskiej Himery datowanej na koniec VI w. p.n.e. (SEG 47 1427, zob. nową ed. w TRIBULATO 2019): fratrie zdają się tam pełnić obowiązki ściśle splecione z porządkiem instytucjonalno-prawnym i odpowiadać za dystrybucję i popularyzację rozporządzeń i praw *polis* (w. 4-5, ἔφα φρατρίαὶ ἀ[v]έδειξα[v] τὰ καταγεγραμ(μ)ένα, nt. BRUGNONE 1997: 278, także PAPAKONSTANTINOY 2008: 79-80).

będę dowodził, że elity archaiczne charakteryzowały się otwartością, płynnością i pewnego rodzaju niestabilnością, przekładając się znowuż na wielość kryteriów stratyfikacji społecznej oraz spory dotyczące ich znaczenia. Co istotne dla moich badań, ową płynność elit możemy dostrzec na poziomie terminologii. W końcu podstawowe kategorie „klasowe”, wyłaniające się z zabytków poetyckich tego czasu, akcentują, jak widzieliśmy (rozdz. 3.1), nie tyle „dobre pochodzenie” lub „status majątkowy”, ile wybrane cechy (moralne) oraz wartości łączone z danym pojęciem. Zamiast statecznej i jednoznacznie zdefiniowanej grupy uprzywilejowanych, której głos miałby być reprezentowany przez poszczególnych poetów, w poezji tego czasu napotykamy na tak wieloznaczne kategorie, jak *agathos* czy *kakos*, które same w sobie – inaczej niż większość współcześnie używanych terminów społecznych, na przykład „arystokracja” czy „szlachta” – nie wskazują w sposób jednoznaczny na wybraną cechę dystynktywną grupy, o której mowa²⁰. Rodzi to dwojakie konsekwencje: z jednej strony wieloznaczność terminologii społeczno-politycznej umożliwia **legitymizację zakładanych modeli hierarchii** poprzez przypisanie wyróżnianym elitom uniwersalnych cech i wartości, takich jak „doskonałość” czy „sprawiedliwość” (cf. FISHER – VAN WEES 2015: 16-7); z drugiej jednak strony, podstawowe pojęcia pozostają **wieloznaczne, otwarte na renegocjacje i reinterpretacje**. W tej ambiwalencji, jak wierzę, objawia się zaś płynność ówczesnej rzeczywistości politycznej: nie tylko znacznie bardziej zróżnicowanej, niż zazwyczaj się to zakłada, lecz także bardziej dynamicznej niż teksty tego czasu – pisane z wybranej perspektywy ideologicznej – zdają się sugerować.

W tym rozdziale przyjrzę się temu, jak elegie Teognisa przedstawiają społeczne, polityczne i ekonomiczne kryteria dla statusu *agathoi*. Odnosząc te kryteria do innych tekstów i danych dotyczących epoki archaicznej unaocznę to, co dla *Corpus Theognideum* swoiste: przekonanie o szczególnej roli „dobrego urodzenia” dla tożsamości elit (4.1.b), sprzeciw wobec zjawiska marginalizacji wynikłej z sytuacji materialnej oraz strategii kreacji prestiżu w oparciu o dobra luksusowe (4.1.c, 4.1.d), a także szczególną waloryzację wybranych praktyk kulturowych – w tym kluczowego dla całego zbioru sympozjum jako szczególnej konwencji bankietu

²⁰ Pojęcia „arystokracja” czy „szlachta”, powszechnie używane w historiografii w odniesieniu do realiów greckich, są problematyczne, gdyż wskazują na pochodzenie i dziedziczność statusu jako cechą dystynktywną opisywanej grupy. Ten fakt podkreślają DOUPOUY (2006: 29-30, 263-4, 284-7), FISHER oraz VAN WEES (2015, zwł. 5-6), postulując przy tym ich odrzucenie w odniesieniu do elit starożytnych na rzecz bardziej neutralnej kategorii „elity”. Por. jednak WĘCOWSKI (2011a), który – mimo iż przedstawia w wielu aspektach zbliżoną do wskazanych badaczy interpretację „elit” epoki archaicznej, akcentując przy tym płynność kryteriów przynależności do *agathoi* i ambiwalencję „dobrego pochodzenia” – konsekwentnie posługuje się pojęciem „arystokracji”. Nie sądzę, aby podobny spór terminologiczny był kluczowy dla badań nad wskazanym zagadnieniem, niemniej, dla uniknięcia niepotrzebnych nieporozumień podążam za widoczną od pewnego czasu tendencją i sam staram się w pierwszej kolejności używać pojęcia „elita”, zastępując je „arystokracją” jedynie w pewnych szczególnych kontekstach (wskazujących na kluczową rolę „dobrego urodzenia”).

(4.1.c). Tak ukierunkowana analiza pozwoli nam następnie zrozumieć polityczne znaczenie rozważań o „sprawiedliwości” w *Theognideach* oraz ideologiczne funkcje tego konceptu.

a) Uwagi wstępne dotyczące stratyfikacji i kryteriów przynależności do elit: niestabilność i płynność tożsamości *agathoi-esthloi*

Jak sugerowałem wyżej, wiele opracowań, także współczesnych, podążając za schematami ewolucyjnymi inspirowanymi pismami Arystotelesa, przedstawia epokę archaiczną jako czas narodzin „klasy średniej” i nowych relacji własności. W tej perspektywie *agathoi-esthloi* – „arystokraci” należący do wpływowych i możnych rodów, stanowiący podstawę ściśle zhierarchizowanego porządku feudalnego Grecji epoki żelaza („Wieków Ciemnych”) i wczesnej epoki archaicznej – pod wpływem złożonych, choć jednocześnie nagłych zmian ekonomicznych, społecznych, a także politycznych, tracili dotychczasowe przywileje na rzecz nowej klasy, wyłaniającej się z masy *kakoi*; rozwój (nowych) elit majątkowych, determinowany przez koncentrację zasobów i rozwój relacji własności, miał znowuż determinować intensyfikację rywalizacji i wzrost społecznego znaczenia bogacenia się (cf. FILSER 2017: 7-12, 55-69).

Jak zauważa Elke STEIN-HÖLKESKAMP (1989: 86-7), *Corpus Theognideum* wyraźnie koresponduje z takim obrazem przemian epoki archaicznej. Niestabilność sytuacji *agathoi-esthloi* w wielu elegiach zostaje ukazana jako „wynik wyraźnej zmiany stosunków własności”²¹. Widzieliśmy to w elegii 183-92 (rozdz. 4.1.a), w której bogactwo skontrastowane zostało z dobrym urodzeniem (*ploutos émeikse génos*, w. 190, także w. 184-5 z przymiotnikiem *eugenēs*), jednocześnie przedstawione jako czynnik destabilizujący zdrowe relacje między *agathoi* oraz *kakoi*. Innego przykładu dostarcza słynny ustęp zbioru, w którym chwiejność sytuacji w *polis* zostaje wyrażona za pomocą metafory miotanego sztormem morskim statku (w. 667-82):

Εἰ μὲν χρήματ' ἔχοιμι, Σιμωνίδη, οἷά περ ἦδη
οὐκ ἂν ἀνιώμην τοῖς ἀγαθοῖσι συνών.
νῦν δέ με γινώσκοντα παρέρχεται, εἰμὶ δ' ἄφωνος
χρημοσύνηι, πολλῶν † γνοῦσαν † ἄμεινον ἔτι
οὔνεκα νῦν φερόμεσθα καθ' ἰστίᾳ λευκὰ βαλόντες
Μηλίου ἐκ πόντου νύκτα διὰ δνοφέρειν·
ἀντλεῖν δ' οὐκ ἐθέλουσιν· ὑπερβάλλει δὲ θάλασσα
ἀμφοτέρων τοίχων. ἦ μάλα τις χαλεπῶς

670

²¹ STEIN-HÖLKESKAMP (1989: 87): „Manche Autoren der „Theognidea” interpretieren die Differenzierungen und Umschichtungen innerhalb der Elite primär als Folge einer deutlichen Verschiebung der Eigentumsverhältnisse”. Podobne uwagi czyni VON DER LAHR (1990: 38), zdaniem którego elegia 667-82 „sprawia wrażenie, jak gdyby nastąpiła pewna rewolucja (*eine Art von Revolution*)”.

σώζεται. οἳ δ' ἔρδουσι· κυβερνήτην μὲν ἔπαυσαν 675
 ἐσθλόν, ὅτις φυλακὴν εἶχεν ἐπισταμένως·
 χρήματα δ' ἀρπάζουσι βίῃ, κόσμος δ' ἀπόλωλεν,
 δασμὸς δ' οὐκέτ' ἴσος γίνεται ἐς τὸ μέσον·
 φορτηγοὶ δ' ἄρχουσι, κακοὶ δ' ἀγαθῶν καθύπερθεν.
 δειμαίνω, μή πως ναῦν κατὰ κύμα πίῃ. 680
 ταῦτά μοι ἡνίχθω κεχρησμένα τοῖς ἀγαθοῖσιν·
 γινώσκοι δ' ἄν τις καὶ κακόν, ἄν σοφὸς ᾖ.

Jeślibym, Simonidesie, wciąż dysponował majątkiem (*chrēmata*)
 nie czułbym zakłopotania siedząc wśród ludzi szlachetnych (*agathoi*).
 Lecz teraz bliskie mi [skarby] nikną, ja trwam oniemiały (*aphōnos*),
 biedą [stłamszony] (*chrēmosýnē*) – choć pewnie bardziej od wielu kompanów
 jestem świadom sytuacji. Wraz z opuszczeniem żagli
 białych od brzegów Melos płyniemy przez ciemną noc.
 Morze przekracza [poziomem] wód obie burty, [załoga]
 nie chce jej nadmiaru czerpać; z wielką niechęcią podchodzi
 do ratowania [okrętu]. Potem ucisza sternika (*kybernētēs*),
 który – jedyny szlachetny (*esthlós*) – stanął na straży rozsądku.
 Gwałtem (*bíē*) majątek plądrują, [dawny] porządek (*kósmos*) niszczeje.
 Nie ma równego podziału dóbr (*isos dasmós*), bezstronnego (*es tò méson*) – w zastępstwie
 rządy tragarzy (*phortēgoi*): przewaga złych ludzi nad szlachetnymi.
 Rośnie stąd we mnie obawa, że statek pod falę wpłynie.
 W formie zakrytej wskazówki, [jasnej] dla ludzi szlachetnych,
 mówię to, choć ktoś zły także [jej sens] pozna,
 jeśli jest mądry (*sophós*).

Wyłaniający się z elegii obraz konfliktów społeczno-politycznych – grabieży „majątku” czy „pieniędzy” (*chrēmata*) należących do „szlachetnych”²², dokonywanej najwyraźniej przez *kakoi* przy użyciu „przemocy” (*bíē*, w. 677, por. w. 346) – znajduje odzwierciedlenie w wielu studiach poświęconych Grecji epoki archaicznej²³. Jako przykład możemy przywołać prace Iana Morrisa, w których badacz ujmuje zmiany tego czasu w kategoriach gwałtownego wstrząsu całego dotychczasowego porządku: „społecznej i kulturowej rewolucji” (*social and cultural revolution*,

²² Na temat pojęcia *chrēmata* piszę niżej, wskazując także na popularyzację bitej monety w epoce archaicznej jako istotny kontekst napięć między *agathoi* i *kakoi*.

²³ Zob. np. ADKINS (1972: 37-41), SNODGRASS (1980: 49-93), DE STE. CROIX (1981: 278-80) czy MURRAY (2004: 189-90, 290-321); ostatnio model „walki klas” i narodzin „klasy średniej” angażuje w swojej monografii poświęconej *Corpus Theognideum* KARAJEORGIOU (2017). Więcej przykładów tradycyjnego modelu „konfliktu klasowego” w odniesieniu do zbioru Teognisa wskazałem wyżej (wstęp do rozdz. 4.1).

MORRIS 1998: 12, cf. 1987: 203-5) wywołanej m.in. nagłym wzrostem liczby ludności²⁴.

Innym czynnikiem często wskazywanym jako podłoże zmian i napięć społecznych w epoce archaicznej jest rozwój handlu i przekształcenia norm kulturowych dotyczących form wymiany dóbr²⁵. Zauważmy, że *ja* poetyckie w zacytowanym fragmencie podkreśla niesubordynację *phortēgoi*, „tragarzy” czy „handlarzy”, wobec nadrzędnego wobec nich „sternika” czy „kapitana” (*kybernētēs*)²⁶. Zgodnie z powszechnie akceptowaną interpretacją to właśnie narodziny klasy kupieckiej miałyby stać u podstaw opisywanego w *Theognideach* konfliktu między *agathoi* i *kakoi*: tj. między możnymi, „tradycyjnymi” rodzinami arystokratycznymi (wcześniej kontrolującymi redystrybucję dóbr, w tym własności ziemskiej) oraz podporządkowaną im ludnością chłopską, której kosztem żyła dotąd pierwsza z grup.²⁷ W modelu Morrisa te dwa czynniki – wzrost liczby ludności i narodziny handlu – zostają zaś skorelowane z narodzinami struktur *polis*, „miasta-państwa”: rozwój instytucji publicznych w VIII w. p.n.e. ilustrować ma proces stopniowego zaniku hierarchii „Wieków Ciemnych”, odzwierciedlać upadek monopolu na władzę i redystrybucję dóbr zawłaszczonych dotąd przez „arystokratów”²⁸; w tym ujęciu powstanie *polis* oznacza konfrontację między rozwijającą się „klasą średnią” (the middling class) – wspieraną instytucjonalnie przez „miasto-państwo” – oraz dawnymi elitami, stopniowo separującymi się od życia politycznego wspólnoty (MORRIS 1996, 1998: 26-30)²⁹.

Zaproponowany przez Morrisa model „rewolucji” znalazł rozwinięcie w badaniach Leslie Kurke, tym razem skoncentrowanych nie na danych archeologicznych, lecz źródłach literackich. Jak Kurke przekonywała, napięcia między rozwijającą się klasą średnią oraz

²⁴ Podstawę analiz badacza stanowią dane z nekropolii Grecji centralnej VIII w. p.n.e., w jego opinii wskazujące na nagły wzrost liczby pochówków, a także praktyk pogrzebowych, zob. MORRIS (1987), (1996), (1998); por. także SNODGRASS (1980: 15-93), opisujący Grecję VIII-VII w. p.n.e. w kategoriach „strukturalnej rewolucji” (*structural revolution*) czy „dużej zmiany społecznej” (*a big social change*).

²⁵ Szerzej na temat rozwoju handlu w Grecji archaicznej i percepcji zawodu kupca w kulturze elit tego czasu piszę niżej, rozdz. 4.1.c., także 4.1.d.

²⁶ Por. Eurypides, *Troia*. 688-91, gdzie w słowach Hekabe skierowanych do Andromachy pojawia się intertekstualna aluzja do cytowanej elegii *Corpus Theognideum* (przeł. J. Łanowski): „Żeglarze, kiedy słaby sztorm ich nęka, /Z całą energią ratują się z klęski, / Jeden przy sterze, a drugi przy żaglach, / Ten wyczerpuje wodę. Lecz gdy burza / Mąci nad miarę morze – przeznaczeniu / Muszą się poddać, oddać na fal łaskę”.

²⁷ Zob. np. OOST (1973: 187): „At the top of the social order were the great noble landowners, who nevertheless sometimes engaged in trade. This latter phenomenon is known elsewhere in Greece, and is explicitly attested by Theognis (...)”.

²⁸ Jak Morris podsumowuje własne stanowisko: „(...) the eighth-century changes were part of the collapse of the old Dark Age hierarchy and the creation of something like the citizen communities we know from later literature. The years between 750 and 700 were a period of chaotic transition, when new ideas about how to order the world were being worked out, in part through the manipulation of material culture in ritual settings. Instead of a funerary community rigidly divided into elite and nonelite, everyone now claimed access to the same kinds of funerals” (MORRIS 1998: 25).

²⁹ Cf. VAN WEES (2006: 380): „This conclusion, that the early Athenian elite must have engaged in an intense and violent competition for land and labour which escalated by the end of the seventh century to a point where it provoked popular riot and rebellion, puts in context the endless complaints about upper class greed and hybris found in so many archaic poets from Hesiod onwards”.

środowiskami dawnych posiadaczy ziemskich – opisywane przez nią w kategoriach **dwóch ideologii, polis oraz anty-polis**³⁰ – wyrażają się w wielu zabytkach poetyckich epoki archaicznej³¹. I tak na przykład twórczość Safony czy Alkajosa, wychwalająca „luksus” (*habrosýnē*)³², praktyki wzajemności i wymiany darów czy „orientalizujące” praktyki biesiadne, wpisują się w drugi z modeli, tj. „ideologii anty-polis”. W opozycji do elitarniej poezji luksusowych sympozjów Kurke sytuuje natomiast te tradycje poetyckie, w których – jak u Ksenofanesa (cf. KURKE 1992: 96) czy w liryce chóralnej Pindara i Bakchylidesa – większy nacisk rzekomo spoczywa na wartościach wspólnotowych, a zamiast ekscentrycznego przepychu wysławiana jest etyka umiaru, korespondująca z egalitarną ideologią „klasy średniej” i rodzącej się *polis*³³.

Dla Kurke poezja przypisywana Teognisowi stanowi czołowy przykład powyższych napięć. Przy czym *Corpus Theognideum*, jak podkreśla badaczka (KURKE 1999: 27-8, cf. HAMMER 2004: 490-1), łączy w sobie elementy właściwe dla obu „ideologii”³⁴, pośrednicząc tym samym między roszczeniami „arystokratów” do władzy i prestiżu oraz wartościami egalitarnymi (etyką umiaru)³⁵.

Podkreślę, że zaproponowany przez Morrisa i Kurke model konfliktu między dwoma ideologiami, *polis* i *anty-polis*, spotkał się z wieloma zarzutami, jest on także coraz rzadziej angażowany do badań nad Grecją archaiczną. Krytykowano przy tym zarówno zaproponowane przez Morrisa interpretacje danych archeologicznych (KISTLER 2004, zwł. s. 150-6, cf. DUPLOUY 2018a: 36-9), jak i podejmowane przez oboje badaczy klasyfikacje poszczególnych tradycji poetyckich, sugerujące istnienie w dyskursie epoki archaicznej zwartych i jednoznacznych podziałów na dwa ideologiczne fronty³⁶. W ostatnich latach znacznie

³⁰ Na temat sensu „ideologii”, jaki wylania się z pism Morrisa oraz Kurke, zob. HAMMER (2004: 481-9), który akcentuje zależność przyjętego przez badaczy modelu od teorii (neo)marksistowskich, zwłaszcza w kwestii znaczenia relacji władzy oraz zagadnienia dominacji wybranej „klasy”. Por. rozważania teoretyczne w DE STE CROIX (1981: 409-16) – uchodzącej za kluczową publikację dotyczącą Grecji archaicznej, w której punkt wyjścia stanowi schemat walki klas Marksa.

³¹ KURKE (1991, zwł. rozdz. IX), (1992), (1997), (1999).

³² Także przym. *habrós*. Zob. Safona fr. 44.7 oraz 58 Voigt, Alkajos 42.8 Voigt, Anakreont fr. 28 PMG, Solon 24.4W, cf. Ksenofanes 3W, nt. KURKE (1992), także (1997: 115).

³³ KURKE (1999: 20): „(...) a moderate style of life under the supreme authority of the polis, rejecting both extremes of excessive wealth and aristocratic display and of abject poverty”. Na temat „the middling ideology” zob. także prace Iana MORRISA (zwł. 2000: 155-91, cf. KISTLER 2004: 147-9), który najstarszy wyraz wrażliwości czy wartości właściwych dla „klasy średniej” dostrzega w tradycji Hezjoda (2000: 166).

³⁴ Co badaczka łączy z niejednorodnością zbioru – „wielością głosów” (*multiplicity of voices*), które w *Corpus Theognideum* przemawiają jako „Teognis” (KURKE 1999: 28).

³⁵ Rozzalenie ja poetyckiego dopełniać ma przy tym niechęć do bitych monet (*chrēmata*) jako instytucjonalnie zapośredniczonego środka wymiany, destabilizującego dotychczasową hierarchiczną strukturę społeczną. KURKE (1999: 41-60), cf. SEAFORD (1994: 199-206) oraz FARAGUNA (2003: 114-6). Szerzej na temat niechęci do monet w *Corpus Theognideum* piszę niżej, zob. 4.2.c.

³⁶ Jak pokazuje HAMMER (2004: 493-7) na przykładzie kategorii *habrosyne* „luksusu”, pojęcia czy motywy poetyckie, które w pracach Morrisa i Kurke traktowane są jako jednoznaczne wskaźniki ideologiczne, w rzeczywistości

sproblematyzowano ponadto założenie o „rewolucyjnym” charakterze przemian społeczno-polityczno-ekonomicznych w epoce archaicznej. Widzieliśmy wcześniej, że w okresie narodzin *polis* porządek społeczny – na przekór historiografii XIX i XX wieku – wcale nie opierał się na działalności możliwych „klanów” (*génē*), rzekomo dysponujących monopolem na władzę i funkcje publiczne; podjęta przeze mnie wyżej analiza źródeł tekstualnych unaocniła przy tym niejednoznaczność „dobrego urodzenia” oraz innych wyróżników klasowych dla konstrukcji hierarchii w obrębie wspólnot epoki archaicznej. Badania literackie dopełnia w tym aspekcie archeologia: wykopaliska z oddalonych od siebie rejonów dawnej Hellady wskazują na relatywnie niewielki stopień zróżnicowania ekonomicznego w zabytkach z epoki żelaza³⁷, co sugeruje także niski stopień stratyfikacji społecznej. Wydaje się zatem, że Grecja wcale nie wchodziła w epokę archaiczną rządzoną przez zamkniętą grupę „arystokratów”. Zamiast tego, rodzące się *poleis* stawały się arenami dla rywalizacji o prestiż, tak jak i przestrzenią sporów o kryteria przynależności do „elit”, o przywileje podejmowania decyzji w imieniu całej wspólnoty czy prawa do partycypacji w instytucjach publicznych³⁸. Przejawy tej rywalizacji – jak podkreśla Alain DUPLOUY (2006, zwł. s. 264-71) – możemy obserwować przez całą starożytność grecką, od zimerchu epoki brązu przez epokę archaiczną i klasyczną aż do późnych czasów hellenistycznych³⁹. Tym samym narzekania w poezji archaicznej na *homines*

wykorzystywane były w poezji w wielu różnych sensach i kontekstach, często bardzo dalekich od sfery społeczno-politycznej (a przynajmniej konfliktu między dwoma modelami życia czy ideologiami; cf. YATROMANOLAKIS 2008: 128-9, FISHER – VAN WEES 2015: 26-7, DUPLOUY 2018b: 260-9); badacz wskazuje ponadto na złudność przyjmowanego przez Kurke założenia o kluczowej dla elit archaicznych roli „dobrego urodzenia” (2004: 500). Znowuż KISTLER (2004: 160-71) unaocnia to, jak różne tradycje poetyckie, przez Kurke jednoznacznie łączone z jedną z dwóch „ideologii”, zgodnie podejmują wiele wspólnych *topoi* i wyrażają zbliżony stosunek do wybranych zjawisk życia wspólnotowego – co widać chociażby w wypadku krytyki chciwości i egoizmu (2004: 161, cf. MEISTER 2020: 41-2). Zob. także IRWIN (2005: 55-64) oraz DUPLOUY (2006: 11-48), gdzie postuluje się konieczność większego niuansowania znaczenia – politycznego i społecznego – wybranych tradycji poetyckich; ponadto DUPLOUY (2018b: 271-3), gdzie badacz zarzuca Morrisowi i Kurke „rozciąganie” dyskursu politycznego epoki klasycznej na epokę archaiczną.

³⁷ Co podkreślał już Chester G. STARR (1961b: 137-8), a co wyraził z całą stanowczością Walter Donlan: „In the post-Mycenaean *damoi*, as we saw, there was very little social or economic differentiation; “political” groups would have consisted simply of an eminent man at the head of a band of local kinsmen and neighbors” (DONLAN 1989: 22 = 1999: 293); „A general survey of the evidence shows that throughout the Submycenaean and Protogeometric periods there were only loose scatters of small settlements, presumably self-sufficient and independent. The few buildings and goods recovered are unimpressive; there are no indications of economic or social differentiation” (1989: 26-7 = 1999: 296); cf. ULF (1997: 38-42), FISHER – VAN WEES (2015: 35-6).

³⁸ Oczywiście, nie jest jasne, czym „elity” w wypadku drobnych społeczności późnej epoki brązu czy wczesnej epoki żelaza miałyby być i w jakim stopniu przywileje osób na szczytach hierarchii prestiżu i władzy miałyby znajdować w tym czasie umocowanie w rozwiązaniach instytucjonalnych. Zob. dyskusję na ten temat w ULF (1997: 39-40) wraz z szerszą z bibliografią.

³⁹ Cf. MEISTER (2020), który problematyzuje to założenie, przekonując, że ramy instytucjonalne, w obrębie których aktorzy społeczni rywalizowali o miano „elit”, zmieniały się na przestrzeni epoki archaicznej („Denn wenn man dem Bild von Alain Duplouy folgt, so kann der Eindruck entstehen, dass die eigentliche Konstanz griechischer Eliten ihre Instabilität und Prekarität sei. Ich möchte aber zeigen, dass Status zwar in der Tat prekär bleibt, von Konstanz aber keine Rede sein kann. Im Gegenteil: Der institutionelle Rahmen, in dem um Prestige konkurriert wird, verändert sich im Verlauf der Archaik ganz erheblich”, 2020: 44).

novi – „nowobogackich”, którzy nieoczekiwanie pozyskali duże zasoby finansowe – wcale nie muszą świadczyć o narodzinach nowej klasy społecznej: jak pisze DUPLOUY (2006: 269-70), wysoka mobilność społeczna nie była krótkim epizodem „rewolucji”, lecz „głównym czynnikiem sprawczym” dla rozwoju Grecji przez kilka stuleci⁴⁰. Niezależnie od czasów i stopnia rozwoju *polis* ludzie bogacili się, tracili majątki, rywalizowali ze sobą i kłócili się o kryteria przynależności do elit, zmiany ulegały zaś nie tyle struktura hierarchii i relacje władzy, ile przede wszystkim skład osobowy środowiska elitarnego – znajdującego się w stanie „nieustannej rekompozycji”⁴¹.

Podążając za powyższymi uwagami odrzućmy model „rewolucji” oraz walki klasowej w epoce archaicznej. Głęboko wierzę, że narodziny *polis* nie były zjawiskiem konkurencyjnym wobec poprzedzającej je władzy „arystokracji” – wprost przeciwnie, rozwój instytucji *polis* w Grecji był ściśle powiązany z rywalizacją o prestiż w obrębie wspólnoty i status członka elit. Zarazem niski wskaźnik społecznej stratyfikacji przekładał się na **niestabilność „elit”**: pozostających ze sobą wzajem w stałym konflikcie (dodatkowo podsycanym etosem rywalizacji, 4.1.e, także 3.1.b) i stale negocjujących kształt i formę hierarchii władzy; z uwagi na relatywnie duży stopień mobilności społecznej elity pozostawały otwarte na zmiany personalne⁴². Oznacza to, że nie tylko „monarchia”, lecz także model „oligarchii” znanej nam z epoki klasycznej w odniesieniu do czasów archaicznych jest anachronizmem⁴³. Nie napotykamy tu wyrażnie określonej grupy „niewielu” (*oligoí*): cieszącej się uprzywilejowaną pozycją i walczącej o własne interesy

⁴⁰ DUPLOUY (2006: 271): „Caractérisant l’extraordinaire dynamisme de certaines cités, la mobilité sociale fut sans aucun doute un facteur de causalité majeur dans l’histoire grecque, créant des flux incessants d’individus d’un niveau à l’autre de la société”; por. pracę STEIN-HÖLKESKAMP (1997: 29), również opowiadającej się przeciwko modelowi rewolucji, ponadto FILSER (2017: 61): „Sicher wird man fehlgehen in der Annahme, es sei ein Zustand regelrechter Revolution, der hier beschrieben wird, obschon man in einzelnen Extremfällen von tumultartigen Zuständen und Gewaltbereitschaft durchaus wird ausgehen dürfen; es ist vielmehr der Alltag der unkontrollierten Eigentums-gesellschaft.”). Na temat mobilności społecznej w Grecji starożytnej zob. ponadto PURCELL (1990), GIANGIULIO (1996), BRAVO (1996b, zwł. s. 552-60), ANTONACCIO (2007), MORGAN (2009: 48-52) oraz COSTANZI (2020) wraz z dalszą bibliografią. Odnośnie do modeli „rewolucji” w historiografii Grecji starożytnej zob. OSBORNE (2006) z krytycznymi uwagami metodologicznymi.

⁴¹ DUPLOUY (2006: 267): „(...) la recomposition sociale incessante de l’élite des cités grecques”. Podobnie przeciwko modelowi rewolucji opowiada się STEIN-HÖLKESKAMP (1989: 91-3) oraz (1997: 29), a także RABINOWITZ (2004: 66-7), który problematyzuje model Morrisa, podkreślając, że zmiany w sposobach i formach pochówków, jakie zaistniały na pocz. VI w. p.n.e. w Grecji (zwł. w Atenach), nie musiały odzwierciedlać napięć klasowych oraz strukturalnych przeobrażeń hierarchii społecznej – mogą być one po prostu świadectwem zwrotu w strategii eksponowania i utrwalania statusu społecznego: „(...) these changes may have marked, not specific transformations in class relations, but new societal ideas about the display and consolidation of status”.

⁴² FISHER – VAN WEES (2015: 10): “(...) we can contemplate the possibility of fluid up- and downward social mobility into and out of the propertied class, as opposed to the ruling clique”, zob. także DUPLOUY (2006: 259-64), WĘCOWSKI (2011: 36-9). Nieostrość granic między elitami oraz *demos* w epoce archaicznej przyjmują nawet te badaczki i badacze, którzy w centrum napięć politycznych w epoce archaicznej umieszczają rywalizację między elitami oraz rodzącą się klasą średnią. Zob. ponadto DAVIES (1981: 73-87) na temat (nie)stabilności elit Aten epoki klasycznej.

⁴³ Cf. SIMONTON (2017) który szczegółowo analizuje proces narodzin ideologii oligarchii i demokracji, wskazując jednoznacznie, że ta dystynkcja powstaje w V w. p.n.e. Szerzej na ten temat piszę niżej, rozdz. 4.3.

w sprzeczności wobec „(proto-)demokratycznych”, bardziej egalitarnych form rządów. Brak wyraźnych kryteriów dystynktywnych elit sprawia, że zamiast świadomej i skonolidowanej „klasy” mamy do czynienia raczej z wielością elitarnych „tożsamości”: bezustanną negocjacją wyróżników elit oraz indywidualnego prestiżu, regularną rywalizacją jednostek o pozycję społeczną, jednocześnie ciągłą rekompozycją tej grupy, tworzonej przez indywidua, nie hermetyczne „klany” czy rody. W tym względzie *personae loquentes* tekstów archaicznych, w tym, jak zobaczymy, *ja* „Teognisa” w *Corpus Theognideum*, wydają się zatroskani nie tyle zamiarami *demos*, „ludu”, ile raczej innych *agathoi* – jednocześnie przejęci własnym statusem, niestabilną pozycją społeczną, niepewnością oraz lękiem przed wykluczeniem, manifestowanym m.in. poprzez dyskurs o „sprawiedliwości” i „niesprawiedliwości”⁴⁴.

Założenie o **niestabilności elit** epoki archaicznej sprawia, że w przyjmowanych modelach interpretacyjnych – co podkreśla Jan B. MEISTER (2020: 41) – nie sposób wskazać jednoznacznego „horyzontu arystokratycznych wartości”: punktem wyjścia jest tu nie tyle spójna i zamknięta ideologia „arystokracji”, w opozycji do której stopniowo formuje się „ideologia anty-*polis*” czy „ideologia klasy średniej” (*the middling ideology*), ile raczej otwarte pole negocjacji kryteriów przynależności do elit i politycznego znaczenia wybranych praktyk. Zamiast stabilnej struktury instytucjonalnej, na której miałyby opierać się rywalizacja między tymi, którzy pretendują do roli „elit”, archaiczni Grecy spierają się o normy kształtujące organizację społeczną⁴⁵. Zarazem brak wyraźnych kryteriów stratyfikacji łączy się w epoce archaicznej z wielością strategii pozyskiwania społecznego uznania (cf. STARR 1992: 33).

W ostatnich latach założenie, zgodnie z którym granice między „elitami” i „nie-elitami” w Grecji archaicznej były relatywnie płynne, zyskuje na popularności (zob. e.g. ULF 1997: 38-41 oraz 2009: 90, DUPLOUY 2006, zwł. s. 259-64 i 267-8, OSBORNE 2009: 180-1, MORRIS 2009: 74-5, WĘCOWSKI 2011a: 36-9, HALL 2013: 14-7, FISHER – VAN WEES 2015, FILSER 2017: 55-7, 65). Przy czym nieostrość tego rozróżnienia nie ogranicza się wyłącznie do braku jednoznacznych kryteriów stratyfikacji społecznej. Proponowana perspektywa problematyzuje również założenie o istnieniu jednego „ideału arystokratycznego” (*the aristocratic ideal*, DONLAN 1999, s. VIII), którego przekształcenia moglibyśmy śledzić i analizować. Dlatego zamiast jednej, monolitycznej struktury ideologicznej, rzekomo podzielanej przez całą archaiczną „szlachtę”, powinniśmy – jak postuluje Alain DUPLOUY (2006: 43-8, cf. MEISTER 2020) – widzieć w świadectwach tego czasu otwartą debatę światopoglądową. Jak przekonuje

⁴⁴ Na temat wewnętrznych konfliktów w obrębie elit jako podłoża dla procesów instytucjonalizacji wybranych praktyk wspólnotowych w obrębie *polis* archaicznej zob. niżej, rozdz. 4.2.a.

⁴⁵ Cf. MEISTER (2020) oraz MEISTER – SEELENATAG (2020).

francuski badacz, w badaniach nad elitami Grecji archaicznej i klasycznej musimy **kłaść nacisk na „różnorodność systemów wartości”**: jednym razem waloryzujących waleczne czyny, innym razem kompetencje kulturowe czy status dziedziczny wybranych jednostek⁴⁶.

Powyższe spostrzeżenia są decydujące dla interpretacji *Corpus Theognideum* (przynajmniej w jego społeczno-politycznym wymiarze). Z uwagi z jednej strony na wszechobecność w tradycji Teognisa dyskursu o „szlachetności” i pouczeń na temat tego, jak odróżnić *agathoi* od *kakoi*, z drugiej na generalną niechęć do niższych klas społecznych (nie-elit), w starszych opracowaniach zbiór często traktowany był jako punkt wyjścia dla prób rekonstrukcji „ideologii” czy „etyki arystokratycznej” epoki archaicznej⁴⁷. Z góry zakładano przy tym, że odzwierciedla on spójny światopogląd „dobrze urodzonych” Greków – ortodoksyjną *Adelsethik* czy wartości uznawane przez wszystkich „konserwatywnie usposobionych arystokratów”⁴⁸. Jak w ostatnim czasie zauważył jednak Georgios KARAGEORGOS (2017: 88), autor monografii poświęconej pojęciu *arete* w *Theognideach*, „(...) arystokrata Teognis wykracza poza ideologię tradycji arystokratycznej, jaką odzwierciedla poezja Homera”⁴⁹. Jak dodaje zaś Alain DUPLOUY (2006: 43-8, 254-5, 269-70), elegie Teognisa stanowią zaledwie jedną z wielu możliwych perspektyw i stanowisk w ówczesnych sporach ideologicznych – w

⁴⁶ DUPLOUY (2006: 47): „(...) il faut (...) insister sur la diversité des échelles de valeurs en Grèce archaïque qui, dans la définition du bon citoyen, privilégiaient tantôt les actes, tantôt les paroles, tantôt l’hérédité”. Zob. także STEIN-HÖLKESKAMP (1989, zwł. 86-93), która postuluje „strukturalną otwartość” greckich elit epoki archaicznej oraz brak wyraźnych kryteriów, na których ekskluzywność tej grupy mogłaby znaleźć oparcie. I choć stosowane przez badaczkę terminy, podobnie jak i próby odróżnienia „starej szlachty” (*der alte Adel*) od *nouveaux riches* (1989: 107-10), mogą sugerować „esencjalizm” w myśleniu o elitach epoki archaicznej, wyłaniające się z jej pracy modele interpretacyjne charakteryzuje dynamizm i wysoki stopień operatywności. W dalszej części moich rozważań stanie się jasne, jak wiele niniejszy rozdział zawdzięcza badaniom zarówno Alaina Duplouy, jak i Elke Stein-Hölkeskamp.

⁴⁷ Tak na przykład Witold WRÓBLEWSKI (1979: 5-7) we wstępie do pracy poświęconej pojęciu *arete* w drugiej poł. V w. p.n.e., odnosząc się do „poglądów społecznych arystokracji” epoki archaicznej, uprzedza: „(...) ograniczę się tutaj do podania ogólnego zarysu tej ideologii na podstawie Teognisa, który najtrafniej i najobszerniej informuje nas o tych sprawach”; por. STEFFEN (1979: 175): „Celem ich [sc. elegii Teognisa] jest urabianie opinii w kręgach arystokratycznych, niedopuszczenie do jakichkolwiek kontaktów arystokracji z dołami społecznymi”.

⁴⁸ Są to częste sformułowania występujące zwłaszcza w niemieckojęzycznej historiografii. Zob. e.g. STEFFEN (1968: 73: *die konservativ eingestellten Adligen*), JAEGER (1962: 217-27), DOVATUR (1972: 82: „Der Dichter steht auf dem Boden einer traditionellen aristokratischen Moral”), RÖSLER (1980: 189: „Als ἐσθλοί oder ἀγαθοί apostrophiert Theognis hingegen die konservativen Adligen, denen er selber zugehörte”), VON DER LAHR (1990: 45, 83). Ostatni badacz – w podsumowaniu analiz w. 39-52 *Corpus Theognideum* – opisuje ich autora jako „reprezentanta i strażnika” (*Repräsentant und Bewahrer*) arystokratycznych wartości, dążącego do wzmocnienia wśród własnego audytorium „etosu lojalności” wobec własnej klasy społecznej („(...) zu schulen und ihre standestreuen Auffassungen zu bestärken.”); jednocześnie samą elegię interpretuje jako „produkt czystej etyki arystokratycznej” (*das Produkt reiner Adelsethik*), który służył jej podtrzymaniu i zabezpieczeniu. Zob. ponadto SNODGRASS (1980: 92-3), STARR (1992: 23-4, 54), MURRAY (2004: 34, 185-90, 290-1).

⁴⁹ KARAGEORGOS (2017: 88, cf. 21-49): «(...) ο αριστοκράτης Θεόγνης υπερβαίνει την ιδεολογία της αριστοκρατικής παράδοσης, η οποία απεικονίζεται στην ποίηση από την εποχή του Ομήρου». Niestety, badacz w swojej monografii przyjmuje wiele rozstrzygnięć, które od dawna są kwestionowane przez środowisko naukowe: m.in. zakłada, że u schyłku epoki archaicznej nastąpiła rewolucja społeczna wywołana narodzinami „klasy hoplitów” (argumenty przeciwko temu modelowi w VIAGGIANO 2013 oraz VAN WEES 2018) – w konsekwencji jego interpretacje dotyczące politycznego wymiaru elegii Teognisa charakteryzuje anachronizm i trudna do obrony schematyczność; mimo przytoczonej wypowiedzi jest to kolejna praca, która przedstawia Teognisa jako zagorzałego „arystokratę”, który traci pozycję i majątek w konsekwencji rozwoju demokracji.

dotadku perspektywę kogoś, kto najwyraźniej „przegrał wyścig” po drabinie społecznego prestiżu i znalazł się na jej końcu, w odosobnieniu, niezrozumiany przez własne środowisko, w większości radzące sobie w nowej rzeczywistości społecznej znacznie lepiej od wykreowanego w utworach *ja* poetyckiego⁵⁰.

Choć moja ocena ideologicznych implikacji i znaczenia tradycji łączonej z imieniem Teognisa w wielu punktach będzie różnić się od interpretacji francuskiego badacza, przyjmuję za nim, że elegie *Corpus Theognideum* nie stanowią prostej ilustracji „popularnego światopoglądu” czy nawet gotowej i zamkniętej ideologii arystokratycznej – zamiast tego, są raczej jednym z wielu przejawów złożonej debaty tego czasu (zob. wstęp do rozdz. 3); *Corpus Theognideum* jest unikatowym głosem, często wchodzącym w dialog z innymi tradycjami poetyckimi⁵¹, uczestniczącym w otwartym procesie (re)negocjacji tożsamości *agathoi* oraz znaczeń takich pojęć jak *dike* czy *hybris*.

b) Sprawiedliwe rządy a kryterium „dobrego urodzenia”

Wyżej starałem się pokazać, że system stratyfikacji społecznej w Grecji archaicznej był znacznie bardziej złożony niż wskazuje na to pojęcie „arystokracja”, powszechnie używane w odniesieniu do elit tego czasu. Przede wszystkim, jak mogliśmy widzieć przy okazji analiz

⁵⁰ DUPLOUY (2006: 255): „Ainsi Théognis, convaincu que la supériorité du sang lui assurerait toujours une position confortable dans la société mégarienne, ne tenta nullement de renouveler les assises de son rang. Il s’en trouva finalement, dans une incompréhension totale, dépassé dans la hiérarchie sociale par des individus entreprenants, qui avaient mis en place des stratégies autres que la seule énonciation gentile”. Cf. FOUCHARD (1997: 23): „Même pour les élégies attribuées à Théognis, on peut se demander quelle est leur inspiration et leur portée. Le public semble être très large, mais les questions qu’évoque Théognis lui sont suggérées par sa situation personnelle plutôt que par celle de la plupart des aristocrates. Le plus souvent, il entend corriger les idées ou les comportements de ces derniers. Sa poésie ne peut donc pas être considérée a priori comme un témoignage de l’idéologie aristocratique de son temps. Elle est la réaction aigrie d’un aristocrate face aux évolutions sociales. Ses présupposés sont sans doute ceux de sa classe, mais les idées qu’il avance sont personnelles, en fonction de sa propre situation”. Na temat kreacji *ja* poetyckiego jako przegranego i wygnańca piszę niżej, rozdz. 4.2.

⁵¹ Co podkreślał w odniesieniu do *Corpus Theognideum* już KROLL (1936: 99): „Dadurch, daß die παιδεία rein ständisch gedacht ist, der Dichter nicht einen νήπιος, einen παῖς schlechthin unterrichten will, auch das Sohn-Vater-Verhältnis nicht einmal als Analogie nimmt, sondern alles auf die Erziehung zum ἀγαθός nach den im Erbgang der Generationen überkommenen Lebensanschauungen der ἀγαθοί ausrichtet, unterscheidet er sich sowohl von Hesiod wie von Phokylides und allen anderen hier genannten Zeugen”. Por. uwagi Kathryn MORGAN (2008: 31-5) na temat różnic światopoglądowych (ideologicznych) między tradycją Pindara i Teognisa. Jak badaczka zaznacza: „It would be unhelpful to deny that Theognis and Pindar share many similarities, including the ethical shading given to the usage of agathos, but the differences between them should not be underestimated” (2008: 34); także STEIN-HÖLKESKAMP (1989: 86-103, cf. 1997), która – choć zakłada, że *Corpus Theognideum* ilustruje „mentalność” publiki złożonej z „arystokratów” („Der Mentalität des (...) aristokratischen Publikums”, s. 86) – zwraca jednocześnie uwagę na „wieloaspektowość” wyłaniającego się ze zbioru obrazu świata elit – grupy, która „bynajmniej nie była jednorodna i spójna” („(...) der facettenreichen Darstellung einer vielfältig gebrochenen Realität der insgesamt ja ebenfalls keineswegs homogenen und kohärenten Elite”, s. 87). W innej publikacji (STEIN-HÖLKESKAMP 1997: 22-4) badaczka przekonuje natomiast, iż różnorodność terminologii klasowej (*agathoi*, *kakoi*, etc.) i dbałość o precyzję w stosowaniu tych rozróżnień pojęciowych podpowiadają, że *Corpus Theognideum* jest czymś więcej niż tylko odbiciem „prostej walki klas” czy „wyrazem moralnych potyczek arystokratów” (*der Ausdruck der moralischen Rückzugsgefechte eines Adels*), którzy utracili swoją dawną pozycję (1997: 23, cf. 1989: 86-8).

dyskursu publicznego i strategii kreacji autorytetu w eposie Homera, przynależność do uprzywilejowanej grupy obywateli nie wynikała wyłącznie z urodzenia: status członka szanowanego rodu i dziedziczone godności współlistniały wraz z innymi cechami dystynktywnymi, takimi jak zamożność, indywidualne cechy „herosa”, jego zasługi dla wspólnoty itp.⁵²; jednocześnie relacja między poszczególnymi porządkami „godności” była niejednoznaczna, elastyczna, otwarta, jak możemy przypuszczać, na negocjacje i odstępstwa⁵³.

Swoją drogą, bycie „dobrze urodzonym” nie musiało w starożytności zbiegać się z przynależnością do uprzywilejowanej klasy społecznej. Pokazał to na przykładzie Aten klasycznych Josiah OBER (1989, zwł. 248-60, 289-90, 324-7), rekonstruujący złożony system stratyfikacji w tej demokratycznej *polis*: oparty w większej mierze na kryteriach majątkowych, edukacji bądź praktykach kulturowych (*code of behavior*) niż byciu członkiem *eupatridai*, ateńskiej arystokracji rodowej⁵⁴. Co istotne, w swoich badaniach Ober pokazuje, iż majątki *gennetai*, jak w IV w. p.n.e. nazywano obywateli szczycących się „dobrym urodzeniem”, często nie odbiegały od ateńskiej normy⁵⁵. Wiele wątpliwości budzi również to, czy status *gennētēs* sam w sobie przekładał się na jakiegokolwiek realne przywileje społeczne lub polityczne (1989: 252-9, cf. DUPLOUY 2006: 51-7).

Nie chcę przy tym sugerować, iż związki z rodami, które cieszyły się renomą i przypisywały sobie szczególną rolę dla historii danej *polis*, były pozbawione znaczenia na gruncie polityki. Status *gennētēs*, choć nie stanowił, przynajmniej w Atenach klasycznych, warunku *sine qua non* przynależności do elit, był niewątpliwym źródłem prestiżu społecznego⁵⁶.

⁵² Cf. DUPLOUY (2018a: 16): „(...) a number of studies have long demonstrated that the construction of hierarchies in archaic and classical societies was in no way related to any legal or gentilician criteria”. Niemniej, nie oznacza to, że kryterium „dobrego urodzenia” było pozbawione znaczenia (co zresztą badacz pokazuje przy innej okazji, zob. DUPLOUY 2006) – poniżej staram się pokazać jego nieostrość i problematyczność w epoce archaicznej.

⁵³ Cf. THALMANN (1998: 20, także 191, 281-302): „It seems clear that the elite or heroes in the Homeric epics can be referred to in a significant, though perhaps non rigorous, sense as a class, and specifically as aristocrats”; zob. także CALHOUN (1934a) oraz (1934b). Zresztą precyzyjne określenie relacji między poszczególnymi elementami tożsamości elit wydaje się niemożliwe także z uwagi na ideologiczne „skrzywienie” wybranych tradycji poetyckich, w tym eposu Homera (nt. MORRIS 1986: 120-7, STEIN-HÖLKESKAMP 1989: 11-2 oraz THALMANN 1998, zwł. 281-302). Nie sposób stwierdzić, czy np. nacisk, jaki niektóre fragmenty *Iliady* kładą na pochodzenie i boski status przodków danego herosa, odzwierciedla faktyczne modele społecznej stratyfikacji w epoce archaicznej. Zakładając zaś, że kreacja *basileis* służyła legitymacji hierarchii władzy, nie możemy wykluczyć, że wskazywane w eposie atrybuty osób decyzyjnych stanowiły przejaw idealizacji dystynkcji wynikłych z różnic statusu społecznego.

⁵⁴ OBER (1989: 249): „The standing of Athenian aristocrats was often based upon their wealth and education as well as upon their birth and behavior”.

Należy podkreślić za Felixem BOURRIOT (1976: 678-84), że pojęcie *gennetai* zaczyna być używane w tym znaczeniu nie wcześniej niż pod koniec V w. p.n.e. Na temat ateńskich *eupatridai* zob. BOURRIOT (1976: 407-25), DUPLOUY (2003) oraz PIERROT (2015).

⁵⁵ OBER (1989: 252): „Some *gennetai* were not rich, and their lives were probably not very different from the lives of non-aristocratic citizens”. Pokazują to komedie Arystofanesa, które często obierają za przedmiot żartu figury zubożałych arystokratów, szczycących się własnym pochodzeniem (cf. RAUBITSCHKE 1939: 159: „Of this kind of nobleman Aristophanes made more fun than of any class in Athens (...)”).

⁵⁶ Jak przekonywał BOURRIOT (1976: 694-710, cf. OBER 1989: 252-3), wiele legend i zasług, jakie ateńscy *gennetai*

Ilustrują to mowy polityczne i sądowe, których autorzy, starając się przedstawić siebie lub swoich klientów w pozytywnym świetle, często akcentowali rodzinne zależności i odwoływali się do genealogii. Szczególnego przykładu dostarcza w tej kwestii jedna z mów Lizjasza (19.14-6, zob. także Izokrates 16.31 oraz Dem. 57.46 i 59.72), w której oskarżony, broniąc dobrego imienia swoich bliskich, podkreśla wyznawany przez jego ojca etos „dobrego urodzenia”, przedkładany w jego rodzinie ponad korzyści majątkowe (przeł. R. Turasiewicz):

Jako młody człowiek mógł poślubić inną kobietę, bardzo majątną. Wziął jednak za żonę moją matkę, która nic mu nie wniosła w posagu. Uczynił tak dlatego, że była córką Ksenofonta, syna Eurypidesa, mającego w życiu prywatnym opinię szlachetnego człowieka (...). Co więcej, odmówił wydania za mąż swych córek za niezwykle majątnych ludzi – którzy gotowi byli się ożenić nie żądając posagu – gdyż uznał, że pochodzą z **podlejszego** rodu (*kákion gegonénai*). (...) Ponadto, gdy ja miałem możliwość poślubienia kobiety z większym posagiem, ojciec poradził mi, bym wziął za żonę uboższą, gdyż uważał, że w ten sposób wejdę do rodziny **szlachetnych i rozsądnych ludzi** (*kēdestaís ... kosmiois kai sôphroni*).

Rzecz jasna, przykład Aten klasycznych – z uwagi na rolę idei „równości” wszystkich obywateli w dyskursie publicznym, tak jak i mit ateńskiej „autochtonii” – jest problematycznym punktem odniesienia dla badania dziedziczności wybranych przywilejów w epoce archaicznej⁵⁷. Ateński dyskurs publiczny z całą wyrazistością demonstrował jednak, iż „dobre urodzenie” w świecie starożytnym, choć stanowiące (w większym lub mniejszym stopniu) źródło prestiżu społecznego, nie musiało pokrywać się z przynależnością do elit i przekładać na konkretne przywileje polityczne; przynależność do rodów o wysokiej pozycji i prestiżu nie czyniła kogoś w sposób automatyczny czy bezwarunkowy autorytetem w przestrzeni publicznej. Z drugiej strony, przytoczony fragment pokazuje, że kategorie *kakos* – *agathos* w pewnych kręgach pozostawały silnie skorelowane z „dobrym urodzeniem”, a samo „dobre urodzenie” wiązane

wiązały z historią własnych rodów, zostało wykreowanych w IV w. p.n.e. i nie znajdowało oparcia w faktach. Z drugiej strony, OBER (1989, zwł. 279-92, 324-7, zob. także MANN 2007: 126-41) pokazuje wyraźnie, że nawet w Atenach kariera polityczna była zależna od pochodzenia, co przedstawia się jako swoisty paradoks demokratycznej ideologii tej *polis* – z jednej strony opartej na idei równości, która pociągała za sobą nieufność wobec dziedziczonych przywilejów, z drugiej uzależniającej autorytet polityka od jego „elitarnych cech” (*elite attributes*), w tym od przynależności do zasłużonych dla Aten rodów. Przy tym należy podkreślić, że pochodzenie stanowiło wyłącznie jeden z atrybutów modelowego mówcy-polityka: osoby wykształconej (o właściwym przygotowaniu retorycznym), niezależnej finansowo (tj. dysponującej wolnym czasem i odpornej na próby przekupstwa), patrioty (który miłość do ojczyzny i demokracji odziedziczył po własnych przodkach).

⁵⁷ Jak OBER pokazuje (1989: 259-6, cf. 2005: 97-101), demokratyczna ideologia Aten angażowała założycielski mit „autochtonii” w kontekście tożsamości obywatelskiej. W ramach dyskursu publicznego Ateńczycy chętnie wykorzystywali narracje o przeszłości (*fictionalized history*), przedstawiając sobie samych jako rdzenne plemię Attyki i rozpowszechniając tym samym status oraz przywileje wynikłe z urodzenia na wszystkich obywateli. W połączeniu z wprowadzonym w poł. V w. p.n.e. prawem, które „ograniczało obywatelstwo do tych, którzy mogli wykazać, że są synami Ateńczyków zarówno ze strony matki, jak i ojca” (1989: 80), mit „autochtonii” znacznie problematyzuje status elit urodzenia w tej *polis*. Szerzej na temat ideologicznego wymiaru mitu „autochtonii” pisze BARBATO (2020, zwł. 82-114), zob. także FORSDYKE (2005a: 237) wraz z bibliografią.

było z wartościami etycznymi⁵⁸ – co więcej, dziedziczony status przeciwstawiany był wysokiej pozycji ekonomicznej.

Powyższe spostrzeżenia pozwalają nam nieco osłabić obiegowe wyobrażenia o „arystokracji” epoki archaicznej, często opisywanej na wzór średniowiecznych bądź nowożytnych rodów szlacheckich. Inaczej niż w wypadku europejskiej szlachty „dobre urodzenie” w czasach przed IV w. p.n.e. nie stanowiło formalnie zabezpieczonego i dziedziczonego statusu elity; było raczej jednym z wielu komponentów autorytetu: **źródłem społecznego prestiżu, istotną wskazówką określającą status danej osoby** (MANN 2007: 124), która mogła (choć nie musiała) znaleźć potwierdzenia na gruncie polityki⁵⁹. Demonstruje to z całą wyrazistością tradycja Homera, gdzie podkreślenie własnego pochodzenia stanowi niekiedy środek retoryczny służący wzmocnieniu pozycji mówcy. Tak na przykład Diomedes, zabierający głos na agorze, zaznacza, iż pochodzi „z ojca szlachetnego” (*patròs d'eks agathou*) oraz rodu wywodzącego swój początek od herosa Tydeja (*génos Tydéos*, *Il.* 14.113-4); jednocześnie wyraża obawę przed zlekceważeniem wygłoszonej przez niego mowy z powodu błędnej identyfikacji lub oceny właściwego mu statusu rodowego (14.126-7, przeł. I. Wieniewski):

τὸ οὐκ ἄν με γένος γε κακὸν καὶ ἀνάλκιδα φάντες
μῦθον ἀτιμήσαιτε πεφασμένον ὃν κ' ἐὼ εἶπω.

Przeto nie wolno wam gardzić mą mową słuszną, jak gdybym
Z nikczemnego był rodu (*génos ... kakón*) i sam niemiężnym rycerzem.

Nie oznacza to, że pochodzenie stanowiło decydujący punkt odniesienia dla strategii kreacji autorytetu i pozycji społecznej. Przypomina zresztą o tym Agamemnon: postać, po której – z racji pełnionej funkcji politycznej – moglibyśmy oczekiwać szczególnie przychylnego stosunku wobec ideologii urodzenia. Przy innej okazji najwyższy *basileus* poucza Diomedesa, potomka Tydeja, radząc mu wybrać za towarzysza (*Il.* 10. 236-9, przeł. I. Wieniewski):

φαινομένων τὸν ἄριστον, ἐπεὶ μεμάασί γε πολλοί.
μηδὲ σὺ γ' αἰδόμενος σῆσι φρεσὶ τὸν μὲν ἀρείω

⁵⁸ Tu: byciem *kósmios* i *sóphrōn*, czyli „uporządkowanym” czy „umiarkowanym”. Oba epitety w tradycji epoki archaicznej i klasycznej, jak starałem się pokazać, odgrywają istotną rolę – zob. wyżej, rozdz. 3.2.c oraz d.

⁵⁹ Jak stwierdza DUPLOUY (2006: 271): „Si naître dans une bonne famille apportait assurément quelque avantage, il faut reconnaître que c'était un héritage fait de potentialités, qui devaient être actualisées par un travail de tous les instants”. Zob. także VAN WEES (2000), który w oparciu o *Corpus Theognideum* stara się pokazać, iż pochodzenie nie odgrywało w tym czasie szczególnie istotnej roli w procesie stratyfikacji społecznej. Badacz korzysta przy tym z przykładów XIX- i XX-wiecznych rodów mafijnych południowych Włoch i Sycylii, interpretując realia wyłaniające się ze zbioru Teognisa na wzór „wielkich wojen klanowych” współczesnego świata przestępczego (o czym piszę szerzej w rozdz. 4.2.a).

καλλείπειν, σὺ δὲ χεῖρον' ὀπάσσειαι αἰδοῖ εἴκων
ἐς γενεὴν ὀρόων, μηδ' εἰ βασιλεύτερός ἐστιν.

Najprzedniejszego z tych, co zgłosili się; chętnych jest wielu.

I nie pomijaj lepszego rycerza, nie śmiejąc odrzucić

Męża, co sam nie dorównał tamtemu, lecz ród ma zacniejszy:

Nie bacz, choć nawet by krew jego bardziej była królewska.

Warto ponadto podkreślić, iż pochodzenia nie sposób oddzielić od innych aspektów decydujących o prestiżu społecznym danej osoby. Pozostaje ono silnie skorelowane z innymi „wyróżnikami” elit, w tym pozycją majątkową, dokonaniem wojennymi czy kompetencjami retorycznymi⁶⁰. Zresztą sam prestiż wynikły ze „szlachetnej krwi” jest tu raczej skutkiem zasług najbliższych przodków danego herosa niż abstrakcyjnego statusu rodu, do którego należą. W tym względzie warto przypomnieć spostrzeżenia Felixa BOURRIOT (1976: 240-52, 261, 271-89), który przekonywał, że *génos* – zarówno u Homera, jak i w późniejszej poezji epoki archaicznej – nie oznacza „klanu” czy „rodu”, o którym fantazjowali historycy z przełomu XIX i XX wieku (zob. wyżej, 2.1), ile raczej najbliższą rodzinę, zazwyczaj do czterech pokoleń (1976: 1371-2)⁶¹; bohaterowie eposu, podkreślając własne „pochodzenie” (*génos*), uwagę kierują zaś przede wszystkim ku figurom własnych ojców, przypominając ich dokonania i uprzywilejowany status w obrębie wspólnoty⁶². I choć wskazywane przez homeryckich *basileis* genealogie często prowadzą do boskich przodków, co uzasadniać ma sprawowane przez nich funkcje bądź roszczenia do nich (e.g. *Il.* 1.277-81, 2.46 oraz 100-8, 5.541-9, 6.152-9, 20.215-41), „pochodzenie szlacheckie było bardziej zależne od rzeczywistości społecznej niż na odwrót” (MANN 2007: 125, zob. także FISHER – VAN WEES 2015: 19-20): ci, którzy cieszyli się

⁶⁰ Co ponownie ilustruje postać Diomedesa, który opowiadając o własnych przodkach duży nacisk kładzie na opis ich bogactw oraz osiągnięć wojennych (*Il.* 14.110-32).

⁶¹ Zob. jednak *Il.* 20.200-41, gdzie Eneasza przywołuje aż siedmiu przodków, kończąc swoją genealogię na postaci Dzeusa. Na ten temat DUPLOUY (2006: 41-2), także STEIN-HÖLKESKAMP (1989: 23). Nietrwałość czy niestabilność dominacji politycznej wybranych rodzin uwidacznia przykład Aten epoki klasycznej: jak stwierdza FILSER (2017: 30), „[n]ur wenigen Familien war es vergönnt, sich über mehr als drei bis vier Generationen hinweg zu den reichsten in der Polis zu zählen”; zob. nt. także DAVIES (1981: 73-87) oraz THOMAS (1989: 95-195), szczegółowo badająca strategię kreacji rodzinnych genealogii wśród elit Aten klasycznych. Badaczka podkreśla przy tym brak ciągłości w transmisji tych mitów rodowych, zazwyczaj nie sięgających dalej niż do czterech czy pięciu pokoleń: „The aristocratic families retain the longest traditions with the most complex content. They had illustrious ancestors worth remembering, an interest in maintaining continuity, and their nobility (*eugeneia*) required distant ancestors. But what is striking is that even their traditions do not go back further. They had traditions of legendary ancestors but there was apparently a void between the recent past of four or five generations from the present and the Homeric hero (...). Most traditions extended for three or four generations only, some not even to the fifth century, and often the earliest specific events alluded to fall about sixty or seventy years back” (1989: 131).

⁶² Co pokazują epitety *diotrophés* oraz *diogenés*, etymologicznie wskazujące na boskie pochodzenie (*Il.* 1.489, 2.173, 4.358, 7.234, 9.229, 13.427, 17.685, 21.75, 24.553, *Od.* 4.156, 291, 316 i 319, 10.266, 15.64 i 167, 22.136, 24.122), w praktyce często używane przez herosów – jak zauważa Elke STEIN-HÖLKESKAMP (1989: 23) – w kontekście „niezwykłych dokonań wojennych ich przodków”, bogactwa, jakim dysponowali, względnie ich szczególnej relacji z bogami.

uprzywilejowaną pozycją, mogli także kreować własne genealogie, legitymizujące relacje władzy⁶³. Dlatego, jak pisze Elke STEIN-HÖLKESKAMP (1989: 23-7), nacisk, jaki w eposie spoczywa na „szlachetnym urodzeniu”, wydaje się mieć w rzeczywistości relatywnie niewielkie znaczenie: pomimo „oczywistej dumy”, z jaką poszczególni bohaterowie chełpią się nim, jest to tylko jedna z wielu cech konstytuujących ich wysoki status⁶⁴.

A zatem „dobre urodzenie” nie stanowi w eposie emblematu zamkniętej grupy „arystokratów”: przedstawia się raczej jako jedna z wielu cech *agathoi*, w dodatku wynikająca ze zróżnicowanych kompetencji i osiągnięć najbliższych przodków danego herosa. W dodatku te osiągnięcia i pamięć o najbliższych przodkach podlegają przeróżnym ocenom. Tłumaczy to fakt, iż zarzut pochodzenia od ojca, który nie zasługuje na miano „szlachetnego”, w epoce archaicznej mógł służyć próbie osłabienia pozycji wybranego oponenta politycznego⁶⁵. I tak na przykład Alkajos z Mityleny, atakując za pomocą własnej poezji Pittakosa – tu, jak i w innych fragmentach, przedstawianego jako tyrana i demagoga, który prowadzi własną *polis* ku katastrofie – opiera negatywną ocenę rywala na neologizmie *kakopatridēs*, dosł. „urodzony ze złego ojca” (fr. 348 Voigt, przeł. J. Danielewicz):

.... τὸν κακοπατρίδα<v>

Φίττακον πόλιος τᾶς ἀχόλῳ καὶ βαρυσταίμονος
ἐστάσαντο τύραννον μέγ' ἐπαίνεντες ἀόλλεες

.... człowieka niskiego rodu,

Pittakosa, w tym mieście ospałym, nieszczęsnym

Mianowali tyranem wśród gromadnych pochwał.

Użyte tu określenie stanowi wyraźny przytyk do trackiego pochodzenia ojca Pittakosa (Duris, FGrHist 76 F75, cf. PAGE 1955: 170, KURKE 1999: 267). Z drugiej strony, w innym fragmencie (67 Voigt) ten sam epitet, tym razem w liczbie mnogiej, zostaje odniesiony do zbiorowości (*tis tòn k[a]kopatridan*) – najwyraźniej do popleczników tyrana, a zatem (także?) elit Lesbos. Z tego względu, jak zauważa Wolfgang RÖSLER (1980: 31, 186-91, cf. DUPLOUY 2003: 9-10,

⁶³ W tym aspekcie nie możemy zapominać także o „ideologicznym skrzywieniu” eposu Homera, legitymizującego relacje władzy, niekoniecznie w pełni odzwierciedlającego jednak realia polityczno-społeczne epoki wczesno-archaicznej. Zob. wyżej, rozdz. 3.1.b, przyp. 55.

⁶⁴ „Trotz des offensichtlichen Stolzes, mit dem die einzelnen Helden sich ihrer Vorfahren rühmen, und trotz der Verpflichtung, die deren Ruhmestaten für die nachfolgenden Generationen konstituieren, kommt der Betonung adliger Abkunft im Kanon der gruppenspezifischen statuskonstituierenden Merkmale der aristokratischen Helden insgesamt eher marginale Bedeutung zu” (s. 23). Por. także BARBATO (2020: 96): „The ideal of *eugeneia* had been an object of criticism even in the pre-democratic society of the archaic period, where it provided an argument in the political struggle rather than the absolute domain of a hereditary aristocracy”.

⁶⁵ Co nie oznacza, że był to z założenia „mocny argument” w danym sporze politycznym (tak BARBATO 2020: 92: „(...) appealing to the poor origins of one's opponents constituted a powerful argument”); cf. DUPLOUY (2006: 43-8), MANN (2007: 125), zob. także niżej.

CACIAGLI 2018: 90-1), trudno traktować pojęcie *kakopatridēs* wyłącznie jako personalną inwektywę: jest to raczej pejoratywne określenie całej grupy politycznej, wskazujące także na płynność kategorii „dobrego / złego urodzenia” wobec innych porządków symbolicznych⁶⁶.

Należy podkreślić, iż Pittakos, nawet jeśli jego ród pochodził z Tracji, z pewnością należał do uprzywilejowanych elit⁶⁷. To założenie ukazuje zaś ładunek emocjonalny tkwiący w zarzucie „złego pochodzenia”, tak jak i terminologii powiązanej ze statusem rodowym (cf. RÖSLER 1980: 188). Przy elastycznych i wieloznacznych kryteriach przynależności do elit (zob. wyżej) znaczenie wybranych koligacji rodzinnych mogło być w końcu przedmiotem negocjacji i polemik, a status „dobrego urodzenia” elementem złożonej sieci zależności między różnymi nośnikami społecznego prestiżu. Co więcej, inwektywa *kakopatrides*, użyta zarówno wobec Pittakosa, jak i jego zwolenników, była wyraźnie motywowana politycznie i ideologicznie: nacechowana emocjonalnie, przy tym wyrażająca emocjonalny stosunek *ja* poetyckiego do własnego rywala⁶⁸; wprowadzająca negatywną ocenę w oparciu o kategorię, która w świadomości określonej wspólnoty funkcjonowała jako obraźliwa. Zakładając, że audytorium Alkajosa stanowiła jednolita społecznie i ekonomicznie grupa o zbliżonych przekonaniach politycznych i wspólnych interesach (tzw. *hetaireia*, zob. niżej, rozdz. 4.1.e.), „złe pochodzenie” (w tym wypadku neologizm wskazujący na rzekomy niski status społeczny ojca) możemy interpretować jako etykietę stygmatyzującą (piętnującą), deprecjonującą daną osobę czy grupę ze względu na „niskie urodzenie” jako wyróżnioną cechę⁶⁹.

Podsumowując dotychczasowe rozważania, „niskie urodzenie” w dyskursie elit epoki archaicznej jest etykieta stygmatyzująca: inwektywą, negatywną kategorią służącą wykluczeniu, narzucającą pejoratywną ocenę. Jednocześnie kryteria, na podstawie których ten atrybut zostaje przypisany, pozostają nieostre i rozciągają się poza bezpośredni kontekst pochodzenia (przynależności do elitarnych rodów). Dotyczy to również *Corpus Theognideum*. Jak mogliśmy zobaczyć (rozdz. 1.3), w wielu elegiach zbioru dystynkcja *kakos* – *agathos* wykorzystywana jest w sposób daleki od precyzji: uwidaczniają to chociażby te fragmenty, w których *ja* poetyckie narzeka na trudności w odróżnieniu „dobrych” od „złych”; przestrzegając

⁶⁶ Cf. FOUCHARD (1997: 149): „(...) l’adjectif *kakopatris*, que l’on rencontre, à l’époque archaïque (...) ne paraît pas avoir une signification juridique applicable à un statut de roturier. Il se réfère à une condition tout en prenant une valeur morale, en particulier quand Alcée s’attaque à Pittakos”.

⁶⁷ Szerzej na temat pochodzenia i statusu społecznego Pittakosa zob. PAGE (1955: 170-1, cf. RÖSLER 1980: 186-8), który pisze: „The great families of Mytilene might admit a noble foreigner to their ranks as a peer: but it was always open to his enemies to remind him of the outer darkness from which he had barely emerged”. Contra: THOMAS (2021: 33-4), która w trackim pochodzeniu polityka – tak jak i zarzutach o to, że „wzniósł się” w ród Penthelidów (Alkajos fr. 70.6 Voigt: κῆνος δὲ παῶθεις Ἀτρεΐδα[v γάμω]) – widzi przejaw wzrostu mobilności społecznej, podważającej *status quo* rządzącej arystokracji.

⁶⁸ Por. uwagi SCHUBERTA (2000: 59-61) dotyczące inwektyw w eposie homeryckim.

⁶⁹ Na temat pojęcia „stygmatyzacji” zob. CEGIEŁA (2014: 69-74).

przy tym adresata-Kyrnosa przed kontaktem z drugą grupą, wiąże kategorię *kakos* z szeregiem innych cech, skrajnie negatywnych, takich jak „niesprawiedliwość”, „buta” czy brak umiarkowania. Nie oznacza to jednak, że tradycja Teognisa posługuje się pojęciem *kakos* wyłącznie w kategoriach inwektywy. W całym zbiorze dziedziczość uprzywilejowanego statusu społecznego odgrywa istotną rolę ideologiczną, a wysoka pozycja rodziców czy dalszych przodków zostaje ukazana jako źródło wyższości i dumy; jednocześnie „dobre urodzenie” jest nieodzowną cechą wszystkich *agathoi*, przedkładaną ponad inne zasoby symboliczne oraz kulturowe – zwłaszcza ponad bogactwo. Dlatego stanowczej krytyce podlega „mezalians”, tzn. małżeństwa *agathoi* z osobami o rzekomo niższym statusie społecznym (w. 183-92):

Κριούς μὲν καὶ ὄνους διζήμεθα, Κύρνε, καὶ ἵππους
 εὐγενέας, καὶ τις βούλεται ἐξ ἀγαθῶν
 βήσεσθαι· γῆμαι δὲ κακὴν κακοῦ οὐ μελεδαίνει
 ἐσθλὸς ἀνὴρ, ἦν οἱ χρήματα πολλὰ διδῶι,
 οὐδὲ γυνὴ κακοῦ ἀνδρὸς ἀναίνεται εἶναι ἄκοιτις
 πλουσίου, ἀλλ’ ἀφνεὸν βούλεται ἀντ’ ἀγαθοῦ.
 χρήματα μὲν τιμῶσι· καὶ ἐκ κακοῦ ἐσθλὸς ἔγγημε
 καὶ κακὸς ἐξ ἀγαθοῦ· πλοῦτος ἔμειξε γένος.
 οὕτω μὴ θαύμαζε γένος, Πολυπαῖδη, ἀστῶν
 μαυροῦσθαι· σὺν γὰρ μίσγεται ἐσθλὰ κακοῖς.

Troszczymy się o barany, o osły i konie, [by były]
 krwi jak najlepszej (*eugenéas*). I każdy chce, by [jego zwierzęta]
 były rasy szlachetnej (*eks agathôn*). A jednak szlachetny mężczyzna
 z łatwością bierze za żonę kobietę złą z ojca złego,
 gdy ten daje duże pieniądze (*chrémata*); czy panna godzi się zostać
 żoną złego mężczyzny, choć majątnego (*plousiou*) – bogacza
 woli od szlachetnego. Majątek (*chrémata*) wszak budzi prestiż,
 i z podłej [rodziny] szlachetny (*esthlós*) wybrał żonę, zaś zły (*kakós*)
 w [ród] szlachetny się wżenił; splątało się urodzenie (*génos*)
 z bogactwem (*plóutos*). Polypaidesie, nie dziw się więc zepsuciu
 mieszkańców [tej *polis*], gdy zło miesza się ze szlachetnością (*esthlá*).

Fragment nie pozostawia najmniejszych wątpliwości, że pojęcia *kakos* – *agathos* na gruncie tradycji Teognisa ściśle wiążą się z zagadnieniem „dobrego urodzenia”⁷⁰. Użyta analogia

⁷⁰ Co akcentuje zresztą już Ksenofont, który kwestię „dobrego urodzenia” (*eú genésthai*) przedstawił jako kluczowy wątek tradycji Teognisa. Zob. wyżej, rozdz. 1.4.a, przyp. 207. Porównaj z przytoczoną elegią *Corpus Theognideum* także fragment *Danae* Eurypidesa, 326 Kn = 11 Lloyd-Jones:

ἄρ’ οἴσθ’ ὁθοῦνεχ’ οἱ μὲν εὐγενεῖς βροτῶν

między hodowlą zwierząt a kojarzeniem małżeństw może zresztą prowadzić współczesnych odbiorców ku skojarzeniom z ideami segregacji rasowej lub programami eugenicznymi⁷¹ – należy jednak zaznaczyć, że nie chodzi tu o biologiczną „czystość” czy poparty namysłem teoretycznym rozwój korzystnych cech dziedzicznych⁷², ile społeczne znaczenie postulowanej w *Corpus Theognideum* dystynkcji⁷³. Podobnie jak i w wielu innych elegiach (zob. wyżej, 3.1.c), utwór opiera się na wieloznaczności kategorii *esthlos-agathos* oraz *kakos*; zarazem w splocie powiązań między różnymi poziomami rozważań – poziomem moralnym, społecznym, politycznym, religijnym – znajduje uzasadnienie dla postulowanej dystynkcji. I mimo ambiwalencji wpisanej w oba określenia, z elegii wyłania się obraz dość jednoznacznych kryteriów przynależności do wyróżnionych grup⁷⁴ – można wręcz odnieść wrażenie, że modelowi *agathoi*

πένητες ὄντες οὐδὲν ἀλφάνους ἔτι,
οἱ δ' οὐδὲν ἦσαν πρόσθεν, ὀλβιοὶ δὲ νῦν,
δόξαν φέρονται τοῦ νομίσματος χάριν
καὶ συμπλέκοντες σπέρμα καὶ γάμους τέκνων;
δοῦναι δὲ πᾶς τις μᾶλλον ὀλβίῳ κακῷ
πρόθυμός ἐστιν ἢ πένητι καγαθῷ.
κακὸς δ' ὁ μὴ ἔχων, οἱ δ' ἔχοντες ὀλβιοὶ.

(„Czy wiesz, dlaczego ludzie szlachetnego rodu, / gdy popadają w biedę, przestają się liczyć, / a gdy kto przedtem był nikiem, a dziś jest bogaty, / ciesząc się dobrą sławą dzięki swym pieniądзом, / zdobywa świetne partie dla siebie i dzieci? / Każdy chętniej podłemu bogaczowi daje / niż biedakowi, choćby z dobrej był rodziny. / Ten podły, co nic nie ma, możni – ci, co mają”, przeł. M. Mikula). Innego fragmentu poetyckiego, który jednoznacznie artykułuje ideę „dobrego urodzenia”, dostarcza tradycja Pindara, *Pyth.* 8.44-5: φοῦαι τὸ γενναῖον ἐπιπρέπει | ἐκ πατέρων παισὶ λῆμα („Szlachetna wola (*tò gennaion* ... *lêma*) z natury przechodzi z ojców na dzieci”), zob. nt. PFEIFFER (1999: 531-2). Szerzej na temat ideologii urodzenia w poezji Pindara pisze DUPLOUY (2006: 50-1), wskazujący na motywy i zwroty w wybranych utworach poety, które sugerują, iż ich modelowym audytorium były właśnie „elity urodzenia”; także FOUCHARD (1997: 153-4).

⁷¹ Swoją drogą, powyższy fragment *Corpus Theognideum* przytaczał Charles Darwin w drugim rozdziale *O pochodzeniu człowieka i doborze w odniesieniu do płci* (*The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, 1871), interpretując kontekst kojarzenia małżeństw właśnie w kategoriach biologicznych. Jak zauważa ASHLEY MONTAGU (1947: 24-5): „This is readily understandable in view of the fact that the opening lines refer to biological phenomena, and to a modern reader the remainder of the poem reads as if it continues this biological theme”.

⁷² Choć użyty w pierwszym wersie elegii (w. 183) czasownik *didzēmai* może implikować tu pewien namysł teoretyczny. Zob. nt. TOR (2017: 127, 265-6), który zauważa, że czasownik wykorzystywany jest przez Parmenidesa jako termin techniczny wyrażający „zainteresowanie filozoficzne” (*philosophical inquiry*, s. 265; por. także Heraklit B101: „Zbadałem siebie samego”, ἐδιζησάμην ἐμωυτόν); jest to także „a standard technical term in Delphic oracular responses, which expresses the act of consulting” (s. 265-6).

⁷³ Cf. ASHLEY MONTAGU (1947: 26): „(...) Theognis is (...) bemoaning the mixture of good and bad social stocks, he is not thinking of the biology of the stocks for the reason that the Greeks simply did not think in such terms”.

⁷⁴ W przytoczonym fragmencie dwukrotnie pojawia się termin *génos*: w wersie 190, w kontekście „urodzenia”, które zmieszało się z „bogactwem” (*ploutos*), a także w zwrocie do Kymosa z w. 191-2, gdzie mowa jest o „zepsuciu” („pociemnieniu”) *génos* mieszkańców *polis*. Choć tradycja historiograficzna reprezentowana przez Głotza (zob. rozdz. 2.1) widziała w tym pojęciu określenie struktur „rodów”-„klanów”, na jakich opierać miał się porządek społeczno-polityczny we wczesnej epoce archaicznej, badania Felixa BOURRIOT (1976: 236-89) jednoznacznie udowodniły, że *génos* w liryce archaicznej, podobnie jak i w eposie Homera, oznacza po prostu szeroko rozumiane „pochodzenie czy „urodzenie”, względnie pewną rasę czy pewien kolektyw (np. „rasę mułów”, *Il.* 2.852 czy zbiór herosów zgromadzonych pod Troją, *Il.* 12.23); okazjonalnie *génos* staje się określeniem najbliższej rodziny, nie jest to jednak termin techniczny oznaczający rozbudowane struktury rodowe (zob. wyżej). Dlatego drugi przykład z elegii Teognisa (w. 191-2) posługuje się tym słowem prawdopodobnie dla określenia mieszkańców *polis* jako kolektywu (*génos* ... *astón*, cf. w. 928), choć pewne konotacje czy skojarzenia z hodowlą zwierząt wpisane w ten wieloznaczny termin mogą mieć w tym przypadku dodatkowe znaczenie retoryczne.

stanowią zamkniętą grupę „rodów szlacheckich”, które znalazły się w stanie zagrożenia⁷⁵.

Rzecz jasna, uwagi na temat „dobrego urodzenia” zawarte w *Corpus Theognideum* nie muszą odpowiadać realiom Grecji archaicznej. I wiele wskazuje na to, że nie odpowiadają – łącznie z samymi elegiami tradycji Teognisa, sugerującymi, że w rzeczywistości zawieranie małżeństw między rodzinami o wysokiej pozycji oraz jednostkami, które doświadczyły nagłego awansu społecznego, nie było niczym niezwykłym czy kontrowersyjnym (STEIN-HÖLKESKAMP 1989: 90-1)⁷⁶. Potwierdzają to także inne źródła tekstualne, szczegółowo analizowane przez Alaina DUPLOUY (2006: 79-117): anegdoty zawarte w dziełach Herodota (6.122-131, także 3.137), Tukidydesa (1.126.5) czy Ksenofonta (*Hieron* 1.27) dotyczące m.in. rywalizacji o rękę Agariste, córki Klejsthenesa z Sykionu, czy Kimona, który po wygraniu wyścigu rydwanów na Igrzyskach w Olimpii i zdobyciu „pan-helleńskiego” rozgłosu, poślubił córkę tyrana Megary, Theagenesa⁷⁷. Za ich pomocą badacz pokazuje, że małżeństwa w świecie greckim stanowiły instrument awansu społecznego, tak jak i sposób na zademonstrowanie czy umocnienie własnego statusu społecznego (2006: 113-4)⁷⁸. Jak zresztą pisze w *Pochwale Heleny* Izokrates, broniący tym sposobem dobrego imienia Aleksandra-Parysa, *eugeneia*, „dobre urodzenie”, jest zawsze pięknym „prezenterem” dla naszych własnych dzieci (10.41-5)⁷⁹.

W epoce klasycznej – co pokazuje przykład Izokratesa – rzeczownik *eugéneia* (wraz z

⁷⁵ jak zauważa Elke STEIN-HÖLKESKAMP (1997: 29-30, cf. 2018: 136), tradycyjne kryteria statusu *agathoi*, takie jak pochodzenie, uroda, wykształcenie, a także status ekonomiczny, w świecie *Theognideów* nie pokrywają się ze stanem faktycznym, tzn. realną władzą wyróżnionej grupy; „majątek” (*chrēmata*) stał się elementem rozrywającym dotychczasowe struktury i podziały, czego ilustracją są małżeństwa zawierane „w poprzek” hierarchii społecznej.

⁷⁶ Podobne spostrzeżenie w FILSER (2017: 62): „Die heftige Kritik der Theognidea lässt erahnen, wie gewöhnlich eheliche Verbindungen zwischen *kakoi* und *agathoi* schon im mittleren 6. Jh. waren”, zob. także FISHER – VAN WEES (2015: 29): „Theognis often warned against associating with ‘bad man’ (...) but such warnings imply that sharing a symposium with companions of lower status was a real possibility”.

⁷⁷ Innego przykładu małżeństwa jako strategii kreacji prestiżu i instrumentu wzmacniania władzy politycznej dostarcza związek Kalliasa oraz Elpinike, siostry wspomnianego Kimona (Plutarch, *Kimon* 4.8). W zamian za zgodę na ślub, do którego miało dojść ok. 480 r. p.n.e., Kimon otrzymał duże wsparcie finansowe – to zaś pozwoliło mu na zachowanie pozycji politycznej i płynności finansowej po grzywnie finansowej (50 talentów) nałożonej na jego rodzinę po nieudanej wyprawie zbrojnej na Paros, jaką zainicjował jego ojciec, Miltiades; z drugiej strony, motywacje „przedsiębiorcy” Kalliasa – jak zauważa FILSER (2017: 25) – wydają się oczywiste: „für diese enorme Summe verschwärgerte er sich mit einer der einflussreichsten Familien”. Szerzej na temat Kalliasa, syna Hipponikosa, jego trzech małżeństw i znaczenia politycznego jego rodziny pisze DAVIES (1971: 254-271).

⁷⁸ „De fait, les nombreux exemples envisagés pour l’Athènes archaïque et classique montrent qu’outre une plus-value sociale, les avantages des mariages d’intérêt étaient tant économiques que politiques et militaires. Le mariage constituait à la fois un moyen de faire connaître son rang, un instrument de promotion sociale, une stratégie d’alliance politique, ou tout simplement une manière d’atténuer des tensions, de résorber des conflits, de réintégrer un partenaire dans la joute en le sortant d’un isolement social momentané”. Por. FILSER (2017: 25-30), który przedstawia relacje małżeńskie w Grecji archaicznej i klasycznej jako narzędzie „ochrony władzy i bogactwa” (*die Sicherung von Macht und Reichtum*) – instrument wzmacniania władzy politycznej arystokratycznych „klanów”, zarazem łagodzenia konfliktów wybuchłych między nimi („[eheliche Verbindungen], welche die machtpolitischen Vernetzungen zwischen den reichen Familienclassen festigten und dazu beitrugen Konflikte zu beruhigen”, s. 25).

⁷⁹ 10.44: ἡπίστατο γὰρ τὰς μὲν ἄλλας εὐτυχίας ταχέως μεταπιπτοῦσας, τὴν δ’ εὐγένειαν αἰεὶ τοῖς αὐτοῖς παραμένουσιν, ὥστε ταύτην μὲν τὴν αἴρεσιν ὑπὲρ ἅπαντος τοῦ γένους ἔσσεσθαι, τὰς δ’ ἑτέρας δωρεὰς ὑπὲρ τοῦ χρόνου μόνον τοῦ καθ’ αὐτόν.

przymiotnikiem *eugenēs*) stanie się zwyczajowym określeniem przynależności do rodzin cieszących się szczególnym prestiżem i wpływami politycznymi (BARBATO 2020: 93-6). Przytoczona elegia *Corpus Theognideum*, co warto podkreślić, stanowi jednak jeden z najstarszych przykładów użycia tej kategorii – tym samym wydaje się wątpliwe, że określenie *eugenēs* zostało w niej użyte z precyzją znaną nam z tekstów klasycznych. Inne (nieliczne) źródła epoki archaicznej, w których napotykamy pojęcie *eugeneia*, potwierdzają raczej wrażenie nieostrości kryteriów różnicujących „szlachetnie” i „nieszlachetnie” urodzonych (cf. DUPLOUY 2006: 43-53); ukazują, iż status *eugenēs* wykracza poza wątek narodzin i przynależności rodowej, jest strategią autokreacji i instrumentem legitymizacji relacji władzy (zob. wyżej)⁸⁰.

Warto zauważyć, że dwie strony „bycia szlachetnym”, tj. spełnienie warunków wewnętrznych (moralnych) oraz zewnętrznych – takich jak dobre urodzenie, odpowiedni status majątkowy, znajomość pewnych konwenansów i nabycie kompetencji kulturowych (zob. niżej, rozdz. 4.1.e) – wydają się wzajemnie sobie przeczyć: z jednej strony znajdujemy się na poziomie opisu rzeczywistości społeczno-politycznej, gdzie zostaje wyeksponowana rola „dobrego urodzenia”, tzn. przynależności do możliwych rodów arystokratycznych, z drugiej na poziomie moralnym, w ramach którego podkreśla się wagę umiaru, wyborów etycznych, sprawiedliwego postępowania, a także religijnej „pobożności” (zob. wyżej, rozdz. 3.3.b). Zwrócił na to uwagę już Platon, który w dialogu *Menon* (95a-96b), przy okazji rozważań nad możliwością nauczania *arete*, tj. „cnoty” (jej „nauczalnością”, *didaktón*), przywołał dwa ustępy z *Corpus Theognideum*, w. 33-36 oraz 434-438. Poniżej przytaczam całą elegię, której fragment pojawia się w platońskim dialogu (w. 429-438):

Φῦσαι καὶ θρέψαι ῥᾱϊον βροτὸν ἢ φρένας ἐσθλὰς	
ἐνθήμεν· οὐδεὶς πω τοῦτό γ' ἐπεφράσατο,	430
ᾧ τις σῶφρον' ἔθηκε τὸν ἄφρονα κακὸν ἐσθλόν.	
εἰ δ' Ἀσκληπιάδαις τοῦτό γ' ἔδωκε θεός,	
ἰᾶσθαι κακότητα καὶ ἀτηρὰς φρένας ἀνδρῶν,	
πολλοὺς ἂν μισθοὺς καὶ μεγάλους ἔφερον.	
εἰ δ' ἦν ποιητὸν τε καὶ ἐνθετον ἀνδρὶ νόημα,	435
οὔ ποτ' ἂν ἐξ ἀγαθοῦ πατρὸς ἔγεντο κακός,	
πειθόμενος μῦθοισι σαόφροσιν· ἀλλὰ διδάσκων	

⁸⁰ To, że pewne jednostki w epoce archaicznej za pomocą tej kategorii podejmowały próby umacniania i zabezpieczania swojej uprzywilejowanej pozycji, potwierdza fragment Fokylidesa 3 PG (= Stobajos, *Anth.* 4.29.28): Καὶ τόδε Φωκυλίδεω· τί πλέον, γένος εὐγενὲς εἶναι, | οἷς οὐτ' ἐν μύθοις ἔπεται χάρις οὐτ' ἐνὶ βουλῇ („Tak Fokylides: co wnosi pochodzenie szlachetne (*gēnos eugenēs*) temu, przy którym nie kroczy wdzięczność (*chāris*) w mowie (*en mýthois*) czy w myśli (*enì boulēi*)”). Zauważmy zarazem, że dystych przypisywany Fokylidesowi kwestionuje znaczenie „dobrego urodzenia”. Tę odmienność w stosunku do statusu „dobrego urodzenia” między Teognisem i Fokylidesem podkreślał już KROLL (1936: 99), zob. ponadto DUPLOUY (2006: 46-7).

οὔποτε ποιήσει τὸν κακὸν ἄνδρ' ἀγαθόν.

Łatwiej urodzić i wyżywić śmiertelnika niż **szlachetne myśli** (*phrénas esthlás*)

[mu] przekazać. Nikt dotąd nie odkrył tego,

jak mądrym uczynić niemotę czy jak ze złego (*kakou*) szlachetnego (*esthlón*).

A jeśliby dał bóg [podopiecznym] Asklepiosa

[zdolność] leczenia wśród ludzi zła [płynącego z] zaślepionego rozumu (*atērás phrénas*),

przyniosłoby [im] to mnóstwo pracy i zysku.

Bo jeśli władza umysłowa (*nóēma*) jest dobrze osadzona w człowieku,

nigdy z dobrego ojca (*eks agathou patrós*) **nie zrodzi się zły** [syn],

[o ile jest on] posłuszny mądrym zaleceniom (*múthoisi saóphrosin*);

ucząc jednak złego, nigdy z niego nie zrobisz dobrego męża.

Platon zarzuca Teognisowi niespójność, to, że „sam sobie przeczy” (*autós autōi perí tōn autōn ta'nantía légei*, 96a, zob. HARRISON 1902: 65-71 oraz PORUBJAK 2019): z jednej strony twierdzi, że „źle urodzonemu” nie da się wpoić szlachetności (*didáskein*, w. 437), z drugiej – jak ma to miejsce w pierwszym z przytoczonych fragmentów – mówi o „uczeniu się” (*manthánein*, zob. w. 35 i 38) tychże *esthlá*, „szlachetnych rzeczy”. Oczywiście, kontekst Platońskich rozważań o dobru jest pod wieloma względami obcy poezji archaicznej, nie osłabia to jednak powyższej wątpliwości.

Niewątpliwie, powyższa elegia zbliża nas ku „ideologii” elit, która w pochodzeniu widziała podstawowe kryterium podziału społecznego („ze złego nigdy nie zrobisz dobrego”, w. 438, zob. także w. 535-539), jednocześnie dążyła do utrzymania tych społecznych dystynkcji oraz ich politycznych konsekwencji (por. w. 43, „Jeszcze nigdy, Kyrnie, arystokraci-dobrzy mężowie nie doprowadzili do upadku miasta”). Z drugiej jednak strony, przytoczony fragment wydaje się przekraczać taki sposób rozumienia „arystokracji”, w ramach którego kwestie pochodzenia wyczerpywałyby definicję *agathos*. Między oboma fragmentami nie ma zatem upatrywanej przez Platona sprzeczności (jak podkreśla WOODBURY 1951: 9-10): obu przyświeca założenie, że dobre urodzenie stanowi warunek możliwości „szlachetności”, punkt startowy dla projektu dydaktycznego podejmowanego przez elegie tradycji teognidejskiej⁸¹. To spostrzeżenie dopełniają zarazem przeprowadzone wcześniej analizy kategorii *agathos* i *kakos* (rozdz. 3.1): jak widzieliśmy, pojęcia dobra i „zła” wyrażają zarówno wartości z porządku społecznego, jak i moralnego. *Agathos* jest „dobry”, postępuje zgodnie ze swoim „szlachetnym rozumem”

⁸¹ WOODBURY (1951: 10): „Plato (...) is quite right in supposing that in both poems Theognis is discussing education, wrong (or misleading) in failing to observe that native endowment is assumed to be present in the one case, but lacking in the other”. Por. CARRIÈRE (1948a: 224-31), który stara się osłabić powyższą sprzeczność wskazując na odmienny sens zarówno obu elegii, jak i użytych w nich czasowników *didáskein* (w. 437) oraz (*manthánein*, w. 35 i 38)

czy „szlachetnymi myślami” (*phrénas esthlás*, w. 429); zasługuje na miano *agathos* / *esthlos*, gdyż pozostaje „posłuszny” mądrym *mitom* (*peithómenos múthoisi saóphrosin*, w. 437), w oparciu o nie dokonuje właściwych wyborów – także, jak pokazały to wcześniejsze analizy (rozdz. 3.3), wyborów moralnych. Niejako „przy okazji” może on poszczycić się także przynależnością do jednego z wyróżnionych rodów danej *polis* i przestrzeganiem *etosu* (a nawet *etosów*, zob. w. 936-970) właściwego dla „arystokratów”⁸². W tym miejscu założenie, któremu tyle uwagi poświęcił Platon w *Menonie*, wydaje się więc nieodzownym elementem charakterystyki *agathoi*: w końcu **bycie „dobrym” przekracza możliwości tych, którzy urodzili się „źli” (jako *kakos*)**⁸³. Przy czym elegie zbioru często podkreślają, że odziedziczony status *agathos* nie wystarcza – przyrodzoną „szlachetność” można stracić w konsekwencji bliskich relacji z *kakoi* (w. 305-308):

Toi kakoi ou pántes kakoi ék gástrōs gegónasin,
 áll' ándressei kakōis sunthémenoi philín
 érga te deíl' émathon kai éπη δύσφημα kai ύβριν
 έλπόμενοι κείνους πάντα λέγειν έτυμα.

Nie wszyscy podli (*kakoi*), jak wiesz, byli podli od urodzenia,
 lecz zawierając przyjaźnie z podłymi, miesząc się z nimi
 podłych nauczyli się rzeczy, słów obelżywych i buty (*hybris*),
 pełni nadziei, że tamci mówią wyłącznie prawdę (*étyma*).

Choć dobre urodzenie stanowi zaledwie warunek możliwości stania się *agathos*, ideały przedstawione w *Corpus Theognideum* zostają wyraźnie powiązane z dziedzicznymi godnościami i zarezerwowane dla tych, którzy wywodzą się z „dobrych ojców”. W tym względzie stałe odniesienia do wybranych wartości moralnych mogą być rozumiane jako **narzędzie legitymacji ideologii „dobrego urodzenia”**, a samo „dobre urodzenie” jako środek konsolidacji środowiska zgromadzonego wokół tradycji Teognisa: podkreślający ekskluzywność, pieczętujący i stabilizujący postulowane relacje społeczno-polityczne, jednocześnie wychodzący naprzeciw niestabilności pozycji i relacji władzy w epoce archaicznej.

Na koniec jeszcze raz chcę podkreślić, że znaczenie, jakie w podejmowanych w

⁸² Por. Arystoteles, *Pol.* 1301b1-4, gdzie – mimo dystansu czasowego – wciąż możemy odnaleźć przekonanie, iż „dobrze urodzeni” (*eugeneis*) mają szczególny dostęp nie tylko do „bogactwa”, ale i do „cnoty/szlachetności” (*εὐγενεῖς γὰρ εἶναι δοκοῦσιν οἷς ὑπάρχει προγόνων ἀρετὴ καὶ πλοῦτος*). Na ten temat zob. OBER (1988: 249-50); por. także Arystoteles, fr. 94 (Rose) z komentarzem w ARNHEIM (177: 180-1), ponadto DOVER (1974: 93-5).

⁸³ Podkreślę, że w innych dialogach, zwłaszcza w *Państwie*, Platon przychyła się do tej opinii, uznając, że pewnych „usterek” w duszy nie da się wyeliminować edukacją. Jak pisze WHITE (1979: 28): „Although Plato believes that one is in the best condition if reason rules one's soul, he also believes that not everyone is endowed with a reason strong enough, in some sense, to prevail over the other parts. Education, to be sure, can be used to correct some conditions of the soul, but apparently he thinks that many are irremediable”.

Theognideach rozważaniach o „szlachetności” nadane zostaje przyrodzonemu (rodzinnemu) statusowi, jest czymś więcej niż wyrazem powszechnej, spójnej i rzekomo stałej „ideologii arystokratycznej” epoki archaicznej. Jak widzieliśmy, status *eks agathou patrós*, urodzonego „z dobrego ojca”, nie był w starożytności kluczowym wyróżnikiem przynależności do uprzywilejowanej grupy „szlachetnych”. *Corpus Theognideum*, czyniąc z tej jednej cechy kluczowy aspekt tożsamości *agathos-esthlos*, zarazem warunek tej elitarnej (auto-)identyfikacji, negocjuje kryteria przynależności do uprzywilejowanej grupy i wyobrażenia, na których opierały się w epoce archaicznej strategie pozyskiwania prestiżu społecznego. Zarazem wskazane wyżej fragmenty ukazują to, jak zagadnienie pochodzenia spleta się w dyskursie elit archaicznych z szerszymi kompetencjami kulturowymi, takimi jak chociażby normy i zwyczaje właściwe dla sympozjum – w końcu w czasach przed-piśmiennych przekazywane były one wyłącznie za pomocą praktyk i codziennych doświadczeń, co czyniło znowuż partycypację młodych osób w tej elitarnej kulturze oczywistym czynnikiem różnicowania społecznego⁸⁴.

c) Majątek i ubóstwo w *Corpus Theognideum*

Choć stopień społecznej stratyfikacji w „Wiekach Ciemnych” i wczesnej epoce archaicznej był relatywnie niski, już na tym wczesnym etapie rozwoju ekonomicznego istniały obserwowalne dysproporcje majątkowe. Z pewnością realia tego czasu były dalekie od wybujałych opisów majątków herosów, jakie znajdujemy w eposie homeryckim – nie oznacza to jednak, jak zauważa Elke STEIN-HÖLKESKAMP (1989: 46-7, 49), że w okresie oralnej transmisji tej tradycji nie gromadzono luksusowych dóbr bądź nie wykorzystywano zasobów finansowych do kształtowania hierarchii danej społeczności. Przykłady grobów z wczesnych nekropolii greckich – Lefkandi (X w. p.n.e.), Kerameikos Aten (poł. IX w.), Drepanon w okolicach dzisiejszej Patras (ok. 800 r.), Eretria na Eubei (750 r.) czy cmentarze Argolidy, gdzie znaleziono bogato wyposażony „grób wojownika” (ok. 725 r.) – pokazują, że posiadanie kosztowności, zwłaszcza przedmiotów orientalnych, już w „Wiekach Ciemnych” stanowiło **istotną strategię kreacji pozycji społecznej i politycznej**⁸⁵. Te spostrzeżenia dostarczają zaś

⁸⁴ W tej kwestii cf. NADEAU (2010: 442-4, cf. 123-41), który zauważa, że wraz z rozwojem pisma jako medium przekazu normy i zwyczaje sympozjalne, dawniej wpajane wyłącznie poprzez praktykę, stają się częścią „wiedzy literackiej”: „Poésies et traités de realia et de *moralia* (...) se révèlent donc être les témoins du passage d’une civilisation de l’oralité à celle de l’écriture ; les coutumes, les normes alimentaires, transmises et inculquées d’abord par l’exemple et les enseignements oraux, deviennent, graduellement, sujets d’une connaissance littéraire, objets de traités, qui participent, à leur manière, à l’éducation des mangeurs” (s. 443). Szerzej na temat „kompetencji kulturowych” jako wyróżnika *agathoi-esthloi* piszę niżej, 4.1.e.

⁸⁵ Zob. przegląd badań w RABINOWITZ (2004: 34-87), który szczegółowo analizuje dane z kluczowych stanowisk archeologicznych greckiej epoki żelaza (m.in. Lefkandi, Emporio na Chios, Kerameikos Aten), pokazując jednocześnie arbitralność przyjmowanych zwyczajowo kryteriów stratyfikacji bądź przeznaczenia wybranych zabytków – w tym kryteriów dla identyfikacji budowli należących do „elit”. Nie oznacza to jednak, że zebrany

wyjaśnienia dla tych scen *Iliady* i *Odysei*, w których prestiż (*timē*) zostaje podkreślony poprzez odniesienia do posiadanych przez danego bohatera dóbr: epos homerycki, wskazując na wysoką pozycję społeczną herosów, często wymienia bowiem drogie stroje⁸⁶ czy należące do nich rozległe stada zwierząt – niekiedy, jak w wypadku Erichthoniosa, przodka Eneasza, sięgając przy tym absurdalnych liczb w rodzaju 3 tys. kłaczy (*Il.* 20.219-22)⁸⁷. Widzimy tym samym, że często przyjmowane założenie o feudalnym charakterze relacji społeczno-ekonomicznych we wczesnej epoce archaicznej pomija wiele istotnych wyróżników statusu elit. Zarówno tradycja Homera, jak i zabytki archeologiczne pokazują, że własność ziemską nie była ani jedynym przejawem bogactwa (*ploutos*), ani tym bardziej wyłącznym kryterium przynależności do uprzywilejowanych elit⁸⁸. Dobrostan ekonomiczny manifestowano na wiele sposobów⁸⁹; podkreślanie wysokiej pozycji za pomocą dóbr materialnych – inaczej mówiąc, „rywalizacja w afiszowaniu się z własną majątnością”⁹⁰ – już w czasach rozkwitu tradycji Homera stanowiło jedną z podstawowych strategii identyfikacji z grupą uprzywilejowaną.

Znaczenie bogactwa w epoce archaicznej jako wskaźnika pozycji społecznej, jednocześnie instrumentu kreacji prestiżu, potwierdza – oprócz eposu homeryckiego – także późniejsza tradycja poetycka, na przykład poniższy fragment Alkajosa (360 Voigt, przeł. J. Danielewicz)⁹¹:

materiał w ogóle nie spełnia kryteriów stratyfikacji: Rabinowitz podkreśla istnienie różnic statutowych wyrażalnych poprzez dobra materialne, zarazem licznych zmian w organizacji i hierarchii społeczności tego czasu (2004: 75-6). Na temat *orientaliów* jako dóbr o szczególnym znaczeniu dla strategii „performowania” prestiżu i pozycji społecznej w Grecji zob. DUPLOUY (2006: 151-169, 181-3), także STEIN-HÖLKESKAMP (1989: 68) oraz KURKE (1992: 92-6).

⁸⁶ Na temat ubrania i drogich strojów jako wyróżników statusu *agathoi* piszę niżej, rozdz. 4.1.e.

⁸⁷ „Króla Erichthoniosa znów zrodził Dardan z kolei, / Największego bogacza ze wszystkich ludzi śmiertelnych. / Trzy tysiące on kłaczy na łące wypasał podmokłej, / Co dumne ze źrebiąt młodziutkich, radośnie z nimi igrały”, przeł. I. Wieniewski (Δάρδανος αὖ τέκεθ' υἱὸν Ἐριχθόνιον βασιλῆα, | ὅς δὲ ἄφνειότατος γένετο θνητῶν ἀνθρώπων: | τοῦ τρισχιλίας ἵπποι ἔλος κᾶτα βουκολέοντο | θήλειαι, πῶλοισιν ἀγαλλόμεναι ἀταλῆσι); por. opis skromniejszy stad Odyseusza na Itace w *Od.* 14.99-104. Kluczowa rola hodowli zwierząt przy określaniu skali bogactwa i statusu ekonomicznego poszczególnych bohaterów popychała niektórych do ryzykownego i dosyć egzotycznego założenia, że stada krów lub pojedyncze krowy służyły jako skonwencjonalizowany system miar w handlu wymiennym epoki archaicznej, zob. PEACOCK (2006: 640-2) wraz z szerszą bibliografią, także PARISE (2000: 45-7), VAN WEES (1992: 222-6) oraz (2009: 458-9).

⁸⁸ Tak na przykład FILSER (2017: 63, także 15-8, 34): „das einzig verbindliche Kriterium für die Zugehörigkeit zur Elite an der Fläche des Landeigentums gemessen wird”. Choć należy podkreślić, że własność ziemską stanowiła podstawowe (lecz nie jedyne!) narzędzie pomnażania bogactwa w starożytnej Grecji: zob. SNODGRASS (1980: 40: „All that emphasis on land becomes intelligible when we reflect that it was the only significant medium of wealth (...”), także DAVIES (1981: 38-62), DE STE. CROIX (1981: 120-33).

⁸⁹ Zob. w tym względzie Arystoteles, *Rhet.* 1361a, gdzie jako kryteria bogactwa (*ploutos*) wskazane zostają m.in. duża ilość bitych monet (*nomismata*), ziemi (*gē*) i posiadłości (*chōria*), ponadto mebli (*ēpipla*), niewolników (*andrapoda*) czy bydła (πλούτου δὲ μέρη νομίσματος πλήθος καὶ γῆς, χωρίων κτήσις πλήθει καὶ μεγέθει καὶ κάλλει διαφερόντων, ἔτι δὲ ἐπίπλων κτήσις καὶ ἀνδραπόδων καὶ βοσκημάτων πλήθει καὶ κάλλει διαφερόντων, τὰυτα δὲ πάντα οἰκεῖα καὶ ἀσφαλῆ καὶ ἐλευθέρια καὶ χρήσιμα).

⁹⁰ *The competitive display of wealth*, jak pisze VAN WEES (2009: 464); cf. ROSE (2012: 183-4). Na temat rywalizacji o status *agathos* poprzez materialne symbole wysokiej pozycji zob. ponadto DUPLOUY (2006, zwł. 151-183).

⁹¹ Zob. także Eurypides, fr. 325 Kn (9 Lloyd-Jones): κρείσσων γὰρ οὐδεὶς χρημάτων πέφυκ' ἀνὴρ, | πλὴν εἴ τις – ὅστις δ' οὗτός ἐστιν οὐχ ὁρῶ („Od bogactwa silniejszy nikt się nie narodził, / no, może jeden... kim jest, nie umiem

ὥς γὰρ δῆποτ' Ἀριστόδαμον φαῖς' οὐκ ἀπάλαμνον
ἐν Σπάρται λόγον
εἶπην, χρήματ' ἄνηρ, πένιχρος δ' οὐδ' εἰς πέλετ'
ἔσλος οὐδὲ τίμιος.

Bo – jak wieść niesie – nie bez racji kiedyś
Aristodamos tak powiedział w Sparcie:
„Człowiek to pieniądz, pieniądz, mój kochany.
Biedny szlachectwa ani czci nie zazna”.

Dostatek i sukces ekonomiczny ukazywany jest w poezji jako źródło zarówno szacunku, jaki okazują bogatej osobie inni ludzie, jak i osobistego szczęścia i satysfakcji. Zarazem jednak, jak zauważa Gennaro TEDESCHI (2003-4: 33-4), samo „bogactwo” (*ploutos*) – rozumiane jako posiadanie dużych zasobów materialnych – charakteryzuje się pewnego rodzaju ambiwalencją: przedstawiane jest jako zagrożenie dla tych, którzy weszli w jego posiadanie, zwłaszcza jeśli nie rozpoznają oni właściwej „miary” (*métron, kairós*) i jeśli wyzbyci są „umiarkowania” (*sōphrosýne, hesychiē*, zob. wyżej, rozdz. 3.2.c), „szlachetności” (*aretē*)⁹² czy „sprawiedliwości”⁹³. W *Corpus Theognideum* jest to szczególnie istotny motyw. Wiele elegii zbioru, przedstawiając „bogactwo” jako powszechnie akceptowane źródło prestiżu (zob. niżej), sytuje zarazem postawę zachłanności i troski o „gromadzenie majątku” (*plouteîn*) w jawnej opozycji wobec *aretē* i *dikē* (699-718⁹⁴):

Πλήθει δ' ἀνθρώπων ἀρετὴ μία γίνεται ἥδε,
πλουτεῖν· τῶν δ' ἄλλων οὐδὲν ἄρ' ἦν ὄφελος,
οὐδ' εἰ σωφροσύνην μὲν ἔχοις Παδαμάνθους αὐτοῦ,

powiedzieć”, przeł. M. Mikula). Por. *Corpus Theognideum* w. 929-30:

ἦν μὲν γὰρ πλουτῆς, πολλοὶ φίλοι, ἦν δὲ πένηαι,
παῦροι, κοῦκέθ' ὁμῶς αὐτὸς ἀνὴρ ἀγαθός.

(„Jeśli jesteś bogaty, masz wielu przyjaciół, lecz jeśli / cierpisz biedę, niewielu – choćbyś był mężem szlachetnym (*anēr agathós*)”.

⁹² Oprócz przytaczanych niżej fragmentów zob. Safona 148 LP (przeł. J. Danielewicz: „Bogactwo bez szlachetności / Nie jest dobrym sąsiadem, / Lecz gdy się złączą ze sobą, / Dają szczęścia najwięcej”), Demokryt fr. 77 DK („sława i bogactwo bez rozsądku są niepewną korzyścią”, δόξα καὶ πλοῦτος ἄνευ ξυνέσιος οὐκ ἀσφαλέα κτήματα) i 220 DK („zły zysk przynosi utratę szlachetności”, κακὰ κέρδεα ζημίαν ἀρετῆς φέρει).

⁹³ Por. Solon 13W (1GP), w. 7-8 (χρήματα δ' ἰμεῖρῳ μὲν ἔχειν, ἀδίκῳ δὲ πεπᾶσθαι | οὐκ ἐθέλω· πάντως ὕστερον ἦλθε δίκη, w. przekładzie W. Appela: „Rad bym majątek posiadać, atoli niesłusznie go zdobyć / nie chcę, za wszystko wszak później każe nam Dike zapłacić”) wraz z komentarzem w NUSSIA (2001: 194-5) oraz LEWIS (2006: 47). Zob. także cytowane niżej wersy 145-6 i 753-756 *Corpus Theognideum*.

⁹⁴ Spójność fragmentu bywała w przeszłości kwestionowana: tak np. CARRIÈRE (1948a: 169) wersy 703-712 – zawierające narracyjną „dygresję” o Syzyfie, rzekomo nieproporcjonalnie długą i odbiegającą od reszty utworu – uznaje za interpolację. Przeciwnego zdania jest CONDELLO (2003a), który uważa, że fragment narracyjny łączy się z poprzedzającymi go i następującymi po nim wersami, stanowiąc dopełnienie czy też ilustrację przedstawionego tam pouczenia; podobnie HENDERSON (1983), który akcentuje spójną, zamkniętą strukturę elegii (s. 86: “The Sisyphus-passage (702-712) is structurally also a unit”) oraz VAN GRONINGEN (1966: 279), dla którego fragment o Syzyfie nie jest dygresją, a centralnym motywem utworu.

πλείονα δ' εἰδείης Σισύφου Αἰολίδεω,
 ὅς τε καὶ ἐξ Ἀΐδεω πολυιδρίησιν ἀνῆλθεν
 πείσας Περσοφόνην αἰμυλίοισι λόγοις,
 (...)

οὐδ' εἰ ψεύδεα μὲν ποιοῖς ἐτύμοισιν ὁμοῖα,
 γλῶσσαν ἔχων ἀγαθὴν Νέστορος ἀντιθέου,
 ὠκύτερος δ' εἴησθα πόδας ταχεῶν Ἀρπυιῶν
 καὶ παίδων Βορέω, τῶν ἄφαρ εἰσὶ πόδες.
 ἀλλὰ χρὴ πάντας γνῶμην ταύτην καταθέσθαι,
 ὥς πλοῦτος πλείστην πᾶσιν ἔχει δύναμιν.

Dla większości gromadzić majątek (*plouteîn*) – to jedyna cnota (*aretê*).

Inne [wartości] nikomu nie są potrzebne. I choćbyś
 odznaczał się umiarkowaniem (*sophrosýnē*) samego Radamanthysa,
 czy wiedzą i sprytem przewyższał Syzyfa, syna Eola,
 który powrócił z Hadesu za sprawą swej przebiegłości;

(...)

gdybyś sprawiał, że kłamstwa stają się podobne prawdzie⁹⁵,
 a mową władał szlachetną (*glôssan agathên*) jak Nestor, podobny bogom,
 i był zwinniejszy od Harpii i Boreasza potomków,
 których stopy są przecież tak żwawe – i tak musisz przyznać,
 że nad wszystkimi największą władzę (*dýnamis*) ma właśnie bogactwo (*ploutos*).

Zarazem, jak widzieliśmy przy okazji rozważań dotyczących „sprawiedliwości” jako siły kosmicznej oraz normy strzeżonej przez bogów (rozd. 3.3.b), **bogactwo zależy wyłącznie od woli Dzeusa** i – podobnie jak „reputację” (*dóksa*) czy „prestż” (*timê*) – w każdej chwili można je zyskać bądź stracić. Dotyczy to zwłaszcza „zysku” (*chrêma*), który nie został zdobyty w sposób „sprawiedliwy” (*syn dikêi*) (w. 197-202, zob. także w. 149-50, 555-60, 661-6, 667-66, 865-6, 1117-8)⁹⁶:

Zysk (*chrêma*), co z [woli] Dzeusa – w zgodzie ze sprawiedliwością (*sùn dikêi*)
 i czysto (*katharôs*) – spada na męża, jest stateczny i trwały,
 lecz jeśli ktoś go pozyska wbrew mierze (*kairós*) i niesprawiedliwie (*adikôs*),
 z chciwością w duszy czy poprzez niesprawiedliwą przysięgę (*hórkōi pàr tò dikaion*),
 to choć z początku wierzy, że zdobył korzyść (*kérdos*), na koniec
 [zysk] przeradza się w zło (*kakón*), a wola bogów (*theôn ... nóos*) zwycięża.

⁹⁵ Na temat zwrotu *pseudea etymoisin homoia* i zależności przytoczonej elegii od tradycji eposu zob. wyżej, 2.4.c.

⁹⁶ Cały fragment w. 197-208 cytuję w rozdz. 3.3.b, tam także tekst grecki.

Analizy podjęte w poprzednim rozdziale pokazały, że artykułowane w wielu elegiach *Corpus Theognideum* przekonanie o niejednoznaczności „boskich darów” – często w pierwszej chwili sprawiających wrażenie „korzyści” (*kérdos*) i nagrody, w ostatecznym rachunku okazujących się złem i zadośćuczynieniem za winę – służy w tekście jako strategia zabezpieczenia wiary w sprawiedliwość boskiego porządku. Abstrahując w tej chwili od wymiaru kosmologicznego i eschatologicznego tej intuicji, podkreślę, iż stanowi ona odpowiedź na realne zjawiska społeczno-ekonomiczne.

A zatem wyrażane w zbiorze przekonanie o niestabilności i zmienności ludzkiego losu potwierdza, że status ekonomiczny w epoce archaicznej był znacznie bardziej płynny niż opracowania wychodzące od kategorii „arystokracji” zazwyczaj to zakładają. Zarazem wiele elegii wprost odnosi się do problemu ubóstwa, rozważając te przypadki, gdy dotyka ono *esthloi-agathoi* – „szlachetnych”, którzy „miłują sprawiedliwość” (w. 383-7)⁹⁷:

A jednak sprzyja niektórym los życzliwy, gdy innych,
choć serce trzymają z daleka od podłych działań i żywią
miłość dla sprawiedliwości (*tà díkaia phileûntes*), dosięga źródło niemocy:
bieda (*peniē*), co pląta ich serca ściągając ku nikczemności (*amplakiē*),
w piersiach nieubłagane (*hyp'anánkēs*) niszcząc ich siły i wolę (*phrénas*).

Tym samym – mimo iż „posiadanie bogactwa” w teorii powinno wyróżniać wyłącznie „szlachetnych” (*agathoi*), podczas gdy „bieda (*peniē*) pasuje do męża podłego (*kakós*)”⁹⁸ – realia „odwróconego porządku”, w jakim przyszło funkcjonować *ja* poetyckiemu i jego audytorium, przeczą tej zasadzie. Podobny ton obiera przytoczona wyżej elegia w. 183-92 (rozdz. 4.1.b), w której *ja* poetyckie narzeka na „mieszanie się urodzenia (*génos*) z bogactwem (*ploûtos*, w. 190)”: to, iż „szlachetny mężczyzna” (*esthlòs anér*) bierze ślub z osobą o rzekomo niższym statusie – „kobietą złą z ojca złego (*kakèn kakoû*, 185-6)” – zostaje przedstawione jako odwrócenie naturalnego porządku rzeczy i upadek dawnych wartości.

Formułowane w zbiorze skargi wobec realiów społeczno-politycznych akcentują zatem dysproporcje między „teorią” i „praktyką”⁹⁹. Choć na poziomie normatywnym tekstu

⁹⁷ Cała elegia w. 373-392 wyżej, rozdz. 3.3.b. Zob. także w. 173-82, 669-700, 929-39.

⁹⁸ W. 525-6: καὶ γὰρ τοὶ πλοῦτον μὲν ἔχειν ἀγαθοῖσιν ἔοικεν, | ἡ πενίη δὲ κακῶι σύμφορος ἀνδρὶ φέρειν.

⁹⁹ Rozróżnienie na „teorię” (*de iure*) i „praktykę” (*de facto*) w poezji archaicznej przyjmuję za ALLANEM i CAIRNSEM (2011); zob. nt. wyżej, rozdz. 2.3.a. Na rozdzwięk między tymi dwoma poziomami tekstu zwraca uwagę ponadto Jan B. MEISTER (2020: 39-41) w analizach elegii 12W Tyrtajosa. Jak zauważa, z jednej strony w komentowanym przez niego utworze wskazywany jest normatywny wymóg „waleczności” w trakcie działań wojennych, wynoszonej do rangi jedynej prawdziwej *arete* i źródła prestiżu; z drugiej, wymienione zostaje kilka powszechnie akceptowanych „prestiżowych cech” (*prestigeträchtiger Merkmale*), w tym bogactwo, których znaczenie zostaje zakwestionowane (2020: 40). Należy przy tym podkreślić, że wątpliwe jest to, aby postulat z poziomu normatywnego można było uznać za powszechnie obowiązujący: dla badań skoncentrowanych na zagadnieniach socjologicznych ważniejsze wydaje się to, co w elegii zostaje odrzucone. Podobnie interpretuję przytaczane tu

napotyamy na krytykę zjawiska nagłego bogacenia się oraz znaczenia bogactwa jako wyróżnika statusu społecznego, poziom „praktyki” (*de facto*) uwidacznia to, że wyrażone postulaty nie mogą rościć sobie prawa do powszechnej ważności. W tym zaś względzie przytoczona wyżej elegia, tak jak i wiele innych fragmentów *Theognideach*, sugerują – jak zauważa Elke STEIN-HÖLKESKAMP (1989: 91-2), – że **elity archaiczne charakteryzowała „strukturalna otwartość”** (*die strukturbedingte Offenheit*), tłumacząca także dużą mobilność społeczną (zob. wyżej)¹⁰⁰. Najwyraźniej dla wielu, jeśli nie dla większości spośród tzw. *agathoi*, nagłe awanse finansowe nie były niczym niezwykłym: zawieranie przyjaźni czy małżeństwa z kimś, kto w relatywnie krótkim czasie osiągnął sukces ekonomiczny bądź zyskał reputację, renomę czy wpływy polityczne, jakie wcześniej pozostawały poza jego zasięgiem, nie wydawały się tak kontrowersyjne jak sugeruje to tradycja *Corpus Theognideum*. Z uwagi na brak jednoznacznych kryteriów przynależności do elit, w tym na negocjowalność statusu „dobrze urodzego” (zob. wyżej), do kręgu „najlepszych” obywateli *polis* mogły dołączać nowe osoby¹⁰¹ – *homines novi*, którzy wzbogacili się, zyskując także możliwość podejmowania strategii kreacji własnej pozycji i partycypacji w drogich rozrywkach elit. I choć elegie zbioru konsekwentnie określają takich „nowobogackich” za pomocą pejoratywnej kategorii *kakoi*, tej tendencji nie należy utożsamiać z „etyką arystokratyczną” epoki archaicznej – rzekomo spójną i jednolitą – ani rozpościerać jej na wszystkich uprzywilejowanych członków społeczności świata archaicznego¹⁰².

Rzecz jasna, **bieda (*peniē*)** – co podkreśla Hans VAN WEES – stanowi „pojęcie względne” (*a relative concept*, 2009: 445). Wyrażone w elegiach *Corpus Theognideum* narzekania na

fragmenty *Corpus Theognideum*, w których podjęta zostaje polemika ze znaczeniem bogactwa jako wyróżnika statusu społeczno-politycznego – jako potwierdzenie tego, że w rzeczywistości (*de facto*) bogactwo w epoce archaicznej stanowiło kluczowe kryterium stratyfikacji.

¹⁰⁰ Oprócz wskazanych wyżej fragmentów „strukturalną otwartość” epoki archaicznej uwidaczniają te elegie, w których wyrażone zostają pretensje wobec powszechnej akceptacji dla obecności *kakoi-deiloi* na sympozjum bądź przestrogi przed przyjaźnią z ludźmi o tym statusie (zob. e.g. w. 31-8, 59-68, 69-72, 105-12, 113-4, ..., 411-2, 853-4, 955-6, por. PMG 897). Cf. RABINOWITZ (2004: 111), który w przemianach społecznych VIII w. p.n.e., zwłaszcza we wzroście liczebności ówczesnych społeczności, widzi szczególny moment „substancjalnej otwartości” (*a moment of substantial openness in social structure*). Właśnie z uwagi na ową „otwartość” greckich społeczności archaicznych, wyrażającą się w dużej mobilności społecznej, problematyczne wydają mi się modele wyjaśniające, w ramach których elegie *Corpus Theognideum* opisywane są jako ilustracje konfliktu między „nowobogackimi” oraz „ustabilizowaną elitą” (tak np. FILSER 2017: 57: „Der Konflikt zwischen den Neureichen (*kakoi*) und der etablierten Elite (*agathoi, esthloi*)”, zob. także SELLE 2008: 281). W tak dynamicznym systemie trudno mówić o realnej „stabilizacji” elit.

¹⁰¹ Na co wskazuje MANN (2007: 124-5): „Dies ist vor dem Hintergrund zu erklären, daß die griechische Aristokratie nicht geburtsständisch abgegrenzt war und somit prinzipiell denjenigen, die sich einen entsprechend luxuriösen Lebensstil leisten konnten, der Eintritt in diese Gruppe offenstand”.

¹⁰² Cf. STEIN-HÖLKESKAMP (1989: 93), która podkreśla, że „roszczenia do większej jedności klasowej wychodziły tylko od części tradycyjnej elity” („die Forderung nach größerer ständischer Geschlossenheit nur von einem Teil der traditionellen Elite ausging”); por. także opinie DUPLOUY (2006), które streszczam we wstępie do poniższego rozdziału.

ubóstwo nie muszą wcale implikować (obiektywnie) niskiej jakości życia czy wskazywać na takie zjawiska jak niedostatki żywności lub głód: wiążą się raczej z wybranym „modelem życia” czy aktywnościami i praktykami wspólnotowymi, w których tożsamość uprzywilejowanej grupy znajduje oparcie. W kolejnym podrozdziale (4.1.e) pokażę, iż status *agathos-esthlos* w Grecji archaicznej był ściśle zależny od całego szeregu praktyk kulturowych wymagających dużych zasobów finansowych – i to właśnie one stanowią punkt odniesienia w wypadku dystynkcji *peniē – ploûtos*¹⁰³. Dlatego, choć w wielu elegiach *Corpus Theognideum* (podobnie jak i na gruncie starszej tradycji Hezjoda¹⁰⁴) „bieda” opisywana jest jako siła, która niszczy sprawiedliwych ludzi, wpędzając ich w „bezradność” (*amēchaniē*)¹⁰⁵, w perspektywie ekonomiczno-społecznej jest to kategoria odnosząca się do relatywnie wysokiego standardu i modelu życia, jaki wyróżniał elity starożytne, i wskazująca przede wszystkim na niedostateczne zasoby materialne wymagane do partycypacji w praktykach wspólnotowych elit. Z tego samego powodu ważniejsze od wysokości majątku, którym jednostka dysponowała, był sposób jego pozyskania, następnie wykorzystania.

¹⁰³ Cf. FINLEY (1999: 41): „The Greek words *ploutos* and *penia*, customarily rendered “wealth” and “poverty”, respectively, had in fact a different nuance (...). A *plousios* was a man who was rich enough to live properly on his income (as we should phrase it), a *penēs* was not. (...). *Penia* (...) meant the harsh compulsion to toil (...)”. Na temat założeń dotyczących starożytnej „ekonomii” w pracach Finley’a zob. niżej, rozdz. 4.1.d.

¹⁰⁴ W *Pracach i dniach* wiele uwagi zostaje poświęcone „ucieczce od *peniē*” (w. 497) oraz unikaniu głodu (*limós*, w. 297-302, 361-5, 397-404, 646-9) czy długów (366-7, 394-404, 477-8, 647). Tradycja Hezjoda zazwyczaj utożsamiana była z niższymi klasami czy statusami społecznymi: prostymi rolnikami podległymi władzy *basileis*. W ostatnich latach ten pogląd uległ jednak znacznej problematyzacji, a *Prace i dnię zaczęto postrzegać jako dzieło skierowane do elit, opisujące doświadczenia właściciela ziemskiego o relatywnie wysokim statusie społeczno-ekonomicznym*, dysponującego dużymi zasobami, w tym wieloma niewolnikami (*Op.* 405-6, 441-7, 459-60, 468-71, 502-3, 597-9, 602-3, 607-8). Tak VAN WEES (2009: 445-51), (2013: 226-9), TANDY (2018) z szerszą bibliografią; por. ROSE (2012: 181-5). W konsekwencji również motyw „biedy” czy „głodu” w eposie hezjodejskim odczytywany jest w perspektywie dość wysokiego standardu życia, do jakiego przyzwyczajone było audytorium tej tradycji, cf. VAN WEES (2009: 445): „(...) what Hesiod had in mind when he spoke of a “sufficient” livelihood was much more than bare subsistence. His concerns about “poverty” and “hunger” must be understood in the light of the quite high standard of living which he expected”; także BRAVO (1977: 11), MELE (1979, rozdz. 2), MILLETT (1984: 86-90). Contra: SCHMITZ (2004: 27), który w motywie biedy w tradycji Hezjoda widzi wyraz realnego lęku przed niedostatkiem – „stałego towarzysza” klasy chłopów i „stałego bodźca” do ciężkiej pracy („Die Angst vor dem Mangel und dem Hunger war ein ständiger Begleiter, ein ständiger Antrieb zur Arbeit”).

¹⁰⁵ Co mieliśmy okazję zaobserwować w rozdziale 3.3.b. Stosunek elegii *Theognideów* do „biedy” zwięźle ujmuje końcowy fragment cytowanej przy tej okazji elegii 373-392, gdzie *peniē* opisana została jako zjawisko korumpujące tych, którzy „miłują sprawiedliwość” (*tà dikaia phileúntes*); zarazem bieda „ściąga ich ku nikiemności (*amplakiē*), / w piersiach nieubłagane niszcząc ich siły i wolę. / Z powodu własnych potrzeb (*chrēmosynē*) ulega [człowiek], choć nie chce, ubóstwu, / co uczy go wielu podłości (*pollā kakā*); waży się czynić to wszystko / co budzi odrazę: kłamie, zwodzi i oszukuje, / wszczyna niszczące spory – a wszystko wbrew [własnej] woli. / Sam [niedosyt] niepodobny jest złu (*kakón*): i dlatego / rodzi dotkliwą bezradność (*amēchaniē*)” (w. 386-92). Por. komentarz do fragmentu w DIMOPULU (2003-2007, *ad. loc.*), która stwierdza, iż „w epicentrum całej tej namiętnej rozpaczyny leży nędza: nieuzasadniona nędza, która nęka „szlachetnego” (*agathós*) i zmusza go, ucząc go zła, do czynienia tego, czego by nie zrobił, gdyby miał absolutną wolność nad własnym losem (*ólbos*). (...) Dla poety praktyczny i moralny problem dystrybucji *ólbos*, „szczęścia”, jest problemem głęboko egzystencjalnym” («Στο επίκεντρο όλης αυτής της παθιασμένης απόγνωσης βρίσκεται η πενία: αυτή είναι η αδικαιολόγητη δυστυχία που πλήττει τον αγαθόν και τον αναγκάζει, διδάσκοντάς του κακά, να πράττει όπως δεν θα έπραττε αν είχε την απόλυτη ελευθερία του όλβου. (...) για τον ποιητή το πρακτικό και ηθικό πρόβλημα της κατανομής του όλβου είναι ένα πρόβλημα βαθύτατα υπαρξιακό»).

d) Ideologia pracy i czasu wolnego w *Corpus Theognideum*:

aksjologiczny wymiar aktywności ekonomicznych w epoce archaicznej

Powyższymi uwagami nie chcę sugerować, że *Corpus Theognideum* wyzbyte jest jakiegokolwiek refleksji dotyczącej właściwego modelu gospodarowania majątkiem. W jednej z elegii zbioru wprost podjęte zostaje pytanie o to, jaki stosunek do własnych zasobów finansowych (*chrēmata*) wydaje się najbardziej racjonalny. Jest to jednak „racjonalność ekonomiczna” szczególnego typu – skoncentrowana na pytaniu o to, jak zapewnić sobie wystawne, przyjemne życie bez ryzyka popadnięcia w biedę (w. 903-32)¹⁰⁶:

Ὅστις ἀνάλωσιν τηρεῖ κατὰ χρήματ' ἀθρείων¹⁰⁷

κυδίστην ἀρετὴν τοῖς συνειῖσιν ἔχει.

εἰ μὲν γὰρ κατιδεῖν βίотου τέλος ἦν, ὁπόσον τι 905

ἤμελλ' ἐκτελέσας εἰς Αἶδαο περᾶν,

εἰκός ἂν ἦν, ὃς μὲν πλείω χρόνον αἶσαν ἔμιμνεν,

φείδεσθαι μᾶλλον τοῦτον ἢν' εἶχε βίον.

νῦν δ' οὐκ ἔστιν. ὃ δὴ καὶ ἐμοὶ μέγα πένθος ὄρωρεν

καὶ δάκνομαι ψυχὴν, καὶ δίχα θυμὸν ἔχω. 910

ἐν τριόδωι δ' ἔστηκα· δὴ εἰσὶ τὸ πρόσθεν ὁδοὶ μοι·

φροντίζω τούτων ἦντιν' ἴω προτέρην·

ἢ μηδὲν δαπανῶν τρύχω βίον ἐν κακότητι,

ἢ ζῶω τερπνῶς ἔργα τελῶν ὀλίγα.

εἶδον μὲν γὰρ ἔγωγ', ὃς ἐφείδετο, κοῦποτε γαστρὶ 915

σῖτον ἐλευθέριον πλούσιος ὣν ἐδίδου·

ἀλλὰ πρὶν ἐκτελέσαι κατέβη δόμον Ἄιδος εἴσω,

χρήματα δ' ἀνθρώπων οὐπιτυχὼν ἔλαβεν·

ὥστ' ἐς ἄκαιρα πονεῖν καὶ μὴ δόμεν ὦι κ' ἐθέληι τις.

εἶδον δ' ἄλλον ὃς ἦι γαστρὶ χαριζόμενος 920

χρήματα μὲν διέτριψεν, ἔφη δ' ὑπάγω φρένα τέρψας·

πτωχεύει δὲ φίλους πάντας, ὅπου τιν' ἴδῃ.

οὕτω, Δημόκλεις, κατὰ χρήματ' ἄριστον ἀπάντων

τὴν δαπάνην θέσθαι καὶ μελέτην ἐχέμεν.

οὔτε γὰρ ἂν προκαμὼν ἄλλωι καμάτου μεταδοίης, 925

¹⁰⁶ Ewen BOWIE (2010: 10 = 2022: 522) sugeruje, że w. 903-32 *Corpus Theognideum* mogły zostać stworzone przez Simonidesa. W innej publikacji badacz określa jednak tę elegię jako „the frustratingly unattributable” (2016: 34 = 2022: 707).

¹⁰⁷ W swoim wydaniu Young podąża bezpośrednio za tekstami manuskryptów, ignorując poprawki problematycznej formy θηρῶν (i opatrując ją zarazem *crux philologorum*). Do jego edycji wprowadzam w tym miejscu korektę (ἀθρείων) zaproponowaną ostatnio przez CONDELLO (2018).

οὐτ' ἄν πτωχεύων δουλοσύνην τελείois.
οὐδ' εἰ γῆρας ἴκοιο τὰ χρήματα πάντ' ἀποδραΐη.
ἐν δὲ τοιῶνδε γένει χρήματ' ἄριστον ἔχειν.
ἦν μὲν γὰρ πλουτῆις, πολλοὶ φίλοι, ἦν δὲ πένηαι,
παῦροι, κοῦκέθ' ὁμῶς αὐτὸς ἀνὴρ ἀγαθός. 930
φειδεσθαι μὲν ἄμεινον, ἐπεὶ οὐδὲ θανόντ' ἀποκλαίει
οὐδεὶς, ἦν μὴ ὀρᾷ χρήματα λειπόμενα.

Ten, kto pilnuje wydatków (*análōsis*) mierząc je podług zasobów (*katà chrēmata*),
dla tych, co rozumieją, wyróżnia się największą cnotą (*aretē*).

Bo gdyby było możliwe ujrzeć kres [własnego] życia
i [zmierzyć] ile zostało czasu do przestąpienia

[bramy] Hadesu,

byłoby oczywiste, że ten, kto spodziewa się cieszyć

[swoim] przydziałem losu (*aísa*) dłuższy czas,

byłby bardziej oszczędny, co by [do końca] wieść życie [w dostatku].

Tak jednak nie jest i we mnie budzi to wielką rozpacz (*méga pénthos*).

Czuję niepokój w duszy (*psychē*) i jestem rozdarty¹⁰⁸; stanąłem

na rozstajach – przede mną rysują się dwie [różne] drogi (*hodoi*).

Rozważam, którą z nich pierwszą powinienem się udać:

czy nie wydając [zbyt wiele] wieść życie pełne cierpienia (*en kakótēti*, dosł. „w zlu”),

czy żyć przyjemnie (*terpnós*) i pracę (*érge*) z rzadka prowadzić do skutku.

Widziałem bowiem takiego, co – [choć] bogaty (*plousios*) – żył skromnie

i nigdy nie dał brzuchowi (*gastēr*) najeść się jak człowiek wolny,

a jednak zszedł do Hadesu nim wydał [wszystkie zasoby];

i ktoś przypadkowy otrzymał pieniądze (*chrēmata*), [które zgromadził].

Jest to więc [ścieżka] zbędnego cierpienia – i tak [po swej śmierci]

nie przekażemy [pieniędzy] temu, komu zechcemy.

Widziałem i innego [męża], który rozpieszczał żołądek,

wydawszy [wszystkie] pieniądze (*chrēmata*). Powiedział: „wyruszam [w drogę],

zaspokoivszy [swe] serce (*phrén*)”. I teraz żebrze wśród wszystkich

spośród [dawnych] przyjaciół, kogokolwiek spotka.

Tak więc, [mój] Demoklesie, najlepiej podług zasobów (*katà chrēmata*)

planować własne wydatki, zachowując ostrożność:

¹⁰⁸ Dosł. „mam rozdarty *thymos* (*dícha thymón*)”, co – jak zauważa Anna M. KOMORNICKA (1979: 170-1) – w poezji archaicznej zazwyczaj wskazuje na „dwulicowość”: jest znamieniem tych, którzy są *kakoi*, nie są godni zaufania i przyjaźni (por. *Theognidea* w. 91-2, 93-6). W tym wypadku zwrot nie wydaje się jednak implikować negatywnej oceny aksjologicznej – wskazuje raczej na rozdarcie wewnętrzne *ja*, niepewność.

tak ani nie oddasz, gdy umrzesz, innemu części majątku,
ani nie stoczysz się żebrząc w stan godny niewolników (*doulosýnē*) –
bo choćbyś osiągnął starość, wyczerpią się [wszystkie] pieniądze (*chrēmata*),
w tym pokoleniu (*génos*) najlepiej mieć zaś [duże] zasoby (*chrēmata*):
bo jeśli jesteś bogaty, masz wielu przyjaciół, lecz jeśli
cierpisz biedę, niewielu – choćbyś był mężem szlachetnym (*anēr agathós*).
Lepiej już żyć oszczędnie: inaczej nikt nie zapłaci
po twojej śmierci nie widząc, że zostawiłeś pieniądze (*chrēmata*).

Wskazany fragment wyraźnie odrzuca ideę gromadzenia bogactwa dla niego samego, upatrując w dobrach materialnych środka pozyskiwania dóbr innego rodzaju: tu wyrażonych w kategoriach „przyjemności” (*terpnós*), innym razem łączonych z ideałem „przyjaźni” i „gościnności” (w. 511-22):

Ἥλθεθ δῖ, Κλεάριστε, βαθὺν διὰ πόντον ἀνύσσειας
ἐνθάδ' ἐπ' οὐδὲν ἔχοντ', ὃ τάλαν, οὐδὲν ἔχων.
νῆός τοι πλευρῆσιν ὑπὸ ζυγὰ θήσομεν ἡμεῖς,
Κλεάρισθ', οἷ' ἔχομεν χοῖα διδοῦσι θεοί.
τῶν δ' ὄντων τᾶριστα παρέξομεν· ἦν δέ τις ἔλθῃ
σεῦ φίλος ὢν, † κατάκεισ' †, ὡς φιλότητος ἔχεις.
οὔτε τι τῶν ὄντων ἀποθήσομαι, οὔτε τι μείζω
σῆς ἔνεκα ξενίης ἄλλοθεν οἰσόμεθα·
ἦν δέ τις εἰρωτᾷ τὸν ἐμὸν βίον, ὃδέ οἱ εἰπεῖν·
'ὡς εὖ μὲν χαλεπῶς, ὡς χαλεπῶς δὲ μάλ' εὖ,
ὥσθ' ἕνα μὲν ξεῖνον πατρώιον οὐκ ἀπολείπειν,
ξείνια δὲ πλεόν' ἐστ' οὐ δυνατός παρέχειν.'

Przybyłeś tu, Klearistosie, płynąc przez głębokie morze,
niewiele mając, biedaku, do tego, który nic nie ma.
A jednak pod ławą statku przy burtach, Klearistosie,
my postawimy co mamy i co bogowie nam dają.
Damy ci to, co najlepsze (*tà árista*), a jeśli ktoś zechce zostać
twym przyjacielem (*philos*), [tak] usiądź¹⁰⁹, byś mógł z nim zawiązać przyjaźń (*philótēs*).

¹⁰⁹ Young uznaje κατάκεισ[ο] z manuskryptu *Corpus Theognideum* za zniekształcenie, nie przyjmując jednak proponowanych w przeszłości poprawek (κατάκεισθ[ω] Sitzlera czy κατάκεισθ[ε] Allena). Wątpliwość dotyczy w tym miejscu oczekiwanego imperatywu trzeciej osoby, tymczasem – jak zauważa VAN GRONINGEN (1966, *ad. loc.*) – *imperativus* drugiej osoby nie stoi w sprzeczności z sensem fragmentu: odnosi się do adresata elegii, Klearistosie, który najwyraźniej sam będzie musiał zdecydować w jakim miejscu usiąść. Por. elegię 467-96 (cytowaną i omówioną w rozdz. 3.2.d), gdzie w formie pouczeń do niejakiego Simonidesa, prawdopodobnie pełniącego rolę sympozjarchy, *ja* poetyckie zachęca do tego, aby pozostawić uczestnikom sympozjum jak największą swobodę podejmowania decyzji.

Nic nie będę ukrywał, nie zniesiemy też z innych
miejsz – [by się pysznić] gościną (*kseñē*) – tego co drogocenne.
A jeśli ktoś cię zapyta o to, jak mi się żyje, powiedz co następuje:
„ciężko, gdy wiedzie się dobrze; gdy ciężko, to żyje się lepiej:
tak, aby nie zaniedbać [więzi] przyjaźni ojcowskiej (*kseñon patrōion*),
i żeby nie być [już] zdolnym okazać gościnności (*kseñia*) więcej”.

Ponownie, chęć gromadzenia dóbr dla nich samych wiązana jest z chciwością i sytuowana naprzeciw pozytywnych postaw i wartości – przede wszystkim szacunku dla norm gościnności (*kseñē*, *kseñia*, *kseñon patrōion*, w. 518, 521-2) i przyjaźni (*philōtēs*, 516, zob. rozdz. 3.2.c). Na poziomie normatywnym czy postulatywnym zasoby finansowe zdają się nie liczyć same w sobie: zostają ukazane najwyżej jako warunek możliwości partycypacji w praktykach kulturowych elit i zacieśniania długoterminowych relacji poprzez wymiany darów czy wzajemne zapraszanie się na bankiety-sympozja.

Odmienność starożytnego dyskursu na temat zysku względem współczesnej „racjonalności” kapitalistycznej została unaoczniona w połowie XX wieku przez Mosesa Finley’a. W *The World of Odysseus* z 1954 roku (FINLEY 1979: 51-73, także 1999) badacz wystąpił przeciwko dominującym tendencjom unitarystycznym¹¹⁰, przekonując, iż społeczności starożytnej Grecji i Rzymu, zwłaszcza zaś *poleis* epoki archaicznej, nie byłyby zdolne zrozumieć dzisiejszych relacji ekonomicznych. W jego przekonaniu nie istniały w starożytności autonomiczne relacje handlowe: wymiana dóbr odbywała się podług odmiennej logiki, zapośredniczona właśnie przez normy wzajemności i przyjaźni (gościnności); służyła ona także odmiennym celom: nie maksymalizacji zysku wyrażalnego w kategoriach ilościowych (1999: 109-11), lecz zacieśnianiu więzi osobistych oraz zadośćuczynieniu wartościom i porządkowi symbolicznemu świata elit¹¹¹. I choć wizja „starożytnej ekonomii” jako całkowicie odmiennej

¹¹⁰ Podążając w tym względzie za swoim nauczycielem, Karlem Polanyi (zob. wyżej, rozdz. 3.2.c, przyp. 170). Znaczenie prac Polanyi’ego dla perspektywy „prymitywistycznej”, koncentrującej się na różnicach między współczesnością a starożytną ekonomią, podkreśla Hans VAN WEES (1998: 13): „Reports of lavish hospitality, extensive gift-giving, and generous chieftains accumulated and eventually led Karl Polanyi to declare that the primitive spirit of exchange was radically different from our own”. Perspektywa unitarystyczna na gruncie badań nad ekonomią starożytną często ilustrowana jest natomiast cytatem z rosyjskiego historyka i ekonomisty Michaiła Rostovtzeffa, który uważał, że „do epoki hellenistycznej ekonomia antyczna nie była jakościowo, lecz jedynie ilościowo odmienna od tej współczesnej” („the economy of this period was distinguished from the modern economy only quantitatively, not qualitatively”, cyt. za: SHAPS 2008: 39, zob. także MORRIS 1999, s. X). W tym duchu, jak pisze Dotan LESHEM (2013: 45), jeszcze w latach 50-tych laureaci nagrody Nobla Douglas North i Robert Fogel rekonstruowali codzienność dawnych epok przy użyciu parametrów statystycznych wypracowanych przez współczesnych im „ekonometrów”. O sporze między „unitarystami” i „prymitywistami” w kontekście ekonomii starożytnej Grecji piszę szerzej w SKARBK-KAZANECKI (2021a).

¹¹¹ Por. KURKE (1991: 62-83, 108-133, także 1999: 41-64), która przedstawia relacje interpersonalne w Grecji archaicznej w kategoriach wymiany, podkreślając w pierwszej kolejności symboliczne znaczenie transakcji wobec porządku materialnego; podobnie SEAFORD (2004: 193-8), w punkcie wyjścia przeciwstawiający „wymianę prezentów” (*gift-exchange*) oraz „wymianę towarów” (*commodity-exchange* / *trade*, 2004: 196).

„racjonalności” w gospodarowaniu dobrami wykazuje wiele rysów ideologicznych¹¹², wkład Finley’a w badania nad starożytnym dyskursem dotyczącym „bogacenia się” (*plouteîn*) jest trudny do przecenienia (cf. VON REDEN 2003: 6): bo choć nie musi on odzwierciedlać faktycznych relacji gospodarczych w epoce archaicznej, wciąż możemy w nim odnaleźć istotne wskazówki odnośnie do ideologii podzielanej przez wybrane grupy społeczne¹¹³.

Jak widzieliśmy, w wielu elegiach zbioru zdobywanie dóbr (*plouteîn*) zostaje wyrażnie przeciwstawione *aretê* i innym kluczowym dla zbioru wartościom, w tym „sprawiedliwości”. Tym sposobem *dike* jako wartość moralna powiązana zostaje z postawą w wielu aspektach opozycyjną wobec „racjonalności ekonomicznej” bliskiej współczesnej ideologii kapitalistycznego liberalizmu: prawdziwie „szlachetni” mężowie wyzwoleni są od jakiegokolwiek materialnej chciwości; posiadanie dóbr jest dla nich zaledwie instrumentem społecznych praktyk. Ideologiczny wymiar tej antytezy unaocznia fakt, iż częstym motywem elegii zbioru jest **niechęć do ciężkiej pracy** (zob. SELLE 2008: 255) oraz **pogarda dla wybranych profesji** – zwłaszcza dla wysiłków kupców i marynarzy trudniących się handlem (zob. niżej). Swoją drogą, wiele dzieł epoki archaicznej i klasycznej, poczynając od eposu Homera, ukazuje te aktywności jako wstydlive, urągające *time*, „prestżowi” właściwemu grupie *agathoi-esthloi*¹¹⁴. W *Odysei* – tekście, w którym po raz pierwszy pojawia się określenie „kupca” czy też podejmującego wyprawy morskie „handlarza” (*emporos*, 2.318-320 i 24.299-301)¹¹⁵ – ta profesja czy też model życia opisywane są jako przyczyna niesławy i przymiot osób o niskim statusie społecznym: tak w ks. VIII eposu Odyseusz, który przybywa na wyspę Feaków, zostaje wzięty właśnie za przewożącego towary *emporos* (w. 158-164), ta błędna identyfikacja staje się zaś zarzewiem konfliktu – sam narrator przedstawia ją jako celową zniewagę (*neikeîn*). Także w tradycji Hezjoda, drugiego legendarnego twórcy poematów epickich, zarabianie na handlu zamorskim (*nautliê*) przedstawiane jest „w sposób pogardliwy” (CLAY 1993: 31) jako

¹¹² Przede wszystkim wikła interpretacje ekonomii starożytnej w dyskurs antymodernistyczny, ukazując Grecję archaiczną jako antytezę dla liberalnego kapitalizmu epoki nowożytnej. Starałem się to pokazać w SKARBEK-KAZANECKI (2021a), zob. także VAN WEES (1998: 14) oraz MEISTER – SEELENTAG (2020: 12-3).

¹¹³ W tym względzie idealizacja długoterminowych relacji przyjaźni i norm zadośćuczynienia nie tyle daje nam dostęp do rzeczywistości ekonomicznej, ile raczej do pewnych napięć, uprzedzeń i niejawnych celów podzielanych przez odbiorców wybranej tradycji poetyckiej.

¹¹⁴ Zob. FILSER (2017: 105-26), który analizuje liczne przykłady przedstawień wazowych, pokazując, jak w attyckim malarstwie kontrastowano pracę fizyczną z „bezpłodną kulturą marnotrawstwa” elit (*die unproduktive Vergeudungskultur*, s. 116). Wazy jednoznacznie uwidaczniają to, iż zawody powiązane z pracą fizyczną przedstawiane były w Grecji negatywnie.

¹¹⁵ Tak PETROPOULOS (2012): „W *Odysei* wyraz *emporos* (...) określa samotnego podróżnika (*an individual traveler*) [przemieszczającego się] statkiem raczej w celach biznesowych niż dla przyjemności”. Cf. MELE (1979, rozdz. 11), który uważa, że określenie *emporos* używane jest u Homera w odniesieniu do tych, którzy z powodu ograniczonych zasobów „podróżują cudzymi statkami” („si dice che riguarda chi viaggia su navi altrui perché non dispone per suo conto né di nave né di rematori”).

wyraz zachłanności i niepotrzebnego ryzyka (*Op.*, w. 618-644)¹¹⁶. Do tych samych tonów niechęci zdaje się odnosić przytaczana wyżej elegia *Corpus Theognideum* w. 667-82 (zob. rozdz. 4.1.a), gdzie „nowobogaccy”, stopniowo przejmujący władzę w *polis*, opisani zostają jako *phortēgoi*, „tragarze” czy „handlarze” (w. 679)¹¹⁷ – a zatem za pomocą pejoratywnej kategorii, która bezpośrednio odnosi się od sposobu życia związanego z tym zawodem; charakter pracy kupca-handlarza zostaje powiązany ze strategią bogacenia się i budowania pozycji społecznej, która urągać ma „szlachetności” i zadawać gwałt „sprawiedliwości”.

Zgodnie z klasyczną interpretacją, sięgającą zresztą pism Jacoba Burckhardta (zob. niżej, 4.1.c.) praca fizyczna i czas wolny w świecie starożytnym były jednoznacznie rozdzielone i przeciwstawione sobie wzajem. Mimo pokusy tak jednoznacznego ujęcia powyższych kwestii status tych, którzy podejmowali handel zamorski, tak jak i percepcja w epoce archaicznej aktywności powiązanych z handlem, są jednak znacznie bardziej problematyczne. Te same źródła, które wskazałem wyżej, sugerują, że handel nie musiał z założenia determinować niskiego statusu społecznego (tak LOMBARDO 1979: 689-690); nie zawsze i nie w każdej formie był on poczytywany jako niegodny stanu *agathoi-esthloi*. I tak na przykład Odyseusz w *Odysei* (w scenach spotkania z Eumajosem, *Od.* 14.199-359, Aninoosem, 17.417-44, a także Penelopą, 19.104-316), „mówiąc liczne kłamstwa do prawdy podobne” (19.203) przedstawia się jako *Ajthon* (19.179-83): *basileus* Krety, który stracił majątek i pozycję społeczną w wyniku nieudanej wyprawy handlowo-zbrojnej na Egipt (17.424-7), następnie intrygi pewnego Fenicjanina – człowieka, który „podstępnie namówił” (14.290) go do wzięcia udziału w podróży morskiej, która zakończyć się miała sprzedażą pozyskanych wcześniej dóbr¹¹⁸. Wizję członka elit, który stracił majątek w wyniku nieudanej wyprawy handlowej, reprodukuje ponadto jedna z elegii *Corpus Theognideum* (w. 1197-1202)¹¹⁹:

Ὅρνιθος φωνήν, Πολυπαῖδη, ὅξῃ βοώσης
ἦκουσ', ἥτε βροτοῖς ἄγγελος ἦλθ' ἀρότου
ὠραίου· καί μοι κραδίην ἐπάταξε μέλαιναν,

¹¹⁶ Na temat motywu „biedy” i „głodu” w *Pracach i dniach* zob. wyżej, przyp. 104.

¹¹⁷ Zob. analizy tego pojęcia w BRAVO (1976: 126): „(...) c'est φορτηγός, qui signifie «marchand (faisant du commerce maritime)»”, także KURKE (1989: 541).

¹¹⁸ Zob. nt. EMANUEL (2012), który wskazuje na analogie między narracjami Odyseusza a danymi archeologicznymi dotyczącymi relacji handlowych w późnej epoce brązu. Warto ponadto zauważyć, że stanowiska archeologiczne z wczesnej epoki żelaza, zwłaszcza na Eubei, wskazują na aktywność handlową jako istotny czynnik stratyfikacji społecznej: jak pisze MURRAY (2004: 97): „To zapewne arystokracja nadała pierwszy impuls szerszej eksploatacji terenów poza obszarem Morza Egejskiego (...)”; od VIII w. powstawały także w Grecji kolonie noszące „wszelkie znamiona typowej faktorii handlowej” (2004: 102). Szerzej na ten temat pisze DUPLOUY (2006: 151-83), który podkreśla znaczenie handlu jako strategii prestiżu w „Wiekach Ciemnych” i epoce archaicznej.

¹¹⁹ Zob. także wersy 1209-16 *Theognideów* (o których piszę niżej, 4.2, przyp. 161), gdzie *ja* poetyckie określa siebie samo imieniem „Aithon”, a także w. 1123-8, gdzie porównuje własne cierpienia do doświadczeń Odyseusza.

ὅττι μοι εὐανθεῖς ἄλλοι ἔχουσιν ἀγρούς,
οὐδέ μοι ἡμίονοι κύφον ἔλκουσιν ἄρότρον
τῆς ἄλλης † μνηστῆς † εἵνεκα ναυτιλῆς.

Usłyszałem, Polypaidesie, ostry, przenikliwy śpiew ptaka,
który przybył jako posłaniec, żeby sławić pośród śmiertelnych
piękno pól uprawnych – ścisnęło mnie coś w czarnym sercu
[na wspomnienie] kwiecistych ziem, które inni dziś dzierżą jak własność.
Nawet muły, szarpiające za skrzywione jarzmo, nie są [już] dla mnie.
[A wszystko to] z powodu pamiętnej podróży morskiej (*heíneka nautliēs*).

Ostatecznie także tradycja Hezjoda pozostawia przestrzeń na aktywność handlową: w *Pracach i dniach* pojawiają się zalecenia, aby ćwiczyć się w „dobrej żegludze” (*hōraíos plóos* w. 666), a w kalendarzu zadań na dany rok wydzielony zostaje sezon odpowiedni do sprzedaży nadwyżek z własnych upraw (*phórtos*, *Op.* 631, 644, 672, cf. 42, 232, 316, 501, 577, zob. MELE 1979, rozdz. 1).

Jak możemy wyjaśnić unaocznioną wyżej niejednoznaczność statusu *émporos*–*phortēgós*, „handlowca”/„żeglarza”, w epoce archaicznej? Alfonso MELE (1979) zauważa, iż postulowany u Hezjoda model relacji handlowych pozostaje ściśle związany z rolnictwem: jest to działalność daleka od specjalizacji, praktykowana sporadycznie, niejako na marginesie podstawowego źródła utrzymania w postaci uprawy ziemi¹²⁰. W opozycji do tego rodzaju „aktywności” (*prēksis*) badacz sytuje *emporíē* rozumianą jako wyspecjalizowany „handel” komercyjny: realizowany nie z uwagi na prestiż bądź potrzebę pozyskania rzadkich towarów orientalnych (zob. DUPLOUY 2006: 153-63), ile jako praca zarobkowa, podstawowe źródło utrzymania¹²¹. Włoski uczony zwraca zarazem uwagę na związek zachodzący między percepcją *emporíē* oraz społecznymi normami i wartościami – takimi jak przyjaźń czy długoterminowe relacje wymiany (zob. wyżej, 3.2.c). Zjawiska dystynktywności nie można tym samym sprowadzać do konkretnych, jednoznacznych aktywności dzielonych na „zawody godne i

¹²⁰ MELE (1979, rozdz. 1): „(...) il commercio esiodeo non possiede una vera autonomia. Limitato nel tempo, per non staccarsi dagli ἔργα, esso è altresì limitato nei fini che si prefigge: il κέρδος cui esso mira ha infatti un preciso carattere integrativo e complementare rispetto all’agricoltura”.

¹²¹ Zob. także FINLEY (1979: 73), który podkreśla, że różnica w wypadku aktywności elit i nie-elit opierała się na stopniu zaangażowania: „The dividing line for them was rather in the degree to which they performed the chores themselves— between those who supervised, working only to pass the time, and those whom circumstances compelled to cook and sew in earnest”. Por. BRAVO (1974) i (1977), który proponuje inne wyjaśnienie ambiwalencji *emporíē* w epoce archaicznej: w jego opinii handel zamorski był z założenia źródłem wstydu, który szkodził pozycji i statusowi danego „arystokraty”; jak badacz przekonuje, podróże handlowe w imieniu elit podejmowali niewolnicy bądź zubożali członkowie elit. Na temat dyskusji między Alfonso Mele i Benedetto Bravo zob. DUPLOUY (2018a: 27-8, także COZZO 1988: 25-7), który słusznie podkreśla, że niezależnie od rozstrzygnięcia tej wątpliwości obu badaczom udało się ukazać powszechność, znaczenie i rolę handlu w Grecji archaicznej, jednocześnie problematyczny status tych, którzy w aktywności handlowe byli zaangażowani.

niegodne”¹²² (np. pracy fizycznej w postaci handlu przeciwstawionej formom „czasu wolnego”); zależy ono od szerszego kontekstu, w ramach którego owe aktywności zostają podjęte. Wyprawa handlowa, która inicjowana jest okazjonalnie, paradoksalnie może być źródłem prestiżu: dopełniona gestami i rytuałami opartymi na normach gościnności i wymiany dóbr może służyć manifestacji statusu społecznego i elitarniej tożsamości, stanowić okazję do partycypacji w pan-helleńskiej kulturze elit, w konsekwencji wzmacniać autorytet i prestiż¹²³.

W rozdziale 3.2 analizowałem normy relacji interpersonalnych, w tym normy wzajemności. Jak widzieliśmy, w poezji archaicznej wiele uwagi zostaje poświęcone długoterminowym związkom między ludźmi opartym właśnie na tej regule (co najlepiej ilustrują rytuały wymiany darów). Ów aksjomat równowagi w zaangażowaniu obu stron relacji znajduje wyraz także w dyskursie o *dike* i *adikia* – „sprawiedliwości” i „niesprawiedliwości”, kluczowych kategoriach normatywnych służących m.in. ewaluacji wybranych postaw i reguł (zob. wyżej). Zarazem „niesprawiedliwość” powiązana zostaje z „**chciwością**” jako postawą przeczącą opiewanym w poezji wartościom, takim jak przyjaźń, lojalność czy „sprawiedliwość” (w tym kontekście rozumiana przede wszystkim jako zadośćuczynienie i równowaga w zaangażowaniu obu stron danej relacji). Innymi słowy, **dążenie do maksymalizacji korzyści osobistych** – w koncepcjach ekonomicznych przełomu XIX i XX wieku często wskazywane jako jedyny bodziec współczesnego *homo oeconomicus* – w poezji archaicznej, zwłaszcza w tradycji Teognisa, było krytykowane i przedstawiane jako przyczyna osłabienia więzi interpersonalnych, zarazem źródło szerszych kryzysów społecznych i politycznych.

Zauważę, że analizowany tu dyskurs na temat bogacenia się wpisuje się w szersze ramy ideologiczne oparte na opozycji pojęciowej *sprawiedliwość* – *niesprawiedliwość* (względnie „szlachetność” – „zło”). Logika zysku wyraźnie przeciwstawiana jest w archaicznych tradycjach poetyckich wartościom i relacjom społecznym, w tym kluczowej dla *Theognideów* relacji przyjaźni; aktywności komercyjne, jak podkreśla Leslie KURKE (1999: 14-5), przedstawiane są jako skutek chciwości i żądzy osobistej korzyści (*kérdos*) – w opozycji do tych działań, które wymykają się porządkowi zysku, utrwalając i odtwarzając tym samym „większy porządek społeczny oraz kosmiczny” (1999: 15, zob. także DONLAN 1985: 239-40). Uwidaczniają to te fragmenty *Theognideów*, które angażują kategorię *hýbris*: pojęcie, które, jak widzieliśmy (3.2.b), desygnuje przeróżne zbrodnie i akty przemocy; niekiedy odnosi się także

¹²² Jak czyni to VEBLEN (1971: 34-62), zob. wstęp do wydania polskiego Janusza Górskiego, s. XV-XVI.

¹²³ Zob. DUPLOUY (2006, r. IV, zwł. s. 170-2), który podkreśla, że sama podróż handlowa mogła być „działaniem prestiżowym”. Zob. także COZZO (1988: 23), który podkreśla związek aktywności piracko-handlowych ilustrowanych przez alter ego Odyseusza (Aithona) z normami i wartościami świata elit, zwłaszcza „wzajemną gościnnością” (*ospitalità reciproca*).

do szerszej postawy „arogancji”: stałej dyspozycji do łamania obowiązujących reguł oraz norm społecznych (tj. postępowania w sposób „niesprawiedliwy”). O byciu „sprawiedliwym” w pierwszej kolejności decyduje więc szczególna więź z innymi ludźmi, troska o dobro wspólne, postawa odpowiedzialności za całą polis, która wyklucza chciwość i interesowność (w. 41-8):

Mieszkańcy wciąż pozostają rozsądni (*saóphrones*) – tymczasem przywódca (*hēgemónes*),
zwróciwszy się [w inną stronę], zmierzają ku wielkiemu złu (*eis kakótēta*).

Jeszcze nigdy, Kyrnie, dobrzy mężowie (*agathoi*) na polis nie sprowadzili zniszczenia,
gdy jednak w gestii tych podłych (*kakoi*) ludzi leży, że lud (*dēmos*)

popelnia hybris (hybridzein), i skoro niszczą, co sprawiedliwe (*dikas*),

skoro przynoszą [korzyści] tym, co są niesprawiedliwi (*adikoisi*)

dla własnych, prywatnych zysków i władzy – to nie liczą, że długo

[ta polis] utrzyma się w spokoju (*en hēsychiēi*).

W tej kilkakrotnie już komentowanej przeze mnie elegii przywódcy (*hēgemónes*, zob. wyżej, 3.1.b, także 3.2.b oraz 4.2.b), którzy niszczą *dikai* i zwracają całą wspólnotę ku „złu” (*eis kakótēta*, w. 42), pełnią zarazem rolę paradygmatycznych figur chciwości. Dla prywatnych korzyści (*oikeia kérdea*) i rządzy władzy (*krátos*, 46) dopuszczają się *hybris*, „buty” (*hybridzein*, 44) i pomagają tym, którzy są „niesprawiedliwi” (*adikoisi*, 45). *Hybris* przedstawia się tym samym jako zachłanność, żądza prestiżu pchająca ludzi do podłości¹²⁴. Jak ujmuje to inna elegia, w. 153-4, stanowiąca jeden z przypisywanych Solonowi fragmentów o „podwójnej atrybucji” (cf. Solon, fr. 6W, w. 3-4)¹²⁵:

Τίκτηι τοι κόρος ὕβριν, ὅταν κακῶι ὄλβος ἔπηται
ἀνθρώπων καὶ ὅτωι μὴ νόος ἄρτιος ᾔη.

Wiedz, że nadmiar (*kóros*) rodzi *hybris*, ilekroć szczęście i majątek (*ólbos*)

towarzyszą złemu człowiekowi (*kakôi anthrōpōi*),

wyzytemu słusznej postawy (*nóos ártios*).

Rzecz jasna, w elegiach tradycji Teognisa możemy odnaleźć przeróżne uzasadnienia dla zjawisk i zachowań opisywanych w kategoriach *hybris*¹²⁶. Tym razem *hybris* stanowi przede wszystkim

¹²⁴ Pisałem o tym w rozdz. 3.2.d. Zob. także STEIN-HÖLKESKAMP (2018: 134), także DONLAN (1985: 239-40); por. ponadto uwagi DEL GRANDE (1947: 45-6) na temat tradycji Hezjoda i ekonomicznego wymiaru pojęcia *hybris*: „In questo ambiente l’hybris, se non è proprio quella di cui si lamenta Esiodo, è del medesimo tipo: ricerca fraudolenta di beni, a danno altrui, perseguita – almeno in un primo tempo – non col favore di giudici compiacenti, ma con i mezzi del mercante che lusinga adducendo sul mercato merci straniere d’alto prezzo, e turba una società già sana e contenta del poco (...), o che rincara viveri di prima necessità al momento di carestia, occultandone parte già accaparrata e lanciandone volta a volta sul mercato quantitativi scarsi”.

¹²⁵ Wersy znane z *Corpus Theognideum* pojawiają się w elegii Solona przywołanej w *Ustroju politycznego Aten* (12.2). Na temat fragmentów o podwójnej atrybucji zob. wyżej, rozdz. 1.2. Na temat koncepcji „zła rodzącego zło” piszę w rozdziale 3.3.b.

¹²⁶ W kontraście do przytoczonej elegii, poprzedzający ją ustęp (zob. niżej) ujmuje zjawisko *hybris* z zupełnie innej,

skutek niewłaściwej postawy, braku psychicznych i społecznych dyspozycji („właściwego umysłu”, *nóos ártios*), odpowiedniego wychowania i szeroko pojętych kompetencji kulturowych¹²⁷. Zarazem „bogacenie się” zostaje utożsamione z chciwością” (w. 315-22):

‘Πολλοί τοι πλουτοῦσι κακοί, ἀγαθοὶ δὲ πένονται,
ἀλλ’ ἡμεῖς τούτοισ’ οὐ διαμεινόμεθα
τῆς ἀρετῆς τὸν πλοῦτον, ἐπεὶ τὸ μὲν ἔμπεδον αἰεὶ,
χρήματα δ’ ἀνθρώπων ἄλλοτε ἄλλος ἔχει.’
Κύρν’, ἀγαθὸς μὲν ἀνὴρ γνώμην ἔχει ἔμπεδον αἰεὶ,
τολμᾷ δ’ ἐν τε κακοῖς κειμένοις ἐν τ’ ἀγαθοῖς.
εἰ δὲ θεὸς κακῶι ἀνδρὶ βίον καὶ πλοῦτον ὀπάσσει,
ἀφραίνων κακίην οὐ δύναται κατέχειν.

Wielu złych ludzi (*kakoi*) bogaci się, kiedy szlachetni (*agathoi*)
cierpią z powodu biedy. My jednak nie wymieniamy
bogactwa (*ploutos*) za [naszą] szlachetność (*aretē*).
Ta pozostaje niezmienna, pieniądze (*chrēmata*) co rusz ma ktoś inny.
Opinia ludzi szlachetnych, Kyrnie, też jest niezmienna;
nie tracą odwagi zarówno wśród podłych, jak i wśród dobrych.
Gdy bóg zsyła podłemu majątek i [szczęśliwe] życie,
ten, będąc głupcem, nie umie ukryć [własnej] podłości (*kakīē*).

„Bogactwo”, a także „pieniądze” (zob. niżej, rozdz. 4.2.c) w *Corpus Theognideum* zostają wplecione w szereg fundamentalnych kategorii binarnych, usytuowane po stronie „zła” politycznego (rządy i dominacja *źle urodzonych*, tj. rodzącej się klasy średniej), zła metafizycznego, a nawet zła religijnego. Tam, gdzie pojawia się dostatek, można spotkać zachłanność, brak obyczajów, szacunku do bogów, niesprawiedliwość – także w wymiarze ekonomicznym w formie niesprawiedliwej redystrybucji dóbr. Chęć gromadzenia pieniędzy jest nie tylko wadą, ale i brakiem poszanowania dla boskich praw: w końcu jedynymi upoważnionymi do decydowania o losie i majątku ludzi są bogowie (w. 133-4). Tym samym *agathoi-esthloi*, utrzymujący przyjazne relacje ze sobą wzajem oparte na zaufaniu, szacunku i gościn-

wręcz teologicznej perspektywy (w. 151-2). Swoją drogą, VAN WEES (2000: 58, przyp. 21, podobnie DEL GRANDE 1947: 51-2) uważa, iż oba fragmenty stanowią jedną elegię.

¹²⁷ Psychologię winy w *Theognideach* analizowałem wyżej, rozdz. 3.3.c. Oprócz wskazanych wyżej fragmentów możemy przywołać także elegię w. 719-28 (cyt. niżej): wymienione zostają w niej kluczowe dla kultury greckiej epoki archaicznej materialne przejawy wysokiego statusu społecznego, takie jak złoto i srebro, hodowla koni czy w końcu drogie ubrania; podkreśla się przy tym, że wszystkie te wyróżniki elit nie znaczą w obliczu śmierci (*thánatos*) czy nadchodzącej „podłej starości” (*kakòn gêras*, w. 728). Oprócz motywu pozbawionego znaczenia życia doczesnego szczególnie ważne dla dyskursu ekonomicznego w *Corpus Theognideum* są również te ustępy, w których – jak na przykład w wersach 183-92 (nt. rozdz. 4.1.b) – przeciwstawia się sobie wzajem „szlachetne urodzenie” (bycie *eugenēs*) oraz „bogactwo”, drugą z wartości wiążąc zarazem z chciwością i sytuując ją po stronie „zła”, „niesprawiedliwości” oraz *hybris* (a zatem w opozycji do *dikē*).

ności wyrażającej się poprzez regułę wzajemności, zostają przeciwstawieni „źle urodzonym”, do których działań „nie można mieć najmniejszego zaufania – pokochali bowiem niewolnicze podstępny i chytry, tak że nie ma dla nich już żadnego ratunku” (w. 65-68).

e) Styl życia „sprawiedliwych”:

praktyki kulturowe jako narzędzie stratyfikacji społecznej

A zatem nagle zdobycie *ploutos*, „bogactwa”, nie przenosiło jednostki w sposób automatyczny czy bezwarunkowy na wyżyny hierarchii społecznej. Jak widzieliśmy, ważniejsze od wysokości majątku, którym ktoś dysponował, był sposób jego wykorzystywania¹²⁸. Mam na myśli przede wszystkim partycypację w łączących środowisko elit sposobach spędzania wolnego czasu – te zaś wymagały, oprócz zaangażowania czy wysokich kompetencji kulturowych, właśnie dużych zasobów finansowych¹²⁹. Pamiętając przy tym o niestabilności hierarchii społecznej w Grecji starożytnej możemy wyobrazić sobie, jak ważnym instrumentem samookreślenia – zarazem wyznaczania symbolicznych granic dla statusu uprzywilejowanych *agathoi* – był **styl życia**: oparty na hucznym luksusie (*habrosynē*, zob. wyżej¹³⁰), tym samym niedostępny dla nie-elit (*kakoi*); styl życia, który poprzez ostentację w demonstrowaniu posiadanych dóbr umożliwiał „performowanie” własnej pozycji, potwierdzanie czy kreowanie przewagi, podkreślanie różnymi aktywnościami *aretē*, „szlachetności” jednostki.

Zjawisko performowania własnej pozycji społecznej, tak jak i historyczne uwarunkowania narodzin tzw. „klas próżniaczych”, stanowi przedmiot badań i analiz socjologicznych już od końca XIX wieku. Celnie opisał ten fenomen sam twórca „teorii klasy próżniaczej” (*The Theory of the Leisure Class*), Thorstein VEBLEN (1971 [1899]: 65):

[c]elem konsumpcji są nie tylko potrzeby praktyczne i poszukiwanie wygody. Wchodzą tu w grę wymogi prestiżowe, które podporządkowują sobie ów proces. Konsumpcja doskonalszych, ulepszonych artykułów jest dowodem bogactwa – przynosi zaszczyt; natomiast niemożność konsumowania ich w odpowiedniej ilości i w odpowiednio wysokim gatunku, odwrotnie – jest dowodem niższości i przynosi ujmę.

Dla Veblena pozyskiwanie i konsumpcja prestiżowych dóbr stanowią kluczową **strategię**

¹²⁸ Jak pisał Thorstein Veblen, o którym więcej niżej, „[p]o to, by zdobyć i zachować poważanie wśród ludzi, nie wystarczy mieć bogactwo i władzę. Trzeba składać widome dowody tego bogactwa i władzy, gdyż prestiż oparty jest na oznakach wewnętrznych” (VEBLEN 1971: 35).

¹²⁹ FISHER – VAN WEES (2015: 29): „(...) its [sc. Elite’s] distinctive lifestyle was based on superior wealth, and in order to excel they needed to acquire as much property as they could and make as many wealthy friends and allies as possible”.

¹³⁰ Zob. KURKE (1997: 115-116), która w tych kategoriach opisuje funkcje i rolę *hetery* na sympozjach elit (“(...) she is a product of the sympotic space where the lifestyle of *habrosyne* was actively espoused as a form of self-definition and distinction by an aristocratic elite throughout the sixth century”, s. 115).

dystynkcji: służącą manifestowaniu odmienności i współzawodniczeniu w „szacunku i poważaniu” (1971: 27), jednocześnie odróżnianiu wspólnoty i partycypujących w jej limitywnych symbolach członków od „innych”, obcych, od nie-elity¹³¹. Należy przy tym podkreślić, że w pismach badacza te zjawiska zostają ściśle powiązane z jeszcze jednym mechanizmem rywalizacji o prestiż, mianowicie **„bezczynością”**. Wysoki status społeczny łączy się w opinii Veblena z bezproduktywnymi praktykami wspólnotowymi, zaprzeczającymi idei pracy dla zarobku – wysiłku traktowanego jako coś „z istoty swej” poniżającego (VEBLEN 1971: 35)¹³².

Negatywny stosunek Greków do pracy fizycznej jest powszechnie znanym faktem, rozpoznany już przez Jacoba Burckhardta w jego monumentalnych interpretacjach kultury starożytnej Hellady. Przy czym autor pięciotomowego *Zur griechischen Kulturgeschichte* (BURCKHARDT 1999)¹³³ w centrum badań nad kulturą Grecji epoki archaicznej umieszcza **„mentalność agonistyczną”**: potrzebę współzawodnictwa o „szlachetność” i „doskonałość” (*aretē*), przybierającą przeróżne formy i leżącą u podłoża wielu fenomenów kulturowych tego czasu (BURCKHARDT 1999: 160-213, także 2008)¹³⁴ – w tym także bezproduktywnych rozrywek zaprzeczających potrzebie pracy dla zarobku i wskutek tego demonstrujących wysoki status ekonomiczny jednostki¹³⁵. Jak Burckhardt pisał (2008: 19):

[i]dealem życia greckiego był, jak wiadomo, czas całkowicie wolny (...), dawniej wypełniony przez współzawodnictwo, w późniejszych zaś czasach przez aktywność polityczną. Kto nie był w stanie wziąć w tym udziału, mógł przyglądać się z boku z zazdrością albo z podziwem. Rozrost niewolnictwa sprzyjał pogardzie dla pracy, także pogardzie ludzi wolnych, bez względu na to, jak bardzo była nieodzowna.

Rywalizacja o prestiż oraz waloryzacja bezczynności („czasu wolnego”) stoją u podstaw

¹³¹ Pojęcie „dystynkcji” (*die Distinktion*) i „struktury limitywnej” (*die limitische Struktur*) wprowadzam za Janem Assmannem (ASSMANN 2007: 165-75 = 2000: 151-60). Niemiecki egiptolog podkreśla jednocześnie związek zjawiska „dystynkcji” z tożsamością i integracją wspólnoty.

¹³² Streszczenie głównych założeń *The Theory of the Leisure Class* Veblena w MOUHAMMED (2008) oraz IWASIŃSKI (2015). Zob. także FILSER (2017: 33-54), który odnosi tę teorię do Aten klasycznych.

¹³³ Dzieła wydane już pośmiertnie na podstawie notatek i zapisków w latach 1898-1902, zob. ŁANOWSKI (1962). Na temat podobieństw między teorią Veblena i analizami Burckhardta zob. FILSER (2017: 51-3).

¹³⁴ Burckhardt ujmuje kulturę Grecji w perspektywie ewolucyjnej, „kulturę agonu” sytuując po „heroizmie” eposu Homera, między VIII a VI w. p.n.e. Koniec „ducha rywalizacji” miałyby wyznaczać natomiast narodziny demokracji (BURCKHARDT 1999: 170: „(...) democracy was to make the agon dangerous or impossible for this class”, zob. MURRAY 1999, s. XL-XLI). Jednocześnie *agon* w pismach Burckhardta został ściśle powiązany z „arystokracją” – jedyną grupą realnie reprodukcją ten aspekt greckiej kultury. Oba założenia krytykuje DUPLOUY (2006: 271-8), który słusznie podkreśla, że „etyka konkurencji” nie jest cechą charakterystyczną wyłącznie epoki archaicznej: walka o status członka elit i współzawodnictwo w strategiach kreacji prestiżu społecznego przenikają całą kulturę starożytnej Grecji, nie ograniczają się ponadto do uprzywilejowanych grup ze szczytów społecznej hierarchii.

¹³⁵ Por. VEBLEN (1971: 39-40): „Powstrzymywanie się od pracy jest obiegową oznaką bogactwa, a co za tym idzie gwarantem pozycji społecznej”.

kluczowej dla archaicznej Grecji formy „dystynkcji”. Odmienność elit manifestowana jest poprzez stosunek do pracy – pielęgnowanie i inscenizowanie stylu życia, często niewygodnego i niepraktycznego (cf. ASSMANN 2007: 170 = 2000: 156), podkreślającego wolność od konieczności motywowanego ekonomicznie wysiłku fizycznego¹³⁶.

Należy podkreślić, że dystynkcje statutowe w starożytnej Grecji nie ograniczają się wyłącznie do zagadnienia konsumpcji i posiadania dóbr materialnych. W wypadku analiz skoncentrowanych na „stylu życia” – *lifestyle*’u elit – granice pomiędzy różnymi strukturami kapitałów społecznych zacierają się. Na przecięciu wskaźników ekonomicznych oraz społecznych napotykamy „**kapitał kulturowy**”: *habitus*, mówiąc językiem Pierre’a BOURDIEU (2005), stanowiący „system trwałych dyspozycji nabytych przez jednostkę w trakcie procesu socjalizacji, które generują i organizują praktyki oraz identyfikacje i wyobrażenia (...) jednostek i grup społecznych”¹³⁷. *Habitus* wyraża się zatem poprzez stałe wzorce i wykształcone przez tradycję praktyki, determinując zarówno gesty, postawy bądź sposoby mówienia, jak i schematy interpretacyjne oraz kategorie myślowe właściwe dla pewnej „klasy” czy grupy społecznej; jest on nabytym na drodze socjalizacji zbiorem *dyspozycji* do reprodukcji pewnego modelu bycia – owego *lifestyle*’u odróżniającego *agathoi-esthloi* od *kakoi*.

Analizowane dotąd elegie *Corpus Theognideum* wielokrotnie unaocznily znaczenie szeroko rozumianych kompetencji kulturowych (*habitusu*) dla tożsamości elit. Jak widzieliśmy, bycie *agathos* wymaga spełnienia **zarówno wewnętrznych, jak i zewnętrznych kryteriów** (3.1.b, 4.1.b). Osoba godna tego miana ucieleśnia pewien ideał etyczny: rzekomo wspólny dla środowiska elit, w założeniu przekazywany z pokolenia na pokolenie¹³⁸. Tym sposobem ekskluzywizm tej tradycji – na poziomie deklaratywnym adresowanej wyłącznie do „dobrze urodzonych” – znajduje dopełnienie w „*paidei*”: wychowaniu czy mówiąc szerzej, transmisji kulturowych i symbolicznych kompetencji, dla których tradycja elegijnych pouczeń (*hypothekai*) stanowi zresztą kluczowe medium (ZALEWSKA 1986: 202)¹³⁹. W końcu jedną ze stale

¹³⁶ W studiach Burckhardta negatywna waloryzacja pracy, zarazem szczególna rola „czasu wolnego” jako wyróżnika elit zostają unaocznione za pomocą figur kupców, przewożących towary marynarzy, przede wszystkim zaś artystów-rzemieślników (BURCKHARDT 2008) – jak widzieliśmy na przykładzie *emporos* (4.1.c), profesji, których społeczny status był wielce problematyczny w świecie starożytnym.

¹³⁷ Wskazaną definicję *habitusu* przytaczam za MATUCHNIAK-KRASUSKĄ (2015: 89); pochodzi ona z pracy Patrice’a Bonnewitza (monografii pt. *Pierre Bourdieu. Vie. Oeuvres. Concepts*, Paris: Ellipses, 2002).

¹³⁸ Zgodnie z deklaracją samego *ja* poetyckiego w *Theognideach*, zob. wyżej, rozdz. 2.4.c. Ilustrują to wersy 27-8, w których *ja* deklaruje, iż przekaze Kyrnosowi, wewnątrztekstualnemu adresatowi pouczeń, to, czego ono samo „jako młodzieniec nauczyło się od szlachetnych ludzi”.

¹³⁹ Jak często się podkreśla, sympozjum stanowiło oczywistą przestrzeń dla dyskursu dydaktycznego i edukacji młodego pokolenia: zob. np. DONLAN (1985: 237): „Association in everyday fellowship with agathoi constitutes an education for the aristocratic youth of the community”, BREMMER (1990); także *Ustrój polityczny Sparty* Ksenofonta (212-13) wraz z dyskusją na temat roli relacji pederastycznych dla edukacji i transmisji kluczowych wartości w Sparcie czasów Likurga. Na temat *Corpus Theognideum* jako tradycji pouczeń i jej normatywno-

ponawianych w zbiorze wskazówek jest konieczność zasiadania na sympozjum wyłącznie z prawdziwymi *agathoi* (w. 563-6, zob. także 29-38, 789-92, 1165-6, 1167-8, cf. Alkajos fr. 75 Voigt):

Κεκλήσθαι τ' ἐς δαῖτα, παρέζεσθαι τε παρ' ἐσθλὸν
ἄνδρα χρεὼν σοφίην πᾶσαν ἐπιστάμενον.
τοῦ συνιεῖν, ὅπότεν τι λέγῃ σοφόν, ὄφρα διδασκῆται
καὶ τοῦτ' εἰς οἶκον κέρδος ἔχων ἀπίη.

Trzeba, byś zaproszony na ucztę usiadł przy mężu
szlachetnym, co [spośród zebranych] wyróżnia się (*epistámenon*)
wielką mądrością (*sophiēn*).

Przy nim trwaj, a gdy mowę wygłasza mądrą (*sophón*) – to ucz się,
tak, byś powrócił z [biesiady] do domu z [pewną] korzyścią (*kérdos échōn*).

Oprócz cnót moralnych *esthlòs anēr*, „szlachetny mąż”, jest także *epistámenos* – co, jak widzieliśmy, implikuje nie tylko zdolności intelektualne czy wiedzę, lecz także „biegłość” w poezji; jest człowiekiem, który nabył *sophiē*, co rozumieć możemy właśnie w kategoriach szerokiego kapitału kulturowego¹⁴⁰. Pod tym względem znajomość tradycji poetyckich sama w sobie – w tym elegii łączonych z imieniem Teognisa – przedstawia się jako wyróżnik wysokiego statusu społecznego: jest to „kultura elitarna” usytuowana w opozycji do „kultury popularnej” nie-arystokratów¹⁴¹. Zważywszy zresztą na jawnie dydaktyczny czy normatywny charakter tej tradycji – przybierającej formę „pouczeń” (*hypothekai*), stale wykorzystującej tryb rozkazujący i skrupulatnie kreującej figurę *ja* poetyckiego jako autorytetu (rozdz. 2.4) – może być ona interpretowana w kategoriach „przemocy symbolicznej” (BOURDIEU 2005): jako pewien zasób dóbr niematerialnych odpowiedzialny za „narzucanie znaczeń, definiowanie sytuacji i wytwarzanie prawomocnego obrazu świata” (MARKOWSKA 2015: 112).

Na gruncie tradycji Teognisa *habitus* jest stałym punktem odniesienia dla opozycji *agathos – kakos*. Kreując kontrast między obiema grupami wiele elegii – jak widzieliśmy na przykładzie w. 53-68 (zob. rozdz. 3.1.c) – koncentruje uwagę właśnie na kompetencjach kulturowych. *Kakoi* zostają przedstawieni na wzór Cyklopów z *Odysei*: jako osoby nieznające *dikai*, tj. norm, reguł i konwencji społecznych, zarazem jako osoby **wyzbyte właściwego „obycia” i kapitału symbolicznego**. Przypomnę przytaczany już wcześniej fragment (53-8):

dydaktycznych funkcji zob. rozdz. 1.3.c.

¹⁴⁰ Na temat *sophiē* oraz przymiotnika *epistámenos* jako pojęć ściśle powiązanych z kluczowymi dla tradycji *Corpus Theognideum* kompetencjami kulturowymi pisałem wyżej, rozdz. 2.4.c.

¹⁴¹ Zob. na ten temat niżej, rozdz. 4.3.

Κύρνε, πόλις μὲν ἔθ' ἦδε πόλις, λαοὶ δὲ δι' ἄλλοι,
οἳ πρόσθ' οὔτε δίκας ἤιδεσαν οὔτε νόμους,
ἀλλ' ἀμφὶ πλευραῖσι δορὰς αἰγῶν κατέτριβον,
ἔξω δ' ὥστ' ἔλαφοι τῆσδ' ἐνέμοντο πόλεος.
καὶ νῦν εἰς' ἀγαθοὶ, Πολυπαῖδ'· οἱ δὲ πρὶν ἐσθλοὶ
νῦν δειλοί. τίς κεν ταῦτ' ἀνέχοιτ' ἐσορῶν;

Kyrmosie, *polis* wciąż jest tą samą *polis*, lecz ludzie (*laoi*) są inni:
ci, co wcześniej nie znali ani sprawiedliwości (*dikas*),
ani norm (*nomous*) [tej wspólnoty], okryci od stóp do głów w skóry,
żyli – jak dzikie zwierzęta – poza jej granicami,
teraz rzekomo stanowią elity (*est' agathoi*), Polypaidesie.
Ci zaś, co byli szlachetni (*esthloi*), teraz tracą pozycję (tj. stają się *deiloí*).
Któż widząc to byłby w stanie znieść [taki stan rzeczy]?

Agathoi zostają przeciwstawieni *kakoi* poprzez odniesienie do cenionych dóbr w postaci ubrań. **Strój staje się wyróżnikiem statusu** i znamię ogólnych warunków życia (cf. VON DER LAHR 1990: 40). Na znaczenie ubioru dla dystynkcji społecznych wskazuje przy tym już epos homerycki: opisy bohaterów *Iliady* i *Odysei* – „noszących *chitony* spiżowe” (*chalkokhítōnes*, *Il.* 1.371, 3.127, 5.180, 17.485) – często koncentrują się na drogocennych szatach, sandałach, biżuterii ¹⁴²; ponadto warto wspomnieć o ceramice epoki archaicznej i klasycznej: przedstawieniach wazowych, na których wiele uwagi poświęcone zostaje poszczególnym elementom garderoby – swoją drogą, często wykazującym silne wpływy wschodnie i stanowiących rzadkie towary importowane ¹⁴³.

¹⁴² Dla przykładu przytaczam opis porannych przygotowań Agamemnona z *Il.* 2.41-7 (przeł. I. Wieniewski): „Zbudził się król, lecz w uszach rozbrzmiewał mu ciągle głos boga. / Usiadł tedy na łożu i w miękkiej przyoblókł się chiton, / Nowy, cudnej roboty i wielkim okrył się płaszczem; / Za czym na stopy dorodne nałożył piękne sandały, / Miecz wykładany srebrem przerzucił przez barki, a wreszcie / Berło ujął ojcowskie w dłoń, wiecznotrwałe, i z onym / Ruszył w kierunku okrętów Achajów spiżowopancernych” (ἔγρετο δ' ἔξ ὕπνου, θεῖη δέ μιν ἀμφέχυντ' ὁμφῆ: | ἔξετο δ' ὀρθωθείς, μαλακὸν δ' ἐνδυνε χιτῶνα | καλὸν νηγάτεον, περὶ δὲ μέγα βάλλετο φᾶρος: | ποσσὶ δ' ὑπὸ λιπαροῖσιν ἐδήσατο καλὰ πέδιλα, | ἀμφὶ δ' ἄρ' ὅμοισιν βάλετο ξίφος ἀργυρόηλον: | εἴλετο δὲ σκῆπτρον πατρῷον ἄφθιτον αἰεὶ | σὺν τῷ ἔβη κατὰ νῆας Ἀχαιῶν χαλκοχιτώνων); także *Il.* 8.220-1, 10.131-6, *Od.* 4.49-50, 19.225-34, 21.218-22. Szczegółowa analiza literackich przedstawień ubioru i biżuterii w tradycjach epoki archaicznej i klasycznej (choć pomijająca, niestety, *Corpus Theognideum*) w LEE (2015), tam także szersza bibliografia.

¹⁴³ Przedstawienia luksusu na wazach szczegółowo analizuje FILSER (2017, zwł. s. 127-277). Jako przykład ubrań-*orientaliów* – tj. przedmiotów luksusowych pochodzących ze wschodu – wskazać możemy mitrę, lidyjskie nakrycie głowy widoczne na wielu przedstawieniach wazowych ilustrujących sympozjum (zob. niżej, ilustracja 7), nt. FILSER (2017: 176-7), także YATROMANOLAKIS (2008: 131). Na temat *orientaliów* zob. wyżej, 4.1.c.



Ilustracja 7: *skyphos* przypisywany Malarzowi Krokotosa z 520-510 r. p.n.e. (Muzeum Narodowe w Atenach, nr 14906) przedstawiający scenę sympozjalną: nagi mężczyzna w mitrze, lidyjskim nakryciu głowy, przygląda się tańczącej heterze. Zdjęcie za: CVA 178 (Plate 30.1).

Podobnie więc jak w eposie Homera i w sztukach plastycznych (zabytkach wazowych), w *Corpus Theognideum* status jednostki określany jest poprzez dobra materialne, w tym poprzez ubiór. Ubrania są znamię „dobrego smaku”: świadectwem elitarnych kompetencji kulturowych, *habitusu* rozumianego jako dyspozycja do reprodukcji identyfikacyjnych wyobrażeń elit.

Zauważmy, że oprócz identyfikacji z grupą *agathoi-esthloi* poprzez ubiór i inne dobra materialne przytoczona elegia wskazuje także na **separację przestrzenną elit**. *Kakoi* żyli dotychczas „poza granicami *polis*” (w. 56), co sugeruje, że naturalną przestrzenią dla życia członków elit jest znowuż ściśle centrum miasta¹⁴⁴. *Agathoi* zostają opisani jako *astoi*, „mieszkańcy” (VON DER LAHR 1990: 28, 31); w innej elegii tych samych *astoi* określa się zaś mianem *saophrones* (w. 41), co podkreśla zarówno szczególne kompetencje do podejmowania decyzji (wiedzę, rozagę, wartości moralne, na przykład umiarkowanie czy bezinteresowność), jak również wskazuje na kapitał kulturowy (maniery, znajomość konwenansów, „obycie”), który w założeniu wyróżnia uprzywilejowane elity¹⁴⁵. Zarazem elegia potwierdza tezę o dużej mobilności społecznej w epoce archaicznej: dystynkcje między oboma grupami nie są ostre, wprost mówi się o zjawisku rekonfiguracji społecznej i zmianach w obrębie hierarchii wspólnoty („*polis* wciąż jest tą samą *polis*, lecz *laoi*, obywatele, są inni”, w. 53). Nie jest zresztą wykluczone, że „życie poza granicami *polis*” wcale nie odnosi się do lokalizacji, w jakiej

¹⁴⁴ Szerzej na temat separacji „miasta” i „wsi” w epoce archaicznej zob. BRAVO (1996b: 546-52).

¹⁴⁵ Na temat pojęcia *sophrosynē* i jego derywatów w *Corpus Theognideum* zob. wyżej, rozdz. 32.c, także 3.2.d, 3.3.c.

znajdowały się domy nowych *agathoi*, ile raczej braku możliwości – z uwagi na konieczność fizycznej pracy – uczestniczenia na co dzień w życiu obywatelskim oraz instytucjach politycznych¹⁴⁶.

W dotychczasowych analizach starałem się unaocznic zarówno nieostrość podziałów statutowych i hierarchii społecznych w epoce archaicznej, jak i wieloznaczność wybranych aktywności, praktyk oraz tych cech dystynktywnych, które mogły służyć jako kryteria przynależności do *agathoi-esthloi*. Rzecz jasna, w procesie ciągłej rekompozycji elit oraz negocjacji tożsamości, jakie konsolidowały te uprzywilejowane grupy, wskazywane wyżej wyróżniki statusu „szlachetnych” także stanowiły podstawę konfliktu społecznego; poszczególne strategie pozyskiwania społecznego uznania – takie jak „dobre maniere” (*habitus*), drogie ubrania czy wystawne życie – w epoce archaicznej były przedmiotem dyskusji i sporów. Dostęp do nich daje nam, rzecz jasna, poezja tego czasu¹⁴⁷, w tym poezja znana nam z *Corpus Theognideum*. Jak widzieliśmy (4.1.c oraz 4.1.d), w wielu elegiach krytykowane jest zjawisko nagłego bogacenia się *kakoi*; zarazem problematyzacji podlega znaczenie majątku i dóbr materialnych jako kryteriów przynależności do elit (w obrębie wspólnoty naznaczonej „niesprawiedliwością”, w świecie „do-góry-nogami” ci, którzy zasługują na miano „sprawiedliwych”, cierpią biedę). Przy tej okazji tradycja Teognisa niuansuje znaczenie tych praktyk społecznych, które wymagają zasobów finansowych. Jako przykład przytaczam w. 719-728, czyli jedną z elegii o „podwójnej atrybucji” zbieżną z fragmentem Solona 24W (cytowanym przez Stobajosa 4.33.7, a także Plutarcha w *Żywocie Solona* 2.3):

Ἰσὸν τοὶ πλουτοῦσιν, ὅτῳ πολὺς ἄργυρός ἐστιν
καὶ χρυσὸς καὶ γῆς πυροφόρου πεδία
ἵπποι θ' ἡμίονοί τε, καὶ ὦι' – τὰ δέοντα πάρεστι
ἄγαστρί τε καὶ πλευραῖς καὶ ποσὶν ἄβρὰ παθεῖν,
παιδὸς τ' ἡδὲ γυναικὸς· ὅταν δέ κε τῶν ἀφίκηται
ὥρη, σὺν δ' ἥβη γίνεται ἄρμοδια,
ταῦτ' ἄφενος θνητοῖσι· τὰ γὰρ περιώσια πάντα
χρήματ' ἔχων οὐδεὶς ἔρχεται εἰς Αἶδεω,

¹⁴⁶ Jak pisze w komentarzu do przytoczonego fragmentu *Theognideów* BRAVO (1996b: 551): „E chiaro dunque che i πολῖται che lavorano e vivono in campagna si sentono separati dall'élite soltanto a causa di condizioni economiche che possono cambiare: si sentono potenzialmente ἀγαθοί. D'altra parte, poiché la grande maggioranza dei πολῖται lavorava sui campi, e poiché l'élite li riconosceva, nonostante tutto, come membri della comunità privilegiata, del corpo civico, è chiaro che il disprezzo per il lavoro agricolo non poteva essere assoluto – né presso l'élite, né presso la maggioranza”. Podkreślę, że interpretacja Benedetto Bravo opiera się na założeniu o szczególnej roli „próżniaczego stylu życia” w systemie stratyfikacji w epoce archaicznej.

¹⁴⁷ Znaczenie tradycji poetyckich epoki archaicznej dla procesu negocjacji znaczenia wybranych wyróżników elit i wartości składających się na tożsamość konsolidującą „szlachetnych” podkreśla MEISTER (2020), także MEISTER – SEELENTAG (2020). Zob. wyżej, 4.1.a, gdzie szerzej uzasadniam przyjmowany tu model badawczy.

οὐδ' ἄν ἄποινα διδοὺς θάνατον φύγοι οὐδὲ βαρείας
νούσους οὐδὲ κακὸν γῆρας ἐπερχόμενον.

Równie bogaci są ci, co mają [w nadmiarze] srebra
i złota, zasłane pszenicą pola, konie i muły,
jak i ten, co ma wszystko, czego trzeba, by zgasić
potrzeby luksusu (*habrá*), co płyną z brzucha, pleców czy nóg;
[z chęci zbliżenia] z kobietą czy chłopcem, gdy nadchodzi chwila
do tego właściwa – bo młodość (*hēbē*) stosowna jest dla tych [uniesień].
Oto bogactwo (*áphenos*) śmiertelnych: bo nikt nie zmierza z pieniędzmi (*chrēmata*)
do domu Hadesa – i choćby próbował wykupić się śmierci,
nie umknie ciężkiej chorobie czy nadchodzącej,
podłej starości (*kakòn gēras*).

Podobnie jak w wielu przytaczanych wcześniej elegiach znaczenie bogactwa zostaje tu zakwestionowane. Proste przyjemności cielesne („przyjemności dla żołądka”, *gastri*), odpowiednie dla młodzieńców¹⁴⁸, zostają zrównane z dobrami materialnymi w postaci złota, srebra, czy koni – zwierząt, których posiadanie czy hodowanie było powszechnie utożsamiane w świecie greckim z dostatkiem, prestiżem, powodzeniem¹⁴⁹; z perspektywy śmierci i chorób, jakie zwiastuje podeszły wiek, ich szczególna wartość okazuje się złudna¹⁵⁰. Zarazem napięcie między uprzywilejowanym statusem ekonomicznym i „szlachetnością” nie wyczerpuje się w prostej opozycji *bogactwo* – *bieda*: wymienione w wersie 722 „luksusy” (*habrá*) dla „żołądka”, „nóg” i „pleców”, przeciwstawione gromadzonemu dobrom materialnym, stanowią metonimię dla jedzenia i picia, tak jak i dla szat i butów. Ponownie widzimy jak relatywne i relacyjne

¹⁴⁸ Co stanowi zresztą, jak zauważa NOUSSIA (2001: 305), tradycyjny topos poetycki epoki archaicznej.

¹⁴⁹ Co demonstrują inne fragmenty zbioru, m.in. wersy 183-92 (analizowane wyżej, rozdz. 4.1.b), gdzie wprowadzona zostaje analogia między hodowlą zwierząt a kojarzeniem małżeństw czy elegia w. 1255-6, stanowiąca fragment o „podwójnej atrybucji”. Drugi z fragmentów przytaczam w wersji znanej nam z *Lizjasza* Platona (212d-e), gdzie cytowany jest on jako utwór Solona (23W): ὄλβιος, ὃ παῖδες τε φίλοι καὶ μόνυχες ἵπποι | καὶ κύνες ἀγρευταὶ καὶ ξένος ἁλλοδαπός (w przekładzie W. Appela: „Szczęsny, kto dzieci posiada, przyjaciół, rumaki kopytne, / kto ma psy, i wędrowca gości z obcej krainy”). Znaczenie koni wśród elit jako dobra luksusowego i wyróżnika uprzywilejowanego statusu potwierdzają ponadto wazy, często ilustrujące sceny hodowli koni (zob. szczegółowe analizy w FILSER 2017: 405-37), a także monety, na których od początku procesu monetaryzacji Grecji archaicznej chętnie bito wizerunki jeźdźców na koniach (DUPLOUY 2018b: 258). Co więcej, w okresie rozwoju archaicznych „miast-państw” w wielu *poleis* – na przykład w Kyme (co dokumentuje fragment *Konstytucji Kymejszczyków* Heraklidesa Lembosa 39 Diltz = Arystoteles fr. 611.39 Rose) czy Chalkidzie (Herodot 5.77) – posiadanie koni stanowiło instytucjonalnie i formalnie zabezpieczony wyróżnik statusu „obywatela”, zob. DUPLOUY (2018b: 254-60).

¹⁵⁰ Cf. LEWIS (2006: 63), który akcentuje ambiwalencję elegii Solona-Teognisa, możliwej do odczytania także w kategoriach sarkazmu czy ironii: „The lines may be sarcastic or ironic, depending on the audience; Solon may or may not be trying to convince the *kakoi* to accept their positions, or to assert the aristocratic status of a sumptuous audience”. Jak badacz stwierdza jednak nieco dalej (2006: 98): „Solon repeatedly separates excellence from the possession of wealth, undoubtedly a slap at any nouveau riche who was claiming the status associated with aristocratic birth based on his wealth”.

potrafią być rozróżnienia związane z „bogactwem” i „biedą”. Naprzeciw tego, który wywodzi własną wartość z gromadzonych przez siebie dóbr, usytuowane zostają nie tyle osoby ubogie, cierpiące niedostatek i głód, ile raczej ci, których uwaga koncentruje się wokół „skromnych” radości i przyjemności¹⁵¹ – wyznaczających zarazem model życia (*lifestyle*) elit.

Występujący w przytoczonym fragmencie zwrot *habrà patheîn*, „doświadczać luksusów” (w. 722), pojawił się w innym ustępie z *Theognideów*, mianowicie wersie 474 z długiej elegii 467-96 (analizowanej w rozdz. 3.2.d), której przedmiotem była uroczystość „wspólnego picia”. Ten wątek otwiera nas na kolejny istotny składnik *habitusu* elit epoki archaicznej, mianowicie **znajomość konwenansów sympozjalnych**: „subtelnych umiejętności kulturalnych” właściwych dla konwencji sympozjum¹⁵². Warto przypomnieć, że bankiety elit stanowiły kluczową przestrzeń wykonawczą elegii jako gatunku poetyckiego (zob. 1.3.b), w konsekwencji szczególnie ważną instytucję dla transmisji (oralnej) poezji elegijnej – w tym zaś względzie sam śpiew oraz znajomość kanonu poetyckiego może być rozumiana jako pewna praktyka dystynkcji potwierdzająca uprzywilejowany status jednostki¹⁵³. W trakcie uczt podejmowano także wiele innych konkursów i zabaw: na przykład poświęconą na dziesiątkach przedstawień wazowych grę zwaną *kottabos*, polegającą na strącaniu talerzyka ustawionego na środku sali biesiadnej poprzez wystrzelenie z kyliksu, naczynia przeznaczonego do picia, kilku kropel wina¹⁵⁴. Przede wszystkim jednak, jak widzieliśmy w poprzednim rozdziale (3.2.d), partycypacja w sympozjum stanowiła okazję do potwierdzenia własnej siły charakteru oraz dyspozycji moralnych: takich jak umiarkowanie i samokontrola, wstrzemięźliwość, szacunek dla norm zadośćuczynienia i wdzięczności – zarówno wobec innych ludzi, jak i bogów.

Uczestnictwo w praktykach sympozjalnych stanowiło skuteczną strategię kreacji prestiżu z jeszcze jednego powodu. Jak podkreśla Alain DUPLOUY (2006: 145-6), sympozjum w

¹⁵¹ Por. elegię 903-32 (cyt. w rozdz. 4.1.d), gdzie „życie w sposób przyjemny” (*terpnôs*, w. 914) zostaje jednoznacznie przeciwstawione modelowi gromadzenia bogactw dla nich samych.

¹⁵² Tak WĘCOWSKI (2011b: 408), który słusznie nazywa sympozjum „miejscem egalitarnej rywalizacji w subtelnych umiejętnościach kulturalnych”.

¹⁵³ Por. COLLINS (2004: 109), który przy okazji analiz *Os* Arystofanesa i opisu zwyczaju intonowania *skolion* na sympozjum pisze, „The custom of *skolion* enjoined all guests to bandy verses back and forth, competitively measuring their knowledge of poetry, meter, melody, and education against one another – but it was also a matter of egging each other on to reveal something useful that could yield an advantage”; zob. ponadto STEHLE (1997: 14-8), WĘCOWSKI (2011a) oraz (2011b).

¹⁵⁴ Zob. analizę przedstawień wazowych w FILSER (2017: 177-205, 214-227); WILKINS (2002: 234-8) wraz z przeglądem źródeł komediowych na ten temat (także Ksenofont, *Hellenica* 2.3.56 z komentarzem HOBDEN 2013: 152-3). Wiele konkursów bankietowych opierało się na „picu na czas” dużych ilości wina (*polyposia*, zob. WĘCOWSKI 2011a: 51-54 – co wydaje się zresztą poświadczać *Corpus Theognideum*, w. 212 i 509, gdzie gani się ten zwyczaj) oraz wykonywania pewnych zadań, na przykład stania na jednej nodze, czego celem było zapewne dowiedzenie względnej trzeźwości uczestnika bądź wyłonienie z grupy sympozjastów tego, który cieszył się „najmocniejszą głową”. Przegląd zabaw sympozjalnych w oparciu o zachowany materiał wazowy przedstawia LISSARRAGUE (1990a: 68-86).

epoce archaicznej wyznaczała złożoną sieć relacji interpersonalnych, umożliwiającą „dzielenie się ze sobą wzajem *time*, prestiżem społecznym”. Poprzez wzajemne zapraszanie się na „wspólne picie” zacieśniano osobiste relacje, co czyniło z sympozjum jako instytucji społecznej szczególnie ważny instrument stratyfikacji. Co więcej, partycypacja w bankietach elit często uzależniona była od przynależności do jednego z wielu „bractw” czy „stowarzyszeń” określanych mianem *hetaireiai* (l. poj. *hetaireia*).

Z uwagi na ograniczoność źródeł, jakimi dysponujemy, formułowanie wniosków dotyczących *hetairei* w epoce archaicznej musi znamionować duża ostrożność. Choć to zjawisko miało wyraźny charakter pan-helleński (cf. CACIAGLI 2018: 229), w różnych częściach Grecji – co podkreśla LOMBARDO (1988) – przynależało do odmiennych kontekstów społeczno-politycznych¹⁵⁵. *Hetaireiai* Krety, Lesbos, Megary czy Aten różniły się między sobą w aspekcie własnego stosunku do *polis* oraz innych struktur czy instytucji życia publicznego. W różnych miejscach pełniły tym samym nieco odmienne funkcje: w niektórych *poleis*, jak możemy przypuszczać, ograniczały się one do transmisji norm kulturowych bądź kreacji tamtejszych hierarchii i zależności między członkami wspólnoty, w innych bezpośrednio oddziaływały na politykę bądź legislację¹⁵⁶; zarazem jednoczyły nieco odmienne środowiska: niekiedy skrajnie ekskluzywne, innym razem bardziej otwarte, angażujące większą część mieszkańców danego „miasta-państwa”. Niezależnie od tych różnic, przynależność do wybranej *hetaireia* oraz partycypacja w praktykach kulturowych jednoczących jej członków – zwłaszcza zaś we wspólnych ucztach – stanowiły jedną podstawowych strategii kreacji prestiżu społecznego w epoce archaicznej (DUPLOUY 2006: 261).

* * *

Jako punkt wyjścia dla prowadzonych w tym rozdziale analiz przyjąłem założenie, zgodnie z którym w epoce archaicznej nie istniała jednolita, jednoznacznie zdefiniowana „arystokracja”: mimo wyraźnych śladów heterogeniczności greckich społeczności, widocznych

¹⁵⁵ Podobne uwagi możemy odnaleźć w CACIAGLI (2018: 39-41, 265-74). Jak włoski badacz przestrzega w podsumowaniu własnych analiz (2018: 266): „(...) quando si parla di eteria arcaica (...) il rischio è quello di comprendere – magari implicitamente – la realtà lesbica alla luce dell’esperienza di Cilone e di Clistene. Questo tipo di approccio, però, è metodologicamente errato, perché Atene non è il modello di strutturazione sociale cui si ispira il mondo greco ma una realtà molto specifica, che ha raggiunto determinati equilibri sono la spinta di peculiari istanze storiche, geografiche e sociali”.

¹⁵⁶ Zwraca na to uwagę GEHRKE (1997: 54-5), który opisując legislację archaicznej i klasycznej Krety w szerszej perspektywie społecznej podkreśla związek tamtejszych organów sędziowskich i ustawodawczych (*nomothesia*) z *hetaireiai* jako mniejszymi instytucjami o mniej formalnym charakterze – ściśle zhierarchizowanymi, co więcej, wyznaczającymi własnych „sędziów” do rozstrzygania wewnętrznych konfliktów. W tym względzie właśnie za sprawą *hetaireia* porządek instytucji *polis* musiał krzyżować się w archaicznej Grecji z innymi porządkami społecznymi (GEHRKE 1997: 36). Swoją drogą, jest to zjawisko typowe dla tradycyjnych, „przedprawnych” czy „przedpaństwowych” społeczności, zob. KURCZEWSKI (1973: 73-111).

u samego początku narodzin *polis*, poziom stratyfikacji społecznej w tym okresie był relatywnie niski, a kryteria przynależności do grup elitarnych płynne i otwarte na negocjacje. Przynależność do elit determinowana była przez wiele kryteriów: jak podkreśla Jan B. MEISTER (2020: 40), nie istniała „jedna ekskluzywna jakość” (*eine exklusive Qualität*) decydująca o statusie *agathos-esthlos*, ile raczej cały kompleks cech, pozostających przedmiotem stałej negocjacji i sporów wśród tych, którzy pretendowali do miana „szlachetnych”.

Z uwagi właśnie na płynność kryteriów przynależności do elit nie sposób zakładać, że jakkolwiek tradycja poetycka, choćby i epos Homera¹⁵⁷, odzwierciedla jednolity światopogląd podzielany przez wszystkich uczestników społeczno-politycznej rywalizacji w archaicznych *poleis*. Wydaje się raczej, że w poezji tego czasu dochodzą do głosu różne tożsamości oraz wyobrażenia o *eunomie*, idealnym porządku¹⁵⁸: głosy, które, jak widzieliśmy, pozostają ze sobą w otwartym dialogu, odmiennie definiując to, czym jest „szlachetność” oraz „sprawiedliwość”.

Dotyczy to także *Corpus Theognideum*. Jak wielokrotnie podkreślałem, przypisywane Teognisowi elegie nie stanowiły ilustracji jednej „arystokratycznej” ideologii. Wprost przeciwnie, *ja* poetyckie w zbiorze reprezentuje raczej tych, którzy – mimo odziedziczonego przekonania o własnej wyższości – pozostają wykluczeni z głównego nurtu polityki i pozbawieni przywilejów, jakie w ich własnym przekonaniu powinny wynikać z „dobrego urodzenia” i kilku innych cech dystynktywnych. Zarazem ideologia wyłaniająca się z elegii zbioru znajduje umocowanie na wielu poziomach tekstualnych: to, co na pierwszy rzut oka wydaje się przynależeć do porządku psychologii bądź moralności, służy jednocześnie manifestacji określonej orientacji ideologicznej; rozważania o sprawiedliwości i niesprawiedliwości legitymizują krytykę tradycyjnych strategii kreacji autorytetu oraz zwyczajowych metod pozyskiwania prestiżu społecznego.

Przykładu powyższego zjawiska dostarcza wątek „biedy” i „bogactwa” w *Corpus Theognideum*. Jak widzieliśmy, elegie zbioru dążą do wyeliminowania dostatku ekonomicznego z „tradycyjnego kanonu” wartości i cech wyróżniających *agathoi*, uzasadnienia dla tych prób poszukując na gruncie wartości moralnych i normatywnych pouczeń na temat *dikē*¹⁵⁹. Nie

¹⁵⁷ Zob. wyżej, rozdz. 4.1.b, przyp. 53.

¹⁵⁸ Odwołuję się do pojęcia nieobecnego w *Theognideach*, niemniej, w poezji epoki archaicznej dość często używanego do wyrażenia ideału równowagi w *polis*. Ilustruje to zwłaszcza tradycja Solona, na gruncie której *eunomie* przedstawiana jest jako aktywna siła, która czyni wszystko „stosownym” i „uporządkowanym” (fr. 4.32W: Εὐνομίη δ' εὐκοσμία καὶ ἄρτια πάντ' ἀποφαίνει), powstrzymuje „chciwość” i „pychę” (w. 34: παῦει κόρον, ὕβριν ἀμαυροῖ) oraz „prostuje pokrętnie wyroki” (w. 36: εὐθύνει δὲ δίκας σκολιάς). Przy czym w ostatnim sformułowaniu odnajdujemy wyraźne echo tradycji Hezjoda (zob. wyżej, 2.3.b). Szerzej na temat *eunomie* Solona piszą KOMORNICKA (1979: 138), FOUCHARD (1997: 155-64), IRWIN (2005: 183-4, 187-8), ALMEIDA (2003: 75-84), LEWIS (2006: 54-8), także NAGY (1983: 84), który porównuje fr. 4 Solona z tradycją Teognisa.

¹⁵⁹ Zob. STEIN-HÖLKESKAMP (1997: 29-30): „Reichtum ist hier offenbar nicht nur aus dem hergebrachten Kanon von Vorzüglichkeitsmerkmalen herausgenommen”. Tym bardziej należy podkreślić, że idee wyrażonych w zbiorze nie

oznacza to jednocześnie, że stanowią one wyraz spójnej ideologii mniej zamożnych elit (*the middling ideology*, postulowaną w pracach Murray'a, Morrisa i Kurke) czy reakcji „arystokratów” na rewolucję społeczną wywołaną narodzinami nowej klasy społecznej (kupców i drobnych przedsiębiorców): zamiast tego, jak wierzę, *Theognidea* ilustrują potrzebę stabilizacji i zabezpieczenia własnej pozycji, jaka towarzyszyła greckim elitom w znacznie szerszym okresie czasu, być może przez całą starożytność¹⁶⁰.

4.2. *Ja* poetyckie poza *polis*: poetyka wykluczenia w *Corpus Theognideum*

W rozdziale II wiele uwagi poświęciłem kreacji *ja* poetyckiego w *Theognideach*. Jak widzieliśmy, tradycja poetycka łączona z imieniem Teognisa z Megary posługuje się wieloma utrwalonymi w poezji archaicznej strategiami autoryzacji figury *persona loquens*. Głos poety jest głosem mędrca, autorytetu w kwestiach sprawiedliwości; jest jedynym dystrybutorem prawdy, zarazem „ostatnim sprawiedliwym”. Należy zarazem zauważyć, że tak nakreślony obraz *ja* poetyckiego załamuje się w wielu miejscach. Niektóre elegie wyraźnie wpisują w tę figurę cechy i fakty, które wydają się przeczyć tradycyjnym wyróżnikom autorytetu w epoce archaicznej, takie jak bieda, wykluczenie z kręgu elit czy status wygnańca „przepędzonego z ojczystej ziemi”¹⁶¹.

Persona Teognisa wielokrotnie podkreśla swoją „niedolę”: w jednej z elegii (w. 1123-8) porównuje nawet własny los do nieszczęść jakich w *Odysei* doświadczył Odyseusz¹⁶²; zostaje

możemy utożsamiać z całą „arystokracją” i ideologią „klasy panującej”: nie możemy widzieć w nich ideologicznego programu elit, rzekomo skonfliktowanych z rodzącą się „klasą średnią”. Cf. FOUCHARD (1997: 150): „(...) l'agathos appauvri risque d'être rejeté de sa classe. C'est pourquoi il [sc. Théognis] insiste sur les vertus morales qui fondent l'amitié. Il met aussi l'accent sur des thèmes qui peuvent servir l'agathos déchu, comme l'instabilité de la richesse ou le rôle des dieux dans le destin des hommes”.

¹⁶⁰ Jak sugeruje Alain DUPLOUY (2006).

¹⁶¹ W. 1210 *Corpus Theognideum*: πατρώας γῆς ἀπερυσκόμενος. Co ciekawe, jest to fragment elegii (w. 1209-1216), w której napotykamy na odniesienie do figury Odyseusza z *Odysei* (19.183): *ja* poetyckie tytułuje się w niej jako „Aithon”, przywołując fałszywą tożsamość herosa homeryckiego, jaką ten posiłkował się w dłuższej przemowie skierowanej do Penelopy (19.165-202), zob. nt. HIGHBARGER (1929: 355), NAGY (1982: 122-4). Na temat motywu wypędzenia zob. niżej.

¹⁶² W. 1123: Μή με κακῶν μίμνησκε· πέπονθά τοι οἷά τ' Ὀδυσσεύς („Nie przypominaj mi o złu, [którego doświadczyłem]: wycierpiałem tak samo jak i Odyseusz”). Zob. HIGHBARGER (1929: 355-6): „(...) Theognis elsewhere seemed to see in the wanderings and hardships of Odysseus the prototype of his own exile. Thus, he declares that he has suffered ills as grievous as those of Odysseus [w. 1123-8]; and the description of his exile sounds much the words of Odysseus to Alcinous [783-8]. On one occasion counseled the young Cynus to manifest the character Odysseus [213-18]”. Nie jest to pierwsza próba wykorzystania paraleli wobec doświadczeń herosa *Odysei*, jaką możemy odnaleźć na gruncie liryki greckiej: nie bez powodu starożytni autorzy łączyli z Odyseuszem postać Archilocha (Platon, *Ion* 532a, Ps.-Longinus, *De subl.* 13.3, anonimowy Pap. Hibeh 173 = Pap. Lond. inv. 2946, zob. nt. SWIFT 2019: 18); podobną zależność w kreacji *ja* poetyckiego od figury Odyseusza z *Odysei* postuluje w odniesieniu do tradycji Hipponaksa ROSEN (2007, rozdz. 4).

ponadto ukazana jako ofiara niesprawiedliwości, wygnana (lub zmuszona do ucieczki) z własnej ojczyzny¹⁶³, doświadczająca biedy¹⁶⁴, zarazem pałająca zemstą wobec wrogów za doznane krzywdy (w. 341-50)¹⁶⁵:

Ἀλλὰ, Ζεῦ, τέλεσόν μοι, Ὀλύμπιε καίριον εὐχὴν·

δὸς δέ μοι ἀντὶ κακῶν καὶ τι παθεῖν ἀγαθόν.

τεθναίην δ', εἰ μὴ τι κακῶν ἄμπαυμα μεριμνέων

εὐροίμην, δοίην τ' ἀντ' ἀνιῶν ἀνίας.

αἴσα γὰρ οὕτως ἐστί. τίσις δ' οὐ φαίνεται ἡμῖν

345

ἀνδρῶν, οἳ τὰ μὰ χρήματ' ἔχουσι βίηι

συλήσαντες· ἐγὼ δὲ κύων ἐπέρησα χαράδρην

χειμάρρῳι ποταμῶι πάντ' ἀποσεισάμενος·

τῶν εἴη μέλαν αἷμα πιεῖν· ἐπὶ τ' ἐσθλὸς ὄροιο

δαίμων, ὃς κατ' ἐμὸν νοῦν τελέσειε τάδε.

Dzeusie Olimpijczyku, spełnij stosowną mą prośbę (*euchē*)!

Daj mi [sposobność], bym dobro (*agathón*) odczuł za zło [doświadczone] (*antì kakôn*).

Niech umrę, jeżeli nie znajdę wytchnienia od udręk [tak] strasznych;

niechaj sprawię cierpienie w zamian za [własne] cierpienia (*ant' aniôn anías*).

Oto [ma] dola (*aísa*): nie widzę, by kara (*tísis*) dotknęła tych, którzy

majątek (*chrémata*) mi gwałtem (*bíē*) zabrali. Jestem psem, co przekroczył

koryto rwącego potoku i otrząsa się [z wody].

Chcę pić krew ciemną (*mélan haîma*) [swych wrogów]:

niechaj mój szlachetny dajmon (*esthlòs daimōn*)

ukáže się i zakończy [wszystko] to w zgodzie z mą myślą (*noûs*).

Porównanie do psa na gruncie tradycji greckiej trudno uznać za zabieg służący wzmocnieniu

¹⁶³ Zob. w. 209-10 ~ 332a-b, 1197-1202 (z komentarzem w TSAGARAKIS 1977: 91-8 oraz PODLECKI 1984: 150), 1209-1216, a także elegie w. 143-4 i 793-6, gdzie podkreślana jest rola norm związanych z okazywaniem szacunku i wsparcia dla obcych i błagalników (cf. HERMAN 1987: 125). Szerzej na temat obrazu wygnania w *Corpus Theognideum* zob. BOWIE (2007 = 2022: 227-55) oraz (2009: 115-8 = 2022: 295-8).

¹⁶⁴ Zob. np. w. 351-354:

Ἄ δειλὴ πενίη, τί μένεις προλιποῦσα παρ' ἄλλον
ἄνδρ' ἰέναι; μὴ ὦν δὴν οὐκ ἐθέλοντα φίλει·
ἀλλ' ἴθι καὶ δόμον ἄλλον ἐποίχεο, μηδὲ μεθ' ἡμέων
αἰεὶ δυστήνου τοῦδε βίου μέτεχε.

(„Ah, podła biedo, dlaczego nie ruszysz się stąd, nie poszukasz / innego kompana? Przyjaźnią mnie nie obdzielaj, gdy nie chcę. / Idź już, złóż odwiedziny gdzieś indziej, tak żebyś więcej / nie dzieliła się z nami [swoim] życiem nieszczęsnym”). Zob. także wyżej, 4.1.c, gdzie cytuję fragmenty dotyczące biedy dotyczącej „sprawiedliwych” i „szlachetnych”.

¹⁶⁵ Zob. także cyt. wyżej (rozdz. 3.3.a) elegię w. 337-40, także stanowiącą modlitwę do Dzeusa z prośbą o zemstę: „Niech Dzeus pozwoli, bym bliskim, którzy mnie darzą przyjaźnią, / mógł się odwziąć, zaś wobec wrogów bym zyskał przewagę. / Wydam się sobie bogiem wśród ludzi, jeśli wymierzę / zemstę, nim przeznaczenie, Mojra, dosięgnie mnie śmiercią”.

autorytetu *persona loquens*. Jak wielokrotnie zauważano, nazywanie kogoś *kýōn* („psem”, „suką”) w kulturze greckiej jest obelgą¹⁶⁶, stąd w przypadku autokreacji poetyckiej sygnalizuje ono – jak pisze CONDELLO (2013: 35-6) – „bolesny sarkazm” (*dolente sarcasmo*) i „cierpkie rozgoryczenie” (*livorosa amarezza*)¹⁶⁷. Silnie negatywne skojarzenie tego wyrażenia wzmacnia brutalny motyw picia krwi wrogów, zwykle kojarzony z „barbarzyństwem” i zaprzeczeniem obowiązującym normom kulturowym¹⁶⁸. Niezależnie więc od tego, czy metaforę otrzásającego się z wody psa¹⁶⁹ potraktujemy jako ilustrację nieszczęścia (HUDSON-WILLIAMS 1910: 200), czy też determinacji i uporu *ja* poetyckiego (CONDELLO 2013, zwł. s. 34-5, 39-40), elegia przedstawia obraz człowieka, który uwikłany w konflikt polityczny stracił całą swoją władzę, majątek (*chrēmata*) i autorytet.

Rodzi się pytanie: czemu *ja* poetyckie w *Corpus Theognideum*, zamiast przedstawiać siebie samo jako cieszącego się prawami politycznymi i powszechnym szacunkiem obywatela wybranej *polis*¹⁷⁰ lub przynajmniej akceptowanego członka kręgu elit, często sytuuje się z dala od własnej wspólnoty, osłabiając tym samym swoją autorytarną pozycję? Wykluczenie nie ogranicza się zresztą do instytucji publicznych: dotyczy także najbliższego kręgu *philoí* uczestniczących we wspólnych sympozjach. Jak podkreślała Pauline SCHMITT-PANTEL (1992: 38-9), *persona loquens* w wielu elegiach nie może nawet liczyć na właściwe miejsce w trakcie bankietu: jest bezsilna, niezdolna do samodzielnego zorganizowania sympozjum i zaproszenia gości¹⁷¹, a nawet zmuszona z powodu ubóstwa do milczenia (pozostania *áphōnos*) podczas sympozjum, na które została zaproszona (w. 419-20, także 669-70 oraz 815-6, por. WĘCOWSKI 2011a: 63, 67 = 2014: 57, 62-3).

¹⁶⁶ Jak zauważa Margaret GRAVER (1995), w eposie „pies” jako inwektywa ma silny związek z chciwością i egoizmem (1995: 51-2), a nawet z zachowaniami kanibalistycznymi (por. *Il.* 8.483, *Od.* 20.18-20).

¹⁶⁷ Podobnie jak w ma to miejsce na gruncie eposu Homera, gdzie Helena opisuje siebie samą za pomocą przymiotnika κύων „psi” (*Il.* 6.344, 356, *Od.* 4.145), cf. GRAVER (1995).

¹⁶⁸ Jako przykład mogę przywołać świadectwa dotyczące „barbarzyńców pijących krew” u Herodota (4.62) czy Pausaniasza (10.22.2), jednoznacznie przeciwstawianych temu, co „cywilizowane” (por. CAMPBELL 2016: 512). Negatywny stosunek Greków do tego rodzaju zachowań dokumentuje także mit zachowany w jednym ze scholiów do *Iliady*, który wyjaśnia odstąpienie Ateny od wspierania na polu bitwy Tydeusza tym, iż umierający bohater wysłał mózg swojego wroga Melanipposa (zob. nt. JANKO 1994: 163). Te przykłady możemy jednak skonstrastować z fragmentem *Edypa w Kolonos* Sofoklesa (w. 621-2), gdzie tytułowy bohater używa zbliżonego wyrażenia do tego, które odnajdujemy w cytowanej wyżej elegii *Corpus Theognideum*: ἴν' οὐμὸς εὐδὼν καὶ κεκρυμμένος νέκυς | ψυχρὸς ποτ' αὐτῶν θερμὸν αἶμα πίεται („Tam trup mój śpiący i skryty pod ziemią, / zimny już wtedy, ich ciepłą krew spije...”, przeł. R. Chodkowski). Zresztą chęć uczciwania na ciele wrogów wyrażona zostaje także w *Iliadzie* przez Achillesa (22.346) i Hekabe (24.212).

¹⁶⁹ We własnej interpretacji wersów 347-8, a zwłaszcza imiesłowu ἀποσεισάμενος, podążam za analizami MURRAY'A JR. (1965).

¹⁷⁰ Co zachodzi jednak w niektórych elegiach omówionych w rozdz. 2.4.b.

¹⁷¹ Ukazuje to cyt. wyżej (rozdz. 4.1.d) elegia w. 511-22, gdzie *ja* poetyckie przyznaje się do biedy, zwracając zarazem do innego zubożałego członka elit (w. 511-2: „Przybyłeś tu, Klearistosie, płynąc przez głębokie morze, / niewiele mając, biedaku, do tego, który nic nie ma”) – i jak zapowiada, gotowe jest ostatkiem własnych zasobów finansowych ugościć kogoś należycie po raz ostatni, zob. WĘCOWSKI (2011a: 67 = 2014: 62-3).

Wierzę, że unaoczniona wyżej strategia autodramatyzacji i samodeprecjonowania *ja* poetyckiego, która pod wieloma względami wymyka się istniejącym konwencjom poetyckim, wymaga wyjścia poza przyjęty model „heroizacji” poety¹⁷². Aby zrozumieć ten „nieheroiczny” aspekt autokreacji *ja* w *Theognideach*, musimy pokrótce prześledzić te konteksty społeczno-polityczne, które odpowiadają jej konstrukcji jako figury tekstualnej. Zarazem jednak warto rozważyć to, jak elegie zbioru mogły oddziaływać na potencjalne audytorium na poziomie emocji i uczuć – zwłaszcza tych powiązanych z lękami wywołanymi zmianami społeczno-politycznymi (4.2.a) oraz nostalgią jednoczącą środowisko odbiorców tej tradycji (4.2.b). Oba aspekty recepcji *Corpus Theognideum* omówię niżej, w ostatnim podrozdziale pracy (4.3) zwrócę się natomiast ku epoce klasycznej i znaczeniu unaocznionych przy tej okazji motywów elegii Teognisa w okresie ich tekstualizacji i kodyfikacji.

**a) Napięcia polityczne w *polis* epoki archaicznej
jako konflikty wewnątrz elit (*intra- élite conflict*)**

Przypomnę, że zgodnie z dominującym modelem interpretacji *Corpus Theognideum* ilustruje okres „rewolucji” wywołanej wzrostem liczby ludności, rozwojem handlu i wynikającymi z tego zmianami stosunków ekonomicznych (zob. rozdz. 4.1.a). Zarazem owa „rewolucja” często rozumiana jest w kategoriach konfliktu klasowego, a nawet przewrotu ustrojowego, który antycypować ma demokrację epoki klasycznej. Jak pisze na przykład Wiktor STEFFEN (1979: 175), elegie Teognisa miały powstać w okresie, gdy „arystokraci zaczęli tracić grunt pod nogami” i gdy „doły społeczne parły do obalenia rządów arystokratycznych i wprowadzenia ustroju demokratycznego, znajdując poparcie także u niektórych arystokratów (...)” (cf. LANE FOX 2000); posiadany przez nas zbiór miałby wyrażać lęki elit okresu „radikalnej demokracji” VII-VI w. p.n.e., względnie tyranii, za którą odpowiedzialni mieliby być populiści i demagodzy wywodzący się z kręgów „arystokracji”¹⁷³.

Powyższa interpretacja – upatrująca w narzekaniach *ja* poetyckiego *Theognideów* na

¹⁷² Por. jednak uwagi Richarda Martina dotyczące autokreacji *ja* w tradycji Hezjoda (MARTIN 1992 = 2020: 259-84). Martin zauważa, iż status „outsidera” – osoby z zewnątrz, która wygłasza pouczenia w kwestii sprawiedliwości z pozycji oferującej dystans, zarazem podróżnika-obieżyświata – służy wzmocnieniu autorytetu osoby poetyckiej (1992: 28 = 2020: 283). Na temat motywu pielgrzymki i podróży jako strategii kreacji autorytetu pisałem wyżej, rozdz. 2.3.b. Zob. ponadto BOWIE (2007 = 2022: 227-55), który tłumaczy motyw wygnania w poezji archaicznej tym, iż w sympozjach elit uczestniczyli realni wygnańcy z innych *poleis* („That exiles were to be found in the symposia for which such poems as this were composed, and that consequently some reflections on exile became part, albeit a small part, of the wide range of possible subjects for sympotic song, is, nevertheless, clear from some other elegiac lines from the *Theognidea*”, 2007: 43).

¹⁷³ Powszechnie uważa się, że elegie znane nam z *Corpus Theognideum*, a przynajmniej pewna ich część, stanowią odpowiedź na tyranię w Megarze „populisty” i „demagoga” Theagenesa (cf. Arystoteles, *Pol.* 1305a) bądź okres zamętu politycznego po jego obaleniu. Tak np. OOST (1973), WEST (1974: 67-70); contra: FORSDYKE (2005a: 51-59), (2005b), także FIGUEIRA (1985).

„niesprawiedliwość” świadectw rewolucji demokratycznej – znajduje potwierdzenie w starożytnej tradycji historycznej dotyczącej Megary. Tak na przykład Arystoteles (*Pol.* 1305a, *Rhet.* 1357b) wspomina kilkakrotnie o tyranii niejakiego Theagesa, który pod koniec VII w. p.n.e. miał wykorzystać zaufanie ludu, aby przejąć rządy w *polis*; znowuż Plutarch, prawdopodobnie podążający za niezachowaną *Konstytucją Megaryjczyków*, jaka powstała w kręgu Arystotelesa (cf. OKIN 1985: 14), opisuje okres walk o władzę po obaleniu tyrana w kategoriach „nieumiarkowanej demokracji” (*hē akólastos dēmokratía*, *Quaest. Graec.* 59 = *Mor.* 304e). Należy jednak zauważyć, że oprócz tradycji poetyckich najstarsze dostępne nam źródła tekstualne, które dotyczą epoki archaicznej i zmian politycznych w tym okresie, pochodzą z epoki klasycznej, w dodatku dosyć późnego jej okresu (połowy IV w. p.n.e.). Jak pokazały zarazem liczne studia poświęcone historiografii i myśli politycznej starożytności, naznaczone są one anachronizmem: odzwierciedlają napięcia ideologiczne i polityczne właściwe czasom, w których żyli opisujący przeszłość historycy, a co za tym idzie, zniekształcają obraz *polis* archaicznej, właściwych jej instytucji i napięć politycznych. Dotyczy to także tych testimonów, które zdają się uzupełniać treść badanych przeze mnie elegii, pozornie wskazując na szerszy kontekst polityczny czy społeczny¹⁷⁴.

Rzecz jasna, teza o tym, iż przeszłość nie istnieje niezależnie od jej interpretacji czy sposobu przedstawienia, na gruncie współczesnych nauk historycznych może wydać się banałem. Jak podkreśla Ewa DOMAŃSKA (2005: 90), historycy nie zajmują się dziś już „przeszłością jako taką, ale tekstami, które o niej opowiadają”¹⁷⁵. Niemniej, nawet jeśli uznamy, że żadne badanie historyczne nie jest nigdy wolne od (ryzyka) anachronizmu, w wypadku źródeł epoki klasycznej skala tego zjawiska jest nieporównywalna wobec współczesnej historiografii. W pismach Herodota czy Arystotelesa rzadko możemy odnaleźć świadomość różnicy czasowej dzielącej ich samych od referowanych wydarzeń z przyszłości: mimowolnie wpisują oni przetrwałe anegdoty i legendy o poprzednich wiekach w kategorię dyskursu politycznego, w którym sami byli zanurzeni; odnoszą dawne instytucje do struktur politycznych, jakie z konieczności znają najlepiej, to jest do dojrzałego „miasta-państwa” IV w. p.n.e.; wyjaśniają

¹⁷⁴ Jak pokazuje FORSDYKE (2005a: 54-5, zwł. przyp. 100), także (2005b), narracja dotycząca Megary okresu tyranii Theagesa i później, jaką znajdujemy u Plutarcha, jest silnie naznaczona ideologią anty-demokratyczną Aten epoki klasycznej i dyskursem anty-tyrańskim (cf. FIGUEIRA 1985: 113-5, 131). Co więcej, zarówno przekazy Arystotelesa na temat Megary i rządów Theagesa, jak i te fragmenty *Quaestiones Graecae* Plutarcha, które informują nas o napięciach politycznych w tej *polis* po obaleniu tyrana, mogą być inspirowane samą poezją tradycji znanej nam z *Theognideów*, zob. FIGUEIRA (1985: 130-1).

¹⁷⁵ Jak pisał zaś Hans-Georg Gadamer (*Pomiędzy fenomenologią a dialektyką – próba samokrytyki*, przeł. A. Przyłębski, [w:] A. Przyłębski, *Gadamer*, Warszawa: Wiedza Powszechna, 2006, s. 250), „[h]ermeneutyczną prawdą, której (...) nie należy pomijać, jest to, że historia oddziaływania należy do samej rzeczy”. Na temat „zakwestionowania obiektywizmu” narracji o przeszłości w kontekście pamięci zbiorowej oraz nauk historycznych zob. ponadto NAPIÓRKOWSKI (2020: 22-4).

napięcia społeczno-polityczne epoki archaicznej, o których donosi tradycja, przez pryzmat konfliktu ideologicznego, jaki dzielił greckie *poleis* w ich własnych czasach – mianowicie sporu między modelem oligarchicznym oraz demokratycznym.

Jak pisze Mogens Herman HANSEN (2020: 195), w epoce klasycznej większość wspólnot obywatelskich w Grecji „była rozdarta na dwie rywalizujące ze sobą *poleis*: *polis* bogaczy, którzy popierali oligarchię, oraz *polis* biedaków, którzy opowiadali się za demokracją”¹⁷⁶. Jak pokazują źródła tekstualne tego czasu, od V w. p.n.e. osią polaryzacji politycznej faktycznie był konflikt klasowy (czy mówiąc szerzej, konflikt społeczny) między wąską grupą uprzywilejowanych ekonomicznie „oligarchów” oraz *dêmos*, „ludem” czy szerokimi masami „obywateli” (*polítai*), których liczba w Anetach dochodzić mogła nawet do 30 tys.¹⁷⁷ Ten schemat znamionuje także podejmowane w tym czasie interpretacje przeszłości, czego przykładem są anegdoty dotyczące reform Solona. Mimo braku jednoznacznej zgody wśród badaczy odnośnie do znaczenia i charakteru zmian, jakie ateński polityk miał zainicjować na początku VI w. p.n.e., powszechnie uznaje się, że nasze podstawowe źródła wiedzy na ich temat – *Konstytucja Ateńczyków* powstała w kręgu Arystotelesa czy inspirowany tym tekstem *Żywot Solona* Plutarcha – kreują narracje o działalności politycznej Solona silnie naznaczone podziałami politycznymi epoki klasycznej¹⁷⁸. Jak czytamy w pierwszym z utworów, kontekstem i motorem dla reform Solona miał być właśnie „długi okres walk między arystokracją a ludem” (*Ath. Pol.* 2.1, przeł. L. Piotrowicz)¹⁷⁹, tj. między *gnōrimoi*, „elitami” oraz *dêmos* jako całością „ciała obywatelskiego” w demokratycznej *polis*¹⁸⁰. Podobny **mechanizm osvajania „pamięci”** – adaptowania przekazywanych przez tradycję anegdot i legend, które sięgają epoki archaicznej, do późniejszych kontekstów – widoczny jest zresztą w całym korpusie tekstów epoki klasycznej. Herodot, Platon czy Tukidydes, w większym lub mniejszym stopniu inspirowani dyskursem anty-demokratycznym czy ideologią oligarchii, konwencjonalizują i mitologizują pamięć o VII-VI w. p.n.e. poprzez anachroniczne pojęcia czy dystynkcje pojęciowe; zarazem, jak zobaczymy

¹⁷⁶ Potwierdzają to liczne źródła tekstualne z IV w. p.n.e., np. Platon, *Resp.* 555b, 557a, *Prawa* 945e, Arystoteles, *Pol.* 1266a, 1289b, 1290b, 1302a, 1303a, 1310a, Tukidydes, 3.82-3. Szerzej na ten temat zob. SIMONTON (2017).

¹⁷⁷ Cf. HANSEN (2021: 31): „In the age of Demosthenes the resident citizen population totalled some 30,000 adult males over 18, of whom some 20,000 were over 30 and thus in possession of full political rights”.

¹⁷⁸ Zob. omówienie obu źródeł i ich interpretacji we współczesnej historiografii w ALMEIDA (2003: 1-69). Na temat demokratycznej recepcji Solona oraz anachroniczności narracji na temat jego reform w epoce klasycznej i później zob. HANSEN (1989), ALMEIDA (2003: 14-5, 18-9) oraz FORSDYKE (2005a: 90-101).

¹⁷⁹ μετὰ δὲ ταῦτα συνέβη στασιάσαι τοὺς τε γυνώριμους καὶ τὸ πλῆθος πολλὸν χρόνον. Jak czytamy dalej (2.2, przeł. L. Piotrowicz), „Istniejący bowiem wówczas ustrój był bezwzględnie arystokratyczny, a ubodzy chłopcy byli w niewoli u bogaczy, i to zarówno oni sami, jak i ich dzieci i żony (...)”; zob. także 5.1 (ponownie w przekł. L. Piotrowicza): „Przy tego rodzaju ustroju politycznym i niewoli mas zależnych od małej grupy <obywateli bogatych> lud wystąpił w końcu przeciwko możnym”. Za *Konstytucją Ateńczyków* podąża w tym względzie Plutarch, Plutarch, *Sol.* 13-14.

¹⁸⁰ Innego przykładu anachronizmu tego rodzaju dostarczają wspomniane wyżej przekazy Plutarcha dotyczące przemian politycznych w archaicznej Megarze.

(rozdz. 4.3), reinterpreting oni konflikty i niepokoje, o których opowiada poezja archaiczna, w kategoriach „radikalnej demokracji”¹⁸¹.

Na pierwszy rzut oka źródła epoki archaicznej, którymi dysponujemy – mam na myśli przetrwałą dzięki ustnym *performance*’m poezję, w tym tradycję znaną nam z *Theognideów* – potwierdzają przynajmniej niektóre interpretacje autorów klasycznych. Jak widzieliśmy, w elegiach przypisywanych Teognisowi, podobnie jak i tych Solona, stałym punktem odniesienia jest konflikt społeczno-polityczno-ekonomiczny – sugerujący, że oś napięć w obrębie wspólnot VII-VI w. p.n.e. przebiegała między dwoma klasami, biednymi-*kakoi* i bogatymi-*agathoi*. Jak jednak widzieliśmy w poprzednim podrozdziale, ta kluczowa dla *Corpus Theognideum* dystynkcja wymyka się jednoznacznym kryteriom przynależności: elegie badanego zbioru uczestniczą w szerszym procesie negocjowania tożsamości „szlachetnych”, potwierdzając zarazem tezę o niestabilności ówczesnych elit¹⁸²; kwestionują znaczenie wybranych wyróżników uprzywilejowanego statusu i strategii kreacji prestiżu, takich jak choćby zasoby finansowe – w ich miejsce proponują zaś przyrodzony status rodowy. I choć niektóre ustępy *Theognideów* angażują pojęcie *dêmos*, „ludu”, przejawiając wobec tak desygnowanej zbiorowości rezerwę czy wręcz niechęć (zob. niżej), w perspektywie całej tradycji napięcia i konflikty zdają się koncentrować raczej na interakcjach w obrębie elit.

Ukazuje to przywoływana już wcześniej elegia 39-52 (zob. wyżej, 3.1.b), w której mowa jest o *hēgemónes*: „przywódcach”, którzy zwracają całą *polis* w kierunku „zła” (*eis kakótēta*, w. 42). To właśnie oni niszczą *dikai* (l.mn. od *dikē*), czyli – jak możemy wyczytać z kontekstu – pewne normy postępowania czy kryteria „sprawiedliwości” jako wartości; dla prywatnych korzyści (*oikeia kérdea*) i rządzy władzy (*krátos*, 46) dopuszczają się *hybris*, „buty” (*hybrízein*, 44) i wspierają tych, którzy są „niesprawiedliwi” (*adikoisi*, 45). I choć w dalszej części fragmentu *persona loquens* jednoznacznie dystansuje się od poczynań *hegemones*, grupy przywódców (41-8)¹⁸³, w pierwszym dystychu obciąża winą środowisko, z którego sama się wywodzi („nasza zła *hybris*”, w. 40). Ponownie więc widzimy, jak nieostre w zbiorze są granice między *kakoi* oraz *agathoi-esthloi*: do pierwszej grupy należą zarówno mieszkańcy *polis*, które z uwagi na własne uplasowanie ekonomiczno-społeczne (status majątkowy, status rodowy) nie

¹⁸¹ Czy raczej jako „*hybris* nieokiełznanego ludu” (δήμου ἀκολάστου ὕβρις, Herodot 3.81.2, zob. także Platon, *Resp.* 562d, Plutarch, *Quaest. Graec.* 59, *Mor.* 304e-f, cf. FORSDYKE 2005a: 53-5).

¹⁸² Cf. WĘCOWSKI (2011a: 38): „(...) endemicznym problemem społecznym i politycznym musiały być nie tyle konflikty pomiędzy arystokratami, co ogólna niestabilność całej grupy *aristoi*”.

¹⁸³ W tym względzie elegia *Corpus Theognideum* wyraźnie podąża za fr. 4W Solona, gdzie znajdujemy podobne przejście od współodpowiedzialności za „naszą *polis*” (ἡμετέρη δὲ πόλις, w. 1, zob. LEWIS 2006: 20) do winy *hēgemónes* i ich „niesprawiedliwego umysłu” (δήμου θ’ ἡγεμόνων ἄδικος νόος, w. 7), cf. STEIN-HÖLKESKAMP (1989: 72). Na temat podobieństw i kontrastów występujących między elegią Teognisa 39-52 oraz fr. 4W Solona zob. VON DER LAHR (1990, rozdz. 2, zwł. s. 10-7, 34, 44-5, 48, 50, 83-4).

zasługują na przynależność do elit, jak i ci spośród dawnych *agathoi-esthloi*, którzy zdradzili własną grupę interesów (cf. RÖSLER 1980: 189, STEIN-HÖLKESKAMP 1997: 24-8). Zależność między całą wspólnotą oraz „przywódcami” czy wąską grupą elit zostaje podkreślona poprzez dobór pojęć o prominencji homeryckiej: *astoi* (w. 41)¹⁸⁴ oraz *dēmos* (45), a także *laoi* (53)¹⁸⁵, już w eposie wskazujących na całą społeczność (wszystkich obywateli czy po prostu mieszkańców danej *polis*)¹⁸⁶.

Co kluczowe, fokalizatorem „upadku w zło” w przytoczonej elegii nie jest uciśniony *demos*, lecz ci, którzy nim kierują (raz jeszcze przytaczam w. 41-2: „Mieszkańcy wciąż pozostają rozsądni, tymczasem przywódcy, / zwróciwszy się [w inną stronę], zmierzają ku wielkiemu złu”). Wbrew interpretacjom konfliktów w *poleis* archaicznych, jakie pozostawili nam autorzy klasyczni, z elegii *Theognideów* wyłania się zatem **obraz napięć w obrębie samych elit**: *dēmos*, „lud”, jest tu raczej narzędziem w ich rękach, zależnym od woli i praktyk uprzywilejowanej i ekskluzywnej grupy, która rości sobie pretensje do władzy¹⁸⁷.

Idea, iż konflikty polityczne w epoce archaicznej rozgrywały się nie tyle między „elitami” oraz „ludem”, ile raczej w obrębie szeroko rozumianych (i niekoniecznie spójnych) elit (**model *intra-élite competition***), w ostatnich latach – jak zauważają FISHER oraz VAN WEES (2015, przyp. 38, także s. 25-6) – zdobywa na popularności i na przekór tradycyjnemu modelowi konfliktu klasowego staje się dominująca¹⁸⁸. Warto w tym miejscu wspomnieć zwłaszcza o badaniach drugiego z cytowanych autorów, Hansa van Weesa, który w swoich interpretacjach realiów

¹⁸⁴ BRAVO (1996b: 532): „Vi trovo [nei poemi omerici] tra l'altro i termini πολῖται (o πολῖται) o ἀστοί, che in alcuni passi designano i membri di una comunità politica, e i termini δῆμος e λαοί (o λαός) che in alcuni passi designano la totalità dei πολῖται o ἀστοί (...)”. Szerzej na temat wieloznaczności kategorii *astoi* oraz *politai* zob. BLOK (2005) oraz DUPLOUY (2018a: 32-4).

¹⁸⁵ Podkreślę jednak, że ostatnie określenie występuje w kolejnym fragmencie zbioru, cytowanej wyżej (rozdz. 3.1.c, 4.1.e) elegii 53-8: „Kynosie, polis wciąż jest tą samą polis, lecz ludzie (*laoi*) są inni” (w. 53).

¹⁸⁶ Jak pokazałem (rozdz. 2.3), w świecie eposu Homera zebrania publiczne na agorze angażowały całą wspólnotę; cf. HÖLKESKAMP (1997: 11, 14) i RAAFLAUB (1997b: 13-4), RUZÉ (1997, zwł. r. 1.1), także SIMONTON (2017: 9-20). Odnośnie do *laos* / *laoi* jako określenia całej wspólnoty u Homera zob. HAUBOLD (2000, rozdz. 1), który wskazuje jednocześnie na niemożliwość precyzyjnego zdefiniowania tego pojęcia (co wynikać ma z jego ogólności i inkluzywnego charakteru, s. 2, także 14-5). Jednocześnie Haubold przestrzega przed utożsamianiem *laos* z *dēmos*, sugerując, że pierwsze pojęcie wskazuje w eposie homeryckim na całą społeczność wraz z jej przywódcami, podczas gdy *demos* jedynie tłum podległy władzy *basileus*. Por. odmienne interpretacje EHRENBERGA (1937: 150: „(...) [in Homer] we see already the opposition of the Demos to rulers and nobles; but δῆμος also means ‘the land belonging to the community’ and, arising out of that, the people. Land and people are identical, an expression of political unity”) oraz RUZÉ (1997: 70). Dla drugiej badaczki oba określenia – choć każde o nieco odmiennym znaczeniu – desygnują całość wolnych obywateli z wyłączeniem „wodza” czy „kręgu przywódców” (*à l'exclusion du chef / à l'exclusion du cercle des dirigeants*); także DONLAN (1989a = 1999: 289-90) i ULF (1990: 99-105), dla których *laos* – *dēmos* stanowią po prostu synonimy.

¹⁸⁷ Jak podkreśla VON DER LAHR (1990: 34). Zob. cytowany w rozdz. 2.4.b fragment elegii 945-8, mianowicie w. 947-8: „Nadam ład ziemi ojczystej, *polis* statecznej, do ludu (*dēmos*) / nie zwracając się; i przekonać [nie dam się] niesprawiedliwym”; por. w. 233-4 (cytowany niżej), gdzie mowa jest o „bezmyślnym ludzie” (*keneóphrōn dēmos*).

¹⁸⁸ Zob. ponadto VAN WEES (2000) oraz (2006, zwł. 379-81), FORSDYKE (2000), (2005a), OSBORNE (2009: 177-185), HAWKE (2011), ROSE (2012: 79-80).

politycznych VII i VI w. p.n.e. wykorzystuje jako punkt odniesienia XIX i XX-wieczne rody mafijne południowych Włoch i Sycylii. I tak konflikty wyłaniające się z *Theognideów* w jego opinii przypominają wojny mafii znane nam z kultury popularnej: stanowią ciągłą walkę o pozycję polityczną, z założenia niestabilną, którą osiągnąć można poprzez agresywne manifestowanie statusu majątkowego oraz przemoc wymierzoną w konkurentów politycznych (VAN WEES 2000, także 2006). W zbliżonym tonie interpretuje napięcia polityczne Grecji archaicznej Sara FORSDYKE (2000, 2005a, 2005b): nie jako skutek nacisków „klasy średniej” na dotychczasowe elity czy zmian strukturalnych w istniejącym systemie stratyfikacji, ile przejaw rywalizacji między „arystokratami” danej *polis*. W opinii badaczki szczególnie ważnym narzędziem kontrolowania i stabilizacji życia politycznego przez elity były zaś **praktyki ekspulsji**: wygnanie tej części środowiska elitarnego, które z różnych powodów przegrało wyścig po władzę w obrębie własnej wspólnoty – zarazem wyścig o prawo do kontrolowania mechanizmów wygnania¹⁸⁹.

Niewątpliwie, elegiom *Corpus Theognideum* stale towarzyszy poczucie zagrożenia ze strony innych członków grupy *agathoi-esthloi*: widzieliśmy to w rozdz. 3.2.d przy okazji analiz motywów lojalności i solidarności (*pístis*) oraz roli relacji „przyjaźni” (*philia*, *philótēs*) w zbiorze. Podążając za zaproponowanym wyżej modelem „konfliktu-wewnątrz-elit”, wątek „niesprawiedliwości”, jakiego doświadcza *Ja* poetyckie – i to zarówno ze strony nieokreślonych sił w *polis*, jak i osób z najbliższego kręgu „przyjaciół” – rozumieć możemy jako konsekwencję sporów i walk o władzę, jakie toczono były w obrębie elit (czy też w środowisku osób, które rościły sobie pretensje do tego uprzywilejowanego statusu). Zaproponowana perspektywa pozwala nam także lepiej zrozumieć motyw „odwróconego porządku” w *Corpus Theognideum* (motyw *polis*, w której zamiast *dike*, „sprawiedliwości”, rządzi *adikia* i *hybris*). *Ja* poetyckie, opisując doświadczaną niesprawiedliwość – wygnanie, rabunek mienia czy utratę dotychczasowej pozycji – wyraża obawy elit epoki archaicznej związane z niestabilnością

¹⁸⁹ Znaczenie i powszechność praktyk ekspulsji w Grecji archaicznej, oprócz zabytków poetyckich unaocznia, być może, zjawisko kolonizacji. Zgodnie z tradycyjnym poglądem, jaki znaleźć możemy np. we wpływowej pracy Egona Friedella *Kulturgeschichte Griechenlands* (München: Beck 1950 = FRIEDEL 1994: 100-3), powstające w epoce archaicznej kolonie łączyły z *poleis* „macierzystymi” silne relacje zależności. W rzeczywistości owa relacja – wbrew narzucającym się nam *post*-kolonialnym wyobrażeniom – nie tylko nie musiała stanowić o politycznej zależności, lecz ponadto w ogóle nie musiała mieć pozytywnego, przyjaznego charakteru: jak pokazuje na przykładzie Lokris (Lokrydy) Adolfo J. DOMÍNGUEZ (2007: 408-12), impulsem do założenia kolonii mógł być wewnętrzny konflikt polityczny, zmuszający część mieszkańców do ucieczki (podjętej samodzielnie bądź w wyniku wygnania), tak jak i strach przed niewolnictwem (na przykład w konsekwencji długów i zobowiązań finansowych). Zob. nt. HALL (2011: 108-14) oraz DOUGHERTY (1993: 31-44). Drugi z autorów analizuje mity założycielskie wskazujące na figury wygnańców-morderców jako twórców kolonii (np. mit o Archiasie z Koryntu, legendarnym założycielu Syrakuz, przekazany przez Plutarcha, *Mor.* 772e-773b; zob. także fr. historia Antiochosa FGrHist 555 F13, cytowany przez Strabona 6.3.2-3, na temat założenia *polis* Taras przez wygnańców ze Sparty, nt. OSBORNE 2009: 169-70, 192).

własnej pozycji oraz skutkami mniej lub bardziej brutalnych sporów z innymi członkami tej uprzywilejowanej statusem grupy społecznej czy klasy. Zarazem cała grupa *esthloi-agathoi* wzywana jest do solidarności i samoograniczania własnych interesów – „rządy zysku” – na rzecz powszechnego dobra i ładu w całej *polis*¹⁹⁰. W tym aspekcie *Theognidea* wyrażają **narastającą potrzebę ideologicznej konsolidacji elit**: wypracowania jedności „klasowej” i norm fundujących jej ekskluzywność (STEIN-HÖLKESKAMP 1989: 92-3, także FOUCHARD 1997: 151), w konsekwencji gwarantujących większą stabilność statusu społecznego niż miało to miejsce w epoce archaicznej¹⁹¹. Narzędziem do tego celu jest zaś dyskurs etyczny (analizowany w rozdz. 3.2.d oraz 3.2.d), w ramach którego podkreślana jest waga takich wartości jak konsensus czy równość między uczestnikami sympozjum.

b) Napięcia polityczne w kontekście instytucjonalnym:

rola *demos* w archaicznej *polis*

Dominujący w ostatnich latach model konfliktu w obrębie elit (*intra-élite competition*) pozwolił w nowy sposób spojrzeć na napięcia i lęki wyrażone w tradycji poetyckiej epoki archaicznej, w tym w *Corpus Theognideum*. Zgodnie z tradycyjnymi interpretacjami doświadczane przez *ja* poetyckie wygnanie i inne formy „niesprawiedliwości” stanowić miały skutek „walki klas” i narodzin „klasy średniej”. W zaproponowanej wyżej perspektywie punkt ciężkości spoczywa tymczasem na niepokojach wynikających ze strukturalnej niestabilności elit i braku wyraźnych kryteriów uprzywilejowanego statusu. Podkreślę jednak, że model „konfliktu wewnątrz elit” nie wyczerpuje wszystkich wątków politycznych, jakie odnaleźć możemy w poezji archaicznej – przede wszystkim nie precyzuje zaś tego, jaki charakter miały relacje hierarchiczne w *polis* archaicznej.

W cytowanej wyżej elegii 39-52 *dēmos* jawi się jako bezwolna masa, zależna od decyzji i działań „przywódców”, którzy wykorzystują nastroje wśród „ludu” dla własnych celów politycznych: słyszymy, że „w gestii tych podłych (*kakoi*) ludzi leży to, że *dēmos* popełnia zbrodnie (*hybridzein*, w. 45-6)”; dla nich „bliskie się stają korzyści (*kérdea*) osiągnane wraz ze złem ludu (*dēmosiōi sūn kakōi*, 50)”¹⁹². Zarazem mowa jest o groźbie nadejścia pewnego „męża”, nieokreślonego „karzącego” (*euthyntēr*), który pozwoli odpłacić mieszkańcom za ich pychę i

¹⁹⁰ Por. OSBORNE (2009: 177-185), który opisuje sferę prawa w epoce archaicznej, powołując się przy tym m.in. na elegie *Corpus Theognideum*, zasadniczo jako obszar rywalizacji elit w obrębie własnej klasy społecznej; analogicznie, najstarsze prawa badacz postrzega jako próby „samo-regulacji” wspólnoty (*community self-regulation*) wywołane obawą przed tyranią i przekroczeniem granic oligarchii przez wybranych członków elit.

¹⁹¹ Potrzebę stabilizacji własnej uprzywilejowanej pozycji przez członków elit, tak jak i żądania wyłączności władzy i przywilejów politycznych, akcentuje również – w odniesieniu do Aten epoki klasycznej – FILSER (2017: 30-1).

¹⁹² Por. Solon fr. 4W, w. 26, gdzie zwrot *dēmosion kakōn* także służy do przeciwstawienia indywidualnych korzyści negatywnym skutkom o wymiarze społecznym, cf. PODLECKI (1984: 126), także IRWIN (2006: 69).

arogancję¹⁹³. Ten motyw eksploatuje inny ustęp zbioru, stanowiący wariant dwóch pierwszych dystychów omawianego fragmentu (w. 39-42), mianowicie w. 1081-1082b¹⁹⁴:

Κύρνε, κύει πόλις ἤδε, δέδοικα δὲ μὴ τέκνη ἄνδρα
ὕβριστήν, χαλεπῆς ἡγεμόνα στάσιος·
ἄστοι μὲν γὰρ ἔθ' οἶδε σαόφρονες, ἡγεμόνες δὲ
τετράφαται πολλὴν ἐς κακότητα πεσεῖν.

Kyrnie, brzemienna jest ta *polis*. Boję się, że zrodzi męża
Pełnego *hybris*, tyrana (*hēgemōn*) gwałtownej waśni.
Mieszkańcy wciąż pozostają rozsądni – tymczasem przywódcy (*hēgemónes*),
zwróciwszy się [w inną stronę], zmierzają ku wielkiemu złu (*eis kakótēta*).

Choć różnice między oboma wariantami są niewielkie, każdy z nich – jak zauważa VAN WEES (2000: 58, przyp. 20, cf. VAN DER LAHR 1990: 87-9) – wyraża nieco odmienne „sentymenty” wobec figury „karzącego” czy „przywódcy” (*hēgemōn*). Podczas gdy w drugim wypadku zostaje on jednoznacznie zestawiony z „konfliktem” czy krwawą wojną domową (*stásis*), elegia 39-52 zachowuje wobec *euthyntēr*, „karzącego”, pewien stopień ambiwalencji: istnieje cień szansy, że położy on kres toczonym wśród elit waśniom i przywróci stabilność w *polis* („ukaze naszą złą *hybris*”, w. 40). Niemniej, w obu wypadkach tyran jest instrumentem *hybris* i wyrazem destrukcyjnych tendencji w *polis*, wykorzystującym „bezmyślny lud” (*keneóphrōn dēmos*) do własnych celów¹⁹⁵.

Widzimy zatem, że w *Corpus Theognideum* kilkakrotnie wyrażony zostaje **lęk przed konsolidacją władzy w rękach jednej osoby**. „Tyran” lub „hegemon”, który wykorzystuje *demos* dla własnej korzyści i interesów, sprzeniewierzając się tym samym własnej „klasie” i składanym sobie wzajem przysięgom lojalności, każdorazowo przedstawiony zostaje w negatywnym świetle i usytuowany w opozycji do pozytywnych wartości środowiska elit¹⁹⁶.

¹⁹³ Jego przybycie przedstawione jest jednak w formie hipotetycznego rozwiązania: i bez figury tyrana źle urodzeni, którzy nie znają sprawiedliwości ani nie są nauczeni panowania nad sobą, doprowadzają cały „lud” do „zła”.

¹⁹⁴ Zob. KROLL (1936: 118), który – choć przekonuje, że w wypadku elegii 1081-82b możemy łatwo rozpoznać, iż jest to dzieło „naśladowcy” (*der Nachahmer*) oryginalnej tradycji Teognisa – dodaje również, że „może to być po prostu [inny] wariant” elegii 39-42 powstały na drodze transmisji tekstualnej („(...) kann aber einfach eine Variante sein, wie sie sich beim Umlaufen eines Textes einstellt”).

¹⁹⁵ Jak mówi się o „ludzie” w innej elegii, w. 233-4: Ἀκρόπολις καὶ πύργος ἐὼν κενεόφρονι δήμῳ, | Κύρν', ὀλίγης τιμῆς ἔμμορεν ἐσθλὸς ἄνθρωπος („Będąc jak cytadela i wieża [obronna], Kyrnosie, / szlachetny mąż od ludu bezmyślnego niewiele czci (*timé*) otrzyma”), zob. BALOT (2006: 28). Innego przykładu elegii akcentującej rolę mas ludzkich w procesie destrukcji *polis* dostarczają wersy 667-82 (cyt. w rozdz. 4.1.a), zob. VAN DER LAHR (1990: 36).

¹⁹⁶ Zob. te elegie *Theognideów*, w których mowa jest o „tyraniu” (*týrannos*). I tak w wersach 823-4 (Μήτε τιν' αὖτις τύραννον ἐπ' ἐλπίσι, κέρδεσιν εἰκὼν, | μήτε κτεῖνε θεῶν ὄρκια συνθέμενος, „Ani nie wspieraj tyrana, kierowany nadzieją i żądzą zysku, / ani go nie zabijaj, gdy wobec bogów złożyłeś przysięgę”) sygnalizowany jest dystans całej grupy *esthloi-agathoi* do działalności „tyrana”; zarazem wspomniana przysięga zdaje się sugerować, że wywodzi się on teje grupy – najwyraźniej jej członkowie w przeszłości ślubowali sobie wzajem lojalność (contra: POWER 2016: 64). Ostrożność wobec działań „tyrana” wyraża także elegia 1203-6 (Οὐκ εἴμι', οὐδ' ὑπ' ἐμοῦ κεκλήσεται.

Choć *demos* w analizowanych elegiach nie jest samodzielnym podmiotem politycznym, odgrywa istotną rolę dla relacji władzy. To spostrzeżenie współgra zresztą z uwagami, jakie poczyniłem przy okazji analiz eposu Homera (rozdz. 2.3.b): jak przekonywałem, już w *Iliadzie* wydawanie wyroków i rozstrzyganie konfliktów w obrębie *polis* (tj. „mówienie *dike*”) odbywa się w ścisłej zależności od reakcji zebranego na agorze tłumu¹⁹⁷. Na przekór tym interpretacjom, które greckie *poleis* epoki przed-klasycznej przedstawiają jako oligarchiczne reżimy bądź monarchie zarządzane wyłącznie wolą „królów”, możemy tym samym założyć, że w epoce archaicznej *dêmos*, „lud” (czy mówiąc ściślej, zgromadzenie wolnych mężczyzn danej wspólnoty), stanowił ważną instancję czy instytucję na arenie politycznej¹⁹⁸. I choć wydaje się oczywiste, że wiodącą rolę w *polis* odgrywały szeroko rozumiane „elity”, przynależność do nich w dużym stopniu pozostawała zależna od presji społecznej i kontroli publicznej¹⁹⁹.

Próbując lepiej zrozumieć napięcia na linii „elity” – „lud” warto zwrócić się ku zabytkom nieliterackim tego czasu: mam na myśli inskrypcje o charakterze prawnym czy administracyjnym, na jakich od VII w. p.n.e., a być może wcześniej, wyrażano przyjęte rozporządzenia, dyrektywy i normy wybranych *poleis*²⁰⁰. W tym aspekcie wyróżnia się zwłaszcza Kreta, uważana zresztą przez samych Greków za kolebkę prawa²⁰¹, gdzie odnaleziono najstarsze greckie inskrypcje o prawnym charakterze²⁰². Najwcześniejsza z nich

οὐδ' ἐπὶ τύμβῳ | οἰμωχθεὶς ὑπὸ γῆν εἴσι τύραννος ἀνὴρ. | οὐδ' ἂν ἐκεῖνος ἐμοῦ τεθνηότος οὔτ' ἀνῴητο | οὔτε κατὰ βλεφάρων θερμὰ βάλοι δάκρυα, „Nie pójdę [za nim] ani go nie przywołam. Nie będę / też lamentował, gdy tyran spocznie [w grobie] pod ziemią; / tak jak i gdybym ja sam zmarł, ten by nie popadł / w rozpacz ani ronił łez rzewnych [nad moim grobem]”). Odmienny ton odnaleźć można natomiast w wersach 1181-2. Tym razem zamiast kpin z „tyrana” (cf. VAN DER LAHR 1990: 90-109, 123-33), do głosu dochodzą skrajne emocje nienawiści: pojawia się postulat obalenia hegemonu za wszelką cenę, uzasadniony przyzwoleniem na jego zabójstwo ze strony bogów (Δημοφάγον δὲ τύραννον ὅπως ἐθέλεις κατακλῖναι | οὐ νέμεσις πρὸς θεῶν γίνεται οὐδεμία, „Obal tyrana, który żywi się ludem, jakkolwiek zechcesz [to zrobić], / ze strony bogów żadnej złości (*nêmesis*) nie doświadczysz [z tego powodu]”).

¹⁹⁷ Ilustrują to zwłaszcza stałe formuły leksykalne poprzez które narracja *Iliady* sygnalizuje nastroje wśród *demos* czy *laoi* (zob. wyżej, 2.3.b): za ich pomocą odbiorca dowiadyuje się o skuteczności danej przemowy; wyrażona zostaje zgoda audytorium lub jej brak na postulowane przez danego herosa działanie (cf. ELMER 2013a).

¹⁹⁸ Co podkreśla Matthew SIMONTON (2017: 9-15), wskazujący (z dużą ostrożnością) na podobieństwa między instytucjami znanymi nam z inskrypcji epoki archaicznej oraz systemem politycznym demokratycznych Aten. Zob. także GIANGIULIO (2018).

¹⁹⁹ Cf. CANTARELLA (2020a: 33). Wpływ **presji społecznej** – „głosu ludu”, mówiąc językiem eposu (*dêmoio phêmis*, *Od.* 16.75, 19.51, także 23.148-51, zob. MITTICA 1996: 199) – na funkcjonowanie instytucji i procedur sądowych w epoce archaicznej uwidacznia choćby fakt, iż w źródłach epigraficznych czy późniejszych testimoniach nie znajdujemy odniesień do jakichkolwiek organów upoważnionych do stosowania przymusu wobec obywateli.

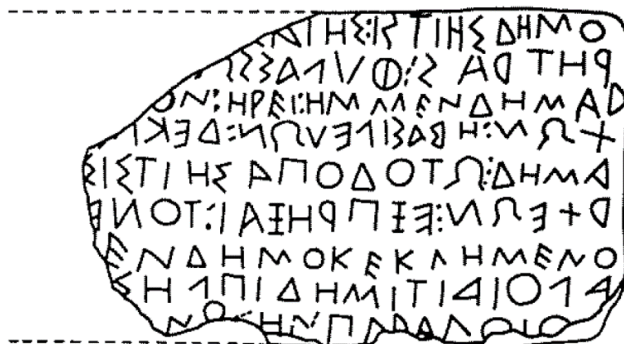
²⁰⁰ Okoliczności narodzin praw pisanych w Grecji w zwięzły sposób przedstawiają GAGARIN – WOODRUFF (2015), zob. także szerszą bibliografię niżej.

²⁰¹ Co najlepiej demonstrowują *Prawa Platona*, gdzie nie bez powodu jednym z bohaterów dialogu jest Kreteńczyk Kliniasz, wypytywany przez pozostałych rozmówców o tradycje prawne własnej wyspy (zob. ks. I, 624a-e). Na temat mitologizacji („kretanizacji”) wczesnych praw poprzez odniesienie do Krety i legend na temat prawodawców kreteńskich zob. GEHRKE (1997: 60-5), LEWIS (2007: 11-2, 48-52).

²⁰² Na temat wczesnych praw Krety zob. STODDART (1997) i (1998), GEHRKE (1997, zwł. 43-60), PAPAKONSTANTINO (2002), GAGARIN – PERLMAN (2016). Argumenty na rzecz tego, że to właśnie Kreta, nie zaś kolonie greckie, stanowiła faktyczne miejsce narodzin praw pisanych czy szerzej, kultury praw instytucjonalnych, w CAMASSA

pochodzi prawdopodobnie z Dreros (MEIGGS – LEWIS 1969, fr. 2 = *Nomima* 27, VII w. p.n.e.) i ukazuje, jak pisze Karl HÖLKESKAMP (1992a: 73), że już na tym etapie rozwoju *polis* istniała sieć dobrze ugruntowanych instytucji, których kompetencje i przywileje – poprzez owe pisemne regulacje – poddawano kontroli i ograniczeniom: m.in. określano zasady dotyczące re-elekcji urzędników i funkcjonariuszy publicznych, a także sankcje w wypadku niedopełnienia przez nich obowiązków²⁰³. Podobnych informacji dostarcza tzw. „konstytucja Chios” (MEIGGS – LEWIS 1969, fr. 8 = *Nomima* 62, pierwsza poł. VI w. p.n.e.)²⁰⁴: dokument, na którym odnaleźć możemy szereg terminów i zwrotów, z jednej strony opierających się na słownictwie znanym z eposu homeryckiego, z drugiej przywodzących na myśl instytucje demokratycznych Aten (zob. SIMONTON 2017: 13-5). Mam na myśli takie kategorie, jak „rada ludowa” (*hē dēmosiē bólē*) i „przywódcy ludu” (*dēmarchoi*), zgromadzenia lokalne (*phylai*), a także „królowie” (*basileis*):

A.[- -]κα : της Ισθης δημο
ρητρας : φυλασσω[v? - - -]
[- -]ον : ηρει : ημ μεν δημαρ-
χων : η βασιλευων : δεκασ[θη? - - -]
[- - ?τη]ς Ισθης αποδοτω : δημα-
ρχων : εξπρηξαι : τον εξεταστην? - - -]
[- -]εν δημο κεκλημενο
αλοιαι τιμη διπλησ[τη - - -]
[- -]ν οσην παραλοιω [-]



... Hestii, [zgodnie z] prawami ludu... strzegący... jeśli [pełniący funkcje] demarchów bądź królów (*basileis*) zostaną przekupieni, [uzyskane tym sposobem dobra?] złożą [w świątyni] Hestii. [Zobowiązani są to] uczynić (*eksprêksai*) w [obecności] zwołanego zgromadzenia (*dēmō keklēménō*) i biegłego-sędziego? (*e[ksetastên]*) (...) zapłacą podwójną grzywnę ...

„Konstytucję Chios” otwiera zwrot *dēmō rhētras*, co moglibyśmy przetłumaczyć jako „decyzja / rozporządzenie ludu”²⁰⁵; wraz z odniesieniem do świątyni Hestii, prawdopodobnie centralnej

(2011: 73-6).

²⁰³ Por. OSBORNE (2009: 174-7), który słusznie podkreśla (na podstawie inskrypcji z Dreros i Tiryns), iż najstarsze pisemne prawa wbrew pozorom nie określały norm właściwego postępowania i sankcji w wypadku ich złamania; zamiast tego, koncentrowały się na procedurach, wyznaczały właściwe osoby decyzyjne i określały ograniczenia ich kompetencji („frequently they do not decree what may or may not be done – they decree only who is to regulate what may or may not be done”, s. 175).

²⁰⁴ Odnaleziona przez Paula Jacobsthal’a i opublikowana 1909 roku przez Ulricha von Wilamowitz-Moellendorffa (U. von Wilamowitz-Moellendorff, P. Jacobsthal, *Nordionische Steine*, Berlin: Verlag der Akademie der Wissenschaften, 1909, s. 64-71). Inskrypcja datowana jest przez Lilian HAMILTON (1961: 326) na lata 575-550 p.n.e., o czym miałyby świadczyć „dwukierunkowy” sposób zapisu (tzw. *bustrophedon*, każda nowa linijka tekstu rozpoczyna się od brzegu, przy którym kończyła się poprzednia), porzucony na terenie Jonii połowie VI w., ponadto podobieństwo do inskrypcji znalezionej na statui w Heraionie na Samos datowanej na 570-560 r. p.n.e. (użycie jońskiej kursywy oraz tzw. „zamkniętej ety”).

²⁰⁵ Jak zauważa GIUNI (2006: 119), *rhētra*, pojęcie kojarzone zazwyczaj ze słynnymi prawami Likurga ze Sparty, stanowiło jedno z podstawowych określeń praw czy uchwał, jakie występuje na najstarszych inskrypcjach, zob. oprócz powyższych przykładów tablice prawne z Olimpuii (datowane na przełom VI i V w. p.n.e.) IvO 2 (uchwała Elidy, ἀ φράτρα τοῖς φαλείοις) oraz IvO 11 (uchwała między *poleis* Chaladrion i Deukalion, ἀ φράτρα τοῖς

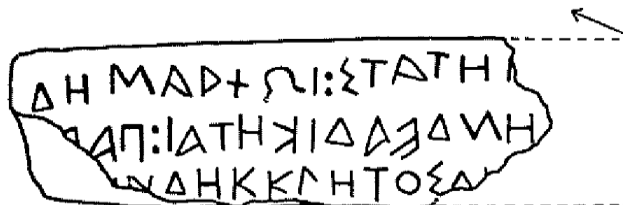
przestrzeni *polis*, wskazuje on, jak zauważa Françoise RUZÉ (1997: 366), na konsolidację władzy na wyspie. Zważywszy na znaczenie i rolę pojęcia *demos* u Homera (zob. wyżej), jego użycie na inskrypcji nie może być przypadkowe: służy podkreśleniu tego, że podstawą decyzji jest społeczność jako całość, że to ona posiada moc sprawczą i stanowi źródło prawa²⁰⁶. Co więcej, kompetencje i obowiązki *démarchoi*, czyli „przywódców ludu”, tak jak i *basileis*, czyli „królów” znanych nam z tradycji eposu, zostają obłożone sankcjami na wypadek błędu czy przekupstwa²⁰⁷ (co jednoznacznie pokazuje, iż mamy do czynienia z urzędnikami, nie zaś charyzmatycznymi przywódcami czy wodzami, zob. HALL 2011: 146, 200-1). Potrzebę ustanowienia procedur kontrolnych podkreślają następnie kolejne strony inskrypcji, gdzie mowa jest o możliwości, w razie niesprawiedliwego wyroku czy „doznania krzywdy” (*èn dè adikētai*), wniesienia „apelacji” (*ékklētos díkē*):

B.

[c. 3] ην δ' ηκκλητος δι[κη? - - -]

[- - -] ην δε αδικηται : παρα

δημαρχωι : στατηρ[α - - -]



Χαλαδρίο[ι]ρ καὶ Δευ[καλίονι], także IvO 10.

²⁰⁶ Por. GAGARIN – PERLMAN (2016: 57-8) na temat możliwych interpretacji pojęcia *demos* (*damos*) na inskrypcji z Dreros. Cf. GEHRKE (2009: 399): „(...) there is no doubt that the formal power of decision-making rested with the people, that is, the popular Assembly, which our sources usually call *damos/demos* or simply *polis*” (cf. 1997: 59-60). Zob. jednak RUZÉ (1997: 365): „(...) le terme de *dēmosios* n’a pas ce sens [sc. «populaire», «démocratique»]; il indique ce qui appartient à l’ensemble de la collectivité, qui concerne l’Etat. Aussi doit-on plutôt y voir un conseil « national » à distinguer des conseils locaux”; także ROSE (2009: 473): “(...) it would be unrealistic at this period to envision an open democratic decision by the entire adult male community”.

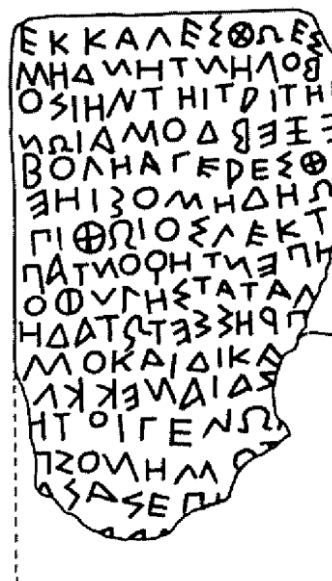
²⁰⁷ HÖLKESKAMP (1999: 81-82): „In der nächsten Klausel (...) werden bezeichnenderweise diejenigen, die sich bestechen ließen, während sie als *δήμαρχος* oder *βασιλεὺς* amtierten, mit einer Strafe bedroht – offenbar in Form einer Buße, die ein anderer Magistrat einzutreiben hatte, und zwar noch während der Delinquent im Amt war, also vor dem regulären Ende seiner Amtszeit oder seiner Absetzung wegen des Delikts. Es ist immerhin möglich, wenn auch nicht beweisbar daß diese Sanktionsdrohung sich gegen Verfehlungen der Magistrate im Zusammenhang mit der erwähnten Aufsichtsfunktion richtete”; podobnie SANTIAGO (1995), RUZÉ (1997: 335-7), ROBINSON (1997: 95) oraz SIMONTON (2017: 13-5). Contra: OLIVER (1959), który zauważa, że wbrew transliteracji inskrypcji zaproponowanej przez Lilian Hamilton sigma w *δεκασ[θην]* ‘dać się przekupić’ (w. 4 A) nie jest widoczna; badacz proponuje w to miejsce inną rekonstrukcję: *δεκα[τεύση]* ‘ściągnąć dziesięcinę, poświęcić dziesięcinę’ – rozporządzenie miałoby tym samym dotyczyć ściągania podatków przez *basileusa*, nie procedury apelacyjnej.

.... wyrok (?) apelacyjny (*ékklētos dí[kē]*), jeśli [ktoś] zostanie niesprawiedliwie osądzony przez przywódcę-ludu (*dēmárchōi*)

C.

εκκαλεσθω ες | βολην την δημ- | οσιν· την τριτη | εξ Εβδομαιων
| βολη αγερεσθ- | ω η δημοσιη ε- | πιθωιος λεκτ- | η πεντηκοντ'
απ' | ο φυλης· τα τ' αλ[λ]- | [α] πρησσετω τα δη- | μο και δικα[ς
ο] | [ρο]σαι αν εκκλ- | ητοι γενωυ[τ]- | [αι] το μηνος π- | ασας
επι[κρι]-
[νετω? · · ·] | [c. 4] σερ [c. 3] [- - -]

... niech zwróci się do rady ludowej (es *bólēn tēn dēmosiēn*). Trzeciego dnia po [święcie] Hebdomaia niech zbierze się rada ludowa o prawie do orzekania (*epithōios*), wybrana ²⁰⁸ z pięćdziesięciu członków zebranych z [każdej] *phyle*. Niech zarządza także wszystkimi innymi [sprawami publicznymi] i wyrokami (*dika[s]*), jeśli apelacje (*ékklētoi*) wystąpią w [danym] miesiącu...



C

Warto podkreślić, że funkcje i charakter najstarszych

praw pisanych stanowią przedmiot ożywionej debaty wśród badaczy. Jednocześnie, jak przestrzega HÖLKESKAMP (1992a: 58-9), dyskusjom towarzyszy wiele nieuzasadnionych rozstrzygnięć²⁰⁹. Wieloznaczność źródeł i wielość interpretacji ilustruje zresztą przytoczona „Konstytucja Chios”. Jak często możemy przeczytać, zarówno ta, jak i wiele pokrewnych jej inskrypcji epoki archaicznej pokazują, że pierwsze decyzje prawne, które wybrane *poleis* umieszczały w formie materialnej w przestrzeni publicznej, służyły m.in. ustanawianiu kontroli nad elitami, pełniącymi w epoce wczesnoarchaicznej – tak jak widzimy to u Homera – kluczowe role we wszelkich czynnościach procesowych czy inicjatywach o wymiarze politycznym²¹⁰. Idąc za tą wskazówką wielu historyków uznaje, że prawa pisane w Grecji od początku stanowiły

²⁰⁸ Jak czytamy w komentarzu (VAN) EFFENTERRE – RUZÉ (1994: 267 = *Nomima*), użyty na inskrypcji przymiotnik *lektē* sugeruje wybór rady drogą głosowania, nie losowania.

²⁰⁹ Por. GAGARIN (2001: 453), który uważa, że na temat społeczno-politycznej funkcji pierwszych praw (i ich demokratycznego bądź oligarchicznego charakteru) należy zawiesić głos, także THOMAS (1996: 23, 29) i (2005: 46-7). Warto ponadto podkreślić, że grecka legislacja epoki archaicznej nie miała systematycznego charakteru: wbrew stosowanemu przez niektórych badaczy pojęciu „kodyfikacji”, znane nam inskrypcje odzwierciedlają raczej partykularne decyzje, dekryty ustanawiane *ad hoc*, w reakcji na konkretny problem czy spór, zob. HÖLKESKAMP (1992a: 55-6) i (1999: 16-8), GEHRKE (2009: 402-3).

²¹⁰ W kwestii roli decyzyjnej zgromadzenia publicznego (*damos*) por. np. prawo z Tyrynów w Argolidzie (*Nomima* 78, VII/VI w. p.n.e.) z komentarzami w PAPA-KONSTANTINOU (2008: 93-4), SIMONTON (2017: 12-3) i GAGARIN (2008: 64-5, 85); jak podkreśla drugi z badaczy, „(...) we find in the text both a regulation punishing officials who do not carry out their duty and another that requires an official to follow the decision of the *damos*” (s. 85); na temat kluczowej roli instytucji zgromadzenia publicznego (*damos*) na Krecie zob. GEHRKE (1997: 59-60). Zob. także inskrypcję z Olimpii IvO 7 (525-500 r. p.n.e.), gdzie mowa jest o tym, że „lud” czy zgromadzenie obywateli (*δᾶμος*) Elidy, w sytuacji, gdy „ktoś osądzi [daną sprawę] wbrew prawu pisemnemu (*παρ τὸ γράφος*)”, stanowił instytucję o prawie do zatwierdzenia takiego „bezprawnego” wyroku (*δίκα*), nt. VENECIANO (2014: 143-9). Bogaty wykaz inskrypcji archaicznych angażujących pojęcie *dēmos/damos* w SIMONTON (2017: 16, przyp. 59). Odnośnie do kluczowej roli elit we wspólnotach epoki archaicznej por. rozważania OBERA (1989, zwł. 324-31) dotyczące paradoksu demokracji Aten klasycznych: godzącej wartości egalitarnej z faktem, iż najważniejszymi politykami byli członkowie elit.

instrument ograniczania arbitralności osób decyzyjnych (*basileis*) czy wręcz „demokratyzacji” struktur społeczno-prawnych²¹¹. Jednakże, nie jest to jedyna możliwa interpretacja. Z uwagi na szczątkowość zachowanych źródeł i brak szerszego kontekstu wiele słusznych kontrowersji i pytań budzą wymieniane na inskrypcjach instytucje i ich funkcje: choćby *dēmosiē bolē* z „Konstytucji Chios”, czyli „zgromadzenie powszechne” lub „rada ludowa”, która – nawet jeśli w pewnym stopniu kontrolowała prace i decyzje *basileis* i *demarchoi* – wcale nie musiała stanowić niezależnego organu decyzyjnego²¹². Tym samym nie brakuje wybitnych znawców prawa greckiego, którzy interpretują najstarsze inskrypcje na przekór powyższemu założeniu – jako przejaw dominacji arystokracji oraz ślad wysiłków umocnienia pozycji klasy uprzywilejowanej. W ramach tego modelu wyjaśniającego utrwalanie na monumentalnych stellach obowiązujących czy przyjmowanych przepisów, reguł i norm miało służyć „zamrożeniu” istniejącego porządku społecznego, legitymizacji władzy i wzmocnieniu jej autorytetu, względnie zaspokojeniu roszczeń niższych klas społecznych pozornymi ustępstwami²¹³. Zresztą i w przypadku tej hipotezy nie brakuje źródeł epigraficznych, które, odwrotnie niż inskrypcja z Chios, akcentują raczej pozycję arystokratycznych instytucji i kluczową rolę w praktykach legislacyjnych i sądowniczych uprzywilejowanych członków wspólnoty²¹⁴.

Przytoczone interpretacje, choć wzajemnie się wykluczające, łączy mocne założenie o towarzyszącym narodzinom prawa napięciom „klasowym”. W obu wypadkach punktem wyjścia jest władza elit, napotykalą na przeszkody wywołane wzrostem znaczenia *demos*,

²¹¹ Na temat pisma jako narzędzia przeciwko arbitralności sędziów zob. e.g. BONNER – SMITH (1930: 82): „The sumptuary legislation of the early lawgivers was passed partly in a democratic spirit to prevent display by wealthy families and partly to improve the morals of the citizens”, także LATTE (1946), THOMAS (1996: 23 i 29), (2005: 46-7), DAVIES (2005: 312-3), GAGARIN (e.g. 2013: 226); przegląd stanowisk w HENDRIK (1994: 162-3, 165-6) i HAWKE (2011: 12-4).

²¹² Zob. przegląd interpretacji wraz z szerszą bibliografią w PAKONSTANTINO (2008: 94-5).

²¹³ PICCIRILLI (1981: 10): „Sarebbe un errore credere, però, che il contenuto di questa legislazione fosse eminentemente democratico: essa si limitò, per lo più, a codificare il diritto tradizionale, espressione dell'interesse del ceto dominante, cioè dell'oligarchia (...)”, ponadto EDER (2005 [1986]), STODDART – WHITLEY (1988), WHITLEY (1997) i (1998), HÖLKESKAMP (1999: 279), HAWKE (2011).

²¹⁴ Zob. np. inskrypcję z cypryjskiej Idalion (poł. V w. p.n.e., nr 217 w O. Masson, *Les inscriptions chypriotes syllabiques. Recueil critique et commenté*, Paris: E. de Boccard, 1961, s. 28-9 = *Nomima* 31), która – podobnie jak i „Konstytucja Chios” – wykorzystuje pojęcie *rhētra* (*we-re-ta-se*), wskazując jednak nie na „prawa ludu”, lecz nagminnie podkreślając związek „praw” z decyzją *basileus*, „króla” (*pa-si-le-u-se*), najwyraźniej reprezentującego całą *polis* (*a-po-to-li-se*); por. IACOVOU (2014: 103), zdaniem której inskrypcja ukazuje, iż „the Cypriot *basileus* and his *polis* enjoy a happy coexistence”. Zob. także testimonia epoki klasycznej na temat Krety, której *poleis* tradycyjnie opisywane są jako oligarchiczne, rządzone przez „arystokratów” (cf. GAGARIN – PERLMAN 2016: 56): tak np. Arystoteles, *Pol.* 1272a11-3, gdzie filozof wskazuje na kluczową rolę *gerousia* na Krecie, organu-instytucji złożonej ze starszyny wybieranej spośród najważniejszych uprzywilejowanych rodów, i jednocześnie podkreśla niewielką władzę legislacyjną zgromadzenia powszechnego (zob. PAKONSTANTINO 2002: 148-50 i 2008: 95-6); podobnie w *Pol.* 1270b24-5 i 1306a16-19 zostaje opisana Sparta: tam także *gerousia*, nie *demos*, miały wyróżniać szczególne kompetencje i przywileje w zarządzaniu sprawiedliwością, zob. HALL (2011: 199-204), WALLACE (2013: 192-3).

nieuprzywilejowanej ludności²¹⁵. Nie jest to jednak jedyny możliwy model rozumienia narodzin prawa w *polis* archaicznej Grecji.

Pamiętamy, że w Grecji archaicznej nie istniała spójna i stabilna „arystokracja”, zaś partycypacja w instytucjach publicznych, w tym w publicznym zgromadzeniu, wiązała się z uprzywilejowanym statusem *polites*, „obywatela”. Jednocześnie wyróżniki prestiżu i statusu były relatywnie płynne, a mobilność społeczna wysoka – z tego względu płynne były także kryteria przynależności do *polis* i dostępu do właściwych jej instytucji. Innymi słowy, to, kto zasługiwał na przywilej (aktywnego bądź biernego) udziału w procedurach i praktykach wspólnotowych w ramach *polis*, stanowiło stały przedmiot (re)negocjacji. Z tych samych powodów możemy uznać, że najstarsze prawa same w sobie nie były ani „demokratyczne”, ani „oligarchiczne”²¹⁶; zamiast tego, były odpowiedzią na istniejące napięcia społeczne. Stanowiły nie tyle środek dominacji „arystokratów” czy stopniowego odsuwania od władzy uprzywilejowanych jednostek na rzecz „ludu”, ile przestrzeń kreacji i negocjacji znaczenia poszczególnych instytucji oraz kryteriów partycypacji w (biernej i aktywnej) władzy politycznej. W tej perspektywie dyskurs prawny epoki archaicznej może być więc rozumiany nie tylko w kategoriach konfliktu, lecz także kompromisu i budowania porozumienia między zwaśnionymi stronami (w takich kwestiach, jak znaczenie kategorii „obywatela” (*politēs*), zakres przywilejów politycznych wybranych jednostek oraz charakter wybranych instytucji politycznych)²¹⁷.

²¹⁵ Zauważmy, że wskazane modele interpretacji debaty publicznej i dyskusji na agorze w epoce archaicznej w wielu aspektach współgrają z utrwalonym w historiografii obrazem Aten epoki klasycznej: zob. wpływową pracę Josiah Obara, *Mass and Elite in Democratic Athens* (OBER 1989), skoncentrowaną właśnie na napięciach między „zwykłymi obywatelami” (*demos*) a uprzywilejowanymi elitami. Choć ja sam obawiam się, że przełożenie relacji władzy i prestiżu społecznego Aten klasycznych na Grecję archaiczną jest nadużyciem implikującym wiele anachronizmów (zob. rozdz. 4.1.a, 4.2.a), dostrzegam jednocześnie liczne podobieństwa i ciągłość między unaocznionymi przez Obara realiami epoki klasycznej a światem archaicznym. Dotyczy to zwłaszcza roli publicznego dyskursu – jak badacz okazuje, także w Atenach IV w. p.n.e. była to przestrzeń negocjacji oficjalnych narracji i ideologicznych kompromisów. W tym względzie to właśnie komunikacja publiczna, uwzględniająca – w mniejszym lub większym stopniu – nie tylko perspektywę wąsko rozumianych elit, jawi się jako gwarant stabilności greckiej *polis* (1989: 11-20). Zob. omówienie głównych tez pracy Obara w BARBATO (2020: 8-10).

²¹⁶ Tak PAPAKONSTANTINO (2002 i 2008: 47-99), który przekonuje, że różne organy instytucjonalne wczesnych *poleis* greckich – choćby Chios wraz z „radą ludową” po jednej stronie i *basileis* czy *demarchoi* po drugiej – często posiadały zbliżone kompetencje, niejako wchodząc sobie wzajemnie w drogę w trakcie pełnienia obowiązków i reprezentując różne modele partycypacji w obrębie wspólnoty. Por. HENDRICK (1994: 166) oraz RAAFLAUB (2013: 83-4).

²¹⁷ W tym duchu interpretował narodziny praw pisanych w Grecji już W. Jaeger, przedstawiający sferę prawną w *polis* archaicznej jako „port, w którym obie strony konfliktu odnajdywały bezpieczne miejsce do zacumowania” (JAEGER 2019 [1947]). HUMPHREYS (1988: 465): „(...) in lawmaking and litigation dialogue is going on between different interest-groups who want to have their claims and views of society accepted as legitimate, and to the unequal power relations by which the dialogue is conditioned”. Zob. także GAGARIN – PERLMAN (2016: 56), gdzie w kontekście najstarszych inskrypcji prawnych z Krety czytamy: „(...) the epigraphical evidence suggests a middle ground between ‘oligarchic’ rule by the *kosmos* and the ‘elite’ and ‘democratic’ rule by a large share of the community, or the *polis*. The inscriptions suggests (...) that from the earliest time (...), both groups participated in governance”. Por. GEHRKE (1997: 46, 59-60, cf. 2009: 402-5) i jego analizy systemu polityczno-społecznego Krety archaicznej. Badacz przekonuje, że podstawowym celem legislacji było rozwiązywanie konfliktów, nie zaś ściganie dla samej zasady sprawcy przestępstwa czy osób łamiących dane sankcje. Jednocześnie podkreśla on ambiwalencję

Powyższa perspektywa znacznie problematyzuje model *polis* zaproponowany przez van Weesa czy Forsdyke (zob. wyżej, 4.2.a). Przykład inskrypcji z Chios pokazuje, że relacje władzy w okresie rozwoju instytucji publicznych znacznie przekraczały ramy krwawych walk między członkami elit. Choć wciąż możemy przypuszczać, że kodyfikacja rozwiązań instytucjonalnych w *polis* poprzez dekrety i prawa stanowiła przejaw rywalizacji między grupami interesu tworzonymi przez uprzywilejowanych członków wspólnoty, istotny punkt odniesienia dla procesów decyzyjnych stanowiła „wola *demos*”: presja społeczna wykraczająca poza ścisłe elity władzy. Tę złożoną relację zależności wyrażają także elegie *Theognideów*: mimo iż „lud” jako ciało obywatelskie nie zostaje przedstawiony w nich jako pełnoprawny podmiot polityczny, to właśnie od jego postawy – tego, czy będzie „bezmyślny” (*keneóphrōn dēmos*, w. 233) czy może „rozsądny” (*saóphrōn*, jak o *astoi*, „mieszkańcach”, mówi się w wersach 41 oraz 1182a) – zależą losy *polis*, destabilizowanej przez *hēgemónes* i *moúnarchoi* (w. 52).

c) *Ja* poetyckie poza *polis*: stosunek zbioru do oficjalnych instytucji politycznych

Zarówno w eposie Homera, w elegiach *Corpus Theognideum* czy na inskrypcji z Chios nacisk w kwestiach o znaczeniu politycznym spoczywa nie na pojedynczym obywatelu i jego prawach, ile na grupie jako pewnej wspólnocie. W tym miejscu należy zaś zadać kluczowe pytanie, mianowicie: jak szeroki wachlarz statusów społecznych i grup interesu mieścił się w kategorii „obywatela”? Jaki był stosunek określonych tożsamości społecznych do rodzących się instytucji politycznych w *polis* archaicznej?

Jak pokazały analizy przedstawione w rozdziale II, zarówno w eposie, jak i późniejszych tradycjach poetyckich działalność polityczna stanowiła ważne źródło prestiżu i autorytetu²¹⁸. Aktywne uczestnictwo w procesie decyzyjnym na agorze było ściśle zależne od *timē* i redystrybucji symboli prestiżu: zarówno wymagało ono właściwej pozycji, jak i tę pozycję wzmacniało. Jednocześnie nic nie wskazuje na to, aby istniały jednoznaczne reguły, które umożliwiałyby precyzyjne określenie *time* danej osoby²¹⁹ – wartość wybranego działania czy

ówczesnych rozwiązań prawnych: z jednej strony na wskroś elitarnych, promujących grupy uprzywilejowane, z drugiej angażujących w procesie kształtowania woli politycznej całą *polis*, co wyznaczać miało znowuż granice „arystokratycznych wpływów” („Einerseits findet sich gesellschaftlichen den Ordnungen einen durchaus aristokratischen Charakter verleiht. Andererseits ist das Volk, also die Gemeinschaft der Politen, an der Willensbildung beteiligt, bei rechtlicher Gleichstellung aller im Abstimmungsverfahren. Das ist ein durchaus demokratisches Element”, 1997: 60).

²¹⁸ Zarazem należy podkreślić, że zagadnienie instytucji politycznych i procedur wspólnotowego podejmowania decyzji w *polis* jest tylko jednym z elementów składających się na tożsamość „obywatela” w epoce archaicznej. Z uwagi na problematykę poruszaną w *Theognideach* koncentruję się właśnie na nim, niemniej, liczne badania wykraczające poza źródła literackie tego czasu słusznie dokumentują inne rodzaje praktyk: choćby partycypację w rytuałach i praktykach kultowych w ramach oficjalnych instytucji religijnych *polis*. Zob. nt. BŁOK (2017) oraz (2018) wraz z szerszą bibliografią.

²¹⁹ Contra: FINLEY (1979: 113-8), który przekonywał, że reguły i normy, na podstawie których działania i postawy

kompetencji, w konsekwencji także statusu jednostki, każdorazowo podlega negocjacji, była kształtowana niejako *ad hoc*. Uwzględniając powyższe uwagi, zarazem pamiętając o dużej mobilności społecznej w epoce archaicznej i braku wyraźnych kryteriów oddzielających „elity” od „ludu”, możemy zaś lepiej zrozumieć wyrażone w poezji obawy przed utratą „szacunku” w oczach własnej społeczności – wartości, na której opiera się także status „obywatela” i prawo do partycypacji we wspólnocie.

Wątek **lęku przed utratą „prestżu”** nie ogranicza się przy tym do eposu Homera: jest to także częsty motyw późniejszych tradycji poetyckich. Mieliśmy okazję dostrzec go w elegii 543-6 *Corpus Theognideum* (rozdz. 2.4.b). Przypomnę: *ja* poetyckie wyraża w niej obawę przed „ściągnięciem na siebie porażką (*amplakiē*) szpetnej niesławy (*aischròn óneidos*)” (w. 546)²²⁰. Oprócz błędów popełnionych przez jednostkę wiele ustępów *Theognideów* łączy zaś strach przed dyshonorem i wynikłym z tego wykluczeniem społecznym z okolicznościami i sytuacjami niezależnymi od podmiotu i jego woli – w tym z **biedą (*peniē*) i nagłym bankructwem**. Degradacja społeczna wywołana niskim statusem finansowym zostaje przy tym skojarzona z wykluczeniem z agory – symbolicznego centrum *polis*, przestrzeni angażującej całą wspólnotę. Unaocznia to elegia w. 267-270:

Γνωτή τοι πενίη γε καὶ ἄλλοτρίη περ ἐοῦσα·
οὔτε γὰρ εἰς ἀγορὴν ἔρχεται οὔτε δίκας·
πάντηι γὰρ τοῦλασσον ἔχει, πάντηι δ' ἐπίμυκτος,
πάντηι δ' ἐχθρὴ ὁμῶς γίνεται, ἔνθα περ ἦι.

Łatwo rozpoznać biedę (*peniē*), choćby i u obcych ludzi,
nie ma wstępu na place sądowe (*dikas*) czy na agorę (*eis agorēn*).
Zewsząd wychodzi ze szkodą, wszędzie jest wyszydzana,
i wszędzie, gdzie tylko się zjawi, jest wrogo witana.

Z fragmentu wyłania się obraz agory jako przestrzeni kluczowej nie tylko dla życia politycznego społeczności, lecz także tożsamości „obywatela” – zwłaszcza tożsamości członka elit czy

herosów podlegają ocenie, składają się u Homera na przejrzysty i jednoznaczny system, który nie podlega negocjacji („The heroic code was complete and unambiguous, so much so that neither the poet nor his characters ever had occasion to debate it. There were differences of opinion (...)”, s. 113). W ostatnich latach to przekonanie zostało zakwestionowane, zob. SCODEL (2008: 9-10, 12-5, także s. XI).

²²⁰ Tę cechę herosów tradycji eposu eksploatują także tragedie epoki klasycznej. Por. choćby *Ajasa* Sofoklesa, gdzie zagadnienie utraty honoru (*atimān*, zob. w. 98) stanowi centralny motyw fabularny (nt. CAIRNS 1993: 228-41); także *Filoktet* z kreacją Neoptolemosa, podobnie jak *ja* w elegii 543-6 *Corpus Theognideum* wyrażającego lęk przed zarzutem dyshonoru (ὄνειδος, 957-8) i obawy o to, że on sam „wyda się szpetny / godny pogardy (αἰσχρὸς φανοῦμαι, 906) i straci *time* w wyniku „szpetnego błędu” (τὴν ἀμαρτίαν αἰσχροῦν, 1248-9), popełnionego „szpetnie i w niezgodzie z *dike*” (αἰσχροῦς γὰρ αὐτὰ κοῦ δίκης, 1234), zob. CAIRNS (1993: 250-64) i (2015a: 311-3). Warto przy tym podkreślić, że na przekór często reprodukowanym stereotypom również w eposie Homera nie brakuje przykładów, w których herosi ściągają na siebie niesławę za sprawą własnych działań, zob. FINKELBERG (1995 = 2020: 232-50).

jednostki aspirującej do zajmowania szczególnej pozycji w *polis* (cf. FARENGA 2006: 118-9). Bieda, stanowiąca, jak widzieliśmy, jeden ze stałych motywów elegii teognidejskich, zostaje przedstawiona jako przyczyna wykluczenia z prawa do partycypacji we wspólnocie, w konsekwencji także kryzysu tożsamości *ja* poetyckiego. Podobny motyw odnajdujemy zresztą u innych poetów, np. Alkajosa z Mityleny, w którego tradycji także wybrzmiewa tęsknota za agorą, powiązana z utratą bogactwa i statusu uprzywilejowanego obywatela²²¹ (130 Voigt, 1-4 = P. Oxy. 2165 fr. 1 col. II 9–32 + fr. 2 col. II 1, przeł. J. Danielewicz):

ἀγνοῖς ... τοῖς βίοις . . ἰς ὁ τάλαις ἔγω

ζῶω μοῖραν ἔχων ἀγροῖωτίκην

ἡμέρων ἀγόρας ἄκουσαι

καρπ[ζο]μένας, ὦ Ἀγεσιλαΐδα

[W lasach], ja biedny, żyję w poniewierce

[Z dala od ludzi] pędząc los wieśniaczy,

Choć pragnę, synu Agesilaosa,

Słyszeć, jak wiece zwołują i radę.

Jak pisze Jan Paul CRIELAARD (2009: 357), tęsknota za „słuchaniem zgromadzenia”, skontrastowana przez Alkajosa z jego aktualnym położeniem (*moiran agroiotíkan*), „uwidacznia to, iż miasto jest politycznym epicentrum – naturalną przestrzenią arystokratów”²²².

Jak widzieliśmy, bieda (*peniē*) w *Corpus Theognideum* odnosi się przede wszystkim do pewnego modelu życia – *lifestyle*’u elit. Ta obserwacja pozwala nam zaś lepiej zrozumieć to, czemu *peniē* powiązana zostaje w *Theognideach* z wykluczeniem. Narzekania *ja* poetyckiego na „biedę” koncentrują się na niedostatecznych zasobach finansowych, jakich w czasach rozwoju *polis* wymagała nie tylko partycypacja w elitarnych rozrywkach środowiska *agathoi-esthloi*, lecz także w praktykach wspólnotowych o znaczeniu politycznym (w. 267-8: „bieda ... nie ma wstępu ani na place sądowe, ani na agorę”); uwidaczniają one, że **status ekonomiczny był jednym z decyzyjnych wyróżników statusu obywatela**.

Rozwój w epoce archaicznej instytucji politycznych i struktur *polis* prowadził – co dokumentuje omówiona wyżej inskrypcja z Chios – do kodyfikacji przyjmowanych w danej wspólnocie procedur, norm czy rozwiązań o charakterze administracyjnym. Przełom VII i VI w.

²²¹ Cf. BURNETT (1983: 114): „What Alcaeus saw from the country was a brace of rulers who devoured the wealth of the city and made poor men of the ancient nobility, and he was filled with self-disgust at his own impotence (...)”.

²²² „(...) he [sc. Alcaeus] makes it clear that the city is the political epicenter – the natural habitat of aristocrats.” Cf. STEIN-HÖLKESKAMP (1989: 83): „Noch schmerzlicher als den Verlust seiner Besitztümer und seine soziale Deklassierung empfindet der Dichter jedoch den Verzicht auf jegliche politische Aktivität: Er kann nicht mehr an der Volksversammlung teilnehmen, jener Versammlung, in der seine Vorfahren seit Generationen im Kreise der Bürger Rat gehalten hatten.”

p.n.e. jest zarazem czasem negocjowania charakteru tychże wspólnot, ich składu, kryteriów przynależności i obowiązujących w nich dystynkcji. W różnych *poleis* tego czasu przyjmowano odmienne rozwiązania i dystynkcje: jak pokazuje Alain DUPLOUY (2018b), w niektórych obszarach ówczesnej Grecji o statusie „obywatela” – a zatem prawie do aktywnej partycypacji w instytucjach politycznych – decydował status majątkowy, na przykład posiadanie konia czy luksusowych dóbr, gdzie indziej natomiast praktyki i strategie społeczne, o których pisałem wyżej (rozdz. 4.1.e), zwłaszcza udział w sympozjach.

Korelacja w tradycji poetyckiej epoki archaicznej norm sympozjalnych z bardziej ogólnym porządkiem społeczno-politycznym jest doskonale rozpoznany zjawiskiem. Jak podkreślało wielu badaczy (e.g. SLATER 1981, LEVINE 1985, SENG 1988: 130-1, GENTILI 1988: 157, RUNDIN 1996, LEVIS 2006: 38, GRIFFITH 2009: 89), język służący do opisu ideałów związanych z konwencją sympozjum służy w poezji tego czasu także do manifestacji idei o szerszym znaczeniu politycznym. Zarówno w poezji, jak i na gruncie tekstów prozatorskich epoki klasycznej *symposion* jest „mikrokosmosem” całej wspólnoty, w którym wyrażają się najbardziej pożądane wartości oraz cechy charakteru mieszkańców *polis*: ideał harmonii, pokoju, zarazem umiarkowania i wstrzemięźliwości²²³. Sympozjum jest wzorcem dla interakcji także poza nim samym: uroczystością, której *decorum* ucieleśnia kluczowe normy (długoterminowych) relacji personalnych, takie jak „przyjaźń”, reguły sprawiedliwej wymiany darów czy wzajemności (wdzięczności)²²⁴. Zarazem złożony system norm i reguł czyni z konwencji sympozjum sprawdzian stałych dyspozycji jego dorosłych uczestników, zaś w wypadku osób młodszych „lekcję bycia wolnym obywatelem” (CORNER 2015: 235) i przestrzeń nabywania kompetencji kulturowych wyróżniających elity społeczeństwa²²⁵. Te uwagi rzucają

²²³ Cf. LEVINE (1985: 185): „(...) the poet portrays the harmonious ideal of a symposium with *kharis* ‘gratification’ and without *eris* ‘strife’ (vv. 491–496). The message of moderation and order and the repeated use of *metron* tie this passage thematically to the political passages focusing on the notion of nothing in excess”. Zob. także NOUSSIA-FANTUZZI (2010: 231): „As early as Homer, the order of the dinner/symposium seems to be a metaphorical manifestation of a stable, serene and well-ordered community (...), and at least in Theognis it is certainly a microcosm of the polis community (...)”.

²²⁴ Tę korelację między porządkiem sympozjum oraz szerszym porządkiem norm etycznych i społecznych zwięźle wyraził Epiktet (*Encheiridion* 15.1): „Pamiętaj, by postępować [na co dzień] tak jak na sympozjum” (μὲνῃσο, ὅτι ὡς ἐν συμποσίῳ σε δεῖ ἀναστρέφεσθαι). Zob. także Platon, *Prawa* 641a-c, 649d-650b, gdzie poprzez pojęcie „(za)rządcy” (*archōn*) rozpostarta zostaje paralela między przeróżnymi porządkami interakcji społeczno-politycznych: organizacją grupy sympozjalnej, koordynacją oddziałów wojskowych oraz porządkiem administracji i polityki w skali całej *polis*.

²²⁵ Jak pisał PELLIZER (1990: 183): „(...) through the consumption of wine, through lively discussion on the most varied range of subjects (...), through jokes and teasing between the participants, and through the development of the discourse on love, the *symposion* takes on the character of a regulated, controlled, and ritualized exercise of the passions”. Co więcej, sama poezja sympozjalna zdaje się niekiedy przedstawiać swoją rolę – a zarazem rolę bankietu – jako swoistego zbawienia dla *polis*. Tak sugeruje przynajmniej FORD (2002: 61) w komentarzu do w. 757-64 *Theognideów* (fragment cyt. wyżej, rozdz. 3.2.d): „A passage in the *Theognidea* goes so far as to suggest that to purify the language of the symposium is to save the city”.

zaś nowe światło na te fragmenty *Theognideów*, w których *ja* poetyckie ubolewa nad brakiem dostępu do sympozjów bądź faktem, iż w ich trakcie musi zachować milczenie²²⁶: uwzględniając powyższy kontekst także w wątku wykluczenia z praktyk bankietowych możemy dostrzec obawy przed wykluczeniem z *polis* jako ciała obywatelskiego.

Niepewność losu elit w obliczu rozwijających się instytucji politycznych znajduje wyraz także w stosunku elegii zbioru do *chrémata*, „bitych monet”: środka wymiany gospodarczej, jaki od początku VI w. p.n.e. tworzony był przez oficjalne instytucje wybranych *poleis*²²⁷. W wielu ustępach *Theognideów* zostają one ukazane jako źródło upadku moralnego jednostek i przyczyna deprawacji stosunków społecznych²²⁸. Tak na przykład w wersach 227-32 „brak umiaru” (*aphrosýnē*, por. w. 590), czyli antonim pojęcia *sophrosýnē* (zob. wyżej, 3.2.c, 3.2.d), podobnie jak i „zaślepienie” (*átē*), zostaje jednoznacznie zestawiony z bitymi monetami²²⁹:

Πλούτου δ' οὐδὲν τέρμα πεφασμένον ἀνθρώποισιν·
οἱ γὰρ νῦν ἡμῶν πλεῖστον ἔχουσι βίον,
διπλάσιον σπεύδουσι. τίς ἂν κορέσειεν ἅπαντας;
χρήματά τοι θνητοῖς γίνεται ἀφροσύνη,
ἃτη δ' ἐξ αὐτῆς ἀναφαίνεται, ἣν ὁπότε Ζεὺς
πέμψῃ τειρομένοισ', ἄλλοτε ἄλλος ἔχει.

Bogactwo (*ploútōs*) nie ma dla ludzi żadnej wyraźnej granicy.
W końcu ci z nas, co wiodą najwystawniejsze życie,
podwójnie się troszczą [o zysk]. Któż miałby więc zaspokoić
w nich wszystkich [tę żądzę]? Pieniądze (*chrémata*) prowadzą śmiertelnych do **braku**
umiaru (*aphrosýnē*), z którego następnie rodzi się **zaślepienie** (*átē*) –
i jednych dotyka już teraz, podczas gdy innym nędzarczom
ześle je Dzeus, [gdy zechce].

Bite monety w *Theognideach* są także przyczyną wzrostu ekonomicznego statusu *kakoi*, tym

²²⁶ Na przykład w elegii 667-82 (cyt. w rozdz. 4.1.b), jawnie sympozjalnej (cf. CORNER 2010), gdzie *ja* poetyckie, choć uczestniczące w sympozjum, zobowiązane jest milczeć i zaniechać partycypacji w praktykach bankietowych (w. 667-8). Szerzej na ten temat piszę we wstępie do poniższego rozdziału.

²²⁷ Na temat *chrémata* jako „bitej monety” zob. SELLE (2008: 244), także KURKE (1989: 535-544), SEAFORD (2004: 88-90, 170-171); ponadto SKARBK-KAZANECKI (2018-19/2019-20).

²²⁸ W. 83-86, 149-150, 315-318, 523-526, 649-652, 683-684, 699-718, 751-752, 753-756, 1059-1062, 1109-1114, 1115-1116, 1116-1117, zob. BRAVO (1977: 13), NAGY (1985a: 54-55), WALKER (2000: 145).

²²⁹ Warto podkreślić, że jest to jedna z elegii o „podwójnej atrybucji”, zbieżna z fragmentem Solona 15W (=6 GP), w. 1-6. I Jak argumentowałem w rozdz. 1.2, mimo utrwalonego w historiografii przekonania o nieautentyczności tego rodzaju ustępów w wypadku poezji archaicznej wykorzystanie wybranego utworu na gruncie dwóch odmiennych tradycji wydaje się oczywistą konsekwencją oralnej transmisji. Zresztą wskazana elegia – jak przekonywałem w SKARBK-KAZANECKI (2018-19/2019-20: 28-9, 33-4) – wykazuje wiele różnic wobec wersji Solona: m.in. mowa jest tam o *kérdea*, „zyskach”, nie zaś *chrémata*, co swoją drogą potwierdza szczególne znaczenie ostatniej kategorii na gruncie tradycji Teognisa (względnie odmienny okres, w którym została ona skanonizowana w formie tekstualnej).

samym instrumentem niesprawiedliwości w *polis*. Demonstruje to przywołany wyżej fr. 667-82, w którym *ja* poetyckie, zwracając się do niejakiego Simonidesa, mówi o kradzieży *chrēmata*, które należały dawniej do *esthloi–agathoi*²³⁰. Odmiennego obrazu przemian społeczno-ekonomicznych dostarczają inne fragmenty zbioru: na przykład fr. 183-92 (zob. wyżej, 4.1.b), gdzie krytykowane są małżeństwa motywowane korzyścią finansową (w. 185-6: „szlachetny mężczyzna (*esthlòs anér*) z łatwością bierze za żonę kobietę złą z ojca złego (*kakèn kakou*), gdy ten daje duże pieniądze (*chrēmata*)”, także 189-90). Warto przywołać ponadto elegię w. 315-22, gdzie zamiast obrazu rewolucji dokonywanej „przemocą” (*biē*, w. 677) mowa jest o płynności i niestabilności kapitału wyrażonego za pomocą bitych monet:

Πολλοί τοι πλουτοῦσι κακοί, ἀγαθοὶ δὲ πένονται·
 ἀλλ’ ἡμεῖς τούτοις οὐ διαμειψόμεθα
 τῆς ἀρετῆς τὸν πλοῦτον, ἐπεὶ τὸ μὲν ἔμπεδον αἰεὶ,
 χρήματα δ’ ἀνθρώπων ἄλλοτε ἄλλος ἔχει.
 Κύρν’, ἀγαθὸς μὲν ἀνὴρ γνώμην ἔχει ἔμπεδον αἰεὶ,
 τολμᾷ δ’ ἐν τε κακοῖς κειμένοις ἐν τ’ ἀγαθοῖς.
 εἰ δὲ θεὸς κακῶι ἀνδρὶ βίον καὶ πλοῦτον ὀπάσσει,
 ἀφραίνων κακίην οὐ δύναται κατέχειν.

Wielu podłych ludzi (*kakoi*) bogaci się, kiedy szlachetni (*agathoi*)
 cierpią z powodu biedy. My jednak nie wymieniamy
 bogactwa za [naszą] szlachetność (*aretē*).
 Ta pozostaje niezmienna, **pieniądze (*chrēmata*) co rusz ma ktoś inny**.
 Opinia dobrego człowieka (*agathós*), Kyrnie, też jest niezmienna;
 nie traci odwagi wśród podłych, jak i wśród [innych] szlachetnych²³¹.
 Gdy bóg zsyła złemu mężowi (*kakòs anér*) bogactwo i [dostatnie] życie,
 ten, będąc głupcem (*aphraínōn*), nie umie ukryć [własnej] podłości (*kakīē*).

Jawnie negatywny stosunek zbioru do bitych monet pozwala przypuszczać, że elegie ilustrują napięcia społeczno-polityczne wynikłe z postępującej monetaryzacji starożytnej Grecji – bo choć proces ten rozpoczął się już w połowie VI w. p.n.e.²³², jeszcze w V wieku nowy wynalazek

²³⁰ Por. w. 835-6 *Theognideów*, gdzie „przemoc” (*biē*), żądza zysku (*kérdea*) oraz *hýbris* zostają wskazane jako przyczyna, dla której wielu „spośród szlachetności” (*eks agathôn*) zostało zwróconych ku „podłości” (*es kakótēt[a]*). Całą elegię 833-6 cytuję w rozdz. 3.3.b.

²³¹ W tekście greckim występuje imiesłów *keímenos* ‘leżąc(y)’, co sugeruje odniesienie do sympozjum jako okoliczności wykonawczych, zarazem przestrzeni domyślnego spotkania „szlachetnego męża” z *kakoi* oraz *agathoi*. Zob. wyżej, rozdz. 1.2, przyp. 81.

²³² Na temat datacji pierwszych pieniędzy zob. PARISE (2000: 61-3). Warto przy tym zaznaczyć, że wielu badaczy (e.g. SCHAPS 2004: 222-235, SEAFORD 2004: 318, JANKOWSKA 2015, cf. PEACOCK 2005: 647-8) wskazuje Grecję archaiczną jako przestrzeń narodzin współcześnie rozumianego pieniądza – a zatem także początku dzisiejszego wyobrażenia o wymianie handlowej, funkcji tego medium płatniczego czy wpływie przepływu gotówki na rozwój

wciąż mógł budzić wiele nieufności. Tak sądzi na przykład Hendrik SELLE (2008: 243-4): jak pisze, to właśnie „wstrząs gospodarczy i społeczny, jaki towarzyszył powstaniu pieniądza”, tłumaczy, czemu w *Corpus Theognideum* tak duże znaczenie nadawane jest pojęciu *chrēmata*²³³. Wskazane wyżej wątki często tłumaczone są także w perspektywie napięć między „wartościami arystokratycznymi” a rodzącą się ideologią obywatelską: wrogość *ja* poetyckiego w *Corpus Theognideum* wobec *chrēmata* miałyby stanowić przejaw niechęci nie tylko do zdobywającej na znaczeniu „klasy średniej”, lecz także do porządku instytucji publicznych, dla których bite monety – powstające w kontrolowanych przez *polis* mennicach – były podstawą polityki fiskalnej²³⁴.

Zachowując ostrożność wobec powyższych interpretacji podkreślę, że monetaryzacja Grecji starożytnej – wbrew sugestiom Hendrika Selle – nie może stanowić jedyne wyjaśnienia dla niepokoju, które dochodzą do głosu w *Theognideach* (cf. FILSER 2017: 65-6). Niemniej, choć nie jest to jedyna przyczyna podejmowanych w elegiach prób konsolidacji elit, rosnące znaczenie bitych monet wciąż stanowi ważny kontekst zbioru. Pieniądze w tradycji Teognisa faktycznie utożsamiane są z *adikia*, „niesprawiedliwością”, tak jak i „butą” (*hýbris*) czy „chciwością” (*kóros*)²³⁵; jednocześnie wszystkim tym kategoriom zostają przeciwstawione kluczowe dla zbioru wartości, takie jak szlachetność²³⁶, umiar (*sophrosynē*) czy znajomość

społeczeństw. Dodam, iż o szczególnej roli greckich monet dla historii „pieniądza” decyduje przede wszystkim ich konwencjonalna wartość, odróżniająca je od wcześniejszych monet lidyjskich, zob. WALLACE (1987: 393), SEAFORD (2004: 127-8), JANKOWSKA (2015: 9). Szerzej na ten temat piszę w SKARBK-KAZANECKI (2021a).

²³³ SELLE (2008: 244): „Reiche gab es zwar schon vor der Erfindung des Geldes, und das Wort χρήματα („Güter, Geld“) setzt die Existenz von Münzen keineswegs voraus. Doch die Erregung, die aus der Menge und dem Ton der mit diesem Thema befassten Gedichte spricht, lässt sich nur mit dem wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Umbruch erklären, der mit der Entstehung des Geldes einherging – einer Neuerung, die zugleich Folge und Triebkraft dieses Umbruchs war“. Contra: VON REDEN (2003: 183), która w pojęciu *chremata* widzi szerszą kategorię odnoszącą się do tradycyjnych obiektów przynoszących prestiż elitom; jak stwierdza w kontekście elegii 667-82 *Corpus Theognideum*, „(...) it is hardly possible to argue that an emerging commercial class, or a class of traders, destroyed with their new wealth consisting of money the secure political symbolism of wealth associated with agriculture and agrarian prosperity in Hesiod”.

²³⁴ W tym względzie powracamy do opisywanego wyżej schematu dwóch ideologii, *polis* oraz *anti-polis*, w ramach którego archaiczny dyskurs poetycki na temat *chrēmata* interpretowany jest przez Leslie KURKE (1999). Na marginesie zauważę, że związek między procesem monetaryzacji Grecji a instytucjami *polis* był ignorowany w klasycznych modelach ekonomicznych tłumaczących narodziny pieniądza. Widać to na przykład w pracach Mosesa Finley’a: od lat 70-tych krytykowanych przez włoskich badaczy, Nicola PARISE (1970, zob. także 2000: 49-67) oraz Mario LOMBARDO (1979), którzy zarzucali mu to, iż greckie monety analizował w swoich pracach jedynie w aspekcie makro-ekonomicznym (cf. VON REDEN 2003: 5), i że całkowicie lekceważył wymiar polityczny pierwszych pieniędzy. Szerzej na temat instytucjonalnego kontekstu monetaryzacji Grecji zob. WALLACE (1987), KURKE (1999: 41-64), VON REDEN (2003: 175-81), SEAFORD (2004: 7-18, 126-8, 177-84); także SKARBK-KAZANECKI (2021a), gdzie we własnych analizach wpadam jednak w upraszczający model Morrisa i Kurke.

²³⁵ Cf. VON REDEN (2003: 183): „The association of *chrēmata* with excess was created in opposition to the traditional image of wealth gained from agriculture. *Dikē* and *mesotēs*, the signs of *aretē*, were concepts associated with controlled exchange, whereas *koros* and *hubris* were metaphors of uncontrolled growth”; zob. także NAGY (1985: 55-63).

²³⁶ Zob. np. w. 465-6 *Theognideów*: „Trudź się dla rzeczy szlachetnych i bądź miłośnikiem tego, co sprawiedliwe; / niech nie zwycięży cię rządza zysku (*kérδος*), prowadząca do wstydu” (Ἀμφ’ ἀρετῇ τριβὸν καὶ τοὶ τὰ δίκαια φίλ’ ἔστω, | μὴδ’ σε νικᾷτω κέρδος, ὃ τ’ αἰσχρὸν ἔη). Jak w komentarzu do przytoczonej elegii stwierdza DIMOPULU

właściwej miary (*métron*, zob. wyżej, 3.2.d):

Φράζεο· κίνδυνός τοι ἐπὶ ξυροῦ ἴσταιται ἀκμῆς·

ἄλλοτε πόλλ' ἔξεις, ἄλλοτε παυρότερα,

ὥστε σε μήτε λίην ἀφνεὸν κτεάτεσσι γενέσθαι,

μήτε σε γ' ἐς πολλὴν χρημοσύνην ἐλάσαι.

Pomyśl: to w ostrzu noża tkwi jego niebezpieczeństwo.

Raz wiele zyskasz, by znacznie mniej mieć przy innej okazji.

[Uważaj więc], by się nie stać zbyt bogatym (*aphneós*) w środki,

ani by znowuż nie popaść w wielką niedolę-zależność (*chēsmosýnē*).

(w. 557-60)

βούλεο δ' εὐσεβέων ὀλίγοις σὺν χρήμασιν οἰκεῖν

ἢ πλουτεῖν ἀδίκως χρήματα πασάμενος.

Wybierz tak, by szanując bogów (*eusebéōn*) skromnym zarządzać majątkiem

zamiast bogacić się niesprawiedliwie (*adíkōs*) pozyskując pieniądze (*chrēmata*).

(w. 145-6)²³⁷

Ταῦτα μαθὼν, φίλ' ἐταῖρε, δικαίως χρήματα ποιοῦ,

σώφρονα θυμὸν ἔχων ἐκτὸς ἀτασθαλίας,

αἰεὶ τῶνδ' ἐπέων μεμνημένος· εἰς δὲ τελευτὴν

αἰνήσεις μῦθωι σώφρονι πειθόμενος.

Poznawszy te [prawdy], mój drogi, zdobywaj pieniądze uczciwie (sprawiedliwie, *dikaíōs*),

z sercem pełnym umiaru (*sōphrona thymón*) zamiast podłych występków (*atasthalíēs*).

Zawsze pamiętaj te słowa – a w końcu przyznasz im rację

przekonany przez pełną umiaru (*sōphroni*) przemowę.

(w. 753-756)

* * *

Dotychczasowe analizy chciałbym dopełnić refleksją dotyczącą potencjalnego audytorium tradycji znanej nam z *Corpus Theognideum*. Jak widzieliśmy, *persona* Teognisa

(2003-7, *ad. loc.*), kryterium „szlachetności” (*aretē*) oraz „sprawiedliwości” (*tà dikaiā*) upatrywane są tu w sposobie, w jaki jednostka traktuje korzyść oraz bogacenie się: „gdy ktoś poszukuje zysku w sposób bezwstydnny, ulega chciwości i odwraca się od szlachetności oraz sprawiedliwości” («ὅταν ἐπιδιώκει κανεῖς το κέρδος με τρόπους ἀδιάντροπους, υποτάσσεται στην πλεονεξία, και απομακρύνεται ἀπὸ την ἀρετὴ και τη δικαιοσύνη»). Na temat przymiotnika *aischrós* zob. wyżej, 3.1.a.

²³⁷ Zob. wyżej, rozdz. 3.1.e, gdzie przytaczam pełną elegię. Por. także w. 1153-1154 i 1155-1156 *Theognideów*, przypominające „dialog” sympozjalny (tzw. *catena*, cf. VETTA 1984, TEDESCHI 2003-4: 34-5): „Obym bogacił się z dala od podłych zmartwień – spokojne / i bezpieczne (*ablabéōs*) wiodąc życie z dala od wszelkiego zła (*kakón*)” (Εἴη μοι πλουτεῖντι κακῶν ἀπάτερθε μεριμνέων | ζῶειν ἀβλαβέως μηδὲν ἔχοντι κακόν), „Nie wielbię miłością bogactwa (*plouteîn*) i o nie nie proszę – chcę tylko / wieść życie skromne (*apò tōn olígōn*) z daleka od wszelkiego zła (*kakón*)” (Οὐκ ἔραμαι πλουτεῖν οὐδ' εὔχομαι, ἀλλὰ μοι εἴη | ζῆν ἀπὸ τῶν ὀλίγων μηδὲν ἔχοντι κακόν).

wyraża obawy, jakie towarzyszyć mogły większości członków elit w epoce archaicznej, zarazem szersze napięcia społeczno-polityczne właściwe dla tego czasu: okresu dynamicznego wzrostu liczby ludności, narodzin i rozwoju struktur *polis*, a także przeobrażeń istniejących hierarchii społecznych. W atmosferze niepewności odnośnie do własnej pozycji społecznej, wśród konkurencyjnych systemów wartości i wielości pomysłów na to, czym miałyby być status *agathos-esthlos* (a zarazem status „obywatela”), tożsamości mogły być konstruowane nie tylko przez odniesienie do oficjalnych instytucji w ramach porządku *polis*, lecz także poprzez przynależność do mniejszych wspólnot²³⁸.

Przypomnę, że podjęta w *Theognideach* negocjacja statusu „członka elit” (*agathos – esthlos*) nie ogranicza się do problematyzacji roli dóbr ekonomicznych przez odniesienia do sfery wartości. Charakterystyka „szlachetnych” nie wyczerpuje się także na poziomie moralności: równie ważny co stałe dyspozycje etyczne jest przyrodzony (dziedziczony) status „dobrego urodzenia”, a także kapitał kulturowy (*habitus*): znajomość „dobrych manier” i wzorców postępowania, w dużej mierze nabytych w młodości poprzez partycypację w praktykach kulturowych elit. W tym względzie analogii dla *Theognideów* mogą dostarczyć wspomniani wcześniej *gennētai*, czyli „dobrze urodzeni” obywatele Aten doby klasycznej (4.1.b): często pozostający poza ściśle rozumianą elitą *polis*, statusem majątkowym czy trybem życia nie odbiegający od „średniej”, a jednocześnie upatrujący we własnym pochodzeniu oraz zasługach przypisywanych swoim przodkom powodów do szczególnej dumy i poczucia wyższości. Podobnie wyobrażam sobie modelowe audytorium *Corpus Theognideum*: jako grupę wykluczonych ze ścisłych elit oraz najważniejszych instytucji *polis* „szlachetnych” i „sprawiedliwych”, wywodzących własną wartość z odziedziczonych godności i rodowych resentymentów, jednocześnie – analogicznie do klienta Lizjasza w cytowanym wyżej fragmencie obrony sądowej (19.14-6) – przeciwstawiających etos „dobrego urodzenia” innym zasobom symbolicznym, zwłaszcza bogactwu.

Powracając w tym miejscu do pojęcia *dike* podkreślę jego rolę w *Theognideach* dla tożsamości *agathoi-esthloi*: opartej na kapitale kulturowym i statusie „dobrego urodzenia”, zarazem opozycyjnej wobec rozwijających się instytucji *polis* oraz tych strategii kreacji prestiżu, które wymagają dużych zasobów finansowych bądź wynikają ze specyficznych aktywności ekonomicznych. Kategoria „sprawiedliwości” (w tym bycie „sprawiedliwym”) umożliwia w zbiorze utrzymanie tych różnych przekonań w ramach jednej tożsamości polityczno-społecznej: przymiotnik *dikaïos* odnoszony jest do tych cech dystynktywnych, które waloryzowane są w

²³⁸ Wspólnot nieformalnych, pozostających poza oficjalnymi strukturami *polis*, jak choćby wspomniane wyżej *hetaireiai* (zob. rozdz. 4.1.e).

Corpus Theognideum; stanowi, jak pisałem we wstępie pracy, „skrótową teorię”, w której koncentruje się wizja świata i relacji społecznych właściwa dla tej tradycji. Zarazem pamiętamy, że *dike* w epoce archaicznej jest „obiektem ideologicznym”: pojęciem, któremu różne grupy przypisują odmienne, często przeczące sobie wzajem sensy i które łączone było z odmiennymi wartościami.

Co istotne, w ramach dyskursu o *dike* wyrażony zostaje dystans wobec ogólnej sytuacji w *polis*. Za pomocą tej kategorii rzeczywistość społeczno-polityczna portretowana jest w *Corpus Theognideum* w kategoriach głębokiego kryzysu czy „odwróconego porządku”; wiele fragmentów umieszcza *ja* poetyckie we wspólnocie, w której zamiast *dike*, „sprawiedliwości”, rządzi niesprawiedliwość i buta, i gdzie „szlachetni” (*agathoi*, *esthloi*) zostali zastąpieni przez ludzi „złych” (*kakoi*)²³⁹: pozbawionych najważniejszych cnót, niszczących kluczowych dla *polis* wartości, niezdolnych do odróżnienia sprawiedliwości od niesprawiedliwości. Podjętą w *Theognideach* diagnozę kondycji społecznej modelowej *polis* dopełniają rozważania eschatologiczne, o których pisałem w poprzednim rozdziale (3.3.b). Jak widzieliśmy, rzeczywistość *tu i teraz* została opuszczona przez bogów – w tym przez *Dike* jako personifikację „sprawiedliwości” i siłę kosmiczną. To wyobrażenie mityczne implikuje zarazem przekonanie o generalnej winie ludzi, którzy – jako zbiorowość – ponoszą odpowiedzialność za stan świata, opisywany w kategoriach „niesprawiedliwości”.

Zarówno eschatologiczny motyw „moralnej degradacji ludzkości”, którym niektóre elegie tłumaczą niesprawiedliwość i zło w świecie, jak i wizje „*polis* w zagrożeniu”, implikują szczególną temporalność, eksploatując rozdzźwięk między idealizowaną przeszłością oraz rozczarującą teraźniejszością. Punktem odniesienia jest tu przeszłość: dawne dzieje *polis*, czasy, gdy prawdziwi *agathoi-esthloi* dostępowali należytych zaszczytów, ich pozycja była niezagrożona, a wspólnota wyróżniała się stabilnością gwarantowaną przez „sprawiedliwość”. Projektowane tym sposobem wyobrażenie o przeszłości dopełniane jest **doświadczeniem nostalgii i tęsknoty za wyobrażonym i rzekomo utraconym porządkiem** (w. 1339-40: „Nie ma już przysięg lojalnych i sprawiedliwych ludzi, / i nikt już nie okazuje szacunku nieśmiertelnym bogom”)²⁴⁰. Tu zaś warto zauważyć, że nostalgia może być rozumiana – co podkreśla Patrick H. HUTTON (2013: 1) – nie tylko „psychologicznie i indywidualnie”, lecz także „historycznie i zbiorowo”: jako doświadczenie pamięci zbiorowej oparte na

²³⁹ Wizję „*polis* w zagrożeniu” oraz odwróconych ról między *agathoi* i *kakoi* ukazują zwłaszcza w. 39-52 oraz 53-68 (a także 1109-14) *Theognideów*, analizowane w rozdz. 3.1.b oraz 3.1.c.

²⁴⁰ Elegię *Corpus Theognideum* w. 1335-50 cytuję w całości i omawiam w rozdz. 3.3.b. Zob. także w. 647-8: Ἥ δὲ νῦν αἰδῶς μὲν ἐν ἀνθρώποισιν ὄλωλεν, | αὐτὰρ ἀναιδεῖν γαῖαν ἐπιστρέφεται. („W rzeczy samej, wstyd (*aidós*) zanikł wśród ludzi, dziś arogancja (*anaideiē*) krąży po ziemi”).

wspólnotowych praktykach kulturowych (por. BOYM 2002: 351)²⁴¹. W tym aspekcie nostalgia może zaś pełnić ważne funkcje społeczne: jednoczyć wybrane grono osób we wspólnym doświadczeniu przeszłości, dostarczać modelu interpretacji realiów historycznych, ponadto przekształcać piętno bycia *outsiderem* w zbiorową tożsamość (SAID 2000: 178). Z tych właśnie powodów nostalgia jest tak ważna dla „diaspor”, mniejszości narodowych bądź etnicznych²⁴²: często połączonych wspólnym doświadczeniem traumy, zarazem budujących własną tożsamość poprzez narracje o przeszłości oraz praktyki kulturowe „odtworzące” miniony porządek²⁴³. Specyficzna kreacja *ja* poetyckiego w *Corpus Theognideum* – „ostatniego sprawiedliwego” w *polis*, zarazem osoby wykluczonej z oficjalnych instytucji i praktyk – sugeruje, że dla audytorium tej tradycji *performance* poetycki sam w sobie mógł stanowić tak rozumiane doświadczenie nostalgii: służące kreacji tożsamości i waloryzacji wybranych postaw, zarazem przekształceniu piętna wykluczenia w wyróżnik „sprawiedliwego” męża.

4.3. *Dike* Teognisa w epoce klasycznej: recepcja motywu „sprawiedliwości” w *Corpus Theognideum* w okresie kanonizacji i tekstualizacji zbioru

Jak starałem się pokazać w rozdziale I, proces kanonizacji i tekstualizacji tradycji Teognisa w formie znanej nam z manuskryptu *Corpus Theognideum* rozpoczął się w epoce klasycznej, prawdopodobnie w Atenach²⁴⁴. I choć nie umiem określić, w ilu wariantach tekst funkcjonował w tym okresie, jak wiele gałęzi jego transmisji złożyło się na zbiór, który znamy dzisiaj i w jakim stopniu różniły się one od wydania, którym posługuję się w rozprawie, uważam,

²⁴¹ Zob. także DOMAŃSKA (2005: 121-8), która przedstawia koncepcję Franklina Ankersmita (*History and Tropology: The Rise and Fall of Metaphor*, Berkeley – Los Angeles – Oxford: University of California Press, 1994) dotyczącą roli nostalgii dla doświadczenia przeszłości. Jak pisze (2005: 121-2): „Nostalgia, jak twierdzi Ankersmit, przerzuca pomost między rzeczywistością fizyczną a realnością emocji i uczuć. Ten jej rodzaj podkreśla dystans i różnicę między teraźniejszością a przeszłością zaznacza bowiem niemożność powrotu do tego, co zaszło. Przeszłość staje się czarowna, ulega sublimacji, gdyż uświadamiamy sobie, że została bezpowrotnie stracona”.

²⁴² Por. HUTTON (2013: 3), który podkreśla, że nostalgia jako „emocja, która uwrażliwia osoby wygnane lub wysiedlone”, pozwala zrozumieć realia historyczne w okresie zmian i rewolucji: „(...) an emotion that sensitized exiled or displaced people to an understanding of the realities of historical change”.

²⁴³ Na te społeczne funkcje „nostalgii” w swoich analizach tożsamości wspólnot diasporycznych zwraca uwagę Edward SAID (2000), zob. także BOYM (2002). Szerzej na temat nostalgii jako kategorii interpretacyjnej istotnej dla zagadnienia recepcji tradycji Teognisa piszę w SKARBK-KAZANECKI (2021b).

²⁴⁴ Choć – jak sygnalizowałem wyżej (rozdz. 1.4) – niektórzy lokują powstanie przynajmniej części zbioru w Megarze, *polis*, z którą *ja* poetyckie, przedstawiając się w słynnej „elegii z pieczęcią” jako „Teognis”, wiąże własne imię (zob. np. YOUNG 1964: 381-3, 389, który uważa, że „księga druga” stanowi dzieło pewnego Megaryjczyka z V w. p.n.e.; cf. COLESANTI 2011: 265, 329-30). Niemniej, większość opracowań wydaje się zgodna odnośnie do tego, iż Ateny były kluczowym miejscem dla kanonizacji badanej tradycji. Nierzadko badaczki i badacze podejmują przy tym analogiczne do analiz Younga próby precyzyjnego wskazania osób, które miałyby odpowiadać za utrwalenie elegii w formie pisemnej: tak choćby VETTA (2000) sugeruje, iż taką postacią mógł być Kritiasz, intelektualista i polityk przewodzący stronnictwu oligarchicznemu w Atenach, natomiast BOWIE (2012 = 2022: 559-80) wskazuje Euenosa z Paros, poetę działającego w Atenach.

że to właśnie w Atenach końca V w. p.n.e. elegie łączone z imieniem Teognisa z Megary zaczęto utrzymywać na piśmie w formie prywatnych *hypomnemata*, „zapisków ku pamięci” (zob. rozdz. 1.4). Rzecz jasna, nie byłoby to możliwe, gdyby straciły one na aktualności i znaczeniu: jak podkreśla Jan VANSINA (1985: 118-9, zob. także FORSDYKE 1999), w kulturach oralnych wybrane tradycje kultywowane są wyłącznie dlatego, że uważa się je za ważne i znaczące²⁴⁵. Skoro więc w epoce klasycznej podtrzymywano pamięć o elegiach Teognisa – śpiewano je na bankietach, uczono się ich na pamięć, podejmowano wysiłki ich utrwalenia na piśmie i przekazania dalej w tej formie – grupy zaangażowane w ten proces musiały nadawać im szczególne znaczenie ideologiczne; tradycja znana nam z *Theognideów* w V i IV w. p.n.e. wciąż musiała pełnić ważne funkcje społeczne i w jakimś stopniu współgrać z tożsamością jej audytorium.

Podkreślę, że w kulturach oralnych atrakcyjność i uniwersalność wybranej tradycji słownej wynika z jej adaptowalności do nowych okoliczności, realiów i doświadczeń: utwór, który pozbawiony jest tego rodzaju otwartości, zostaje zapomniany²⁴⁶. Z tego powodu pytanie o ideologiczny wymiar tradycji Teognisa nie może lekceważyć kontekstów właściwych dla czasu, gdy została ona zamknięta w formie tekstualnej. Zakładając, że znane nam elegie wiodły „aktywne życie w Atenach” okresu klasycznego (LANE FOX 2000: 46), a także uwzględniając ewolucyjny charakter procesu ustnej transmisji archaicznej poezji, zakładam, że polityczna rola elegii znanych nam z manuskryptów *Corpus Theognideum* z konieczności również podlegała ewolucji. W tym podrozdziale zwrócę się ku epoce klasycznej, czasom kodyfikacji i tekstualizacji tradycji wiązanej z imieniem Teognisa, pytając o społeczne i polityczne (ideologiczne) znaczenie praktyk jej transmisji, zarazem o recepcję wybranych elegii w perspektywie ideologicznej.

a) Transmisja tradycji Teognisa jako kulturowa praktyka pamięci

Jeśli nawet proces kanonizacji i tekstualizacji elegii przypisywanych Teognisowi z Megary był związany z cyrkulacją prywatnych papirusów w Atenach i oddolnymi inicjatywami osób zainteresowanych jej poznaniem bądź zachowaniem (bądź szerzej, zachowaniem elitarnej tradycji sympozjalnej), musimy pamiętać, że w epoce klasycznej nie był to jedyny możliwy sposób pisemnego transmitowania poezji. Wprost przeciwnie, większość utworów, jakie znamy

²⁴⁵ Uwagi badacza odnoszą się do pamięci o przeszłości i w tym względzie koncentrują się na narracjach dotyczących wydarzeń historycznych („Traditions about events are only kept because the events were thought to be important or significant”, 1985: 118), sądzę jednak, że z powodzeniem możemy je odnieść także do poezji nienarracyjnej.

²⁴⁶ Jak pisze Sara FORSDYKE (1999: 326), „[t]raditions that are no longer meaningful or are not adaptable to new conditions are quickly forgotten in oral societies”. Por. THOMAS (1989).

z tego czasu, dotarła do nas dzięki wsparciu instytucjonalnemu opartemu na strukturach *polis*.

Zależność transmisji literatury w Grecji klasycznej od patronatu i protekcji wybranej instytucji bądź grupy społecznej, której z pewnych powodów szczególnie zależało na jej utrwaleniu, unaocznili w swoich badaniach Luigi Enrico ROSSI (2000). Włoski badacz przekonywał przy tym, że te zabytki poezji antycznej, które zachowały się do czasów współczesnych, w czasach starożytnych były „literaturą chronioną instytucjonalnie” (*la letteratura ufficialmente protetta*): stanowiły tradycje poetyckie, których przetrwanie umożliwiła różnie motywowana troska oficjalnych instytucji (*autorità ufficiale/istituzionale*), zaangażowanych w ich popularyzację bądź podtrzymujących pamięć o nich (ROSSI 2000: 169-70)²⁴⁷.

Od publikacji istotnego artykułu Rossi’ego powstało wiele prac dotyczących kanonizacji i przekazu dzieł literackich w epoce klasycznej, w których zwraca się szczególną uwagę na instytucjonalny wymiar tych procesów. Jak demonstruje na przykład Katarzyna PIETRUCZUK (2014: 33-58), opisująca dzieje transmisji tekstów wielkich tragików, wiele przetrwałych do dziś klasycznych utworów dramatycznych zawdzięczamy właśnie rozwiązaniom instytucjonalnym i protekcji władców czy polityków: na przykład Ateńczyka Likurga, który (jak przekazuje Plutarch, *Vit. dec. or.* 841f) w połowie IV w. p.n.e. ustanowił proceder gromadzenia tekstów w archiwum państwowym i „strzeżenia” ich przed potencjalnymi zmianami²⁴⁸. Oprócz działalności redakcyjnej instytucje reprezentujące oficjalną władzę danej *polis* od VI w. p.n.e. chętnie wspierały muzyków i organizowały wydarzenia muzyczno-poetyckie, choćby dla celów propagandowych: ukazuje to przykład Polykratesa, tyrana Samos, zapraszającego na swoją wyspę poetów Anakreonta czy Ibikosa (zob. KANTZIOS 2005: 235-7), czy Eginy rozślawianej w całej Grecji poprzez poezję Pindara²⁴⁹. W ten model wpisuje się także polityka Pizystratydów

²⁴⁷ Zob. omówienie założeń Rossi’ego we wstępie do dedykowanej badaczowi monografii pod red. COLESANTI’EGO – GIORDANO (2014), także ERCOLANI (2014) w tym samym tomie. Por. VANSINA (1985: 98-100), który wprowadza rozróżnienie na „oficjalną” oraz „prywatną” transmisję oralnej twórczości słownej, podkreślając zarazem nieostrość tej dychotomii („(...) “official” and “private” are relative notions (...)” 1985: 99; „To evaluate the impact of society on any given tradition it is imperative to go beyond the official / private dichotomy, despite its importance, and to study in each case how traditions have been used”, 1985: 100).

²⁴⁸ Por. SCODEL (2007), która akcentuje społeczne znaczenie aktu ustanowienia przez Likurga „publicznych tekstów” wybranych tragedii, ponadto HANINK (2017: 60-91, zwł. 62-4) i HADJIMICHAEL (2019: 201). Tak powstałe „kanoniczne” wersje dzieł wielkich tragików miały trafić następnie do Aleksandrii, stając się podstawą tekstów, którymi dysponujemy dzisiaj, por. NAGY (1996: 175) i (2020: 97-8). Contra: PÖHLMANN (1994: 23-4), który uważa, że przekonanie o istnieniu gromadzących i redagujących teksty archiwów państwowych w epoce przedaleksandryjskiej jest nieuzasadnione – zob. jednak wyżej, rozdz. 1.1 przyp. 35, na temat archiwów (instytucji Metroon, nazywanej przez Demostenesa *koinà grámmata*, 19.129) i praktyk gromadzenia dokumentów w Atenach pod koniec V w. p.n.e.

²⁴⁹ HUBBARD (2004: 74, 82-4). W przekonaniu badacza tyrani wykorzystywali jako instrument propagandy także pismo, rozsyłając powstałe pod ich protekcją teksty po całej Grecji w formie prezentów. Również sam prestiż związany z przechowywaniem poezji w formie tekstualnej mógł służyć legitymizacji władzy; zob. także HADJIMICHAEL (2019: 46-52) na temat zjawiska „importowania” przez tyranów poetów spoza rządzonych przez

w Atenach oraz narodziny nowej formuły Panatenajów w poł. VI w. p.n.e., podczas których muzycy sprowadzeni z całej Grecji brali udział w publicznych „agonach” poetyckich²⁵⁰.

Jak zauważa Gregory NAGY (1990b: 157-162), w wypadku ateńskich Panatenajów oprócz polityki zewnętrznej, tj. promocji „miasta-państwa”²⁵¹, równie istotna wydaje się sytuacja wewnętrzna: idea „dzielenia się *mądrością*” z resztą wspólnoty *polis*²⁵², demokratyzacja tych gatunków poezji i zjawisk około-poetyckich, które pozostawały dotąd elitarne i niedostępne dla mas; renegocjacja znaczenia dotychczasowych *performance*’ów poetyckich poprzez publiczne, zinstytucjonalizowane festiwale muzyczne. W tej perspektywie poezja grecka od VI wieku p.n.e. wydaje się stanowić instrument polityki wewnętrznej: przejaw skomplikowanych zjawisk i relacji społeczno-politycznych tamtych czasów, symboliczną artykulację interesów danej grupy, wyraz napięć między różnymi kręgami społecznymi. Jakie jednak miejsce w tym scenariuszu zajmuje tradycja Teognisa, której transmisja, jak widzieliśmy, stanowiła praktykę „oddolną”, podejmowaną przez osoby prywatne, nie instytucje?

Wierzę, że właśnie napięcie między tym, co „instytucjonalne” (oficjalne) oraz oddolne (nieoficjalne), stanowi kluczowy kontekst dla zrozumienia procesu kanonizacji – a zarazem recepcji w epoce klasycznej – elegii przypisywanych Teognisowi. W tym względzie pomocnego narzędzia interpretacji dostarcza model *polis* – *anty-polis*, zaproponowany przez Iana Morrisa i Leslie Kurke. Wyżej (rozdz. 4.1.a, 4.1.c) przekonywałem, że w odniesieniu do epoki archaicznej jest on nader problematyczny. Przede wszystkim schemat *polis* – *anty-polis* błędnie zakłada, że przed epoką klasyczną istniały jednoznaczne konstrukty ideologiczne bądź tożsamości polityczne, powiązane z różnymi klasami ekonomicznymi i interesami wybranych grup społecznych. Inaczej rzecz przedstawia się jednak na gruncie polityki Aten V i IV w. p.n.e., gdzie faktycznie możemy mówić o dwóch orientacjach ideologicznych, manifestujących się poprzez stosunek do *polis*: z jednej strony **ideologii stronnictwa pro-demokratycznego** – reprezentowanego przez „większość” (*dêmos*) i przychylnie nastawionego do instytucji „miasta-państwa” – z drugiej o **anty-demokratycznej (oligarchicznej) ideologii środowisk konserwa-**

nich *poieis*. Szerzej na temat tyrani VI w. p.n.e. jako modelu organizacji państwowej (na przykładzie Polykratesa z Samos, Klejsthenesa z Sikyonu oraz Pizystratydów w Atenach) pisze OSBORNE (2009: 258-70).

²⁵⁰ Z podziałem na agony „rapsodyczne”, „kitarodyczne” i „aulodyczne” (zob. Platon, *Ion* 530a, *Leg.* VI 764c-e oraz inskrypcja IG II² 2311, na którą zwraca uwagę NAGY 2002: 38-41 i 2020a: 96, por. EBBOTT 2020: 12-14). Jak zauważa Timothy POWER (2010, rozdz. IV), pojedynki w grze na aulosie wiązały się najpewniej z gatunkiem elegii, co może wskazywać na istnienie – zgodnie z postulatami Ewena Bowie’ego (zob. wyżej, rozdz. 1.3, przyp. 104) – osobnego (pod)gatunku elegijnego dedykowanego publicznym uroczystościom.

²⁵¹ Zob. na ten temat także D’ALESSIO (2009a, zwł. s. 137-8 i 148), który podkreśla znaczenie poezji antycznej dla negocjacji tożsamości danej wspólnoty oraz promocji danej *polis* poza jej granicami.

²⁵² Jak mówi cytowany wyżej (rozdz. 1.4.a) fragment dialogu *Hipparch* 228c dotyczący polityki kulturowej tytułowego bohatera, syna Pizystrata i kolejnego tyrana Aten, zob. POWER (2010, rozdz. IV).

tywnych²⁵³.

W tym miejscu chciałbym zauważyć, że pojęcia „oligarchia” i „demokracja”, choć używane w języku greckim dopiero od V w. p.n.e., w XX-wiecznej historiografii dość swobodnie odnoszone są także do epoki archaicznej (zob. wyżej, 4.1.a, 4.2.a). Niemniej, jak w ostatnim czasie pokazał Matthew SIMONTON (2017), rozwiązania ustrojowe czy postulaty ideologiczne powiązane z tymi kategoriami ściśle przynależą do kontekstów politycznych epoki klasycznej – mówienie o „demokracji” i „oligarchii” w czasach przedklasycznych stanowi tym samym anachronizm. Zarazem te dwie przeciwstawne ideologie od początku formowane były we wzajemnym sporze: uzgodnienie kluczowych wartości, wypracowanie strategii ich legitymizacji, negocjacja mechanizmów manifestowania danej orientacji, w końcu rozwój obu formacji w kierunku spójnych teorii politycznych – wszystkie te procesy przebiegały w stałej polemice wobec wartości, idei i strategii negocjowanych w obrębie drugiej formacji ideologicznej²⁵⁴.

Rzecz jasna, w Atenach obie strony debaty nie były równoważne: demokratyczny dyskurs propagandowy kształtowany był poprzez oficjalne instytucje *polis* i w tym względzie stanowił ideologię „oficjalną”. To właśnie na nim opierał się istniejący porządek społeczno-polityczny: był on więc środkiem służącym do jego podtrzymania, motywowania pewnych działań, a częściowo także tłumienia głosów przeciwnych. Odwrotnie natomiast należy rozpatrywać oligarchię w Atenach końca V w. p.n.e.: jako ruch oddolny, charakteryzujący się niechęcią do instytucji *polis*. Ta niechęć sama w sobie była zresztą swoistym „wskaźnikiem ideologicznym”, manifestowanym na wiele sposobów. W tekstach filozoficznych, które tworzone były przez zwolenników oligarchii, dystans wobec *polis* przybiera formę skrajnego indywidualizmu, dążenia do pełnej niezależności i samodzielności (*autárkeia*)²⁵⁵; na gruncie

²⁵³ Zob. DUPLOUY (2018b: 271-3), który zarzuca schematowi Morrisa i Kurke anachronizmy, wskazując tym samym na jego adekwatność wobec realiów Aten epoki klasycznej. Szerzej na temat opozycji demokracja – oligarchia piszą OBER (1989), OSTWALD (2000), LEPPIN (2013), SIMONTON (2017).

²⁵⁴ SIMONTON (2017: 5): „(...) *oligarchia* does not refer to just any regime in which a small number of people govern, but to a specific constitutional alternative that arose as a reaction to *dēmokratia* between the late sixth and mid-fifth century. Thus, the meaning of *oligarchia*, both as a concept and as a form of political practice, cannot be understood apart from *dēmokratia*, alongside which it developed *pari passu*” (zob. także s. 32-3). Na wzajemną relację między fenomenami „demokracji” oraz „oligarchii” – ideologii, które zaczęły kształtować się w V w. p.n.e. w stałym dialogu między sobą wzajem – zwracano uwagę już wcześniej; przy czym badacze różnie lokują punkt ciężkości w procesie formowania się obu formacji ideologicznych. Zob. np. BLEICKEN (1979), który w opozycji do rezultatów badań Simontona w „demokracji” widzi raczej system zrodzony w odpowiedzi na rozwój koncepcji oligarchii; por. OSTWALD (2000, rozdz. 1), LEPPIN (2013).

²⁵⁵ Co pokazuje fr. B58 Antyfonta (= Stobajos 3.20,66, przekład w: J. Gajda, *Sofiści*, Warszawa: Wiedza Powszechna, 1989, s. 277-278), gdzie *sophrosyne*, kluczowa kategoria dyskursu moralno-normatywnego utrwalonego w poezji archaicznej (zob. wyżej, 3.2.d oraz 3.3), zostaje powiązana z filozoficznym programem samostanowienia (σωφροσύνην δὲ ἀνδρὸς οὐκ ἂν ἄλλου ὀρθότερόν τις κρίνειεν, ἢ ὅστις τοῦ θυμοῦ ταῖς παραχρήμα ἡδοναῖς ἐμψράσσει αὐτὸς ἑαυτὸν κρατεῖν τε καὶ νικᾶν ἡδυνήθη αὐτὸς ἑαυτόν. ὃς δὲ θέλει χαρίσασθαι τῷ θυμῷ παραχρήμα, θέλει τὰ κακίῳ ἀντὶ τῶν ἀμεινόνων. Cyt. za wyd. G. J. Pendricka, *Antiphon the Sophist: The Fragments*, Cambridge: 395

polityki postawa *anty-polis* wyrażana była natomiast w bardziej oczywisty sposób – za pomocą sloganów i haseł politycznych zachęających do unikania zaangażowania w jakąkolwiek działalność publiczną. Jednym z nich jest zwrot *tà práttein heautoû*, „robić rzeczy podług siebie samego” (który odnaleźć możemy zresztą także w tekstach filozoficznych, w tym w dialogach Platona)²⁵⁶; innym „wskaźnikiem ideologicznym” jest opozycja pojęciowa *apragmosýnē* – *polypragmosýnē*, pełniąca istotną rolę w tekstach literackich i mowach, które tworzone były z pozycji oligarchii, służąca przy tym dychotomizacji i wartościowaniu obu tożsamości politycznych (tj. oligarchii i demokracji).

Kilka słów wyjaśnienia dotyczących opozycji *apragmosýnē* – *polypragmosýnē*. Podczas gdy pierwszy termin (wraz z przymiotnikiem *aprágmōn*) wyraża niechęć do instytucji *polis* i angażowania się w życie polityczne wspólnoty demokratycznej, *polypragmosyne* w dyskursie oligarchicznym jest kategorią pejoratywną oznaczającą – zależnie od kontekstu – „wścibskość”, „wszędobylskość” czy „nadgorliwość” i w tym względzie używaną do opisu postawy zwolenników demokracji²⁵⁷. Zarazem pierwszy termin, *apragmosyne*, sam w sobie stanowi pewien postulat czy slogan polityczny: był zachętą do unikania jakiegokolwiek zaangażowania w instytucje ateńskiej *polis*.

Do pojęcia *polypragmosyne* powrócę za moment: jak zobaczymy, pełni ono istotną rolę na gruncie recepcji tradycji Teognisa. W tym miejscu chciałbym zwrócić natomiast uwagę na fakt, iż wskazane wyżej slogany polityczne ideologii oligarchicznej – zachęty do wystrzegania się tego, co „oficjalne” i wspólnotowe – znajdują odzwierciedlenie na gruncie transmisji poezji archaicznej oraz praktyk performatywnych epoki klasycznej. Jak przekonywałem w rozdz. 1.3.b, uroczystości wspólnego picia w epoce archaicznej – wbrew przekonaniu wielu badaczy – były nieredukowalne do opozycji *prywatne* – *publiczne*; stanowiły przy tym istotną przestrzeń dla negocjacji tożsamości obywatelskiej bądź manifestacji przekonań politycznych. Sytuacja ulega

Cambridge University Press, 2002). Zob. także NILL (1985: 43-46), który analizując wymierzoną przeciwko sofistom argumentację Sokratesa w dialogu *Protagoras* wskazuje na ważną rolę *interesu własnego* w poglądach Protagorasa i rozumieniu pojęcia *sophrosyne* (“(...) he [sc. Protagoras] does not want to give up his belief that morality and self-interest are compatible”, 1985: 44).

²⁵⁶ Cf. BULTRIGHINI (1999: 47-68), który formułę *ta heautou prattein* odczytuje w kontekście „[del] repertorio propagandistico dell’ideologo antidemocratico” (1999: 57). Ten slogan ideologii oligarchicznej kojarzy mi się pod pewnymi względami z postulatami współczesnej subkultury punk i środowisk anarchistycznych, wyrażających się w ideale *Do it yourself*. Ilustruje to dialog Platona *Hippiasz Większy*, gdzie Sokrates, podejmując dyskusję na temat znaczenia pojęcia *autárkeia* oraz formuły *tà práttein heautoû*, atakuje tytułowego rozmówcę, Hippiasza: sofistę, który – zgodnie z księgą *Suda* (A1 DK) – „ostatecznie zdefiniował *samowystarczalność*” (ὅς τέλος ὀρίζετο τὴν αὐτάρκειαν); zarazem we fragmencie 368b-e poświęconego mu dialogu Platona dowiadujemy się, że Hippiasz miał szczyścić się tym, iż wszystkie używane przez niego przedmioty i dobra stanowiły dzieło jego własnych rąk.

²⁵⁷ Cf. CARTER (1986: 87, cf. EHRENBURG 1947: 46-7), który tłumaczy *polypragmosyne* jako ‘busybodying’, ‘meddling’, ‘prying’, ‘litigation’. Oprócz opracowania Cartera, który szczegółowo omawia tę opozycję pojęciową w kontekście sporów ideologicznych Aten klasycznych, zob. EHRENBURG (1947), KLEVE (1964), BULTRIGHINI (1999: 50-68), IANNUCCI (2002: 106-7).

zmianie w epoce klasycznej, gdy *symposion* staje się „bodaj najodpowiedniejszą okazją do wyrażenia poglądów antydemokratycznych”²⁵⁸, zarazem instytucją konkurencyjną wobec tego, co „oficjalne”, „publiczne” i powiązane z demokratyczną *polis*²⁵⁹. Z tej perspektywy transmisja tradycji poetyckiej Teognisa z Megary na sympozjach elit, zarazem jej kanonizacja i tekstualizacja, ściśle wiąże się z nakreślonym wyżej kontekstem politycznym²⁶⁰. Jak możemy założyć, analizowane w tym rozdziale wątki polityczno-ideologiczne w toku transmisji elegii znanych nam ze zbioru teognidejskiego podlegały reinterpretacji: były dostosowywane do nowych okoliczności i kontekstów, odczytywane przez pryzmat sytuacji i napięć, jakie miały miejsce w Atenach tego czasu. Zarazem były łączone z ideałami oligarchii: projektując wyobrażenia o dawnej Grecji jako świecie rządzonym przez „sprawiedliwych” *esthloi-agathoi* i opisując rzeczywistość otaczającą *ja* poetyckie w kategoriach kryzysu, zagrożenia i niesprawiedliwości, dostarczały ilustracji i legitymizacji dla sloganów środowisk antydemokratycznych; stawały się narzędziem propagandy i reprodukcji kulturowej tejże ideologii (co znajduje odzwierciedlenie w dyskursie na temat edukacji, gdzie Teognis wskazywany jest jako autorytet). W tym względzie transmisja tradycji Teognisa może być rozumiana sama w sobie jako **praktyka kulturowa**, uczestnicząca w procesie negocjacji pamięci zbiorowej i rywalizacji o wyższość wybranych wyobrażeń na temat przeszłości²⁶¹. Środowiska oligarchiczne, dbając o zachowanie utworów znanych nam z *Corpus Theognideum*, konsolidowały się jako pewna „wspólnota pamięci”²⁶².

Utwory literackie epoki klasycznej, jak zauważył Romuald Turasiewicz, choć rzadko

²⁵⁸ Tak CANEVARO (2017: 62): „A *symposion* of a *hetairia* was probably the most suitable occasion for expressing anti-democratic views”, zob. ponadto OBER (1998: 46): “(...) the general model of the symposium, with its connections to and selfconscious separation from the polis, provides a useful allegory for the critical community”. Na temat politycznego znaczenia sympozjum w epoce klasycznej i związku tej konwencji bankietowej z ideologią oligarchii także MURRAY (1990b) oraz (2004: 273-89), CONNOR (1992: 25-9), HOBDEN (2013: 117-94), CANEVARO (2017).

²⁵⁹ Zob. MURRAY (1995: 231), który opisuje *symposion* jako „(...) an order separate from and outside the rules of the wider community, with its own alternative values”. Należy przy tym podkreślić, że jego rozważania dotyczą instytucji sympozjum także w epoce archaicznej, wpisując się tym samym w schemat interpretacyjny Morrisa i Kurke.

²⁶⁰ Jak jednak pamiętamy, niektórzy utrzymują, iż elegie *Corpus Theognideum* zostały zapisane przez samego Teognisa (zob. wyżej, rozdz. 1.1, przyp. 35, także 40). To założenie, swoją drogą, bardzo wątpliwe, nie podważa jednak przyjmowanej przeze mnie perspektywy „instytucjonalnej”: dalsza transmisja elegii, choćby „skanonizowanych” i zamkniętych w formie tekstualnej ręką jednego twórcy, wymagała wysiłków i patronatu określonej grupy bądź instytucji.

²⁶¹ Tak nakreślona perspektywa badawcza wpisuje się w szerszy trend dotyczący badań nad pamięcią: powiązany ze wzrastającą świadomością znaczenia materialnych nośników pamięci i wynikłym z tego zjawiskiem odchodzenia na gruncie *memory studies* od abstrakcyjnych analiz zogniskowanych na pojęciu „pamięci kolektywnej” ku „socjologii praktyk pamięci”, zob. OLICK – ROBBINS (1998), także NAPIÓRKOWSKI (2018: 36).

²⁶² O „wspólnotach pamięci” i znaczeniu pamięci zbiorowej dla tożsamości zob. OLICK – ROBBINS (1998), ASSMANN (2000: 29-66 = 2005: 45-81), NAPIÓRKOWSKI (2018). Ram teoretycznych dla analiz dynamiki „konfliktów pamięci” dostarcza IRWIN-ZARECKA (2017: 67-85); fragmenty pracy dostępne w języku polskim w zbiorze pod red. P. Majewskiego i M. Napiórkowskiego pt. *Antropologia pamięci. Zagadnienia i wybór tekstów* (Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2018, s. 433-7).

podejmują w sposób jednoznaczny problematykę polityczną, wydają się przesycane wątkami istotnymi dla ówczesnych debat politycznych²⁶³. Dotyczy to zwłaszcza poezji czy szerzej – muzyki, która, jak pokazał Eric CSAPO (2004), na przełomie V i IV w. p.n.e. stała się symbolicznym instrumentem manifestacji napięć między oficjalnymi narracjami *polis* i konserwatywną, oddolną czy też nieoficjalną ideologią *anty-polis*. W związku z postępującą profesjonalizacją działalności poetycko-muzycznej, wywołaną m.in. rozwojem publicznych festiwali (por. POWER 2010), kompozytorzy i wykonawcy (kojarzeni głównie z gatunkiem dytyrambu, np. Timotheos, Frynis, Telestes)²⁶⁴ wprowadzili szereg innowacji do dotychczasowych konwencji scenicznych: zaczęli stosować nowe rozwiązania formalne (m.in. nowe skale i stroje, nowe instrumenty, mieszanie gatunków, lekceważenie akcentu wyrazowego), tak jak i z większą swobodą traktować sam *performance* poetycki²⁶⁵. W dyskursie politycznym oligarchii („ideologii *anty-polis*”) te nowe zjawiska były przeciwstawiane dawnej tradycji jako jej aberracja – szkodliwa zwłaszcza dla młodych odbiorców, którzy, jak twierdzi na przykład Platon, potrzebują kontaktu z „Muzą rozważną i uporządkowaną” (*Leg.* 802c-d)²⁶⁶, opartą na klasycznych skalach i rozwiązaniach²⁶⁷.

Jak na przykładzie Kritiasza, czołowej postaci w kręgu zaangażowanych w politykę *polis* oligarchicznych elit drugiej połowy V w. p.n.e., pokazał Alessandro IANNUCCI (2002), dawne tradycje poetyckie i kultura sympozjów były przedmiotem szczególnej troski Ateńskich *anty-*

²⁶³ TURASIEWICZ (1986: 373): „(...) nasycenie właściwie wszystkich gatunków tą [polityczną] problematyką jest bardzo znaczne i stanowi o charakterze tej literatury”. Por. RAAFLAUB (2013: 89).

²⁶⁴ Choć do grona reprezentantów „nowej muzyki” zaliczano także tragiców, Eurypidesa (zob. omówiony wyżej fragment *Chmur* Arystofanesa, rozdz. 1.4.c, przyp. 264) czy Agathona, na ten temat CSAPO (2004: 207-8).

²⁶⁵ Csapo przytacza szereg źródeł potwierdzających z jednej strony to, że wykonawcy kojarzeni z „nową muzyką” chętnie przekraczali granice dotychczasowego *performance*’u muzycznego – porywali publikę „ekspresywnością wyrazu twarzy i ruchów całego ciała” (jak o Pronomosie pisze Pauzaniusz 9.12.6, przeł. H. Podbielski), improwizowali imitując grę na aulosie sztorc czy krzyk (Atenajos 338a, 352a; Arystoteles, *Poet.* 1461b 30) – z drugiej zaś to, że te innowacje spotykały się z negatywnym odbiorem ze strony konserwatywnych elit: tak na przykład Arystoteles w kontekście występów aulecistów narzeka na wulgarnych grajków (*Poet.* 1461b 30), tak jak i na wulgarną publikę (*Pol.* 1341b 15-18), a Platon w *Prawach* krytykuje mieszanie gatunków poetyckich (700d) czy głosów żeńskich z męskimi (669c), widząc związek między zmianami w obrębie poezji i muzyki oraz porządkiem społecznym (por. *Resp.* 424c); podobnie Arystoksenos z Tarentu miał zarzucać nowej muzyce „zniewieściaość” (to, że jest *θηλυομένη*), przeciwstawiając ją dawnym, „bardziej męskim” pieśniom (*τὰ ἀνδρικότερα*, Temistios, *Orationes* 33.1 364b-c = fr. 70 Wehrli, zob. ROCCONI 2012: 83-4). Por. D’ANGOUR (2006), który zwraca ponadto uwagę na wymiar tekstualny „nowej muzyki”, podkreślając samoświadomość twórców odnośnie do własnej innowacyjności; tam także o pojęciu „nowej muzyki” (s. 267).

²⁶⁶ Zob. także Platon, *Leg.* 664e-665a, 840e, 897d; Ksenofont *Mem* 3.1.7; Arystoteles, *Pol.* 1297b 18-22. Jak zauważa CSAPO (2004: 237), krytyka „nowej muzyki” wiązała się także z szerszą niechęcią elit do profesjonalizacji poezji oraz modelu życia zawodowego muzyka, czerpiącego korzyści finansowe z własnych występów.

²⁶⁷ Niechęć elit do „nowej muzyki” wiąże się w tym względzie z jeszcze jednym aspektem ateńskiego oligarchizmu czy „ideologii *anty-polis*”, mianowicie idealizacją Sparty i sympatią dla systemów władzy kojarzonych z doryckimi *poleis*. Według Platona jedynie w Sparcie nie nastąpiła degeneracja muzyki (*Leg.* 657b, 660b, por. Plutarch, *Inst. Lac.* 238c), zaś sama skala dorycka – w przeciwieństwie do „luźnej” (*aneiménos*) skali jońskiej – jest „napięta” i „mocna” (*sýntonos*), co ma potwierdzać jej szczególną wartość wychowawczą (*Resp.* 410e, 412a, 549d, por. Arystoteles *Po.* 1270b 32, 1290a 28, zob. CSAPO 2004: 243-4).

demokratów i stałym punktem odniesienia dla kreowanego przez nich dyskursu politycznego (por. BULTRIGHINI 1999: 100-1). Kritiasz, jeden z przywódców ruchu „Trzydziestu Tyranów” – najbardziej chciwy (*pleonektistatos*) i okrutny (*biaiôtatos*) spośród wszystkich oligarchów”, jak mówi Ksenofont (*Mem.* 1.2.12, cf. *Hell.* 2. 3. 47)²⁶⁸ – w okresie swoich rządów dążył do „oczyszczenia *polis* z niesprawiedliwych ludzi, a pozostałych obywateli [próbował] pokierować ku cnocie i sprawiedliwości (*ep'aretên kai dikaiosynēn*)”²⁶⁹. Jednym z instrumentów tejże odnowy moralnej i punktem odniesienia dla polityki kulturowej była mądrość dawnych tradycji poetyckich, takich jak właśnie poezja Teognisa (por. IANNUCCI 2002: 15-6)²⁷⁰. Jednakże, szczególna rola poezji dla promocji i kształtowania ideologii środowisk Kritiasza wiąże się przede wszystkim z okresem rządów demokratycznych i umacnianiem się instytucji *polis*. Wtedy także sympozjum wraz z właściwymi dla tej formy bankietu tradycjami poetyckimi mogło stać się przedmiotem rywalizacji między konkurencyjnymi ideologiami bądź tożsamościami, demokratyczną i oligarchiczną (elitarną), którym próbowano podporządkować dawne praktyki bankietowe. W pierwszym wypadku mielibyśmy do czynienia z demokratyczną renegocjacją znaczeń i charakteru sympozjum, w drugim z oddolną wobec polityki *polis* próbą „zawłaszczenia” bądź utrzymania tego fenomenu, zarazem dawnych tradycji poetyckich, w obrębie wspólnoty elit, wrogiej rozwiązaniom i instytucjom demokratycznym²⁷¹.

²⁶⁸ Zob. także wyznanie z *Listu Siódmego* (324b-326b) Platona, gdzie filozof wprost odnosi się do wydarzeń zainicjowanych przez jego wuja Kritiasza, zaś zbrodnie „Trzydziestu Tyranów” przedstawia jako powód wycofania się z polityki (na ten temat LAMPERT 2010: 154 i BULTRIGHINI 1999: 301-311). Zbiór antycznych testimoniów dotyczących Kritiasza w przekładzie D. N. Levina w SPRAGUE (2001: 241-270).

²⁶⁹ Jak opisuje rządy Kritiasza niekryjący ironii i nieprzychylnie nastawiony do niego mówca Lizjasz (*Lys.* 12,5): τῶν ἀδίκων καθαρὰν ποιῆσαι τὴν πόλιν καὶ τοὺς λοιποὺς πολίτας ἐπ' ἀρετὴν καὶ δικαιοσύνην τραπεῖσθαι; por. także przekazy na temat Peryklesa, który w poł. V w. p.n.e. miał poprzez muzykę „*harmonizować* obywateli” Aten (ἡρμόζε τὴν πόλιν, Olympiodoros w komentarzu do Platońskiego *Alkibiadesa* 138.4-11 = testimonium B4 w WALLACE 2015). Na temat recepcji postaci Kritiasza jako tyrana zob. LAMPERT (2010: 153-156, 219-223); por. TUOZZO (2011: 52-85), który przestrzega przed przecenianiem wybranych źródeł, które nie muszą świadczyć o tym, że wszyscy Ateńczycy w Kritiaszu widzieli potwora. W rzeczywistości ocena Kritiasza po jego śmierci i upadku władzy „Trzydziestu Tyranów” mogła stanowić przedmiot konfliktu pamięci, co doskonale obrazuje epigram heksametryczny dedykowany zmarłemu oligarchom, a zachowany w scholiach do Ajschinesa (1.39 = 88 A13 DK): „Oto jest grób szlachetnych mężów, którzy niegodziwy / lud Ateńczyków przez krótki czas trzymali z dala od *hybris*” (μνημα τόδ' ἐστ' ἀνδρῶν ἀγαθῶν, οἱ τὸν κατάρατον | δῆμον Ἀθηναίων ὀλίγον χρόνον ὕβριος ἔσχον); zob. nt. BULTRIGHINI (1999: 316-19, 331-3), cf. GOTTESMAN (2020). Niewątpliwie, upadek rządu „Trzydziestu Tyranów” nie oznaczał końca rywalizacji politycznej między demokratami i zwolennikami oligarchii, choć mógł jednocześnie przenieść spór na bardziej subtelny poziom np. symbolicznej rywalizacji między różnymi modelami pamięci zbiorowej.

²⁷⁰ Kritiasz w jednym ze swoich utworów poetyckich wprost nawiązywał do Teognisa: jak informuje Plutarch (*Vit. Alcib.* 33.1-2, zob. polski przekł. M. Brożka w: Plutarch z Cheronei, *Żywoty sławnych mężów*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1996, s. 92), Kritiasz napisał elegię adresowaną do Alkibiadesa (fr. 5W = 3 G.-P.) – być może w celu wyśmiania polityka (LAPINI 1995a i 1995b, zwł. s. 128-30, cf. IANNUCCI 2002: 37-44) – w której wykorzystał figurę „pieczęci” (σφραγίς) z w. 19 *Corpus Theognideum*, zob. CERRI (1990: 37-42), LAPINI (1995b: 113-4), EDMUNDS (1997), GERBER (1997b: 126), IANNUCCI (2002: 48-58).

²⁷¹ Por. PRATT (1995), który – choć zdaje się wierzyć w historyczność Teognisa, przypisując mu inicjatywę zapisu własnych elegii – podkreśla, że „(...) with traditional oral texts, the very act of publishing them in writing may in itself give one claim to a kind of possession of the texts” (1995: 181).

Wspominane przede mnie kilkakrotnie *skolia attyckie*, czyli zbiór pieśni biesiadnych, który swoją formą w wielu aspektach przypomina *Corpus Theognideum*, stanowi najlepszy przykład zjawiska renegocjacji dawnych tradycji elitarnych przez środowiska demokratyczne. Jak pokazał Gregory JONES (2014), ich treść odzwierciedla – wbrew powszechnemu przekonaniu o ich związku z prywatnymi sympozjami elit – przede wszystkim poglądy i hasła środowisk demokratycznych, zbliżając się niekiedy wręcz do „manifestu politycznego” (cf. FABBRO 1995: 143 i VETTA 1995b: 125)²⁷². Tym samym oba zbiory, tak podobne w formie, jednocześnie odzwierciedlające dwie ścierające się w V i IV w. p.n.e. ideologie, mogą być interpretowane jako **przejawy konkurencyjnych praktyk pamięci, oscylujących wokół tradycji sympozjum**: z jednej strony *Corpus Theognideum* jako dzieła zamkniętych męskich *hetairei* – elitarnych, niechętnych demokracji i zatopionych w nostalgii za czasami, gdy elity cieszyły się dominującą pozycją w *polis* bądź wyłączną władzą polityczną, – z drugiej *skolia attyckie* jako świadectwo „demokratyzacji” sympozjów i odzwierciedlenie zjawiska „publicznych” miejskich bankietów, w ramach których nie-elitarne środowiska chętnie adaptowały zwyczaje i praktyki tzw. świata „arystokratycznego” (cf. STEINER 2002: 376-7)²⁷³.

Wierzę, że opinie przedstawicieli elit IV w. p.n.e. na temat Teognisa (które omówiłem w rozdz. 1.4.a) doskonale wpisują się w konflikt pamięci między ideologią *polis* i anty-*polis* (ideologią oligarchiczną). Narzekania Izokratesa na brak zainteresowania mas pouczeniami elegika, podkreślające jednocześnie elitarny charakter tej tradycji (zob. PERETTI 1953: 370, VETTA 1980: XXIII-IV), tak jak i podsumowanie (pseudo)Ksenofonta, dla którego dawny poeta zainteresowany jest wyłącznie cnotą (*aretē*), odzwierciedlają symboliczną rolę tradycji Teognisa dla ówczesnych elit, a przy okazji również szczególną „temporalność” właściwej im ideologii – waloryzującej przeszłość, także dawne dzieła i formy kultury, oraz wykazującej niechęć do tego, co nowe (por. D’ANGOUR 2011: 17-24)²⁷⁴. Zarazem fragment przypisywany Ksenofontowi – co

²⁷² Zob. niżej, uwagi na temat przeciwstawnego stosunku tradycji Teognisa i *skoliów attyckich* do idei „równości”.

²⁷³ Istnienie takich demokratycznych, publicznych *symposia* w Atenach klasycznych poświadcza wiele tekstów (cf. FISHER 2000, STEINER 2002, JONES 2014). Dość wspomnieć w tej kwestii zakończenie *Lizystraty* Arystofanesa (zwł. w. 1223-37), gdzie mowa jest o wykonywaniu *skoliów* na formalnym sympozjum na Akropolu wraz z delegatami ze Sparty; podobnie w *Acharneńczykach* tego samego komediopisarza śpiewanie *skoliów* (w. 998-87) ma miejsce raczej na wiejskim sympozjum (organizowanym prawdopodobnie w ramach festiwalu Anthesteriów), otwartym dla wszystkich mieszkańców, nie zaś na prywatnej uroczystości uprzywilejowanych obywateli (por. WILKINS 2000: 130-134, STEINER 2002: 348-51). Ponadto warto przywołać [Arystotelesa] *Ath. Pol.* 43.3, gdzie wspomina się o praktyce „wspólnego ucztowania” (*syssitoûsin*) w przestrzeni agory zwanej „tholos” (*en têi thólôi*) przez urzędników (*prytaneúontes*, członków *boulé*, „rady”) oraz „lud” (*dêmos*), nt. SCHMITT-PANTEL (1992: 145-177) i (1999); por. FISHER (2000), który argumentuje na rzecz dostępu do publicznych *symposia* w Atenach także niższych klas społecznych. Zob. także GEHRKE (2009: 400), który zwraca uwagę na zjawisko „przekształcania” i „absorbowania” instytucji społecznych w rodzaju *symposion* czy *syssition* przez rozwijające się *poleis* epoki archaicznej.

²⁷⁴ Sama tradycja *Corpus Theognideum* doskonale wyraża ów „arystokratyczny” model temporalności, waloryzujący przeszłość i niechętny temu, co nowe. Zob. np. w. 789-96 (elegia cytowana w rozdz. 3.2.d).

szczególnie ważne dla zagadnienia recepcji tradycji Teognisa w epoce klasycznej – potwierdza, że elegie znane nam z *Corpus Theognideum* były łączone z ówczesną ideologią oligarchiczną. Przytaczając elegię w. 183-92 (cyt. w 4.1.b), w której krytyce podlega „mezalians” (zawieranie małżeństw między *agathoi-esthloi* oraz osobami o rzekomo niższym statusie społecznym), zarazem zachłanność i interesowność przy podejmowaniu decyzji o wyborze partnerów życiowych, (pseudo)Ksenofont odwołuje się do popularnych interpretacji tradycji Teognisa:

Na podstawie tych wersów wielu zaś sądzi, że poeta gani **nadgorliwość (*polypragmosýne*)** wśród ludzi i to, że będąc świadomymi [swojego] niskiego urodzenia (*agénéia*) i złego usposobienia (*kakía*), [próbują] zastępować [przywary] bogactwami (*chrémata*). Mnie zaś wydaje się, że gani ich za nieznajomość (*áгноia*) [natury] własnego życia.²⁷⁵

Odwołując się do pojęcia *polypragmosýne* – jak widzieliśmy, ważnego wskaźnika ideologicznego w dyskursie środowisk oligarchicznych Aten klasycznych – autor słów pokazuje nam, iż wybrane elegie tradycji Teognisa były wykorzystywane w ówczesnych sporach politycznych, wiązane z postulatem unikania udziału w działalności instytucji demokratycznej *polis*, a zapewne także ówczesnymi debatami dotyczącymi znaczenia „sprawiedliwości” w wymiarze politycznym.

b) Recepcja jako nostalgia: znaczenie tradycji Teognisa dla środowisk oligarchicznych Aten epoki klasycznej

A zatem możemy śmiało powiedzieć – przyjmując zaproponowaną wyżej perspektywę socjologii recepcji i transmisji poezji – że tradycja Teognisa pełniła wśród „wspólnoty wyobrazeniowej”, jaką tworzyły elity epoki klasycznej, istotną funkcję spajającą. W obliczu zmian polityczno-społecznych i umacniania się instytucji demokratycznych *performance* poetycki na sympozjum stanowił okazję do negocjacji oraz kreacji tożsamości środowisk anty-demokratycznych (oligarchicznych): umacniania ich odrębności, jedności, ekskluzywizmu czy hermetycznego charakteru (MORRIS 1987: 39-41); wypracowania i przedstawienia „*lifestyle*’u arystokraty” doby demokracji, przy okazji stygmatyzacji niższych warstw społecznych bądź kręgów politycznych (KURKE 1997: 115-6). Wysiłki zachowania i ochrony tradycji poetyckiej kojarzonej z Teognisem z Megary – jej transmisji umożliwionej wzrostem znaczenia pisma, jej popularyzacji wśród młodych pokoleń elit, a także kodyfikacji w formie uporządkowanego

²⁷⁵ ταῦτα τὰ ἔπη λέγει τοὺς ἀνθρώπους οὐκ ἐπίστασθαι γενεᾶν ἐξ ἀλλήλων, καὶ γίγνεσθαι τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων κάκιον ἀεὶ μειγνύμενον τὸ χεῖρον τῷ βελτίονι. οἱ δὲ πολλοὶ ἐκ τούτων τῶν ἐπῶν οἶονται τὸν ποιητὴν πολυπραγμοσύνην τῶν ἀνθρώπων κατηγορεῖν, καὶ ἀντὶ χρημάτων ἀγένειαν καὶ κακίαν ἀντικαταλλάττεσθαι εἰδότας· ἐμοὶ δὲ δοκεῖ ἄγνοιαν κατηγορεῖν περὶ τὸν αὐτῶν βίον. Cały fragment przytaczam w rozdz. 1.4.a, przyp. 207.

zbioru – proponuję interpretować tym samym jako **kulturową praktykę pamięci**²⁷⁶, ściśle związaną z tożsamością elit oraz sytuacją społeczno-polityczną w Atenach epoki klasycznej.

W toku transmisji danej tradycji poetyckiej – zwłaszcza w okresie, w którym śpiew jako medium przekazu stopniowo ustępuje miejsca komunikacji tekstualnej – zmianie ulega, rzecz jasna, także sposób jej recepcji: pojawiają się nowe oczekiwania odbiorcze i nowe konteksty interpretacyjne, a utrwalone w poezji wątki i motywy nabierają nowych znaczeń, często anachronicznych. To, jak w epoce klasycznej **renegocjowano znaczenie** elegii przypisywanych Teognisowi z Megary, możemy zaś wyobrazić sobie za sprawą przytaczanego wyżej testimonium przypisywanego Ksenofontowi – zwłaszcza tego ustępu, w którym *Corpus Theognideum* zostaje splecione z opozycją pojęciową *apragmosyne* – *polypragmosyne* („wielu sądzi, że poeta gani *polypragmosyne*, tj. nadgorliwość wśród ludzi...”). Odniesienie elegii zbioru do tak ważnego dla debaty politycznej końca V w. p.n.e. sloganu i wskaźnika ideologicznego pokazuje, że były one interpretowane przez pryzmat ówczesnej sytuacji politycznej w Atenach: najwyraźniej upatrywano w nich potwierdzenia czy legitymizacji tych haseł i przekonań, które wyżej określiliśmy mianem „ideologii anty-*polis*”.

Z perspektywy oligarchicznego ideału *apragmosyne* – postulatu unikania zaangażowania w działalność publiczną w ramach demokratycznych instytucji – nieprzypadkowe wydaje się także to, jaki fragment zbioru przywołuje (Pseudo)Ksenofont. Odnosząc się do debaty dotyczącej sensu i znaczenia tradycji Teognisa, autor sięga akurat do tej elegii, w której *explicite* wyrażone zostaje przekonanie o **wyższości „dobrze urodzonych” nad *kakoi***. Zarazem etos dziedziczonej godności, tak istotny dla wyłaniającej się ze zbioru ideologii, współgra z faktem, iż *ja* poetyckie w *Corpus Theognideum* często sytuuje siebie samo poza realnymi elitami władzy w *polis* (zob. wyżej, 4.2). Jak wielokrotnie podkreślałem, przypisywane Teognisowi elegie nie odzwierciedlały monolitycznej ideologii ówczesnych „arystokratów”: zamiast tego, reprezentowały one tych, którzy – przekonani o własnej wyższości wynikłej z dziedziczonego statusu („dobrego urodzenia”) – doświadczali frustracji wywołanej wykluczeniem z wybranych instytucji życia publicznego. Na podobne emocje możemy natrafić w tekstach pochodzących z epoki klasycznej: przykładu dostarcza cytowany wyżej (rozdz. 4.1.a) fragment obrony sądowej, której autorstwo przypisywane jest Lizjaszowi (19.14-6), w której klient mówcy – choć ewidentnie nie należący do kręgu realnych elit władzy – wywodzi swoją

²⁷⁶ Rolę *performance*’u poetyckiego dla kreacji pamięci zbiorowej podkreśla CALAME (2009: 12, 16) oraz SCHMITT-PANTEL (2015: 228): „(...) epic song is recited and sung at banquets, past and present deeds are recalled, and therefore it is also a place of social recognition and the making of memory”. Por. rozważania Timothy’ego POWERA (2010, rozdz. 4) dotyczące politycznej i społecznej roli tradycji Solona: jedynego rdzennego „ateńskiego” poety w Atenach okresu reform Pizystratydów i narodzin Panatenajów, co zdaje się decydujące dla zagadnienia transmisji tradycji tego poety oraz jego roli w pamięci wspólnotowej.

wartość z rodowych resentymentów i przekonania o przynależności do jednego z zasłużonych rodów Aten (cf. OBER 1988: 260). Z tej perspektywy łatwo możemy wyobrazić sobie to, jakie znaczenie pełniły elegie tradycji Teognisa, wprost artykułujące postulaty ideologii „dobrego urodzenia”, dla środowisk *gennētai*, „dobrze urodzonych” Ateńczyków; zarazem stanowiły wyraz tej ideologii i instrument jej transmisji.

Widzimy więc, że elegie znane nam z *Theognideów* także w czasach Lizjasza podtrzymywały przekonania, które – mimo zmiany kontekstu debaty publicznej oraz charakteru napięć politycznych w obrębie elit między epoką archaiczną i klasyczną – pozostawały istotne dla pewnych grup społecznych. Zarazem pewne konteksty istotne dla interpretacji zbioru w czasach klasycznych uległy większym lub mniejszym zmianom czy „przesunięciom”. Przypomnę, że **konsolidacja środowisk „demokratycznych” i „oligarchicznych”** miała miejsce dopiero pod koniec V w. p.n.e. W tym czasie obie tożsamości (wraz z powiązanimi z nimi wartościami) znalazły także umocowanie i legitymizację na gruncie teorii politycznej i debat filozoficznych. Wiele procesów leżących u podłoża napięć między demokracją i oligarchią sięga jednak znacznie dalej w głąb epoki archaicznej. Z tej perspektywy zrozumiąły wydaje się fakt, iż wiele intuicji i przekonań, jakie wyrażone zostały w dawnej poezji, stanęły się ważnymi postulatami ideologicznymi w czasach klasycznych. Przykładu dostarcza **pojęcie „równości” (*isonomīē*, att. *isonomía*)**, które stanęło się kluczowym „markerem” ideologii demokratycznej²⁷⁷. Biorąc pod uwagę to, jakie znaczenie pełniło ono dla programu politycznego krytykowanego przez zwolenników oligarchii, możemy wyobrazić sobie reinterpretację fragmentów poetyckich dawnych tradycji, w których ta kategoria występuje. Ukazują to *skolia attyckie*, które wyżej powiązałem z praktykami pamięci środowisk demokratycznych: utwory jednoznacznie opowiadające się przeciw tyranii i rządowi oligarchów²⁷⁸, i wychwalające w to miejsce właśnie ideę *isonomía*, „równości”²⁷⁹. W opozycji do tego możemy usytuować zaś te

²⁷⁷ Co doskonale ukazuje „debata konstytucyjna” opisana przez Herodota (3.80-2), w której Otanes, pierwszy z trzech mówców, który opowiada się za demokracją, wskazuje jako jej kluczową wartość właśnie „równość” (rozumianą jako *plēthos ... árchon*, „władzę większości”, 3.80.6), ponadto „odpowiedzialność władzy” (*upeúthynos archē*), pewność prawa oraz powszechne prawo do aktywnej partycypacji „w tym, co wspólne” (*βουλευματα δὲ πάντα ἐς τὸ κοινόν*), cf. BLEICKEN (1979: 154). Zob. także Platon, *Protag.* 336d-337a z komentarzem w BULTRIGHINI (1999: 62-8) oraz Tukidydes 3.82 – fragment dotyczący skali konfliktu między stronnictwami oligarchicznymi i demokratycznymi w całej Grecji klasycznej, który pokazuje, jak pisze LEDUC (1976: 80), iż „równość” była atrakcyjnym hasłem politycznym przez cały okres Wojny Peloponeskiej („(...) l'égalité “fut un séduisant mot d'ordre” pendant toute la guerre du Péloponnèse”). Szerzej na temat pojęcia *isonomia* i jego znaczenia dla ideologii demokratycznej w epoce klasycznej zob. LENGAUER (1981), także HANSEN (2021: 29).

²⁷⁸ PMG 884, 885, 893-6 poświęcone postaciom Harmodiosa i Aristogejtona, zabójców tyranów, czczonych przez demokratyczną *polis* ateńską jako bohaterów narodowych, także PMG 906 i 907. Znaczenie motywu „tyranobójców” w poezji archaicznej jako przedmiotu rywalizacji dwóch ideologii akcentuje VETTA (1995b: 125), zob. ponadto JONES (2014) i (2016). Szerzej na temat recepcji motywu zabójstwa tyrana Hipparcha i jego związku z ideologią demokratyczną Aten V i IV w. p.n.e. pisze OSBORNE (2006: 10-12).

²⁷⁹ Zob. zwł. PMG 896 (tekst grecki za wyd. FABBRO 1995): αἰεὶ σφῶν κλέος ἔσσεται κατ' αἶαν, | φίλταθ' Ἀρμόδιε καὶ Ἀριστόγειτον, | ὅτι τὸν τύραννον κτανέτην | ἰσονόμους τ' Ἀθήνας ἐποιήσατήν („Wieczna wam za to na tej

fragmenty *Corpus Theognideum*, w których podkreśla się „brak równości w *polis*”²⁸⁰: wyobrażając sobie zarazem, jakiego znaczenia musiały one nabrać dla tych, którzy – opowiadając się za oligarchią – podtrzymywali pamięć o tradycji poetyckiej związanej z imieniem Teognisa

Przywołana tu kategoria „równości” demonstruje szersze zjawisko związane ze sporami światopoglądowymi w Atenach klasycznych i polaryzacją sceny politycznej na dwie ideologie. Trwałość terminologii moralnej, społecznej i politycznej nie byłaby możliwa bez jej stałej adaptacji – jednocześnie renegocjacji znaczeń tych terminów, którym poezja nadawała w przeszłości szczególną wartość²⁸¹. W toku recepcji tradycji poetyckich epoki archaicznej przesunięcia znaczeń i modyfikacje kontekstów ich użycia – analogiczne do tych, jakie dostrześliśmy w wypadku *isonomiē*, „równości” – dotyczyły większości pojęć aksjologicznych czy normatywnych, takich jak „szlachetność” (*aretē*), „umiarkowanie” (*sōphrosynē*)²⁸² czy „sprawiedliwość” (*dikē*); zarazem opozycje pojęciowe, takie jak „dobry” (*agathós*) – „zły” (*kakós*) czy „sprawiedliwy” (*dikaíos*) – „niesprawiedliwy” (*ádikos*), odnoszone były do zupełnie nowych zjawisk społeczno-politycznych²⁸³. W wypadku „sprawiedliwości” demonstruje to

ziemi sława, / O Harmodiosie, Aristogejtonie, / Żeście pospołu zabili tyrana / i równe prawa Ateńczykom dali”, przeł. J. Danielewicz). Na temat znaczenia kategorii *isonomia* w *skoliach attyckich* zob. JONES (2014) i (2016), także THOMAS (1989: 257-61), FABBRO (1995: 137-52) oraz PERNIGOTTI – MALTOMINI (2002: 61).

²⁸⁰ Por. *Corpus Theognideum* w. 677-80 (elegia cytowana w rozdz. 4.1.a), gdzie w obrazie *polis* rządzonej przez „kupców” i „źle urodzonych” (φορτηγοὶ δ’ ἄρχουσι, κακοὶ δ’ ἀγαθὸν καθύπερθευ) pojawia się krytyczne nawiązanie do ideału „równości” („nie ma równego podziału dóbr, zgodnie z [właściwą] miarą”, δασμὸς δ’ οὐκ ἐτ’ ἴσος γίνεται ἐς τὸ μέσον), nt. CERRI (1969) oraz FIGUEIRA (1985: 149-50).

²⁸¹ Na temat adaptacji dawnej terminologii poetyckiej do wymogów i potrzeb ideologii demokratycznych Aten zob. DONLAN (1978), THOMAS (1989: 213-21) oraz OBER (1989: 289-92) wraz z szerszą bibliografią. Przy czym przytoczeni badacze wiążą dawny dyskurs poetycki z „wartościami arystokratycznymi”, interpretując tym samym ten złożony proces w kategoriach „przywłaszczania” czy „wywłaszczania” (*expropriate*, DONLAN 1978: 102) terminologii dawnej „arystokracji” przez demokrację, zarazem obrony pierwotnych sensów pojęć przez oligarchiczne elity (cf. OBER 1989: 291). Moja własna interpretacja podąża za wspomnianą kilkakrotnie pracą SIMONTONA (2017), który pokazał, że ideologia demokratyczna w rzeczywistości rozwijała się w ścisłym „sprzężeniu” z ideologią oligarchiczną; obie strony politycznego sporu w równym stopniu podejmowały dialog z wcześniejszymi tradycjami i odziedziczonym po epoce archaicznej aparatem pojęciowym.

²⁸² BONAZZI (2020: 165): „It has often been observed that in the political debates of the period *sōphrosynē* was used to refer to the oligarchic stance (just as the emphasis on *nomos* served to refer to the democratic one”, cf. RADEMAKER 2005: 218). Zob. chociażby fr. B6 (DK) Kritiasza wraz z komentarzem w BULTRIGHINI (1999: 93-101), także GOTTESMAN (2020: 244, 248-59: „(...) for Critias, the concept [sc. of *sophrosyne*] encapsulated a set of behaviors, demeanors and dispositions that was the cornerstone of elite self-presentation and of its claim to political rule”, 2020: 244), ponadto Tukidydes 1.84.3, 3.82.8, 8.53.3 oraz 8.64.5, Platon, *Gorg.* 519a. Na temat recepcji pojęcia *sophrosyne* w ideologii oligarchicznej Aten końca V w. p.n.e. zob. także NORTH (1966: 101-20) oraz RADEMAKER (2005: 216-21).

²⁸³ Jak podkreśla DONLAN (1978), kategorie *agathos*, *esthlos*, *kakos* czy *deilos* tracą w tym czasie swoje konotacje społeczno-polityczne i przestają desygnować różne „klasy”. Zamiast tego, w poezji V w. p.n.e. – na przykład w słynnym *enkionion* dla Skopasa Simonidesa (542 PMG) – „the traditional “agonal” conceptions of good and bad are altered to reflect new “relative”, ethical values of the ordinary citizen of good intent” (1978: 100, cf. DICKIE 1978b). Por. THOMAS (1989: 219-20) na temat „stopniowego dostosowywania” pojęć, które w poezji archaicznej wyróżniały się znaczeniami politycznymi i ideologicznymi – w tym kategorii *agathos*, *aristos* oraz *arete* – do ideologii demokratycznej i wymogów dyskursu publicznego Aten klasycznych. Poniżej koncentruję się na odwrotnym procesie, słabiej opisanym w badaniach, zarazem ważniejszym dla dziejów transmisji tradycji Teognisa,

fragment *Państwa* Platona (433a, cf. 433d, 434b, 443d, 444b, 551e), gdzie Sokrates definiuje ów koncept (*dikaíosynē*), jednoznacznie wiążąc go z oligarchicznym ideałem *apragmosyne* („sprawiedliwość to czynienie rzeczy podług siebie i unikanie nadgorliwości”)²⁸⁴. Jednocześnie dyskursy poetyckie kształtowane były w oparciu o ugruntowane w tradycji elegijnej tropy i motywy. Tak na przykład w anonimowym tekście *O sposobie rządzenia Ateńczyków*, funkcjonującym pod imieniem „Starego Oligarchy” lub „Pseudo-Ksenofonta”²⁸⁵, całe postawy moralne, jakim dawna poezja poświęcała tyle uwagi, odnoszone są wprost do właściwych dla epoki klasycznej podziałów społecznych, zarazem do dwóch politycznych tożsamości (1.5, przeł. A. Pacewicz):

Na całej zaś ziemi arystokracja (*tò béltiston*) jest przeciwieństwem demokracji; wśród arystokracji [jest] bowiem najmniejsze rozpasanie (*akolasía*) i **niesprawiedliwość** (*adikía*), największa zaś troska o dobra, natomiast w ludzie największa głupota (*amathía*), brak dyscypliny i łajdactwo (*ponēría*); albowiem bieda (*penía*) w większym stopniu wiedzie go do tego, co haniebne (*aischrá*), jak również brak wychowania i głupota, których przyczyną u niektórych ludzi jest brak pieniędzy (*chrémata*)²⁸⁶.

Niezależnie od różnic, jakie w kwestii stosunku do „biedy” dzielą „Starego Oligarchę” od tradycji Teognisa²⁸⁷, motyw *peniē* (att. *penía*), prowadzącej ludzi do zła i hańby, wydaje się

mianowicie wysiłkom negocjacji dawnych tradycji, ich znaczenia oraz właściwego im języka w obrębie ideologii oligarchicznej.

²⁸⁴ τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν δικαιοσύνη ἐστὶ, zob. nt. DEMONT (2009). (W przekładzie W. Witwickiego zdanie brzmi „robić swoje, a nie bawić się i tym, i owym to jest sprawiedliwość”). Cf. BULTRIGHINI (1999: 57-8), który podkreśla wagę formuły τὸ τὰ heautoῦ práttein w „rezerwuarze propagandowym ideologii antydemokratycznej” końca V w. p.n.e. (*nel repertorio propagandistico dell'ideologo antidemocratico*, 1999: 57). Innego przykładu pojęcia, które angażowane było do poezji archaicznej, w V i IV w. p.n.e. nabrało zaś nowych znaczeń i konotacji, jest *hēsychiē* oraz przymiotnik *hēsychos* (zob. wyżej, rozdz. 3.2.b, przyp. 131). Jak pisze Young-Sik SUE (2006: 66) w komentarzu do *Charmidesa* Platona, w grece epoki klasycznej stanie się pojęciem ściśle związanym z tradycyjnymi ideałami wychowawczymi, oznaczającym coś na kształt „posłuszeństwa” (*Gehorsam*) czy „pokory” (*Demut*). Zarazem dialogi filozofa pokazują to, jak koncept *hēsychiē* utożsamiany był na gruncie ideologii oligarchicznej Aten z innymi konceptami i hasłami ważnymi dla tej formacji, w tym z omówioną wyżej kategorią *apragmosyne* (*Charm.* 159b-61b, *Gorg.* 522b-c, 526c, *Rep.* 6, 496d, cf. DEMONT 2009). Zob. klasyczną monografię CARTERA (1986) poświęconą dyskursom politycznym Aten V i IV w. p.n.e., gdzie już w samym tytule (*The Quiet Athenian*) nawiązuje on do tej kategorii; ponadto ADKINS (1972: 116-118).

²⁸⁵ W języku polskim dysponujemy kilkoma przekładami tekstu, m.in. Artura Rodziewicza (opublikowany jako suplement do RODZIEWICZ 2006) i Artura Pacewicza (suplement do PACEWICZ 2007). Najnowsze wydanie tekstu greckiego w MARR – RHODES (2008) wraz z omówieniem historii recepcji utworu i badań nad nim w XIX oraz XX wieku. Swoją drogą, badacze sugerują, że mógł on powstać w kręgu Antyfonta, mówcy i filozofa ateńskiego skazanego za zdradę w okresie nasilenia konfliktu między władzą demokratyczną oraz opozycją oligarchiczną (2008: 16). Oprócz wskazanych prac zob. szczegółowy komentarz do tekstu w LEDUC (1976).

²⁸⁶ ἔστι δὲ πάση γῇ τὸ βέλτιστον ἐναντίον τῇ δημοκρατίᾳ. ἐν γὰρ τοῖς βελτίστοις ἐν ἀκολασία τε ὀλιγίστη καὶ ἀδικία, ἀκρίβεια δὲ πλείστη εἰς τὰ χρηστά, ἐν δὲ τῷ δήμῳ ἀμαθία τε πλείστη καὶ ἀταξία καὶ πονηρία· ἢ τε γὰρ πενία αὐτοὺς μᾶλλον ἄγει ἐπὶ τὰ αἰσχρὰ καὶ ἡ ἀπαιδευσία καὶ ἡ ἀμαθία δι' ἑνδεῖαν χρημάτων <ἐν> ἐνίοις τῶν ἀνθρώπων. Tekst grecki za wyd. MARR – RHODES (2008).

²⁸⁷ Jak zwięźle ujmuje stosunek „Starego Oligarchy” do biedy RODZIEWICZ (2006: 221), „Biedoty bowiem nie stać na zapewnienie sobie odpowiedniego wykształcenia, jest więc nieudolna, nieumiarkowana i nie ma pojęcia o sprawiedliwości. Dzielnych i dobrych cechuje za to cnotliwość i nakierowanie na rzeczy szlachetne. Jedni z natury rzeczy nienawidzą drugich”; cf. OBER (1998: 19-20).

„żywem” przeniesiony z elegii badanego tu zbioru²⁸⁸. Podobieństw tego rodzaju, wykraczających poza zbieżności terminologiczne, jest tu zresztą znacznie więcej: każdorazowo służą one podkreśleniu moralnych dyspozycji „najlepszych” i kontrastowaniu właściwej im postawy z „ludem”, niezdolnym do samokontroli i podążania za tym, co „szlachetne”²⁸⁹. Dobór słów, tak silnie rezonujących z elegiami *Theognideów*, pozwala błyskawicznie przywołać złożone narracje dotyczące winy (o których pisałem w rozdz. 3.3.c): przedstawić „lud” jako z natury irracjonalny, nieokiełznany, przez brak właściwych kompetencji nieprzygotowany do rządzenia²⁹⁰, niezdolny odróżnić sprawiedliwości od niesprawiedliwości²⁹¹.

Wraz z rozwojem demokratycznych instytucji publicznych w Atenach oraz postępującą polaryzacją społeczną wokół dwóch ideologii, *polis* (demokracji) oraz *anty-polis* (oligarchii), wspólnoty *apragmones* – kreujące własną tożsamość w opozycji do tego, co oficjalne – kształtowały także własną „subkulturę” opartą na dystynktywnych praktykach²⁹². Jest to czas, kiedy sympozjum elit nabiera szczególnego znaczenia politycznego: staje się uroczystością niejako wyjętą z obowiązującego reżimu politycznego, **praktyką kulturową „anty-polis”** wcielającą w życie dawne wartości, zarazem okazją do wspólnego zatopienia się w nostalgii za „sprawiedliwością” z czasów sprzed narodzin demokracji. Elegie tradycji Teognisa,

²⁸⁸ Contra: LEDUC (1976: 125-6), która uważa, że słownik polityczny „Starego Oligarchy” znacznie różni się od języka tradycji Teognisa („Il faut aller chercher ailleurs l’origine du vocabulaire de Ps-Xénophon”, 1976: 126).

²⁸⁹ Cf. BONAZZI (2020: 165-6): „In order to defend the traditional division between the best and the base, many oligarchic thinkers emphasized the distinction between those who were in control of themselves and the mob enslaved to its passions”.

²⁹⁰ Szerzej na ten temat zob. OBER (1998: 16-20). Szczególnie istotnym terminem jest w tym aspekcie *akolasia*, „nieokiełznanie”, „brak samokontroli”, powiązany z metaforą ulegania przyjemnościom jako niewolnictwa (zob. wyżej, rozdz. 3.3.c, przyp. 428) – na przykład we fr. 1.10 [Starego Oligarchy]: τῶν δούλων δ’ αὖ καὶ τῶν μετοίκων πλείστη ἐστὶν Ἀθήνησιν ἀκολασία, καὶ οὔτε πατάξαι ἔξεστιν αὐτόθι οὔτε ὑπεκστήσεται σοι ὁ δοῦλος („Wśród niewolników znów i metoików ogromne jest w Atenach rozpasanie (ἀκολασία) i ani nie wolno tam [nikogo] uderzyć, ani niewolnik nie ustąpi ci z drogi”, przeł. A. Pacewicz); por. Kritiasz fr. B6 DK = 6W, w. 12-3 (Δμῶες δ’ ἀκόλαστον ἔχουσιν ἦθος...). Ten sam termin wykorzystuje w krytyce demokracji Megabyzos w słynnej „debacie konstytucyjnej” Herodota (3.81), gdzie podkreśla się zarazem brak wykształcenia *demos*, „ludu”, zatem i brak możliwości rozpoznania tego, co szlachetne i słuszne (zob. SIMONTON 2017: 29-30), a także Platon w *Państwie* (zwł. 8, 555c), zob. nt. FORSDYKE (2005b: 74-6).

²⁹¹ 1.13: ἀξιοὶ οὖν ἀργύριον λαμβάνειν ὁ δῆμος καὶ ᾄδων καὶ τρέχων καὶ ὀρχούμενος καὶ πλέων ἐν ταῖς ναυσίν, ἴνα αὐτὸς τε ἔχη καὶ οἱ πλούσιοι πενέστεροι γίνωνται. [ἐν τε τοῖς δικαστηρίοις οὐ τοῦ δικαίου αὐτοῖς μᾶλλον μέλει ἢ τοῦ αὐτοῖς συμφόρου]. („Przynajmniej więc lud uważa za słuszne pobieranie pieniędzy na śpiew, bieganie, tańczenie i pływanie okrętami, ażeby on miał, a bogaci stali się biedniejszymi. W sądach nie troszczą się bardziej o sprawiedliwość, lecz o własną korzyść”, przeł. A. Pacewicz). 2.20: δημοκρατίαν δ’ ἐγὼ μὲν αὐτῷ τῷ δήμῳ συγγινώσκω· αὐτὸν μὲν γὰρ εὖ ποιεῖν παντὶ συγγνώμη ἐστίν. ὅστις δὲ μὴ ὦν τοῦ δήμου εἴλετο ἐν δημοκρατούμενῃ πόλει οἰκεῖν μᾶλλον ἢ ἐν ὀλιγαρχουμένῃ, ἀδικεῖν παρεσκευάσατο καὶ ἔγνω ὅτι μᾶλλον οἷόν τε διαλαθεῖν κακῷ ὄντι ἐν δημοκρατούμενῃ πόλει μᾶλλον ἢ ἐν ὀλιγαρχουμένῃ. („Ja wybaczam samemu ludowi demokrację; każdemu można bowiem wybaczyć, że on wyświadcza [sobie] dobrodziejstwa; jeśli ktokolwiek zaś, nie będąc z ludu, wołał raczej żyć w demokratycznej *polis* niż oligarchicznej, to był gotowy działać niesprawiedliwie i wiedział, że temu, który jest zły, łatwiej jest ująć uwagi w *polis* demokratycznej niż w oligarchicznej”, przeł. A. Pacewicz).

²⁹² Cf. LANNI (2016: 82, 109-18). Jak badaczka pisze w podsumowaniu analiz wybranych fragmentów tekstów autorów klasycznych (2016: 115): „Taken together, these snippets suggest a subculture in the 420s of Athenian elites who avoid active participation in politics and engage in aristocratic leisure activities in which pederasty plays a prominent role”. Na temat pederastii – praktyki, której szczególną rolę dla tożsamości elit tego czasu Lanni wielokrotnie podkreśla – piszę niżej.

projektujące silnie nacechowaną ideologicznie wizję przemian społeczno-politycznych w dobie kryzysu, stanowiły doskonałe medium dla tego rodzaju rytuału pamięci: pozwalały na sięganie do przeszłości w celu potwierdzenia własnej wizji historii i konsolidowały jego uczestników we wspomnieniu mitycznego momentu „upadku” (jakim miały stać się narodziny demokracji); zarazem przekształcały poczucie wykluczenia z *polis* w doświadczenie grupowej solidarności.

W kontekście pamięci zbiorowej szczególnie istotnym wątkiem *Theognideów* jest **ekspulsja**. Jak widzieliśmy (4.2), *ja* poetyckie przedstawia siebie samo jako wygnańca, który przez przemoc i niesprawiedliwość współobywateli utracił własny majątek. Tym sposobem elegie tradycji Teognisa artykułują obawy i lęki typowe dla elit epoki archaicznej (bądź środowisk pretendującym do tego miana) związane z walkami o władzę w *polis* między zwaśnionymi stronami. W demokratycznych Atenach, jak pokazuje w swoich badaniach Sara FORSDYKE (2000, 2005a, por. WĘCOWSKI 2018a), ekspulsja jako mechanizm rozwiązywania konfliktów zmienił jednak swój charakter. Wraz z rozwojem **ostracyzmu** w V w. p.n.e.²⁹³ prawo do decydowania o wygnaniu wybranych obywateli przeszło z elit na *demos*. Badaczka unaocznia przy tym symboliczny i ideologiczny wymiar tej nowej instytucji: służącej demonstrowaniu monopolu „ludu” w sprawowaniu władzy, zarazem kompetencji wszystkich obywateli Aten do podtrzymywania pokoju i stanu równowagi w *polis*²⁹⁴. Wraz z „zawłaszczeniem” w Atenach praktyk ekspulsji przez instytucje demokratyczne motyw wygnania nabierał zarazem nowych znaczeń dla środowisk oligarchicznych: stawał się narzędziem sprawowania oficjalnej władzy, formą przemocy wywieranej przez masy na elitach²⁹⁵. Z tej perspektywy motyw wypędzenia w *Theognideach*, wiązany jednocześnie z

²⁹³ FORSDYKE (2000, 2005a: 133-43) wiąże narodziny ostracyzmu w Atenach z reformami Klejsthenesa, które zapoczątkować miały demokrację. Por. WĘCOWSKI (2018a: 99-158, 229-37), który znacznie dynamizuje proces konstituowania się tej instytucji, rezultaty jego analiz potwierdzają jednak rolę ateńskiego przywódcy dla powstania rozwiązań i procedur składających się na procedurę ostracyzmu.

²⁹⁴ FORSDYKE (2000: 253-9), (2005a: 149-204). Jak badaczka wielokrotnie podkreśla, symboliczne znaczenie ostracyzmu dla ideologii demokratycznej wynikało ze swoistego „zawłaszczenia” praktyki ekspulsji, jakiej elity epoki archaicznej używały do sprawowania i demonstrowania władzy i własnej pozycji, zarazem jej „ucywilizowania”: przekształcenia jej w „pokojowy” środek rozwiązywania konfliktu („a peaceful means for the democratic resolution of political strife”, 2000: 254, cf. 2005a: 150). Contra: WĘCOWSKI (2018a, zwł. s. 61-5), który krytykuje interpretację narodzin instytucji ostracyzmu w kategoriach symbolicznych: jak zauważa, „uzyskiwanie przez *demos* pełnej „suwerenności” w *polis* oraz w związku z tym symbolicznej kontroli nad *polis* to proces, który w ostatnim dziesięcioleciu VI i w pierwszym dwudziestolecu V wieku p.n.e. nie był jeszcze tak zaawansowany, jak to zakłada koncepcja Forsdyke”. Niezależnie od tych słusznych wątpliwości, uwagi badaczki odnośnie do symbolicznego znaczenia ostracyzmu wydają mi się adekwatne wobec dyskursu politycznego późnego V w. p.n.e. oraz rozwiniętej ideologii demokratycznej.

²⁹⁵ Powiązanie władzy demokratycznej z ekspulsją w ramach dyskursu oligarchicznego nie ogranicza się przy tym do instytucji ostracyzmu: dotyczy także polityki zewnętrznej Aten. Jak czytamy w tekście „Starego Oligarchy” (*O sposobie rządzenia Ateńczyków*), Ateńczycy, którzy reprezentują oficjalną władzę w kontrolowanych przez Ateny *poleis*, „pozbawiają szlachetnych obywateli przywilejów, odbierają im majątek, skazują na wygnanie i mordują, podłych zaś wspierają. Tymczasem szlachetni spośród Ateńczyków ocalają szlachetnych w państwach sprzymierzonych, mając świadomość, że dla własnego dobra powinni zawsze wspierać tych, którzy są w danym państwie najlepší” (1.14, przeł. A. Rodziewicz; διὰ ταῦτα οὖν τοὺς μὲν χρηστοὺς ἀτιμοῦσι καὶ χρήματα

utrata majątku i brakiem realnej „sprawiedliwości” w *polis*, mógł być interpretowany na przełomie V i IV w. p.n.e. jako krytyka ustroju demokratycznego, wyraz frustracji wynikłej z poczucia niesprawiedliwości w dostępie do władzy czy podzielanych przez środowiska oligarchiczne lęków związanych z funkcjonowaniem instytucji publicznych. Jednocześnie elegie tradycji Teognisa kreowały wizję przeszłości opozycyjną wobec narracji oficjalnych: mitów o demokratycznej *polis*, która życzliwością wobec osób wygnanych przeciwstawia się polityce masowych wypędzeń charakteryzującej reżimy oligarchiczne i tyranie²⁹⁶; pozwalały na odwrócenie znaczeń: powiązanie opartych na przemocy praktyk ekspulsji z rządami „niesprawiedliwych” i „złych”, to znaczy mas wywierających presję na środowisku elit²⁹⁷.

Jak przekonywałem (rozdz. 4.2.c), nostalgia wpisana w *re-performance* tradycji Teognisa pozwala na przekształcenie piętna bycia *outsiderem* w zbiorową tożsamość. Ten potencjał do autoidentyfikacji poprzez wykluczenie w epoce klasycznej mógł ulec intensyfikacji. W perspektywie konfliktu pamięci oraz polaryzacji politycznej na demokratów i oligarchów (a zarazem na oficjalną „ideologię *polis*” oraz oddolną „ideologię *anty-polis*”) kreacja *ja* poetyckiego w elegiach zbioru jako osoby wyobcowanej z własnej wspólnoty mogła służyć legitymizacji „ideologii *anty-polis*” (wyrażonej za pomocą hasła i postulatu *apragmosynē*, zob. wyżej). Wpisany w personę poetycką patos wygnania, żądza zemsty, poczucie bycia ofiarą reform politycznych zmierzających „ku złu”, nawet jeśli nie opisywały bezpośrednich emocji czy doświadczeń audytorium tej tradycji, umożliwiały jego integrację we wspólnym poczuciu wykluczenia, niesprawiedliwości, krzywdy; elegie przypisywane Teognisowi pozwalały osobom uczestniczącym w ich *re-performance*’ach doświadczyć nostalgicznego pragnienia powrotu do mitycznej przeszłości. Zarazem waloryzowały postawy i praktyki wyróżniające dane środowisko – takie jak **partycypacja w sympozjach, pederastia**²⁹⁸ czy **niechęć do**

ἀφαιροῦνται καὶ ἐξελαύνονται καὶ ἀποκτείνουσι, τοὺς δὲ πονηροὺς αὖξουσιν. οἱ δὲ χρηστοὶ Ἀθηναίων τοὺς χρηστοὺς ἐν ταῖς συμμαχίαι πόλεσι σῶζουσι, γινώσκοντες ὅτι σφίσιν ἀγαθόν ἐστὶ τοὺς βελτίστους σῶζειν αἰεὶ ἐν ταῖς πόλεσιν).

²⁹⁶ Cf. FORSDYKE (2005a: 3): „While the Athenian democracy prided itself on its benevolent reception of exiles from other *poleis* (...) the democracy characterized non-democratic regimes, such as tyranny and oligarchy, in part through the topos of mass expulsions”. W dalszej części pracy (2005a: 234-44) autorka analizuje przykłady posługiwania się mitami przez Ateńczyków (zwłaszcza mitem wypędzenia z Myken Heraklidów) dla kreacji ideologicznej tożsamości obywatelskiej.

²⁹⁷ Zarazem z rządami „tragarzy” (*phortēgoi*), co w nowym kontekście politycznym musiało budzić jednoznaczne skojarzenia z władzą *demos*, „ludu”. Jak mówią w. 677-9 (z elegii 667-82 cyt. wyżej, rozdz. 4.1.a): „Gwałtem (*bíē*) majątek plądrują, [dawny] porządek (*kósmos*) niszczyje. / Nie ma równego podziału dóbr (*isos dasmós*), bezstronnego (*es tò méson*) – w zastępstwie / rządy tragarzy (*phortēgoi*): przewaga złych ludzi nad szlachetnymi”.

²⁹⁸ Niechęć opinii publicznej w demokratycznych Atenach do praktyk pederastycznych, zarazem ich powiązanie z ideologią oligarchii (czy szerzej, kulturą elit), są doskonale rozpoznane we współczesnych badaniach. Tak na przykład OBER (1989: 257-8) podkreśla, że w mowach publicznych sugestie o doświadczeniach pederastycznych służyły deprecjonowaniu pozycji atakowanej osoby bądź budowaniu niechęci do elit. Szerzej na ten temat piszą HUBBARD (1998) oraz (2000), także LANNI (2016). Pierwszy z badaczy przekonuje, opierając się na mowach sądowych oraz tekstach komedii Arystofanesa, że pederastia jako instytucja stanowiła „silny wyróżnik klasowy”,

pracy²⁹⁹ – nadając im szczególne znaczenie społeczne i polityczne.

* * *

Jak starałem się pokazać, w Atenach epoki klasycznej przypisywane Teognisowi elegie stanowiły ważne narzędzie artykulacji oligarchicznej ideologii. To założenie uprawdopodobniają testimonia: zwłaszcza przekazany przez Stobajosa fragment dzieła „O Teognisie”, w którym badana tradycja zostaje powiązana z pojęciem *polypragmosyne*, swoistym „markerem ideologicznym” w ramach dyskursu antydemokratycznego (a tym samym wprost odniesiona do „ideologii anty-*polis*”). Istotnej wskazówki odnośnie do funkcji, jakie przypisywano tej tradycji, dostarcza ponadto fragment Izokratesa, w którym ateński mówca narzeka na brak zainteresowania pouczeniami poety. Wcześniej (rozd. 1.4.a, także 1.4.c) rozpoznaliśmy w podjętej przez niego krytyce postawy innych mieszkańców *polis* retorykę typową dla środowisk konserwatywnych tego czasu: opisujących dawnych poetów jako mędrców i „najlepszych doradców”, których celem było „edukowanie obywateli” (*paideúein tous polítas*)³⁰⁰ i „udzielanie pomocy w osiągnięciu cnoty”³⁰¹. W tej perspektywie poezja archaiczna, w tym twórczość przypisywana Teognisowi z Megary, stanowi ważny punkt odniesienia dla ideologii antydemokratycznej: „marker” oligarchicznej tożsamości, symbol służący do jej artykulacji, a w okresie reżimu oligarchicznego przypuszczalnie narzędzie propagandy i instrument szerszego

zarazem praktykę niezrozumiałą dla nie-elit (2000: 8): „(...) a strongly class-marked institution in Athens, identified with upper-class men who had the money, leisure, and social skills to court attractive adolescents, who in turn came from equally privileged social backgrounds affording them the license to habituate the gymnasia and philosophical schools popularly imagined as the hotbeds of male love”; cf. (1998: 49): „Pederasty seems therefore to have been a strongly class-marked institution, of which subsistence-level laborers and farmers, the vast bulk of the citizen population, had little experience”. Lanni natomiast zwraca uwagę na prawne regulacje dotyczące zachowań seksualnych, widząc w nich z jednej strony przejaw niechęci wobec praktyk środowisk oligarchicznych, z drugiej – narzędzie, poprzez które jawna wrogość wobec pederastii homoseksualnej upowszechniała się w Atenach (LANNI 2016: 78, 98-113).

²⁹⁹ Na temat stosunku do pracy fizycznej w *Theognideach* pisałem wyżej, 4.1.d. Por. OBER (1998), który w swoich badaniach dotyczących krytyki demokracji w Atenach klasycznych wiele uwagi poświęca kategorii „wolnego czasu” (*scholē*) oraz rozproszonym w źródłach tekstualnych (e.g. Izokrates 7.15-26 i 44-9, 15.304, Arystoteles, *Pol.* 1292b, 1295b-1296a, 1325b-1326b) uwagach świadczących o szczególnej waloryzacji w dyskursie oligarchicznym postawy unikania pracy fizycznej. Zob. ponadto BALME (1984) oraz FILSER (2017, zwł. s. 103-126). Drugi z badaczy analizuje przedstawienia wazowe (z VI-IV w. p.n.e.) w perspektywie wyrażonego na nich stosunku do pracy, unaoczniając rolę opozycji „czas wolny” – „praca fizyczna” dla autoidentyfikacji elit oraz tożsamości związanej z tym statusem.

³⁰⁰ Jak stwierdza Platon w dialogu *Hipparch* (228c) w kontekście poezji Simonidesa, zob. wyżej, rozdz. 1.4.a. Por. Arystofanes, *Żaby* w. 1009-10, gdzie konserwatywny dyskurs na temat wartości dawnej poezji zdaje się być parodiowany za pomocą figury Eurypidesa: tragicznik przekonuje, iż poetów należy podziwiać za „błyskotliwość, dawanie dobrych rad (*nouthesia*) i za to, że czynią lepszymi obywateli w [różnych] *poleis*” (δεξιότητος καὶ νουθεσίας, ὅτι βελτίους τε ποιοῦμεν τοὺς ἀνθρώπους ἐν ταῖς πόλεσιν).

³⁰¹ Zob. Ksenofont *Mem.* 1.6.14, gdzie Sokrates przedstawia „skarby dawnych mędrców” (τοὺς θησαυροὺς τῶν πάλαι σοφῶν ἀνδρῶν) – mając na myśli, rzecz jasna, dawne tradycje poetyckie – jako niezawodną pomoc w osiągnięciu cnoty (ὠφελήσεσθαι τι αὐτοὺς εἰς ἀρετήν, por. Symp. 3.5). Por. mowę Izokratesa *Do Demonikosa*, w której sam mówca zachęca swojego adresata do tego, aby nie pozostawał posłuszny wyłącznie jego słowom, lecz sam dobrze poznał sądy (γνώσεις) dawnych poetów i innych „sofistów” (*Ad Dem.* 51).

projektu normatywnego („kierowania obywateli ku cnocie i sprawiedliwości”³⁰²).

Wychodząc od perspektywy socjologii oraz studiów nad pamięcią (*memory studies*) możemy tym samym powiedzieć, że ochrona i podtrzymywanie tradycji Teognisa – jej transmisja umożliwiona rozwojem pisma, jej popularyzacja wśród młodszych pokoleń elit, a także jej kodyfikacja w postaci bardziej lub mniej uporządkowanego tekstu – stanowiły praktykę kulturową ściśle powiązaną z tożsamością elit oraz ideologią oligarchiczną. Jednocześnie ideologiczne znaczenie *Theognideów* w epoce klasycznej wiąże się z ich reinterpretacją i adaptacją do nowych warunków politycznych i społecznych.

³⁰² Jak ironicznie charakteryzuje politykę oligarchicznego reżimu Kritiasza i Trzydziestu Tyranów Lizjasz (12.5), zob. wyżej, 4.3.a.

PODSUMOWANIE I WNIOSKI

W swojej rozprawie doktorskiej przedstawiłem interpretację treści elegii zawartych w zbiorze *Corpus Theognideum*, za punkt wyjścia dla podejmowanych analiz przyjmując pojęcie *dike* oraz jego derywaty. Jak pokazały wstępne badania, wskazany termin w epoce archaicznej charakteryzował się wieloznacznością, obejmując w swoim semantycznym polu sensy, które z perspektywy współczesnych języków europejskich wydają się odosobnione, a niekiedy wręcz sprzeczne: oznaczał „sprawiedliwość” jako abstrakcyjną wartość moralną, a nawet kosmiczną „zasadę”, której obowiązywania w świecie strzegli sami bogowie; wskazywał na „porządek” norm społecznych i reguł relacji interpersonalnych – w tym porządek „dobrych manier” wyróżniających bankiety elit oraz zbiór zasad normalizujących związki pederastyczne między chłopcami i mężczyznami; w końcu *dike* stanowiła kategorię polityczną, powiązaną z instytucjami rodzącej się *polis*, uosabiającą wartości istotne dla danej społeczności czy grupy społecznej.

Ostatni sens pojęcia *dike* ściśle wiąże się z zagadnieniem transmisji poezji archaicznej. W rozdziale I przedstawiłem historię sięgającej XIX-wieku debaty dotyczącej autentyczności *Corpus Theognideum*, samemu opowiadając się za modelem oralnej transmisji tradycji poetyckiej, jaką znamy dzięki średniowiecznym manuskryptom tekstu. Należy przy tym zauważyć, że w przyjętej przeze mnie perspektywie problematyzacji podlega klasyczny model tekstualności, ujmujący „autora” wybranego dzieła poetyckiego jako figurę historyczną. Zamiast tego, przemawiające poprzez samą poezję *ja* należy rozumieć jako instancję wewnątrztekstualną, spajającą daną tradycję, zarazem umożliwiającą jej kolejnym wykonawcom niejako „wejść w buty” tejsze persony. Zakładając zarazem, że antyczny tekst, którym dysponujemy, stanowi świadectwo kultury ustnej, musimy też przyjąć, że na jego formę w sposób bezpośredni wpłynęło zjawisko *re-performance*’u – tym samym założyć, że proces oralnej transmisji wybranej tradycji determinował także jej ewolucyjny charakter oraz otwartość na zmiany wynikłe z improwizacji czy błędów pamięci. Szczegółowa analiza testimoniów epoki klasycznej uwiaryściła następnie proces recepcji utworów znanych nam z *Theognideów*: w V i IV w. p.n.e., czyli okresie, gdy kultura pisma w Grecji prężnie się rozwijała, dawne tradycje poetyckie zaczęły pełnić istotne funkcje edukacyjne, pośrednicząc zarazem w szerszym procesie reprodukcji norm i wartości kulturowych ówczesnych elit. W tym względzie zapis elegii przypisywanych Teognisowi sam w sobie stanowił istotną praktykę kulturową: środek negocjowania wyobrażeń o przeszłości i narzędzie rywalizacji o wyższość wybranych narracji historycznych – często legitymizujących przekonania, które możemy określić jako „ideologiczne”.

Wśród wyróżnionych wyżej kontekstów użycia terminu *dike* i jego derywatów szczególne znaczenie zajmują instytucje publiczne archaicznej *polis*. W *Iliadzie*, powszechnie uważanej za najstarszy przetrwały do naszych czasów zabytek literacki Grecji starożytnej, badane pojęcie odnosi się przede wszystkim do procedur rozwiązywania konfliktów. Z tego względu często przyjmuje się, że pierwotnym sensem *dike* był właśnie „wyrok” bądź „decyzja” w wybranym sporze zapośredniczonym przez ramy instytucjonalne *polis*. Należy zarazem podkreślić, że podejmowane na archaicznych agorach procedury (około)prawne nie opierały się na jednoznacznie zdefiniowanych przepisach i skodyfikowanych normach materialnych: zamiast tego, „mówienie *dike*”, tj. wydanie „wyroku” czy wskazanie kompromisu w danym sporze, stanowiło akt mowy (performatyw), który z jednej strony reprodukował pewien porządek społeczny, z drugiej modyfikował obowiązujące normy (*themistes*), uczestnicząc tym samym w szerszym procesie negocjowania wartości i reguł życia społecznego.

Performatywny charakter *dike* i jej związek z przestrzenią agory otwiera pytanie o rolę autorytetu oraz strategię jego kreacji w *polis* archaicznej. Jak widzieliśmy, wydawanie „wyroku” czy mówiąc szerzej, zabieranie głosu na agorze w kwestii „sprawiedliwości”, uzależnione było od pozycji społecznej, politycznej, a także szacunku, jakim społeczność darzyła wybranego mówcę. Ukazuje to epos homerycki, a zwłaszcza *Iliada*, w której publiczne przemowy angażują wiele mechanizmów językowych i strategii retorycznych służących legitymizacji sprawowanych przez herosów funkcji. Identyfikacja tych strategii pozwoliła następnie unaocznic zależność poezji archaicznej, w tym tradycji znanej nam z *Theognideów*, od ram instytucjonalnych ówczesnej *polis*: *ja* poetyckie w elegiach zbioru kształtuje własny autorytet jako mówcy, doradcy, mędrca, zarazem mediatora i rozjemcy, który pod wieloma względami przypomina figury liderów społeczności homeryckiego eposu.

W rozdziale I podjąłem próbę opisu elegii teognidejskiej w perspektywie gatunkowej. Wychodząc od modelu oralnej transmisji poezji, rzutującej na performatywny wymiar utworów znanych nam z *Corpus Theognideum*, unaocniłem związek tej formy poetyckiej z sympozjum jako okolicznością wykonawczą, a następnie wskazałem te cechy, które decydują o powszechniej wśród badaczek i badaczy klasyfikacji zbioru jako „poezji pouczeń” (*hypothekai*): gatunku, który miał wykorzystywać obiegowe gnomy i powszechnie znane przysłowia, zarazem przekazywać odbiorcom wybrane normy, wartości i zasady. Jak pokazały analizy podjęte w rozdziale III, dla dyskursu normatywnego („dydaktycznego”), jaki wyróżnia *Corpus Theognideum*, *dike* jest kluczowym pojęciem. W poezji archaicznej badany termin wykracza zarazem poza ramy instytucji publicznych: oprócz „wyroku” czy „decyzji” używany jest w kontekstach bardziej ogólnych, bliskich niekiedy współczesnym sensom „sprawiedliwości”;

służy określeniu i zdefiniowaniu właściwego zachowania, zgodnego z obowiązującymi normami i postulowanymi wartościami moralnymi.

W toku analiz powyższych sensów *dike* odrzuciłem dystynkcje, często angażowane do badania poezji VII-VI w. p.n.e., między poziomem „normatywnym” oraz „etycznym” wybranych pouczeń, tak jak i modele progresywistyczne, ujmujące epokę archaiczną jako czas wychodzenia Greków z „prymitywnego” stadium rozwoju moralnego ku autonomii moralnej i uniwersalnym wartościom. Na przekór tym założeniom, pojęcie *dike* w elegiach *Corpus Theognideum* często odnosi się, jak dowodziłem, właśnie do tego, co uniwersalne. Z drugiej strony, rozważania na temat „sprawiedliwości” jako abstrakcyjnej zasady w wielu elegiach uzupełniają, zarazem legitymizują dyskurs dotyczący konwencjonalnych norm społecznych, tak jak i wiele założeń o charakterze politycznym i ideologicznym (na przykład podział na „dobrych” i „złych”, *agathoi* i *kakoi*, używany jako określenie dwóch przeciwstawianych sobie grup społecznych). W próbie zrozumienia wzajemnej zależności między oboma wymiarami badanego pojęcia zwróciłem się ku innym terminom abstrakcyjnym, także istotnym dla tradycji teognidejskiej. Analizując relacje między *dike* oraz *time*, „honorem” czy „prestżem”, pokazałem, że w poezji archaicznej pierwszy ze wskazanych terminów oznacza „to, co komuś się należy” na mocy właściwej mu pozycji społecznej; *dike* i derywaty tego pojęcia określają zarazem postawę szacunku dla obowiązującej w danej społeczności hierarchii oraz indywidualnej *time* innych osób. Ten sens unaoczniają zwłaszcza te fragmenty *Theognideów*, które angażują przymiotnik *dikaios* („sprawiedliwy”), wykorzystywany w zbiorze do opisu postawy właściwej tym, którzy przestrzegają norm *time* i okazują innym szacunek należny im na mocy wyróżniającego ich „prestżu” czy „pozycji”. Oba pojęcia dopełnia zaś kategoria *aidos*, zwyczajowo tłumaczona jako „wstyd”, niemniej, wykraczająca daleko poza zakres tematyczny tego współczesnego terminu: używana w odniesieniu do dobrych manier i zachowań zgodnych z obowiązującymi konwenansami – zwłaszcza w odniesieniu do interpersonalnych relacji i reguł wzajemności.

Wszystkie trzy terminy, *dike*, *time* oraz *aidos*, są silnie relacyjne, zależne od podziałów, dystynkcji społecznych i obowiązujących w społeczności hierarchii. Zarazem o osobie, która zasługuje na miano *dikaios*, możemy powiedzieć, że rozumie zarówno własną pozycję w świecie (właściwą sobie *time*), jak i rozpoznaje *time* innych. Co więcej, relacje personalne kształtuje ona adekwatnie do wynikłych z różnic „prestżu” modeli zachowania, przestrzegając konwenansów i „dobrych manier”. W opozycji do tak rozumianej *dike* tradycja teognidejska sytuuje natomiast pojęcie *hybris*: charakteryzujące, przynajmniej w tym kontekście, postawę zachłanności oraz żądzę *time*, „prestżu”, wynikającą z niezdolności do samokontroli i

ograniczenia własnych aspiracji. Jak pokazały zarazem dalsze analizy użycia *dike* i pokrewnych jej pojęć, zagadnienie samokontroli, kluczowe dla całej etyki starożytnej, w *Corpus Theognideum* wykracza poza wątek hierarchii i różnic „prestżu”. W elegiach zbioru wiele uwagi zostaje poświęcone relacjom społecznym innego rodzaju: egalitarnym czy horyzontalnym, opartym na poczuciu równowagi w *time* między wybranymi aktorami społecznymi. Także w tym kontekście istotną rolę odgrywa *dike*: w wybranych fragmentach *Theognideów* wiązana z kategoriami „przyjaźni” (*philia*) czy „wdzięczności”, względnie „zadośćuczynienia” (*charis*). Tym samym język służący do opisu osobistych więzi długoterminowych oraz norm wzajemności splata się w zbiorze z językiem „sprawiedliwości”: złamanie tych norm, które wskazywane są jako kluczowe dla symetrycznych relacji personalnych, opisywane jest jako „niesprawiedliwość” i utożsamiane z postawą *kakoi* oraz *adikoi*, tj. „złych” i „niesprawiedliwych” ludzi.

Wskazane wyżej sposoby konceptualizacji pojęcia *dike* w *Corpus Theognideum* znajdują szczególnie wyraz na gruncie norm bankietowych oraz dyskursu meta-sympozjalnego. „Sprawiedliwość” wraz z wartościami i ideałami, które w zbiorze zostają powiązane z tą kategorią – takimi jak „przyjaźń”, „solidarność”, „zadośćuczynienie” i „wdzięczność”, a także „samokontrola” (*sophrosyne*) i „powściągliwość” (*aidos*) – składają się na złożony system aksjologiczno-normatywny, manifestujący się poprzez przeróżne zachowania i aktywności konstytuujące sympozjalne *decorum*. Kluczowe są tu zwłaszcza normy picia wina, znajdujące uzasadnienie w dyskursie na temat umiarkowania i samokontroli, tak jak i religijny nakaz złożenia libacji i odśpiewania *peanu* przed sympozjum, wyrażający powściągliwość i skromność w relacji z bogami.

Związek *dike* z samokontrolą (*sophrosyne*) oraz znajomością właściwej „miary” (*metron*) unaocznia zarazem moralny wymiar badanego terminu. W tym aspekcie bycie *dikaios*, „sprawiedliwym”, w *Corpus Theognideum* zależne jest od stałych dyspozycji, które warunkują właściwy osąd, a w konsekwencji wybór tego, co „właściwe”, „słuszne” czy „sprawiedliwe”. Jak pokazały analizy wybranych fragmentów zbioru, owe dyspozycje stanowią zarówno pewną skłonność moralną, jak i intelektualną: świadczą o moralnej wartości jednostki, jednocześnie o wyróżniającej ją „mądrości” czy „wiedzy”.

Należy podkreślić, że powyższe spostrzeżenia przeczą często artykułowanemu w badaniach założeniu, zgodnie z którym *dike* poezji archaicznej wskazuje zaledwie na zewnętrzne wobec podmiotu normy społeczne, a tym samym nie zasługuje na miano „wartości moralnej”. Choć wiele elegii podkreśla nieprzewidywalność ludzkich losów oraz decyzji od woli bogów, w zbiorze nie brakuje także namysłu nad odpowiedzialnością za własne działania

– sferę autonomii moralnej, w *Theognideach* wyznaczają właśnie te dyspozycje intelektualne, które wiążą się z umiarkowaniem oraz zdolnością kontrolowania odczuwanych popędów (nie uleganiem własnemu „żołądkowi”).

Mimo iż *dike* w *Corpus Theognideum* wyróżnia się niekiedy walorami moralnymi, zbliżając się tym samym do abstrakcyjnego i ogólnego sensu „sprawiedliwości”, w wielu elegiach, jak widzieliśmy, wykorzystywana jest do celów ideologicznych: kreowania wizji idealnych stosunków społecznych, a jednocześnie legitymizacji postulowanych w tej tradycji podziałów i dystynkcji w *polis*. Podążając za tą obserwacją, w rozdziale IV zwróciłem się ku pytaniu o ideologiczny wymiar dyskursu na temat *dike* w *Theognideach*. Wbrew powszechnemu przekonaniu, zgodnie z którym elegie zbioru stanowią ilustrację spójnej i jednolitej ideologii „arystokracji” epoki archaicznej, w przedstawionych analizach dowodziłem, że w odniesieniu do tego okresu nie sposób mówić jednoznacznie zdefiniowanej uprzywilejowanej klasie społecznej; nie istniały także uniwersalne i obowiązujące w całej Grecji wyróżniki „klasowe” i powszechnie akceptowane cechy dystynktywne *agathoi-estholi* („elit”): jak pokazują badania archeologiczne, mimo wyraźnych śladów heterogeniczności greckich społeczności, widocznych u samego początku narodzin *polis*, przez całą epokę archaiczną poziom stratyfikacji społecznej był relatywnie niski, a kryteria przynależności do elit płynne i otwarte na negocjacje. To założenie współgra zaś z poczynionymi wcześniej obserwacjami dotyczącymi performatywnego wymiaru dyskursu na temat „sprawiedliwości” w *Corpus Theognideum*: ja poetyckie, arbitralnie rozstrzygając „jak jest”, „jak być powinno”, co jest „normalne”, „sprawiedliwe”, „szlachetne” etc., nie tylko ilustruje wybrane społeczne fakty i normy, lecz także kreuje je i przetwarza. Zarazem elegie zbioru, decydując o tym, co jest lub nie jest „sprawiedliwe”, podejmują dialog, mniej lub bardziej jawny, z innymi tradycjami bądź odmiennymi systemami ideologicznymi, a także negocjują sens i znaczenie wybranych terminów czy wartości – w tym pojęcia-kategorii *dike*.

Z uwagi na to, jak wiele uwagi zostaje poświęcone w *Corpus Theognideum* opozycji pojęciowej *agathoi – kakoi*, punktem wyjścia dla podejmowanych analiz „ideologii sprawiedliwości” w zbiorze uczyniłem pytanie o kryteria przynależności do pierwszej z grup. Podjęte rekonstrukcje realiów polityczno-społecznych tego czasu unaocznily przy tym rozdzźwięk między postulowanymi w elegiach cechami dystynktywnymi elit (*agathoi-estholi*) a stanem faktycznym, tj. rzeczywiście obowiązującym normom i podziałom. Zauważmy przy tym, że w wielu elegiach zjawisko nagłego bogacenia się *kakoi* podlega krytyce; zarazem problematyzowane jest znaczenie majątku i dóbr materialnych dla społecznej i politycznej pozycji jednostek. Zważywszy na dużą mobilność społeczną w epoce archaicznej te obserwacje

pozwalają założyć, że tradycja teognidejska dążyła do wyeliminowania dostatku ekonomicznego z „tradycyjnego kanonu” wartości i cech wyróżniających *agathoi*, uzasadnienia dla tych prób poszukując na gruncie wartości moralnych i normatywnych pouczeń na temat „sprawiedliwości”. Podobnie możemy interpretować wątek „dobrego urodzenia”, przedstawianego w zbiorze jako nieodzowna cecha wszystkich „szlachetnych”. Uwzględniając fakt, że w starożytnej Grecji przyrodzony status rodowy, choć w pewnym stopniu stanowiący źródło prestiżu społecznego, nie musiał pokrywać się z przynależnością do realnych elit władzy w *polis*, podejmowane w *Corpus Theognideum* narzekania na „małżeństwa mieszane” między *kakoi* oraz *agathoi* także jawią się jako próba negocjowania funkcjonujących mechanizmów różnicowania społecznego.

Rozdzwięk między postulowanymi w *Theognideach* kryteriami stratyfikacji społecznej a realiami archaicznej *polis* sugeruje, że elegie badanej tradycji wyrażają perspektywę grupy czy wspólnoty, która najwyraźniej „przegrała wyścig” po drabinie społecznego prestiżu; zarazem możemy odnaleźć w nich lęki społeczne wynikłe z mobilności społecznej, niepewności o własną pozycję czy w końcu gróźb wykluczenia z instytucji *polis*. W tym względzie podejmowany w zbiorze dyskurs etyczny – rozważania dotyczące „sprawiedliwości” i „niesprawiedliwości” w *polis*, a także wagi takich wartości jak konsensus czy równość – pozwalał wyrazić narastającą potrzebę konsolidacji ideologicznej elit: wypracowania jedności „klasowej” i norm fundujących jej ekskluzywność, a w konsekwencji gwarantujących większą stabilność statusu społecznego niż miało to miejsce w epoce archaicznej.

Unaoczniona w rozprawie wieloznaczność *dike* w *Theognideach* wydaje się szczególnie istotna dla ideologicznej roli tej tradycji. Za sprawą nieostrości badanej kategorii elegie zbioru, tak jak i wyłaniająca się z nich ideologia, pozostawały otwarte na nowe interpretacje; zarazem mogły być one dostosowywane do nowych okoliczności politycznych i kontekstów panującego dyskursu. Potwierdziły to analizy recepcji elegii teognidejskich w Atenach klasycznych. W rozdziale I dowodziłem, że proces kanonizacji i tekstualizacji badanej tradycji rozpoczął się w Atenach, prawdopodobnie pod koniec V bądź na początku IV w. p.n.e. To spostrzeżenie dopełniłem podjętymi w ostatnim podrozdziale analizami testimoniów epoki klasycznej dotyczących Teognisa, które pokazały, że wśród zwolenników oligarchii, nieprzychylnych demokracji i oficjalnym instytucjom *polis* ateńskiej, elegie znane nam z *Corpus Theognideum* pełniły ważną rolę symboliczną; zarazem były one odnoszone do pojęć i wartości ówczesnego dyskursu oligarchicznego oraz sloganów ideologicznych środowiska anty-demokratycznego.

BIBLIOGRAFIA

TEKSTY ŹRÓDŁOWE, PRZEKŁADY, KOMENTARZE:

- Elegy and Iambus*, t. I, ed. John M. Edmonds, Cambridge 1931.
- [Ajschylos, *Fragmenty*] Αἰσχύλος, «Αποσπάσματα», T. Ρούσσος (ed.), Αθήνα: Κάκτος, 1992.
- Aeschylus, with an English translation by Herbert Weir Smyth, Cambridge, Mass. – London: Harvard University Press / William Heinemann, Ltd, 1926.
- [Arystoksenos], *Die Schule des Aristoteles. Text und Kommentar. II: Aristoxenos*, Fritz Wehrli (ed.), Basel: Benno Schwabe & Co., 1945.
- Aristophanes, *Comoediae*, t. I-II, F. W. Hall, W. M. Geldart (ed.), Oxford: Clarendon Press, 1907.
- Arystoteles, *Retoryka*, przeł. H. Podbielski, [w:] Arystoteles, *Retoryka. Terotyka dla Aleksandra. Poetyka*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2004.
- [Arystoteles, *Fragmenty*], Aristoteles, *Pseudoepigraphus*, V. Rose (ed.), Lipsiae: Bibliotheca Teubneriana, 1863.
- [Arystoteles, *Polityka*] *Aristotle's Politica*, W. D. Ross (ed.), Oxford, Clarendon Press, 1957.
- Athenaeus. *The Deipnosophists*. With an English Translation by. Charles Burton Gulick. Cambridge, MA. Harvard University Press. London. William Heinemann Ltd., 1927.
- Atenajos, *Uczta mędrców*, przeł. K. Bartol, J. Danilewicz, Poznań 2010
- [Demokryt] C. C. W. Taylor (ed.), *The Atomists: Leucippus and Democritus. Fragments: A Text and Translation with a Commentary*, Toronto: University of Toronto Press, 1999.
- Die Fragmente der Vorsokratiker*, t. I-III, H. Diels, W. Kranz (ed.), Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1951–52.
- Die Inschriften von Olympia*, t. V, W. Dittenberger, K. Purgold (ed.), Berlin: A. Asher & co., 1896.
- [Epiktet, *Encheiridion*], *Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae*, ed. H. Schenkl, Leipzig: Bibliotheca Teubneriana, 1916.
- Eurypides, *Blagalnice*, w: idem, *Tragedie*, t. III, przeł. J. Łanowski, Warszawa: PWN, 1980.
- Euripides. *Euripidis Fabulae*, t. II, G. Murray (ed.), Oxford: Clarendon Press, 1913.
- Eurypides, *Tragedie. Tom V (Fragmenty)*, przeł. M. Borowska i inni, oprac. M. Borowska, Wrocław: ISKŚiO UWr, 2015.
- Heraklit [za:] G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*, przeł. J. Lang, Warszawa – Poznań: PWN, 1999.
- [Hermogenes], *Hermogenis Opera*, H. Rabe (ed.), Stuttgart: Bibliotheca Teubneriana 1985,
- [Hezjod, *Prace i dzień*] Hesiod, *Works and Days*, ed. M. L. West, Oxford: Oxford University Press, 1978.
- [Hezjod, *Teogonia*] Hesiod, *Theogony. Works and Days. Testimonia*, ed. G. W. Most, Cambridge, Mass. – London: Harvard University Press, 2006.
- [Hezjod], *Fragmenta Hesiodica*, R. Merkelbach, M. L. West (ed.), Oxonii: Typographeo Clarendoniano, 1967.
- Homer, *The Odyssey* (with an English translation by A.T. Murray, Cambridge, Mass. – London: Harvard University Press/William Heinemann, Ltd., 1919.
- Homeri Opera*, t. I-V, D. B. Monro, Th. W. Allen (ed.), Oxford: Oxford University Press, 1920.

- Heraklit [za:] G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*, przeł. J. Lang, Warszawa – Poznań: PWN, 1999.
- Hymn Homerycki III do Apollona*, [w:] *Homeriká, czyli żywoty Homera i poematy przypisywane poecie*, red. i przekład W. Appel, Warszawa: Prószyński i S-ka, 2007.
- Hymn 3 to Apollo* (Ὕμνος εἰς Ἀπόλλωνα), [w:] *Homeric Hymns, Homeric Apocrypha, Lives of Homer*, M. L. West (red.), London – Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2003.
- Iambi et elegi graeci ante Alexandrum cantati*, t. I-II, M. L. West (ed.), Oxford: E. Typographeo Clarendoniano, 1972.
- [Izokrates] *Isocrates with an English Translation in three volumes*, ed. George Norlin, Cambridge, Mass. – London: Harvard University Press / William Heinemann Ltd., 1980.
- [Jamblich, *Vita Pyth.*] *Ιάμβλιχος, «Περὶ τοῦ Πυθαγορικοῦ βίου»*, A. A. Πέτρου (ed.), Αθήνα: Ζήτηρος, 2006.
- Klaudiusz Eliań, *Opowiadki rozmaite. Listy wieśniaków*, przeł. M. Borowska, Warszawa: Prószyński i S-ka.
- [Klaudiusz Eliań] *Claudii Aeliani de natura animalium libri XVII. Varia Historia, Epistolae Fragmenta*, t. II, R. Hercher (ed.), Leipzig: Bibliotheca Teubneriana, 1866.
- Klemens Aleksandryjski, *Stromata*, wg wyd. przygotowanego przez pracowników Uniwersytetu Egejskiego (Εργαστήριο Διαχείρισης Πολιτισμικής Κληρονομιάς, Πανεπιστήμιο Αιγαίου, Τμήμα Πολιτισμικής Τεχνολογίας και Επικοινωνίας) 2006.
- [Klemens Aleksandryjski] Clement of Alexandria, *Stromateis*, Books 1-3, przeł. J. Ferguson, Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1991.
- Ksenofanes [za:] G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*, przeł. J. Lang, Warszawa – Poznań: PWN, 1999.
- [Ksenofont, *Memorabilia* za:] *Xenophontis opera omnia*, t. II, E. C. Marchant (ed.), Oxford: Clarendon Press., 1971 [1921¹].
- Lexikon des frühgriechischen Epos*, B. Snell i inni (ed.), t. I-IV, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1955-2010.
- Lizjasz, *Mowy*, przeł. R. Turasiewicz, Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 1998.
- Lysias (with an English translation), W. R. M. Lamb (ed.), Cambridge, Mass. – London: Harvard University Press/William Heinemann Ltd., 1930.
- Pauzaniaś, *Wędrowka po Helladzie. U Stóp boga Apollona* (ks. VIII, IX, X), przeł. J. Niemirska-Pliszczyńska, H. Podbielski, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź: Zakład Narodowy imienia Ossolińskich 1989.
- Platon, *Prawa*, przeł. M. Maykowska, Warszawa: PWN, 1960.
- Platon, *Dialogi*, t. I-II, przeł. W. Witwicki, Kęty: Marek Derewiecki, 1999.
- Platonis Opera, J. Burnet, Oxford University Press. 1903,
- Plutarch *Vitae Parallelae*, t. 1, ed. K. Ziegler, Leipzig, 1964.
- Poetae Comici Graeci*, t. I-V, R. Kassel, C. Austin (ed.), Berlin: Walter de Gruyter, 1983–2001.
- Poetae Melici Graeci*, D. L. Page (ed.), Oxford – Toronto: Clarendon Press / Oxford University Press, 1962.
- Poetarum elegiacorum testimonia et fragmenta*, B. Gentili, C. Prato (ed.), Leipzig: Bibliotheca Teubneriana, 1988.
- Poetarum Melicorum Graecorum Fragmenta*, t. I, M. Davies (ed.), Oxford: E. Typographeo Clarendoniano.

- Polibiusz, *Dzieje*, t. I-II, przeł. S. Hammer, Wrocław: Ossolineum, 1957–1962.
- Polybius, *Historiae*, Th. Büttner-Wobst, L. Dindorf (ed.), Leipzig: Bibliotheca Teubneriana, 1893.
- Sappho et Alcaeus. Fragmenta*, E. V. Voigt (ed.), Amsterdam: Polak & van Gennepe, 1971.
- Sophocles. Vol. 2 (*Ajax. Electra. Trachiniae. Philoctetes*). With an English translation by F. Storr, F. Storr (ed.), London – New York: William Heinemann Ltd. / The Macmillan Company, 1913.
- Sofokles, *Tragedie*, t. I-II, przeł. R. R. Chodkowski, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2016.
- [Stobajos] *Ioannis Stobaei Anthologium*, t. I-IV, ed. Otto Hense, Berolini: Apud Weidmannos, 1894.
- Teognide, Libro Secondo. Introduzione, testo critico, traduzione e commento*, ed. Massimo Vetta, Roma 1980.
- Terpander. Introduzione, testimonianze, testo critico, traduzione e commento*, A. Gostoli (ed.), Roma: Edizioni dell'Ateneo.
- Theodosios Grammatikos, *Scholia*, [w:] A. Hilgard (ed.), *Scholia in Dionysii Thracis artem grammaticam (Grammatici graeci, I)*, Lipsiae: Bibliotheca Teubneriana 1901 (tekst dostępny online: <https://archive.org/details/scholiaindionys00hilggooq>, 25.05.2020).
- Theognis. Ps.-Pythagoras. Ps.-Phocylides. Chares. Anonymi Aulodia. Fragmentum teliambicum*, D. Young (ed.), Lipsiae: Bibliotheca Teubneriana, 1971 [1961¹].

LITERATURA PRZEDMIOTU:

- ADKINS A. W. H. (1960), 'Honour' and 'Punishment' in the Homeric Poems, „Bulletin of the Institute of Classical Studies” 7, s. 23-32.
- . (1963), 'Friendship' and 'Self-Sufficiency' in Homer and Aristotle, „The Classical Quarterly” 13/1, s. 30-45.
- . (1965) [1960¹], *Merit and Responsibility: A Study in Greek Values*, Oxford Clarendon Press.
- . (1970), *From the Many to the One: A Study of Personality and Views of Human Nature in the Context of Ancient Greek Society, Values and Beliefs*, London: Constable.
- . (1971a), *Homeric Values and Homeric Society*, „The Journal of Hellenic Studies” 91, s. 1-14.
- . (1971b), *Sophia*, „The Classical Review” 21/3, s. 391-393 (recenzja GLADIGOW 1965).
- . (1972), *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece. From Homer to the End of the Fifth Century*, London: Chatto & Windus.
- . (1978), *Problems in Greek Popular Morality*, „Classical Philology” 73/2, s. 143-158 (recenzja DOVER 1974).
- . (1982), *Values, Goals, and Emotions in the Iliad*, „Classical Philology” 77/4, s. 292-326.
- . (1985), *Poetic Craft in the Early Greek Elegists*, Chicago – London: University of Chicago Press.
- . (1997), *Homeric Ethics*, [w:] I. MORRIS, B. B. POWELL (red.), *A New Companion to Homer*, Leiden – New York – Köln: Brill, s. 694-713.
- ADRADOS F. R. (1959), *Líricos griegos II. Elegíacos y yambógrafos arcaicos (siglos VII-V a.C.)*, Barcelona: Ediciones Alma Mater.
- AFTOSMIS J. (2010), *Paradigm and Discourse in Archaic Greek Poetry*, Stanford University (niepublikowana rozprawa doktorska dostępna on-line, 2.01.2020: <https://stacks.stanford.edu/file/druid:cr595nv7171/Aftosmis%202010-augmented.pdf>).
- AGÓCS P. (2019), *Speaking in the Wax Tablets*, [w:] L. CASTAGNOLI, P. CECCARELLI (red.), *Greek*

- Memories. Theories and Practices*, Cambridge – New York, s. 68-90.
- ALEKSANDRI E. (=ΑΛΕΞΑΝΔΡΗ Ε.) (2014), *Αρχαϊκές ηθικές αξίες και πολιτική συμπεριφορά στην αττική ρητορεία: Ισοκράτης*, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων (niepublikowana rozprawa doktorska dostępna online: <http://thesis.ekt.gr/thesisBookReader/id/41029#page/1/mode/2up>, 24.05.2020).
- ALEXIOU M. (1974), *The ritual lament in Greek tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.
- ALLAN W. (2006), *Divine Justice and Cosmic Order in Early Greek Epic*, „The Journal of Hellenic Studies” 126, s. 1-35.
- ALLAN W., CAIRNS D. (2011), *Conflict and Community in the Iliad*, [w:] N. FISHER, H. VAN WEES (red.), *Competition in the Ancient World*, Swansea: Classical Press of Wales, s. 113-146.
- ALLEN D. S. (2000), *The world of Prometheus: The politics of punishment in democratic Athens*, Princeton: Princeton University Press.
- . (2005), *Greek Tragedy and Law*, [w:] M. GAGARIN, D. COHEN (red.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 374-393.
- ALLEN T. W. (1905), *Theognis*, „The Classical Review” 19/8, s. 386-395.
- . (1913), *Pisistratus and Homer*, „The Classical Quarterly” 7/1, s. 33-51.
- . (1969) [1924¹], *Homer. The Origins and the Transmission*, Oxford: Clarendon Press.
- ALMEIDA J. A. (2003), *Justice as an Aspect of the Polis Idea in Solon's Political Poems. A Reading of the Fragments in Light of the Researches of New Classical Archaeology*, Leiden: Brill.
- ALONGE M. (2011), *Greek Hymns from Performance to Stone*, [w:] A. Lardinois, J. Blok, M. van der Poel (red.), *Sacred Words: Orality, Literacy and Religion*, Leiden: Brill, s. 217-234.
- ALONI A. (1983), *Eteria e tiaso. I gruppi aristocratici di Lesbo tra economia e ideologia*, „Dialoghi di archeologia” 3/1, s. 21-35.
- . (1993) *La performance di Cineto*, [w:] R. PRETAGOSTINI (red.), *Tradizione e innovazione nella cultura greca da Omero all'età ellenistica, Scritti in onore di B. Gentili*, t. I, Roma: Gruppo Editoriale Internazionale, 1993, s. 129-142.
- . (1998), *Cantare glorie di eroi: comunicazione e performance poetica nella Grecia arcaica*, Torino: Scriptorium.
- . (2009), *Elegy: Forms, Functions and Communication*, [w:] F. BUDELMANN (red.), *The Cambridge Companion to Greek Lyric*, Cambridge – New York: Cambridge University Press, s. 168-188.
- ALONI A., IANNUCCI A. (2007), *L'elegia greca e l'epigramma dalle origini al V secolo. Con un'appendice sulla 'nuova' elegia di Archiloco*, Firenze: Le Monnier Università.
- . (2016), *Writing Solon*, [w:] L. SWIFT, CH. CAREY (red.), *Elegy and Iambus. New approaches*, Oxford: Oxford University Press, s. 155-173.
- ALY W. (1934), *Theognis*, [w:] A. F. PAULY (red.), *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, t. 5.A.2, Stuttgart: J. B. Metzler, s. 1972-1983.
- AMPOLO C. (2012a), *Introduzione. L'agora in una prospettiva storiografica*, [w:] C. AMPOLO (red.), *Agora greca, agorai di Sicilia*, Pisa: Edizioni della Normale, s. 1-6.
- . (2012b), *L'agora come spazio politico e di comunicazione*, [w:] C. AMPOLO (red.), *Agora greca, agorai di Sicilia*, Pisa: Edizioni della Normale, s. 9-17.
- ANDREWS A. (1961), *Phratries in Homer*, „Hermes” 89, 1961, 129-40.
- . (1987), «Αρχαία ελληνική κοινωνία», przeł. A. Παναγόπουλος, Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης (= *Greek Society*, Harmondsworth, England: Pelican/Penguin, 1971).
- ANDREWS T. L. (2013), *The Third Way: Philology and Critical Edition in the Digital Age*, „Variants” 10, s. 61-76 (artykuł w wolnym dostępie: <https://boris.unibe.ch/43071/>, 20.10/2019).
- ANNAS J. (1985), *Self-knowledge in Early Plato*, [w:] D. J. O'MEARA (red.), *Platonic Investigations*, Washington, DC: Catholic University of America Press, s. 111-138.

- ANTONACCIO C. M. (2007), *Elite Mobility in the West*, [w:] S. HORNBLLOWER, C. MORGAN (red.), *Pindar's Poetry, Patrons, and Festivals: From Archaic Greece to the Roman Empire*, Oxford: Oxford University Press, s. 265-85.
- APOSTOLAKIS I. M. (ΑΠΟΣΤΟΛΑΚΗΣ Ι. Μ.) (1987), «Η Δικαιοσύνη στη Μικηναϊκή Εποχή. Λειτουργία και Απονομή», Αθήνα (niepublikowana rozprawa doktorska dostępna on-line, data dostępu: 3.12.2020, <https://phdtheses.ekt.gr/eadd/handle/10442/0875?locale=el>).
- APPEL W. (2002), *Klea kai aklea andron. Zarys dziejów greckiej poezji epickiej od Choirilosa do Nonnosa*, Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- . (2007), *Powiedz, Homerze: kim jesteś?*, [w:] W. APPEL (red.), *Homeriká, czyli żywoty Homera i poematy przypisywane poecie*, Warszawa: Prószyński i S-ka, s. 23-42.
- ARNAOUTOGLU N. I. (ΑΡΝΑΟΥΤΟΓΛΟΥ Ν. Η.) (2006), «Ανθρωπότητα και “δίκαιο”», „Ε.Κ.Ε.Ι.Ε.Δ.” 39, s. 31-53.
- . (2016), *Onomastics and Law. Dike and -Dike Names*, [w:] R. W. V. CATLING, F. MARCHAND (red.), *Onomatologos: Studies in Greek Personal Names presented to Elaine Matthews*, Oxford: Short Run Press, s. 582-600.
- ARNHEIM M. T. W. (1977), *Aristocracy in Greek Society*, London: Thames and Hudson.
- ARRIGHETTI G. (1987), *Poeti, eruditi e biografii. Momenti della riflessione dei Greci sulla letteratura*, Pisa.
- ASHLEY MONTAGU M. F. (1947), *Theognis, Darwin, and Social Selection*, „Isis” 37/1-2, s. 24-26.
- ASSMANN J. (2000), *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München: C. H. Beck.
- . (2005), *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, przeł. A. Kryczyńska-Pham, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego (= ASSMANN 2000).
- . (2019), *Maat. Sprawiedliwość i nieśmiertelność w starożytnym Egipcie*, przeł. A. Niwiński, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- ATHANASAKI L. (ΑΘΑΝΑΣΑΚΗ Λ.) (2009), «ἀείδετο πᾶν τέμενος. Οι χορικές παραστάσεις και το κοινό τους στην αρχαϊκή και πρώιμη κλασική περίοδο», Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- . (2016), *The Symposium as Theme and Performance Context in Pindar's Epinicians*, [w:] V. CAZZATO, D. OBBINK, E. E. PRODI (red.), *The Cup of Song: Studies on Poetry and the Symposium*, Oxford University Press, s. 85-112.
- ATTRIDGE D. (2004), *The Singularity of Literature*, London – New York: Routledge.
- AVILÉS D., MIRHADY D. C. (2013), *Law Courts*, [w:] H. BECK (red.), *A Companion to Ancient Greek Government*, Malden – Oxford: Wiley-Blackwell, s. 205-218.
- AWDIEJEW A. (2008), *Ideologia. Postawa i komunikacja*, [w:] I. KAMIŃSKA-SZMAJ, T. PIEKOT, M. POPRAWA (red.), *Ideologie w słowach i obrazach*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, s. 65-72.
- BACCHILEGA C. (2012), *Folklore and Literature*, [w:] R. F. BENDIX, G. HASAN-ROKEM (red.), *A Companion to Folklore*, Chichester: Wiley-Blackwell, s. 447-463.
- BACHTIN M. (1970), *Epos a powieść (o metodologii badania powieści)*, przeł. J. Baluch, „Pamiętnik Literacki” 61/3, s. 203-230 (tekst w wolnym dostępie: <http://bazhum.muzhp.pl/media/files/>, 20.02.2021).
- BACHVAROVA M. R. (2007), *Oath and Allusion in Alcaeus fr. 129*, [w:] A. H. SOMMERSTEIN, J. FLETCHER (red.), *Horkos: The Oath in Greek Society*, Bristol: Liverpool University Press, s. 179-188.
- BAISCH M. (2001), *Altgermanistische Editionswissenschaft*, [w:] H. W. GABLER, A. BOHENKAMP-RENKEN (red.), *Kompendium der Editionswissenschaft* (tekst w wolnym dostępie: <http://www.edkomp.uni-muenchen.de/CD1/A1/Altgerm-A1-MB.html>, 20.11.2019).
- BAKKER E. J. (2017), *Trust and Fame: The Seal of Theognis*, [w:] E. J. BAKKER (red.), *Authorship and*

- Greek Song: Authority, Authenticity, and Performance*, Leiden – Boston: Brill, 99-121.
- . (2018), *Hesiod in Performance*, [w:] A. C. LONEY, S. SCULLY (red.), *The Oxford Handbook of Hesiod*, Oxford: Oxford University Press, s. 143-156.
- . (2020), *The Language of Homer*, [w:] C. O. PACHE (red.), *The Cambridge Guide to Homer*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 70-79.
- BAKKER S. J., WAKKER G. C. (2009), *Introduction*, [w:] S. J. BAKKER, G. C. WAKKER (red.), *Discourse Cohesion in Ancient Greek*, Leiden – Boston, s. XI-XX.
- BALDWIN B. (2014), *Hell-bent, Heaven-sent: From Skyman to Pumpkin*, [w:] E. P. CUEVA, SH. N. BYRNE (red.), *A Companion to the Ancient Novel*, Oxford: Blackwell, s. 159-179.
- BALLABRIGA A. (1996), *Le deutéro-Hésiode et la consécration de l'hésiodisme*, [w:] F. BLAISE, P. JUDET DE LA COMBE, PH. ROUSSEAU (red.), *Le métier du mythe: lectures d'Hésiode*, Lille: Presses Universitaires du Septentrion, s. 71-82.
- BALME M. (1984), *Attitudes to Work and Leisure in Ancient Greece*, „Greece & Rome” 31/2, s. 140-152.
- BALOT R. K. (2006), *Greek Political Thought*, Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- BARBATO M. (2020), *The Ideology of Democratic Athens. Institutions, Orators and the Mythical Past*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- BARKER E. T. E. (2009), *Entering the Agon: Dissent and Authority in Homer, Historiography and Tragedy*, Oxford: Oxford University Press.
- BARNS J. (1950), *A New Gnomologium: With Some Remarks on Gnostic Anthologies I*, „Classical quarterly” 44, s. 126-137.
- . (1951), *A New Gnomologium: With Some Remarks on Gnostic Anthologies II*, „Classical quarterly” 45, s. 1-19.
- BARRON J. P., EASTERLING P. E. (2003) [1985¹], *Archilochus*, [w:] P. E. EASTERLING, B. KNOX (red.), *The Cambridge History of Classical Literature*, t. 1, Cambridge: Cambridge University Press, s. 107-128.
- BARTHES R. (1979), *From Work to Text*, przeł. J. V. Harari, [w:] J. V. HARARI (red.), *Textual Strategies: Perspectives in Post-Structuralist Criticism*, London: Methuen & Co. Ltd., s. 73-81.
- . (1999) [1968¹], *Śmierć autora*, przeł. M. P. Markowski, „Teksty Drugie” 1/2 (54/55), s. 247-251 (artykuł w wolnym dostępie na stronie: <http://bazhum.muzhp.pl/media>, 22.04.2020).
- BARTOL K. (1993), *Greek elegy and iambus. Studies in Ancient Literary Sources*, Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.
- . (1995a), *Studia historyczno- i teoretycznoliterackie nad dialogiem Pseudo-Plutarcha „o muzyce”*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- . (1995b), *Aspekty komunikacyjne greckiej elegii archaicznej*, [w:] I. LEWANDOWSKI (red.), *Elegia poprzez wieki*, Poznań: Wydawnictwo VIS, s. 19-27.
- . (1999a), *Liryka grecka. Tom 1. Jamb i Elegia*, red. J. Danielewicz, Warszawa – Poznań: PWN.
- . (1999b), *Between Loyalty and Treachery. P.Oxy. 2327 fr. 1 + 2(a) col I: Simonides 21 West² – Some Reconsiderations*, „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik” 126, s. 26-28.
- . (2005), *Elegia okresu archaicznego*, [w:] H. PODBIELSKI (red.), *Literatura Grecji Starożytnej*, t. 1, Lublin, s. 323-350.
- . (2007), *The Voice of Tradition: Representations of Homeric Singers in Athenaeus 1.14a-d*, „The Classical Quarterly” 57/1, s. 231-243.
- . (2011), *Elegijne nastroje: wczesna elegia grecka i nie tylko*, „Poznańskie Studia Polonistyczne” 18/38, s. 11-22 (artykuł w wolnym dostępie, 11.12.2020: <https://pressto.amu.edu.pl/index.php/pspsl/article/view/2304>).
- . (2020), *Structuring the Genre: The Fifth- and Fourth-Century Authors on Elegy and Elegiac Poets*, [w:] B. CURRIE, I. RUTHERFORD (red.), *The Reception of Greek Lyric Poetry in the Ancient*

- World: Transmission, Canonization and Paratext (Studies in Archaic and Classical Greek Song, Vol. 5)*, Leiden – Boston: Brill, s. 129-147.
- BASTIANINI G. (2003), *Testi gnomici di ambito scolastico*, [w:] M. S. FUNGHI (red.), *Aspetti di letteratura gnomica nel mondo antico*, t. 1, Firenze: L. S. Olschki, s. 167-175.
- BAUMBACH M. (2016), *Places of Presentation*, [w:] M. HOSE, D. SCHENKER (red.), *A Companion to Greek Literature*, Oxford: Wiley-Blackwell, s. 344-352.
- BECK R. H. (1975), *Aeschylus: Playwright Educator*, Hague.
- BECK W. (2011), *dikê (δίκη)*, [w:] M. FINKELBERG (red.), *The Homer Encyclopedia*, t. 1, Wiley-Blackwell, s. 207-208.
- BEECROFT A. (2006), “*This Is Not a True Story*”: Stesichorus’s “*Palinode*” and the Revenge of the *Epichoric*, „*Transactions of the American Philological Association*” 136/1, s. 47-69.
- . (2010), *Authorship and Cultural Identity in Early Greece and China: Patterns of Literary Circulation*, Cambridge: Cambridge University Press.
- BEEKES R. S. P. (2010), *Etymological Dictionary of Greek*, t. 1-2, Leiden – Boston: Brill (Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series 10).
- BELFIORE E. (1998), *Harming Friends: Problematic Reciprocity in Greek Tragedy*, [w:] C. GILL, N. POSTLETHWAITE, R. SEAFORD (red.), *Reciprocity in Ancient Greece*, Oxford: Oxford University Press, s. 139-158.
- BENVENISTE É. (2016), *Dictionary of Indo-European Concepts and Society*, przeł. E. Palmer, Chicago: HAU Books (= *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris: Les Editions de Minuit, 1969).
- BERGK TH. (1845), *Ueber der Kritik im Theognis*, „*Rheinisches Museum für Philologie*” 3, s. 206-33.
- BERTELLI L. (1977), *Introduzione*, [w:] L. BERTELLI, I. LANA (red.), *Lessico politico dell’epica greca arcaica*, Torino: Bottega d’Erasmus.
- BEZANDAKOS N. P. [Μπεζαντάκος Ν. Π.] (2006), *Ησίοδος και Ανατολή*, [w:] Ν. Π. ΜΠΕΖΑΝΤΑΚΟΣ, Χ. Κ. ΤΣΑΓΓΑΛΗΣ, Φ. ΜΑΝΑΚΙΔΟΥ, Σ. Ι. ΡΑΓΚΟΣ (red.), *Μουσάων Αρχώμεθα. Ο Ησίοδος και η Αρχαϊκή Επική Ποίηση*, Αθήνα: Πατάκης, s. 21-138.
- BIERL A. (2016), *Visualizing the Cologne Sappho: Mental Imagery through Choralit, the Sun, and Orpheus*, [w:] V. CAZZATO, A. LARDINOIS (red.), *The Look of Lyric: Greek Song and the Visual*, Leiden: Brill, s. 307-342 (tekst dostępny on-line: <http://www.brill.com/products/book/look-lyric-greek-song-and-visual>, 26.06.2020).
- BLEICKEN J. (1979), *Zur Entstehung der Verfassungstypologie im 5. Jahrhundert v. Chr. (Monarchie, Aristokratie, Demokratie)*, „*Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*” 28/2, s. 148-172.
- BLOK J. (2005), *Becoming Citizens. Some Notes on the Semantics of “Citizen” in Archaic Greece and Classical Athens*, „*Klio*” 87, s. 7-40.
- . (2017), *Citizenship in Classical Athens*, Cambridge: Cambridge University Press.
- . (2018), *Retracing Steps: Finding Ways into Archaic Greek Citizenship*, [w:] A. DUPLOUY, R. W. BROCK (red.), *Defining Citizenship in Archaic Greece*, Oxford: Oxford University Press, s. 79-101.
- BLUNDELL M. W. (1989), *Helping Friends and Harming Enemies. A Study in Sophocles and Greek Ethics*, New York: Cambridge University Press.
- BOARDMAN J. (1990), *Symposion Furniture*, [w:] O. MURRAY (red.), *Symptotica: A Symposium on the Symposion*, Oxford: Clarendon Press, s. 122-131.
- BOGUSŁAWSKI M. M. (2018), *Humanistyka z perspektywy ontologii kulturowej*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- BONANNO M. G. (1973), *Osservazioni sul tema della ‘giusta’ reciprocità amorosa da Saffo ai comici*, „*Quaderni Urbinati di Cultura Classica*” 16, s. 110-120.
- BONAZZI M. (2020), *Ethical and Political Thought in Antiphon’s Truth and Concord*, [w:] D. C.

- WOLFSDORF (red.), *Early Greek Ethics*, Oxford – New York: Oxford University Press, s. 149-168.
- BONNER R. J. (1911), *Administration of Justice in the Age of Homer*, „Classical Philology” 6/1, s. 12-36.
- BONNER R. J., SMITH G. (1930), *The Administration of Justice From Homer to Aristotle*, t. I, Chicago Illinois: The University of Chicago Press, (dostęp on-line, data dostępu: 10.09.2020, <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.217974>).
- BOSHNAKOVA A. K. (2007), *Hermeneutics of the Archaeological Artifact: Destruction and Reconstruction of the Lost Meaning*, [w:] K. BOSHNAKOV (red.), *Jubilaus VI: Античному наслєдство на Западния Понт*, София (Sofia), s. 51-102 (tekst dostępny on-line: https://source.sheridancollege.ca/fhass_soci_publ/4/, 22.08.2020).
- BOTERF N. (2017), *Alcman Gourmand: The Politics of Eating in Archaic Sparta*, „American Journal of Philology” 138/2, s. 205-242 (tekst dostępny on-line, 23.06.2020, <https://muse.jhu.edu/article/666997/summary>).
- BOUVIER D. (2002), *Le sceptre et la lyre. L'Iliade ou les héros de la mémoire*, Grenoble: Éditions Jérôme Millon.
- BOWIE E. L (1986), *Early Greek Elegy. Symposium and Public Festival*, „The Journal of Hellenic Studies” 106, s. 13-35.
- . (1990), *Miles ludens? The Problem of Martial Exhortation in Early Greek Elegy*, [w:] O. MURRAY (red.), *Sympotica: A Symposium on the Symposium*, Oxford: Clarendon Press, s. 221-229.
- . (1993a), *Lies, Fiction and Slander in Early Greek Poetry*, [w:] C. GILL, T. P. WISEMAN (red.), *Lies and Fiction in the Ancient World*, Exeter: University of Exeter Press, s. 1-37.
- . (1993b), *Greek table-talk before Plato*, „Rhetorica” 11/4, s. 355-373.
- . (2002), *Sympotic Praise*, „Gaia” 6, s. 169-199 (tekst dostępny on-line: https://www.persee.fr/doc/gaia_1287-3349_2002_num_6_1_1389, 20.04.2022).
- . (2003), *L'éloge dans le symposium*, „Pallas” 61, s. 137-165.
- . (2007), *Early Expatriates: Displacement And Exile In Archaic Poetry*, [w:] J. F. GAERTNER (red.), *Writing Exile: The Discourse of Displacement in Greco-Roman Antiquity and Beyond*, Leiden – Boston: Brill, s. 21-50.
- . (2009), *Wandering poets, archaic style*, [w:] R. HUNTER, I. RUTHERFORD (red.), *Wandering Poets in Ancient Greek Culture: Travel, Locality and Pan-Hellenism*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 105-136.
- . (2010), *Simonides Redivivus(?)*, [w:] R. W. V. CATLING, F. MARCHAND (red.), *ONOMATOLOGOS: Studies in Greek Personal Names presented to Elaine Matthews*, Oxford: Oxbow Books, s. 6-14.
- . (2012), *An Early Chapter in the History of the Theognidea*, [w:] X. RIU, J. PÒRTULAS (red.), *Approaches to Archaic Greek Poetry*, Messina: Dipartimento di Scienze dell'Antichità, s. 121-146.
- . (2013), *The Sympotic Tease*, [w:] J. KWAPISZ, D. PETRAIN, M. SZYMAŃSKI (red.), *The Muse at Play. Riddles and Wordplay in Greek and Latin Poetry*, Berlin – Boston: De Gruyter, s. 33-43.
- . (2016a), *Cultic Contexts of Elegiac Performance*, [w:] L. SWIFT, CH. CAREY (red.), *Elegy and Iambus. New approaches*, Oxford: Oxford University Press, s. 15-32.
- . (2016b), *Quo usque tandem...? How Long Were Sympotic Songs?*, [w:] V. CAZZATO, D. OBBINK, E. E. PRODI (red.), *The Cup of Song: Studies on Poetry and the Symposium*, Oxford University Press, s. 28-41.
- . (2022), *Essays on Ancient Greek Literature and Culture. Volume 1: Greek Poetry before 400 BC*, Cambridge: Cambridge University Press.
- BOWRA C. M. (1934), *Simonides in the Theognidea*, „The Classical Review” 48/1, s. 2-4.
- . (1969) [1938¹], *Early Greek Elegists*, New York: Cooper Square Publishers.
- BOURDIEU P. (1987), *The Force of Law: Toward a Sociology of the Juridical Field*, przeł. R. Terdiman,

- „The Hastings Law Journal 38, s. 814-853 (tekst dostępny on-line, data dostępu: 12.10.2020, <http://derechocambiosocial.pbworks.com/>).
- . (2005), *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzenia*, przeł. P. Biłos, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- BOURRIOT F. (1976), *Recherches sur la nature du Genos: étude d'histoire sociale athénienne, périodes archaïque et classique*, Lille: Université de Lille.
- BOYCHENKO L. (2017), *Sappho or Alcaeus: Authors and Genres of Archaic Hymns*, [w:] E. J. BAKKER (red.), *Authorship and Greek Song: Authority, Authenticity, and Performance*, Leiden – Boston: Brill, s. 239-264.
- BOYM S. (2002), *The Future of Nostalgia*, New York: Basic Books.
- BRANCACCI A. (2007), *Democritus' Mousika*, [w:] A. BRANCACCI, P. M. MOREL (red.), *Democritus: Science, The Arts, and the Care of the Soul. Proceedings of the International Colloquium on Democritus (Paris, 20-22 September 2003)*, Leiden – Boston: Brill, s. 181-205.
- BRAVO B. (1974), *Une Lettre sur plomb de Beresan: colonisation et modes de contact dans le Pont*, „Dialogues d'histoire ancienne” 1, s. 111-87 (tekst dostępny on-line: <https://www.persee.fr/>, 28.11.2021).
- . (1977), *Remarques sur les assises sociales, les formes d'organisation et la terminologie du commerce maritime grec à l'époque archaïque*, „Dialogues d'histoire ancienne” 3, s. 1-59 (tekst dostępny on-line: <https://www.persee.fr/>, 28.11.2021).
- . (1988), *Polis u Homera*, [w:] B. BRAVO J. KOLENDO, W. LENGAUER (red.), *Świat Antyczny. Stosunki społeczne, ideologia i polityka, religia. Studia ofiarowane Izbie Bieżuńskiej-Małowist w pięćdziesięciolecie pracy naukowej przez Jej uczniów*, Warszawa: PWN, s. 17-65.
- . (1990), *Theognidea 825-830: un témoignage sur les horoi hypothécaires à l'époque archaïque*, [w:] M. MACTOUX, E. GENY (red.), *Mélanges Pierre Levêque V: Anthropologie et société*, Paris: Les Belles Lettres, 41-51.
- . (1996a), *Reformy polityczne Solona a struktura wspólnoty obywateli ateńskich w okresie archaicznym*, „Przegląd Historyczny” 87/2, s. 169-205.
- . (1996b), *Una società legata alla terra*, [w:] S. SETTIS (red.), *I Greci. Storia. Cultura. Arte. Società. 2. Una storia greca. 1. Formazione*, Torino: Giulio Einaudi, s. 527-560.
- . (1997), *Pannychis e simposio. Feste private notturne di donne e uomini nei testi letterari e nel culto*, Pisa – Roma: Istituti editoriali e poligrafici internazionali.
- BREMMER J. N. (1983), *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton: Princeton University Press.
- . (1990), *Adolescents, Symposion, and Pederasty*, [w:] O. MURRAY (red.), *Symptotica: A Symposium on the Symposion*, Oxford: Clarendon Press, s. 135-148.
- . (1994), *Greek Religion*, Oxford: Oxford University Press.
- BRIGGS CH., BAUMAN R. (1992), *Genre, Intertextuality, and Social Power*, „Journal of Linguistic Anthropology” 2/2, s. 131-172.
- BROCCIA G. (1969), *Tradizione ed esegesi. Studi su Esiodo e sulla lirica greca arcaica*, Brescia: Paideia.
- BRUGNONE A. (1997), *Legge di Himera sulla redistribuzione della terra*, „La Parola del Passato” 52, s. 262-305.
- BRUNSCHWIG J. (1996), *Rule and Exception: on Aristotelian Theory of Equity*, [w:] M. FREDE, G. STRIKER (red.), *Rationality in Greek Thought*, Oxford: Clarendon Press, s. 115-155.
- BRUSUELAS J. (2016), *5265. Theognis, Elegies 1117–40*, [w:] J. BRUSUELAS, CH. MECCARIELLO (red.), *The Oxyrhynchus Papyri*, t. LXXXI, London: Egypt Exploration Society, s. 47-51.
- BUDELMANN F. (2009), *Introducing Greek Lyric*, [w:] F. BUDELMANN (red.), *The Cambridge Companion to Greek Lyric*, Cambridge – New York: Cambridge University Press, s. 1-18.
- . (2012), *Epinician and the Symposion: A Comparison with the Enkomia*, [w:] P. AGÓCS, C.

- CAREY, R. RAWLES (red.), *Reading the Victory Ode*, Cambridge: Cambridge University Press, 173-90.
- . (2017), *Performance, Reperformance, Preperformance: The Paradox of Repeating the Unique in Pindaric Epinician and Beyond*, [w:] R. L. HUNTER, A. UHLIG (red.), *Imagining Reperformance in Ancient Culture: Studies in the Traditions of Drama and Lyric*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 42-62.
- BUDELMANN F., POWER T. (2013), *The Inbetweenness of Sympotic Elegy*, „The Journal of Hellenic Studies” 133, s. 1-19.
- BULTRIGHINI U. (1999), «*Maledetta democrazia*». *Studi su Crizia*, Torino: Edizioni dell’Orso.
- BURCKHARDT J. (1999), *The Greeks and Greek Civilization*, przeł. S. Stern, New York: St. Martin’s Griffin.
- . (2008), *Artyści greccy w oczach Greków*, [w:] J. BURCKHARDT, *Wykłady o sztuce. Wybór*, przeł. R. Kasperowicz, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- BURKERT W. (1987), *Greek Religion. Archaic and Classical*, przeł. J. Raffan, Oxford: Blackwell.
- . (2005), *Hesiod in Context: Abstractions and Divinities in an Aegean-Eastern Koiné*, [w:] E. STAFFORD, J. HERRIN (red.), *Personification in the Greek World: from Antiquity to Byzantium*, London – New York: Routledge, s. 3-20.
- BRUSUELAS J. (2016), 5265. THEOGNIS, ELEGIES 1117–40, [w:] J. BRUSUELAS, CH. MECCARIELLO (RED.), *THE OXYRHYNCHUS PAPYRI*, T. LXXXI, LONDON: EGYPT EXPLORATION SOCIETY, s. 47-51.
- BURCHFIELD K. (1994), *The Myth of ‘Pre-law’ in Early Greece*, [w:] G. THÜR (red.), *Symposion 1993: Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Graz-Andritz, 12.-16. September 1993)*, Köln: Böhlau, s. 79-104.
- BURNETT A. P. (1983), *Three Archaic Poets. Archilochus, Alcaeus, Sappho*, London: Duckworth.
- BUTLER J. (2008), *Uwikłani w pleć. Feminizm i polityka tożsamości*, przeł. K. Krasuska, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- BUXTON R. G. A. (1982), *Persuasion in Greek tragedy. A study of peitho*, Cambridge: Cambridge University Press.
- BYRE C.S. (1982), *Per aspera (et arborem) ad astra: Ramifications of the allegory of Arete in Quintus Smyrnaeus “Posthomeric” 5, 49–69*, „Hermes” 110, s. 184-195.
- CACIAGLI S. (2017), *Amore fra ἔρως e φιλότης*, [w:] S. CACIAGLI (red.), *Eros e genere in Grecia arcaica*, Bologna: Pàtron, s. 1-22.
- . (2018), *L’eteria arcaica e classica*, Bologna: Pàtron editore.
- CAIRNS D. (1993), *Aidōs. The Psychology and Ethics of Honour and in Ancient Greek Literature*, Oxford: Clarendon Press.
- . (1994), *Hybris*, „The Classical Review New Series” 44/1, s. 76-79 (recenza FISHER 1992).
- . (1996), *Hybris, Dishonour, and Thinking Big*, „Journal of Hellenic Studies” 116, s. 1-32.
- . (2011), *Honour and Shame: Modern Controversies and Ancient Values*, „Critical Quarterly” 53, s. 23-41.
- . (2014), *Ψυχή, Θυμός, and Metaphor in Homer and Plato*, „Études platoniciennes” 11 (tekst dostępny on-line, 20.04.2021: <https://journals.openedition.org/etudesplatoniciennes/566>).
- . (2015a), *Values*, [w:] J. GREGORY (red.), *A Companion to Greek Tragedy*, Malden, Mass.: Blackwell, s. 305-320.
- . (2015b), *The First Odysseus: Iliad, Odyssey, and the Ideology of Kingship*, „GAIA. Revue interdisciplinaire sur la Grèce ancienne” 18, s. 51-66 (tekst dostępny on-line, 3.05.2021: https://www.persee.fr/doc/gaia_1287-3349_2015_num_18_1_1642).
- . (2016), *Metaphors for Hope in Archaic and Classical Greek Poetry*, [w:] R.R. Caston, R.A. Kaster (red.), *Hope, Joy and Affection in the Classical World*, Oxford – New York: Oxford University

Press, s. 13-44.

CALAME C. (1974), *Réflexions sur les genres littéraires en Grèce archaïque*, „Quaderni Urbinati di Cultura Classica” 17, s. 113-128.

———. (1995), *The Craft of Poetic Speech in Ancient Greece. Myth and Poetics*, przeł. J. Orion, Ithaca: Cornell University Press.

———. (1997), *Choruses of Young Women in Ancient Greece: Their Morphology, Religious Role, and Social Functions*, przeł. D. Collins, J. Orion, Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield.

———. (1999), *The Poetics of Eros in Ancient Greece*, przeł. J. Lloyd, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

———. (2004), *Deictic Ambiguity and Auto-Referentiality: Some Examples from Greek Poetics*, „Arethusa” 37/3, s. 415-443.

———. (2005), *Masks of Authority: Fiction and Pragmatics in Ancient Greek Poetics*, przeł. P. M. Burk, Ithaca – London: Cornell University Press.

———. (2009), *Poetic and Performative Memory in Ancient Greece*, przeł. H. Patton, Washington, DC: Center for Hellenic Studies.

———. (2012), *From Greek Lyric to Rap Song: a new Swiss Sappho? (An Impertinent Comparison)*, przeł. J. Kierstead, [w:] V. BERS, D. ELMER, D. FRAME, L. MUELLNER (red.), *Donum natalicium digitaliter confectum Gregorio Nagy septuagenario a discipulis collegis familiaribus oblatum*, Washington, DC: Center for Hellenic Studies (tekst w wolnym dostępie: <https://chs.harvard.edu/CHS/article/display/4634>, 4.04.2020).

———. (2020a), *Melic Poets and Melic Forms in the Comedies of Aristophanes: Poetic Genres and the Creation of a Canon*, przeł. Jane Burkowski, [w:] B. CURRIE, I. RUTHERFORD (red.), *The Reception of Greek Lyric Poetry in the Ancient World: Transmission, Canonization and Paratext (Studies in Archaic and Classical Greek Song, Vol. 5)*, Leiden – Boston: Brill, s. 112-128.

———. (2020b), *La question de l'identité: pour une sémiotique éco-anthropologique*, „Actes sémiotiques” 123, s. 1-11 (tekst w wolnym dostępie: <https://www.unilim.fr/actes-semiotiques/6422>, 27.10.2020).

CALAME C., CLAY J. S. (2004), *Deictic Ambiguity and Auto-Referentiality: Some Examples from Greek Poetics*, „Arethusa” 37/3, s. 415-443.

CALHOUN G. M. (1934a), *Classes and Masses in Homer. I*, „Classical Philology” 29/3, s. 192-208.

———. (1934b), *Classes and Masses in Homer. II*, „Classical Philology” 29/4, s. 301-316.

———. (1937), *Homer's Gods: Prolegomena*, „Transactions and Proceedings of the American Philological Association” 68, s. 11-25.

———. (1962), *Polity and Society: The Homeric Picture*, [w:] A. J. B. WACE, F. H. STUBBINGS (red.), *A Companion to Homer*, London: Macmillan, s. 431-456 (książka w wolnym dostępie: <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.40673/page/n13/mode/2up>, 25.09.2021).

CAMASSA, G. (1996), *Leggi orali e leggi scritte. I legislatori*, [w:] S. SETTIS (red.), *I Greci. Storia. Cultura. Arte. Società. 2. Una storia greca. 1. Formazione*, Torino: Giulio Einaudi, s. 561-76.

———. (2011), *Scrittura e mutamento delle leggi nel mondo antico*, Roma: L'Erma di Bretschneider.

CAMEROTTO A. (2009), *Fare gli eroi. Le storie, le imprese, le virtù: composizione e racconto nell'epica greca arcaica*, Padova: Il Poligrafo.

CAMPBELL D.A. (1964), *Flutes and Elegiac Couplets*, „The Journal of Hellenic Studies” 84, s. 63-68.

———. (1976) [1967¹], *Greek Lyric Poetry. A Selection of Early Greek Lyric, Elegiac and Iambic Poetry*, London: Macmillan.

———. (1984), *Stobaeus and Early Greek Lyric Poetry*, [w:] D. E. GERBER (red.), *Greek Poetry and Philosophy. Studies in Honour of Leonard Woodbury*, Chico, California: Scholars Press, s. 51-57.

- CAMPBELL G. (2016), *Anthropology: Knowledge of Man*, [w:] G. L. IRBY (red.), *A Companion to Science, Technology, and Medicine in Ancient Greece and Rome*, Oxford – New York: Wiley Blackwell, s. 500-515.
- CANEVARO L. G. (2012), *Hesiod's Works and Days: An Interpretative Commentary*, Durham University (rozprawa doktorska dostępna on-line, data dostępu: 12.02.2021, <http://etheses.dur.ac.uk/5255/>) (= *Hesiod's Works and Days: How to Teach Self-Sufficiency*, Oxford: Oxford University Press, 2015).
- CANEVARO M. (2017), *The Popular Culture of the Athenian Institutions: 'Authorized' Popular Culture and 'Unauthorized' Elite Culture in Classical Athens*, [w:] L. GRIG (red.), *Popular Culture in the Ancient World*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 39-65.
- . (2018a), *Majority Rule vs. Consensus: The Practice of Democratic Deliberation in the Greek Poleis*, [w:] M. CANEVARO, A. ERSKINE, B. GRAY, J. OBER (red.), *Ancient Greek History and Contemporary Social Science*, Edinburgh: Edinburgh University Press, s. 101-156.
- . (2018b), *The Public Charge for Hubris Against Slaves: The Honour of the Victim and the Honour of the Hubristēs*, „Journal of Hellenic Studies” 138, s. 100-126.
- . (2020), *I diritti come spazio di socialità. La timē tra diritto e dovere*, [w:] A. CAMEROTTO, F. PONTANI (red.) *Dike. Ovvero della giustizia tra l'Olimpo e la Terra*, Milano – Udine: Mimesis, s. 57-77.
- CANTARELLA E. (1979), *Norma e sanzione in Omero: contributo alla protostoria del diritto greco*, Milano: A. Guiffre Editore.
- . (2002a), *Dispute Settlement in Homer: once again on the Shield of Achilles*, [w:] Σ. ΑΔΑΜ-ΜΑΓΝΗΣΑΛΗ (S. ADAM-MAGNISALI) (red.), «Σύμμεικτα προς τιμήν Παναγιώτη Δ. Δημάκη. Αρχαία δίκαια και Κοινωνία» / *Mélanges en l'honneur Panayotis D. Dimakis. Droits antiques et société*, Αθήνα: Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκουλα / Athènes: Sakkoulas, s. 147-165.
- . (2020a) [2004¹], *Itaca. Eroi, donne, potere tra vendetta e diritto*, Milano: Feltrinelli.
- . (2020b) [2016¹], *Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico*, Milano: Feltrinelli / SAGGI.
- CAREY C. (2009a), *Genre, Occasion and Performance*, [w:] F. BUDELMANN (red.), *The Cambridge Companion to Greek Lyric*, Cambridge – New York: Cambridge University Press, s. 21-38.
- . (2009b), *Iambos*, [w:] F. BUDELMANN (red.), *The Cambridge Companion to Greek Lyric*, Cambridge – New York: Cambridge University Press, s. 149-167.
- CARLIER P. (1984), *La royauté en Grèce avant Alexandre*, Strasbourg: Association pour l'étude de la civilisation romaine (praca dostępna on-line: <https://archive.org/>, 4.01.2020).
- CARLSON M. (2007), *Performans*, przeł. E. Kubikowska, Warszawa.
- CARRIÈRE J. (1948a), *Theognis de Mégare. Étude sur le Recueil élégiaque attribué à ce poète*, Paris: Bordas.
- . (1948b), *Theognis. Poèmes élégiaques. Texte établi et traduit, accompagné d'un commentaire*, Paris: Les Belles Lettres.
- . (1949), *Répères géographiques dans le recueil théognidien*, [w:] D. FAUCHER (red.), *Mélanges offerts à M. le Professeur Victor Magnien*, Toulouse: E. Privat, s. 15-22.
- . (1954), *Nouvelles remarques sur l'époque et sur le texte de Théognis*, „Revue des Études Grecques” 67, s. 39-68.
- . (1971), *Introduction à Théognis*, „Pallas” 18, s. 3-30.
- CARTER L. B. (1986), *The Quiet Athenian*, Oxford: Clarendon Press.
- CARTLEDGE P. (1981), *The Politics of Spartan Pederasty*, „Proceedings of the Cambridge Philological Society” 27/207, s. 17-36.
- . (2009), *Ancient Greek Political Thought in Practice*, Cambridge: Cambridge University Press.
- CASERTA C. (2009), *Corpo politico. Corpo, Dike, comunicazione fra Agamennone e Pericle*, Bologna: i

libri di Emil.

- CASTAGNOLI L., CECCARELLI P. (2019), *Introduction*, [w:] L. CASTAGNOLI, P. CECCARELLI (red.), *Greek Memories: Theories and Practicess*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 1-49.
- CAVALLI M. V. (2008-9), *The Homeric Aristocratic Oikos: a model of socio-economical aggregation*, „Gaia. Revue interdisciplinaire sur la Grèce ancienne” 12, s. 69-76 (tekst w wolnym dostępie: https://www.persee.fr/doc/gaia_1287-3349_2009_num_12_1_1527, data: 4.11.2020).
- CAZZATO V. (2021), *Sappho's Poetic Language Chapter*, [w:] P. FINGLASS, A. KELLY (red.), *The Cambridge Companion to Sappho*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 147-162.
- CAZZATO V., PRODI E. E. (2016), *Introduction: Continuity in the Sympotic Tradition*, [w:] V. CAZZATO, D. OBBINK, E. E. PRODI (red.), *The Cup of Song: Studies on Poetry and the Symposium*, Oxford University Press, s. 1-16.
- CAZZO A. (1988), *Kerdos. Semantica, ideologie e società nella Grecia antica*, Roma: Edizioni dell'Ateneo.
- CEGIEŁA A (2014), *Słowa i ludzie. Wprowadzenie do etyki słowa*, Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa.
- CEGLARSKA A. (2016), *Głos ludu w archaicznej Grecji – pomiędzy Tersytesem a Hezjodem*, „Opolskie Studia Administracyjno-Prawne” 14/2, s. 9-22.
- CERRI G. (1968), *La terminologia sociopolitica di Teognide: I. L'opposizione semantica tra ἀγαθός ἐσθλός e κακός δειλός*, „Quaderni Urbinati di Cultura Classica” 6, s. 7-32.
- . (1969), *Ἴσος δασμός come equivalente di ἰσονομία nella silloge teognidea*, „Quaderni Urbinati di Cultura Classica” 8, s. 97-104.
- . (1990), *Il significato di 'sphregis' in Teognide e la salvaguardia dell'autenticità testuale nel mondo antico*, [w:] A. C. CASSIO (red.), *Lirica greca e latina. Atti el convegno di studi polacco-italiano Poznań 2-5 maggio 1990*, Roma: Edizioni dell'Ateneo, s. 25-43 (tekst opublikowany także w „Quaderni di Storia” 33 (1991), s. 21-40).
- CHANOTIS A. (2004), *Under the Watchful Eyes of the Gods: Divine Justice in Hellenistic and Roman Asia Minor*, [w:] S. COLVIN (red.), *The Greco-Roman East. Politics, Culture, Society*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 1-43 (tekst dostępny on-line: <https://assets.cambridge.org/>, 10.02.2022).
- CHRISTENSEN J. P. (2015), *Reconsidering 'Good' Speakers: Speech-Act Theory, Agamemnon and the Diapera of Iliad, II*, „GAIA. Revue interdisciplinaire sur la Grèce ancienne” 18, s. 67-82 (tekst dostępny on-line, 3.05.2021: https://www.persee.fr/doc/gaia_1287-3349_2015_num_18_1_1643).
- CINGANO E. (1982), *Quante testimonianze sulle palinodie di Stesicoro?*, „Quaderni Urbinati di Cultura Classica. New Series” 12, s. 21-33.
- CLASSEN C. J. (1981), *Aristotle's Picture of the Sophists*, [w:] G. B. KERFERD (red.), *The Sophists and Their Legacy*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, s. 7-24.
- CLAUS D. B. (1977), *Defining Moral Terms in Works and Days*, „Transactions of the American Philological Association” 107, s. 73-84.
- COBB-STEVENS V. (1985), *Opposites, Reversals, and Ambiguities: The Unsettled World of Theognis*, [w:] TH. FIGUEIRA, G. NAGY (red.), *Theognis of Megara: Poetry and the Polis*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, s. 159-175.
- COBB-STEVENS V., FIGUEIRA T. J., NAGY G. (1985), *Introduction*, [w:] TH. FIGUEIRA, G. NAGY (red.), *Theognis of Megara: Poetry and the Polis*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, s. 1-8.
- COHEN D. (1983), *Theft in Athenian Law*, München: C. H. Beck (*Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte*, t. 73-74).
- . (1995), *Law, Violence, and Community in Classical Athens*, Cambridge: Cambridge University Press.
- . (2005), *Crime, Punishment, and the Rule of Law in Classical Athens*, [w:] M. GAGARIN, D. COHEN (red.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, Cambridge: Cambridge University

Press, s. 211-235.

- COLE TH. (1993), *Le metamorfosi della saggezza: sophia fra oralità e scrittura*, [w:] R. PRETAGOSTINI, (red.), *Tradizione e innovazione nella cultura greca da Omero all'età ellenistica (Scritti in onore di Bruno Gentili)*, t. II, Roma: Gruppo Editoriale Internazionale, s. 753-763.
- COLESANTI G. (1999a), *Il δέχεσθαι τὰ σκόλια in Aristoph. Vesp. 1208-1250*, „Seminari romani di cultura greca” 2, s. 243-262.
- . (1999b), *Il simposio in Omero*, „Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici” 43, s. 41-75.
- . (2001), *Dittografie e scambi simposiali nel corpus teognideo*, „Athenaeum” 89, s. 459-495.
- . (2003), *Tra separatisti e unitari l'Elegia alle Muse di Solone*, [w:] R. NICOLAI (red.), *ΠΥΣΜΟΣ. Studi di poesia, metrica e musica greca offerti dagli allievi a Luigi Enrico Rossi per i suoi settant'anni*, Roma: Quasar, s. 93-116.
- . (2007), *Insegnamenti, maestri e allievi del corpus teognideo*, „Seminari romani di cultura greca” 10, s. 249-266.
- . (2011), *Questioni teognidee. La genesi simposiale di un corpus di elegie*, Roma: Edizioni di storia e letteratura.
- COLESANTI G., GIORDANO M. (red.) (2014), *Submerged Literature in Ancient Greek Culture. An Introduction*, Berlin – Boston: de Gruyter.
- COLLINS D. (2004), *Master of the Game: Competition and Performance in Greek Poetry*, Washington, D. C.: Center for Hellenic Studies.
- . (2011), *Panatenaje i inne miejsca współzawodnictwa*, [w:] W. LENGAUER, P. MAJEWSKI, L. TRZCIONKOWSKI (red.), *Antropologia antyku greckiego. Zagadnienia i wybór tekstów*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, s. 511-518 (= COLLINS 2004: 192-202).
- CONDELLO F. (2002), *Dialoghi e verbi simposiali nella Silloge teognidea (Theogn. 619-624, 637-640, 837-844)*, „Seminari romani di cultura greca” 5, s. 181-195.
- . (2003), *Sisifo, la ricchezza, la morte. Osservazioni e ipotesi sui vv. 699-730 dei Theognidea*, „Lexis” 21, s. 117-127.
- Riordinare una biblioteca orale: Omero ciclico, Omero girovago e il problema delle “doppie attribuzioni”, in AA.VV., *Biblioteche del mondo antico*, a c. di A.M. Andrisano, Roma (Carocci) 2007, 14-35
- . (2009), *Due presunte elegie lunghe nei Theognidea*, „Prometheus” 35, s. 193-218.
- . (2009–2010), *Osservazioni sul 'sigillo' di Teognide*, „Incontri triestini di filologia classica” 9, s. 65-152 (artykuł w wolnym dostępie: <https://www.openstarts.units.it/>, 22.04.2020).
- . (2011), *Forme della 'funzione-autore' in Grecia antica (a proposito di AA.VV., L'autore e l'opera. Attribuzioni, appropriazioni, apocrifi nella Grecia antica, a c. di F. Roscalla, Pisa 2006)*, „Eikasmós” 22, s. 495-524.
- . (2013), *Il cane e il fiume. Interpretazione di Theogn. 347 sg. (con un excursus sulla 'figura d'identificazione')*, „Giornale Italiano di Filologia” 65, s. 5-41.
- . (2017), *Di alcune possibili sequenze simposiali nei Theognidea (vv. 323-328, 595-598, 1171-1176)*, „Lexis” 35, s. 63-89.
- . (2018), *Congettura a Theogn. 903*, „Eikasmós” 29, s. 59-66.
- CONNOR R. W. (1992) [1971¹], *The New Politicians of Fifth-Century Athens*, Indianapolis – Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.
- CORNER S. (2010), *Transcendent Drinking: The Symposium at Sea Reconsidered*, „Classical Quarterly” 60/2, s. 352-380.
- . (2013a), *The Politics of the Parasite (Part One)*, „Phoenix” 67/1-2, s. 43-80.
- . (2013b), *The Politics of the Parasite (Part Two)*, „Phoenix” 67/3-4, s. 223-36.
- . (2014), *Sumposium*, [w:] TH. K. HUBBARD (red.), *A Companion to Greek and Roman Sexualities*,

- Malden, MA – Oxford – Chichester: Wiley-Blackwell, s. 199-213.
- . (2015), *Symposium*, [w:] J. WILKINS, R. NADEAU (red.), *A Companion to Food in the Ancient World*, Malden, MA – Oxford – Chichester: Wiley Blackwell, s. 234-242.
- COSTANZI M. (2020), *Mobility in the Ancient Greek World*, [w:] F. DE ANGELIS (red.), *A Companion to Greeks Across the Ancient World*, Hoboken, New Jersey – Oxford: Blackwell, s. 11-36.
- CRIELAARD J. P. (2009), *Cities*, [w:] K. A. RAAFLAUB, H. VAN WEES (red.), *A Companion to Archaic Greece*, Malden, MA – Oxford – Chichester: Wiley-Blackwell, s. 349-372.
- . (2020), *Homeric Communities*, [w:] C. O. PACHE (red.), *The Cambridge Guide to Homer*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 227-244.
- CSAPO E. (2004), *The Politics of New Music*, [w:] P. MURRAY, P. WILSON (red.), *Music and the Muses: The Culture of 'mousikē' in the Classical Athenian City*, Oxford: Oxford University Press, s. 207-248.
- CULLER J. (1982), *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*, Ithaca: Cornell University Press.
- . (2013), *Literatura w teorii*, przeł. M. Maryl, Kraków: Universitas.
- . (2015), *Theory of the Lyric*, Cambridge, Mass. – London: Harvard University Press.
- . (2017), *Lyric Words, not Worlds*, „Journal of Literary Theory” 11/1, s. 32-39.
- CURRIE B. (2004), *Reperformance Scenarios for Pindar's Odes*, [w:] C. J. MACKIE (red.), *Oral performance and its context*, Leiden: Brill, s. 49-69.
- . (2017), *Festival, Symposium, and Epinician (Re)performance: The Case of Nemean 4 and Others*, [w:] R. L. HUNTER, A. UHLIG (red.), *Imagining Reperformance in Ancient Culture: Studies in the Traditions of Drama and Lyric*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 187-208.
- CURRIE B., RUTHERFORD I. (2020), *The Reception of Greek Lyric Poetry in the Ancient World: Transmission, Canonization, and Paratext*, [w:] B. CURRIE, I. RUTHERFORD (red.), *The Reception of Greek Lyric Poetry in the Ancient World: Transmission, Canonization, and Paratext (Studies in Archaic and Classical Greek Song, Vol. 5)*, Leiden – Boston: Brill, s. 1-36.
- CZACHUR W. (2020), *Lingwistyka dyskursu jako integrujący program badawczy*, Wrocław: Oficyna Wydawnicza ATUT (książka dostępna on-line: <https://depot.ceon.pl/handle/123456789/19813>, 10.03.2021).
- D'ALESSIO G. B. (1995), *Una via lontana dal cammino degli uomini (Parm. 28 B 1+6; Pind. Ol. VI 22-27; Pae. VIIb 10-20)*, „Studi Italiani di Filologia Classica” 3/88, s. 143-181.
- . (2009a), *Defining local identities in Greek lyric poetry*, [w:] R. HUNTER, I. RUTHERFORD (red.), *Wandering Poets in Ancient Greek Culture Travel, Locality and Pan-Hellenism*, Cambridge – New York: Cambridge University Press, s. 137-167.
- . (2009b), *Language and Pragmatics*, [w:] F. BUDELMANN (red.), *The Cambridge Companion to Greek Lyric*, Cambridge – New York: Cambridge University Press, s. 114-129.
- . (2017), *Performance, Transmission, and the Loss of Hellenistic Lyric Poetry*, [w:] A. UHLIG, R. HUNTER (red.), *Imagining Reperformance in Ancient Culture: Studies in the Traditions of Drama and Lyric*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 232-261.
- D'ANGOUR A. (2006), *The New Music – so what's new?*, [w:] S. GOLDHILL, R. OSBORNE (red.), *Rethinking Revolutions through Ancient Greece*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 264-283.
- . (2011), *The Greeks and the New: Novelty in Ancient Greek Imagination and Experience*, Cambridge: Cambridge University Press.
- DALBY A. (1998), *Homer's Enemies: Lyric and Epic in the Seventh Century*, [w:] N. FISHER, H. VAN WEES (red.), *Archaic Greece: New Approaches and New Evidence*, London: Duckworth – The Classical Press of Wales, s. 195-212.
- DANIELEWICZ J. (1990), *Deixis in Greek Choral Lyric*, „Quaderni Urbinati di Cultura Classica” 34/1, s. 7-17.

- . (1996), *Wstęp*, [w:] J. DANIELEWICZ (oprac.), *Liryka starożytnej Grecji*, Warszawa – Poznań: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- . (2000), *Biesiadne inicjacje. Rozważania o greckim sympozjonie*, [w:] D. KOSIŃSKI (red.), *Misteria, inicjacje. Materiały z lat 1999-2000*, Kraków: Biuro 2000, zwł. s. 23-34.
- . (2001), *Biesiadne inicjacje. Rozważania o greckim sympozjonie*, „Konteksty” 1-4, s. 56-62.
- . (2018), *Antologia liryki hellenistycznej*, Warszawa: PWN.
- DAVIDSON J. (2007), *The Greeks and Greek Love. A Radical Reappraisal of Homosexuality in Ancient Greece*, London: Weidenfeld & Nicolson.
- . (2011), *Dover, Foucault i homoseksualność u Greków*, przeł. L. Ożarowska, [w:] W. LENGAUER, P. MAJEWSKI, L. TRZCIONKOWSKI (red.), *Antropologia antyku greckiego. Zagadnienia i wybór tekstów*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, s. 553-585 (= *Dover, Foucault and Greek Homosexuality: Penetration and the Truth of Sex*, „Past & Present” 170 (2001), s. 3-51).
- DAVIES J. K. (1971), *Athenian Propertied Families, 600-300 B.C.*, Oxford: Clarendon Press.
- . (1981), *Wealth and the Power of Wealth in Classical Athens*, New York: Arno Press.
- . (2005), *The Gortyn Laws*, [w:] M. GAGARIN, D. COHEN (red.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 305-27.
- . (2018), *State Formation in Early Iron Age Greece: The Operative Forces*, [w:] A. DUPLOUY, R. W. BROCK (red.), *Defining Citizenship in Archaic Greece*, Oxford: Oxford University Press, s. 51-78.
- DAVIES M. (2016), *The Aethiopis: Neo-Neoanalysis Reanalyzed*, Washington, DC: Center for Hellenic Studies (książka w wolnym dostępie on-line, 1.03.2022: http://nrs.harvard.edu/urn-3:hul.ebook:CHS_DaviesM.The_Aethiopis.2016).
- DE ROGUIN C. F. (2007), *«...et recouvre d'une montagne leur cité!» La fin du monde des héros dans les épopées homériques*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- DEGANI E. (1984), *Studi su Ipponatte*, Bari: Adriatica Editrice.
- DEL GRANDE C. (1947), *Hybris: colpa e castigo nell'espressione poetica e letteraria degli scrittori della Grecia antica*, Napoli: Riccardo Ricciardi Editore.
- DELL'ORO F. (2005-6), *ΕΠΙΕΑ ΠΤΕΠΟΝΤΑ. La formula omerica e l'evoluzione semantica dell'aggettivo πεπόμενος*, „Quaderni della Sezione di Glottologia e Linguistica” 17-18 (red. L. MUCCIANTE, Alessandria: Edizioni Dell'Orso), s. 25-40.
- DEMONT P. (2009), *Socrate et l'ἀπραγμοσύνη (apragmosynè) chez Platon*, „Études Platoniciennes” 6, s. 43-54 (tekst dostępny on-line: <https://journals.openedition.org/etudesplatoniciennes/763>, 16.04.2022).
- DENTZER J. M. (1972), *Aux origines de l'iconographie du banquet couché*, „Revue Archéologique Nouvelle Série” 2, s. 215-258.
- . (1982), *Le motif du banquet couché dans le Proche-Orient et le monde grec du VIIe au IVe siècle avant J.-C.*, Rome: Ecole Française de Rome (praca dostępna online: <https://www.persee.fr>, 21.10.2021).
- DERRIDA J. (1988), *Limited Inc abc ...*, przeł. S. Weber, [w:] J. DERRIDA, *Limited Inc*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, s. 29-110.
- . (2002), *Sygnatura, znaczenie, kontekst*, przeł. J. Margański, [w:] J. DERRIDA, *Marginesy filozofii*, Warszawa: Wydawnictwo KR, s. 377-404.
- DES BOUVRIE, SYNNOVE (1993), *Aiskhulos, Prometheus. An anthropological approach*, „Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens” 8/1-2, s. 187-216.
- DETIENNE M. (1996), *The Masters of Truth in Archaic Greece*, przeł. J. Lloyd, New York: Zone Books.
- DICKIE M. (1978a), *Dike as a Moral Term in Homer and Hesiod*, „Classical Philology” 73/2, s. 91-101.
- . (1978b), *The Argument and Form of Simonides 542 PMG*, „Harvard Studies in Classical Philology” 82, s. 21-33.

- . (1984), *Hêsychia and Hybris in Pindar*, [w:] D. E. GERBER (red.), *Greek Poetry and Philosophy. Studies in Honour of Leonard Woodbury*, Chico, California: Scholars Press, s. 83-109.
- DIETLER M. (1996), *Feasts and Commensal Politics in the Political Economy. Food, Power, and Status in Prehistoric Europe*, [w:] P. WIESSNER, W. SCHIEFENHÖVEL (red.) *Food and the Status Quest. An Interdisciplinary Perspective*, Oxford: Berghahn Publishers, s. 87-126.
- . (1999), *Rituals of commensality and the politics of state formation in the "princely" societies of early Iron Age Europe*, [w:] P. RUBY (red.), *Les princes de la Protohistoire et l'émergence de l'état. Actes de la table ronde internationale organisée par le Centre Jean Bérard et l'Ecole française de Rome Naples, 27-29 octobre 1994*, Naples – Rome: Centre Jean Bérard / Ecole française de Rome, s. 135-152 (tekst dostępny online: <https://www.persee.fr/>, 20.11.2021).
- DIMOPULU E. (ΔΗΜΟΠΟΥΛΟΥ ΑΙ.) (2003-2007), «Θέογνις» (komentarz do *Theognideów* dostępny na stronie internetowej Uniwersytetu Arystotelesa w Salonikach w ramach programu «Ελεγειακή ποίηση στην Αρχαία Ελληνική και Λατινική λογοτεχνία», kierownik grantu: Th. Papangelis), <https://www.lit.auth.gr/ancientelegy/commentarii/index.php> (dostęp: 5.03.2020).
- DODDS E. R. (2002), *Grecy i irracjonalność*, przeł. J. Partyka. Bydgoszcz: Homini.
- DOMAŃSKA E. (2005) [1999¹], *Mikrohistorie. Spotkania w międzyświatach*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- . (2007), „Zwrot performatywny” we współczesnej humanistyce, „Teksty Drugie” 5 s. 48-61 (tekst w wolnym dostępie: https://rcin.org.pl/Content/51247/WA248_67479_P-I-2524_domanska-zwrot.pdf, 25.05.2020).
- DOMÍNGUEZ A. J. (2007), *Fear of enslavement and sacred slavery as mechanisms of social control among the ancient Locrians*, [w:] A. SERGHIDOU (red.), *Fear of Slaves-Fear of Enslavement in the Ancient Mediterranean*, Besançon: Presses universitaires de Franche-Comté, s. 405-422.
- DONLAN W. (1969), *A Note on Aristos as a Class Term*, „Philologus” 113/1-2, s. 268-70.
- . (1970), *Changes and Shifts in the Meaning of Demos*, „La Parola del Passato” 135, s. 381-395.
- . (1973), *The Role of Eugeneia in the Aristocratic Self-Image during the Fifth Century B.C.*, [w:] E. N. BORZA, R. W. CARRUBBA (red.), *Classics and the Classical Tradition. Essays Presented to Robert E. Dengler on the Occasion of His Eightieth Birthday*, University Park, Pennsylvania: Pennsylvania State University, s. 63-78.
- . (1978), *Social Vocabulary and Its Relationship to Political Propaganda in Fifth-Century Athens*, „Quaderni Urbinati di Cultura Classica” 27, s. 95-111.
- . (1982a), *Reciprocities in Homer*, „The Classical World” 75/3, s. 137-175.
- . (1982b), *The Politics of Generosity in Homer*, „Helios” 9, s. 1-15.
- . (1985), *Pistos philos hetairos*, [w:] T. FIGUEIRA, G. NAGY (red.), *Theognis of Megara. Poetry and the Polis*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, s. 223-244.
- . (1989a), *The pre-state community in Greece*, „Symbolae Osloenses: Norwegian Journal of Greek and Latin Studies” 64/1, s. 5-29 (= DONLAN 1999: 283-302).
- . (1989b), *Homeric Temenos and Land Tenure in Dark Age Greece*, „Museum Helveticum” 46, s. 129-145.
- . (1989c), *The Unequal Exchange between Glaucus and Diomedes in Light of the Homeric Gift-Economy*, „Phoenix” 43/1, s. 1-15.
- . (1993), *Duelling with Gifts in the Iliad: As the Audience Saw It*, „Colby Quarterly” 29/3, s. 155-172 (tekst dostępny on-line: <https://digitalcommons.colby.edu/>, 19.11.2021).
- . (1999), *The Aristocratic Ideal and Selected Papers*, Wauconda, Illinois: Bolchazy-Carducci Publishers.
- DOVATUR I. (ДОВАТУР И.) (1972), *Theognis von Megara und sein soziales Ideal*, „Klio” 54, s. 77-89.
- DOVER K. J. (1974), *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Oxford: Basil Blackwell.

- . (2004), *Homoseksualizm grecki*, przeł. J. Margański, Kraków: Homini.
- DOUGHERTY C. (1993), *The Poetics of Colonization: From City to Text in Archaic Greece*, Oxford: Oxford University Press.
- DOUGLAS O. S. (1996), *Politics and poetry in Aristophanes' Wasps*, „Transactions of the American Philological Association” 126, s. 129-150.
- DUPLOUY A. (2003), *Les Eupatrides d'Athènes. «Nobles défenseurs de leur patrie»*, „Cahiers du Centre Gustave Glotz” 14, s. 7-22 (tekst dostępny on-line: https://www.persee.fr/doc/ccgg_1016-9008_2003_num_14_1_1572, 20.03.2022).
- . (2006), *Le Prestige Des Elites: Recherches Sur Les Modes de Reconnaissance Sociale En Grece Entre Les Xe Et Ve Siecles Avant J.-C.*, Paris: Les Belles Lettres.
- . (2018a), *Pathways to Archaic Citizenship*, [w:] A. DUPLOUY, R. W. BROCK (red.), *Defining Citizenship in Archaic Greece*, Oxford: Oxford University Press, s. 1-49.
- . (2018b), *Citizenship as Performance*, [w:] A. DUPLOUY, R. W. BROCK (red.), *Defining Citizenship in Archaic Greece*, Oxford: Oxford University Press, s. 249-274.
- DU SABLON V. (2009), *Le système conceptuel de l'ordre du monde dans la pensée grecque à l'époque archaïque: 'timè', 'moira', 'kosmos', 'thémis' et 'dikè' chez Homère et Hésiode*, Université catholique de Louvain (rozprawa doktorska dostępna on-line, 24.02.2021: <https://dial.uclouvain.be/pr/boreal/object/boreal:149877> = *Le système conceptuel de l'ordre du monde dans la pensée grecque à l'époque archaïque. Τιμή, μοῖρα, κόσμος, θέμις et δίκη chez Homère et Hésiode*, Louvain – Namur – Paris: Éditions Peeters, Société des Études Classiques, 2014).
- EBBOTT M. (2020), *Homeric Epic in Performance*, [w:] C. O. PACHE (red.), *The Cambridge Guide to Homer*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 9-20.
- EDER W. (2005) [1986¹], *The Political Significance of the Codification of Law in Archaic Societies: An Unconventional Hypothesis*, [w:] K. A. RAAFLAUB (red.), *Social Struggles in Archaic Rome: New Perspectives on the Conflict of the Orders*, Malden, MA: Wiley-Blackwell, s. 239-267.
- EDGARD C. C. (1898-1899), *The Inscribed and Painted Poetry*, „The Annual of the British School of Athens” 5, s. 47-65 (część artykułu pt. *Excavations at Naukratis*, współtworzonego z D. G. Hogarthem i C. Gutchem, s. 26-97).
- EDMONDS J. M. (1931), *Elegy and Iambus*, t. I, Cambridge, Mass. – London: Harvard University Press / William Heinemann Ltd.
- EDMONDS (III) R. (2015), *Imagining the Afterlife in Greek Religion*, [w:] E. EIDINOW, J. KINDT (red.), *Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*, Oxford: Oxford University, s. 551-563.
- EDMUNDS L. (1985), *The Genre of Theognidean Poetry*, [w:] T. FIGUEIRA, G. NAGY (red.), *Theognis of Megara. Poetry and the Polis*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, s. 96-111.
- . (1997), *The Seal of Theognis*, [w:] L. EDMUNDS, R.W. WALLACE (red.), *Poets, Public and Performance in Ancient Greece*, Baltimore – London: Johns Hopkins University Press, s. 29-48.
- EDMUNDS S. (1990), *Homeric Nēpios*, New York: Garland Press (wydanie elektroniczne z 2013 r. dostępne on-line, 21.03.2021: <https://chs.harvard.edu/book/edmunds-susan-t-homeric-nepios/>).
- EDWARDS G. P. (1971), *The Language of Hesiod in its Traditional Context*, Oxford: Basil Blackwell.
- EDWARDS M. W. (1991), *The Iliad: A Commentary. Vol. V (Books 17-20)*, G. S. KIRK (red.), Cambridge: Cambridge University Press.
- (VAN) EFFENTERRE, H. (2003), *Un mort parle toujours*, [w:] G. THÜR, G. FERNANDÉZ NIETO, F. J. BÜCHER (red.), *Symposion 1999. Akten der Gesellschaft für griechische und hellenistische Rechtsgeschichte*, Köln – Weimar – Wien: Verlag Österreichischen Akademie der Wissenschaften, s. 21-26.
- (VAN) EFFENTERRE H., TROCMÉ H. (1964), *Autorité, justice et liberté aux origines de la cité antique*, „Revue Philosophique de la France et de l'Étranger” 154, s. 405-434.

- (VAN) EFFENTERRE H., RUZÉ F. (1994), *Nomima. Recueil d'inscriptions politiques et juridiques de l'archaïsme grec, t. I: Cités et institutions*, Roma: École française de Rome (dostęp on-line, data: 10.09.2020: https://www.persee.fr/doc/efr_0000-0000_1994_cat_188_1).
- EHNMARK E. (1935), *The Idea of God in Homer*, Uppsala: Almqvist & Wiksells Boktryckeri (przedruk s. 74-85 książki w: I. F. DE JONG (red.), *Homer: Critical Assessments*, t. 2, London – New York: Routledge, 1999, s. 359-368).
- EHRENBERG V. (1937), *When did the Polis rise?*, „The Journal of Hellenic Studies” 57/2, s. 147-159.
- . (1947), *Polypragmosyne: A Study in Greek Politics*, „The Journal of Hellenic Studies” 67, s. 46-67.
- ELMER D. F. (2013a), *The Poetics of Consent: Collective Decision Making and the Iliad*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- . (2013b), *Poetry's Politics in Archaic Greek Epic and Lyric*, „Oral Tradition” 28/1, s. 143-166 (tekst dostępny on-line: <https://scholar.harvard.edu/dfelmer/publications/poetrys-politics-archaic-greek-epic-and-lyric>, data dostępu: 3/10/2020).
- . (2020), *Assemblies and Councils*, [w:] C. O. PACHE (red.), *The Cambridge Guide to Homer*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 293-295.
- EMANUEL J. P. (2012), *Cretan Lie and Historical Truth: Examining Odysseus' Raid on Egypt in its Late Bronze Age Context*, [w:] V. BERS, D. ELMER, D. FRAME, L. MUELLNER (red.), *Donum Natalicium Digitaliter Confectum Gregorio Nagy Septuagenario a Discipulis Collegis Familiaribus Oblatum*, Washington, D.C.: Center for Hellenic Studies (tekst dostępny on-line: <https://chs.harvard.edu/>, 12.12.2021).
- ERCOLANI A. (2014), *Defining the Indefinable: Greek Submerged Literature and Some Problems of Terminology*, [w:] G. COLESANTI, M. GIORDANO (red.), *Submerged Literature in Ancient Greek Culture. An Introduction*, Berlin – Boston: de Gruyter, s. 7-18.
- ESTRIN S. (2020), *Experiencing Elegy: Materiality and Visuality in the Ambracian Polyandrion*, [w:] M. FOSTER, L. KURKE, N. A. WEISS (red.), *Genre in Archaic and Classical Greek Poetry: Theories and Models*, Leiden: Brill, s. 298-324.
- FABBRO E. (ed.) (1995), *Carmina convivalia Attica: introduzione, testimonianze, testo critico, traduzione e commento*, Roma: Istituti editoriali e poligrafici internazionali.
- FAIN G. L. (2006), *Apostrophe and Σφρηγίς in the Theognidean Sylloge*, „Classical Quarterly” 56/1, s. 301-304.
- FAIRWEATHER J. (1974), *Fiction in the Biographies of Ancient Writers*, „Ancient Society” 5, s. 231-75.
- FALKOWSKA M. (2012), *Semantyka winy we współczesnej polszczyźnie*, Warszawa: Wydawnictwo Wydziału Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego.
- FARAGUNA M. (2003), *“Nomisma” e “polis”. Aspetti della riflessione greca antica sul ruolo della moneta nella società*, [w:] G. USO (red.), *Moneta, mercanti, banchieri. I precedenti greci e romani dell'Euro*, Pisa: Edizioni ETS, s. 109-135.
- FARAONE CH. A. (2008), *The Stanzaic Architecture of Early Greek Elegy*, Oxford – New York: Oxford University Press.
- FARENGA V. (2006), *Citizen and Self in Ancient Greece. Individuals Performing Justice and the Law*, Cambridge – New York: Cambridge University Press.
- FEARN D. (2007), *Bacchylides: Politics, Performance, Poetic Tradition*, Oxford – New York: Oxford University Press.
- FEDERICO E. VALERIO F. (red.) (2015), *Ione di Chio: Testimonianze e frammenti*, Tivoli: Edizioni Tored.
- FERRARI F. (1989a), *Uso e riuso del canto simposiale: Teognide e l'elegia greca arcaica*, [w:] F. FERRARI (oprac.), *Teognide. Elegie: introduzione, traduzione e note*, Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, s. 5-45.
- . (1989b), *p. Berol. 13270: I canti di Elefantina*, „Studi Classici e Orientali” 38, s. 181-227.

- FERRERI L. (2011), *Le citazioni di Teognide in Stobeo e il problema della formazione della silloge teognidea*, [w:] G. REYDAMS-SCHILS (red.), *Thinking Through Excerpts: Studies on Stobaeus*, Turnhout: Brepols Publishers, s. 267-338.
- . (2013), *Questione teognidea, questioni di lirica e oralità*, „Giornale Italiano di Filologia” 65, s. 43-116 [recenzja COLESANTI 2011].
- . (2019), *Alcune riflessioni su Theogn. 769–772*, „Giornale Italiano di Filologia” 71, s. 39-74.
- FEUDENBERG O. (2009), *Semantyka kultury*, przeł. D. Ulicka, K. Rutkowski, A. Pomorski, T. Komendant i inni, Kraków: Universitas.
- FIGUEIRA TH. (1985), *The Theognidea and Megarian Society*, [w:] TH. FIGUEIRA, G. NAGY (red.), *Theognis of Megara: Poetry and the Polis*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, s. 112-158.
- FILSER W. (2017), *Die Elite Athens auf der attischen Luxuskeramik*, Berlin – München – Boston: Walter de Gruyter.
- FILIPCZAK-BIAŁKOWSKA A. (2018), *Mechanizmy manifestowania orientacji ideologicznej w dyskursie politycznym*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- FINKELBERG A. (1998), *On the History of the Greek ΚΟΣΜΟΣ*, „Harvard Studies in Classical Philology” 98, s. 103-136.
- FINKELBERG M. (1995), *Patterns of human error in Homer*, „The Journal of Hellenic Studies” 115, s. 15-28.
- . (1998), *Timē and Aretē in Homer*, „The Classical Quarterly” 48/1, s. 14-28.
- . (2003), *Homer as a Foundation Text*, [w:] M. FINKELBERG, G. STROUMSA (red.), *Homer, the Bible and Beyond: Literary and Religious Canons in the Ancient World*, Leiden: Brill, s. 75-96.
- . (2020), *Homer and Early Greek Epic: Collected Essays*, Berlin – Boston: De Gruyter.
- FINLEY M. (1951), *Some problems of Greek Law*, „Seminar” 9, s. 72-91.
- . (1957), *Homer and Mycenae: Property and Tenure*, „Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte” 6/2, s. 133-159.
- . (1979) [1954¹], *The World of Odysseus*, Harmondsworth: Penguin Books.
- . (1981) [1970¹], *Early Greece. The Bronze and Archaic Ages*, London: Chatto & Windus.
- . (1999) [1973¹], *The Ancient Economy*, Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- FINNEGAN R. (1977), *Oral Poetry: Its Nature, Significance and Social Context*, Cambridge – New York: Cambridge University Press.
- FISHER N. R. E. (1976), *Hybris and Dishonour: I*, „Greece & Rome” 23/2, s. 177-193.
- . (1979), *Hybris and Dishonour: II*, „Greece & Rome” 26/1, s. 32-47.
- . (1992) *Hybris: A Study in Values of Honour and Shame in Ancient Greece*, Warminster: Aris and Phillips.
- . (2000), *Symposiasts, Fish-eaters and Flatterers: Social Mobility and Moral Concerns*, [w:] D. HARVEY, J. WILKINS (red.), *The Rivals of Aristophanes: Studies in Athenian Old Comedy*, Duckworth: Classical Press of Wales, s. 355-96.
- . (2009), *The Culture of Competition*, [w:] K. A. RAAFLAUB, H. VAN WEES (red.), *A Companion to Archaic Greece*, Malden, MA – Oxford – Chichester: Wiley-Blackwell, s. 524-541.
- FISHER N., VAN WEES H. (2015), *The Trouble with ‘Aristocracy’*, [w:] N. FISHER, H. VAN WEES (red.), *‘Aristocracy’ in Antiquity: Redefining Greek and Roman Elites*, Swansea: Classical Press of Wales, s. 1-57.
- FLAIG E. (1994), *Das Konsensprinzip im homerischen Olymp: Überlegungen zum göttlichen Entscheidungsprozess Ilias 4.1-72*, „Hermes 122/1, s. 13-31.

- FLUDERNIK M. (1993), *The Fictions of Language and the Languages of Fiction*, London – New York: Routledge.
- FOLCH M. (2015), *The City and the Stage: Performance, Genre, and Gender in Plato's Laws*, Oxford: Oxford University Press.
- FONTENROSE J. (1978), *The Delphic Oracle. It's Responses and Operations, with a Catalogue of Responses*, Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- FORBES P. B. R. (1950), *Might and Right in Early Greece*, „The Classical Review” 64/3-4, s. 125-127 (recenzja FRISCH 1949).
- FORD A. (1985), *The Seal of Theognis. The Politics of Authorship in Archaic Greece*, [w:] T. FIGUEIRA, G. NAGY (red.), *Theognis of Megara. Poetry and the Polis*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, s. 82-95.
- . (1992), *Homer. The Poetry of the Past*, Ithaca – London: Cornell University Press.
- . (1997), *Epic as Genre*, [w:] I. MORRIS, B. B. POWELL (red.), *A New Companion to Homer*, Leiden – New York – Köln: Brill, s. 396-414.
- . (1999), *Odysseus after dinner: Od. 9.2–11 and the traditions of sympotic song*, [w:] J. N. KAZAZIS, A. RENGAKOS (red.), *Euphrosyne. Studies in Ancient Epic and its Legacy in Honor of Dimitris N. Maronitis*, Stuttgart: Steiner, s. 109-123.
- . (2002), *The Origins of Criticism: Literary Culture and Poetic Theory in Classical Greece*, Princeton – Oxford: Princeton University Press.
- . (2020), *Linus: The Rise and Fall of Lyric Genres*, [w:] M. FOSTER, L. KURKE, N. A. WEISS (red.), *Genre in Archaic and Classical Greek Poetry: Theories and Models*, Leiden: Brill, s. 57-81.
- FORSDYKE S. (1999), *From Aristocratic to Democratic Ideology and Back Again: The Thrasybulus Anecdote in Herodotus' Histories and Aristotle's Politics*, „Classical Philology” 94/4, s. 361-372.
- . (2000), *Exile, Ostracism and the Athenian Democracy*, „California Studies in Classical Antiquity” 19/2, s. 232-263.
- . (2005a), *Exile, Ostracism, and Democracy: The Politics of Expulsion in Ancient Greece*, Princeton: Princeton University Press.
- . (2005b), *Revelry and Riot in Archaic Megara: Democratic Disorder or Ritual Reversal?*, „Journal of Hellenic Studies” 125, s. 73-92.
- FOUCAULT M. (1999) [1969¹], *Kim jest autor?*, [w:] idem, *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*, przeł. B. Banasiak, Warszawa: Fundacja Aletheia, s. 199-219.
- . (2000), *Historia seksualności*, t. 1-3, przeł. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Warszawa: Czytelnik.
- . (2018), *Zło czynić, mówić prawdę. Funkcja wyznania w sprawiedliwości. Wykłady z Louvain, 1981*, przeł. A. Zawadzki, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- FOUCHARD A. (1997), *Aristocratie et démocratie. Idéologies et sociétés en Grèce ancienne*, Besançon: Presses Université de Franche-Comté.
- FOWLER R. L. (1987), *The Nature of Early Greek Lyric: Three Preliminary Studies*, Toronto – Buffalo – London: University of Toronto Press.
- FOXHALL L., LEWIS A. D. E. (1996), *Introduction*, [w:] L. FOXHALL, A. D. E. LEWIS (red.), *Greek Law in Its Political Setting: Justifications Not Justice*, Oxford University Press, s. 1-7.
- FRAENKEL E. (1962) [1950¹], *Aeschylus. Agamemnon*, t. I-III. Oxford: The Clarendon Press.
- FRASER L. G. (2011), *A Woman of Consequence: Pandora in Hesiod's Works and Days*, „Cambridge Classical Journal” 57, s. 9-28.
- FRÄNKEL H. (1975) [1951¹], *Early Greek Poetry and Philosophy: A History of Greek Epic, Lyric, and Prose to the Middle of the Fifth Century*, przeł. M. Hadas, J. Willis, New York – London: Blackwell Publishers.

- FREEDEN M. (2006) [1996¹], *Ideologies and Political Theories: A Conceptual Approach*, Oxford: Clarendon Press.
- . (2013), *The Morphological Analysis of Ideology*, [w:] M. FREEDEN, L. T. SARGENT, M. STEARS (red.), *The Oxford Handbook of Political Ideologies*, Oxford: Oxford University Press, s. 115-37.
- FREL J. (1963), *Dike and Adikia*, [w:] L. VARÇL, R. F. WILLETTS (red.) *Geras. Studies Presented to George Thomson on the Occasion of his 60th Birthday*, Prague: Charles University Press (= „Acta Universitatis Carolinae Philosophica et Historica” 1), s. 95-98.
- FRIEDEL E. (1994) [1950¹], «Πολιτιστική ιστορία της αρχαίας Ελλάδας. Μύθος και πραγματικότητα της προχριστιανικής ψυχής», przeł. Δ. Κούρτοβικ, Αθήνα: Πορεία.
- FRIEDLÄNDER P. (1913), *Hypothekai. II: Theognis*, „Hermes” 58, s. 572-603.
- FRIEDRICH P., REDFIELD J. (1978), *Speech as a Personality Symbol: The Case of Achilles*, „Language” 54, 263-88.
- FRIIS JOHANSEN H. (1991), *A Poem by Theognis (Thgn. 19-38)*, „Classica Et Mediaevalia” 42, s. 5-37.
- . (1993), *A Poem by Theognis (Thgn. 19-38), part II: Dating Theognis 19-38*, „Classica Et Mediaevalia” 44, s. 5-29.
- . (1996), *A Poem by Theognis, Part III: The Collection and the Corpus*, „Classica Et Mediaevalia” 47, s. 9-23.
- FRISCH H. (1949), *Might and Right in Antiquity. I: From Homer to the Persian Wars*, przeł. C. C. Martindale, Copenhagen.
- GAGARIN M. (1973), *Dike in the Works and Days*, „Classical Philology” 68/2, s. 81-94 (tekst dostępny on-line, data dostępu: 15/10/2020: <http://generales.uprrp.edu/humanidades/>).
- . (1974a), *Dike in Archaic Greek Thought*, „Classical Philology” 69/3, s. 186-197.
- . (1974b), *Hesiod's Dispute with Perses*, „Transactions of the American Philological Association” 104, s. 103-111.
- . (1986), *Early Greek Law*, Berkeley: University of California Press.
- . (1990), *The Ambiguity of Eris in the Works and Days*, [w:] M. GRIFFITH, D. MASTRONARDE (red.), *The Cabinet of the Muses*, Atlanta: Scholars Press, s. 173-183.
- . (1992), *The Poetry of Justice: Hesiod and the Origins of Greek Law*, „Ramus” 21/1, s. 61-78.
- . (2001), *Écriture et oralité en droit grec*, „Revue historique de droit français et étranger” 79/4, s. 447-462.
- . (2005a), *The Unity of Greek Law*, [w:] M. GAGARIN, D. COHEN (red.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 29-40.
- . (2005b), *Early Greek Law*, [w:] M. GAGARIN, D. COHEN (red.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 82-96.
- . (2008), *Writing Greek Law*, Cambridge: Cambridge University Press.
- . (2013), *Laws and Legislation in Ancient Greece*, [w:] H. BECK (red.), *A Companion to Ancient Greek Government*, Malden – Oxford: Wiley-Blackwell, s. 221-234.
- . (2020), *Democratic Law in Classical Athens*, Austin: University of Texas Press.
- GAGARIN M., PERLMAN P. (2016), *The Laws of Ancient Crete c.650-400 BCE*, Oxford: Oxford University Press.
- GAGARIN M., WOODRUFF P. (2015), *Early Greek Legal Thought*, [w:] F. D. MILLER JR., C. A. BIONDI (red.), *A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence. Volume 6: A History of the Philosophy of Law from the Ancient Greeks to the Scholastics*, Dordrecht: Springer, s. 7-34.
- GAGNÉ R. (2013), *Ancestral Fault in Ancient Greece*, Cambridge: Cambridge University Press.
- GAJDA-KRYNICKA J. (2004), *Pitagorejski model ustroju doskonałego*, „Roczniki Humanistyczne” 52/3,

- s. 55-96 (tekst dostępny online: <https://ojs.tnku.pl/index.php/rh/article/view/4931>, 16.02.2021).
- GALEWICZ W. (2019), *Odpowiedzialność i sprawiedliwość w etyce Arystotelesa*, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- GARNER R. S. (2011), *Traditional Elegy. The Interplay of Meter, Tradition, and Context in Early Greek Poetry*, New York: Oxford University Press.
- GARULLI V. (2004), *Il Περὶ ποιητῶν di Lobone di Argo*, Bologna: Pàtron.
- GARZYA A. (1958), *Teognide, Elegie, Libri I-II: testo critico, introduzione e note, con una scelta di testimonianze antiche e un lessico*, Firenze: Sansoni.
- . (1963), *Studi sulla lirica greca: Da Alcmane al primo impero*, Messina – Firenze: G. D’Anna.
- GÄRTNER TH. (2007), *Überlegungen zu den Theognideen*, „Studia Humaniora Tartuensia” 8/1, s. 1-74 (tekst w wolnym dostępie: <http://ojs.utlib.ee/index.php/sht/issue/view/8>, 27.12.2021).
- GEHRKE H. J. (1997), *Gewalt und Gesetz. Die soziale und politische Ordnung Kretas in der Archaischen und Klassischen Zeit*, „Klio” 79/1, s. 23-68.
- . (2009), *States*, [w:] K. A. RAAFLAUB, H. VAN WEES (red.), *A Companion to Archaic Greece*, Malden, MA – Oxford – Chichester: Wiley-Blackwell, s. 395-410.
- GENTILI B. (1972), *Il ‘letto insaziato’ di Medea e il tema dell’Adikia a livello amoroso nei lirici (Saffo, Teognide) e nella Medea di Euripide*, „Studi Classici e Orientali” 21, s. 60-72.
- . (1975), *La giustizia del mare: Solone, fr. 11 D., 12 West: Semiotica del concetto di dike in greco arcaico*, „Quaderni Urbinati di Cultura Classica” 20, s. 159-162.
- . (1977), *Addendum. A proposito dei vv. 253-254 di Teognide*, „Quaderni Urbinati di Cultura Classica” 26, s. 115-116.
- . (1988), *Poetry and Its Public in Ancient Greece. From Homer to the Fifth Century*, przeł. A.T. Cole, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- . (1990), *L’«Io» nella poesia lirica greca*, [w:] A. C. CASSIO (red.), *Lirica greca e latina. Atti el convegno di studi polacco-italiano Poznań 2-5 maggio 1990*, Roma: Edizioni dell’Ateneo, s. 9-24.
- . (2006a), *Poesia e pubblico nella Grecia antica. Da Omero al V secolo*, Milano.
- . (2006b), *Lo spettacolo nel mondo attico. Teatro greco e teatro romano arcaico*, Roma.
- GENTILI B., CATENACCI C. (2007) [1965¹], *Polinnia. Poesia greca arcaica*, Messina – Firenze: G. D’Anna.
- GENTILI B., PRATO C. (ed.) (1988), *Poetarum elegiacorum testimonia et fragmenta*, Leipzig: Bibliotheca Teubneriana.
- GERBER D. E. (1991) *Early Elegy and Iambus. 1921–1989*, „Lustrum” 33, s. 7-225.
- . (1997a), *General Introduction*, [w:] D. E. GERBER (red.), *A Companion to the Greek Lyric Poets*, Leiden – New York – Köln: Brill, s. 1-9.
- . (1997b), *Elegy*, [w:] D. E. GERBER (red.), *A Companion to the Greek Lyric Poets*, Leiden – New York – Köln: Brill, s. 89-132.
- GERNET L. (1917), *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris: Ernest Leroux (praca w wolnym dostępie: <https://archive.org/>, 15.10.2020).
- . (1981), *The Anthropology of Ancient Greece*, przeł. J. Hamilton, B. Nagy, Baltimore – London: Johns Hopkins University Press.
- . (2000), *Diritto e civiltà nella grecia antica*, przeł. A. Taddei, Milano: La Nuova Italia (= *Droit et société dans la Grèce ancienne*, Paris: Recueil Sirey, 1955).
- (DE) GEYSO E. (1892), *Studia Theognidea*, Straßburg: Argentorati.
- GIANGIULIO M. (1996), *Avventurieri, mercanti, coloni, mercenari: Mobilità umana e circolazione di risorse nel Mediterraneo antico*, [w:] S. SETTIS (red.), *I Greci. Storia. Cultura. Arte. Società. 2. Una storia greca. I. Formazione*, Torino: Giulio Einaudi, s. 497-525.
- . (2018), *Oligarchies of ‘Fixed Number’ or Citizen Bodies in the Making?*, [w:] A. DUPLOUY, R.

- W. BROCK (red.), *Defining Citizenship in Archaic Greece*, Oxford: Oxford University Press, s. 275-293.
- GIANGRANDE G. (1969), *Sympotic Literature and Epigram* („L'épigramme grecque: Entretiens sur l'antiquité Classique” 14, s. 93-177), Vandœuvres, Genève: Fondation Hardt.
- GIANNANTONI G. (red.) (1990), *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, tom IV, Napoli: Bibliopolis.
- GIANNINI P. (1973), *Espressioni formulari nell'elegia greca arcaica*, „Quaderni Urbinati di Cultura Classica” 16, s. 7-78.
- . (1993), *Il proemio, il sigillo e il libro di Teognide. Alcune osservazioni*, [w:] R. PRETAGOSTINI, (red.), *Tradizione e innovazione nella cultura greca da Omero all'età ellenistica (Scritti in onore di Bruno Gentili)*, t. I, Roma: Gruppo Editoriale Internazionale, s. 377-391.
- GIGON O. (1945), *Der Ursprung der Griechischen Philosophie: von Hesiod bis Parmenides*, Basel: Benno Schwabe & Co.
- GIRAUDEAU M. (1984), *Les notions juridiques et sociales chez Hérodote: études sur le vocabulaire*, Paris: De Boccard.
- GIUNI M. S. (ΓΙΟΥΝΗ Μ. Σ.) (2006), «Νόμος πόλεως. Δικαιοσύνη και νομοθεσία στην αρχαία ελληνική πόλιν: Οι αρχαϊκοί χρόνοι», Θεσσαλονίκη: Βάνιας.
- GLADIGOW B. (1965) *Sophia und Kosmos. Untersuchungen zur Frühgeschichte von σοφός und σοφία*, Hildesheim: Olms.
- GLOTZ G. (1904), *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, Paris: Albert Fontemoing (tekst w wolnym dostępie, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k82859z/f5.item.zoom>, data: 1.11.2020).
- . (1928), *La cité grecque*, Paris: La Renaissance du Livre (tekst w wolnym dostępie, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k921268/f5.item.texteImage.zoom>, data: 1.11.2020).
- . (1996) [1926¹], *Ancient Greece at work: an economic history of Greece from the Homeric period to the Roman conquest*, przeł. M. R. Dobie, London – New York: Routledge.
- GONZÁLEZ J. M. (2013), *The Epic Rhapsode and His Craft: Homeric Performance in a Diachronic Perspective*, Washington, DC: Center for Hellenic Studies (książka dostępna on-line, data dostępu: 29.04.2021: <https://chs.harvard.edu/book/gonzalez-jose-the-epic-rhapsode-and-his-craft-homeric-performance-in-a-diachronic-perspective/>).
- . (2018), *Hesiod's Rhetoric of Exhortation*, [w:] A. C. LONEY, S. SCULLY (red.), *The Oxford Handbook of Hesiod*, Oxford: Oxford University Press, s. 157-174.
- GOSSEL-RAECK B. (1990a), *Das Symposion – ein Beispiel*, [w:] K. VIERNEISEL, B. KAESER (red.), *Kunst der Schale, Kultur des Trinkens*, München: Staatliche Antikensammlungen und Glyptothek, s. 216-221.
- . (1990b), *Bilder vom Symposion*, [w:] K. VIERNEISEL, B. KAESER (red.), *Kunst der Schale, Kultur des Trinkens*, München: Staatliche Antikensammlungen und Glyptothek, s. 222-227.
- GOSTOLI A. (1993), *Il nomos citarodico nella cultura greca arcaica*, [w:] R. PRETAGOSTINI (red.), *Tradizione e innovazione nella cultura greca da Omero all'età ellenistica, Scritti in onore di B. Gentili*, t. I, Roma: Gruppo Editoriale Internazionale, 1993, s. 167-178.
- GOTTESMAN A. (2020), *The Sōphrosynē of Critias. Aristocratic Ethics after the Thirty Tyrants*, [w:] D. C. WOLFSdorf (red.), *Early Greek Ethics*, Oxford – New York: Oxford University Press, s. 243-261.
- GRAVER M. (1995), *Dog-Helen and Homeric Insult*, „Classical Antiquity” 14/1, s. 41-61.
- GRAZIOSI B. (2002), *Inventing Homer: The Early Reception of Epic*, Cambridge: Cambridge University Press.
- GRAZIOSI B., HAUBOLD J. (2009), *Greek lyric and early Greek literary history*, [w:] F. BUDELMANN (red.), *The Cambridge Companion to Greek Lyric*, Cambridge – New York: Cambridge University Press, s. 95-113.
- GREENE W. CH. (1944), *Moirai, Fate, Good, and Evil in Greek Thought*, Cambridge, Mass.: Harvard

University Press.

- GREENBERG N. A. (1985), *Language, Meter, and Sense in Theognis (The Role of agathos 'noble', 'good')*, [w:] T. FIGUEIRA, G. NAGY (red.), *Theognis of Megara. Poetry and the Polis*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, s. 245-260.
- GRIFFITH M. (1983), *Personality in Hesiod*, „Classical Antiquity” 2/1, s. 37-65.
- . (1990), *Contest and Contradiction in Early Greek Poetry*, [w:] M. GRIFFITH, D. MASTRONARDE (red.), *The Cabinet of the Muses*, Atlanta: Scholars Press, s. 185-207.
- . (2009), *Greek Lyric and the Place of Humans in the World*, [w:] F. BUDELMANN (red.), *The Cambridge Companion to Greek Lyric*, Cambridge – New York: Cambridge University Press, s. 72-94.
- . (2015), *Authority Figures*, [w:] J. GREGORY (red.), *A Companion to Greek Tragedy*, Malden, Mass.: Blackwell, s. 333-351.
- GRONINGEN (VAN) B. A. (1960), *La composition littéraire archaïque grecque* („Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, afd. Letterkunde” 65/2), Amsterdam: Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij.
- . (1966), *Théognis: le premier livre, Édité avec un commentaire*, Amsterdam: Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij.
- GROTE G. (2009) [1849¹], *A History of Greece*, t. II, Cambridge: Cambridge University Press.
- GULLO A. (2014), *La “performance” elegiaca: contesto e tecnica esecutiva in età arcaica e classica*, „Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia” 6/2, s. 721-750.
- GÜZELDERE G. (1997), *The Many Faces of Consciousness: A Field Guide*, [w:] N. BLOCK, F. FLANAGAN, G. GÜZELDERE (red.), *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*, Cambridge, Mass. – London: MIT Press, s. 1-67.
- GZELLA S. (1985), *Pieśń biesiadna zwana skolionem*, „Meander” 40/7, s. 247-256.
- HABERMAS J. (1999), *Teoria działania komunikacyjnego. Tom 1. Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, przeł. A. M. Kaniowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- . (2002), *Teoria działania komunikacyjnego. Tom 2. Przyczynek do krytyki rozumu funkcjonalnego*, przeł. A. M. Kaniowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- HABRAJSKA G. (2010), *Sytuacja komunikacyjna w interakcji*, [w:] G. SAWICKA (red.), *Sytuacja komunikacyjna i jej parametry*, Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, s. 24-27.
- HADJIMICHAEL TH. A. (2019), *The Emergence of the Lyric Canon*, Oxford: Oxford University Press.
- HAGEL S., LYNCH T. (2015), *Musical Education in Greece and Rome*, [w:] W. M. BLOOMER (red.), *A Companion to Ancient Education*, Chichester: Wiley-Blackwell, s. 401-412.
- HAINSWORTH J. B. (1969), *Homer*, Oxford: Clarendon Press.
- HALL A., MILNER N. (1994), *Education and Athletics. Documents illustrating the Festivals of Oenoanda*, [w:] D. FRENCH (red.), *Studies in the History and Topography of Lycia and Pisidia: in Memoriam A. S. Hall*, London: British Institute of Archaeology, s. 7-47.
- HALL J. M. (2002), *Hellenicity: Between Ethnicity and Culture*, Chicago – London: University of Chicago Press.
- . (2011), *Historia Grecji archaicznej, ok. 1200-479 p.n.e.*, przeł. M. Komorowska, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego (= *A History of the Archaic Greek World, ca. 1200-479 BCE*, Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2014 [2007¹]).
- . (2013), *The Rise of State Action in the Archaic Age*, [w:] H. BECK (red.), *A Companion to Ancient Greek Government*, Malden – Oxford: Wiley-Blackwell, s. 9-21.
- HALLIWELL S. (2011), *Between Ecstasy and Truth. Interpretations of Greek Poetics from Homer to Longinus*, Oxford – New York: Oxford University Press.

- . (2012), *Amousia: Living without the Muses*, [w:] I. SLUITER, R. M. ROSEN (red.), *Aesthetic Value in Classical Antiquity*, Leiden – Boston: Brill, s. 15-45.
- HAMDORF F. W. (1990), *Musik und Symposion*, [w:] K. VIERNEISEL, B. KAESER (red.), *Kunst der Schale, Kultur des Trinkens*, München: Staatliche Antikensammlungen und Glyptothek, s. 238-246.
- HAMILTON L. J. (1961), *The Local Scripts of Archaic Greece: A Study of the Origin of the Greek Alphabet and Its Development from the Eighth to the Fifth Centuries B.C.*, Oxford: Oxford University Press / Clarendon Press.
- HAMMER D. (2002), *The Iliad as Politics: The Performance of Political Thought*, Norman: University of Oklahoma Press.
- . (2004), *Ideology, the Symposium, and Archaic Politics*, „The American Journal of Philology” 125/4, s. 479-512.
- HANINK J. (2017), *Lycurgan Athens and the making of classical tragedy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- HANSEN O. (1985), *Hestia Boulaia at Erythrai*, „L’antiquité classique” 54, s. 274-276.
- HANSEN M. H. (1989), *Solonian Democracy in Fourth-Century Athens*, „Classica et Mediaevalia” 40, s. 71-99.
- . (2018), *Oral law in ancient Greece?*, [w:] P. PERLMAN (red.), *Ancient Greek Law in the 21st Century*, Austin: University of Texas Press, s. 172-92.
- . (2020), *Polis. Wprowadzenie do dziejów greckiego miasta-państwa w starożytności*, przeł. R. Kulesza, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- . (2021), *The Nature of Athenian Democracy*, [w:] D. PIOVAN, G. GIORGINI (red.), *Brill’s Companion to the Reception of Athenian Democracy: From the Late Middle Ages to the Contemporary Era*, Leiden – Boston: Brill, s. 27-54.
- HARTWIG P. (1893), *Die griechischen Meisterschalen der Blüthezeit des strengen rothfigurigen Stiles*, Berlin: G. Reimer.
- . (2015), *The Meaning of the Legal Term Symbolaion, the Law about Dikai Emporikai and the Role of the Paragraphe Procedure*, „Dike” 18, s. 7-36.
- HARRISON E. (1902), *Studies in Theognis: Together with a Text of the Poems*, Cambridge: Cambridge University Press.
- HARRISON TH. (2007), *Greek Religion and Literature*, [w:] D. OGDEN (red.), *A Companion to Greek Religion*, Oxford: Blackwell Publishing Ltd, s. 374-384.
- HARVEY A. E. (1955), *The Classification of Greek Lyric Poetry*, „The Classical Quarterly” 5/3-4, s. 157-175.
- HAVELOCK E.A. (1969), *Dikaionune. An Essay in Greek Intellectual History*, „Phoenix” 23/1, s. 49-70.
- . (1978), *The Greek Concept of Justice: From Its Shadow in Homer to Its Substance in Plato*, Cambridge, Mass. – London: Harvard University Press.
- . (1982), *The Literate Revolution in Greece and Its Cultural Consequences*, Princeton: Princeton University Press.
- . (2006), *Muza uczy się pisać. Rozważania o oralności i piśmienności w kulturze Zachodu*, przeł. P. Majewski, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- . (2007), *Przedmowa do Platona*, przeł. P. Majewski, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- HAWKE J. (2011), *Writing Authority: Elite Competition and Written Law in Early Greece*, DeKalb: Northern Illinois University Press.
- HEATH M. (1985), *Hesiod’s didactic poetry*, „Classical Quarterly” 35/2, s. 245-263 (tekst dostępny online: <https://eprints.whiterose.ac.uk/2654/1/Heathm.2.pdf>, 1.02.2021).
- HEIDEGGER M. (1975), *The Anaximander Fragment*, przeł. D. F. Krell, F. A. Capuzzi, [w:] M.

- HEIDEGGER, *Early Greek Thinking*, San Francisco – London: Harper and Row, s. 13-58.
- HEINEMANN I. (1899), *Theognidea*, „Hermes” 34, s. 590-600.
- HENDERSON W. J. (1983), *Theognis 702-712: The Sisyphus-exemplum*, „Quaderni Urbinati di Cultura Classica” 15/3, s. 83-90.
- HENDRIK, JR. CH. W. (1994), *Writing, Reading, Democracy*, [w:] R. OSBORNE, S. HORNBLLOWER (red.), *Ritual, Finance, Politics. Athenian Democratic Accounts Presented to David Lewis*, Oxford: Oxford Clarendon Press, s. 157-174.
- HERDA A. (2011), *How to Run a State Cult. The Organization of the Cult of Apollo Delphinios in Miletos*, [w:] M. HAYSOM, J. WALLENSTEN (red.), *Current Approaches to Religion in Ancient Greece. Papers Presented at a Symposium at the Swedish Institute at Athens, 17-19 April 2008*, Stockholm: Swedish Institute at Athens, 57-93.
- HERMAN G. (1987), *Ritualised Friendship and the Greek City*, Cambridge – London – New York – New Rochelle – Melbourne – Sydney: Cambridge University Press.
- . (2006), *Morality and Behaviour in Democratic Athens. A Social History*, Cambridge: Cambridge University Press.
- . (2012) [1996¹], *Reciprocity (Greece)*, [w:] S. HORNBLLOWER, A. SPAWFORTH, E. EIDINOW (red.), *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford: Oxford University Press, s. 1257-1258.
- HERZFELD M. (1985), *The Poetics of Manhood*, Princeton: Princeton University Press.
- HEYWOOD A. (2008), *Ideologie polityczne. Wprowadzenie*, przeł. M. Habura, N. Orłowska, D. Stasiak, Warszawa: PWN.
- HIGHBARGER E. L. (1927), *A New Approach to the Theognis Question*, „Transactions and Proceedings of the American Philological Association” 58, s. 170-198.
- . (1929), *Literary Imitation in the Theognidea*, „The American Journal of Philology, 50/4, s. 341-359.
- (VAN) HILTEN-RUTTEN E. (2020), *Tyrtæus the Lawgiver? Plutarch and Diodorus Siculus on Tyrtæus fr. 4*, [w:] B. CURRIE, I. RUTHERFORD (red.), *The Reception of Greek Lyric Poetry in the Ancient World: Transmission, Canonization and Paratext (Studies in Archaic and Classical Greek Song, Vol. 5)*, Leiden – Boston: Brill, s. 72-91.
- HIRZEL R. (1907), *Themis, Dike und Verwandtes. Ein Beitrag zur Geschichte der Rechtsidee bei den Griechen*, Hildesheim: Georg Olms.
- HOBDEN F. (2013), *The Symposion in Ancient Greek Society and Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- HOEKSTRA A. (1965), *Homeric Modifications of Formulaic Prototypes: Studies in the Development of Greek Epic Diction*, Amsterdam: N.V. Noord-Hollandsche uitgevers maatschappij.
- HOESCH N. (1990), *der schöne Schencknabe*, [w:] K. VIERNEISEL, B. KAESER (red.), *Kunst der Schale, Kultur des Trinkens*, München: Staatliche Antikensammlungen und Glyptothek, s. 235-237.
- HOFFMANN M. (1914), *Die ethische Terminologie bei Homer, Hesiod und den alten Elegikern und Jambographen. I: Homer*, Tübingen: Verlag der Buchhandlung Kloeres (tekst dostępny on-line: <https://archive.org/details/dieethischetermi00hoff/page/n29/mode/2up?view=theater>, 20.04.2022).
- HÖLKESKAMP K. J. (1992a), *Arbitrators, Lawgivers and the “Codification of Law” in Archaic Greece. Problems and Perspectives*, „Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens” 7(1-2), s. 49-81 (tekst dostępny on-line, https://www.persee.fr/doc/metis_1105-2201_1992_num_7_1_977, data dostępu: 10.10.2020).
- . (1992b), *Written Law in Archaic Greece*, „Proceedings of the Cambridge Philological Society” 38, 87-117.
- . (1997), *Agorai bei Homer*, [w:] W. EDER, K. J. HÖLKESKAMP (red.), *Volk und Verfassung im vorhellenistischen Griechenland*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, s. 1-19 (książka dostępna on-line: <https://archive.org/details/volkundverfassun0000unse>, data dostępu: 28.12.2020).

- . (1999), *Schiedsrichter, Gesetzgeber, und Gesetzgebung im archaischen Griechenland*, Stuttgart: Franz Steiner.
- HOLT T. (2017), *Fighting in the Shadow of Epic The Motivations of Soldiers in Early Greek Lyric Poetry. The Motivations of Soldiers in Early Greek Lyric Poetry*, Oxford University (niepublikowana rozprawa doktorska dostępna on-line, data dostępu: 2.11.2020, <https://ora.ox.ac.uk/objects/uuid:0e705e39-2ba1-4ac0-9833-f4f6afb04af2>).
- HOOKE J. T. (1975), *The Original Meaning of "Υβρις"*, „Archiv für Begriffsgeschichte” 19, s. 125-37.
- . (1987), *Homeric φίλος*, „Glotta” 65, s. 44-65.
- HOUBY-NIELSEN S. (1992), *Interaction Between Chieftains and Citizens? 7th Century B.C. Burial Customs in Athens*, „Acta Hyperborea” 4, s. 343-374.
- HUBBARD TH. K. (1998), *Popular Perceptions of Elite Homosexuality in Classical Athens*, „Arion” 6/1, s. 48-78
- . (2000), *Pederasty and Democracy: The Marginalization of a Social Practice*, [w:] TH. K. HUBBARD (red.), *Greek Love Reconsidered*, New York: Wallace Hamilton Press.
- . (2004), *The Dissemination of Epinician Lyric: Pan-Hellenism, Reperformance, Written Texts*, [w:] C. J. MACKIE (red.), *Oral performance and its context*, Leiden: Brill, s. 71-93.
- . (2007), *Theognis' Sphrêgis: Aristocratic speech and the paradoxes of writing*, [w:] C. COOPER (red.), *Politics of Orality*, Leiden – Boston: Brill, s. 191-215.
- . (2014), *Peer Homosexuality*, [w:] TH. K. HUBBARD (red.), *A Companion to Greek and Roman Sexualities*, Malden, MA – Oxford – Chichester: Wiley-Blackwell, s. 128-149.
- HUDSON-WILLIAMS T. (1903), *Theognis and his Poems*, „The Journal of Hellenic Studies” 23, s. 1-23.
- . (1910), *The Elegies of Theognis and Other Elegies Included in the Theognidean Sylloge. A revised text based on a new collation of the Mutinensis Ms. with introduction, commentary and appendices*, London: G. Bell and Sons.
- HUFFMAN C. A. (2008), *The "Pythagorean Precepts" of Aristoxenus: Crucial Evidence for Pythagorean Moral Philosophy*, „The Classical Quarterly” 58/1, s. 104-119.
- HUMPHREYS S. (1985), *Law as Discourse*, „History and Anthropology” 1/2, s. 239-264.
- . (1988), *The Discourse of Law in Archaic and Classical Greece*, „Law and History: Review” 6/2, s. 465-493.
- HUNTER V. J. (1982), *Past and Process in Herodotus and Thucydides*, Princeton: Princeton University Press.
- HUNTER R. (2009), *Critical Moments in Classical Literature: Studies in the Ancient View of Literature and its Uses*, Cambridge – New York: Cambridge University Press.
- . (2014), *Hesiodic Voices: Studies in the Ancient Reception of Hesiod's Works and Days*, Cambridge: Cambridge University Press.
- HUOT S. (2019) [1987], *From Song to Book: The Poetics of Writing in Old French Lyric and Lyrical Narrative Poetry*, Ithaca – London: Cornell University Press.
- HUTTON P. H. (2013), *Reconsiderations of the Idea of Nostalgia in Contemporary Historical Writing*, „Historical Reflections” 39/3, s. 1-9 (artykuł dostępny on-line: <https://www.berghahnjournals.com/view/journals/historical-reflections/39/3/hrrh390301.xml>, 4.04.2022).
- HYMES D. (1975), *Breakthrough into performance*, [w:] D. Ben-Amos, K. Goldstein (red.), *Folklore: Performance and communication*, The Hague: Mouton, s. 11-74 (artykuł dostępny on-line w ramach serii *Documenti di lavoro e pre-pubblicazioni*, red. P. Fabbri, Rimini: Guaraldi: https://shop.guaraldilab.com/wp-content/uploads/2016/04/Hymes_Beakthrough-into-Performances_preview.pdf, 2.05.2020).
- IACOVU M. (2014), *Beyond the Athenocentric misconceptions: the Cypriote politics in their economic*, „Cahiers du Centre d'Études Chypriotes” 44, s. 95-117 (artykuł dostępny on-line, data dostępu: 8.12.2020, https://www.persee.fr/doc/cchyp_0761-8271_2014_num_44_1_1543).

- IANNARONE A. (2020), *When Not Communicating. The Critical Potential of the Literary Text and the Limits of Interpretation*, „Journal of Literary Theory” 14/1, s. 55-75.
- IANNUCCI A. (2002), *La parola e l'azione. I frammenti simposiali di Crizia*, Bologna: Edizione d.u.press.
- IMMERWAHR H. B. (1962), *Book rolls on Attic vases studies*, [w:] C. HENDERSON (red.), *Classical, mediaeval and renaissance studies in honor of B. L. Ullman*, t. I, Rome, s. 17-48.
- . (1973), *More book rolls on Attic vases*, „Antike Kunst” 16, s. 143-147.
- . (1990), *Attic Script. A Survey*, Oxford: Clarendon Press.
- IMMISCH O. (1933), *Die Sphragis des Theognis*, „Rheinisches Museum für Philologie” 82, s. 298-304.
- INGARDEN R. (1957), *O tak zwanej „prawdzie” w literaturze*, [w:] idem, *Studia z estetyki*, t. 1, Warszawa: PWN, s. 329-439.
- IRWIN E. (2005), *Solon and Early Greek Poetry: The Politics of Exhortation*, Cambridge: Cambridge University Press.
- . (2006), *The transgressive elegy of Solon?*, [w:] J. BLOK, A. LARDINOIS (red.), *Solon of Athens. New Historical and Philological Approaches*, Leiden: Brill, s. 36-78.
- IRWIN-ZARECKA I. (2017) [1994¹], *Frames of Remembrance: The Dynamics of Collective Memory*, London – New York: Routledge.
- IWASIŃSKI Ł. (2015), *Współczesne nawiązania do myśli Thorsteina Veblena*, „Studia Humanistyczno-Społeczne” 11, s. 113-125.
- JACOBY F. (1931), *Theognis* (Sonderausgabe aus den Sitzungsberichten der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse 10), Berlin: de Gruyter.
- JAEGER W. (1962) [1934¹], *Paideia*, t. I, przeł. M. Plezia, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- . (2019) [1947¹], *Elogio del diritto*, przeł. M. Cacciari, N. Irti, [w:] M. CACCIARI, N. IRTI, *Elogio del diritto. Con un saggio di Werner Jaeger*, Milano, La nave di Teseo (wyd. elektroniczne).
- JANIK J. (2003), *Terms of the Semantic Sphere of δίκη and θέμις in the Early Greek Epic*, Kraków.
- JANKO R. (1982), *Homer, Hesiod and the Hymns. Diachronic development in epic diction*, Cambridge: Cambridge University Press.
- . (1994), *The Iliad: A Commentary. Vol. IV (Books 13-16)*, G. S. KIRK (red.), Cambridge: Cambridge University Press.
- . (1998), *The Homeric Poems as Oral Dictated Texts*, „The Classical Quarterly” 48/1, s. 1-13.
- . (2011), *πρῶτόν τε καὶ ὕστατον αἰὲν ἀείδειν: Relative Chronology and the Literary and the Literary History of the Early Greek Epos*, [w:] Ø. ANDERSEN, T. T. HAUG (red.), *Relative Chronology in Early Greek Epic Poetry*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 20-43.
- JANKOWSKA A. (2015), *Między Bliskim Wschodem a Grecją – pieniądz w okresie archaicznym*, „Acta Archaeologica Lodziensia” 61, s. 7-12 (tekst dostępny on-line: <http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/>, 8.12.2021).
- JAUSS H. R. (1972), *Historia literatury jako wyzwanie rzucone nauce o literaturze (fragmenty)*, przeł. R. Handke, „Pamiętnik literacki” 63/4, s. 271-307.
- JEFFERY L. H. (1976), *Archaic Greece: The City-states, C. 700-500 B.C.*, London – Tonbridge: Benn.
- JOHNSON M. R. (2020), *The Ethical Maxims of Democritus of Abdera*, [w:] D. C. WOLFSBOROUGH (red.), *Early Greek Ethics*, Oxford – New York: Oxford University Press, s. 211-242.
- JONES G. S. (2014), *Voice of the People: Popular Symposia and the Non-Elite Origins of the Attic Skolia*, „Transactions of the American Philological Association” 144/2, s. 229-262.
- . (2016), *Observing Genre in Archaic Greek Skolia and Vase-Painting*, [w:] CAZZATO, A. LARDINOIS (red.), *The Look of Lyric: Greek Song and the Visual*, Leiden: Brill, s. 146-184 (tekst dostępny on-line: https://brill.com/view/book/edcoll/9789004314849/B9789004314849_007.xml, 10.07.2020).

- JONG I. J. F., DE (1992), *The Subjective Style in Odysseus' Wanderings*, „The Classical Quarterly” 42/1, s. 1-11.
- KAESER B. (1990), *Tradition durch dunkle Zeiten*, [w:] K. VIERNEISEL, B. KAESER (red.), *Kunst der Schale, Kultur des Trinkens*, München: Staatliche Antikensammlungen und Glyptothek, s. 194-196.
- KAHANE A. (2005), *Diachronic Dialogues. Authority and Continuity in Homer and the Homeric Tradition*, Lanham – Boulder – New York – Toronto – Oxford: Rowman & Littlefield Publishers.
- KAHN C. H. (1979), *The Art and Thought of Heraclitus. An edition of the fragments with translation and commentar*, Cambridge: Cambridge University Press.
- . (1985), *Democritus and the Origins of Moral Psychology*, „The American Journal of Philology” 106/1, s. 1-31.
- KAMPAKOGLU A. (2019), *Studies in the Reception of Pindar in Ptolemaic Poetry*, Berlin – Boston: De Gruyter.
- KANAVOU N. (2016), *Sōphrosynē and Justice in Aristophanes' Wasps*, „Greece & Rome” 63/2, s. 175-191.
- KANTZIOS I. (2005), *Tyranny and the Symposion of Anacreon*, „Classical Journal” 100/3, 227-45.
- KARAJEORGIOS G. K. (ΚΑΡΑΓΕΩΡΓΟΣ Γ. Κ.) (2017), «Η έννοια της αρετής ως παιδευτικό ιδεώδες στα ποιήματα του Θέογνη», Αθήνα: Εκδοτικός Οίκος Α. Α. Λιβάνη.
- KARAKANTZA E. F. (2020), *Who Am I? (Mis)identity and the Polis in Oedipus Tyrannus*, Cambridge, Mass. – London: Center for Hellenic Studies.
- KASTORIADIS K. (ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗΣ Κ.) (1986), «Η αρχαία ελληνική δημοκρατία και η σημασία της για μας σήμερα», Αθήνα: Ύψιλον.
- KAZANTZIDIS G., SPATHARAS D. (2018), Introductory: *'Hope', elpis, spes: Affective and Non-affective Expectancy*, [w:] G. KAZANTZIDIS, D. SPATHARAS (red.), *Hope in Ancient Literature, History, and Art: Ancient Emotions I*, Berlin: de Gruyter, s. 1-31.
- KELSEN H. (2006) [1945¹], *General Theory of Law and State*, przeł. A. Wedberg, New Brunswick – London: Transaction Publishers.
- KENYON F. G. (1951) [1932¹], *Books and Readers in Ancient Greece and Rome*, Oxford: Clarendon Press.
- KER J. (2000), *Solon's "Theōria" and the End of the City*, „Classical Antiquity” 19/2, s. 304-329.
- KERFERD G.B. (1976), *The Image of the Wise Man in Greece in the Period before Plato*, [w:] F. BOSSIER i inni (red.), *Images of Man in Ancient and Medieval Thought: Studia Gerard Verbeke ab amicis et collegis dicata*, Leuven: Leuven University Press, s. 17-28.
- KIRK G. S. (1962), *The Songs of Homer*, Cambridge: Cambridge University Press.
- . (1985), *The Iliad: A Commentary. Vol. 1 (Books 1-4)*, Cambridge: Cambridge University Press.
- KISTLER E. (2004), *„Kampf der Mentalitäten”: Ian Morris', Elitist- 'versus', Middling-Ideology?*, [w:] R. ROLLINGER, CH. ULF (red.), *Griechische Archaik: Interne Entwicklungen – Externe Impulse*, Berlin: Akademie Verlag, s. 145-176.
- KLEVE K. (1964), *Ἀπραγμοσύνη and Πολυπραγμοσύνη: Two Slogans in Athenian Politics*, „Symbolae Osloenses” 39, s. 83-88.
- KLOOSTER J. (2014), *New Philology and ancient Editors, Some Dynamicis of Textual Criticism*, [w:] R. BOD, T. WESTSTEIJN, J. MAAT (red.), *The Making of the Humanities III*, Amsterdam: Amsterdam University Press, s. 251-265.
- KNOX B. (2003) [1985¹], *Theognis*, [w:] P. EASTERLING, B. KNOX (red.), *The Cambridge History of Classical Literature*, t. 1, Cambridge: Cambridge University Press, s. 136-145.
- KOLLER H. (1972), *Ἔπος*, „Glotta” 50/1-2, s. 16-24.
- KOMORNICKA A. M. (1979), *Studia nad Pindarem i archaiczną liryką grecką. W kręgu pojęć prawdy i fałszu*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- . (1980), *Pindar i Platon o roli poetów i poezji*, „Sprawozdania z Czynności i Posiedzeń

- Naukowych Łódzkiego Towarzystwa Naukowego” 34/1 (1980), s. 1-15.
- KONING H. H. (2010), *Hesiod: The Other Poet. Ancient Reception of a Cultural Icon*, Leiden – Boston: Brill.
- . (2018), *The Hesiodic Question*, [w:] A. C. LONEY, S. SCULLY (red.), *The Oxford Handbook of Hesiod*, Oxford: Oxford University Press, s. 17-29.
- KONSTAN D. (1995), *Greek Comedy and Ideology*, New York – Oxford: Oxford University Press.
- . (1997), *Friendship in the Classical World*, Cambridge: Cambridge University Press.
- . (1998), *Reciprocity and Friendship*, [w:] C. GILL, N. POSTLETHWAITE, R. SEAFORD (red.), *Reciprocity in Ancient Greece*, Oxford: Oxford University Press, s. 279-301.
- . (2006), *The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature*, Toronto – Buffalo – London: University of Toronto Press.
- KONSTANTAKOS I. (2005), *Amasis, Bias and the Seven Sages as Riddlers*, „Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft” 29, s. 11-46.
- KORNATOWSKI W. (1950), *Rozwój pojęć o państwie w starożytnej Grecji*, Warszawa – Toruń: Państwowe Zakłady Wydawnictw Szkolnych.
- KORUS K. (2016), *Jeszcze raz o funkcji aoidy na dworze Agamemnona (Odyseja III 263-272)*, „Vox Patrum” 36/65, s. 345-352 (tekst dostępny on-line, data dostępu: 1.02.2021, http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.ojs-doi-10_31743_vp_3505).
- KOTANSKY R. (1993), *P. Berol 21220 = Theognis, Elegiae I, 917-933*, „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik” 96, s. 1-5 (tekst dostępny on-line, data dostępu: 1.05.2020: <http://www.uni-koeln.de/phil-fak/ifa/zpe/downloads/1993/096pdf/096001.pdf>).
- KOWALZIG B. (2004), *Changing Choral Worlds: Song-Dance and Society in Athens and Beyond*, [w:] P. Murray, P. Wilson (red.), *Music and the Muses: The Culture of 'Mousike' in the Classical Athenian City*, Oxford: Oxford University Press, s. 39-65.
- . (2007), *Singing for the Gods. Performances of Myth and Ritual in Archaic and Classical Greece*, Oxford: Oxford University Press.
- KOWERSKI L. M. (2005), *Simonides on the Persian Wars. A Study of the Elegiac Verses of the “New Simonides”*, New York – London: Routledge.
- KROLL J. (1936), *Theognis-Interpretationen*, Leipzig: Dieterich’sche Verlagsbuchhandlung (Philologus, Supplementum 29/1).
- KUCHARSKI J. (2012), *Pieśń Eryonii. Język zemsty i jej figury w attyckich tragediach rodu Atrydów*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- KUELLENBERG (KÜLLENBERG) R. (1877), *De imitatione Theognidea*, Argentoratum (Straßburg): Teubner (książka w wolnym dostępie: <https://archive.org/details/deimitationetheo00kuel/mode/2up>, 10.04.2020).
- KURCZEWSKI J. (1973), *Prawo prymitywne. Zjawiska prawne w społeczeństwach przedpaństwowych*, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- KURKE L. (1989), *ΚΑΙΠΗΛΕΙΑ and Deceit: Theognis 59-60*, „American Journal of Philology” 110/4, s. 535-544.
- . (1990), *Pindar's Sixth Pythian and the Tradition of Advice Poetry*, “Transactions of the American Philological Association” 120, s. 85-107.
- . (1991), *The Traffic in Praise: Pindar and the Poetics of Social Economy*, Ithaca: Cornell University Press.
- . (1992), *The Politics of ἀβροσύνη in Archaic Greece*, „Classical Antiquity” 11/1, s. 91-120.
- . (1997), *Inventing the “Hetaira”: Sex, Politics, and Discursive Conflict in Archaic Greece*, „Classical Antiquity” 16/1, s. 106-150.

- . (1999), *Coins, Bodies, Games and Gold: The Politics of Meaning in Archaic Greece*, Princeton: Princeton University Press.
- . (2011) *Aesopic Conversations: Popular Tradition, Cultural Dialogue, and the Invention of Greek Prose*, Princeton: Princeton University Press.
- KURYŁOWICZ M. (2019), *Aequitas i iustitia w rzymskiej praktyce prawnej*, „Annales UMCS. Sectio G” 61.1, s. 173-188 (tekst w wolnym dostępie, 22.09.2021: <http://dlibra.umcs.lublin.pl/>).
- LAMBERT W. G. (1996) [1963¹], *Babylonian Wisdom Literature*, Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns.
- LAMBERTON R. (1988), *Hesiod*, New Haven – London: Yale University Press.
- LAMPERT L. (2010), *How Philosophy Became Socratic: A Study of Plato's "Protagoras", "Charmides", and "Republic"*, Chicago – London: University of Chicago Press.
- LANATA G. (1963), *Poetica pre-platonica. Testimonianze e frammenti*, Firenze: La Nuova Italia.
- LANE FOX R. (2000), *Theognis: An Alternative to Democracy*, [w:] R. BROCK, S. HODKINSON (red.), *Alternatives to Athens: Varieties of Political Organization and Community in Ancient Greece*, Oxford: Oxford University Press, s. 35-51.
- LANNI A. (2006), *Law and Justice in the Courts of Classical Athens*, Cambridge – New York: Cambridge University Press.
- . (2009), *Social Norms in the Courts of Ancient Athens*, „The Journal of Legal Analysis” 12, s. 691-736.
- . (2013), *Law and Democracy in Classical Athens*, [w:] J. ARNASON, K. RAAFLAUB, P. WAGNER (red.), *The Greek Polis and the Invention of Democracy. A Politico-Cultural Transformation and its Interpretations*, Chichester, UK: Wiley-Blackwell, s. 163-181.
- . (2016), *Law and Order in Ancient Athens*, Cambridge: Cambridge University Press.
- . (2018), *From Anthropology to Sociology: New Directions in Ancient Greek Law Research*, [w:] P. PERLMAN (red.), *Ancient Greek Law in the 21st Century*, Austin: University of Texas Press, s. 157-171.
- [w:] P. PERLMAN (red.), *Ancient Greek Law in the 21st Century*, Austin: University of Texas Press,
- LAPINI W. (1995a), *I frammenti alcibiadei di Crizia: Crizia amico di Alcibiade? (I)*, „Prometheus” 21/2, s. 1-14.
- . (1995b), *I frammenti alcibiadei di Crizia: Crizia amico di Alcibiade? (II)*, „Prometheus” 21/2, s. 111-130.
- LARDINOIS A. (1997), *Modern Paroemiology and the Use of Gnomai in Homer's Iliad*, „Classical Philology” 92/3, s. 213-234.
- . (2003), *The Wrath of Hesiod: Angry Homeric Speeches and the Structure of Hesiod's Works and Days*, „Arethusa” 36/1, s. 1-20.
- . (2006), *Have we Solon's verses?*, [w:] J. BLOK, A. LARDINOIS (red.), *Solon of Athens. New Historical and Philological Approaches*, Leiden: Brill, s. 15-35.
- . (2020), *New Philology and the Classics: Accounting for Variation in the Textual Transmission of Greek Lyric and Elegiac Poetry*, [w:] B. CURRIE, I. RUTHERFORD (red.), *The Reception of Greek Lyric Poetry in the Ancient World: Transmission, Canonization and Paratext (Studies in Archaic and Classical Greek Song, Vol. 5)*, Leiden – Boston: Brill, s. 39-71.
- . (2021), *Sappho's Personal Poetry*, [w:] P. FINGLASS, A. KELLY (red.), *The Cambridge Companion to Sappho*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 163-174.
- LATACZ J. (1968), *ἄπτερος μῦθος – ἄπτερος φάτις: ungeflügelte Worte?*, „Glotta” 46/1-2, s. 27-47.
- . (1977), *Kampfparänese, Kampfdarstellung und Kampfwirklichkeit in der Ilias, bei Kallinos und Tyrtaios*, München: Beck.
- . (1985), *Homer. Der erste Dichter des Abendlandes*, München – Zürich: Artemis.

- LATTE K. (1946) *Der Rechtsgedanke im archaischen Griechentum*, „Antike und Abendland” 2/1, s. 63-76.
- LEAF W. (1887), *The Trial Scene in Iliad XVIII*, „The Journal of Hellenic Studies” 8, s. 122-132.
- LEAR A. (2011), *The pederastic elegies and the autorship of the Theognidea*, „The Classical Quarterly” 61/1, s. 378-393.
- . (2014), *Ancient Pederasty: An Introduction*, [w:] TH. K. HUBBARD (red.), *A Companion to Greek and Roman Sexualities*, Malden, MA – Oxford – Chichester: Wiley-Blackwell, s. 102-127.
- LEAR A., CANTARELLA E. (2008), *Images of Pederasty: Boys Were Their Gods*, London – New York: Routledge.
- LEDUC C. (1976), *La Constitution d'Athènes attribuée à Xénophon. Traduction et commentaire*, Paris: Belles Lettres.
- LEE M. M. (2015), *Body, Dress, and Identity in Ancient Greece*, New York: Cambridge University Press
- LEFKOWITZ M. R. (1978), *The Poet as Hero: Fifth-Century Autobiography and Subsequent Biographical Fiction*, „The Classical Quarterly” 28/2, s. 459-469.
- . (2012) [1981¹], *The Lives of the Greek Poets (Second Edition)*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- LEPPIN H. (2013), *Unlike(ly) Twins? Democracy and Oligarchy in Context*, [w:] H. BECK (red.), *A Companion to Ancient Greek Government*, Malden – Oxford: Wiley-Blackwell, s. 146-158.
- LENGAUER W. (1981), *Isonomia*, „Przegląd Historyczny” 72/4, s. 609-635.
- . (1994), *Religijność starożytnych Greków*, Warszawa: PWN.
- . (1999), *Starożytna Grecja okresu archaicznego i klasycznego*, Warszawa: Wydawnictwo DiG.
- . (2011a), *Wstęp (mit i religia)*, [w:] W. LENGAUER, P. MAJEWSKI, L. TRZCIONKOWSKI (red.), *Antropologia antyku greckiego. Zagadnienia i wybór tekstów*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, s. 139-141.
- . (2011b), *Człowiek a bogowie. Kontakty z bóstwem w wierzeniach greckich*, [w:] W. LENGAUER, P. MAJEWSKI, L. TRZCIONKOWSKI (red.), *Antropologia antyku greckiego. Zagadnienia i wybór tekstów*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, s. 237-249.
- LENZ A. (1980), *Das Proöm des frühen griechischen Epos: ein Beitrag zum poetischen Selbstverständnis*, Bonn: Rudolf Habelt Verlag.
- LEOPOLD D. (2013), *Marxism and Ideology: From Marx to Althusser*, [w:] M. FREEDEN, L. T. SARGENT, M. STEARS (red.), *The Oxford Handbook of Political Ideologies*, Oxford: Oxford University Press, s. 20-37.
- LESHEM D. (2013), *Oikonomia redefined*, „Journal of the History of Economic Thought” 35/1, s. 43-61.
- LESKY A. (1961), *Göttliche und menschliche Motivation im homerischen Epos*, Heidelberg: C. Winter (s. 22-44 tekstu dostępne pt. *Motivation by Gods and Men* w przekładzie H. M. Harvey’a w: F. DE JONG (red.), *Homer: Critical Assessments*, t. 2, London – New York: Routledge, 1999, s. 384-403).
- . (1983), «Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας», przeł. Αγαπητός Γ. Τσοπανάκης, Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Κυριακίδη IKE (= *Geschichte der Griechischen Literatur*, Bern: Francke, 1957).
- . (1985), *Grundzüge griechischen Rechtsdenkens*, „Wiener Studien” 98, s. 5-40.
- . (1986), *Grundzüge griechischen Rechtsdenkens II*, „Wiener Studien” 99, s. 5-26.
- LEVINE D. B. (1985), *Symposium and the Polis*, [w:] TH. FIGUEIRA, G. NAGY (red.), *Theognis of Megara: Poetry and the Polis*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, s. 176-196.
- LEVIS M. (JR.) (2015), *Eutyfron. Interpretacja*, tłum. R. Kuczyński, J. Tokarski, [w:] P. NOWAK (red.), *Platon. Eutyfron*, Warszawa: Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego, s. 100-165.
- LÉVY E. (1998), *Dikè chez Homère: entre privé et public*, „Ktèma” 23, s. 71-79.

- LEWIS J. M. (1985), *Eros and the Polis in Theognis Book II*, [w:] TH. FIGUEIRA, G. NAGY (red.), *Theognis of Megara: Poetry and the Polis*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, s. 197-222.
- LEWIS J. D. (2006), *Solon the Thinker. Political Thought in Archaic Athens*, London – New Delhi – New York – Sydney: Bloomsbury.
- . (2007), *Early Greek Lawgivers*, London: Bristol Classical Press.
- LEYPOLD C. (2008), *Bankettgebäude in Griechischen Heiligtümern*, Wiesbaden: Reichert Verlag.
- L'HOMME-WÉRY (1996), *La notion d'harmonie dans la pensée politique de Solon*, „Kernos” 9, s. 145-159 (tekst dostępny on-line, <https://journals.openedition.org/kernos/pdf/1164>, data dostępu: 3.08.2021).
- LIBERMAN G. (2016), *Some Thoughts on the Symposiastic Catena, Aisakos, and Skolia*, [w:] V. CAZZATO, D. OBBINK, E. E. PRODI (red.), *The Cup of Song: Studies on Poetry and the Symposium*, Oxford University Press, s. 42-62.
- LINDENLAUF A. (2014), *Agora in the Greek World*, [w:] C. SMITH (red.), *Encyclopedia of Global Archaeology*, t. 1, New York: Springer, s. 69-78.
- LISSARRAGUE F. (1990a), *The Aesthetics of the Greek Banquet. Images of Wine and Ritual*, przeł. A. Szegedy-Maszak, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- . (1990b), *Sacrificial Meal and Symposium: Two Models of Civic Institutions in the Archaic City?*, [w:] O. MURRAY (red.), *Sympotica: A Symposium on the Symposium*, Oxford: Clarendon Press, s. 14-33.
- LLOYD G. E. R. (1979), *Magic, Reason and Experience: Studies in the Origins and Development*, Cambridge: Cambridge University Press.
- . (1987), *The Revolutions of Wisdom: Studies in the Claims and Practice of Ancient Greek Science*, Berkeley – Los Angeles: University of California Press.
- LLOYD-JONES H. (1971a), *The Justice of Zeus*, Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- . (1971b), *La giustizia di Zeus nell'Iliade*, „Quaderni Urbinati di Cultura Classica” 12, s. 62-91.
- LLOYD-JONES H., PARSON P. (ed.) (1983), *Supplementum Hellenisticum*, Berlin – New York: de Gruyter, 1983.
- LOMBARDO M. (1979), *Elementi per una discussione sulle origini e funzioni della moneta coniatata*, „Annali dell'Istituto Italiano di Numismatica” 27, s. 75-121.
- . (1988), *Pratiche di commensalità e forme di organizzazione sociale nel mondo greco: Symposia e syssitia*, „Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia” 18/2, s. 263-286.
- LONEY A. C., SCULLY S. (2018), *Introduction*, [w:] A. C. LONEY, S. SCULLY (red.), *The Oxford Handbook of Hesiod*, Oxford: Oxford University Press, s. 1-14.
- LONG A. A. (1970), *Morals and Values in Homer*, „The Journal of Hellenic Studies” 90, s. 121-139 (przedruk artykułu w: F. DE JONG (red.), *Homer: Critical Assessments*, t. 2, London – New York: Routledge, 1999, s. 305-331).
- LORD A. B. (1953), *Homer's Originality: Oral Dictated Texts*, „Transactions and Proceedings of the American Philological Association” 84, s. 124-134.
- . (1960), *The Singer of Tales*, Cambridge: Harvard University Press.
- LUCAS J. (1893), *Studia Theognidea*, Berolini: R. Heinrich.
- LURAGHI N. (2013), *One-Man Government*, [w:] H. BECK (red.), *A Companion to Ancient Greek Government*, Malden – Oxford: Wiley-Blackwell, s. 131-145.
- LYNCH K. M. (2011), *The Symposium in Context: Pottery from a Late Archaic House near the Athenian Agora*, Princeton: American School of Classical Studies at Athens (*Hesperia Supplements*).

- ŁANOWSKI J. (1962), *Jakuba Burckhardta obraz antyku*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 7 /1-2 (1962) s. 123-129.
- ŁYCZKOWSKA K. (2014) [1998¹], *Babilońska literatura mądrości*, Warszawa: Dialog.
- MACDOWELL D. M. (1976), *Hybris in Athens*, „Greece & Rome” 23/1, s. 14-31.
- MACLACHLAN B. (1997), *Personal Poetry*, [w:] D. E. GERBER (red.), *A Companion to Greek Lyric Poets*, Leiden – New York – Köln: Brill, s. 133-220.
- MAGRIS A. (2008), *Destino, provvidenza, predestinazione: dal mondo antico al cristianesimo*, Brescia: Morcelliana.
- MAINE H. S. (1963) [1861¹], *Ancient Law*, Boston: Beacon Press.
- MALTOMINI F. (2003), *Theognidea*, [w:] M. S. FUNGHI (red.), *Aspetti di letteratura gnomica nel mondo antico*, t. 1, Firenze: L. S. Olschki, s. 203-224.
- . (2004), *Sulla trasmissione dei «Detti dei Sette Sapienti»*, [w:] M. S. FUNGHI (red.), *Aspetti di letteratura gnomica nel mondo antico*, t. 2, Firenze: L. S. Olschki, s. 1-24.
- MANN CH. (2007), *Die Demagogen und das Volk. Zur politischen Kommunikation im Athen des 5. Jahrhunderts v. Chr.*, Berlin: Akademie Verlag GmbH (*Klio. Beiträge zur Alten Geschichte, Beihefte, Neue Folge*. Band 13).
- MARCOTE D. (2001), *Denys le Périégète dans l'Italie normande. Un nouveau témoin de la glose latine du corpus poétique de Paris, Suppl. gr. 388*, „Revue des Études grecques” 114, s. 190-221.
- MARINCOLA J. (1997), *Authority and Tradition in Ancient Historiography*, Cambridge: Cambridge University Press.
- MARKOWSKA B. (2015), *Kapitał jako kategoria analityczna: Marks – Bourdieu*, „Zoon Politikon” 6, s. 109-125 (tekst dostępny on-line w wolnym dostępie: <https://www.civitas.edu.pl/>, 8.06.2021).
- MARKS J. (2005), *The Ongoing Neikos: Thersites, Odysseus, and Achilles*, „American Journal of Philology” 126, s. 1-31.
- MARÓTI E. (1967), *Zum römerzeitlichen Weiterleben des Theognis*, „Acta antiqua Academiae Hungaricae” 15, s. 153-8.
- MARR J. L., RHODES P. J. (2008), *‘The Old Oligarch’ or The Constitution of the Athenians Attributed to Xenophon*, Oxford: Oxbow Books.
- MARTIN R. P. (1983), *Healing, Sacrifice, and Battle: Amechania and Related Concepts in Early Greek Poetry*, Innsbruck: Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft.
- . (1984), *Hesiod, Odysseus, and the Instruction of Princes*, „Transactions of the American Philological Association” 114, s. 29-48.
- . (1989), *The Language of Heroes. Speech and Performance in the Iliad*, Ithaca – London: Cornell University Press (książka w wolnym dostępie: <https://chs.harvard.edu/CHS>, 10.05.2020).
- . (1992), *Hesiod’s Metanastic Poetics*, „Ramus” 21/1, s. 11-13.
- . (1998), *The Seven Sages as Performers of Wisdom*, [w:] C. DOUGHERTY, L. KURKE (red.), *Cultural Poetics in Archaic Greece: Cult, Performance, Politics*, New York: Oxford University Press, s. 108-130.
- . (2000), *Wrapping Homer Up: Cohesion, Discourse, and Deviation in the Iliad*, [w:] A. SHARROCK, H. MORALES (red.), *Intratextuality: Greek and Roman Textual Relations*, Oxford: Oxford University Press, s. 43-65.
- . (2001), *Rhapsodizing Orpheus*, „Kernos” 14, s. 23-33 (tekst dostępny on-line, data dostępu: 3.05.2021, <https://journals.openedition.org/kernos/764?lang=en>).
- . (2005), *Epic as Genre*, [w:] J. FOLEY (red.), *A Companion to Ancient Epic*, Malden, MA: Blackwell, s. 9-19.
- . (2009), *Read on arrival*, [w:] R. HUNTER, I. RUTHERFORD (red.), *Wandering Poets in Ancient Greek Culture: Travel, Locality and Pan-Hellenism*, Cambridge – New York: Cambridge University

- Press, s. 80-104.
- . (2015), *Festivals, Symposia, and the Performance of Greek Poetry*, [w:] P. DESTRÉE, P. MURRAY (red.), *A Companion to Ancient Aesthetics*, Malden, MA – Oxford: Wiley Blackwell, s. 17-30.
- . (2020a), *Homer in a World of Song*, [w:] C. O. PACHE (red.), *The Cambridge Guide to Homer*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 36-48.
- . (2020b), *Mythologizing Performance*, Ithaca – London: Cornell University Press.
- MARTINELLI M. CH. (2012) [1995¹], *Gli strumenti del poeta: elementi di metrica greca*, Bologna: Cappelli Editore.
- MASLOV B. (МАСЛОВ Б.) (2012), *Оппозиция «Восток-Запад» в истории сравнительной поэтики*, „Arbor Mundi/Мировое древо” 19, s. 71-94 (artykuł w wolnym dostępie: <http://ivgi.org/sites/ivgi.org/files/arbormundi/Arbor19maslov.pdf>, 5.06.2020).
- . (2015), *Pindar and the Emergence of Literature*, Cambridge: Cambridge University Press.
- . (2016), *The Genealogy of the Muses: An Internal Reconstruction of Archaic Greek Metapoetics*, „American Journal of Philology” 137/3, s. 411-446 (artykuł w wolnym dostępie: <https://muse.jhu.edu/article/629220>, 22.04.2020).
- MASTERSON M. (2014), *Studies of Ancient Masculinity*, [w:] TH. K. HUBBARD (red.), *A Companion to Greek and Roman Sexualities*, Malden, MA – Oxford – Chichester: Wiley-Blackwell, s. 17-30.
- MATTHEWS V. J. (1974), *Panyassis of Halikarnassos: Text and Commentary*, Lugdunum Batavorum (Leiden): Brill.
- MATUCHNIAK-KRASUSKA A. (2015), *Koncepcja habitusu u Pierre’a Bourdieu*, „Hybris” 31/4, s. 77-111 (artykuł w wolnym dostępie: <http://cejsh.icm.edu.pl/>, 2.12.2021).
- MAZON P. (1947) [1928¹], *Hésiode. Théogonie. Les travaux et les jours. Le bouclier*, Paris: Les Belles Lettres.
- MÉAUTIS G. (1949), *Théognis* (v. 237-254), „Revue des Études Anciennes” 51/1-2, s. 16-25 (artykuł w wolnym dostępie: https://www.persee.fr/doc/rea_0035-2004_1949_num_51_1_5608, 26.04.2020).
- MEIGGS R., LEWIS D. (1969), *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century B.C.*, Oxford: Clarendon Press.
- MEISTER J. B. (2020), *Geltungskonkurrenz zwischen Praktiken des Prestigeerwerbs als Problem des archaischen ‚Adels‘*, [w:] J. B. MEISTER, G. SEELENTAG (red.), *Konkurrenz und Institutionalisierung in der griechischen Archaik*, Stuttgart: Franz Steiner, s. 39-60.
- MEISTER J. B., SEELENTAG G. (2020), *Konkurrenz Und Institutionalisierung. Neue Perspektiven auf die griechische Archaik*, [w:] J. B. MEISTER, G. SEELENTAG (red.), *Konkurrenz und Institutionalisierung in der griechischen Archaik*, Stuttgart: Franz Steiner, s. 11-38.
- MELE A. (1979), *Il commercio greco arcaico: Prexis ed emporie*, Naples: Institut Français de Naples (książka dostępna on-line: <https://books.openedition.org/pcjb/985?lang=en>, 12.12.2021).
- MICHELINI A. (1978), „Ὑβρις and Plants”, „Harvard Studies in Classical Philology” 82, s. 35-44.
- MILLER A. M. (1986), *From Delos to Delphi: A Literary Study of the Homeric Hymn to Apollo*, Leiden: Brill.
- MILLER M. (1971), *Solon’s Coinage*, „Arethusa” 4/1, s. 25-47.
- MILLER P. A. (1994), *Lyric Texts and Lyric Consciousness: The Birth of a Genre from Archaic Greece to Augustan Rome*, London – New York: Routledge.
- . (2018), *A Sympotic Self: Instruction through Inebriation in Anacreon*, „Mouseion: Journal of the Classical Association of Canada” 3/15, s. 131-147.
- MILLETT P. (1984), *Hesiod and his World*, „Proceedings of the Cambridge Philological Society” 30/210, s. 84-115.

- MITCHELL L. G. (1997), *Greeks Bearing Gifts. The Public Use of Private Relationships in the Greek World, 435-323 BC*, Cambridge: Cambridge University Press.
- MITTICA M. P. (1996), *Il divenire dell'ordine. L'interazione normativa nella società omerica*, Milan: Giuffrè.
- . (2015), *When the world was mousiké: on the origins of the relationship between law and music*, „Law and Humanities” 9/1, s. 29-54.
- MODINI F. (2020), *Playing with Terpander & Co.: Lyric, Music, and Politics in Aelius Aristides' To the Rhodians: Concerning Concord*, [w:] B. CURRIE, I. RUTHERFORD (red.), *The Reception of Greek Lyric Poetry in the Ancient World: Transmission, Canonization and Paratext (Studies in Archaic and Classical Greek Song, Vol. 5)*, Leiden – Boston: Brill, s. 417-438.
- MOJSIK T. (2008), *Muzy, kultura, edukacja*, „Ars Regia” 10/17, s. 25-48.
- . (2011), *Antropologia metapoetyki. Muzy w kulturze greckiej od Homera do końca V w. p.n.e.*, Warszawa: Neriton.
- MOMIGLIANO A. (1993), *The Development of Greek Biography*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- MONDOLFO R. (2012) [1958¹], *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, Milano: Bompiani.
- MOUHAMMED A. H. (2008) *A Critique of a Marxist Critique Of Thorstein Veblen*, „American Review of Political Economy” 6/1, s. 19-39 (tekst dostępny on-line: <https://arpejournal.com/article/id/99/>).
- MORGAN C. (2009), *The Early Iron Age*, [w:] K. A. RAAFLAUB, H. VAN WEES (red.), *A Companion to Archaic Greece*, Malden, MA – Oxford – Chichester: Wiley-Blackwell, s. 43-63.
- MORGAN K. (2008), *Generic Ethics and the Problem of Badness in Pindar*, [w:] I. SLUITER, R. ROSEN (red.), *Kakos. Badness and Anti-Value in Classical Antiquity*, Leiden: Brill, s. 29-57.
- MORPUGO-DAVIES A. (1964), *'Doric' Features in the Language of Hesiod*, „Glotta” 42, s. 138-165.
- MORRIS I. (1986a), *The Use and Abuse of Homer*, „Classical Antiquity” 5/1, s. 81-138 (przedruk tekstu w: I. F. DE JONG (red.), *Homer: Critical Assessments*, t. 2, London – New York: Routledge, 1999, s. 53-76).
- . (1986b), *Gift and Commodity in Archaic Greece*, „Man (New Series)” 21/1, s. 1-17.
- . (1987), *Burial and Ancient Society: The Rise of the Greek City-State*, Cambridge: Cambridge University Press.
- . (1989), *Attitudes toward Death in Archaic Greece*, „Classical Antiquity” 8/2, s. 296-320.
- . (1996), *The Strong Principle of Equality and the Archaic Origins of Greek Democracy*, [w:] J. OBER, CH. HEDRICK (red.), *Démokratia: A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*, Princeton: Princeton University Press, s. 19-48.
- . (1998), *Archaeology and Archaic Greek History*, [w:] N. FISHER, H. VAN WEES (red.), *Archaic Greece: New Approaches and New Evidence*, London: Duckworth – The Classical Press of Wales, s. 1-92.
- . (1999), *Foreword*, [w:] M. FINLEY, *The Ancient Economy*, Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, s. IX-XXXVI.
- . (2000), *Archeology as Cultural History: Words and Things in Iron Age Greece*, Oxford: Blackwell.
- . (2009), *The Eighth-Century Revolution*, [w:] K. A. RAAFLAUB, H. VAN WEES (red.), *A Companion to Archaic Greece*, Malden, MA – Oxford – Chichester: Wiley-Blackwell, s. 64-80.
- MORRISON A. D. (2012), *Performance, Re-performance and Pindar's Audiences*, [w:] P. AGÓCS, C. CAREY, R. RAWLES (red.), *Reading the Victory Ode*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 111-133.

- MOUFFE C. (1999), *Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism?*, „Social Research” 66/3, s. 745-758.
- . (2005), *On the Political: Thinking in Action*, London: Routledge.
- MURRAY A. S. (1897), *Manual of Mythology. Greek and Roman, Norse and Old German, Hindoo and Egyptian Mythology*, Philadelphia: Henry Altemus Co.
- MURRAY O. (1990a), *Symptotic History*, [w:] O. MURRAY (ed.), *Symptotica. A Symposium on the Symposium*, Oxford: Oxford University Press, s. 3-13.
- . (1990b), *The affair of the mysteries: democracy and the drinking group*, [w:] O. MURRAY (ed.), *Symptotica. A Symposium on the Symposium*, Oxford: Oxford University Press, s. 149-161.
- . (1994), *Nestor's Cup and the Origins of the Greek Symposium*, „Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli” 1, s. 47-54.
- . (1995), *Forms of Sociality*, [w:] J. P. VERNANT (red.), *The Greeks*, Chicago: University of Chicago Press, s. 218-53.
- . (1999), *Introduction*, [w:] J. BURCKHARDT, *The Greeks and Greek Civilization*, przeł. S. Stern, New York: St. Martin's Griffin, s. XI-XLIV.
- . (2004), *Narodziny Grecji*, przeł. A. Twardecki, Warszawa: Prószyński i S-ka (= *Early Greece*, London – Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993, pierwsze wyd. 1978).
- . (2009), *The Culture of the Symposium*, [w:] K. A. RAAFLAUB, H. VAN WEES (red.), *A Companion to Archaic Greece*, Malden, MA – Oxford – Chichester: Wiley-Blackwell, s. 508-523.
- . (2016), *The Symposium between East and West*, [w:] V. CAZZATO, D. OBBINK, E. E. PRODI (red.), *The Cup of Song: Studies on Poetry and the Symposium*, Oxford University Press, s. 17-27.
- MURRAY P. (1981), *Poetic Inspiration in Early Greece*, „The Journal of Hellenic Studies” 101, s. 87-100.
- MURRAY JR. R. D. (1965), *Theognis 341-50*, „Transactions of the American Philological Association” 96, s. 227-281.
- NADEAU R. (2010), *Les manières de table dans le monde gréco-romain. Tables des hommes*. Rennes – Tours: Presses universitaires de Rennes / Presses universitaires François-Rabelais.
- NAGY G. (1979), *The Best of the Achaeans*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- . (1981), *Another Look at Kleos Aphthiton*, „Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft” 7, s. 113-16.
- . (1982), *Theognis of Megara: The Poet as Seer, Pilot, and Revenant*, „Arethusa” 15(1/2), s. 109-128.
- . (1983), *Poet and Tyrant: “Theognidea” 39-52, 1081-1082b*, „Classical Antiquity (Studies in Classical Lyric: A Homage to Elroy Bundy)” 2/1, s. 82-91.
- . (1985a), *Theognis and Megara: A Poet's Vision of His City*, [w:] TH. FIGUEIRA, G. NAGY (red.), *Theognis of Megara: Poetry and the Polis*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, s. 22-81.
- . (1985b), *On the Symbolism of Apportioning Meat in Archaic Greek Elegiac Poetry*, „L'Uomo” 9, s. 45-52 (tekst dostępny on-line na stronie: <https://rosa.uniroma1.it>, 16.11.2021).
- . (1990a), *Hesiod and the poetic of Pan-Hellenism*, [w:] G. NAGY, *Greek Mythology and Poetics*, Ithaca – London: Cornell University Press, s. 36-82.
- . (1990b), *Pindar's Homer: The Lyric Possession of an Epic Past*, Baltimore – London: Johns Hopkins University Press (książka w wolnym dostępie: <https://chs.harvard.edu/CHS/article/display/5283>, 10.04.2020).
- . (1992), *Authorisation and Authorship in the Hesiodic Theogony*, „Ramus” 21, s. 119-130.
- . (1994), *Genre and Occasion*, „Mètis: Anthropologie des mondes grecs anciens” 9-10, s. 11-25 (artykuł w wolnym dostępie: http://nrs.harvard.edu/urn-3:hlnc.essay:Nagy.Genre_and_Occasion.1994., 26.05.2020).

- . (1995), *Images of Justice in Early Greek Poetry*, [w:] K. D. IRANI, M. SILVER (red.), *Social Justice in the Ancient World*, Westport, Conn.: Greenwood Press, 61-68.
- . (1996), *Poetry as Performance: Homer and Beyond*, Cambridge – New York: Cambridge University Press.
- . (2000), 'Dream of a Shade': *Refractions of Epic Vision in Pindar's Pythian 8 and Aeschylus' Seven Against Thebes*, „Harvard Studies in Classical Philology” 100, s. 97-118 (tekst w wolnym dostępie: <https://chs.harvard.edu/CHS/article/display/4180>, 20.01.2021).
- . (2002), *Plato's Rhapsody and Homer's Music: The Poetics of the Panathenaic Festival in Classical Athens*, Washington, DC: Center for Hellenic Studies (książka w wolnym dostępie: <https://chs.harvard.edu/CHS/article/display/4296>, 9.01.2021).
- . (2004), *Transmission of Archaic Greek Symptotic Songs. From Lesbos to Alexandria*, „Critical Inquiry” 31, s. 26-48 (artykuł w wolnym dostępie: <https://dash.harvard.edu/handle/1/14531702>, 15.04.2020).
- . (2008), *Convergences and Divergences between God and Hero in the Mnesiepes Inscription of Paros*, [w:] Ντ. Κατσωνοπούλου, Ι. Πετρόπουλος, Σ. Κατσαρού (red.), «Πάρος II: ο Αρχίλοχος και η εποχή του», Αθήνα: Εκδόσεις Δίκτυνα, s. 259-265 (tekst w wolnym dostępie: <https://chs.harvard.edu/CHS/article/display/5700>, 30.01.2021).
- . (2009), *Hesiod and the Ancient Biographical Traditions*, [w:] F. MONTANARI, A. RENGAKOS, CH. TSAGALIS (red.), *The Brill Companion to Hesiod*, Leiden: Brill, s. 271-311.
- . (2010), *The "New Sappho" Reconsidered in the Light of the Athenian Reception of Sappho*, [w:] E. GREENE, M. SKINNER (red.), *The New Sappho on Old Age: Textual and Philosophical Issues*, Washington DC – Cambridge MA: Center for Hellenic Studies, s. 176-199 (artykuł w wolnym dostępie, 24.06.2020: http://nrs.harvard.edu/urn-3:hlnc.essay:Nagy.The_New_Sappho_Reconsidered.2011).
- . (2011), *The Earliest Phrases in the Reception of the Homeric Hymns*, [w:] A. FAULKNER (red.), *The Homeric hymns: Interpretative Essays*, Oxford, Oxford University Press, s. 280-333.
- . (2020a), *On the Shaping of the Lyric Canon in Athens*, [w:] B. CURRIE, I. RUTHERFORD (red.), *The Reception of Greek Lyric Poetry in the Ancient World: Transmission, Canonization, and Paratext (Studies in Archaic and Classical Greek Song, Vol. 5)*, Leiden – Boston: Brill, s. 95-111.
- . (2020b), *From Song to Text*, [w:] C. O. PACHE (red.), *The Cambridge Guide to Homer*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 80-98.
- NAIDEN F. S. (2017), *Πρωτολογία in Homer*, „Classical Quarterly” 67/2, s. 339-352.
- NANNINI S. (1988), *Simboli e metafore nella poesia simposiale greca*, Roma: Edizioni dell'Ateneo.
- NAPIÓRKOWSKI M. (2018), *Epidemia pamięci*, [w:] P. MAJEWSKI, M. NAPIÓRKOWSKI (red.), *Antropologia pamięci. Zagadnienia i wybór tekstów*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, s. 15-37.
- NAPOLI M. (1970), *La Tomba del Tuffatore. La scoperta della grande pittura greca*, Bari: De Donato.
- NASIŁOWSKA A. (2010), *Herezje*, „Teksty Drugie” 1/2, s. 129-136 (tekst w wolnym dostępie na stronie, 14.01.2021: <http://bazhum.muzhp.pl/media/>).
- NIEDDU G. F. (1984), *Testo, scrittura, libro nella Grecia arcaica e classica: note e osservazioni sulla prosa scientifico-filosofica*, „Scrittura e Civiltà” 8, s. 213-261.
- NIETZSCHE F. (1910), *Nietzsches Werke (Philologica, XVII-XIX Bd.)*, Leipzig: A. Kröner Verlag.
- . (2015), *De Theognide Megarensi. Nietzsche on Theognis of Megara. A bilingual edition*, przeł. R. M. Kerr, [brak miejsca wydania] (książka w wolnym dostępie: <http://www.thenietzschechannel.com/works-unpub/youth/dtm-2015-kerr.pdf>, 12.03.2020).
- NIGHTINGALE A. W. (2000), *Sages, Sophists, and Philosophers: Greek Wisdom Literature*, [w:] O. TAPLIN (red.), *Literature in the Greek and Roman Worlds: A New Perspective*, Oxford: Oxford University Press, s. 138-73.

- . (2004), *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy: Theoria in Its Cultural Context*, Cambridge: Cambridge University Press.
- NIKIAS K. (2019), *The Voice of the People in Homer*, „Pólemos” 13/2, s. 349-377.
- NIKITAS A. A. (ΝΙΚΗΤΑΣ Α. Α.) (1979), *Ερμηνευτικές παρατηρήσεις στην “Σφραγίδα” του Θεόγνιδος, «Περίοδος Β’»* 27, s. 116-130 (tekst w wolnym dostępie: <http://epub.lib.uoa.gr/index.php/epetirisphil/article/view/1177/1328>, 10.04.2020).
- NILL M. (1985), *Morality and Self Interest in Protagoras, Antiphon and Democritus*, Leiden: Brill.
- NILSSON M. P. (1961) [1946¹], *Religiosità greca*, przeł. C. Diano, Firenze: Sansoni.
- NOBILI C. (2011), *Threnodic Elegy in Sparta*, „Greek, Roman, and Byzantine Studies” 51, s. 26-48.
- . (2016), *Choral Elegy: The Tyranny of the Handbook*, [w:] L. SWIFT, CH. CAREY (red.), *Elegy and Iambus. New approaches*, Oxford: Oxford University Press, s. 33-55.
- NORTH H. (1966), *Sophrosyne: Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, Ithaca, New York: Cornell University Press.
- NORVAL A. J. (2013), *Poststructuralist Conceptions of Ideology*, [w:] M. FREEDEN, L. T. SARGENT, M. STEARS (red.), *The Oxford Handbook of Political Ideologies*, Oxford: Oxford University Press, s. 155-174.
- NOTOPOULOS J. A. (1960), *Homer, Hesiod and the Achaeian Heritage of Oral Poetry*, „Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens” 29/2, s. 177-197.
- NOUSSIA M. (2001), *Introduzione e commento*, [w:] M. NOUSSIA, M. FANTUZZI (red.), *Solone. I frammenti dell’opera poetica*, Milano: Biblioteca Universale Rizzoli.
- . (2006), *Strategies of Persuasion in Solon’s Elegies*, [w:] J. H. BLOK, A. P. M. H. LARDINOIS (ed.), *Solon of Athens. New Historical and Philological Approaches*, Leiden – Boston: Brill, 279-293.
- NOUSSIA-FANTUZZI M. (2010), *Solon the Athenian. The Poetic Fragments*, Leiden – Boston: Brill.
- NÜNLIST R. (2016), *Users of Literature*, [w:] M. HOSE, D. SCHENKER (red.), *A Companion to Greek Literature*, Oxford: Wiley-Blackwell, s. 296-309.
- NUSSBAUM M. C. (2001) [1986¹], *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- OBER J. (1989), *Mass and Elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*, Princeton: Princeton University Press.
- . (1996), *Power and oratory in democratic Athens: Demosthenes 21, Against Meidias*, [w:] J. OBER, *The Athenian Revolution: Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory*, Princeton: Princeton University Press, s. 86-106 (tekst oryginalnie opublikowany w: I. WORTHINGTON (red.), *Persuasion: Greek Rhetoric in Action*, London – New York: Routledge, 1994, s. 85-108).
- . (1998), *Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule*, Princeton: Princeton University Press.
- . (2005), *Athenian Legacies. Essays on the Politics of going on together*, Princeton – Oxford: Princeton University Press.
- OIKONOMIDES N. (1987), *Records of ‘The Commandments of the Seven Wise Men’ in the 3rd Century B.C.*, „Classical Bulletin” 63, s. 67-76 (tekst w wolnym dostępie, 3.02.2021: www.flyallnight.com/khaire/DelphicMaxims/DelphicMaxims_CB63-1987.pdf).
- OKIN L. A. (1985), *Theognis and the Sources for the History of Archaic Megara*, [w:] TH. FIGUEIRA, G. NAGY (red.), *Theognis of Megara: Poetry and the Polis*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, s. 9-21.
- OLICK J. K., ROBBINS J. (1998), *Social Memory Studies: From “Collective Memory” to the Historical Sociology of Mnemonic Practices*, „Annual Review of Sociology” 24, s. 105-140.
- OLIVER J. H. (1959), *Text of the So-Called Constitution of Chios from the First Half of the Sixth Century B. C.*, „The American Journal of Philology” 80/3, s. 296-301.

- ONG W. (1981), *Fighting for Life: Contest, Sexuality, and Consciousness*, Ithaca: Cornell University Press.
- ONIAN R. B. (2011) [1988¹], *The Origins of European Thought: About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge: Cambridge University Press.
- OOST S. I. (1973), *The Megara of Theagenes and Theognis*, „Classical Philology” 68/3, s. 186-196.
- ORMAND K. (2014), *Foucault's History of Sexuality and the Discipline of Classics*, [w:] TH. K. HUBBARD (red.), *A Companion to Greek and Roman Sexualities*, Malden, MA – Oxford – Chichester: Wiley-Blackwell, s. 54-68.
- OSBORNE R. (2006), *When was the Athenian democratic revolution?*, [w:] S. GOLDHILL, R. OSBORNE (red.), *Rethinking Revolutions through Ancient Greece*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 10-28.
- . (2009) [1996¹], *Greece in the Making, 1200-469 BC*, London – New York: Routledge.
- OSTWALD M. (1973), *Ancient Greek Ideas of Law*, [w:] P. G. WIENER (red.), *Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas*, t. 2, New York: Charles Scribner's Sons, s. 673-685.
- . (2000), *Oligarchia: The Development of a Constitutional Form in Ancient Greece*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- . (2009a), *Was There a Concept Agraphos Nomos in Classical Greece?*, [w:] idem, *Language and History in Ancient Greek Culture*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, Inc., s. 125-155 (przedruk artykułu, który ukazał się w: E. N. LEE, A. P. MOURELATOS, R. RORTY (red.), *Exegesis and Argument, Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos*, Assen: Van Gorcum, 1973, s. 70-104).
- . (2009b), *Pindar, Nomos, and Heracles (Pindar, frg. 169 [Snell³] and POxy. No. 2450, frg. 1)*, [w:] IBIDEM, *Language and History in Ancient Greek Culture*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, Inc., s. 125-155 (przedruk artykułu, który ukazał się w „Harvard Studies in Classical Philology” 69 (1965), s. 109-38).
- PACEWICZ A. (2007), *Pseudo-Ksenofont o demokracji w Atenach V w. p.n.e.*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 2/1, s. 123-128 (tekst dostępny on-line, 20.03.2022: http://www.bibliotekacyfrowa.pl/Content/39808/Artur_Pacewicz.pdf).
- . (2016), *Hēdonē. Koncepcja przyjemności w filozofii Platona*, Wrocław: Oficyna Naukowa PFF (książka w wolnym dostępie, 11.12.2020: <https://www.repozytorium.uni.wroc.pl/dlibra/publication/85062/edition/80020/content>).
- PAGE D. L. (1936), *The Elegiacs in Euripides' Andromache*, [w:] C. BAILEY, C. M. BOWRA, E. A. BARBER, J. D. DENNISTON, D. L. PAGE (red.), *Greek Poetry and Life: Essays Presented to Gilbert Murray on his Seventieth Birthday*, Oxford: Clarendon Press, s. 206-230 (tekst w wolnym dostępie: <https://archive.org/details/greekpoetrylife00murr/page/n9/mode/2up>, 20.05.2020).
- . (1955), *Sappho and Alcaeus: An Introduction to the Study of Ancient Lesbian Poetry*, Oxford: Clarendon Press.
- PALAIMA T. G. (2000), *Θέμις in the Mycenaean Lexicon and the Etymology of the Place-Name *ti-mi-to a-ko*, „Faventia” 22/1, s. 7-19 (tekst w wolnym dostępie, data: 3.11.2020: https://sites.utexas.edu/scripts/files/2016/07/palaima_2000b.pdf).
- PALMER L. R. (1950), *The Indo-European Origins of Greek Justice*, „Transactions of the Philological Society” 49/1, s. 149-168.
- . (1966), *Some Points for Discussion*, [w:] L. R. PALMER, J. CHADWICK (red.), *Proceedings of the Cambridge Colloquium on Mycenaean Studies*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 275-284.
- PAOLI U. E. (1974) [1933¹], *Studi sul Processo Attico (con introduzione di Piero Calamandrei)*, Milano: Cisalpino-Goliardica.
- PAPAKONSTANTINOZ Z. (2002), *Written Law, Literacy and Social Conflict in Archaic and Classical Crete*, „Ancient History Bulletin” 16/3-4, s. 135-150.

- . (2004), *Justice of the «kakoi»: Law and Social Crisis in Theognis*, „Dike” 7, s. 5-17.
- . (2008), *Lawmaking and Adjudication in Archaic Greece*, London: Bristol Classical Press.
- . (2009), *Wine and Wine Drinking in the Homeric World*, „L’Antiquité Classique” 78, s. 1-24 (tekst dostępny on-line: https://www.persee.fr/doc/antiq_0770-2817_2009_num_78_1_3735, 12.10.2021).
- PARISE N. (1970), *Note per una discussione sulle origini della moneta*, „Studi Miscellanei” 15, s. 5-12.
- . (2000), *La nascita della moneta. Segni premonetari e forme arcaiche dello scambio*, Roma – Paestum: Donzelli.
- PARKER R. (1983), *Miasma. Pollution and Purification in early Greek Religion*, Oxford: Clarendon Press.
- . (2000), *Theophoric names and the history of Greek Religion*, [w:] S. HORNBLLOWER, E. MATTHEWS (red.), *Greek Personal Names: Their Value as Evidence*, London: Oxford University Press, s. 53-80.
- . (2005a), *Polytheism and Society at Athens*, Oxford: Oxford University Press.
- . (2005b), *Law and Religion*, [w:] M. GAGARIN, D. COHEN (red.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 61-81.
- PARRY M. (1971), *The Making of Homeric Verse: The Collected Papers of Milman Parry*, M. Parry (ed.), Oxford: Oxford University Press.
- PASSA E. (2016), *L’elegia e l’epigramma su pietra*, [w:] A. C. CASSIO (red.), *Storia delle lingue letterarie greche*, Milano: Le Monnier Università, s. 260-288.
- PAVESE C. O. (1972), *Tradizioni e generi poetici della Grecia arcaica*, Roma: Edizioni dell’Ateneo.
- PEABODY B. (1975), *Winged Word: A Study in the Technique of Ancient Greek Oral Composition as Seen Principally Through Hesiod’s Work and Days*, Albany: State University of New York Press.
- PEACOCK M. S. (2006), *The origins of money in Ancient Greece: the political economy of coinage and exchange*, „Cambridge Journal of Economics” 30/4, s. 637-650.
- PEARSON L. (1962), *Popular Ethics in Ancient Greece*, Stanford: Stanford University Press.
- PELOSI F. (2010), *Plato on Music, Soul and Body*, Cambridge: Cambridge University Press.
- . (2020), *Music and Emotions*, [w:] T. A. C. LYNCH, E. ROCCONI (red.), *A Companion to Ancient Greek and Roman Music*, Hoboken: Wiley-Blackwell, s. 337-350.
- PELLICCIA H. (1995), *Mind, Body, and Speech in Homer and Pindar*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht („Hypomnemata” 107).
- . (2002), *The Interpretation of Iliad 6.145–9 and the Sympotic Contribution to Rhetoric*, „Colby Quarterly” 38/2, s. 197-230.
- PELLING C. (2007), *Ion’s Epidemiai and Plutarch’s Ion*, [w:] V. JENNINGS, A. KATSAROS (red.), *The World of Ion of Chios*, Leiden: Brill, s. 78-109.
- PELLIZER E. (1990), *Outlines of a Morphology of Sympotic Entertainment*, [w:] O. MURRAY (red.), *Sympotica: A Symposium on the Symposium*, Oxford: Clarendon Press, s. 177-184.
- PELLIZER E., TEDESCHI G. (1991a), *I carmi conviviali attribuiti ai Sette Sapianti: edizione critica e commento*, [w:] K. FABIAN, E. PELLIZER, G. TEDESCHI (red.), *OINHPA TEYXH. Studi triestini di poesia conviviale*, Alessandria: Dell’Orso, s. 187-210 (oryginalnie opublikowane w „Quaderni di filologia classica” 3 (1981), s. 6-23).
- PELLIZER E., TEDESCHI G. (1991b), *Poesia conviviale in un papiro di Elefantina (Berliner Klassikertexte V, 2, 1907, pp. 56-63). Edizione critica e commento*, [w:] K. FABIAN, E. PELLIZER, G. TEDESCHI (red.), *OINHPA TEYXH. Studi triestini di poesia conviviale*, Alessandria: Dell’Orso, s. 211-233 (oryginalnie opublikowane w „Quaderni di filologia classica” 4 (1983), s. 5-23).
- PELLOSO C. (2012), *Themis e dike in Omero. Ai primordi del diritto dei Greci*, Alessandria: Edizioni dell’Orso.

- PERETTI P. (1953), *Teognide nella tradizione gnomologica*, Pise: Libreria Goliardica Editrice.
- PERISINAKIS I. N. (ΠΕΡΥΣΙΝΑΚΗΣ Ι. Ν.) (2006), *Αρχαϊκές ηθικές αξίες και πολιτική συμπεριφορά σε πρώιμους και μέσους διαλόγους του Πλάτωνα και τους Νόμους (ή, από την παλαιά διαμάχη ανάμεσα στην ποίηση και τη φιλοσοφία)*, «Αριάδνη» 12, s. 69-92 (tekst dostępny on-line, 20.05.2021: <https://ejournals.lib.uoc.gr/index.php/Ariadne/article/view/960>).
- . (2015), *Αρχαϊκή λυρική ποίηση. Ηθικές αξίες και πολιτική συμπεριφορά στην αρχαία ελληνική λογοτεχνία: Προβλήματα ερμηνείας και μετάφρασης της αρχαϊκής ελληνικής λογοτεχνίας: Μια ερμηνευτική προσέγγιση*, Αθήνα: Εκδόσεις Δημ. Ν. Παπαδήμα.
- PERNIGOTTI C., MALTOMINI F. (2002), *Morfologie ed impieghi delle raccolte simposiali: lineamenti di storia di una tipologia libraria antica*, „Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici” 48, s. 53-84.
- PERSSON A. W. (1915), *Xenophon über Theognis*, „Eranos: Acta Philologica Suecana” 15, s. 39-50.
- PETROPOULOS E. K. (2012), *Emporos*, [w:] R. S. BAGNALL i inni (red.), *The Encyclopedia of Ancient History*, Malden, MA: Wiley-Blackwell, s. 2399-2400.
- PETROVIC A., PETROVIC I. (2016), *Inner Purity and Pollution in Greek Religion. Volume I: Early Greek Religion*, Oxford – New York: Oxford University Press.
- PFEIFFER R. (1968), *History of Classical Scholarship. From the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*, Oxford: Clarendon Press.
- PFEIFFER I. L. (1999), *Three Aeginetan Odes of Pindar: A Commentary on Nemean V, Nemean III, & Pythian VIII*, Leiden – Boston – Köln: Brill.
- PHILLIPS T. (2016), *Pindar's Library: Performance Poetry and Material Text*, Oxford: Oxford University Press.
- PICCIRILLI L. (1973), *Gli arbitrati interstatali greci. Vol. I: dalle origini al 338 a.C.*, Pisa: Marlin.
- . (1981), *Nomoi cantati e nomoi scritti*, „Civiltà classica e cristiana” 2, s. 7-14.
- PIETRUCZUK K. (2014), *Dzieje tekstu Ajschylosa, Sofoklesa i Eurypidesa. Między Atenami i Aleksandrią*, Warszawa: Sub Lupa.
- PINTAUDI R. SIJPESTEIJN P. J. (1989), *Ostraka di contenuto scolastico provenienti da Narmuthis*, „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik” 76, s. 85-92.
- PODBIELSKI H. (1974), *Posłannictwo poety w świetle prooimion Teogonii Hezjoda*, „Roczniki Humanistyczne” 22/3, s. 9-35 (dostęp online: <https://ojs.tnku.pl/index.php/rh/article/view/1448>, 15.02.2021).
- PODLECKI A. J. (1984), *The Early Greek Poets and their Times*, Vancouver: University of British Columbia Press.
- PONTANI F. (2010), *The World on a Fingernail: An Unknown Byzantine Map, Planudes, and Ptolemy*, „Traditio” 65, s. 177-200.
- POHLENZ M. (1962) [1947¹], *L'uomo greco*, przeł. B. Proto, Firenze: La Nuova Italia.
- PÖHLMANN E. (1994), *Einführung in die Überlieferungsgeschichte und in die Textkritik der antiken Literatur*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- PORUBIAK M. (2019), *Theognis on Breeding and Learning: Why Socrates Should Have Quoted His Verses in Plato's Meno*, „Polis” 36/3, s. 488-510.
- POSTLETHWAITE N. (1998), *Akhilleus and Agamemnon: Generalized Reciprocity*, [w:] C. GILL, N. POSTLETHWAITE, R. SEAFORD (red.), *Reciprocity in Ancient Greece*, Oxford: Oxford University Press, s. 93-104.
- POWER T. (2010), *The Culture of Kitharôidia*, Washington, DC: Center for Hellenic Studies (książka w wolnym dostępie, 20.04.2020: http://nrs.harvard.edu/urn-3:hul.ebook:CHS_Power.The_Culture_of_Kitharoidia.2010.).

- . (2016), *Literature in the Archaic Age*, [w:] M. HOSE, D. SCHENKER (red.), *A Companion to Greek Literature*, Oxford: Wiley-Blackwell, s. 58-76.
- . (2017), *Musical Persuasion in Early Greece*, [w:] F. S. NAIDEN, R. J. A. TALBERT (red.), *Mercury's Wings: Exploring Modes of Communication in the Ancient World*, Oxford: Oxford University Press, s. 128-148.
- PRATT L. H. (1995), *The seal of Theognis, writing, and oral poetry*, „American Journal of Philology” 116/2, s. 171-84.
- PROVENZA A. (2012), *Aristoxenus and Music Therapy: Fr. 26 Wehrli within the Tradition on Music and Catharsis*, [w:] C. A. HUFFMAN (red.), *Aristoxenus of Tarentum: Texts and Discussion*, New Brunswick – London: Routledge, s. 91-128.
- . (2016a), *La medicina delle Muse. La musica come cura nella Grecia antica*, Roma: Carocci.
- . (2016b), *The Pythagoreans and the Therapeutic Effects of the Paean between Religion, Paideia, and Politics*, [w:] A. B. RENGGER, A. STAVRU (red.), *Pythagorean Knowledge from the Ancient to the Modern World: Askesis, Religion, Science*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, s. 293-304.
- PUCCI P. (1995) [1985¹], *Odysseus Polutropos: Intertextual Readings in the Odyssey and the Iliad*, Ithaca: Cornell University Press.
- PURCELL N. (1990), *Mobility and the Polis*, [w:] O. MURRAY, S. PRICE (red.), *The Greek City. From Homer to Alexander*, Oxford: Clarendon Press, s. 29-58.
- PRIVITERA G. A. (1993), *L'aristia di Odisseo nella terra dei Ciclopi*, [w:] R. PRETAGOSTINI (red.), *Tradizione e innovazione nella cultura greca da Omero all'età ellenistica, Scritti in onore di B. Gentili*, t. I, Roma: Gruppo Editoriale Internazionale, 1993, s. 19-43 (przedruk artykułu w PRIVITERA 2017: 15-34).
- . (2017), *La Dike di Antigone: Omero – Mimnermo – Saffo – Alceo – Parmenide – Pindaro – Sofocle – Timeo*, D. Loscalzo (red.), Alessandria: Edizioni dell'Orso.
- RAAFLAUB K.A. (1997a), *Homeric Society*, [w:] I. MORRIS, B. B. POWELL (red.), *A New Companion to Homer*, Leiden – New York – Köln: Brill, s. 624-48.
- . (1997b), *Politics and Interstate Relations in the World of the Early Greek Poleis: Homer and Beyond*, „Antichthon” 31, s. 1-27.
- . (1998), *A Historian's Headache. How to Read "Homeric Society"*, [w:] N. FISHER, H. VAN WEES (red.), *Archaic Greece: New Approaches and New Evidence*, London: Duckworth – The Classical Press of Wales, s. 169-93.
- . (2000), *Poets, lawgivers, and the beginnings of political reflection in archaic Greece*, [w:] CH. ROWE, M. SCHOFIELD (red.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 23-59.
- . (2006), *Athenian and Spartan Eunomia, or: What to Do with Solon's Timocracy?*, [w:] J. BLOK, A. LARDINOIS (red.), *Solon of Athens. New Historical and Philological Approaches*, Leiden: Brill, s. 390-428.
- . (2009), *Intellectual Achievements*, [w:] K. A. RAAFLAUB, H. VAN WEES (red.), *A Companion to Archaic Greece*, Malden, MA – Oxford – Chichester: Wiley-Blackwell, s. 564-584.
- . (2013), *Archaic and Classical Greek Reflections on Politics and Government: from Description to Conceptualization, Analysis, and Theory*, [w:] H. BECK (red.), *A Companion to Ancient Greek Government*, Malden – Oxford: Wiley-Blackwell, s. 73-92.
- RAAFLAUB K.A., WALLACE R.W. (2007), *"People's Power" and Egalitarian Trends in Archaic Greece*, [w:] K. A. RAAFLAUB, J. OBER, R. WALLACE (red.), *Origins of Democracy in Ancient Greece*, Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, s. 22-48.
- RABINOWITZ A. (2004), *Symposium, community and cultural exchange in Archaic Sicily and South Italy*, University of Michigan (niepublikowana rozprawa doktorska).
- . (2009), *Drinking from the Same Cup: Sparta and Late Archaic Commensality*, [w:] S. HODKINSON (red.), *Sparta: Comparative Approaches*, London: Swansea, s. 113-91.

- . (2010), *Il bere Graeco more tra vivi e morti: simposio e tomba in Sicilia e Magna Grecia* (artykuł nieopublikowany).
- . (2014), *Drinkers, hosts, or fighters? Masculine identities in pre-Classical Crete*, [w:] G. SEELENTAG, O. PILZ (red.), *Cultural Practices and Material Culture in Archaic and Classical Crete (Proceedings of the International Conference, Mainz, May 20-21, 2011)*, Berlin: De Gruyter, s. 91-120.
- RADEMAKER A. M. (2005), *Sophrosyne and the Rhetoric of Self-Restraint*, Leiden – Boston: Brill.
- RAWLES R. (2018), *Simonides the Poet. Intertextuality and Reception*, Cambridge – New York: Cambridge University Press.
- RAWLS J. (1994) [1971¹], *Teoria sprawiedliwości*, przeł. przeł. M. Panufik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa: PWN.
- RAUBITSCHKE A. E. (1939), *Leagros*, „Hesperia” 8/2, s. 155-164.
- REALE G. (2004), *Historia filozofii starożytnej*, t. 5, przeł. E. I. Zieliński, Lublin: Wydawnictwo KUL.
- READY J. L. (2019), *Orality, Textuality, and the Homeric Epics. An Interdisciplinary Study of Oral Texts, Dictated Texts, and Wild Texts*, Oxford: Oxford University Press.
- REDFIELD J. (1975), *Nature and Culture in the Iliad: the Tragedy of Hector*, Chicago – London: University of Chicago Press (książka w wolnym dostępie: <https://archive.org/>, 1.10.2021).
- REECE S. (2005), *Homer's Iliad and Odyssey: From Oral Performance to Written Text*, [w:] M. AMODIO (red.), *New Directions in Oral Theory*, Tempe, Arizona: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, s. 43-89.
- . (2016), *Orality and Literacy. Ancient Greek Literature as Oral Literature*, [w:] M. HOSE, D. SCHENKER (red.), *A Companion to Greek Literature*, Oxford: Wiley-Blackwell, s. 45-57.
- REITZENSTEIN R. (1893), *Epigramm und Skolion. Ein Beitrag zur Geschichte der alexandrinischen Dichtung*, Giessen: J. Ricker.
- . (1907), *Epigramma*, [w:] G. WISSOWA (red.), *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, t. 6.1, Stuttgart: J. B. Metzler, s. 71-111.
- RICHARDSON S. D. (1990), *The Homeric Narrator*, Nashville: Vanderbilt University Press.
- RIEDINGER J. C. (1976), *Remarques sur a τιμή chez Homère*, „Revue des Études Grecques” 89, s. 244-264 (tekst dostępny on-line, data dostępu: 19.04.2021, https://www.persee.fr/doc/reg_0035-2039_1976_num_89_426_4107).
- RIVIER A. (1967), *Observations sur Sappho, I, 19 SQ*, „Revue des Études Grecques” 80, s. 84-92.
- ROBB K. (1994), *Literacy and Paideia in Ancient Greece*, New York: Oxford University Press.
- ROBERT L. (1968), *De Delphes à l'Oxus, inscriptions grecques nouvelles de la Bactriane*, „Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres” 112/3, s. 416-457 (tekst w wolnym dostępie: https://www.persee.fr/doc/crai_0065-0536_1968_num_112_3_12291, 22.01.2021).
- ROBINSON E. W. (1997), *The First Democracies: Early Popular Government Outside Athens*, Stuttgart: Franz Steiner.
- ROCCONI E. (2012), *Aristoxenus and Musical Ethos*, [w:] C. A. HUFFMAN (red.), *Aristoxenus of Tarentum: Texts and Discussion*, New Brunswick – London: Routledge, s. 65-90.
- RODZIEWICZ A. (2006), *Ustrój Ateńczyków i jego nieznany autor*, „Meander” 61/3-4, s. 196-212 (tekst dostępny on-line: <https://journals.pan.pl/dlibra/>, 30.03.2022).
- ROISMAN H. (2016), *Greek Epic*, [w:] M. HOSE, D. SCHENKER (red.), *A Companion to Greek Literature*, Oxford: Wiley-Blackwell, s. 141-154.
- ROMILLY DE J. (1971), *La loi dans la pensée grecque: des origines à Aristote*, Paris: Société D'Édition “les Belles Lettres”.
- RONCONI F. (2006), *Il Paris suppl. gr. 388 e Mosé del Brolo da Bergamo*, „Italia Medioevale e umanistica” 47, s. 1-27.

- ROSE P. W. (2009), *Class*, [w:] K. A. RAAFLAUB, H. VAN WEES (red.), *A Companion to Archaic Greece*, Malden, MA – Oxford – Chichester: Wiley-Blackwell, s. 469-482.
- . (2012), *Class in Archaic Greece*, Cambridge – New York: Cambridge University Press.
- ROSEN R. M. (1990), *Poetry and Sailing in Hesiod's Works and Days*, „Classical Antiquity” 9, s. 99-113.
- . (1997), *Homer and Hesiod*, [w:] I. MORRIS, B. B. POWELL (red.), *A New Companion to Homer*, Leiden: Brill, s. 463-488.
- . (2007), *Making Mockery: The Poetics of Ancient Satire*, New York: Oxford University Press.
- ROSENMEYER TH. G. (1968), *Elegiac and Elegos*, „California Studies in Classical Antiquity” 1, s. 217-231.
- ROSSI L. E. (1971), *I generi letterari e le loro leggi scritte e non scritte nelle letterature classiche*, „Bulletin of the Institute of Classical Studies” 18, s. 69-94.
- . (1993), *Lirica arcaica e scoli simposiali (Alc. 249, 6-9V. E carm. conv. 891 P.)*, [w:] R. PRETAGOSTINI (red.), *Tradizione e innovazione nella cultura greca da Omero all'età ellenistica, Scritti in onore di B. Gentili*, t. I, Roma: Gruppo Editoriale Internazionale, 1993, s. 237-246.
- . (2000), *L'autore e il controllo del testo nel mondo antico*, „Seminari romani di cultura greca” 3/1, s. 165-181.
- RÖSLER W. (1980), *Dichter und Gruppe: eine Untersuchung zu den Bedingungen und zur historischen Funktion früher griechischer Lyrik am Beispiel Alkaios*, München: Fink.
- . (1985), *Persona reale o persona poetica? L'interpretazione dell' "io" nella lirica greca arcaica*, „Quaderni Urbinati di Cultura Classica” 19/1, s. 131-144.
- . (1995), *Vine and Truth in the Greek Symposium*, [w:] O. MURRAY, M. TECUŞA (red.), *In vino veritas*, London: British School at Rome, s. 106-112.
- . (1997), *Trasmissione culturale tra oralità e scrittura*, [w:] S. SETTIS (red.), *I Greci. Storia. Cultura. Arte. Società. 2. Una storia greca, II. Definizione*, Torino: Einaudi, s. 707-723.
- ROUSSEL D. (1976), *Tribu et cité. Etudes sur les groupes sociaux dans les cités grecques aux époques archaïque et classique*, Paris: Les Belles Lettres.
- RUDHARDT J. (1999), *Thémis et les Hôrai. Recherches sur les divinités grecques de la justice et de la paix*, Genève: Librairie Droz.
- RUNCIMAN W. G. (1982), *Origins of States. The Case of Archaic Greece*, „Comparative Studies in Society and History” 24/3, s. 351-77.
- RUNDIN J. (1996), *A Politics of Eating: Feasting in Early Greek Society*, „The American Journal of Philology” 117/2, s. 179-215.
- RUSSO J. A. (1968), *Homer against his Tradition*, „Arion” 7, s. 275-95 (przedruk artykułu w: F. DE JONG (red.), *Homer: Critical Assessments*, t. 4, London – New York: Routledge, 1999, s. 125-141).
- RUZÉ F. (1997), *Délibération et pouvoir dans la cité grecque, De Nestor à Socrate*, Paris: Éditions de la Sorbonne (praca w wolnym dostępie on-line, <https://books.openedition.org/psorbonne/23745>, 25.05.2021).
- RYBOWSKA J. (2009), *Wyspy Szczęśliwe – miejsca, gdzie czas nie istnieje*, [w:] J. CZERWIŃSKA, I. KACZOR, M. KOŻŁUK, A. LENARTOWICZ, J. RYBOWSKA (red.), *Kategorie i funkcje czasu w ujęciu starożytnych*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, s. 87-105.
- . (2017), *Zbożność i bezbożność w kulturze Greków*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- SARISCHOULIS E. (2008), *Schicksal, Götter und Handlungsfreiheit in den Epen Homers*, Stuttgart: Steiner.

- . (2016), *Fate, Divine Will and Narrative Concept in the Homeric Epics*, „Mythos. Rivista di Storia delle religioni” 10, s. 81-105 (tekst w wolnym dostępie, 4.02.2022, <https://journals.openedition.org/mythos/464>).
- SACKS R. (1987), *The Traditional Phrase in Homer: Two Studies in Form, Meaning and Interpretation*, Leiden: Brill.
- SAID E. W. (2000), *Reflections on Exile and Other Essays*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- SANTIAGO R. A. (1995), *Quelques notes sur la dite Constitution de Chios* (ABSA 51, 1956, p. 158, 161, Pl. 43 = ML8), „Faventia” 17/2, s. 7-12 (artykuł w wolnym dostępie on-line, 8.12.2020: <https://ddd.uab.cat/pub/faventia/02107570v17n2/02107570v17n2p7.pdf>).
- SASSI M. M. (1991), *Il viaggio e la festa. Note sull'ideale filosofico della vita*, [w:] G. CAMASSA, S. FASCE (red.), *Idea e realtà del viaggio. Il viaggio nel mondo antico*, Genova: ECIG,
- . (2006), *Anassimandro e la scrittura della 'legge' cosmica*, [w:] M. M. SASSI (red.), *La costruzione del discorso filosofico nell'età dei presocratici (The construction of philosophical discourse in the age of the Presocratics)*, Pisa: Edizioni della Normale, s. 3-26.
- SAWICKI S. (2015), *Uwagi o „innowacyjnych” i „czynnościowych” badaniach literackich*, „Teksty Drugie” 1, s. 392-403.
- SBARRDELLA L. (2018), *Aulodes and Rhapsodes Performance and Forms of Greek Elegy from Mimnermus to Hermesianax*, „Aitia. Regards sur la culture hellénistique au XXI^e siècle” 8.1 (artykuł w wolnym dostępie: <https://journals.openedition.org/aitia/2247>, 20.04.2020).
- SCAFURO A. C. (2006), *Identifying Solonian Laws. Solon of Athens*, [w:] J. BLOK, A. LARDINOIS (red.), *Solon of Athens. New Historical and Philological Approaches*, Leiden: Brill, s. 175-196.
- SCHMALZRIEDT E. (1970), *Περὶ Φύσεως: zur Frühgeschichte der Buchtitel*, München: Wilhelm Fink.
- SCHMIDT J. U. (1986), *Adressat und Paraineseform: zur Intention von Hesiods “Werken und Tagen” (Hypomnemata 84)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- SCHMITT-PANTEL P. (1990), *Sacrificial Meal and Symposion: Two Models of Civic Institutions in the Archaic City?*, [w:] O. MURRAY (red.), *Sympotica: A Symposium on the Symposion*, Oxford: Clarendon Press, s. 14-33.
- . (1992), *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*, Rome: Ecole française de Rome.
- . (2015), *Dining in Ancient Greece*, [w:] J. WILKINS, R. NADEAU (red.), *A Companion to Food in the Ancient World*, Malden, MA – Oxford – Chichester: Wiley Blackwell, s. 224-233.
- SCHMITZ W. (2004), *Nachbarschaft und Dorfgemeinschaft im archaischen und klassischen Griechenland*, Berlin: Akademie Verlag.
- (VAN) SCHOEFFER, V. (1903), «Δῆμος», [w:] G. WISSOWA (red.) *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, t. 5.1, Stuttgart: J. B. Metzler Verlag (tekst w wolnym dostępie: <https://de.wikisource.org/wiki/RE:%CE%94%E1%BF%86%CE%BC%CE%BF%CE%B9>, data dostępu: 10.11.2020).
- SCHOFIELD M. (1986), *Euboulia in the Iliad*, „The Classical Quarterly” 36/1, s. 6-31.
- SCHUBERT P. (2000), *Noms d'agent et invective: entre phénomène linguistique et interprétation du récit dans les poèmes homériques*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- SCODEL R. (2007), *Lycurgus and the state text of tragedy*, [w:] C. COOPER (red.), *Politics of Orality*, Leiden – Boston: Brill, s. 129-154.
- . (2008), *Epic Facework: Self-Presentation and Social Interaction in Homer*, Swansea: Classical Press of Wales.
- SCULLY S. (1990), *Homer and the Sacred City*, Ithaca – London: Cornell University Press.
- . (2015), *Hesiod's Theogony: From Near Eastern Creation Myths to Paradise Lost*, Oxford – New York.

- . (2018), *Hesiodic Poetics*, [w:] A. C. LONEY, S. SCULLY (red.), *The Oxford Handbook of Hesiod*, Oxford: Oxford University Press, s. 81-93.
- SEAFORD R. (2003) [1994¹], *Reciprocity and Ritual: Homer and Tragedy in the Developing City-State*, Oxford: Clarendon Press / Oxford University Press.
- . (2004), *Money and the Early Greek Mind: Homer, Philosophy, Tragedy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- SEALEY R. (1994), *The Justice of the Greeks*, Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- SEGAL C. (1992), *Divine Justice in the Odyssey: Poseidon, Cyclops, and Helios*, „The American Journal of Philology” 113/4, s. 489-451 (= *Singers, Heroes, and Gods in the Odyssey*, Ithaca – London: Cornell University Press, 1994, s. 195-227).
- SELLE H. (2008), *Theognis und die Theognidea*, Berlin – New York: Brill.
- . (2013), *Aphrodite's Gift: Theognidea 1381–5 and the Genesis of 'Book 2'*, „The Classical Quarterly” 63/2, s. 461-472.
- SENG H. (1988), *Tà δίχαα beim Symposion*, „Quaderni Urbinati di Cultura Classica” 30/3, s. 123-131.
- SCHAPS D. M. (2004), *The Invention of Coinage and the Monetization of Ancient Greece*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- . (2008), *What Was Money in Ancient Greece?*, [w:] W. W. HARRIS (red.), *The Monetary Systems of the Greeks and Romans*, Oxford: Oxford University Press, s. 38-48.
- SHUPAK N. (1993), *Where can Wisdom be found? The Sage's Language in the Bible and in Ancient Egyptian Literature*, Fribourg – Göttingen: Fribourg, Switzerland University Press / Vandenhoeck & Ruprecht (książka dostępna online, 14.02.2021: https://www.zora.uzh.ch/id/eprint/151739/1/Shupak_1993_Where_can_Wisdom_be_found.pdf).
- . (2001), *'Canon' and 'Canonization' in Ancient Egypt*, „Bibliotheca Orientalis” 58/5, s. 535-547.
- SICKINGER J. P. (1999), *Public Records and Archives in Classical Athens*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- SIDER D. (1989), *The Blinding of Stesichorus*, „Hermes” 117/4, s. 423-31.
- . (2001), *“As is the generation of leaves” in Homer, Simonides, Horace and Stobaeus*, [w:] D. BOEDEKER, D. SIDER (red.), *The New Simonides: Contexts of Praise and Desire*, Oxford – New York: Oxford University Press, s. 272-88.
- . (2010), *Greek Verse on a Vase by Douris*, „Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens” 79, s. 541-554 (artykuł w wolnym dostępie: <https://www.ascsa.edu.gr/uploads/media/hesperia/41012854.pdf>, 22.08.2020).
- . (2014), *Didactic poetry: The Hellenistic invention of a pre-existing genre*, [w:] R. HUNTER, A. RENAKOS, E. SISTAKOU (red.), *Hellenistic Studies at a Crossroads. Exploring Texts, Contexts and Metatexts*, Berlin – Boston: De Gruyter, s. 13-30.
- SIGELMAN A. C. (2016), *Pindar's Poetics of Immortality*, Cambridge: Cambridge University Press.
- SILVERMAN H. J. (2013) [1994¹], *Textualities: Between Hermeneutics and Deconstruction*, New York: Routledge.
- SIMONTON M. (2017), *Classical Greek Oligarchy: A Political History*, Princeton – Oxford: Princeton University Press.
- SINGOR H.W. (2009 [1999¹]), *Admission to the Syssitia in Fifth Century Sparta*, [w:] S. HODKINSON, A. POWELL (red.), *Sparta: New Perspectives*, London: Duckworth / the Classical Press of Wales, s. 67-89.
- SITZLER J. (1880), *Theognidis Reliquiae*, Heidelbergae: Carol Winter.
- SKARBK-KAZANECKI J. (2018–19 / 2019–20), «Το θεογνίδειο corpus υπό το πρίσμα της προφορικής παράδοσης: με έμφαση στη σύγκριση αποσπασμάτων με διπλή απόδοση (Θέογνι και Σόλωνα)», *Αριάδνη („Ariadne”)* 25/26 s. 17-43 (tekst dostępny on-line:

<https://ejournals.lib.uoc.gr/index.php/Ariadne/article/view/1231>, 19.05.2021)

- . (2019a), *Grecki symposion jako przestrzeń dyskursu filozoficznego: Ksenofanes i krytyka tradycji poetyckiej*, „Tekstualia” 1/56, s. 35-52.
- . (2019b), *Etyka i ideologia w „Corpus Theognideum”: uwagi o wieloznaczności pojęcia „dobry” w tradycji poetyckiej Teognisa z Megary*, w: A. SKAŁA (red.), *Filozoficzne aspekty literatury. Studia i szkice*, Lublin:, s. 112-126.
- . (2020a), *Problem autentyczności „Corpus Theognideum” w świetle historii jego transmisji: manuskrypty i pierwsze edycje krytyczne*, „Roczniki Humanistyczne” 68/3, s. 93-109.
- . (2020b), *Kiedy poezja staje się autobiografią: anegdota jako narzędzie interpretacyjne poezji archaicznej w Grecji epoki klasycznej*, „Tekstualia” 2/61, s. 19-36 (tekst w wolnym dostępie, 10.01.2021: <https://tekstualiascience.com/resources/html/article/details?id=207536>).
- . (2021a), *Bicie monet w poezji archaicznej. Uwagi o narodzinach greckiego pieniądza*, „Czas Kultury” 1 (208), s. 5-13.
- . (2021b), *Nostalgia, Expulsion and the Poetic I: the Poetics of Diaspora in the Corpus Theognideum*, „Akroterion” 66, s. 17-39.
- . (w druku), *Self-Transparency in the Charmides. Is there a Modern ‘Self-Consciousness’ in Plato?*, „Eirene”.
- SKIADAS A. D. (ΣΚΙΑΔΑΣ Α. Δ.) (2000), «Αρχαϊκός λυρισμός», t. I, Αθήνα: Ινστιτούτο του Βιβλίου.
- SKINNER M. B. (2014), *Feminist Theory*, [w:] TH. K. HUBBARD (red.), *A Companion to Greek and Roman Sexualities*, Malden, MA – Oxford – Chichester: Wiley-Blackwell, s. 1-16.
- SLATER N. W. (1996), *Voice into Text*, [w:] I. WORTHINGTON (red.), *Voice into Text. Orality and Literacy in Ancient Greece*, Leiden: Brill s. 99-112.
- SLATER W. J. (1981), *Peace, the Symposium and the Poet*, „Illinois Classical Studies” 6/2, s. 205-214 (tekst dostępny on-line: <https://www.ideals.illinois.edu/handle/2142/11739>, 2.12.2021).
- SLINGS S. R. (2000), *Symposion and Interpretation: Elegy as group-song and the so-called awakening individual*, „Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae” 40, s. 423-434.
- SNELL B. (1971) [1938¹], *Leben und Meinungen der Sieben Weisen: griechische und lateinische Quellen*, München: Heimeran-Verlag.
- . (2009) [1946¹], *Odkrycie ducha. Studia o greckich korzeniach europejskiego myślenia*, przeł. A. Onysymow, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- SNODGRASS A. M. (1974), *An Historical Homeric Society?*, „Journal of Hellenic Studies” 94, s. 114- 25.
- . (2006), *Archaeology and the Emergence of Greece*, Ithaca: Cornell University Press.
- SOWA J. (2009), *Między erosem i arete. Przyjaźń w etyce Platona i Arystotelesa*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- SOURVINOU- INWOOD C. (2011) [1981¹], *To Die and Enter the House of Hades: Homer, Before and After*, [w:] J. WHALEY (red.), *Mirrors of Mortality*, Abingdon, Oxon: Routledge, s. 15-39.
- SPELMAN H. (2018), *Pindar and the Poetics of Permanence*, Oxford: Oxford University Press.
- . (2021), *Theognis’ Unoriginal Didactic Failure*, [w:] E. E. PRODI, S. VECCHIATO (red.), *ΦΑΙΛΙΜΟΣ ΕΚΤΩΡ. Studi in onore di Willy Cingano per il suo 70° compleanno*, Venezia Edizioni Ca’Foscari („Antichistica” 31/4), s. 133-153 (tekst dostępny on-line: <https://edizionicafoscari.unive.it/it/edizioni4/>, 9.01.2022).
- SPRAGUE R. K. (2001) [1972¹], *The Older Sophist*, Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- STAMATOPOULOU Z. (2016), *The Quarrel with Perses and Hesiod’s Biographical Tradition*, „Greek, Roman, and Byzantine Studies” 56, s. 1-17 (tekst dostępny on-line, 3.03.2021: grbs.library.duke.edu/article/viewFile/15547/6783).
- . (2017), *Hesiod and Classical Greek Poetry: Reception and Transformation in the Fifth Century BCE.*, Cambridge: Cambridge University Press.

- STARR C. G. (1961a), *The Origins of Greek Civilization, 1100–650 B.C.*, New York: Alfred A. Knopf.
- . (1961b), *The Decline of the Early Greek Kings*, „Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte” 10/2, s. 129-138.
- . (1977), *The Economic and Social Growth of Early Greece, 800-500 B.C.*, New York: Oxford University Press.
- . (1986), *Individual and Community: The Rise of the Polis, 800-500 B.C.*, New York: Oxford University Press.
- . (1992), *The Aristocratic Temper of Greek Civilization*, New York – Oxford: Oxford University Press.
- (DE) STE CROIX. G.E.M. (1981), *The Class Struggle in the Ancient Greek World: From the Archaic Age to the Arab Conquests*, Ithaca – New York: Cornell University Press.
- STEFFEN W. (1968), *Die Kynos-Gedichte des Theognis*, Wrocław – Warszawa – Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- . (1979), *Publicystyczne aspekty liryki greckiej*, „Meander” 24, s. 170-179.
- STEHLE E. (1997), *Performance and Gender in Ancient Greece. Nondramatic Poetry in Its Setting*, Princeton: Princeton University Press.
- . (2006), *Solon's Self-Reflexive Political Persona and its Audience*, [w:] J. BLOK, A. LARDINOIS (red.), *Solon of Athens. New Historical and Philological Approaches*, Leiden: Brill, 79–113.
- STEIN-HÖLKESKAMP E. (1989), *Adelskultur und Polisgesellschaft. Studien zum griechischen Adel in archaischer und klassischer Zeit*, Stuttgart: Franz Steiner.
- . (1997), *Adel und Volk bei Theognis*, [w:] W. EDER, K. J. HÖLKESKAMP (red.), *Volk und Verfassung im vorhellenistischen Griechenland*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, s. 21-35 (książka dostępna on-line: <https://archive.org/details/volkundverfassung0000unse>, data dostępu: 28.12.2020).
- . (2018), *Theognis and the Ambivalence of Aristocracy*, [w:] H. BECK, PH. J. SMITH (red.), *Megarian Moments. The Local World of an Ancient Greek City-State*, Münster: Teiresias Supplements Online, s. 129-138 (tekst w wolnym dostępie: <https://www.uni-muenster.de/Ejournals/index.php/tso/article/view/2426>, 2.05.2021).
- . (2019), „Geld macht den Mann”: *Reichtum als Distinktionsmerkmal antiker Eliten*, „Klio” 101/2, s. 427-451.
- . (2020), *Felder und Foren aristokratischer Konkurrenz im archaischen Griechenland*, [w:] J. B. MEISTER, G. SEELTAG (red.), *Konkurrenz und Institutionalisierung in der griechischen Archaik*, Stuttgart: Franz Steiner, s. 427-449.
- STEINER A. (2002), *Private and Public: Links Between Symposion and Syssition in Fifth-Century Athens*, „Classical Antiquity” 21/2, s. 347-390.
- STENGER J. (2004), *Poetische Argumentation. Die Funktion der Gnomik in den Epinikien des Bakchylides*, Berlin – New York: Walter de Gruyter.
- STODDARD K. (2010), *The Narrative Voice in the Theogony of Hesiod*, Leiden – Boston: Brill.
- STODDARD S., WHITLEY J. (1988), *The Social Context of Archaic Greece and Etruria*, „Antiquity” 62/237, s. 761-772.
- STONEMAN R. (2016), *The justice of the Indians*, [w:] R. SEAFORD (red.), *Universe and Inner Self in Early Indian and Early Greek Thought*, Edinburgh: Edinburgh University Press, s. 251-264.
- STRÅTH B. (2013), *Ideology and Conceptual History*, [w:] M. FREEDEN, L. T. SARGENT, M. STEARS (red.), *The Oxford Handbook of Political Ideologies*, Oxford: Oxford University Press, s. 3-19.
- STRAUSS CLAY J. (1993), *The Education of Perses: From “Mega Nepios” to “Dion Genos” and Back*, [w:] A. SCHIESARO, P. MITSIS, J. S. CLAY (red.) *Mega nepios: Il destinatario nell'epos didascalico*, Pisa: Giardini („Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici” 33), s. 23-33
- . (2003), *Hesiod's Cosmos*, Cambridge: Cambridge University Press.

- . (2016), *How to Construct a Symptotic Space with Words*, [w:] V. CAZZATO, A. LARDINOIS (red.), *The Look of Lyric: Greek Song and the Visual (Studies in Archaic and Classical Greek Song, vol. 1)*, Leiden – Boston: Brill, s. 204-216.
- STULIGROSZ M. (2002), *Gnoma w twórczości Pindara*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- SWIFT L. (2019), *Archilochus: The Poems. Introduction, Text, Translation, and Commentary*, Oxford: Oxford University Press.
- SUCHARSKI R. A. (2005), *Aegaeo-graeca. Ku problemowi greckiej ciągłości kulturowej*, Warszawa: Wydawnictwo DiG.
- SUE Y. S. (2006), *Selbsterkenntnis im Charmides. Ihre epistemologische und ethische Komponente im Zusammenhang mit der Entwicklung der Philosophie Platons*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- SULLIVAN S. D. (1988), *Noos and Vision: Five Passages in the Greek Lyric Poets*, „Symbolae Osloenses: Norwegian Journal of Greek and Latin Studies” 63/1, s. 7-17.
- . (1995a), *Psychological and Ethical Ideas: What Early Greeks say*, Leiden.
- . (1995b), *Kradiē, Ētor, and Kēr in Poetry after Homer*, „Revue belge de philologie et d’histoire” 73/1, s. 17-38.
- SZASTYŃSKA-SIEMION A. (1995), *Elegia i epigram. Kilka problemów terminologicznych*, [w:] I. LEWANDOWSKI (red.), *Elegia poprzez wieki*, Poznań: Wydawnictwo VIS, s. 11-18.
- SZCZOT M. (2008), *Theognidea (księga druga) – próba określenia gatunku*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae” 18, s. 147-154 (artykuł dostępny on-line, 14.09.2021: https://repozytorium.amu.edu.pl/bitstream/10593/5628/1/Szczot_Symbolae_Philologorum_Posnaniensium_XVIII_2008.pdf).
- SZEGEDY-MASZAK A. (1978), *Legends of the Greek Lawgivers*, „Greek, Roman, and Byzantine Studies” 19, s. 199-209 (artykuł dostępny on-line: <https://grbs.library.duke.edu/article/view/7391>, 17.10.2020).
- TALAMANCA M. (2008), *Ἔθῃ e νόμος ἄγραφος nel Corpus oratorum atticorum*, [w:] L. BOVE (red.), *Prassi e diritto. Valore e ruolo della consuetudine*, Napoli: Jovene Editore, s. 3-104.
- TANDY D. W. (2018), *In Hesiod’s World*, [w:] A. C. LONEY, S. SCULLY (red.), *The Oxford Handbook of Hesiod*, Oxford: Oxford University Press, s. 43-60.
- TARKOW TH. (1977), *Theognis 237-254: A Reexamination*, „Quaderni Urbinati di Cultura Classica” 26, 99-114.
- TECUSAN M. (1990), *Logos Symptoticos: Patterns of the Irrational in Philosophical Drinking: Plato Outside the Symposium*, [w:] O. MURRAY (red.), *Symptotica: A Symposium on the Symposium*, Oxford: Clarendon Press, s. 238-260.
- TEDESCHI G. (1978), *L’elegia parenetica-guerriera e il simposio: A proposito del fr. 1 W di Callino*, „Rivista di Studi classici” 26, s. 203-9.
- . (1991), *Σκόλια alfabetici. Edizione commentata*, [w:] K. FABIAN, E. PELLIZER, G. TEDESCHI (red.), *OINHPA TEYXH. Studi triestini di poesia conviviale*, Alessandria: Dell’Orso, s. 235-269.
- . (2003-4), *Il valore della ricchezza*, „Incontri triestini di filologia classica” 3, s. 21-55.
- TELL H. (2011), *Plato’s Counterfeit Sophists*, Washington, DC: Center for Hellenic Studies (książka w wolnym dostępie, 2.02.2021: <https://chs.harvard.edu/CHS/article/display/4091>).
- THALMANN W. G. (1998), *The Swineherd and the Bow. Representations of Class in the Odyssey*, Ithaca – London: Cornell University Press (książka w wolnym dostępie, 24.09.2020: https://archive.org/details/swineherdbowrepr00thal_0).
- THOMAS R. (1989), *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens*, Cambridge: Cambridge University Press.
- . (1992), *Literacy and Orality in Ancient Greece*, Cambridge: Cambridge University Press.
- . (1994), *Law and the Lawgiver in the Athenian Democracy*, [w:] R. OSBORNE, S. HORNBLOWER (red.), *Ritual, Finance, Politics. Athenian Democratic Accounts Presented to David*

- Lewis, Oxford: Oxford Clarendon Press, s. 119-133.
- . (1996), *Written in Stone? Liberty, Equality, Orality, and the Codification of Law*, [w:] L. FOXHALL, A. D. E. LEWIS (red.), *Greek Law in Its Political Setting: Justifications Not Justice*, Oxford: Oxford University Press, s. 9-31 (tekst opublikowany także w „Bulletin of the Institute of Classical Studies” 40 (1995), s. 59-74).
- . (2005), *Writing, Law, and Written Law*, [w:] M. GAGARIN, D. COHEN (red.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 41-60.
- . (2021), *Sappho's Lesbos*, [w:] P. FINGLASS, A. KELLY (red.), *The Cambridge Companion to Sappho*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 22-35.
- THÜR G. (1990) *Die Todesstrafe im Blutprozess Athens (zum δικάζειν in IG I3 104, 11-13; Dem. 23, 22; Aristot. AP 57, 4)*, „The Journal of Juristic Papyrology” 20, s. 143-56 (tekst w wolnym dostępie: http://bazhum.muzhp.pl/media//files/The_Journal_of_Juristic_Papyrology/The_Journal_of_Juristic_Papyrology-r1990-t20/The_Journal_of_Juristic_Papyrology-r1990-t20-s143-156/The_Journal_of_Juristic_Papyrology-r1990-t20-s143-156.pdf, 28.11.2020).
- . (1996), *Oaths and Dispute Settlement in Ancient Greek*, [w:] L. FOXHALL, A. D. E. LEWIS (red.), *Greek Law in Its Political Setting: Justifications Not Justice*, Oxford: Oxford University Press, s. 57-72.
- . (2006), *Die Einheit des “Griechischen Rechts”. Gedanken zum Prozessrecht in den griechischen Poleis*, „Dike. Rivista di storia del diritto greco ed ellenistico” 9, s. 23-62 (artykuł dostępny on-line: http://www.ledonline.it/Dike/allegati/Dike9_Thuer-Griechischen-Recht.pdf, data: 17.11.2020).
- TODD S. (1990), *The purpose of evidence in Athenian courts*, [w:] P. CARTLEDGE, P. MILLETT, S. TODD (red.), *Nomos. Essays in Athenian Law, Politics and Society*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 19-38.
- . (2005), *Law and Oratory at Athens*, [w:] M. GAGARIN, D. COHEN (red.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 97-111.
- TODD S., MILLETT P. (1990), *Law, society and Athens*, [w:] P. CARTLEDGE, P. MILLETT, S. TODD (red.), *Nomos. Essays in Athenian Law, Politics and Society*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 1-18.
- TODOROV T. (1979), *O pochodzeniu gatunków*, przeł. Alberta Labuda, „Pamiętnik Literacki” 70/3, s. 307-321 (tekst dostępny online, 10.08.2020: <http://bazhum.muzhp.pl/media//>).
- TOEPFFER J. (1889), *Attische Genealogie*, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung (książka dostępna on-line, data dostępu: 10.11.2020: <https://archive.org/details/attischegenealo01toepgoog>).
- TOKARSKI R. (1984), *Struktura pola znaczeniowego*, Warszawa: PWN.
- . (2008), *Konotacja a problemy kategoryzacji*, „Acta Universitatis Wratislaviensis” 3060 / „Język a kultura” 20, s. 143-161 (tekst dostępny on-line, 14.05.2021: <https://wuwr.pl/jk/article/download/661/638/>).
- . (2011), *Tradycje badawcze w leksykologii a semantyka rozumienia*, [w:] U. SOKÓLSKA (red.), *Odmiany stylowe polszczyzny dawniej i dziś*, Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, s. 363-375.
- TOR S. (2017), *Mortal and Divine in Early Greek Epistemology. A Study of Hesiod, Xenophanes and Parmenides*, Cambridge: Cambridge University Press.
- TRIBULATO O. (2019), *La legge tardo-arcaica di Himera (SEG 47, no 1427; IGDS II no 15). Un riesame linguistico ed epigrafico*, „Pallas” 109, s. 167-193 (tekst w wolnym dostępie, data: 6.12.2020, <https://journals.openedition.org/pallas/16702>).
- TRINKAUS ZAGRZEBSKI L. (2012), *Epistemic Authority: A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief*, Oxford: Oxford University Press.
- TRZCIONKOWSKI L. (2013), *Bios – Thanatos – bios. Semiofory orfickie z Olbii i kultura polis*, Warszawa: Sub Lupa.
- TSAGARAKIS O. (1977), *Self-expression in Early Greek Lyric elegiac and iambic poetry*, Wiesbaden:

Steiner.

- TSANGALIS CH. K. [ΤΣΑΓΓΑΛΗΣ Χ. Κ.] (2006), *Ποίηση και Ποιητική στην Θεογονία και στα Έργα και Ημέραι*, [w:] Ν. Π. ΜΠΕΖΑΝΤΑΚΟΣ, Χ. Κ. ΤΣΑΓΓΑΛΗΣ, Φ. ΜΑΝΑΚΙΔΟΥ, Σ. Ι. ΡΑΓΚΟΣ (red.), Μουσάων Αρχώμεθα. Ο Ησίοδος και η Αρχαϊκή Επική Ποίηση, Αθήνα: Πατάκης, s. 139-255.
- TSANTSANOGLU K. (2011), *Ἐχέμβροτος Ἄρκας*, „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik” 176, s. 39-44.
- TULPIN A. (1996), Dike Phonou. *The Right of Prosecution and Attic Homicide Procedure*, Stuttgart – Leipzig: B. G. Teubner.
- TUOZZO T. (2011), *Plato's Charmides. Positive Elenchus in a 'Socratic' Dialogue*, Cambridge – New York: Cambridge University Press.
- TURASIEWICZ R. (1966), *Przeciwnicy swobód demokratycznych w Atenach IV w. p.n.e.*, „Meander” 21, s. 3-14.
- . (1981), *Some Remarks on Political Terms in Aeschylus*, [w:] E. G. SCHMIDT (red.), *Aischylos und Pindar. Studien zu Werk und Nachwirkung*, Berlin: Akademie-Verlag, s. 145-153.
- . (1986), *Polityczne oblicze literatury greckiej w V w. p.n.e.*, „Meander” 41, s. 357-374.
- TURNER E. G. (1952), *Athenian Books in the Fifth and Fourth Centuries B.C.*, London.
- TURNER F. M. (1997), *The Homeric Question*, [w:] I. MORRIS, B. B. POWELL (red.), *A New Companion to Homer*, Leiden: Brill, s. 123-145.
- TUSZYŃSKA K. (2020), *Oratorstwo i retoryka grecka z wyborem tekstów źródłowych. Od oralnej kultury retorycznej Homera do konceptualizacji retoryki przez Arystotelesa*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- TYNIAŃSKI J. (1978), *Fakt literacki*, oprac. E. Korpała-Kirszak, Warszawa: PWN.
- ULF CH. (1990), *Die homerische Gesellschaft: Materialien zur analytischen Beschreibung und historischen Lokalisierung*, München: C. H. Beck.
- . (1997), *Überlegungen zur Funktion überregionaler Feste im archaischen Griechenland*, [w:] W. EDER, K. J. HÖLKESKAMP (red.), *Volk und Verfassung im vorhellenistischen Griechenland*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, s. 37-61 (książka dostępna on-line: <https://archive.org/>, data dostępu: 28.12.2020).
- . (2009), *The World of Homer and Hesiod*, [w:] K. A. RAAFLAUB, H. VAN WEES (red.), *A Companion to Archaic Greece*, Malden, MA – Oxford – Chichester: Wiley-Blackwell, s. 81-99.
- . (2011), *Ancient Greek Competition – a Modern Construct?*, [w:] N. FISHER, H. VAN WEES (red.), *Competition in the Ancient World*, Swansea: Classical Press of Wales, s. 85-112.
- UNRUH D. (2011), *Skeptouchoi: A New Look at the Homeric Scepter*, „The Classical World” 104/3, s. 279-294.
- UNTERSTEINER M. (1980), *Problemi di filologia filosofica*, Milano: Cisalpino – La Goliardica.
- URIOS-APARISI E. (1992), *The fragments of Pherecrates*, University of Glasgow (niepublikowana rozprawa doktorska dostępna on-line, 2.07.2020: <https://core.ac.uk/download/pdf/293062802.pdf>).
- VAMVOURI RUFFY M. (2011), *Symposium, Physical and Social Health in Plutarch's Table Talk*, [w:] F. KLOTZ, K. OIKONOMOPOULOU (red.), *The Philosopher's Banquet Plutarch's Table Talk in the Intellectual Culture of the Roman Empire*, Oxford – New York: Oxford University Press, s. 131-157.
- VAN BERKEL T. A. (2020), *The Economics of Friendship: Conceptions of Reciprocity in Classical Greece*, Leiden – Boston: Brill.
- VAN DER VALK M. (1956), *Theognis*, „Humanitas” 7-8, 68-140.
- . (1974), *On the Composition of the Attic Skolia*, „Hermes” 102, s. 1-20.
- VAN WEES H. (1992), *Status Warriors: War, Violence and Society in Homer and History*, Amsterdam: J.C. Gieben.
- . (1998), *The Law of Gratitude: Reciprocity in Anthropological Theory*, [w:] C. GILL, N.

- POSTLETHWAITE, R. SEAFORD (red.), *Reciprocity in Ancient Greece*, Oxford: Oxford University Press, s. 13-50.
- . (1999), *Introduction: Homer and Early Greece*, [w:] F. DE JONG (red.), *Homer: Critical Assessments*, t. 2, London – New York: Routledge, s. 1-32.
- . (2000), *Megara's Mafiosi: Timocracy and Violence in Theognis*, [w:] R. BROCK, S. HODKINSON (red.), *Alternatives to Athens: Varieties of Political Organization and Community in Ancient Greece*, Oxford: Oxford University Press, s. 52-67.
- . (2002a), *Homer and Early Greece*, „Colby Quarterly” 38/1, s. 94-117 (tekst dostępny on-line, 27.05.2021: <https://digitalcommons.colby.edu/cq/vol38/iss1/9/>).
- . (2002b), *Greed, Generosity and Gift-exchange in Early Greece and the Western Pacific*, [w:] W. JONGMAN, M. KLEIJWEGT (red.), *The Past: Essays in Ancient History in Honour of H. W. Pleket*, Leiden: Brill, 341-378.
- . (2006), *Mass and elite in Solon's Athens: the property classes revisited*, [w:] J. BLOK, A. LARDINOIS (red.), *Solon of Athens. New Historical and Philological Approaches*, Leiden: Brill, s. 351-389.
- . (2009), *The Economy*, [w:] K. A. RAAFLAUB, H. VAN WEES (red.), *A Companion to Archaic Greece*, Malden, MA – Oxford – Chichester: Wiley-Blackwell, s. 444-467.
- . (2013), *Farmers and Hoplites: Models of Historical Development*, [w:] D. KAGAN, G. VIGGIANO (red.), *Men of Bronze: Hoplite Warfare in Ancient Greece*, Princeton – Oxford: Princeton University Press, s. 222-255.
- . (2018), *Citizens and Soldiers in Archaic Athens*, [w:] A. DUPLOUY, R. W. BROCK (red.), *Defining Citizenship in Archaic Greece*, Oxford: Oxford University Press, s. 103-143.
- VANSINA J. M. (1985), *Oral Tradition as History*, Madison: University of Wisconsin Press.
- VATSOV D. (2015), *Performatyw: suwerenna władza zamiast subwersji? (Austin, Derrida, Butler)*, „Przestrzenie Teorii” 23, s. 217-240.
- VEBLEN TH. (1971 [1899¹]), *Teoria klasy próżniaczej*, przeł. J. Frentzel-Zagórska, Warszawa: PWN.
- VEGETTI M. (1996), *L'io, l'anima, il soggetto*, [w:] S. SETTIS (red.), *I Greci. Storia. Cultura. Arte. Società, I. Noi e i Greci*, Torino: Giulio Einaudi, s. 431-467.
- VENECIANO G. (2014), *The Structure of the Legal Norm in Archaic Greece: A Case Study (“Ivo” 7)*, „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik” 192, s. 143-155.
- VERDENIUS W. J. (1944), *ΑΙΔΩΣ bei Homer*, „Mnemosyne” 12/1, s. 47-60.
- . (1960), *L'association des idées comme principe de composition dans Homère, Hésiode, Théognis*, „Revue des Études Grecques Année” 73, 345-61.
- . (1970), *Homer, the educator of the Greeks*, Amsterdam – London: North-Holland Publishing Company.
- . (1985), *A Commentary on Hesiod. Works and Days vv. 1-382*, Leiden: Brill.
- . (1988), *Commentaries on Pindar. Volume II: Olympian Odes 1, 10, 11, Nemean 11, Isthmian 2*, Leiden – New York – Kobenhavn – Köln: Brill.
- VERGADOS A. (2014), *Defining δίκη in Hesiod's Works and Days*, [w:] M. CHRISTOPOULOS, M. PAÏZI-APOSTOLOPOULOU (red.), *Έγκλημα και τιμωρία στην όμηρική και αρχαϊκή ποίηση (Crime and Punishment in Homeric and Archaic Poetry). Proceedings of the 12th International Symposium on the Odyssey*, Ithaca: Κέντρο οδυσσειακών Σπουδών / centre for odyssean studies, s. 367-78.
- . (2020), *Hesiod's Verbal Craft. Studies in Hesiod's Conception of Language and its Ancient Reception*, Oxford: Oxford University Press.
- VERMULE E. (1965), *Fragments of a Symposium by Euphronios*, „Antike Kunst” 8/1, s. 34-39.
- VERNANT J. P. (1996) [1962¹], *Źródła myśli greckiej*, przeł. J. Szacki, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- . (2006), *Myth and Thought among the Greeks*, przeł. J. Lloyd, J. Fort, New York: Zone Books

- (= *Mythe et pensée chez les Grecs: études de psychologie historique*, Paris: F. Maspero, 1969).
- . (2011), *Religia grecka, religie starożytne*, [w:] W. LENGAUER, L. TRZCIONKOWSKI (red.), *Antropologia antyku greckiego. Zagadnienia i wybór tekstów*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, s. 176-193.
- VERSNEL H. S. (2011), *Coping with the Gods: Wayward Readings in Greek Theology*, Leiden – Boston: Brill.
- VETTA M. (1980), *Teognide, Libro Secondo. Introduzione, testo critico, traduzione e commento*, Roma: Ateneo.
- . (1984), *Identificazione di un caso di catena simposiale nel corpus teognideo*, [w:] R. LAVAGNINI (red.), *Lirica greca da Archiloco a Elitis. Studi in onore di Filippo Maria Pontani*, Padova: Liviana Editrice, s. 113-126.
- . (1992), *Il simposio: la monodia e il giambo*, [w:] G. CAMBIANO, L. CANFORA, D. LANZA (red.), *Lo spazio letterario della Grecia antica, I*, Roma: Salerno Editrice, s. 177-218.
- . (1995a) [1983¹], *Introduzione. Poesia simposiale nella Grecia arcaica e classica*, [w:] M. VETTA (red.), *Poesia e simposio nella Grecia antica. Guida storica e critica*, Roma-Bari: Laterza, s. XI-LX.
- . (1995b) [1983¹], *Un capitolo di storia di poesia simposiale (per l'esegesi di Aristofane, Vespe 1222-1248)*, [w:] M. VETTA (red.), *Poesia e simposio nella Grecia antica. Guida storica e critica*, Roma-Bari: Laterza, s. 117-131.
- . (1996), *Convivialità pubblica e poesia per simposio in Grecia*, „Quaderni Urbinati di Cultura Classica” 54/3, s. 197-209.
- . (2000), *Teognide e anonimi nella Silloge teognidea*, [w:] G. Cerri (red.), *La letteratura pseudepigrafa nella cultura greca e romana. Atti di un incontro di studi (Napoli 15-17 gennaio 1998)*, Napoli: Istituto Universitario Orientale, s. 125-141.
- VIGGIANO G. F. (2013), *The Hoplite Revolution and the Rise of the Polis*, [w:] D. KAGAN, G. F. VIGGIANO (red.), *Men of Bronze: Hoplite Warfare in Ancient Greece*, Princeton: Princeton University Press, s. 112-133.
- . (2003), *Czarny łowca. Formy myśli i forma życia społecznego w świecie greckim*, przeł. A. S. Chankowski, L. Trzcionkowski, M. Węcowski, A. Wolicki, Warszawa: Prószyński i S-ka.
- VIERNEISEL K., KAESER B. (red.), *Kunst der Schale, Kultur des Trinkens*, München: Staatliche Antikensammlungen und Glyptothek.
- VISNJIC J. (2021), *The Invention of Duty: Stoicism as Deontology*, Leiden – Boston: Brill („Philosophia antiqua” 157).
- VIVANTE P. (1985), *On Homer's Winged Words*, „The Classical Quarterly. New Series” 25/1, s. 1-12.
- VLASTOS G. (1946), *Equality and Justice in Early Greek Cosmologies*, „Classical Philology” 42/3, s. 156-178.
- VON DER LAHR. S. (1990), *Dichter und Tyrannen im archaischen Griechenland. Das Corpus Theognideum als zeitgenössische Quelle politischer Wertvorstellungen archaisch-griechischer Aristokraten*, München: Tuduv-Verlagsgesellschaft.
- VON REDEN S. (2003 [1995¹]), *Exchange in Ancient Greece*, London: Duckworth.
- WALKER J. (2000), *Rhetoric and Poetics in Antiquity*, Oxford – New York: Oxford University Press.
- WALLACE R. W. (1987), *The Origin of Electrum Coinage*, „American Journal of Archaeology” 91/3, s. 385-397.
- . (2009), *Charismatic Leaders*, [w:] K. A. RAAFLAUB, H. VAN WEES (red.), *A Companion to Archaic Greece*, Malden, MA – Oxford – Chichester: Wiley-Blackwell, s. 411-426.
- . (2013), *Councils in Greek Oligarchies*, [w:] H. BECK (red.), *A Companion to Ancient Greek Government*, Malden – Oxford: Wiley-Blackwell, s. 191-204.

- . (2015), *Reconstructing Damon: Music, Wisdom Teaching, and Politics in Perikles' Athens*, Oxford: Oxford University Press.
- WALSH G. (1984), *The Varieties of Enchantment: Early Creek Views of the Nature and Function of Poetry*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- WANKEL H. (1961), *Καλὸς καὶ ἀγαθός*, Frankfurt am Main: Photo-Landa.
- WELLS J. B. (2016), *Lyric: Melic, Iambic, Elegiac*, [w:] M. HOSE, D. SCHENKER (red.), *A Companion to Greek Literature*, Oxford: Wiley-Blackwell, s. 155-174.
- WENDORFF F. (1909), *Die aristokratischen Sprecher der Theognis-Sammlung*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- WĘCOWSKI M. (2002), *Towards a definition of the symposion*, [w:] T. DERDA, J. URBANIK, M. WĘCOWSKI (red.), *Ἑυεργεσίας χάριν. Studies Presented to Benedetto Bravo and Ewa Wipszycka by their Disciples*, Warszawa 2002: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, s. 337-61.
- . (2011a), *Sympozjon, czyli wspólne picie. Początek greckiej biesiady arystokratycznej (IX-VII wiek p.n.e.)*, Warszawa: Sub Lupa.
- . (2011b), *Sympozjon, czyli wino jako źródło kultury*, [w:] W. LENGAUER, L. TRZCIONKOWSKI (red.), *Antropologia antyku greckiego. Zagadnienia i wybór tekstów*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, s. 399-413.
- . (2011c), *On the Historicity of the "Homeric World": Some Methodological Considerations*, [w:] A. MAZARAKIS-AINIAN (red.), *The "Dark Ages" Revisited: Acts of an International Symposium in Memory of William D. E. Coulson (University of Thessaly, Volos, 14-17 June 2007)*, Volos: University of Thessaly Press, s. 73-81.
- . (2014), *The Rise of the Greek Aristocratic Banquet*, Oxford – New York: Oxford University Press.
- . (2018a), *Dylemat więźnia. Ostracyzm ateński i jego pierwotne cele*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- . (2018b), *When Did the Symposion Die? On the Decline of the Greek Aristocratic Banquet*, [w:] F. VAN DEN EIJNDE, J. BLOK, R. STROOTMAN (red.), *Feasting and Polis Institutions*, Leiden – Boston: Brill, s. 257-272.
- WEST M. L. (ed.) (1966), *Hesiod: Theogony*, Oxford: Clarendon Press.
- . (1972), *Iambi et elegi graeci ante Alexandrum cantati*, t. I-II, Oxford: E. Typographeo Clarendoniano (Clarendon Press).
- . (1973), *Textual Criticism and Editorial Technique Applicable to Greek and Latin Texts*, Stuttgart: Walter de Gruyter.
- . (1974), *Studies in Greek Elegy and Iambus*, Berlin – New York: Brill.
- . (ed.) (1978), *Hesiod. Works and Days*, Oxford: Oxford University Press.
- . (1981), *The Singing of Homer and the Modes of Early Greek Music*, „The Journal of Hellenic Studies” 101, s. 113-129.
- . (1995), *The Date of the Iliad*, „Museum Helveticum” 52/4, s. 203-219.
- . (2000), *Music Therapy in Antiquity*, [w:] P. HORDEN (red.), *Music as Medicine: The History of Music Therapy Since Antiquity*, London – New York: Routledge, s. 51-68.
- . (ed.) (2003), *Homeric Hymns, Homeric Apocrypha, Lives of Homer*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- WHIBLEY L. (1896), *Greek Oligarchies. Their Character and Organisations*, New York – London: G. P. Putnam's Sons / Methuen & Co. (książka w wolnym dostępie na stronie: <https://archive.org/>, 27.06.2021).
- WHITE N. P. (1979), *A Companion to Plato's Republic*, Indianapolis – Cambridge: Hackett Publishing Company.

- WHITLEY J. (1997), *Cretan laws and Cretan literacy*, „American Journal of Archaeology” 101, s. 635-661.
- . (1998), *Literacy and law-making: the case of Archaic Crete*, [w:] N. FISHER, H. VAN WEES (red.), *Archaic Greece: New Approaches and New Evidence*, London: Duckworth – The Classical Press of Wales, s. 311–331.
- WHITLEY J., MADGWICK R. (2018), *Consuming the Wild: More Thoughts on the Andreion*, [w:] F. VAN DEN EIJNDE, J. BLOK, R. STROOTMAN (red.), *Feasting and Polis Institutions*, Leiden – Boston: Brill, s. 125-148.
- (VON) WILAMOWITZ-MOELLENDORFF U. (1900), *Die Textgeschichte der griechischen Lyriker* („Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philosophisch-historische Klasse” 4), Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, s. 3-118.
- . (1913), *Sappho und Simonides. Untersuchungen über griechische Lyriker*, Berlin: Weidmann.
- . (1919) 1908¹], *Greek Historical Writing and Apollo. Two Lectures Delivered Before the University of Oxford*, przeł. G. Murray, Oxford: Oxford University Press.
- WILKINS J. (2000), *The Boastful Chef: The Discourse of Food in Ancient Greek Comedy*, Oxford: Oxford University Press.
- WILLI A. (2016), *The Language of Greek Literature*, [w:] M. HOSE, D. SCHENKER (red.), *A Companion to Greek Literature*, Oxford: Wiley-Blackwell, s. 443-460.
- WILLIAMS B. (1993), *Shame and Necessity*, Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- . (2006) [1985¹], *Ethics and the Limits of Philosophy*, London – New York: Routledge.
- . (2002), *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*, Princeton – Oxford: Princeton University Press.
- WILSON J. R. (1980), *Kairos as “Due Measure”*, „Glotta” 58, s. 177-204.
- WILSON D. F. (2002), *Ransom, Revenge, and Heroic Identity in the Iliad*, Cambridge: Cambridge University Press.
- WILSON N. G. (1996), *Scholars of Byzantium*, London – Cambridge, Mass.: Medieval Academy of America/Duckworth.
- WOLFF H. J. (1946), *The Origin of Judicial Litigation among the Greeks*, „Traditio” 4, s. 31-87.
- . (1982), *Preistoria ed origine del concetto di diritto nell'esperienza greca arcaica*, [w:] *Studi in onore di Cesare Sanfilippo*, t. 2, Milano: Giuffrè, s. 757-780.
- . (2013), *Diritto Greco – Diritto Tolemaico*, przeł. A. Maffi, „Dike” 16, s. 97-122 (= hasła *Griechisches Recht i Ptolemäisches Recht*, [w:] C. ANDRESEN (red.), *Lexikon der Alten Welt*, Zürich – Stuttgart: Artemis, 1965, s. 68-84 i 84-86) (tekst dostępny on-line, data: 11.11.2020: <https://riviste.unimi.it/index.php/Dike/article/view/4291>).
- WOODBURY L. (1951), *The Riddle of Theognis. The Latest Answer*, „Phoenix” 5/1, s. 1-10.
- . (1952), *The Seal of Theognis*, [w:] M. E. WHITE (red.), *Studies in Honour of Gilbert Norwood*, Toronto: University of Toronto Press, s. 20-41.
- . (1953), *Simonides on Ἀρετή*, „Transactions and Proceedings of the American Philological Association” 84, s. 135-163.
- WRIGHT M. (2012), *The Comedian as Critic: Greek Old Comedy and Poetics*, London: Bristol Classical Press.
- WRÓBLEWSKI W. (1972), *Arystokratyzm Platona*, Warszawa – Poznań: PWN.
- . (1979), *Pojęcie arete w II poł. V wieku p.n.e. Protagoras – Gorgiasz – Demokryt*, Toruń: Uniwersytet Mikołaja Kopernika.
- WUNDT M. (1908), *Geschichte der griechischen Ethik*, Leipzig: Verlag von Wilhelm Engelmann (książka

- dostępna on-line: <https://archive.org/details/>, 25.04.2021).
- WYGANOWSKI P. (1994), *Dike u Homera*, „Meander” 7/8, s. 327-340.
- YAMAGATA N. (1994), *Homeric Morality*, Leiden – New York – Köln: Brill.
- . (2005), *Disaster revisited: Ate and the Litai in Homer's Iliad*, [w:] E. STAFFORD, J. HERRIN (red.), *Personification in the Greek World: from Antiquity to Byzantium*, London – New York: Routledge, s. 21-28.
- YATROMANOLAKIS D. (2008), *Sappho in the Making: The Early Reception*, Washington, DC: Center for Hellenic Studies (Harvard University Press) (książka dostępna on-line: <https://chs.harvard.edu/>, 2.01.2022).
- . (2009), *Ancient Greek Popular Song*, [w:] F. BUDELMANN (red.), *The Cambridge Companion to Greek Lyric*, Cambridge – New York: Cambridge University Press, s. 263-276.
- YOUNG D. (1953), *A Codicological Inventory of Theognis Manuscripts (with Some Remarks on Janus Lascaris' Contamination and the Aldine Editio Princeps)*, „Scriptorium” 7/1, s. 3-36.
- . (1955), *Review: Theognis. Teognide nella tradizione gnomologica by Aurelio Peretti*, “The Classical Review” 5/1, s. 35-37 (recenzja PERETTI 1953).
- . (1964), *Borrowings and self-adaptation in Theognis*, „Miscelanea Critica (Teubner)” 1, s. 307-390.
- . (1971) [1961¹], *ad Theognidem adiectis*, w: D. YOUNG (ed.), *Theognis. Ps.-Pythagoras. Ps.-Phocylides. Chares. Anonymi Aulodia. Fragmentum teliambicum*, Lipsiae: Teubner.
- YUNIS H. (2005), *The Rhetoric of Law in Fourth-Century Athens*, [w:] M. GAGARIN, D. COHEN (red.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 191-210.
- ZAŁEWSKA H. (1986), *Nauki etyczne Hezjoda i Teognisa w świetle gnomiki archaicznej*, „Meander” 6 (1986), s. 201-219.
- ZAŁEWSKA-JURA H. (2003), *Echa hymnów homeryckich w inwokacji I księgi „Corporis Theognidei”*, „Collectanea Philologica” 6, s. 61-69 (artykuł w wolnym dostępie: <http://bazhum.muzhp.pl/media/>, 20.03.2020).
- . (2016), *Elegie Solona. Przykład najdawniejszej publicystyki politycznej*, [w:] A. KŁOŚIŃSKA-NACHIN, E. KOBYLECKA-PIWOŃSKA (red.), *Apetyt na rzeczywistość. Między literaturą a dziennikarstwem – relacje, interakcje, perspektywy*, Łódź, s. 11-26.
- ZARTALOUDIS TH. (2019), *The Birth of Nomos*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- ZIELIŃSKI K. (2006), *Słońce w rozpacz. Liryka miłosna Safony w aspekcie oralności*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- . (2014), *Iliada i jej tradycja epicka. Studium z zakresu greckiej tradycji oralnej*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- ZIEMBIŃSKI Z. (1992), *O pojmowaniu sprawiedliwości*, Lublin: Daimonion.
- ZHMUD L. (2006), *The Origin of the History of Science in Classical Antiquity*, przeł. A. Chernoglazov, Berlin: Walter de Gruyter.
- ZHU R. (2003), *Equality in worth as a pre-condition for justice in Greek thought*, „History of Political Thought” 24, s. 1-15.
- ZWOLSKI E. (1970), *Wielka retra i jej poetycka parafraza*, „Roczniki Humanistyczne” 18/2, s. 5-25 (artykuł w wolnym dostępie: <https://ojs.tnku.pl/index.php/rh/article/view/1273>, data: 22.11.2020).
- . (1978), *Chorea. Muza i bóstwo w religii greckiej*, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

SUMMARY

AROUND THE CONCEPT OF *DÍKĒ*: THE POETICS AND IDEOLOGY OF “JUSTICE” IN THE TRADITION OF THEOGNIS OF MEGARA

The *Corpus Theognideum* (*Theognidea*), a collection of almost 1400 elegiac verses attributed to Theognis of Megara, has long posed questions about its authenticity (the so-called ‘Theognidean question’). Until the 1980s, researchers tended to treat textual anomalies and features which are difficult to explain from the perspective of classical textual criticism as the basis for the view that someone, an unknown copyist or a compiler, had used pieces of Solon, Mimnermus, and Tyrtaeus to create a new collection, subsequently assigned to the archaic poet Theognis. However, the modern emphasis on the context of oral communication and on the performative character of archaic Greek poetry enables philologists to approach this issue from a new performative perspective. Simultaneously, this methodological revision has shown how strongly archaic poetry was embedded in a specific social context, and so opened up studies of the song culture of ancient Greece to a wider socio-political dimension. Elegy as a key element of the aristocratic *symposion* came to be depicted in the context of communication, as an important medium of rhetoric and ideology that allowed its audiences to negotiate their own identity and to emphasize group membership.

In my work, I set myself a goal of reconstructing the meaning and function of *dike* in the *Corpus Theognideum* – a key term of ethical (normative) and political discourse inherent in archaic elegiac poetry. This concept, although usually translated as “justice”, in ancient Greece, especially in the archaic period, was characterized by ambiguity; it entailed a wide semantic variation, including meanings that – at least from the perspective of modern European languages – seem to refer to contexts that are not only distant, but also contradictory to each other and mutually exclude: institutional / legal (*dikē* as “legal norm”, “judgment”), social (“custom”), moral (“right conduct”), religious or metaphysical (“order”, “divine justice” or “redress”), sympotic (“good manners”, “banquet standards”, “rules of etiquette”), political (governance according to “good laws” or “right norms”), economic (“the proper (re)distribution of goods”), and even amorous or erotic (*dikē* in the sense of a “fair compensation” in sexual relations, according to the rules of reciprocity or the accepted norms of pederasty).

In the **first chapter**, I present the interpretative scheme, which I define by the notion of “performative-pragmatic approach”. While reconstructing the main arguments in a debate among scholars on whether the *Corpus Theognideum* was composed or written by the same person (the “Theognidean question”), I discuss various approaches to the dispute over the identity of the author of the *Theognidea*, arguing in favor of the evolutionary model of its poetic development; simultaneously, I adopt the perspective of oral transmission, thus, I treat the Theognidean elegies as the product of deep-rooted tradition and along-term process of re-performance adapted for different performative occasions. Through detailed analysis of the reception of the tradition associated with the name of Theognis (or more broadly, the elegiac traditions related to elite commensal practices), I link the formation and creation of this text with the circulation of private papyri and bottom-up initiatives undertaken by Athenians of the classical period interested in learning or preserving the elegies known to us today from the *Theognidea*. Finally, I assume that individual parts of the given collection could have been created in the late fifth- or early fourth-century as *memoranda* (Greek *hypomnēmata*) written down to both preserve the Theognidean poems and facilitate the process of remembering and recalling it; on the basis of few private papyri, rewritten and rearranged according to the needs and intuition of their users, a more “canonical” collection of elegies attributed to Theognis could have arisen, in terms of composition close to the manuscript of *Corpus Theognideum* as we now encounter it: narratively structured, detached from any particular performative occasion and devoid of explicit references to concrete events or the realities of a given *polis*, adapted and suited in size to the needs of current standards of a papyrus roll; a collection that has been “opened” with hymns to the gods and “sealed” with a programmatic elegy that identifies tradition with the Theognis’ name. Shaped in such a manner and locked up in a textual form, the Theognidean tradition may have subsequently been used in various contexts and circumstances.

Along with the above-mentioned senses of the term *dike* and its family of words, we also meet a variety of its “institutional” or “juridical” uses. And although referring to the modern legal terminology

in the analysis of the archaic Greek concepts is highly problematic, there is a consensus among scholars that the oldest examples of the use of the term under study, namely the fragments of the Homeric epic, show its relationship with the conflict resolution procedure in the archaic *polis*. In **the second chapter**, I reconstruct the modern dispute over the original meaning of the term, showing that *dike* in the *Iliad*, usually considered to be the oldest surviving example of Greek poetry, reflected social practices that were resolving personal conflicts related to reciprocity, hospitality, and honor. And while much has been written about the institutional order of communities of the early archaic period, it is credible to suppose that in this period the concept of *dike* constituted a speech act of a certain kind which helped to resolve a given conflict peacefully, and thus it required appropriate moral, social and political standing. By identifying the rhetoric strategies that were used both by the heroes of the Homeric epic and the poetic *personae* of the archaic elegy to claim their authority, I illustrate, then, how the discourse on justice presented in the *Corpus Theognideum* was dependent on the broader creation and dramatization of the poetic *I*.

In **the third chapter**, I turn to the normative and moral meanings of *dike*. First, I suggest that some of research assumptions on the nature of this term – especially the notion according to which *dike* has not acquired the abstractive dimension of “justice” before the end of the archaic period – are based on many unjustified distinctions such as between moral (objective) obligations and normative (subjective) norms (chapter 3.1), as well as between responses of shame and of guilt (3.3). Moreover, the frequently recurring opinion that *dike* as an expression of moral principle is secondarily derived from the procedural sense of “judgement” is not particularly convincing, since already in the epic tradition, both of Hesiod and Homer, we can find examples of the use of this concept which indicate a reference to an abstract meaning of “justice”. While breaking with these theoretical tendencies and analytical models, in chapter 3.2 I show that the term under study is conceptualized in the *Corpus Theognideum* primarily by reference to social and moral principles, especially those related to the long-term interpersonal bonds, the norms of the *symposion* and religious prohibitions. Thus, I argue that the statements about *dike* in the Theognidean elegies offer an insightful view of the Greek attitude towards personal relations, as well as their attitude toward gods who, according to the Greek believes, punish every attempt to transgress the order of “justice”.

Considering the evolutionary dynamic that characterizes the process of oral transmission of archaic poetry as such, as well as the socio-political importance of elegy, produced mainly for elite *symposia*, the pliability of the word *dike* and its family of words fits perfectly with the political and ideological discourse of that time: it enables ideologies to operate over a wide range of conditions and on a long-term basis; what is more, the potential universality of the content of *dike*, by combining its diverse meanings, permits the flexibility of claims and views of society accepted as legitimate, thus, it naturalizes very different perceptions and legitimizes the unequal power relations by which a given ideology is conditioned. In **the fourth chapter**, I strive to highlight these ideological assumptions that emerge from the content of the *Corpus Theognideum*. In light of the background outlined in the previous chapters, I argue that the elegies of this tradition, by negotiating the norms and criteria of competition for “prestige” in *polis*, engage in dialogue with other poetic traditions. Then, I explore the way in which they use the concept of *dike* in order shape group identity of its receivers, to negotiate social boundaries and to raise objections against changes in the pre-existing social structure (for example, by depreciating the importance of economic status and instead pointing to “good birth” and “cultural capital” as distinguishing features of elites). In the end, I turn to the classical Athens and the reception of the Theognidean tradition in the fifth- and fourth-centuries BC. By a systematic analysis of the cultural practices of the elites of the classical period that were related to the transmission of poetry, as well as of classical testimonies on Theognis, I argue that the given poetic tradition, in the course of its transmission, have become a political device of oligarchic circles that have served to compete with civic (democratic) ideology and the official mnemonic practices of the *polis*.

STRESZCZENIE

Celem przedstawionej rozprawy jest rekonstrukcja znaczenia i funkcji *dike* w *Corpus Theognideum* – kluczowego terminu dyskursu normatywnego i politycznego, jaki odnaleźć możemy w archaicznej poezji elegijnej. To pojęcie, choć zazwyczaj tłumaczone jako „sprawiedliwość”, w starożytnej Grecji, zwłaszcza w okresie archaicznym, charakteryzowało się niejednoznacznością; obejmowało w swoim semantycznym polu znaczenia, które ze współczesnej perspektywy zdają się odnosić nie tylko do odległych, lecz także wzajemnie sprzecznych i wykluczających się kontestów: moralnego, instytucjonalnego i prawnego, religijnego, sympozjalnego, ekonomicznego, a nawet erotycznego. Wraz z omówieniem w rozdziale pierwszym różnych teorii dotyczących jedności autorskiej zbioru oraz zagadnienia jego transmisji, autor podejmuje analizy użycia pojęcia *dike* i jego derywatów. W drugim rozdziale pokazuje, że termin ten pierwotnie stanowił akt mowy, poprzez który łagodzone konflikty personalne w *polis*. W trzecim rozdziale zwraca się do normatywnych i moralnych znaczeń *dike*: konceptualizowanych poprzez odniesienia do norm społecznych i moralnych, zwłaszcza tych związanych z długoterminowymi relacjami personalnymi, dobrymi manierami na sympozjum czy zakazami religijnymi. W ostatnim rozdziale omówione zostały założenia ideologiczne wyłaniające się z treści zbioru oraz to, w jaki sposób elegie teognidejskie wykorzystują termin *dike* w celu kształtowania tożsamości grupowej ich odbiorców, negocjowania podziałów społecznych czy wyrażania sprzeciwu wobec zmian o charakterze politycznym.