



RADOSŁAW PIĘTKA

Roma aeterna

RZYMSKA
MITOLOGIA
URBANISTYCZNA

WYDAWNICTWO NAUKOWE UAM

ROMA AETERNA
RZYMSKA MITOLOGIA URBANISTYCZNA

UNIwersytet IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU

SERIA FILOLOGIA KLASYCZNA NR 33

Radosław Piętka

ROMA AETERNA
RZYMSKA MITOLOGIA URBANISTYCZNA



POZNAŃ 2015

ABSTRACT. Piętka Radosław, *Roma aeterna*. Rzymska mitologia urbanistyczna [*Roma Aeterna*. Urbanistic Mythology of Rome]. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (Adam Mickiewicz University Press). Poznań 2015. Seria Filologia Klasyczna nr 33. Pp. 215. ISBN 978-83-232-2882-0. ISSN 0554-8160. Polish text with English summary.

The purpose of the book is to examine the relationship between the city of Rome, myth and Roman literature (particularly poetry) taking as a point of departure the ongoing debate about the status of Roman mythology. As a pendant to this debate I propose to look into the matter of the specific mythology referring to the beginnings, biography and topography of the city embedded in Roman poetry. Several elements of this urbanistic mythology are subsequently analysed, most of all the foundation myth of Rome, myth of the city's borderline, death of the city and its rebirth. In the last part of the book, entitled *Terminus*, a brief survey is taken of the afterlife of Roman urbanistic myth in the late antique, medieval and modern culture.

Radosław Piętka – Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Instytut Filologii Klasycznej, ul. Fredry 10, 61-701 Poznań, Poland.

Recenzent: dr hab. Jakub Pigoń, prof. UW

Publikacja dofinansowana przez Rektora Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza
w Poznaniu
oraz Wydział Filologii Polskiej i Klasycznej UAM

© Radosław Piętka 2015

This edition © Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu,
Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2015

Projekt okładki: Ewa Wąsowska

Redaktor: Ewa Dobosz

Redaktor techniczny: Dorota Borowiak

Łamanie komputerowe: Danuta Kowalska

ISBN 978-83-232-2882-0

ISSN 0554-8160

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIWERSYTETU IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
UL. FREDRY 10, 61-701 POZNAŃ

www.press.amu.edu.pl

Sekretariat: tel. 61 829 46 46, faks 61 829 46 47, e-mail: wyd nauk@amu.edu.pl

Dział sprzedaży: tel. 61 829 46 40

Wydanie I – dodruk. Ark. wyd. 15,50. Ark. druk. 13,50.

DRUK I OPRAWA: UNI-DRUK, LUBOŃ, UL. PRZEMYSŁOWA 13

Uxori optimae

WSTĘP

Niniejsza książka jest owocem zainteresowania złożonym i problematycznym zjawiskiem rzymskiej mitologii oraz niektórymi sposobami jej przedstawiania w rzymskiej literaturze, a zwłaszcza poezji. Ową problematycznością, czyli głównymi punktami zapalnymi w sporze o rzymskie mity, zajmuje się rozdział pierwszy książki. Rozdział drugi wprowadza kluczowe pojęcie „mitologii urbanistycznej”, które w moim mniemaniu doskonale odpowiada naturze rzymskiej mitologii. Kolejne rozdziały przynoszą analizę przykładów funkcjonowania owej urbanistycznej mitologii w tekstach rzymskich poetów. Ostatni rozdział, rodzaj apendyksu, próbuje pokazać, jak ów rzymski mit miasta funkcjonował w czasach poantycznych.

Autor wstępu stoi oczywiście przed koniecznością określenia swojego stanowiska, podania definicji oraz wskazania drogi, którą będzie podążał. Założmy jednak, że wstęp jest miejscem przeznaczonym również do tego, by zdać sprawę z pewnych wątpliwości i ograniczeń towarzyszących podejmowanemu badaniu. Jeśli oznajmię, że mitologia i miasto to dwa podstawowe pojęcia nadające kształt niniejszej książce, natychmiast ukaże się zestaw problemów, do których należałoby się odnieść, pisząc o nich. Na ogół przyjmuje się, że obydwa te pojęcia przeszły proces przyspieszonej konceptualizacji, począwszy od czasu „narodzin” nowoczesności. Notorycznie nieokreślone pojęcie mitu jest tu tylko jedną z potencjalnych pułapek. Dla ludzi antyku sprawa mitologii, jak należy sądzić, była dość prosta: mityczne było najczęściej po prostu wszystko to, co istniało przed czasami historycznymi¹; dzisiaj podobne założenie towarzyszy (jeśli chodzi o badaczy zajmujących się mitami rzymskimi) pracom Andrei Carandini. Ale jak przypomina Claude Calame, „mit” w najczęściej dziś używanych znaczeniach jest przecież konstruktem nowoczesnej antropologii i trudno całkowicie od tego uzusu abstrahować². Oznacza to konieczność przyjęcia niekiedy

¹ Zob. M. Piérart, *L'historien ancien face aux mythes et aux légendes*. LEC 1983, 51, s. 47-62; J. Poucet, *Temps mythique et temps historique. Les origines et les premiers siècles de Rome*. Gerión 1987, 5, s. 69-85.

² Zob. C. Calame, *Narrating the Foundation of a City: The Symbolic Birth of Cyrene*. W: *Approaches to Greek Myth*. Ed. L. Edmunds. Baltimore-London 1990, s. 278. Na temat relacji między

postawy anachronicznej (któż zresztą potrafiłby się całkowicie od niej uwolnić w jakiegokolwiek dziedzinie badań historycznych?), odwołującej się do współczesnej teorii mitu. Hybrydyczna natura rzymskiej mitologii, która w literackim wydaniu łączy elementy archaicznej symboliki z polityczną ideologią i wydarzeniami traktowanymi jako „historyczne”, a ponadto uwikłana jest w rozmaite nowożytny konteksty, poniekąd usprawiedliwia taki sposób postępowania.

Fenomen miasta również cieszy się niesłabnącym zainteresowaniem współczesnych badaczy; obszary, na których poddawano go analizom, to między innymi semiotyka³, antropologia, kulturoznawstwo czy geopoetyka⁴. Dopiero od niedawna widać w całej pełni semiotyczny potencjał przestrzeni miejskiej, zdolność do wytwarzania przez nią złożonych znaczeń i inspirowania tekstów kultury. Jeśli bralibyśmy pod uwagę polską beletrystykę, na myśl przychodzi przede wszystkim powieść Magdaleny Tulli *Sny i kamienie*, przedstawiająca proces powstawania fantazmatycznej Warszawy niczym miniaturą kosmogonię. Nie ma w tym nic dziwnego, gdyż przestrzeń miasta była od zawsze pojmowana jako przestrzeń sakralna, akt założenia miasta jest w pierwotnym myśleniu równoznaczny z aktem stworzenia świata, co widoczne jest zarówno w przypadku starożytnych miast bliskowschodnich, greckich, jak i Rzymu⁵. W definicjach miasta nie brakuje także odwołań do jego ambiwalentnej natury. Jak zauważył Italo Calvino, miasto jest złożonym symbolem, wyrażającym napięcie między „geometrycznym sposobem myślenia a gmatwaniną ludzkich istnień”⁶. Rozwój cywilizacji nie unicestwił bynajmniej „irracjonalnych” komponentów w myśleniu o przestrzeni miejskiej; przeciwnie, miasto postrzegane często jako samodzielny, ponadludzki twór, porównywany niekiedy do naturalnych organizmów, wytwarza nieustannie nowe „mity”, których analizie oddają się

antycznym a współczesnym rozumieniem mitu zob. też idem, *Mûthos, logos et histoire. Usages du passé héroïque dans la rhétorique grecque*. L’Homme 1998, 38.147, s. 127-149.

³ Zob. W. Toporow, *Miasto i mit*. Przeł. i oprac. B. Żyłko. Gdańsk 2000.

⁴ Jej przedmiot określa się jako „zapisy miejsc w tekstach kultury”; zob. E. Rybicka, *Geopoetyka (o mieście, przestrzeni i miejscu we współczesnych teoriach i praktykach kulturowych)*. W: *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*. Red. M.P. Markowski, R. Nycz. Kraków 2012², s. 480.

⁵ Zob. np. M. Eliade, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*. Przeł. R. Reszke. Warszawa 1999, s. 23-48. Por. też idem, *Obrazy i symbole. Szkice o symbolizmie magiczno-religijnym*. Przeł. M. i P. Rodakowie. Warszawa 1998, s. 47-49. Tezę o kosmogonicznym charakterze rytuału założenia Rzymu rozwijał ostatnio Maurizio Bettini (*Missing Cosmogonies: the Roman Case?* ARG 2012, 13.1, s. 69-92), powołując się m.in. na prace Eliadego oraz artykuł Dominique’a Briquela (*L’espace consacré chez les Étrusques: réflexions sur le rituel étrusco-romain de fondation des cités*. W: *Saturnia tellus. Definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e celtico*. A cura di X. Dupré Raventós, S. Ribichini, S. Verger. Roma 2008, s. 27-47).

⁶ I. Calvino, *Wykłady amerykańskie*. Przeł. A. Wasilewska. Gdańsk-Warszawa 1996, s. 65 (wykład o „Dokładności”). Powieściową wersją tych rozważań są oczywiście tegoż Calvina *Niewidzialne miasta*; o ich związku z „palimpsestową” naturą Rzymu pisał D. Fowler, *The Ruin of Time: Monuments and Survival at Rome*. W: idem, *Roman Constructions. Readings in Postmodern Latin*. Oxford 2000, s. 203 (przyp. 28).

antropologowie kultury (na przykład Bogdan Bogdanović; w Polsce Czesław Bartnik, Ewa Rewers czy Tadeusz Sławek). Najbardziej rozpowszechnione „organiczne” wyobrażenia miasta to miasto-kryształ i miasto-drzewo. Miasto w roli „kryształu przestrzeni” to pomysł Claudio Magrisa, o Wiedniu jako drzewie pisał natomiast Stefan Zweig: „Od wewnątrz Wiedeń rozrastał się jak drzewo, któremu przybywa na korze jeden pierścień za drugim”⁷. Miasto bywa przedstawiane także jako ciało; szukając źródeł tej metafory, wskazywano na Jana z Salisbury⁸, ale wiadomo, że ten sposób myślenia o mieście nieobcy był również Rzymianom, przy czym nie chodziło jedynie o Rzym w roli „głowy” świata⁹. Paradoksalna „ludzkość” i „ponadludzkość” miasta (to, że jest tworem quasi-organicznym i zarazem trwałym) miała na pewno wpływ na to, że uczyniono je bohaterem zmitologizowanych fabuł. Ów niezwykle potencjał mitograficzny miasta ma jednak swoje źródła w specyficznym rzymskim myśleniu o mieście, myśleniu, które samo w sobie nosi cechy mityzacji.

Nieco pompatyczny tytuł wymaga być może dodatkowych wyjaśnień. Fraza *Roma aeterna*, której użycie w różnych kontekstach było już wielokrotnie przedmiotem zainteresowania nowożytnych badaczy, ma w tym przypadku opisywać zarówno żywotność mitu Miasta, jak i „niewyczerpywalność” tematu, który został przeze mnie przedstawiony jedynie na wybranych przykładach, w formie serii pewnych przybliżeń. Swoisty mit Miasta, „mit urbanistyczny”, stanowi bowiem, co będę się starał pokazać, niezwykle istotny i inspirujący składnik rzymskiej kultury; jak wynika z wielu wzmiankowanych w książce przykładów, jego całościowe potraktowanie rozsądziłoby ramy monografii. Ograniczyłem się zatem do interpretacji takich przykładów, które pod pewnymi względami mogą uchodzić za typowe, ale daleko im, mam nadzieję, do trywiał-

⁷ C. Magris, *Danube. A Sentimental Journey from the Source to the Black Sea*. Przeł. P. Creagh. London 1990, s. 180. (S. Zweig, *Świat wczorajszy*. Przeł. M. Wisłowska. Warszawa 1958). Obydwa cytaty za: T. Sławek, *Akro/nekro/polis*. W: *Pisanie miasta – Czytanie miasta*. Studia Kulturoznawcze, t. 8. Red. A. Zeidler-Janiszewska. Poznań 1997, s. 11. Podobny obraz można znaleźć w powieści M. Tulli, *Sny i kamienie*. Warszawa 1995, s. 9-10 oraz w wierszu Herberta *Pan Cogito i wyobraźnia* (z tomu *Raport z oblężonego miasta*), gdzie w roli urbanistycznego odpowiednika drzewa pojawia się właśnie Rzym: pan Cogito „pragnął pojąć do końca [...] / – wzrost i upadek dębu / – wzrost i upadek Rzymu”.

⁸ Zob. R. Sennett, *Ciało i kamień. Człowiek i miasto w cywilizacji zachodu*. Przeł. M. Konikowska. Gdańsk 1996, s. 17-18.

⁹ Zob. E. Gowers, *The Anatomy of Rome: from Capitol to Cloaca*. JRS 1995, 85, s. 25-29. Gowers zajmuje się przede wszystkim metaforą związaną z kanalizacją miejską, ale podaje też inne przykłady „ucieleśniania” Miasta, w tym fragment satyry menippejskiej Warrona *Marcopolis*, w którym zmysły są porównywane do bram, żyły do akweduktów, a wnętrzości do kanałów. Dokonane przez Plutarcha w dialogu *O odwlekaniu kary przez bogów* (*Moralia* 559a) porównanie miasta do człowieka w jego organicznym rozwoju też niekiedy odnoszono do Rzymu, gdyż Plutarchowi chodziło przede wszystkim o podkreślenie trwałości cech jednego i drugiego organizmu mimo zaistnienia powierzchownych zmian; zob. D. Favro, *The iconiCITY of ancient Rome*. Urban History 2006, 33.1, s. 35.

ności. Z powodów, które zostały przedstawione w rozdziale pierwszym, przedmiotem badań stały się głównie rzymskie teksty poetyckie. Związki między przestrzenią, mitycznymi fabułami a poezją były dostrzegane od najdawniejszych czasów. Antyczny patron geografii, Strabon, posługując się tekstem *Odysei* pokazywał, jak wiele może wnieść do rozumienia mitu znajomość topografii¹⁰. Poezja i geografia pełnią jednak w odniesieniu do mitu dwie zupełnie odmienne role: topografia nie tylko wiąże mit z rzeczywistością, ale poniekąd unieruchamia go, poezja – przeciwnie – czyni go mobilnym (na innym, metaforycznym rozumianym poziomie): poprzez powielanie kolejnych wersji mit zostaje jakby poddany rozproszonemu i zwielokrotnieniu. Gdy głównym tematem mitu jest sama przestrzeń, poezja służy do nadawania owej przestrzeni dodatkowego wymiaru, do przekształcania miejsca realnego w miejsce „mityczne”.

Co do bibliografii: literatura dotycząca samego rzymskiego mitu fundacyjnego jest oszałamiająco bogata; niekiedy są to jednak teksty bliźniaczo do siebie podobne. Literatura przedmiotu wyszczególniona na końcu książki zawiera te opracowania, z których najczęściej korzystałem, oraz te, które poszerzają w istotny sposób wiedzę na tematy związane z mitologią rzymską, jej miejskim wymiarem, zwłaszcza w poetyckim wydaniu.

Wypada zaznaczyć, że niektóre partie niniejszej książki były już publikowane w różnej formie wcześniej: znacznie zwięźlejsza wersja części rozdziału „*Roma moriens*”, zatytułowana „*Trina tempestas*” (*Carmina Einsidlensia* 2.33), ukazała się w „*Harvard Studies in Classical Philology*” 2010, 105; pewne wątki z dwóch rozdziałów pojawiły się w artykule *Terminus. Rzym jako symbol trwałości i przemijania*. „*Symbolae Philologorum Posnaniensium*” 2003, 15.

Skrócone zapisy nazw czasopism podaję za bazą danych *L’Anne Philologique*, tytuły zaś dzieł antycznych w powszechnie stosowanych łacińskich wersjach.

Wszystkie przekłady, o ile nie zaznaczono inaczej, pochodzą od autora książki.

*

Tak się składa, że wyłączną własnością autora niniejszej książki są jedynie wszystkie jej błędy i lapsusy, trudno bowiem nie uświadomić sobie, że jej ewentualne zalety zawdzięczam bardzo wielu osobom i instytucjom. Przed przekroczeniem granic naukowego absurdu chroniła mnie cała rzesza rozmówców, którym narzucałem się ze swoimi pytaniami i prośbami o krytyczne uwagi do

¹⁰ Zob. E.W. Leach, *The Rhetoric of Space: Literary and Artistic Representations of Landscape in Republican and Augustan Rome*. Princeton 1988, s. 55. Wszyscy poeci (zajmujący się często przecież jednocześnie mitografią) są, jak zauważa Leach, w dużej mierze geografami („To an extent, all poets are geographers”).

tekstu książki; niech mi będzie wolno wymienić w ramach podziękowania przynajmniej kilkoro z nich.

Inspirująco i mobilizująco działały na mnie zawsze rozmowy z Profesor Elżbietą Wesołowską, gdyby nie Jej wsparcie trud pisanie rozprawy habilitacyjnej już dawno by mnie przytłoczył. Konstrukttywne i wnikliwie uwagi recenzenckie Profesora Jakuba Pigionia pozwoliły mi wyeliminować z tekstu cały szereg mniejszych lub większych usterek. Z wdzięcznością myślę też o Profesorze Ignacym Lewandowskim, którego pomocy nieraz doświadczałem w moim życiu naukowym, a który w tym przypadku inspirował moje poszukiwania na ich wstępnym etapie.

Ponadto Fundacji Lanckorońskich winien jestem podziękowania za niezwykle owocne stypendialne wyjazdy do Rzymu, które za sprawą dostępu do bogatych zbiorów rzymskich bibliotek pozwoliły mi inaczej spojrzeć na wiele kwestii poruszanych w książce. Podobne znaczenie miał dla mnie również staż w Akademii Amerykańskiej w Rzymie w roku 2011; za możliwość odbycia go w tej niezwykle sprzyjającej badaniom nad rzymskim antykiem instytucji pragnę podziękować Profesorom Christopherowi Celenzie i Coreyowi Brennanowi. W tym też czasie Doktor Daniele Miano służył mi nieocenioną pomocą w zdobywaniu potrzebnych mi w pracy publikacji, gościnnością oraz gotowością do rozmów na rozmaite tematy.

RZYMIANIE I MIT

Mille viae ducunt homines per saecula Romam

Alain de Lille, *Liber Parabolarum* 591

Tekst, który w tytule umieszcza pojęcia Rzymu i mitu, siłą rzeczy sytuuje się w obrębie rozległej dyskusji, toczonej już od lat z górą stu, a dotyczącej kwestii istnienia lub nieistnienia, czy też sposobu funkcjonowania rzymskich mitów. Dogodnym punktem wyjścia w tym przypadku okazuje się bardziej ogólne pytanie o samą definicję i „naturę” mitu. Sięgając po to nieco zużyte w humanistyce pojęcie, można liczyć, tak jak to czynił choćby Leszek Kołakowski, że znaczenie owego pojęcia samo wyjdzie na jaw w toku wywodu¹¹, albo też postąpić tak jak Nicholas Horsfall, który na początku książki o rzymskim micie i mitografii oznajmił, że nie będzie podawał definicji mitu, bo, po pierwsze, zajmuje się jedynie mitografią (a nie – jak się można domyślić – teorią mitu), a po drugie, podawanie definicji wymagałoby określenia granic oddzielających mit od legendy, co mogłoby mieć, wedle Horsfalla (powołującego się tutaj na Waltera Burkerta i jego uczniów), zgubne następstwa dla badań nad rzymską mitologią¹².

¹¹ Zob. L. Kołakowski, *Obecność mitu*. Warszawa 2003, s. 8. Warto przypomnieć, że Kołakowski niechęć do definiowania mitu dzieli z wieloma innymi autorami zajmującymi się tą tematyką. Nie brakuje przy tym opinii, że sama natura „rzeczywistości mitycznej” skutecznie przekreśla wszelkie próby definiowania mitu (tj. przełożenia kategorii charakterystycznych dla mitu na język dyskursywny). O micie pisano w ten na przykład sposób: „Kłopoty sprawia już sama definicja; trudno sformułować ją tak, by zaspokoić wszelkie oczekiwania” (S. Filipowicz, *Mit i spektakl władzy*. Warszawa 1988, s. 12). Zob. też *ibidem*, s. 12-16, gdzie omówione zostały sceptyczne wobec zamiaru definiowania mitu opinie tak wpływowych mitoznawców, jak Cassirer i Eliade. Ten pierwszy zauważył, że „wszystkie próby zintelektualizowania mitu, wyjaśnienia go jako alegorycznego wyrazu prawdy teoretycznej czy moralnej całkowicie – rzecz jasna – zawiodły” (E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*. Przeł. A. Staniewska. Warszawa 1998, s. 150). Eliade zaproponował natomiast mimo wszystko rodzaj rozległej, opisowej definicji, w której pojawiły się kluczowe pojęcia „historii świętej” i „czasu początków”. Problemy związane z definiowaniem mitu z punktu widzenia literaturoznawcy przedstawia E. Kuźma, *Kategoria mitu w badaniach literackich*. Pamiętnik Literacki 1986, 4, s. 56. Na temat historii pojęcia mitu w kontekście kultury grecko-rzymskiej zob. P.T. Struck, *The Invention of Mythic Truth in Antiquity*. W: *Antike Mythen. Medien, Transformationen und Konstruktionen*. Hrsg. U. Dill, Ch. Walde. Berlin-New York 2009, s. 25-37.

¹² Zob. J.N. Bremmer, N. Horsfall, *Roman Myth and Mythography*. London 1987, s. 1.

Te dwie sytuacje odmowy definiowania, na pozór zbliżone, pokazują jednak wyraźną różnicę, jaka dzieli mówienie o micie „w ogóle” i mówienie o micie w kontekście rzymskim. „Mit w ogóle” można puścić samopas, pozostawić go w bezdefinicyjnej próżni, jest to byt na tyle samodzielny i prężny, że poradzi sobie w zetknięciu ze wszelkimi interpretacyjnymi zakusami. Z mitem rzymskim jest inaczej: nawet jeśli nie mamy zamiaru go definiować, czyli wyznaczać wokół niego bezpiecznych granic, należy go zabezpieczyć przed destrukcyjnym działaniem niewłaściwych hipotez i przynajmniej sformułować zaczątki definicji, choćby w trybie negatywnym: „mit rzymski to coś, czego nie należy ściśle oddzielać od legendy”. Wszystko wskazuje na to, że „mit w ogóle” jest zbyt rozległy, by mógł się zmieścić w ramach definicji, podczas gdy „mit rzymski” znajduje się w zgoła innej sytuacji – nadmierna skrupulatność twórcy definicji będzie skutkować tym, że mit ten całkowicie wyparuje.

Kiedy dodatkowo – w dalszym ciągu jesteśmy na początku książki o rzymskim micie i mitografii – natknijemy się na przytoczoną przez Horsfalla z aprobatą opinię Michaela Granta (ze znanej również w polskiej wersji monografii *Mity rzymskie*), opinię mianowicie o „pewnej jałowości, jaką odznacza się rzymska wyobraźnia mitologiczna”¹³, to możemy już być pewni, że znaleźliśmy się w kręgu wyobrażeń i presupozycji typowych dla badań nad rzymską mitologią (a często typowych także dla badań nad rzymską kulturą w całości). Towarzyszy owym badaniom specyficzna atmosfera będąca mieszaniną nieufności, niechęci, niekiedy pobłażliwej protekcjonalności, a także poczucia winy i świadomości zagrożenia, jakie potencjalnie towarzyszy rzymskiemu mitowi, będącemu tworem kruchym, narażonym na zagarnięcie i unicestwienie przez sąsiadujące z nim dziedziny, o czym świadczy choćby obawa przed ekspansją takich terminów, jak „legenda” czy „opowieść ludowa”, używanych niejednokrotnie do opisywania rzymskich mitów¹⁴.

Ów dyskomfort, jaki wyraźnie doskwiera badaczom rzymskich mitów, ma łatwe do zlokalizowania źródło, a jest nim świadomość istnienia znacznie bogatszej „mitologicznie” kultury, jaką jest kultura grecka. Ten sposób patrzenia na relacje między Grecją i Rzymem ma zresztą długą tradycję. Jak dowodził Denis Feeney, to w epoce romantyzmu, kiedy Shelley oznajmił, że „wszyscy jesteśmy Grekami”, powstał schemat myślowy przydzielający Grecji i Rzymowi radykalnie odmienne role, schemat idealizujący kulturę Grecji i deprecjonujący

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Nawiązuję tu do dyskusji Bremmera i Horsfalla dotyczącej użycia tych pojęć w badaniach nad rzymską mitologią; zob. *ibidem*, przyp. 2. Por. też M. Beard, *Looking (harder) for Roman myth: Dumézil, declamation and the problems of definition*. W: *Mythos in mythenloser Gesellschaft: das Paradigma Roms*. Ed. F. Graf. Stuttgart-Leipzig 1993, s. 56 i 63-64 (gdzie mowa jest m.in. o problemach ze zdefiniowaniem tychże pojęć).

kulturę Rzymu¹⁵. Ten schemat sam w sobie ma pewne znamiona mitu – mitu o pierwotnym, nieskażonym złotym wieku. Zgodnie z logiką owego mitu Rzymianom przypadł w udziale, niestety, wiek żelazny¹⁶.

Cywilizacja Rzymu bywała zatem definiowana jako wtórna i poniekąd wybrakowana, nie mogła się mierzyć z Grecją w takich konkurencjach, jak oryginalność, kreatywność, autentyczność... Rzym jawił się (według obserwacji Feeneya) jako „system braków”¹⁷, z których najbardziej widoczny był brak autentycznej mitologii – autentycznej, to jest rzecz jasna takiej, jaką mieli Grecy, ich mitologia stanowi bowiem aż do czasów najnowszych (przynajmniej do drugiej połowy XX wieku) wzorzec, często nieuświadomiony, którym badacze posługują się, aby określić „nędzę rzymskiego mitotwórstwa”¹⁸. Co ciekawe, w starożytności postrzegano rzecz inaczej, brak mitologii uznawano bowiem za atut rzymskiej kultury, a nie dowód jej „wybrakowania”. Dionizjos z Halikarnasu argumentował, że wyższość Rzymu nad Grecją polega na tym właśnie, że Rzymianie nie znają niemoralnych, obscenicznych i absurdalnych opowieści o bogach, jakie tłumnie występują wśród Greków¹⁹.

¹⁵ Zob. D. Feeney, *Literature and Religion at Rome. Cultures, Contexts, and Beliefs*. Cambridge 1998, s. 6-8, 50, 62. Feeney sięgnął po opinie Thomasa Habinka, posługującego się zresztą głównie przykładami amerykańskimi (zob. T.N. Habinek, *Grecian Wonders and Roman Woe: the Romantic Rejection of Rome and its Consequences for the Study of Latin Literature*. W: *The Interpretation of Roman Poetry: Empiricism or Hermeneutics?* Ed. K. Galinsky. Frankfurt 1992, s. 227-242); odwoływał się również do cytowanego już tutaj artykułu Mary Beard (o którym będzie także mowa poniżej) oraz do następującego studium o „nieistnieniu” rzymskich mitów: C.R. Phillips, *Misconceptualizing Classical Mythology*. W: *Georgica: Greek Studies in Honour of George Cawkwell*. Ed. M. Flower, M. Toher. London 1991, s. 143-151. Wobec tego, że dyskusja dotyczy waloryzacji rzymskiej kultury kosztem greckiej, symptomatyczna wydaje się pomyłka popełniona przez Feeneya przy cytowaniu pracy Phillipsa: w bibliografii książki *Literature and Religion at Rome* (s. 152) podtytuł zbioru *Georgica* rozpoczyna się od słowa *Classical* zamiast *Greek*... Na temat Grecji i Rzymu widzianych oczami romantyków zob. też R. Piętka, *Hellenizacja i deromanizacja. Dylematy dziewiętnastowiecznej refleksji o antyku*. W: *Romantyczna Antiquitas. Rzymskie inspiracje w teatrze i dramacie XIX wieku z uwzględnieniem mediacji calderonowskiej i szekspirowskiej*. Red. E. Wesołowska. Poznań 2007, s. 9-18.

¹⁶ Zob. Feeney, *Literature and Religion*..., s. 60-63.

¹⁷ *Ibidem*, s. 6 i 50. Interesujące opinie na temat popularnej tezy o „wybrakowaniu” rzymskiej cywilizacji w porównaniu z cywilizacjami grecką i hebrajską przedstawia R. Brague, *Europa: droga rzymska*. Przeł. W. Dłuski. Warszawa 2012, s. 40-54. Mając na uwadze tematy poruszane w kolejnych rozdziałach niniejszej książki, warto zwrócić uwagę na inne spostrzeżenia Brague’a, według którego oryginalną cechą kultury rzymskiej jest specyficzne „doświadczenie przestrzeni” (s. 44); w odniesieniu do mitologii oznacza to, że typowo „rzymskie jest zarówno doświadczenie początku, jak i doświadczenie nowego początku” (s. 46).

¹⁸ Cytat z książki Bremmera i Horsfalla: „the poverty of the Roman mythological tradition” (s. 38).

¹⁹ *Ant. Rom.* II 18, 3 – II 19, 1-2. Rzymianie mieliby to zawdzięczać mądrości Romulusa, który zaprojektował dla nich odpowiednią religię. Zob. E. Gabba, *Dionigi, Varrone e la religione senza miti*. RSI 1984, 96.2, s. 855-870; idem, *Dionysius and The History of Archaic Rome*. Berkeley-Los Angeles 1991, s. 118-138; F. Graf, *Der Mythos bei den Römern. Forschungs- und Problemgeschichte*. W: *Mythos in mythenloser Gesellschaft*..., s. 31; P. Borgeaud, *Queues remarques sur la mythologie*

Wróćmy jednak do wspomnianej „nędzy”, gdyż przykładów dawnych i współczesnych związanych z tym tematem bynajmniej nie brakuje. W książce o Owidiuszu wydanej w latach czterdziestych XX wieku Hermann Fränkel ubolewał nad ubóstwem materiału, którym dysponował antyczny poeta pragnący przedstawić w swoich dziełach dawną tradycję italską²⁰; monografiście najwyraźniej trudno było uznać za wystarczająco „bogate” źródła wykorzystane przez Owidiusza w XV księdze *Metamorfoz* tudzież sześciu księgach *Fasti*. Jeszcze w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku badacze, zwłaszcza niemieccy, dość konsekwentnie unikali zresztą terminu „mit” w odniesieniu do wytworów kultury rzymskiej – zamiast tego stosowano terminy typu „podanie” (*Sage*)²¹ lub „legenda”²². Oczywiście zdarza się, że pojęcia *Mythe* i *Sage* używane są wymiennie, w odniesieniu do mitycznych fabuł zarówno greckich, jak i rzymskich, przyczynia się do tego zresztą wspomniana przeze mnie na początku trudność w definiowaniu pojęć związanych ze sferą mitologii; nie jest też wykluczone, że wielu autorów postrzega obydwie terminy jako neutralne synonimy, ale mimo wszystko nie ma tu mowy o symetrii: na ogół *Mythe/Mythos* odnosi się do opowieści greckich, a *Sage* przypisane jest zwykle narracjom rzymskim. Warto też zwrócić uwagę, że słowo *Sage* umieszczone w tytule jakiegokolwiek publikacji o rzymskich mitach nawiązuje, w sposób świadomy bądź nie, do tytułu rozprawy Georga Wissowya *Römische Sagen* (1888), zaprzeczającej istnieniu „prawdziwych” mitów rzymskich. W wielu przywołanych tu przykładach najwyraźniej nie chodzi wcale, co trzeba podkreślić, o konsekwentne stanowisko teoretyczne, zgodnie z którym opowieści na temat początków Rzymu mieściłyby się w obrębie defi-

divine à Rome, à propos de Denys d'Halicarnasse (Ant. Rom. 2, 18-20). W: *ibidem*, s. 175-187; G. Dumézil, *Archaic Roman Religion*. Transl. Ph. Krapp. Vol. I. Baltimore-London 1996 [1966], s. 49-50; D. Feeney, *The Gods in Epic. Poets and Critics of the Classical Tradition*. Oxford 1991, s. 105.

²⁰ Zob. H. Fränkel, *Ovid, a Poet between Two Worlds*. Berkeley-Los Angeles 1945, s. 104.

²¹ Zob. np. C.J. Classen, *Zur Herkunft der Sage von Romulus und Remus*. Historia 1963, 12.4, s. 447-457; H.J. Krämer, *Die Sage von Romulus und Remus in der lateinischen Literatur*. W: *Synusia. Festgabe für W. Schadewaldt zum 15. März 1965*. Hrsg. von H. Flashar, K. Gaiser. Pfullingen 1965, s. 355-402; H. Strasburger, *Zur Sage von der Gründung Roms*. Heidelberg 1968. Tą samą drogą ostatnio podążał też M. Krumme, *Römische Sagen in der antiken Münzprägung*. Marburg 1995.

²² Zob. np. S. Mazzarino, *Antiche leggende sulle origini di Roma*. StudRom 1960, 8.4, s. 385-392; A. Jolles, *Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz*. Tübingen 1968, s. 59 (jedyną wzmiankę o kulturze pogańskiego Rzymu – o *Eneidzie* Wergiliusza – autor umieszcza w kontekście „legendy”); A. Mastrocinque, *Romolo: la fondazione di Roma tra storia e leggenda*. Este 1993; H.J. Hillen, *Von Aeneas zu Romulus. Die Legenden von der Gründung Roms*. Düsseldorf 2003. Źródłem takiego traktowania rzymskiej tradycji można się doszukiwać tym razem w pionierskim tekście T. Mommsena, *Die Remuslegende*. Hermes 1881, 16.1, s. 1-23. Nie dziwi w takiej sytuacji obawa Horsfalla przed zawłaszczeniem rzymskiego mitu przez owe „legendy”, dziwić natomiast może fakt, że on sam w książce o rzymskiej mitologii (gdzie indziej zresztą też) używa z uporem określenia „Aeneas-legend”; zob. N. Horsfall, *Some Problems in the Aeneas Legend*. CQ 1979, 29.2, s. 372-390; idem, *The Aeneas-Legend and the Aeneid*. Vergilius 1986, 32; idem, *The Aeneas-Legend from Homer to Virgil*. W: Bremmer, Horsfall, *Roman Myth...*, s. 12-24.

nicyjnego pola legendy, a nie mitu; często decydowało niewyartykułowane wprost przeświadczenie, że mity rzymskie nie mogą być „prawdziwymi” mitami (jako „późne”, „wtórne” itp.). Wymowny pod tym względem jest zwłaszcza artykuł Mazzarina: autor używa w jednym akapicie sformułowań „la leggenda di Enea” oraz „il mito di Odisseo” – mimo że pisze o jednej i tej samej opowieści, w której występują obydwaj bohaterowie razem!²³ Ale skoro jeden z nich jest „rzymski”, a drugi „grecki”, to dystrybucja pojęć musi ten fakt podkreślać, tworząc stosowny dystans między obydwoma kulturami. Stuprocentowej pewności jednak Mazzarino nie miał – wprawdzie kilkanaście razy pisał o „legendzie”, mając na uwadze narracje o Eneaszu oraz o Romulusie i Remusie, ale dwukrotnie użył w tym kontekście również określenia „mit”²⁴.

Można podejrzewać, że powodem owej ekspansywności terminu „legenda” w opisach rzymskiej tradycji jest powracające w nauce na różne sposoby przekonanie, że rzymskie (pseudo)mity są z reguły silnie powiązane z wydarzeniami historycznymi. Są mitem przebranym za historię (jak uważał Dumézil, o którego koncepcjach będzie jeszcze tutaj mowa)²⁵, czy też zabarwioną mitologicznie historią (jak sądzi Carandini²⁶). Według Carandiniego opowieść o założeniu

²³ Nie można oczywiście całkowicie wykluczyć, że w ten sposób chciano zasugerować, iż jedna warstwa tej narracji należy do mitu, a druga do legendy (w obronie Mazzarina można też przywołać tezę, że zależnie od przyjętej definicji mitu i legendy, w istocie ta sama opowieść może być uznana raz za mit, innym razem za legendę), ale brakuje tu jakiegokolwiek refleksji na podobne tematy, mamy więc raczej do czynienia z pewnym badawczym nawykiem, którego źródłem są stereotypy obciążające wiedzę o rzymskiej mitologii.

²⁴ Zob. Mazzarino, *op. cit.*, s. 385-386. Za „odmitowanie” Eneasza jako bohatera rzymskich opowieści jest odpowiedzialny w pierwszej kolejności zapewne A. Förstemann, *Zur Geschichte des Aeneasmythus. Literargeschichtliche Studien*. Magdeburg 1894. Od strony 35, kiedy zaczynają się świadectwa rzymskie, w jego książce pojawia się znacznie częściej terminologia typu *Aeneassage* albo *Sage von Romulus und Remus*. Inny (o blisko stulecie późniejszy) związany z mitem o Eneaszu przykład „wrogości wobec rzymskiego mitotwórstwa” (pochodzący z pracy L. Bruit Zaidman, P. Schmitt Pantel, *Religion in the Ancient Greek City*. Trans. P. Cartledge. Cambridge 1992, s. 213) podaje Feeney, *Literature and Religion...*, s. 47-48.

²⁵ Zob. też M. Grant, *Mity rzymskie*. Przeł. Z. Kubiak. Warszawa 1993 [1971], s. 252-255. Wskazując na to, że Rzymianie starali się „o przetopienie swych mitów w kształt jawnie historyczny, chronologiczny”, Grant odwołuje się do koncepcji Lévi-Straussa, która wprowadzała podział na społeczeństwa „zimne” i „gorące”, czyli zdystansowane wobec historii oraz zafascynowane nią, włączające historię do wszelkich schematów myślowych; otóż Rzymianie należeli do społeczeństw „gorących”. Zob. też omówienie tej koncepcji na przykładzie izraelskich opowieści o początkach w: J. Assman, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*. Przeł. A. Kryczyńska-Pham. Warszawa 2008, s. 90-93.

²⁶ O koncepcjach Carandiniego pisać jest niełatwo, z uwagi na ogrom jego dzieła oraz specyficzną manierę pisarską i metodologiczną. Najbardziej wnikliwy (choć nie pozbawiony złośliwości) obraz złożonego zjawiska, jakim jest „carandinizm”, oferuje zapewne seria obejmujących dekadę polemicznych recenzji Wisemana: T.P. Wiseman, *Reading Carandini*. JRS 2001, 91, s. 182-193; idem, *Andrea Carandini and Roma Quadrata*. Accordia Research Papers 2006, 10, s. 103-125; idem, CJ 2011, 107.2 (rec. z: A. Carandini, *Rome: Day One*. Transl. S. Sartarelli. Princeton-Oxford 2011). *Credo* włoskiego badacza można natomiast znaleźć m.in. w: A. Carandini, *Giornale di scavo*.

Rzymu to „pierwszy i ostatni autentyczny wielki mit Rzymian”²⁷. To, co działo się wcześniej, też ma zresztą walor w dużej mierze historyczny; nawet takich antenatów Romulusa, jak Pikus, Faunus i Latynus uznać należy zdaniem Carandiniego za realne postaci z XII i XI wieku p.n.e.²⁸ Antenatów, gdyż zgodnie z opinią Carandiniego grecki mit o Eneaszu jako przodka Romulusa i Remusa odsunął w cień w VI wieku p.n.e. lokalną tradycję etrusko-latyńską²⁹. Dlatego też ryt, który posłużył Romulusowi przy zakładaniu Miasta, nosił cechy etruskie: wyorana przez założyciela pierwotna bruzda (*sulcus primigenius*) to być może, jak sugeruje Carandini, aluzja do etruskiego mitu o Tarchonie oraz znalezionym przez niego w podobnej bruździe Tagesie³⁰. Latyńskie dziedzictwo Romulusa widoczne jest z kolei w tym, że naśladuje on „mitycznie” („miticamente”) biografię Pikusa, który miał być również synem Marsa³¹. Następcą Romulusa, Numa Pompiliusz, jest już „postacią całkowicie ludzką [w sensie: nie-nadprzyrodzoną – R.P.]”³², aczkolwiek ostatni etap myślenia „mitopojetycznego” w Rzymie przypada na czasy Tarpei i najazdu galijskiego³³. W 2007 roku w wywiadzie dla czasopisma „Archaeology” Carandini stwierdził, że takie odkrycia archeologiczne, jak mur z połowy VIII wieku p.n.e. na Palatynie czy z tejże epoki pochodząca świą-

Pensieri sparsi di un archeologo. Roma 2000; idem, *Archeologia e libero pensiero*. WAC 2007, 4, s. 11-15; idem, *Archeologia classica: vedere il tempo antico con gli occhi del 2000*. Torino 2008.

²⁷ A. Carandini, *La nascita di Roma. Dèi, Lari, eroi e uomini all'alba di una civiltà*. Torino 1997, s. 255. Mit był autentyczny, ale towarzyszyła mu od dawna „wtórna” (*secondaria*) manipulacja, owocująca rozmaitymi interpolacjami. Zob. *ibidem*, s. 256, przyp. 8. Zob. też informacje zawarte w katalogu wystawy *Roma: Romolo, Remo e la fondazione della Città*. A cura di A. Carandini, R. Cappelli. Roma-Milano 2000, s. 11 i 184.

²⁸ Bardziej „mityczne” ujęcie tych postaci można znaleźć np. w: A. Brelich, *Tre variazioni romane sul tema delle origini*. Roma 1955, s. 48-94 (rozdz. „I primi re latini”). Brelich przeciwstawia się tu „negatywizmowi” uczonych, którzy nie chcą widzieć w owych władcach Lacjum prawdziwych bohaterów mitologicznych.

²⁹ Zob. *La nascita di Roma...*, s. 48-50.

³⁰ Na temat samego Tagesa zob. J.R. Wood, *The Myth of Tages*. *Latomus* 1980, 39,2, s. 325-344.

³¹ Zob. Carandini, *La nascita di Roma...*, s. 255, przyp. 6. Wiseman przypomina w związku z tym (*Reading Carandini...*, s. 183), że zgodnie z jedynym znanym nam świadectwem na temat ojca Pikusa, które pochodzi od Wergiliusza (*Aen.* VII 45-49), ojcem tym był Saturn, a nie Mars. Carandiniemu nie przeszkodziło to jednak w dalszym propagowaniu poglądu o pochodzeniu Pikusa od Marsa (zob. A. Carandini, *Rome: Day One*. Transl. S. Sartarelli. Princeton-Oxford 2011, s. 33).

³² *La nascita di Roma...*, s. 256-257.

³³ Taki zaskakujący pogląd znajdziemy w przyp. 11 na stronie 256 cytowanej książki *La nascita di Roma*. Dla kontrastu: Wiseman (*The Myths of Rome*. Exeter 2004, s. 12) uważa, że koniec wynalazczości w dziedzinie mitograficznej u Rzymian przypada na końcówkę pierwszego wieku naszej ery (czasy Nerwy); pogląd ten jest, nie ma co ukrywać, znacznie bliższy autorowi niniejszej pracy – z zastrzeżeniem, że również w literaturze późnego cesarstwa można znaleźć ślady odniesień do dawnych mitów (czy można mówić w tym kontekście jeszcze o „wynalazczości”, czy tylko o „powtórzeniu”, pozostaje sprawą sporną). W takiej sytuacji mitotwórcza działalność Rzymian w poezji kończyłaby się wraz z twórczością Sylwiusza Italika, czyli wraz z jego epopcją o wojnie punickiej. To dobry pomysł na pewnego rodzaju „koniec”, zważywszy, że początki rzymskiej poezji (i literatury w ogóle) również związane są z wojnami punickimi.

tynia Westy dowodzą niezbitcie historyczności postaci Romulusa i Remusa³⁴. W swojej wydanej w 2011 roku po angielsku książce *Rome: Day One* (wydanie włoskie: *Roma. Il primo giorno*. Roma 2007) Carandini podtrzymuje opinię o tym, że mityczna przeszłość Rzymu niemal w całości, dzięki odkryciom archeologicznym, okazała się przeszłością historyczną³⁵. Teoria ta, zamierzona jako rodzaj windykacji archaicznej kultury rzymskiej (poprzez chociażby ukazanie bogactwa owej kultury oraz oddzielenie jej od wpływów greckich), kontynuuje mimochodem redukcjonistyczny nurt w badaniach nad rzymską mitologią. Nie brakuje tu zresztą typowego dla tego nurtu słownictwa, operującego opozycją autentyczne/sekundarne; ponadto, oprócz poręcznego terminu „mitohistoryczny” (*mythohistorical*), sugerującego ściśle, nierozdzielne powiązanie mitu i historyczności, Carandini chętnie sięga również po określenia „legenda” i „saga”³⁶, co wynika niewątpliwie z przeświadczenia, że mity rzymskie więcej mają wspólnego z historią niż z „prawdziwą” mitologią.

Znamienne wydaje się jednak przede wszystkim to, że ów związek z historią niekiedy i dzisiaj traktuje się jako degradujący dla mitologii rzymskiej. Najnowszy przykład tego rodzaju nastawienia pochodzi z polskiej monografii o sztuce Rzymian; otóż „Rzym [...] nie miał własnej mitologii, jedynie swą legendarną historię, którą starano się związać (czasem karkołomnie) z mitami Grecji, przede wszystkim z wojną trojańską”³⁷. Słowa „jedynie” i „karkołomnie” zdradzają negatywne nastawienie autorki do rzymskiego mitotwórstwa (jest to skądinąd dość zaskakujące, jeśli weźmiemy pod uwagę, że celem książki była między innymi zmiana stereotypowych wyobrażeń na temat „wtórności” rzymskiej sztuki). Nie chciałbym zbyt szczegółowo analizować powyższego zdania, które, po pierwsze, zawiera opinię po prostu powtórzoną po wielu wcześniejszych cytowanych już tutaj autorach, a po drugie funkcjonuje w książce przede wszystkim jako najprostsze (czy najtrafniejsze – to inna sprawa) wytłumaczenie faktu, że w malarstwie rzymskim dominowały tematy mitologiczne zaczerpnięte z mitologii greckiej. Sformułowanie umieszczone przez autorkę w nawiasie przykuwa jednak uwagę. Zapewne należy rozumieć to tak: zamiast produkować, jak Grecy, mity – „nonsensowne”, ale w uprawniony sposób, Rzymianie postanowili stworzyć w „karkołomny” sposób „legendy”; legenda z definicji ma pretensje do

³⁴ Zob. M. Merola, *Interview: Andrea Carandini on the Evidence for Romulus*. *Archaeology* 2007, 60.4, s. 24-26.

³⁵ Zob. dyskusję na temat wcześniejszych form tego poglądu w: A. Ziółkowski, *Primordia Urbis*. W: *Starożytny Rzym we współczesnych badaniach. Państwo – społeczeństwo – gospodarka. Liber in memoriam Lodovici Piotrowicz*. Red. J. Wolski, T. Kotula, A. Kunisz. Kraków 1994, s. 11-47; J. Poucet, *La fondation de Rome: croyants et agnostiques*. *Latomus* 1994, 53, s. 95-104. Bezpośrednio (i krytycznie) do koncepcji Carandiniego odnosi się oprócz Wisemana, np. P. Fontaine, *Des „ramparts de Romulus” aux murs du Palatin. Du mythe à l’archéologie*. W: *Image d’origines, origines d’une image*. Ed. P.-A. Deproost, A. Meurant. Louvain-la-Neuve 2004, s. 35-54.

³⁶ Zob. np. Carandini, *Rome: Day One...*, s. 10-11.

³⁷ E. Makowiecka, *Sztuka Rzymu od Augusta do Konstantyna*. Warszawa 2010, s. 155-156.

„historyczności”, więc wszelkie nonsensy w niej działają na jej niekorzyść. Raz jeszcze Rzymianie wpadają zatem w pułapkę zastawioną przez Greków (albo raczej: przez współczesnych interpretatorów greckiej kultury). I w ostatnio wydanych opracowaniach można zatem niekiedy znaleźć osobliwe ślady dawnych kontrowersji: uderzające jest na przykład to, że w tytule obszernego, dwutomowego studium przekazów na temat Alba Longa Grandazzi użył bezpiecznego terminu „legenda”, podczas gdy w tekście głównym dominuje termin „mit”³⁸. Jeśli nawet, począwszy od drugiej połowy XX wieku, sytuacja stopniowo się zmieniała, to rozważania teoretyczne na temat pochodzenia rzymskiej mitologii obudowane bywały nadal dość szczególnymi zastrzeżeniami.

Oto kolejne charakterystyczne przykłady.

Michael Grant we wstępie do swojej znanej książki o rzymskiej mitologii przywołuje powszechną opinię (z którą najwyraźniej nie do końca się utożsamia, ale niespecjalnie też zamierza z nią polemizować), że rzymskie mity „nie miały takiej genezy, jaką się często uważa za obowiązującą wszelkie przywoite i szacowne mity”³⁹. Te „przywoite i szacowne mity”, to, jak się można domyślać, przede wszystkim mity greckie. Bardzo ciekawe jest tu pojęcie „przywoitej genezy”, tak jakby mity mogły się rodzić z prawego bądź nieprawego łoża. Jak zatem powinna wyglądać owa „przywoita geneza” w przypadku mitów? Grant nie mówi tego wprost, ale kontekst, w jakim pojawia się na tej samej stronie pojęcie „genezy ludowej”, a ściślej – bo mówimy przecież o kulturze rzymskiej – pojęcie „**braku** genezy ludowej”, wskazuje wyraźnie, że właśnie takie „przywoite”, „ludowe” narodziny mitu miał na myśli. „Ludowa geneza” pojawia się zresztą w zdaniu mówiącym o tym, że jej brak nie przeszkadzał rzymskim mitom – wbrew wszelkim oczekiwaniom – wywierać wpływu na rzymskie społeczeństwo. Pojęcie „ludowej genezy” mitu, jako czegoś, co czyni ów mit wartym zainteresowania, ważniejszym czy bardziej wpływowym, należy do repertuaru paranaukowych iluzji, z czego Grant zdaje sobie sprawę; na polemikę z tym poglądem będziemy jednak musieli poczekać do rozdziału VII *Mitów rzymskich*, gdzie autor przytomnie zauważa, że mity greckie znamy również w gruncie rzeczy w wersjach literackich, wobec czego, jak trzeba zakładać, o owej „prawej”, „ludowej” genezie mitologii greckiej nie jesteśmy w stanie zbyt wiele powiedzieć⁴⁰.

³⁸ Zob. A. Grandazzi, *Alba Longa, histoire d'une légende: recherches sur l'archéologie, la religion, les traditions de l'ancien Latium*. Vol. I-II. Roma 2008. „Mit” króluje np. w rozdziale X drugiego tomu, zatytułowanym „Les rois d'Albe: analyse d'une tradition” (pojawił się tu także termin wskazujący na związek mitu z historią, „mito-historia Miasta”: „la mythe-histoire de l'Urbs”; *ibidem*, vol. II, s. 768).

³⁹ Grant, *op. cit.*, s. 11.

⁴⁰ Zob. *ibidem*, s. 248. Grant odwołuje się w tym miejscu do następujących prac: G.S. Kirk, *Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*. Cambridge 1970, s. 174; A.M. Hocart, *The Life-giving Myth*. London 1952, s. 10.

Sam fakt, że w książce o rzymskiej mitologii pojawiają się tego rodzaju dywagacje na temat pochodzenia mitów (w tym również mitów greckich), jest nader znaczący. W opracowaniach odnoszących się wyłącznie do mitów greckich kwestie takie są zwykle pomijane milczeniem, zakłada się bowiem, że mity greckie odznaczają się „właściwym pochodzeniem” i wszelkie rozważania na ten temat są całkowicie zbędne. Co jeszcze ciekawsze, jeśli jest inaczej i zdarza się, że ktoś, tak jak Grant, wspomina o literackim rodowodzie greckiej mitologii, to ta „literackość”, „nie-ludowość” greckich mitów nigdy nie wpływa na ich ocenę. Asymetryczność wywodu jest tu uderzająca – z jednej strony „brak genezy ludowej”, z drugiej – po prostu neutralna „literackość”. Nawiasem mówiąc (i nawiązując do wyżej wspomnianych spostrzeżeń Feeneya i Habinka), romantyczny rodowód poglądu o „ludowej genezie” jako właściwości, która niesie ze sobą szczególne zalety, jest ewidentny; „ludowy” i terminy pokrewne, takie jak „źródłowy”, „pierwotny”, „czysty”, „samorodny” służyły romantykom do opisu antycznej Grecji i w ogóle wszystkiego, co według nich odgrywało pozytywną rolę w kulturze europejskiej. Wystarczy przypomnieć choćby pochwały „nieskażonego” języka niemieckiego, które u progu romantyzmu głosił Johann Gottlieb Fichte w czwartej ze swoich *Reden an die deutsche Nation* (1807-1808) – nie wyjaśniając zresztą, dlaczego język „czysty” miałby być lepszy od języka wzbogaconego o elementy pochodzące z zewnątrz⁴¹.

Drugi przykład jeszcze bardziej uwydatnia fenomen nierównego traktowania tych samych zjawisk, w zależności od tego, czy pochodzą z Grecji, czy z Rzymu. Otóż wspomniany już Horsfall, omawiając literackie wersje mitów, formułuje następującą opinię: „**Poeci klasycznej Grecji** tworzyli [*create*] albo opowiadali na nowo [przetwarzali, opracowywali – *retell*] mity dla całego społeczeństwa; **rzymscy literaci** konstruowali **wtórne** [*secondary*] mity z myślą o recytowaniu swoich utworów. Wobec tego nie pełniły one wcale – lub czyniły to w minimalnym stopniu – żadnej funkcji społecznej”⁴². Innymi słowy – mity opracowane w literaturze rzymskiej mają znikome znaczenie; wypada wspomnieć, że wyjątek Horsfall czyni dla niektórych mitów przedstawionych przez Wergiliusza w *Eneidzie*. Zauważmy, że z jednej strony mamy tu poetów, z drugiej zaledwie literatów, z jednej tych, którzy „tworzą” *ex nihilo*⁴³, z drugiej tych, którzy jedy-

⁴¹ Zob. interesujące uwagi na ten temat w: J.L. Borges, *Dwie książki*. W: idem, *Dalsze dociekania*. Przeł. A. Sobol-Jurczykowski. Warszawa 1999, s. 187-188, a także: W.J. Cahnman, *Culture, Civilization, and Social Change*. Sociological Quarterly 1962, 3.2, s. 96-97; R. Randle, *National Self-Determination to National Self-Development*. JHI 1970, 31.1, s. 54-55; E. Balibar, *Fichte and the Internal Border: On „Addresses to the German Nation”*. W: *Masses, Classes, Ideas. Studies on Politics and Philosophy Before and After Marx*. Trans. J. Swenson. New York 1994, s. 61-84.

⁴² Bremmer, Horsfall, *op. cit.*, s. 1 (podkreślenia moje).

⁴³ Oczywiście wraz z tymi poetami, którzy jedynie „opowiadają na nowo” mity wykreowane przez kogoś innego. Warto by było przy tej okazji zastanowić się, jakie były proporcje między „kreatorami” a „przetwarzaczami” mitów w Grecji (biorąc przy tym pod uwagę fakt, że już Homer

nie „konstruują”; najważniejsze jednak jest w tym przypadku stwierdzenie odnoszące się do użycia terminu „sekundarny” czy „wtórny” w kontekście mitów rzymskich. Cytowane zdanie Horsfalla zbudowane jest bowiem na antytezie, która ma charakter wartościujący, a ponadto, zgodnie z automatyzmem myślowym, którego rodzaj przedstawiłem przed chwilą, pozwala jedynie o literackim micie rzymskim mówić w kategoriach „wtórności”. Ponieważ grecki mit utrwalony (i przetworzony) w tekście literackim nie może zostać nazwany ani „pierwotnym” („źródłowym”, „autentycznym”) – bo byłoby to w tym kontekście jawnym absurdem, ani też „wtórnym” – bo na mocy tegoż automatyzmu myślowego podobne pejoratywne epitety mogą przysługiwać tylko mitom rzymskim, kwestia „prymarności” czy „sekundarności” literackiego mitu greckiego uległa zawieszeniu, demontując niejako całą antytezę⁴⁴.

Jakie wnioski można wyciągnąć, obserwując ów demontaż? Otóż, po pierwsze, można utrzymywać, że szkodliwy jest nie tyle sam podział na mity pierwotne (prymarne) i wtórne (sekundarne), ale nieuświadomione niekiedy sądy wartościujące, jakie za tym podziałem zwykle podążają. Jeśli nawet upieralibyśmy się przy sensowności tego rozróżnienia, to należałoby unikać tutaj pokusy wartościowania. Można się bowiem spotkać z opinią, że mit opracowany literacko miałby być nie tylko mitem sekundarnym, ale też „sztucznym”, jakby fałszywym, a zatem nieistotnym i niewymagającym takiej uwagi, jak mit „prymarny”, pierwotny. Opinia ta idzie zwykle w parze z dość rozpowszechnioną praktyką badawczą, którą najtrafniej zdiagnozowała Mary Beard⁴⁵. Zwróciła ona mianowicie uwagę, że w wielu współczesnych analizach rzymskiej poezji jest mowa o tym, że jej twórcy jedynie „wykorzystują” mit („exploit”, „use”⁴⁶), traktują go jako „narzędzie” („tool”, „device”⁴⁷). Nic nie stoi jednak na przeszkodzie, aby uznać, że poeci rzymscy zajmują się ni mniej ni więcej tylko „autentyczną” działalnością mitotwórczą, „kreują” mity – tak samo jak poeci greccy z cytowanej tu wypowiedzi Horsfalla. Mam zresztą wątpliwości, czy w ogóle

i Hezjod zajmowali się recepcją mitów wschodnich; zob. np. P. Walcot, *Hesiod and the Near East*. Cardiff 1966; M.L. West, *The Rise of the Greek Epic*. JHS 1988, 108, s. 151-172; idem, *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*. Oxford 1997 – polskie wydanie: M.L. West, *Wschodnie oblicze Helikonu. Pierwiastki zachodnioazjatyckie w greckiej poezji i micie*. Przeł. M. Filipczuk, T. Polański. Kraków 2008).

⁴⁴ Zob. analizę tej antytezy w: Feeney, *Literature and Religion at Rome...*, s. 50 i 60-62. Feeney zauważa też – w związku z odmiennym traktowaniem tych samych zjawisk przez Horsfalla w zależności od tego, czy pochodzą z Grecji, czy z Rzymu – że „umiejętność wymyślenia mitów bądź przejmowania ich z innych kultur jest przedstawiana jako dowód na żywotność greckiego systemu oraz sztuczność rzymskiego” (*ibidem*, s. 59).

⁴⁵ Zob. Beard, *op. cit.*, s. 45-46.

⁴⁶ Zob. np. T.P. Wiseman, *Democracy and myth: the life and death of Remus*. LCM 1991, 16, s. 115; C.W. MacLeod, *A Use of Myth in Ancient Poetry*. CQ 1974, 4.1, s. 82-93.

⁴⁷ Zob. R.O.A.M. Lyne, *The Latin Love Poets from Catullus to Horace*. Oxford 1980, s. 87; J. Griffin, *Latin Poets and Roman Life*. London 1998, s. 105.

można po prostu „wykorzystywać” mit, nie będąc jednocześnie pod jego władzą, nie podporządkowując się mu w pewnej mierze. Jako autor pracy o mitach najchętniej odpowiedziałbym na to pytanie: nie.

Ale istotna jest w tym przypadku następująca konkluzja: dla badań nad literaturą i kulturą „zmityzowaną” oraz nad funkcjami, jakie pełnią mity, bardziej korzystne jest unikanie tego typu podziału (czyli podziału na mity pierwotne i wtórne). Więcej bowiem pożytku przyniesie podejście poniekąd ahistoryczne, po raz pierwszy sformułowane przez Claude’a Lévi-Straussa, według którego nie istnieje coś takiego jak pierwotna czy kanoniczna wersja mitu, istnieją jedynie warianty. Można nawet powiedzieć, że wariantywność mitu jest jego cechą konstytutywną⁴⁸. Autentyczny mit to zatem nie ów nieosiągalny i złudny mit w pierwotnej wersji, ale taki mit, który potrafi oddziaływać, a to wiąże się z jego podatnością na zmiany – zmiany, których dokonywanie najlepiej jest powierzyć literaturze (zwłaszcza poezji), bo ona właśnie odnosi na tym polu największe sukcesy⁴⁹. To właśnie owi „rzymscy literaci”, wspomniani przez Horsfalla, uprawiają na szeroką skalę działalność mitotwórczą, i to nie mniej autentyczną od działalności innych domniemanych „pradawnych” twórców mitów.

Jeśli przyjmiemy dla mitów inną definicję autentyzmu, stawiającą warunek nieliterackości, czy ludowej genezy mitu, cokolwiek miałyby to znaczyć, to rzeczywiście będziemy musieli uznać, że mitów rzymskich jest niewiele, a z ich wersji literackich wyparowuje wszelka istotna treść. Wracamy w ten sposób w gruncie rzeczy do dawnego argumentu mówiącego o nieistnieniu rzymskich mitów, argumentu znanego choćby z prac Wissowy, który stwierdził, że Rzymianie po prostu nie posiadają wcale autentycznej mitologii, bo bogowie rzymscy są pozbawieni indywidualności i cech osobowych, w związku z czym nie mogły powstać opowieści o ich życiu rodzinnym czy kontaktach z ludźmi⁵⁰.

⁴⁸ Wynika to np. z następującej analizy mitu o Edypie (C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*. Przeł. K. Pomian. Warszawa 2000, s. 195 i 197): „Bez wahania umieścimy więc Freuda za Sofoklesem wśród naszych źródeł mitu Edypa. Ich wersje zasługują na to samo zaufanie, co inne, starsze i na pozór bardziej »autentyczne«. [...] Jeśli komentarze Freuda o kompleksie Edypa są, jak uważamy, nieodłączną częścią mitu Edypa, pytanie o to, czy spisany przez Cushinga mit Zuni jest dostatecznie wierny, by należało go uwzględnić, nie ma sensu. Nie istnieje wersja »prawdziwa«, której inne byłyby kopiami bądź zniekształconymi odbiciami. Wszystkie wersje należą do mitu”. Zob. też J.Z. Smith, *Map is Not Territory: Studies in the History of Religions*. Leiden 1978, s. 205-206 i 299; idem, *Imagining Religion: From Babylon to Jamestown*. Chicago-London 1982, s. 88-89.

⁴⁹ W kontekście rzymskiej poezji mitograficznej przypominał o tym np. G.K. Galinsky, *Ovid’s Metamorphosis of Myth*. W: *Perspectives of Roman Poetry*. Ed. G.K. Galinsky. Austin 1974, s. 105-106.

⁵⁰ Opinia ta pojawiła się po raz pierwszy we wspomnianej już pracy *Römische Sagen* z roku 1888 i została powtórzona w *Religion und Kultus der Römer*. München 1902, s. 12-13; znajduje się także w drugim wydaniu *Religion...* z roku 1912 (ostatnio opublikowane w wersji angielskiej: *Roman Religion*. Ed. C. Ando. Edinburgh 2003). Zob. Beard, *op. cit.*, s. 46, przyp. 4 i 5; E. Stoffel, *Wissowa et les légendes de Rome*. ARG 2003, 5.1, s. 53-66. Pionierami w tym dziele wykluczenia byli jednak, jak się wydaje, autorzy greccy z kręgu drugiej sofistyki; zob. K.F.B. Fletcher, *Systematic*

Późniejsze opowieści tego typu w Rzymie to bez wyjątku „swobodne poetyckie zmyślenia” (a więc mity „nie-autentyczne”) lub zapożyczenia z Grecji⁵¹.

Nic dziwnego, że niektórzy badacze zirytowani takim stanem rzeczy, nie mogąc pogodzić się z popularnym poglądem o niższości kultury rzymskiej względem greckiej, wyruszyli na poszukiwania „prawdziwych” rzymskich mitów. Trzy takie próby, podjęte kolejno przez Georges’a Dumézila, Timothy’ego Petera Wisemana i Mary Beard, wydają się najbardziej intrygujące. Przy czym trzeba zaznaczyć, że poszukując rzymskich mitów, wszyscy – z wyjątkiem Beard – kierowali się niewyartykułowaną wprost regułą, że znalezienie rzymskiego mitu oznacza znalezienie opowieści przypominającej mity greckie⁵².

Wieloletnie badania Dumézila dowartościowały rzymską mitologię, zdjęły z Rzymian odium narodu pozbawionego inwencji i mitotwórczej wyobraźni. Dzięki tekstom na temat trójfunkcyjności rzymskiego społeczeństwa udało się legendy i historię Rzymu wpisać w kontekst indoeuropejski, znaleźć w italskiej tradycji motywy znane z przebogatej mitologii wedyjskiej, celtyckiej czy nordyckiej. Trójfunkcyjność owa polegała na rzekomo uniwersalnym w kręgu kultury indoeuropejskiej podziale na trzy fundamentalne powinności, związane z władzą, walką i żywieniem (płodnością), przypisane trzem grupom: kapłanom, wojownikom i rolnikom, który to podział znajdował następnie wyraz nie tylko w funkcjach społecznych, ale i w rozmaitych zjawiskach ze sfery prawa, obyczajowości czy religii. Na tezie tej wspierała się hermeneutyka polegająca na tropieniu wszelkich przejawów „potrójności” w rzymskich dziejach⁵³. Okazało się jednak, że nawet jeśli można było w ten sposób cokolwiek wyjaśnić w rzymskiej mitologii, religii czy instytucjach, to i tak znaczna ilość zjawisk charakterystycznych dla rzymskiej religijności i mitografii znalazła się poza obrębem owego trójfunkcyjnego schematu. Z tego wynika, że „Rzymianie naj-

Genealogies in Apollodorus' Bibliotheca and the Exclusion of Rome from Greek Myth. CA 2008, 27.1, s. 59–91. Co ciekawe, tę właściwość domniemanego „nieistnienia” rzymska mitologia dzieli z mitologią słowiańską; zob. np. J. Gąssowski, *Mitologia słowiańska*. W: *Słownik kultury dawnych Słowian*. Red. L. Leciejewicz. Warszawa 1990, s. 236.

⁵¹ Zob. (przykładowo) dyskusję na ten temat w: F. Graf, *Der Mythos bei den Römern. Forschungs- und Problemgeschichte*. W: *Mythos in mythenloser Gesellschaft...*, s. 31-34; C. Ando, *The Matter of Gods. Religion and the Roman Empire*. Berkeley-Los Angeles 2008, s. XII-XV.

⁵² Beard formułuje mimo wszystko zastrzeżenie, że odejście od modelu greckiego w myśleniu o mitologii jest tyleż pożądane, co na dłuższą metę niemożliwe. Nie udało się to nawet – zdaniem Beard – Lévi-Straussowi, który w *Antropologii strukturalnej* nieprzypadkowo wybrał do swojej kluczowej analizy mit o Edypie. Zob. Beard, *op. cit.*, s. 47.

⁵³ Zob. np. G. Dumézil, *Jupiter, Mars, Quirinus*. Paris 1941, s. 188; idem, *L'oubli de l'homme et l'honneur des dieux*. Paris 1985, s. 313. Ponieważ spory dotyczące mitologii rzymskiej (a zwłaszcza statusu ontologicznego występujących w mitach bohaterów) przypominają pod pewnymi względami kontrowersje, jakie towarzyszą badaniom nad polskimi „podaniami” (które, jak wynika z charakterystyki całej mitologii słowiańskiej, mają opinię równie ubogich, co rzymskie), nic dziwnego, że również badacze polskich dziejów mitycznych, tacy jak Aleksander Gieysztor czy Jacek Banaszkiewicz, chętnie odwoływali się do koncepcji Dumézila.

wyraźniej mieli ważniejsze zajęcia, niż utrzymywanie trójpodziału swojego społeczeństwa”, jak to ironicznie zauważył Momigliano, omawiając teorię Dumézila⁵⁴. Podobne sceptyczne uwagi formułowali również inni krytycy owej teorii, na przykład Grandazzi⁵⁵ albo Horsfall, który wskazywał, że jeśli Rzymianie byli zainteresowani jakimś mitem, to bynajmniej nie ze względu na jego (domniemaną lub autentyczną) „indoeuropejskość”, ale raczej ze względu na treści, jakie oferował im ów mit w kontekście ściśle „rzymskim”⁵⁶.

Na tym chyba polega waga oskarżeń wysuwanych pod adresem indoeuropejskiego (a więc podstawowego) komponentu w teorii Dumézila; mit, jeśli podtrzymywanie go ma mieć jakiś sens, jeśli posiada jakieś istotne znaczenie, musi być dostrzegalny. Mit nie jest czymś starannie zamaskowanym; przeciwnie, można powiedzieć, że mit, aby spełniać swoją rolę, powinien znajdować się w centrum zainteresowania danej społeczności. Mit, tak jak go rozumiem, ma charakter niezwykle ekspansywny, jest czymś, co stanowi obsesję, od której trudno się uwolnić. Taką właśnie postać mitu postaram się opisać w niniejszej pracy; wybiegając nieco w przyszłość – taki charakter, nieskrywanej obsesji, mają opowieści Rzymian o własnym mieście. Nie wyklucza to oczywiście istnienia „ukrytych” postaci, jakie mit przyjmuje, co więcej, jest konieczne, aby mit funkcjonował na wszystkich poziomach świadomości społecznej (świadomości rozumianej najszerzej, jak to możliwe), również w rejonach, powiedzielibyśmy dzisiaj, „podprogowych”. Ale mit, który wiedzie życie wyłącznie w owych ukrytych rejonach kultury, nie ma racji bytu.

Mimo polemicznej ofensywy, która ukazała chwiejność trójfunkcyjnej teorii rzymskiego społeczeństwa, koncepcje Dumézila nadal stanowią wygodny punkt odniesienia, element hipotez roboczych – zwłaszcza w pracach francuskojęzycznych badaczy rzymskiej tradycji mitograficznej⁵⁷. Momigliano zwrócił ponadto uwagę na jeszcze jeden istotny motyw w rozważaniach francuskiego komparatysty, motyw, który do dzisiaj zachowuje swoją doniosłość. Chodzi

⁵⁴ A. Momigliano, *Georges Dumézil and the Trifunctional Approach to Roman Civilization*. H&T 1984, 23.3, s. 320: „Romans had other preoccupations than that of keeping society tripartite”.

⁵⁵ Zob. A. Grandazzi, *The Foundation of Rome. Myth and History*. Transl. J.M. Todd. Ithaca-London 1997, s. 35-48.

⁵⁶ Zob. Bremmer, Horsfall, *op. cit.*, s. 27 (rozdz. „Romulus, Remus and the Foundation of Rome”). Proces przekształceń, jakim podlegał rzymski mit i rytuał, aby przystosować się do lokalnych historycznych okoliczności, badała M. Beard, *No More Sheep on Romulus Birthday*. PCPhS 1987, 33, s. 1-15. Beard nalega przy tym, podobnie jak w swoim późniejszym tekście, abyśmy mitologii poetyckiej nie traktowali jako „zewnątrznego” komentarza do mitów przybytych „skądinąd” (nie wiadomo zresztą skąd), ale uznawali za pełnoprawne mitotwórstwo.

⁵⁷ Interpretacja rzymskiej mitologii *à la* Dumézil opiera się dodatkowo na dawniejszej teorii dotyczącej indoeuropejskiego kultu boskich bliźniąt. Zob. np. A. Meurant, *L'idée de gémellité dans la légende des origines de Rome*. Louvain-la-Neuve 2000; idem, *Quelques facettes de la gémellité dans les légendes de l'Italie primitive*. FEC 2001, 1 <<http://bcs.fltr.ucl.ac.be/FE/01/Facettes.html>> [dostęp: 30.05.2015]. O polemice z tą koncepcją będzie jeszcze mowa w dalszej części niniejszego rozdziału.

o stwierdzenie, że dla rzymskiej mentalności właściwe było myślenie w kategoriach historycznych, z czym wiązało się „uhistorycznianie” mitów⁵⁸. Dla Rzymian istotne znaczenie mogło zachować jedynie to, co pojawiało się w historycznym przebraniu, a zatem historia jest poniekąd naturalnym środowiskiem dla rzymskich mitów. Warto w tym miejscu przypomnieć, że myślenie mityczne i myślenie historyczne jako sposoby ujmowania i problematyzacji rzeczywistości zwykle opisywane są jako diametralnie przeciwstawne – funkcja mitu polega wręcz na neutralizowaniu w pewien sposób tego, co Mircea Eliade w *Micie wiecznego powrotu* określił jako „terror historii”. Myślenie mityczne, które oferuje cykliczną, „odwrotną” koncepcję czasu, pozwala, jak pisał Eliade, „przeciwstawić się historii postrzeganej jako ciąg nieodwrotnych, nieprzewidywalnych wydarzeń o autonomicznej wartości”⁵⁹. To jeszcze jeden przykład pokazujący, jak bardzo odmienny jest świat rzymskich mitów; dzieje kultury rzymskiej można przecież postrzegać jako dzieje ogromnego wysiłku, który zmierzał do nadania mitycznego wymiaru wydarzeniom historycznym i historycznego kształtu opowieściom mitycznym. Późniejsze studia potwierdziły bowiem intuicję Dumézila; nie tylko Momigliano, ale też tacy badacze jak Wiseman, Feeney czy Nicholas Purcell zgadzali się w mniejszym lub większym stopniu z wizją zmytyzowanej historii Rzymu. Na przykład artykuł Purcella, zatytułowany *Becoming Historical: the Roman Case*, opisuje wprawdzie najwcześniejsze etapy stopniowego „uhistoryczniania” rzymskiej świadomości, ale fakty w nim przywoływane świadczą w równej mierze o umitycznianiu historii, budowaniu połączeń między światem bogów i ludzi, między mitem i bieżącymi wydarzeniami. Tytuł tekstu wydaje się nieco mylący; Purcell nie wskazuje bowiem (jak to dawniej czyniono) momentu, w którym „mit” ostatecznie przekształca się w „historię”, ale stara się analizować składniki, jak to określił, „szerszej świadomości historycznej”, w której mieści się mit, religia, sztuka czy literatura⁶⁰. Badanie przeszłości „historycznej” w wydaniu rzymskim nie prze-

⁵⁸ Momigliano, *op. cit.*, s. 322: „Dumézil makes out a more convincing case for the mythical stories turned into legendary history. But we must remember that it is one thing to argue that archaic Roman history incorporates older myths and quite another thing to prove that either the older myths or the later legends or both have a trifunctional meaning”. Zob. Dumézil, *Archaic Roman Religion...*, s. 75–77 a także 116–117 (gdzie analiza porównawcza kultury rzymskiej i indyjskiej prowadzi do wniosku, że dla Rzymian mit mógł mieć istotne znaczenie tylko wówczas, gdy został umiejscowiony „historycznie”, gdy udało się nadać „historyczny” wymiar opowieściom mitycznym). Por. J.H. Grisward, *Archeologia indoeuropejska: Georges Dumézil*. W: *Wiek XX – przekroje. Antologia współczesnej krytyki francuskiej*. Przeł. I. Kania. Kraków 1991, s. 334. Zob. też związaną z tymi zagadnieniami dyskusję na temat mitów rzymskich w: Gabba, *Dionysius and the History...*, s. 129–131.

⁵⁹ M. Eliade, *Mit wiecznego powrotu*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 1998, s. 107.

⁶⁰ Zob. N. Purcell, *Becoming Historical: the Roman Case*. W: *Myth, History and Culture in Republican Rome. Studies in Honour of T.P. Wiseman*. Ed. D. Braund, Ch. Gill. Exeter 2003, s. 33. Purcell idzie tu zresztą za Wisemanem, którego opinię cytuje.

szkadza zatem w jednoczesnym postrzeganiu jej jako mitu. Związek historycznej świadomości z transcendencją potwierdzają na przykład przeprowadzone przez Purcella badania nad początkami rzymskiej chronologii, która narodziła się wraz z dedykacją świątyni Jowisza na Kapitolu⁶¹. Podobne spostrzeżenia można znaleźć również w innym studium poświęconym antycznej, zwłaszcza rzymskiej, chronologii⁶². Nie jest też zapewne przypadkiem, że jedno z nowszych naukowych opracowań podejmujących temat założenia Rzymu nosi podtytuł „mit i historia”; zainspirowało to Pierre’a Grimala do sformułowania znamiennej metodologicznej sentencji: „Historia z samej swojej natury jest kreatorką mitów”⁶³. Trzeba by tylko dodać – zwłaszcza rzymska historia.

Najbardziej jednak dobitnie rzecz wyraził Newman, uznał bowiem, że postrzeganie rzeczywistości mitycznej jako zjawisk, które nieustannie objawiają się w bieżących wydarzeniach, stanowi specyficzny rys rzymskiej mentalności, obcy Grekom, a charakterystyczny w pewnym sensie również dla kultury chrześcijańskiej. Warto tu przytoczyć stosowne konstatacje *in extenso*:

Rzymianie, a w ślad za nimi ich spadkobierca Dante, postrzegali zatem mit zupełnie inaczej, niż Grecy epoki klasycznej. Mityczny świat nie zniknął. W każdej chwili można go było nie tylko przywołać, ale także prześcignąć. Gdy Enniusz przedstawia wojnę Rzymu z Kartaginą w stylu homeryckim, nie tyle naśladuje Homera, ile rzuca mu wyzwanie, sugerując, że obecne rzymskie imperium jest potężniejsze i doskonalsze niż dawne opowieści. Co dla Greka Tukidydesa, który nie wahał się oznajmić, że wojna peloponeska był ważniejsza od wojny trojańskiej i wojen perskich, było kwestią oschłego i aroganckiego racjonalizmu wyrażonego w prozie, dla Rzymian stało się materią do poetyckich opracowań⁶⁴.

Tezy Newmana brzmią nader interesująco, dobór porównywanych autorów wydaje się jednak nieco tendencyjny. Przy całej sympatii dla takiego sposobu ujmowania różnic między grecką i rzymską mitografią, jestem przekonany, że

⁶¹ Na dachu świątyni umieszczono rzeźbę Jowisza sprowadzoną z Wejów, co oznaczało koniec epoki anikonicznej w dziejach rzymskiej religii. Zob. L. Ross Taylor, *Aniconic Worship among the Early Romans*. W: *Classical Studies in Honor of John C. Rolfe*. Ed. G.D. Hadzsits. Philadelphia 1931, s. 305-314. Była to ta sama rzeźba, która znajdowała się wśród siedmiu magicznych przedmiotów gwarantujących Rzymowi wieczne trwanie.

⁶² Zob. D. Feeney, *Caesar's Calendar. Ancient Time and the Beginnings of History*. Berkeley-Los Angeles-London 2007, s. 69 (rozdz. „Transitions from Myth into History I: The Foundations of the City”). O bliskich relacjach między chronologią i mitem będzie jeszcze mowa w dalszym ciągu pracy.

⁶³ P. Grimal, *Preface*. W: Grandazzi, *The Foundation of Rome...*, s. X. Rzymskie „mity historyczne” omawiał także M. Fox, *Roman Historical Myths. The Regal Period in Augustan Literature*. Oxford 1996. „Historia i mit” to również tytuł jednego z rozdziałów cytowanej już tu książki Wisemana *The Myths of Rome*.

⁶⁴ J.K. Newman, *Memini me fieri pavum. Ennius and the Quality of the Roman Aesthetic Imagination*. ICS 1983, 8.2 („*Hirsutae coronae*. Archaic Roman Poetry and its Meaning to Later Generations”), s. 182.

trudno byłoby na dłuższą metę utrzymywać podział na pozbawionych polotu Greków, którzy w ślad za Tukidydesem opisują wszystko nudną prozą, oraz zanurzonych w oparach poetyckości Rzymian, którzy, na wzór Enniusza, wszędzie wokół siebie widzą mity (albo wręcz – wydarzenia, które wyrastają ponad mit). Znacznie bardziej przekonujący jest tu podział na prozatorskie (przede wszystkim historiograficzne⁶⁵) oraz poetyckie wersje mitografii – proza historyczna to zresztą nie tylko domena racjonalizacji⁶⁶, ale i skrupulatnego rejestrowania różnych wcześniejszych wersji mitów⁶⁷, do poezji sięgać natomiast trzeba po nowe, oryginalne modyfikacje fabuł mitycznych.

Musimy ponadto zdać sobie sprawę z tego, jakie mogą być konsekwencje takiego postrzegania rzymskiej działalności mitograficznej. Owszem, Rzymianie potrafią dostrzegać „mityczność” wydarzeń historycznych, ale ta swoista „podatność na mityzowanie” ułatwia też manipulowanie mitem. W wyniku owego uwikłania w aktualny kontekst historyczny, mit rzymski jest często postrzegany – znowu – jako mit w tym sensie gorszy od greckiego, że „zanieczyszczony” pozamitycznymi naleciałościami. O obawach przed zagarnięciem mitu przez „legendy” (co w pewnej mierze, jak widzieliśmy, istotnie miało miejsce) była już mowa. Problemem przy badaniu rzymskich mitów jest zatem to, że mają one

⁶⁵ Wśród historyków rzymskich, którzy byli najbardziej zainteresowani „mityzowaniem” w swoich dziełach, wymienić można przede wszystkim Liwiusza (jako mitografa traktuje Liwiusza np. R. Girard, *Kozioł ofiarny*. Przeł. M. Goszczyńska. Łódź 1987, s. 129-137), Wellejusza Paterkulusa (zob. np. T.P. Wiseman, *Velleius Mythistoricus*. W: *Ancient Historiography and Its Contexts. Studies in Honour of A.J. Woodman*. Ed. Ch.S. Kraus, J. Marincola, Ch. Pelling. Oxford 2010), Swetoniusza (zob. np. M. Meulder, *Histoire et mythe dans la Vita Neronis de Suétone*. Latomus 2002, 61.2, s. 362-387) czy autora *Origo gentis Romanae* (zob. I. Lewandowski, *Historiografia rzymska*. Poznań 2007, s. 377). W skrajnym, powszechnie dziś odrzucanym ujęciu Andrei Alföldiego (*Early Rome and the Latins*. Ann Arbor 1963) to pierwszy rzymski historyk, Fabiusz Piktora, był owym wielkim konfabulatorem, który niemal w całości stworzył *ex nihilo* rzymską mitologię na (głównie propagandowe) potrzeby swojego dzieła. Opartą na aktualnym stanie badań wizję osiągnąć Fabiusza Piktora jako „grecko-rzymskiego” mitografa można znaleźć w: J. Dillery, *Quintus Fabius Pictor and Greco-Roman Historiography at Rome*. W: *Vertis in usum: studies in honor of Edward Courtney*. Ed. J.F. Miller, C. Damon, K.S. Myers. München-Leipzig 2002, s. 13-23. Wśród greckich historyków zajmujących się rzymskim mitem poczesne miejsce zajmują natomiast znany jedynie z fragmentarycznie zachowanych dzieł Hellanikos z Lesbos, a także przywoływany już tu wcześniej Dionizjos z Halikarnasu oraz Plutarch. O kłopotach tego ostatniego z ustaleniem granicy między mitem i historią pisze P. Vejne, *Plutarch. Problemy religijne inteligentnego poganina*. W: idem, *Imperium grecko-rzymskie*. Przeł. P. Domański. Kęty 2008, s. 634-682 (w kontekście rzymskiego mitu o Numie Pompiliuszu: s. 661-662).

⁶⁶ Strategie, jakie historycy antyczni po Tukidydesie stosują przy opracowywaniu materiału uważanego za mityczny, analizował J. Marincola, *Authority and Tradition in Ancient Historiography*. Cambridge 1997, s. 117-127 (zwl. s. 118).

⁶⁷ O problemach, jakie się z tym wiązały, pisał Wiseman: „pierwsi historycy rzymscy nie mieli do dyspozycji niczego poza przypadkową kolekcją tradycyjnych opowieści, w najlepszym przypadku tylko z grubsza datowanych – aż do czasów, w których wiarygodne informacje można już było uzyskać bezpośrednio od przedstawicieli starszego pokolenia” (T.P. Wiseman, *Clio's Cosmetics. Three Studies in Greco-Roman Literature*. Leicester 1979, s. 9-10).

wybitnie eklektyczny charakter; inaczej niż mitologia grecka, która należy do odległej przeszłości (albo, częściej, sprawia takie wrażenie), rzymska mitologia wchodzi w bliski kontakt z historią (o czym też już wspomniano), a także ideologią i polityką. Można zauważyć, że greckie mity w wersji literackiej, u poetów chóralnych czy tragików, są w istocie nierzadko upolitycznione tak samo jak rzymskie, na co badacze zwracali uwagę od dawna⁶⁸ – tyle tylko, że ów związek z polityką bywa często bardziej zakamuflowany, a ponadto dominująca interpretacja antropologiczna uczyniła z greckich mitów uniwersalne modele ludzkiego losu, wbrew zresztą zastrzeżeniom niektórych filologów i historyków religii greckiej⁶⁹. W powszechnej świadomości, wspieranej przez liczne prace antropologów, psychologów, filozofów i literaturoznawców, grecki mit zawiera głębokie rozważania na temat natury ludzkiej, metafizycznej konstrukcji świata i tym podobne, mit rzymski natomiast, o ile w ogóle istnieje, pojmowany jest przede wszystkim jako zamaskowana historia albo polityczna propaganda. Z takim spojrzeniem na dwie mitologie wiąże się zresztą kolejna znacząca dysproporcja zauważona przez Feeneya, polegająca na użyciu przez badaczy antycznej religii dwóch odmiennych czasów gramatycznych: do opisu zjawisk charakterystycznych dla greckiej religijności stosuje się najczęściej „antropologiczny czas terażniejszy” (podkreślający uniwersalny charakter owych zjawisk), podczas gdy rzymska religijność musi się zadowolić „archiwistycznym *imperfectum*”⁷⁰. I o ile nietrudno jest obecnie wskazać wątki polityczne w tragediowych opracowaniach mitów greckich, o tyle nieco trudniej doszukać się uniwersalnych treści w mitach rzymskich. Nie jest to oczywiście z gruntu niemożliwe: pomijając nawet dyskusyjną „indoeuropejską” interpretację dokonaną przez Dumézila, można wskazać autorów utrzymujących, że w rzymskim micie znajdują się te same niemal istotne, ale i drastyczne treści, które znamy z najważniejszych mitów greckich. Okazuje się, że Dionizjos z Halikarnasu niezupełnie miał rację, chwalać Rzymian za nieobecność w ich kulturze „niemoralnych” opowieści o bogach i ludziach: gwałty i zabójstwa towarzyszą przecież nieod-

⁶⁸ Problem ten omawiała np. S. Saïd, *Tragedy and Politics. W: Democracy, Empire and the Arts in Fifth-century Athens*. Ed. D. Boedeker, K. Raafaub. Cambridge (MA)-London 1998, s. 275-296. Udowodnienie, że greckie mity tragediowe służyły celom politycznym, może zresztą okazać się daremne, jeśli chodzi o przywracanie równowagi między mitologią rzymską i grecką, sama „polityka” jest bowiem często postrzegana inaczej, zależnie od tego, czy mamy do czynienia z Grecją czy z Rzymem: jak na ogół się zakłada, w Atenach polityka to domena filozoficznych sporów o wartości, a w Rzymie – jedynie brutalna walka o władzę.

⁶⁹ Zob. np. polemikę z tezami psychoanalizy w: J.-P. Vernant, *Edyp bez kompleksu*. Przeł. W. Krzemień. Pamiętnik Literacki 1981, 72.4 (= *Psychoanaliza i literatura*. Red. P. Dybel, M. Głowiński. Gdańsk 2001, s. 210-238; tekst pierwotnie był opublikowany w czasopiśmie *Raison présente* 1967, 4, s. 3-20).

⁷⁰ Feeney, *Literature and Religion at Rome...*, s. 7. Łaciński termin *imperfectum* umożliwia grę słów; w cytowanym zdaniu zatem występuje zapewne w podwójnym znaczeniu (nieodkondy/niedoskonały).

łącznie mitowi o Romulusie i Remusie, a opracowana przez Wergiliusza narracja o Eneaszu daje się interpretować przy użyciu kategorii, które niegdyś Freud próbował powiązać z tragedią grecką⁷¹. Najwyraźniej kompleks Edypa i „wielka tragedia czasów”, jaką było „usunięcie pierwotnego ojca”, musiały pozostać i w Rzymie swoje niezatarte ślady⁷². Brak z kolei mitów kosmogonicznych w rzymskiej kulturze jest pozorny: kosmogonię zastępuje „urbigonia”, mit o założeniu miasta, które zyskuje cechy kosmosu⁷³.

Tego typu interpretacje nie są jednak spotykane zbyt często; rzymski „mit uhistoryczniony” jest bowiem przede wszystkim mitem politycznym (niekiedy traci tym samym po raz kolejny swoją „mityczność”, stając się na przykład „idea” – do repertuaru pseudonimów dla rzymskiego mitu dołączył w ten sposób jeszcze jeden). Dla niektórych badaczy rzymski mit fundacyjny to wzorcowy przykład mitu politycznego⁷⁴. W skrajnych przypadkach pewna część mitów, o których będzie mowa w niniejszej pracy, była traktowana po prostu jako „mity augustowskie”, wyprodukowane na potrzeby monarchicznej ideologii pryncypatu⁷⁵; wymowny przykład to używanie sformułowania „mit fundacyjny” w odniesieniu do bitwy pod Akcjum w kontekście augustowskiej propagandy⁷⁶. Stąd przy opisie wielu zjawisk, które mogą być ujmowane jako składnik mitycznej opowieści o mieście, pojawia się nie tylko terminologia typu „ideologia”, „propaganda” czy „charyzma”, ale też określenia wartościujące, takie jak „cy-

⁷¹ Zob. N.O. Brown, *Rome: A Psychoanalytical Study*. Arethusa 1974, 7.1, s. 95-101. Brown zwraca uwagę m.in. na słowa skierowanej do Trojan wyroczni, nakazującej im, aby poszukiwali „pierwotnej matki” („*antiquam exquirite matrem*”; *Aen.* III 98).

⁷² Na temat umieszczonych w cudzysłowie pojęć zob. R. Weimann, *Literaturoznawstwo a mitologia. Wstępne problemy krytyki metodologicznej*. Przeł. K. Gaida. Pamiętnik Literacki 1969, 2, s. 330-331.

⁷³ Wspomniany we „Wstępie” tekst Bettiniego *Missing Cosmogonies*.

⁷⁴ Zob. np. H. Tudor, *Political Myth*. New York 1972 (cyt. za: Filipowicz, *Mit i spektakl...*, s. 79). Podobnie rzecz widzi Wiseman, o czym dowiedzieć się można z jego monografii o Remusie (omawianej poniżej). Kiedy Lévi-Strauss zauważał, że „nic nie przypomina bardziej myśli mitycznej niż ideologia polityczna” (*op. cit.*, s. 188), wskazywał na fakt, że w nowoczesnych społeczeństwach to właśnie polityka jest najbardziej produktywnym środowiskiem wytwarzania fabuł mitycznych. Rzymska mitografia zawiera najwyraźniej ślady wczesnego etapu tej symbiozy.

⁷⁵ Zob. np. E. Narducci, *La provvidenza crudele: Lucano e la distruzione dei miti augustei*. Pisa 1979; P. Zanker, *August i potęga obrazów*. Przeł. L. Olszewski. Poznań 1999 [1987]; R.A. Gurval, *Caesar's Comet: The Politics and Poetics of an Augustan Myth*. MAAR 1997, 42, s. 39-71; A. Loupiac, *Virgile, Auguste et Apollon. Mythes et politique à Rome. L'arc et la lyre*. Paris 1999. Zauważmy, że takie ujmowanie mitów rzymskich stoi w pewnej sprzeczności z cytowaną wyżej tezą Horsfalla, jakoby rzymska mitologia znana z tekstów literackich była „nieistotna społecznie”; można oczywiście dyskutować na temat zasięgu i sposobu oddziaływania literatury w społeczeństwie rzymskim w poszczególnych epokach, ale „mit propagandowy” to z definicji mit „propagowany”, narzucany intensywnie całej społeczności.

⁷⁶ Zob. J.R. Johnson, *Augustan Propaganda: the Battle of Actium, Mark Antony's Will, the Fasti Capitolini Consulares, and Early Imperial Historiography*. (Diss., University of California). Los Angeles 1976, s. 71-72.

nizm” czy „hipokryzja”. Wokół rzymskich „politycznych mitów” wybuchają dziś zatem często spory dotyczące tego, na ile „szczerze” były intencje propagujących owe mity przedstawicieli władzy; jest to w istocie, jak można podejrzewać, wariant odwiecznego już sporu na temat „autentyczności” rzymskiej mitologii⁷⁷.

Podsumujemy: oddzielenie mitu od historii (tam, gdzie to jest możliwe), a tym samym „czystego” mitu od legendy, ma oczywiście kluczowe znaczenie dla historyka, badaczowi zaś literatury i mitów (takiemu jak Horsfall, który zabraniał oddzielać rzymski mit od legendy, umniejszając skądinąd, jak widzieliśmy, jego znaczenie pod innym względem) znacznie uszczupliłoby materiał do badań. Historycy już zresztą w czasach antycznych próbowali dokonywać takiej separacji, udanej oczywiście tylko częściowo. Współczesnemu badaczowi, szukającemu „historycznego jądra” (*nocciolo autentico*) w rzymskiej mitologii, zasugerowano natomiast, by sięgnął raczej po metaforę nie „orzecha”, lecz „omletu”, bo lepiej obrazuje ona wymieszanie różnych warstw tradycji⁷⁸. Pod jednym przynajmniej względem rację trzeba przyznać Newmanowi: *licentia poetica* ma pewną przewagę nad relacją historyka, nie musi się bowiem krępować obawami o nadmierny irrealizm kreowanego w tekście świata. Różnica między dwoma rodzajami autorów tekstów o mitach, mitografami (czyli „historykami”) a mitotwórcami (czyli „poetami”) pozostaje jednak w wielu sytuacjach płynna.

W kolejnej odsłonie „polowania na rzymskie mity” ujrzymy raz jeszcze podobne tematy, czyli kwestię grecko-rzymskich relacji kulturowych oraz tezy o polityczno-społecznym wymiarze rzymskiego mitu. Stanowisko Wisemana, powstałe w ogniu polemiki z nadmiernie redukcjonistycznym traktowaniem mitów rzymskich przez Horsfalla, można przedstawić następująco: na pytanie „gdzie należy szukać rzymskich mitów?” Wiseman odpowiada – w Grecji⁷⁹. Greckie mity są bowiem w znacznej mierze również mitami rzymskimi. Swoją intrygującą tezę Wiseman opiera na spostrzeżeniu, że kultura grecka i rzymska

⁷⁷ Przykładowo: Alessandro Barchiesi (*The Poet and the Prince. Ovid and Augustan Discourse*. Berkeley 1997, s. 237) Augustowską koncepcję „złotego wieku” określa jako „pełną hipokryzji fantazję”; z poglądem tym polemizuje natomiast Karl Galinsky w swojej recenzji książki Barchiesiego (Bryn Mawr Classical Review 1998, 1.26, przyp. 8; <<http://bmc.brynmaur.edu/1998/98.1.26.html>> [dostęp: grudzień 2014]). Niejednokrotnie zwracano też uwagę, że niektóre zjawiska artystyczne w antycznym Rzymie zbyt pochopnie bywały klasyfikowane jako „propagandowe”; zob. P. Veyne, *Cele sztuki, propaganda i przepych monarchii*. W: idem, *op. cit.*, s. 377-417.

⁷⁸ Sugestia ta towarzyszyła jednej z rund pojedynku między Wisemanem i Carandiniem; zob. T.P. Wiseman, JRS 2000, 90, s. 211 (rec. z: A. Carandini, *La nascita di Roma. Dèi, Lari, eroi e uomini all'alba di una civiltà*. Torino 1997; M. Betelli, *Roma, la Città Prima della Città: I Tempi di una Nascita*. Roma 1997).

⁷⁹ Referowane tu tezy Wisemana pojawiły się po raz pierwszy w recenzji książki Bremmera i Horsfalla *Roman Myth and Mythography*; zob. T.P. Wiseman, *Roman Legend and Oral Tradition*. JRS 1989, 79, s. 129-137. O grecko-italskich kontaktach na niwie mitograficznej pisał Wiseman następnie w: *The Myths of Rome...*, s. 13-36 (rozdz. „Latins and Greeks”).

(czy szerzej: italska) od najdawniejszych czasów rozwijały się w ścisłej symbiozie. W Rzymie w czasach archaicznych musiały zatem istnieć zjawiska analogiczne do tych w Grecji, a więc, by wymienić najważniejsze, wielka epika ustna czy mitotwórstwo. Gdy jednak w Grecji narodziła się epoka klasyczna, dokumentująca osiągnięcia dawniejszych, przedpiśmiennych czasów, w Rzymie nastąpiła wieki ciemne, miała miejsce głęboka zapaść cywilizacyjna, która unicestwiła bogatą tradycję. By ująć rzecz zwięźle – Rzymianie mieli z pewnością swojego Homera, nie mieli natomiast, niestety, Pizystrata, który zadbałby o utrwalenie w piśmie ustnych opowieści. Grecy mieli też w epoce klasycznej tragików, którzy dokonywali reinterpretacji mitów, nadawali im nowy kształt i przenosili je w inny kontekst społeczny, tymczasem dawna rzymska twórczość dramatyczna przepadła niemal w całości. Owe zaginione rzymskie teksty dramatyczne (na przykład mimy Laberiusza, z których zachowało się kilka tytułów hipotetycznie odnoszących się do rzymskiej mitologii: *Anna Perenna*, *Caeculi*, *Gemelli*) Wiseman uważa za doskonały „pas transmisyjny”, służący do rozpowszechniania mitycznych narracji⁸⁰. Jeśli chodzi o samą mitologię, to nie wszystko jest stracone, bo przecież mity rzymskie przetrwały na terenie Grecji. Łatwość, z jaką Rzymianie przyjmują grecką tradycję kulturową, jest dowodem na to, że wcześniej sami aktywnie uczestniczyli w tworzeniu owej tradycji. W swojej książce o Remusie Wiseman cytuje ponadto zdanie Arnalda Momigliano, o tym, że „nie istnieje ani czas, ani miejsce, w którym Rzymianie byłiby wolni od greckich wpływów”⁸¹. Ale cytuje przede wszystkim po to, aby wskazać na dość nieoczekiwane konsekwencje takiego stwierdzenia: oznacza to bowiem, że Grecy również od samego początku podlegali wpływom rzymskim (jeśli chodzi o mityczną przeszłość Rzymian, to dowodem na to jest choćby wzmianka o Latynusie u Hezjoda, *Theog.* 1011-1016). Trzeba w tym miejscu zanalizować znaczenia, jakie kryją się w zbyt lekko niekiedy traktowanej metaforze „wpływu”. Nigdy dość przypominania, że nie powinno się wpływu rozumieć w ten sposób, że mamy do czynienia z dwoma naczyniami, pełnym i pustym, i przelewamy z jednego do drugiego (obraz ten wydaje się szczególnie fałszywy, choć zgodny ze stereotypem, jeśli przez pełne naczynie będziemy rozumieć Grecję, a przez puste – Rzym). Nie oznacza to też, że tylko jedna strona tego procesu, wpływająca, jest aktywna, a druga – jedynie biernie przyjmuje ów „wpływ”. W istocie bowiem wpływy kulturowe mają charakter złożonej interakcji, w której nieuniknionym przemianom ulega jedna i druga strona całego procesu. Określenie „wpływ” jest tu nietrafne, gdyż nikt w tym momencie nie traci, obydwie strony

⁸⁰ Zob. Wiseman, *Roman Legend...*, s. 136-137. Do koncepcji Wisemana sceptycznie odnosi się N. Horsfall, *Mythological invention and poetica licentia*. W: *Mythos in mythenloser Gesellschaft...*, s. 131-141.

⁸¹ T.P. Wiseman, *Remus: a Roman Myth*. Cambridge 1995, s. 43.

się bogacą; dotyczy to zwłaszcza dawnych kultur, w których warunkiem „wpływanía” był często bezpośredni kontakt⁸². Nie sposób też nie zauważyć, że elementy przejęte z innej kultury podlegają natychmiastowej transformacji, przybierają kształt dopasowany do nowego kontekstu, porzucają od razu w pewnej mierze swoje „egzotyczne” cechy. Obsesja poszukiwania „oryginalnych” rzymskich mitów jest zatem o tyle jałowa, że – jak podkreśla Wiseman – mit formalnie grecki często służył Rzymianom równie dobrze, co rodzimy, do tego stopnia, że być może nie dostrzegano między nimi różnic. Nie przypadkiem zapewne mityczna narracja Owidiusza w *Metamorfozach* jest opowieścią „ciągłą”, łączącą w jedną, nierozzerwalną całość korpus mitów greckich i rzymskich. Jeśli spojrzymy na mit pod kątem funkcji, jaką pełni on w kulturze rzymskiej, rozróżnienie na mity „zapożyczone” i rdzennie łatyńskie staje się mało istotne. Podobne założenie przyjmują też inni autorzy⁸³. Wśród owych rzymskich mitów przejętych od Greków najważniejsza rola przypadła oczywiście zmodyfikowanemu mitowi trojańskiemu; jak niegdyś zauważył Elias Bickerman, mit o trojańskim pochodzeniu stał się dla Rzymian już w okresie republiki częścią swego rodzaju „narodowego wyznania wiary”⁸⁴.

Książka wyjaśniająca zagadkę zabójstwa Remusa zmierza jednak również ku innym celom polemicznym, radykalnie przeciwstawia się bowiem pomysłowi wiążącemu rzymski mit fundacyjny z kontekstem indoeuropejskim. Wiseman atakuje przy tym bezpośrednio głównie poprzedników i kontynuatorów Dumézila⁸⁵. Przedwcześnie chyba jednak komparatystyczne teorie dotyczące „indoeuropejskich bliźniaków” zostały odesłane do naukowego lamusa, skoro

⁸² W odniesieniu do tekstów literackich o podobnym zjawisku „mutualizmu” pisał D. Cowart, *Literary Symbiosis: The Reconfigured Text in Twentieth-Century Writing*. Athens 2012, s. 4-5.

⁸³ Zob. np. A. Cameron, *Greek Mythography in the Roman World*. Oxford 2003; W.-W. Ehlers, *Zwischen Kolosseum und Olymp. Adaption und Transformation griechischer Mythen in Rom*. W: *Mythenkorrekturen: Zu einer paradoxalen Form der Mythenrezeption*. Hrsg. M. Vöhler, B. Seidensticker, W. Emmerich. Berlin 2005, s. 51-67.

⁸⁴ E.J. Bickerman, *Origines gentium*. CPh 1952, 47.2, s. 67. O tym, jak mit trojański zyskał stopniowo grecko-rzymską postać, pisał A. Erskine, *The Trojan War in Italy: Myth and Local Tradition*. W: *Historia y mito. El pasado legendario como fuente de autoridad. Actas del Simposio Internacional celebrado en Sevilla, Valverde del Camino y Huelva entre el 22 y el 25 de abril de 2003*. Ed. J.M. Candau Morón, F.J. González Ponce, G. Cruz Andreotti. Málaga 2004, s. 101-105 (części artykułu zatytułowane „Adopting a Greek Past” i „Rome: a Case Study”). Wcześniej Erskine analizował warianty mitu trojańskiego również w monografii *Troy between Greece and Rome: Local Tradition and Imperial Power*. Oxford 2001. Zob. też E.S. Gruen, *The Making of the Trojan Legend*. W: idem, *Culture and National Identity in Republican Rome*. Ithaca 1992, s. 6-51. Niektóre wątki związane z trojańskim mitem w rzymskiej poezji będą omawiane w kolejnych rozdziałach.

⁸⁵ Zob. Wiseman, *Remus...*, s. 18-30. Celem polemicznych uwag są tu przede wszystkim prace Jaana Puhvela (*Remus et frater*. HR 1975, 15.2, s. 146-157; *Comparative Mythology*. Baltimore 1987), Donaldarda Warda (*The Divine Twins. An Indo-European Myth in Germanic Tradition*. Berkeley-Los Angeles 1968) oraz Rendela Harrisa (*The Cult of the Heavenly Twins*. Cambridge 1906).

nawet rzekomo całkowicie zapomniany Rendel Harris⁸⁶, autor monografii o boskich bliźniętach w mitologii indoeuropejskiej, przywołany został choćby w książce Alaina Meuranta wydanej w 2000 roku⁸⁷, nie mówiąc już o publikacji zredagowanej przez Carandinię, który niejako z obowiązku w swoim obszernym opracowaniu źródeł na temat początków Rzymu rejestrował wszystkie w literaturze naukowej odwołania do rzymskich mitów⁸⁸. Nie tylko zresztą w tym przypadku Wiseman posuwa się nieco za daleko w swoim krytycyzmie. Komentując mianowicie listę typowych cech, które według znawców mitologii indoeuropejskiej można przypisywać boskim bliźniętom, stwierdza, że Romulus i Remus pasują zaledwie do jednej pozycji na owej liście; tymczasem w innym miejscu przytacza świadectwo, które wyraźnie wskazuje na związek rzymskich bliźniąt z jeszcze jedną cechą⁸⁹. Jednocześnie, pokazując związek mitu o Romulusie i Remusie ze społecznymi konfliktami w archaicznym Rzymie, Wiseman dostarcza poniekąd argumentów przemawiających za Dumézilowską tezą o „uhistorycznianiu” mitów rzymskich; raz jeszcze mit rzymski okazuje się też mitem cokolwiek „przyziemnym”, skażonym propagandowymi nutami. Wiseman dowodzi, że mamy do czynienia z opowieścią stosunkowo świeżą (bo pochodzącą dopiero z III wieku p.n.e.), a przy tym obrazującą konflikty społeczne republikańskiego Rzymu. Nie byłoby zatem niczego „mitycznego” – w powszechnie stosowanym, ważkim antropologicznym sensie tego słowa – w takiej fabule, która już w czasach antycznych stała się anachroniczna i niezrozumiała, a pierwotnie była po prostu alegoryczną ilustracją starcia między plebejuszami i patrycjuszami. Należy stwierdzić, że nawet jeśli istotnie pierwotny sens mitu o Romulusie i Remusie wyglądał w ten sposób, to dużo bardziej istotny dla żywotności owego mitu (jako „prawdziwego” mitu o uniwersalnych znaczeniach) wydaje się sposób ujmowania go przez późniejszych autorów, którzy wyposażyli go w szereg dodatkowych znaczeń. I nawet jeśli będziemy musieli odmówić tym znaczeniom

⁸⁶ Referując koncepcję Rzymu jako mitycznego „bliźniaczego miasta”, Wiseman zauważa: „No one nowadays believes the theory, and Rendel Harris is a forgotten man...” (*Remus...*, s. 30).

⁸⁷ Zob. przyp. 57. Trudno byłoby to przywołanie uznać za przejaw nagłego czy jednorazowego odrodzenia się zainteresowań związanych z dawną monografią o boskich bliźniakach, skoro w ciągu dwóch dekad poprzedzających wydanie cytowanej powyżej książki Wisemana wzmianki o Harrisie pojawiały się w literaturze przedmiotu nader regularnie; zob. np. D. Briquel, *La triple fondation de Rome*. RHR 1976, 189.2, s. 145, przyp. 1 i s. 173; R. Adam, D. Briquel, *Le miroir prénestin de l'Antiquario comunale de Rome et la légende des jumeaux divins en milieu latin à la fin du IV s. av. J.C.* MEFRA 1982, 94.1, s. 50, przyp. 78; C. Voisenat, *La Rivalité, la séparation et la mort. Destinées gémellaires dans la mythologie grecque*. L'Homme 1988, 28.105, s. 100, przyp. 3.

⁸⁸ Zob. bibliografię w: *La leggenda di Roma*, vol. I: *Dalla nascita dei gemelli alla fondazione della città*. A cura di A. Carandini. Milano 2006, s. CV.

⁸⁹ Zob. Wiseman, *Remus...*, s. 27 i 74. Nie osłabia to, rzecz jasna, w zasadniczy sposób argumentów Wisemana, ale pokazuje, że przystąpił on do polemicznej ofensywy z nadmiernym zapałem.

waloru „pierwotności”, to nadal składają się one na „sens” owego mitu (zgodnie z wykładnią Lévi-Straussa)⁹⁰.

Zupełnie inną drogą podążyła Mary Beard⁹¹, za punkt wyjścia przyjmując prowokacyjne pytania: po co uparcie szukamy mitów w kulturze rzymskiej? Czy kultura bez mitów jest gorsza? Oczywiście sama forma pytania retorycznego sugeruje tutaj pożądaną odpowiedź, która miałaby brzmieć: nie, oczywiście, że nie, tylko zapatrzenie w Grecję powoduje, że nie możemy uwierzyć w istnienie wartościowej kultury pozbawionej mitów. Ale szczerą odpowiedź wyglądałaby zapewne zupełnie inaczej. Otóż tak się składa, że kultura pozbawiona mitów po prostu **jest** (słusznie czy nie) uważana za mniej atrakcyjną, przestaje być choćby przedmiotem zainteresowania wielu antropologów, religioznawców, psychologów, etnologów, historyków sztuki... Dotyczy to nawet historyków zajmujących się zawodowo sztuką antyczną, czego przykładem nowa, obszerna monografia, poświęcona obecności mitów w antycznej ikonografii (S. Woodford, *Images of Myths in Classical Antiquity*. Cambridge 2003). Mitologię tytułowego „klasycznego antyku” reprezentują tu – z jednym zaledwie wyjątkiem (mit o Marsie i Rei Sylwii) – wyłącznie mity greckie, mimo że materiału rzymskiego z pewnością by nie zabrakło, o czym świadczy choćby przywoływany już tutaj katalog wystawy z 2000 roku *Roma. Romolo, Remo e la fondazione della città*. Autorka książki powtarza zatem poniekąd niegdysiejszy trik Karla Otfrieda Müllera, który swoje wydane w roku 1825 monumentalne dzieło zatytułował zwodniczo *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, chociaż zawierało ono analizy wyłącznie mitów greckich.

Mogłoby się wydawać, że nie ma żadnego problemu w tym, że autorzy opracowań na temat funkcjonowania mitów w rzymskiej kulturze interesują się przy tej okazji niemal wyłącznie mitami greckimi w Rzymie – skoro, jak dowodził Wiseman, mit grecki to także, w pewnym sensie, mit rzymski... ale autorzy owi nie kierują się bynajmniej świadomie i konsekwentnie takim założeniem, a poza tym wyrażając uznanie dla mitu greckiego (który zapewne, jak zwykle, jest uważany za jedyny „prawdziwy” mit), dokonują restrykcyjnych posunięć wobec mitów typowo rzymskich, traktują opowieści o Romulusie *et consortibus* jako „nie-mityczne”, w związku z czym skwapliwie je, po prostu, ignorują⁹².

⁹⁰ Najnowsze krytyczne omówienie zarówno książki o Remusie, jak i ogólnie sposobu ujmowania przez Wisemana mitów rzymskich można znaleźć w: M. Beard, *Confronting the Classics. Traditions, adventures and innovations*. London 2013, s. 65-69.

⁹¹ Zob. Beard, *Looking (harder)...*, s. 44-64.

⁹² Kolejny przykład takiego wymownego pominięcia to najnowsza monografia o mitach w lirycznej twórczości jednego z najważniejszych rzymskich poetów: J. Breuer, *Der Mythos in den Oden des Horaz*. Göttingen 2008. W całej książce nie ma ani słowa np. o Romulusie – widocznie nie jest to postać wystarczająco mityczna (nie trzeba dodawać, że mityczny założyciel Miasta oczywiście pojawia się kilkakrotnie w istotnej roli w pieśniach Horacego; będzie zresztą o tym jeszcze mowa w niniejszej książce).

Powstało i zapewne powstanie jeszcze mnóstwo inspirujących tekstów na tematy związane z mitem; kultura „bezmitologiczna” zostanie wykluczona z tej naukowej przygody. Można się zastanawiać, dlaczego tak się stało, obwiniać fascynujące teksty Eliadego czy Junga, dla którego mity były pierwotną filozofią, psychologią i teologią zarazem, ale trudno dyskutować z faktami.

Beard, wyposażona najwyraźniej w tę świadomość, wyrusza zatem (po obowiązkowej krytyce Dumézila), tak jak inni, na poszukiwania „ukrytego skarbu rzymskiej mitologii”. Efekt tej wyprawy jest dość zaskakujący: za oryginalną aktywność mitotwórczą Rzymian Beard pragnie uznać – dla eksperymentu, jak zaznacza – deklamacje, fikcyjne ćwiczenia retoryczne, z ich szerokim repertuarem fantastycznych sytuacji i zbiorem standardowych postaci, takich jak „pokrzywdzona wdowa” czy „wyrodny syn”. Prawne problemy to jednocześnie istotne problemy społeczne, których rozwiązywanie stanowi jedną ze standardowych funkcji mitu. Uprzedzając zarzuty, że mit powinien być zakorzeniony w jakiś sposób w sferze *sacrum*, Beard zauważa, że dla Rzymian prawo miało status nadludzkiej idei⁹³. Deklamacje (*controversiae*) spełniają też kilka innych warunków pozwalających postrzegać je jako mity: są ważne ze społecznego punktu widzenia, sprawy w nich poruszane często przyjmują postać ambiwalentną, ujętą w binarne opozycje, a narracje odgrywają rolę mediacyjną, zmierzają do złagodzenia ukazanego w ten sposób konfliktu⁹⁴; wreszcie fakt, że istnieją deklamacje na temat postaci historycznych, można powiązać ze znanym zjawiskiem nakładania się mitu i historii w rzymskiej kulturze.

W tej propozycji nie chodzi tylko o to, jak podkreśla Beard, aby stworzyć nowy model mitu, na tyle pojemny, żeby wreszcie można było dzięki niemu uchwycić jakąś część rzymskiej kultury, którą nazywać będziemy od tej pory mitem; chodzi o coś innego, o podejście funkcjonalne, czyli odpowiedź na pytanie, co zyskujemy, przemieszczając niejako problem rzymskiej mitologii. Do-

⁹³ Zob. Beard, *Looking (harder)...*, s. 60. Jeśli świat prawniczej scholastyki, nawet w owym deklamatorskim wydaniu, wyda nam się zbyt „laicki”, by łączyć go z wyobraźnią mityczną, to można przy tej okazji odwołać się także do analiz Kołakowskiego, który mówił o „odwecie *sacrum* w sferze świeckiej” – zjawisku charakterystycznym dla zanadto zracjonalizowanych, zeświecczonych społeczeństw czy środowisk. Zob. L. Kołakowski, *Odwet *sacrum* w kulturze świeckiej*. W: idem, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*. Warszawa 1990, s. 135-154.

⁹⁴ Tę cechę za istotny składnik mitu uznawał Lévi-Strauss (*op. cit.*, s. 202: „myśl mityczna wychodzi od uświadomienia sobie pewnych opozycji i zmierza ku ich stopniowemu zapośredniczeniu [w oryginale występuje tu termin *médiation*]”), a René Girard wskazywał, że mit jest połączeniem przekłętego i błogosławionego, złowrogięgo i dobroczynnego (zob. M. Goszczyńska, *Postłowie*. W: Girard, *op. cit.*, s. 314). Por. też M. Eliade, *Traktat o historii religii*. Przeł. J. Wierusz-Kowalski. Łódź 1993, s. 401-408. Wśród tych opozycji centralne miejsce zajmuje z pewnością opozycja życia i śmierci (mit, jak zauważył Odo Marquard, można pojmować jako ilustrację tych prawd, które są zbyt okrutne, by z nimi żyć, a wśród tych prawd znajduje się właśnie „prawda o życiu: śmierć”; zob. O. Marquard, *Pochwała politeizmu. O monomityczności i polimityczności*. W: idem, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad. Studia filozoficzne*. Przeł. K. Krzemieniowa. Warszawa 1994, s. 98).

datkową zaletą takiego ujęcia jest pokazanie, że mit, wchodząc w kontakt z innym (w tym przypadku prawniczo-retorycznym) światem, nie przestaje być „prawdziwym” mitem, nie musi ulegać jakiemuś skażeniu, o które w praktyce ów „nieczysty” rzymski mit nieustannie jest podejrzewany. Posługując się tym wzorem, mam zamiar dokonać podobnego przemieszczenia, ale w nieco innym kierunku.

Warto w tym miejscu wrócić do wątku poszukiwania „ukrytych” mitów rzymskich. Niepokój, z jakim Beard i Feeney pytają, czy warto za wszelką cenę tropić „autentyczne” rzymskie mity, każe nam podejrzewać, że tkwi tu źródło licznych, a i niebezpiecznych aberracji badawczych. Grozi mianowicie takim badaniom poprzestawanie na opisywaniu zjawisk marginalnych w rzymskiej kulturze, przemierzanie peryferyjnych obszarów, o których istnieniu nie mieli pojęcia sami Rzymianie. Niebezpieczeństwo to przedstawia dobrze Feeney, kiedy analizuje propozycje Mary Beard (ona sama też zresztą była świadoma tego zagrożenia)⁹⁵. Być może jest na to rada, bo przecież *nil sapientiae acumine nimio*, jak orzekł Seneka. Sentencja ta stała się mottem znanego opowiadania Poeo o skradzionym liście; czy nie można założyć, że tajemnica, tak jak w owym opowiadaniu (albo jak w Borgesowskich *Dociekaniach Awerroesa*), kryje się nie w jakiejś trudnej do zidentyfikowania głębi, ale na powierzchni? Że, innymi słowy, mit rzymski jest tak wszechobecny, że niemal niezauważalny? „Może tajemnica jest nieco za przejrzysta? Może za bardzo leży jak na dłoni?” – sugeruje prefektowi policji detektyw Auguste Dupin, bohater *Skradzionego listu*⁹⁶. Swoje stanowisko wykląda on następująco:

Istnieje gra polegająca na odgadywaniu, do której używa się mapy. Jeden z graczy domaga się od drugiego, by odnalazł jakieś słowo – nazwę miasta, rzeki, kraju lub państwa – na prostej i pogmatwanej płaszczyźnie mapy. Ktoś, kto jeszcze nie umie grać, na ogół stara się wprowadzić w zakłopotanie swych przeciwników zadając im do odgadnięcia nazwy uwidocznione najdrobniejszym drukiem, natomiast gracz doświadczony wybiera słowa rozwleczone, nakreślone wielkimi literami od jednego krańca mapy do drugiego. Uchodzą one uwagi podobnie jak godła i plakaty uliczne wypisane nadmiernie wielkimi głoskami, gdyż są zanadto widoczne. Otóż to przeoczenie fizyczne jest jota w jotę podobne do roztargnienia psychicznego, które sprawia, iż umysł nie ogarnia spostrzeżeń zbyt namacalnie i wyraźnie oczywistych⁹⁷.

Kartograficzna metafora jest w tym przypadku o tyle poręczna, że wskazuje na fakt, iż badacze rzymskiej tradycji mają przed sobą w istocie wielką „mapę” Rzymu, utrwaloną w literaturze i sztuce. Mapa ta nie jest jednak „izometrycz-

⁹⁵ Zob. Feeney, *Literature and Religion at Rome...*, s. 48-49.

⁹⁶ E.A. Poe, *Skradziony list*. W: idem, *Opowieści niesamowite*. Przeł. B. Leśmian, S. Wyrzykowski. Kraków 1976, s. 267.

⁹⁷ *Ibidem*, s. 283-284.

na”, niektóre elementy są bowiem na niej zaznaczone wyraźniej niż pozostałe, są potraktowane w specjalny sposób i to one właśnie składają się na zmytyzowaną topografię Miasta. Zjawisko to nie zostało oczywiście całkowicie przeoczone. Wiseman w swojej niedawno wydanej monografii na temat rzymskiej mitologii po raz kolejny podkreśla, że „Rzymianie nie byli narodem bez mitów. Oni także mieli swoje opowieści o bogach, przodkach i **osiągnięciach swojego miasta**”⁹⁸. Jest znamienne, że wśród standardowej tematyki mitologicznej pojawiają się tutaj, jakby mimochodem, „opowieści o mieście”. Wydaje się, że właśnie ten ostatni składnik, owa „mitologia miasta”, jest najbardziej swoisty dla rzymskiej kultury, stanowi jej najbardziej interesujące i oryginalne ogniwo. Pojęcie mitu zdaje się najlepiej opisywać ów rozległy kompleks narracji nawiązujących do losów miasta, trafnie charakteryzuje sposób myślenia Rzymian o własnej tradycji. Jak twierdził MacIntyre, „nie da się zrozumieć jakiegokolwiek społeczeństwa [...] inaczej, jak przez zrozumienie zbioru opowieści, które ukształtowały jego pierwotny potencjał dramatyczny”⁹⁹. Innymi słowy, chodzi o ten zasób opowieści, których, jak to ujmował Assmann, Rzymianom „nie wolno było zapomnieć”, jeśli chcieli pozostać Rzymianami¹⁰⁰. Narracje te miały charakter zmytyzowany i odnosiły się w przeważającej mierze do Rzymu, do czasu i przestrzeni wyznaczanych przez wyobrażoną tkankę miasta.

Mitologią rzymską są zatem w moim ujęciu opowieści Rzymian o własnym mieście. Część z tych opowieści ma oczywiście charakter mitu w sensie najbardziej „ortodoksyjnym”, według wielu badaczy wzorcowym, a więc przypomina greckie mity (na przykład mit fundacyjny). Część z nich natomiast ma naturę dwuznaczną, odpowiadającą specyfice rzymskiego, uhistorycznionego mitu, tak jak go postrzegał Dumézil, a więc mitu w mniej lub bardziej zawołowanej postaci przeniesionego w kontekst historyczny. Cała moja praca jest próbą odpowiedzi na pytanie, co zyskujemy, patrząc na literaturę (i kulturę) rzymską przez pryzmat tak pojętej koncepcji mitu. Za teksty mitograficzne uznaję te, które odwołują się do miejskiej topografii jako sfery nadprzyrodzonej, przenikają wszystkie warstwy kultury i rzeczywistości społecznej (prześiąknięta jest nimi literatura, sztuka, polityka), sytuują się w centrum zainteresowania społeczności, mają walor „ważności”, wpływają na istotne rozstrzygnięcia o charakterze politycznym czy społecznym. W tej definicji mieszczą się doskonale opowieści Rzymian o własnym mieście, które składają się na obszerny, wpływowy „mit urbanistyczny”; co więcej, wpisują się one również w ów opis specyfiki rzym-

⁹⁸ Wiseman, *The Myths of Rome...*, s. 11 (podkreślenie moje). Cytowanym zdaniem Wiseman wieńczy swoją relację z dwudziestowiecznej dyskusji nad istnieniem rzymskiej mitologii.

⁹⁹ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*. Przeł. A. Chmielewski. Warszawa 1996, s. 386.

¹⁰⁰ Zob. Assman, *op. cit.*, s. 46 i 92.

skiego społeczeństwa, który mówi o włączaniu mitów w bieżący kontekst polityczny i „uhistorycznianiu” ich. Taki eklektyczny poniekąd wizerunek mitu nie tylko pozwala uchwycić „upolować” więcej mitów, ale zgodny jest także z intuicjami badaczy (takich jak Mary Beard czy Brooks Otis), którzy zwracają uwagę na obecność w literaturze rzymskiej komponentów charakterystycznych dla nowoczesnego mitotwórstwa. Jak argumentowała Mary Beard, jeśli któryś z francuskich uczonych miałby dostarczać wzorców do badań nad rzymskimi mitami, byłby to – obok Dumézila i Lévi-Straussa – również, a może przede wszystkim, Roland Barthes, który w swoich *Mitologiach* sprawdzał, jak funkcjonuje mit nie w archaicznym, ale w rozwiniętym i zurbanizowanym społeczeństwie, wyposażonym w zdolność myślenia historycznego – takim, jakim było społeczeństwo rzymskie w epoce ekspansji przekazów piśmiennych. Opowieści o Mieście stanowią centralny korpus rzymskiej mitologii, a najciekawszym źródłem wiedzy o owej mitologii jest rzymska poezja o ambicjach mitotwórczych¹⁰¹. Rzymski mit urbanistyczny zakorzenił się następnie w europejskiej kulturze, dostarczając jej również w czasach poantycznych materiału do tworzenia kolejnych zmytizowanych wyobrażeń, fantazmatów, tekstów, motywów, formuł, których przeznaczeniem było przedstawianie owego złożonego zjawiska, jakim jest Miasto.

¹⁰¹ O poezji jako środowisku naturalnym dla mitografii pisano wielokrotnie; zob. np. Cassirer, *op. cit.*, s. 141 (Cassirer powołuje się tutaj na książkę F.C. Prescottta, *Poetry and Myth*. New York 1927, s. 10).

MITOLOGIA URBANISTYCZNA

Mirum me desiderium tenet urbis...

Cycon, *Ad familiares* II 11

W epilogu książki dotyczącej „tekstualnych badań nad Miastem” Catharine Edwards wspomina o procesach, które spowodowały, że wraz z politycznym, materialnym upadkiem Rzymu narodziło się pojęcie Rzymu jako „niekończenie zmiennego” symbolu¹⁰². W istocie ów symboliczny wymiar Miasto posiadało od bardzo dawna, od czasu, kiedy zaczęto używać nazwy Rzymu nie tylko jako desygnatu fizycznej przestrzeni, a rzymska topografia stała się wykładnią treści mitycznych. Nietrudno też znaleźć dowody, że myślenie Rzymian, niezależnie od dziedziny, której dotyczyło, było nieustannie zaprzątnięte Miastem. Przykładów dostarcza choćby rzymska historiografia; jak zauważył jeden z badaczy, „Rzymianie pisali przede wszystkim historię swojego miasta, a świata tylko okazjonalnie”¹⁰³. Wymowne są w tym kontekście również opinie zawarte w jednej z monografii dotyczących pisarstwa historycznego Tacyty:

Rzymscy autorzy przedstawiają miasto jako jeden z centralnych systemów symbolicznych swojej kultury; kiedy system ów działa bez przeszkód, konstruuje i reprodukuje podstawowe podziały społeczne: na elitę i pozostałą część społeczności, na męskie i żeńskie, na rzymskie i obce, cywilne i wojskowe, na wolność i niewolnictwo, *sacrum* i *profanum*¹⁰⁴.

¹⁰² C. Edwards, *Writing Rome: Textual Approaches to the City*. Cambridge 1996, s. 135. „Symbol” to obok jeszcze częściej stosowanego pojęcia „idei” jedno ze słów kluczowych używanych do opisu owej wieloznacznej, imaginatywnej, opracowanej literacko rzeczywistości, którą można określić jako „urbanistyczna mitologia” (warto zaznaczyć, że podobny termin, „mitologia miejska”, pojawił się w literaturze przedmiotu okazjonalnie w związku ze średniowieczną wizją Konstantynopola; zob. A. Ducellier, *Une mythologie urbaine: Constantinople vue d'Occident au Moyen Âge*. MEFRA 1984, 96.1, s. 405-424). O Rzymie jako symbolu zob. np. R. Alvira Domínguez, *Sobre el significado de Roma*. W: *Urbs aeterna: actas y colaboraciones del coloquio internacional „Roma entre la literatura y la historia”: homenaje a la profesora Carmen Castillo*. Ed. C. Alonso del Real (et al.). Pamplona 2003, s. 177-186.

¹⁰³ C.W. Fornara, *The Nature of History in Ancient Greece and Rome*. Berkeley-Los Angeles 1983, s. 53.

¹⁰⁴ D. Sailor, *Writing and Empire in Tacitus*. Cambridge 2008, s. 183.

Miasto-symbol, centralny „punkt” kultury, binarne opozycje – te cechy wystarczyłyby, na pierwszy rzut oka, by mówić o ukształtowaniu się w myśleniu Rzymian „mitu miasta”. Można jednak zauważyć, że w takim sensie poniekąd każde miasto, „miasto w ogóle” (a zwłaszcza, wiadoma rzecz, stolica), stanowi przestrzeń „mitorodną”¹⁰⁵ w danej kulturze: gdy na przykład sięgniemy po numer czasopisma „Konteksty” (2009, nr 1-2) poświęcony „mitom miejskim”, zauważymy, że znajdują się w nim eseje dotyczące choćby warszawskiej Pragi. Aby jednak mówić o mieście nie tylko w kontekście współczesnym, ale także antycznym, nie sposób pominąć kwestii religijnych. Rzymska mitologia urbanistyczna to, w znacznej mierze, również domena *sacrum*. Gdy o chrześcijaństwie mówiono, że jest religią miejską¹⁰⁶, był to jedynie opis pewnego socjologicznego zjawiska, polegającego na tym, że chrześcijaństwo rozwijało się najbujniej w środowisku wielkich miast imperium rzymskiego¹⁰⁷; najważniejsze chrześcijańskie teksty, symbole i postaci mają jednakże mniej wspólnego z topografią miasta, niż by się można było spodziewać. Inaczej było w przypadku religii rzymskiej, przy czym o związku Miasta z ową religią można mówić dwojako, przyjmując dwie perspektywy.

Po pierwsze, bóstwa i ich siedziby były powiązane z przestrzenią miejską Rzymu; dotyczyło to zarówno bóstw lokalnych, jak i czczonych pierwotnie poza Rzymem: miasto stopniowo wzbogacało się o „przyciągane” z różnych stron imperium przybytki bóstw obcych. Ów związek z topografią nie oznacza przy tym jedynie banalnego faktu, że świątynie usytuowane były w konkretnym miejscu na planie miasta, ale o to, że usytuowanie nadawało im dodatkowy sens, budowle sakralne tworzyły swoiste konstelacje, znaczące układy, wzajemnie się do siebie odnosząc. Istotne było zwłaszcza umiejscowienie świątyń względem świętej granicy Miasta (*pomerium*), a także angażowanie znaczących miejsc w przestrzeni publicznej do swoistego „uczestnictwa” w uroczystościach religijnych. Oznacza to, że trudno mówić o bóstwie w religii rzymskiej, nie odwołując się do miejsca, jakie zajmowało ono w urbanistycznym pejzażu Rzymu. Uczeni nieraz badali owe konstelacje, opisując na przykład rozmieszczenie miejsc świętych na Forum Romanum czy na forach cesarskich¹⁰⁸. Najbardziej znane miejsca sa-

¹⁰⁵ Termin zaczerpnięty z tekstu jednego z polskich „poleologów”; zob. Cz.S. Bartnik, *Polska teologia miasta*. W: *Miasto i kultura polska doby przemysłowej*. Wartości. Red. H. Imbs. Wrocław-Warszawa-Kraków 1993, s. 52 i 59. „Mityzowanie miasta” to jedno z istotniejszych zagadnień współczesnej poleologii.

¹⁰⁶ Zob. M. Weber, *Szkice z socjologii religii*. Przeł. J. Prokopiuk, H. Wandowski. Warszawa 1984, s. 114.

¹⁰⁷ O owym „podboju miast” przez nową religię pisze R. Stark, *Cities of God. The Real Story of How Christianity Became an Urban Movement and Conquered Rome*. New York 2007.

¹⁰⁸ Zob. F. Coarelli, *Il Foro Romano*. Vol. I („Periodo arcaico”). Roma 1983, s. 255-283 (gdzie mowa jest o powiązanych ze sobą, ważnych dla miejskiej mitologii miejscach kultu Akki Larencji, Angerony, Saturna i Larów). Inny, dość kontrowersyjny przykład tego typu badań, dotyczących

kralne były następnie powielane w rzymskich dziełach sztuki, zwłaszcza na płaskorzeźbach, tworząc liczne miniaturowe repliki zmityzowanej przestrzeni miejskiej¹⁰⁹. Nie bez znaczenia był także w tym kontekście fakt, że w istocie każda część Miasta znajdowała się pod opieką bóstwa „miejscowego”, *genius loci*¹¹⁰.

Życie religijne Rzymian było zatem trwale zrośnięte z topografią Rzymu; można ponadto dowodzić (to jest właśnie owa druga perspektywa), że jednym z kultów, które Rzymianie uprawiali ze szczególną intensywnością, był kult własnego państwa, które zwykle utożsamiano z Miastem. Jak stwierdził Cyce-ron na początku *De re publica* (I 12), żaden rodzaj działalności człowieka nie zbliża go bardziej do boskości niż tworzenie państwa (*civitas*)¹¹¹. Najdokładniejszy opis owej wspólnotowej mistyki znajdziemy właśnie u Cyncerona, ale i wielu rzymskich poetów poświęciło temu zjawisku niemało uwagi. Wynika z tego, że Miasto nie tylko stanowiło schronienie dla bóstw i scenery dla kul-towych uroczystości, ale też samo poniekąd było bóstwem i zarazem mitycz-ny m bohaterem. I można to rozumieć znów dwojako. Po pierwsze, niektóre części Miasta były przez Rzymian postrzegane jako nasycone szczególną mocą. Dotyczyło to przede wszystkim **granic** Rzymu, jego **centrum** oraz **siedmiu wzgórz**¹¹². Są to zjawiska, do których nieraz wypadnie jeszcze powrócić w toku

świętyń na Forum Cezara i Forum Augusta, przynoszą artykuły B.A. Kellum, *Concealing/Revealing: Gender and Play of Meaning in the Monuments of Augustan Rome*. W: *The Roman Cultural Revolution*. Ed. T. Habinek, A. Schiesaro. Cambridge 1997, s. 158-181 (zwl. s. 177-178); eadem, *The Phallus as Signifier: The Forum of Augustus and Rituals of Masculinity*. W: *Sexuality in Ancient Art*. Ed. N. Kampen. Cambridge 1996, s. 170-183. Kellum wskazywała, że nie jest przypadkiem, iż na Forum Augusta, którego plan dzięki umieszczonym symetrycznie na północnym krańcu dwóm eksedrom przybrał formę falliczną, wybudowano świątynię Marsa (Ultora), podczas gdy na pobliskim Forum Cezara znajdowała się świątynia Wenus Genetrix; w ten sposób kształt forum odpowiadał męskiej naturze jednej z osób w tej boskiej parze, a Forum Cezara zostało w symboliczny sposób zdominowane przez forum jego przybranego syna, podobnie zresztą jak główny bohater *Eneidy* przyćmił swojego ojca Anchizesa. Późniejsze badania archeologiczne, dzięki którym odkryto kolejne eksedry przy Forum Augusta, podważyły wprawdzie częściowo tę interpretację, ale uwagi dotyczące urbanistycznie zasugerowanej relacji między Wenus i Marsem, boskimi patronami Rzymian, nadal pozostają w mocy. Zob. komentarz na ten temat na stronie internetowej: <<http://augustanrome.pbworks.com/w/page/10485007/Kellum%20on%20the%20Forum%20o%20Augustus>> [dostęp: 30.05.2013].

¹⁰⁹ Zob. E. Polito, *Luoghi del mito a Roma: ambientazione urbana in alcuni rilievi paesistici*. RIA 1994, 17, s. 65-100.

¹¹⁰ Zob. Favro, *The iconiCITY of ancient Rome...*, s. 35.

¹¹¹ Zob. K. Galinsky, *Augustan Culture: an interpretive introduction*. Princeton 1998, s. 289. Syntetyczny wykład o wyobrażeniach Cyncerona na temat państwa rzymskiego można znaleźć np. w: P. Ziółtek, *Idea imperium*. Warszawa 1997, s. 80-86.

¹¹² Kwestia siedmiu wzgórz rzymskich ujmowana jest zwykle w literaturze przedmiotu na dwa sposoby: albo jako zagadnienie dotyczące topografii Rzymu i jego rozwoju terytorialnego, albo jako motyw literacki. Zob. np. G. Gernentz, *Laudes Romae*. Diss. Rostock 1918, s. 19; R. Gelsomino, *Varrone e i sette colli di Roma*. Roma 1975; D. Palombi, *Vecchie e nuove immagini per Roma augustea: flavus Tiberis e septem colles*. W: *Imaging Ancient Rome: Documentation - Visuali-*

niniejszej pracy. W tym miejscu warto wspomnieć, że siedmiu wzgórzom, na których wspierał się Rzym, odpowiadało w pewnym sensie siedem „talizmanów”, rzymskich „relikwii”, traktowanych jako swoisty „zastaw” od bogów, *pignora*, a przechowywanych w najświętszym miejscu przybytku Westy i gwarantujących istnienie Miasta. Serwiusz (*ad Aen.* VII 188) przedstawia je następująco:

*Septem fuerunt pignora, quae imperium Romanum tenent: acus matris deum, quadriga fictilis Veientanorum, cineres Orestis, sceptrum Priami, velum Ilionae, palladium, ancilia*¹¹³.

Siedem jest przedmiotów, które podtrzymują trwanie imperium rzymskiego: kamień Macierzy bogów [Kybele], gliniana kwadryga z Wejów, prochy Orestesa, berło Priama, welon Iliony, palladion, tarcze.

Serwiusz jako jedyny antyczny autor podaje pełną listę owych talizmanów. Na marginesie: współczesna kultura popularna dodała do tego zbioru jeszcze jeden, dość stereotypowy element, a mianowicie miecz (zapewne pod wpływem legend arturiańskich czy *Władcy Pierścieni* Tolkiena): w filmie Wolfganga Peterseña *Troja* (2004) młodociany Eneas, uciekając z płonącego miasta, otrzymuje od Parysa „miecz trojański” wraz z instrukcją, aby go pilnował, gdyż broń ta, dopóki znajduje się w ręku Trojanina, zapewnia Trojanom przetrwanie. Po przeciwnej stronie osi czasu znajdziemy natomiast interesująca paralelę w postaci mitu sumeryjskiego, który mówi o siedmiu cudownych przedmiotach bogini Inany (Isztar), „Pani Nieba”, schodzącej do świata umarłych. Najwyraźniej przedmioty te podczas katabazy odgrywały rolę talizmanów zabezpieczających, niczym złota gałąź, przed śmiercią, a było ich siedem, gdyż miało to związek z topografią podziemi, do których prowadziło siedem bram (co może kojarzyć się z siedmioma bramami jeszcze jednego niezwykle mitorodnego miasta, jakim były Teby). W każdym z tych przypadków topografia odwołująca się do siódemki, jak zresztą większość symbolicznych zastosowań owej liczby, odsyła do religii astralnej, ma związek z budową kosmosu, postrzeganego jako całość

zation – Imagination. JRA Suppl. Series, 61. Ed. L. Haselberger, J. Humphrey. Portsmouth 2006, s. 22-29; *Siedem wzgórz Rzymu. M. Terentius Varro, De lingua Latina 5.41-56: tekst, przekład, komentarze.* Tłumaczenie zbiorowe, wstęp i komentarz A. Ziółkowski, K. Kokoszkiewicz. Warszawa 2013. Powstała ostatnio monografia na ten temat (C. Vout, *The Hills of Rome: Signature of an Eternal City.* Cambridge 2012) przedstawia rzecz wszechstronnie, obejmując geografię, historię i numeryologię, poczynając ponadto od starożytności, a na dwudziestym wieku kończąc.

¹¹³ „Na temat tego osobliwego zestawu, wykreowanego być może przez chętnie posługującego się pitagorejską symboliką siódemki Warrona, zob. F. Cancellieri, *Le sette cose fatali di Roma antica.* Roma 1812; R.M. Ogilvie, *Commentary on Livy books 1-5.* Oxford 1965, s. 745-746; C. Ando, *The Palladium and the Pentateuch: Towards a Sacred Topography of the Later Roman Empire.* Phoenix 2001, 55, s. 393-394; Wiseman, *The Myths of Rome...*, s. 124-125; H. Cancik, „Götter einführen“. *Ein myth-historisches Modell für die Diffusion von Religion in Vergils Aeneis.* W: idem, *Römische Religion im Kontext. Kulturelle Bedingungen religiöser Diskurse.* Tübingen 2008, s. 458; A. Cameron, *The Last Pagans of Rome.* Oxford 2010, s. 613.

składająca się z siedmiu sfer planetarnych¹¹⁴. Symbolika figur geometrycznych towarzyszących założeniu Rzymu również wskazywała na więź ziemi z niebem – wyznaczony przez Romulusa ziemski kwadrat (*Roma quadrata*) łączył się z kosmicznym okręgiem *pomerium*¹¹⁵. Według informacji podanej przez Plutarcha w życiorysie Romulusa (11.2) na środku koła wytyczonego przez Romulusa znajdował się *mundus*, czyli, jak wyjaśnia biograf, „niebo” (ὄλυμπος), ale także przejście do świata podziemnego¹¹⁶. Inne symbole kosmosu umieszczone w rzymskiej przestrzeni miejskiej to na przykład spektakularna konstrukcja *horologium Augusti* na Polu Marsowym¹¹⁷, Panteon¹¹⁸ czy *Circus Maximus*, którego obeliski postrzegane były jako promienie słoneczne, a centrum jako *axis*

¹¹⁴ Zob. T. Zieliński, *Religia Cesarstwa Rzymskiego*. Toruń 1999, s. 354-358. Zieliński na poparcie swojej tezy o związku listy siedmiu grzechów głównych ze sferami planetarnymi przytacza świadectwo Serwiusza (*ad Aen.* VI 714) oraz wspomniany babiloński mit o Isztar. Na temat przemian i wędrówki motywu „siedmiu niebios” zob. A.Y. Collins, *Traveling Up and Away: Journeys to the Upper and Outer Regions of the World*. W: *Greco-Roman Culture and the New Testament*. Ed. D.E. Aune, F.E. Brenk. Leiden 2012, s. 137-140.

¹¹⁵ Zob. L. Patetta, *Simbolismo e architettura*. W: *Il simbolo dall'Antichità al Rinascimento. Persistenza e sviluppi*. A cura di L. Rotondi Secchi Tarugi. Milano 1995, s. 184. Por. też S. Scully, *Refining Fire in Aeneid 8*. *Vergilius* 2000, 46, s. 93-113. Na temat lokalizacji terenu zwanego *Roma quadrata* oraz jego symboliki istnieje bogata literatura; zob. np. A. Grandazzi, *La Roma quadrata: mythe ou réalité?* MEFRA 1993, 105.2, s. 493-545; A. Mastrocinque, *Roma quadrata*. MEFRA 1998, 110.2, s. 681-697; A. Zawadzka, *Roma quadrata e il significato dell'aggettivo quadratus*. ARF 2002, 4, s. 55-60 (odrzućenie dawnej interpretacji uznającej, że *quadratus* = *quadripartitus*, w związku z podziałem miasta na cztery części podczas rytu fundacyjnego); D. Miano, *Roma Quadrata: un elemento pitagorico nello spazio romano?* *Storia, antropologia e scienze del linguaggio* 2009, 24.1-2, s. 149-180.

¹¹⁶ Urbanistyczny *mundus*, podobnie jak *Roma quadrata*, doczekał się pokaźnej liczby współczesnych komentarzy. Na temat źródeł traktujących o tym pojęciu zob. np. L. Deubner, *Mundus*. *Hermes* 1933, 68, s. 276-287; podsumowanie dyskusji wraz ze wskazówkami bibliograficznymi oferuje F. Castagnoli, *Il mundus e il rituale della fondazione di Roma*. W: *Beiträge zur altitalischen Geistesgeschichte. Festschrift Gerhard Radke zum 18. Februar 1984*. Hrsg. R. Altheim-Stiehl, M. Rosenbach. Münster 1986, s. 32-36. Ciekawe uwagi na temat związków – w kontekście architektury i urbanistyki – pomiędzy *mundus* i mandalą, wschodnim symbolem pełni, zawiera artykuł G. Cataldi, P. Iacono, A. Merlo, *La geometria di Firenze: il progetto matrice della città e del territorio*. *Firenze Architettura* 2000, 1, s. 4-17. Zob. też Bettini, *Missing Cosmogonies...*, s. 80-82.

¹¹⁷ Zob. E. Buchner, *L'orologio solare di Augusto*. RPA 1980-1982, 53-54, s. 331-345; idem, *Die Sonnenuhr des Augustus*. Mainz 1982. Por. też P. Zanker, *August i potęga obrazów*. Przeł. L. Olszewski. Poznań 1999, s. 148-151.

¹¹⁸ Symbolika kosmiczna Panteonu: *oculus*, jedyne źródło światła w świątyni, to symbol solarny; arytmetycznie to jedynka, monada, której opis pitagorejczycy znajdowali w etymologii imienia boga słońca (*A-pollon* = nie-wieloraki); 28 „promieni” rozchodzących się ze środka w postaci rzędów kasetonów daje *numerus plenus (perfectus)*, ale jest to także liczba dni miesiąca księżycowego, wskazującego na kolejne bóstwo niebiańskie, siostrę Apollina Dianę; pięć szeregów kasetonów na sklepieniu symbolizuje pięć planet; siedem nisz we wnętrzu koresponduje z rzędem ośmiu kolumn na zewnątrz, co może symbolizować siedem sfer planetarnych oraz ósmą, zewnętrzną sferę gwiazd stałych; geometrycznie mamy tu także związek z kwadratem i kołem (plan + posadzka i kopuła), podobnie jak przy zakładaniu Rzymu. Zob. Ch.L. Joost-Gaugier, *The Iconography of Sacred Space: A Suggested Reading of the Meaning of the Roman Pantheon*. *Artibus et Historiae* 1998, 19, s. 21-42.

mundi, wokół której krążą rydwany¹¹⁹. Ponadto w centrum nowego ładu politycznego stworzonego przez cesarza Augusta znalazła się idea *concordii* (a więc Zgody, identycznej z grecką Harmonią, rozumianą również jako harmonia kosmiczna); w środku Rzymu miała zatem powstać świątynia Zgody, z dekoracjami nawiązującymi do teorii astrologicznych¹²⁰. Myślenie w kategoriach centrum, swoisty „dyskurs centralności”, przejawiało się zresztą w Mieście rozmaicie. W centralnym punkcie Rzymskiego Forum znajdował się, podobnie jak w Delfach, *umbilicus* – pępek świata¹²¹, a wśród siedmiu rzymskich wzgórz centralne miejsce zajmował Kapitol, jako bohater mitycznej fabuły o specyficznym znalezisku dokonanym podczas kopania fundamentów pod świątynię Jowisza. Jak podaje Liwiusz (I 55), pojawiło się wówczas *prodigium* w postaci głowy ludzkiej: „*caput humanum integra facie*”. Ten mały pomyślny na pierwszy rzut oka omen zinterpretowano jako znak wskazujący na przyszłe panowanie Rzymu nad światem w roli jego „głowy”. Stała się ona tym samym nie tylko eponimicznym rekwizytem dla Kapitolu, ale także metaforą Rzymu jako ośrodka sprawującego kontrolę nad całym światem¹²². Interesująca wydaje się kwestia, czyją głowę odkopano na Kapitolu. Nazwa wzgórza sugerowała autorom starożyt-

¹¹⁹ Zob. Patetta, *Simbolismo e architettura...*, s. 191-192. O rzymskim urbanistycznym kosmosie w odniesieniu do rytuałów religijnych i dywinacyjnych pisał m.in. A. Borsa, *La cosmicizzazione di Roma antica*. Roma 1997. Szczegółowo zagadnienie to analizował także A. Mastino, *ORBIS, KOSMOS, OIKOUMENH: aspetti spaziali dell'idea di impero universale da Augusto a Teodosio*. W: *Popoli e spazio romano tra diritto e profezia. Atti del III seminario internazionale di studi storici „da Roma alla terza Roma”, 21-23 aprile 1983, III*. A cura di P. Catalano, P. Siniscalco. Napoli 1986, s. 63-162. Zob. też J. Ziemiński, *Brama miejska w budownictwie rzymskim jako obraz idei miasta*. Meander 1970, 25.1, s. 32-36.

¹²⁰ Zob. B.A. Kellum, *The City Adorned: Programmatic Display at the Aedes Concordiae Augustae*. W: *Between Republic and Empire. Interpretations of Augustus and His Principate*. Ed. K.A. Raafaub, M. Toher. Los Angeles 1993, s. 278-279. Kellum powołuje się w tym miejscu na artykuł L. Spitzera, *Classical and Christian Ideas of World Harmony: Prolegomena to an Interpretation of Word 'Stimmung' (part I)*. *Traditio* 1944, 2, s. 415-423.

¹²¹ Zob. P. Verduchi, *Lavori ai rostri del Foro Romano: l'esempio dell'Umbilicus*. *RPAA* 1982-1984, 55-56, s. 329-340. Ponieważ w tym samym miejscu miał znajdować się wspomniany *mundus* oraz *miliarium aureum* (kamień milowy oznaczający początek sieci dróg rzymskich), próbowano niekiedy określić relację między nimi; zob. M. Verzar, *L'Umbilicus Urbis. Il Mundus in età tardo-repubblicana*. *DArch* 1976-1977, 9-10, s. 378-398; K. Brodersen, *Miliarium aureum und Umbilicus Romae: zwei Mittelpunkte des Römischen Reiches?* *WJA* 1996-1997, 21, s. 273-283.

¹²² Zob. P. Borgeaud, *Du mythe a idéologie: la tête du Capitole*. *MH* 1987, 44, s. 86-100; A. Simonelli, *La tradizione classica e l'origine del Capitolium*. *A&R* 1990, 25, s. 71-77; C. Santi, *La nozione di prodigio in età regia*. *SMSR* 1996, 20, s. 511-515. Por. Wiseman, *The Myths of Rome...*, s. 44. Według Wisemana owa kapitolinińska głowa jest kolejnym z serii talizmanem chroniącym Miasto. Zob. też H. Cancik, *Caput mundi. Rom im Diskurs «Zentralität»*. W: *Zentralität und Religion. Zur Formierung urbaner Zentren im Imperium Romanum*. Hrsg. H. Cancik, A. Schäfer, W. Spickermann. Tübingen 2006, s. 9-20; F. Stok, *Caput mundi. Roma nella coscienza geografica dei Romani*. W: *L'idea di Roma nella cultura antica*. A cura di F. Giordano. Napoli 2001, s. 277-296. Późniejsze dzieje idei Rzymu jako „głowy świata” omawia m.in. H. Hofmann, *Roma caput mundi? Rom und Imperium Romanum in der literarischen Diskussion zwischen Spätantike und dem 9. Jahrhundert*. W: *Roma fra oriente e occidente*. Spoleto 2002. T. I, s. 493-556.

nym, że była to głowa etruskiego króla Olusa (*caput Oli*), czyli Aulusa Vibenny. Paradoksalna logika mitu mogłaby wskazywać jednak również na Romulusa, który w akcie przypominającym rytualne *sparagmos* został rozerwany na kawałki przez senatorów¹²³. Ale znaleziona na Kapitolu głowa mogła być także rodzajem hermy, kamienia granicznego, gdyż w tym właśnie miejscu niemal w tym samym czasie doszło do jeszcze jednego niezwykłego wydarzenia: ponieważ budowano świątynię dla najważniejszego z bogów, wszystkie bóstwa, które do tej pory miały siedziby na Kapitolu, musiały opuścić to miejsce; nakazowi nie podporządkował się bóg granic, Terminus, reprezentowany przez anikoniczny symbol kamienia. Od tej pory „nienaruszalny” bóg Terminus, bohater mitu przywoływanego przez Liwiusza (I 55, 2-6; V 54, 7), Florusa (I 7) i Dionizjosa z Halikarnasu (III 69), uważany jest za strażnika trwałości granic imperium¹²⁴. Podobnie zresztą, według mitu przytoczonego przez świętego Augustyna za Warronem (*De civ. Dei* IV 23 i 29), miała się zachować bogini młodości, *Iuventas*, co gwarantowało Miastu wieczne, niezmiennie trwanie w czasie. Na Kapitolu zbiegają się zatem wyobrażenia Rzymian o własnej stolicy jako centrum świata, o jej wiecznym trwaniu oraz nienaruszalności jej granic; gdy Horacy zapragnie pokazać, na czym polega nieśmiertelność poezji, sięgnie po obraz obrzędów religijnych celebrowanych właśnie na Kapitolu (III 30, 8-9: „[...] *dum Capitolium / scandet cum tacita virgine pontifex*”¹²⁵). W tych okolicznościach nie może dziwić, że przestrzeń urbanistyczna Rzymu zyskała miano „kraj-obrazu sakralnego”¹²⁶. Można przy tej okazji przypomnieć, że sakralna przestrzeń miejska była wykorzystywana do tworzenia przekazu powiązanego z mityczną przeszłością Miasta, materialne relikty dawnego Rzymu służyły bo-

¹²³ Zob. Girard, *Kozioł ofiarny...*, s. 129-130. Paradoks polega na tym, że w tym czasie Romulus cieszył się już nieśmiertelnością jako bóg Kwirynus; o tym, że zachował integralność cielesną, świadczy przekazana przez Liwiusza opowieść o pośmiertnym, krótkotrwałym powrocie króla, który ukazał się jednemu ze swoich towarzyszy na drodze (chciałoby się rzec: „do Emaus”) między Alba Longa a Rzymem – po to, by przekazać przesłanie wszystkim Rzymianom, uspokoić ich, a następnie zniknąć.

¹²⁴ O Terminusie zob. przede wszystkim G. Piccaluga, *Terminus: I segni di confine nella religione romana*. Roma 1974, *passim* (symbolika mitu o nienaruszalnym Terminusie: s. 193-197; związek Terminusa z „głową kapitolijną”: s. 202-212), a także S. Śnieżewski, *Wojna, pokój i bogowie w starożytnym Rzymie*. Kraków 2006, s. 55-56; I. Kaczor, *Deus, ritus, cultus. Studium na temat charakteru religii starożytnych Rzymian*. Łódź 2012, s. 276-278. Na temat związku Terminusa z mitologią indoeuropejską zob. R.D. Woodard, *Indo-European Sacred Space. Vedic and Roman Cult*. Urbana-Chicago 2006, s. 59-95 (rozdz. „Terminus”). O kamieniu traktowanym w różnych tradycjach jako centrum świata pisze m.in. J. Hani, *Symbolika świątyni chrześcijańskiej*. Przeł. A.Q. Lavique. Kraków 1998, s. 113-125.

¹²⁵ Zob. Piccaluga, *Terminus...*, s. 211; R.G.M. Nisbet, N. Rudd, *A Commentary on Horace: Odes Book III*. New York 2004, s. 373.

¹²⁶ Zob. H. Cancik, *Rome as Sacred Landscape: Varro and the End of Republican Religion in Rome*. Visible Religion 1985-1986, 4-5, s. 250-265.

wiem, jak zauważono, za specyficzne „nośniki pamięci”¹²⁷. Miejsca związane z mitem fundacyjnym (Luperkal, jaskinia Romulusa, *Roma quadrata* na Palatynie) podlegały szczególnej waloryzacji; świadczy o tym choćby usytuowanie w tym miejscu rezydencji cesarskich (*Domus Augusti*)¹²⁸. *Domus Augusti* należy zresztą traktować znowu jako element zbioru, część urbanistycznej kompozycji obejmującej również mauzoleum, panteon, monument *Ara Pacis* i horologium¹²⁹.

Po drugie, Miasto było dla Rzymian bóstwem, jego spersonifikowaną wersję, *Dea Roma*, otaczano religijną czcią, co z pewnością sprzyjało myśleniu o Rzymie w kategoriach mitycznych. Prozopopeja, literacka wersja takich wyobrażeń, uważana jest przede wszystkim za koncept retoryczny – za jej pierwowzór w literaturze rzymskiej uznać można wizerunek Ojczyzny, Patrii, w pierwszej *Katylinarce* Cyclerona. Poetyckie prozopopeje bogini Romy są natomiast uważane za zjawisko typowe dla literatury schyłku antyku¹³⁰: Roma z poetyckich panegiryków V wieku to *Roma bellatrix*, *Roma timens*, *Roma rogans patiensque...* Ślady myślenia o Rzymie w kategoriach osobowych znaleźć można jednak w poezji o wiele wcześniej. Chodzi o pierwszą eklogę Wergiliusza i pytanie dotyczące bóstwa, któremu Tityrus wyraża swoją wdzięczność. Odpowiedź na to pytanie w dość nieoczekiwany sposób zaczyna się od opisu Rzymu, co mogłoby sugerować, że ową boską osobą jest właśnie Roma (*Ecl. I*, w. 18-19: „*sed tamen iste deus qui sit da, Tityre, nobis. / Urbem quam dicunt Romam, Meliboeae [...]*”). U Lukana

¹²⁷ Zob. N. Purcell, *Rediscovering the Roman Forum*. JRA 1989, 2, s. 165; A. Carandini, *Giornale di scavo: pensieri sparsi di un archeologo*. Torino 2000, s. 89 (o murze Romulusa; por. rec.: T.P. Wiseman, *Reading Carandini*. JRS 2001, 91, s. 188). Wiseman (*Monuments and the Roman Annals*. W: idem, *Historiography and Imagination. Eight Essays on Roman Culture*. Exeter 1994, s. 37-48) poświęcił także osobny tekst analizie szczególnej roli materialnych pamiątek, „monumentów” w starożytnym Rzymie (począwszy od grobu Romulusa; s. 38). Edwards (*Writing Rome...*, s. 27-28, rozdz. „The city of memories”), opisując owe komemoratywne cechy rzymskiej architektury, przywoływała słynną metaforę Freuda wskazującą na pamięć jako topograficzny palimpsest, który przypomina Rzym. Metafora ta pochodzi z rozprawy *Kultura jako źródło cierpień*; zob. S. Freud, *Dzieła*. T. IV (*Pisma społeczne*). Przeł. A. Ochocki, M. Poręba, R. Reszke. Warszawa 1998, s. 169-170. Temat Freudowskiego Rzymu jako pamięciowego palimpsestu podejmuje także A.M. Gowing, *Empire and Memory. The Representation of the Roman Republic in Imperial Culture*. Cambridge 2005, s. 155-156.

¹²⁸ Zob. np. M. Royo, *De la Domus Augusti au Palatium Caesarum: Nouvelles approches et bilan des vingt dernières années de recherches sur le Palatin impérial (I^{er} s. av. – III^e s. ap. J.-C.)*. Pallas 2001, 55, s. 53. Rolę strażnika owej kolektywnej pamięci przyjął jako pierwszy świadomie cesarz August; zob. C. Moatti, *La construction du patrimoine culturel à Rome aux I^{er} siècle avant et I^{er} siècle après J.C.* W: *Memoria e identità. La cultura romana costruisce la sua immagine*. A cura di M. Citroni. Firenze 2003, s. 81-98.

¹²⁹ Zob. M. Royo, *Domus Imperatoriae: topographie, formation et imaginaire des palais impériaux au Palatin (II^e av. J.-C. – fin I^{er} s. ap. J.-C.)*. Rome 1999, rozdz. 2 („Palatia Caeli”); idem, *De la Domus Augusti...*, s. 60-61.

¹³⁰ Zob. M. Roberts, *Rome Personified, Rome Epitomized: Representations of Rome in the Poetry of the Early Fifth Century*. AJP 2001, 122.4, s. 533-565.

(*Bell. civ.* I 183-203) Cezar w decydującej chwili doznaje wizji, w której pojawia się przed nim „*patriae trepidantis imago*”, bóstwo przypominające Romy („*summiq[ue] numinis instar / Roma*”; I 199-200)¹³¹. Osobny przypadek stanowi natomiast kłopotliwy datacyjnie hymn na cześć Rzymu, wiersz greckiej poetki Melinno (=Stobajos, *Ecl.* III 7, 12)¹³².

Osobno także toczyły się losy oficjalnego kultu Romy, któremu towarzyszyła pewna osobliwość: był to mianowicie kult charakterystyczny początkowo dla wschodnich połaci imperium rzymskiego, głównie dla świata greckiego, a w samym Rzymie pojawił się dopiero w czasach Hadriana¹³³. Tacyt (*Ann.* IV 37) wspomina o wybudowaniu w Pergamonie za czasów pryncypatu świątyni dedykowanej boskiemu Augustowi i *Urbi Romae*; w epoce, w której żył historyk, komponowano już jednak wiersze na temat Miasta-bogini: „*Terrarum dea gentiumque Roma, / cui par est nihil et nihil secundum*” – pisał z entuzjazmem Marcjalis (XII 8, 1-2). W niedługim czasie Hadrian, jeden z cesarzy o ambicjach „renowatora” państwowej potęgi, wybudował świątynię Westy i Romy w pobliżu Koloseum¹³⁴. Jak zauważono, żadne z „symbolicznych” miast cywilizacji śródziemnomorskiej, nawet te tak obrosnięte znaczeniami, jak Jerozolima czy Konstantynopol, nigdy nie uzyskały statusu boskiego; Roma to także jedyne pogańskie bóstwo, które poniekąd przeżyło triumf chrześcijaństwa, choć pod specyficzną postacią personifikacji zwanej *Roma Aeterna*¹³⁵. To z pewnością jeden z najczęściej przywoływanych „kultowych epitetów” Miasta, nazywanego często do dzisiaj „Wiecznym”. Epitet ten rozpatrywano na ogół w kontekście polityki, propagandy bądź filozofii, ale *aeternitas* to przecież w istocie atrybut boski. Rzym wieczny, *Roma aeterna*, to najbardziej znana część mitu Miasta; nie brakuje

¹³¹ Zob. R.A. Tucker, *What Actually Happened at the Rubicon?*. Historia 1988, 37.2, s. 245-248; L. Fratantuono, *Madness Triumphant: A Reading of Lucan's Pharsalia*. Lanham 2012, s. 23-25.

¹³² Utwór prawdopodobnie powstał w czasach, kiedy w Rzymie panował ustrój republikański, gdyż nie ma w nim wzmianki o princepsie; zob. C.M. Bowra, *Melinno's Hymn to Rome*. JRS 1957, 47.1-2, s. 28. O kultowych komponentach *Hymnu...* pisze A. Erskine, *Rome in the Greek world: the significance of a name*. W: *The Greek World*. Ed. A. Powell. London-New York 1996, s. 377. Na temat *Hymnu na cześć Rzymu* jako potencjalnego źródła późniejszych panegirycznych tekstów rzymskich o władzy Rzymu nad całym światem zob. F. Christ, *Die römische Weltherrschaft in der antiken Dichtung*. Tübingen Beiträge zur Altertumswissenschaft 1938, 31, s. 179-182. Por. też A. Barchiesi, *Otto punti su una mappa dei naufragi*. MD 1997, 39 („Memoria, arte allusiva, intertestualità”), s. 219-221.

¹³³ Zob. A. Wardman, *Religion and Statecraft among the Romans*. London 1982, s. 50.

¹³⁴ O Hadrianie jako „nowym Romulusie” (wraz z dyskusją na temat wcześniejszych ujęć tego tematu) zob. E. Haley, *Hadrian as Romulus or the Self-Representation of a Roman Emperor*. Latomus 2005, 64.4, s. 969-980. Na temat kultu Romy w czasach Hadriana zob. M.K. Thornton, *Hadrian and his Reign*. ANRW II 2 (1975), s. 445. Ogólnie na temat bogini Romy: R. Mellor, *ΘΕΑ ΡΩΜΗ. The Worship of the Goddess Roma in the Greek World*. Göttingen 1975; idem, *The Goddess Roma*. ANRW II 17.2 (1981), s. 950-1030; C. Fayer, *Il culto della dea Roma: origine e diffusione nell'impero*. Pescara 1976.

¹³⁵ Zob. Mellor, *ΘΕΑ ΡΩΜΗ...*, s. 13-14.

zatem opracowań dotyczących symboliki, ikonografii czy propagandowego wykorzystywania tego mitologemu od czasów republikańskich aż do schyłku starożytności. Następnie, już w epoce chrześcijańskiej, mitologem ten uzyskał nową siłę, funkcjonując nie tylko jako składnik mitu, ale też jako pewien schemat myślowy, a także jako popularna formuła, z czasem zdegradowana do postaci komunału¹³⁶.

Jak zauważył Ernst Cassirer, „całą myśl mityczną można zinterpretować jako stałe i uparte negowanie zjawiska śmierci”¹³⁷. Opowieść, w której mowa jest o warunkach i okolicznościach, które zapewniają nieśmiertelność, można zatem uznać za *par excellence* mityczną. Taka właśnie opowieść dotyczy Rzymu jako „Wiecznego Miasta”. I chociaż twórcami i głosicielami tego mitu byli przede wszystkim Rzymianie, Grecy też w pewnym stopniu przyczynili się do spopularyzowania wiedzy o nim. Nawet jeśli nie było mowy wprost o „wieczności”, historycy greccy zwracali uwagę na wyjątkowy charakter *polis* stworzonej przez potomków Romulusa. Dzieła Polibiusza, Dionizjosa z Halikarnasus, Plutarcha¹³⁸ i Appiana rozpoczynają się od porównania imperium rzymskiego z innymi potęgami świata starożytnego, przy czym porównanie to wypada rzecz jasna korzystnie dla Rzymu. W *Starożytnościach rzymskich* Dionizjos wskazał na

¹³⁶ O Rzymie jako „wiecznym mieście” pisano wielokrotnie; zwłaszcza, jak już wspomniałem, w kontekście filozofii i polityki (tudzież filozofii polityki). Jednym z pierwszych badaczy poruszających ten temat był F.G. Moore (*On Urbs Aeterna and Urbs Sacra*. TAPhA 1894, 25, s. 34-60), który punktem wyjścia swoich rozważań uczynił frazę z elegii Tibullusa II 5 („*Romulus aeternae nondum firmaverat urbis / moenia...*”). Historyczno-kulturowymi okolicznościami powstawania „wiecznego imperium” i jego legendy w czasach nowożytnych zajmował się E.K. Rand, *The Building of Eternal Rome*. New York 1943. Zob. też C. Koch, *Roma Aeterna*. Gymnasium 1952, 59, s. 128-143 i 196-209; K.J. Pratt, *Rome as Eternal*. JHI 1965, 26.1, s. 25-44 oraz seria artykułów M.D. Dopico Cañzos (*Aeternitas civitatis como programa histórico*. Rivista di Storia Antica 1990, 20, s. 49-67; eadem, *Aeternitas rei publicae como programa político en Cicerón: el ejemplo del Pro Marcello*. Athenaeum 1997, 85.2, s. 391-408; eadem, *Le concept de l'aeternitas de Rome: sa diffusion dans la société romaine*. LEC 1998, 66.3, s. 259-279; eadem, *Aeternitas o desaparición de Roma?* QUCC 1999, 63, s. 139-161). Na temat *aeternitas* u Liwiusza (w związku z „*imperium sine fine*” Wergiliusza) zob. L. Storoni-Mazzolani, *Empire without end. Three Historians of Rome*. Transl. J. McConnell, M. Pei. New York-London 1976, s. 93-94. W Polsce zajmowali się tym m.in. J. Budzyński, *Roma aeterna – Wieczne Miasto – dzieje motywu*. Studia Classica et Neolatina, t. VIII („Ku współczesności”). Red. A. Kamiński. Gdańsk 2006 oraz K. Balbuza, *Roma Aeterna symbolem cywilizacji (czasy Hadriana)*. W: *Miasto w starożytności*. Red. L. Mrozewicz, K. Balbuza. Poznań 2004; eadem, *Koncepcja wieczności państwa w Rzymie Augusta. Zarys problemu*. W: *Haec mihi in animis vestris templa. Liber in memoriam Leslai Morawiecki*. Ed. P. Berdowski, B. Błahaczek. Rzeszów 2007; eadem, *Idea Aeternitas w ideologii władzy cesarzy z dynastii flawijskiej*. W: *Grecy, Rzymianie i ich sąsiedzi*. Red. K. Nawotka, M. Pawlak. Wrocław 2007; eadem, *AETERNITAS AVGVSTI. Kształtowanie się i rozwój koncepcji wieczności w (auto)prezentacji cesarza rzymskiego (od Augusta do Sewera Aleksandra)*. Poznań 2014.

¹³⁷ Cassirer, *Esej o człowieku...*, s. 154.

¹³⁸ Zob. I. Gallo, *L'idea di Roma in Plutarco*. W: *L'idea di Roma nella cultura antica*. Pubblicazioni dell'Università degli Studi di Salerno, Sezione Atti Convegni Miscellanee 58. Ed. F. Giordano. Napoli 2001, s. 297-312.

charakterystyczne dla Rzymu połączenie panowania przestrzennego i czasowego:

ἡ δὲ Ῥωμαίων πόλις ἀπάσης μιν ἄρχει γῆς ὅση μὴ ἀνέμβατός ἐστιν, ἀλλ' ὑπὲρ ἀνθρώπων κατοικεῖται, πάσης δὲ κρατεῖ θαλάσσης, οὐ μόνον τῆς ἐντὸς Ἑρακλείων στηλῶν, ἀλλὰ καὶ τῆς Ὀκεανίτιδος ὅση πλείσθαι μὴ ἀδύνατός ἐστι, πρώτη καὶ μόνη τῶν ἐκ τοῦ παντός αἰῶνος μνημονευομένων ἀνατολᾶς καὶ δύσεως ὄρους ποιησαμένη τῆς δυναστείας· χρόνος τε αὐτῆι τοῦ κράτους οὐ βραχύς, ἀλλ' ὅσος οὐδεμιᾶ τῶν ἄλλων οὔτε πόλεων οὔτε βασιλείων [I 3, 3].

Państwo Rzymian rozciągnęło swoją władzę nad wszelkimi lądami aż po kres ziem zamieszkałych przez ludzi, podobnie jak nad całym morzem, i to nie tylko morzem znajdującym się przed słupami Heraklesa, ale także nad dostępną dla żeglugi częścią Oceanu. Rzym ponadto jako pierwszy i jedyny ze wszystkich państw znanych od początku dziejów ustanowił wschód i zachód słońca granicami swojego panowania, a władzę taką potrafił utrzymać nie przez krótki czas, ale tak długo, jak żadne inne miasto czy królestwo.

Nieco dalej (I 3, 5) Dionizjos podkreśla, że imperium rzymskie trwa już od siedmiu pokoleń, co może zapewne stanowić pewien prognostyk na przyszłość (tym bardziej że „siedem”, jak już wspomniano, w istocie symbolizuje „całość”, w tym przypadku całość czasu, a więc wieczność). Mitologia „Wiecznego Miasta” skryształizowała się jednak w epoce augustowskiej, w czym *pars magna fuerunt* oprócz Liwiusza wpływowi poeci: Wergiliusz, Owidiusz i Tibullus. Wystarczy przypomnieć: dla Owidiusza Romulus to „*pater aeternae urbis*” (*Fasti* III 72); Tibullus łączy w sugestywny sposób pojęcie „wiecznego miasta” z „murami” i „Romulusem” („*Romulus aeternae nondum formaverat urbis / moenia...*”; II 5, w. 23-24)¹³⁹, a Wergiliusz, najbardziej zaangażowany w propagowanie rzymskiej mitologii, określa Rzym jako „*imperium sine fine*”, państwo bezkresne czasowo i przestrzennie; Jowisz, przedstawiając Wenerze swoje słynne proroctwo, mówi o potomkach Romulusa: „*His ego nec metas rerum nec tempora pono: / imperium sine fine dedi*” (*Aen.* I 278-279)¹⁴⁰.

Wieczności Rzymu potencjalnie zagrażała pewna koncepcja historii, którą można nazwać „organiczną”. Obmyślona została prawdopodobnie przez Senekę Starszego¹⁴¹, a jej istota polegała na utożsamianiu państw i społeczności z żywym organizmem, który podlegał prawom rozwoju i uwiądnięcia. W ten sposób Rzym widzieli Lucjusz Florus, Ammianus Marcelinus oraz autor *Historiae Augustae*¹⁴², jednak dla nich starość Rzymu, rozumiana jako najwyższe stadium dojrzałości i doskonałości, trwać miała bez końca, niezagrożona śmiercią, bądź też

¹³⁹ Zob. N. Méthy, *Rome, «ville éternelle»? À propos de deux vers de Tibulle (II, 5, 23-24)*. Latomus 2000, 59.1, s. 69-81.

¹⁴⁰ Ściśle rzecz biorąc, proroctwo Jowisza dotyczy rodu Romulusa, a nie samego Rzymu (zwrócić na to uwagę już J. Hubaux, *Les grands mythes de Rome*. Paris 1945, s. 126).

¹⁴¹ Zob. A. Klotz, *Das Geschichtswerk des älteren Seneca*. RhM 1901, 56, s. 429-442.

¹⁴² Zob. I. Musialska, *Rzymskie poczucie czasu i biegu historii*. SPhP 2002, 14, s. 119-120. Por. też L. Bessone, *Le età di Roma, da Cicerone a Floro*. ACD 1995, 31, s. 11-19.

harmonijnie i bezkonfliktowo łączyć się z kolejną epoką młodości – zgodnie z cykliczną wizją czasu skorygowaną w czasach Augusta. W krótkim metodologicznym wstępie do swojego dzieła Florus twierdzi na przykład, że za Trajana Rzym jakby odzyskał ponownie młodość („*quasi reddita iuventute revirescit*”), chociaż dzieje się to „*praeter spem omnium*”¹⁴³. Wynika z tego, że pozbawiona katastrof cykliczność była wyjątkową cechą, zarezerwowaną jedynie dla rzymskiej historii. U Ammiana opisowi współczesnego Rzymu (*Rerum gestarum libri* XIV 6) towarzyszy niejako odruchowa refleksja o „wieczności”, przymiotnik *aeternus* i jego pochodna (*aeternitas*) w żadnym innym miejscu nie występują częściej. Mimo że u mieszkańców stolicy imperium historyk dostrzega wyraźne symptomy dekadencji, Rzym w jego dziele nieodmiennie nosi nazwę *Urbs Aeterna* (na przykład XVI 10, 14; XIX 10, 1; XXI 12, 24). O tym, że nie jest to wyłącznie nawyk językowy, świadczy fragment na temat egipskiego Serapejonu, którego opis Ammian kończy słowami: „Po Kapitolu, którym czcigodny Rzym będzie się szczyścić po wieczne czasy [*quo se venerabilis Roma in aeternum attollit*], nie zobaczymy na całym świecie nic bardziej wspaniałego”¹⁴⁴. Wiara w wieczne odradzanie się Rzymu była tak niewzruszona, że hołdowali jej jeszcze poeci u schyłku starożytności: epos z V wieku, *De bello Gildonico* Klaudiana, zawiera scenę, w której sędziwa bogini Roma za sprawą Jowisza odzyskuje młodość i siłę. Faktem jest też, że w wielu źródłach to właśnie u schyłku cesarstwa ze szczególną uporczywością powracają formuły odnoszące się do wieczności Rzymu¹⁴⁵.

Na mityczną „mapę” Rzymu składa się zatem seria powracających nieustannie w rozmaitych literackich wcieleniach mitologemów (z których część rozrasta się do rozmiarów pełnoprawnych, osobnych mitów): fabuła o początkach, fantazmat miasta „przenośnego”¹⁴⁶ i wieczności Miasta, powiązany z „mitem granicy” i fantazmatem „miasta-kosmosu”, wreszcie motyw śmierci miasta. Dynamikę rzymskiemu mitowi urbanistycznemu nadaje sprzeczność między wiarą w nieśmiertelność miasta, jego deifikacją, a nieustannym zagrożeniem ze

¹⁴³ Zob. F. Bertini, *Le età della vita nel mondo romano: tra mitologia e storia*. W: *FuturAntico* 2. A cura di E. Zaffagno. Genova 2005, s. 16.

¹⁴⁴ Ammianus Marcellinus, *Dzieje rzymskie*. T. I (księgi XIV-XXV). Przeł., wstępem i przypisami opatrzył I. Lewandowski. Warszawa 2001, s. 431. Na ten temat zob. A. Momigliano, *The Lonely Historian Ammianus Marcellinus*. ANSP 1974, 4, s. 1393-1407; J. Matthews, *Ammianus and the Eternity of Rome*. W: *The Inheritance of Historiography 350-900*. Ed. Ch. Holdsworth, T.P. Wiseman. Exeter 1986, s. 17-29; D. Brodka, *Die Romideologie in der römischen Literatur der Spätantike*. Frankfurt am Main 1998, s. 88-90.

¹⁴⁵ Zob. M. Campolunghi, *Urbs aeterna. Una ricerca sui testi giuridici*. W: *Da Roma...*, s. 163-230 (na temat chronologii – s. 170). Odwołując się do rozległego kontekstu, temat ten omawia również F. Paschoud, *Roma aeterna. Études sur le patriotisme romain dans l'occident latin à l'époque des grandes invasions*. Rome 1967.

¹⁴⁶ Zob. P. Ceaușescu, *Altera Roma: Histoire d'une folie politique*. Historia 1976, 25.1, s. 79-108.

strony kosmicznych katastrof. Opowieść mityczna nie może się obyć bez akcji, nie może być statyczna, mit ma zawsze charakter fabularny. Dramatyzmu tej opowieści dodaje fakt, że została ona wpisana w klasyczny model mityczny, model mitu zagłady i odrodzenia. Jej bohaterami są zarówno założyciele miasta, jak i miasto samo – niekiedy postrzegane jako boska osoba. Dopiero wprawdzie u schyłku epoki cesarstwa, w końcowym etapie rozwoju poezji rzymskiej pojawia się autentyczna, pełna prozopopeja z Romą w roli głównej, ale już wcześniej zdarzają się znaczące aluzje (na przykład dwuznaczność Rzym/Oktawian w bukolicie I Wergiliusza). Można powiedzieć, że osobowość Rzymu rozwija się z czasem. Mglistość tej osobowości wynika być może z zakazu związanego z jej imieniem i z nieco złowrogą aurą, jaka jej towarzyszyła. O drugiej, tajemnej nazwie Rzymu, której nie ujawniano z obawy przed wykorzystaniem jej przez wrogów, pisze między innymi Pliniusz Starszy w *Historii naturalnej* (III 65): „...*Roma ipsa, cuius nomen alterum dicere nisi arcanis caerimoniarum nefas habetur*”. Tenże Pliniusz oraz Plutarch (*Moralia* 278 F) wspominają ponadto o straszliwej karze, jaka spotkała Waleriusza Soranusa (I wiek p.n.e.) za wyjawienie owej nazwy¹⁴⁷. Według dawnej tradycji, ukształtowanej przez myślenie magiczne, znajomość prawdziwego, ukrytego imienia daje możliwość sprawowania kontroli nad jego właścicielem; dotyczy to wszelkich imion i wszelkich istot, ale w kręgu kultury śródziemnomorskiej ze szczególnym naciskiem powtarzano tę teorię w odniesieniu do bóstw. Wymowne są zwłaszcza przykłady płynące z Izraela i Egiptu¹⁴⁸. Istnienie (nieujawnianego) imienia Rzymu to jeszcze jeden dowód na to, że Roma była traktowana jak osobowe bóstwo. Bóstwo zresztą złowrogie, domagające się ofiar: zakaz wypowiedzania prawdziwej nazwy Rzymu można rozumieć nie tylko jako środek zmierzający do zabezpieczenia miasta przed wrogami, ale też jako tabu związane z bóstwami śmierci.

Mit urbanistyczny był głęboko wrośnięty w rzymską świadomość, miał swój wymiar polityczny, a dzięki twórczości rzymskich poetów zyskał także wymiar osobisty. Poeci nie tylko tworzą mity, ale konkurują w swoich mitotwórczych ambicjach z politykami, którzy również zajmują się często w Rzymie reinterpretacją mitologii. Mit Miasta był bowiem mitem zawłaszczanym na potrzeby polityczne (ta tematyka dominuje zresztą we współczesnych badaniach nad rzymską mitologią Miasta), ale też, jak postaram się pokazać, zachował swój wymiar eschatologiczny i antropologiczny.

¹⁴⁷ Zob. T. Köves-Zulauf, *Reden und Schweigen: Römische Religion bei Plinius Maior*. München 1972, s. 105, przyp. 167; Ando, *The Palladium and the Pentateuch...*, s. 393. Por. G. Frazer, *Złota gałąź*. Przeł. H. Krzeczkowski. Warszawa 1965, s. 231.

¹⁴⁸ Zob. np. J.L. Borges, *Historia ech pewnego imienia*. W: idem, *Dalsze dociekania*. Przeł. A. Sobol-Jurczykowski. Warszawa 1999, s. 236-239. Borges cytuje tu m.in. opinię Jacques'a Vandiera (*La religion égyptienne*. Paris 1949): „Wystarczy znać imię jakiegoś bóstwa czy jakiegoś stworzenia zamienionego w bóstwo, aby pojąć nad nim władzę”.

Mi, według koncepcji Lévi-Straussa, jak już wspomniano, odgrywa rolę mediacyjną, ma za zadanie pogodzić (na poziomie pozalogicznym, narracyjnym, wyobrazeniowym, symbolicznym) dwa sprzeczne zjawiska, tym samym najczęściej przyjmuje formę ambiwalentną, kryje w sobie podwójną, antagonistyczną treść. Tę dwuznaczność, dwubiegunowość będzie można dostrzec niejedyn raz w treści rzymskich mitów. Zwłaszcza jeśli spojrzymy na ogólny obraz Rzymu, potraktujemy ową „ideę Miasta” całościowo, to okaże się, że przed naszymi oczyma pojawi się wizerunek właśnie ambiwalentny: Rzym jest jednocześnie miastem wiecznym i skazanym na zagładę, jest miejscem wyraźnie ograniczonym przestrzennie i całym światem, jest miastem przenośnym i unieruchomionym zarazem, jest miastem dwóch braci, których rozdzieliła śmierć, towarzysząca narodzinom nowej społeczności. To tylko kilka przykładów, które następnie staną się materiałem dla poetów-mitografów. Mit ufundowany jest na ambiwalencji śmierci i życia wiecznego, jego oś stanowi to dramatyczne zderzenie dwóch porządków. Powstaje dzięki temu napięciu odrębna mityczna narracja „odrodzeniowa”, której poetyckim wcieleniem jest IV ekloga Wergiliusza.

Czyżby rzecz sprowadzała się po prostu do przedstawienia motywu miasta w literaturze rzymskiej? Tak, ale nie tylko; chodzi też o specjalny sposób traktowania miasta w tej literaturze, sposób, który powoduje, że mamy do czynienia z obiektem zmytyzowanym, o niezwykłych właściwościach. „Miasto” łączy się tutaj nierozdzielnie z kwestiami eschatologicznymi (śmierć i odrodzenie), podlega swoistej „eternalizacji”, ogarniając przy tym tematy ostateczne nie tylko w czasie, ale i przestrzeni za sprawą sięgania aż po sferę „kosmiczną” (*urbs – orbis*). Zjawiska, o których piszę w niniejszej książce, były często analizowane w innym kontekście, przy użyciu odmiennej terminologii, związanej zwykle ze sferą polityki. Tak więc przedstawiając rzymski mit urbanistyczny, znajdziemy się siłą rzeczy w kręgu takich pojęć, jak „ideologia”, „propaganda”, „charyzma”, „teologia zwycięstwa” bądź „imperializm”, przy czym autorzy zajmujący się tymi zagadnieniami odnotowywali niejednokrotnie fakt istnienia pewnego irracjonalnego naddatku, który tworzy specyficzną aurę wokół owych pojęć¹⁴⁹.

¹⁴⁹ Zob. np. C. Ando, *Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire*. Berkeley-Los Angeles-London 2000, s. 277-278. Autor omawia w tym miejscu (na początku rozdziału zatytułowanego „*Orbis Terrarum and Orbis Romanus*”) specyficzne, irracjonalne (w istocie zmytyzowane) podejście Rzymian do geografii swojego Imperium, używając czterech z wyżej wymienionych pojęć; piąte znalazło się w tytule książki. Rozważania autora pokazują wyraźnie kłopot, jaki sprawia badaczom ów zmytyzowany sposób myślenia o własnym państwie, tak charakterystyczny dla Rzymian; Ando może jedynie odnotować zadziwiający rozdźwięk między „fantastycznymi”, jak je nazywa (s. 321), wyobrazeniami Rzymian o własnej potędze (w tym przypadku o wszechświatowym zasięgu Rzymu) a znacznie skromniejszą rzeczywistością, nie zbliża się jednak w żaden sposób do wyjaśnienia tego fenomenu. Ziółek (*Idea imperium...*, s. 70), podsumowując dyskusję na

Poeci rzymscy nie tylko obsesyjnie powracają do tematu miasta w swojej twórczości, ale czyniąc to, sięgają najczęściej po zmityzowaną topikę, która każe rozważać kwestię początków (i prapoczątków) miasta, jego granicy, jego trwania i śmierci. Napotyamy tu niejednokrotnie ów ambiwalentny wzorzec, jaki w mitach dostrzegł Lévi-Strauss; mityczne opowieści w jego ujęciu są bowiem środkiem na przezwycięzenie sprzeczności, których nie sposób pogodzić na drodze racjonalnego myślenia. Szczególną rolę w rozprzestrzenianiu się różnych wersji mitu urbanistycznego w poezji odgrywał z pewnością językowy walor opowieści mitycznej, wypełnionej wieloznacznymi nazwami i imionami, które doskonale nadawały się do słownych gier (Roma, ·èmh, *ruma*, ·Úmh, Remus, Romulus, Amor... o grze słów *urbs/orbis* była już mowa). Rzymowi towarzyszą też nazwy alternatywne, zmyślane, fikcyjne, „niedoszłe” (Remoria/Remuria¹⁵⁰, Valentia, Neropolis czy Kommodiana¹⁵¹), nazwy wreszcie będące imionami jego sekretnych bóstw opiekuńczych (na przykład Tacita czy Angerona¹⁵²). Mit urbanistyczny „wprowadza się” do poezji z całym bogactwem onomastycznego i leksykalnego przepychu. Gry słów wykorzystującej domniemane greckie znaczenie nazwy Rzymu jako pierwsza użyła albo Melinno, albo Likofron w swojej enigmatycznej *Aleksandrze*; w monologu wygłaszanym przez tytułową bohaterkę („Aleksandrę”, czyli Kasandrę) pojawia się aluzja do „potęgi” (·èmh; w. 1233), którą będzie odznaczał się Rzym. Po kilku stuleciach nawiąże do tego pomysłu Eliusz Arystydes w swojej mowie na cześć Rzymu (*Rom. enc.* 199)¹⁵³,

temat rzymskiej koncepcji globalnego imperium bez granic, zauważa: „Ta szeroka definicja nie przetrwała do naszych czasów, w których imperium ma mimo wszystko ograniczony charakter”.

¹⁵⁰ Zob. F. Coarelli, *Remoria. W: Myth, History and Culture in Republican Rome. Studies in Honour of T.P. Wiseman*. Ed. D. Braund, Ch. Gill. Exeter 2003. Jak sądzi Piccaluga (*Terminus...*, s. 174), alternatywna Roma, czyli pochodząca od Remusa *Remoria*, to miasto śmierci.

¹⁵¹ Na temat okoliczności, w jakich pojawiły się te dwie ostatnie nazwy zob. Ceașescu, *op. cit.*, s. 92.

¹⁵² Angerona to zagadkowa bogini milczenia i zmarłych, uważana niekiedy za bóstwo opiekuńcze Rzymu. Zob. np. H. Wagenvoort, *Diva Angerona*. *Mnemosyne* 1941, 9.3; J. Hubaux, *Angerona*. *AC* 1944, 13; P. Lambrechts, *Diva Angerona*. *AC* 1944, 13; G. Capovilla, *Per l'origine di alcune divinità romane*. *Athenaeum* 1957, 35; A. Dubourdieu, *Divinités de la parole, divinités du silence dans la Rome antique*. *RHR* 2003, 220.3.

¹⁵³ Zob. Eliusz Arystydes, *Pochwała Rzymu*. Przeł. W. Madyda. *Meander* 1951, 1, s. 48. W komentarzach do tej mowy można znaleźć inne przykłady wykorzystywania gry słów opartej na podobieństwie greckiego słowa „siła” i nazwy Rzymu; zob. np. J.H. Oliver, *The Ruling Power: A Study of the Roman Empire in the Second Century after Christ through the Roman Oration of Aelius Aristides*. *TAPhA* 1953, 43.4, s. 909 (gdzie znajduje się odwołanie do wcześniejszego komentarza: L.A. Stella, *In gloria di Roma, orazione di Elio Aristide: introduzione, traduzione e commento*. Rome 1940 – nie ma tu mowy o Likofronie, za to pojawia się wspomniana wyżej poetka Melinno). Arystydes przywołuje w swoim panegiryku liczne mitologiczne i historyczne *exempla*, które mają uczynić opis wielkości Rzymu bardziej sugestywnym; w istocie, jak zauważył Oliver (*ibidem*, s. 875), panegiryk dla Rzymu przypomina poemat prozą, rodzaj hymnu kosmogonicznego, tematy mitologiczne są tu wobec tego jak najbardziej stosowne. Wśród *exemplów* greckich znalazły się też motywy typowe dla rzymskiej mitologii urbanistycznej, a więc poza ukrytą w nazwie Rzymu

a później Serwiusz w komentarzu do *Eneidy* (I 273: „*Ateius adserit Romam ante adventum Euandri diu Valentiam vocitatum, sed post graeco nomine Romanen vocitatum*”). Wszędzie tam, gdzie nazwie Rzymu towarzyszą takie słowa, jak *valentia, potentia, fortitudo, robur* czy *vis*, można spodziewać się aluzji do greckiej (pseudo)etymologii nazwy Miasta¹⁵⁴.

Jeśli chodzi o współczesną naukową etymologię, to nazwa *Roma* jest najprawdopodobniej toponimem „rzecznym”, czyli hydronimem, wywodzącym się od nazwy pobliskiej rzeki; już zresztą u Serwiusza (*ad Aen.* VIII 63 i 90) można znaleźć informację, że rzeka Tyber nazywała się niegdyś Rumon¹⁵⁵. Tymczasem słowo *urbs*, jak zauważyli współcześni językoznawcy, etymologicznie może sugerować tę samą treść, co greckie *·èmh* – czyli oznacza potęgę¹⁵⁶. Druga możliwość, zgadzająca się ze współczesną etymologią nazwy Rzymu, zakłada, że *urbs* pochodzi od rdzenia *ur-* oznaczającego „wodę”¹⁵⁷; swoich zwolenników ma także znane z gry słów używanej przez rzymskich autorów pokrewieństwo słów *urbs* i *orbis*¹⁵⁸. Najnowsza propozycja zakłada zaś, że *urbs* znaczy to samo, co *templum*, czyli „miejsce wyznaczone pługiem do odbywania auspicjów”, „miejsce poświęcone”¹⁵⁹.

„potęgą” mowa jest o granicach, o Rzymie jako świecie, a także o wieczności Miasta. W jednym z nowszych opracowań na temat Arystydesa można jednak znaleźć tezę o jego „podskórnej” niechęci do Rzymu; zob. L. Pernot, *Aelius Aristides and Rome. W: Aelius Aristides between Greece, Rome, and the Gods.* Ed. W.V. Harris, B. Holmes. Leiden 2009, s. 175-189. Pernot (s. 188) zwraca uwagę na serię przemilczeń, które miałyby zmierzać do obniżenia rangi Rzymu: nie ma np. u Arystydesa nic o początkach Miasta, ani słowa o rzymskich mitach fundacyjnych, raz jedynie pojawia się Eneasz, ale w kontekście poezji Homera (tekst podobnie milczy o historii Rzymu, o jego literaturze, architekturze, sztuce czy języku), nie ma Romulusa, Scypiona, Cezara czy Augusta, nie znajdziemy tu zresztą ani jednej łacińskiej nazwy własnej, ani jednego w ogóle słowa po łacinie. Przypomnienie o greckiej etymologii Romy doskonale wpisuje się w ten pełen przemilczeń, czysto helleński kontekst, ale pozostałe wykorzystane przez Arystydesa składniki mitu Miasta już mniej.

¹⁵⁴ Zob. Gernentz, *Laudes Romae...*, s. 27-28. Szczegółowo koncepcje wywodzące się z owej greckiej nazwy Rzymu analizuje A. Erskine, *Rome in the Greek world...*, s. 368-383.

¹⁵⁵ Zob. H. Petersmann, *Die etymologische Herleitung des Namens Roma. Ein sprachlicher Beitrag zur Erforschung der Frühgeschichte Italiens.* W: *Hortus Litterarum Antiquarum. Festschrift für Hans Armin Gärtner.* Hrsg. A. Haltenhoff, F.-H. Mutschler. Heidelberg 2000, s. 451-464.

¹⁵⁶ *Urbs* ma związek z sanskryckim *vardh-*, oznaczającym tyle, co „czynić silnym, umacniać”; kryje się w tym aluzja do obwarowań, a więc stabilnych granic osady. Zob. Ch.T. Lewis, Ch. Short, *A Latin Dictionary.* New York 1891, s. 1935 (s.v. *urbs*).

¹⁵⁷ Zob. A. Walde, J.B. Hofmann, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch.* Heidelberg 1954, s. 838-840.

¹⁵⁸ Zob. dyskusję na ten temat w: J.T. Katz, *Testimonia ritus Italici: Male Genitalia, Solemn Declarations, and a New Latin Sound Law.* HSPH 1998, 98, s. 202-210.

¹⁵⁹ Zob. C.M. Driessen, *On the Etymology of Lat. urbs.* JIES 2001, 29, s. 41-67; M.A.C. de Vaan, *Etymological Dictionary of Latin and the Other Italic Languages.* Leiden 2008, s. 643 (s.v. *urbs*). Polemika z tezami Driessena: J.T. Katz, *The urbi et orbi Rule Revisited.* JIES 2006, 34.3-4, s. 319-361.

Mitologia kryje w sobie to, co Dumézil nazywał niezbyt precyzyjnie „ideologią”, a co oznacza według niego przekonanie o działaniu w świecie potężnych sił ukrytych za procesami zarówno naturalnymi, jak i społecznymi czy historycznymi¹⁶⁰. Podkreślić trzeba wobec tego, że w Rzymie najwyraźniej dominuje zainteresowanie ową „ideologią” w wersji powiązanej z procesami społecznymi, a w mniejszym stopniu z naturą – na tym także polega specyfika rzymskiej mitografii. O ile mitologia grecka to przede wszystkim mitologia wzgórz, gajów, źródeł i lasów, o tyle mitologia rzymska jest właśnie mitologią urbanistyczną: miasto, jego topografia i związane z nią opowieści, zajmują w mitycznym myśleniu Rzymian najważniejsze miejsce. Cykl mitów tebańskich wydaje się przeczyć tej regule, ale jednocześnie pokazuje, jak odmienne było traktowanie miasta w Grecji i w Rzymie. W Grecji bogowie są często wroddzy wobec miasta (Dionizos, Apollo), w Rzymie nawet Arkadia jest opisana w relacji do Miasta (w eklogach Wergiliusza), a Herakles, grecki cywilizator i pogromca potworów, w wersji rzymskiej jest jednym z budowniczych proto-Rzymu, twórcą *Ara Maxima*. Propercjusz, najwyraźniej świadom tej różnicy, ukazuje w elegii IV 9 przemianę bohatera z nieustraszonego podróżnika w domatora, skażonego, „zarazonego” miejską cywilizacją. Grecki mit labiryntu to mit (architektonicznej) „przestrzeni obcości”¹⁶¹; Grecy od początku wyobrażają sobie zgeometryzowaną, sztuczną przestrzeń protomiejską jako terytorium niebezpieczne. Rzymianie znajdują w greckiej tradycji dwa podstawowe obrazy miasta: Teby i Troja to odpowiednio anty-Rzym oraz proto-Rzym, przy czym obydwa te miasta są dość powszechnie traktowane w Grecji jako zagrożenie¹⁶². Jest też charakterystyczne, że greckie *polis* miały niewiele cech wspólnych; uderzająca jest różnica między bardzo swobodnym użyciem greckiego terminu *polis* a ścisłym zakresem rzymskiego pojęcia *urbs*, które oznaczało po prostu Rzym¹⁶³. Grecy oczywiście mieli swoje mity „miejskie”, przede wszystkim mity fundacyjne takich miast, jak Teby czy Ateny,

¹⁶⁰ Przytaczam tę wypowiedź Dumézila za książką J.-P. Vernanta, *Mit i religia w Grecji starożytnej*. Przeł. K. Środa. Warszawa 1998, s. 33-34. Vernant nie podaje niestety źródła owej wypowiedzi.

¹⁶¹ Formuła Michała Głowińskiego (zob. M. Głowiński, *Labirynt – przestrzeń obcości*. W: idem, *Mity przebrane*. Kraków 1994, s. 129-216).

¹⁶² Zob. P. Vidal-Naquet, *Œdipe entre deux cités. Essai sur l'Œdipe à Colone*. W: *Œdipe et ses mythes*. Ed. J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet. Paris 1988, s. 123 (Teby jako „antymiasto” w stosunku do Aten). Tebański mit fundacyjny w literaturze rzymskiej mógł wobec tego służyć jako swoisty kontrpunkt dla założycielskich mitów z *Eneidy* (tak przynajmniej sądzi Ph. Hardie, *Ovid's Theban History: The First Anti-Aeneid?* CQ 1990, 40, s. 224-235; polemikę z tym ujęciem można natomiast znaleźć w: A.P. Lew, *Epizod tebański „Anty-Eneidą”?* SPhP 2007, 17, s. 85-103).

¹⁶³ Na temat relacji między pojęciami *polis* i *urbs* zob. np. V. Ehrenberg, *Some Aspect of the Transition from the Classical to the Hellenistic Age*. W: idem, *Man, State and Deity. Essays in Ancient History*. London 1974, s. 53. Na temat relacji między pojęciami *polis* i *urbs* zob. idem, *Some Roman Concepts of State and Empire*. W: *ibidem*, s. 113-115.

które tradycyjnie pretendowały do miana najstarszych miast w Helladzie¹⁶⁴. Grecy kolonizatorzy czcili nawet bóstwo patronujące założycielom miast, czyli boginię Ktisis, przedstawianą z prętem mierniczym w ręku¹⁶⁵, znane są również liczne imiona herosów-eponimów, założycieli miast (κτίστης); szczegóły biografii owych greckich założycieli były jednak na ogół pomijane przez mitografów. Jak zauważono, tradycja nie przekazuje ani dokładnych opisów zakładania miasta greckiego¹⁶⁶, ani nie przedstawia dalszych losów czy śmierci owych bohaterów ktystycznych¹⁶⁷. Co więcej: osobliwością rzymskiej mitologii jest to, że najważniejszy w niej heros ktystyczny żyje nawet po śmierci, i to życiem niejako podwójnym. Po zniknięciu Romulusa następuje bowiem jego apoteoza, staje się on nieśmiertelnym bóstwem i czczony jest odtąd pod imieniem Kwirynusa¹⁶⁸, ale poza tym rzymska historia zna kolejne „reinkarnacje” założyciela Miasta – co pewien czas któryś z charyzmatycznych rzymskich przywódców szczyti się przydomkiem „drugiego Romulusa” (do tego wątku jeszcze wypadnie powrócić).

Poza Grecją, na terytoriach zajmowanych przez inne kultury, zwłaszcza na Wschodzie, nie brakowało wcześniej miast, których znaczenie, przerastając formę materialną, unosiło się w kierunku symbolu, idei czy mitu. Najlepszym

¹⁶⁴ Zob. Warron, *De re rust.* III 1, 2; Pliniusz St., *Nat. Hist.* VII 194; por. D. Feeney, *Caesar's Calendar: Ancient Time and the Beginnings of History.* Berkeley 2007, s. 113. Na temat greckich mitów fundacyjnych w poezji zob. P.B. Schmid, *Studien zu griechischen Ktisissagen.* Freiburg 1947; C. Calame, *Narrating the Foundation of a City: the symbolic birth of Cyrene.* W: *Approaches to Greek Myth.* Ed. L. Edmunds. Baltimore-London 1990, s. 277-341; C. Dougherty, *Archaic Greek Foundation Poetry: Questions of Genre and Occasion.* JHS 1994, 114, s. 35-46. Na temat motywu ktisis w opisach miast u greckich autorów dzieł geograficznych zob. F. Prontera, *Sull'immagine delle grandi città nella geografia greca.* MEFRA 1994, 106.2, s. 848.

¹⁶⁵ Zob. O.A.W. Dilke, *Religious Mystique in the Training of Agrimensores.* W: *Hommages à Henri Le Bonniec: Res sacrae* (Coll. Latomus 201). Bruxelles 1988, s. 160 (mowa jest tu o cypryjskiej mozaice z wyobrażeniem owego greckiego bóstwa fundacyjnego).

¹⁶⁶ Zob. J. Rykwert, *The Idea of a Town: The Anthropology of Urban Form in Rome, Italy and the Ancient World.* Cambridge-London 1999, s. 5.

¹⁶⁷ O tym, że greckie mity fundacyjne pomijają informacje o okolicznościach, w jakich zginął założyciel miasta, pisze J.N. Bremmer, *Romulus, Remus and the Foundation of Rome.* W: *Roman Myth and Mythography...*, s. 45. Ze scholiów do Pindara (149b) dowiadujemy się jedynie, że grób założyciela zwyczajowo znajdował się w centrum miasta; w istnienie tego zwyczaju powątpiewano zresztą ze względu na tabu dotyczące pochówków w obrębie murów miejskich (zob. Rykwert, *op. cit.*, s. 34). Na temat śmierci i pochówku rzymskiego bohatera ktystycznego zob. np. F. Coarelli, *La doppia tradizione sulla morte di Romolo e gli auguracula dell'Arx e del Quirinale.* W: *Gli Etruschi e Roma, atti dell'incontro di studio in onore di M. Pallottino.* Roma 1981, s. 173-188; D. Briquel, *La légende de la mort et de l'apothéose de Romulus.* W: *La mythologie, clef de lecture du monde classique: hommage à R. Chevallier.* Ed. P.M. Martin, Ch.M. Ternes. Tours 1986. Vol. I, s. 15-35; N. Robertson, *The Nones of July and Roman Weather Magic.* MH 1987, 44, s. 8-41.

¹⁶⁸ Na temat rozwoju tego kultu (w kontekście mitologii indoeuropejskiej) zob. D. Porte, *Romulus-Quirinus, prince et dieu, dieu des princes. Etude sur le personnage de Quirinus et sur son évolution, des origines à Auguste.* ANRW II 17.1 (1981), s. 300-342; D. Briquel, *Remarques sur le dieu Quirinus.* RBPh 1996, 74.1, s. 99-120.

przykładem miasta tego rodzaju jest oczywiście Jerozolima, często zresztą wymieniana jednym tchem wraz z Rzymem jako miasto-symbol¹⁶⁹. Zanim jednak powstał mit Jerozolimy, *Księga Rodzaju* przedstawiała miasto jako siedlisko pierwotnego zła – pierwsze miasto powstało bowiem na wschód od Edenu za sprawą bratobójcy Kaina:

16 Po czym Kain odszedł od Pana i zamieszkał w kraju Nod, na wschód od Edenu.

17 Kain zbliżył się do swej żony, a ona poczęła i urodziła Henocha. Gdy Kain zbudował miasto, nazwał je imieniem swego syna: Henoch.

Wygnańcy z Ogrodu znajdują azyl w mieście; oddzielenie w sensie przestrzennym odpowiada enklawom wewnątrz człowieka: w raju ludzie są niewinni i nieświadomi; miasto, przestrzeń zagubienia (niczym labirynt), oznacza brak niewinności, ale i spotęgowaną samoświadomość. Można założyć, że podobną rolę odgrywa miasto w micie o Edypie: wpisuje się w biografię bohatera, którego przeznaczeniem jest cierpienie związane z utratą niewinności i zarazem dążenie do prawdy. Warto zauważyć, że idealny świat zwykle umiejscawiano z dala od miasta, na odległych wyspach lub w krajobrazie „naturalnym”.

Kiedy mowa jest o rzymskiej mitologii i jej związkach z rzymskimi wyobrażeniami dotyczącymi bogów, trudno pominąć jeszcze jeden wątek. Dyskusjom na temat religii rzymskiej często bowiem ton nadaje koncepcja „trójdzielnej teologii” (*theologia tripertita*), propagowana w Rzymie przez Warrona¹⁷⁰; w niej również znalazło się miejsce dla swoiście rozumianej „miejskiej mitologii”. Spośród owych trzech „teologii”, czyli sposobów mówienia o bogach, jeden pochodzi od poetów, drugi od filozofów, trzeci od „ludu” (ma charakter raczej „obywatelski” albo „państwowy” niż „ludowy” wedle dzisiejszych kryteriów); tak mówi o tym święty Augustyn, streszczając wywody Warrona (*De civ. Dei* VI 5):

Deinde illud quale est, quod tria genera theologiae [Varro] dicit esse, id est rationis quae diis explicatur, eorumque unum mythicon appellari, alterum physicon, tertium civile? Latine si usus admitteret, genus, quod primum posuit, fabulare appellarem; sed fabulosum

¹⁶⁹ Zob. np. W. Müller, *Die Heilige Stadt: Roma Quadrata, himmlisches Jerusalem und die Mythe vom Weltabel*. Stuttgart 1961; *Jérusalem, Rome, Constantinople: l'image et le mythe de la ville au Moyen âge. Colloque du Département d'études médiévales de l'Université de Paris-Sorbonne (Paris IV)*. Ed. D. Poirion. Paris 1986; J.P. Brown, *The Templum and the Saeculum. Sacred space and time in Israel and Etruria*. ZATW 1986, 98, s. 415-417.

¹⁷⁰ Na temat owej koncepcji zob. G. Lieberg, *Die 'theologia tripertita' in Forschung und Bezeugung*. ANRW I 4 (1973), s. 63-115; J. Rüpke, *Varro's tria genera theologiae: Religious thinking in the late Republic*. *Ordia Prima* 2005, 4, s. 107-129 (=idem, *Varro's tria genera theologiae: Crossing Antiquarianism and Philosophy*. W: idem, *Empire and After. Religion in Republican Rome: Rationalization and Ritual Change*. Philadelphia 2012, s. 172-185). Wbrew od dawna przyjętemu stanowisku badawczemu, według którego teoria potrójnej teologii miałyby wywodzić się z Grecji (ze środowiska filozofów stoickich), Rüpke dowodzi, że jest to wynalazek samego Warrona, mocno osadzony w rzymskich realiach kulturowych.

dicamus; a fabulis enim mythicon dictum est, quoniam mythos Graece fabula dicitur. Secundum autem ut naturale dicatur, iam et consuetudo locutionis admittit. Tertium etiam ipse Latine enuntiavit, quod civile appellatur. Deinde ait: „Mythicon appellant, quo maxime utuntur poetae; physicon, quo philosophi, civile, quo populi”.

Zastanówmy się dalej, jak wygląda to, co Warro mówi: że są trzy rodzaje teologii, to jest nauki traktującej o bogach: pierwszy rodzaj nazywa się mityczny (*mythicon*), drugi fizyczny (*physicon*) i trzeci państwowy (*civile*). Po łacinie pierwszy ten rodzaj nazwalibyśmy, gdyby ten wyraz był w powszechnym użyciu – bajkowy (*fabulare*), ale nazwijmy go bajeczny (*fabulosum*), bo nazwa *mythicon* od bajek pochodzi, ponieważ *mythos* po grecku znaczy bajka. Dla drugiego rodzaju nazwa „naturalny” jest już w powszechnym użyciu. Trzeci rodzaj sam autor łacińską obdarzył nazwą, *civile* – państwowy (urzędowy). A potem tak mówi: „Mitycznym rodzajem nazywają ten, którego najwięcej używają poeci; naturalnym (*physicon*) – filozofowie; państwowym – ludy”¹⁷¹.

Biorąc pod uwagę to, w jakich sytuacjach i do jakich celów najchętniej wykorzystywano mity, podział wprowadzony przez Warrona nietrudno dostosować również do mitologii: poza naturalnym kontekstem religijnym mit funkcjonuje bowiem najczęściej właśnie w świecie filozofii, władzy i literatury. Warron oznajmia następnie, sytuując teologie w kontekście zmetaforyzowanej topografii: „pierwsza teologia odnosi się do teatru, druga do świata, trzecia do **miasta**” („*Prima [...] theologia maxime accommodata est ad theatrum, secunda ad mundum, tertia ad urbem*”). „Miasto” jest tu oczywiście rozumiane jako *polis*, „polityczna” wspólnota obywateli, w związku z czym wypowiedź Warrona na temat teologicznego *genus civile* można uznać za opis teologii państwowej, urzędowej czy obywatelskiej. Dysponentem i głównym użytkownikiem tej teologii jest przecież *populus*, a najważniejszym jej składnikiem – publiczny rytuał. Bogowie w religii rzymskiej paradoksalnie nie odgrywają aż tak istotnej roli (podobnie jak w religii *shinto*). By sięgnąć po jeszcze jeden przykład z tekstów największego rzymskiego teologa: bogami Warron zajmuje się dopiero na końcu swojego dzieła *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* i poświęca im mniej miejsca niż ludziom¹⁷². Dzisiaj dysponujemy wyspecjalizowanym językiem opisującym boskość (z osobnymi nawet zasadami pisowni); u Rzymian, jak na ogół się sądzi, liczy się nie tyle spekulatywna głębia teologii czy osobisty kontakt z bóstwem, ile społeczna rola religii, szacunek wobec tradycji. Fakt, że ten rodzaj postrzegania bóstw był najważniejszy dla Rzymian, wiązał się bezpośrednio, jak chcą badacze, z istnieniem niewielu opowieści o bogach w rzymskiej kulturze. Religia miasta to, dopowiedzmy, religia, w której rzeczywiście mniej istotne są opowieści o bogach, ale przewagę zdobywają opowieści o mieście,

¹⁷¹ Przeł. W. Kubicki.

¹⁷² Zob. R. Gordon, *From Republic to Principate: priesthood, religion and ideology*. W: *Roman Religion*. Ed. C. Ando. Edinburgh 2003, s. 63-64 (= *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*. Ed. M. Beard, J.A. North. London 1990).

o jego sakralnej topografii. W opisie trzech teologii intrygująca jest też charakterystyka „teologii poetyckiej”, która oferuje niejednokrotnie portrety bogów najbardziej odległe od prawdy, najbardziej fantastyczne i zniekształcone. Odnośząc tę charakterystykę do specyfiki mitologii rzymskiej, należałoby zauważyć, że rysuje się tu nieunikniony konflikt między wyobrażeniami poetów a wymogami oficjalnego kultu. W rzeczywistości relacje między państwowymi wersjami opowieści o Mieście (niełatwymi zresztą niekiedy do zrekonstruowania) i ich poetyckimi odpowiednikami kształtowały się w rozmaity sposób (kooperacja, koegzystencja, konflikt). W istocie poeci tworzą bowiem dyskurs nadmityczny, posługując się swobodnie wszystkimi trzema rodzajami teologii i łącząc je zależnie od swoich potrzeb i konwencji literackich. Lukrecjusz, by sięgnąć po pewien wyrazisty przykład, w pierwszym wersie swojego eposu o naturze rzeczy odwołuje się właśnie do tych trzech sfer religijności rzymskiej, poczynając od „teologii miasta” („*Aeneadum genatrix, hominum divomque voluptas...*”)¹⁷³. Zgodnie z tym podziałem w *proemium* poematu sama Wenus, owa wzywana w apostrofie „matka Eneadów”, pełni trzy funkcje: patronki Rzymian (teologia polityczna), Muzy (teologia poetycka) oraz, jako *socia* (w. 24; a więc po grecku *ἑπίκουρα*) jest tekstowym odpowiednikiem filozoficznego bohatera poematu *O naturze rzeczy*, czyli Epikura, a także postacią reprezentującą jeden ze składników świata według filozofii Empedoklesa (to jest Miłość). Inne znane przykłady na integrowanie trzech teologii w poezji rzymskiej to *Fasti* Owidiusza oraz jego elegie wygnańcze¹⁷⁴; widać wyraźnie, że w wersji poetyckiej „teologia polityczna” oznacza zainteresowanie **początkami**. Ta fascynacja początkami spowodowała również, że u Rzymian mity ajtiologiczne są bardziej rozbudowane niż u Greków¹⁷⁵. Znamienne jest, że Plutarch w swoich *Quaestiones Romanae* dla jednego wydarzenia podaje kilka wytłumaczeń mitycznych, podczas gdy w *Quaestiones Graecae* wyjaśnienia są prostsze¹⁷⁶. Tę „obsesję

¹⁷³ Zob. E.J. Kenney, *Lucretius*. Oxford 1977, s. 11; Feeney, *Literature and Religion...*, s. 16. Jeśli chodzi o teologię poetycką i filozoficzną, to, jak wskazywali badacze, *hominum divomque* jest zwrotem typowo epickim, nawiązującym do Homera i Enniusza, *voluptas* stanowi natomiast kluczowy termin etyki epikurejskiej (ἡδονή).

¹⁷⁴ Zob. C.M.C. Green, *Varro's Three Theologies and their Influence on the Fasti*. W: *Ovid's Fasti. Historical Readings at its Bimillennium*. Ed. G. Herbert-Brown. Oxford 2002, s. 71-99; M. McGowan, *Ovid in Exile. Power and Poetic Redress in the Tristia and Epistulae ex Ponto*. Leiden 2009, s. 93-120 (rozdz. „Religious Ritual and Poetic Devotion: Ovid's Representation of Religion in *Tr.* and *Pont.*”).

¹⁷⁵ Zob. Feeney, *Literature and Religion...*, s. 127-131 (m.in. o *Fasti* Owidiusza: „wszystkie wyjaśnienia prowadzą do Rzymu”); F. Graf, *Römische Aitia und ihre Riten: das Beispiel von Saturnalia und Parilia*. MH 1992, 49, s. 13-25.

¹⁷⁶ Problem ten stał się niedawno przedmiotem szczegółowej analizy; zob. R. Preston, *Roman questions, Greek answers: Plutarch and the Construction of Identity*. W: *Being Greek under Rome*. Ed. S. Goldhill. Cambridge 2001, s. 86-119. Sprawa nie jest jednoznaczna, gdyż, jak udowadnia Preston, wielorakie odpowiedzi na pytania „rzymskie” nie tyle dowodzą większej złożoności mitów rzymskich, ile mają za zadanie budować kontrast między swojską, jednoznaczną kulturą grecką a „obcą”, egzotyczną i tym samym trudniejszą do zrozumienia kulturą rzymską (zob. s. 96).

początków” wyjaśniano rozmaicie: wpływem aitiologicznych zainteresowań Kallimacha, zamiłowaniem do tradycji i zainteresowaniami antykwarycznymi, naciskiem mecenatu państwowego... Możliwe jest też inne wytłumaczenie: mit urbanistyczny jest dla rzymskiej poezji „mitem wiecznego przepisywania/ opowiadania na nowo”, by sparafrazować znaną formułę Eliadego, poeci tworzą zatem nieustannie tekstualne odpowiedniki rytuałów podtrzymujących życie Miasta. Proces przejmowania kompetencji sakralnych spoczywających na obrzędach przez teksty opisywano jako „przejście od koherencji rytualnej do tekstualnej”¹⁷⁷; w Rzymie to „utekstowanie” *sacrum* nie przybrało tak radykalnej formy jak w Izraelu, rytuał i tekst nawzajem się uzupełniały, niemniej jednak Rzymianie byli również „narodem księgi”, a mianowicie *Ksiąg sybillińskich*, które podlegały oficjalnej interpretacji kolegium kapłańskiego, ale były także nieustanną inspiracją dla tekstów poetyckich opisujących powstanie Rzymu¹⁷⁸.

Różne zjawiska, o których dotąd wspomniano mimochodem przy analizach rzymskiej tradycji, mogą zyskać teraz na znaczeniu i znaleźć się w centrum badań nad rzymską mitologią. Przykładem może być choćby zjawisko określane jako „romulizacja” rzymskiego czasu i przestrzeni, które powodowało, że w Rzymie powstaje z czasem coraz więcej „pamiętek” odwołujących się do działalności Romulusa, a jednocześnie opisy kolejnych władców i wodzów Rzymu przypominają portret założyciela Miasta. To przypadek Numy – „współzałożyciela” Rzymu czy też Serwiusza Tulliusza, „drugiego Romulusa”, ale w podobne sytuacje obfituje historia Rzymu od czasów republikańskich aż po schyłek starożytności¹⁷⁹. W pewnym sensie wszyscy władcy Rzymu aspirowali po śmierci do

¹⁷⁷ Assmann, *Pamięć kulturowa...*, s. 102-103.

¹⁷⁸ Warto przy tym zauważyć, że poetyckie opisy Sybilli i jej prorocत्व znacząco różniły się od tego, jak w rzeczywistości traktowano *Księgi sybillińskie*; zob. A. Gillmeister, *Strażnicy ksiąg sybillińskich*. Collegium viri sacris faciundis w rzymskiej religii publicznej. Zielona Góra 2009, s. 26-27. Np. słynna scena z trzeciej księgi *Eneidy* (441-452), przedstawiająca Sybillę, która zostawia na pastwę wiatru swoje przepowiednie zapisane na liściach, nie ma żadnego związku z oficjalnymi praktykami kapłanów odczytujących wyrocznie. Można tę scenę pojmować jako metaforę niezrozumiałości czy też daremności wróżb, ewentualnie jako próbę zrównania przepowiedni Sybilli z zaklęciami magicznymi; por. H.W. Parke, *Sibyls and Sibylline Prophecy in Classical Antiquity*. London-New York 1988, s. 82-83.

¹⁷⁹ O „fenomenie romulizacji” pisał J. Poucet, *Les origines de Rome. Tradition et histoire*. Bruxelles 1985, s. 200-217; zob. też Grandazzi, *The Foundation of Rome...*, s. 206. Przykłady tego zjawiska przedstawia np. S. Śnieżewski, *Wojna, pokój i bogowie w starożytnym Rzymie*. Kraków 2006, s. 67-88 (rozdz. „Charyzmatyczni wodzowie w czasach republiki i wczesnego pryncypatu w świetle przekazów literackich”). Najstarszy udokumentowany przez historyków rzymskich przykład „romulizacji” odnosi się do Marka Regulusa: w roku 294 p.n.e. – według Liwiusza, który przywołuje świadectwo Fabiusza Piktora – ślubował on zbudowanie świątyni Jowisza Statora, naśladując w ten sposób Romulusa. Zob. Purcell, *Becoming Historical...*, s. 24. Poczet „Romulusów” w dziejach antycznego Rzymu kończy syn uzurpatora Maksencjusza (śmierć i *consecratio* Romulusa w roku 309 zostały uwiecznione na medalach z legendą *Aeternae Memoriae*; zob. A. Arnaldi, *Il motivo dell'aeternitas Augusti nella monetazione di Massenzio*. NAC 1977, 6, s. 271-280) oraz, oczywiście, ostatni cesarz zachodniorzymski, Romulus Augustulus.

roli „Romulusów”: heroizacyjny obrzęd pogrzebowy¹⁸⁰ oraz miejsce pochówku cesarzy, umieszczone wewnątrz *pomerium*, na Polu Marsowym, wbrew zwyczajowi nakazującemu śmierć usunąć poza mury miasta, zrównywało poniekąd władcę z mitycznym założycielem, który po śmierci również w obrębie miejskich granic znalazł siedzibę jako Kwirynus¹⁸¹. Nie należy tego zjawiska traktować wyłącznie jako działalności propagandowej, czy też wyłącznie w kategoriach „typowo rzymskiego przywiązania do tradycji”, gdyż jest to właśnie jeden z objawów żywotności mitu urbanistycznego (i wspomnianej wyżej „żywotności” założyciela Rzymu), dowód na mitotwórczą aktywność Rzymian oraz dążenie przez nich do nieustannego „odtworzenia” początków Miasta. Wynika z tego zresztą, że fundamentem rzymskiej mitologii urbanistycznej są dwa najważniejsze „monomity” ludzkiej cywilizacji: mit początku i mit bohatera¹⁸². Wypada jednak zacząć od „początku”.

¹⁸⁰ Zob. A. Fraschetti, *Rome et le prince*. Trad. V. Jolivet. Paris 1994, s. 293-345.

¹⁸¹ Zob. S. Estienne, *Les lieux religieux à Rome, de César à Commode: un état de la question*. Pallas 2001, 55 („La ville de Rome sous le Haut-Empire. Nouvelles connaissances, nouvelles réflexions”), s. 166. *Consecratio* ubóstwionego cesarza uwieczniano w kamieniu wyjątkowych, monumentalnych budowli (Mauzoleum Augusta, Hadriana, kolumna Antonina Piusa). Bogate dekoracje nowych i odnowionych świątyń epoki Augusta nie pozostawały bez związku ze spektaklem władzy i uroczystościami państwowymi, takimi jak np. *Ludi saeculares*. Zob. *ibidem*, s. 171.

¹⁸² Zob. Ł. Trzeciński, *Mit bohaterski w perspektywie antropologii filozoficznej i kulturowej*. Kraków 2006, s. 10-11. „Mit początku” to, jak wiadomo, jeden z istotnych tematów w badaniach Mircei Eliadego; zob. np. M. Eliade, *Aspekty mitu*. Przeł. P. Mrówczyński. Warszawa 1998, s. 27-43 (rozdz. „Magiczny czar początków”). Najbardziej znanym interpretatorem mitu bohaterskiego był z kolei Joseph Campbell (zob. J. Campbell, *Bohater o tysiącu twarzy*. Przeł. A. Jankowski. Poznań 1997).

MIT POCZĄTKÓW

*Datur haec venia antiquitati ut miscendo humana divinis
primordia urbium augustiora faciat...*

Liwiusz, *Ab Urbe condita*, Praefatio

Wszystko, co dotyczyło założenia Rzymu: czas, miejsce, osoby, gesty – stało się już w starożytności przedmiotem rozległych opisów i interpretacji, przeformułowań, które składają się na wielowarstwową i wieloznaczną, „żywą”, a więc wzorcową opowieść mityczną¹⁸³. Nawet co do chronologii nie było zgody: wprawdzie według „kanonicznej”, Warrońskiej wersji Miasto zostało założone przez Romulusa 21 kwietnia 753 roku p.n.e., w święto Pariliów¹⁸⁴, ale kilka przynajmniej dat znanych z konkurencyjnych przekazów też zyskało rozgłos, jak choćby rok 749 podawany przez Fabiusza Piktora czy wersja greckiego historyka Timajosa, który przyjmował datę zbieżną z datą założenia Kartaginy: rok 814¹⁸⁵. Jak wiele uwagi literatura grecka i rzymska poświęciły mitowi założenia Rzymu, można się przekonać, przeglądając trzypiętomową (obecnie, bo całość ma obejmować cztery tomy) antologię źródłowych tekstów „fundacyjnych” zebranych przez Andree Carandiego¹⁸⁶. A zbiór ten rozpoczyna się przecież, jak głosi tytuł pierwszego tomu, dopiero od „narodzin bliźniąt” (w istocie od

¹⁸³ O „żywym” micie w tym sensie zob. M. Eliade, *Aspekty mitu*. Przeł. P. Mrówczyński. Warszawa 1998, s. 8.

¹⁸⁴ Zob. A. Momigliano, *An Interim Report on the Origins of Rome*. JRS 1963, 53.1-2, s. 96.

¹⁸⁵ Zob. D. Asheri, *The Art of Synchronization in Greek Historiography: The Case of Timaeus of Tauromenium*. Scripta Classica Israelica 1991-1992, 11, s. 66-67.

¹⁸⁶ Zob. *La leggenda di Roma*. A cura di A. Carandini. Vol. I (*Dalla nascita dei gemelli alla fondazione della città*. Milano 2006), vol. II (*Dal ratto delle donne al regno di Romolo e Tito Tazio*. Milano 2010), vol. III (*La costituzione*. Milano 2011). Nie trzeba dodawać, że literatura sekundarna dotycząca tej tematyki jest również przytłaczająco obfita. Obszerna antologia Carandiego nie jest jednakże wolna od pewnych luk, nie uwzględnia np. krótkiego, ale interesującego fragmentu wiersza Marianusa zatytułowanego *Luperkalìa*, mówiącego o eponimicznej bohaterce imieniem Roma, bogini i córce Eskulapa.

przedstawienia ich rodowodu), pomijając tym samym całą serię świadectw na temat prehistorii Rzymu, czyli mitów o Eneaszu i upadku Troi¹⁸⁷.

Takie ujęcie, jakkolwiek zrozumiałe ze względu na ogrom materiału, może nieco utrudniać właściwą percepcję rzymskich mitów urbanistycznych. W wariantach mitycznych opowieści o początkach Rzymu odnajdziemy bowiem znamienne symetrie: katastrofalny koniec (κρίσις) prowadzi ku założycielskim początkom (κρίσις), z zagłady jednego miasta rodzi się następne. Jeśli nie ma mowy o destrukcji samego miasta, to przynajmniej pojawia się pożar statków – taki epizod zawiera ta wersja mitu założycielskiego, która przypisuje Grekom pierwszeństwo w zakładaniu Rzymu¹⁸⁸. Tę mityczną zasadę repetycji sugestywnie przedstawił Michel Serres w swoim eseju poświęconym rzymskim początkom: „powstawanie odsyła do innego powstawania, początek domaga się innego początku, przy rozpoczynaniu konieczne jest *augurium*, zakładanie miasta wymaga preliminariów; rzeklibyśmy, że jest to promień światła schwytyany między równoległe ustawione zwierciadła, bez końca wytwarzający obraz po obrazie”¹⁸⁹. *Urbs condita*, dodaje Serres, zaczyna się zatem nieuchronnie od *Troia capta* (do czego wypadnie jeszcze powrócić w jednym z kolejnych rozdziałów).

Poetycki wyraz temu powiązaniu dał Katullus w pieśni 64, w której można znaleźć jedną z najbardziej w literaturze rzymskiej wnikliwych refleksji nad mitycznym czasem „początków”. Sięgając do tradycji poezji ajtjologicznej, Katullus poszukuje przyczyn, które okazują się niełatwe do zidentyfikowania, bo chronologiczne warstwy mitów w niepokojący sposób nakładają się na siebie. W mitologii greckiej początki, przełomowe wydarzenia z odległych czasów, kojarzono często z wyprawami okrętów, ujarzmianiem morza: do roli początkowego wydarzenia mogą zatem aspirować zarówno ekspedycja Argonautów, jak i wyprawa Tezeusza na Kretę czy „talassokracja” Minosa¹⁹⁰. Pieśń 64 zmierza jednak do pokazania, że właściwym momentem granicznym, właściwym początkiem chronologii jest ujarzmienie miasta – Troi. Greckie początki przedstawiane przez Katullusa wydają się, jak zauważa Feeney, „mniej początkowe” i chronologicznie sprzeczne właśnie z tego powodu – dla Rzymian jedynym

¹⁸⁷ O zastępowaniu bohaterami trojańskimi lokalnych herosów łatyńskich w VI wieku p.n.e. Carandini pisze np. w książce *Rome: Day One...*, s. 33.

¹⁸⁸ Informację o tym zawdzięczamy uczniowi Arystotelesa, Herakleidesowi; później warianty tej opowieści spotykamy m.in. u Dionizjosa z Halikarnasu, Plutarcha czy Strabona, nawiązuje do niej również Wergiliusz w *Eneidzie* V 613. Zob. Gruen, *The Making of the Trojan Legend...*, s. 10-11. Szerzej o symbolice ognia w kontekście rzymskiego mitu fundacyjnego (i mitologii indoeuropejskiej) pisze M. Meulder, *Le feu et la source à Rome*. Latomus 2000, 59.4, s. 749-765. Por. też H.J. Rose, *The Cult of Vulkanus at Rome*. JRS 1933, 23, s. 54-55; F. Della Corte, *I giorni dell'Eneide*. W: *Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à A. Piganiol*. Ed. R. Chevallier. Vol. II. Paris 1966, s. 754.

¹⁸⁹ M. Serres, *Rome: le livre des fondations*. Paris 1983, s. 47-48.

¹⁹⁰ Zob. D. Feeney, *Caesar's Calendar: Ancient Time and the Beginnings of History*. Berkeley 2007, s. 123-127 (rozdz. „Catullus's Chronological Anomie”).

„przedrzymskim” początkiem, od którego będą następnie liczyć upływające lata, jest upadek Troi. IV ekloga Wergiliusza (a poniekąd też VI księga *Eneidy* z nawiązującym do Katullusa motywem kreteńskiego labiryntu) jest dowodem na to, że w późniejszych czasach do chronologiczno-mitograficznych dociekań Katullusa przywiązywano dużą wagę. Warto też zauważyć, że Wergiliusz zadbał o to, by jego narracja o prehistorii Miasta została również wyposażona w motyw podboju morza: trzech najważniejszych bohaterów poematu, Anchizes, Eneas i August, niczym trzech herosi prehistorycznej Grecji u Katullusa (Jazon, Tezeusz i Minos), swoją założycielską misję rozpoczynają na statku – *stans celsa in puppi*¹⁹¹.

Ponadto część pieśni 64 przedstawiająca dekapitację ofiarowanej na grobie Achillesa trojańskiej księżniczki Polikseny niesie ze sobą istotne znaczenia z punktu widzenia tematyki „miejskiej”: Poliksena, symbolizująca upadek Troi, to *truncum corpus* (w. 370); wydaje się, że miasto po raz pierwszy jest tutaj postrzegane jako „głowa”. Od tej pory powielany w rzymskiej literaturze topos bezgłowego ciała będzie oznaczał katastrofę państwa¹⁹², a sam symbol głowy – wpisuje się we wspomniany już wcześniej „dyskurs centralności”, czyli opowieść o mieście, którego „centralną” metaforą jest *caput*. Dwuznaczności na tym nie koniec: być może w utworze Katullusa mamy do czynienia także z motywem znanym z późniejszych spekulacji na temat „ukrytej” nazwy Rzymu. W zapowiadającej przyszłe wydarzenia pieśni Parek (w. 265-281) dość nieoczekiwanie po ponurym opisie masakry pod Troją pojawia się wezwanie do Peleusa i Tetydy: *quare agite optatos animi coniungite amores* (w. 372). To bezpośrednie skojarzenie upadku Troi z „miłością” przypomina, że przyszłością Troi jest *Amor* – palindrom nazwy *Roma*, uważany niekiedy za autentyczną, sekretną nazwę Miasta. Bizantyjski autor Joannes Lydos (*De mensibus* IV 73), opisując założenie Rzymu przez Romulusa, komentuje to wydarzenie w następujący sposób:

ἰόνόματα δὲ τῆ πόλει τρία, τελεστικὸν ἱερατικὸν πολιτικόν τελεστικὸν μὲν οἰονεὶ Ἔρωσ, ὥστε πάντας ἔρωτι θεῖω περὶ τὴν πόλιν κατέχεσθαι, διὸ καὶ Ἀμαρυλλίδα τὴν πόλιν ὁ ποιητὴς αἰνιγματῶδες βουκολιάζων καλεῖρ ἱερατικὸν δὲ Φλώρα οἰονεὶ ἄνθουσα, ὅθεν κατὰ ταύτην ἢ τῶν Ἀνθεστηρίων ἑορτῆρ πολιτικὸν δὲ Ῥώμα.

¹⁹¹ Na temat owej frazy, powtórzonej czterokrotnie w *Eneidzie* (ale w odniesieniu do wspomnianych trzech postaci), zob. W. Moskalow, *Formular Language and Poetic Design in the Aeneid*. Leiden 1982, s. 136-137; E. Henry, *The Vigour of Prophecy: A Study of Virgil's Aeneid*. Carbondale 1989, s. 115.

¹⁹² Najbardziej znane nawiązanie do tej części utworu Katullusa znajduje się w drugiej księdze *Eneidy*, gdzie dekapitacja dotyczy ojca Polikseny, Priama. Zarówno komentator Wergiliusza, Serwiusz, jak i Lukan łączyli następnie śmierć Priama ze śmiercią Pompejusza, oznaczającą koniec republiki. Na ten temat zob. np. A.M. Bowie, *The Death of Priam: Allegory and History in the Aeneid*. CQ 1990, 40.2, s. 470-481; F.R. Berno, *Un truncus, multi re. Priamo, Agamennone, Pompeo (Virgilio, Seneca, Lucano)*. Maia 2004, 56.1, s. 79-84.

Miasto ma trzy nazwy: misteryjną, obrzędową oraz polityczną. Misteryjna nazwa to Miłość, *Amor*, ponieważ wszystko wokół miasta naznaczone jest miłością; dlatego też poeta w jednej ze swoich bukolik określa w zagadkowy sposób miasto jako „Amaryllidę” [zob. Wergiliusz, *Ecl.* I 5]. Obrzędowa nazwa to Flora, czyli „kwitnąca”, z czym wiąże się festiwal Antesteriów [*scil. Rosalia*], a polityczna nazwa to Roma¹⁹³.

Tego typu rozważania znane są zwłaszcza z czasów Rzymu cesarskiego; autor książki o „wielkich mitach Rzymu” zauważa, powołując się na przykład poety z V wieku: „Rutyliusz kojarzy Rzym z Wenus. Dla niego Roma jest córką Wenus. W epoce Hadriana *dea Roma* jest czczona w świątyni Wenus Genetrix. Można zadać pytanie, czy anagram nazwy Rzymu, czyli AMOR, nie wpłynął na te skojarzenia. Późni gramatycy [czyli w praktyce cytowany powyżej Lydos] twierdzili, że prawdziwe imię Rzymu to Eros”¹⁹⁴. Do tej alternatywnej nazwy Rzymu miał nawiązywać nawet autor nowotestamentowej *Apokalipsy*¹⁹⁵.

Katullusowi przypuszczalnie były wprowadzić obce tego rodzaju dywagacje, znamienne zwłaszcza dla pisarzy epoki późnego cesarstwa, słowo *amores* stanowić mogło jednak poręczny dla poety kryptonim Rzymu¹⁹⁶. Warto zauważyć, że Owidiusz, jeden z następców Katullusa w dziedzinie poezji miłosnej, tworząc swoistą półprywatną wersję rzymskiej mitologii sięga w *Fasti* po takie postaci z mitycznych dziejów Miasta, jak wygnańcy Ewander i Eneas, czy też siostra Dydony, Anna, a także Karmenta (symbolizująca poezję poprzez pokrewieństwo ze słowem *carmen*) oraz, oczywiście, Amor¹⁹⁷. Postaci te tworzą zatem zbiór wskazujący na główne wątki twórczości Owidiusza: miłość i Rzym, poezja i wygnanie. Cały poemat *Fasti* można wobec tego pojmować jako wariację na

¹⁹³ Na temat tajemnej nazwy Rzymu według Lydosa zob. T. Murphy, *Privileged Knowledge. Valerius Soranus and the Secret Name of Rome*. W: *Rituals in Ink. A Conference on Religion and Literary Production in Ancient Rome*. Ed. A. Barchiesi, J. Rüpke, S. Stephens. Stuttgart 2004, s. 127-140; F. Cairns, *Roma and Her Tutelary Deity: Names and Ancient Evidence*. W: *Ancient Historiography and Its Contexts. Studies in Honour of A.J. Woodman*. Ed. Ch.S. Kraus, J. Marincola, Ch. Pelling. Oxford 2010. Niezwykle sceptyczny komentarz Cairnsa nie uwzględnia faktu, że w cytowanym passusie Lydos, używając wprowadzić nieco innej terminologii, najwyraźniej czyni aluzję do opisanego przez Warrona trójpodziału kompetencji religijno-mitograficznych. Rzym jako *Amor* to nie arbitralna fantazja Lydosa, lecz nazwa Miasta, która należy do Warrońskiej „teologii poetyckiej” i którą w związku z tym najchętniej posługują się poeci.

¹⁹⁴ J. Hubaux, *Le corps toujours jeune de Rome*. W: idem, *Les grands mythes de Rome*. Paris 1945, s. 42.

¹⁹⁵ Zob. D.E. Aune, *Apocalypticism, Prophecy and Magic in Early Christianity: Collected Essays*. Tübingen 2006, s. 248.

¹⁹⁶ O nazwie *Amor* w związku z przedstawianiem Rzymu przez poetów pisali P. De Angelis, *Roma: Il nome arcano*. Roma-Milano 1947, s. 7-33; K. Stanley, *Rome, Eros, and the Versus Romae*. GRBS 1963, 4, s. 237-249; E. Horstmann, *Der Geheime Name der Stadt Rom*. Stuttgart 1979, s. 33; G. Lieberg, *Amor et Roma apud Propertium, Tibullum, Ovidium*. Hermes 2002, 130.4, s. 433-448.

¹⁹⁷ Zob. A.J. Boyle, *Postscripts from the Edge: Exilic Fasti and Imperialised Rome*. Ramus 1997, 26.1, s. 12-13. Por. też M.M. McGowan, *Ovid in Exile. Power and Poetic Redress in the Tristia and Epistulae ex Ponto*. Leiden-Boston 2009, s. 147-148.

temat pojęć *Roma* i *Amor*¹⁹⁸. A kiedy w *Eneidzie* (IV 347) pojawia się wskazówka „*hic amor, haec patria est*” to słowa te również, być może, wskazują na Rzym¹⁹⁹. Bohater *Eneidy* jest synem bogini miłości prowadzącym wojnę; podobnie epyllion Katullusa wskazuje na związek, jaki łączy *amores* z wcześniejszą wojną. Śmierć ma tutaj charakter założycielski, a wojenna rzeź dokonywana przez Achilleusa to *felix culpa*, bo prowadzić będzie do powstania Rzymu²⁰⁰. W ten sposób zdążamy ku innemu aspektowi dziejów Miasta, a mianowicie patronatowi Marsa, dającym o sobie znać w micie o Romulusie i Remusie. Jest to zarazem najbardziej może kłopotliwy element tradycji rzymskiej, gdyż wiąże się ze zbrodnią bratobójstwa.

Nic dziwnego, że w dziejach przetwarzania mitu o założeniu Rzymu dostrzeżemy mechanizm „cenzury” podobny do tego, jaki opisywał René Girard²⁰¹ w odniesieniu do „racjonalizującego” odczytania mitów greckich. Tak jak Platon (a wcześniej Ksenofanes) nie może się zgodzić z niemoralną wymową opowieści o bogach (*Państwo* 378a), tak i Rzymianie mieli trudności ze rozumieniem charakteru zbrodni fundacyjnej. „Teologia poetycka” (w sensie nadanym temu pojęciu przez Warrona) zachowuje ową „niemoralność”, nadając jednak zbrodni złagodzone, indywidualne rysy – jak twierdzi Girard. Znajduje to odzwierciedlenie choćby w koncepcji tragediowej *hamartii*, drobnej „skazy” na charakterze, która zastąpiła dawną, mityczną zbrodnię. Mit fundacyjny przekazany w wielu różniących się niekiedy znacznie wersjach, zawiera pewien stały rdzeń, którego składniki odwołują się do takich elementów, jak postać założyciela, postać „ofiary”, wyznaczenie części miasta (jego granic). Z tego rdzenia wyrasta większość zmitologizowanych fabuł o Wiecznym Mieście. Peter Wiseman w swojej monografii o „rzymskim micie” zidentyfikował podstawowy problem

¹⁹⁸ Zob. E. Wesołowska, *Pasowanie się z czasem – poeta w Fasti. Rekonesans*. W: *Owidiusz: twórczość, recepcja, legenda. Referaty wygłoszone podczas międzynarodowej konferencji z okazji Setnego Jubileuszowego Zjazdu Polskiego Towarzystwa Filologicznego, Warszawa, 16-18 września 2004*. Red. B. Milewska-Ważbińska. Warszawa 2006, s. 55.

¹⁹⁹ Zob. S. Skulsky, „*Invitus, regina...*”: *Aeneas and the Love of Rome*. *AJPh* 1985, 106, s. 449-450. Mimo wątpliwości, którym dał wyraz J.J. O’Hara (*True Names: Vergil and the Alexandrian Tradition of Etymological Wordplay*. Ann Arbor 1996, s. 156), ostatnio ponownie słowo *amor* w *Eneidzie* zostało uznane za „ktystyczną metaforę”; zob. J.D. Reed, *Virgil’s Gaze: Nation and Poetry in the Aeneid*. Princeton 2007, s. 43. W najbardziej efektownym kształcie motyw związku Rzymu z miłością powraca u schyłku antyku w *versus recurrens* Sydoniusza Apollinarisa (*Epist.* IX 14): „*Roma tibi subito motibus ibit Amor*”.

²⁰⁰ Wątek ten wpisuje się dobrze w dwuznaczną aurę poematu, w którym pochwała dawnych herosów splata się z ich potępieniem. Kwestia moralnego osądu bohaterów utworu Katullusa jest zresztą przedmiotem burzliwej dyskusji; zob. np. L.C. Curran, *Catullus 64 and the Heroic Age*. *YCS* 1969, 21, s. 171-192; J.C. Bramble, *Structure and Ambiguity in Catullus 64*. *PCPhS* 1970, 16, s. 22-41.

²⁰¹ Zob. Girard, *Kozioł ofiarny...*, s. 111-113 i 116: „Analiza mitu sugeruje, że bardzo silna tendencja do minimalizowania, a następnie usuwania zbrodni bogów odmieniała postać mitologii, szczególnie greckiej, już dużo wcześniej nim Platon i filozofowie nadali owej tendencji formę koncepcji”.

rzymskiej mitologii (a także rzymskich mitografów): zabójstwo Remusa. Po odrzuceniu dawnej tezy, że mit o bratobójstwie to po prostu grecki koncept zmierzający do pokazania Rzymian w jak najgorszym świetle²⁰², pozostajemy z pytaniem o sens opowieści zawierającej epizod fundacyjnej zbrodni. Część opowieści ma charakter kryminalny, koncentrują się one bowiem na pytaniu „kto zabił?”; pojawia się tu miejsce dla dodatkowej postaci – Celera, domniemanego zabójcy Remusa. Najstarsze świadectwo dotyczące Celera w micie o Remusie pochodzi od Diodora Sycylijskiego, ale w poezji postać ta zadomowiła się dzięki Owidiuszowi i jego mitograficznemu poematowi *Fasti* (IV 837-844)²⁰³. Problem z Remusem został jeszcze dobitniej przedstawiony w innym miejscu poematu. W drugiej księdze *Fasti* (361-380) Owidiusz opisał niezwykle interesującą scenę, która zmierzała do wytłumaczenia zwyczajów, jakie towarzyszyły świętu Luperkaliów:

*...diversis exit uterque
partibus, occursu praeda recepta Remi.
Ut rediit, veribus stridentia detrahit exta
atque ait 'haec certe non nisi victor edet.'
Dicta facit, Fabiique simul. Venit inritus illuc
Romulus et mensas ossaque nuda videt.
Risit, et indoluit Fabios potuisse Remumque
vincere, Quintilios non potuisse suos.*

W boju Remus było
odbił i do dom przywiódł. Potem podniósł trzewia,
na ogniu się piekące i rzekł: „Kto zwyciężył,
jeść ma prawo” i zjadł je razem z Fabiuszami.
Z niczym wrócił Romulus i zobaczył tylko
nagie kości i stoły. **Śmiał się, lecz żałował,**
że Remus go przewyższył i jego drużynę.

(Przeł. E. Wesołowska)

Cała ta sytuacja może uchodzić za zapowiedź późniejszego konfliktu między braćmi – tym razem jednak to Remus wraz ze swoją „drużyną” wychodzi zwycięsko z rywalizacji z bratem i sam sięga po nagrodę²⁰⁴. Romulus po przegranej reaguje natomiast dwuznacznie: jednocześnie śmiechem i żalem („*risit, et indoluit*”). Zwłaszcza zaskakujący w tej sytuacji śmiech wzbudził zainteresowanie

²⁰² Teorię tę propagował np. Strasburger, *Zur Sage von der Gründung Roms...*; *contra*: T.P. Cornell, *Aeneas and the Twins: the Development of the Roman Foundation Legend*. PCPhS 1975, 21, s. 1-32.

²⁰³ Na temat postaci Celera w *Fasti* Owidiusza zob. B. Weiden Boyd, 'Celabitur Auctor': *The Crisis of Authority and Narrative Patterning in Ovid Fasti* 5. Phoenix 2000, 54.1-2, s. 86-93.

²⁰⁴ O „niezwykłości” zwycięstwa Remusa, podkreślanej przez poetyckie środki wyrazu, zob. P. Murgatroyd, *Mythical and Legendary Narrative in Ovid's Fasti*. Leiden 2005, s. 12.

komentatorów. Faktem jest, że bohaterowie poematu Owidiusza w ogóle śmieją się dość często i przy różnych okazjach, ale w tym przypadku starano się znaleźć jakiś ukryty sens zachowania Romulusa jako przyszłego założyciela Miasta. Tak więc Dumézil uznał ów śmiech za jowialny objaw radosnego charakteru Romulusa²⁰⁵; nie brakuje też opinii, że jest to śmiech szyderczy, czy wręcz sardoniczny, w którym tkwi ukryta groźba i który zapowiada przyszły odwet brata na Remusie²⁰⁶. Reakcję Romulusa łączono ponadto z rytualnym śmiechem uczestników obrzędu podczas święta Luperkaliów²⁰⁷, o czym w ten sposób pisze Plutarch (*Rom.* 21, 6): „Po wytarciu czoła młodzieńcy muszą się roześmiać”. Ów śmiech wieńczy serię rytualnych gestów, których znaczenie, jak zauważa Plutarch, „jest przyczyną wielu niejasności”. Najwyraźniej już w czasach antycznych interpretacja tych zachowań budziła wątpliwości. Jeśli czytać to razem, to można się bez końca zastanawiać, czy Owidiusz „wymyślił” tę scenę, by wyjaśnić zagadkową część rytuału, czy też śmiech, o którym mówi Plutarch, należy rzeczywiście traktować jako powtórzenie archaicznych gestów.

Można jednak podejrzewać, że mamy tu do czynienia z kolejną wersją motywu *felix culpa*: Zestawienie dwóch skrajnych emocji, radość wymieszana ze smutkiem, to uczucie, jak wskazuje Owidiusz, stosowne dla założyciela Miasta, w którego mitycznych dziejach przeplata się od samego początku triumf i katastrofa. Tak też wyglądała ostateczna konfrontacja Romulusa z Remusem podczas powstawania Rzymu; założyciel na widok Remusa odczuł ponownie radość wraz z żalem, jaki niesie ze sobą strata. Zwycięstwo Remusa w swoistym „wyścigu” to także aluzja do motywu szybkości i opóźnienia, jaki znany jest z niektórych wersji założycielskiego mitu. Imię Remus kojarzono bowiem ze słowem *remora*, oznaczającym zwłokę, opóźnienie; zabójcą Remusa miałyby być niejaki Celer, czyli „Szybki”, towarzyszący Romulusowi. Opowieść o zwycięstwie Remusa polega na odwróceniu tych zależności: Remus okazał się szybszy od brata. Szybszy był zresztą również przy narodzinach – z dwóch bliźniąt to on pojawił się na świecie pierwszy. W innym miejscu poematu Owidiusz zaznacza, że dla wróżb z lotu ptaków najważniejsze jest pierwszeństwo (I 180: „*Visam primum consulit augur avem*”; s. 14: „pierwszego ptaka w locie bada augur biegle”); wobec tego, jak można by w pierwszej chwili sądzić, to raczej Remus,

²⁰⁵ Zob. G. Dumézil, *Le problème des Centaures: étude de mythologie comparée indo-européenne*. Paris 1929, s. 213.

²⁰⁶ Zob. R. Schilling, *Romulus l'élú et Remus le reprouvé*. REL 1960, 38, s. 182-199. Dyskusja na ten temat: D. Porte, *Un épisode satirique des „Fastes” et l'exil d'Ovide*. Latomus 1984, 43.2, s. 286-287. Danielle Porte przywołuje jako paralelę m.in. okrutny śmiech Wenus z *Metamorfoz* Apulejusza (VI 9), która śmieje się „*ut vehementer irati solent*” (s. 286; Porte cytuje zresztą *Metamorfozy* niedokładnie).

²⁰⁷ Zob. E. Sachs, *Some Notes on the Lupercalia*. AJP 1963, 84.3, s. 278-279; Wiseman, *Remus...*, s. 80 i 193, przyp. 26.

a nie Romulus powinien być uznany za zwycięzcę rywalizacji o możliwość nazwania miasta swoim imieniem. Problem polega jednak na tym, że według *Fasti* (i inaczej niż to przekazują pozostałe wersje rzymskiego mitu fundacyjnego²⁰⁸) to właśnie Romulus widzi znak jako pierwszy, a więc nadal, mimo zmiany zasad, może on uchodzić za zwycięzcę²⁰⁹. To zagadkowe posunięcie, jakim jest istotna zmiana treści mitu, można rozumieć dwojako. Albo jest to próba ukazania opowieści fundacyjnej inaczej, bardziej „fachowo”, w zgodzie ze znanymi Owidiuszowi danymi dotyczącymi auspicjów (a skoro dane mówiły, że najważniejsze są te znaki, które pokazują się w pierwszej kolejności, to Romulus, jako powszechnie uznany zwycięzca, musiał ujrzeć ptaki jako pierwszy), albo też – przy założeniu, że Owidiusz zdawał sobie sprawę z tego, iż nie sposób całkowicie usunąć w cień tradycyjnej wersji mitu fundacyjnego – chodzi tu o zwrócenie uwagi na prawdziwego zwycięzcę auguralnego konkursu, tego, który, jak wiemy, ujrzał wprawdzie mniej ptaków, ale **jako pierwszy**. W tym sensie epizod opowiedziany w księdze drugiej można uznać za aluzję, która tworzy wokół Remusa atmosferę „zwycięzcy”.

Najstarsza znana nam dzisiaj ciągła prozatorska relacja o początkach Rzymu, znajdująca się w *De republica* Cyncerona, to wersja „ocenzurowana”, całkowicie pomijająca informację o zbrodni bratobójstwa²¹⁰. Ale inne składniki mitu bywały równie kłopotliwe: Cynceron redukuje w swojej opowieści rolę kobiet²¹¹ i przelotnie tylko informuje o wilczycy (nazywając ją eufemistycznie „leśne zwierzę”, *belua silvestris*). Rozgałęzienia i przemiany opowieści o mitycznych początkach Miasta trudno byłoby nie tylko sprowadzić do wspólnego rdzenia, ale nawet w spójny sposób zreferować. Jest jednak pewien składnik opowieści o początkach Rzymu, który wydaje się szczególnie istotny dla jej mitycznego charakteru, a jest nim właśnie „zwierzę”. „Zwierzę” stanowi bowiem swoisty czynnik demarkacyjny – wyznacza barierę między racjonalnym dyskursem historyka a dziedziną

²⁰⁸ Z wyjątkiem być może Enniusza (*Ann.* 72–91 Skutsch), na którym opiera się Owidiusz. Relacja Enniusza nie jest jednak w tym miejscu jednoznaczna; zob. np. J. Linderski, *Founding the City: Ennius and Romulus on the Site of Rome*. W: *Roman Questions II: Selected Papers*. Ed. J. Linderski. Stuttgart 2007, s. 3–4.

²⁰⁹ Zob. S.J. Green, *Ovid, Fasti 1: A Commentary*. Leiden 2004, s. 94 („a contentious remark”).

²¹⁰ Zob. T. Cornell, *Cicero on the Origins of Rome*. W: *Cicero's Republic*. Ed. J.G.F. Powell, J.A. North. London 2001, s. 41–56. Okoliczności założenia Miasta przez Romulusa Cynceron zamyka w jednym ogólnikowym zdaniu: „*Qua gloria parta urbem auspicato condere et firmare dicitur primum cogitavisse rem publicam*” (*De rep.* II 5). Oczywiście pewnym wytłumaczeniem takiego skrótowego ujęcia jest fakt, że Cyncerona interesowały głównie sprawy ustrojowe, a nie szczegółowy przebieg wydarzeń.

²¹¹ Zob. *ibidem*, s. 45–46. Jedyne imię kobiece w Cyncerońskiej relacji to występująca w historii o początkach republiki Lukrecja. Nie znalazło się natomiast u Cyncerona miejsce ani na wzmiankę o matce Romulusa i Remusa, Rei Sylwii, ani o ich opiekunce Akce Larencji, ani np. o Tarpei. Na temat (licznych) żeńskich komponentów w micie fundacyjnym Rzymu zob. J. Martínez-Pinna, *Rhyme: el elemento femenino en la fundación de Roma*. *Aevum* 1997, 71.1, s. 79–102.

mitu; wprowadza element baśniowo-poetycki. Już jeden z pierwszych badaczy mitów wskazywał, że charakterystyczną cechą mitologii w różnych kulturach jest fenomen tłumnego występowania w niej zwierząt (oraz upersonifikowanych zjawisk natury) – mimo że fabuły mityczne dotyczą przecież ludzi²¹². Przyjrzyjmy się zatem rzymskiemu bestiariuszowi fundacyjnemu.

Fundacyjny bestiariusz

Jak zauważyła Cristina Mazzoni, współczesny Rzym przepełniony jest zwierzęcą symboliką: imperialne orły, pszczoły Barberinich, słonie, chrześcijańskie owce i gołębie²¹³... nie wspominając o realnych zwierzętach – kotach, jaszczurkach, mewach czy gołębiach właśnie. W centralnym punkcie urbanistycznego *imaginarium* umieścić jednak należy z pewnością kapitolijną wilczycę, symbol tyleż obecnego Rzymu, co jego antycznej przeszłości. Wizerunek wilczycy z Palazzo dei Conservatori, pochodzący z warsztatu etruskiego lub, co ostatnio próbowano udowodnić (wracając zresztą w ten sposób do starej, dziewiętnastowiecznej koncepcji), ze średniowiecznego²¹⁴, z dodanymi jeszcze później, w epoce renesansu, figurkami pary bliźniąt, w obrazowy sposób ukazuje złożoność rzymskiego mitu fundacyjnego oraz jego późniejszych wielorakich interpretacji. W tej opowieści niemałą rolę odgrywają zwierzęta, traktowane zwykle jako dostarczyciele wiedzy odsłaniającej przyszłe wydarzenia. Było to zgodne z poglądem o „znakowej” strukturze świata, charakterystycznym dla dawnych kultur. W racjonalizowanej postaci pogląd ten pojawia się na przykład w *Historii naturalnej* Pliniusza (VIII 102-103), gdzie mowa jest właśnie o zwierzętach traktowanych jako źródło ukrytych informacji o świecie, zwłaszcza informacji o tym, co dopiero ma się wydarzyć. W tym kontekście wilczyca okazała się znakiem ambiwalentnym: głosiła chwałę Rzymu, ale i jego bezwzględność i okrucieństwo.

Rzymska wilczyca z jeszcze jednego powodu okazała się niedawno przedmiotem kontrowersji – otóż nie wiadomo, kiedy została ona połączona z postaciami Romulusa i Remusa. Problem dotyczy głównie identyfikacji postaci przedstawionych na zagadkowym etruskim zwierciadle z Preneste, które, jak

²¹² Zob. F. Boas, *Mythology and Folk-Tales of the North American Indians* [1914]. W: idem, *Race, Language and Culture*. New York 1940, s. 490. To właśnie Boas zasugerował, że zwierzęta w mitach stanowiły swoisty wyróżnik oddzielający bohaterów mitologii od zwykłych jednostek; ułatwiać to miało transmisję opowieści mitycznych, które odwoływały się do uniwersalnych zjawisk, a nie do indywidualnych doświadczeń.

²¹³ Zob. Ch. Mazzoni, *She-Wolf: The Story of a Roman Icon*. Cambridge 2010, s. 16.

²¹⁴ Zob. A. M. Carruba, *La Lupa Capitolina. Un Bronzo Medievale*. Roma 2007. Innego zdania jest jednak np. jeden z najbardziej wpływowych obecnie włoskich archeologów, czyli Andrea Carandini. Dyskusja na ten temat: Mazzoni, *op. cit.*, s. 36-39.

się okazało, pochodzi z IV wieku p.n.e.²¹⁵ Poza postaciami ludzkimi, boskimi oraz wilczycą (karmiącą dwójkę dzieci) znajduje się na nim kilka innych zwierząt: dwa ptaki (sowa lub puszczyk²¹⁶ oraz ptak identyfikowany jako dzięcioł albo kruk) oraz lew (a trzeba pamiętać, że według Likofrona Romulus i Remus – jeśli to o nich chodzi w stosownym passusie *Aleksandry* – byli „szczeniętami lwa”; *Alex.* 1232-1233²¹⁷). Zgodnie z opinią Wisemana pierwszym świadectwem pojawienia się wilczycy w legendzie fundacyjnej Rzymu jest nie pradawne zwierciadło²¹⁸, ale o wiele późniejsza wzmianka Liwiusza (X 23, 11-12) dotycząca wydarzeń z roku 296 p.n.e., a mianowicie ufundowania przez konsula Ogulniusza statuy z wizerunkiem „dwóch założycieli miasta” umieszczonymi pod wilczycą²¹⁹. Wergiliusz w niezwykle zręczny sposób nawiązał do relacji wilczycy z Marsem – w jego opisie karmionych przez wilczycę bliźniąt przedstawionych na tarczy Eneasza (*Aen.* VIII 633: „*illam tereti cervice reflexa...*”), zwierzę przypomina swoją pozą samego Marsa z początku poematu Lukrecjusza (I 35: „*ita suspiciens tereti cervice reposta...*”). Dzieci wychowywane przez zwierzęta to znany motyw mityczny: Hyginus w swoich *Mitycznych opowieściach* (*Fabulae* 252) przywołuje osiem takich przypadków, od Telefosa począwszy, a na Kamilli skończywszy. Najbliższy mitowi o Romulusie i Remusie jest zapewne mit o Melanippe i jej synach, Eolu i Bojotosie, mit przedstawiony w dwóch zaginionych tragediach Eurypidesa i znany Enniusowi, który być może dostrzegał podobieństwo między nim a początkowymi epizodami rzymskiego mitu fundacyjnego.

Swoje przetrwanie bliźniacy zawdzięczali jednak nie tylko wilczycy, karmił ich bowiem także dzięcioł, Pikus, teriomorfizm staroitalskiego bóstwa, uznanego za jednego z pradawnych władców Lacjum²²⁰. W *Eneidzie* (VII 189-191) Pikus przedstawiany jest jako ofiara Kirke – w ten sposób Wergiliusz łączy italski mit z eposem Homeryckim:

²¹⁵ Zob. R. Adam, D. Briquel, *Le miroir prénestin de l'Antiquario comunale de Rome et la légende des jumeaux divins en milieu latin à la fin du IV s. av. J.C.* MEFRA 1982, 94.1.

²¹⁶ O puszczyku (*parra*) karmiącym mityczne bliźnięta pisze Serwiusz, *ad Aen.* I 272.

²¹⁷ Zob. Lycophron, *Alexandra*. Ed. A. Hurst. Paris 2008, s. 283.

²¹⁸ Jak dowodzi Wiseman, wilczyca przedstawiona na zwierciadle karmi nie Romulusa i Remusa, ale bliźniacze Lary; zob. T.P. Wiseman, *The She-Wolf Mirror: An Interpretation*. PBSR 1993, 61, s. 1-6; idem, *The Myths of Rome*. Exeter 2004, s. 79-80. Dopiero później w miejsce Larów pojawiła się w Rzymie para bliźniąt-założycieli miasta; ich ojcem zamiast Merkurego został Mars – zgodnie z wyobrażeniami Rzymian o ich własnym charakterze; zob. *ibidem*, s. 122-123.

²¹⁹ Zob. Wiseman, *Remus...*, s. 72-74. O indoeuropejskich źródłach mitu ukazującego związek bliźniaków z wilkiem pisał D.E. Gershenson, *Apollo the Wolf-god*. Virginia 1991, s. 72. Por. też J.N. Bremmer, N. Horsfall, *Romulus, Remus and the Foundation of Rome*. W: idem, *Roman Myth and Mythography*. London 1987, s. 43.

²²⁰ Jak sugeruje Carandini (*Rome: Day One...*, s. 33), Pikus był obok Fauna-wilka jednym z bóstw „totemicznych” italskiej religii. Zob. też C.G. Jung, *Symbole przemiany. Analiza preludium do schizofrenii*. Przeł. R. Reszke. Warszawa 1998, s. 449-450.

*Picus, equum domitor, quem capta cupidine coniunx
aurea percussum virga versumque venenis
fecit avem Circe sparsitque coloribus alas.*

...Pikus,
Rumaków ujarzmiel, ten, którego
Cyrce, tęsknotą opętana żona,
dotknąwszy złotą różdżką przemieniła
Mocą czar-ziela w ptaka o pstrych skrzydłach.

(Przeł. Z. Kubiak)

Mit ten znany jest także z XIV księgi *Metamorfoz* i z III księgi *Fasti*; Owidiusz relację o Pikusie rozpoczyna charakterystyczną frazą „był sobie król...” (*Met.* XIV 320-321: „*Picus in Ausoniis, proles Saturnia, terris / rex fuit...*”); w ten sposób podkreśla baśniowo-mityczną naturę opowieści o przemianie władcy w ptaka²²¹. Owidiusz daje też przy okazji wyraz przekonaniu o bliskości mitu i poezji, wprowadzając do mitycznej fabuły dodatkową postać: towarzyszką Pikusa jest niejaka Canens, czyli „śpiewająca”, uosobienie poetyckiej weny. W *Quaestiones Romanae* 21 Plutarch wyjaśnia, dlaczego Rzymianie tak szanują dzięcioły; wyjaśnienie jest, jak zwykle, kilka, ale jedno z nich wiąże się z mitem założycielskim Rzymu. Warto poza tym zauważyć, że dzięcioł, podobnie jak wilczyca, jest zwierzęciem poświęconym Marsowi i zawsze można go znaleźć tam, gdzie są wilki. Jak wynika z *Rzymskich starożytności* Dionizjosa z Halikarnasu (I 31, 2), Pikus jako bóstwo bywał nawet niekiedy utożsamiany z Marsem. Zgodnie z opinią Andrei Carandini, Pikus miałby być pierwszym, boskim, a więc autentycznie mitycznym, królem Alba Longa²²². Do ornitologicznych okazów rzymskiej mitologii początków zaliczyć być może dałoby się również gołębie, które matka Eneusza zsyła synowi, aby wskazały mu złotą gałąź (*Aen.* VI 190-192); co prawda Eneasz nie zakłada wówczas miasta, ale mamy do czynienia z aluzją do tej czynności, skoro występuje tu typowo „fundacyjny” motyw „wskazywania właściwego miejsca przez zwierzę”, a ponadto, jak zauważa Nicholas Horsfall, w innych mitach fundacyjnych gołębie występują niekiedy właśnie w roli przewodników dla herosa ktystycznego²²³.

Rzymskim początkom poza wilczycą towarzyszyła także we wcześniejszej fazie samica zwierzęcia o cechach skrajnie, można by rzec, odmiennych, czyli maciora. Stanowiła ona znak wróżebny o rozmaicie pojmowanej treści. Jak podaje Dionizjos z Halikarnasu w *Starożytnościach rzymskich* (I 55, 4 – I 57, 1),

²²¹ Zob. M.L. West, *Indo-European Poetry and Myth*. Oxford 2007, s. 94.

²²² Zob. Carandini, *La nascita di Roma...*, s. 153.

²²³ Zob. N. Horsfall, *Aeneas the Colonist*. Vergilius 1989, 35, s. 13. Horsfall powołuje się tutaj na dawny komentarz Nordena do VI księgi *Eneidy*. W kontekście znaku przyczyniającego się do sakralizacji przestrzeni o tego typu zwierzętach pisze M. Eliade, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*. Przeł. R. Reszke. Warszawa 1999, s. 21.

wyroczenia zapowiedziała Eneaszowi, że jakieś zwierzę będzie mu służyć za przewodnika w Lacjum; kiedy jedno ze zwierząt przeznaczonych na ofiarę, ciężarna maciora, wymknęło się i uciekło w głąb łądu, Eneasz podążył za nim i zaczekał, aż się zmęczy i położy, gdyż miejsce wybrane przez zwierzę miało być miejscem przeznaczonym na założenie miasta²²⁴. Następnego dnia maciora urodziła trzydzieścioro prosiąt, co Dionizjos (I 56, 4) tłumaczy jako zapowiedź założenia Alba Longa po trzydziestu latach od założenia Lawinium (taką chronologię przyjmuje także Wergiliusz, *Aen.* I 267-271). Dionizjos nie wypowiada się na temat koloru świni; dla autorów rzymskich było jednak oczywiste, że natchniona przez bogów maciora z trzydziestoma prodigialnymi prosiętami była biała, co doskonale tłumaczy jej związek z Alba Longa (Wergiliusz, *Aen.* III 392; VIII 82; Propercjusz, IV 1, 35: „*et stetit Alba potens, albae suis omine nata*”). Sprawa stanie się jeszcze bardziej skomplikowana, gdy weźmiemy pod uwagę świadectwo Likofrona, który jako pierwszy posługuje się tym motywem. Píše on w *Aleksandrze* o czarnej świni (κελαινή; w. 1256), w dodatku nie-autochtonce, lecz przywiezionej przez Eneusza z Troi²²⁵. Ale przymiotnik użyty przez Likofrona może oznaczać także „straszny” albo „wielki” (tak jak u Wergiliusza – *ingens*; *Aen.* III 390)²²⁶, co z kolei mogłoby stanowić aluzję do drugiego członu nazwy Alba Longa. Dla Likofrona (w. 1255) trzydzieści prosiąt oznaczało „trzydzieści wież” (πύργοι) w Lawinium, co wskazywać miało na liczbę miast składających się na federację łatyńską (Pliniusz, *Nat. Hist.* III 69). Dionizjos i Wergiliusz zwracają natomiast uwagę na chronologię, czyli trzydzieści lat dzielących powstanie Lawinium od powstania Alba Longa. Do tej wersji opowieści nawiązuje także Warron (*De re rust.* II 4, 17-18), który wspomina o tym, że sławna świnią doczekała się swoich wizerunków w sztuce rzymskiej (o artystycznym przedstawieniu maciory wspomina zresztą również Likofron, w. 1259-1260)²²⁷:

Parere dicunt oportere porcos, quot mammas habeat; si minus pariat, fructuariam idoneam non esse; si plures pariat, esse portentum. In quo illud antiquissimum fuisse scribitur, quod sus Aeneae Lavini triginta porcos peperit albos. Itaque quod portenderit factum, post tricesimum annum ut Lavinienses condiderint oppidum Albam. Huius suis ac porcorum etiam nunc vestigia apparent, quod et simulacra eorum aenea etiam nunc in publico posita, et corpus matris ab sacerdotibus, quod in salsura fuerit, demonstrator.

²²⁴ Tę samą opowieść znaleźć można także w anonimowym tekście *Origo gentis Romanae* 11-12. Podobny motyw (z krową zamiast maciory w roli głównej) znany jest z mitu fundacyjnego Teb; zob. F. Vian, *Les origines de Thèbes: Cadmos et les Spartes*. Paris 1963, s. 77-82.

²²⁵ Zob. N. Horsfall, *Lycophron and the Aeneid, Again*. ICS 2005, 30, s. 38-39.

²²⁶ Zob. H. White, *Further Textual Problems in Greek Literature*. Orpheus 2000, s. 180-181. W swoim najnowszym komentarzu Gerard Lambin wraca do znaczenia „biały”; zob. *L’Alexandra de Lycophron*. Rennes 2005. Por. też dyskusje na ten temat w: *Licofrone, Alessandra*. A cura di M. Fusillo, A. Hurst, G. Paduano. Milano 1991, s. 287.

²²⁷ Zob. F. Castagnoli, *Lavinium and the Aeneas Legend*. Vergilius 1967, 13, s. 6, przyp. 3.

Powiadają, że świnia powinna rodzić tyle prosiąt, ile ma sutków. Jeśli rodzi mniej, to nie będzie z niej dobrej maciory; jeśli rodzi więcej, uchodzi to za pomyślną wróżbę. Piszą, że tego rodzaju była owa najdawniejsza, gdy w Lawinium świnia Eneasza urodziła trzydzieści białych prosiąt. Przepowiadała, że po trzydziestu latach lud Lawinium założył miasto Albę. Świadczenia istnienia tej świni i prosiąt spotykamy i dzisiaj: ich spżżowe wizerunki jeszcze teraz stoją w miejscu publicznym i kapłani pokazują maciorę przechowywaną w roztworze soli (przeł. I. Mikołajczyk).

Warto wspomnieć, że świnie były dla Rzymian wyraźnie zwierzętami powiązаныmi z ideą chronologicznego „początku”, o czym świadczy pierwotny kalendarz rzymski, w którym znajdziemy niejedną informację na temat świń: marzec, pierwszy miesiąc dawnego rzymskiego roku, nazywał się początkowo *Caprotinus*, jego patronką była Junona znana jako *Iuno Caprotina*, a przydomek ten miał pochodzić od greckiego *kapros* (=dzik lub świnia), a nie, jak by się mogło wydawać, od *caper* (=koza); nazwa kolejnego miesiąca (*Aprilus*) pochodzi natomiast od nazwy dzika, *aper*²²⁸. Trzydzieści prosiaków może zatem oznaczać również dni miesiąca.

Działalność założycielską Eneasza wspierały też inne zwierzęta o symbolicznym znaczeniu, traktowane najczęściej jako *prodigium*, które wymagały umiejętnej interpretacji. Dionizjusz z Halikarnasu jako jedyny (być może za Warronem) przekazuje opowieść o zagadkowym wydarzeniu z udziałem trójki zwierząt, jakie miało miejsce podczas zakładania Lawinium przez Eneasza²²⁹. W pobliskim lesie wybuchł znieścacka pożar, podsycany skrzydłami przez orła i drewnem przez wilka; ogonem zanurzonym w wodzie ogień próbowała natomiast bezskutecznie ugasić lisica. Znak ten wytłumaczono w ten sposób, że nowo założone miasto będzie się rozwijało nawet wbrew zawiści sąsiadów, reprezentowanych przez lisicę (I 59, 5). Zwierzętom tym zresztą, jak wspomina Dionizjos, również poświęcono pomnik z brązu, widoczny na monetach z okresu Cezara. Poza kontekstami greckimi, które opisują konflikt między bajkowymi postaciami lisicy i orła (Archiloch, fr. 174 i 176²³⁰ oraz bajka Ezopa 250), warto przypomnieć o skojarzeniach, jakie z lisami mieli Rzymianie: podczas święta Cerealiów (19 kwietnia) urządzano w Rzymie rytualne polowanie na lisy, które uważano za zwierzęta będące reprezentantami szkodliwego bóstwa rdzy zbożowej²³¹.

²²⁸ Zob. V.L. Johnson, *The Case for Vergil's Venerable Pig*. Vergilius 1961, 7, s. 19-21. Zob. też: idem, *The Prehistoric Roman Calendar*. AJPh 1963, 84.1, s. 30-31.

²²⁹ Zob. P.M. Martin, *Sur un prodige délivré à Énée (D. H., I, 59, 4-5): Essai d'interprétation*. REL 1986, 64, s. 38-58.

²³⁰ Zob. *Liryka starożytnej Grecji*. Oprac. J. Danielewicz. Warszawa-Poznań 1996, s. 165. Tekst Archilocha to najstarsze europejskie świadectwo dotyczące bajki o lisie; zob. H.-J. Uther, *The Fox in World Literature: Reflections on a „Fictional Animal”*. Asian Folklore Studies 2006, 65.2, s. 134.

²³¹ Zob. M. Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*. Warszawa 1987, s. 22. O zwyczaju tym pisze Owidiusz w *Fasti* IV 681-712.

Inne zwierzę zajmujące w micie fundacyjnym ważne miejsce to sęp, którego dwa stada uczestniczyły w sławnej wróżbie z lotu ptaków z udziałem Romulusa i Remusa²³². Dlaczego akurat sępom przyznano tę zaszczytną rolę? Według Florusa (I 1) ptaki przywykłe do krwawej diety zapowiadają wojowniczy charakter zakładanego przez Romulusa miasta. Zupełnie inaczej, w duchu własnych zapatrywań etycznych, wyjaśnia to Plutarch (*Quaest. Rom.* IX 5-7): sęp nie zabija (nawet roślin!), kiedy spożywa padlinę, unika mięsa swoich towarzyszy – nie tylko przedstawicieli tego samego gatunku, ale w ogóle ptaków, ponadto niezwykle rzadko się pojawia, a ponieważ młodych prawie wcale się nie widuje, panuje przekonanie, że sępy pochodzą z innego świata²³³. Pliniusz (*Nat. Hist.* X 6, 7, 19) dodaje: tak rzadko się pojawia, że niektórzy uważają, że pochodzi z drugiej półkuli; ponadto haruspik Umbricius twierdzi, że sęp składa 13 jaj, przy czym jednego używa do oczyszczenia gniazda i pozostałych 12 jaj. Wynikać może z tego, że Romulusowi ukazała się jedna rodzina sępów w komplecie. Jak zauważył Hubaux²³⁴, znaczna część mitu fundacyjnego obraca się wokół zjawisk związanych z liczbą 12 (12 sępów, 12 liktorów, 12 miesięcy). Dwunastka odgrywa w ogóle istotną rolę w kulturze Rzymu: 12 najważniejszych bogów, 12 tajemnych, „pitagorejskich” ksiąg Numy, dwie grupy po 12 Saliów, kapłanów Marsa i Kwirynusa (*Salii Palatini* i *Salii Collini*)²³⁵, prawo 12 tablic, 12 godzin dnia i nocy. Część z tych zjawisk ma charakter chronologiczny; to ilustracja faktu, że wśród wartości najważniejszych dla społeczeństwa rzymskiego, oprócz takich zjawisk, jak *auctoritas* czy *mores*, znajdował się właśnie czas²³⁶. Warto przypomnieć, że tak jak Romulus staje się Kwirynusem, Hersylia, jego żona, po śmierci zostaje nazwana Horą, personifikacją pory roku; Eneasza czczony jest jako *Pater Indiges*, a jego żona to Anna Perenna – personifikacja samego roku (*annus*). Tym samym określenia męskich postaci w tych parach odnoszą się do miejsc, a kobiecych – do czasu. Dwunastka sępów to także wyrazisty symbol chronologiczny, i to związany nie tylko z miesiącami, cyklem zodiakalnym czy godzinami cyklu dobowego, ale także z liczbą lat, jakie będzie dane przetrwać miastu założonemu przez Romulusa, któremu owe sępy dały znak. Wspomina o tym Cenзорynus w dziele *De die natali* (XVII 15), powołując się na autorytet Warrona:

²³² O auguralnych sępach zob. A. Gillmeister, *Rytualna rola zwierząt przy założeniu Rzymu. W: Zwierzę jako sacrum w pradziejach i starożytności.* Red. L. Kostuch, K. Ryszewska. T. 2. Kielce 2006, s. 47-50.

²³³ Zob. F. B. Krauss, *An Interpretation of the Omens, Portents, and Prodiges Recorded by Livy, Tacitus, and Suetonius.* Philadelphia 1930, s. 101-103.

²³⁴ Zob. J. Hubaux, *Romulus et l'horoscope de Rome.* W: idem, *Les grands mythes...*, s. 12-16.

²³⁵ Co skądinąd ilustruje również dualistyczny charakter pierwotnej społeczności rzymskiej; zob. A. Koptev, *'Three Brothers' at the Head of Archaic Rome: The King and His 'Consuls'.* Historia 2005, 54.4, s. 402.

²³⁶ Zob. A. Wallace-Hadrill, *Mutatio morum: the idea of a cultural revolution.* W: *The Roman Cultural Revolution.* Ed. Th. Habinek, A. Schiesaro. Cambridge 2004, s. 16-18.

Quot autem saecula urbi Romae debeantur, dicere meum non est; sed quid apud Varronem legerim, non tacebo, qui libro antiquitatum duodevicensimo ait fuisse Vettium Romae in augurio non ignobilem, ingenio magno, cuius docto in disceptando parem: eum se audisse dicentem, si ita esset, ut traderent historici de Romuli urbis condendae auguriis ac XII vulturis, quoniam CXX annos incolumis praeterisset populus Romanus, ad mille et ducentos perventurum.

A ile stuleci jest dane przeżyć Rzymowi, nie jest moim zadaniem mówić; nie zamierzam jednak przemilczeć tego, co przeczytałem u Warrona, który w osiemnastej księdze *O starożytnościach* opowiada, że w Rzymie żył kiedyś Wettiusz, jak mało kto znający się na wróżeniu, o wybitnym umyśle, w naukowych sprawach nieustępujący żadnemu uczonemu; Warron słyszał, jak on właśnie twierdził, że, o ile istotnie prawdą jest to wszystko, co historycy mówią o augurium Romulusa podczas zakładania miasta i o dwunastu sępach, to ponieważ lud rzymski bezpiecznie przeżył już 120 lat, dotrwa do lat 1200.

Rzym ma zatem istnieć 1200 lat; biorąc pod uwagę przyjmowane powszechnie dzisiaj daty powstania i upadku Imperium Rzymskiego, prorocstwo to w zadziwiający sposób się sprawdziło²³⁷. U schyłku imperium poeci przypomnieli wróżbę dwunastu sępów: najpierw Klaudian, opisując na początku V wieku przerażające *prodigia* z udziałem wilczycy (*De bello Gothico* 249-266), zinterpretował je jako zapowiedź rychłej zagłady państwa i oznajmił, że najwyraźniej los chce przyspieszyć koniec zwiastowany niegdyś przez auguralne ptaki; później Sydoniusz Apolinary (*Carm.* VII 357-358) w inwokacji do Romy zauważył, że czas bliski jest wypełnienia:

*Iam prope fata tui bis senas vulturis alas
complebant (scis namque tuos, scis, Roma, labores)...²³⁸*

Już losy niemal dopełniały wróżby twych dwunastu sępów –
Bo znasz ty, Romo, znasz swe doświadczenia...

(Przeł. M. Brożek)

Miasto musiało jednak najpierw powstać, a to oznaczało przede wszystkim wytyczenie rytualnej granicy, *pomerium* – przy użyciu specyficznych zwierząt pociągowych, czyli krowy i byka. Jak zauważa Artur Gillmeister, byk i krowa to zwierzęta poświęcone odpowiednio Marsowi (lub Jowiszowi) i Junonie²³⁹; można w tym miejscu przypomnieć wyjaśnienie podane przez cytowanego już tutaj Lydosa (*De mensibus* IV 73), według którego Romulus umieścił w jarmie krowę po stronie wewnętrznej, aby wpływała na płodność we wnętrzu Miasta, a byka na zewnątrz, aby odstraszał przeciwników. Jeśli istotnie para zwierząt

²³⁷ Zob. D. Feeney, *Caesar's Calendar. Ancient Time and the Beginnings of History*. Berkeley 2007, s. 277, przyp. 64.

²³⁸ Na temat Sydoniusza i jego sępów zob. Zieliński, *Religia Rzeczypospolitej Rzymskiej...*, s. 27, przyp. 11.

²³⁹ *Op. cit.*, s. 50-51.

symbolizowała mistyczne zaślubiny²⁴⁰, to mógłby to być również tak często przedstawiany przez poetów rzymskich związek Wenus z Marsem. W ten sposób wraz z Romulusem docieramy do granicy Miasta, granicy, która ma osobne miejsce w zbiorze urbanistycznych mitemów.

Mitologia granicy

Powszechnie znana jest pewna cecha rzymskiej mentalności, zakorzeniona w micie fundacyjnym Rzymu, którą nazwać można „obsesją nienaruszalności granicy”. *Vallum, limes, pomerium, fossa, terminus* czy Wergiliańska formuła *altae moenia Romae* – to tylko niektóre nazwy nadawane objawom tej obsesji. Rozważaniom na jej temat poświęcono wiele stron, a sam widok wału Hadriana bywał punktem wyjścia do refleksji analizującej rolę fenomenu *latinitatis* w kulturze europejskiej²⁴¹. Oto kilka znamienych opinii podejmujących kwestię rzymskiej „fiksacji granicznej”:

Łacińska obsesja granicy przestrzennej rodzi się wraz z mitem założenia Rzymu: Romulus wyznacza granicę i zabija brata, który ją narusza. Brak uznania granicy uniemożliwia istnienie *civitas*. [...] Ideologia *pax Romana* i polityczna wizja Oktawiana Augusta oparte są na sprecyzowaniu pojęcia granic: siła imperium wynika z wiedzy, w jakim *vallum*, w obrębie jakiego *limen* należy usytuować linię obrony²⁴².

Rzym pozostawił w spadku Europie średniowiecznej przede wszystkim dramatyczną alternatywę usymbolizowaną przez legendę o jego początku: zamknięty Rzym *pomerium* i triumfalne *templum* bez granic, bez murów, wymarzone nadaremnie przez nieszczęśliwego Remusa. Historia Rzymu od Romulusa stojąca pod znakiem zamknięcia, nawet i w swoich osiągnięciach jest tylko historią ogromnego zasklepienia. Miasto skupia wokół siebie przestrzeń rozszerzoną aż do optymalnego obwodu obronnego, która się w I stuleciu zamyka ostatecznie za *limes*, prawdziwym murem chińskim świata zachodniego. Wewnątrz tego obronnego szańca Miasto eksploatuje, a nie tworzy: żadnych wynalazków technicznych od czasów hellenistycznych; oparta na grabieży gospodarka, której zwycięskie wojny dostarczają niewolniczej siły roboczej i szlachetnych metali, czerpanych ze skarbów Wschodu. Celuje w sztukach zachowywania: w wojnie, zawsze obronnej mimo pozorów podboju; w prawie, które jest budowane na rusztowaniach praw poprzednich i zabezpieczone przed innowacjami; w zmyśle państwowym, który jest gwarancją stabilności instytucji; w architekturze, która jest sztuką społeczeństw osiadłych²⁴³.

²⁴⁰ Zob. *ibidem*, s. 51.

²⁴¹ Zob. Z. Herbert, *Lekcja łaciny*. W: idem, *Labirynt nad morzem*. Warszawa 2000, s. 170.

²⁴² U. Eco, *Czytanie świata*. Przeł. M. Woźniak. Kraków 1999, s. 6. Por. też U. Eco, *Interpretacja i historia*. W: U. Eco, R. Rorty, J. Culler, Ch. Brooke-Rose, *Interpretacja i nadinterpretacja*. Red. S. Collini. Przeł. T. Bieroń. Kraków 1996, s. 29-30.

²⁴³ J. Le Goff, *Kultura średniowiecznej Europy*. Przeł. H. Szumańska-Grossowa. Warszawa 1995, s. 23.

Świat starożytnego Rzymu odznaczał się spójnością, której nie miała Grecja i której zabrakło chyba także wszystkim innym cywilizacjom – zarówno starożytnym, jak i nowożytnym. Czynniki fizyczne, organizacyjne i psychologiczne spajały poszczególne elementy składowe cesarstwa rzymskiego w masywny monolit – niby rzymski mur, którego trwałą strukturę zapewniał zarówno regularny układ kamiennych bloków, jak i wyjątkowo mocno jej wiążący rzymski cement. [...] Źródłem obsesji Rzymu w sprawach dotyczących jedności i spójności państwa należy być może szukać w przebiegu wczesnych etapów rozwoju cesarstwa. [...] Próba wyjaśnienia fenomenu starożytnego Rzymu wymaga niewątpliwie silnego wyeksponowania tego niemal zwierzęcego instynktu, którym był „imperatyw terytorialny”. Sprawami największej wagi były dla Rzymian organizacja, eksploatacja i obrona własnego terytorium²⁴⁴.

Powyższe cytaty wskazują wyraźnie, że „granicy” przypisywano w tym przypadku znaczenie nie tylko dosłowne; stała się ona metaforyczną własnością całej kultury rzymskiej, tego „arcydzieła bezruchu”, jak uznał za stosowne wyrazić się Le Goff. Bizancjum odziedziczyło zresztą po antycznym Cesarstwie zarówno cechę „nieruchomości” – trudno bowiem zaprzeczyć, że określenie „arcydzieło bezruchu” doskonale oddaje istotny rys kultury bizantyjskiej – jak i związaną z owym unieruchomieniem ideę „granicy”, której materialną manifestacją stał się potężny *τείχος* wokół Konstantynopola, zwanego *Roma Nova*. Mur ten, zbudowany za czasów Teodozjusza II, został sforsowany dopiero przez Turków w roku 1453, przy użyciu artylerii; wcześniej bez powodzenia szturmowali Konstantynopol między innymi Wizygoci, Hunowie, Ostrogoci, Słowianie, Persowie, Awarowie, Arabowie, Bułgarzy, Pieczyngowie, Rusini i Wenecjanie (jedynie krzyżowcom udało się w 1204 roku wdrzeć do miasta, ale od strony morza). Wróćmy jednak do niematerialnych przejawów owego zjawiska. Daniela Dueck w zakończeniu swojego artykułu o motywie „imperium bez granic” w literaturze augustowskiej zauważyła, że realna geografia zbiega się w wielu tekstach z geografiami mityczną, co prowadzi do wykreowania sakralnej przestrzeni („a sacred space”) rozumianej jako „nadnaturalna, metafizyczna, mistyczna i mityczna idea” („a super-natural, metaphysical, mystic and mythic idea”)²⁴⁵. „Nadnaturalne” nagromadzenie przymiotników sygnalizuje tu pewien problem z precyzyjnym określeniem opisywanego zjawiska; poza tym tekst się kończy, a my nie dowiadujemy się, o jaką właściwie „mityczną ideę” tutaj cho-

²⁴⁴ N. Davies, *Europa. Rozprawa historyka z historią*. Przeł. E. Tabakowska. Kraków 1999, s. 181-182.

²⁴⁵ D. Dueck, *The Augustan Concept of 'An Empire Without Limits'*. Göttinger Beiträge zur Asienforschung 2003, 2-3, s. 225. Od czasów augustowskich opowieści o rozległości świata, o jego nieodgadnionych granicach, stanowią specyficzny składnik rzymskich panegiryków. Przykładem fragmentu tekstu Enniusza o Scypionie, wykorzystanego następnie przez Mamertyna w utworze na cześć cesarza Maksymiana w roku 291 (*Pan. Lat.* XI 16, 3). Fragment ten był przedmiotem filologicznych kontrowersji, gdyż, po pierwsze, opis granic wydaje się niekompletny, po drugie, Meotyda (Morze Azowskie) jest zwykle opisywana jako północna, a nie wschodnia granica *oikoumene*. Być może należy jednak traktować tę zagadkę jako jeden z przykładów nakładania się realnej wiedzy i geografii fantastycznej. Zob. F.W. Walbank, *The Scipionic Legend*. PCPhS 1967, 13, s. 57-58.

dzi. Owszem, mowa jest kilkakrotnie o postaciach i nazwach z mitologii greckiej, o Dionizosie, Heraklesie czy Aleksandrze (postrzeganym także jako postać należąca do sfery mitologii – „a mythological person”), o Hesperydach, Atlasie czy Okeanosie. To wszystko stanowi jednak po prostu nawiązanie do kolorytu greckich mitów podróżniczych, związanych ze specyficznym greckim pojęciem *oikoumene* (część analizowanych w artykule utworów to zresztą utwory poetów greckich), a nie mówi nic o mitologii rzymskiej, do której aluzję można znaleźć w cytowanej przez autorkę w tytule artykułu Wergiliuszowej frazie o „imperium bez granic”. Ten specyficznym rzymski mit, o którym tu mowa, to mit granicy, obejmujący w typowo ambiwalentnej strukturze również marzenie o „bezgraniczności”, symbolizowane, zgodnie z sugestią Le Goffa, przez postać Remusa. Opowieść o „nadgranicznym” zabójstwie Remusa jest istotnie najważniejszym elementem rzymskiej mitologii granicy; funkcję bóstwa opiekuńczego granic imperium pełnił natomiast wspomniany w poprzednim rozdziale kapitoński Terminus. Między tymi dwoma postaciami toczą się wszystkie „gry graniczne” w rzymskiej literaturze. Terminus strzeże granic „w górze”, Remus próbuje je naruszyć „na dole”, następnie śmierć Remusa staje się gwarancją nienaruszalności granicy (jako ostrzeżenie i jako składnik paktu z bóstwami podziemnymi), tymczasem Terminus... cóż, jak zobaczymy, w pewnym momencie przestaje strzec granic. Nigdzie niestety nie ma o tym mowy wprost, ale Terminus doskonale nadawałby się na boskie *alter ego* Remusa: tak jak Romulus został Kwirynusem, tak Remus mógłby po śmierci przemienić się w Terminusa. Aluzję do apoteozy Remusa czyni być może Wergiliusz, kiedy pisze o wspólnej działalności braci, z których jeden nosi boskie imię („*Remo cum fratre Quirinus...*”; *Aen.* I 292)²⁴⁶. Dodatkową wskazówkę stanowi towarzysząca Terminusowi na Kapitolu Juventas, odpowiednik greckiej Hebe, niebiańskiej małżonki Heraklesa; Terminus, podobnie jak grecki heros, swój status zawdzięczał zatem ubóstwieniu: jest logiczne, że unieśmiertelnionemu człowiekowi daje się za towarzyszkę Młodość, aby uniknąć losu Titonosa.

Pod patronatem Terminusa dokonuje się w poezji swoista rewizja granic: w *Fasti* (II 683-684) Owidiusz przedstawia przyczynę, dla której kamień graniczny, posąg Terminusa, w czasach Augusta nie wytycza już krańców imperium. Otóż „ziemie innych ludów określa wyraźna granica; obszar rzymskiego państwa to zarazem Miasto i świat” („*Gentibus est aliis tellus data limite certo, / Romanae spatium est Urbis et orbis idem*”). Nawiązując do tej formuły Rutilius Namatianus, poeta z V wieku, w swoim *itinerarium* umieścił zdanie: „*Urbem fecisti, quod prius orbis erat*” (*De reditu suo* I 66)²⁴⁷. Miasto, które było analogo-

²⁴⁶ Jest to zresztą jedyne miejsce w *Eneidzie*, w którym pojawia się imię Remusa; zob. J.-P. Brisson, *Rome et l'âge d'or: Dionysos ou Saturne?* MEFRA 1988, 100.2, s. 960-961.

²⁴⁷ Zob. E. Bréguet, *Urbi et orbi: un cliché et un thème*. W: *Hommages à Marcel Renard I*. Ed. J. Bibauw. „Collection Latomus”, vol. CI. Bruxelles 1969, s. 140-152; B. Rochette, *Urbs – Orbis. Ovide, „Fastes” II, 684: Romanae spatium est Urbis et orbis idem*. Latomus 1997, 56.4, s. 551-553;

nem kosmosu, bywało zatem także utożsamiane ze światem również na mocy językowego wynalazku, zestawiającego słowa *urbs* i *orbis*. Pierwszym autorem, który odkrył tę paronomazję, był kreujący siebie na zbawcę Miasta Cyceron, który opisując zbrodnię Katyliny, podkreślał, że spiskowcy planowali zniszczenie „tego oto miasta, a co za tym idzie – i całego świata” („*huius urbis atque adeo orbis terrarum*”; *In Cat.* I 4, 9). Z tego wzoru korzystali później poeci augustowscy: Wergiliusz²⁴⁸, Owidiusz (poza cytowanym dystychem z *Fasti* również *Ars* I 174) i Maniliusz (*Astr.* IV 776-777). Od tej pory Rzym funkcjonuje jako *cosmopolis*, miasto-świat²⁴⁹. Wskazując na przykład egipskich obelisków przywiezionych do Rzymu, autorzy eseju o rzymskim *Cosmopolis* zauważają: „fragmenty podbitego świata zostały przejęte i dostosowane do nowego kontekstu w całym mieście: miasto wchłonęło świat”²⁵⁰. W literaturze rzymskiej nie brakuje opisów owego zjawiska; literacki odpowiednik tej imperialnej inkluzywności mogłyby stanowić również wszystkie figury nagromadzenia i totalności (*congeries*, enumeracja), które można traktować jako aluzję do wszechogarniającej potęgi Imperium. Z perspektywy indywidualnej mogło to jednak wyglądać zupełnie inaczej. Szczególnie interesujący jest i tym razem przypadek Owidiusza. Zakrawa na ironię, że poeta, który w *Fasti* wygłaszał deklaracje o tym, że Rzym obejmuje cały świat, nagle na skutek swojej relegacji na krańce rzymskiego imperium został zmuszony do uznania, że świat ów nie jest jednak jednolity, a co za tym idzie – musiał zmienić swe zapatrywania na relacje między centrum a peryferiami i zmierzyć się ze zjawiskami, które są charakterystyczne dla dwuznacznego terytorium pogranicza²⁵¹. Jeśli spojrzymy na to szerzej, okaże się, że nie musi to być paradoks, że istnieje tutaj pewna logika; w istocie Owidiusz nieustannie w swojej twórczości bada i przeddefiniuje granice: granice gatunków literac-

C. Nicolet, *Space, Geography and Politics in the Early Roman Empire*. Transl. H. Leclerc. Ann Arbor 1991, s. 114. Na temat roli motywu „miasta-świata” w imperialnej propagandzie Rzymu zob. J. Vogt, *Orbis Romanus*. Freiburg-Basel-Wien 1960.

²⁴⁸ Zob. Ph.R. Hardie, *Virgil's Aeneid: Cosmos and Imperium*. Oxford 1986, s. 364-366.

²⁴⁹ W koncepcji tej widziano wpływ „kosmopolitycznych” idei stoickich; zob. Rochette, *op. cit.*, s. 552. O tym, jaką postać koncepcja miasta-świata przybrała w poezji czasów cesarstwa, pisze C. Connors, *Imperial space and time: the literature of leisure*. W: *Literature in the Greek and Roman Worlds. A New Perspective*. Ed. O. Taplin. Oxford 2000, s. 508-513 (podrozd. „*Orbis* and *urbs*: Maps in marble”). Zob. też C. Edwards, G. Woolf, *Cosmopolis: Rome as World City*. W: *Rome the Cosmopolis*. Ed. C. Edwards, G. Woolf. Cambridge 2003, s. 1-20; Nicolet, *op. cit.*, s. 29-47; D. Favro, *Making Rome a world city*. W: *The Cambridge Companion to the Age of Augustus*. Ed. K. Galinsky. Cambridge 2005, s. 234-263; L. Stonon Mazzolani, *Rome as the City of Mankind*. W: eadem, *The Idea of the City in Roman Thought: from Walled City to Spiritual Commonwealth*. Transl. S. O'Donnell. London 1970, s. 173-181.

²⁵⁰ Edwards, Woolf, *op. cit.*, s. 2.

²⁵¹ Na temat kulturotwórczej roli pogranicza zob. np. H. Donnan, Th.M. Wilson, *Granice tożsamości, narodu, państwa*. Przeł. M. Głowacka-Grajper. Kraków 2007, s. 27-30 (podrozd. „Kultury graniczne”).

kich²⁵², granice swobody wypowiedzi²⁵³, granice wreszcie Imperium i jego kultury... Badacze na ogół zgadzają się, że podawane przez Owidiusza w elegiach wyгнаńczych informacje o własnej twórczości w języku Getów, która miałyby powstać na obczyźnie, należy włożyć między bajki: opowieści tego typu miałyby być przejawem specyficznego, Owidiuszowego humoru bądź też formą skargi, metaforą wyobcowania na dalekiej ziemi, stopniowej „getyzacji” towarzyszył bowiem zanik umiejętności posługiwania się łaciną²⁵⁴. Niezależnie od tego, czy uznamy „barbarzyńską” twórczość Owidiusza za składnik literackiej fikcji, czy też za realny twór, możemy zauważyć, że Owidiusz-wygnaniec dokonuje swoistej demitologizacji rzymskiej granicy – pokazuje, że, po pierwsze, granica istnieje, po drugie – da się ją przekroczyć. Granica między Getami i Rzymianami została w poezji Owidiusza zatarta, Getowie dokonali w ten sposób kulturowej „inwazji” na terytorium rzymskie, a osobowość twórcza poety z Tomi zyskała dzięki temu nową, „transgraniczną” tożsamość (choć niewykluczone, że była to tożsamość wyimaginowana).

Graniczna mitologia stanowi również istotny składnik świata ajtiologicznych utworów Propercjusza z IV księgi jego elegii. Za tekst osadzony w „dyskursie granicznym” uchodzi przede wszystkim utwór IV 10, o Jowiszu z przydomkiem Feretrius, kolejnym boskim strażniku granic²⁵⁵. Interesujący komentarz do rzymskiego mitu granicy zawiera jednak przede wszystkim kontrowersyjna elegia o zdradzieckiej Tarpei (IV 4), transgresyjny poemat, który można zatytułować „poza dobrem i złem”²⁵⁶. Poeta umieszcza Tarpeję od wstępu nie tylko w centralnym punkcie Rzymu (zgodnie z innymi wersjami tej opowieści), ale i w samym środku semantycznej, chronologicznej i topograficznej konfuzji. „Odrażający grób” Tarpei to w wersji oryginalnej „*turpe sepulcrum*” (IV 1), a więc ukryty oksymoron, łączący słowo *turpe* ze słowem *pulc(h)er*, brzydotę z pięknem, co można uznać za sygnał odwołujący się do motywu *felix culpa*, błogosławionej winy, która prowadzi ku pojednaniu przeciwników – Sabinów i Rzymian²⁵⁷. Wprowadzając pewne zakłócenia chronologiczne, Propercjusz nawiązuje też wprost do późniejszej historii wzgórze, wspomina o świątyni Jowisza („*antiqui limina capta Iovis*”; IV 2), co można uznać za aluzję do wydarzeń związanych

²⁵² Zob. S. Harrison, *Ovid and genre: evolutions of an elegist*. W: *The Cambridge Companion to Ovid*. Ed. Ph. Hardie. Cambridge 2006, s. 86.

²⁵³ Zob. D. Feeney, *Si licet et fas est: Ovid's Fasti and the Problem of Free Speech under the Principate*. W: *Roman Poetry and Propaganda in the Age of Augustus*. Ed. A. Powell. Bristol 1992.

²⁵⁴ Zob. McGowan, *Ovid in Exile...*, s. 147.

²⁵⁵ Zob. J.B. DeBrohun, *Roman Propertius and the Reinvention of Elegy*. Ann Arbor 2003, s. 154-155 (rozd. „The Preservation of Rome's Borders (4.10)”).

²⁵⁶ Zob. M. Janan, *The Politics of Desire. Propertius IV*. Berkeley 2001, s. 70-84.

²⁵⁷ Zob. B. Weiden Boyd, *Tarpeia's Tomb: A Note on Propertius 4.4*. *AJPh* 1984, 105.1, s. 85-86. Sens tej gry słów został tu przedstawiony nieco inaczej: *sepulcrum* to synonim przymiotnika *turpe*, gdyż oznacza etymologicznie „*s(in)e-pulchrum*”.

z budową tej świątyni, a więc z mitem o Terminusie. Bo mit o Tarpei w wersji Propercjusza to również mit o przekraczaniu granic: Tacjusz, król Sabinów oblegający wzgórze (późniejszy Kapitol), otacza wałem swój obóz wraz ze źródłem („*hunc Tatius fontem vallo praecingit acerno*”; IV 7), a Tarpeja, dążąc do źródła, ową przeszkodę w jakiś sposób omija („*hinc Tarpeia deae fontem libavit*”; IV 15). Janan wiąże ową zdolność do przenikania murów z kobiecością, wskazując na obecną w wielu miejscach utworu symbolikę akwaticzną i na specyficzną „mechanikę płynów”, opisywaną przez Luce Irigaray²⁵⁸, ale Tarpeja w wersji Propercjusza to także kobiece wcielenie Remusa²⁵⁹. Elegia Propercjusza wskazuje, że narracje o granicy miasta, wywodzące się z legendy fundacyjnej, mogły przybierać ambiwalentną postać. Granica była nienaruszalna, a zarazem przenikalna i elastyczna. Mit o Tarpei to nie tylko opowieść o westalce, która łamiąc ślub czystości naruszyła granice państwa; Tarpeja to także wcielenie owej podwójnej roli, jaką odgrywały kobiety w rzymskim micie: roli dziewicy-westalki i prostytutki. Rola „tej ostatniej” w micie o założeniu Rzymu jest znana („*lupa*”, Akka Larencja²⁶⁰); warto jednak zwrócić uwagę na kilka najdawniejszych świadectw, które pokazują niezwykłą wartość, jaką dla państwa rzymskiego przedstawiała działalność Larencji jako prostytutki właśnie²⁶¹.

Elegia o Tarpei to nie tylko opowieść o przekraczaniu granic fizycznych, to także opowieść o zanikaniu barier kulturowych – między Rzymianami i Sabinami. Ostatecznym efektem wydarzeń przedstawionych przez Propercjusza jest przecież połączenie dwóch „narodów”; Tacjusz, który w marzeniach Tarpei ma zastąpić Romulusa, jest swoistą zapowiedzią Numy, pierwszego sabińskiego władcy na tronie rzymskim. Ale sabińskie rządy miały dopiero nadejść, tymczasem Tarpeja, przekraczając granice konsekwentnie, buduje w swoich marzeniach, niczym Remus, wizję alternatywnej historii Rzymu; zwracając się do Tacjusza, pragnie zastąpić nim Romulusa (IV 53-54):

²⁵⁸ Zob. Janan, *op. cit.*, s. 72-73.

²⁵⁹ Interesujące świadectwo dotyczące zakazu przekraczania obozowych obwarowań wyraźnie nawiązuje do śmierci Remusa; Modestyn, *De poenis IV (=Digesta XLIX 16.3.17-18)*: „*nec non et si vallum quis transcendat aut per murum castra ingreditur, capite punitur. Si vero quis fossam transiluit, militia reicitur*”.

²⁶⁰ Na temat Akki Larencji jako opiekunki Romulusa i Remusa pisali m.in. Licyniusz Macer, fr. 1 P (=Makrobiusz, *Sat. I 10, 17*); Plutarch, *Rom. 4, 4-5*; Dionizjos z Halikarnasu I 84 i 87. Zob. D. Sabbatucci, *Il mito di Acca Larentia*. SMSR 1958, 29, s. 41-76.

²⁶¹ Np. Katon w *Origines*, fr. 16 P (=Makrobiusz, *Sat. I 10, 16*): „*Cato ait, Larentiam meretricio quaestu locupletatam post excessum suum populo Romano agros Turacem, Semurium, Lintirium et Solinium reliquisse et ideo sepulcri magnificentia et annuae parentationis honore dignatam*”. Podobne znaczenie ma także znany m.in. z tekstów Plutarcha (*Rom. V*) i Warrona (u św. Augustyna, *De civ. Dei VI 7*) mit o świątynnej prostytucji, która miała miejsce w przybytku Herkulesa za sprawą „innej” Larencji.

*Te toga picta decet, non quem sine matris honore
nutrit inhumanae dura papilla lupae*

Purpura ci przystoi, tamtemu – pogarda,
Toć jego wykarmiła wilczy cy pierś twarda!

(Przeł. A. Świderkówna)

Propercjusz nawiązuje tutaj być może do kolejnego (poza bratobójstwem) niepokojącego faktu w biografii założyciela Rzymu: był on sierotą, co stanowiło, według rzymskich przekonań, złą wróżbę. Nie był też karmiony przez matkę, co, jak pokazuje przypadek Achillesa²⁶², skutkować mogło bezwzględny, okrutny charakterem.

Poetycka wersja mitu granic przyjmuje też często postać motywu określanego jako „*moenia ponere*”²⁶³. Wymowna jest eksklamacja Eneasa, łącząca mury ze szczęściem: „*O fortunati, quorum iam moenia surgunt!*” (*Aen.* I 437). Wzmiankę o murach można tu uznać za zwykłą metonimię: Kartagińczycy budują miasto, a Eneasz mówi o wznoszeniu jego murów. Ale wyrażenie „*altae moenia Romae*” (*Aen.* I 7) świadczy o tym, że mury były dla Rzymian najważniejszą częścią miasta. Nieobojętne jest zresztą także miejsce w tekście, w którym pojawia się owa fraza o „murach wysokiego Rzymu”, czyli siódmy wers eposu: Rzym jest wysoki, gdyż leży na wzgórzach, a tych jak wiadomo, jest siedem. „Wysoki Rzym” to ponadto, jak sugerowano, aluzja do domniemanej semickiej etymologii toponimu²⁶⁴. Później metonimia ta pojawia się kilkakrotnie w kluczowych momentach: w przepowiedni Hektora (*Aen.* II 294), czy też wówczas, gdy Eneasz w Tracji po raz pierwszy próbuje założyć nowe miasto, nazywając je swoim imieniem (*Aen.* III 17). Mitologia graniczna to jednak przede wszystkim w naturalny sposób składnik wielu utworów poetyckich, które traktują o założeniu Miasta, a zatem poematów ktystycznych.

²⁶² Zob. R. Hunter, *'Breast is Best': Catullus 64.18*. CQ 1991, 41.1, s. 254-255.

²⁶³ Zob. J.-P. Brachet, *Moenia ponere. Une manière archaïque de désigner la fondation d'une cité en latin*. W: *Hommages à Carl Deroux*. T. 2 („Prose et linguistique, médecine”). Ed. P. Defosse. „Collection Latomus”, vol. XXIII, 266-267. Bruxelles 2002, s. 64-75.

²⁶⁴ Zob. J.D. Reed, *Virgil's Gaze. Nation and Poetry in the Aeneid*. Oxford 2007, s. 140 (według kontrowersyjnych ustaleń Martina Bernala z książki o „czarnej Atenie”); zob. też M. Menichetti, *La Città Eterna ha un nome semitico?* (artykuł z września 2007) <http://www.storico.org/L'Impero%20Romano/citta_eterna_nome_semitico.htm>; [dostęp: 20.05.2013].

POEZJA POCZĄTKÓW: RZYMSKI POEMAT FUNDACYJNY

...*qua maxima Roma est...*

Propercjusz IV 1, 1

Nietrudno pokazać, że mit fundacyjny stał się wzorem dla posunięć w dziedzinie rzymskiej polityki (czy też raczej w sferze tworzenia wizerunku rzymskiego polityka), o czym będzie jeszcze mowa, ale bywał także w nie mniejszym stopniu istotną inspiracją dla poezji. Poezja żywi się mitem – to wiadomo od czasów archaicznej Grecji; poezja, zwłaszcza epicka, oznacza zawładnięcie „czarem początków”. W poezji rzymskiej nastąpiło charakterystyczne połączenie tych źródłowych dążeń z opowieściami o Mieście, wskutek czego powstała jedyna w swoim rodzaju poetycka, urbanistyczna mitologia, sięgająca do rzymskiego mitu fundacyjnego z jego rozlicznymi wariantami. Genologicznym efektem tych procesów stał się „poemat fundacyjny”, specyficzny „gatunek” literacki, mający pewne swoje antecedencje w okolicznościowej poezji greckiej, ale odznaczający się na gruncie rzymskim swoistymi, odrębnymi właściwościami. Co do nazwy owego „gatunku”: przez analogię do „mitu fundacyjnego” można by było teksty związane z założeniem miasta określać jako „poematy fundacyjne”; wskazywałyby to, dzięki zastosowaniu przymiotnika o źródłosłowie łacińskim, na specyficznie „rzymski” kontekst, w jakim funkcjonował ów gatunek. Słowo *fundatio* jest jednak niezwykle rzadko używane w łacinie antycznej; był to prawdopodobnie neologizm stworzony przez Witruwiusza, być może więc właściwsza byłaby tu nazwa grecka, czyli „poemat ktystyczny”. W praktyce terminy te są używane wymiennie, wskazując na grecko-rzymską naturę zjawiska. Jeśli termin „gatunek” wydaje się zbyt „mocny” (bo zgodnie z sięgającą antyku tradycją za odrębny gatunek przyjęło się uważać twór o swoistych cechach nie tylko tematycznych i stylistycznych, ale i metrycznych), to mogę zaproponować pojęcie „grupy tekstów o pewnych wspólnych cechach tematycznych”. Jest to jednak, jak widać, dość nieporęczne sformułowanie. Ponadto, co warto podkreślić, współcześni badacze coraz częściej zwracają uwagę na fakt, że w praktyce

poeci rzymscy eksperymentowali z tradycyjnymi formami gatunkowymi, tworząc gatunki hybrydyczne, nowe, niemieszczące się w granicach wyznaczonych przez antycznych teoretyków. Stąd na przykład notoryczne kłopoty z określeniem przynależności gatunkowej takich utworów, jak *Metamorfozy* czy *Fasti* Owidiusza²⁶⁵. Cechy „tematyczne” tego gatunku to przede wszystkim, oczywiście, zainteresowanie tematem początków Rzymu oraz motyw profetyczne, często związane z postacią Sybilli. Określenia „poemat fundacyjny” (lub podobnego, na przykład „epos ktystyczny”) używano dotąd w odniesieniu do czterech tekstów rzymskich: raz chodziło o pieśń Saliów²⁶⁶, raz o jedną z elegii Tibullusa²⁶⁷; utwór, podobnie jak IV ekloga Wergiliusza, zdaje się znacznie „przewyższać” okazję, dla której formalnie powstał, raz o *Carmen saeculare* Horacego²⁶⁸, a kilkakrotnie terminologia typu „ktystycznego” pojawiała się w analizach *Eneidy*²⁶⁹. Do tego typu utworów zaliczyć można jednak nie tylko pieśń Saliów, ale także utwory Newiusza (*Bellum Punicum*, owa, jak to określano, „*parva Aeneis*”), Enniusza (*Annales*), Propercjusza (elegie IV 9 i 10), Owidiusza (rzymska część *Metamorfoz* oraz *Fasti*) oraz Stacjusza (*Silv.* IV 3). Cechy te rozprzestrzeniały się na inne utwory, których tematyka mogła nie dotyczyć bezpośrednio mitologii Miasta; wynikało to z faktu, że dla Rzymian mit założycielski stał się uniwersalnym wzorcem nie tylko w dziedzinie społeczno-politycznej (o czym świadczy wspomniana już „romulizacja”), ale także w sferze „prywatnej”, osobistej – w takim zakresie, rzecz jasna, w jakim pojawia się ona w tekstach poetyckich.

Dowodów na to literatura rzymska dostarcza bez liku; część z nich wypadnie jeszcze analizować, teraz podam tylko jeden tytułem przykładu; będzie to

²⁶⁵ Przykłady z twórczości dwóch innych poetów augustowskich można znaleźć w: S.J. Harrison, *Generic Enrichment in Vergil and Horace*. Oxford-New York 2007.

²⁶⁶ Zob. Th. Habinek, *The World of Roman Song. From Ritualized Speech to Social Order*. Baltimore 2005, s. 8-33 (rozdz. „Song and Foundation”). Oto „fundacyjne” cechy *Pieśni Saliów*: Warron łączy tę pieśń z czasem założenia Rzymu (*De ling. Lat.* VII 3), co zresztą zostało potwierdzone dzięki badaniom archeologicznym; rytuał Saliów gestem, tańcem, zsakralizowanym językiem (wspólnej) pieśni, wreszcie użyciem symbolicznych przedmiotów (tarcz, które zapewniały Rzymowi wieczne trwanie) ustanawiał wspólnotę, kreował „Rzym” jako przestrzeń kulturową i społeczną.

²⁶⁷ Jak stwierdził Francis Cairns (*Tibullus: A Hellenistic Poet at Rome*. Cambridge 1979, s. 68-70), elegia II 5 to „foundation poem”, nawiązujący do greckiej poezji ktystycznej. Por. też M. Swoboda, *Albius Tibullus – poeta elegijny*. Poznań 1969, s. 51-52; R.J. Ball, *Tibullus the Elegist. A Critical Survey*. Göttingen 1983, s. 185-217 („Elegy 2.5: Rome the Eternal”); J.A. Rea, *Urbs Aeterna: Reinventing Rome in Tibullus 2.5 and Aeneid 8*. W: eadem, *Legendary Rome. Myth, Monuments, and Memory on the Palatine and Capitoline*. London 2007, s. 95-102.

²⁶⁸ Zob. M. Lowrie, *At the Limits of Performativity: The Carmen saeculare*. W: idem, *Writing, Performance, and Authority in Augustan Rome*. Oxford 2009, s. 123-126 (podrozdz. „Foundational song” z odwołaniami do tekstu Habinka o *Pieśni Saliów*).

²⁶⁹ Zob. np. G.B. Miles, *The Aeneid as Foundation Story*. W: *Reading Vergil's Aeneid: An Interpretive Guide*. Ed. Ch. Perkell. Norman 1999. Miles nadaje określeniu „opowieść fundacyjna” dość szeroki zakres, traktując ją jako narrację o kształtowaniu się rzymskiej tożsamości. Por. też Rea, *op. cit.*, s. 89 (VIII księga *Eneidy* jako „foundation story”).

dwuwiersz z wiersza Katullusa (116, w. 7-8: „*contra nos tela ista tua evitabimus amitha / at fixus nostris tu dabis supplicium*”). Słowa Romulusa do Remusa (zaczepnięte z *Annales* Enniusza) zostają tutaj przekształcone w składnik literackiej polemiki²⁷⁰. Można by oponować, twierdząc, że aluzja jest prawie niezauważalna, można też utrzymywać, że ważniejsze tu jest odwołanie do tekstu *Annales*, a nie do mitologii (bo poeta wysyła swojemu przeciwnikowi Gelliuszowi zamiast utworu Kallimacha śmiertelny „pocisk” w postaci znacznie mniej przyjemnej poezji Enniusza). Faktem jednak jest, że – o ile uznamy też sam fakt istnienia tu tego rodzaju aluzji – konflikt Romulusa i Remusa zyskuje status konfliktu uniwersalnego, którego reguły (swoista wydarzeniowa logika) i postacie stanowią wzorzec wszelkiego rodzaju podobnych sytuacji, którym próbuje się nadać wysoką (bo „mityczną”, uniwersalną) rangę. Sama „nikłość” tej wzmianki może stanowić poniekąd dowód na ekspansywność mitu, zdolność do przenikania w głębokie warstwy wyobraźni, z których jego elementy pod postacią słabego echa przedostawać się mogły następnie na powierzchnię tekstu.

***Eneida* jako epos ktystyczny**

Eneida to epika „urbanistyczna”; Brooks Otis w swoim eseju o „tajemnicy *Eneidy*” zwrócił uwagę na znamieny paradoks: otóż *Eneida* to „heroic-age epic in an urban civilization”. Jedynie *Eneida*, jak zauważył, dąży do tego, aby być utworem „zarazem heroicznym i ucywilizowanym, odległym i współczesnym, homeryckim i augustowskim”, a zatem aby stać się „true epic of metropolis”, epiką wielkomijską, poematem miasta-olbrzyma przypominającego bardziej współczesny Nowy Jork niż archaiczne Mykeny²⁷¹. Nie wiem, czy opozycja między „dziką”, archaiczną poezją Homera a „cywilizowaną” poezją Wergiliusza jest do utrzymania; sądzę jednak, że swoiście rozumiana „miejskość” *Eneidy* jest faktem nieulegającym wątpliwości. Związek *Eneidy* z miastem rozumiem jednak nieco inaczej niż Brooks Otis. Nie chodzi mi bowiem o czytanie *Eneidy* jako wytworu wielkomijskiej cywilizacji, ale jako wytworu zmityzowanej wyobraźni nakierowanej na wykreowanie obrazu wielkiego (w istocie nieskończonych rozmiarów) Miasta.

²⁷⁰ Zob. J.E.G. Zetzel, *Catullus, Ennius, and the Poetics of Allusion*. ICS 1983, 8.2, s. 256-257. Na temat interpretacji wątpliwych aluzji literackich (uznawanych zwykle za przypadkowe zbieżności, pozbawione „odautorskich” wskazówek), zob. S. Hinds, *Allusion and Intertext: Dynamics of Appropriation in Roman Poetry*. Cambridge 1998, s. 17-51 (rozdz. „Interpretability: Beyond Philological Fundamentalism”).

²⁷¹ B. Otis, *The Mystery of the Aeneid*. W: idem, *Virgil. Study in Civilized Poetry*. London 1995, s. 2-3.

Epos Wergiliusza był od dawna traktowany jako poemat aitiologiczny, opowiadający o początkach roku Julijskiego i o początkach miast (nie tylko włoskich, ale także Kartaginy)²⁷². *Eneida* to „poemat początków” również w tym sensie, że składa się z licznych narracyjnych „otwarć”, opowieść wyposażona jest w wiele wyraźnie zaznaczonych punktów inicjalnych²⁷³. Samo *exordium Eneidy* ogranicza się do symbolicznych siedmiu wersów, odpowiadających siedmiu latom wędrówki Eneasza z Troi do Italii. Początek *Eneidy* sygnalizuje też temat topograficzny, i to nie tylko bezpośrednio, poprzez użycie szeregu nazw geograficznych (Troja, Italia, Lawinium...), ale także z wykorzystaniem swoistej topografii tekstu: sformułowanie „*alta Roma*” sugeruje związek ze wzgórzami, na których leży Rzym; skoro wzgórz tych jest, jak wiadomo, siedem, wiadomość o tym pojawia się w siódmym wersie poematu. Jeśli związek ten wyda nam się przypadkowy, możemy sięgnąć po *Carmen saeculare* Horacego, który swoim zwyczajem, dopisując komentarz do tekstu Wergiliusza, mówi już wprost o siedmiu wzgórzach („*dis, quibus septem placuere colles...*”), oczywiście w siódmym wersie pieśni²⁷⁴. Ład tekstowy i urbanistyczny spotykają się tu zatem, czyniąc obecność Miasta w tekście bardziej sugestywną.

Owe początkowe siedem wersów *Eneidy* spina rodzaj (niedokładnego) anagramu-paronomazji *arma – Romae*, co można uznać za próbę pokazania, jak wyglądało przejście od walki do założenia Miasta, od niszczenia do budowania. Te dwa aspekty kumulują się nieoczekiwanie w końcowej scenie *Eneidy*, kiedy to Eneasza wbija miecz w Turnusa, co opisane jest tym samym czasownikiem („*ferrum aduerso sub pectore condit*”; *Aen.* XII 950), którym oznaczone zostało zakładanie miasta i tworzenie wspólnoty proto-Rzymian w Lacjum („*Romanam condere gentem*”; *Aen.* I 33); tym samym zgładzenie Turnusa zyskuje status zbrodni fundacyjnej²⁷⁵. Niemal zresztą każdy składnik poematu służy wykreowaniu pełnowymiarowego bohatera ktystycznego. Oto kolejne przykłady. W przeciwieństwie do wędrówek Odyseusza, jak zauważono, podróże Eneasza w pierwszej, „odyseicznej” części *Eneidy* związane są z miastami²⁷⁶. Owe miasta na drodze herosa to Troja oraz jej kolejne kopie: Eneis w Tracji (tutaj po raz

²⁷² Zob. np. B. Franchi, *L'epos virgiliano e l'eziologia*. MD 1995, 34, s. 95-106.

²⁷³ Zob. E. Oliensis, *Sibylline Syllables. The Intratextual Aeneid*. PCPhS 2004, 50, s. 29.

²⁷⁴ Horacy zresztą potwierdza swoje przywiązanie do numerycznej konstrukcji wiersza w dalszej części *Carmen*, gdzie jest mowa o dziesiątce i jedenastce; w tekście te liczby mają zostać pomnożone, by uzyskać liczbę lat przypadającą na *saeculum* (czyli 110), ale gdyby je dodać, jak to niedawno zaproponowano (zob. A. Barchiesi, *Lane-switching and Jughandles in Contemporary Interpretations of Roman Poetry*. TAPhA 2005, 135.1, s. 157-160), otrzymalibyśmy numer wersu (21), w którym znajduje się ta informacja.

²⁷⁵ Zob. S.L. James, *Establishing Rome with the Sword: Condere in the Aeneid*. AJPh 1995, 116.4, s. 623-637.

²⁷⁶ Zob. J. Whitehorne, *The Significance of the City in Virgil's Aeneid I-VI*. W: *Studies in Latin Literature and Roman History*. Ed. C. Deroux. Bruxelles 2006, s. 224.

pierwszy odbywa się rytuał fundacyjny, któremu przeszkodziło odkrycie grobu syna Priama Polidorosa – dała o sobie znać ponura trojańska przeszłość (zamiast znakomitej italskiej przyszłości), Pergamea na Krecie, Buthrotum²⁷⁷, Kartagina, Ilium na Sycylii, Cumae i wreszcie łatyńskie Lawinium. Zgodnie z tym, co przedstawia III księga *Eneidy*, istnieje tylko jeden aspekt trojańskiej wyprawy, nad którym Eneasza całkowicie panuje – jest to czynność zakładania miasta²⁷⁸. W *Eneidzie* znajdziemy też odwołania do wielu założycielskich prodigiów, dotyczących nie tylko Italii, ale też na przykład Kartaginy²⁷⁹. Trzeba przy tym pamiętać, że poetycko-mityczna opowieść o rycie założycielskim niekoniecznie odpowiada „realnemu” sposobowi zakładania miasta, może bowiem służyć pewnym dodatkowym celom. Uświadomić to może na przykład passus z *Eneidy* (VII 156-162), w którym znajduje się scena zakładania przez Eneasza zwykłego obozu (*castrum*), ale opis tej czynności wypełniony jest aluzjami do założenia Miasta (*urbs*)²⁸⁰. W ten sposób powstaje sugestia, że Eneasza jest pośrednio założycielem samego Rzymu. Barchiesi²⁸¹ sądzi ponadto, że wyznaczone Eneaszaowi przez Wergiliusza miejsce lądowania (inne niż we wcześniejszych wersjach mitu) jest istotne ze względu na Ostię – pierwszą rzymską osadę poza Rzymem. Bohater *Eneidy* wytycza w ten sposób drogę późniejszym rzymskim kolonistom. Wergiliusz dwukrotnie pokazuje ponadto nierealną, pozbawioną znaczenia, „zabawową” poniekąd czynność odnawiania/zakładania miasta: pierwszy raz, kiedy Eneasza przybywa do Buthrotum, gdzie widzi miniaturę dawnej Troi, a drugi raz – w Kartaginie, gdzie Merkury zastaje go przy „odnawianiu” miasta. Bóg jednak działalność tę opisuje jako *otium* (*Aen.* IV 271); nawet strój Eneasza podkreśla „niepoważny” charakter tego zajęcia²⁸². W ten sposób *Eneida* włącza się w rzymskie rozważania na temat znaczenia konkretnego miejsca, w którym powstaje miasto. O tym, że są na „mapie *Eneidy*” miejsca właściwe i niewłaściwe, świadczy znamienna manipulacja topografią: precyzyjnie i wiarygodnie opisane wybrze-

²⁷⁷ Buthrotum to wcześniejsza wersja świata podziemnego, z widmową, zminiaturyzowaną kopią Troi („*parva Troia*”; *Aen.* III 349), Helenosem i Andromachą, z wyschniętą rzeką i pustym grobem Hektora. David Quint (*Painful Memories: Aeneid 3 and the Problem of the Past.* CJ 1982, 78.1, s. 31) zauważa: „Through a series of Odyssean allusions and parallels, Virgil depicts the mimic Troy where Andromache and Helenus cling to their remembered past as a kind of underworld, inhabited by the living dead”. Na temat fantomu Troi w Buthrotum zob. m.in. Ch.F. Saylor, *Toy Troy. The New Perspective of the Backward Glance.* Vergilius 1970, 16, s. 26-28; Z. Pavlovskis, *Aeneid V: The Old and the Young.* CJ 1976, 71, 3, s. 198; Whitehorne, *op. cit.*, s. 231-232.

²⁷⁸ Zob. S. Mack, *Patterns of Time in Vergil.* Hamden 1978, s. 62. Zgodnie z tradycją Eneasza miał być ogółem założycielem przynajmniej 14 miast; Wergiliusz wspomina tylko o niektórych. Zob. J.G. Farrow, *Aeneas and Rome: Pseudepigrapha and Politics.* CJ 1992, 87.4, s. 339-340.

²⁷⁹ Zob. E.L. Harrison, *Foundation Prodigies in the Aeneid.* PLLS 1985, 5, s. 131-164.

²⁸⁰ Zob. dyskusję na ten temat w: Barchiesi, *op. cit.*, s. 139-143.

²⁸¹ Zob. *ibidem*, s. 142-143.

²⁸² Zob. Pavlovskis, *op. cit.*, s. 195.

za Italii kontrastują w poemacie z błędnie opisanymi terytoriami poza Italią, co zauważył już Della Corte²⁸³. Nie jest to bynajmniej wynik niewiedzy samego poety (jak sugerował włoski badacz), ale celowa praktyka podkreślająca nieświadomość głównego bohatera co do miejsca, w którym ma się osiedlić. Niewiedza narratora na temat topografii koresponduje po prostu z licznymi pomyłkami Eneasza dotyczącymi wyboru stosownego miejsca na terenach greckich i fenickich; Italia nie budzi już u bohatera podobnych wątpliwości²⁸⁴. Eneasza, wylądowawszy w Lacjum, czerpie ponadto, niczym Antajos, siłę z ziemi, która jest przecież „pradawną matką” Trojan – jak zauważono, bohater jest mniej zmęczony niż podczas morskich wędrówek opisanych w pierwszej części *Eneidy*²⁸⁵. Eneasza to jednak bynajmniej nie jedyny bohater ktystyczny eposu Wergiliusza.

Rzymski mit: podwójne życie Wirbiusza (*Aen.* VII 761-782)

Najważniejszymi bohaterami rzymskiej mitologii urbanistycznej są oczywiście Eneasza oraz bliźniacy Romulus i Remus; wszystkie poematy ktystyczne siłą rzeczy odwołują się do którejś z tych postaci. Im też, co równie oczywiste, poświęcono w literaturze sekundarnej mnóstwo dociekań, do których trudno dorzucić coś nowego. Wergiliański epos na scenę mitycznych dziejów Rzymu wprowadza i innych herosów kulturowych, takich jak Ewander²⁸⁶ czy Herkules²⁸⁷; nic też dziwnego, że księga VIII *Eneidy*, w której odgrywają oni kluczową rolę, stanowi główny przedmiot zainteresowania badaczy omawiających topograficzne komponenty eposu²⁸⁸. *Eneida*, jako poemat ktystyczny *par excellence*, jest jednak przepełniona wieloma innymi postaciami i opowieściami o „założycielskim” charakterze, niekiedy ukazanych w zawoalowany sposób.

Z punktu widzenia pragmatyki rzymskiego mitotwórstwa najciekawszą postacią *Eneidy*, oczywiście poza bohaterami pierwszoplanowymi, jest zapewne

²⁸³ Zob. F. Della Corte, *La mappa dell'Eneide*. Firenze 1972, s. 9.

²⁸⁴ Zob. Leach, *The Rhetoric of Space...*, s. 62-63 oraz 69, gdzie znajduje się uwaga, że opis wędrówki Eneasza nie ma związku z geograficzną wiedzą Wergiliusza, ale z konwencjami literackimi, np. konwencją *periplus*.

²⁸⁵ Zob. A. Michels, *The Many Faces of Aeneas*. CJ 1997, 92.4, s. 412. Jako dowód Michels przytacza m.in. fakt, że w pierwszych sześciu księgach *Eneidy* słowo *labor* w odniesieniu do działań Eneasza zostało użyte aż 21 razy, w pozostałych jedynie 4 razy.

²⁸⁶ Zob. S. Papaioannou, *Founder, Civilizer and Leader: Vergil's Evander and His Role in the Origins of Rome*. Mnemosyne 2003, 56.6, s. 680-702.

²⁸⁷ Zob. J.W. Zarker, *The Hercules Theme in the Aeneid*. Vergilius 1972, 18, s. 34-48.

²⁸⁸ Zob. np. Rea, *Urbs Aeterna: Reinventing Rome...*, s. 89-95; R.A. Smith, *The Primacy of Vision in Virgil's Aeneid*. Austin 2005, s. 90-95 (podrozdz. „Site/Sight of Rome”).

Kamilla²⁸⁹. Dołączyła ona bowiem do takich archetypicznych figur greckiej mitologii, jak Medea czy Edyp, stając się protagonistką współczesnej fabuły filmowej: Diane i Camilla, bohaterki *Mulholland Drive* Davida Lyncha, swoimi imionami nawiązują z pewnością do relacji, jaka według opowieści umieszczonej w VII księdze *Eneidy* łączyła Kamillę i jej patronkę, boginię Dianę²⁹⁰. W ten sposób powstała kolejna, najnowsza wersja mitu, dając świadectwo jego żywotności. Rzymska mitologia ktystyczna ma jednak innego cichego bohatera w tej samej VII księdze *Eneidy*, a jest nim znajdujący się pod opieką tejże bogini Wirbiusz. Jak zresztą zauważono, Wirbiusza z Kamillą (oraz z innym bohaterem *Eneidy*, Awentynusem) łączy coś jeszcze: jako postaci ze specyficznej, Wergiliańskiej wersji rzymskiej mitologii znajdują się oni na pograniczu mitu i rzeczywistości²⁹¹. Analiza mitu o Wirbiuszu pozwoli ukazać wielowymiarowość rzymskiej mitologii urbanistycznej, która dążąc do radykalnego przekształcenia greckich opowieści mitycznych łączy ze sobą pierwiastki polityczne i eschatologiczne.

A siódma księga *Eneidy* to miejsce szczególnie sprzyjające podejmowaniu tematów ostatecznych – wówczas powstaje przecież, jak głosi *proemium* do owej księgi, *opus maius*; z epepei wyłania się, niczym z IV eklogi, *maior rerum ordo* (VII 44-45)²⁹². Wśród takich właśnie tematów, przywołujących typowo Wergiliańską topikę śmierci i odrodzenia, znajduje się opowieść o Hippolicie-Wirbiuszu:

²⁸⁹ Na temat miejsca postaci Kamilli w rzymskiej tradycji oraz w Wergiliańskim micie pisał np. N. Horsfall, *Camilla, o i limiti dell'invenzione*. Athenaeum 1988, 66.1, s. 31-51. Zob. też A. Brill, *Die Gestalt der Camilla bei Vergil*. Diss. Heidelberg 1972 oraz G. Arrigoni, *Camilla, amazzone e sacerdotessa di Diana*. Milano 1982. Za postać wzorcową w *Eneidzie* (przede wszystkim na podstawie *Aen.* XI 892) uznawał Kamillę L. Fratantuono, *Tros Italusque: Arruns in the Aeneid*. „Studies in Latin Literature and Roman History” XII. Ed. C. Deroux. Bruxelles 2006, s. 290; ostatnio na ten temat pisał natomiast J. Pigoń, *Camilla and Asbythe: Two Female Warriors in Roman Epic*. W: *Carmenis Personae – Character in Roman Poetry*. Ed. M.G. Iodice, M. Zagórski. Frankfurt am M. 2014, s. 29-39.

²⁹⁰ Na temat Diany w *Eneidzie*, zwłaszcza w związku z Kamillą, zob. L.M. Fratantuono, *Diana in the Aeneid*. NECJ 2005, 32.2, s. 101-115. Jeśli chodzi o filmową Camillę, to można argumentować, że bohaterka *Mulholland Drive* odziedziczyła po prostu swoje imię po granej przez Brigitte Bardot Camille Javal, postaci z *Pogardy (Le Mépris)* Jeana-Luca Godarda, któremu film Lyncha niewątpliwie składa hołd. Camille u Godarda nosi jednak również pewne cechy przypominające Wergiliańską Kamillę: jest związana z naturą, uczestniczy w zdarzeniach, które składają się, niczym w *Eneidzie*, na nową wersję Homeryckiej epiki, ginie gwałtowną śmiercią. Warto też zauważyć, że imię bohaterki to oryginalny pomysł reżysera *Pogardy*: w powieści Alberto Moravii *Il disprezzo*, będącej literackim pierwowzorem filmu Godarda, odpowiednia postać została obdarzona innym imieniem.

²⁹¹ Zob. R.D. Williams, *The Mythology of the Aeneid*. Vergilius 1965, 11, s. 14.

²⁹² Na temat zbieżności łączących IV eklogę z początkiem VII księgi *Eneidy* zob. np. R.F. Thomas, *Lands and Peoples in Roman Poetry*. Cambridge 1983, s. 100; K.W. Gransden, *Virgil's Iliad*. Cambridge 1984, s. 39-41; S. Mack, *The Birth of War: A Reading of Aeneid 7*. W: *Reading Virgil's Aeneid...*, s. 131.

Ibat et Hippolyti proles pulcherrima bello,
 Virbius, insignem quem mater Aricia misit,
 eductum Egeriae lucis umentia circum
 litora, pinguis ubi et placabilis ara Dianae.
 namque ferunt fama Hippolytum, postquam arte novercae 765
 occiderit patriasque explerit sanguine poenas
 turbatis distractus equis, ad sidera rursus
 aetheria et superas caeli venisse sub auras,
 Paeoniis revocatum herbis et amore Dianae.
 Tum pater omnipotens aliquem indignatus ab umbris 770
 mortalem infernis ad lumina surgere vitae,
 ipse repertorem medicinae talis et artis
 fulmine Phoebigenam Stygias detrusit ad undas.
 At Trivia Hippolytum secretis alma recondit
 sedibus et nymphae Egeriae nemorique relegat, 775
 solus ubi in silvis Italis ignobilis aevum
 exigeret versoque ubi nomine Virbius esset.
 unde etiam templo Triviae lucisque sacratis
 cornipedes arcentur equi, quod litore currum
 et iuvenem monstis pavidi effudere marinis. 780
 Filius ardentis haud setius aequore campi
 exercebat equos curruque in bella ruebat.

Szedł Hippolita też syn na te boje,
 Przepiękny Wirbiesz. Matka go Arycja
 Wysłała w chwale. Ten się był wychował
 W gajach Egerii, wśród nadmorskich bagien,
 Tam, gdzie jest ołtarz Diany, i bogaty,
 I szczodry łaską. Hippolitus, mówią,
 Gdy padł zabity podstępem macochy,
 Gdy rozszarpany spłoszonymi końmi
 Nasycił ojca gniew krwią swoją, znowu
 Wrócił ku gwiazdom, w powietrze podniebne,
 Ziołami Uzdrawiciela i wielką
 Diany miłością przywołany. Wówczas
 Ojciec wszechmocny, gniewny, że ktokolwiek
 Z podziemnych cieni ku światłu dnia wstąpił,
 Sam wynalazcę takiego lekarstwa
 I takiej sztuki, syna Febowego,
 Strącił piorunem w topiele stygijskie.
 Lecz Hippolita łaskawa Trójdrożna
 Kryje w siedzibie tajemnej, a potem
 Do gaju nimfy Egerii odsyła,
 By tam samotny wśród italskich borów
 Bez sławy dożył swych dni, zwać się nowym
 Imieniem Wirbiesz. Dlatego od świątyń

I poświęconych Dianie gajów zawsze
Konie kopytne się odpędza: przecież
To one niegdyś, potworami morza
Strwożone, rydwan i chłopca zrzuciły
W piasek wybrzeża. A jednak syn jego
Nie bał się pędzić ognistych rumaków
Po łące, jechał w rydwanie na bitwę.

(Przeł. Z. Kubiak)

Wirbiesz, nowe imię wskrzeszonego Hippolita, wedle opinii Serwiusza (*ad Aen.* VII 761) miało znaczyć kogoś, kto jako „*quasi bis vir*” był „dwa razy człowiekiem”, czyli żył dwukrotnie²⁹³. Z tekstu *Eneidy* wynika przy tym wyraźnie, że Wirbiesz jest „podwójnym człowiekiem” w dwojakim sensie. Po pierwsze, stał się drugim wcieleniem Hippolita, czyli Hippolitem, który zyskał w italskiej Arycji drugie życie dzięki interwencji Diany – bogini śmierci i ponownych narodzin. Po drugie, jego potomek również nosi imię Wirbiesz, istnieje wobec tego na świecie dwóch Wirbieszów – ojciec i syn.

W jaki sposób doszło do skojarzenia Hippolita z Wirbieszem wyjaśniano już nieraz, komentując *Eneidę*. Otóż istotne było w tym przypadku utożsamienie italskiej Diany (której towarzyszył Wirbiesz) z grecką Artemidą (która była związana z Hippolitem), łączące obydwu bohaterów „końskie” tabu (o którym wspomina Wergiliusz, *Aen.* VII 779) oraz motyw wskrzeszenia, poświadczany w przypadku Wirbiesz przez etymologię imienia²⁹⁴. Znaczenie Wirbiesz w *Eneidzie* polega jednak także na tym, że dołącza on tutaj do szeregu ważnych dla mitycznej tradycji italskiej, ukrywających się w Lacjum emigrantów, takich jak Saturn i Ewander²⁹⁵. Wirbiesz może również uchodzić za postać symbolizującą przeniesienie i odrodzenie kultury greckiej na terenie Italii, tak jak Aretuza czy Alfejos. Wydaje się, że w taki właśnie sposób potraktowany został ów bohater w *Metamorfozach* Owidiusza (XV 497-546), projektujących wspomnianą we wstępie „mitologiczną ciągłość” kultury greckiej i rzymskiej – Wirbiesz znalazł

²⁹³ Zob. J.J. O'Hara, *True Names: Vergil and the Alexandrian Tradition of Etymological Word-play*. Ann Arbor 1996, s. 198. O innych etymologicznych hipotezach związanych z imieniem Wirbiesz zob. niżej.

²⁹⁴ Zob. np. C.J. Fordyce, *P. Vergili Maronis Aeneidos libri VII-VIII*. Intr. P.G. Walsh, ed. J.D. Christie. Oxford 1977, s. 197; C.M.C. Green, *Roman Religion and the Cult of Diana at Aricia*. Cambridge 2006, s. 212. Podobnie zresztą wypowiadali się także badacze twórczości Owidiusza; zob. np. K.S. Myers, *Ovid's Causes: Cosmogony and Aetiology in the Metamorphoses*. Ann Arbor 1994, s. 129 (autorka powołuje się tutaj m.in. na książkę D. Porte, *L'étiologie religieuse dans les Fastes d'Ovide*. Paris 1985, s. 403).

²⁹⁵ Sanktuarium Diany w krainie dającej schronienie emigrantom, jaką było Lacjum, pełniło szczególną funkcję azylu dla przestępców. Na temat mitycznych greckich uciekinierów, którzy znaleźli schronienie w świętym gaju Diany z Arycji zob. C. Bennett Pascal, *Rex Nemorensis*. Numen 1976, 23.1, s. 23-25.

się tu bowiem wśród takich grecko-italskich postaci, jak Pitagoras i Eskulap²⁹⁶. A jeśli istotnie, jak chce Julia Dyson odczytująca na nowo *Złotą gałąź* Jamesa Frazera, kult Diany znad jeziora Nemi koło Arycji jest jednym z głównych składników *Eneidy*, sam zaś Eneasza po zerwaniu złotej gałęzi i zabiciu Turnusa staje się nikim innym jak „królem lasu” i kapłanem Diany arycyjskiej, to postać Wirbiusza nabiera dodatkowego znaczenia jako swoiste *alter ego* Eneasza²⁹⁷. Na tym jednak, jak zobaczymy, nie kończą się podwojenia, które należy wiązać z postacią arycyjskiego towarzysza Diany.

Jeśli chodzi o ród Wirbieszów, ojca i syna, to można zauważyć, że następstwo pokoleń jest poniekąd tradycyjnym tematem epickim, pamiętnym za sprawą słynnego porównania rodu ludzkiego do liści w *Iliadzie* (VI 146-149). Ale już pochodzący najwyraźniej od Wergiliusza pomysł, aby to właśnie Hippolita przedstawić w roli ojca, wydaje się dość ekscentryczny; bohater ten uchodził przecież w mitologii greckiej za wcielenie abstynencji seksualnej, która pośrednio stała się przyczyną jego śmierci²⁹⁸. Wirbiesz jako syn Hippolita, podkreślmy, występuje tylko raz w całej zachowanej literaturze starożytnej, tylko w omawianym tu miejscu z siódmej księgi *Eneidy*. Jedyne poza Wergiliuszem źródło przypisujące Hipolitowi życie erotyczne to nieznany skądinąd, cytowany przez Boccaccia (*Genealogia deorum gentilium* X 50) Teodoncjusz, który, nawiązując najwyraźniej do *Eneidy* VII 762, wspomina o kochance Hipolita imieniem Arycja, nazywanej przez niego z uwielbieniem „Diana”²⁹⁹. Wirbiesz jako „syn”,

²⁹⁶ Zob. J.B. Hall, *Ovid and Augustus*. CR 1997, 47.1, s. 45. Por. także L.P. Wilkinson, *Ovid Recalled*. Cambridge 1955, s. 219; M. Szarmach, *Hippolytos-Virbius*. Filomata 1964, 174, s. 211-217. Zwracano też uwagę na to, że „podwójność” Owidiuszowego Wirbieszu ma nieco inne znaczenie, bohater ma bowiem podwojoną osobowość, jest jednocześnie Hippolitem i Wirbieszem (zob. A. Lew, *La metamorfosi d'Ippolito: Virgilio (Aen. 7.761-782) e Ovidio (Met. 15.497-546)*. W: *Carminis Personae...*, s. 171-175). Owidiusz wspomina o Hippolicie-Wirbieszu również w *Fasti* (III 265-266; VI 755-756), traktując najwyraźniej opowieść o nim jako część rzymskiej tradycji religijnej. Skomplikowaną wizję grecko-rzymskich relacji w kontekście postaci Hippolita-Wirbieszu przedstawia Green, *op. cit.*, s. 85-86, 123-124, 212. Warto również przy tej okazji wspomnieć o nieopublikowanym referacie Christophera Wooda, wygłoszonym w kwietniu 2011 roku na zjeździe The Classical Association of the Middle West and South. Referat zatytułowany *The Echo of Chariots: the Competing Narratives of Virbius in Ovid and Virgil* stara się wyjaśnić przede wszystkim różnice między narracjami o Wirbieszu sięgając po konteksty rytualne i genologiczne („epicki” charakter Wirbieszu w *Eneidzie* polegały na tym, że wyrusza on na wojnę w obronie kraju). Streszczenie referatu znajduje się na stronie internetowej Stowarzyszenia: <<http://www.camws.org/meeting/2011/program/abstracts/05B1.WoodChristopher.doc>> [dostęp: 26.10.2014].

²⁹⁷ Zob. J. Dyson, *King of the Wood. The Sacrificial Victor in Virgil's Aeneid*. Norman 2001, *passim*, zwł. s. 19-20 i 151-157.

²⁹⁸ Hippolit na ogół przedstawiany jest jako ktoś, kto nienawidzi kobiet; zob. np. Eurypides, *Hipp.* 10-20; Apollodor, *Epit.* I 18. U Eurypidesa (*Hipp.* 616-624) Hippolit snuje ponadto w monologu skierowanym do Zeusa „androcentryczne” fantazje, marząc o tym, by zamiast rozmnażania wymagającego kontaktów z kobietami możliwe było kupowanie potomstwa. Epizod z Wirbieszem można uznać, jak zobaczymy, za swoiste polemiczne rozwinięcie owych wizji.

²⁹⁹ Zob. J. Fontenrose, *Orion: The Myth of the Hunter and the Huntress*. Berkeley 1981, s. 164 i 198 (przyp. 11); F. Caviglia, *Enciclopedia virgiliana*, vol. 5.1. Ed. F. Della Corte. Roma 1990,

ale bez informacji o tym, kim był jego ojciec, pojawia się ponadto u Sylwiusza Italika. Aby było jeszcze dziwniej: mimo że Hippolit w *Eneidzie* niespodziewanie zyskał rodzinę, Wergiliusz podkreśla, że przebywa on w gaju Diany sam, *solus* (*Aen.* VII 776).

Ta osobliwa innowacja wprowadza do tekstu, jak stwierdził Fordyce, „rażącą niekonsekwencję” („flagrant incongruity”), ponieważ nie respektuje faktu, że Hippolit był znany ze swojej niezłomnej wstrzemięźliwości seksualnej („celibacy”) ³⁰⁰. Dyson podkreśla, że chociaż Wirbiesz-junior otrzymał finałowy i przy tym najdłuższy *passus* w katalogu italskich wojowników wymienionych w siódmej księdze *Eneidy*, to nie pojawia się już później nigdzie indziej w obrębie świata przedstawionego eposu. Powołując się na świadectwo Serwiusza (chodzi o następującą wypowiedź z komentarza do *Eneidy* VII 761: „...*Diana Hippolytum, revocatum ab inferis, in Aricia nymphae commendavit Egeriae et eum Virbium, quasi bis virum, iussit vocari. Cuius nunc filium cognominem dicit in bellum venire: adeo omnia ista fabulosa sunt. Nam cum castus ubique inductus sit et qui semper solus habitaverit, habuisse tamen fingitur filium*”) badaczka zwraca uwagę, że w zasadzie Wirbiesz „w ogóle nie powinien istnieć” („he should not even exist”), gdyż jego ojciec służył z „wojującej wstrzemięźliwości” („militant celibacy”) ³⁰¹. Horsfall określa cały ten pomysł jako „dziwaczny zaiste oksymoron” ³⁰².

Poza tego typu opiniami wskazującymi na przypuszczalny „błąd” Wergiliusza ³⁰³, nie brakowało też prób wyjaśnienia znaczeń, jakie kryją się za tak jaskrawym naruszeniem mitologicznej tradycji. Podobieństwo, jakie Dyson dostrzega między dwoma Wirbieszami, z jednej strony, a Eneaszem i jego synem-pogrobowcem, Sylwiuszem, z drugiej, można uznać za swego rodzaju wytłumaczenie fenomenu Wirbiesz-syna ³⁰⁴; mimo to badaczka przyznaje rację Serwiuszowi

s.v. *Virbio* (*Virbuis*), s. 554. Później postać Arycji pojawia się również w *Fedrze* Racine’a, ale występuje tam ona, dość nieoczekiwanie, jako ateńska księżniczka.

³⁰⁰ Fordyce, *P. Vergili Maronis Aeneidos...*, s. 197.

³⁰¹ Dyson, *op. cit.*, s. 230. Zob. też L.M. Fratantuono, *Diana in the Aeneid*. QUCC 2006, 83.2, s. 31-32, gdzie mowa jest o niewyjaśnionym dotąd problemie istnienia syna Hippolita oraz o jeszcze jednym w poezji rzymskiej przykładzie przypisywania potomstwa komuś, kto służył ze swoich oporów wobec kontaktów z przedstawicielami innej płci: w *Tebaidzie* Stacjusza (IV 246-344) sytuacja taka dotyczy mianowicie niechętnego małżeństwu Atalanty i jej syna Parthenopeusa.

³⁰² N. Horsfall, *Virgil, Aeneid 7: A Commentary*. Leiden 2000, s. 502 („startling indeed an oxymoron”).

³⁰³ Według Podemanna Sørensen cytowany wyżej zarzut Serwiusza mógłby świadczyć o tym, że uznał on „podwójnego Wirbiesz” za efekt jakiejś dokonanej przez Wergiliusza bezrefleksyjnej kompilacji czy też kontaminacji greckich źródeł, które wskazywały na istnienie dwóch wersji mitu o Hippolicie. Zob. J. Podemann Sørensen, *Diana and Virbuis: an Essay on the Mythology of Nemi*. W: *Nemi – Status Quo. Recent Research at Nemi*. Ed. J.R. Brandt, A.-M. L. Touati, J. Zahle. Roma 2000, s. 25. Taka możliwość wynika również z interpretacji Fontenrose’a, o której będzie mowa niżej.

³⁰⁴ Zob. Dyson, *op. cit.*, s. 19-20, 151-152, 156 (Dyson cytuje tu prorocstwo dotyczące Sylwiusza, Eneaszowego syna-pogrobowca, z *Eneidy* VI 760-766).

szowi, dla którego cała ta opowieść była *fabulosa* (tu w znaczeniu: „absurdalna”)³⁰⁵. Caviglia proponuje zastanowienie się nad „prawem metamorfozy”, które nakazywałoby wraz ze zmianą imienia nadać bohaterowi zupełnie inne cechy³⁰⁶. Niewątpliwie taka radykalna przemiana nastąpiła, ale poza ewentualnym „prawem metamorfozy” zadziały tutaj, jak się wydaje, pewne konkretne wydarzenia z biografii Hippolita-Wirbiusza (o których jeszcze będzie mowa). Kontekst mitologiczno-rytualny brał pod uwagę Fontenrose, który widział w koncepcie Wergiliusza nawiązanie do pierwotnych warstw mitu o herosie-myśliwym połączonym miłością z boską łowczynią; skoro w (domniemanych) wcześniejszych wersjach mitycznego przekazu Hippolit-Wirbiusz był kochankiem Artemidy-Diany, to jego ojcostwo nie jest niczym nadzwyczajnym³⁰⁷. Wnioski wyciągnięte przez Fontenrose’a z analizy porównawczej mitycznych opowieści o bogini łowów i jej towarzyszach wydają się przekonujące, nadają też pewien nieoczekiwany archaiczny rys *Eneidzie*, ale z pewnością nie wyczerpują bogactwa znaczeń, jakie niesie ze sobą tekst Wergiliusza. Pojawienie się syna Hippolita w *Eneidzie* próbowano tłumaczyć również chęcią nawiązania do rodzinnego kontekstu, z jakim związany był grecki mit o tym bohaterze, zwłaszcza w wersji tragediowej³⁰⁸. Trudno to jednak uznać za wystarczające wyjaśnienie, skoro brakuje u Wergiliusza innych składników owego rodzinnego mitu; wyraźnie też tekst *Eneidy* mówi więcej, niż można to wyczytać ze znanych nam greckich fabuł o Hippolicie. Faktem jest jednak, że Wergiliusz kładzie szczególny nacisk na (niejednoznaczne) relacje między ojcem i synem – i to one właśnie powinny stanowić fundament każdej interpretacji Wergiliańskiego mitu o Wirbiuszu.

Jedno z nowszych rozwiązań zagadki idzie właśnie tym tropem. Jak zauważył Nicholas Horsfall, dwóch osobników o tym samym imieniu stanowi prawdopodobnie aluzję do imion rodowych używanych przez rzymskie *gentes*³⁰⁹. Można by nawet pójść nieco dalej niż Horsfall i wskazać konkretny ród, do którego aluzję czyni Wergiliusz. Występują tu przecież charakterystyczne powiązania: syn i ojciec, jeden dziedziczy imię po drugim, ojciec jest rzymską wersją greckiego, młodo zmarłego bohatera (co przywodzi na myśl Aleksandra Wielkiego i jego rzymskie *alter ego* – Juliusza Cezara, który wprawdzie nie zginął

³⁰⁵ Zob. *ibidem*, s. 156-157. *Fabulosus* oznacza jednak także „mityczny”, a zatem ta alogiczna opowieść, można by rzec, „tchnęła prawdziwym mitem”.

³⁰⁶ Zob. Caviglia, *op. cit.*, s. 555.

³⁰⁷ Zob. Fontenrose, *op. cit.*, s. 164-165.

³⁰⁸ Zob. R.D. Williams, *The Function and Structure of Virgil's Catalogue in Aeneid 7*. CQ 1961, 11.2, s. 152. Pewnych tragediowych tonów w tej opowieści doszukiwała się również Dyson, *op. cit.*, s. 154, wskazując przy okazji na obecne w *Eneidzie* aluzje do istotnej w tym kontekście postaci Tezeusza.

³⁰⁹ Zob. Horsfall, *Virgil, Aeneid 7...*, s. 504. Horsfall powołuje się tutaj na miejsce z hasła w *Encyklopedii wergiliańskiej* (zob. Caviglia, *op. cit.*, s. 554), w którym mowa jest o tym, że w Grecji nadawanie tych samych imion w rodzinie było niezwykle rzadko spotykane; nieliczne przykłady takiej praktyki to imiona Peryklesa i Demostenesa.

młodo, ale z pewnością przedwcześnie). Można tu mówić także o pitagorejskim wątku „wędrówki dusz”, dostosowanym do rzymskich wyobrażeń (niczym w Cycerońskim *Śnie Scypiona*), ale innym oczywistym skojarzeniem jest przypadek użycia jednego imienia na oznaczenie dwóch postaci przez samego Wergiliusza: chodzi o enigmatyczną postać „Cezara” z pierwszej księgi *Eneidy*³¹⁰. Pod tym samym imieniem powraca zatem nowe (czyżby doskonalsze? drugi Wirbiesz, jak można wywnioskować z tekstu Wergiliusza, pozbył się już obawy przed końmi, która nękała jego ojca³¹¹) wcielenie poprzedniego bohatera, tak jak w przypadku Juliusza Cezara³¹² i „Cezara” Oktawiana. Wydaje się to o tyle istotne, że wątków politycznych można tu odnaleźć o wiele więcej: Augusta z Wirbieszem łączy bowiem także motyw „matki (z) Arycji” – jak podkreśla Serwusz, pojawiające się w *Eneidzie* VII 762 określenie „*mater Aricia*” w odniesieniu do matki Wirbieszusa (lub metaforycznie w odniesieniu do miejsca jego narodzin³¹³) jest pochwalną aluzją do rodowodu matki Oktawiana³¹⁴. Z kolei

³¹⁰ Imię „Cezara” w *Eneidzie* I 286 pojawia się w dwuznacznym kontekście, który sugeruje, że chodzić tu może zarówno o Juliusza Cezara, jak i o Oktawiana Augusta. Relacja z dyskusji na ten temat znajduje się w artykule R.F. Dobbina, *Julius Caesar in Jupiter's Prophecy*, *Aeneid, Book I*. CA 1995, 14.1, s. 6-7 oraz (w znacznie zwięźlejszym ujęciu) w tekście S.J. Harrisona (*Aeneid 1.286: Julius Caesar or Augustus?* PLLS 1996, 9, s. 127), który zresztą stanowczo opowiada się za tym, że imię Cezar oznacza w tym miejscu Oktawiana. Z autorów przywoływanych przez Dobbina za hipotezą o ambiwalencji ukrytej w imieniu Cezara opowiadają się m.in. J.H. Bishop, *The Cost of Power. Studies in the Aeneid of Vergil*. Armidale 1988, s. 13-16 oraz J.J. O'Hara, *Death and the Optimistic Prophecy in Vergil's Aeneid*. Princeton 1990, s. 155-163. Por. też K. Galinsky, *Augustan Culture: an Interpretative Introduction*. Princeton 1996, s. 251.

³¹¹ Wynika to z wersów kończących relację o Wirbieszu: „*Filius ardentis haud setius aequore campi / exercebat equos curruque in in bella ruebat*” (*Aen.* VII 781-782). Biorąc jednak pod uwagę, że w identycznej sytuacji zginął Hippolit, można widzieć tutaj przede wszystkim zapowiedź śmierci Wirbieszusa. Do tego wątku wypadnie jeszcze powrócić.

³¹² Na temat związku samego Juliusza Cezara z Owidiuszową narracją o Eskulapie i Hippolicie-Wirbieszu pisali m.in. M. Simpson, *The Metamorphoses of Ovid*. Amherst 2001, s. 461-462; M. Pasco-Pranger, *Founding the Year: Ovid's Fasti and the Poetics of the Roman Calendar*. Leiden 2006, s. 286-290.

³¹³ Na temat różnych sposobów rozumienia sformułowania *mater Aricia* zob. Caviglia, *op. cit.*, s. 153.

³¹⁴ Green (*Roman Religion...*, s. 210) jest przekonana, że uczynienie z Arycji matki Wirbieszusa było najwyraźniej własną inwencją Wergiliusza, który stworzył w ten sposób, jak to sugerował już Serwusz, panegiryk na cześć rodu Augusta. Na temat rozmaitych zjawisk politycznych i religijnych, które związane były z arycyjskim pochodzeniem matki Oktawiana zob. *ibidem*, s. 34-41 oraz zwłaszcza (w odniesieniu do Wirbieszusa) 209-214. Por. też A. Alföldi, *Diana Nemorensis*. AJA 1960, 64.2, s. 139. Dla sposobu postrzegania świętego gaju w Arycji przez autorów epoki augustowskiej istotna była także identyfikacja Oktawiana z Orestesem, mitycznym założycielem sanktuarium Diany Arycyjskiej (identyfikacja ta wiązała się z wizerunkiem Oktawiana jako mściciela zamordowanego „ojca” – Juliusza Cezara). Na ten temat zob. Green, *Roman Religion...*, s. 41-48, 205 i 210, a także M.J. Dewar, *Octavian and Orestes in the Finale of the First Georgic*. CQ 1988, 38.2, s. 563-565; idem, *Octavian and Orestes again*. CQ 1990, 40.2, s. 580-582; T. Hölscher, *Augustus and Orestes*. Travaux du Centre d'archéologie méditerranéenne de l'Académie Polonaise des sciences 1990, 30 („Études et Travaux” XV), s. 163-168; N. Cecioni, *Octavian and Orestes in Pausanias*. CQ 1993, 43.2, s. 506.

opiekująca się Wirbiuszem Egeria³¹⁵ uważana była za żonę drugiego króla Rzymu, Numy Pompiliusza (o czym też wspomina Serwiusz, *ad Aen.* VII 763); natomiast z Numą niekiedy utożsamiano Augusta³¹⁶. Z drugiej jednak strony – uwagi zawarte w komentarzu Serwiusza wskazują, że trop okazał się fałszywy: w panegiryczno-politycznej warstwie tekstu dominują bowiem sobowtóry żony i (zwłaszcza) matki Augusta, relacje między matką i synem okazują się w tym przypadku ważniejsze niż między ojcem i synem. Co ciekawe, to właśnie matka, a nie ojciec, wysłała Wirbiusza-juniora na wojnę (*Aen.* VII 761: „*quem mater Aricia misit*”); można zauważyć, że ta podkreślana w tekście więź z matką nadaje nieoczekiwane wizerunkowi Wirbiusza i princepsa poniekąd anty-Orestesowy charakter. Albo, ujmując rzecz inaczej, *explicite* tekst wskazuje na relacje między Oktawianem a jego (biologiczną) matką, tymczasem *implicite* ukazuje związek między nim a jego (przybranym) ojcem. Widać w tym niezwykłą zręczność Wergiliusza: życie nigdy nie połączyło biologicznej matki Oktawiana z jego przybranym (i jednocześnie ponadludzkim) ojcem, nie mogli się oni zatem spotkać na tym samym poziomie tekstu... Ale poza aluzjami politycznymi interpretacja ta wydobywa z utworu wątki związane z tym, co naturalne i tym, co nadnaturalne w sferze relacji rodzinnych.

Kolejna interpretacja pochodzi z cytowanej już tutaj wielokrotnie książki Carin Green. Sądzi ona, że treść mitu o Wirbiuszu nasuwa podejrzenie, iż bohatera może spotkać los podobny do tego, który znany jest z innych mitów o postaciach posiadających „sztucznie” wydłużone życie (jak Titynos czy Sybilla): czeka go mianowicie wieczne istnienie bez wiecznej młodości. Motyw starzejącego się Wirbiusza występuje istotnie – choć w nieco innym kontekście niż ten, który ma na myśli Green – w *Metamorfozach* Owidiusza (XV 538-540: „*utque forem tutus possemque impune videri, / addidit aetatem nec cognoscenda reliquit / ora mihi*”). Dwuznaczny status Wirbiusza spowodował, że miał się on objawiać jednocześnie pod dwoma postaciami: jako młodo ginący bohater oraz jako

³¹⁵ *Aen.* VII 763 i VII 775. Sylwusz Italikus podaje (wbrew Wergiliuszowi, jeśli przyjmiemy, że sformułowanie „*mater Aricia*” z *Eneidy* VII 762 dotyczy osoby, a nie miejsca), że to właśnie Egeria została matką Wirbiusza (*Punica* IV 380: „*haud secus Egeriae pubes, hinc Virbius acer...*”). O Egerii w kontekście Wirbiusza zob. także Green, *Roman Religion...*, s. 222-231. Niewykluczone, że pierwotnie zamiast Egerii jako towarzyszką Wirbiusza występowała w micie „Wirbia”; zob. G. Radke, *Die Götter Altitaliens*. Münster 1979², s. 340.

³¹⁶ Zob. np. *Aen.* VI 810-811; Liwiusz I 19, 3. Opracowanie tematu Augustowskiej *imitatio Numae* można znaleźć m.in. w: R.M. Ogilvie, *A Commentary on Livy, Books I-V*. Oxford 1965, s. 90; D. Kienast, *Augustus. Prinzeps und Monarch*. Darmstadt 1982, s. 80 (przypp. 45); G. Herbert-Brown, *Ovid and the Fasti. An Historical Study*. Oxford 1994, s. 49; Galinsky, *op. cit.*, s. 34-37, 84, 282, 346; R.J. Littlewood, *Imperii pignora certa: the role of Numa in Ovid's Fasti*. W: *Ovid's Fasti*. Ed. G. Herbert-Brown. Oxford 2002, s. 175-180. W kontekście epizodu o Wirbiuszu z *Metamorfoz* pisali o tym R. Crahay, J. Hubaux, *Sous le masque de Pythagore: à propos du livre 15 des Metamorphoses*. W: *Ovidiana: recherches sur Ovide*. Ed. N. Herescu. Paris 1958, s. 294-296.

człowiek przywrócony do życia, cieszący się od tej pory nieśmiertelnością na sakralnym terytorium Diany – ale pod postacią starca. Wergiliusz wobec tego poniekąd zracjonalizował kultowe realia i z dwóch postaci Wirbiusza, starca i młodzieńca, uczynił ojca i syna³¹⁷.

Jak się wydaje, dzięki powyższym interpretacjom wyodrębnić można zestaw tematów, które wyraźnie dominują w tekście o Wirbiuszu. Najważniejszym z nich jest, można by rzec, „oksymoron”, czyli na różne sposoby eksponowana dwuznaczność, ambiwalencja, która podporządkowuje sobie wszystkie inne ważne tematy: kwestie związków z kobietami czy też relacje między ojcem i synem. Zobaczmy, jak jeszcze manifestuje się owa dwuznaczność w tekście, jak owe aluzje do „podwójności” rozprzestrzeniają się nie tylko w warstwie tematycznej, ale i w warstwie językowej.

Wielu interpretatorów zwracało uwagę na to, że Wergiliusz, opisując historię Wirbiusza, eksponuje na różne sposoby motyw „podwojenia”. Oto kilka przykładów: O'Hara podkreśla, że Wergiliusz wymienił imię Wirbiusza dwukrotnie; podwójne użycie imienia na początku i pod koniec epizodu miałyby tu stanowić aluzję do etymologii wskazującej na „podwójność” bohatera³¹⁸. Wirbiusz, poza tym że sam jest „podwójny”, ma też w *Eneidzie* swoich sobowtórów³¹⁹. To, czy wśród nich mógłby się znaleźć sam Eneasza, pozostaje sprawą dyskusyjną, ale innych przykładów nie brakuje: w *Eneidzie* IX 581-585 bardzo podobnie został opisany niejaki „syn Arcensa”³²⁰; zauważono także pewne podobieństwa łączące Wirbiusza z Awentynusem, innym grecko-italskim bohaterem, który znalazł się w tym samym katalogu wojowników łatyńskich w siódmej księdze *Eneidy* (Awentynus rozpoczyna ów alfabetyczny katalog, a Wirbiusz kończy)³²¹. Wzmianka o lasach („*in silvis Italis*”) może też sugerować związek Hippolita

³¹⁷ Zob. Green, *Roman Religion...*, s. 220. Za sprawą tej interpretacji identyfikowano Wirbiusza z podwójnym wizerunkiem starca i młodzieńca przedstawionym w postaci hermy znalezionej nieopodal Nemi. Zob. A.B. Cook, *The Golden Bough and the Rex Nemorensis*. CR 1902, 16, s. 373. Dyskusję dotyczącą tej identyfikacji relacjonuje Caviglia, *op. cit.*, s. 555.

³¹⁸ Zob. O'Hara, *True Names...*, s. 84 i 198.

³¹⁹ Jak zauważył Alessandro Barchiesi (*Endgames: Ovid's Metamorphoses 15 and Fasti 6. W: Classical Closure. Reading the End in Greek and Latin Literature*. Ed. D.H. Roberts, F.M. Dunn, D. Fowler. Princeton 1997, s. 185), Wirbiusz sam jest sobowtorem Hippolita i postacią prowadzącą „podwójne życie” w Grecji i w Lacjum.

³²⁰ Zob. Dyson, *op. cit.*, s. 206-207 (przyp. 31); ponieważ ów syn Arcensa przypomina z kolei kapłana Kybele z *Eneidy* XI 768-777, można go według Dyson określić jako „dziwną hybrydę” („a strange hybrid”) wybrańców Kybele i Diany.

³²¹ Zob. np. B. Brotherton, *Vergil's Catalogue of the Latin Forces*. TAPhA 1931, 62, s. 199-200; Williams, *The Function and Structure...*, s. 149-150 i 152. Co ciekawe, to właśnie na wzgórzu awentyńskim, z którym najwyraźniej związany był Awentynus, Rzymianie wzniesli jeszcze w czasach Serwiusza Tuliusza sanktuarium Diany konkurujące ze świętym gajem w Arycji; zob. Green, *Roman Religion...*, s. 97-102.

z Attisem, obydwaj bohaterowie byli bowiem kojarzeni z lasem³²²; ponadto według Serwiusza Wirbiusz to „*numen coniunctum Dianae, ut matri deum Attis*” (ad *Aen.* VII 761)³²³. Podwójne znaczenie towarzyszy poniekąd również opiekunce Wirbiusza, nimfie Egerii: jej imię wiąże się etymologicznie z czasownikiem ἐγείρω (wstawać, wyruszać), co w odniesieniu do Hippolita może oznaczać „zmartwychwstać”, a w odniesieniu do Wirbiusza – „wyruszyć na wojnę” (czyli, w istocie, „zginąć”)³²⁴. Znamion podwójności można się także bez trudu doszukać w samym imieniu Wirbiusza. Oprócz wspomnianej już, najbardziej znanej etymologii, przedstawionej przez Serwiusza (*vir bis*), brana jest pod uwagę również inna, oparta na założeniu, że mamy do czynienia z imieniem składającym się ze słów, które pochodzą z dwóch języków: łaciny i greki. Jak sądził bowiem Henning Mørland, na znaczenie imienia Wirbiusza składają się morfemy *vir* i βίος. Imię Hippolita wywodzić zaś należy oczywiście od „koni”, ἵπποι, ale także od umierania (ὄλλυμαι) – dlatego w tym samym zdaniu w *Eneidzie* pojawia się i imię Hippolita, i czasownik oznaczający jego śmierć (*occiderit*; *Aen.* VII 766). W ten sposób Hippolit mógłby uchodzić za przeciwieństwo Wirbiusza: zamiast konia mamy tu człowieka, zamiast śmierci – życie; sformułowanie „*verso nomine*” (*Aen.* VII 777) oznacza nie po prostu „zmiianę imienia”, ale „zamiianę imienia na odwrotne”³²⁵.

Tekst *Eneidy* mówi jednak nie tylko o przeciwieństwie, ale i o przeciwieństwie wpisanym w cykliczny porządek zdarzeń. Jeden Wirbiusz pozostaje ukryty w świętym gaju, drugi wyrusza na wojnę – w ten sposób domknie się rytualny krąg wypadków, bo młody Wirbiusz prawdopodobnie powtórzy wcześniejsze, greckie losy swojego ojca. Można bowiem założyć, że Wirbiusz-syn wyrusza na pewną śmierć, co sugerują cytowane już wyżej wersy: „*Filius ardentis haud se-tius aequore campi / exercebat equos curruque in bella ruebat*” (*Aen.* VII 781-782). Michael Paschalis odczytuje tę informację właśnie w taki sposób: fakt, że Wirbiusz udaje się na wojnę, jadąc na rydwanie zaprzężonym w konie, zapowiadać ma niechybną śmierć bohatera w okolicznościach, które znane są z mitu o jego ojcu-Hippolicie³²⁶. Ów ojciec, stając się Wirbiuszem, zyskał zaś nieśmier-

³²² Jeśli chodzi o Hippolita, zob. Eurypides, *Hipp.* 17; natomiast o lesie à propos Attisa wspomina Katullus, 63, w. 32, 53, 58, 72). Zob. Horsfall, *Virgil, Aeneid 7...*, s. 503.

³²³ Związek ten analizowali m.in. M.J. Vermaseren, *Cybele and Attis. The Myth and the Cult.* London 1977, s. 94 oraz Podemann Sørensen, *op. cit.*, s. 25-28; Dyson, *op. cit.*, s. 22, 196.

³²⁴ Zob. M. Paschalis, *Aeneid: Semantic Relations and Proper Names.* Oxford 1997, s. 272-273.

³²⁵ Zob. H. Mørland, *Zu den Namen in der Aeneis.* SO 1960, 36.1, s. 24. Na tę onomastyczną odwrotność sugerowaną przez zwrot *verso nomine* zwrócił zresztą uwagę już A. Kalkmann, *De Hippolytis Euripideis quaestiones novae.* Bonnae 1882, s. 56.

³²⁶ Zob. Paschalis, *Aeneid: Semantic Relations...*, s. 272. Motyw śmierci Wirbiusza jadącego na rydwanie znany jest też ze starorzymskiej ikonografii; zob. G. Hafner, *Das Relief vom Nemisee in Kopenhagen.* JDAI 1967, 82, s. 270-272. Inne wersje śmierci Wirbiusza omawia Green, *Roman Religion...*, s. 215-218.

telność; jak tłumaczy Serwiusz, we frazie „*aeuum / exigeret*” (*Aen.* VII 776-777) pierwsze słowo oznacza „nieskończoność”, ilość czasu przypisaną bogom, co oznacza, że po wskrzeszeniu Hippolit-Wirbiusz stał się lokalnym bóstwem (*numen*)³²⁷.

Warto zwrócić uwagę, że rozbieżność między powołaniem kapłana i wojownika³²⁸ oddaje w zaskakujący sposób grecka etymologia imienia Wirbiusza: wersja zaproponowana przez Roberta Gravesa w *Mitach greckich* mówi o świętości bohatera (ἱεροβίος), a etymologia pojawiająca się u Kasjodora (*herobius*, gr. ἥρωβίος)³²⁹ wskazuje na heroiczne, wojenne koleje życia. Nawiasem mówiąc: gry słowne związane z imieniem Wirbiusza były zwykle określane jako element poetyki typowej dla tekstów hellenistycznych, co jest oczywiście zrozumiałe³³⁰; związane są one jednak być może z jeszcze jednym, bardziej archaicznym, ale zarazem topograficznym kontekstem. Jak wskazuje Carol Dougherty, takie ajtiologiczne rozważania na temat etymologii obcych nazw były w Grecji częścią kolonialnego dyskursu, który miał na celu przekształcenie obcego zjawiska (najczęściej kultowego) w rodzime³³¹. W literaturze opisowi tego procesu towarzyszył często motyw odradzania się, zmartwychwstania na innym teryto-

³²⁷ Zob. *ibidem*, s. 219-220. U Owidiusza jest wprost mowa o tym, że Wirbiusz to pomniejszy bóg: „*de dis minoribus unus*” (*Met.* XV 545).

³²⁸ Co ciekawe, swoisty rzymski wariant znanego z Nemi „końskiego tabu” był motywowany właśnie rozdzieleniem funkcji kapłana i wojownika: kapłanom Jowisza nie wolno było dosiadać konia, gdyż koń kojarzony był z wojną, a kapłan powinien od niej stronić; zob. G. Dumézil, *La religion romaine archaïque, avec un appendice sur la religion des Étrusques*. Paris 1974, s. 288.

³²⁹ *De orthographia* 6 (= *Grammatici Latini*. Ed. H. Keil, vol. VII. Lipsiae 1880, s. 181).

³³⁰ O zamianie imion jako zabiegu typowym dla poezji Aleksandryjskiej można przeczytać m.in. w: S.M. Wheeler, *Changing names: The Miracle of Iphis in Ovid Metamorphoses* 9. Phoenix 1997, 51, s. 190-202 (zwł. s. 191); Ph. Hardie, *Ovid's Poetics of Illusion*. Cambridge 2002, s. 239-257 (rozd. „Names in Ovid”, zwł. s. 250-251). Na temat związanego z imieniem Wirbiusza efektu metonomazji zob. O'Hara, *True Names...*, s. 88-89, 95. Wirbiusz znalazł się tutaj wśród przykładów etymologicznych gier słownych opierających się na zmianie nazwy lub imienia (nawiązują one do Kallimacha, który był autorem traktatów *Lokalne nazwy* oraz *Początki miast i wysp i zmiany ich nazw*). Jak sugeruje Serwiusz (*ad Aen.* VII 778), temat Wirbiusza opracował właśnie Kallimach w *Aitiach* (zob. R. Pfeiffer, *Callimachus*. Vol. I, Oxford 1949, s. 160, gdzie mowa jest o Kallimacha fragmencie 190). Zob. też Fordyce, *P. Vergili Maronis Aeneidos...*, s. 197; N. Horsfall, *Vergil and the Conquest of Chaos*. Antichthon 1981, 15, s. 149; idem, *Mythological invention and poetica licentia*. W: *Mythos in mythenloser Gesellschaft...*, s. 133 (Horsfall zdaje się przyjmować założenie, że to Kallimach pierwszy „wymyślił” mit o Wirbiuszu: „Virbius, like Casmilus, is Callimachean”); idem, *Virgil, Aeneid 7...*, s. 504. Jako „fantastyczną opowieść z Ajtów” przedstawia mit o Wirbiuszu również Lesky, zauważając przy tym, że Wirbiusza oraz przedstawionego w *Eneidzie* tuż przed nim Umbro łączy wątek magii i cudowności. Zob. A. Lesky, *Zu den Katalogen der Aeneis*. W: *Forschungen zur römischen Literatur: Festschrift zum 60. Geburtstag von Karl Büchner*. Hrsg. W. Wimmel. Wiesbaden 1970, s. 190-191. Tezę o Kallimachejskim pochodzeniu mitu o Wirbiuszu formuluje też A. Harder, *The Invention of Past, Present and Future in Callimachus' Aetia*. Hermes 2003, 131.3, s. 297.

³³¹ Zob. C. Dougherty, *The Poetics of Colonization: From City to Text in Archaic Greece*. New York 1993, s. 88-90, gdzie omówiono przykład Ajschylosa, który w tragedii *Aetnaeae* stworzył grecką etymologię dla imion bliźniaczych bóstw sycylijskich, Palików.

rium³³². Ponieważ jednak nie wiadomo, z jakich czasów pochodzą owe greckie etymologie dotyczące Wirbiusza³³³, trudno na ten temat powiedzieć coś więcej.

W istocie Wirbiuszowi towarzyszy cała seria intrygujących rozważań (pseudo)etymologicznych, nie tylko związanych z językiem greckim³³⁴. Heroizm i świętość wiodą ku kolejnym skojarzeniom, tym razem związanym z językiem łacińskim: imię Wirbiusza można przecież uznać za połączenie pojęć *virtus* i *pietas* („*vir-pius*”)³³⁵, co po raz kolejny przypomina o związku bohatera z Eneaszem.

Wspomniany wyżej cykl, w którym następcą powtarza śmierć swojego poprzednika, każe nam oczywiście myśleć o „królu lasu”, czyli o identyfikacji dokonanej przez Frazera³³⁶. Ale cykl umierania i odradzania się może też budzić skojarzenia z inną cechą Wirbiusza, o której informuje komentarz do *Eneidy* (*ad Aen.* VII 776): Wirbiesz jest porównywany do słońca, gdyż tak jak ono – jest niedotykalny. Innymi słowy, Wirbiesz to bóstwo słońca towarzyszące Dianie jako bogini księżycy, a zatem zgodnie z logiką solarnej mitologii dwie wersje Wirbiusza reprezentować mogą zachodzące („umierające”) i wschodzące („odradzające się”) słońce³³⁷. Pół serio można zauważyć, że dwaj Wirbiesz, o imieniu oznaczającym przecież „podwojonego człowieka” (a więc również „bliźniaka”), znaleźliby się wobec tego wśród owych dziwnych postaci, które tak

³³² Zob. P. Curtis, *Stesichoros's Geryoneis*. Leiden-Boston 2011, s. 38-39, przyp. 146.

³³³ Green (*Roman Religion...*, s. 209), przypominając o Kallimachu i jego *Aitiach*, wskazuje na gruntowną znajomość mitu o Hippolicie-Wirbieszu wśród poetów greckich przynajmniej od połowy III wieku p.n.e.

³³⁴ Zob. np. J.D.W.O. Uhden, *Virbius und Hippolytus in antiken Werken der bildenden Kunst. W: Abhandlungen der Königlich Akademie der Wissenschaften in Berlin aus den Jahren 1818-1819 (Historisch-philologische Klasse)*. Berlin 1820, s. 196-197. Autor, powołując się m.in. na scholiastę *Satyr*, Persjusza oraz na wspomnianego już Kasjodora (V/VI wiek), który cytuje z kolei Adamantiusa Martyriusa (V wiek), podaje kilka kolejnych wyjaśnień imienia Wirbiusza (np. „*vir bonus*”, „*vir bivius*”, „*deus, qui viribus praesit*”; to ostatnie wyjaśnienie wydaje się Uhdenowi szczególnie interesujące: ze względu na obecność w *Eneidzie* VII 769 słowa *herbis* pragnie uznać Wirbiesz za bóstwo o imieniu związanym z leczniczą werbeną, zajmujące się ziołolecznictwem). Zob. też Simpson, *The Metamorphoses...*, s. 461-462, gdzie wykorzystany został inny dawny niemiecki komentarz, mianowicie Haupta-Ehwalda do *Metamorfoz* Owidiusza, też zresztą przywołujący ustalenia Kasjodora. Inne wersje etymologii można znaleźć w dotyczącym Wirbieszhaśle z *Realencyclopädie*: G. Radke, PW IX A2, kol. 181 oraz w: idem, *Die Götter...*, s. 338-340.

³³⁵ To, że imię Wirbieszha może stanowić połączenie słów *vir* i *pius*, zauważył już Uhden, *op. cit.*, s. 196. O motywie *virtus* i *pietas* na rzymskich sarkofagach przedstawiających mit o Hippolicie pisze A. Lewerentz, *Die Sepulkralsymbolik des Hippolytosmythos auf stadtrömischen Sarkophagen*. Boreas 1995, 18, s. 126, 129-130. Ikonografia związana z życiem i śmiercią Hipolita-Wirbieszha jest tu analizowana w kontekście platońskiego dualizmu.

³³⁶ Zob. J. Frazer, *Złota gałąź*, s. 29-33. Zob. też komentarz dotyczący koncepcji Frazera w: I. Kaczor, *Kult drzew w tradycji mitologicznej i religijnej starożytnych Greków i Rzymian*. Łódź 2001, s. 62-65.

³³⁷ A. Kalkmann, *Über Darstellung der Hippolytos-Sage*. Archäologische Zeitung 1883, 41, s. 39 (przyp. 5) odnotowuje, że u Eurypidesa (*Hipp.* 1399) Hippolit w roli woźnicy otrzymał taki sam epitet, jaki często towarzyszy Heliosowi (ἡλιονόμος).

energicznie starał się wygnać ze świata rzymskich mitów Wiseman³³⁸. Wirbiusze dzielą nawet z innymi negatywnymi bohaterami filipiki Wisemana irytującą cechą niebycia rzeczywistymi bliźniakami, ale ojcem i synem – tak jak para germańskich bogów Tuisto (którego imię ma oznaczać „podwójny”) i Mannu (którego imię ma oznaczać „człowiek”). Jeden z badaczy cytowanych z dezaprobatą przez Wisemana³³⁹ powiązał nawet imię Romulusa-Kwirynusa ze słowem *vir* (=człowiek), a Remusa ze słowem *geminus* (=podwójny, bliźniaczy). Biorąc pod uwagę kreatywność autorów zajmujących się od czasów starożytnych etymologią imienia Wirbiusza, nietrudno sobie wyobrazić kogoś, kto uczyniłby z niego osobnika o imieniu *Vir-geminus* i włączył go tym samym nieodwołalnie do grona indoeuropejskich boskich bliźniaków jako odpowiednika bliźniąt znanych z mitu fundacyjnego Rzymu. Swoją drogą ciekawe, że taki propagator „dioskuryzmu” i miłośnik badań etymologicznych jak Dumézil poświęcił Wirbiuszowi w swojej monografii o religii rzymskiej zaledwie jedno zdanie, w którym określił go zresztą jako postać „zgoła zagadkową” („tout à fait énigmatique”)³⁴⁰.

Ale nie do takich „indoeuropejskich” konkluzji zmierzam.

Być może zagadka dwóch Wirbiuszów domaga się nie tyle jednoznacznego rozwiązania, ile raczej umieszczenia w takim kontekście, w którym sens pojawienia się w tekście owej doskwierającej wielu badaczom (począwszy do Serwiusza) sprzeczności byłby łatwiejszy do zrozumienia, albo, co wydaje się nawet bardziej istotne, oddawałby sprawiedliwość złożoności tekstu *Eneidy*. A zatem być może właśnie ta cecha, o której była tu najczęściej mowa, a mianowicie ambiwalencja śmierci i życia oraz wstrzemięźliwości i rozmnażania jest najważniejsza w podwójnym wizerunku Wirbiusza. Nieobojętny jest tu także ów kontekst, o którym wspomniałem na początku, czyli związek z IV eklogą, która podejmuje temat cyklicznego odradzania się opisując przy tym narodziny cudownego chłopca pod opieką Diany-Lucyny³⁴¹. Jak sądzę, tekst Wergiliusza, poza wszystkim tym, o czym mówiły rozmaite przywołane wcześniej interpretacje, oferuje także szczególną refleksję nad współzależnością między rozmnażaniem się a śmiercią. Nawiązując do wspomnianej wyżej koncepcji Caviglii, nie tyle „prawo metamorfozy”, ile koleje losu nakłoniły Hippolita do zmiany upodobań: doświadczył śmierci, więc zdaje sobie sprawę, niczym

³³⁸ Zob. Wiseman, *Remus...*, s. 20-25.

³³⁹ Zob. *ibidem*, s. 23.

³⁴⁰ G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*. Paris 1974², s. 410. Na temat domniemanej obecności w otoczeniu Diany z Nemi bliźniaczych Dioskurów, jako postaci odpowiadających Hipolitowi/Wirbiuszowi, zob. M. Moltesen, *Diana and her Followers in a Late Republican Temple Pediment from Nemi. A Preliminary Note*. W: *From Artemis to Diana: The Goddess of Man and Beast (Acta hyperborea 12)*. Ed. T. Fischer-Hansen, B. Poulsen. Copenhagen 2009, s. 360.

³⁴¹ Na temat ewentualnego związku Diany *Nemorensis* z Dianą-Lucyną z IV eklogi zob. F.-H. Pairault, *Diana Nemorensis, déesse latine, déesse hellénisée*. MEFRA 1969, 81.2, s. 436.

postać mówiąca z sonetów Szekspira, że ucieczka przed śmiercią polega na reprodukcji: „And nothing 'gainst Time's scythe can make defence / Save breed, to brave him when he takes thee hence”³⁴². Przypomina to nieco przywołane w *Księdze Rodzaju* zjawisko połączenia utraty niewinności, czyli pojawienia się świadomości własnej płci, ze śmiercią³⁴³. Tyle tylko, że mamy tu ruch odwrotny: najpierw pojawia się śmierć, a później rozpoznanie własnej natury... Być może zresztą rozbieżność ta jest pozorna, w istocie bowiem obydwie zjawiska, jak zobaczymy, w tekstach omawiających ten temat są opisane jako jednocześnie.

Ale na pierwszy rzut oka przedstawione przeze mnie w ten sposób postępowanie wskrzeszonego Hippolita nie ma sensu: przecież i tak jest on już nieśmiertelny, nie może umrzeć po raz drugi³⁴⁴, więc po co mu przedłużanie życia inną metodą? Podejrzewam zresztą, że mówiąc o skrytej, jakby widmowej, nierealnej (a nawet „niedotykalnej”, jak chce Serwiusz) obecności Wirbiusza w sanktuarium Diany, Wergiliusz sugerował, że nie jest on w pełni „materialny”, jego ciało ma szczególną formę paramaterialną, eteryczną, znaną z wielu opowieści o różnych formach „drugiego życia” opisanych przez późniejsze teksty (od Nowego Testamentu po Swedenborga), nie mógłby się zatem naturalnie rozmnażać. Istnienie drugiego Wirbiusza wydaje się wobec tego podwójnie niemożliwe.

Aby to wyjaśnić, spójrzmy raz jeszcze na duet etymologicznych wyjaśnień, który ujawnia znaczenia ukryte w biografiach obydwu Wirbiuszów. Wygląda to na następującą konfrontację: *vir+βίος* = „człowiek, który żyje” / *vir+bis* = „człowiek, który żyje podwójnie”, żyje po raz drugi (znaki w tekście, jak widzieliśmy, mówią i o życiu, i o podwojeniu). Hippolit-Wirbiusz to „ten, który żyje”, gdyż udało mu się przedłużyć swoje osobnicze istnienie dzięki ingerencji czynnika nadprzyrodzonego. Jego syn natomiast to ten, który żyje „jako drugi”, gdyż uzyskał życie dzięki swoim rodzicom. Jak widać, w tekście tkwi przeciwieństwo dotyczące dwóch wariantów „nieśmiertelności”; dziwne połączenie życia i śmierci, wstrzemięźliwości i rozmnażania, samotności i miłości, wskazuje na głębszy sens kryjący się w Wergiliańskim micie o podwójnym Wirbiuszu. Mamy bowiem tutaj do czynienia, zgodnie z „binarną” naturą bohatera, z opisem dwóch metod przedłużania życia. Metody te można podporządkować następującej polaryzacji: to, co nadprzyrodzone (cud), boska interwencja i istnienie osobnicze (domena ontogenezy) *versus* to, co naturalne, rozmnażanie się, istnienie gatunkowe (domena filogenezy). Wyeksponowana w tekście niekonsekwencja

³⁴² Sonet XII 13-14 (tekst według wydania: *The Sonnets of Shakespeare. Edited from the Quarto of 1609*. Ed. Th.G. Tucker. Cambridge 2009, s. 7).

³⁴³ Zob. J. Barr, *The Garden of Eden and the Hope of Immortality*. Minneapolis 1992, s. 66.

³⁴⁴ Co podkreślała Green (*Roman Religion...*, s. 220, przyp. 21), powołując się na scenę nekromancji z Lukana (*BC VI 822-824*).

oraz znaki podwojenia wskazują, że życie Hippolita ulega rozdzieleniu, albo – bardziej precyzyjnie to ujmując – tekst ukazuje (niczym w fabułach filmowych typu *Przypadek* Kieślowskiego, *Donnie Darko* Kelly’ego albo *Mr. Nobody* Van Dormaela, w których zresztą również pojawia się z niezwykłą intensywnością motyw śmierci i/lub starości) dwie odrębne, antagonistyczne wersje biografii bohatera. W jednej wersji zyskuje on osobniczą nieśmiertelność dzięki nagrodzonej przez bóstwo rezygnacji z rozmnażania, funkcjonuje zatem dalej jako „czysty”, eteryczny, wiecznie młody, ale samotny kapłan Diany, w drugiej staje się Wirbiuszem, starzejącym się ojcem Wirbusza, decydującym się na przedłużanie życia inną, naturalną drogą. Nadanie ojcu i synowi tego samego imienia podkreśla ciągłość między nimi, „jedność” uzyskanego w ten sposób życia, a jednocześnie, zgodnie z rzymskim kolorytem opowieści, podkreśla wartość rodowej tradycji przekazywanej z pokolenia na pokolenie. Pierwsza wersja życiorysu otacza bohatera aurą (nieco melancholijnej) niezwykłości, druga wprowadza temat rodzinnych relacji: opieka matki, nieobecność ojca, syn, którego czeka (naturalnie) śmierć. Wspomniana wyżej cykliczność to nie tylko aluzja do rytuału, ale sugestia dotycząca życia i śmierci, które w naturze mają właśnie charakter powtarzalny. Mamy tu więc do czynienia z radykalnym rozbięciem czasu linearnego i przejściem do mitycznych wersji chronologii; dodatkowo biografia Hippolita, rozdwajając się, uzyskuje tak bliski Dianie kształt *trivium*³⁴⁵. Nieprzypadkowo zapewne to właśnie owa dziewicza bogini, przeciwniczka małżeństwa, która zarazem opiekuje się narodzinami, skojarzyła się Wergiliuszowi z dwoma rodzajami nieśmiertelności i stała się patronką podwójnej drogi życiowej Hippolita-Wirbusza.

Dzięki epizodowi o Wirbiuszu, przedstawiającym dwa wykluczające się sposoby przedłużania życia, *Eneida* znalazła się w szeregu tekstów, które opisują związek między rozmnażaniem płciowym a osobniczą śmiercią oraz, z drugiej strony, między wstrzemięźliwością seksualną i nieśmiertelnością. Te teksty to na przykład (interpretowany w duchu gnostyckim) trzeci rozdział *Księgi Rodzaju*, czy też nawiązujący do niej *Poimandres* 18 z *Corpus Hermeticum*, gdzie mowa jest o tym, że przyczyną istnienia śmierci jest miłość erotyczna³⁴⁶:

³⁴⁵ *Trivia* to jedna z wersji imienia Diany przywołana przez Wergiliusza dwukrotnie w omawianym epizodzie: *Aen.* VII 774, VII 778. Zwykle imię to oznacza aspekt chtoniczny Diany jako Hekate, ale tym razem, jak zauważył Horsfall (*Virgil, Aeneid* 7..., s. 503), taka interpretacja niezbyt pasuje do całego kontekstu. Być może chodzi o symbolikę rozdroża i rozgałęziające się losy Hippolita-Wirbusza. Na temat Diany jako opiekunki rozwidlających się dróg zob. Green, *Roman Religion...*, s. 128-131. Skądiną *Diana Nemorensis* była czczona właśnie jako *Trivia-Hekate*, albo też jako bóstwo w potrójnej postaci (czyli *Diana-Luna-Hekate*), jak na podstawie świadectw numizmatycznych dowodził Alföldi, *op. cit.*, s. 140-142.

³⁴⁶ Zob. R. van den Broek, *Sexuality and Sexual Symbolism in Hermetic and Gnostic Thought and Practice (Second-Fourth Centuries)*. W: *Hidden Intercourse: Eros and Sexuality in the History of*

Posłuchaj więc teraz tego, co pragniesz usłyszeć! Gdy spełniła się kolejna przemiana, związek wszystkich rzeczy na rozkaz Boży został rozwiązany. Wszystkie bowiem żywe istoty, które są męsko-żeńskie, zostały razem z człowiekiem rozdzielone i powstały z jednej strony istoty męskie, z drugiej istoty żeńskie. Bóg zaś rzekł natychmiast w świętym słowie: rośnijcie i rozmnażajcie się wszystkie stworzenia i dzieła, a obdarzony rozumem niech pozna siebie samego jako nieśmiertelnego. Oraz przyczynę śmierci – miłość [τὸν αἴτιον τοῦ θανάτου ἔρωτα], jak i wszystko, co istnieje³⁴⁷.

Podobnie, choć w aluzyjny sposób, rzecz została ujęta w nowotestamentowym pierwszym liście św. Jana, 2:15-17:

15 Nie miłujcie świata ani tego, co jest na świecie! Jeśli kto miłuje świat, nie ma w nim miłości Ojca.

16 Wszystko bowiem, co jest na świecie, a więc: pożądliwość ciała, pożądliwość oczu i pycha tego życia nie pochodzi od Ojca, lecz od świata.

17 Świat zaś przemija, a z nim jego pożądliwość; kto zaś wypełnia wolę Bożą, ten trwa na wieki³⁴⁸.

Jako jeszcze wyraźniejszą wskazówkę dotyczącą związku między życiem wiecznym (*aevum* z tekstu *Eneidy*) i abstynencją seksualną można potraktować również wypowiedź Jezusa z *Ewangelii św. Łukasza* (20:34-36):

34 Jezus im odpowiedział: Dzieci tego świata żenią się i za mąż wychodzą.

35 Lecz ci, którzy uznani zostaną za godnych udziału w świecie przyszłym i w powstaniu z martwych, ani się żenić nie będą, ani za mąż wychodzić.

36 Już bowiem umrzeć nie mogą, gdyż są równi aniołom i są dziećmi Bożymi, będąc uczestnikami zmartwychwstania.

I wreszcie niedawna, naukowa analiza współzależności między rozmnażaniem płciowym i śmiercią; warto zwrócić uwagę, że podstawowe wyjaśnienia ze wstępu do książki poruszającej ten temat sięgają po metaforę bliską zarówno mitowi o Hippolicie, jak i biblijnej opowieści o grzechu pierworodnym:

Badania na poziomie pojedynczej komórki ujawniają oczekiwanie subtelną i złożoną naturę śmierci podobnych do nas organizmów wielokomórkowych – choćby to, jak rozpowszechnione wśród komórek naszego ciała jest samobójstwo. Zaskakujące, że badania nad starszymi ewolucyjnie organizmami jednokomórkowymi wskazują, iż starzenie się i śmierć komórek nie jest atrybutem życia na Ziemi. Nieunikniona śmierć jako wynik naturalnego starzenia się pojawiła się zapewne nie wcześniej niż miliard lat po powstaniu życia. Wydaje się, że ta postać programowanej śmierci zaczęła istnieć mniej więcej

Western Esotericism. Ed. W.J. Hanegraaff, J.J. Kripal. Leiden-Boston 2008, s. 5-7 i 19, gdzie w związku ze śmiercią i seksualnością mowa jest o obydwu tych kontekstach, biblijnym i hermetycznym.

³⁴⁷ Zob. komentarz na temat tego tekstu w: *Hermetica: The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English translation with notes and introduction*. Ed. B.P. Copenhaver. Cambridge 2000, s. 112. Tekst oryginalny według: W. Scott, *Hermetica*, vol. I. Oxford 1924, s. 124. Komentarz: s. 53-55.

³⁴⁸ Cytaty z Nowego Testamentu podają za *Biblią Tysiąclecia*.

w tym samym czasie, gdy komórki podjęły eksperyment z płciowym rozmnażaniem się. Była to, być może ostateczna utrata niewinności³⁴⁹.

Czyż Wergiliusz nie każe nam się zastanowić nad tym właśnie zjawiskiem, opowiadając mit o Wirbiuszu? Hippolit, jako „czysty”, pozostaje nieśmiertelny, ale samotny i odseparowany (*Aen.* VII 774-775: „*secretis... sedibus*”; *Aen.* VII 776: „*solus, ignobilis*”) w strzeżonym przez bóstwo gaju³⁵⁰; jego druga wersja, „skuszona” przez kobietę, zyskuje syna, którego jednak przeznaczeniem jest śmierć. Faktem jest, że Wergiliusz opisując wojenne przygotowania Wirbiusza nie czyni aluzji do śmierci naturalnej, jaką ma na myśli Clark, kiedy mówi o śmiertelności wynikającej z rozmnażania. Ale na wojnę Wirbiusza wysłała matka, co wydaje się o tyle istotne, że prowadzi do znaczącego przekształcenia owego mitu rodzinnego znanego z wersji tragediowej – to nie macocha, z prostej zemsty, jest sprawczynią śmierci, ale właśnie matka, gdyż wydanie na świat oznacza jednocześnie skazanie na śmierć.

Dla tej opowieści trudno znaleźć paralele w grecko-rzymskiej mitologii. Ślady podobnego sposobu myślenia ujawniają się w mitach o pierwotnej androginii³⁵¹, oznaczającej jednak powiązanie niekonwencjonalnego sposobu reprodukcji nie tyle z nieśmiertelnością, ile raczej z nadludzką potęgą, jaką daje swego rodzaju „samowystarczalność”, niezależność od powszechnego wzorca (możliwe, że podobne myślenie stało u źródeł przywoływanego już tutaj mitu o Attisie). Aby rozpoznać ukrytą w ludzkim losie obecność opisywanej tu alternatywy, trzeba było sięgnąć wyobraźnią bardzo daleko, ku czasom tak dawnym, że milczy o nich większość mitów – wybór, który dano Hippolitowi, został bowiem dokonany u początków istnienia człowieka (według wersji gnostycko-biblijnej

³⁴⁹ W.R. Clark, *Płeć i śmierć*. Przeł. A. Alichniewicz, A. Szczęsna. Warszawa 2000, s. 6. Zestawienie popędu płciowego ze śmiercią może oczywiście budzić także inne nowoczesne skojarzenia, mianowicie „freudowskie”; o Erosie i Tanatosie w związku z *Eneidą* i pojęciem „wiecznego miasta” (ale nie wspominając o Wirbiuszu) pisała E. Oliensis, *Freud's Rome. Psychoanalysis and Latin Poetry*. Cambridge 2009, s. 132-136.

³⁵⁰ Można przy okazji odnotować interesującą zbieżność: παράδεισος, słowo użyte w *Septuagincie* na określenie ogrodu Edenu, oznaczać może zamknięty las przeznaczony do polowań, a więc coś, co by bardzo odpowiadało Dianie. Zob. J.N. Bremmer, *The Birth of the Term 'Paradise'*. W: idem, *The Rise and Fall of the Afterlife: the 1995 Read-Tuckwell Lectures at the University of Bristol*. London-New York 2002, s. 109-127 (zwł. s. 113-114). Nieco skrócona wersja tego tekstu: J.N. Bremmer, *Paradise: from Persia, via Greece, into the Septuagint*. W: *Paradise Interpreted. Representations of Biblical Paradise in Judaism and Christianity*. Ed. G.P. Luttikhuisen. Leiden 1999, s. 1-20. O znaczeniu słowa *nemus* w kontekście sanktuarium w Nemi pisze natomiast E. Malaspina, *Nemus come toponimo dei Colli Albani e le differentiae verborum tardoantiche*. W: *Nemi – Status Quo. Recent Research at Nemi*. Ed. J.R. Brandt, A.-M. L. Touati, J. Zahle. Roma 2000, s. 145-152.

³⁵¹ Klasyczny przykład to oczywiście słynna opowieść Arystofanesa z *Uczty Platona*. O androginii wspomina także cytowany wcześniej osiemnasty rozdział *Poimandresa*. Na temat biblijnego Adama jako istoty androginicznej zob. np. Th.W. Doane, *Bible Myths, and Their Parallels in Other Religions: Being a Comparison of the Old and New Testament Myths and Miracles with Those of Heathen Nations of Antiquity, Considering Also Their Origin and Meaning*. New York 1882⁴, s. 7.

i hermetycznej) czy nawet u początków życia w ogóle (według wersji naukowej). Jedynie szczególne zainteresowanie, jakie Wergiliusz kieruje ku tematyce śmierci i odrodzenia, mogło spowodować, że przeciwstawienie dwóch typów nieśmiertelności pojawiło się w tak nieoczekiwanym ujęciu w jego poezji. Jeśli nawet interpretacja ta nie wydaje się w całości doskonale spójna (fabuły mówiące o „podwójnym życiu” z reguły zresztą same nie są w pełni konsekwentne), mam nadzieję, że przynajmniej dowodzi tego, że poza tematami politycznymi, rytualno-mitologicznymi oraz wewnątrztekstowymi odniesieniami do innych podobnych motywów w samej *Eneidzie*, epizod o Wirbiuszu niesie ze sobą również istotny ładunek filozoficzny i zachętę do rozważań egzystencjalnych. W kolejnej księdze *Eneidy*, zanim jeszcze rozpocznie się opis wojennej rzezi, pojawiają się wzmianki o innych niezwykłych sposobach „przedłużania” życia: będzie mowa na przykład o odsuniętej na hipotetycznych dziesięć lat śmierci Priama (*Aen.* VIII 399) czy o potrójnym życiu Erulusa (*Aen.* VIII 563-567). Jednak to właśnie mitowi o „podwójnym” Wirbiuszu przypada, jak się wydaje, najważniejsze miejsce w Wergiliańskich medytacjach o życiu i śmierci. W rzymskiej eschatologii śmierć i odradzanie się były zaś nieodłącznie związane z Miastem.

Związek tych rozważań z Rzymem stanie się wyraźniejszy, gdy uświadomimy sobie, że Virbius to także „Urbius” (lub „Orbius”), a więc symbol Miasta³⁵²; losy bohatera, miejsca i postaci, z którymi jest związany, można zatem odczytywać jako ukrytą aluzję do *urbs*. Owidiusz zdaje się nawiązywać do etymologicznych afiliacji imienia Wirbiusza z obydwoma słowami, *urbs* i *orbis*; w *Metamorfozach* owa gra słów pojawia się w najbardziej subtelnej postaci, gdyż łączy dwa dość odległe miejsca w tekście. W drugiej księdze przepowiednia dotycząca Eskulapa, boga, który wskrzesił Hippolita, zawiera frazę „*salutifer urbi*” (*Met.* II 642), „uzdrowiciel świata”; gdy bóg ten zjawia się w Rzymie, jego przybycie opisywane jest w księdze XV przy użyciu bliźniaczego sformułowania „*salutifer urbi*”³⁵³. Ze świata do miasta – to droga Eskulapa, ale także Hippolita-Wirbiusza, którego losy są potwierdzeniem uzdrowicielskiej mocy bóstwa. Jak widzieliśmy, Owidiusz interpretuje *Eneidę*, traktując epizod o Wirbiuszu jako sugestię dotyczącą Juliusza Cezara³⁵⁴, ale Arycja związana jest także na rozmaite sposoby z Oktawianem, nowym założycielem Rzymu – poprzez pochodzącą z tego miasta matkę i poprzez Orestesa, którego grób znajdował się w sanktuarium arycyjskim. Oktawian był utożsamiany z greckim bohaterem jako mściciel ojca, a kości Orestesa były przecież jednym z „talizmanów” chroniących

³⁵² Zob. Ogilvie, *A Commentary on Livy...*, s. 193-194; Radke, *Die Götter...*, s. 339.

³⁵³ Zob. Simpson, *The Metamorphoses...*, s. 464.

³⁵⁴ Zob. przyp. 310.

Rzym³⁵⁵. Arycja to ponadto „bliźniacze” miasto Rzymu od samego początku; kiedy Warron opisuje założenie Rzymu *Etrusco ritu* (*De ling. Lat.* V 143) zestawia ze sobą obydwa miejsca: „*Cippi pomeri stant et circum Ariciam, et circum Romam*”. Seria wydarzeń wygląda tak: Serwiusz Tulliusz (według tradycji) przenosi sanktuarium Diany z Arycji do Rzymu na Awentyn³⁵⁶; poeci kojarzą to sanktuarium z tradycyjną ochronną i „odrodzicielską” mocą Lacjum, a następnie wiążą je z najnowszą, zmytyzowaną historią Rzymian. Diana – wskrzesicielka Hippolita-Wirbiusza – jest patronką nowych narodzin Rzymu w IV ekłodze i w *Carmen saeculare* Horacego; Diana pod imieniem Luny według Makrobiusza (*Sat.* III 9, 3-4) jest jednym z bóstw opiekuńczych Rzymu, a tym samym jej imię stanowi tajemną nazwę Miasta:

Nam propterea ipsi Romani et deum in cuius tutela urbs Roma est et ipsius urbis Latinum nomen ignotum esse voluerunt. Sed dei quidem nomen nonnullis antiquorum, licet inter se dissidentium, libris insitum et ideo vetusta persequentibus quicquid de hoc putatur innotuit. Alii enim Iovem crediderunt, alii Lunam, sunt qui Angeronam...

Z tego właśnie powodu Rzymianie pragnęli zachować w tajemnicy zarówno imię bóstwa opiekującego się Rzymem, jak i samą łacińską nazwę Miasta. Imię tego bóstwa umieścili jednak w wielu dziełach niektórzy dawni autorzy, najwyraźniej między sobą niezgodni, i dlatego jest to rzecz znana tym, którzy studiują dawne dzieje. Jedni bowiem sądzą, że chodziło o Jowisza, drudzy że o Lunę, inni – że o Angeronę...

Związek Wirbiusza z wątkiem dotyczącym założenia Rzymu nie jest oczywisty; Wirbiusz to jednak, jak wspomniano, *alter ego* ktystycznego herosa, Eneasza – mimo że są oni przeciwnikami na polu bitwy. Łączą ich nie tylko *virtus* i *pietas*, ale też według Dyson rytuał arycyjski i relacje rodzinne (synowie-pogrobowcy: Sylwiusz³⁵⁷ i, rzecz jasna, Wirbiusz); zauważono także podobieństwo między nietykalnością posągu Wirbiusza a oporem, jaki stawia złota ga-

³⁵⁵ Zob. A. Pasqualini, *Oreste nel Lazio: percorso della leggenda e funzioni del mito*. W: ού παν έφήμερον. *Scritti in memoria di R. Pretagostini*. A cura di C. Braidotti, E. Dettori, E. Lanzillotta. Roma 2009, s. 1091-1113.

³⁵⁶ Awentyn to miejsce związane z założycielskim *augurium*; tradycyjnie uznaje się to wzgórze za miejsce obrane przez Remusa, ale są źródła, które mówią o tym, że to Romulus dokonywał *auspicium* na Awentynie (np. Ennius, *Ann.* 81-82 Skutsch). Jak zauważa A. Vasaly (*Representations: Images of the World in Ciceronian Oratory*. Berkeley-Los Angeles 1993, s. 55, przyp. 26), „...the earliest version of the auspice taking placed Remus on the so-called Remoria, a spur on the southeast corner of the Aventine once known as Murcus, and Romulus *in alto* ... *Aventino*. When the Murcus and Aventine later merged, the story was altered to retain the image of the twins on opposite hills”. Por. też H.D. Jocelyn, ‘*Urbs augusto augurio condita*’. *Ennius ap. Cic. Div. 1. 107* (=Ann. 77-96 V²). *PCPhS* 1971, 17, s. 44-74; M. Ver Eecke, *De l’Aventin au Palatin: le nouvel ancrage topographique de Rémus au moment du passage de la République à l’Empire*. *DHA* 2006, 32.2, s. 75-94.

³⁵⁷ Pierwszy syn Eneasza, Askaniusz, też jest związany z lasem, a nawet z dębem, drzewem, z którego Eneasza zrywa złotą gałąź. Zob. A.B. Cook, *The European Sky-God III: The Italians*. *Folklore* 1905, 16.3, s. 287.

łąż³⁵⁸ – tym samym mniej arbitralne zdają się spostrzeżenia Frazera na temat Wirbiosa jako ducha dębu, na którym owa złota gałąź rośnie³⁵⁹. Gorzkie słowa Eneasza do syna – jedyne, jak wiadomo, skierowane do niego w *Eneidzie* – można zrozumieć również jako znak sukcesji: mowa jest przecież o dziedziczeniu cech. Rozmawiając z synem Eneasza uświadamia sobie swoją śmiertelność. Wirbiusz jako drugi Eneasza to *vir-pius* (*virtus* – o której mowa jest w rozmowie Eneasza z synem: *disce puer virtutem ex me* – oraz *pietas*); wydaje się to absurdalne, ale mitologia zna przykłady utożsamienia bohatera i jego przeciwnika: Atena i Pallas³⁶⁰, trójgłowy Kaks i Herkules (czyli Recaranus-Trikaranos w *Origo gentis Romanae*)³⁶¹. Ale kreowanie postaci, których złożona tekstowa natura pozwala na zmiany stron i znaków wartościowania można też uznać za cechę samej *Eneidy*, główny przeciwnik Eneasza nosi bowiem również cechy jego samego: w scenie pojedynku Eneasza z Turnusem za sprawą aluzji do dwudziestej księgi *Iliady* Turnus zyskuje cechy nie tylko, co oczywiste, Achillesa, ale też dwóch Trojan: Hektora oraz Eneasza; Eneasza zabija Turnusa, który przypomina jego samego, bo aby przejść przemianę (z tułacza we władcę, z Trojanina w „Rzymianina”), musi poniekąd zabić „samego siebie”³⁶². Eneasza, przybysz ze wschodu, który wszczyna wojnę w Italii z powodu kobiety, przypomina ponadto Antoniusza, a Turnus, obrońca Italii, zaczyna w tym kontekście przypominać Augusta³⁶³. Trzeba pamiętać, że Wergiliusz w *Eneidzie* dopasowuje obraz wojny w Italii do bratobójczego konfliktu podczas wojen domowych u schyłku republiki rzymskiej; walka trojańskich przybyszów z rdzennymi mieszkańcami Italii jest zatem pierwszym, jeszcze przed-Romulusowym, bratobójstwem w mitologicznych dziejach Rzymu³⁶⁴. Śmierć Turnusa-Eneasza to, innymi słowy, śmierć Antoniusza oznaczająca kres nękających Rzym wojen domowych i początek nowej ery. W ten sposób *Eneida* nawiązuje do tematu założycielskiej śmierci „brata-bliźniaka”. Warto też przy tym zwrócić uwagę, że Wirbiusz poniekąd powiela wzorzec podwójnego życia Romulusa-Kwirynusa, który z jednej strony istnieje niezmiennie jako bóg, z drugiej zaś „mnoży się”

³⁵⁸ Zob. J. Fontenrose, *The Ritual Theory of Myth*. Berkeley-Los Angeles 1966, s. 48, przyp. 26.

³⁵⁹ Arbitralność w tej sprawie (i w wielu innych zresztą też) zarzucano Frazerowi w recenzji *Złotej gałęzi*; zob. A.B. Cook, *The Golden Bough and the Rex Nemorensis*. CR 1902, 16.7, s. 371.

³⁶⁰ Zob. W.F. Jackson Knight, *Vergil's Troy*. W: idem, *Vergil. Epic and Anthropology*. Ed. J.D. Christie. London 1967, s. 106.

³⁶¹ Zob. J.P. Small, *Cacus and Marsyas in Etrusco-Roman Legend*. Princeton 1982, s. 27 (przyp. 80 i 81); N. Horsfall, *Myth and Mythography at Rome*. W: J.N. Bremmer, N.M. Horsfall, *Roman Myth and Mythography...*, s. 3.

³⁶² Zob. M.W. MacKenzie, *Who is Vergil's Aeneas? (A plea to let him be himself)*. Vergilius 1964, 10, s. 5; W.R. Nethercut, *Three Mysteries in the Aeneid*. Vergilius 1973, 19, s. 28-29 i 31-32.

³⁶³ Zob. J.C. Abbot, *The Aeneid and the Concept of dolus bonus*. Vergilius 2000, 46, s. 76-77.

³⁶⁴ Zob. A.M. Keith, *Ovid on Vergilian War Narrative*. Vergilius 2002, 48, s. 105-122 (zwl. s. 105-107); F. Cairns, *Virgil's Augustan Epic*. Cambridge 1989, s. 100-108.

w historii Rzymu, powracając w kolejnych inkarnacjach „nowych założycieli” Miasta.

By powrócić do samego Rzymu (zakładając, że kiedykolwiek od niego odeszliśmy): w przekonaniu Rzymian miasto ma także do dyspozycji, niczym Hippolit-Wirbiesz, dwa rodzaje nieśmiertelności – „przenośność” oraz nieustanne trwanie w jednym miejscu. Idea „Miasta na miejscu” została najpełniej wyłożona w słynnej mowie Marka Furiusza Kamillusa, którą przekazał nam Liwiusz; Kamillus sprzeciwiał się pomysłowi przeniesienia Rzymu do Wejów, powołując się na mit o Terminusie i Juwentas, na „głowę kapitolijną”, na święty ogień Westy oraz na magiczne tarcze Saliów (Liwiusz V 51-55). Warto wspomnieć, że w Kamillusa, pojmowanego jako obrońca i poniekąd nowy „założyciel” Rzymu, wcielał się w swojej twórczości wygnańczej Owidiusz³⁶⁵. Później św. Augustyn w swojej mowie o zagładzie Rzymu związanej z najazdem Alaryka w roku 410 rozwija tezę, że Rzym to w istocie jego mieszkańcy, a nie mury czy budowle³⁶⁶. Przeniesienie Miasta to tylko jedna z metod jego ratowania w momencie zagrożenia. Można by rzec: nic bardziej zwyczajnego niż zagrożone miasto³⁶⁷. Istotnie: zwyczajna jest obawa związana z losami miasta, ale niezwykle jest odgadnąć, kiedy na miasto spadnie katastrofa oraz wiedzieć, jakie należy przedsięwziąć środki zaradcze. A taką wiedzę mieli Rzymianie; wiedzę rzecz jasna zakorzenioną w rodzimym micie o Mieście narażonym na śmierć.

³⁶⁵ Zob. A.J. Boyle, *Ovid and the Monuments. A Poet's Rome*. Victoria 2003, s. 48-49.

³⁶⁶ Zob. L. Cracco Ruggini, *La città nel mondo antico: realtà e idea*. W: *Romanitas – Christianitas. Untersuchungen zur Geschichte und Literatur der römischen Kaiserzeit. Johannes Straub zum 70. Geburtstag am 18. Oktober 1982 gewidmet*. Ed. G. Wirth. Berlin-New York 1982, s. 77.

³⁶⁷ Obszerną listę katastrof naturalnych i historycznych, które spotkały miasto Rzym od roku 390 p.n.e. do 1980 n.e., przedstawił G. Schmeling, *Urbs Aeterna: Rome, a Monument of the Mind*. W: *Rome and Her Monuments: Essays on the City and Literature of Rome in Honor of K.A. Geffcken*. Ed. J.P. Hallett, S.K. Dickison. Illinois 2000, s. 94.

ROMA MORIENS, ROMA RENASCENS: MIASTO I ŚMIERĆ

...etiam periere ruinae
Lukan, *Bellum civile* IX 969

Obrócone w ruiny miasto to temat obecny w wielu tekstach antycznych o rozmaitej proveniencji i przeznaczeniu; w takiej roli występowały liczne miejscowości, które zostały starte z powierzchni ziemi zarówno przez kataklizmy naturalne, jak i działania wojenne³⁶⁸. „Wzorcowe” miasto śmierci stanowiła jednak dla Rzymian Troja³⁶⁹. Oto garść przykładów: u Liwiusza, jak zauważył komentator jego dzieła, niemal wszystkie opisy zdobywania miasta są wariacją na temat oblężenia Ilionu³⁷⁰; historycy greccy przedstawiając Scypiona Afrykańskiego na ruinach Kartaginy przypisują mu charakterystyczne zachowanie: zdobywca miasta płacze nad pokonanymi, po czym wygłasza wersy z *Iliady* (VI 448-449), zawierające prococtwo Hektora o zagładzie Troi. Zapytany przez Polibiusza, jaki związek ma epos Homera z obecną sytuacją, Scypion odpowiedział, że „patrząc na niestałość rzeczy ludzkich miał na myśli ojczyznę, o której losy się

³⁶⁸ Zob. G. Schnayder, *De urbibus emortuis antiquorum observationes quae fuerint*. W: *Characteria Thaddaeo Sinko... oblata*. Red. K.F. Kumaniecki. Warszawa-Wrocław 1951, s. 295-304; M. Labate, *Città morte, città future: un tema della poesia augustea*. Maia 1991, 43, s. 167-184. Labate pokazuje, jak różnorodne funkcje (komemoratywne, konsolacyjne, moralizatorskie) pełnić może motyw umarłego miasta. M. Papini w swojej ostatnio wydanej książce (*Città sepolte e rovine nel mondo greco e romano*. Bari 2011) rozwija ten temat, przedstawiając powiązania obrazu ruin antycznego miasta z motywem upadku światowych potęg i toposem *ubi sunt*. Można zauważyć, że metafora miasta „umierającego” jest zarówno wyrazem przekonania, że miasta mają w sobie coś z żywych istot, jak i nawiązaniem do organicznej wizji dziejów, będącej w istocie antropomorfizacją biegu czasu.

³⁶⁹ Znamienne, że w studium dotyczącym tego tematu w kontekście przedrzymskim nazwa Troi pojawia się dopiero w ostatnim zdaniu; zob. M. Rivaroli, F. Scialanca, *Distuggere una città. Uno studio comparativo tra mondo mesopotamico e mondo greco*. W: *Visti dall'altra sponda. Interferenze culturali nel mediterraneo antico (Atti del V Incontro Orientalisti Palermo, 6-8 Dicembre 2008)*. A cura di P. Giammellaro. Roma 2009, s. 34.

³⁷⁰ Zob. R.M. Ogilvie, *A Commentary on Livy Books I-V*. Oxford 1965, s. 320 (komentarz na temat *Ab urbe condita* II 33, 8).

obawia³⁷¹. Klęska Kartaginy prowadzi zatem skojarzenia zdobywcy jednocześnie ku przeszłości i przyszłości, wiążąc ze sobą Troję i Rzym.

Nie brakuje podobnych nawiązań i w rzymskich tekstach poetyckich. O jednym z utworów Katullusa (64) – przedstawiającym upadek Troi jako nowy, prowadzący ku Rzymowi, początek – była już mowa, ale w podobne przykłady wskazujące na zainteresowanie tematem zagłady Ilionu obfituje twórczość i innych rzymskich poetów od najdawniejszych czasów, wielokrotnie zresztą analizowana pod tym względem przez współczesnych badaczy³⁷². *Fabulae cothurnatae* o fatalnym koniu trojańskim stworzyli Liwiusz Andronikus³⁷³ i Newiusz³⁷⁴, Ennius poruszał temat trojańskiej katastrofy w tragediach *Aleksander* i *Andromacha*³⁷⁵, w parodystycznych celach nawiązywał następnie do owych tragedii Plaut w *Bakchidach*³⁷⁶; pisali o tym także Horacy (na przykład *Carm. I 15*³⁷⁷), Wergiliusz w *Georgikach* i *Eneidzie*³⁷⁸, Owidiusz w *Metamorfozach*³⁷⁹ i *Tristiach*³⁸⁰,

³⁷¹ Appian z Aleksandrii, *Historia rzymska*. T. I. Przeł., oprac. i wstępem opatrzył L. Piotrowicz. Wrocław 1957, s. 199. Anegdota ta dotarła do nas w trzech wersjach: najbardziej zdefektowanej z *Historii* Polibiusza, XXXVIII 21-22 (zob. F.W. Walbank, *Historical Commentary on Polybius*. Vol. III – „Commentary on Books XIX-XL”. Oxford 1979, s. 722-725; M. Sommer, *Scipio Aemilianus, Polybius and the Quest for Friendship in Second-Century Rome*. W: *Polybius and His World. Essays in Memory of F.W. Walbank*. Ed. B. Gibson, Th. Harrison. Oxford 2013, s. 308, zwł. przyp. 5) oraz opartych na niej rzeczzonego Appiana (*Punica* 132) i Diodora Sycylijskiego (*Bibl.* XXXII 24). Por. też H.H. Scullard, *Scipio Aemilianus and Roman Politics*. JRS 1960, 50, s. 59; Labate, *op. cit.*, s. 169.

³⁷² Poza opracowaniami wymienionymi w kolejnych przypisach poniżej, zob. też U. Schmitzer, *Legittimazione del presente attraverso la costruzione del passato: Troia nella letteratura latina dell'età imperiale*. W: *Troia fra realtà e leggenda*. A cura di G. Burzachini. Parma 2005, s. 23-45; Labate, *op. cit.*, s. 167, 172-173; Papini, *op. cit.*, s. 133-157 (rozdz. „I delusi di Troia, città reale e immaginata”).

³⁷³ Zob. G. Manuwald, *Roman Republican Theatre*. Cambridge 2011, s. 190-192.

³⁷⁴ O zaginionej tragedii *Equos Troianus* Newiusza zob. E.V. Marmorale, *Naevius poeta*. Firenze 1953, s. 147-150.

³⁷⁵ Zob. H.D. Jocelyn, *The Tragedies of Ennius. The fragments edited with an introduction and commentary*. Cambridge 1967, s. 200-270. Na temat sposobu ukazywania upadku Troi we wszystkich rzymskich tragediach okresu archaicznego pisał ostatnio G. Scafolgio, *La conquista di Troia nella tragedia romana arcaica*. InvLuc 2006, 28, s. 237-254.

³⁷⁶ Zob. R.L. Hunter, *The New Comedy of Greece and Rome*. Cambridge 1985, s. 125-126; M. Fontaine, *Troy Destroyed (Plautus Bacchides 973-74 and 1053)*. CPh 2006, 101.3, s. 284-286. Sposób wykorzystania w komedii aluzji do wojny trojańskiej mógłby wskazywać, że zapowiedź „urządzenia komuś Troi” funkcjonowała w antycznym Rzymie na podobnych zasadach co znana z filmu *Pulp Fiction* pogróżka „I'm gonna get medieval...”

³⁷⁷ Jak przypominali już antyczni komentatorzy, Horacy w utworze tym przywołuje odę Bakchylidesa z profetycznym monologiem Kasandry, zapowiadającym wybuch wojny i klęskę Trojan. Zob. M.C.J. Putnam, *Poetic Interplay: Catullus and Horace*. Princeton-Oxford 2006, s. 75.

³⁷⁸ Np. *Aen.* XII 828: „occidit, occideritque sinas cum nomine Troia”. Na temat toposu *urbs capta* w odniesieniu do Troi w II księdze *Eneidy* zob. A. Rossi, *The Fall of Troy: Between Tradition and Genre*. W: *Clio and the Poets. Augustan Poetry and the Traditions of Ancient Historiography*. Ed. D.S. Levene, D.P. Nelis. Leiden 2002, s. 231-251; N. Horsfall, *Virgil, Aeneid 2. A Commentary*. Leiden 2008, s. 261-452.

³⁷⁹ Np. *Met.* XV 424-425: „nunc humilis veteres tantummodo Troia ruinas / et pro divitiis tumulos ostendit avorum”.

³⁸⁰ Zob. S.J. Huskey, *Ovid and the Fall of Troy in Tristia 1.3*. Vergilius 2002, 48, s. 88-104.

Lukan w *Wojnie domowej*³⁸¹ oraz w zaginionym poemacie *Iliacon*, Seneka w *Agamemnonie* i *Trojankach*³⁸², Petroniusz w jednym z poetyckich fragmenców *Satyriconu*³⁸³, a także cesarz Neron w zaginionym poemacie *Troica*³⁸⁴.

Trojański tekst Katullusa

Pewną osobiliwością owych opracowań zajmujących się motywem destrukcji miasta w literaturze rzymskiej jest fakt nieobecności w nich stosownych utworów Katullusa (Labate jest oczywiście usprawiedliwiony, gdyż poświęcił swój tekst wyłącznie literaturze augustowskiej). Ale to właśnie dla Katullusa Troja jest miastem śmierci i mogił, wspólnym grobowcem Azji i Europy, jak głosi eksklamacja z pieśni 68: „*Troia (nefas!) commune sepulcrum Asiae Europaeque / Troia virum et virtutum omnium acerba cinis*” (68, 89-90). Temat miasta i śmierci przewija się przez cały utwór, w charakterystyczny sposób łącząc wątki epickie i elegijne. Pieśń 68 to bowiem wyjątkowy utwór, elegia o niespotykanej budowie³⁸⁵; zawiera oparte na serii swobodnych skojarzeń rozważania o różnych stopniach „zadomowienia”, jakie można osiągnąć w trzech różnych miejscach: Weronie, Troadzie, Rzymie. W sekwencji motywów, które składają się na cykliczną strukturę wiersza, najważniejsze miejsce zajmuje jednak motyw śmierci brata, obudowany symetrycznie dwoma wzmiankami o Troi³⁸⁶. W utworze 64 jedynym szczegółem trojańskiej topografii, poza naturalnym

³⁸¹ Zob. np. H. Seng, *Troja-Motive bei Lukan*. Gymnasium 2003, 110, s. 121-145; D. Spencer, *Lucan's Follies: Memory and Ruin in a Civil-War Landscape*. G&R 2005, 52.1, s. 46-69; A. Ambühl, *Lucan's 'Iliopersis' – Narrative Patterns from the Fall of Troy in Book 2 of the Bellum civile*. W: *Lucan's Bellum Civile: Between Epic Tradition and Aesthetic Innovation*. Ed. N. Hömke, Ch. Reitz. Berlin-New York 2010, s. 17-38. Podnoszony od czasów antycznych problem z „nie-poetyckością” *Wojny domowej* znacznie złagodnieje, jeśli uświadomimy sobie, że temat eposu Lukana jest tyleż historyczny, co mitologiczny – Lukan porusza bowiem jeden z głównych tematów wywodzących się z kręgu rzymskich mitów urbanistycznych, czyli temat zagłady miasta, konfrontując przy tym destrukcję Rzymu z ruinami Troi.

³⁸² Zob. np. A.J. Boyle, *Tragic Seneca: an essay in the theatrical tradition*. London 1997, s. 67-73; E. Wesołowska, *W Grecji, czyli... Mitologia w tragediach Seneki*. Classica Wratislaviensia 2008, 28, s. 86.

³⁸³ Zob. C. Connors, *Petronius the Poet: Verse and Literary Tradition in the Satyricon*. Cambridge 2008, s. 93-99.

³⁸⁴ Szczególne zainteresowanie motywami trojańskimi w czasach Nerona znalazło wyraz również w znanej anegdocie o cesarzu opiewającym zagładę Troi podczas pożaru Rzymu. Na temat źródeł tej anegdoty zob. E. Champlin, *Nero*. Cambridge-London 2003, s. 48-49. O źródłach natomiast owego zainteresowania będzie jeszcze mowa w niniejszym rozdziale.

³⁸⁵ Zob. np. R. Whittaker, *Myth and Personal Experience in Roman Love-Elegy. A Study in Poetic Technique*. Göttingen 1983, s. 62; W.R. Johnson, *Neoteric Poetics*. W: *A Companion to Catullus*. Ed. M.B. Skinner. Malden 2007, s. 186.

³⁸⁶ Zob. Whittaker, *op. cit.*, s. 61; F.O. Copley, *The Unity of Catullus 68: a further view*. CPh 1957, 52.1, s. 29-32.

Skamandrem, jest nie co innego jak grób Polikseny. Wizja Troi jako wielkiego sarkofagu dla swojego władcy pojawia się wprawdzie w literaturze rzymskiej później, bo dopiero u Seneki (w *Trojankach* 30 mowa jest o Priamie, „*quem Troia toto conditum regno tegit*”³⁸⁷; w *Agamemnonie* 742-743 Kasandra powiada o swoim ojcu „*te sequor, tota pater / Troia sepulte*”), ale niewykluczone, że inspiracją dla niej było owo poetyckie cmentarzysko Katullusa – to samo, które w elegii 68 zostało rozszerzone na całą Europę i Azję. Poza pieśnią 68 i 64 „trojański temat śmierci” występuje u Katullusa³⁸⁸ ponownie w utworze 101, zakończonym słynną, „baudelaire’owską” frazą *ave atque vale*. Nie ma tu mowy o Troi wprost, jednak motyw wojny trojańskiej wprowadzony został do tekstu poprzez czytelną aluzję do *Odysei* w pierwszym wersie:

*Multas per gentes et multa per aequora vectus
advenio has miseras, frater, ad inferias...*

Przez wiele mórz płynąłem, liczne-m przebył kraje
I oto smutny, bracie, nad twym grobem staję...

(Przeł. A. Świderkówna)

Tekstowy „Katullus” podąża zatem po morzach i łądach, niczym Odyseusz, do trojańskiego grobu swojego brata³⁸⁹. Interesujące jest, w jaki sposób w owym intertekstualnym dialogu głos zabrał kolejny poeta. Owidiusz w *Fasti* (IV 852) wykorzystał bowiem braterski wątek z wierszy Katullusa (68 i 101) do opisania żalu Romulusa po stracie brata, zabitego przez Celera³⁹⁰. Wzmacnia to oczywiście emocjonalny walor słów Romulusa, ale przy okazji Owidiusz dokonuje transpozycji, dzięki której okazuje się, że trojańskie wiersze Katullusa łączą nie tylko osobiste nieszczęście z urbanistyczną katastrofą, badając tym samym relacje między tym, co ludzkie i tym, co „miejskie”, ale też pokazują związek upadku Troi z powstaniem Rzymu. Poetycka fantazja zmienia najpierw Katullusowego brata w trojańskiego herosa, a następnie poczucie straty po jego śmierci staje się literackim wzorcem przeżywania tej straty, która dotknęła mitycznego założyciela Miasta.

³⁸⁷ Zob. W.M. Calder III, *Originality in Seneca's Troades*. CPh 1970, 65.2, s. 79.

³⁸⁸ Aluzje literackie w poezji Katullusa omawia J.E.G. Zetzel, *Catullus, Ennius, and the Poetics of Allusion*. ICS 1983, 8.2, s. 251-266 (na temat utworu 101: s. 254-255). Zob. też G.B. Conte, *The Rhetoric of Imitation: Genre and Poetic Memory in Virgil and Other Latin Poets*. Transl. G.W. Most. Ithaca-London 1986, s. 32-37.

³⁸⁹ Biorąc pod uwagę kierunek podróży, z zachodu w kierunku wybrzeża azjatyckiego, Zetzel (*ibidem*, s. 255) określa ją jako przeciwieństwo Odyseuszowego powrotu, „*anti-nostos*”, ale ta pielgrzymka do odległego grobu, dialog ze zmarłym i złożona przy tym ofiara przypominają także w pewnym stopniu katabazę.

³⁹⁰ Zob. B. Harries, *Causation and the Authority of the Poet in Ovid's Fasti*. CQ 1989, 39.1, s. 170-171.

Trina tempestas

Trojański mit opracowany na potrzeby Rzymu wyznacza zatem jednocześnie początki nowej siedziby Trojan, jak i jej kres. W jakich okolicznościach kres ów miał nastąpić, można wywnioskować z rzymskich tekstów eschatologicznych, które opierały się na seryjnie produkowanych prorocत्वach na temat zagłady Miasta³⁹¹. Spójrzmy na jeden z tego typu tekstów, który *ex post* przypominał o „umierającym Rzymie” czasów schyłku republiki. Umieszczona w tytule rozdziału formuła *Roma moriens*, „umierający Rzym”, pochodzi z utworu powstałego najprawdopodobniej w czasach Nerona: druga z dwóch anonimowych (niekiedy przypisywanych Lukanowi³⁹²) bukolik, zachowanych w zbiorze *Codex Einsidlensis*, zawiera w finałowej części enigmatyczną frazę nawiązującą do czasów Sulli (w. 23-38):

*Saturni rediere dies Astraeaeque virgo,
totaque in antiquos redierunt saecula mores.
condit securus tota spe messor aristas,
languescit senio Bacchus, pecus errat in herba.
nec gladio metimus nec clausis oppida muris
bella tacenda parant, nullo iam noxia partu
femina quaecumque est hostem parit. Arva iuventus
nuda fodit tardoque puer domifactus aratro
miratur patriis pendentem sedibus ense.
**Sed procul a nobis infelix gloria Sullae
trinaque tempestas, moriens cum Roma supremas
desperavit opes et Martia vendidit arma.**
Nunc tellus inculta novos parit ubere fetus,
nunc ratibus tutis fera non irascitur unda,
mordent frena tigres, subeunt iuga saeva leones.
casta, fave, Lucina, tuus iam regnat Apollo!*

³⁹¹ Proroctwa te oraz próby ich uchylecia szczegółowo przeanalizował już T. Zieliński, *Religia Rzeczypospolitej Rzymskiej*. Toruń 2000 [1933-1934], s. 26-27 oraz 358-433 (rozdz. „Kiedy wypełnił się czas”). Do analiz tych będę się jeszcze odwoływał.

³⁹² Zob. np. L. Herrmann, *Sur les Bucoliques d'Einsiedeln*. W: *Mélanges Paul Thomas. Recueil de mémoires concernant la philologie classique dédié à Paul Thomas*. Bruges 1930, s. 439 (Herrmann twierdzi, że Lukan obrał twórczą drogę wzorowaną na Wergiliuszu, sięgając z początku po poezję bukoliczną, a następnie tworząc swoją „*Eneidę*”, czyli epos o wojnie domowej). Zob. też *De laude Pisonis et Bucolica et M. Annaei Lucani De laude Caesaris: Einsidlensia quae dicuntur carmina*. Ed., trad., comm. R. Verdière. Bruxelles 1954, s. 44-45. Kryteria metryczne wskazywałyby jednak, jak sądzi G.E. Duckworth (*Vergil and Classical Hexameter Poetry: a study in metrical variety*. Ann Arbor 1969, s. 95-96), że nie są to utwory ani Lukana, ani Kalpurniusza; co więcej, wygląda na to, że każda z dwóch bukolik była pisana przez innego autora. Najnowszą, krótką charakterystykę bukolik z Einsiedeln wraz z informacjami bibliograficznymi odnośnie autorstwa i czasu powstania utworów można znaleźć w: E. Karakasis, *Song Exchange in Roman Pastoral*. Berlin-New York 2011, s. 44-46.

W przekładzie Zygmunta Kubiaka tekst ten brzmi następująco:

Wróciły dni Saturna, a z nimi Gwiazda Dziewica.
Czas powrócił bezpiecznie do obyczajów pradawnych.
Utwierdzony w nadziei żniwiarz gromadzi kłosa,
Stary jest Bachus, łagodny, owce brodzą w trawie.
Zboża się nie kosi mieczami, miasta w kryjówe murów
Nie knują wojny zdradzieckiej, żadna na świecie kobieta
Nie rodzi dla nas wrogów. Nasi chłopcy, bez broni,
Skopują zagony. Nawykli do powolnego pług,
Zdumiewają się mieczem wiszącym w siedzibie przodków.

**Jakże daleko jest od nas nieszczęsna chwała Sulli
I mrok owej grozy potrójnej, kiedy Rzym umierając
Zwątpił w swoją moc i sprzedał Marsowy oręż.**

Dziś bez uprawy ziemia wydaje nowe plony,
Na bezpieczne łodzie nie gniewa się woda, nie sroży.
Tygrysy kásają wędzidło, lwy twarde przyjmują jarzmo.
Czysta sprzyjaj Lucyno! Już brat twój, Apollo, króluje.

Eschatologiczny wymiar bukoliki dostrzegalny jest na pierwszy rzut oka, utwór podejmuje bowiem temat „złotego wieku”; naśladuje przy tym IV eklogę Wergiliusza, nie stroniąc od dosłownych cytatów³⁹³. Tego rodzaju powiązania sugerują, że utwór należy do sybillińskiego nurtu w literaturze rzymskiej, co oznacza, że można oczekiwać pojawienia się tu motywów typowych dla wypowiedzi profetycznych o sekretnych losach Miasta; niewykluczone są też aluzje do charakterystycznych dla tego typu wypowiedzi pojęć (takich jak na przykład *saeculum*). W tekście bukoliki można ponadto zauważyć odniesienia do innych często poruszanych w rzymskiej literaturze tematów, związanych z trudnym czasem „rzymskiej rewolucji” (by zacytować Syme’a), czyli epoką przejścia od republiki do jedynowładztwa. Wśród tego typu wątków znajduje się na przykład polemiczne nawiązanie do legendy Sulli, którego przydomek *Felix* został podany w wątpliwosc: *gloria* Sulli to sława nieszczęsna, *infelix*³⁹⁴. Podobną myśl znajdziemy zresztą i w *Wojnie domowej* Lukana (II 221-222), co stanowiłoby dowód na pewne pokrewieństwo obydwu utworów³⁹⁵. Niezależnie od problemów tekstowych, jakie nastrecza ostatni z wyróżnionych wyżej wer-

³⁹³ Na temat tych nawiązań w kontekście mitu złotego wieku zob. O.J. Todd, *Poets and Philosophers*. CJ 1945, 41.2, s. 59; R. Verdière, *La Bucolique post-virgilienne*. Eos 1966, 66, s. 174-176.

³⁹⁴ Jak sugerował Verdière, może to być również aluzja do potomka Sulli żyjącego w czasach Nerona, a noszącego imię *Faustus*, czyli „pomyślny”. Zob. *ibidem*, s. 174. Na temat przydomków Sulli i jego dzieci zob. J.P.V.D. Balsdon, *Sulla Felix*. JRS 1951, 1-2, s. 1-10.

³⁹⁵ Zob. A. Maciejczyk, *De Carminum Einsidlensium tempore et auctore*. Gryphiae 1907, s. 16. Listę „sullańskich” miejsc w *Wojnie domowej*, do których mógł się odwoływać autor bukolik, podaje R. Verdière, *A l'ombre des Charmes d'Einsiedeln*. RBPh 1952, 30.3-4, s. 800.

sów³⁹⁶, szczególną uwagę warto zwrócić na sformułowanie *trina tempestas*, „potrójna burza”, zawiera ono bowiem aluzję do wydarzeń historycznych, które spowodowały agonię Rzymu, ale ujmuje je w charakterystyczny dla myśli mitycznej ambiwalentny sposób, łącząc fenomen naturalny z liczbowym porządkiem.

Enigmatyczna fraza z bukoliki doczekała się dotąd kilku różnych wyjaśnień. Pierwsza interpretacja, sugerowana niegdyś przez Housmana, przyjmuje, że chodzi tu o drugi triumwirat³⁹⁷; słowo *tempestas* zostało w tym kontekście użyte rzecz jasna metaforycznie i oznacza nieszczęście czy katastrofę³⁹⁸. Znane z literatury rzymskiej opisy niszczycielskich skutków działania triumwiratu, tego „trójgłowego potwora”, stanowić mogą pewne wsparcie dla tej teorii. Ernst Bickel, który kilkadziesiąt lat później omawiał szczegółowo eklogę, stwierdził dość arbitralnie, że owa „potrójna burza” to aluzja do trzech przełomowych wydarzeń w historii Rzymu:

- przekroczenia Rubikonu przez Cezara (49 rok p.n.e.),
- wojny mutyńskiej i towarzyszących jej proskrypcji (43 rok p.n.e.),
- wojny peruzyńskiej (40 rok p.n.e.)³⁹⁹.

Skąd taki wybór – trudno zrozumieć; jedyne wyjaśnienie polega na tym, że według Bickela burzliwe wydarzenia musiały mieć miejsce w Italii, skoro w wierszu jest mowa o Rzymie, który zwątpił w swoją potęgę („*Roma supremas / desperavit opes*”). „Roma” w tym kontekście mogła jednak oznaczać również dobrze samą stolicę, jak i całe Imperium. Zauważyć ponadto można, że podane przez

³⁹⁶ Utwór cytuję za wydaniem *Calpurnii et Nemesiani Bucolica. Einsidlenia quae dicuntur carmina*. Ed. C. Giarratano. Paraviae 1951. Zob. też *Hirtengedichte aus erneronischer Zeit. Titus Calpurnius Siculus und die Einsiedler Gedichte*. Hrsg. und übers. von D. Korzeniewski. Darmstadt 1971.

³⁹⁷ A.E. Housman, *Carm. Bucol. Einsidl. II 34*. CQ 1910, 4.1, s. 47 (=The Classical Papers of A.E. Housman. Vol. 2: 1897-1914. Ed. J. Diggle, F.R.D. Goodyear. Cambridge 1972, s. 799-800). O tym, że *trina tempestas* może oznaczać aluzję do obydwu triumwiratów, wspomina w swoim komentarzu Raoul Verdrière (*T. Calpurnii Siculi De laude Pisonis et Bucolica et M. Annaei Lucani De laude Caesaris Einsidlenia quae dicuntur carmina*. Ed., trad. et comm. par R. Verdrière. „Collection Latomus”, vol. XIX. Berchem-Bruxelles 1954, s. 269). Do pomysłu Housmana sceptycznie odnosił się D.R. Shackleton Bailey, *Notes on Riese's Anthologia Latina (Vol. 2)*. CPh 1982, 77.2, s. 126. Na temat związku „potrójnej burzy” z triumwiratami zob. też W. Schmid, *Panegyrik und Bukolik in der erneronischen Epoche. Ein Beitrag zur Erklärung der Carmina Einsidlenia*. BJ 1953, 153, s. 80-81 (=idem, *Ausgewählte philologische Schriften*. Hrsg. H. Erbse, J. Küppers. Berlin-New York 1984, s. 489-491); Th.K. Hubbard, *The Pipes of Pan: Intertextuality and Literary Filiation in the Pastoral Tradition from Theocritus to Milton*. Ann Arbor 1999, s. 148. Schmid wskazuje na drugi triumwirat, Hubbard opowiada się za pierwszym.

³⁹⁸ Hermann Hagen sugerował niegdyś, że zwrot *trina tempestas* może być po prostu kalka greckiego trikum...a, oznaczającego jakiegokolwiek poważne nieszczęście, niekoniecznie występujące trzykrotnie. Zob. H. Hagen, *Zur Erklärung und Kritik der beiden bukolischen Novitäten aus Einsiedeln*. Jahrbücher für Classische Philologie 1871, s. 151. Por. też Schmid, *op. cit.*, s. 81 (τρίκωμία κωκόν).

³⁹⁹ E. Bickel, *Politische Sibylleneklogen. Die Sibyllenekloge des Consulars Piso an Nero und der politische Sinn der Erwähnung des Achilles in der Sibyllenekloge Vergils*. RhM 1954, 97, s. 208.

Bickela wydarzenia zamykają się w jednej dekadzie i poniekąd ilustrują umacnianie się idei cezariańskiej i jedynowładztwa w Rzymie, skoro głównymi osobami w nie zaangażowanymi byli poza Juliuszem Cezarem jego spadkobiercy: Marek Antoniusz i Oktawian. Warto też podkreślić, że niestety żadne z wydarzeń wymienionych przez Bickela nie odnosi się do Sulli, którego imię pojawia się przecież w wierszu w tym samym zdaniu, co fraza *trina tempestas*.

Podobny wysiłek zamknięcia „potrójnej burzy” w ramach dziesięciolecia, tym razem związanego właśnie z działalnością Sulli, podjął wydawca i komentator neroniańskich bukolik, Raoul Verdière. W jego komentarzu do drugiej bukoliki z *Codex Einsidlensis* można znaleźć informację, że *trina tempestas* oznacza zajęcie Rzymu przez Sullę w roku 88 p.n.e., następnie *bellum Octavianum* („wojnę oktawańską”, czyli sprowokowaną przez Gnejusza Oktawiusza) wraz ze zdobyciem Rzymu przez Cynnę i Mariusza w roku 87 oraz ponowną interwencję Sulli w roku 82⁴⁰⁰. Ten pogląd cieszy się większymi względami⁴⁰¹, udało się bowiem za jego pomocą połączyć obraz trzech burzliwych zawirowań z wymienionym w bukolice we wcześniejszym wersie imieniem Sulli. Przytoczone przy tej okazji przez Verdière’a wypowiedzi Appiana (*Bell. Civ. I 74*), Plutarcha (*Mar. 44; Sert. 5*) i Orozjusza (*Hist. V 19, 19 i 24*) niewiele wprawdzie wyjaśniają, ale właściwych uzasadnień dostarczył później Shackleton Bailey⁴⁰². Otóż Cyceron w *Filipice* (VIII 2, 7-8) przypomina właśnie trzy dawne wojny domowe z lat osiemdziesiątych, traktując je jako pewną całość, którą oddzielić należy od późniejszych walk między Pompejuszem i Cezarem (oraz od nowej wojny wywołanej przez Antoniusza):

Utrum hoc bellum non est, an etiam tantum bellum, quantum numquam fuit? Ceteris enim bellis, maximeque civilibus, contentionem rei publicae causa faciebat. Sulla cum Sulpicio de iure legum, quas per vim Sulla latas esse dicebat, Cinna cum Octavio de novorum civium

⁴⁰⁰ Verdière, *op. cit.*, s. 269. W późniejszym tekście Verdière’a omawiającym ten temat (*Le genre bucolique à l'époque de Néron: les 'Bucolica' de T. Calpurnius Siculus et les 'Carmina Einsidlensis'. État de la question et prospectives*. ANRW II 32.3 (1985), s. 1845-1924) mamy do czynienia z dość niecodzienną sytuacją. Odnosząc się do wspomnianego artykułu Bickela, autor obiecuje mianowicie wyjaśnienie tajemnicy „potrójnej burzy” w dalszej części artykułu, jednak na stronie 1883 (którą Verdière wskazał w przyp. 202 na stronie 1880 jako miejsce spełnienia obietnicy) nie ma niestety na ten temat żadnej informacji. Można zatem jedynie przypuszczać, że Verdière miał zamiar powtórzyć swoją opinię zawartą we wcześniejszym opracowaniu.

⁴⁰¹ Zob. np. J.W. Duff, A.M. Duff, *Minor Latin Poets*. London-Cambridge 1968, s. 335; G.B. Townend, *Calpurnius Siculus and the Munus Neronis*. JRS 1980, 70, s. 167. Według komentarza umieszczonego w *Minor Latin Poets*, rok 87 wiązać ma się z sytuacją, w której Mariusz wydawał broń niewolnikom, aby walczyli po jego stronie, czyli „*Martia vendidit arma*” (na temat okoliczności owej decyzji Mariusza zob. np. Schmid, *op. cit.*, s. 82; A. Graczkowski, *Armia rzymska w okresie schyłku republiki: organizacja, uzbrojenie, taktyka*. Toruń 2009, s. 50). Podobne przypuszczenie wysunął wcześniej Verdière, *T. Calpurnii Siculi...*, s. 269. Shackleton Bailey (*op. cit.*, s. 126), podaje teorię trzech wojen z lat osiemdziesiątych jako najbardziej prawdopodobne rozwiązanie zagadki („alternative view, that the three civil wars of the eighties are intended, is to be preferred”).

⁴⁰² Zob. *ibidem*.

suffragiis, rursus cum Mario et Carbone Sulla, ne dominarentur indigni, et ut clarissimum hominum crudelissimam poeniretur necem. [...] De proximo bello civili non libet dicere; ignoro causam, detestor exitum.

Hoc bellum quintum civile geritur [...].

Nie jest to wojna czy też toczy się taka wojna, jakiej dotąd jeszcze nigdy nie było? Wszak podczas pozostałych wojen, a zwłaszcza w trakcie domowych, walczono o sprawę rzeczpospolitej. Sulla walczył z Sulpicjuszem z powodu ustaw, o których mówił, że zostały przeprowadzone przy użyciu siły. Cynna walczył z Oktawiuszem o prawo głosowania dla nowych obywateli. Sulla po raz drugi walczył z Mariuszem i Karbonem, aby nie dopuścić do władzy ludzi niegodnych i by wymierzyć karę mordercom najzaciejszych obywateli. [...] O ostatniej wojnie mówić nie chcę: nie znam jej przyczyny, jej skutków z całego serca nienawidzę. Teraz toczy się wojna piąta.

(Przeł. K. Ekes)

Ważne świadectwo stanowią także słowa Florusa, który opisując wojny sulańskie, kilkakrotnie używa metafory „burzy” (przy czym raz stosuje nawet to samo słowo, które występuje w bukolicie, czyli *tempestas*) i wspomina o „potrójności” owych burz:

*Bellum civile Marianum sive Sullanum, tribus, ut sic dixerim, sideribus agitatum est*⁴⁰³.

Wojna domowa Mariusza albo Sulli toczyła się, że tak powiem, pod wpływem trzech gwiazd.

(Przeł. I. Lewandowski)

Scipione Norbanoque consulibus tertius ille turbo civilis insaniae toto furore detonuit. [II 9]

Trzecia burza bratobójczego szału rozpętała się z całym okrucieństwem za konsulatu Scypiona i Norbanusa.

(Przeł. I. Lewandowski)

Sullana tempestas latius, intra Italiam tamen detonuerat. [II 13]

Burza rozpętana przez Sullę zatoczyła szersze kręgi, szalała jednak tylko w Italii.

(Przeł. I. Lewandowski)

Daty podane przez Verdière'a wydają się wobec tego dość dobrze uzasadnione. Można tutaj poczynić dwie dodatkowe uwagi: po pierwsze, nasuwa się przypuszczenie, że skłonność do postrzegania wojen domowych jako „potrójnych” mogła wynikać z chęci symetrycznego ujmowania wojen zewnętrznych i wewnętrznych: skoro Rzymianie trzykrotnie podejmowali walkę przeciwko

⁴⁰³ W polskim przekładzie mowa jest wprawdzie o gwiazdach, ale *sidera* to także burze, więc zdanie to mogłoby brzmieć następująco: „Wojna domowa Mariusza albo Sulli toczyła się, że tak powiem, w trzech burzowych fazach”.

najgroźniejszemu wrogowi zewnętrznemu, Kartaginie⁴⁰⁴, to również wojna domowa mogła w ich oczach układać się w potrójną serię. Wydaje się także, że, po drugie, „burzy” w tych wszystkich przypadkach nie należy pojmować wyłącznie jako metafory. Błyskawice znajdowały się przecież wśród najbardziej wymownych znaków, jakie zsyłali Rzymianom bogowie. Świadczą o tym choćby przykłady podawane przez Cyncerona w *De natura deorum* (II 14); długa lista prodigiów, wśród których znajdują się również *fulmina* i *tempestates*, kończy się tutaj wspomnieniem dotyczącym „wojny oktawiańskiej” za czasów Sulli. Skojarzenie nie jest przypadkowe: to właśnie w roku 87, podczas *bellum Octavianum*, zginął od uderzenia pioruna ojciec Pompejusza Wielkiego, znieawidzony Gnejusz Pompejusz Strabon⁴⁰⁵. Do wypadku tego prawdopodobnie nawiązuje też Cynceron w drugiej księdze poematu *De consulatu suo* (w. 23-24):

...aut cum **terribili perculsus fulmine** civis
luce serenanti vitalia lumina liquit...

Próć tego pewien człowiek, rażony gromem straszliwym
W dzień zupełnie pogodny, oddał ostatni swe tchnienie.

(Przeł. W. Kornatowski)

Co ciekawe, wedle świadectwa Pliniusza Starszego (*Nat. Hist.* II 138), powołującego się na źródła etruskie, Jowisz, którego Cynceron przywołuje na początku swojego poematu, dysponował trzema rodzajami błyskawic, podczas gdy pozostali bogowie mieli na wyposażeniu tylko po jednym. Świadczeń dotyczących działania owej potrójnej błyskawicy nie znajdziemy jednak u innych autorów, stąd trudno byłoby powiązać tę informację z konkretnymi faktami z historii Rzymu, a takie fakty miał zapewne w pamięci autor piszący w czasach Nerona o troistej burzy.

Ponieważ w roku 63, podczas sprawowania konsulatu przez Cyncerona, nie odnotowano podobnego przypadku trafienia jakiegoś obywatela rzymskiego przez błyskawicę, istnieje przypuszczenie, że Cynceron pragnął połączyć w swoim poemacie wydarzenia z roku 87 (śmierć Pompejusza Strabona od uderzenia pioruna) z dramatycznymi wypadkami, jakie miały miejsce w Rzymie w związku ze spiskiem Katyliny w roku 63⁴⁰⁶. Katastrofy w dziejach Rzymu naznaczone bywają błyskiem profetycznych piorunów, nie powinno zatem dziwić dokonane przez autora bukoliki zestawienie wojen domowych z burzami.

⁴⁰⁴ Motyw „potrójności” wojen punickich rozwija np. Sylliusz Italikus w *proemium* do swojego eposu (*Punica* I 8-11).

⁴⁰⁵ Wiadomość o tym podaje m.in. Appian (*Bell. civ.* I 68; I 80), Plutarch (*Pomp.* 1) i Juliusz Obsequens (*De prodig.* 66 a). Zob. N. Lewis, *The Interpretation of Dreams and Portents in Antiquity*. Toronto 1996, s. 126-127.

⁴⁰⁶ Zob. A.S. Pease, *A Historical Allusion Explained*. CPh 1919, 14.2, s. 176-177.

Można jednak dyskutować, czy istotnie burzliwe wydarzenia muszą odnosić się wyłącznie do wojen domowych i czy istnieje jakaś alternatywa dla schematu podanego przez Verdière'a. Potrójny schemat rozpoznawalny jest przecież i w innych wydarzeniach związanych z czasami Sulli i zmierzchem republiki. Nie tylko zresztą z owymi czasami – trójka uchodziła wszak wśród Rzymian za liczbę o szczególnym znaczeniu⁴⁰⁷. „Trzykrotny” znaczyło jednak zwykle tyle, co „ostateczny”, zarówno w pozytywnym, jak i negatywnym sensie, co nietrudno udowodnić przywołując przykłady z rzymskiej literatury⁴⁰⁸. Najbardziej pomocna jest tutaj *Eneida*, w której z trójką związana jest przede wszystkim oryginalna narracja ktystyczna: przedstawiając prorocstwo Jowisza na temat losów rodu Eneasza (*Aen.* I 257-296), Wergiliusz oblicza interwał między przybyciem Trojan do Italii a narodzinami Romulusa na symboliczne 333 lata⁴⁰⁹. Ale trójka to głównie liczba oznaczająca kres w znaczeniu złowrogim, „fatalnym”: wedle *Eneidy* Erulus, heros Preneste pokonany przez Ewandra, musiał zostać zabity aż trzy razy, zanim definitywnie zginął, ponieważ jego matka, sabińska bogini Feronia, wyposażyła go w trzy dusze. Do tej pory widziano w postaci

⁴⁰⁷ Wcześniej niezwykle właściwości trójki były oczywiście rozważane również przez Greków, zwłaszcza w kręgu pitagorejczyków, których koncepcje oddziaływały silnie na kulturę rzymską od czasów Cycerona. Zob. E.B. Lease, *The Number Three, Mysterious, Mystic, Magic*. CPh 1919, 14.1, s. 56-73; R.A. Laroche, *Popular Symbolic/Mystical Numbers in Antiquity*. Latomus 1995, 54.3, s. 570. Na temat rzymskiego pitagoreizmu w ogóle pisała ostatnio D. Musiał, *Sodalitium sacrilegii. Pitagorejczycy w Rzymie w okresie republiki: fakty i mity*. Toruń 1998.

⁴⁰⁸ Liczne dowody na istnienie takiej wiary podają m.in. H. Usener, *Die Dreierheit*. RhM 1903, 58, s. 1-47, 161-208, 321-362 oraz E. Tavenner, *Three as a Magical Number in Latin Literature*. TAPhA 1916, 47, s. 117-143. Na temat związku tej wiary z rzymskimi prodigiami zob. F.B. Krauss, *An Interpretation of the Omens, Portents, and Prodiges Recorded by Livy, Tacitus, and Suetonius*. Philadelphia 1930, s. 127-128 i 131. Na częstą obecność liczby trzy w wyroczniach sybillińskich zwrócił uwagę już H. Diels, *Sibyllinische Blätter*. Berlin 1890, s. 37-42. Zob. też W. Warde Fowler, *The Number Twenty-Seven in Roman Ritual*. CR 1902, 16.4, s. 211-212 (artykuł polemiczny wobec Dielsa; autor dowodzi, że trójka i jej wielokrotności, zwłaszcza 27, to liczby znaczące również poza kontekstem sybillińskim) oraz Schmid, *op. cit.*, s. 81. Schmid przywołuje przykład prorocтва ze zbioru *Oracula Sibyllina* III 51: „καὶ τότε Λατίνων ἀπαραίτητος χόλος ἀνδρῶν: ἅ τρεις Ῥώμην οἰκτρῆ μοῖρην καταδηλήσονται”. W polskim przekładzie wersy te brzmią następująco: „Wtedy też gniew przeciw Latynom rozпали się nieubłagany. / Trzej wydadzą Rzym straszliwemu losowi” (przeł. A. Paciorek; zob. *Apokryfy Starego Testamentu*. Red. R. Rubinkiewicz. Warszawa 2010, s. 348).

⁴⁰⁹ Zob. Lease, *op. cit.*, s. 56; Della Corte, *I giorni dell'Eneide...*, s. 753-760. Nicholas Horsfall (*Virgil's Roman Chronography: A Reconsideration*. CQ 1974, 24.1, s. 111-115) zauważa, że 333 to połowa słynnej liczby 666 (na temat przypisywanych jej rozlicznym znaczeń zob. W.C. Watt, 666. Semiotica 1989, 77.4, s. 369-392), znanej nie tylko z *Objawienia św. Jana*, ale także z przepowiedni etruskich: Plutarch w biografii Sulli (7, 3) przywołuje apokaliptyczną wyrocznię haruspików dotyczącą roku 88 p.n.e., czyli roku 666 od założenia Miasta. Na ten temat zob. też A. Keaveney, *Sulla and the Gods*. W: *Studies in Latin Literature and Roman History* III. Ed. C. Deroux. Bruxelles 1983, s. 71; A. Mastrocinque, *L'incendio del Campidoglio e la fine del saeculum etrusco*. Gerión 2005, 23.1, s. 138-139. W związku z magicznymi schematami liczbowymi w rzymskiej chronologii zob. R.A. Laroche, *Early Roman Chronology. Its Schematic Nature*. W: *Studies in Latin Literature...*, s. 5-25 (zwłaszcza s. 8-9, gdzie mowa jest m.in. o użyciu w antycznej chronologii symetrii oraz „mystycznych” liczb, wśród nich trójki i dziesiątki).

Erulusa wyłącznie aluzję do ofiary jednej z prac Herkulesa, „potrójnego” olbrzyma Geriona (tudzież jego latyńskiej repliki, jaką stanowi – również pokonany przez Herkulesa – Kakus)⁴¹⁰, ale być może mamy tu do czynienia z nawiązaniem do wiary w to, że dopiero trzecia zagłada ma charakter ostateczny. Ewander relacjonuje ów epizod następująco (*Aen.* VIII 563-566), trzykrotnie, jak widać, odwołując się przy tym do trójki:

...et regem hac Erulum dextra sub Tartara misi,
nascenti cui **tris animas** Feronia mater
(horrendum dictu) dederat, **terna arma movenda** – 565
ter leto sternendus erat...

W Tartar zepchnąłem króla Erulusa,
Któremu, kiedy go rodziła, matka
Feronia dała (dziw to niepojęty!)
Trzy, a z troistą też zbroją, żywoty,
Tak, że go trzeba było trzykroć zabić...

(Przeł. Z. Kubiak)

Niewykluczone, że podobny sens kryje się w micie o pojedynku trzech Horacjuszy z Rzymu z trzema Kuriacuszami z Alba Longa: w finałowym etapie walki jeden Horacjusz musi przecież pokonać trzech bliźniaczych przeciwników, co można uznać za odpowiednik trzykrotnego pokonania jednego wojownika⁴¹¹. I nie tylko przeciwnicy Rzymian, ale i sami Rzymianie ginęli w podobny, związany z potrójnością sposób, czego świadectwem jest opowieść o trzech Decjuszach, którzy kolejno ofiarowywali swoje życie w ramach rytuału zwanego

⁴¹⁰ Pomysł tego utożsamienia pochodzi od Serwiusza (*ad Aen.* VIII 564). Zob. też Bremmer, Horsfall, *Myth and Mythography at Rome...*, s. 3; E.A. Hahn, *Body and Soul in Vergil*. TAPhA 1961, 92, s. 201-202, przyp. 42; A.-M. Adam, *Monstres et divinités tricéphales dans l'Italie primitive*. MEFRA 1985, 97.2, s. 594-595.

⁴¹¹ Podstawowe źródła na temat owego potrójnego pojedynku: Liwiusz I 24-26; Dionizjos z Halikarnasu III 13-22; Waleriusz Maksymus 6.3.6. Najważniejsze opracowania: G. Dumézil, *Horace et les Curiaces*. Paris 1942; idem, *Heur et malheur du guerrier*. Paris 1985, s. 16-67; E. Montanari, *Il mito degli Horatii e Curiatii*. R&C 1970-1972, 41, s. 229-284 (=idem, *Roma: Momenti di una presa di coscienza culturale*. Roma 1976, s. 21-82); L. Deroy, *Le combat légendaire des Horaces et des Curiaces*. LEC 1973, 41, s. 197-206; J.B. Solodow, *Livy and the Story of Horatius, I, 24-26*, TAPhA 1979, 109, s. 251-268; A.J. Fries, *Der Zweikampf. Historische und literarische Aspekte seiner Darstellung bei T. Livius*. Meisenheim 1985, s. 67-87; F. Mencacci, *Orazi e Curiazi: uno scontro fra trigemini gemelli*. MD 1987, 18, s. 17-32; D. Briquel, *Le regne de Tullus Hostilius et l'ideologie indo-européenne des trois fonctions*. RHR 1997, 214, s. 5-22; A. Koptev, *'Three Brothers' at the Head of Archaic Rome: The King and His 'Consuls'*. Historia 2005, 54.4, s. 382-423; R.D. Woodard, *Myth, Ritual, and the Warrior in Roman and Indo-European Antiquity*. Cambridge 2013, s. 183-186. M. Serres (*Rome: le livre des fondations...*, s. 26-27) łączy trzech Kuriacjuszy i Horacjuszy z potrójnym Gerionem i Kakusem.

*devotio*⁴¹². Warto dodać, że według Dumézila i jego zwolenników trójfunkcyjność znalazła wyraz również w trzech rodzajach śmierci (przez powieszenie, spalenie i utopienie), jakich doświadczać musieli niektórzy bohaterowie indoeuropejskiej mitologii; w tym przypadku jednak potrójna śmierć to nie tyle śmierć definitywna, ile symboliczny ekwiwalent trójpodziału, jakiemu podlegała pierwotna społeczność Indoeuropejczyków⁴¹³. Podobny trójpodział dostrzegano zresztą także w mitach o „potrójnym” założeniu Rzymu, na które składało się *augurium* Romulusa i Remusa (jako odwołanie do funkcji kapłańskiej), walka między braćmi (wskazująca na kastę wojowników) oraz porwanie Sabinek (jako czyn odnoszący się do kultu płodności, a więc, zgodnie z tą wykładnią, do rolnictwa)⁴¹⁴.

Gdy jednak mowa jest o uśmiercaniu Rzymu, to nic dziwnego, że schemat katastrofy, który uprzywilejowuje liczbę trzy, jest osadzony również, jak to zwykle bywa w przypadku rzymskiej tradycji, w micie trojańskim. Niektórzy rzymscy poeci znają bowiem przekaz o tym, że Troja była już zdobywana dwukrotnie przed ostateczną klęską, jaką przyniósł najazd Achajów. O tym, że „spadkobierca Pelopsa”, to jest Agamemnon, spustoszył Ilion dopiero jako trzeci, wspomina w zagadkowych słowach Katullus – w analizowanym już tutaj wcześniej utworze, którego jednym z tematów są zarówno mityczne „początki”, jak i zagłada miasta (64, 345-346: „*Troicaque obsidens longinquo moenia bello / periuri Pelopis vastabit tertius heres*”)⁴¹⁵. Podobnie rzecz wydaje się traktować Propercjusz, który wspomina o dwóch poprzednich podbojach Troi, dokonanych przez Heraklesa (III 1, 32: „*Troia bis Oetaei numine capta dei*”). W ten sposób miasto podzieliło poniekąd los swojego najdzielniejszego obrońcy, Hektora. U Homera Hektor trzykrotnie okrąża Troję, uciekając przed Achillesem, ale pohomeryckie przekazy mówią też o tym, że Achilles trzykrotnie obwiózł pokonanego już Hektora wokół miasta, zapewne po to, by śmierć wroga stała się nieodwołalna. Wersja ta znana jest tragikom (Sofokles, *Ajax* 1029-1031; Eurypides, *Androm.* 107-108) oraz Kwintusowi ze Smyrny (*Posthomerica* I 12 i 112); odwołuje się

⁴¹² Chodzi tutaj o trzech przedstawicieli tego rodu, którzy ślubowali swoje życie bóstwom podziemnym w zamian za ocalenie państwa: Publiusz Decjusz Mus zginął w walce z Latynami w 340 p.n.e., jego syn o tym samym imieniu w bitwie z Galami pod Sentinum w 295, a wnuk w bitwie pod Auskulum w roku 279. Tym samym pakt z bogami został przypieczętowany. Okoliczności towarzyszące owym wydarzeniom przedstawił Liwiusz (VIII 9). Zob. Ch. Guittard, *Naissance et développement d'une légende: les „Decii”*. W: *Hommages à Henri Le Bonniec. Res sacrae*. Ed. D. Porte, J.-P. Néraudau. „Collection Latomus”, vol. CCI. Bruxelles 1988, s. 256-266.

⁴¹³ Zob. D. Evans, *Agamemnon and the Indo-European Threefold Death Pattern*. HR 1979, 19.2, s. 153-166.

⁴¹⁴ Zob. Briquel, *La triple fondation de Rome...*, s. 145-176. W podobny, potrójny sposób miałyby też być według Briquela założone Teby.

⁴¹⁵ Na temat interpretacji przytoczonego wersu Katullusa zob. H.L. Tracy, *A Note on Catullus 64.346*. CJ 1970, 66.1, s. 64-66.

do niej najwyraźniej także Wergiliusz: „*ter circum Iliacos raptaverat Hectora muro*” (*Aen.* I 483)⁴¹⁶. W świecie mitu trzecia inwazja była ostateczna, historia jednak nie dała Troi spokoju. Wystarczy przypomnieć, że właśnie za czasów Sulli, podczas pierwszej wojny z Mitrydatesem, w roku 85 p.n.e., miało miejsce kolejne złupienie Ilionu, tym razem dokonane przez samych Rzymian pod wodzą Gajusza Fimbrii. W opisach spustoszeń poczynionych przez najeźdźców nie brakowało rzecz jasna porównań do homeryckiej wojny trojańskiej; Appian (*Mithr.* 53) stwierdził przy tej okazji, że brutalność wojsk rzymskich przyćmiła zbrodnie popełnione ongiś przez Achajów w zdobytym mieście. Podobnie pisali też o tym wydarzeniu Strabon (*Geogr.* XIII 1, 27) oraz św. Augustyn (*De civ. Dei* III 7). Być może jednak sprawę wyolbrzymiono za sprawą samego Sulli, który wykorzystywał w walce politycznej swój wizerunek „obrońcy Troi” oraz „potomka Wenus” (a więc poniekąd drugiego Eneasza)⁴¹⁷. Istotna z punktu widzenia mitycznego wymiaru tej katastrofy jest informacja podana przez Appiana o tym, że Palladion, chroniący miasto posąg Ateny, w cudowny sposób uniknął zniszczenia wśród powszechnej dewastacji. Co ciekawe, około 30 lat później w okolicach tych prawdopodobnie przebywał Katullus w drodze do albo z Bitynii; taką autobiograficzną informację można bowiem wyczytać w wersie 6 Katullusowego wiersza 46: „*ad claras Asiae volemus urbes*” – wśród sławnych miast Azji z pewnością znajdował się Ilion. Oczywiście nie musi to niczego oznaczać, ale nic nie zabrania nam myśleć, że na sugestywny opis masakry trojańskiej w poemacie 64 mogły mieć wpływ echa nie tak dawnych przecież wydarzeń w Troadzie. Zresztą jeszcze jedno przynajmniej współczesne wydarzenie mogło mieć pewien związek z trojańskimi motywami w poezji Katullusa: jak przypomina Andrew Feldherr, to właśnie w tych czasach Pompejusz przedstawiał swoje zwycięstwa na Wschodzie jako odpowiednik podboju Troi przez Agamemnona⁴¹⁸.

Wracając do zagłady Rzymu u schyłku republiki: otóż najbardziej znaną „potrójną” wróżbą eschatologiczną owej epoki była przepowiednia dotycząca „trzech Korneliuszy”, którym kolejno przypaść miała władza nad Rzymem, przy

⁴¹⁶ Zob. W.R. Paton, *The Dragging of Hector*. CR 1913, 27.2, s. 45-47; Jackson Knight, *Vergil's Troy...*, s. 116-117. Zgodnie z interpretacją Patona i Jacksona Knighta, Achilles, włokąc trzykrotnie strażnika Troi wokół obwarowań, dokonał magicznego „odczynienia” mocy tkwiącej w chronionych przez bogów murach miasta, przeprowadził rytualne „oczyszczenie” (*lustratio*, o którym wspomina autor pseudo-Wergiliańskiego *Culexa*, 324: „*Hectoreo victor lustravit corpore Troiam*”), co umożliwiło zdobycie Troi. Widać tu pewną analogię z rytmem opisanym w *Księdze Jozuego*, polegającym na (siedmiokrotnym w tym przypadku) okrażaniu Jerycha przez oblegających miasto Izraelitów.

⁴¹⁷ Na temat uwikłania tych wydarzeń w ówczesną walkę polityczną zob. A. Erskine, *Troy between Greece and Rome: local tradition and imperial power*. Oxford 2001, s. 237-245.

⁴¹⁸ Zob. A. Feldherr, *The Intellectual Climate. W: A Companion to Catullus*. Ed. M.B. Skinner. Malden 2007, s. 98.

czym panowanie ostatniego Korneliusza było równoznaczne z zagładą Miasta⁴¹⁹. Źródłem tej przepowiedni były *Księgi Sybillańskie*, a znamy ją z relacji kilku autorów opisujących spisek Katyliny. Im późniejsza relacja, tym bardziej lakoniczna; o ile więc informacje przekazane przez Kwintyliana czy Florusa⁴²⁰ są raczej skąpe, o tyle z tekstów Salustiusza i – zwłaszcza – Cycerona można dowiedzieć się kilku nader interesujących szczegółów. Salustiusz w *Bellum Catilinae* (47, 2), około 20 lat po przedstawianych wydarzeniach, pisze tak:

*Eadem Galli fatentur ac Lentulum dissimulantem coarguunt praeter litteras sermonibus, quos ille habere solitus erat: ex libris Sibyllinis regnum Romae **tribus Corneliis** portendi; Cinnam atque Sullam antea, se tertium esse. Quoi fatum foret urbis potiri; praeterea **ab incenso Capitolio illum esse vigesimum annum**. Quem saepe ex prodigiis haruspices respondissent bello civili cruentum fore.*

To samo zeznają Gallowie i wypierającemu się Lentulusowi udowadniają winę zarówno przez list, jaki im dał, jak również przypominając mu mowy, jakie miał zwyczaj wygłaszać, a w których wywodził, że według ksiąg sybillańskich przepowiedziana jest władza królewska w Rzymie trzem Korneliuszom; Cynna i Sulla byli pierwszymi dwoma; on jest trzecim Korneliuszem, któremu fatum przeznacza zawładnąć stolicą; prócz tego przypominał jego słowa, że ten rok jest dwudziestym od pożaru Kapitolu czyli tym właśnie, o którym niejednokrotnie przepowiadali wróżbici na podstawie cudownych zjawisk, że będzie krwawy wojną domową.

(Przeł. K. Kumaniecki)

Cyceron, który tworzył swoją relację niemal na bieżąco, w trzeciej *Katylinarie* (4, 8) zamieścił nieco bogatszą w detale informację o planach spiskowca Lentulusa wyprawionego z poselstwem do Galów:

*Lentulum autem sibi confirmasse ex fatis Sibyllinis haruspicumque responsis se esse **tertium illum Cornelium**, ad quem regnum huius urbis atque imperium pervenire esset necesse; Cinnam ante se et Sullam fuisse. Eundemque dixisse fatalem hunc annum esse ad interitum huius urbis atque imperii, qui esset **annus decimus post virginum absolutionem, post Capitolii autem incensionem vicesimus**.*

Lentulus upewnił ich [Galów], że według wróżb sybillańskich i orzeczeń haruspików on jest owym trzecim Korneliuszem, któremu niechybnie przypadnie panowanie i władza nad tym miastem; przed nim był Cynna i Sulla. Powiedział im też, że z wyroku losu rok ten przyniesie zagładę temu miastu i państwu; jest to bowiem dziesiąty rok od oczyszczenia westalek, a dwudziesty od podpalenia Kapitolu.

(Przeł. S. Kołodziejczyk)

⁴¹⁹ Zob. Tavenner, *op. cit.*, s. 137, gdzie pojawia się wzmianka o panowaniu trzech Korneliuszy.

⁴²⁰ *Inst. Orat. V 10, 30*: „...ut Lentulo coniurationis, quod libris Sibyllinis haruspicumque responsis dominatio dari **tribus Corneliis** dicebatur, seque eum tertium esse credebat post Sullam Cinnamque quia et ipse Cornelius erat”. Florus (II 12) rzecz ujmuje jeszcze zwięźle: „Lentulus destinatum familiae suae Sibyllinis versibus regnum sibi vaticinans ad praestitutum a Catilina diem urbe tota viros, faces, tela disponit”.

Przepowiednia o „trzech Korneliuszach” jednoczy, jak widać, trzy wydarzenia i trzy daty, o których była już mowa, a mianowicie: rok konsulatu Korneliusza Cynny (rok 87), supremację Korneliusza Sulli (rok 82) oraz spiszek Katyliny, popieranego przez Korneliusza Lentulusa (rok 63). Dwie z owych dat zgadzają się z koncepcją Verdière’a, trzecia natomiast odwołuje się do epizodu, który został połączony przez samego Cyncerona, ze znanych ogólnie osobistych względów, z krwawymi wydarzeniami lat osiemdziesiątych.

Ale cytowane powyżej przekazy Salustiusza i Cyncerona wskazują na istnienie jeszcze jednego troistego wzoru chronologicznego, który każe inaczej spojrzeć na Cyncerońską obsesję dotyczącą Katyliny i pozwala zmodyfikować interpretację powstałej w epoce Nerona bukoliki. Wydarzenia, na jakie powołuje się Lentulus, to pożar Kapitolu w czasach Sulli w roku 83 i złamanie ślubów czystości przez westalki w roku 73. Otóż rok 83 to rok przewidywanej powszechnie zagłady Rzymu. Przewidywania te opierały się na obliczeniach biorących za punkt wyjścia domniemaną, podaną przez Eratostenesa, datę dziesięcioletniej wojny trojańskiej (według dzisiejszej konwencji datacyjnej 1193-1183 rok p.n.e.)⁴²¹ oraz przepowiednię dotyczącą upadku Rzymu, „drugiej Troi”, po dziesięciu wiekach od tego zdarzenia⁴²². W wyniku kontaminacji chronologii etruskiej i danych zawartych w Księgach Sybillińskich ustalono, że *saeculum* wynosić będzie 110 lat⁴²³, w związku z czym apokalipsa przypadnie właśnie na rok 83 – 1100 lat po zagładzie Troi. Istotnie doszło wówczas do zniszczenia („zognienia”, niczym w eschatologicznej doktrynie stoików) centrum życia religij-

⁴²¹ Zob. np. F. Jacoby, *Das Marmor Parium*. Berlin 1904, s. 146-149; A.R. Burn, *Dates in Early Greek History*. JHS 1935, 55.2, s. 130-131; W. Burkert, *Lydia between East and West or how to date the Trojan War: A study in Herodotus*. W: *The Ages of Homer: A tribute to Emily Townsend Vermeule*. Ed. J.B. Carter, S.P. Morris. Austin 1995, s. 139-148 (o dacie wyznaczonej przez Eratostenesa – s. 140); A. Möller, *Epoch-making Eratosthenes*. GRBS 2005, 45.3, s. 248-249.

⁴²² Na temat tego schematu zob. T. Zieliński, *La Sibylle: trois essais sur la religion antique et le christianisme*. Paris 1924, s. 100-121; idem, *Religia Rzeczypospolitej Rzymskiej...*, s. 82-83 i 369-384; N.A. Mashkin, *Eschatology and Messianism in the Final Period of the Roman Republic*. Philosophy & Phenomenological Research 1949, 10.2, s. 214. Na temat różnych odmian millenaryzmu odwołujących się do mitu trojańskiego zob. D. Asheri, *Il millennio di Troia*. W: idem, *Saggi di letteratura e storiografia antiche*. Como 1983, s. 53-98.

⁴²³ Por. Cenzorynus, *De die nat.* XVII 6. Cytowany tutaj Warron opisuje dziesięć etruskich wieków o różnej długości; średnio mają one jednak po 110 lat. „Wiek sybilliński” wynosił 110 lat, o czym świadczy choćby Horacego *Carmen saeculare* (w. 21) czy też przepowiednia Sybilli cytowana przez Zosimosa (II 6, 1). Na ten temat zob. np. Th. Mommsen, *Die römische Chronologie bis auf Caesar*. Berlin 1858, s. 168-179; J.F. Hall III, *The Saeculum Novum of Augustus and its Etruscan Antecedents*. ANRW II 16.3 (1986), s. 2567-2569 (rozd. „The Etruscan Origin of the Saeculum”); F. Santangelo, *Divination, Prediction and the End of the Roman Republic*. Cambridge 2013, s. 115-127 (rozd. „Etruscan ages and the end of the Republic”). Wskazywano też, że rodowód tej koncepcji jest egipski, 110 było bowiem w Egipcie konwencjonalną liczbą, która oznaczała maksymalną długość życia człowieka; zob. P. Brind’Amour, *L’Origine des Jeux séculaires*. ANRW II 16.2 (1978), s. 1335. Na temat paralel judaistycznych zob. J.P. Brown, *Israel and Hellas*. Vol. 2: „Sacred institutions with Roman counterparts”. Berlin-New York 2000, s. 231.

nego Rzymian, czyli Kapitolu⁴²⁴. Spłonęły tym samym również Księgi Sybillińskie, a proces ich odzyskiwania nie bez racji został przez jedną z badaczek określony jako „ponowne założenie Rzymu”⁴²⁵. Do ogólnej katastrofy jednak nie doszło, opóźniła się ona jedynie o dziesięć lat, a następnie o kolejne dziesięć, aby – według Lentulusa – ziścić się w roku 63. Skąd ta pewność u stronnika Katyliny, który widział wcześniej dwukrotne zahamowanie wyroków losu?

Otóż Lentulusowi najprawdopodobniej doskonale były znane okoliczności odroczenia zagłady i liczył na to, że się one po raz kolejny nie powtórzą. A okoliczności te uzasadniały użycie słowa *tempestas* w odniesieniu do potrójnej katastrofy, wiązały się bowiem z *disciplina fulguralia*, czyli etruską nauką dotyczącą błyskawic, która odgrywała niezwykle istotną rolę we wróżbiarstwie rzymskim⁴²⁶. Seneka w drugiej księdze *Zagadnień przyrodniczych* przedstawia wiadomości na temat opracowanej przez Etrusków koncepcji tzw. piorunów odraczalnych (*fulmina prorogativa*); wskazywać one mają na złowrogie wydarzenia, które etruscy haruspikowie potrafią odsunąć w czasie (*dilatio*): „odroczenie w sprawie prywatnej nie może przekraczać dziesięciu lat, w sprawie państwowej trzydziestu” (*Nat. Quest.* II 48)⁴²⁷. Zapewne można to rozumieć jako trzykrotne odroczenie o dziesięć lat, skoro w sprawach prywatnych jednostką czasową, jaką posługują się haruspikowie, jest również dekada. Jeśli istotnie, jak sugerował Zieliński⁴²⁸, możemy połączyć tę teorię z cytowaną wyżej wypowiedzią Lentulusa, to wytłumaczenie mamy gotowe. Zagrożenie roku 83 można było przesunąć na rok 73. Wtedy spada na miasto kolejna katastrofa: westalki łamią śluby czystości, a trzeba pamiętać, że nienaruszalność westalek jest gwarancją nienaruszalności granic Rzymu i integralności państwa⁴²⁹. Obra-

⁴²⁴ Zob. Mastrocinque, *op. cit.*, s. 137-142.

⁴²⁵ M. Monaca, *La Sybilla a Roma. I libri sibillini fra religione e politica*. Cosenza 2005, s. 81.

⁴²⁶ Ostatnio pisali o tym m.in. J.C. Reeder, *The Statue of Augustus from Prima Porta, the Underground Complex, and the Omen of the Gallina Alba*. *AJPh* 1997, 118.1, s. 104-109; O.J. Hekster, J. Rich, *Octavian and the Thunderbolt: The Temple of Apollo Palatinus and Roman Traditions of Temple Building*. *CQ* 2006, 56.1, s. 157.

⁴²⁷ „*Privata enim fulgura negant ultra decimum annum, publica ultra tricesimum posse differri.*” Na temat owych *fulmina prorogativa* zob. S. Weinstock, *Libri fulgurales*. PBSR 1951, 19, s. 136-137.

⁴²⁸ Zieliński we wspomnianej francuskiej książce o Sybilli (*La Sybille...*, s. 117) dziesięcioletnie interwały między kolejnymi katastrofami uznawał za aluzję do trwającej dekadę wojny trojańskiej. Później, w wydanej po polsku *Religii Rzeczypospolitej Rzymskiej*, przywoływał już doktrynę etruskich wróżbitów, nadmieniając dodatkowo o Platońskiej Diotymie, która potrafiła na dziesięć lat odsunąć od Ateńczyków groźbę zarazy (*Uczta* 201 D). Niewykluczone, że obydwie te koncepcje można pogodzić, jeśli wojnę trojańską potraktujemy jako dziesięcioletnie „odroczenie” boskiego wyroku zagłady dla Troi. Do takiego właśnie odroczenia zdaje się nawiązywać Wulkan w *Eneidzie*, kiedy wspomina o tym, że Troja i Priam mogliby dzięki boskiej interwencji przetrwać kolejne dziesięć lat (VIII 398-399: „*nec pater omnipotens Troiam nec fata uetabant / stare decemque alios Priamum superesse per annos*”).

⁴²⁹ Zob. C. Lovisi, *Vestale, incestus et jurisdiction pontificale sous la République romaine*. *MEFRA* 1998, 110.2, s. 703; H.N. Parker, *Why Were the Vestals Virgins? Or the Chastity of Women and the Safety of the Roman State*. *AJPh* 2004, 125, s. 563-601. Podobną do westalek rolę miała odgrywać

żona Westa, bogini domowej pomyślności, mści się, zsyłając na Rzym plagę w postaci powstania niewolników, a więc wojny w rodzinie, bo niewolnicy należeli formalnie do rzymskiej *familii*. Haruspikowie po raz drugi odraczają katastrofę o dziesięć lat, nadchodzi rok 63, w którym płonne nadzieje na zniszczenie Rzymu rozsiewa Lentulus. Wspólnymi siłami etruskich wróżbitów i Cyclerona, nowego założyciela Rzymu, zwanego złośliwie przez Pseudo-Salustiuszową inwektywę „Romulusem z Arpinum”, niebezpieczeństwo zostało ponownie zażegnane⁴³⁰. Kolejne zagrożenie będzie przypadało oczywiście na rok 53, rok klęski partyjskiej i śmierci Marka Krassusa, zwycięzcy nad Spartakusem sprzed dwudziestu lat. Można w tym miejscu zgłosić zastrzeżenie, że trzy odroczenia oznaczają w istocie cztery wydarzenia, czyli poczwórna, a nie potrójną „burzę”. W odpowiedzi można by rzec, że widocznie doszła do głosu magia liczby trzy, czego świadectwem jest także wiara Korneliusza Lentulusa w spełnienie się apokaliptycznych przepowiedni już w roku 63.

Dzieje Rzymu – a raczej dzieje wyobrażeń Rzymian o własnej zmytizowanej historii – wskazują, że fatalne wydarzenia udało się ostatecznie odroczyć aż do roku 43 (czyżby dzięki połączeniu odroczenia „państwowego” z „prywatnym?”), roku śmierci Cyclerona i apokaliptycznych znaków opisanych przez Wergiliusza w pierwszej księdze *Georgik* (w. 466-488). Rzymskie idee eschatologiczne, nie bez udziału nowego charyzmatycznego przywódcy, zaczęły wówczas ulegać daleko idącym przekształceniom. Pierwszą fazę owych przekształceń przedstawił Wergiliusz w IV eklodze, tworząc tym samym pewien wzorzec odmiany gatunkowej, „bukoliki większej”, która mogła zajmować się wznioślejszymi, epickimi tematami. Ale mimo owej przemiany trzy złowróźbne epizody oddzielone kolejno dziesięcioma latami mogły Rzymianom głęboko zapaść w pamięć. Trzykrotnie co dziesięć lat istnienie Rzymu było zagrożone, i tę trzykrotną grozę, być może, rejestruje pod nazwą *trina tempestas* autor drugiego *Carmen Einsidlense*. Sformułowanie jest zapewne celowo wieloznaczne, zrodziło się bowiem w aurze enigmatycznych proroctw sybillińskich. Ale skoro mowa jest tu o „nieszczęsnym” Sulli, o śmierci Rzymu, o burzy i o jej trzech etapach, to czy nie można przyjąć, że mamy do czynienia także z nawiązaniem do odraczalnych piorunów z etruskich *libri fulgulares* i trzech apokaliptycznych dat, czyli, porównując właśnie od czasów Sulli, do 83, 73 i 63 roku?

w Troi Kasandra; zob. W.F. Jackson Knight, *The Holy City of the East*. W: idem, *op. cit.*, s. 291. Dodatkowego znaczenia nabiera zatem fakt, że Kasandra została po upadku Troi branką Agamemnona, zdobywcy miasta.

⁴³⁰ Zob. Pseudo-Salustiusz, *In M. Tullium Ciceronem VII 4*. Liczne znaki zapowiadające apokalipsę w roku 63 opisał sam Cycleron; znalazły się one w pierwszej księdze dialogu *O wróżbiarstwie* w postaci obszernego cytatu z przywoływanego już tutaj poematu o Cycleronowym konsulacie. Na temat Cyclerona jako zbawcy ojczyzny i „drugiego Romulusa” w związku z apokaliptycznymi przepowiedniami dotyczącymi *annus fatalis* zob. L. Havas, *Romulus Arpinas. Ein Wenig Bekanntes Kapitel in der römischen Geschichte des Saecularis-Gedankens*. ACD 2000, 36, s. 71-88 (zwł. s. 80-81).

Jaki był sens przywoływania w czasach Nerona owych odległych wydarzeń? Można zauważyć, że do wojen domowych końca republiki odwoływali się nie-raz twórcy tej epoki: Lukan poświęcił temu tematowi osobne dzieło, natomiast Seneka Młodszy traktował często postaci z tego okresu jako swego rodzaju *exempla*⁴³¹. Z pewnością decydowało tu jednak także myślenie mityczne, myślenie angażujące wyobrażenia o czasie cyklicznym (zgodnie z koncepcją „sekularną” i sybillińską); myślenie tego typu spotykamy przecież także u innego poety tej (prawdopodobnie) epoki, Kalpurniusza, czego świadectwem jest choćby jego *Ekloga I*, z incipitem „*Aurea secura cum pace renascitur aetas*”⁴³². Nawiasem mówiąc, inaczej być może spojrzymy na owego poetę-kopistę, jeśli uznamy, że powtarzalność to wyraz wiary w cykliczny czas, w schemat historiozoficzny, który nakazuje w określonym terminie powracać najważniejszym wydarzeniom z dziejów Rzymu⁴³³. Schemat ten wedle jednego z badaczy wyglądał następująco: w dniu wzejścia Syriusza, 19 lipca, zdobyto Troję; zgodnie z odnajdywaną często w dziejach Rzymu symetrią, w ten sam dzień miała nastąpić zagłada Miasta; wykorzystać to mieli chrześcijanie – lub inna wroga Rzymianom wschodnia sekta – podpalając Rzym w czasach Nerona w roku 64 właśnie w tym dniu. Był to zresztą trzeci w dziejach trojańsko-rzymskich pożar związany z dniem Syriusza – poza Troją w dzień ów płonął także Rzym podczas najazdu Galów w roku 390 p.n.e.⁴³⁴ Co ciekawe, Tacyt (*Ann. XV 41.2*) odnotował jeszcze jeden chronologiczny wzór związany z pożarem „galijskim” i „nerońskim”: te dwa kataklizmy dzieliło mianowicie 418 lat, 418 miesięcy i 418 dni⁴³⁵.

Zgodnie ze świadectwem Kasjusza Diona (*Hist. Rom. LXII 18, 3-4*) w czasach Nerona pojawiły się też inne apokaliptyczne przepowiednie, dotyczące matkobójcy, ostatniego władcy Rzymu z rodu Eneasza (czyli z rodu Juliuszów, który wywodził się od syna Eneasza, Julusa; okazało się, że Neron istotnie był ostatnim cesarzem dynastii julijsko-klaudyjskiej) oraz związane kilkusetletnim cy-

⁴³¹ Zob. V. Rudich, *Dissidence and Literature under Nero: the price of rhetoricization*. New York 1997, s. 52-66.

⁴³² Kalpurniusz to domniemany naśladowca bukoliki z Einsideln; zob. R. Mayer, *Calpurnius Siculus: Technique and Date*. JRS 1980, 70, s. 176 (podobieństwa polegają m.in. na wykorzystaniu motywów apollińskich oraz nawiązaniach do czasów republikańskich wojen domowych).

⁴³³ O oryginalności rzekomo epigońskiej poezji Kalpurniusza w związku z mitem złotego wieku pisała B. Martin, *Calpurnius Siculus' „New” Aurea Aetas*. AClass 1996, 39, s. 17-38.

⁴³⁴ Schemat ten odtworzył G.J Baudy, *Die Brände Roms. Ein apokalyptisches Motiv in der antiken Historiographie*. Hildesheim-New York 1991. Trzeba jednak zaznaczyć, że dzienna data upadku Troi nie jest znana z dostępnych nam źródeł, została przez autora „zrekonstruowana” za sprawą spekulacji dotyczących apokaliptycznej symboliki towarzyszącej Syriuszowi. Nic dziwnego, że rekonstrukcja ta spotkała się ze sceptyczną reakcją; zob. J. Rüpke [rec. z:], G.J Baudy, *Die Brände Roms. Ein apokalyptisches Motiv in der antiken Historiographie*. Hildesheim-New York 1991. Gnomon 1994, 66.1, s. 40-43.

⁴³⁵ Zob. G.F. Grotefend, *Tacitus*. RhM 1845, s. 152-153. Za zwrócenie mi uwagi na ten motyw dziękuję prof. Jakubowi Pigionowi.

klem powstawania i zagłady⁴³⁶. Ale jest to także epoka, w której coraz częściej do głosu dochodzi szyderstwo, prześmiewczy ton traktujący z dystansem opowieść o trojańskim pochodzeniu Rzymian – przykładem kpiny Seneki w *Udymieniu Boskiego Klaudiusza* czy anonimowy dwuwiersz o Neronie cytowany przez Swetoniusza (*Ner.* 39): „*Quis neget Aeneae magna de stirpe Neronem? / Sustulit hic matrem: sustulit ille patrem*”. Ten złośliwy, oparty na grze słów wierszyk towarzyszył właśnie apokaliptycznym przepowiedniom, zestawiającym Nerona z jego przodkiem Eneaszem; podobieństwo miało polegać na tym, że Eneasze przeniósł swojego ojca – w bezpieczne miejsce, a Neron przeniósł swoją matkę – w zaświaty. Podobnie u Lukana – jego epepeja jest utworem antykytycznym, nie tylko w tym sensie, że opisuje katastrofę o wymiarze bez mała kosmicznym, ale też dlatego, że konsekwentnie neguje wszystkie tezy przedstawiane przez *Eneidę*.

Później poeci epiccy epoki cesarstwa uparcie powracają do wątków rzymskiego monomitu, nawet wówczas, gdy tematyka ich utworów na pierwszy rzut oka nie ma z Rzymem nic wspólnego. *Argonautyki* Waleriusza Flakkusa podejmują morski temat „początku czasu” (opisywany słowami *primordia* i *prima*) jakby wyjęty z poematu 64 Katullusa. *Tebaida* to kolejny poemat fundacyjny; dlaczego Teby? Bo to przodek Kartaginy, a także „odwrotność” Rzymu, miasto obłożone klątwą⁴³⁷. Nieprzypadkowo też zapewne Stacjusz wybiera za temat konflikt dwóch braci walczących o miasto⁴³⁸. Autorzy w intertekstualnej pułapce miotają się między Wergiliuszem i Lukanem: powstał już epos o założeniu miasta („*condere urbem*”), epos o unicestwieniu i zdeptaniu miasta („*etiam periere ruinae*”) – o czym teraz napisać? Ten podwójny paradygmat widoczny jest w eposie Syliusza Italika o wojnie punickiej. Poemat *Punica* w szczególny sposób wskrzesza pewne motywy urbanistyczne z dawniejszej poezji – w sposób specyficzny, gdyż Syliusz, opisując triumf Rzymian nad śmiertelnie niebezpiecznym wrogiem, jednocześnie odwołuje się do obrazów klęski, żałoby, upadku, które dominują w poezji przedstawiającej upadek Troi⁴³⁹. Ewokuje tym samym tak charakterystyczny dla rzymskiego mitu obraz miasta, którego życie jest zagrożone nawet w chwili największego triumfu. Ta cykliczna epepeja

⁴³⁶ Zob. D. Korzeniewski, *Néron et la Sibylle*. Latomus 1974, 33.4, s. 921-925; D.S. Potter, *Prophecy and History in the Crisis of the Roman Empire: a historical commentary on the Thirteenth Sibylline Oracle*. Oxford 1990, s. 237-239; Champlin, *Nero...*, s. 184-185.

⁴³⁷ Zob. J. Henderson, *Form Remade/Statius' Thebaid*. W: *Roman Epic*. Ed. A.J. Boyle. London 1993, s. 162-191.

⁴³⁸ Zob. F. Ahl, *Lucan's Pharsalia*. W: *Roman Epic*. Ed. A.J. Boyle. London-New York 1993, s. 126.

⁴³⁹ Jeden z badaczy dowodził nawet z pewną przesadą, że głównym tematem w eposie Syliusza Italika jest upadek Rzymu. Zob. J. Jacobs, *Anne iterum capta repetentur Pergama Roma? The Fall of Rome in the Punica*. Diss. Yale 2009; idem, *From Sallust to Silius Italicus: Metus Hostilis and the Fall of Rome in the Punica*. W: *Latin Historiography and Poetry in the Early Empire: Generic Interactions*. Ed. J.F. Miller, A.J. Woodman. Leiden-Boston 2010, s. 123-140.

przywołuje ponadto, w nieoczekiwany niekiedy sposób, postaci i motywy pochodzące z mitycznej przeszłości Rzymu (występuje tu na przykład Anna, siostra Dydony, jako Anna Perenna)⁴⁴⁰.

Renovatio Urbis

Wróćmy jednak do czasów zwiastowanych przez bukolikę z Einsideln. Wraz z potrójnymi krokami przeznaczenia sugerowanymi przez autora bukoliki cofamy się do roku 43, do epoki początków pryncypatu, kiedy to kształtowała się ideologia i mitologia nowej ery. Jedną z najważniejszych „idei” owych czasów była idea *renovatio*, postapokaliptycznego odnowienia czasu i zakładania Miasta na nowo. Miasto, można by rzec, jest bohaterem mitycznej fabuły, która przypomina katabazę: zejścia do świata umarłych (a następnie powrót do świata żywych).

Gdy myślimy o przełomowym charakterze owych czasów, i o ówczesnej refleksji nad naturą czasu w ogóle, przychodzi nam do głowy naturalnie IV ekloga Wergiliusza – utwór w pewnym sensie otwierający nową epokę⁴⁴¹, a przy tym wypełniony pojęciami odnoszącymi się do chronologii. Tu pojawia się przecież fraza „*magnus saeclorum ordo*”, opisująca ład mitycznego, cyklicznego czasu, który nieoczekiwanie wtargnął w obręb czasu historycznego. Seria aluzji i motywów chronologicznych osiąga w IV ekłodze kulminację wraz z przywołaniem czasu ludzkiego pod postacią „konsula”. Ów „konsul” to jedyne otwarcie rzymskie (w sensie: należące do zjawisk związanych z Miastem) pojęcie w tej ekłodze; pojęcie wskazujące na miejsce, ale i na czas – taki był najpewniej, wzięwszy pod uwagę właśnie ów cały chronologiczny kontekst, sens przywołania postaci Poliona, to znaczy poza celem „gratulacyjnym” istotny był fakt sprawowania przez niego konsulatu, a więc urzędu, według którego liczono w Rzymie upływ lat⁴⁴².

Aluzje temporalne w IV ekłodze są widoczne na pierwszy rzut oka dla każdego czytelnika; wielokrotnie też bywały przedmiotem analiz. Wiążą się one oczywiście z często opisywanym, tak dawniej, jak i obecnie, zainteresowaniem, jakie Rzymianie okazywali rozmaitym teoriom chronologicznym, przedstawionym już częściowo w niniejszym rozdziale. Interesujące są jednak w IV ekłodze

⁴⁴⁰ Zob. W.J. Dominik, *Hannibal at the Gates: Programmatising Rome and Romanitas in Silius Italicus' Punica 1 and 2*. W: *Flavian Rome: culture, image, text*. Ed. A.J. Boyle, W.J. Dominik. Leiden 2003, s. 469-497.

⁴⁴¹ Zob. D. Meban, *Virgil's Eclogues and Social Memory*. *AJPh* 2009, 131.1, s. 103.

⁴⁴² Serwiusz (*ad Aen.* I 373) pisze o datowaniu „*praescriptis consulum nominibus*”. Do tej praktyki nawiązuje zapewne Ennius, *Ann.* 304-306. Zob. I. Gildenhard, *The „Annalist” Before the Annalists: Ennius and His Annales*. W: *Formen römischer Geschichtsschreibung von den Anfängen bis Livius: Gattungen, Autoren, Kontexte*. Ed. U. Eigler, U. Gotter, N. Luraghi, U. Walter. Stuttgart 2003, s. 98-99.

również wątki topograficzne, nieco mniej wyeksplorowane krytycznie. A przecież utwór ten rozpoczyna się od epitetu geograficznego – wskazującego na Sycylię:

*Sicelides Musae, paulo maiora canamus.
 non omnis arbusta iuvant humilesque myricaе;
 si canimus silvas, silvae sint consule dignae.
 Ultima **Cumaei** venit iam carminis aetas;
 magnus ab integro saeculorum nascitur ordo. 5
 iam redit et Virgo, redeunt **Saturnia** regna,
 iam nova progenies caelo demittitur alto.*

O sycylijskie Muzy, podnieśmy ton naszej pieśni!
 Nie wszystkich radują tarniny i tamaryszki przyziemne.
 Jeśli ślawimy lasy, niech będą godne konsula.
 Oto nastała ostatnia pora wieszczby kumejskiej:
 Wielki szereg stuleci rodzi się teraz od nowa.
 Już powraca Dziewica, wraca królestwo Saturna
 I z wysokiego nieba nowy zstępuje potomek.

(Przeł. Z. Kubiak)

Apostrofa do sycylijskich muz zwykle traktowana jest nie bez racji jako czytelna metaliteracka aluzja, geograficzna antonomazja w duchu aleksandryjskim, wskazująca na prawodawcę bukolicznego gatunku, jakim był Sycylijczyk Teokryt⁴⁴³. Trzeba jednak pamiętać, że niejednemu imieniu własnemu w IV ekłodze przypisano kilka znaczeń (tak dzieje się na przykład w przypadku postaci nazwanej *Virgo* albo w przypadku „pieśni/wrózby kumejskiej”, która stanowi podwójną wskazówkę: odnoszącą się do miejsca pochodzenia Hezjoda oraz do italskiej siedziby Sybilli). Jeśli chodzi o Sycylię, to poza skojarzeniami teokrytyckimi można tu doszukiwać się odniesień do osadnictwa trojańskiego na owej wyspie⁴⁴⁴. O znaczeniu Sycylii dla mitu fundacyjnego Rzymu nie trzeba przy-

⁴⁴³ Na temat bukoliki jako gatunku sycylijskiego zob. np. K.J. Gutzwiller, *Theocritus Pastoral Analogies. The Formation of a Genre*. Madison 1991, s. 5; Hubbard, *op. cit.*, s. 76; E. Karakasis, *Song Exchange in Roman Pastoral*. Berlin-New York 2011, s. 33; G. Schade, *Sicily's Place in Greek Poetry*. Eos 2013, 100, s. 3-5. IV eklogę można nawet postrzegać jako jedną z pieśni w swoistym agonie między dwoma poetami o sycylijskich koneksjach, Teokrytem i Wergiliuszem (o tym, na jakiej zasadzie Rzymianin Wergiliusz miałby się uważać za „Sycylijczyka” – zob. niżej), a ściślej rzecz biorąc, między wykreowanymi w ich dziełach postaciami, „poetą idyllicznym” i „poetą eklog”. O tym ostatnim najciekawiej pisze E.W. Leach, *Vergil's Eclogues: Landscapes of Experience*. Ithaca-London 1974, s. 245-276. Może tu zresztą chodzić nie tylko o Teokryta, ale też o innego greckiego poetę: apostrofa do muz z Sycylii stanowi refren anonimowej greckiej idylli *Epitafium dla Biona* z I wieku p.n.e.

⁴⁴⁴ Oraz do sycylijsko-trojańskiej Wenus z Eryx; zob. Erskine, *Troy between Greece and Rome...*, s. 198-204; J.J.L. Smolenaars, *A Disturbing Scene from the Marriage of Venus and Vulcan: Aeneid 8.370-415*. Vergilius 2004, 50, s. 96. O Trojanach na Sycylii pisał już Tukidydes (VI 2, 3).

pominać; obszernie temat ten opracował Karl Galinsky w swojej monografii *Aeneas, Sicily, and Rome*. Warto tylko zaznaczyć, że według *Eneidy* to właśnie na Sycylii po raz pierwszy działania założycielskie Eneasza zostały uwieńczone sukcesem – bohater kilkakrotnie zaczynał budować miasta już wcześniej, ale wszystkie poprzednie próby kończyły się fiaskiem; dopiero na wyspie powstało pierwsze wytyczone przez bohatera osiedle (o czym można przeczytać w V księdze *Eneidy*)⁴⁴⁵. Jest to także miejsce pochówku poprzedniego wodza wyprawy, Anchizesa. Według Galinsky’ego to właśnie na Sycylii Eneasza odkrywa ostatecznie sens swojej misji i swoją tożsamość, Sycylia staje się tym samym najważniejszym etapem przeditalskiej fazy podróży Trojan⁴⁴⁶.

Następnie w IV ekłodzie pojawiają się Kумы; tym samym przedstawione zostały dwa punkty na trasie, która wiedzie z południa na północ nie w innym kierunku, jak ku Rzymowi. Można ten zestaw geograficznych przymiotników traktować jako zapowiedź opisaną w *Eneidzie* wędrówki Eneasza tym samym szlakiem, z Sycylii do Kum, a następnie ku ujściu Tybru i ku przyszłemu Rzymowi (nie brakuje zresztą analiz, które traktują eklogi w ogóle, a IV eklogę w szczególności, jako swoistą proto-*Eneidę*⁴⁴⁷). Sam „Rzym” jest reprezentowany w tekście eklogi przez epitet *Saturnia*, można go bowiem uznać za aluzję do pierwotnej nazwy Lacjum i Rzymu⁴⁴⁸. W ten sposób w tekście została wytyczo-

⁴⁴⁵ Zob. L. Lacroix, *Le périple d’Énée de la Troade à la Sicile: thèmes légendaires et réalités géographiques*. AC 1993, 62, s. 145-146. Por. też K. Galinsky, *Aeneas, Sicily..., passim*, zwł. s. 169-190.

⁴⁴⁶ Zob. *ibidem*, s. 190. Por. także J.C. Conington, H.N. Nettleship, *The Works of Vergil*. Hildesheim 1963, s. LVIII, gdzie mowa jest o tym, że Sycylia w *Eneidzie* stała się centralnym punktem opowieści o Eneaszu. Sycylia ma swoje miejsce także – w archaicznej epice – u Newiusza, prawdopodobnie w ostatniej księdze *Bellum Punicum* (bo pierwsza wojna punicka to przecież w istocie wojna sycylijska); zob. M. Barchiesi, *Nevio epico*. Padua 1962, s. 536.

⁴⁴⁷ Inwokacja do muz, profetyczny nastrój, a także nazwy Sycylii, Kume, Troi czy Argo wskazują na epickie ambicje towarzyszące ekłodzie. Kolejna aluzja epicka to Achilles (w przepowiedni Sybilli z *Eneidy* VI również mowa jest o drugim Achillesie) oraz Orfeusz wraz z Kaliopie (o Orfeuszu jako poecie epickim zob. *Hesiod, Theogony*. Ed. M.L. West. Oxford 1966, s. 47; R. Pfeiffer, *History of Classical Scholarship from the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*. Oxford 1968, s. 50 i 164). Ekloga IV jako zapowiedź powstania eposu: M.C.J. Putnam, *Virgil’s Pastoral Art: Studies in the Eclogues*. Princeton 1970, s. 161-162; E.A. Schmidt, *Poetische Reflexion. Vergils Bukolik*. München 1972, s. 164-172; M.D. Northrup, *Vergil on the Birth of Poetry: a Reading of the Fourth Eclogue*. W: *Studies in Latin Literature and Roman History*. Ed. C. Deroux. Bruxelles 1983, s. 120. Na podstawie właściwości metrycznych IV eklogi George E. Duckworth (*Vergil and classical hexameter poetry: a study in metrical variety*. Ann Arbor 1969, s. 50-51) doszedł do wniosku, że jest to utwór niemający nic wspólnego z pozostałymi bukolikami, natomiast blisko mu do Katullusowego „epyllionu”, czyli pieśni 64. Niejednokrotnie podkreślano, że bukoliki w całości miały być swoistym „przygotowaniem” do stworzenia eposu (zob. B. Otis, *Virgil: A Study in Civilized Poetry*. Oxford 1964, s. 128) lub wręcz nową formą eposu (zob. J. Van Sickle, *The Design of Vergil’s Bucolics*. Roma 1978, s. 101-142), co zgadza się z opiniami Horacego i Kwintyliana (zob. J. Van Sickle, *Epic and Bucolic: Theocritus, Id. VII; Virgil, Ecl. I*. QUCC 1975, 19, s. 50-51). O epickich elementach w poezji samego Teokryta wspominał z kolei R.L. Hunter, *Theocritus: A Selection*. Cambridge 1999, s. 73.

⁴⁴⁸ Warron, *LL V 7*: „*Hunc antea montem Saturnium appellatum prodiderunt et ab eo Latium Saturniam terram, ut etiam Ennius appellat. Antiquum oppidum in hoc fuisse Saturniam scribitur*”.

na oś południe–północ. Ale pojawia się w eklodze także wątek, rzec by można, wschodni, na który składają się przede wszystkim nazwy Troi i Arkadii (nie mówiąc o Asyrii, Tracji czy aluzji do Kolchidy). Przypomina się tutaj interpretacja Nisbeta, który w swoim artykule o „wschodnich” i „zachodnich” kontekstach w IV eklodze postrzegał ją jako miejsce spotkania tradycji wschodu i zachodu⁴⁴⁹. IV ekloga stara się zatem łączyć drogi z południa na północ i ze wschodu na zachód, wskazując tym samym na Rzym, który zajmuje centralne miejsce na mapie obszaru Morza Śródziemnego, stanowi jego *umbilicus*. Trudno się w tym miejscu powstrzymać od dygresji przywołującej spostrzeżenie, że to wieloletnie, wielowiekowe nawet, centralne (w sensie geograficznym, symbolicznym i kulturowym) położenie Rzymu może kontrastować z wielością centrów współczesnej cywilizacji europejskiej:

Nieuleczalnie policentryczny jest ten nasz świat dzisiejszy, a i centra bez ustanku wędrują i zatrzymują się na przelotne tylko popasy. Każde miejsce może się na chwilę ulotną znaleźć w centrum [...]. Czasy, gdy można było mianować miasta stolicami *stuleci*, minęły – i to bezpowrotnie. Dziś, z względnie niedawnej inicjatywy Meliny Mercouri i Jacka Langa, wyznaczamy stolice na rok co najwyżej – dwa lata temu Wilno, rok temu Essen i Sztambuł, za trzy lata Umea i Ryga, za pięć lat San Sebastian i Wrocław; z konkursu się te miasta mianuje, i to nie bez przetargów i stosowania państwowego klucza; a że zawsze od chętnych aż się roi, więc logice na przekór zaszczyt jednorocznej stołeczności wypada zwycięzcom z reguły dzielić (w roku 2000, by nikogo z pretendentów do przywłaszczenia milenijnej daty nie urazić, przyznano europejskiej kulturze aż dziesięć stolic...). Każda miejscowość może rościć sobie prawo i żywić nadzieję na godność stolicy – pod warunkiem, że nie dłużej niż na rok⁴⁵⁰.

Policentryczność to oczywiście tylko jedna z metafor (inspirowana zresztą decyzjami podejmowanymi przez urzędników owego „centrum” wspólnoty europejskiej, jakim jest Bruksela), którymi można określić dzisiejszy porządek kultury europejskiej; zgodnie z inną perspektywą, w sensie mniej powierzchownym, a bardziej fundamentalnym, Europa ma nadal trzy centra, które promieniują na całą cywilizację, a noszą one nazwy: Ateny, Jerozolima i Rzym⁴⁵¹. Mit „miasta jako centrum” może więc przybierać różne kształty, ale jego rdzeń, czyli wiara w kulturowe „promieniowanie” miasta, pozostaje niezmienny.

Podobną informację podaje Dionizjos z Halikarnasu (I 18.2). Zob. C. Guittard, *Saturnia terra, mythé et réalité*. Caesarodunum 1980, 15^{bis}, s. 177-186.

⁴⁴⁹ Zob. R.G.M. Nisbet, *Virgil's Fourth Eclogue: Easterners and Westerners*. BICS 1978, 25, s. 59-78. O *Eneidzie* jako miejscu spotkania tychże tradycji pisze z kolei J. Whitehorne, *Reconciling East and West in Virgil's Aeneid*. AUMLA 2005, 103, s. 1-14.

⁴⁵⁰ Z. Bauman, *Czego nas uczy centralna Europa?* GW 2011 IX 08 (wykład na Europejskim Kongresie Kultury we Wrocławiu): <<http://intervallum.blogspot.com/2011/09/bauman-o-europie-we-wroclawiu-i-gw.html>> [dostęp: 10.02.2012]. Na temat europejskich stolic kultury zob. też <http://europa.eu/rapid/press-release_IP-10-334_pl.htm> [dostęp: 10.02.2012].

⁴⁵¹ Zob. Brague, *Europa: droga rzymska..., passim*.

Podsumujmy, wracając do IV eklogi: porządek „topograficzny” wyznaczają w niej miejsca prowadzące ku „Saturnii”, przyszłemu Rzymowi (Sycylia i Kume – na południu oraz Troja i Arkadia – na wschodzie). To Rzym jest owym nienazwanym, tekstowym (geograficzno-tekstowym) centrum, wokół którego krążą motywy topograficzne w IV ekłodze. Słowo *Roma* nie pojawia się tu ani razu, mowa jest za to o całym świecie (*mundus, orbis* – to ostatnie słowo zresztą już od czasów Cyserona za sprawą paronomazji było powiązane ze słowem *urbs*); wydaje się ponadto, że arkadyjski świat bukolik nie zostawia wiele miejsca na „miejską” tematykę. A jednak początkową inwokację można rozumieć również w taki sposób: „Sycylijskie muzy, śpiewajmy o [ponownych] narodzinach Rzymu...” Oczywiście powiedzieć, że przychodzący na świat chłopiec jest Rzymem samym byłoby przesadą, nadużyciem (Rzym jest zresztą po łacinie, jak wiemy, rodzaju żeńskiego)⁴⁵², ale bohatera eklogi można zidentyfikować jako kolejnego, przyszłego założyciela Rzymu; jego ojcem, tym, który uspokoił świat, mógłby być po raz kolejny Mars (niegdyś ojciec Romulusa) – dla Rzymian pokój to przecież efekt wojskowej pacyfikacji⁴⁵³.

Spróbujmy dodatkowo spojrzeć na IV eklogę przez pryzmat utworu, który stanowi poniekąd jej lustrzane odbicie, swoisty „rewers”; ten utwór to XVI epoda Horacego. O ile Wergiliusz zgodnie z profetyczną manierą ukrywa istotne dane, stroni od ujawnienia samej nazwy Rzymu, o tyle Horacy wyjaśnia wszystko już w drugim wersie – tak jest, chodzi o Rzym (i to, można by rzec, w trójnasób). Po początku przypominającym IV eklogę, pojawia się kontrapunkt – wers, w którym Rzym przywołany jest aż trzykrotnie (w 11 wersie pojawia się dodatkowo słowo *Urbs*):

*Altera iam teritur bellis civilibus aetas,
suis et ipsa Roma viribus ruit.*

Bez sławy walczy Rzym – już drugie pokolenie
domową, bratobójczą toczy wojnę.

(Przeł. S. Gołębiowski)

Jak dowodzą badacze⁴⁵⁴, trzy słowa oznaczające Rzym to oczywiście sama *Roma*, a ponadto *vires* – słowo, które nawiązuje do domniemanej greckiej ety-

⁴⁵² W utworze istnieje jednak pewna sprzeczność (zauważona przez Putnama, *Virgil's Pastoral Art...*, s. 161), która umożliwiałaby poniekąd taką identyfikację. Zapowiedź śpiewania o rzeczach „większych” kłóci się przecież nieco, przynajmniej w sferze leksykalnej, z opiewaniem „małego chłopca” („*parvus puer*”; w. 60, 62). Nie sposób nie zauważyć, że epitet stawia chłopca z IV eklogi na równi z innym bukolicznym bohaterem, „małym” Mikonem z VII eklogi („*parvus Micon*”; w. 29-30 – jego imię zresztą po grecku też oznacza „mały”).

⁴⁵³ Zob. np. S. Weinstock, *Pax and the Ara Pacis*. JRS 1960, 50.1-2, s. 45-46.

⁴⁵⁴ Zob. C.W. MacLeod, *Horace and the Sibyl (Epode 16.2)*. CQ 1979, 29.1, s. 220-221; R.G.M. Nisbet, *Horace's Epodes and History*. W: *Poetry and Politics in the Age of Augustus*. Cambridge 1984, s. 1-4.

mologii nazwy Rzymu oraz czasownik *ruo*, który brzmieniem i znaczeniem wskazuje na grę słów znaną z jednej z przepowiedni sybillińskich, gdzie mowa jest o zagładzie Rzymu ($\rho\acute{\omega}\mu\eta$ = siła; $\rho\acute{\upsilon}\mu\eta$ = zagłada)⁴⁵⁵.

Zgodnie z pesymistyczną aurą, właściwą temu utworowi, zostały następnie wymienione nie miejsca, które były związane z narodzinami Rzymu, ale takie, które stanowiły dla niego śmiertelne zagrożenie, przybliżyły jego zagładę (Etruria, Germania, Kapua, Kartagina uosobiona w postaci Hannibala...). Z jednej strony, Rzym i jego narodziny – z drugiej zaś Rzym i jego katastrofa – tak można określić relacje między utworami Wergiliusza i Horacego. Przy okazji tekst Horacego poniekąd odślania czy też wzmacnia pewne wątki obecne w utajeniu w IV ekłodzie; poza motywem Rzymu jest to oś wschód – zachód, której bieguny dodatkowo podlegają u Horacego charakterystycznemu wartościowaniu: na wschodzie znajduje się groźne terytorium „wstępnej Kolchijki” (mowa oczywiście o Medei), a na zachodzie, na Oceanie, Wyspy Szczęśliwe. Dla Wergiliusza, przypomnijmy, to Italia jest ziemią obiecaną; Lacjum, kraina Saturna, jest obszarem, na którym najdłużej przetrwał złoty wiek, czyniąc to miejsce „wyspą szczęśliwą” (określenie takie jest o tyle uzasadnione, że, jak twierdzi Andrea Carandini, wyspy szczęśliwe z *Teogonii* Hezjoda to w istocie nie żadne wyspy, ale właśnie poprzecinana rzekami i jeziorami środkowa Italia)⁴⁵⁶.

Za sprawą eklog Kalpurniusza poeci-pasterze powracają później symbolicznie ze wsi do Miasta; co jednak ciekawe, w literaturze XX wieku istnieją podobne do epody Horacego, jakby „odwrócone” wersje IV eklogi, które wzbogacają ją, tak jak owa epoda, o kontekst „miejski”. Mam na myśli *IV eklogę (zimową)* Josifa Brodskiego oraz opowiadanie Borgesa *Tajemny cud*. W obydwu tych tekstach przestrzeń miejska (przestrzeń, odpowiednio, Petersburga i Pragi) łączy się ze specyficznym odczuwaniem czasu – jego zastygnięciem, „zamrożeniem”. Na czym polega w tym przypadku „odwrócenie”, można zrozumieć, analizując tekst Borgesa, mamy w nim bowiem do czynienia poniekąd z „rewersem” wydarzeń, jakie towarzyszyły IV ekłodzie: rok 1939 – rok 39 (przed naszą erą), koniec wojny domowej (pokój w Brundyzjum) – preludium wojny światowej.

Wszystkie te przywołane przeze mnie teksty *ex post* (chyba że zgodzimy się, że XVI epoda powstała wcześniej niż IV ekloga) wzmacniają wrażenie „miejskiego” charakteru IV bukoliki Wergiliusza; ale przecież w samym cyklu eklog znajduje się utwór, który bezpośrednio wskazuje na Rzym jako swojego bohatera. Jest to ekloga pierwsza, ekloga, jak zauważono, „bardzo rzymska”, „zawie-

⁴⁵⁵ Do konceptu tego nawiązywał później Laktancjusz, wskazując na jego sybillińskie pochodzenie (*Div. inst.* VII 25): „*Etiam res ipsa declarat, lapsum ruinamque rerum brevi fore: nisi quod incolumi urbe Roma nihil istiusmodi videtur esse metuendum. At vero cum caput illud orbis occiderit, et $\rho\acute{\omega}\mu\eta$ esse coeperit, quod Sibyllae fore aiunt, quis dubitet venisse iam finem rebus humanis, orbique terrarum?*”

⁴⁵⁶ Zob. Carandini, *La nascita di Roma...*, s. 56, 120, 547-548.

rająca wiele słów o politycznych konotacjach (na przykład *patria, fines, fugimus* w wersach 3-4, *urbem... Romam* 19, *libertas*, 27; *exsul*, 61; *miles*, 70; *discordia*, 71) [...]”⁴⁵⁷. Konstrukcja utworu jest koncentryczna, a jego centrum stanowi „bóg” utożsamiony z Rzymem⁴⁵⁸. Swoistym przeciwnikiem owego boga jest postać udającego się na wygnanie Melibeusa – jego imię jest aluzją do miasta w Tesalii będącego siedzibą Filokteta, który zakładając miasto w Italii, stwarzał potencjalne zagrożenie dla podobnych zamiarów Eneasza (o czym wspomina Wergiliusz w *Eneidzie* III 401-402). Melibeus jest zatem reprezentantem alternatywnej, greckiej wersji fundacyjnej mitologii italskiej i jako taki sprzeciwia się „julijskiemu” bogu, o którym mówi Tityrus, a który wywodzi się z tradycji trojańskiej⁴⁵⁹. W I eklodzie znaleźć można zresztą jeszcze jedną aluzję trojańską – już w XVI wieku⁴⁶⁰ dostrzeżono tutaj nawiązanie do Homerowego opisu Troi: owo tak mocno, zdawałoby się, wrosnięte w bukoliczną tradycję drzewo, *fagus*, to nic innego jak φηγός, dąb, który według *Iliady* rósł przy Skajskiej Bramie (*Il.* VI 237; IX 354; XI 170; XXI 549)⁴⁶¹. A przy tym wszystkim jest to utwór różnorodnymi więzami połączony z IV eklogą. Tak jak IV ekloga, I bukolika również opisuje zderzenie czasu cyklicznego (czasu Tityrusa) z czasem historycznym, linearnym, w którym znalazł się Melibeus⁴⁶². Tityrus podporządkowuje się rytmowi natury, oznaczanemu przez zmrok oraz porę wypasu zwierząt, podróży również w kółko: ze wsi do Rzymu i z powrotem, natomiast Melibeus udaje się na bezpowrotne wygnanie.

Pewne podobieństwo łączy jednak także początek IV eklogi ze słynnym porównaniem opisującym Rzym w I eklodzie. Wydaje się, że sformułowanie „*paulo maiora*” odsyła do epizodu „miejskiego” z I eklogi. Kiedy zastanawiamy się,

⁴⁵⁷ Zob. S. Tracy, *Palaemon's Indecision. W: Being There Together. Essays in Honor of Michael C.J. Putnam on the Occasion of His Seventieth Birthday.* Ed. Ph. Thibodeau, H. Haskell. Afton 2003, s. 66.

⁴⁵⁸ Zob. Van Sickle, *The Design of Vergil's Bucolics...*, s. 120.

⁴⁵⁹ Zob. J.B. Van Sickle, *Virgil vs. Cicero, Lucretius, Theocritus, Plato, and Homer: Two Programmatic Plots in the First Bucolic.* Vergilius 2000, 46, s. 51-52.

⁴⁶⁰ Chodzi o komentarz Guelliusa (de Guélisa): *P. Virgilius Maro, et in eum Commentationes & Paralipomena Germani Valentis Guellii.* Antwerp 1575.

⁴⁶¹ Zob. *ibidem*, s. 35. Van Sickle, powołując się na tekst A. Trainy (*La chiusa della prima egloga vergiliana* (vv. 82-83). *Lingua e stile* 1986, 3, s. 45-53) oraz swój własny (J. Van Sickle, *Dawn and dusk as motifs of opening or closure in heroic and bucolic epos* (*Homer, Apollonius, Theocritus, Virgil*). W: *Atti del Convegno di Studi Virgiliani I.* Milano 1984, s. 132-133), komentuje ten motyw zauważając, że schronienie Tityrusa jest częścią krajobrazu osłanianego przez mityczną potęgę nowego Rzymu, która tkwi korzeniami w tradycji trojańskiej.

⁴⁶² Zob. M.C.J. Putnam, *Virgil's First Eclogue: Poetics of Enclosure.* Ramus 1975, 4, s. 174: „From Tityrus cyclical time Melibeus plunges into the linearity of history, and from an enclosed space he turns in future toward geography's farthest reaches”; I dalej o Melibeusie: „The line is his symbol, not the circle” – s. 175; por. też 180-181: zmrok i zbieranie sera oznaczają czas sezonowy, cykliczny czas Tityrusa. Opozycja „timeless – timeful”: s. 182. Por. też G.B. Conte, *An Interpretation of the Tenth Eclogue.* W: *Virgil's Eclogues.* Ed. K. Volk. Oxford 2008, s. 243.

jakim to większym tematом (*maiora*) mają sprzyjać sycylijskie muzy, okazuje się, że chodzi o jakiś metaforyczny las. Dlaczego akurat „*silvae*”? Można odpowiedzieć, że krajobraz pradawnej, „saturnijskiej” Italii (a Saturn za chwilę się pojawi wśród bóstw przywołanych w eklodze) jest krajobrazem lesistym⁴⁶³; to ten dawny krajobraz z czasów osadnictwa arkadyjskiego w Italii stara się Wergiliusz odtworzyć w bukolikach. Ale być może powinniśmy przypomnieć sobie także porównanie, jakie zostało użyte w owej „rzymskiej” eklodze I. Ten „większy temat” to Rzym. Można zaoponować, że „temat” IV eklogi jest tylko „trochę” większy, a porównania dokonywane przez Tityrusa mają przecież poświadczać wyjątkową wielkość Rzymu. Ale w planie formalnym fraza „*paulo maiora*” wygląda na replikę, echo słów „*parvis... magna*” z I eklogi. Wybór gatunku do przedstawienia idei *renovatio* nie jest przypadkowy: jak zauważył Marek Zaleski, świat ludzki w poezji bukolicznej to przestrzeń „codziennych praktyk symbolicznych, kryptonimujących obecność śmierci i egzorcyzmujących ją z naszego życia”⁴⁶⁴. Jeśli rytuał ów jednak ma mieć choćby pozory realności, musiał mieć charakter nie tylko tekstowy, musiała w nim uczestniczyć osoba „renowatora” o nadzwyczajnych predyspozycjach.

⁴⁶³ Por. Horsfall, *Aeneid 7...*, s. 65 (o wersie 29: „*ingentem lucum*”), s. 503 (o wersie 776: „*in siluis Italis*”); zob. też *Aen.* VII 82-83. Pisali o tym także B. Rehm, *Das geographische Bild der alten Italien in Vergils Aeneis*. Leipzig 1932, s. 70; H.D. Reeker, *Die Landschaft in der Aeneis*. Hildesheim 1971, s. 66-67.

⁴⁶⁴ M. Zaleski, *Echa idylli w literaturze polskiej doby nowoczesności i późnej nowoczesności*. Kraków 2007, s. 13.

RENOVATOR URBIS

Multa renascentur quae iam cecidere...

Horacy, *Ars Poetica* 69

Najbardziej znacząca reinterpretacja mitu fundacyjnego miała się dokonać w czasach augustowskich, przy czym postać władcy odcisnęła na poetyckich wersjach tego mitu niezatarte piętno. Trudno zatem – opisując mit urbanistyczny – ominąć temat form, jakie przyjmowała samoidentyfikacja cesarza jako nowego „założyciela” Miasta. Niewątpliwie mamy w tym przypadku do czynienia z apogeum procesu „romulizacji”, ale także z reaktualizacją składników wielu innych mitycznych opowieści. August zasłużył zatem na miano, jakie przyznał mu Wellejusz Paterkulus („*conditor et conservator Romani nominis*”; II 60), zauważając przy tym, że wszystko odbyło się pod znakiem powrotu do dawnych tradycji („*prisca illa et antiqua rei publicae forma revocata*”; II 89). Ta tytaniczna praca nie poszła na marne; jak stwierdził Mircea Eliade, za czasów Augusta „rozpowszechnia się nadzieja, że Rzym może odnawiać się periodycznie *ad infinitum*”⁴⁶⁵. Rytm degeneracji i odrodzenia stał się nieodwołalnie znakiem rozpoznawczym rzymskiej historii, będąc zarazem symptomem myślenia magicznego w kategoriach „wiecznego powrotu” do złotego wieku.

Nie tylko literatura epoki augustowskiej, ale i sztuki plastyczne dostarczają licznych dowodów na rozprzestrzenianie się mitu odrodzonego Miasta. Związek między ikonografią a ideologią trudno byłoby przeoczyć, zwłaszcza jeśli zgodzimy się z opinią, że „podobnie jak samo Imperium Rzymskie, tak też jego sztuka wydaje się wynalazkiem jednego człowieka, Augusta”⁴⁶⁶. Dla celów pro-

⁴⁶⁵ M. Eliade, *Mit wiecznego powrotu*. Przeł. K. Kocjan. Warszawa 1998, s. 150-151. Przeprowadzonemu przez Augusta rytuałowi *renovatio Romae* poświęcono немало szczegółowych studiów. Wśród nowszych opracowań warto wymienić (poza tymi, które będą jeszcze cytowane w niniejszym rozdziale): A. Wallace-Hadrill, *The Golden Age and Sin in Augustan Ideology*. P&P 1982, 95, s. 19-36; Zanker, *August i potęga obrazów...*, s. 171-196 (rozdz. „Mityczna gloryfikacja nowego państwa”, podrozdz. „Złoty wiek – *aurea aetas*”); A.T. Zanker, *Late Horatian Lyric and the Virgilian Golden Age*. *AJPh* 2010, 131.3, s. 495-516.

⁴⁶⁶ J.D. Breckenridge, *Roman Imperial Portraiture from Augustus to Gallienus*. *ANRW* II 12.2 (1981), s. 478.

pagandowych powstał wówczas niemal od podstaw zaprojektowany nowy, jak zauważył Paul Zanker, „język wizualny”⁴⁶⁷, który zapewnić miał odpowiednią siłę oddziaływania ideom głoszonym przez princepsa. Wśród idei tych jedno z ważniejszych miejsc zajmował mit o wieczności Rzymu, któremu towarzyszyły sugestywne obrazy „przywróconego” złotego wieku. Najbardziej znanym dziełem sztuki przywołującym ideę odrodzonego Miasta jest oczywiście *Ara Pacis Augustae* („Ołtarz Błogosławionego Pokoju”), który bywa też nazywany „Ołtarzem Pokoju Augusta” (*Ara Pacis Augusti*). Program ikonograficzny ołtarza łączy osoby współczesne z postaciami znanymi z mitycznych opowieści o założeniu Rzymu (Eneasz, bliźnięta karmione przez wilczycę), sugerując możliwość przekroczenia temporalnej bariery oddzielającej epokę Augusta od ery „początków”; kiedy okrążamy ołtarz i oglądamy poszczególne panele, mamy okazję doświadczyć cykliczności czasu. Towarzyszy temu telluryczna, roślinna i zwierzęca symbolika obfitości i doskonałości⁴⁶⁸; w takim otoczeniu wilczyca przestaje być po prostu „leśnym zwierzęciem”, a zyskuje status uniwersalnego symbolu opieki Matki-Ziemi nad Rzymem. Aby stać się patronem takiej wizji *Pax Romana*, trzeba było jednak odbyć daleką i wyboistą drogę. Prześledźmy zatem etapy powstawania mitu „nowego założyciela” Rzymu.

W *Spisku Katyliny* Salustiusz (53, 4) wskazuje na wyjątkową rolę nielicznych wybitnych postaci w kształtowaniu wydarzeń historii Rzymu, pisząc: „I gdy się nad tym nieraz zastanawiałem, stawało się jasnym dla mnie, że wszystkiego tego dokonała wyjątkowa dzielność nielicznych jednostek i że dzięki niej niedostatek odnosił zwycięstwo nad bogactwem, mała liczba nad masą” („*Ac mihi multa agitanti constabat paucorum virorum egregiam virtutem cuncta patravisse*”). Być może Salustiusz miał w pamięci sentencję Enniusza z jego *Annales* („*Moribus antiquis res stat Romana virisque*”). Podobnie, choć z pewnymi zastrzeżeniami, o których będzie jeszcze mowa, zdaje się historię traktować Liwiusz⁴⁶⁹, nie inaczej Korneliusz Nepos, jak o tym świadczy choćby sama forma jego dzieła ujętego w serię żywotów „najdoskonalszych mężów”. Jak zauważył już Zieliński, owi rzymscy bohaterowie odgrywali znaczącą rolę w sytuacjach wyjątkowego zagrożenia państwa, opisanych w poprzednim rozdziale. Odroczenie katastrofy nie odbywało się „automatycznie” – musiała w tym uczestniczyć jakaś opatrznościowa postać, traktowana jako kolejny założyciel Miasta. Mechanizm typowy dla zjawiska „kozła ofiarnego” (i/lub motywowana politycznie niechęć do jedynowładztwa) sprawiał, że ów rzymski heros był postacią wysoce dwu-

⁴⁶⁷ Zob. Zanker, *August i potęga obrazów...*, s. 13.

⁴⁶⁸ Zob. D. Castriota, *The Ara Pacis Augustae and the Imagery of Abundance in Later Greek and Roman Imperial Art*. Princeton 1995, *passim*, zwł. s. 124-169 (rozdz. IV: „*Degenerare and Renovare*”).

⁴⁶⁹ Zob. I. Kajanto, *Notes on Livy's Conception of History*. Arctos 1958, 2, s. 60; Lewandowski, *Historiografia rzymska...*, s. 179.

znaczną, przynoszącą zarówno ocalenie, jak i będącą źródłem zagrożenia dla Rzymian. Tym samym dziedziczył poniekąd cechy zgładzonego w akcie zbiorowego, rytualnego mordu Romulusa. Taką postacią był na przykład Scypion Afrykański (Starszy), do podobnej roli aspirował też Cynceron, wymownych przykładów dostarcza również opisana najpełniej przez Plutarcha biografia Sulli. *Sulla Felix*, podobnie jak każdy rzymski „zbawca”, tworzy wokół siebie aurę zarówno cudowności, jak i zagrożenia. Za sprawą przychylności bóstw sprzyja mu fortuna i szczęście (*felicitas*), które znalazło wyraz w przyjętym przez niego przydomku⁴⁷⁰. Sulla jest jednak postacią wyraźnie związaną z bóstwami podziemia, które według relacji Plutarcha (*Sulla* 6) zwiastują mu powodzenie⁴⁷¹; później przychodzi mu z pomocą kapadocka bogini śmierci Maa, identyfikowana z rzymską Belloną⁴⁷². Sulli towarzyszy ponadto opieka Sybilli – jak poświadcza Plutarch, drogą dość karkołomnej analizy etymologicznej Sulla doszedł do wniosku, że jego imię łączy się z imieniem wróżbitki. Sybilla może być natomiast traktowana jako kapłanka bogów podziemia, albo kapłanka chtonicznego Apollina. Warto przypomnieć, że kiedy kilkakrotnie w dziejach Rzymu dochodziło do składania ofiar z ludzi, dokonywano tego zawsze na polecenie Sybilli. Jeszcze u Wergiliusza Sybilla mieszka przecież w jaskini, jest przewodniczką po zaświatach, a Eneasz powołuje się na jej związek z Hekate. Można też postawić pytanie, czy prześladowania rozpętane za sprawą Sulli po raz pierwszy na taką skalę w dziejach Rzymu nie były przypadkiem rodzajem daniny dla bóstw podziemia.

Po radykalnej przemianie, jaką społeczeństwo rzymskie przeszło w czasach Juliusza Cezara (pierwszego po Romulusie deifikowanego Rzymianina) i Oktawiana, jeden istotny składnik na stałe dołączył do charakterystyki rzymskiego herosa: boskość. Waleriusz Maksymus, autor z czasów Tyberiusza, w przedmowie do swego dzieła *Facta et dicta memorabilia* zauważył – z sarkazmem, jak chcą niektórzy, albo raczej, co bardziej prawdopodobne, z dumą: „*Reliquos enim deos accepimus, Caesares dedimus*”⁴⁷³. Ten sposób patrzenia na historię, który znalazł najbardziej spektakularny wyraz w gatunku biograficznym, można uznać za efekt wpływu historiografii hellenistycznej, zdominowanej przez pa-

⁴⁷⁰ *Bona fortuna* i *felicitas* w wizerunku Sulli: Cynceron, *Pro reg. Deiotar.* 29, *Pro Mil.* 31, 84; *Ad Corn. Nep.* fr. 2, 5; Wellejusz Paterkulus I 11, 5.

⁴⁷¹ Zob. też Julius Obsequens 54; Orozjusz V 18, 5. Por. Keaveney, *Sulla and the Gods...*, s. 52.

⁴⁷² Zob. Keaveney, *op. cit.*, s. 54 (sen o bogini Maa) i 65-66, 69 (Maa jako Bellona); E. Cavaignac, *Un Songe de Sylla. Aesculape* 1951, 31, s. 183; J.R. Fears, *Sulla or Endymion. A Reconsideration of a Denarius of L. Aemilius Buca.* ANSMusN 1975, 20, s. 29-37 (o przedstawieniach Bellony na sullańskich monetach). A. Alföldi (*Redeunt Saturnia Regna V: Zum Gottesgnadentum des Sulla.* Chiron 1976, 6, s. 143) widzi w tych wszystkich oznakach charyzmy jedynie polityczny cynizm; *contra*: Keaveney, *op. cit.*, s. 46.

⁴⁷³ Zob. H.-F. Mueller, *Roman Religion in Valerius Maximus.* London-New York 2002, s. 11-20. Później z wyraźną już niechęcią mówił o tym Lukan (*BC VII* 457): „*bella pares superis facient civilia divos*”. Zob. Feeney, *Literature and Religion at Rome...*, s. 110.

mieć o jednej z najwybitniejszych jednostek w dziejach starożytności, czyli o Aleksandrze Macedońskim⁴⁷⁴. W tekstach historyków wyjaśnienia fenomenu „wybitnej postaci” mają często, przynajmniej w warstwie deklaracji, charakter ograniczony do zrjonalizowanych hipotez; prawa dziejowe zdają się górować nad charyzmą⁴⁷⁵ historycznego herosa. Tymczasem „ukryta” za zrjonalizowanym dyskursem koncepcja rzymskiego bohatera w oczywisty sposób przekracza ramy historii, sięga głębiej, ku mitycznym źródłom.

Kłopot historyków z tego typu postaciami można zilustrować dwoma przykładami. Polibiusz, przyjaciel rodu Scypionów i kronikarz ich poczynań, nie ma innego wyjścia, jak potraktowanie legendy o boskim pochodzeniu Scypiona Afrykańskiego Starszego w kategoriach zwykłej manipulacji obliczonej na zyskanie zwolenników w walce politycznej. „Zrjonalizowana” analiza ukazuje tutaj całą swoją słabość, czyniąc z „wybitnej postaci” zwykłego cynicznego oszusta, grającego na naiwnej, zabobonnej wierze rzymskiego ludu. Liwiusz nieco łagodniej wprowadzie, z mniejszą stanowczością, ale również drogą historiograficznej racjonalizacji unicestwienia pewne umiejętności, które zechciał sobie przypisywać współczesny historykowi rzymski „bohater” – Oktawian August. Chodziło o umiejętność odwrócenia biegu historii czy też zawieszenia praw obowiązujących w dziejach wszystkich państw, praw, które groziły nieuchronną zagładą każdemu organizmowi państwowemu. Usunięcie lęku przed tą zagładą stanowiło przecież, co jeszcze będzie okazać udowodnić, istotę działań podejmowanych przez Augusta, a tymczasem możliwość dokonania tego typu zmian w sferze „praw historii” jest mniej lub bardziej otwarcie kwestionowana przez Liwiusza⁴⁷⁶. Problem wiary w sens augustowskich reform tworzy zresztą najbardziej widoczne pęknięcie w myślowej strukturze *Ab urbe condita*⁴⁷⁷; jak się wydaje, naturalnym sojusznikiem w przeprowadzaniu tego rodzaju operacji na mentalności społecznej są raczej poeci, a nie historycy.

Wróćmy jednak do problemu interpretacji „nadprzyrodzonych” treści w biografiach wybitnych ludzi. Skoro Scypion nie był beczelnym kłamcą... Czy mielibyśmy uznać, że niezwykle, baśniowe niekiedy opowieści towarzyszące boha-

⁴⁷⁴ Ten swoisty „kult herosów” w rzymskiej historiografii mógł mieć i inne źródła; dawna, dziewiętnastowieczna teoria Bartholda Geорга Niebuhra głosiła na przykład, że pierwsi historycy Rzymu chętnie korzystali z tradycji biesiadnych pieśni ku czci wojennych bohaterów. Zob. Storoni-Mazzolani, *Empire without End...*, s. 110.

⁴⁷⁵ Na temat pojęcia charyzmy zob. M. Weber, *Szkice z socjologii religii*. Warszawa 1984, s. 134; w kontekście rzymskim zjawisko to badał L. Morawiecki, *Władza charyzmatyczna w Rzymie u schyłku Republiki 44-27 r. p.n.e.* Rzeszów 1989.

⁴⁷⁶ Zgodnie z tym, co Kajanto (*op. cit.*, s. 60), pisze na temat historiozoficznych założeń dzieła Liwiusza, „no hero can alter the working of the historic laws that determine the rise and fall of nations”.

⁴⁷⁷ Zob. G.B. Miles, *Livy: Reconstructing Early Rome*. Ithaca-London 1995, s. 224.

terom rzymskiej historii są po prostu „prawdziwe”? Alternatywa „cyniczny manipulator” *versus* „półbóg” jest jednak fałszywa. Zagadnienie wydaje się o wiele bardziej złożone: postępowanie rzymskiej wybitnej postaci stanowi wynik wzajemnego i nieustannego oddziaływania politycznych ambicji i paradygmatycznego mitu, do którego bohater niekiedy nie bez oporów „dopasowywał” swoje życie, a czasami dopasowywano je za niego, tym bardziej że proces ten nie ustawał po śmierci owego bohatera. Oddzielenie owego mitu od „realnych” wydarzeń wydaje się czynnością jałową; nie poradzili sobie zresztą z tym ani Polibiusz, ani Liwiusz (by wrócić do podanych wyżej przykładów). Cóż to jednak za mit, któremu – świadomie bądź nie – usiłowali sprostać rzymscy *virii illustrissimi*?

Tadeusz Zieliński, ogarnięty bez mała apostołskim zapałem, niegdyś widział tutaj schemat „mesjaniczny”, co sprzyjało wyznawanej przez niego koncepcji postrzegania kultury antycznej jako właściwego „Starego Testamentu” dla chrześcijaństwa⁴⁷⁸. W zupełnie innym duchu te same idee przywołał Maszkin w cytowanym już tekście *Eschatology and Messianism in the Final Period of the Roman Republic*; jego wywód, przypominający poglądy Michała Aleksandrowicza Berlioz z *Mistrza i Małgorzaty* Bułhakowa, akcentuje raczej wtórny, „plagiatorski” charakter religii chrześcijańskiej, która z rzymskiej eschatologii miała niemal w całości przejąć główne składniki swojej doktryny. Mesjańskie składniki mitu o Romulusie (na przykład „zwiastowanie”, dziewicze narodziny, porzucenie) omawiał ostatnio w kontekście Nowego Testamentu również Alain Meurant⁴⁷⁹; inni badacze z daleko większą ostrożnością wypowiadają się o istnieniu zjawiska „zbawiciela” w kulturze rzymskiej⁴⁸⁰. Takie analogie traktowane są zwykle w sposób niezobowiązujący – jak choćby wówczas, gdy Di Cesare rzuca uwagę, że dla Rzymian wszystko zaczyna się od upadku Troi tak jak dla chrześcijan od upadku Adama; to jedno dramatyczne wydarzenie determinuje rzymską wizję historii i rzeczywistości, jak na to wskazuje *Eneida*⁴⁸¹. Podobnie można by zauważyć, że zgodnie z eposem Wergiliusza Ewander poprzedza Eneasza niczym Jan Chrzciciel Chrystusa. Tego typu spostrzeżenia rzadko stanowią fundament jakiejś rozleglejszej teorii o „chrześcijańskich korzeniach” grecko-rzymskiego antyku (jak na przykład u Zielińskiego czy Simone Weil, chociaż posługiwała się ona w zasadzie wyłącznie przykładami greckimi, bo kulturę rzymską, w ślad za romantykami, uważała za materialistyczną i zdege-

⁴⁷⁸ O „pogańskim mesjanizmie” zob. np. Zieliński, *Religia Rzeczypospolitej Rzymskiej...*, s. 371.

⁴⁷⁹ Zob. A. Meurant, *D'Albe-la-Longue au pomerium: Romulus et Rémus sur la route*. Latomus 2003, 62.3, s. 517-542.

⁴⁸⁰ Zob. np. Parke, *Sibyls and Sibylline Prophecy...*, s. 145-147 (o zbawicielu w kontekście roczni sybillińskich i *IV eklogi* Wergiliusza).

⁴⁸¹ Zob. M.A. Di Cesare, *The Altar and the City. A Reading of Vergil's Aeneid*. New York-London 1974, s. 12.

nerowaną). Są to jednak nawiązania tak częste, że warto poświęcić im nieco uwagi, należą bowiem do repertuaru popularnych toposów w tekstach zajmujących się rzymską literaturą i kulturą. Moim zdaniem, dzieje się tak nie bez przyczyny. Wydaje się bowiem, że niektóre komponenty urbanistycznej mitologii przyjmują formę światopoglądu religijnego, którego specyfikę, z dzisiejszej perspektywy, stanowiło między innymi pewne podobieństwo do chrześcijaństwa. Była to „religia”, która miała swoich „proroków” (w postaci poetów określanych mianem „wieszczów”, *vates*), swoich „mesjaszy” (będących założycielami/odnowicielami Rzymu), swoją „ewangelię” (święte księgi sybillińskie) oraz swoją „apokaliptykę”, eschatologię opisującą zagładę Miasta⁴⁸². Powstała w ten sposób specyficzna rzymska forma kolektywnej „religii” soterycznej (takiej, w której „zbawienie” dotyczyło nie indywidualium, ale państwa), a przy tym egzoterycznej, skierowanej do wszystkich mieszkańców Imperium⁴⁸³. Jeśli chodzi o zaskakujące podobieństwa między chrześcijaństwem a tym, co Zieliński nazywał „pogańskim mesjanizmem”: zamiast mówić o wzajemnych wpływach, o naśladownictwie czy wtórności, historycy chrześcijaństwa wolą wskazywać na fakt, że w podobnych warunkach historycznych z tych samych potrzeb wynikają podobne zjawiska⁴⁸⁴. Ze wszystkimi zastrzeżeniami i uzupełnieniami termin „mesjanizm” można przyjąć jako dogodną metaforę, pozwalającą zrozumieć przede wszystkim niezwykle znaczenie przypisywane przez Rzymian postaci „zbawcy”. Badacze przy opisie rzymskich „mesjaszy” zwykle jednak odwołują się do hellenistycznego kultu wielkich wodzów i władców, określa-

⁴⁸² Na temat związku *Apokalipsy* z rzymską religią zob. np. S.J. Scherrer, *Revelation 13 as an Historical Source for the Imperial Cult under Domitian*. Diss. Harvard 1979; idem, *Signs and Wonders in the Imperial Cult: A New Look at a Roman Religious Institution in the Light of Rev 13:13-15*. *Journal of Biblical Literature* 1984, 103, s. 599-610. W nieco bardziej eseistycznym trybie rozważania na temat podobieństwa między *Objawieniem* św. Jana a historiograficznymi dziełami Tacyty snuje J. Kott, *Przed końcem świata*. W: idem, *Mitologia i realizm*. Kraków 1946. Autor *Apokalipsy* zdaje się zakładać, że religia rzymska wraz z cesarzem-zbawicielem, z Rzymem jako ziemskim odpowiednikiem niebiańskiej Jerozolimy, to swoista karykatura zbawczej religii Chrystusa.

⁴⁸³ Warto przypomnieć, że u schyłku starożytności „wergiliański mesjanizm” mógł uchodzić za podstawową ideologię czy wręcz religię pogańskiej części społeczeństwa rzymskiego. Zob. Cz.S. Bartnik, *Nadzieje upadającego Rzymu: papieska wizja świata ze schyłku imperium rzymskiego*. Lublin 2002, s. 23-24.

⁴⁸⁴ Zob. J.Z. Smith, *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*. Chicago 1994, s. 112-113 (mowa jest tu o rozległej idei śmierci i odrodzenia, bliskiej zarówno chrześcijaństwu, jak i myśleniu religijnemu środowisk pogańskich): „...we must see the development of a richer and more widely spread notion of the ‘dying and rising’ of the central cult figure, alongside of the development of the implications of this for the cult member, in the second to fourth century Christianities as well as in the other contemporary religions of Late Antiquity, as analogous processes, responding to parallel kinds of religious situations rather than continuing to construct genealogical relations between them, whether it be expressed in terms of the former ‘borrowing’ from the latter, or, more recently, in an insistence on the reverse”. Cyt. za: C.A. Hoffman, *Fiat magia*. W: *Magic and Ritual in the Ancient World*. Ed. P. Mirecki, M. Meyer. Leiden 2002, s. 181 (gdzie znajduje się zresztą również krytyka cytowanych powyżej poglądów).

nych mianem *soter kai ktistes*, albo *euergetes kai soter kai ktistes* (dobroczyńca, zbawca i założyciel). Poświadczone są też w inskrypcjach formuły *ktistes deuterros* – drugi, ponowny założyciel. Przykład już z czasów rzymskich: *ktistes deuterros tes patridos* – tak inskrypcja nazywa Teofanesa z Mitylenu, za to, że dzięki przyjaźni z Pompejuszem uzyskał specjalne przywileje dla miasta⁴⁸⁵. Wiadomo, że podobne tytuły za zasługi wobec greckich społeczności przyznawano też samym wodzom rzymskim walczącym na wschodzie w czasach republiki; przykładem właśnie Pompejusz czy Juliusz Cezar, kreowany zresztą również na „założyciela” Rzymu⁴⁸⁶.

Warto wskazać kilka typowych cech owego „soterycznego” życiorysu, który z siłą mitycznej rekurencji będzie powracał w historii Wiecznego Miasta. Narodzinom rzymskiego herosa towarzyszą niezwykle znaki, zapowiadające jego przyjście na świat, samo poczęcie i narodziny często wiążą się z boską interwencją, życie, poświęcone zbawczej misji, naznaczone jest niechęcią i wrogością najbliższego otoczenia, które często dąży do zgładzenia bohatera. Doskonałym przykładem były tu właśnie wspomniany Scypion z biografią obejmującą takie wydarzenia, jak cudowne narodziny, prywatne konsultacje z Jowiszem czy wygnanie. Tej soterycznej legendzie ulegał nawet Cynceron; portret Scypiona w *De republica* przypomina o zagrożeniu ze strony bliskich osób oraz przywołuje niebiańską aurę, tworzoną za sprawą ścisłego związku życia bohatera z kosmosem (za sprawą symbolicznych, „pitagorejskich” liczb 7 i 8). Fakt, że wielu rzymskich bohaterów było traktowanych z nieufnością czy wręcz wrogością, można wiązać oczywiście ze zwykłą zawiścią, ale również z podejrzeniem dotyczącym ambicji monarchicznych, tak wstrętnych Rzymianom. To z kolei wiąże się z poetyką przepowiedni, chociażby niezwykle ważnych dla Rzymu przepowiedni sybillińskich; tam zwykle mowa jest właśnie o zbawcy w randze króla. Jest to tradycyjny język wszystkich chyba prorocत्व, ale tak się złożyło, że tylko dla Rzymian taka terminologia była niedopuszczalna. Wystarczy tylko jeden dowód dotyczący grozy, jaką roztaczało wokół siebie słowo „król” w postaci relacji Swetoniusza o roku 63 p.n.e. (*Aug.* 94, 3):

Juliusz Maratus podaje, że na kilka miesięcy przed przyjściem na świat Augusta zaszło w Rzymie na oczach całego miasta dziwne zjawisko, które tłumaczono w ten sposób,

⁴⁸⁵ Zob. B.K. Gold, *Pompey and Theophanes of Mytilene*. *AJPh* 1985, 106.3, s. 324-325.

⁴⁸⁶ Zob. S. Weinstock, *Divus Julius*. Oxford 1971, s. 183. Autor podaje tu też stosowane w takich okolicznościach łacińskie terminy synonimiczne wobec nazwy *ktistes* (*creator, fundator, conditor*). Por. też Śnieżewski, *Wojna, pokój i bogowie...*, s. 77. Do wyszczególnionych przez Weinstocka zwyczajowych elementów wizerunku Cezara jako „nowego założyciela” Miasta warto dorzucić spostrzeżenie Maurizio Bettiniego (*Le riscritture del mito. W: Lo spazio letterario di Roma antica*. A cura di G. Cavallo, P. Fedeli, A. Giardina. Vol. 1 („La produzione del testo”). Roma-Salerno 1989, s. 29-35), który opisuje związek gry w kości z Saturnaliami; zwiastującą polityczny przełom słynną sentencję „*alea iacta est*” można zatem rozumieć również jako zapowiedź nadejścia złotego wieku pod patronatem Saturna.

że natura ma wydać na świat króla narodowi rzymskiemu. Senat wystraszony tą możliwością powziął uchwałę, że nie wolno utrzymać przy życiu żadnego chłopca w tym roku urodzonego.

Stałość tego schematu biograficznego sama w sobie stanowi pewien dowód na „mityczność” jego składników; mit to przecież domena powtórzenia. Co ważniejsze, przeplatanie się mitu i historii, czy raczej przykrawanie mitu do wymiarów historycznych, uznać należy dzięki tezom Dumézila za typowe dla rzymskiej kultury. Źródła, z którymi spotykał się historyk rzymski, były z pewnością „wielogłosowe”, relacje paradoksograficzne i quasi-mityczne narracje spotykały się z wiadomościami o charakterze „racjonalnym” (akceptowalnym wedle ówczesnych kryteriów). Aby pozostać w zgodzie ze standardami historiograficznymi, można było wybrać jedną z dwu dróg: drogę odseparowania i odrzucenia tego, co nieracjonalne, lub też drogę zawieszenia sądu i ewentualnej racjonalizacji („uhistorycznienia”) „podejrzanych” wydarzeń; tę drugą drogę zwykle wybiera historyk rzymski. Taka właśnie jest geneza słynnej deklaracji Liwiusza, który zapowiada: „Nie mam zamiaru ani potwierdzać, ani zbijać wiadomości z okresu przed założeniem miasta i z czasów poprzedzających założenie, spowitych raczej w piękne poetyckie baśnie, a nie opartych na wiarogodnych źródłach historycznych”. I dalej: „Dzieje legendarne korzystają z tego przywileju, że splatają sprawy boskie z ludzkimi i w ten sposób dodają świetności początkom miast”. „Świetność początków” – to sformułowanie o pierwszorzędnym znaczeniu. Pominając fakt, że Liwiusz przemawia tu wyraźnie głosem mitografa, marzącego, niczym Eliade, o „magicznym powabie początków”⁴⁸⁷, „zapoczątkowywanie” i „powracanie do początków” to na pewno również bardzo istotne składniki biograficznego mitu rzymskiego herosa. Rzym po Romulusie będzie miał więc swojego drugiego, trzeciego i kolejnego założyciela. Wychodzi tu na jaw ambiwalentny charakter rytu fundacyjnego: czynność założycielska dokonała się raz na zawsze, akt stworzenia miasta, będący ziemskim odpowiednikiem kosmogonii, powinien mieć charakter jednorazowy i absolutny. A jednocześnie mit ten jest opowieścią wzorcową, której powtarzanie ma zapewnić nieprzerwane trwanie Miastu. Można przy tej okazji mówić nawet o „typologicznej” mentalności Rzymian, przywodzącej na myśl sposób interpretacji wydarzeń biblijnych; zgodnie z sentencją *In Vetere latet, quod in Novo patet*, sens dawnych wydarzeń miały dla Rzymian stawać się jaśniejszy dopiero wówczas, gdy zachodziły one ponownie.

Warto też zwrócić uwagę, że fakt, iż heros-eponim dzieli się swoim imieniem z Miastem, oznacza na mocy magicznego myślenia, że założyciel i jego twór poniekąd ulegają utożsamieniu. Dzięki temu unieśmiertelnienie założyciela może być też uznane za gwarancję wiecznego istnienia miasta. Typ wyobraź-

⁴⁸⁷ Zob. np. Eliade, *Aspekty mitu...*, s. 27-43.

ni religijnej, jaki reprezentowali Rzymianie, bez trudu tworzący nowe bóstwa stosownie do okoliczności, czynił tę identyfikację daleko łatwiejszą, ponieważ Miasto można było sobie wyobrazić w postaci osobowego bóstwa. Ten temat również pojawia się w literaturze augustowskiej i w literaturze opisującej czasy Augusta. Aby zasłużyć na miano nowego Romulusa⁴⁸⁸, August musiał podkreślać swoją szczególną zażyłość z boginią Romą. Co ciekawe, w *Eneidzie* dzieje się tak z Priamem i Troją: losy władcy i jego miasta ulegają swoistemu utożsamieniu, co najbardziej widoczne jest w opisie śmierci Priama w drugiej księdze: Priam ginie tak, jak jego miasto⁴⁸⁹. Sam August przyjął rolę „kolegi” przy bóstwie będącym personifikacją Rzymu. Według Swetoniusza, August, „choć wiedział, że wedle zwyczaju nawet prokonsulom uchwalano wystawianie świątyń, w żadnej jednak prowincji nie przyjął tego zaszczytu sam, zawsze łącząc swe imię z imieniem Romy” (*Div. Aug.* 52)⁴⁹⁰. Praktyka dedykowania świątyń bogom łączonym w pary była znana Grekom: poza bóstwem głównym, gospodarzem świątyni, czczony był tam również niekiedy tzw. *synnaos theos*, bóstwo-współlokator. W tradycji rzymskiej znany był z kolei zwyczaj łączenia w pary ludzi z bogami, przy czym bóg zaprzyjaźniony z człowiekiem zwykle otrzymywał miano *comes*⁴⁹¹. W *De natura deorum* (II 165-166) Cyceron pisze o bogach homeryckich, że byli dla bohaterów „*discriminum et periculorum comites*”, a Fortuna przez długi czas towarzyszyła (*comitata est*) królowi Tarkwiniuszowi Pysznemu, jak dowiadujemy się z *De republica* (II 44). U Lukrecjusza Wenus jest określana jako „towarzyszka” (*socia*; I 24), ale, jak wiadomo, za epitetem tym kryje się w istocie hołd złożony Epikurovi⁴⁹². Dla Propercjusza (III 2, 13) i Owidiusza (*Tr.* IV 1, 20), by sięgnąć po przykłady z czasów Augusta, to bóstwa poezji, Muzy, są owymi towarzyszkami poety. Później, w zgodzie z synkretyczną optyką schyłku starożytności, wszystkie te wątki połączył i zreinterpretował w duchu neoplatonickiej demonologii Ammianus Marcellinus, tworząc cały szereg intrygujących postaci. Ammianus najpierw cytuje fragment Menandra o dajmonie opiekuńczym człowieka, a następnie zauważa (XXI 14, 5):

⁴⁸⁸ Na temat związku Augusta z Romulusem zob. np. Ogilvie, *Commentary on Livy...*, s. 60 (komentarz do Liwiusza I 7.9); Porte, *Romulus-Quirinus, prince et dieu...*, s. 333-340 (podrozdz. „Quirinus et la Gens Iulia”); F. Coarelli, *Il Pantheon, l'apoteosi di Augusto e l'apoteosi di Romolo. W: Città e architettura nella Roma imperiale*. Ed. K. de Fine Licht. Odense 1983, s. 41-56; R. Syme, *The Augustan Aristocracy*. Oxford 1986, s. 4; S.J. Harrison, *Augustus, the Poets, and the Spolia Opima*. CQ 1989, 39.2, s. 409, przyp. 8; W. Clausen, *Virgil's Aeneid: Decorum, Allusion, and Ideology*. München 2002, s. 134-135.

⁴⁸⁹ Zob. R.J. Sklenar, *The Death of Priam: Aeneid 2.506-558*. Hermes 1990, 118.1, s. 67-75; A.M. Bowie, *The Death of Priam. Allegory and History in the Aeneid*. CQ 1990, 40.2, s. 470-481.

⁴⁹⁰ Wszystkie cytaty ze Swetoniusza za: Gajusz Swetoniusz Trankwillus, *Żywoty Cezarów*. Przeł. J. Niemirska-Pliszczyńska. Wrocław-Warszawa 1987.

⁴⁹¹ Zob. A.D. Nock, *The Emperor's Divine Comes*. JRS 1947, 37.1-2, s. 102-116.

⁴⁹² Zob. M.R. Gale, *Myth and Poetry in Lucretius*. Cambridge 1994, s. 137.

Tego samego możemy się dowiedzieć z nieśmiertelnych poematów Homera, że mianowicie to nie bogowie niebiescy rozmawiali z dzielnymi mężami [„*cum viris fortibus*”] i to nie oni wspierali ich w walce swoją obecnością, ale towarzyszyły im przyjazne duchy opiekuńcze. Mówi się, że szczególną wiarę w ich pomoc przejawiali Pitagoras i Sokrates, Numa Pompiliusz i Scypion Starszy, a także – jak sądzą niektórzy – Mariusz i Oktawian, który jako pierwszy przyjął tytuł *Augustus*.

(Przeł. I. Lewandowski)

Tradycja łączenia w pary bogów albo bogów i ludzi jest z pewnością istotna, ale w tym przypadku kto wie, czy ważniejsza nie była właśnie chęć utożsamienia się z Miastem, którego nowym założycielem pragnęło się zostać. Zestawienie tajemniczego „boga” i Rzymu następuje w I eklodze Wergiliusza: zastanawiano się nad tym, dlaczego na pytanie dotyczące tożsamości bóstwa, które ma przynieść pomyślność Italii, Tityrus udziela zagadkowej odpowiedzi, jaką jest opis Rzymu. Jedno z wyjaśnień tej zagadki miałyby polegać na tym, że Rzym (czy też szerzej: zachodnie prowincje Imperium Rzymskiego) nie był jeszcze oswojony z kultem władcy, charakterystycznym dla hellenistycznego wschodu. Stąd nagła zmiana tematu w rozmowie o ubóstwionym władcy; owa „najbardziej rzymska ze wszystkich eklog” (jedyna, w której pojawia się nazwa Rzymu), nie mogła w tak obcesowy sposób odwoływać się do owego hellenistycznego zjawiska⁴⁹³. Można to jednak rozumieć inaczej: skoro na pytanie o tożsamość Oktawiana jako bóstwa pada odpowiedź dotycząca Rzymu, to niedaleko stąd do wniosku, że sam princeps jest poniekąd „Rzymem”, może o sobie powiedzieć: „Rzym to ja” nie tylko w roli władcy, ale też świątynnego współtowarzysza bogini Romy. Później z tego wzoru będą korzystać inni władcy z ambicjami „renowatorów”, połączony kult władcy i Romy stanie się popularny zwłaszcza na zhellenizowanym wschodzie cesarstwa, choć i zachodnim prowincjom nie jest on obcy⁴⁹⁴. Nawet portrety cesarskie były projektowane w ten sposób, że podkreślały cechy, które władca dzielił ze swoim imperium, na przykład *Iuventas*, bogini „Młodości”, która, jak już wspomniano, gwarantowała Rzymowi wieczne trwanie w nienaruszonej postaci, a w czasach augustowskich stała się patronką odrodzenia Rzymu. Typ rzeźb określanych mianem „*princeps iuventutis*” kreuje postać władcy jako młodzieńczego, „ponadczasowego herosa”⁴⁹⁵.

Najbardziej być może wymowne jest jednak świadectwo literackie powstałe u schyłku epoki augustowskiej. Zgodnie ze spostrzeżeniami Maniliusza poczzy-

⁴⁹³ Zob. W. Clausen, *On the Date of the „First Eclogue”*. HSCP 1972, 76, s. 204-205. Analogicznie, jak zauważa Clausen powołując się na artykuł Wissowy, początek *Georgik*, w którym mowa jest o apoteozie Oktawiana, utrzymany jest konsekwentnie w „greckiej” atmosferze.

⁴⁹⁴ Zob. np. D. Fishwick, *The Development of Provincial Ruler-Worship in the Western Roman Empire*. W: idem, *Studies in Roman Imperial History*. Oxford 1977, s. 79-81, 113-114.

⁴⁹⁵ Breckenridge, *Roman Imperial Portraiture...*, s. 486.

nionymi w czwartej księdze *Astronomików*, kwalifikacje Augusta jako nowego *conditora* polegają właśnie na tym, że jest on astralnie spokrewniony z miastem:

*Hesperiam sua Libra tenet, qua condita Roma
orbis et imperium retinet discrimina rerum,
lancibus et positas gentes tollitque premitque, 775
qua genitus Caesar melius nunc condidit urbem
et propriis frenat pendentem nutibus orbem.*

Italią opiekuje się jej znak Wagi; pod tym znakiem został założony Rzym i (dzięki niemu rzymska) władza nad ziemią utrzymuje wszystko w równowadze i narody postawione na szalach to podnosi, to opuszcza na dół. Pod tym znakiem urodzony Cezar lepiej teraz założył miasto i odpowiednimi rozkazami poskramia zawieszony w przestrzeni świat.

Tu otwiera się oczywiście szerokie pole do spekulacji dotyczących różnego rodzaju teorii astrologicznych. August, co wiemy dzięki relacjom Swetoniusza i Kasjusza Diona, urodził się w dniu równonocy jesiennej, a więc istotnie wówczas, gdy słońce wchodzi w znak Wagi⁴⁹⁶. Mowa jest tutaj także o patronacie Wagi nad całą „Hesperią”, czyli Italią, oraz o założeniu Rzymu, które wedle najbardziej znanej tradycji warrońskiej miałyby nastąpić 21 kwietnia. Prawdopodobnie więc mamy tu do czynienia z nawiązaniem do innej tradycji astrologicznej, do horoskopu Rzymu ułożonego przez Tarutiusza Firmanusa, według którego Rzym powstał w październiku⁴⁹⁷. Ale nie to jest tutaj istotne. Sam Maniliusz zdaje się bowiem przeczyć wyżej przytoczonemu świadectwu o związku Augusta z Wagą, ponieważ spotykamy w *Astronomikach* takie sformułowania jak „*Augusta sidera Capricorni*” czy bardziej jednoznaczne zdanie o Koziorożcu, który oświecał narodziny Augusta („*Capricornus fulsit in felix ortum Augusti*”; II 508). Niektórzy sądzą, że *ortum Augusti* to tyle, co nadanie tytułu Augusta, co istotnie miało miejsce w styczniu, w czasie, gdy słońce było w znaku Koziorożca. Ale sięgnijmy jeszcze raz do Swetoniusza (*Aug.* 94):

Przebywając chwilowo na wywczasach w Apolonii August w towarzystwie Agryppy odwiedził obserwatorium astrologa Teogenesa. Gdy ten przepowiadał Agryppie, który pierwszy o swój los zapytywał, wspomniał i wręcz niezwykłą przyszłość, August uparcie

⁴⁹⁶ Zob. A.-M. Lewis, *Augustus and His Horoscope Reconsidered*. Phoenix 2008, 62.3-4, s. 308-337.

⁴⁹⁷ O horoskopie Rzymu według Tarutiusza Firmanusa zob. A.T. Grafton; N.M. Swerdlow, *The Horoscope of the Foundation of Rome*. CPh 1986, 81.2, s. 148-151. Na temat samego astrologa, przyjaciela Cyncera i Warrona, zob. E. Rawson, *Intellectual Life in the Late Roman Republic*. London 1985, s. 307-308. Ów pomysł potraktowania miasta niczym człowieka i obliczanie horoskopu związanego z dniem założenia (czyli „narodzin”) można zilustrować jeszcze jednym ciekawym świadectwem. Warron cytowany przez św. Augustyna informuje: „niektórzy astrologowie napisali, że w odradzaniu się ludzi zachodzi to, co Grecy nazywają palingenezą; sprawia ona, że, jak piszą owi wróżbici, po okrągłych 440 latach ta sama dusza i to samo ciało, które niegdyś ze sobą w jednym człowieku były złączone, znowu powrócą do tego samego stanu”. A przecież, jak zauważył już Tadeusz Zieliński (*Religia Rzeczypospolitej Rzymskiej...*, s. 379, przyp. 217), Rzym powstał dokładnie 440 lat po rozpoczęciu wojny trojańskiej... (1193-440=753).

tań datę swych urodzin i nie chciał jej wyjawić z obawy i ze wstydu, żeby jego przyszłość nie okazała się mniej sławna. Wreszcie po długich naleganiach i bardzo niechętnie podał August dzień swych urodzin. Teogenes aż skoczył z miejsca i rzucił mu się do nóg w hołdzie. Odtąd nabrał August takiego zaufania do swych losów, że podał do wiadomości publicznej swój horoskop i wybić kazał srebrny pieniądz z odciskiem znaku Koziorożca, pod którym się urodził.

Koziorożec to najprawdopodobniej znak patronujący poczęciu Oktawiana, bo i taką metodą tworzono przepowiednie astrologiczne. Cenzorynus w *De die natali* podaje nawet sposób obliczenia momentu poczęcia – wystarczy odjąć 273 dni (czyli 10 miesięcy księżycowych) od daty narodzin. Wynika z tego, że Oktawian został poczęty 23 grudnia 64 roku pod patronatem Koziorożca.

Astralna charakterystyka Augusta pokazuje wyraźnie, że jest on postacią ambiwalentną: jako *conditor* związany z Wagą jest tym, który wyznacza granice, utrzymuje świat w ryzach, jest prawodawcą (bo tak urodzonych pod znakiem Wagi charakteryzuje Maniliusz), natomiast jako zodiakalny Koziorożec poczęty w dniu przesilenia zimowego jest zdobywcą, władcą, którego można utożsamiać ze słońcem – dzień przesilenia zimowego to święto odradzającego się słońca, w czasach hellenistycznych święto Heliosa, później, jak wiemy, 25 grudnia to święto niezwycięzonego słońca (*Sol invictus*) i dzień, w którym wyznaczono obchody rocznicy urodzin króla żydowskiego, który miał się stać bogiem-zbawcą. Do słońca porównuje princepsa Horacy w odzie 14 z czwartej księgi ód. Tam też zresztą pojawia się motyw utożsamienia Augusta z Miastem, jest bowiem mowa o tym, że August stanie się wieczny dzięki swoim zaletom – w domyśle: tak, jak wieczne stało się miasto („*tuas, Auguste, virtutes in aevum aeternet*”). Znane są apollińskie koneksje Augusta, tak chętnie przez niego samego eksponowane po „cudzie pod Akcjum”. Już wcześniej zresztą (w 37 p.n.e.) August emituje monety z trójnogiem delfickim i legendą RPC (*rei publicae constituendae*)⁴⁹⁸. Z całego szeregu wątków apollińskich warto wspomnieć o jednym, który odnosi się do cudownego poczęcia właśnie w święto Apollina; Swetoniusz podaje (*Aug.* 94):

W pismach Asklepiadesa z Mendes *Teologumena* czytam, że oto Atia, gdy przyszła o północy na uroczystość ku czci Apollina, umieściwszy swą lektykę wewnątrz świątyni, zdrzemnęła się, reszta kobiet tymczasem wracała do domu; we śnie nagle podpełznął do niej wąż i wnet potem oddalił się; po przebudzeniu musiała Atia obmyć się jak po obcowaniu z mężem; natychmiast na ciele wystąpiła jej plama jakby w kształcie smoka, zupełnie nie do usunięcia, wskutek tego przestała uczęszczać już na zawsze do łaźni publicznych; August urodził się w dziewięć miesięcy potem i dlatego uważano go za syna Apollina. [Tuż przed samym porodem Atia miała znowu sen, że jej wnętrzności unoszą

⁴⁹⁸ Zob. H.-P. Stahl, *The Death of Turnus: Augustan Vergil and the Political Rival. W: Between Republic and Empire. Interpretations of Augustus and His Principate*. Ed. K.A. Raaflaub, M. Toher. Berkeley-Los Angeles 1993, s. 175.

się ku niebiosom i zaślaniają sobą cały obszar nieba i ziemi.] Również ojciec Oktawiusz miał sen, że z łona Atii wytrysnął promień słoneczny.

Znacznie krótsza wersja tej opowieści znajduje się również u Kasjusza Dio-
na; poświadczają ją także dwa epigramaty przypisywane Domitiusowi Marsu-
sowi, poecie czasów augustowskich łączonemu z kręgiem Mecenasza. Motyw
węża wiąże Augusta z greckimi i rzymskimi mitami o narodzinach bohaterów,
przede wszystkim z Aleksandrem Wielkim, a także z trochę mniej znanymi:
Arystomenesem czy Aratosem z Sykionu oraz z dawnym rzymskim zbawcą –
Scypionem Afrykańskim⁴⁹⁹. Później podobny motyw węża pojawia się w biogra-
fii Aureliana, cesarza, który z kultu słońca pragnął uczynić religię narodową
Rzymian, oraz we wróżbie dotyczącej Aleksandra Sewera⁵⁰⁰.

Ale ta solarna symbolika i entuzjazm Augusta wobec znaku Koziorożca mają
być może pewien związek z mitem o Romulusie i Remusie. Przypomnijmy jedno
ze znaczeń tego mitu: Romulus i Remus to rzymska replika pary solarnych braci,
z których jeden był nieśmiertelny, a drugi śmiertelny, podobnie jak na przykład
Polideukes i Kastor (których kult był skądinąd w Rzymie bardzo rozpowszechnio-
ny). Symbolizowali oni pradawne wyobrażenia o słońcu, a raczej o jego dwóch
aspektach: „żywym” i „martwym”, czyli słońcu wschodzącym i zachodzącym,
ewentualnie o słońcu zanikającym wraz z przesileniem letnim i powracającym
po przesileniu zimowym. Zgodnie z tym wzorem Romulus jest związany ze
sferą niebios, a Remus to bohater chtoniczny, który składa swoje życie w ofie-
rze podziemnym bóstwom⁵⁰¹. W związku z tym warto przytoczyć jeszcze jedno
„solarne” świadectwo pochodzące od Swetoniusza (*Aug.* 94):

⁴⁹⁹ Zob. Weinstock, *Divus Julius...*, s. 14-15; R.A. Gurval, *Actium and Augustus. The Politics and Emotions of Civil War*. Ann Arbor 1995, s. 101; R.S. Lorsch, *Augustus' Conception and the Heroic Tradition*. Latomus 1997, 56.4, s. 790-799; D. Ogden, *Alexander, Scipio and Octavian: Serpent-Siring in Macedon and Rome*. SyllClass 2009, 20, s. 31-52.

⁵⁰⁰ *Script. Hist. Aug., Div. Aur.* IV 4-6 [„Boski Aurelian”, s. 371]: „Ten sam Kallikrates podaje takie oto znaki zapowiadające przyszłe panowanie Aureliana: najpierw gdy jeszcze był dzieckiem, jego miednicę do mycia opasał wąż, pozostał tak przez dłuższy czas i nie można go było zabić; sama matka, widząc to, nie pozwoliła go zabić, ponieważ był to wąż domowy. Dalej Kallikrates dodaje, że podobno matka-kapłanka zrobiła dla syna powijaki z purpurowej szaty, którą ówczesny cesarz ofiarował Słońcu. Wspomina także, iż Aureliana owiniętego w powijaki uniósł z kotylski orzeł i nie wyrządzając mu szkody położył go na ołtarzu w pobliżu kapliczki, na którym przypadkiem nie było ognia”. *Script. Hist. Aug., Alex. Sev.* XIV 1-2 [„Aleksander Sewer”, s. 225]: „Matce w przeddzień urodzin śniło się, że wydała na świat purpurowego węża” (wszystkie cytaty ze *Scriptores...* za: *Historycy Cesarstwa Rzymskiego. Żywoty cesarzy od Hadriana do Numeriana*. Przeł. H. Szelest. Warszawa 1966). Na ten temat zob. M.L. Trowbridge, *Folklore in the Scriptorum Historiae Augustae*. CPh 1938, 33.1, s. 78 i 87. Maria Sancassano w swojej analizie węzowej symboliki (*Il mistero del serpente. Retrospectiva di studi e interpretazioni moderne*. Athenaeum 1997, 85.2, s. 363-364), powołując się na pracę Kellera *Antike Tierwelt*, zauważa, że wąż to dla Rzymian symbol wieczności, ale też zwierzę o dwuznacznym rodowodzie, przypisane – jak świadczą o tym opowieści o owych cudownych narodzinach – do świata bóstw niebiańskich, Jowisza lub Apollina, a zarazem kojarzone ze sferą chtoniczną.

⁵⁰¹ Sakralny charakter śmierci Remusa nie uszedł uwagi rzymskim poetom; Propercjusz (IV 1, 50) mówi o ofierze prześlągalnej: „*Aventino rura pianda Remo*”; por. L. Richardson (Jr.), *Propertius: Elegies I-IV*. Norman 1977, s. 419.

Augusta jeszcze jako niemowlę (fakt ten potwierdzony jest pisemnie przez G. Druzusa) ułożyła piastunka wieczorem w kołysce, w izbie parterowej. Następnego dnia nie zastało go tam i po długich dopiero poszukiwaniach znaleziono wreszcie na bardzo wysokiej wieży, w pozycji leżącej, twarzą do wschodzącego słońca.

Ta scena identyfikacji ze wschodzącym słońcem doskonale ilustruje temat pokrewieństwa z Romulusem⁵⁰², ale określa także okoliczności, w jakich nastąpiło w dziejach Rzymu przejście od fazy chtonicznej, złowrogiej, „ciemnej”, do „jasnej”, solarnej. Identyczną zmianę opisuje również *Carmen saeculare* Horacego: święta wiekowe za czasów Augusta zrywają z rytuałami chtonicznymi i kultem bóstw podziemia, bóstw, które według *Nowej Historii* Zosimosa (II 1) związane były z początkami tradycji *ludi saeculares*, a stają się domeną świetlistych bóstw niebiańskich, Diany i Apollina.

Pierwsze świadectwo dotyczące świąt jubileuszowych związane jest z pierwszą wojną punicką – klęska trzech flot w roku 249 p.n.e. i uderzenie piorunu w mury miasta nakłoniły przywódców państwa do szukania pomocy w księgach sybillińskich; Sybilla przypomniała, że należy „odnowić” rytuał założenia miasta, który ma się odbywać na początku każdego *saeculum*. Data ta oznaczała istotnie okrągłą rocznicę opartą na koncepcji stuletniego wieku, był to bowiem 500 rok od założenia Miasta według jednej z wersji annalistycznej chronologii początków Rzymu⁵⁰³. Uroczystości zwane były początkowo także *ludi Tarentini*, a to dlatego, że odbywały się na miejscu zwanym *Tarentum* na Polu Marsowym, gdzie otwierała się w ziemi wulkaniczna szczelina. Było to miejsce poświęcone kultowi bogów podziemia, „Hadesowi i Persefonie”, jak podaje Zosimos w *Nowej historii*. Fakt, że zaleciła je Sybilla, jest dowodem na „infernalny” charakter tej postaci. Trzeba też tutaj przypomnieć, że idea podtrzymywania życia Miasta przy użyciu ofiar składanych bogom podziemnym ma w Rzymie bogatą tradycję, poczynając od Remusa, którego śmierć była prawdopodobnie taką właśnie ofiarą; później zgodnie z tym wzorem postępują, na przykład Marek Kurcjusz, który w 362 roku p.n.e. na żądanie boga śmierci rzuca się w otchłań na Forum, aby, jak pisze Liwiusz, zapewnić miastu nieśmiertelność⁵⁰⁴, czy trzej Decjusze, którzy ofiarowali swoje życie bogom podziemnym w zamian za odniesienie zwycięstwa przez wojska rzymskie. Kolejne „święta wiekowe” na mocy zalecenia znalezionego w księgach sybillińskich zorganizowano w roku 149 lub 146

⁵⁰² Zob. A.B. Cook, *The European Sky-God III: The Italians*. Folklore 1905, 16.3, s. 316-317.

⁵⁰³ Zob. F. Mora, *Fasti e schemi cronologici: la riorganizzazione annalistica del passato remoto romano*. Stuttgart 1999, s. 44.

⁵⁰⁴ Zob. Hubaux, *Les grands mythes de Rome...*, s. 24-26; Grant, *Mity rzymskie...*, s. 150-151. Na temat sadzawki, która pozostała na Forum Romanum po wyczynie Kurcjusza, czyli *lacus Curtius*, zob. Å. Åkerström, „*Lacus Curtius*” und seine Sage. W: *Corolla Archeologica Principi Hereditario Gustavo Adolpho Dedicata* („Acta Instituti Romani Regni Sueciae”). Lund 1932, s. 72-83; *Lexicon Topographicum Urbis Romae*. A cura di E.M. Steinby. Vol. III (H-O). Roma 1996, s. 166-167.

(periocha z 49 księgi *Ab urbe condita* Liwiusza)⁵⁰⁵; być może już wtedy dała o sobie znać etruska teoria naturalnego wieku, stąd to przesunięcie w czasie. W każdym razie następne uroczystości musiałyby się odbyć albo w roku 49 albo 39; tę drugą datę zapewne miał na myśli Wergiliusz, komponując IV eklogę jako utwór celebrujący nadejście nowego *saeculum*⁵⁰⁶. Obydwa te terminy zostały przeoczone; po latach do idei igrzysk wiekowych powróci Oktawian, realizując swój program odnowy Rzymu. Jeden z autorów zajmujących się takimi pojęciami, jak: *aevum*, *aetas* czy *saeculum*, zwraca uwagę na to, że w toku rozwoju społeczeństw najpierw za sprawą religii dochodzi do wyznaczenia w czasie pewnych stałych punktów, pewnych horyzontów, które poniekąd uchylają abstrakcyjność linearnego, „historycznego” przedstawiania czasu, a następnie, gdy społeczność zyskuje jakieś ramy polityczne, ośrodki władzy – zmierzając ku legitymizacji owej władzy rzecz jasna – dokonują dla własnych celów reinterpretacji kluczowych wydarzeń, wspomnianych punktów w czasie⁵⁰⁷. Właśnie takie zjawisko możemy zaobserwować w czasach Oktawiana – jest to najbardziej radykalna i w dużej mierze udana próba zawładnięcia czasem i utworzenia z Rzymian trwałej „wspólnoty wyobrażonej”. Trzy zwłaszcza posunięcia obrazują tę chęć przejścia władzy nad czasem: spalenie nieautentycznych (bądź niewygodnych) prorocत्व⁵⁰⁸, reforma kalendarza oraz właśnie *ludi saeculares*, zorganizowane w terminie odpowiadającym planom władcy. A stało się to dopiero w roku 17 p.n.e. Zwlekano z tym, aby mogły się spełnić rozmaite prorocze zapowiedzi odnoszące się do rzymskiego „mesjasza”. Najszybciej udało się zdobyć władzę nad Egiptem, co miało według Sybilli zaowocować pojawieniem się „wiekuistego monarchy”⁵⁰⁹; największe problemy sprawiali Partowie, brakowa-

⁵⁰⁵ „*Manilio et Marcio coss. quarti ludi saeculares factos quos oportuit Diti ex Sibyllae carminibus, Tarenti factisunt*”. Według parafrazy Zielińskiego (*Religia Rzeczypospolitej Rzymskiej...*, s. 421): „W sześćset drugim roku od założenia miasta zostały odprawione igrzyska na cześć Plutona na mocy przepisu ksiąg sybillińskich, te same, które przed stu laty były odprawione podczas pierwszej wojny punickiej, w roku pięćset drugim od założenia miasta”. Zob. też Monaca, *La Sibilla a Roma...*, s. 162.

⁵⁰⁶ Relację między czasem napisania eklogi a datą wyznaczającą kolejne święta wiekowe jako pierwszy opisał R.C. Kukulka, *Römische Säkularpoesie: neue Studien zu Horaz XVI. Epodus und Vergils IV. Ekloge*. Leipzig-Berlin 1911. Zob. też (najwyraźniej nieświadom tego wcześniejszego odkrycia) Zieliński, *Religia Rzeczypospolitej Rzymskiej...*, s. 419-422.

⁵⁰⁷ Zob. B. Gladigow, *Aetas, aevum und saeculorum ordo. Zur Struktur zeitlicher Deutungssysteme. W: Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*. Ed. D. Hellholm. Tübingen 1983, s. 255-271. Por. też J. Assmann, *Collective Memory and Cultural Identity*. New German Critique 1995, 65, s. 129.

⁵⁰⁸ Fakt podany przez Swetoniusza (*Aug.* 31): „kiedy wreszcie po śmierci Lepidusa [August] przyjął godność najwyższego kapłana, [...] zebrał zewsząd przeszło dwa tysiące wszelkich ksiąg proroczych łacińskich i greckich, nieznanego autorstwa lub mało poważnych pisarzy, które krążyły wśród ludności, spalił je, zachował tylko sybillińskie, i to jeszcze wśród nich dokonałszy wyboru. Następnie kazał je schować w dwu skrzynkach złożonych pod podstawą posągu Apollina Pałatyńskiego”. „Sybilla nigdy nie zawiodła Rzymian” – powie wówczas Tibullus (*II* 5, 15).

⁵⁰⁹ Przepowiednia Sybilli judejskiej: „Lecz kiedy władza się Rzymu na Egipt także rozciąga, /Kraje sąsiednie jednocząc – najwyższą się wyda potęgą/Wiekuistego monarchy nad ludźmi,

ło też długo cudownych narodzin cesarskiego potomka. W końcu dzięki interwencji Marsa Ultora, mściciela, a więc boga, którego rola polegała na przywróceniu pierwotnego porządku, Partowie oddali legionowe znaki zdobyte za czasów Krassusa, a drugi ślub córki Augusta, Julii, po nieszczęśliwym związku z Marcellusem, w końcu przyniósł oczekiwany skutek. *Quindecimviri sacris faciundis*, którzy zajmowali się interpretacją ksiąg sybillińskich, uznali rok 17 za właściwy do odprawienia uroczystości, być może w związku z kometą, jaka znowu miała pojawić się na niebie, zwiastując nowe *saeculum*⁵¹⁰. Było to niby odnowienie dawnego rytuału, powstał nawet urzędowy kalendarz z czterema fikcyjnymi datami wcześniejszych igrzysk, rzekomo świętowanymi wcześniej co 110 lat (czyli w latach 456, 346, 236, 126 – co ciekawe, ograniczono się tutaj do „czterech wieków ludzkości”)⁵¹¹, ale temu odnowieniu towarzyszyła też całkowita zmiana charakteru i przede wszystkim boskich patronów obrzędu. Od tej pory to bóstwa niebiańskie miały patronować igrzyskom wiekowym, a do stworzenia artystycznej oprawy nowego rytuału August zaprosił poetę, rozumiejąc, że poezja jest najskuteczniejsza w dziele przetwarzania i modyfikowania mitów⁵¹². Zobaczmy, jak Horacy zrealizował tę misję. Na pierwszym planie mamy „jasne” bóstwa nowego panteonu, Palatyńską parę, Apollina i Dianę, zamiast bogów podziemnych; zwraca uwagę tutaj zwłaszcza nagromadzenie słów konotujących ową świetlistość. Ale to przesunięcie w hierarchii dokonuje się także kosztem Jowisza, który właściwie pojawia się dopiero na końcu. To jest zresztą najistotniejsza różnica między bardziej jednak konserwatywnym obrzędem a tekstem nawiązującym do owego obrzędu. Charakterystyczna jest też odmowa rozróżniania Apollina i Diany jako bóstwa dziennego i nocnego: jest tu mowa tylko o świetle. Mamy tu za to inne antytezy: wieczność (*semper*) i czasowość (*tempore*): dwa wymiary czasu, boska wieczność i ludzka efemeryczność, spotykają się w momencie rytuału⁵¹³. A także niebo i ziemia (pierwsza i druga zwrotka), w trzeciej *Alme Sol* – przymiotnik *almus* w odnie-

co śmierci podwładni./Zjawi się władca najczystszy, nad całą berło dzierzący/Ziemią, na wieki wieczyste, gdy czas jego przyjście przyśpieszy” (przeł. T. Zieliński).

⁵¹⁰ Zob. Weinstock, *Divus Julius...*, s. 379.

⁵¹¹ Zob. Cenzorynus, *De die nat.* XVII 10-11. Por. np. H. Wagenvoort, *The Origin of the Ludi Saeculares*. W: idem, *Studies in Roman Literature, Culture and Religion*. Leiden 1956, s. 194; F. Bernstein, *Ludi publici. Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung der öffentlichen Spiele im republikanischen Rom*. Stuttgart 1998, s. 135.

⁵¹² Na temat tradycji *ludi saeculares* zob. G.B. Pighi, *De Ludis Saecularibus Populi Romani Quiritium*. Amsterdam 1965. O augustowsko-horacjańskich *ludi saeculares* z 17 roku pisali ostatnio M. Strothmann, *Augustus – Vater der Res Publica. Zur Funktion der drei Begriffe restitutio – saeculum – pater patriae im augusteischen Principat*. Stuttgart 2000, s. 49-56 (nowa trójca bóstw: s. 52-56) oraz B. Schnegg-Köhler, *Die augusteischen Säkularspiele*. München-Leipzig 2002. Zob. też K. Galinsky, *Continuity and Change: Religion in the Augustan Semi-Century*. W: *A Companion to the Roman Religion*. Ed. J. Rüpke. Malden 2007, s. 76-77.

⁵¹³ Zob. M.C.J. Putnam, *Horace's Carmen saeculare: ritual magic and the poet's art*. New Haven-London 2000, s. 55.

sieniu do bóstw rodzaju męskiego to *hapax legomenon* (niemal: wyjątek znajdziemy u Plauta), zwykle ten przymiotnik spotykamy w formie żeńskiej, określającej żyzną ziemię. Na tym polega horacjańska technika ukazywania nie tylko dwóch rzeczy w jednej, ale też ścisłego związku między nimi. Później ten obraz żyznej ziemi pojawi się w tekście bezpośrednio. Kompozycja cykliczna „budowana” jest za pomocą imion owych najważniejszych bóstw, co daje taki sens: to bogowie gwarantują temporalny porządek i możliwość powrotu do dawnej doskonałości. Przychylność nowych bogów konotowana jest przez nagromadzenie słów z przedrostkiem *pro-*; w trzeciej, czwartej i piątej zwrotce mamy ich aż pięć⁵¹⁴. Zarówno same obrzędy, jak i pieśń Horacego posługują się obrazami młodości, płodności i obfitości, co koresponduje z etymologicznym znaczeniem słowa *saeculum*, które wywodzi się od *sero* (siać). Sens jest jasny: następują nowe narodziny pod znakiem przychylnych bóstw obfitości i szczęścia, mroczny wymiar rzymskiego mitu założycielskiego odchodzi w niepamięć. I pozostaje tylko jedna zagadka: nigdzie nie ma wzmianki o złotym wieku. Jak zauważono, u Horacego złoto pojawia się prawie wyłącznie w kontekstach sugerujących znaczenie pejoratywne⁵¹⁵. Zapewne Horacy, tak jak Owidiusz, dostrzegł pewien uboczny skutek powrotu złotego wieku: wielu Rzymian zaczęło traktować to zbyt dosłownie, po prostu jako zachętę do bogacenia się bez żadnych ograniczeń.

Trzeba tu wspomnieć o jeszcze jednej sprawie. W czasach Augusta śmierć Remusa nie była już traktowana jako środek do zapewnienia trwałości Miastu; przeciwnie: można przyjąć, że uważano ją za swoisty „grzech pierworodny” założyciela Rzymu, zbrodnię („*scelus fraternae necis*”, jak pisze Horacy w epodzie VII), za którą Rzymianie musieli odpokutować krwawymi wojnami domowymi. Inne zbrodnie ciężące na Rzymianach to związane z mityczną sukcesją trojańskie krzywoprzysięstwo Laomedonta oraz zamordowanie Juliusza Cezara, jak o tym świadczą Wergiliusz w pierwszej księdze *Georgik* czy Horacy (w odzie III 3). August czyni wszystko, by odsunąć od miasta te złowrogie wyobrażenia, konsekwentnie wybiera tylko korzystne cechy postaci Romulusa. Z całą świadomością odtwarza pozytywne aspekty mitu. Przydomek *Augustus* jest tutaj najbardziej wymownym przykładem, jako nawiązanie do Enniuszowego opisu pomyślnej wróżby zapoczątkowującej życie miasta. Skojarzenia z czasownikiem *augeo* też były jak najbardziej wskazane. Samo *augurium augustum*, pomyślna wróżba 12 sępów, towarzyszy oczywiście i Oktawianowi; Swetoniusz relacjonuje to wydarzenie następująco (*Aug.* 95):

⁵¹⁴ Zob. *ibidem*, s. 63-64, gdzie Putnam interpretuje nagromadzenie przedrostków *pro-* jako znak obfitości, otwartości i dynamiki.

⁵¹⁵ Zob. D. Barker, *‘The Golden Age Is Proclaimed’? The Carmen Saeculare and the Renascence of the Golden Race*. CQ 1996, 46.2, s. 434-446 (skądinąd jest to polemika z interpretacją *Carmen saeculare* dokonaną przez Paula Zankera w jego książce *August i potęga obrazów*). Pogląd o sceptycyzmie Horacego wobec „złotego wieku” podtrzymuje też Schnegg-Köhler, *op. cit.*, s. 242-243.

W czasie pierwszego swego konsulatu, gdy zasięgał wróżby z lotu ptaków ukazało mu się dwanaście sępów, jak Romulusowi⁵¹⁶.

Jest też niezwykle charakterystyczne, że poeci kreują Augusta na kogoś, kto dokona ekspiacji (*procuratio*) za „grzech”, ale bez dalszych krwawych ofiar. Taką nadzieję wyraża wiersz Horacego – oda I 2. Znamienny jest też *passus*, w którym Wergiliusz w pierwszej księdze *Georgik* (w. 36-39) antycypując deifikację Augusta ze wstrętem odrzuca sugestię, że mógłby on stać się bogiem zaświatów, złowrogim bóstwem Tartaru („kimkolwiek byłbyś – Tartar królem cię nie zrobi cieni / ni w tobie rządzi władzy wzrośnie tak złowroga [...]”; przeł. A.L. Czerny). Jak zauważył jeden z badaczy, mamy tu do czynienia z „wyraźnie zarysowaną antytezą dwu światów boskich: po jednej stronie stoją życiodajne i życzliwe bóstwa świata tellurycznego, marynistycznego i astralnego, po drugiej zaś stronie groźne i zawistne bóstwa świata infernalnego”⁵¹⁷. August w gruntowny sposób musi zerwać ze światem bogów podziemnych, ze światem Remusa, który jak cień towarzyszył rzymskiej historii.

Dlatego właśnie – by powrócić jeszcze na chwilę do Maniliusza – August „lepiej” założył Miasto. Lepiej, a więc bez daniny składanej bogom podziemia, czego najbardziej wymownym przykładem był odnowiony rytuał *ludi saeculares*. Oktawian jest Romulusem, ale tylko w pomyślnym sensie, symbolizowanym przez imię *Augustus*, nie zaś jako brat, który musi złożyć brata w ofierze bóstwom inferalnym, brat-morderca według współczesnej optyki. Tkwi w tym z pewnością przykra ironia, że organizator proskrypcji, ktoś, kto wielokrotnie uczestniczył w bratobójczych walkach, przypisuje sobie rolę „lepszego” Romulusa. Mit, a zwłaszcza jego propagandowe wcielenia, rządzi się jednak własną, specyficzną logiką.

Remus nie znika jednak z poezji augustowskiej; wydaje się, że przekonanie o podwójnym niejako rodowodzie miasta było zakorzenione bardzo głęboko (przykłady znajdziemy u elegików: Tibullusa i Propercjusza)⁵¹⁸. Uderzający jest fakt, że w cytowanych wersach poematu Maniliusza niektóre rękopisy w miejsce frazy „*qua... urbem*” (w. 776) proponują: „*Qua genitus cum fratre Remus hanc condidit urbem*”. Romulus razem z Remusem? Pozornie mogłoby się to zgadzać, nawet w *Eneidzie*, w proroczej wizji pokazującej pośmiertne pojednanie Remusa z bratem, ubóstwionym już Romulusem występującym pod imieniem Kwiry-nusa, obaj są sędziami, „*iura dabunt*”, jak pisze Wergiliusz (*Aen.* I 293). Łatwo w ten sposób uwierzyć, że sam Rzym powstał pod znakiem Wagi.

⁵¹⁶ O zjawisku tym oprócz Swetoniusza pisali również Appian (*Bell. Civ.* III 94), Kasjusz Dion (*Hist. Rom.* XLVI 46, 2) oraz Juliusz Obsequens (*De prodig.* 69). Zob. F. Hurllet, *Les auspices d'Octavien/Auguste*. CCG 2001, 12, s. 156-157.

⁵¹⁷ D. Pietrusiński, *Analiza estetyczna apoteoz cesarskich Wergiliusza*. Eos 1973, 61, s. 93.

⁵¹⁸ Interesująco o próbach przywrócenia Remusa tradycji rzymskiej w czasach augustowskich pisze Ver Eecke, *De l'Aventin au Palatin...*, s. 75-94.

Ale pojawił się też inny pomysł. Skoro Rzym ma zachować podwójny rodowód, a pojednanie braci mogłoby się wydawać wątpliwe, można też stworzyć alternatywny wariant i współzałożycielem miasta mianować kogoś innego, kto w szczególnie sposób odpowiada wizerunkowi prawodawcy. I taką ideę znajdziemy w literaturze augustowskiej – jest to idea łącząca w bliźniaczą, rzecz by można, parę, Romulusa i Numę, drugiego króla Rzymu. Takie rozwiązanie podsuwa Liwiusz, tak również rzecz zdaje się traktować Horacy, w odzie I 12. Tekst ten doczekał się mnóstwa komentarzy, pisano o nawiązaniach do Pindara⁵¹⁹, różnicach między grecką a rzymską koncepcją bóstwa, pisano o porównywaniu Augusta z Jowiszem, o paradzie rzymskich herosów, o gwieździe julijskiej, o Marcellusie... znajduje się tu też, jak zawyrokował niegdyś Fraenkel, „jedna z najbardziej zagadkowych strof wśród pieśni Horacego”⁵²⁰, czyli wersy 33-36:

*Romulum post hos prius an quietum
Pompili regnum memorem, an superbos
Tarquini fasces, dubito, an Catonis
nobile letum.*

Czy mam opiewać po nich Romulusa,
Czy Numy rządne w pokoju Królestwo
Czy Tarkwiniusza Pysznego, czy w zgonie
Katona męstwo...

(Przeł. S. Gołębiowski)

Według Browna⁵²¹ kluczem interpretacyjnym miałyby tutaj być figura *dubitatio*, która stanowi figurę eksordialną, a więc sygnalizującą początek drugiej części ody, czyli, jak można sądzić – opis nowego początku Rzymu. Nie zrywałbym, tak jak to robi Brown, związku między pierwszą i drugą częścią ody; zwróćmy uwagę, że wcześniej poeta opisuje Dioskurów, greckich bliźniaków, naturalną koleją rzeczy spodziewalibyśmy się więc tutaj wzmianki o rzymskich bliźniakach... i rzeczywiście, jest Romulus, ale zamiast Remusa mamy Numę. To on ma być od tej pory traktowany jako brat bliźniak! W proroctwie Anchizesa w *Eneidzie* chyba nieprzypadkowo panegiryczny portret Augusta łączy się bezpośrednio z przedstawieniem osiągnięć Numy; jest on określany jako „*primus qui legibus urbem fundabit*”. Numa występuje jako założyciel miasta na funda-

⁵¹⁹ Warto wspomnieć, że autor opracowania o wpływie Pindara na pieśń I 12 Horacego doszukał się w owej pieśni motywów przypominających koncepcję trwałości Miasta przedstawioną w *Hymnie dla Rzymu* Melinno; zob. A. Hardie, *The Pindaric Sources of Horace Odes 1.12*. HSCPh 2003, 101, s. 399-400.

⁵²⁰ E. Fraenkel, *Horace*. Oxford 1957, s. 294. Tekst ten zresztą nadal nie przestaje zadziwiać: o „dość zaskakującym zestawieniu postaci” pisał w kontekście ody I 12 niedawno S. Stabryła, *Historia rzymska w Pieśniach*. W: idem, *Studia Horatiana*. Kraków 2013, s. 65.

⁵²¹ Zob. R.D. Brown, „*Catonis Nobile Letum*” and the List of Romans in Horace Odes 1.12. Phoenix 1991, 45.4, s. 328-329.

mencie prawa, „fundator”, August natomiast jako *conditor* tworzący na nowo złoty wiek. Warto w tym miejscu zauważyć, że według podobnego wzorca skonstruowane są postaci w dwóch ważnych dla literatury rzymskiej tekstach powstałych w przełomowym momencie i związanych ze sobą licznymi aluzjami; mowa o pieśni 64 Katullusa i eklogdzie IV Wergiliusza. Jej bohaterowie to odpowiednio Achilles (czyli grecka wersja Romulusa) oraz dziecko-zbawca, którego rolą ma być między innymi nadawanie praw, podobnie jak to czynił Numa⁵²². W odzie XII zagadkę stanowi jednak obecność Tarkwiniusza Pysznego i Katona Młodszeo. Brown twierdzi, że Horacy opisuje **początki** trzech faz historii Rzymu. Pierwsza faza to założenie Rzymu – doskonale pasuje do tezy, że Horacy założenie Rzymu traktuje jako dzieło pary Romulus-Numa. Druga faza – i tu niespodzianka – to początek republiki. Dlaczego nie Brutus? – można by zapytać; niestosownie, bo Brutus to przecież morderca Cezara... ale jest tu, niejako w zastępstwie, inny obrońca wolności, Katon, który oznacza początek nowego porządku. W tym miejscu komentatorzy koncentrują się na zagadnieniu, czy obecność Katona w wierszu mogła być dla Augusta obraźliwa, czy nie⁵²³; możliwy jest jednak i inny tryb lektury tego utworu. Już wiemy, że jedna postać może tutaj oznaczać dwie: Tarkwiniusz i Katon wskazują na Brutusa, ale jeśli ofiara Katona ma być znakiem nowego początku, to oznacza również inną nieobecną tu postać – Remusa. Remusa próbuje się ekspurgować, władca pragnie być nowym Romulusem i Numą, bo Remus przypomina o zbrodni bratobójstwa i o konieczności składania ofiar na początku nowej ery. Ale „poeta pamięta” – jakby powiedział Miłosz. Zgodnie z pradawną rzymską tradycją, nie ma nowego początku bez ofiar, tym razem rolę tę pełni Katon (symbolizujący wszystkie ofiary antyrepublikańskiego przewrotu), który oddaje swe życie, aby mógł powstać nowy ład. Postawę Horacego można by sprecyzować tak: „zgadzam się na nowy porządek, ale wiem, jak było i jest naprawdę”. Ambiwalencja wynika z faktu, że zaprogramowane przez Augusta zerwanie z mrocznymi wątkami rzymskiej mitologii można traktować również dwojako: po pierwsze, może to być droga do bezbolesnego odrodzenia Rzymu – i to na pewno mogło zyskiwać powszechny aplauz – ale, po drugie, mogła to być też próba zatuszowania niewygodnych elementów własnej biografii. W istocie życiorys princepsa układa się w niemal idealny wzór: wojownicza młodość pod znakiem Romulusa, a następnie pokój i działalność prawodawcza pod patronatem Numy. Byłby to wzór idealny, gdyby nie fakt, że uczestnictwo w wojnach domowych za młodu zanadto przypominało zbrodnię na Remusie.

⁵²² Zob. M. Manson, *L'enfant et l'Age d'Or. La IV^e Eglogue de Virgile*. W: *Présence de Virgile. Actes du Colloque de l'institut d'Études Latines de l'Université de Tours*. Ed. R. Chevallier. Paris 1978, s. 58, przyp. 44.

⁵²³ Zob. np. D.H. Garrison, *Horace, Odes and Epodes: a new annotated Latin edition*. Norman 1991, s. 221.

Jak można manipulować mitem założycielskim, aby wydobyć na jaw lub zreinterpretować pewne cechy wizerunku princepsa, pokazuje także Wergiliusz. W powszechnej opinii, trojański protoplasta Rzymian mógł uchodzić za *alter ego* Augusta. Pobożny ojciec Eneasza i nowy *pater urbis* przywracający kult bogów to ta sama osoba. W związku z tym zwraca uwagę podjęta przez Wergiliusza próba nadania nieco innych rysów tradycyjnemu pojęciu *pietas*⁵²⁴. Otóż religijny światopogląd Rzymian zakładał, że pobożność łączy się nierozdzielnie ze szczęściem (*fortuna, felicitas*). Ktoś, kto należycie czci bogów, zawsze jest *felix*, jak na przykład Sulla, przy czym oznacza to przede wszystkim szczęście na polu walki. Próby zawłaszczenia przez Augusta wszystkich rzymskich sukcesów militarnych, jakie miały miejsce w jego czasach, nie mogły przesłonić faktu, że Oktawian był niezbyt utalentowanym wodzem, a rozgrywane przez niego bitwy były nierzadko przykładem raczej nieudolności czy pecha, niż owego szczęścia, którym tak szczylił się Sulla. Stąd sugestie Wergiliusza, że pobożny bohater może być nieszczęśliwy i niekiedy mimo swojej pobożności prześladowany przez bogów. *Virtus i labor* są ważniejsze od szczęścia, jak wynika z często przytaczanych wersów *Eneidy*, w których Eneasza zwraca się do Askaniusza z gorzkim przesłaniem: „ode mnie, synu, ucz się męstwa i rzetelnego trudu, szczęścia od innych” (XII 435-436). Bohater *Eneidy* może być nawet, jak wynika z prologu eposu, uciekinierem z pola bitwy (*profugus*), o ile dzieje się to za przyzwoleniem losów (*fato*) kontrolowanych przez Jowisza. Zapewne, dopowiadali sobie czytelnicy, Oktawian z pola bitwy pod Filippi też uciekał na skutek interwencji losu, podobnie w walkach z Sekstusem Pompeuszem zachował się zupełnie jak Eneasza. Trudno tu rozstrzygnąć, czy bardziej chodziło o wybielenie Augusta, czy o aluzyjne przypomnienie tych dość kłopotliwych faktów.

Oczywiście trzeba pamiętać, że tej mitotwórczej działalności Augusta towarzyszyły również mniej zawoalowane zabiegi kontestatorskie, w których celowali elegicy, zwłaszcza Owidiusz. Jego *Fasti* często odwołują się do tematów bliskich Augustowskiej propagandzie, w sposób jednak daleki od „ortodoksji”: Owidiusz udowadnia, że *mores maiorum* niekoniecznie muszą być zgodne z wyobrażeniami princepsa, bo mogą na przykład przybierać postać dość frywolnych, choć jak najbardziej zgodnych z tradycją zabaw⁵²⁵. Podobnie program *renovatio urbis* doczekał się ironicznego ujęcia, Owidiusz dawał bowiem do zrozumienia czytelnikom *Fasti*, że budowle rzymskie potraktowane zostały wybiórczo, na co

⁵²⁴ Zob. A. Powell, *The Aeneid and the Embarrassments of Augustus*. W: *Roman Poetry and Propaganda in the Age of Augustus*. Ed. A. Powell. Bristol 1997, s. 141-174.

⁵²⁵ Zob. C. Newlands, *Transgressive Acts: Ovid's Treatment of the Ides of March*. CPh 1996, 91.4, s. 320-338. Artykuł opisuje „karnawałowe” święto ku czci Anny Perenny, które przypada w rzymskim kalendarzu obrzędowym na idy marcowe; Owidiusz w swoim poemacie więcej miejsca poświęca temu świętu niż postaci zamordowanego dyktatora, podważając tym samym powagę oficjalnych uroczystości państwowych zadekretowanych przez Augusta.

decydujący wpływ miały względy propagandowe, a nie bezinteresowna troska o życie religijne Rzymian⁵²⁶. Propercjusz, by odwołać się do jeszcze jednego przykładu, wymykał się nieustannie prostej alternatywie, która umieszczałaby go wśród przeciwników lub zwolenników princepsa, starał się usytuować poza zaprojektowanym przez władzę układem politycznym, o czym świadczy zwłaszcza II księga jego elegii⁵²⁷. Tym samym jednak poeta kwestionował cały sens Augustowskiej ideologii i odnowy społeczeństwa w sposób być może znacznie bardziej radykalny, niż pozwalałaby na to jakakolwiek polityczna działalność opozycyjna⁵²⁸. Wypada też wspomnieć o innym zjawisku. Każdy niemal czyn, każde oficjalne posunięcie princepsa – zwłaszcza oglądane w świetle kontrolowanych przez niego tekstów źródłowych – było głęboko przemyślane, układało się w konsekwentny program znakowy. Próba pokazania w innym świetle choćby jednego elementu tej układanki równoznaczna była w gruncie rzeczy ze sprzeciwem wobec całości.

Każde takie posunięcie posiada też własną bibliografię, obfity zbiór współczesnych wypowiedzi, które podejmują wysiłek zinterpretowania symbolicznych znaczeń ukrytych w geście, rozkazie czy postanowieniu. Jeśli mowa o dokonaniach, czynach samego cesarza, to oczywiście nieocenionym źródłem jest tekst *Res Gestae Divi Augusti*. Odkryte niedawno pokrewieństwa treściowe między oficjalną „autobiografią” princepsa a Enniuszowym przekładem *Hiera anagraphe* Euhemera⁵²⁹, pozwalają stwierdzić, że testament Augusta zawierał wyraźne – i prawidłowo przez odbiorców odczytane – przesłanie: „ja też chcę zostać bogiem”. Jestem przecież, jak Romulus-Kwirynus, założycielem miasta, a także jego zbawcą.

Z czasów Augusta pochodzi też wyjątkowe potwierdzenie terytorialnej supremacji nowego władcy nad *orbis terrarum*: tzw. mapa Agryppy umieszczona w portyku jego imienia, ukończonym ok. 7 roku p.n.e. Ten dekoracyjny element efektownej budowli użyteczności publicznej „był graficznym wyobrażeniem politycznego programu imperium w Europie środkowej i środkowo-wschodniej”, jak mapę Agryppy określił Jerzy Strzelczyk⁵³⁰. Znaczące, że następca Augusta, pozbawiony charyzmy poprzednika (być może wiedząc, że nie może liczyć na apoteozę), starał się zerwać opisaną wcześniej więź między państwem a wład-

⁵²⁶ Zob. S.J. Green, *Playing with Marble: the Monuments of the Caesars in Ovid's Fasti*. CQ 2004, 54.1, s. 224-239.

⁵²⁷ Zob. P.A. Miller, *Why Propertius is a Woman: French Feminism and Augustan Elegy*. CPh 2001, 96.1, s. 127-146.

⁵²⁸ *Ibidem*, s. 144.

⁵²⁹ B. Bosworth, *Augustus, the Res Gestae and Hellenistic Theories of Apotheosis*. JRS 1999, 89, s. 1-18.

⁵³⁰ J. Strzelczyk, *Odkrywanie Europy*. Warszawa 1970, s. 227 (rozdz. „Mapa Agryppy”). Zob. też Nicolet, *Space, Geography and Politics...*, s. 11 i 98-114 (gdzie *Res gestae* Augusta i mapa Agryppy zostały przedstawione jako element kosmokratycznej tradycji rzymskiego imperializmu).

cą; zgodnie z relacją Tacyta, Tyberiusz miał powiedzieć: „*principes mortales, rem publicam aeternam esse*” (*Ann.* III 6). Wiecznemu imperium wymyślonemu i stworzonemu przez jednego człowieka brakowało po śmierci Augusta wyłącznie tego składnika, którego dostarczył Tyberiusz, następca i kontynuator polityki Oktawiana. Składnikiem tym była wyraźnie wyartykułowana reguła dotycząca relacji między władcą a państwem w mitycznej aurze, jaką August wytworzył wokół Miasta. A zatem mimo że cesarze aspirowali, z czasem coraz śmieiej, do boskości, była to boskość innego, niższego rzędu. Tyberiusz potwierdził zarazem, że państwowy mit nie był iluzją, mrzonką jednego człowieka, ale nieusuwalną cechą Rzymu. Brzmi to zresztą jak echo słów Cyncerona z listu do Attyka, słów dotyczących Juliusza Cezara, a więc kogoś, kto też aspirował do roli zbawcy Rzymu i mógł o sobie mówić: „Rzym to ja” (*Ad Att.* IX 10). Poza budowaniem własnej legendy słowa te miały nadwątlić legendę Cezara. Cynceron powiada tak:

Hunc primum mortalem esse, deinde etiam multis modis posse extinguere cogitabam, urbem autem et populum nostrum servandum ad immortalitatem, quantum in nobis esset, putabam.

Pamiętałem przede wszystkim, że Cezar jest śmiertelny, że może być zgładzony wieloma sposobami; sądziłem, że Rzym i naród należy zachować dla nieśmiertelności, o ile to w mojej mocy.

Nie bez przyczyny uważa się, że w późniejszej literaturze motyw powrotu do złotego wieku staje się konwencjonalnym elementem panegirycznej retoryki, jaka towarzyszy wstąpieniu na tron każdego władcy. Jak zauważa Harry Levin, „Ekloga poświęcona konsulowi Polio stworzyła właściwie nowy gatunek literacki, środek schlebiana władcy przez nadwornych poetów [...]; będą nas dochodziły jej służalcze echa w trakcie obserwacji późniejszych wieków, które wychwalają same siebie i usiłują za wszelką cenę spełnić własne idee wielkości”⁵³¹. Jako przykład często przywołuje się literaturę czasów Nerona, czasów szczęśliwszych, jak pisze Seneka, od epoki Augusta (a zatem nawet lepszych od złotego wieku). O neroniańskim wieku złotym Seneka wspomina też w *Udynie-niu boskiego Kladiusza*, gdzie Neron jest porównywany do Apollina (pytanie tylko, czy na serio, skoro regułem gatunkowym satyry menippejskiej obcy był jednoznaczny panegiryzm). W tym zestawie panegirycznych tekstów mieszczą się także eklogi Kalpurniusza Sykulusa (tam również znajdziemy porównanie Nerona do Apollina, a także wiele wątków nie tylko religijnych, ale też, jakbyśmy dzisiaj powiedzieli, religioznawczych) oraz analizowana już tutaj bukolika

⁵³¹ H. Levin, *Mit złotego wieku – prehistoria*. Przeł. M. Adamczyk. Pamiętnik Literacki 1983, 73, s. 330.

ze zbioru *Codex Einsidlensis*⁵³². Później wszyscy ci cesarze, którzy, tak jak Trajan czy Hadrian, zdawali sobie sprawę ze znaczenia mitologii Miasta dla mentalności mieszkańców imperium, świadomie nawiązywali do dziedzictwa Oktawiana Augusta. Można w ten sposób było osiągnąć dwa cele: po pierwsze, zasugerować poddanym, jakiego rodzaju posunięcia polityczne będą przez władcę preferowane, po drugie, utrwalić przekonanie, że państwo trwa w niezmiennym kształcie, gwarantowanym przez regularne powroty do dawnych tradycji. Nieprzypadkowo zatem posąg Trajana przypomina portret Augusta z Prima Porta⁵³³. Aż do trzeciego wieku podtrzymywana jest też tradycja świętowania co 110 lat *ludi saeculares*⁵³⁴. Kolejne święta odbywały się za czasów Domicjana (który pomylił albo celowo zmienił datę – zamiast 94 był to rok 88), a później po 220 latach, za panowania Septymiusza Sewera. Kolejne powinny się odbyć w roku 314, ale za sprawą Konstantyna tradycję porzucono. Zosimos (*NH* II 7) u schyłku starożytności zauważył, że nieszczęścia, jakie spadają na Rzym, są spowodowane właśnie zaniedbaniem pradawnego obyczaju odnawiania przyrzeczenia z bogami podczas igrzysk wiekowych. Tak się złożyło, że Klaudiusz, jedyny po Auguście cesarz z dynastii julijsko-klaudyjskiej, który dość nieoczekiwanie zyskał rangę boga, również postanowił sięgnąć do tradycji odnowicielskiej i zarządził zorganizowanie świąt jubileuszowych w osiemsetną rocznicę założenia miasta według standardowej rachuby, a więc w roku 47 naszej ery. Ten zwyczaj też spotkał się z aprobatą i obydwie tradycje istniały równolegle: po stu latach (a nie 110, jak w przypadku tradycji sybillińskiej) dziewięćsetną rocznicę założenia Rzymu świętował Antoninus Pius, a tysiąclecie, w roku 247, Filip Arab – i była to ostatnia tego typu uroczystość⁵³⁵. Zakończenie, które następuje po upływie millenium – to też można uznać za zjawisko w zadziwiający sposób zgodne z rzymską tradycją. I oto w trzecim wieku Rzym wykonuje następny krok w nieśmiertelność. Za panowania cesarza Galliena (253–268), w czasach tak zwanego „gallienickiego renesansu”⁵³⁶, ogłoszono kolejny (który to już?) powrót „złotego wieku”, w rzeźbionych portretach i na monetach zaczynają dominować motywy i aluzje „augustowskie”, mnożą się personifikacje *Virtutis Augusti*, *Fecunditatis*, *Pudicitiae*; żona cesarza, Salonina, bywa przedstawiana jako Liwia⁵³⁷. Jednak tę iluzję było już coraz trudniej podtrzymywać

⁵³² O „złotym wieku” Nerona oraz symbolicznej solarnej towarzyszącej cesarzowi zob. Champlin, *Nero...*, s. 126-132.

⁵³³ Zob. Breckenridge, *Roman Imperial Portraiture...*, s. 497.

⁵³⁴ Zob. I. Musialska, „*Ludi saeculares*” w *cesarskim Rzymie*. *Collectanea Classica Thorunensia* 2002, 13 (Studia Graeco-Latina IV), s. 113-121.

⁵³⁵ Zob. T. Kotula, *Rzymskie millennium*. *Meander* 1961, 16.2, s. 69-84. Na monetach Filipa Araba można było znaleźć symbole odwołujące się do mitu „wiecznego Rzymu”; zob. A.M. Colini, *Roma aeterna*. *Capitolium* 1940, 15, s. 735-736.

⁵³⁶ Zob. G. Matthew, *The Character of the Gallienic Renaissance*. *JRS* 1943, 33, s. 65-70.

⁵³⁷ Zob. Breckenridge, *Roman Imperial Portraiture...*, s. 507, a także A.M. McCann, *Beyond the Classical in Third Century Portraiture*. *ANRW* II 12.2 (1981), s. 635.

w dosłownym kształcie. W owej „epoce niepokoju” („*age of anxiety*”)⁵³⁸, jak nazywano III wiek naszej ery, czasu narastającego chaosu, sprzyjające rozprzestrzenianiu się religii misteryjnych i neoplatonizmu, imperium przygotowuje się do duchowej metamorfozy. Aurelian jeszcze raz sięga po mit nadprzyrodzonego władcy-odnowiciela, buduje „nieśmiertelne” mury, odwołuje się do bogini Wieczności. „Zabudowałem brzegi Tybru, przekopałem mielizny na wzdętym dnie jego koryta, złożyłem ofiary bogom i bogini Perennitas, poświęciłem posąg życiodajnej Cerery” – taką relację przytacza biograf cesarza. Ponownie w użyciu są księgi sybillińskie, gwarantujące trwałość miastu: „[...] przystróście krzesła laurem, osłoniętymi dłońmi otwórzcie księgi, badajcie losy państwa, które są wieczne”⁵³⁹. Aurelian poszerza *pomerium*, powstaje też nowa materialna granica Miasta: mury aureliańskie⁵⁴⁰.

Ale później Miasto w sensie materialnym staje się coraz bardziej zaniedbane, z rzadka powstają nowe budowle, marazm prowadzi do demograficznej zapaści. Minie jeszcze kilka dziesięcioleci i nadejdzie czas na najbardziej może spektakularną migrację w dziejach „wyobrażonego miasta”: w 330 roku nad Bosforem powstanie *Nova Roma*, za sprawą swego herosa-eponima zwana Konstantynopolem. Jest to też ważny krok na drodze ku swoistej „spirytualizacji” miasta nad Tybrem: fizyczna substancja oddziela się i przemieszcza, pozostawiając za sobą „duszę”, *genius loci*. To „podwójne” miasto jest już przygotowane nie tylko na dosłowną, ale i na metaforyczną interpretację dogmatu o wieczności Rzymu. Zgodnie z logiką towarzyszącą od dawna tego typu zmianom, i ten nowy etap w dziejach Miasta ma charakter powrotu do źródeł; nieprzypadkowo Konstantynopol powstał na terytoriach bliskich legendarnej kolebki narodu rzymskiego, nieopodal „miasta-matki”, czyli Troi⁵⁴¹. U schyłku antyku, w epoce znanej z fascynacji poetyckimi alegoriami, w stworzonym przez Sydoniusza Apolinarego panegiryku dla cesarza Antemiusza (*Carm.* 2), połączenie Zachodu ze Wschodem przybrało formę opowieści o spotkaniu spersonifikowanych postaci Romy i Jutrzenki (czyli Rzymu i Konstantynopola)⁵⁴². Tym samym rzymski mit urbanistyczny wkroczył w nową epokę.

⁵³⁸ Zob. E.R. Dodds, *Pogaństwo i chrześcijaństwo w epoce niepokoju: niektóre aspekty doświadczenia religijnego od Marka Aureliusza do Konstantyna Wielkiego*. Przeł. J. Partyka. Kraków 2014 [1968].

⁵³⁹ *Script. Hist. Aug., Div. Aur.* XIX 6 [„Boski Aurelian”, s. 381]. Na temat odnowienia Imperium za czasów Aureliana zob. A. Watson, *Aurelian and the Third Century*. London-New York 1999, rozdz. 11 („The Emperor and the Divine”).

⁵⁴⁰ Zob. *ibidem*, s. 143-152.

⁵⁴¹ Jak podaje Zosimos (*NH* II 30.1), według początkowych planów miasto Konstantyna miało stanąć dokładnie w tym samym miejscu, w którym znajdowała się Troja. Pomysł ten ostatecznie zarzucono ze względów praktycznych.

⁵⁴² Zob. J. Styka, *Sydoniusz Apollinaris i kultura literacka w Galii V wieku*. Kraków 2008, s. 123-134.

ZAMIAST ZAKOŃCZENIA: RZYMSKI MIT URBANISTYCZNY U SCHYŁKU ANTYKU I W CZASACH PÓŹNIEJSZYCH

Pocziwe Święte Rzymskie państwo
Jakżeż się jeszcze trzyma?⁵⁴³

J.W. Goethe, *Faust*, część I

Ambiwalentny Terminus, strzegący nienaruszalności rzymskiego terytorium bóg, który reprezentuje zarówno nieprzekraczalną, „wieczną” granicę, jak i temporalny kres – ku czci Terminusa obchodzono bowiem w lutym *Terminalia*, oznaczające starorzyski koniec roku – doskonale oddaje paradoksalną naturę wizerunku Rzymu w tradycji europejskiej. Wynaleziona przez Rzymian i żywa jeszcze długo po upadku imperium koncepcja wieczności Miasta niejednokrotnie musiała konkurować z przeświadczeniem o bezradności wszelkich osiągnięć człowieka wobec niszycielskiej siły czasu. Po przykład Rzymu sięgano zatem zarówno po to, by ukazać ciągłość tradycji, jak i w celu propagowania wizji upadku cywilizacji. Symptomatyczne, że to właśnie w literaturze schyłku cesarstwa z największą częstotliwością pojawiają się odniesienia do mitu „wiecznego Rzymu”, autorzy V wieku częściej też niż ich poprzednicy posługują się personifikacją Romy, zwłaszcza w kontekście panegirycznym⁵⁴⁴.

Nadszedł jednak dla Rzymu czas konfrontacji mitu z rzeczywistością, trzeba było przenieść się z płaszczyzny mistycznych fantazmatów (wspieranych niekiedy oczywiście przez realne traumy wojen domowych lub naturalne klęski żywiołowe) do świata historii „spuszczonej z łańcucha”; nastąpił bowiem *finis imperium*, które miało trwać bez końca⁵⁴⁵. Pragmatyczna, antypoetycka histo-

⁵⁴³ J.W. Goethe, *Faust*. Przeł. W. Kościelski. Warszawa 1967, s. 108.

⁵⁴⁴ Na temat tego fenomenu zob. np. C.E. Stevens, *Sidonius Apollinaris and His Age*. Oxford 1933, s. 31; F. Paschoud, *Roma aeterna. Études sur le patriotisme romain dans l'Occident latin à l'époque des grandes invasions*. Roma 1967, s. 11; M. Fuhrmann, *Die Romidee in der Spätantike*. HZ 1968, 207.3, s. 529-561. Fuhrmann wskazuje, że począwszy od IV wieku „idea Rzymu”, przeżywająca wcześniej dwukrotnie swoje apogeum za czasów Augusta oraz Trajana i Hadriana, zaczęła się coraz bardziej oddalać od rzeczywistości. Podobne zjawisko dostrzeżono zresztą także w dziejach Polski: im głębiej sięgała degrengolada państwa, tym częściej było ono bohaterem kwiecistych panegiryków; zob. J. Sowa, *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*. Kraków 2011, s. 263-265.

⁵⁴⁵ Literackie i historiograficzne świadectwa dotyczące upadku cesarstwa zachodniorzymskiego analizowali m.in. A. Momigliano, *La caduta senza rumore di un impero nel 476 d. C.* ASNP

ria upadku Rzymu znajduje swojego prekursora w Tacycie, historyku, który w epoce zenitu rzymskiej potęgi przedstawiał apokalipsę swojego świata, tworząc pogański odpowiednik powstających niemal w tym samym czasie proctw świętego Jana⁵⁴⁶. Opisując zwyrodnienie towarzyszące władzy absolutnej, Tacyt wskazał na głębsze znaczenie kryjące się w przepowiedniach o „bezkresnej władzy” Rzymu. Los Miasta to w ujęciu historyka uniwersalny i w tym sensie wieczny przykład działania tyranii, to swoisty *arx aeternae dominationis*, jak w *Rocznikach* (XIV 31, 4) została przez Brytów nazwana świątynią, którą wystawiono cesarzowi Klaudiuszowi (prawdopodobnie) jeszcze za życia. Na długo zatem przed rzeczywistym upadkiem państwa Tacyt dostrzegł klęskę wergiliiańskiej idei, która miała nadać rzymskiej hegemonii walor powszechności i wieczności. Jednym z symbolicznych symptomów zanikania wiary w wieczność Miasta była zmiana znaczeń, jakie łączono z monumentalną budowlą cesarskiego Rzymu, czyli Mauzoleum Hadriana. Mentalna metamorfoza zakładała przewagę czynników materialnych nad symbolicznymi:

Już przed rozpadem imperium zmieniła się sakralna pierwotnie funkcja budowli. Władza miała być symbolicznie reprezentowana przez ideę wieczności. Mistyka grobu straciła już moc oddziaływania. Potrzebna była siła realna, materialna, fizyczna. Grobowiec uległ sekularyzacji. Przeżył wówczas swoją pierwszą metamorfozę. Zamienił się w twierdzę, w przyczółek mostowy nad Tybrem, w legendarną cytadelę, z której panowano nad Rzymem i nad doliną Tybru⁵⁴⁷.

Owa fizyczna siła działająca tym razem z zewnątrz dała o sobie znać ze szczególną dokuczliwością na początku V wieku. Wstrząs wywołany klęskami, jakie spadały na Rzym u schyłku starożytności był tak silny, że konieczna okazała się interwencja chrześcijańskiego apologety. Powszechne obawy o los Rzymu, zdobytego i splądrowanego w roku 410 przez Wizygotów pod wodzą Alaryka⁵⁴⁸, oraz fakt, że odpowiedzialnością za upadek państwa obarczono chrześcijan, kazały świętemu Augustynowi udzielić stosownych wyjaśnień w *De civitate Dei*. W dziele tym Augustyn próbował odpowiedzieć na pytanie, skąd wzięła się nagła katastrofa państwa wiecznego nie tylko wiecznością gwarantowaną przez pogańskie przesady, ale chronioną od pewnego czasu również

1973, 3.2, s. 397-418; R. Klein, *Die Auflösung des weströmischen Reiches. Zeitliche Entwicklung – Selbstverständnis – Deutung*. W: *Das Ende von Grossreichen*. Hrsg. H. Altrichter, H. Neuhaus. Erlangen 1996 (=idem, *Roma versa per aevum: Ausgewählte Schriften zur heidnischen und christlichen Spätantike*. Hrsg. R. von Haehling, K. Scherberich. Hildesheim 1999, s. 91-127); B. Ward-Perkins, *The Fall of Rome and the End of Civilization*. Oxford 2005.

⁵⁴⁶ Zob. J. Kott, *Przed końcem świata*. W: idem, *Mitologia i realizm. Szkice literackie*. Kraków 1946, s. 10-11.

⁵⁴⁷ G.R. Hocke, *Świat jako labirynt. Maniera i mania w sztuce europejskiej w latach 1520-1650 i współcześnie*. Przeł. M. Szalsza. Gdańsk 2003, s. 113.

⁵⁴⁸ Zob. Schmeling, *Urbs Aeterna...*, s. 95-98.

przez Boską Opatrzność⁵⁴⁹. Tematem tym zajął się także, prawdopodobnie na polecenie Augustyna, Paweł Orozjusz, autor *Historii przeciw poganom (Historiarum adversus paganos libri VII)* – dzieła, które rozwijało pewne wątki II i III księgi *Państwa Bożego*. Przedstawiona przez Orozjusza dość szczegółna wersja dziejów powszechnych, uwypuklająca nieszczęścia, jakie spadały na ludzi we wszystkich epokach od początku świata, miała na celu udokumentowanie następującej tezy: chrześcijanie nie ponoszą odpowiedzialności za katastrofę Rzymu, bo jest ona czymś zwyczajnym, jedną z długiego łańcucha katastrof ciągnącego się przez całą historię ludzkości.

Argumenty Augustyna były bardziej złożone. Rzym nie może być wieczny. Nie należy mylić ziemskiej potęgi, nawet takiej, jaką osiągnął Rzym, z jednym z atrybutów Boga. Owszem, Rzymianie mieli niezwykle zasługi w rozwoju cywilizacji, stąd długo cieszyli się wyjątkowym powodzeniem i kwitującym państwem. Ta pomyślność była właśnie rekompensatą za ich kulturowe osiągnięcia, rekompensatą tym chętniej im przyznaną, że po pewnym czasie miała zostać cofnięta. Przykład Regulusa w niewoli kartagińskiej wskazuje, że nawet pobożność nie chroni przed śmiercią; dotyczy to zarówno jednostek, jak i państw. Najciekawszy argument, silnie z pewnością działający na współczesnych Augustyna, wykorzystywał swoistą odmianę doktryny o grzechu pierworodnym, aby dowieść, że Rzym nie zasługuje na „żywot wieczny”. Otóż początki Rzymu skażone są zbrodnią, grzechem bratobójstwa, a Romulus to odpowiednik biblijnego bratobójcy – Kaina, któremu na podstawie *Księgi Rodzaju* (IV 17) przypisywano wątpliwą zasługę założenia pierwszego miasta w dziejach świata (*Civ. Dei* XV 5). Rzymianie zresztą sami poczuli się do odpowiedzialności za zbrodnię Romulusa; jako dowód pojawia się w tym miejscu cytat z *Wojny domowej* Lukana (I 95: „*fraterno primi maduerunt sanguine muri*”)⁵⁵⁰. Według świętego Augustyna, Kain i Romulus to modelowi założyciele nietrwałego, skażonego „państwa ziemskiego”, zwanego *civitas terrena, civitas huius mundi* lub *civitas secundum carnem*⁵⁵¹. Związki historii biblijnej z rzymską na tym się zresztą nie kończą:

⁵⁴⁹ Zob. J. Lamotte, *Le mythe de Rome Ville éternelle et saint Augustin*. Augustiniana 1961, 11, s. 225-260. Na temat wizji Rzymu u św. Augustyna zob. D. Brodka, *Die Romideologie in der römischen Literatur der Spätantike*. Frankfurt am Main 1998, s. 244-245.

⁵⁵⁰ Podobnie o winie („*culpa*”) ciężącej na Rzymianach pisał Horacy w siódmej epodzie. Swójście piętno Romulusa, czyli „*scelus fraternae necis*” (w. 18), miało być według Horacego odpowiedzialne za liczne wojny domowe nękające Rzymian. Dla Tadeusza Zielińskiego siódma epoda, wraz ze wspomnianym wyżej „trojańskim” fragmentem *Georgik*, stanowiła dowód na istnienie pojęcia „grzechu pierworodnego” w kulturze pogańskiego antyku. Zob. Zieliński, *Religia Rzeczypospolitej Rzymskiej...*, s. 398-400.

⁵⁵¹ W późniejszej tradycji rabinicznej, np. w *Apokalipsie* Pseudo-Metodego, imię „Romulus” (jako „*Armilus*”) było nawet synonimem przeciwnika Mesjasza. Zob. W. Bousset, *Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des Neuen Testaments und der alten Kirche*. Göttingen 1895, s. 33 i 67; D. Berger, *Three Typological Themes in Early Jewish Messianism: Messiah son of Joseph, Rabbinic Calculations, and the Figure of Armilus*. Association for Jewish Studies Review 1985, 10, s. 155-164.

Rzym został bowiem przedstawiony w *Państwie Bożym* jako następca i najbliższy krewny zdemoralizowanego Babilonu⁵⁵². Przy okazji Augustyn dokonał pewnego posunięcia o charakterze symbolicznym: w dwudziestym dziewiątym rozdziale IV księgi *Państwa Bożego* unicestwił mianowicie za pomocą szyderstwa tak bliski Rzymianom mit Terminusa. Wskazując na fakty historyczne, dowodził, że trwałość rzymskich granic od najdawniejszych czasów była iluzoryczna⁵⁵³. W swoich kazaniach Augustyn nawiązywał też do znanej historykom rzymskim koncepcji, według której państwo jest swego rodzaju organizmem, w związku z czym jego starość i śmierć są całkowicie naturalne⁵⁵⁴. Warto zwrócić uwagę, że św. Augustyn w swoich polemicznych wywodach sięgnął po szyderstwo i „pomniejszenie”, amplifikację inwencyjną, której skutkiem miało być ośmieszenie i unicestwienie pogańskiej tradycji; akcentował przy tym odmienność religii rzymskiej i chrześcijańskiej, opisywanych przy użyciu metafor topograficznych (dwie *civitates*).

Inny autor żyjący w owych czasach, Prudencjusz, podobnie jak Augustyn polemizował z opinią, że Rzymowi grozi zagłada spowodowana niewiernością wobec dawnych bogów; w swoim poemacie *Contra Symmachum* (II 655-660) dawał jednak do zrozumienia, podobnie jak to czynili dawni rzymscy autorzy, że *Roma* potrafi odrodzić się na nowo. Tym razem odrodzenie miało nastąpić dzięki religii chrześcijańskiej, a jego gwarantami mianowani zostali cesarz Teodozjusz i *magister militum* Stilichon⁵⁵⁵.

Można zrozumieć, że dla mieszkańców Miasta, którzy czuli się spadkobiercami dawnych Rzymian i przeżywali właśnie kolejne fale barbarzyńskich na-

⁵⁵² „[...] *condita est civitas Roma, velut altera Babylon, et velut prioris filia Babylonis* [...]” (*De civitate Dei* XVIII 22). Por. F. Vittinghoff, *Zum geschichtlichen Selbstverständnis der Spätantike*. HZ 1964, 198, s. 544; M. Pavan, *Le profezie di Daniele e il destino di Roma negli scrittori latini cristiani dopo Costantino*. W: *Alla Roma...*, s. 298-299; S. Miozga, *Symbolika Babilonu w „De civitate Dei” św. Augustyna*. Nowy Filomata 2002, 2, s. 131-144. O innych wątpliwościach moralnych, jakie wyrażali w związku z początkami Rzymu Orozjusz i św. Augustyn, pisze także L. Bessone, *Dalla polemica apologetica al falso storico*. ACD 2000, 36, s. 137-149.

⁵⁵³ W VI wieku Prokopiusz (*Bellum Gothicum* I 23, 4-5) wskrzesi na nowo rzymską mistykę granicy stwierdzając, że mury Rzymu strzeżone są przez św. Piotra.

⁵⁵⁴ Zob. np. *Sermones* 81. Warto wspomnieć, że w *De civitate Dei* i *De Genesi contra Manichaeos libri duo* podobny antropomorfizujący schemat Augustyn zastosował do dziejów całego świata. Na ten temat zob. np. T. Zieliński, *Chrześcijaństwo antyczne*. Toruń 1999, s. 438 oraz K. Pomian, *L'ordre du temps*. Paris 1984, s. 108-109. Już wcześniej zresztą (III wiek) biskup Kartaginy Cyprian w piśmie *Do Demetriana* bronił chrześcijan przed zarzutem niszczenia państwa rzymskiego, posługując się argumentem naturalnej „starości świata”. Wyjaśnień dotyczących upadku Rzymu poszukiwano wówczas zresztą także w eschatologicznej wizji czterech epok i odpowiadających im czterech monarchii światowych, opartej na prorocत्वie ze starotestamentowej *Księgi Daniela*; w ostatniej monarchii widziano niekiedy cesarstwo rzymskie, po którego upadku ma nastąpić koniec świata.

⁵⁵⁵ Na ten temat zob. J.-L. Charlet, *„Sit devota Deo Roma”: Rome dans le Contra Symmachum de Prudence*. W: *Commemoratio. Studi di filologia in ricordo di Riccardo Ribaudi*. A cura di S. Prete. Firenze 1986, s. 33-41.

jazdów, temat podjęty przez świętego Augustyna był ze wszech miar wart roztrząsania. Bardziej zastanawiający jest fakt, że temat upadku i odrodzenia Rzymu był obecny również w literaturze późniejszej, w licznych tekstach średniowiecznych, które mogłyby wypełnić pokaźną antologię⁵⁵⁶. Nawet pogański przecież kult *Dea Roma* znalazł w średniowieczu grono wyznawców⁵⁵⁷. Jak zauważył Siergiej Awierincew, raz jeszcze posługując się aluzją do symboliki Terminusa, Imperium Rzymskie było „historycznym podsumowaniem świata antycznego, jego końcem i granicą”⁵⁵⁸. Takie wyjaśnienie mogłoby wystarczyć, ale w wielu tekstach średniowiecznych rzuca się w oczy coś znacznie ciekawszego. Rzym to nie tylko „podsumowanie świata antycznego”, nie tylko synonim słynnego miasta czy nawet cywilizowanego świata; Rzym to po prostu, zgodnie z dawnym obrazem stworzonym przez rzymskich poetów, sam świat. Święty Hieronim w komentarzu do *Księgi Ezechiela* wyraża zdumienie: „Kto by uwierzył, że po tym, jak wyrósł dzięki zwycięstwom nad całym światem, Rzym runie, stając się zarazem matką i grobem dla swego ludu?” (*Comm. in Ezech.* 3 prol.)⁵⁵⁹. Podobnie pisał Hieronim w listach, wspominając o mieście, „*in qua orbis quondam populus fuit*” (*Epist.* CXXVII 3). Często zapewne zadawano sobie wówczas retoryczne pytanie, które, parafrazując Lukana, zawarł święty Hieronim w innym liście: „*Quid salvum sit, si Roma perit?*” (*Epist.* CXXIII 16). Słowa te powstały w roku 409, jakby zapowiadając bliski koniec Rzymu, kres równoznaczny dla Hieronima niemal z zagładą świata. To jeszcze jeden szczegół świadczący o głębokim przywiązaniu do rzymskiej kultury, jakie odczuwał ten chrześcijański „cyceronianin”. Rok później, już po najeździe Alaryka, Hieronim oznajmił (w liście CXXVII 12): „Zajęte zostaje miasto, które zajęło cały świat”⁵⁶⁰. Ten wywodzący się od Hieronima nurt „rzymskiej” refleksji, wsparty na przekonaniu o tożsamości Wiecznego Miasta i świata, reprezentuje w średniowieczu sentencja przypisywana Bedzie Czcigodnemu (VII/VIII w.): „*Quamdiu stat Colissaeus, stat et Roma; quando cadet Colissaeus, cadet et Roma; quando cadet Roma, cadet*

⁵⁵⁶ Większość tego typu świadectw zgromadził A. Graf w dziele *Roma nella memoria e nelle immaginazioni del Medio Evo*. Torino 1915. Por. także F. Schneider, *Rom und Romgedanke im Mittelalter*. München 1926; C. Cecchelli, *La vita di Roma nel Medio Evo*. Vol. 1-2. Roma 1951-1952; J. Strzelczyk, *Państwo rzymskie – jego upadek i trwanie w opiniach pisarzy średniowiecza*. W: *1500-lecie upadku cesarstwa zachodniorzymskiego. Materiały Ogólnopolskiego Sympozjum Naukowego w Karpaczu, 8-9 grudnia 1976 r.* Red. E. Konik. Wrocław 1979; idem, *Imperium Romanum w średniowieczu*. W: idem, *Szkice średniowieczne*. Poznań 1987.

⁵⁵⁷ Zob. Schneider, *op. cit.*, s. 151-153.

⁵⁵⁸ S.S. Awierincew, *Symbolika wczesnego średniowiecza. Zarys problemu*. Przeł. W. Krzemięń. W zbiorze: *Symbolie i symbolika*. Wybrał i wstępem opatrzył M. Głowiński. Warszawa 1990, s. 174.

⁵⁵⁹ Cyt. za: A. Cameron, *Późne cesarstwo rzymskie*. Przeł. M. Kwiecień. Warszawa 2005, s. 164. Miasto jako grobowiec to topos znany, przypomnijmy, z tekstów rzymskich poetów opisujących Troję.

⁵⁶⁰ Św. Hieronim, *Listy*. T. III. Przeł. J. Czuj. Warszawa 1954, s. 284. Na ten temat zob. K. Sugano, *Das Rombild des Hieronymus*. Frankfurt 1983, zwłaszcza s. 54-63 i 102-117; Brodka, *op. cit.*, s. 171-174. O znaczeniu motywu miasta (w tym również Rzymu) w tekstach Hieronima pisał P. Antin, *La ville chez saint Jérôme*. Latomus 1961, 20.2, s. 298-311.

et mundus". Nieco później Alkuin z Yorku (VIII/IX wiek) ubolewał, pisząc *De clade Lindisfarnensis monasterii*:

*Roma, caput mundi, mundi decus, aurea Roma,
Nunc remanet tantum saeva ruina tibi.*

[...]

*Dum tua, quis teneat lacrimas, nunc ultima cernit:
Gens inimica Deo iam tua tecta tenet.*

O przywiązaniu do rzymskiej tradycji świadczy tu nie tylko melancholijna tonacja przeciwstawiająca dawne czasy temu, co dzieje się „teraz” (*nunc*), ale też repertuar literackich aluzji: „*Roma caput mundi*” to cytat z poety opisującego zamęt końca republiki, Lukana (II 655) – a także pierwsze zdanie inskrypcji, która u schyłku starożytności znalazła się na cesarskich pieczęciach („*Roma caput mundi / regis orbis frena rotundi*”). Również w wielu późniejszych tekstach zachwyтови nad dawnym Rzymem towarzyszy rozpacz spowodowana widokiem ruin Miasta, ruin, które mogły zapowiadać zagładę całego świata. Hildebert z Lavardin, poeta działający na przełomie XI i XII wieku, w jednym z wierszy poświęconych Wiecznemu Miastu (*Item de Roma; inc.: „Dum simulacra mihi...”*) przedstawił postać Romy, która w swoim monologu odkrywa paradoks bliski raczej „augustyńskiej” wizji końca Rzymu, koniec ten jest bowiem częścią Bożego planu, zmierzającego do zastąpienia ziemskiej potęgi potęgą duchową. Dzięki owemu planowi Roma może powiedzieć: „Biednam, a większa od możnej; i leżąc, większa niż stojąc [...] / Stojąc – jarzmiłam ja ziemię; dziś leżę, a z piekłem wojuję”⁵⁶¹. Wizerunek Rzymu, który z trudem doszukuje się Rzymu w Rzymie („*Vix scio quae fuerim, vix Romae Roma recordor*”; w. 7), stanowi jakby zapowiedź konceptu znanego z elegii Janusa Vitalisa (o którym niżej). Hildebert był jednak również autorem innego wiersza, zatytułowanego *De Roma* (*inc.: „Par tibi, Roma, nihil...”*), w którym znalazł się obraz ruin Rzymu wywołujący nostalgię za dawną świetnością Miasta:

*Par tibi, Roma, nihil, cum sis prope tota ruina.
Quam magni fueris integra, fracta doces.*

[...]

*Proh dolor! Urbs cecidit, cuius dum specto ruinas,
Penso statum solitus dicere: Roma fuit.*

Wiersz *De Roma* wprowadza także oryginalny motyw niezniszczalności ruin Rzymu, które jako jedyne zdołały się oprzeć próbie czasu, świadcząc o losach

⁵⁶¹ Przekład M. Brożka z antologii *Muza chrześcijańska*. T. II („Poezja łacińska starożytna i średniowieczna”). Red. ks. M. Starowieyski. Kraków 1992, s. 297. O popularności tematu Rzymu w poezji średniowiecznej świadczy poświęcona tej epoce część antologii *Roma Aeterna. Lateinische und Griechische Romdichtung von der Antike bis in die Gegenwart*. Hrsg. B. Kytzler. Zürich-München 1972, s. 310-425.

imperium. Przekonaniu o trwałości rzymskich zabytków towarzyszyła myśl o daremności prób wskrzeszenia Miasta⁵⁶². Historyk działający w tej samej epoce, Wilhelm z Malmesbury, uznał słowa Hildeberta za najbardziej trafną charakterystykę sytuacji Rzymu, przytaczając je w swoim dziele *Gesta rerum Anglorum*:

De Roma, quae quondam domina orbis terrarum, nunc ad comparationem antiquitatis videtur oppidum exiguum; et de Romanis, olim rerum dominis, genteque togata, qui nunc sunt hominum inertissimi, [...] quicquid conarer dicere praevenere versus Hildeberti Cenomannensis „Par tibi, Roma, nihil, cum sis prope tota ruina”.

„Wieczny” Rzym, który kiedyś (*quondam, olim*) oszałamiał swoją potęgą, teraz (*nunc*) nie istnieje, zginął (*cecidit*), należy do czasu przeszłego (*fuit*) – fakt, że podobne myśli powtarzają się w niezliczonych tekstach, świadczy dobitnie o tym, jak wstrząsającą wymowę posiadała owa prosta prawda. Nic dziwnego, że powstały w XII wieku komentarz do Biblii (tzw. *glossa ordinaria*) za jeden ze zwiastunów nadejścia antychrysta i końca świata uznawał upadek Cesarstwa Rzymskiego⁵⁶³.

Drugi nurt, który można nazwać „augustyńskim”, kryje dywagacje o nieco innym przesłaniu, nawiązujące do koncepcji znanej z *Państwa Bożego*. Rozważania typu „augustyńskiego” pokazują, że upadek Rzymu wprawdzie już się dokonał, ale dowodzą w mniej lub bardziej lamentacyjnym tonie, że było to wydarzenie zgodne z porządkiem rzeczy i Bożą Opatrznością, która gwarantuje trwałość jedynie potędze duchowej, a nie materialnej. Rzym w tym ujęciu jest tylko częścią świata i dziejów, jednym z wielu przykładów ziemskiej „marności”. Najbardziej reprezentatywnym utworem tego nurtu jest fragment słynnego dzieła Bernarda z Morlaix *De contemptu mundi* (XII wiek), dzieła w swej „rzymskiej” części zainspirowanego przez cytowany wyżej wiersz Hildeberta z Lavardin *Item de Roma*⁵⁶⁴. Zmierzch Rzymu (zaszyfrowanego pod nazwą „róży”, „*rosa*”) stanowi tutaj dowód na nietrwałość imperiów budowanych przez ludzi i staje się oczywistą motywacją dla tytułowej „pogardy świata”, świata rozumianego jako Augustyńska *civitas terrena* (*De cont. mund.* I 951-952):

⁵⁶² Por. *ibidem*, s. 295-296. Na temat Rzymu u Hildeberta zob. Ch. Witke, *Rome as „Region of Difference” in the Poetry of Hildebert of Lavardin*. W: *The Classics in the Middle Ages. Papers of the Twentieth Annual Conference of the Center for Medieval and Early Renaissance Studies*. Ed. A.S. Bernardo, S. Levin. Binghamton 1990, s. 403-411; A. Michel, *Rome chez Hildebert de Lavardin*. W: *Jérusalem, Rome, Constantinople: l’image et le mythe de la ville au Moyen âge*. Colloque du Département d’études médiévales de l’Université de Paris-Sorbonne (Paris IV). Ed. D. Poirion. Paris 1986, s. 197-204.

⁵⁶³ Zob. L. Smoller, *Apocalyptic Calculators of the Later Middle Ages*. W: *Proceedings of the Third Annual International Conference of the Center for Millennial Studies*. Boston 1998, s. 4.

⁵⁶⁴ Zob. F.J.E. Raby, *A history of Christian-Latin Poetry from the Beginnings to the Close of the Middle Ages*. Oxford 1953, s. 267-268; K. Giocarinis, *Bernard of Cluny and the Antique*. C&M 1966, 27, s. 340.

*Nunc ubi Regulus? aut ubi Romulus, aut ubi Remus?
Stat rosa pristina nomine, nomina nuda tenemus.*

Gdzie jest Regulus? I gdzie Romulus albo gdzie Remus?
Wczorajsza róża istnieje tylko z imienia, imiona tylko puste zostały.

(Przeł. T. Brzostowski)

Topos „minionej chwały Rzymu” szczególną formę przybrał w geograficznym poemacie *Il Dittamondo* (około 1360), autorstwa naśladowcy Dantego, florentyńskiego poety Fazio degli Uberti: Roma pojawia się tutaj w postaci starej, odzianej w łachmany kobiety, wspominającej swoją dawną urodę. Motyw Rzymu jako staruszki, przywodzący na myśl Klaudiana, został w znaczący sposób przekształcony, ponieważ według *Dittamondo* staruszka nie ma już żadnych szans na odmłodzenie.

Równoległe toczyło się jednak odrębne, polityczne życie „Rzymu”, wspierane przez ideę *translatio imperii* i jej liczne wcielenia, na czele z hybrydą zwaną Cesarstwem Rzymskim Narodu Niemieckiego. U schyłku średniowiecza Dante przedstawił najdoskonalsze uzasadnienie dla tego rodzaju koncepcji, dowodząc w dziele *De monarchia* (około 1313), że antyczny Rzym z epoki cesarstwa powinien stanowić ustrojowy wzór dla wszystkich państw⁵⁶⁵. Nie po raz pierwszy też okazało się, że ów polityczny Rzym jest poniekąd miastem przenośnym, i to nie tylko w czasie, ale i w przestrzeni: może być usytuowany w Konstantynopolu⁵⁶⁶, Nantes⁵⁶⁷, Rawennie, Akwizgranie (a później nawet w Moskwie i Sankt Petersburgu⁵⁶⁸). Niegdyś tę prawidłowość zauważył Lukan, który kazał oznajmić jednej z postaci swojego eposu, Lentulusowi: „[...] *Veiosque habitante Camillo, / illic Roma fuit*” (*BC V 28-29*). Słowa te z kolei zainspirowały słynną kwestię Sertoriusza z tragedii Pierre’a Corneille’a: „Rome n’est plus dans Rome, elle est toute ou je suis” (*Sertorius III 1*)⁵⁶⁹.

Wprawdzie cytowany wyżej poeta i doradca Karola Wielkiego, Alkuin, opłakiwał ruiny „złotego Rzymu”, jednak właśnie za jego czasów odrodziła się

⁵⁶⁵ Zob. C.T. Davis, *Dante and the Idea of Rome*. Oxford 1957.

⁵⁶⁶ O Konstantynopolu jako drugim Rzymie zob. np. S. Calderone, *La Città di Costantino. W: Spazio e centralizzazione di potere (Da Roma alla terza Roma IV)*. A cura di M. Pia Baccari. Roma 1984, s. 23-44.

⁵⁶⁷ O Nantes jako „nowym Rzymie” pisał Wenancjusz Fortunatus; zob. E. Malaspina, *La Nantes del vescovo Felice (549-582): una nova Roma ‘ai margini del mondo’*. W: *Roma fuori di Roma: istituzioni e immagini (Da Roma alla terza Roma V)*. A cura di P. Catalano, P. Siniscalco. Roma 1985, s. 291-303.

⁵⁶⁸ Zob. G. Ostrogorsky, *History of Byzantine State*. Oxford 1956, s. 509; G. Giraud, *Le deuxième Rome vue par la troisième... W: Spazio e centralizzazione...*, s. 73-81; J. Irmscher, *Carlo Marx e la terza Roma*. W: *ibidem*, s. 83-88 (Marks zauważył, że już Kijów w XI wieku imitował Konstantynopol; zob. s. 83).

⁵⁶⁹ Zob. R. Turcan, *Rome hors Rome de Sertorius à Constantin: processus et modalités historiques d’une association*. W: *Roma fuori...*, s. 59-68.

wiara we wskrzeszenie Wiecznego Miasta. Wiara ta zyskała również swój literacki kształt; słowa anonimowego poety karolińskiego „*Aurea Roma iterum renovata renascitur orbi*” uznane zostały za „podsumowanie całej chwały dworu cesarstwa Karola Wielkiego”⁵⁷⁰. Notker, opat Sankt Gallen, autor *Żywota Karola Wielkiego*, natomiast znalazł inne rozwiązanie: według niego Rzym z prorocтва Daniela upadł, ale nie oznacza to wcale końca świata, gdyż Bóg odmienił swe wyroki specjalnie dla Franków; monarchia Karola Wielkiego ma rozpocząć nową serię światowych imperiów. Notker zrywa zatem w istocie więź między cesarstwem frankijskim a Rzymem, odwołując się jednak przy tym, co znamienne, do providencjalistycznych idei właściwych dla koncepcji *Urbs Aeterna*, do których należy choćby przekonanie o możliwości wyjątkowego zneutralizowania apokaliptycznych przepowiedni i rozpoczęcia historii „na nowo”.

Sporadycznie również inni monarchowie dostępowali zaszczytu występowania w roli „renowatorów” Rzymu. Rolę tę przypisywano na przykład jednemu z najświetniejszych władców średniowiecznej Europy, otoczonemu mesjaniczną aurą Fryderykowi II Hohenstaufowi, którego narodziny, wedle ówczesnych wykładni, miały stanowić spełnienie prorocтва z IV eklogi Wergiliusza. Bizantyjski poeta z XIII wieku Georgios Chartofylaks w wierszu *Skarga Rzymu* opisywał spełnienie tych oczekiwań: dzięki cesarzowi Fryderykowi Rzym, „pan świata”, odzyskał swoją potęgę⁵⁷¹.

Zakrojone na szerszą skalę dążenie do odbudowy starożytnego Rzymu dało jednak o sobie znać w najstosowniejszym czasie, czyli w epoce renesansu. Powstała wówczas cała seria traktatów na ten temat, wśród których znalazły się *Ruinarum urbis Romae descriptio* Poggio Braccioliniego, *Descriptio urbis Romae* Leona Battisty Albertiego, *Roma instaurata* i *Roma triumphans* Flavio Bionda czy *Opusculum de mirabilibus novae et veteris Urbis Romae* Francesca Albertiego⁵⁷². Owe „deskrypcje” stały się z kolei źródłem inspiracji dla wielu entu-

⁵⁷⁰ W.P. Ker, *Wczesne średniowiecze. Zarys historii literatury*. Przeł. T. Rybowski. Wrocław-Warszawa 1977, s. 123. Na temat różnych form istnienia rzymskiej tradycji w czasach karolińskich zob. np. P.E. Schramm, *Kaiser, Rom und Renovatio*. Leipzig 1929; *Roma e l'età carolingia. Atti delle giornate di studio*. Ed. J. Hubert. Roma 1976.

⁵⁷¹ Por. Muza chrześcijańska. T. III („Poezja grecka od II do XV wieku”). Red. ks. M. Starowieyski. Kraków 1995, s. 334. Na temat związanego z Fryderykiem mitu „zbawcy” zob. N. Cohn, *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*. New York 1957, s. 103-105. Szerszy kontekst historyczny owego mitu przedstawiali m.in. J. Hauziński, *W kręgu uniwersalizmu średniowiecznego „Sacrum Imperium Romanum”. Apogeu i załamanie niemieckiej polityki imperialnej w pierwszej połowie XIII wieku*. Słupsk 1988 oraz J. Hauziński, *Imperator „końca świata”. Fryderyk II Hohenstauf (1194-1250)*. Gdańsk 2000.

⁵⁷² Por. Ch.L. Stinger, *The Renaissance in Rome*. Bloomington 1984; M. Piccolotto, *Architecture in the Making. An analysis of the emergence of representational conventions in architectural design during the 15th and 16th century in Rome in the context of the construction of the new St. Peter's Basilica*. Ithaca 2002, s. 73-74 (podrozdz. „The Study of Antiquity in and around Rome”); J. Delumeau, *Cywilizacja Odrodzenia*. Przeł. E. Bąkowska. Warszawa 1993, s. 95-98.

zjastów pragnących odtworzyć dokładny plan starożytnego Rzymu. Należał do nich między innymi Rafael, którego pracę komentowano z zachwytem: „wszyscy skierowali oczy ku niemu, jako istocie wyższej, zesłanej przez Niebo, aby przywróciła Wiecznemu Miastu jego dawny majestat”⁵⁷³.



Remanet tantum saeva ruina...
H. Cock, *Ruinarum Templi Pacis Prospectus* (1561)
© Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel

Z tych czasów pochodzą również imponujące dokładnością w analizowaniu rzymskich ruin akwaforty flamandzkiego grafika Hieronima Cocka (1518-1570). Wszystkim tym działaniom patronowało hasło „*Roma quanta fuit ipsa ruina docet*”⁵⁷⁴, hasło, które widnieje na jednym ze szkiców Maertena van Heemskercka (1498-1574), kolejnego flamandzkiego artysty zafascynowanego ruinami Wiecznego Miasta. Później Vincenzo Scamozzi umieścił tę sentencję na fasadzie teatru znanego jako *Teatro all’Antica di Sabbioneta* (1590), który sta-

⁵⁷³ Cyt. za: Delumeau, *Cywilizacja Odrodzenia...*, s. 98. Por. R. Lanciani, *La pianta di Roma antica e i disegni archeologici di Raffaello Sanzio*. Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche 1894, 5.3.

⁵⁷⁴ Hasło to najwyraźniej nawiązuje do cytowanego wyżej wiersza *De Roma* autorstwa Hildeberta z Lavardin („*Quam magni fueris integra, fracta doces*”).

nowił swego rodzaju architektoniczne kompendium chwytów typowych dla rzymskiej sztuki. Architekci rażno więc zabierają się do pracy, niezbyt często zresztą wykraczając poza rozważania teoretyczne, a tymczasem Rzym, *Urbs aeterna*, na trwałe już zajmuje miejsce w antologiach literackich toposów, staje się bowiem symbolem nietrwałości i upadku, dowodząc, jak lekkomyślne jest szafowanie pojęciem „wieczności”. Niebawą karierę w Europie zrobiła pewna elegia łacińska z początku XVI wieku, przypisywana zwykle Janusowi Vitalisowi, poecie z Palermo, a opisująca taki właśnie, dotknięty przemijaniem Rzym. Była ona parafrazowana i tłumaczona między innymi przez Joachima Du Bellaya (w *Antiquités de Rome*), Edmunda Spensera, Francisco de Quevedo, Mikołaja Sępa-Szarzyńskiego (około 1570), a później także przez Ezrę Pounda, Allana Cunninghama i Roberta Lowella⁵⁷⁵. W XVII wieku Andrzej Wargocki tak opisywał zalety elegii Vitalisa: „Cudny zaprawdę wiersz o Rzymie Włoch jeden napisał, acz łaciński jest, przecież dla jego piękności [...] niesłuszna opuścić”⁵⁷⁶. Kiedy w zupełnie innym czasie Jerzy Stempowski zastanawiał się nad szczególną formą literacką, jaką jest „skróć” oraz jego wariant – epitafium, to w rozważaniach tych nie mogło zabraknąć wzmianki o owej słynnej rzymskiej elegii: „Historia dawnego Rzymu, kolejny wielki temat, została podsumowana przez Janusa Vitalisa w gorzkim dwuwierszu [...]. Pałace popadają w ruinę, tylko Tybr wciąż płynie”⁵⁷⁷. Utwór ten najwyraźniej ma dar wyrażania odczuć i przemyśleń, które były bliskie wielu ludziom przywiązanym do europejskiej kultury i osieroconym przez antyczny Rzym. Nazwa Romy powraca zresztą w wierszu Vitalisa z obsesyjną wręcz częstotliwością:

*Qui Romam in media quaeris novus advena Roma,
Et Romae in Roma nihil reperis media,
Aspice murorum moles, praeruptaque saxa,
Obrutaque horrenti vasta theatra situ:
Haec sunt Roma. Vide velut ipsa cadavera, tantae
Urbis adhuc spirent imperiosa minas.
Vicit ut haec mundum, nixa est se vincere; vicit,
A se non victum ne quid in orbe foret.
Nunc victa in Roma Roma illa invicta sepulta est,
Atque eadem victrix victaque Roma fuit.*

⁵⁷⁵ O naśladowcach Vitalisa pisał m.in. M.C. Smith, *Looking for Rome in Rome. Janus Vitalis and his disciples*. *Revue de Littérature Comparée* 1977, 51.4. Polskie losy elegii o Rzymie, aż do lat czterdziestych XX wieku, omawiał zaś S. Graciotti, *La fortuna di una elegia di Giano Vitale, o le rovine di Roma nella poesia polacca*. *Aevum* 1960, 34.1-2, s. 122-136. Zob. też A. Litwornia, *Jezuickie epitafia Rzymowi*. W: idem, *W Rzymie zwyciężonym Rzym niezwykłym. Spory o Wieczne Miasto (1575-1630)*. Warszawa 2003, s. 131-146.

⁵⁷⁶ A. Wargocki, *O Rzymie pogańskim i chrześcijańskim ksiąg dwoje*. Kraków 1610, s. 50.

⁵⁷⁷ J. Stempowski, *Zapiski dla zjawy*. Przeł., wyb. i oprac. J. Zieliński. *Zeszyty Literackie* 2004, 85, s. 5-6.

*Albula Romani restat nunc nominis index,
Quin etiam rapidis fertur in aequor aquis.
Disce hinc, quid possit fortuna; immota labascunt,
Et quae perpetuo sunt agitata manent.*

W wierszu *Epitafium Rzymowi*, czyli opracowanej przez Sępa-Szarzyńskiego polskiej wersji utworu Vitalisa⁵⁷⁸, dodatkowe powikłania składniowe stanowią odpowiednik meandrów, po jakich Fortuna nakazuje krążyć ludziom i miastom:

Ty, co Rzym wpośród Rzymu chcąc baczyć, pielgrzymie,
A wżdy baczyć nie możesz w samym Rzymie Rzymie,
Patrzaj na okrąg murów i w rum obrócone
Teatra i kościoły, i słupy stłuczone:
Te są Rzym. Widzisz, jako miasta tak możnego
I trup szczęścia poważność wypuszcza pierwszego.
To miasto, świat zwalczywszy, i siebie zwalczyło,
By nic niezwalzonego od niego nie było.
Dziś w Rzymie zwyciężonym Rzym niezwyknięty
(To jest ciało w swym cieniu) leży pogrzebiony.
Wszystko się w nim zmieniło, sam trwa prócz odmiany
Tyber, z piaskiem do morza co bieży zmieszany.
Patrz, co Fortuna broi: to się popsowało,
Co było nieruchome; trwa, co się ruchało.

Ten nasycony paradoksami utwór zawiera tyle rozmaitych wątków, że trudno je wszystkie skomentować, a tym bardziej scalić. Miasto zgodnie z dawną tradycją zostało zantropomorfizowane, do czego przyczyniła się oksymoroniczna formuła „*cadavera imperiosa*”, zapowiadająca już końcowy paradoks. Rzym upadł, jego upadek jest jednak dowodem zwycięstwa, zwycięstwa nad samym sobą. Aluzję do boskiego planu zastąpiły natomiast siły natury, symbolizowane przez Tyber, oraz nieprzewidywalna Fortuna, ulubiona bohaterka literacka XVI i XVII wieku. Jak widać, Rzym stał się po raz kolejny metonimiczną figurą świata, w którym za sprawą przekornego losu „*immota labascunt*”⁵⁷⁹. Podobny pomysł pojawił się też nieco później w jednym z wierszy Juliusza Cezara Scaligera zamieszczonym w pierwszej księdze zbioru *Epidorpis*. Ideę powszechnej przemijalności reprezentuje tutaj „gnijący trup” Rzymu: „*Ubi Roma potens? Eius hoc est putre cadaver*” (*Beneficus esto*; w. 4). Ale niemal w tym samym czasie reminiscencjom na temat katastrofy Rzymu towarzyszy ton zupełnie odmienny. We fraszce *O Rzymie* Jana Kochanowskiego klęskę Miasta wieńczy optymistyczna puenta:

⁵⁷⁸ Według cytowanego wyżej Wargockiego (*O Rzymie...*, s. 51), Sęp wyraził „wszystko daleko ozdobniej i żywszymi słowy”.

⁵⁷⁹ Por. J. Błoński, *Mikołaj Sęp-Szarzyński a początki polskiego baroku*. Kraków 1996, s. 73-74; J. Abramowska, *Jana Kochanowskiego lekcja historii*. W: eadem, *Powtórzenia i wybory. Studia z tematyki i poetyki historycznej*. Poznań 1995, s. 274-275.

Jako wszystkie narody Rzymowi służyły,
Póki mu dostawało i szczęścia, i siły,
Także też, skoro mu się powinęła noga,
Ze wszystkiego nań świata uderzyła trwoga.
Fortunniejszy był język, bo ten i dziś miły:
Tak zawsze trwalszy owoc dowcipu niż siły.

Jeszcze dobitniej teza ta brzmi w jednej z łacińskich elegii Kochanowskiego (III 4). Dobitniej, bo jest poprzedzana przez formuły jakby wzięte ze średnio-wiecznych lamentów nad nietrwałością świata i jego „głowy”, czyli „złotego” Rzymu⁵⁸⁰, z którego pozostała, jak u Bernarda z Morlaix, zaledwie „nazwa” („*nomen*”):

*Sed quid tempus edax longo non conficit aevo?
Quid non vel summum carpit avara dies?
Illa deum sedes, orbis caput, aurea Roma,
Vix retinet nomen semisepulta suum
Nempe haec humanis dicata est lex aspera rebus,
Ut cum summa tenent, rursus ad ima ruant.
Quod fatum Romam quoque contigit, ut neque regna,
Urbesque extrema morte vacare scias.
Fama tamen viget et gestarum gloria rerum,
Omnes per terras et freta cuncta volat.
Dumque recurrentes volvitur sol igneus annos,
Plenus Romani nominis orbis erit.* (w. 51-62)

Lecz czegoż żarłoczny czas nie strawi przez długie wieki?
Czegoż chciwy dzień nie ukruszy, choćby było najwyższe?
Owa siedziba bogów, stolica świata, złocista Roma,
na wpuł pogrzebana, ledwo swe imię ocalała.
Takie bowiem surowe prawo nadano ludzkim sprawom,
że gdy osiągną szczyt, wkrótce upadają na dno.
Taki los spotkał również Rzym, abyś
wiedział, że ani państwa, ani miasta nie są wolne od ostatecznej śmierci.
Żyje jednak sława i chwała dokonanych czynów,
i unosi się nad wszystkimi morzami i lądami.
Dopóki ogniste słońce toczy kolejne lata,
świat będzie pełen glorii Rzymu⁵⁸¹.

Względna wieczność Rzymu, jego *gloria* i *fama* (w. 59), ma charakter kulturowy, a jej gwarancją jest trwanie świata rozumianego jako ludzka cywilizacja⁵⁸². Przykład Rzymu wskazuje, że literatura i sztuka jest orężem, dzięki któ-

⁵⁸⁰ Na temat formuły *aurea Roma* zob. Gernentz, *Laudes Romae...*, s. 58-59.

⁵⁸¹ Przeł. E. Buszewicz. Ostatnio o tej rzymskiej elegii Kochanowskiego pisała A. Nowicka-Jeżowa, *Poeci polscy doby humanizmu wobec Rzymu*. Ruch Literacki 2012, 6 (315), s. 643-645.

⁵⁸² Zob. Abramowska, *op. cit.*, s. 275-276.

remu człowiek może poczuć się zwycięzcą w walce z „żarłocznym czasem” (*tempus edax*). Ten Owidiański (por. *Met.* XV 234), a więc rzymski koncept sam w sobie dowodzi, że najdoskonalsze osiągnięcia artystyczne Rzymu trwają nadal. Obserwacje poczynione przez Kochanowskiego zachowały aktualność również w czasach najnowszych, w których istnienie Rzymu było równoznaczne właśnie z trwaniem języka i kultury Rzymian, trwaniem podtrzymywanym nie tyle przez pozaświatowe siły, co przez aktywność rozumu („dowcipu”).

Trwałość tradycji to temat bliski także Maciejowi Kazimierzowi Sarbiewskiemu, który w swojej poezji starał się zniwelować czasową przepaść między siedemnastowieczną Europą a starożytnym Rzymem. W istocie podmiot liryczny wierszy Sarbiewskiego to często po prostu „starożytny Rzymianin”, który ze swobodą porusza się wśród antycznych realiów, posługując się w dodatku klasyczną, horacjańską łaciną⁵⁸³. W panegiryku *Ad Romam* (IV 9) „drugi po niebie Rzym” („*secunda caelo Roma*”) odgrywa rolę, niczym za czasów Oktawiana Augusta, kulturalnej stolicy świata chronionej przez militarne sukcesy oraz „wieczne prawa” („*perennia iura*”).

Dla oświeceniowego umysłu, któremu z pomocą spieszyły trzeźwe analizy Edwarda Gibbona, autora *The Decline and Fall of the Roman Empire* (1776), sprawa upadku Rzymu rysowała się stosunkowo prosto; przynajmniej tak ją przedstawia Ignacy Krasicki w satyrze *Świat zepsuty* (ww. 64-69):

Ten, co niegdyś słygał,
Rzym cnotliwy zwyciężał, Rzym występny zginął.
Nie Goty i Alany do szczętu go zniósł:
Zbrodnie, klęsk poprzedniki i upadków posyła,
Te go w jarzmo wprawiły. Skoro w nocie stygnął,
Upadł – i już się więcej odtąd nie podźwignął.

Katastrofa państwa rzymskiego ma w tym ujęciu racjonalne uzasadnienie, a ponadto może zostać wykorzystana jako argument w moralistyczno-patriotycznej perswazji, stanowi bowiem dowód na to, że „zdrożne obyczaje, / krnąbrność, nierząd, rozpusta, zbytki gubią kraje” (ww. 60-61). Tekst wyraźnie odżegnuje się od wszelkiego fatalizmu, tak typowego dla dawniejszych wypowiedzi o Rzymie: klęsce można przecież zawsze zapobiec, wystarczy jedynie strzec moralnego ładu, zgodnie z regułą „Sameś sprawcą swych losów” (w. 60). W *Słowniku filozoficznym* Woltera znalazła się inna pragmatyczna diagnoza wskazująca na przyczyny upadku imperium rzymskiego: „Cet empire est tombé parce qu'il existait. Il faut bien que tout tombe”⁵⁸⁴. Z rzeczową analizą okoliczności towarzyszących klęsce Rzymu szła wówczas w parze zauważalna u nie-

⁵⁸³ Zob. A.W. Mikołajczak, *Antyk w poezji Macieja Kazimierza Sarbiewskiego*. Poznań 1994, s. 52-72.

⁵⁸⁴ Cyt. za: K.A. Jeleński, *Apokalipsa i perspektywa*. W: idem, *Szkice*. Kraków 1990, s. 239.

których artystów niechęć do przedstawiania ruin antycznej cywilizacji. Pierre-Henri de Valenciennes w dziele *Éléments de perspective pratique à l'usage des artistes* (1800) argumentował: „Ruina przedstawiająca jedynie szczątki istniejącego kiedyś w całości dzieła sztuki daje nam obraz smutnego, zimnego szkieletu mniej lub bardziej zniszczonej budowli... Artysta wrażliwy i myślący, natchniony duchem twórczym, woli malować zabytki Grecji i Rzymu w czasach ich splendoru”⁵⁸⁵. W ten sposób ukształtował się podwójny obraz Rzymu, przypominający spostrzeżenia z cytowanej wyżej renesansowej fraszki. Z jednej strony opisywano bowiem i chętnie badano czasy politycznego upadku imperium, z drugiej natomiast zwracano uwagę na kulturę rzymskiego antyku, której trwałość w sferze idealnej nie podlegała dyskusji.

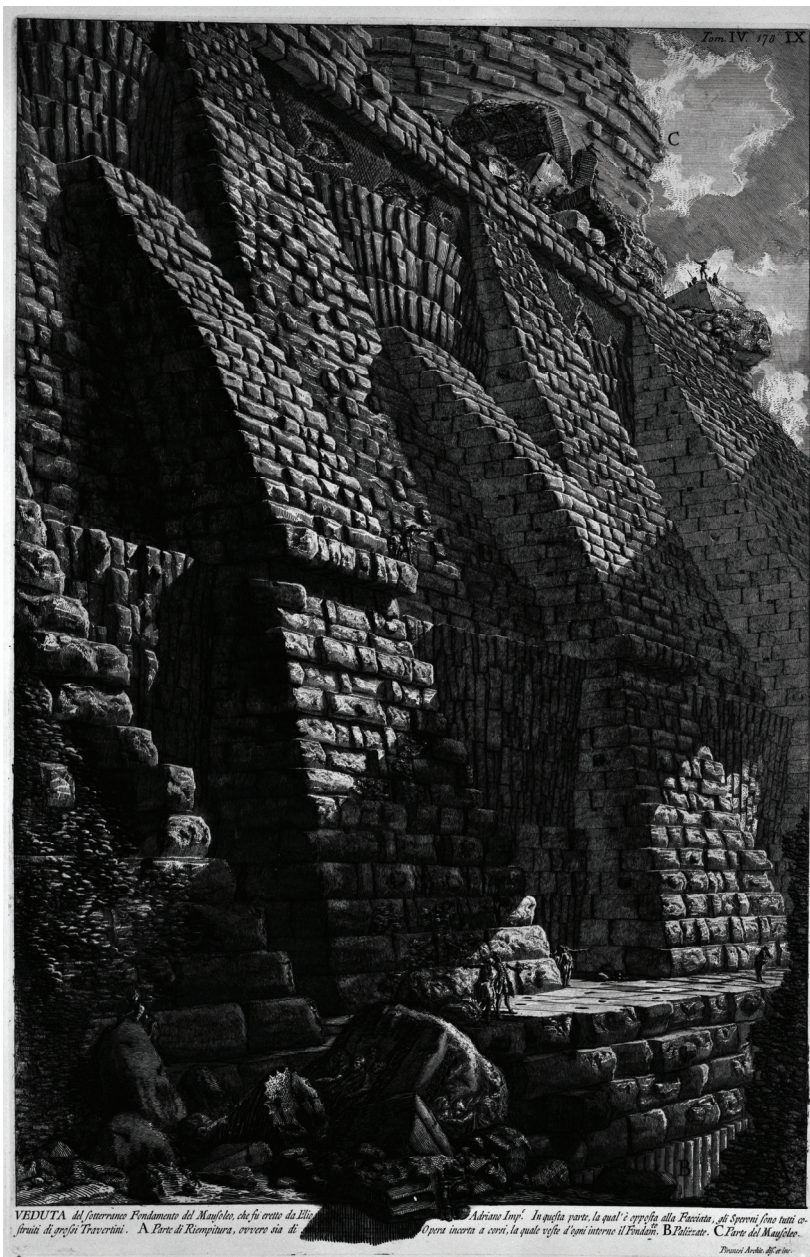
„Rzym romantyków” to temat na osobną, obszerną rozprawę⁵⁸⁶. Rzym ten, Rzym melancholijnych rumowisk, zapowiadają już w XVIII wieku monumentalne, niekiedy fantastyczne ruiny na rycinach weneccjanina Giovanniego Battisty Piranesiego, o którym pisano: „Potrafił nadać im [ruinom] niezwykłą intensywność; nagie głazy, porośnięte trawą zwaliska, perspektywy łuków zaczęły mówić o sprawach elementarnych: o nieskończoności i przemijaniu, o czasie i przestrzeni”⁵⁸⁷. A takie przecież „elementarne” przemyslenia Rzym miał zawsze do zaoferowania tym, którzy zechcieli się przyjrzeć jego dziejom. *Fundamenty Mauzoleum Hadriana*, najświetniejsze dzieło Piranesiego z cyklu *Starożytności rzymskie*, „opowiadają o sile kamienia i o rozkładzie kamienia”, ukazują ambiwalentną potęgę antycznej budowli, kolosalnej wobec ludzi, jakby zminiaturyzowanych na rysunku, ale bezradnej wobec czasu. W ten sposób Piranesiemu udało się uchwycić „ogrom i przemijanie ziemskiej potęgi”⁵⁸⁸, czyli te cechy Rzymu, które tak często były eksploatowane przez literaturę.

⁵⁸⁵ Cyt. za: J. Starobinski, *1789. Emblematy rozumu*. Przeł. M. Ochab. Warszawa 1997, s. 153.

⁵⁸⁶ Ostatnio ukazały się dwa zbiory studiów, w których można znaleźć niejedną przyczynkarski tekst o romantycznej recepcji antycznego Rzymu, wyłącznie zresztą w wydaniu zachodnioeuropejskim: *Regarding Romantic Rome*. Ed. R. Wrigley. Bern 2007; *Romans and Romantics*. Ed. T. Saunders, Ch. Martindale, R. Pite, M. Skoie. Oxford 2012. O polskich romantykach w rzymskim kontekście pisali m.in. T. Sinko, *Refleksy Rzymu w poezji polskiej*. W: idem, *Echa klasyczne w literaturze polskiej*. Kraków 1923, s. 185-201; K. Ziemia, *Rzym Mickiewicza (wokół listu Adama Mickiewicza do Marii Mickiewiczówny z 19 grudnia 1851 roku)*. W: *Antyk romantyków – model europejski i wariant polski. Rekonesans*. Red. M. Kalinowska, B. Paprocka-Podlasiak. Toruń 2003, s. 172-194; A. Litwornia, *Rzym Mickiewicza. Poeta nad Tybrem 1829-1831*. Warszawa 2005; R. Piętka, *Romantyczna wizja Rzymu w Irydionie Zygmunta Krasińskiego*. W: *Romantyczna antiquitas. Rzymskie inspiracje w teatrze i dramacie XIX wieku z uwzględnieniem mediacji calderonowskiej i szekspirowskiej*. Red. E. Wesołowska. Poznań 2007, s. 79-91; M. Karamucka, *Norwid wobec rzymskich ruin* (wydruk nieopublikowanego artykułu udostępniony przez Autorkę, za co niniejszym serdecznie Jej dziękuję).

⁵⁸⁷ W. Karpiński, *Pamięć Włoch*. Gdańsk 1997, s. 147. O „rzymskim” Piranesim zob. też np. G. Królikiewicz, *Piranesi, czyli wszystkie drogi prowadzą do Rzymu*. W: *Hieroglifem pisane dzieje... Starożytny Wschód w wyobraźni romantyków*. Red. W. Szturc, M. Bizior-Dombrowska. Warszawa 2007, s. 129-142.

⁵⁸⁸ Królikiewicz, *op. cit.*, s. 151.



Aspice murorum moles...

G.B. Piranesi, *Fundamenta Mauzoleum Hadriana* (1756)

Reprodukcja według: *Fondamenta del Mansoleo di Adriano*. W: *Le antichità romane di Giambattista Piranesi, architetto veneziano*. T. IV (Contenente i ponti antichi, gli avanzidi teatri, de portici e di altri monumenti di Roma). Roma 1756, s. 8

Jeśli trzeba by było zdobyć się na jakieś uogólnienie, należałoby zapewne powiedzieć, że Rzym romantyczny to miasto przytłaczające atmosferą schyłku i rozpadu⁵⁸⁹. Na początku XIX wieku Stendhal w swoim dzienniku z podróży po Włoszech pisał o Wiecznym Mieście: „Wszystko tu jest upadkiem, wszystko wspomnieniem, wszystko jest martwe. Prawdziwe życie toczy się w Londynie albo w Paryżu”⁵⁹⁰. W ten sposób francuski pisarz dał wyraz uczuciom, które w jego epoce podzielało wielu ludzi; innemu romantycznemu podróżnikowi, Juliuszowi Słowackiemu, Rzym również kojarzy się przede wszystkim z cmentarzem i „smutnymi spacerami po ruinach cesarów”⁵⁹¹. Słowacki to jeden z przedstawicieli lirycznej szkoły żałobników opłakujących Wieczne Miasto. Historiozoficzna refleksja została jednak w wierszu *Rzym* (1836) zastąpiona przez refleksję osobistą, liryczna „akcja” polega na odszukiwaniu współbrzmienia między obrazami onirycznych ruin a wewnętrznymi stanami psychiki:

Nagle mię trącił płacz na pustym błoniu:
„Rzymie! nie jesteś ty już dawnym Rzymem”.
Tak śpiewał pasterz trzód siedząc na koniu.

[...]

Za mną był morski brzeg i nad falami
Okrętów tłum jako łabędzie stado,
Które ogarnął sen pod ruinami.

I zdjął mię wielki płacz, gdy tą gromadą
Poranny zachwiał wiatr i pędził dalej
Jakby girlandę dusz w błękitność bladą.

I zdjął mię wielki strach, gdy poznikali
Ci aniołowie fal – a ja zostałem
W pustyni sam – z Rzymem, co już się wali.

I nigdy w życiu takich łez nie lałem
Jak wtenczas – gdy mnie spytało w pustyni
Słońce, szydzący bóg – czy Rzym widziałem?...⁵⁹²

Podobne współbrzmienia opisane zostały przez Zygmunta Krasińskiego, zwanego „poetą ruin”, w wierszu *Kampania rzymska* (1847; *inc.*: „Kampania rzymska, gdzie tak pusto, smętno...”). Przekorny duch dandyzmu unoszący się

⁵⁸⁹ Zob. G. Królikiewicz, *Terytorium ruin. Ruina jako obraz i temat romantyczny*. Kraków 1993.

⁵⁹⁰ Stendhal, *Rome, Naples et Florence en 1817*. Paris 1964, s. 45.

⁵⁹¹ J. Słowacki, *Dzieła wybrane*. T. VI: *Listy do matki*. Wrocław-Warszawa 1987, s. 225 i 277.

⁵⁹² Motto z cytatem z wiersza Słowackiego („...czy Rzym widziałem?”) otwiera jeden z utworów w poetyckim *Notatniku rzymskim* (1970) Anny Kamieńskiej; zob. S. Stabryła, *Antyk u Anny Kamieńskiej*. Meander 1978, 33.2, s. 126-127. Słowackiego wiersz o Rzymie analizował ostatnio Piotr Matywiecki w swoim eseju *Pustka i muzyka (Myśli do słów. Szkice o poezji)*. Wrocław 2013, s. 7-17), zwąc *Rzym* „najbardziej przejmującym w polskiej poezji świadectwem opuszczenia” i zwracając uwagę na ambiwalencję tkwiącą w obrazie Miasta jako „potęgi i ruiny potęgi”.

nad tym utworem spowodował jednak, że cmentarny pejzaż „wiekowej pustyni” paradoksalnie wywoływać potrafi stany nie melancholijne, lecz euforyczne (których wyrazem jest na przykład eksklamacja: „Przez groby konno!”). Dziełem Krasińskiego była również szczególna „powieść rzymska”, czyli zawarty w obfitej korespondencji zbiór przemyśleń ogarniających dzieje dawnego i nowszego Rzymu⁵⁹³. Fundamentem tych przemyśleń bywał często kontrast, który nietrudno było dostrzec między antyczną stolicą świata a peryferyjnym, podupadającym miastem, za jakie w pierwszej połowie dziewiętnastego wieku mógł uchodzić Rzym. Przykładem takiego sposobu przedstawiania Wiecznego Miasta jest opisujący rzymski karnawał w roku 1841 list do Delfiny Potockiej, w którym Krasiński z ironią przywołuje wspomnienie tłumu Rzymian, zgromadzonych nie po to, by podziwiać orszak Cezara, lecz by obserwować wyścigi konne⁵⁹⁴. Krasiński kreśli obraz Rzymu, który stał się, niczym Troja Katullusa i Seneki, „nadgrobnikiem wielkim”; karnawał rzymski dostarczył zatem okazji do rozważań nad miażdżącą potęgą czasu i śmiercią miasta, po którym pozostanie „wielkie, puste Forum Romanum – i ruiny!”⁵⁹⁵. Echo tych melancholijnych refleksji rezonuje następnie (w tym samym niemal czasie i później) w twórczości Kraszewskiego⁵⁹⁶; do postromantycznej już epoki należą natomiast utrzymane w podobnym tonie rzymskie grafiki Józefa Pankiewicza: mroczne Forum Romanum, przytłaczający Teatr Marcellusa, przywodzący na myśl zarówno nokturny Jamesa Whistlera, jak i grafiki Piranesiego.

W późniejszych czasach pod piórem D’Annunzia i Tomasza Manna w urbanistyczny symbol agonii przemieni się Wenecja, która zresztą już w opowiadaniu Norwida zatytułowanym *Menego* (1850) oferowała scenerię zarówno dla dyskusji o ruinach antycznego Rzymu, jak i dla niespodziewanej śmierci jednej z postaci utworu. Sporadycznie podobna letalna symbolika będzie lokowana także w innych miastach, niekiedy przy użyciu aluzji literackich upodabnianych do Rzymu. Tak dzieje się na przykład z Królewcem w wierszach Josifa Brodskiego *Einem alten Architekten im Rom* (1964) oraz *Pocztówka z miasta K.*

⁵⁹³ Zob. Karpiński, *op. cit.*, s. 180-190 (rozdz. „Powieść rzymska”).

⁵⁹⁴ Zob. Z. Krasiński, *Listy do Delfiny Potockiej*. Oprac. Z. Sudolski. Warszawa 1975. T. I, s. 533. W ten sposób Krasiński przywołuje topos, który znany jest z literatury schyłku antyku: Salwian z Marsylii w dziele *O rządach Bożych (De gubernatione Dei)*; powstało w latach 439-451) pisał o agonii Rzymu przy akompaniamencie śmiechu jego mieszkańców, którzy są nieświadomi katastrofy; lud rzymski „*moritur et ridet*” (VII 24). Zob. R. Marcus, *The End of Ancient Christianity*. Cambridge 1990, s. 157-174 (zwł. s. 172-173).

⁵⁹⁵ Krasiński, *op. cit.*, s. 538. Na temat roli antycznego Rzymu w historiozoficznych koncepcjach Krasińskiego zob. M. Śliwiński, *Antyk i chrześcijaństwo w twórczości Krasińskiego*. Słupsk 1986; R. Piętka, *Romantyczna wizja Rzymu w „Irydionie” Zygmunta Krasińskiego*. W: *Romantyczna Antiquitas. Rzymskie inspiracje w teatrze i dramacie XIX wieku z uwzględnieniem mediacji calderońskiej i szekspirowskiej*. Red. E. Wesołowska. Poznań 2007, s. 79-91.

⁵⁹⁶ Zob. K. Maciąg, „*Mit włoski*” w powieściach o artyście Józefa Ignacego Kraszewskiego. W: *Mity, mitologie, mityzacje – nie tylko w literaturze*. Red. L. Wiśniewska. Bydgoszcz 2005, s. 206-207.

(1967)⁵⁹⁷. Nieprzypadkowo zapewne koniec kariery Rzymu jako „miastacmentarza” zbiegł się w czasie z jego rozwojem jako nowoczesnej metropolii, stolicy zjednoczonych Włoch (od 1872 roku) oraz z początkami naukowej archeologii. Dzięki pracom wykopaliskowym prowadzonym od 1898 roku przez Giacomo Boniego, odkrywcę Czarnego Kamienia, rzymskie ruiny stopniowo traciły wygląd „starych kości”, jak jeszcze kilka lat wcześniej nazwał je Emil Zola⁵⁹⁸, a zaczęły przypominać schludną ekspozycję muzealną. Nie znaczy to oczywiście, że odnowionemu Rzymowi łatwo było odzyskać miano Wiecznego Miasta; jak się wydaje, określenie to zostało zaanektowane przez Paryż, kulturalną stolicę Europy⁵⁹⁹.

Odrestaurowane rzymskie „muzeum” stało się niebawem, jak wiadomo, źródłem inspiracji dla faszystowskiego dyktatora Włoch, który marzył o wskrzeszeniu *Imperium Romanum*⁶⁰⁰. Nieco później pod inną szerokością geograficzną fascynacja rzymskimi ruinami przybrać miała jeszcze bardziej karykaturalne formy. Albert Speer, nadworny architekt Hitlera, planował budowę monumentalnych obiektów, które dzięki zastosowaniu odpowiednich materiałów i technik miały gwarantować, że po setkach lat rozpadną się w gruzy do złudzenia przypominające budowle antycznego Rzymu. Imperialne plany budowy nowego Rzymu same rozpadły się w gruzy, ale nie zniknęły bez literackiego echa. Świadczy o tym wiersz Czesława Miłosza *Epitafium* (1986; z tomu *Kroniki*), w którym Rzym, „niesyta wilczyca”, „bestia”, został przedstawiony jako prototyp wszelkiego rodzaju totalitarnych imperiów, w czym być może należy widzieć pewien wpływ radykalnych poglądów Simone Weil, która na antyczny Rzym patrzyła z wyjątkową niechęcią⁶⁰¹. Utwór Miłosza, którego motto zostało

⁵⁹⁷ Zob. T. Venclova, *O królewieckim tekście literatury rosyjskiej i wierszach królewieckich Josifa Brodskiego*. Zeszyty Literackie 2001, 1, s. 72-76.

⁵⁹⁸ Zoli wtórował inny Francuz, Hipolit Taine, który zabytki Rzymu w swojej *Podróży po Włoszech* (1866) określał jako „skamieliny”, a rzymską arystokrację porównywał do „przedpotopowego krokodyla”. Zob. H. Taine, *Voyage en Italie*. W: idem, *Philosophie de l'art. Voyage en Italie. Essais de critique et d'histoire*. Red. J.-F. Revel. Paris 1964, s. 124.

⁵⁹⁹ Zob. np. H. Miller, *Zwrotnik Raka*. Przeł. L. Ludwig. Warszawa 1999, s. 155.

⁶⁰⁰ Działalność „fundacyjna” Mussoliniego była wyraźnie nakierowana na tworzenie skojarzeń z początkami Rzymu: zakładanie nowych miast na osuszonych terenach w Lacjum odbywało się w dniach bliskich dziennej dacie założenia Miasta przez Romulusa (21 IV); zob. J.P. Heironimus, *The Birthday of Rome*. C] 1938, 33.8, s. 489-490. O „augustowskich” aluzjach w propagandzie Mussoliniego zob. np. L. Schumacher, *Faszystowska recepcja propagandy augustowskiej*. Przeł. L. Mrowicz. Poznań 2003.

⁶⁰¹ Wystarczy przytoczyć następującą opinię: „Cesarstwo rzymskie było reżimem totalitarnym i w wulgarny sposób zmaterializowanym, opartym podobnie jak hitleryzm na wyłącznej czi państwa” (S. Weil, *Świadomość nadprzyrodzona. Wybór myśli*. Przeł. A. Olędzka-Frybesowa. Warszawa 1999, s. 500). Weil była przekonana, że dziedzictwo owego totalitarnego Rzymu pozostało nienaruszone: „[...] cesarstwo rzymskie nigdy nie zostało naprawdę zburzone. Nadal gnębi ziemię. Chrześcijaństwo na tyle mocno zostało nim zarażone, że teraz trwa ono nadal dzięki chrześcijaństwu” (*ibidem*). Rzym jako symbol krwawej tyranii występował również w utworach romantyków

zaczepnięte z wiersza Sępa-Szarzyńskiego *Epitafium Rzymowi*, dowodzi, że nie tylko nie można, ale przede wszystkim nie warto „szukać Rzymu w Rzymie”. Rzym ucieleśnia nietrwałość, ale tym razem wyjątkowo jest ona wartościowana dodatkowo, gdyż sam Rzym stał się tutaj bohaterem negatywnym. Paradoksalnie więc jako jedyny tytuł do chwały dla każdego imperium jawi się jego zdolność do upadku i podatność na wyroki czasu.

Rzym, Rzym antycznych ruin, nadal jednak okazjonalnie pełni w literaturze wyznaczoną mu przez tradycję funkcję swoistego eschatologicznego grobowca, dostarczając scenerii dla sugestywnych opisów zagłady i śmierci. Wiosną 1928 roku Eliade zanotował w swoim podróżniczym dzienniku pod nagłówkiem *Linie i barwy rzymskie*:

Dość pokreć się po Forum, aby odczuć dramatyczne rozdwojenie życia. Tutaj słońce grzeje mocniej i wygląda jakoś starzej. Gdy słońce zdaje nam się stare, jest to znak śmierci. Stare w głębszym sensie tego słowa, tak samo, jak możemy odczuć starość domu czy ubrania. I śmierci we wszystkich możliwych sensach: śmierci życia, radości bądź tylko *uwagi*. Chodzi o owo rozkoszne uczucie: gdy zmuszeni okolicznościami odrywamy się od ludzi i miejsc i nie możemy do nich powrócić... gdy tracimy łączność z prawdziwym czasem i prawdziwą wartością rzeczy⁶⁰².

Ruiny Rzymu stać się więc mogą impulsem, który wywołuje przeżycia o charakterze nieomal mistycznym, wrażenie istnienia „poza czasem”, mogą również stanowić bodziec dla refleksji o wieloznacznej naturze wszystkiego, co nazywamy przemijaniem i śmiercią.

Bardziej typowych przykładów wykorzystania toposu „rzymskich ruin” dostarcza nowela Jarosława Iwaszkiewicza *Voci di Roma* (1938), dla której odległym czasowym tłem są apokaliptyczne wydarzenia bolszewickiej rewolucji⁶⁰³. Symboliczną przestrzeń Rzymu wytyczają tutaj „rozwalone mury Wiecznego Miasta”, „szczerniałe sarkofagi i kolumny” (s. 95), opuszczony cmentarz, piramida Cestiusza, potrząskany pomnik Wiktorii, szczątki świątyni Augusta i Romy, „grobowe kamienie” (s. 100), mur Kapitolu, który w słońcu „ściemniał się do czerwonego koloru ściętej krwi” (s. 101), „posągi poblądłe i zatarte, drzewa suche, pejzaż melancholijny” (s. 103). Irysy przyrównane do łąki asfodelów, „apokaliptyczny” piołun, cyprysy, architektoniczne detale w roli „martwych motyli poprzyczepianych na szpilkach w niezgrabnej gąblotce” (s. 101) – to rek-

(jeden z pierwszych tego typu tekstów to zapewne młodzieńczy wiersz Mickiewicza *Do Joachima Lelewela*); ich wizja Rzymu przybierała jednak często postać antytezy przeciwstawiającej pogański absolutyzm świata pierwszych chrześcijan. Najbardziej znane przykłady to *Les Martyrs* Chateaubrianda (1809), *Irydion* Krasińskiego (1836) oraz *Quidam* Norwida (1856).

⁶⁰² M. Eliade, *Przyczynki do filozofii Renesansu. Wędrówki włoskie*. Przeł. I. Kania. Warszawa 2000, s. 143.

⁶⁰³ Wszystkie cytaty według wydania: J. Iwaszkiewicz, *Voci di Roma*. W: idem, *Nowele włoskie*. Warszawa 1994.

wizyty na scenie tego „umarłego miasta” (s. 101). „Wiry Tybru” (s. 106) tym razem, inaczej niż w wierszu Vitalisa, stanowią jednoznaczny odpowiednik rzeki czasu, „wody niepamięci” (s. 98), w której dwoje ludzi tonie bezpowrotnie niczym „dwa listki” (s. 106). Rzym zanurzony w rzece czasu ukazują również późne wiersze Jorge Luisa Borgesa *Zegar piaskowy* (1960), *Zakochany* (1977) i *Elegia o pewnym parku* (1985). Wieczne Miasto znalazło się tu w jednym rzędzie z innymi ośrodkami antycznych cywilizacji, które uległy zagładzie, takimi jak Persepolis, Kartagina czy prekolumbijskie Uxmal⁶⁰⁴. Inne Borgesowskie nawiązanie do tradycji przedstawiania ruin Rzymu to humorystyczny opis Chaoticum, jednego z „inhabitatów”, dzieła architektury współczesnej będącego manifestacją sztuki czystej:

[Piranesi] z pomocą murarzy i fanatycznych starców wybudował na fabrycznych niegdyś terenach Via Pestifera Wielkie Chaoticum miasta Rzymu. Ten okazały budynek, który jednym wydawał się kulisty, innym jajowaty, dla reakcjonisty zaś był nieforemną masą, i którego budulec skupiał pełną gamę od marmuru do łajna poprzez guano, składa się głównie ze ślimakowatych schodów, które prowadzą do ślepych ścian, uciętych mostków, balkonów, do których nie ma dostępu, drzwi otwierających się jeśli nie do studni, to do ciasnych i wysokich pomieszczeń, w których z gładkiego stropu zwisały wygodne szerokie łóżka i odwrócone fotele⁶⁰⁵.

Ulica nazwana od śmiertelnej choroby, nazwisko Piranesiego, przywołujące obraz rozpadu antycznych budowli – to motywy charakterystyczne dla współczesnej wizji Rzymu. Podobny przykład stanowi opowiadanie Tadeusza Różewicza *Śmierć w starych dekoracjach* (1969). Rzymski antyk reprezentują tutaj przede wszystkim spowite „starymi dekoracjami” termy Karakalli, pozostałe zgliszcza w roli turystycznych atrakcji oraz resztki stereotypowych, szkolnych informacji o starożytności, informacji zagrożonych i blaknących pod naporem medialnego szumu. Wszystko wskazuje na to, że w naszych czasach nieuchronnym przeznaczeniem tych antycznych „ruin” jest śmierć, cicha i niezauważalna niczym zgon bohatera opowiadania, który umiera w historycznej graciarni, „w zaimprovizowanym magazynie wśród antycznych kolumn, kapiteli, posągów, wśród rycerskich gotyckich zamków nad zakurczonym górskim jeziorem, po którym pływały brudne łabędzie z czarnymi dziobami”⁶⁰⁶. Tak brzmi pesy-

⁶⁰⁴ Zob. J.L. Borges, *Twórca. Pochwała cienia*. Przeł. A. Sobol-Jurczykowski. Warszawa 1994, s. 47; idem, *Historia nocy. Spiskowcy*. Przeł. A. Sobol-Jurczykowski. Warszawa 1994, s. 33 i 70. Pomysł Borgesa ma pewien związek z praktyką przenoszenia nazwy Rzymu na miasta, które w jakimś sensie odegrały podobną rolę w historii, ale należały do innych kręgów kulturowych. W ten sposób miano „murzyńskiego Rzymu” zyskał np. San Salvador; zob. U. Eco, *Wahadło Foucaulta*. Przeł. A. Szymanowski. Warszawa 1993, s. 177.

⁶⁰⁵ J.L. Borges, A. Bioy Casares, *Wykluwa się sztuka*. W: idem, *Kroniki Bustosa Domecqa*. Przeł. J. Kühn, A. Sobol-Jurczykowski. Kraków-Wrocław 1985, s. 47.

⁶⁰⁶ T. Różewicz, *Śmierć w starych dekoracjach*. W: idem, *Proza*. Wrocław-Warszawa 1973, s. 417.

mistyczna replika w dialogu rozpoczętym niegdyś za sprawą Kochanowskiego, który był przekonany o nieśmiertelności tradycji, zwłaszcza tej symbolizowanej przez antyczny Rzym.

Wbrew tego rodzaju prognozom literatura XX wieku oferuje również wizję Rzymu bliższe optyce przyjętej niegdyś przez Kochanowskiego. Świadczy o tym przywoływany już na początku esej Zbigniewa Herberta *Lekcja łaciny*, esej, który w zamierzeniu autora miał być ogniwem w cyklu tekstów poświęconych upadkowi Rzymu. Ślad tego motywu pojawia się w opisie ruin *Forum Romanum*; jak notuje Herbert, „w zimnym świetle reflektorów to centrum starożytnego świata było wielką szacowną rupieciarnią, dnem, eschatologią cywilizacji, ostatecznym kształtem wszelkiej dumy i potęgi”⁶⁰⁷. Można przypuszczać, że esej *Lekcja łaciny* miał w tym cyklu pełnić funkcję kontrapunktu, ukazywać trwałość tradycji, symbolizowanej przez język łaciński. Wypełniające znaczną część eseju obszernie relacje z rzymskich wypraw do Brytanii to, być może, echo marzeń o zromanizowaniu innej północnej prowincji, która dopiero wiele lat po upadku imperium dostała się pod wpływ łaciny. Istotnie, Herbert pisze: „Ziemie, na których urodziłem się, nie należały już wówczas do Cesarstwa Rzymskiego. Ściśle mówiąc, nie należały nigdy w sensie politycznym. Jeśli należały, to w zupełnie innym znaczeniu tego słowa”. Na czym polega ta „zupełnie inna” przynależność? Rzym wprawdzie jest nieodwołalnie „ruiną”, ale jego wielkość znalazła schronienie w sferze duchowej, skąd nadal może wywierać wpływ, zagarniając obszary, które wcześniej nigdy nie podlegały władzy Rzymian „w sensie politycznym”⁶⁰⁸.

Kończąc ten skróty przegląd zainspirowanych przez mityczną wizję Miasta tekstów na temat trwałości i przemijania, trudno uniknąć pewnego spostrzeżenia dotyczącego nowszych wydarzeń. Jak dowodził Zygmunt Bauman w telewizyjnym programie *Rozmowy na nowy wiek*, zamach z 11 września 2001 roku ostatecznie przypieczętował cywilizacyjny kres idei „muru”, był bowiem dobitnym dowodem na to, że nie można zbudować zapory przeciwko wrogowi, który najdotkliwiej atakuje od wewnątrz⁶⁰⁹. Granica „fizyczna” staje się ponadto nieskuteczna i zbędna wraz z zanikiem symbolicznej „granicy” oddzielającej od siebie różne, niegdyś odległe kultury. Oznacza to koniec pewnej koncepcji przestrzeni, koncepcji, której najbardziej zapewne gorliwymi propagatorami byli starożytni Rzymianie, wytwarzający mityczny dyskurs związany z granicami własnego Miasta i państwa. Jak ma się do tego koncepcja czasu? Jakkolwiek jeszcze zapewne nie nastąpił prorokowany, w wersji apokaliptycznej lub entu-

⁶⁰⁷ Z. Herbert, *Lekcja łaciny*. W: idem, *Labirynt nad morzem*. Warszawa 2000, s. 169.

⁶⁰⁸ Por. *Opinie o „Labiryntie nad morzem” Zbigniewa Herberta*. Zeszyty Literackie 2001, 1, s. 119-122 (wypowiedź Jerzego Axera).

⁶⁰⁹ Zob. K. Janowska, P. Mucharski, *Rozmowy na nowy wiek 2*. Kraków 2002, s. 219-220.

zjastycznej, „koniec historii”, trudno przeoczyć fakt, że nasza epoka naznaczona jest przeczuciem zmierzchu w wielu wymiarach. Jednym z „końców”, jakie być może istotnie nastąpiły, jest koniec historyzmu, koniec pielęgnowanego przez długie wieki przekonania, że z historii, choćby historii mitycznej wyobraźni Rzymian, można wydobyć jakiś nadrzędny, pozahistoryczny sens⁶¹⁰.

*

Wiadomo doskonale, że badanie mitu tak naprawdę nigdy się nie kończy; jak głoszą znane słowa Lévi-Straussa z książki *Surowe i gotowane*, „nie istnieje żaden rzeczywisty cel czy kres analizy mitu, żadna ukryta jedność, którą możemy uchwycić po zakończeniu procesu rozkładu. Tematy mnożą się *ad infinitum*. Kiedy wydaje się, że wywikłaliśmy się z wzajemnych zależności i oddzieliliśmy jeden od drugiego, okazuje się, iż łączą się znowu w odzewie na działanie nieprzewidzianych powiązań”⁶¹¹. Mam nadzieję, że część z tych powiązań udało mi się opisać, udowadniając tym samym, że Rzym dostarczył kulturze europejskiej wzorcowej mitologii urbanistycznej, ujętej w „wieczny” cykl opowieści o narodzinach, śmierci i odrodzeniu miasta. Jeśli istotnie, jak przypuszczał Czesław Miłosz, „cywilizacja europejska wspierała się na pewnych przestrzennych odpowiednikach czy przekładach prawd religijnych”⁶¹², to z pewnością jednym z takich sakralnych „miejsz” cywilizacji europejskiej był (i nadal jest) Rzym – wcielenie uniwersalnego mitu Miasta.

⁶¹⁰ Na ten temat polemik wokół koncepcji „końca historii” zob. G. Vattimo, *Postnowoczesność i kres historii*. Przeł. B. Stelmaszczyk. W zbiorze: *Postmodernizm. Wybór przekładów*. Oprac. R. Nycz. Kraków 1997, s. 128-144.

⁶¹¹ C. Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*. Paris 1964, s. 19. Cyt. za: J. Derrida, *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*. Przeł. W. Kalaga. W zbiorze: *Współczesna teoria badań literackich za granicą. Antologia*. Oprac. H. Markiewicz. T. IV, cz. 2, s. 164-165.

⁶¹² Cz. Miłosz, *Widzenia nad zatoką San Francisco*. Kraków 1989, s. 190.

WYBRANA LITERATURA PRZEDMIOTU

- Adam R., Briquel D., *Le miroir prénestin de l'Antiquario comunale de Rome et la légende des jumeaux divins en milieu latin à la fin du IV s. av. J.C.* MEFRA 1982, 94.1
- Alföldi A., *Die Trojanischen Urahnen der Römer.* Basel 1957
- Alföldi A., *Early Rome and the Latins.* Ann Arbor 1963
- Alföldi A., *From the Aion Plutonium to the Saeculum Frugiferum of the Roman Emperors. W: Greece and the Eastern Mediterranean in Ancient History and Prehistory. Studies presented to Fritz Schachermeyr on the Occasion of His Eightieth Birthday.* Hrsg. K.H. Kinzl. Berlin 1977
- Alföldi A., *Redeunt Saturnia Regna.* Bonn 1997
- Ando C., *Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire.* Berkeley-Los Angeles-London 2000
- Asheri D., *Il millennio di Troia.* W: idem, *Saggi di letteratura e storiografia antiche.* Como 1983
- Assman J., *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych.* Przeł. A. Kryczyńska-Pham. Warszawa 2008 [2005]
- Balbuza K., *Idea Aeternitas w ideologii władzy cesarzy z dynastii flawijskiej.* W: *Grecy, Rzymianie i ich sąsiedzi.* Red. K. Nawotka, M. Pawlak. Wrocław 2007
- Balbuza K., *Koncepcja wieczności państwa w Rzymie Augusta. Zarys problemu.* W: *Haec mihi in animis vestris templa. Liber in memoriam Leslai Morawiecki.* Ed. P. Berdowski, B. Blahaczek. Rzeszów 2007
- Balbuza K., *Roma Aeterna symbolem cywilizacji (czasy Hadriana).* W: *Miasto w starożytności.* Red. L. Mrozewicz, K. Balbuza. Poznań 2004
- Bartnik Cz.S., *Polska teologia miasta.* W: *Miasto i kultura polska doby przemysłowej. Wartości.* Red. H. Imbs. Wrocław-Warszawa 1993
- Beard M., *A Complex of Times: No More Sheep on Romulus' Birthday.* PCPhS 1987, 33
- Benoist S., *Le prince et la cité: perspectives historiographiques et méthodologiques.* Pallas 2001, 55
- Bettini M., *Missing Cosmogonies: the Roman Case?* ARG 2012, 13.1
- Bickerman E.J., *Origines gentium.* CPh 1952, 47.2
- Borgeaud P., *Du mythe à l'idéologie: La tête du Capitole.* MH 1987, 44
- Borsa A., *La cosmicizzazione di Roma antica.* Roma 1997
- Brachet J.-P., *Moenia ponere. Une manière archaïque de désigner la fondation d'une cité en latin.* W: *Hommages à Carl Deroux.* T. 2 („Prose et linguistique, médecine”). Éd. par P. De-fosse. „Collection Latomus”, vol. XXIII 266-267. Bruxelles 2002

- Bréguet E., *Urbi et orbi: un cliché et un thème*. W: *Hommages à Marcel Renard I*. Ed. J. Bibauw. „Collection Latomus”, vol. CI. Bruxelles 1969
- Brelich A., *Tre variazioni romane sul tema delle origini*. Roma 1955
- Bremmer J.N., Horsfall N.M., *Roman Myth and Mythography*. London 1987
- Brind'Amour P., *L'Origine des Jeux Séculaires*. ANRW II 16.2 (1978)
- Briquel D., *La triple fondation de Rome*. RHR 1976, 189.2
- Brodka D., *Die Romideologie in der römischen Literatur der Spätantike*. Frankfurt am Main 1998
- Budzyński J., *Roma aeterna – Wieczne Miasto – dzieje motywu*. Studia Classica et Neolatina, t. VIII („Ku współczesności”). Red. A. Kamiński. Gdańsk 2006
- Cancik H., *Rome as Sacred Landscape: Varro and the End of Republican Religion in Rome*. Visible Religion 1985-1986, 4-5
- Cancik H., *Caput mundi. Rom im Diskurs «Zentralität»*. W: *Zentralität und Religion*. Ed. H. Cancik, A. Schäfer, W. Spickermann. Tübingen 2006
- Carandini A., *La nascita di Roma. Dèi, Lari, eroi e uomini all'alba di una civiltà*. Torino 1997
- Carandini A., *Remo e Romolo. Dai rioni dei Quiriti alla città dei Romani (775/750-700/675 a. C.)*. Torino 2006
- Carandini A., *Rome: Day One*. Transl. S. Sartarelli. Princeton-Oxford 2011
- Carulli M., *Contributo allo studio del mito dei gemelli fondatori di Roma*. Sileno 1977, 3
- Castagnoli F., *Lavinium and the Aeneas Legend*. Vergilius 1967, 13
- Castagnoli F., *Il mundus e il rituale della fondazione di Roma*. W: *Beiträge zur altitalischen Geistesgeschichte. Festschrift Gerhard Radke zum 18. Februar 1984*. Hrsg. R. Altheim-Stiehl, M. Rosenbach. Münster 1986
- Catalano P., *Aspetti spaziali del sistema giuridico-religioso romano. Mundus, templum, urbs, ager, Latium, Italia*. ANRW II 16.1 (1978)
- Catalano P., *Fin de l'empire romain? Un problème juridico-religieux*. W: *Actes du VII Congrès de la Fédération Internationale des Associations d'Études classiques*. T. II. Ed. J. Harmatta. Budapest 1984
- Ceașescu P., *Altera Roma: Histoire d'une folie politique*. Historia 1976, 25.1
- Classen C.J., *Zur Herkunft der Sage von Romulus und Remus*. Historia 1963, 12.4
- Cornell T.J., *Aeneas and the Twins: the Development of the Roman Foundation Legend*. PCPhS 1975, 21
- Cornell T.J., *Cicero on the Origins of Rome*. W: *Cicero's Republic*. Ed. J.G.F. Powell, J.A. North. London 2001
- Cracco Ruggini L., *La città nel mondo antico: realtà e idea*. W: *Romanitas – Christianitas. Untersuchungen zur Geschichte und Literatur der römischen Kaiserzeit. Johannes Straub zum 70. Geburtstag am 18. Oktober 1982 gewidmet*. Ed. G. Wirth. Berlin-New York 1982
- Dardenay A., *Les mythes fondateurs de Rome. Image et politique dans l'Occident romain*. Paris 2010
- Der Fall Roms und seine Wiederauferstehungen in Antike und Mittelalter*. Hrsg. H. Harich-Schwarzbauer, K. Pollmann. Berlin-Boston 2013
- Dopico Caínzos M.D., *Aeternitas civitatis como programa histórico*. Rivista di Storia Antica 1990, 20
- Dopico Caínzos M.D., *¿Aeternitas o desaparición de Roma?* QUCC 1999, 63.3

- Dopico Caínzos M.D., *Aeternitas rei publicae como programa político en Cicerón: el ejemplo del Pro Marcello*. Athenaeum 1997, 85.2
- Dopico Caínzos M.D., *Le concept de l'aeternitas de Rome: sa diffusion dans la société romaine*. LEC 1998, 66.3
- Döpp S., *Die Blütezeit lateinischer Literatur in der Spätantike (350-430 n. Chr.). Charakteristika einer Epoche*. Philologus 1988, 132.14
- Dueck D., *The Augustan Concept of 'An Empire Without Limits'*. Göttinger Beiträge zur Asienforschung 2003, 2-3
- Edwards C., *Writing Rome: Textual Approaches to the City*. Cambridge 1996
- Edwards C., Woolf G., *Cosmopolis: Rome as World City*. W: *Rome the Cosmopolis*. Ed. C. Edwards, G. Woolf. Cambridge 2003
- Erskine A., *Rome in the Greek world: the significance of a name*. W: *The Greek World*. Ed. A. Powell. London-New York 1996
- Erskine A., *Troy between Greece and Rome: Local Tradition and Imperial Power*. Oxford 2001
- Erskine A., *The Trojan War in Italy: Myth and Local Tradition*. W: *Historia y mito. El pasado legendario como fuente de autoridad. Actas del Simposio Internacional celebrado en Sevilla, Valverde del Camino y Huelva entre el 22 y el 25 de abril de 2003*. Ed. J.M. Candau Morón, F.J. González Ponce, G. Cruz Andreotti. Málaga 2004
- Fabre-Serris J., *Mythologie et littérature à Rome. La réécriture des mythes aux Iers siècles avant et après J.-C.*, Lausanne 1998
- Fantham E., *Images of the City: Propertius' new-old Rome*. W: *The Roman Cultural Revolution*. Ed. Th. Habinek, A. Schiesaro. Cambridge 2000
- Favro D., 'Pater urbis': *Augustus as City Father of Rome*. JSAH 1992, 50
- Favro D., *The City is a Living Thing: The Performative Role of an Urban Site in Ancient Rome, the Vallis Murcia*. W: *The Art of Ancient Spectacle*. Ed. B. Bergmann, Ch. Kondoleon. New Haven-London 1999
- Favro D., *The iconiCITY of ancient Rome*. Urban History 2006, 33.1
- Favro D., *The Urban Image of Augustan Rome*. Cambridge 1996
- Feeney D., *Caesar's Calendar. Ancient Time and the Beginnings of History*. Berkeley 2007
- Feeney D., *Literature and Religion at Rome. Cultures, Contexts, and Beliefs*. Cambridge 1998
- Ferri G., *Tutela urbis: il significato e la concezione della divinità tutelare cittadina nella religione romana*. Stuttgart 2010
- Fowler D., *The Ruin of Time: Monuments and Survival at Rome*. W: idem, *Roman Constructions. Readings in Postmodern Latin*. Oxford 2000
- Fox M., *Roman Historical Myths. The Regal Period in Augustan Literature*. Oxford 1996
- Fuhrmann M., *Die Romidee in der Spätantike*. HZ 1968, 207.3
- Gagé J., *Le 'Templum Urbis' et les origines de l'idée de 'Renovatio'*. W: *Mélanges Franz Cumont, Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales et slaves IV*. Bruxelles 1936
- Galinsky K., *Aeneas, Sicily, and Rome*. Princeton 1969
- Gernentz G., *Laudes Romae*. Diss. Rostock 1918
- Gillmeister A., *Rytualna rola zwierząt przy założeniu Rzymu*. W: *Zwierzę jako sacrum w pradziejach i starożytności*. Red. L. Kostuch, K. Ryszewska. T. 2. Kielce 2006
- Gillmeister A., *Strażnicy ksiąg sybillińskich*. Collegium viri sacris faciundis w rzymskiej religii publicznej. Zielona Góra 2009
- Gjerstad E., *Legends and Facts of Early Roman History*. Lund 1962

- Gjerstad E., *Pales, Palilia, Parilia*. W: *Studia Romana in honorem Petri Krarup septuagenarii*. Odense 1976
- Głombiowska Z., *Obraz Rzymu w IV księdze „Elegii” Propercjusza*. W: eadem, *Człowiek i świat w poezji starożytnych Greków i Rzymian*. Gdańsk 1994
- Gnilka Ch., *Zur Rede der Roma bei Symmachus Rel. 3*. *Hermes* 1990, 118.4
- Goodman P.J., *Defining the City: the Boundaries of Rome*. W: *A Companion to the City of Rome*. Ed. C. Holleran, A. Claridge. Oxford 2010
- Grafton A.T., Swerdlow N.M., *The Horoscope of the Foundation of Rome*. CPh 1986, 81.2
- Grandazzi A., *Alba Longa, histoire d'une légende: recherches sur l'archéologie, la religion, les traditions de l'ancien Latium*. Vol. I-II. Roma 2008
- Grandazzi A., *The Foundation of Rome. Myth and History*. Transl. by J.M. Todd. Ithaca-London 1997
- Gros P., *Le concept d'espace à Rome*. W: *Rome et l'État moderne européen. Études réunies par J.-P. Genet*. Rome 2007
- Gruen E.S., *The Making of the Trojan Legend*. W: idem, *Culture and National Identity in Republican Rome*. Ithaca 1992
- Harries J., *Sidonius Apollinaris and the Fall of Rome AD 407-485*. Oxford 1995
- Harrison E.L., *Foundation Prodigies in the Aeneid*. PLLS 1985, 5
- Hillen H.J., *Von Aeneas zu Romulus. Die Legenden von der Gründung Roms*. Düsseldorf 2003
- Hope V., *The City of Rome: Capital and Symbol*. W: *Experiencing Rome: Culture, Identity and Power in the Roman Empire*. Ed. J. Huskinson. Oxford 2000
- Horsfall N., *The Aeneas-Legend and the Aeneid*. *Vergilius* 1986, 32
- Horsfall N., *Virgil and the Conquest of Chaos*. *Antichthon* 1981, 15
- Horsfall N., *Virgil's Roman Chronography: a reconsideration*. CQ 1974, 24.1
- Hubaux J., *Les grands mythes de Rome*. Paris 1945
- Images d'origines – origines d'une image. Hommages à Jacques Poucet*. Ed. A. Meurant, P.-A. Deproost. Louvain-la-Neuve 2004
- Jackson Knight W.F., *Virgil: Epic and Anthropology (comprising „Vergil's Troy”, „Cumaeen Gates” and „The Holy City of the East”*. London 1967
- James S.L., *Establishing Rome with the Sword: condere in the Aeneid*. *AJPh* 1995, 116
- Jocelyn H.D., *'Urbs augusto augurio condita'*. *Ennius ap. Cic. Div. 1. 107 (=Ann. 77-96 V²)*. PCPhS 1971, 17
- Koch C., *Roma Aeterna*. *Gymnasium* 1952, 59
- Krämer H.J., *Die Sage von Romulus und Remus in der lateinischen Literatur*. W: *Synusia. Festgabe für W. Schadewaldt zum 15. März 1965*. Hrsg. von H. Flashar, K. Gaiser. Pfullingen 1965
- La leggenda di Roma*, vol. I: *Dalla nascita dei gemelli alla fondazione della città*. A cura di A. Carandini. Milano 2006
- La mythologie, clef de lecture du monde classique: hommage à R. Chevallier*. Ed. P.M. Martin, Ch.M. Ternes. Vol. I-II. Tours 1986
- La représentation du temps dans la poésie augustéenne. Zur Poetik der Zeit in augusteischer Dichtung*. Hrsg. J.P. Schwindt. Heidelberg 2005
- Labate M., *Città morte, città future: un tema della poesia augustea*. Maia 1991, 43
- Laroche R.A., *Early Roman Chronology: its Schematic Nature*. W: *Studies in Latin Literature and Roman History*. T. III. Ed. C. Deroux. „Collection Latomus”, vol. CLXXX. Bruxelles 1983

- Laurence R., *Emperors, Nature and the City: Rome's Ritual Landscape*. ARP 1993, 4
- Leach E.W., *The Rhetoric of Space: Literary and Artistic Representations of Landscape in Republican and Augustan Rome*. Princeton 1988
- L'idea di Roma nella cultura antica*. A cura di F. Giordano. Napoli 2001
- Linderski J., *The Augural Law*. ANRW II 16.3 (1986)
- Linderski J., *Founding the City: Ennius and Romulus on the Site of Rome*. W: *Roman Questions II: Selected Papers*. Ed. J. Linderski. Stuttgart 2007
- L'urbs: Espace urbain et histoire (Ier siècle avant J.-C. – 3e siècle après J.-C.)*. Actes du colloque international organisé par le CNRS et l'EFR (Rome 8-12 mai 1985). Paris 1987
- Martínez-Pinna J., *Rhome: el elemento femenino en la fundación de Roma*. *Aevum* 1997, 71.1
- Mashkin N.A., *Eschatology and Messianism in the Final Period of the Roman Republic*. *Philosophy and Phenomenological Research* 1949, 10.2
- Mastino A., *ORBIS, KOSMOS, OIKOUMENH: aspetti spaziali dell'idea di impero universale da Augusto a Teodosio*. W: *Popoli e spazio romano tra diritto e profezia. Atti del III seminario internazionale di studi storici „da Roma alla terza Roma”, 21-23 aprile 1983, III*. Napoli 1986
- Mastrocinque A., *L'incendio del Campidoglio e la fine del saeculum etrusco*. *Gerión* 2005, 23.1
- Mastrocinque A., *Roma Quadrata*. MEFRA 1998, 110.2
- Matthews J., *Ammianus and the Eternity of Rome*. W: *The Inheritance of Historiography 350-900*. Ed. Ch. Holdsworth, T.P. Wiseman. Exeter 1986
- Mavrogiannis Th., *Aeneas und Euander. Mythische Vergangenheit und Politik im Rom vom 6. Jh. Chr. bis zur Zeit des Augustus*. Napoli 2003
- Mazzarino S., *Antiche leggende sulle origini di Roma*. *StudRom* 1960, 8.4
- Mellor R., *ΘΕΑ ΡΩΜΗ. The Worship of the Goddess Roma in the Greek World*. Göttingen 1975
- Mellor R., *The Goddess Roma*. ANRW II 17.2 (1981)
- Memoria e identità. La cultura romana costruisce la sua immagine*. A cura di M. Citroni. Florence 2003
- Merkelbach R., *Aeneas in Cumae*. MH 1961, 18
- Méthy N., *Rome, „ville éternelle”? À propos de deux vers de Tibulle (II, 5, 23-24)*. *Latomus* 2000, 59.1
- Meurant A., *Idée de gémellité aux origines de Rome*. LEC 1999, 67
- Meurant A., *Romulus, jumeau et roi. Aux fondements du modèle héroïque*. RBPh 2000, 78.1
- Meurant A., *L'idée de gémellité dans la légende des origines de Rome*. Louvain-la-Neuve 2000
- Meurant A., *Quelques facettes de la gémellité dans les légendes de l'Italie primitive*. FEC 2001, 1 (<http://bcs.fltr.ucl.ac.be/FE/01/Facettes.html>) [dostęp: 30.05.2015]
- Meurant A., *D'Albe-la-Longue au pomerium: Romulus et Rémus sur la route*. *Latomus* 2003, 62.3
- Miles G.B., *The Aeneid as Foundation Story*. W: *Reading Vergil's Aeneid: An Interpretive Guide*. Ed. Ch. Perkell. Norman 1999
- Mols S.T.A.M., *The Cult of Roma Aeterna in Hadrian's Politics*. W: *The Representation and Perception of Roman Imperial Power. Proceedings of the Third Workshop of the International Network Impact of Empire (Roman Empire, c. 200 B.C. – A.D. 476)*. Ed. L. De Blois, P. Erdkamp, O. Hekster [et al.]. Amsterdam 2003
- Momigliano A., *La caduta senza rumore di un impero nel 476 d. C.* ASNP 1973, 3.2
- Monaca M., *La Sybilla a Roma. I libri sibillini fra religione e politica*. Cosenza 2005

- Moore F.G., *On Urbs Aeterna and Urbs Sacra*. TAPhA 1894, 25
- Mora F., *Fasti e schemi cronologici: la riorganizzazione annalistica del passato remoto romano*. Stuttgart 1999
- Morawiecki L., *Władza charyzmatyczna w Rzymie u schyłku republiki 44-27 p.n.e.* Rzeszów 1989
- Morelli A.M., I „*Saturnia regna*” nell’*elegia 1,3 di Tibullo*. MD 1991, 26
- Morwood J., *Aeneas, Augustus, and the Theme of the City*. G&R 1991, 38.2
- Moynihhan R., *Geographical Mythology and Roman Imperial Ideology*. W: *The Age of Augustus. Interdisciplinary Conference held at Brown University April 30 – May 2, 1982*. Ed. R. Winkes. Louvain-la-Neuve 1985
- Möller A., *Epoch-making Eratosthenes*. GRBS 2005, 45
- Murgatroyd P., *Mythical and Legendary Narrative in Ovid’s Fasti*. Leiden-Boston 2005
- Musialska I., „*Ludi saeculares*” w cesarskim Rzymie. *Collectanea Classica Thorunensia* 2002, 13 (*Studia Graeco-Latina IV*)
- Musialska I., *Rzeczymskie poczucie czasu i biegu historii*. SPhP 2002, 14
- Musti D., *Una città simile a Troia: città troiane da Siri a Lavinio*. *Archeologia Classica* 1981
- Myth, History and Culture in Republican Rome. Studies in Honour of T.P. Wiseman*. Ed. D. Braund, Ch. Gill. Exeter 2003
- Mythos in mythenloser Gesellschaft: das Paradigma Roms*. Hrsg. F. Graf. Stuttgart-Leipzig 1993
- Nicolet C., *Rome capitale. W: Spazio e centralizzazione del potere. Da Roma alla terza Roma. Documenti e studi IV*. A cura di M. Pia Baccari. Roma 1998
- Nicolet C., *Space, Geography and Politics in the Early Roman Empire*. Transl. H. Leclerc. Ann Arbor 1991
- da Nóbrega V.L., *L’originalité d’Ennius et la date de la fondation de Rome d’après les Annales*. W: *Mélanges d’archéologie et d’histoire offerts à André Piganiol*. Éd. R. Chevallier. T. II. Paris 1966
- Ogilvie R.M., *Commentary on Livy books 1-5*. Oxford 1965
- O’Rourke D., *Maxima Roma in Propertius, Virgil and Gallus*. CQ 2010, 60.2
- Ostrowski J.A., *Starożytny Rzym. Polityka i sztuka*. Kraków 1999
- Opelt I., *Roma = Πώμη und Rom als Idee*. *Philologus* 1965, 109.1-2
- Otis B., *Virgil and Clío: a Consideration of Virgil’s Relation to History*. Phoenix 1966, 20
- Otis B., *Virgil. A Study in Civilized Poetry*. London 1995
- Palombi D., *Vecchie e nuove immagini per Roma augustea: flavus Tiberis e septem colles*. W: *Imaging Ancient Rome: Documentation – Visualization – Imagination*. JRA Suppl. Series 61. Ed. L. Haselberger, J. Humphrey. Portsmouth 2006
- Pani M., *Troia resurgens: mito troiano e ideologia del principato*. AFLB 1975, 18
- Papini M., *Città sepolte e rovine nel mondo greco e romano*. Bari 2011
- Parke H.W., *Sibyls and Sibylline Prophecy in Classical Antiquity*. London 1988
- Paschoud F., *Roma aeterna. Études sur le patriotisme romain dans l’occident latin à l’époque des grandes invasions*. Rome 1967
- Patetta L., *Simbolismo e architettura. W: Il simbolo dall’antichità al Rinascimento. Persistenza e sviluppi*. A cura di L. Rotondi Secchi Tarugi. Milano 1995
- Patterson J.R., *The City of Rome: from Republic to Empire*. JRS 1992, 82
- Paul G.M., *Urbs capta: sketch of an ancient literary motif*. Phoenix 1982, 36

- Phillips C.R., *Misconceptualizing classical mythology*. W: *Georgica: Greek Studies in Honour of George Cawkwell*. Ed. M. Flower, M. Toher. London 1991
- Picaluga G., *Terminus. I segni di confine nella religione romana*. Roma 1974
- Piętka R., *Terminus. Rzym jako symbol trwałości i przemijania*. SPhP 2003, 15
- Piętka R., „Trina tempestas” (Carmina Einsidlensia 2.33). HSCPh 2010, 105
- Pighi G.B., *De Ludis Saecularibus Populi Romani Quiritium*. Amsterdam 1965
- Poucet J., *Les origines de Rome. Tradition et histoire*. Bruxelles 1985
- Pratt K.J., *Rome as Eternal*. JHI 1965, 26.1
- Primordia Urbium. Forme e funzioni dei miti di fondazione del mondo antico*. Como 1988
- Puhvel J., *Remus et frater*. HR 1975, 15.2
- Purcell N., *The City of Rome. W: The Legacy of Rome: a New Appraisal*. Ed. R. Jenkyns. Oxford 1992
- Putnam M.C.J., *Horace's „Carmen Saeculare”. Ritual Magic and Poet's Art*. New Haven-London 2000
- Rand E.K., *The Building of Eternal Rome*. New York 1943
- Rea J.A., *Legendary Rome. Myth, Monuments, and Memory on the Palatine and Capitoline*. London 2007
- Reed J.D., *Virgil's Gaze. Nation and Poetry in the Aeneid*. Oxford 2007
- Rochette B., *Ῥώμη = ῥώμη*. Latomus 1997, 56.1
- Rochette B., *Urbis – Orbis. Ovide, „Fastes” II, 684: Romanae spatium est Urbis et orbis idem*. Latomus 1997, 56.4
- Rodriguez-Mayorgas A., *Romulus, Aeneas and the Cultural Memory of the Roman Republic*. Athenaeum 2010, 98.1
- Rom als Idee*. Hg. B. Kytzler. Darmstadt 1993
- Roma Aeterna. Lateinische und griechische Romdichtung von der Antike bis in die Gegenwart*. Hg. B. Kytzler. Zürich-München 1972
- Roma fuori di Roma: istituzioni e immagini (Da Roma alla terza Roma V)*. A cura di P. Catalano, P. Siniscalco. Roma 1985
- Roma: Romolo, Remo e la fondazione della città*. A cura di A. Carandini, R. Cappelli. Milano 2000
- Roman Images. Selected Papers from the English Institute*. Ed. A. Patterson. Baltimore-London 1982
- Rothwell K.S. (Jr.), *Propertius on the Site of Rome*. Latomus 1996, 55.4
- Rykwert J., *The Idea of a Town: The Anthropology of Urban Form in Rome, Italy, and the Ancient World*. Cambridge-London 1999
- Santangelo F., *Divination, Prediction and the End of the Roman Republic*. Cambridge 2013
- Saturnia Tellus: definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e celtico: atti del convegno internazionale svoltosi a Roma dal 10 al 12 novembre 2004*. A cura di X. Dupré Raventós, S. Ribichini, S. Verger. Roma 2008
- Saylor Ch.F., *Toy Troy: The New Perspective of the Backward Glance*. Vergilius 1970, 16
- Scafoglio G., *La conquista di Troia nella tragedia romana arcaica*. InvLuc 2006, 28
- Schilling R., *Romulus l'élú et Remus le réprouvé*. REL 1960, 38
- Schmeling G., *Urbs Aeterna: Rome, a Monument of the Mind*. W: *Rome and Her Monuments: Essays on the City and Literature of Rome in Honor of K.A. Geffcken*. Ed. J.P. Hallett, S.K. Dickison. Illinois 2000

- Schnayder G., *De urbibus emortuis antiquorum observationes quae fuerint*. W: *Charisteria Thaddaeo Sinko... oblata*. Red. F.K. Kumaniecki. Warszawa-Wrocław 1951
- Serres M., *Rome: le livre des fondations*. Paris 1983
- Spazio e centralizzazione di potere (*Da Roma alla terza Roma IV*). A cura di M. Pia Baccari. Roma 1984
- Storoni Mazzolani L., *The Idea of the City in Roman Thought: from Walled City to Spiritual Commonwealth*. Transl. S. O'Donnell. London 1970
- Strasburger H., *Zur Sage von der Gründung Roms*. Heidelberg 1968
- Strothmann M., *Augustus – Vater der Res Publica. Zur Funktion der drei Begriffe restitutio – saeculum – pater patriae im augusteischen Principat*. Stuttgart 2000
- Syed Y., *Vergil's Aeneid and the Roman Self. Subject and Nation in Literary Discourse*. Ann Arbor 2005
- Śnieżewski S., *Wojna, pokój i bogowie w starożytnym Rzymie*. Kraków 2006
- The Idea of Rome from Antiquity to the Renaissance*. Ed. D. Thompson. Albuquerque 1971
- Troia fra realtà e leggenda*. A cura di G. Burzachini. Parma 2005
- Turcan R., *Rome éternelle et les conceptions gréco-romaines de l'éternité*. W: *Roma-Costantinopoli-Mosca. Seminario internazionale di studi storici „Da Roma alla terza Roma”*. Napoli 1983
- Ver Eecke M., *De l'Aventin au Palatin: le nouvel ancrage topographique de Rémus au moment du passage de la République à l'Empire*. DHA 2006, 32.2
- Vout C., *The Hills of Rome: Signature of an Eternal City*. Cambridge 2012
- Wagenvoort H., *Studies in Roman Literature, Culture and Religion*. Leiden 1956
- Wallace-Hadrill A., *The Golden Age and Sin in Augustan Ideology*. P&P 1982, 95
- Ward-Perkins B., *The Fall of Rome and the End of Civilization*. Oxford 2005
- Weinstock S., *Divus Iulius*. Oxford 1971
- Welch T.S., *The Elegiac Cityscape. Propertius and the Meaning of Roman Monuments*. Ohio 2005
- Wiseman T.P., *Roman Legend and Oral Tradition*. JRS 1989, 79
- Wiseman T.P., *Remus. A Roman Myth*. Cambridge 1995
- Wiseman T.P., *The Myths of Rome*. Exeter 2004
- Zieliński T., *Religia Rzeczypospolitej Rzymskiej*. Toruń 2000 [1934-1935]
- Ziemiński J., *Brama miasta w budownictwie rzymskim jako obraz idei miasta*. Meander 1970, 1
- Ziółek P., *Idea imperium*. Warszawa 1997
- Ziółkowski A., *Primordia Urbis*. W: *Starożytny Rzym we współczesnych badaniach. Państwo – społeczeństwo – gospodarka. Liber in memoriam Lodovici Piotrowicz*. Red. J. Wolski, T. Kotula, A. Kunisz. Kraków 1994

INDEKS NAZW OSOBOWYCH

A

- Abbot James C.* 110
Abramowska Janina 176-177
Achilles 65, 67, 84, 124-125, 134, 159
Adam 107, 144
Adam Anne-Marie 123
Adam Richard 34, 72
Adamantius Martyrius 102
Adamczyk Monika 162
Agamemnon 124-125, 129
Agyrypa (*Marcus Vipsanius Agrippa*) 150, 161
Ahl Frederick 131
Ajschylos 101
Åkerström Åke 153
Akka Larencja 41, 70, 83
Alain de Lille (*Alanus de Insulis*) 13
Alaryk 111, 166, 169
Alberti Leon Battista 173
Albertini Francesco 173
Aleksander Macedoński 80, 96, 143, 152
Aleksander Sewer (*Marcus Aurelius Severus Alexander*) 152
Aleksandra p. Kasandra
Alfejos 93
Alföldi Andreas 28, 97, 105, 142
Alichniewicz Anna 107
Alkuin z Yorku 170, 172
Alonso del Real Carlos 40
Altheim-Stiehl Ruth 44
Altrichter Helmut 166
Alvira Domínguez Rafael 40
Ambühl Annemarie 114
Ammianus Marcellinus 50-51, 148
Amor 54, 65-67
Anchizes 42, 65, 134, 158
Ando Clifford 23-24, 43, 52-53, 59
Andromacha 89
Angerona 41, 54, 109
Anna, siostra Dydony 66, 132
Anna Perenna 76, 132, 160
Antajos 90
Antemiusz (*Procopius Anthemius*) 164
Antin Paul 169
Antoninus Pius (*Titus Aurelius Antoninus Aelius*) 62, 163
Antoniusz (*Marcus Antonius*) 110, 119
Apollodor 94
Apollo 44, 56, 92, 117, 142, 151-155, 162
Appian z Aleksandrii 49, 113, 119, 121, 125, 157
Apulejusz z Madaury 69
Aratos z Sykionu 152
Arcens 99
Archiloch 75
Aretuza 93
Arnaldi Adelina 61
Arrigoni Giampiera 91
Artemida 93, 96
Arycja 92, 94-95, 97-98
Arystofanes 107
Arystomenes 152
Arystoteles 64
Asheri David 63, 127
Askaniusz 109, 160
Asklepiades z Mendes 151
Assmann Jan 17, 38, 61, 154
Atalanta 95
Atena 110, 125
Atia (*Atia Balba Caesonia*) 151-152
Atlas 80
Attis 100, 107
Attyk (*Titus Pomponius Atticus*) 162
Augustyn, św. (*Aurelius Augustinus*) 46, 58, 83, 111, 125, 150, 166-169, 171
Aulus Vibenna 46

Aune David E. 44, 66
Aurelian (Lucius Domitius Aurelianus) 152, 164
Awentynus 91, 99
Awierincew Siergiej Siergiejewicz 169
Axer Jerzy 186
Azyniusz Pollio (Caius Asinius Pollio) 132, 162

B

Bachus 117
Bakchylides 113
Balbuza Katarzyna 49
Balibar Etienne 21
Ball Robert J. 86
Balsdon J.P.V.D. 117
Banaszkiewicz Jacek 24
Barchiesi Alessandro 31, 48, 66, 88-89, 99
Barchiesi Marino 134
Bardot Brigitte 91
Barker Duncan 156
Barr James 104
Barthes Roland 39
Bartnik Czesław 9, 41, 145
Baudy Gerhard J. 130
Bauman Zygmunt 135, 186
Bąkowska Eligia 173
Beard Mary 14-15, 22-25, 35-37, 39, 59
Beda Czcigodny 169
Bellona 142
Bennett Pascal Cecil 93
Berdowski Piotr 49
Berger David 167
Berlioz Michał Aleksandrowicz 144
Bernal Martin 84
Bernard z Morlaix 171, 177
Bernardo Aldo S. 171
Berno Francesca Romana 65
Bernstein Frank 155
Bertini Ferruccio 51
Bessone Luigi 50, 168
Betelli Marco 31
Bettini Maurizio 8, 30, 44, 146
Bibauw Jacqueline 80
Bickel Ernst 118-119
Bickerman Elias 33
Bieroń Tomasz 78
Biondo Fabio 173
Bioy Casares Adolfo 185
Bishop John Huntly 97
Bizior-Dombrowska Magdalena 179
Blahaczek Beata 49
Błoński Jan 176
Boas Franz 71
Boccacio Giovanni 94
Boedeker Deborah 29
Bogdanović Bogdan 9
Bojotos 72
Boni Giacomo 183
Borgeaud Philippe 15, 45
Borges Jorge Luis 21, 37, 52, 137, 185
Borsa Angelo 45
Bosworth Brian 161
Bousset Wilhelm 167
Bowie Angus M. 65, 148
Bowra Cecil Maurice 48
Boyle Anthony J. 66, 111, 114, 131-132
Brachet Jean-Paul 84
Brague Rémi 15, 135
Braidotti Cecilia 109
Bramble John C. 67
Brandt J. Rasmus 95, 107
Braund David 26, 54
Breckenridge James D. 140, 149, 163
Bréguet Esther 80
Brelich Angelo 18
Bremmer Jan N. 13-16, 21, 25, 31, 57, 72, 107, 110, 123
Brenk Frederick E. 44
Brennan Corey 11
Breuer Johannes 35
Brill Achim 91
Brind'Amour Pierre 127
Briquel Dominique 8, 34, 57, 72, 123-124
Brisson Jean-Paul 80
Brodersen Kai 45
Brodka Dariusz 51, 167, 169
Brodski Josif 137, 182
Broek Roelof van den 105
Brooke-Rose Christine 78
Brotherton Blanche 99
Brown John Pairman 58, 127
Brown Norman O. 30
Brown Robert D. 158-159
Brożek Mieczysław 77, 170
Bruit Zaidman Louise 17
Brutus (Lucius Iunius Brutus) 159
Brutus (Marcus Iunius Brutus) 159

Brzostowski Tadeusz 172
Buchner Edmund 44
Budzyński Józef 49
Bułhakow Michał 144
Burkert Walter 13, 127
Burn A.R. 127
Burzachini Gabriele 113
Buszewicz Elwira 177

C

Cahnman Werner J. 21
Cairns Francis 66, 86, 110
Calame Claude 7, 57
Calder William M. III 115
Calderone Salvatore 172
Calvino Italo 8
Cameron Alan 33, 43
Cameron Averil 169
Camilla 91
Campbell Joseph 62
Campolunghi Maria 51
Cancellieri Francesco 43
Cancik Hubert 43, 45-46
Candau Morón José María 33
Canens 73
Capovilla Giovanni 54
Cappelli Rosanna 18
Carandini Andrea 7, 17-19, 31, 34, 47, 63-64, 71-73, 137
Carruba Anna Maria 71
Carter Jane B. 127
Cartledge Paul 17
Cassirer Ernst 13, 39, 49
Castagnoli Ferdinando 44, 74
Castriota David 141
Catalano Pierangelo 45, 172
Cataldi Giancarlo 44
Cavaignac Eugène 142
Cavallo Guglielmo 146
Caviglia Franco 94, 96-97, 99, 103
Ceașescu Petre 51, 54
Cecchelli Carlo 169
Cecioni Natale 97
Celenza Christopher 11
Celer 68, 115
Cenzorynus (Censorinus) 76, 127, 151, 155
Cerera 164
Cestiusz (Caius Cestius) 184
Champlin Edward 114, 131, 163
Charlet Jean Louis 168
Chateaubriand François-René 184
Chevallier Raymond 64, 159
Chmielewski Adam 38
Christ Franz 48
Christie John Duncan 93, 110
Clark William R. 107
Classen Carl Joachim 16
Clausen Wendell 148-149
Coarelli Filippo 41, 54, 57, 148
Cock Hieronim 174
Cohn Norman 173
Colini Antonio M. 163
Collini Stefan 78
Collins Adela Yabro 44
Conington John 134
Connors Catherine 81, 114
Conte Gian Biagio 115, 138
Cook Arthur Bernard 99, 109-110, 153
Copenhaver Brian P. 106
Copley Frank O. 114
Corneille Pierre 172
Cornell Timothy J. 68, 70
Cowart David 33
Cracco Ruggini Lellia 111
Crahay Roland 98
Creagh Patrick 9
Cruz Andreotti Gonzalo 33
Culler Jonathan 78
Cunningham Allan 175
Curran Leo C. 67
Curtis Paul 102
Cushing Frank H. 23
Cyceron (Marcus Tullius Cicero) 40, 42, 47, 70, 81, 97, 119, 121-122, 126-127, 129, 136, 142, 146, 148, 150, 162
Cynna (Lucius Cornelius Cinna) 119-120, 126-127
Cyprian z Kartaginy 168
Czerny Anna Ludwika 157
Czuj Jan 169

D

Damon Cynthia 28
Daniel 173
Danielewicz Jerzy 75
D'Annunzio Gabriele 182
Dante Alighieri 27, 172
Davies Norman 79

Davis Charles Till 172
De Angelis Pietro 66
DeBrohun Jeri Blair 82
Decjusz (Publius Decius Mus) 124
Decjusze (Decii) 123, 153
Defosse Pol 84
Della Corte Francesco 64, 90, 94, 122
Delumeau Jean 173-174
Demostenes 96
Deproost Paul-Augustin 19
Deroux Carl 88, 91, 122, 134
Deroy Louis 123
Derrida Jacques 187
Dettori Emanuele 109
Deubner Ludwig 44
Dewar Michael J. 97
Diana 44, 91-97, 99, 102-105, 107, 109, 153, 155
Diane 91
Di Cesare Mario A. 144
Dickison Sheila K. 111
Diels Hermann 122
Diggle James 118
Dilke Oswald Ashton Wentworth 57
Dill Ueli 13
Dillery John 28
Diodor Sycylijski 68
Dionizjos z Halikarnasu 15, 28-29, 46, 49-50, 64, 73-75, 83, 123, 135
Dionizos 56, 80
Dioskurowie 103
Diotyma 128
Đłuski Wiktor 15
Doane Thomas William 107
Dobbin Robert F. 97
Dodds Eric R. 164
Domański Piotr 28
Domicjan (Titus Flavius Domitianus) 163
Dominik William J. 132
Domitius Marsus 152
Donnan Hastings 81
Dopico Caínzos María Dolores 49
Dougherty Carol 57, 101
Driessen C. Michiel 55
Druzus (Caius Drusus) 153
Du Bellay Joachim 175
Dubourdieu Annie 54
Ducellier Alain 40
Duckworth George E. 116, 134
Dueck Daniela 79
Duff Arnold Mackay 119
Duff John Wight 119
Dumézil Georges 16-17, 24-26, 29, 33-34, 36, 38-39, 56, 69, 101, 103, 123-124, 147
Dunn Francis M. 99
Dupin Auguste 37
Dupré Raventós Xavier 8
Dybel Paweł 29
Dydona 66
Dyson Julia 94-96, 99-100, 109
Dziewica, p. Virgo

E

Eco Umberto 78, 185
Edmunds Lowell 7-8, 57
Edwards Catharine 40, 47, 81
Edyp 23-24, 30, 58, 91
Egeria 92, 98, 100
Ehlers Widu-Wolfgang 33
Ehrenberg Victor 56
Ehwald Rudolf 102
Eigler Ulrich 132
Ekas Karolina 120
Eliade Mircea 8, 13, 26, 36, 61-63, 73, 140, 147, 184
Eliusz Arystydes 54-55
Emmerich Wolfgang 33
Empedokles 60
Eneasz 17-18, 30, 42-43, 55, 64-67, 72-76, 84, 88-90, 94-95, 99, 102, 109-110, 122, 130-131, 134, 138, 141-142, 144, 160
Ennius (Quintus Ennius) 27-28, 60, 70, 72, 79, 86-87, 109, 113, 132, 141, 156, 161
Eol 72
Epikur 60, 148
Eratostenes 127
Erbse Hartmut 118
Eros 66, 107
Erskine Andrew 33, 48, 55, 125, 133
Erulus 108, 122-123
Eskulap 63, 94, 97, 108
Estienne Sylvia 62
Euhemer 161
Eurypides 72, 94, 100, 102, 124, 127
Evans David 124
Ewander 66, 90, 93, 122, 144
Ezop 75

F

Fabiusz Piktór (*Quintus Fabius Pictor*) 28, 61, 63
Farrow James G. 89
 Faunus 18, 72
 Faustus 117
Favro Diane 9, 42, 81
Fayer Carla 48
 Fazio degli Uberti 172
Fears J. Rufus 142
Fedeli Paolo 146
Feeney Denis 14-17, 21-22, 26-27, 29, 37, 57, 60, 64, 77, 82, 142
Feldherr Andrew 125
 Feronia 122-123
 Fichte Johann Gottlieb 21
 Filip Arab (*Marcus Iulius Philippus*) 163
Filipczuk Michał 22
Filipowicz Stanisław 13, 30
 Filoktet 138
 Fimbria (*Caius Flavius Fimbria*) 125
Fine Licht de Kjeld 148
Fischer-Hansen Tobias 103
Fishwick Duncan 19
 Florus (*Lucius Annaeus Florus*) 46, 50-51, 76, 120, 126
Flashar Hellmut 16
Fletcher Kristopher F.B. 23
Flower Michael 15
Fontaine Michael 113
Fontaine Paul 19
Fontenrose Joseph E. 94-96, 110
Fordyce Christian James 93, 95, 101
Fornara Charles W. 40
Förstermann Albrecht 17
 Fortuna 148, 176
Fowler Don 8, 99
Fox Michael 27
Franchi Barbara 88
Fränkel Hermann 16
Fraenkel Eduard 158
Fraschetti Augusto 62
Fratantuono Lee 48, 91, 95
Frazer James 52, 94, 102, 110
Freud Zygmunt 23, 30, 47, 107
Fries A. Jutta 123
 Fryderyk II Hohenstauf 173
Fuhrmann Manfred 165
Fusillo Massimo 74

G

Gabba Emilio 15, 26
Gaida Klaus 30
Gaiser Konrad 16
Gale Monica R. 148
Galinsky Karl 15, 23, 31, 42, 81, 97-98, 134, 155
 Gallien (*Publius Licinius Egnatius Gallienus*) 163
Gallo Italo 49
Garrison Daniel H. 159
Gąssowski Jerzy 24
 Gelliusz (*Aulus Gellius*) 87
Gelsomino Remo 42
 Georgios Chartofylaks 173
 Gerion 123
Gernentz Guilelmus (Wilhelm) 42, 55, 177
Gershenson Daniel E. 72
Giammellaro Pietro 112
Giardina Andrea 146
Giarratano Caesar 118
Gibbon Edward 178
Gibson Bruce 113
Gieysztor Aleksander 24
Gildenhard Ingo 132
Gill Christopher 26, 54
Gillmeister Artur 61, 76-77
Giocarinis Kimon 171
Giordano Fausto 45, 49
Girard René 28, 36, 46, 67
Giraud Gianfranco 172
Gladigow Burkhard 154
Głowacka-Grajper Małgorzata 81
Głowiński Michał 29, 56, 169
 Godard Jean-Luc 91
 Goethe Johann Wolfgang 165
Gold Barbara K. 146
Goldhill Simon 60
Gołębiowski Stefan 136, 158
González Ponce Francisco J. 33
Goodyear Francis Richard David 118
Gordon Richard 59
Goszczyńska Mirosława 28, 36
Gotter Ulrich 132
Gowers Emily 9
Gowing Alain M. 47
Graciotti Sante 175
Graczkowski Andrzej 119
Graf Arturo 169

Graf Fritz 14-15, 24, 60
Grafton Anthony T. 150
Grandazzi Alexandre 20, 25, 27, 44, 61
Gransden Karl W. 91
Grant Michael 14, 17, 20-21, 153
Graves Robert 101
Green Carin M.C. 60, 93, 97-100, 102, 104-105
Green Steven James 70, 161
Griffin Jasper 22
Grimal Pierre 27
Grisward Joel H. 26
Grotfend Georg Friedrich 130
Gruen Erich S. 33, 64
Guélis de, p. Guellius
Guellius Germanus Valens (Germain Vaillant de Guélis) 138
Guittard Charles 124, 135
Gurval Robert Alan 30, 152
Gutzwiller Kathryn J. 133

H

Habinek Thomas 15, 21, 42, 76, 86
Hades 153
Hadrian (Publius Aelius Hadrianus) 48, 62, 66, 78, 163, 165-166
Hadzsits George Depue 27
Haehling Raban von 166
Hafner German 100
Hagen Hermann 118
Hahn Adelaide E. 123
Haley Evan 48
Hall John Barrie 94
Hall John Franklin III 127
Hallett Judith 111
Haltenhoff Andreas 55
Hanegraaff Wouter J. 106
Hani Jean 46
Hannibal 137
Harder Annette 101
Hardie Alex 158
Hardie Philip R. 56, 81-82, 101
Harmonia 45
Harries Byron 115
Harris William V. 55
Harrison Edward L. 89
Harrison Stephen J. 82, 86, 97, 148
Harrison Thomas 113
Harris Rendel 33-34

Haselberger Lothar 43
Haskell Harry 138
Haupt Moriz 102
Hauziński Jerzy 173
Havas László 129
Hebe 80
Heemskerck Maerten van 174
Heironimus John Paul 183
Hekate 105, 142
Hekster Olivier J. 128
Hektor 84, 89, 110, 112, 124
Helenos 89
Helios 102, 151
Hellanikos z Lesbos 28
Hellholm David 154
Henderson John 131
Henoch 58
Henry Elisabeth 65
Herakleides 64
Herakles 50, 56, 80, 124
Herbert Zbigniew 9, 78, 186
Herbert-Brown Geraldine 60, 98
Herescu Niculae 98
Herkules 83, 90, 110, 123
Herrmann Léon 116
Hersylia 76
Hesperyd 80
Hezjod 22, 32, 133, 137
Hieronim ze Strydonu, św. (Eusebius Sophronius Hieronymus) 169
Hildebert z Lavardin 170-171, 174
Hillen Hans Jürgen 16
Hinds Stephen 87
Hippolit 91-97, 99-109
Hitler Adolf 183
Hocart Arthur Maurice 20
Hocke Gustav R. 166
Hoffman Christopher A. 145
Hofmann Heinz 45
Hofmann Johann Baptist 55
Holdsworth Christopher 51
Holmes Brooke 55
Hölscher Tonio 97
Homer 21, 27, 32, 55, 60, 87, 91, 112, 124, 138, 149
Hömke Nicola 114
Hora, p. Hersylia
Horacjusze (Horatii) 123

Horacy (*Quintus Horatius Flaccus*) 35, 46, 86, 88, 109, 113, 127, 134, 136-137, 151, 155-159, 167
Horsfall Nicholas 13-16, 21-23, 25, 30-32, 72-74, 91, 95-96, 100-101, 105, 110, 113, 122-123, 139
Horstmann Erwin 66
Housman Alfred E. 118
Hubaux Jean 50, 54, 66, 76, 98, 153
Hubbard Thomas K. 118, 133
Hubert Jean 173
Humphrey John 43
Hunter Richard L. 84, 113, 134
Hurlet Frédéric 157
Hurst André 72, 74
Huskey Samuel J. 113
Hyginus 72

I

Iacono Patrizia 44
Iliona 43
Imbs Henryk 41
Inana 43-44
Iodice Maria Grazia 91
Irigaray Luce 83
Irmscher Johannes 172
Isztar, p. Inana
Iwaszkiewicz Jarosław 184

J

Jackson Knight William Francis 110, 125, 129
Jacobs John 131
Jacobus Felix 127
Jaczynowska Maria 75
James Sharon L. 88
Jan, św. 66, 106, 122, 145, 166
Jan Chrzyciel 144
Jan z Salisbury 9
Janan Micaela 82-83
Jankowski Andrzej 62
Janowska Katrzyna 186
Javal Camille 91
Jazon 65
Jeleński Konstanty Aleksander 178
Jezus Chrystus 106, 144-145
Joannes Lydos 65-66, 77
Jocelyn Henry David 109, 113
Johnson John Robert 30

Johnson Van L. 75
Johnson Walter Ralph 114
Jolivet Vincent 62
Jolles André 16
Joost-Gaugier Christiane L. 44
Jowisz 27, 45, 50-51, 61, 77, 82, 101, 109, 121-122, 146, 152, 155, 158, 160
Julia (*Julia Augusti filia*) 155
Juliusz Cezar (*Caius Iulius Caesar*) 42, 48, 55, 75, 96-97, 108, 118-119, 142, 146, 156, 159, 162, 182
Juliusz Maratus (*Iulius Maratus*) 146
Juliusz Obsequens (*Iulius Obsequens*) 121, 142, 157
Juliusze (*Iulii*) 130
Julus 130
Jung Carl Gustav 36, 72
Junona 75, 77
Jutrzenka 164
Juventas (*Iuventas*) 46, 80, 111, 149

K

Kaczor Ireneusz 46, 102
Kain 58, 167
Kajanto Iiro 141, 143
Kakus 110, 123
Kalaga Wojciech 187
Kalinowska Maria 179
Kalioppe 134
Kalkmann August 100, 102
Kallikrates 152
Kallimach 61, 87, 101-102
Kalpurniusz Sykulus (*Titus Calpurnius Siculus*) 116, 130, 137, 162
Kamieńska Anna 181
Kamilla 72, 91
Kamillus (*Marcus Furius Camillus*) 111
Kamiński Adam 49
Kampen Natalie 42
Kania Ireneusz 26, 184
Karakalla (*Lucius Septimius Bassianus*) 185
Karakasis Evangelos 116, 133
Karamucka Magdalena 179
Karmenta 66
Karol Wielki 172-173
Karpieński Wojciech 179, 182
Kasandra 54, 113, 115, 129
Kasjodor (*Flavius Magnus Aurelius Cassiodorus*) 101-102

Kasjusz Dion 130, 150, 152, 157
 Kastor 152
 Katon Starszy (*Marcus Porcius Cato Maior*) 83
 Katon Młodszy (*Marcus Porcius Cato Minor*) 158-159
 Katullus (*Caius Valerius Catullus*) 64-67, 87, 113-115, 124-125, 131, 134, 159, 182
 Katylna (*Lucius Sergius Catilina*) 81, 121, 126-128
 Katz Joshua T. 55
 Keaveney Arthur 122, 142
 Keil Heinrich 101
 Keith Alison M. 110
 Keller Otto 152
 Kellum Barbara A. 42, 45
 Kelly Richard 105
 Ker William Paton 173
 Kenney Edward J. 60
 Kienast Dietmar 98
 Kieślowski Krzysztof 105
 Kirk Geoffrey S. 20
 Kirke 72-73
 Klaudian (*Claudius Claudianus*) 51, 77, 172
 Klaudiusz (*Tiberius Claudius Drusus Nero Germanicus*) 163, 166
 Klein Richard 166
 Klotz Alfred 50
 Koch Carl 49
 Kochanowski Jan 176-178, 186
 Kocjan Krzysztof 26, 140
 Kokoszkiewicz Konrad 43
 Kolchijka, p. Medea
 Kołakowski Leszek 13, 36
 Kołodziejczyk Stanisław 126
 Konik Eugeniusz 169
 Konikowska Magdalena 9
 Konstantyn I Wielki (*Caius Flavius Valerius Constantinus*) 163-164
 Koptev Alexandr 76, 123
 Kornatowski Wiktor 121
 Korneliusze (*Cornelii*) 125-126
 Korzeniewski Dietmar 118, 131
 Kostuch Lucyna 76
 Kościelski Władysław 165
 Kott Jan 145, 166
 Kotula Tadeusz 19, 163
 Köves-Zulauf Thomas 52
 Krämer Hans Joachim 16
 Krapp Philip 16
 Krasicki Ignacy 178
 Krasieński Zygmunt 181-182, 184
 Krassus (*Marcus Licinius Crassus*) 129, 155
 Kraszewski Józef Ignacy 182
 Kraus Christina S. 28, 66
 Krauss Franklin Brunell 76, 122
 Kripal Jeffrey J. 106
 Królikiewicz Grażyna 179, 181
 Krumme Michael 16
 Kryczyńska-Pham Anna 17
 Krzeczkowski Henryk 52
 Krzemieniowa Krystyna 36
 Krzemię Wiktor 29, 169
 Ksenofanes 67
 Ktisis 57
 Kubiak Zygmunt 17, 73, 93, 117, 123, 133
 Kubicki Władysław 59
 Kühn Jerzy 185
 Kukula Richard Cornelius 154
 Kumaniecki Kazimierz F. 112, 126
 Kunisz Andrzej 19
 Küppers Jochen 118
 Kurcjusz (*Marcus Curtius*) 153
 Kuriacjusze (*Curatii*) 123
 Kuźma Erazm 13
 Kwiecień Monika 169
 Kwintus ze Smyrny 124
 Kwintylian (*Marcus Fabius Quintilianus*) 126, 134
 Kwirynus 46, 57, 62, 76, 80, 103, 110, 161
 Kybele 43, 99
 Kytzler Bruno 170

L
 Labate Mario 112-114
 Laberiusz (*Decimus Laberius*) 32
 Lacroix Léon 134
 Laktancjusz (*Lucius Caecilius Firmianus Lactantius*) 137
 Lambin Gerard 74
 Lambrechts Pierre 54
 Lamotte Jean 167
 Lanciani Rodolfo 174
 Lang Jack 135
 Lanzillotta Eugenio 109
 Laomedon 156
 Laroche Roland A. 122
 Lary 41, 72

- Latynus 18, 32
Lavique Adam Q. 46
Leach Eleanor Winsor 10, 90, 133
Lease Emory B. 122
Leciejewicz Lech 24
Leclerc Hélène 81
Le Goff Jacques 78-80
Lentulus (Lucius Cornelius Lentulus Crus) 172
Lentulus (Publius Cornelius Lentulus Sura) 126-129
Lepidus (Marcus Aemilius Lepidus) 154
Lesky Albin 101
Le mian Bolesław 37
Levene David S. 113
Levin Harry 162
Levin Saul 171
Lévi-Strauss Claude 17, 23-24, 30, 35-36, 39, 53-54, 187
Lew Agnieszka Paulina 56, 94
Lewandowski Ignacy 11, 28, 51, 120, 141, 149
Lewerentz Annette 102
Lewis Anne-Marie 150
Lewis Charlton T. 55
Lewis Naphtali 121
Licyniusz Macer (Caius Licinius Macer Calvus) 83
Lieberg Godo 58, 66
Likofron 54, 72, 74
Linderski Jerzy 70
Littlewood R. Joy 98
Litwornia Andrzej 175, 179
Liwia (Livia Drusilla Augusta) 163
Liwiusz (Titus Livius Patavinus) 28, 45-46, 49-50, 61, 63, 72, 98, 111-112, 123-124, 141, 143-144, 147, 153-154, 158
Liwiusz Andronikus (Lucius Livius Andronicus) 113
Lorsch Robin S. 152
Loupiac Anne 30
Lovisi Claire 128
Lowell Robert 175
Lowrie Michéle 86
Lucyna 103, 117
Ludwig Lesław 183
Lukan (Marcus Annaeus Lucanus) 47, 65, 104, 112, 114, 116-117, 130-131, 142, 167, 169-170, 172

Lukrecja 70
Lukrecjusz (Titus Lucretius Carus) 60, 72, 74, 148
Luna 105, 109
Luraghi Nino 132
Luttikhuizen Gerard P. 107
Lynch David 91
Lyne Richard Oliver Allen Marcus 22

M
Maa 142
Maciąg Kazimierz 182
Maciejczyk Aloysius 117
MacIntyre Alasdair 38
Mack Sara 89, 91
MacKenzie Margery W. 110
MacLeod Colin William 22, 136
Madyda Władysław 54
Magris Claudio 9
Makowiecka Elżbieta 19
Makrobiusz (Ambrosius Theodosius Macrobius) 83, 109
Maksencjusz (Marcus Aurelius Valerius Maxentius) 61
Maksymian (Marcus Aurelius Valerius Maximianus) 79
Malaspina Ermanno 107, 172
Mamertyn (Claudius Mamertinus) 79
Maniliusz (Marcus Manilius) 81, 149-151, 157
Mann Tomasz 182
Mannu 103
Manson Michel 159
Manuwald Gesine 113
Marcellus (Marcus Claudius Marcellus) 155, 158
Marcjalis (Marcus Valerius Martialis) 48
Marcus Robert 182
Marianus 63
Marincola John 28, 66
Mariusz (Caius Marius) 119-120, 149
Markiewicz Henryk 187
Markowski Michał Paweł 8
Marks Karol 172
Marmorale Enzo V. 113
Marquard Odo 36
Mars 18, 35, 42, 67, 72-73, 76-78, 117, 136, 155
Martin Beatrice 130

Martin Paul Marius 57, 75
Martindale Charles 179
Martínez-Pinna Jorge 70
Mashkin, p. Maszkin
Mastino Attilio 45
Mastrocinque Attilio 16, 44, 122, 128
Maszkin Nikolař Aleksandrowicz 127, 144
Matka-Ziemia 141
Matthew Gervase 163
Matthews John 51
Matywiecki Piotr 181
Mayer Roland 130
Mazzarino Santo 16-17
Mazzoni Cristina 71
McCann Anna Marguerite 163
McConnell Joan 49
McGowan Matthew 60, 66, 82
Meban David 132
Mecenas (Caius Cilnius Maecenas) 152
Medea 91, 137
Melanippe 72
Melibeus 138
Melinno 48, 54, 158
Mellor Ronald 48
Menander 148
Mencacci Francesca 123
Menichetti Mario 84
Mercouri Melina 135
Merkury 72, 89
Merlo Alessandro 44
Merola Marco 19
Méthy Nicole 50
Meulder Marcel 28, 64
Meurant Alain 19, 25, 34, 144
Meyer Marvin 145
Miano Daniele 11, 44
Michel Alain 171
Michels Agnes 90
Mickiewicz Adam 184
Mikołajczak Aleksander Wojciech 178
Mikołajczyk Ireneusz 75
Mikon 136
Miles Gary B. 86, 143
Milewska-Ważbińska Barbara 67
Miller Henry 183
Miller John F. 28, 131
Miller Paul Allen 161
Miłosz Czesław 159, 183, 187
Minos 64-65

Miozga Sławomir 168
Mirecki Paul 145
Mitrydates 125
Młodość, p. Juventas
Modestyn (Herennius Modestinus) 83
Möller Astrid 127
Moltesen Mette 103
Momigliano Arnaldo 25-26, 32, 51, 63, 165
Mommsen Theodor 16, 127
Monaca Mariangela 128, 154
Montanari Enrico 123
Moore Frank Gardner 49
Mora Fabio 153
Moravia Alberto 91
Morawiecki Lesław 143
Mørland Henning 100
Morris Sarah P. 127
Moskalew Walter 65
Most Glenn W. 115
Mrozewicz Leszek 49
Mrówczyński Piotr 62-63
Mucharski Piotr 186
Mueller Hans-Friedrich 142
Müller Karl Otfried 35
Müller Werner 58
Murgatroyd Paul 68
Murphy Tevor 66
Musialska Ines 50, 163
Musiał Danuta 122
Mussolini Benito 183
Mutschler Fritz-Heiner 55
Muza 60
Muzy 133, 136, 148
Myers K. Sara 28, 93

N

Narducci Emanuele 30
Nawotka Krzysztof 49
Nelis Damien P. 113
Nepos (Cornelius Nepos) 141
Néraudau Jean-Pierre 124
Neron (Lucius Domitius Ahenobarbus) 114, 116-117, 121, 127, 130-131, 162
Nerwa (Marcus Cocceius Nerva) 18
Nethercut William R. 110
Nettleship Henry 134
Neuhaus Helmut 166
Newiusz (Gnaeus Naevius) 86, 113, 134
Newlands Carole 160

Newman John K. 27, 31
Nicolet Claude 81, 161
Niebuhr Barthold Georg 143
Niemirska-Pliszczyńska Janina 148
Nisbet Robin G.M. 46, 135-136
Nock Arthur Darby 148
Norbanus (Caius Norbanus Balbo) 120
Norden Eduard 73
North John A. 59, 70
Northrup Mark D. 134
Norwid Cyprian Kamil 182, 184
Notker z Sankt Gallen 173
Nowicka-Jeżowa Alina 177
Numa Pompiliusz (Numa Pompilius) 18, 28,
 61, 76, 83, 98, 149, 158-159
Nycz Ryszard 8, 187

O

Ochab Maryna 179
Ochocki Aleksander 47
O'Donnell S. 81
Odyseusz 17, 88, 115
Ogden Daniel 152
Ogilvie Robert Maxwell 43, 98, 108, 112, 148
Ogulnius (Quintus Ogulnius Gallus) 72
O'Hara James J. 67, 93, 97, 99, 101
Okeanos 80
Oktawian August (Caius Iulius Caesar Octavianus Augustus) 31, 42, 45, 47-48,
 51-52, 55, 62, 65, 78, 80, 97-98, 108,
 110, 119, 140-143, 146, 148-163, 165,
 178, 184
Oktawiusz (Caius Octavius) 152
Oktawiusz (Gnaeus Octavius) 119-120
Olędzka-Frybesowa Aleksandra 183
Oliensis Ellen 88, 107
Oliver James H. 54
Olszewski Lesław 30, 44
Olus, p. Aulus Vibenna
Orestes 43, 97-98, 108
Orfeusz 134
Orozjusz (Paulus Orosius) 119, 142, 167-168
Ostrogorsky George 172
Otis Brooks 39, 87, 134
Owidiusz (Publius Ovidius Naso) 16, 33, 50,
 60, 66, 68-70, 73, 75, 80-82, 86, 93-94,
 98, 101-102, 108, 111, 113, 115, 148,
 156, 160, 178

P

Paciorek Antoni 122
Paduano Guido 74
Pairault Françoise-Hélène 103
Palikowie (Palici) 101
Pallas 110
Palombi Domenico 42
Pan Cogito 9
Pankiewicz Józef 182
Papaioannou Sophia 90
Papini Massimiliano 112-113
Papiriusz Karbon (Gnaeus Papirius Carbo)
 120
Paprocka-Podlasiak Bogna 179
Parke Herbert William 61, 144
Parker Holt N. 128
Parki 65
Parthenopeus 95
Partyka Jacek 164
Parys 43
Paschalis Michael 100
Paschoud François 51, 165
Pasco-Pranger Molly 97
Pasqualini Anna 109
Patetta Luciano 44-45
Paton William R. 125
Pavan Massimiliano 168
Pavlovskis Zoja 89
Pawlak Marcin 49
Pease Arthur Stanley 121
Pei Mario 49
Peleus 65
Pelling Christopher 66
Pelops 124
Perennitas 164
Perkell Christine 86
Pernot Laurent 55
Persefona 153
Persjusz (Aulus Persius Flaccus) 102
Perykles 96
Petersen Wolfgang 43
Petersmann Hubert 55
Petroniusz (Caius Petronius Arbiter) 114
Pfeiffer Rudolf 101, 134
Phillips C. Robert 15
Pia Baccari Maria 172
Piccaluga Giulia 46, 54
Piccolotto Moreno 173
Piérart Marcel 7

- Pietrusiński Dionizy* 157
Piętka Radosław 15, 179, 182
Pighi Giovanni Battista 155
Pigoń Jakub 11, 91, 130
Pikus 18, 72-73
Pindar 57, 158
Piotr Apostoł, św. 168
Piotrowicz Ludwik 113
Piranesi Giovanni Battista 179-180, 182, 185
Pitagoras 94, 149
Pite Ralph 179
Pizystrat 32
Platon 67, 107, 128
Plaut (Titus Maccius Plautus) 113, 156
Pliniusz Starszy (Caius Plinius Secundus) 52, 57, 71, 74, 76, 121
Plutarch 9, 28, 44, 49, 52, 60, 64, 69, 73, 76, 83, 119, 121-122, 142
Pluton 154
Podemann Sørensen Jørgen 95, 100
Poe Edgar Allan 37
Poggio Bracciolini Gianfrancesco 173
Poirion Daniel 58, 171
Polański Tomasz 22
Polibiusz 49, 112-113, 143-144
Polideukes 152
Polidoros 89
Poliksena 65, 115
Polito Eugenio 42
Pomian Krzysztof 23, 168
Pompejusz Strabon (Gnaeus Pompeius Strabo) 121
Pompejusz Wielki 65, 119, 121, 125, 146
Poręba Marcin 47
Porte Danielle 57, 69, 93, 124, 148
Potocka Delfina 182
Potter David S. 131
Poucet Jacques 7, 19, 61
Poulsen Birte 103
Pound Ezra 175
Powell Anton 48, 82, 160
Powell Jonathan G.F. 70
Pratt Kenneth J. 49
Prescott Frederick Clarke 39
Preston Rebecca 60
Prete Sesto 168
Priam 43, 65, 89, 108, 115, 128, 148
Prokopiuk Jerzy 41
Prokopiusz z Cezarei 168
Prontera Francesco 57
Propercjusz (Sextus Propertius) 56, 74, 82-85, 124, 148, 152, 157, 161
Prudencjusz (Aurelius Prudentius Clemens) 168
Pseudo-Metody 167
Puhvel Jaan 33
Purcell Nicholas 26-27, 47, 61
Putnam Michael C.J. 113, 134, 136, 138, 155-156
- Q**
- Quevedo Francisco de* 175
Quint David 89
- R**
- Raaflaub Kurt A.* 29, 45, 151,
Raby Raby Frederic James Edward 171
Racine Jean Baptiste 95
Radke Gerhard 98, 102, 108
Rafael (Raffaello Santi) 174
Rand Edward Kennard 49
Randle Robert 21
Rawson Elisabeth 150
Rea Jennifer A. 86, 90
Rea Sylwia 35, 70
Recaranus-Trikaranos 110
Reed Joseph D. 67, 84
Reeder Jane Clark 128
Reeker Hans Dieter 139
Regulus (Marcus Atilius Regulus) 61, 167, 172
Rehm Bernhard 139
Reitz Christiane 114
Remus 17-19, 30, 32-35, 54, 67-72, 76, 78, 80, 83, 87, 90, 103, 109, 124, 152-153, 156-159, 172
Reszke Robert 8, 47, 72-73
Revel Jean-François 183
Rewers Ewa 9
Ribichini Sergio 8
Rich John 128
Richardson Lawrence 152
Rivaroli Marta 112
Roberts Deborah H. 99
Roberts Michael 47
Robertson Noel 57
Rochette Bruno 80-81

Rodakowie Magda i Paweł 8
 Roma 47-48, 51-52, 54-55, 63, 65-67, 77,
 148-149, 164, 169, 184
 Romulus 15, 17-19, 30, 34-35, 44, 46-50, 54-
 -55, 57, 61-63, 67-72, 76-78, 80, 83, 87,
 90, 103, 109-110, 115, 122, 124, 129,
 136, 142, 144, 148, 152-153, 156-159,
 161, 167, 172, 183
 Romulus Augustulus (*Flavius Romulus Augu-*
stus) 61
Rorty Richard 78
Rose Herbert Jennings 64
Rosenbach Manfred 44
Ross Taylor Lily 27
Rossi Andreola 113
Rotondi Secchi Tarugi Luisa 44
Royo Manuel 47
 Różewicz Tadeusz 185
Rubinkiewicz Ryszard 122
Rudd Niall 46
Rudich Vasily 130
Rüpke Jörg 58, 66, 130, 155
 Rutyliusz Namatianus (*Rutilius Claudius*
Namatianus) 66, 80
Rybicka Ewa 8
Rybowski Tadeusz 173
Rykwert Joseph 57
Ryszewska Katarzyna 76

S

Sabinki 124
Sabbatucci Dario 83
Sachs E. 69
Said Suzanne 29
Sailor Dylan 40
 Saliowie (*Salii*) 76, 86, 111
 Salonina (*Julia Cornelia Salonina*) 163
 Salustiusz (*Gaius Sallustius Crispus*) 126-
 -127, 129, 141
 Salwian z Marsylii (*Salvianus*) 182
Sancassano Maria 152
Santangelo Federico 127
Santi Claudia 45
 Sarbiewski Maciej Kazimierz 178
Sartarelli Stephen 17-18
 Saturn 18, 41, 93, 117, 133, 137, 139, 146
Saunders Timothy 179
Saylor Charles F. 89
Scafoglio Giampiero 113

Scaliger Juliusz Cezar (Giulio Cesare della
 Scala) 176
Scamozzi Vincenzo 174
Schade Gerson 133
Schäfer Alfred 45
Scherberich Klaus 166
Scherrer Steven J. 145
Schiesaro Alessandro 42, 76
Schilling Robert 69
Schmeling Gareth 111, 166
Schmid P. Benno 57
Schmid Wolfgang 118-119, 122
Schmidt Ernst A. 134
Schmitzer Ulrich 113
Schmitt Pantel Pauline 17
Schneider Fedor 169
Schnayder Georgius (Jerzy) 112
Schnegg-Köhler Bärbel 155-156
Schramm Percy Ernst 173
Schumacher Leonhard 183
Scialanca Francesca 112
Scott Walter 106
Scullard Howard Hayes 113
Scully Stephen 44
 Scypion Afrykański (*Publius Cornelius Scipio*
Africanus Maior) 55, 79, 142-143, 146,
 149, 152
 Scypion Afrykański Młodszy (*Publius Corne-*
lius Scipio Aemilianus Africanus Minor)
 97, 112-113, 146
 Scypion Azjatycki (*Lucius Cornelius Scipio*
Asiaticus) 120
Seidensticker Bernd 33
 Sekstus Pompejusz (*Sextus Pompeius Ma-*
gnus Pius) 160
 Seneka Młodszy (*Lucius Annaeus Seneca Mi-*
nor) 37, 114-115, 128, 130-131, 162, 182
 Seneka Starszy (*Lucius Annaeus Seneca*) 50
Seng Helmut 114
Sennett Richard 9
 Septymiusz Sewer (*Lucius Septimius Seve-*
rus) 163
Serres Michel 64, 123
 Sertoriusz (*Quintus Sertorius*) 172
 Serwiusz (*Maurus Servius Honoratus*) 43-44,
 55, 65, 72, 93, 95, 97-98, 100-101, 103-
 -104, 132
 Serwiusz Tuliusz (*Servius Tullius*) 61, 99,
 109

Sęp-Szarzyński Mikołaj 175-176, 184
Shackleton Bailey David Roy 118-119
Shelley Percy B. 14
Short Charles 55
Simonelli Antonella 45
Simpson Michael 97, 102, 108
Siniscalco Paolo 45, 172
Sinko Tadeusz 179
Skinner Marilyn B. 114, 125
Sklénar Robert John 148
Skoie Mathilde 179
Skulsky Susan 67
Skutsch Otto 70, 109
Sławek Tadeusz 9
Słowacki Juliusz 181
Small Jocelyn Penny 110
Smith Jonathan Zittell 23, 145
Smith Malcolm C. 175
Smith Riggs Alden 90
Smolenaars Johannes Jacobus Louis 133
Smoller Laura 171
Sobol-Jurczykowski Andrzej 21, 52, 185
Sofokles 23, 124
Sokrates 149
Solodow Joseph B. 123
Sommer Michael 113
Soranus (*Quintus Valerius Soranus*) 52
Sowa Jan 165
Spartakus 129
Speer Albert 183
Spencer Diana 114
Spenser Edmund 175
Spickermann Wolfgang 45
Spitzer Leo 45
Stabryła Stanisław 158, 181
Stacjusz (*Publius Papinius Statius*) 86, 95, 131
Stahl Hans-Peter 151
Staniewska Anna 13
Stanley Keith 66
Stark Rodney 41
Starobinski Jean 179
Starowieyski Marek 170, 173
Steinby Eva Margareta 153
Stella Luigia Achillea 54
Stelmaszczyk Barbara 187
Stempowski Jerzy 175
Stendhal 181
Stephens Susan 66
Stevens Courtenay Edward 165

Stinger Charles L. 173
Stoffel Eliane 23
Stok Fabio 45
Storoni-Mazzolani Lidia 49, 81, 143
Strabon 10, 64, 125
Strasburger Hermann 16, 68
Strothmann Meret 155
Struck Peter T. 13
Strzelczyk Jerzy 161, 169
Styka Jerzy 164
Stylichon (*Flavius Stilicho*) 168
Sudolski Zbigniew 182
Sugano Karin 169
Sulla (*Lucius Cornelius Sulla Felix*) 116-117,
119-122, 125-127, 129, 142, 160
Sulpicjusz (*Publius Sulpicius Rufus*) 120
Swedenborg Emanuel 104
Swenson James 21
Swerdlow Noel M. 150
Swetoniusz (*Caius Suetonius Tranquillus*) 28,
131, 146, 148, 150-152, 154, 156-157
Swoboda Michał 86
Sybilla 61, 86, 98, 127-128, 133-134, 142,
153-154
Sydoniusz Apollinary (*Caius Sollius Modestus
Sidonius Apollinaris*) 67, 77, 164
Sylizusz Italikus (*Tiberius Catius Asconius
Silius Italicus*) 18, 95, 98, 121, 131
Sylwiusz 95, 109
Syme Ronald 117, 148
Szalsza Marek 166
Szarmach Marian 94
Szczęsna Anna 107
Szekspir William 104
Szelest Hanna 152
Szumańska-Grossowa Hanna 78
Szymanowski Adam 185
Szturc Włodzimierz 179

Ś

Śliwiński Marian 182
Śnieżewski Stanisław 46, 61
Środa Krzysztof 56
Świderkówna Anna 84, 115

T

Tabakowska Elżbieta 79
Tacita 54
Taczusz (*Titus Tatius*) 83

Tacyt (*Publius Cornelius Tacitus*) 40, 48, 130, 145, 162, 166
 Tages 18
 Taine Hipolit 183
 Tanatos 107
 Taplin Oliver 81
 Tarchon 18
 Tarkwiniusz Pyszny (*Lucius Tarquinius Superbus*) 148, 158-159
 Tarpeja 18, 70, 82-83
 Tarutiusz Firmanus (*Lucius Tarutius Firmianus*) 150
 Tavenner Eugene 122, 126
 Telefos 72
 Teodoncjusz (*Theodontius*) 94
 Teodozjusz I Wielki (*Flavius Theodosius*) 168
 Teodozjusz II (*Flavius Theodosius*) 79
 Teofanes z Mityleny 146
 Teogenes 150-151
 Teokryt 133-134
 Terminus 46, 80, 83, 111, 165, 168-169
 Ternes Charles-Marie 57
 Tetyda 65
 Tezeusz 64-65, 96
 Thibodeau Philip 138
 Thomas Richard F. 91
 Thornton Mary K. 48
 Tibullus (*Albius Tibullus*) 49-50, 86, 154, 157
 Timajos 63
 Titonos 80, 98
 Tityrus 47, 138-139, 149
 Todd Jane Marie 25
 Todd Otis Johnson 117
 Toher Mark 15, 45, 151
 Tolkien John Ronald Reuel 43
 Toporow Waczesław 8
 Touati Anne-Marie Leander 95, 107
 Townend Gavin B. 119
 Tracy H.L. 124
 Tracy Stephen 138
 Traina Alfonso 138
 Trajan (*Marcus Ulpius Traianus*) 51, 163, 165
 Trivia, p. Diana
 Trowbridge Mary Luella 152
 Trójdrożna, p. Diana
 Trzeciński Łukasz 62
 Tucker Robert A. 48
 Tucker Thomas George 104
 Tudor Henry 30

Tuisto 103
 Tukidydes 27-28, 133
 Tulli Magdalena 8-9
 Turcan Robert 172
 Turnus 88, 94, 110
 Tyberiusz (*Tiberius Claudius Nero*) 142, 162

U

Uhden Johann Daniel Wilhelm Otto 102
 Ultor, p. Mars
 Umbricius 76
 Umbro 101
 Usener Hermann 122
 Uther Hans Jörg 75

V

Vaan Michiel Arnoud Cor de 55
 Valenciennes Pierre-Henri de 179
 Vandier Jacques 52
 Van Dormael Jaco 105
 Van Sickle John 134, 138
 Vasaly Ann 109
 Vattimo Gianni 187
 Venclova Tomas 183
 Verdière Raoul 116-120, 122, 127
 Verduchi Patrizia 45
 Ver Eecke Marie 109, 157
 Vergier Stephane 8
 Vermaseren Maarten J. 100
 Vernant Jean-Pierre 29, 56
 Verzar Monika 45
 Veyne Paul 28, 31
 Vian Francis 74
 Vidal-Naquet Pierre 56
 Virgo 133
 Vitalis Janus (Giano Vitale) 170, 175-176, 185
 Vittinghoff Friedrich 168
 Vogt Joseph 81
 Vöhler Martin 33
 Voisenat Claudie 34
 Volk Katharina 138
 Vout Caroline 43

W

Wagenvoort Hendrik 54, 155
 Walbank Frank William 79, 113
 Walcot Peter 22
 Walde Alois 55
 Walde Christine 13

- Waleriusz Flakkus (*Caius Valerius Flaccus*) 131
 Waleriusz Maksymus (*Valerius Maximus*)
 123, 142
Wallace-Hadrill Andrew 76, 140
Walsh Patrick Gerard 93
Walter Uwe 132
Wandowski Henryk 41
Ward Donald 33
Warde Fowler William 122
Wardman Alan 48
Ward-Perkins Bryan 166
Wargocki Andrzej 175-176
Warron 9, 43, 46, 57-59, 63, 66-67, 74-77,
 83, 86, 109, 127, 134, 150
Wasilewska Anna 8
Watson Alaric 164
Watt William C. 122
Weber Max 41, 143
Weiden Boyd Barbara 68, 82
Weil Simone 144, 183
Weimann Robert 30
Weinstock Stefan 128, 136, 146, 152, 155
*Wellejusz Paterkulus (Marcus Velleius Pater-
 culus)* 28, 140, 142
*Wenancjusz Fortunatus (Venantius Honorius
 Clementianus Fortunatus)* 172
Venus 42, 50, 60, 66, 69, 78, 125, 133, 148
Wergiliusz (Publius Vergilius Maro) 16, 18,
 21, 30, 47, 49-50, 52-53, 56, 64-65, 72-
 74, 78, 80-81, 86-91, 94-99, 103-105,
 107-108, 113, 116-117, 122, 125, 129,
 131-133, 136-137, 139, 142, 144, 149,
 154, 156-157, 159-160, 173
Wesołowska Elżbieta 11, 15, 67-68, 114, 179,
 182
West Martin L. 22, 73, 134
Westa 19, 43, 48, 111, 129
Wettiusz (Vettius) 77
Wheeler Stephen M. 101
Whistler James 182
White Heather 74
Whitehorne John 88-89, 135
Whittaker Richard 114
Wieczność, p. Perennitas
Wierusz-Kowalski Jan 36
Wiktoria 184
Wilhelm z Malmesbury 171
Wilkinson Lancelot Patrick 94
Williams Robert Deryck 91, 96, 99
Wilson Thomas M. 81
Wimmel Walter 101
Wirbia 98
Wirbiusz 90-105, 107-110
Wirth Gerhard 111
Wiseman Timothy Peter 17-19, 22, 24, 26-28,
 30-35, 38, 43, 45, 47, 51, 67, 69, 72, 103
Wiśłowska Maria 9
Wissowa Georg 16, 23, 149
Wiśniewska Lidia 182
Witke Charles 171
Witruwiusz (Marcus Vitruvius Pollio) 85
Wolski Józef 19
Wolter 178
Wood Christopher 94
Wood John Robert 18
Woodard Roger D. 46, 123
Woodman Anthony John 131
Woolf Greg 81
Woźniak Monika 78
Wrigley Richard 179
Wulkan 128
Wyrzykowski Stanisław 37
- Z**
- Zaffagno Elena* 51
Zagórski Mariusz 91
Zahle Jan 95, 107
Zaleski Marek 139
Zanker Andreas T. 140
Zanker Paul 30, 44, 140-141, 156
Zarker John W. 90
Zawadzka Anna 44
Zeidler-Janiszewska Anna 9
Zetzel James E.G. 87, 115
Zgoda (Concordia) 45
Zieliński Jan 175
Zieliński Tadeusz 44, 77, 116, 127-128, 141,
 144-145, 150, 154-155, 167-168
Ziemia Kwiryna 179
Ziemiński Janusz 45
Ziółek Paweł 42, 53-54
Ziółkowski Adam 19, 43
Zola Emil 183
Zosimos 127, 153, 163-164
Zweig Stefan 9
- Ż**
- Żyłko Bogusław* 8

ROMA AETERNA: THE URBANISTIC MYTHOLOGY OF ROME

Summary

The purpose of this book is to investigate the relationship between the ancient city of Rome, myth, and Roman literature, predominantly poetry, which is usually viewed as a perfect vehicle for transmitting mythological subject matter. The ongoing debate about the problematic status of Roman myth, in which such scholars as Timothy P. Wiseman, Filippo Coarelli, Andrea Carandini, Mary Beard and Denis Feeney were engaged, among others, emphasizes the unique nature of Roman mythology, which was independent of the Greek paradigm. All the conclusions that were drawn from this debate revealed skepticism about the famous Dumézilian interpretation of Roman mythology, which referred to the alleged Indo-European background of the Roman tradition. Nevertheless, another of Dumézil's propositions, i.e. the idea of a myth hidden under the guise of history, seems to be more acceptable for modern scholars. It follows that Roman myth seems to have a special form (as compared to Greek myth) and is somewhat concealed, and thus needs to be unveiled. What is more, it is not "archaic", but rather linked with politics and historical events.

Therefore, the first chapter of the book is devoted to a critical discussion of the arguments and proposals that arose from the aforementioned debate. These ideas are then used as a starting point for examining the conception of the city as the main protagonist in the mythical stories that are representative of the Roman culture. The author suggests treating the narratives about the beginnings, topography and "biography" of the city of Rome, which are embedded in Roman poetry, as elements of specific urbanistic mythology, by taking into consideration the fact that a vital part of the Roman mentality was imbued with civic eschatology which was related to the image of Rome. The notion of urbanistic myth is presented in the second chapter of the book, which examines certain traces of this kind of mythological thinking that can be found in different poetic texts, dating from the republican period to the times of the Empire. The analysis of several components of urbanistic mythology lays particular stress on Roman foundation myth and the myth of the city's borderlines (which is the topic of the third chapter) as well as tales and prophecies about the city's supposed death and its rebirth.

A poetic subgenre that touches upon the foundation myth can be called *ktistic* poetry, i.e. a literary form which was known from the Greek tradition, but which was much more important to Roman literature. Vergil's *Aeneid* is a key poetic work that represents this subgenre. It is regarded as a *ktistic epic par excellence*; it narrates Rome's foundation story which is the most significant to Roman culture. The connection between the *Aeneid* and Roman mythic imagination, especially as regards the city of Rome, is all too obvious, but apart from certain evident examples, Vergil's epic also features lesser known characters and episodes that are worthy of notice as they represent the characteristics of urbanistic mythology. For instance,

the puzzling Virbius episode from the eighth book of the *Aeneid* is usually considered to be Vergil's comment on the Greek myth of Hippolytus and the cult of Diana; but at the same time, Virbius' double life can be seen as a reflection on life and death, which was typical of Vergil's outlook on the world as well as the Roman mindset. Hence, in the fourth chapter, different interpretations of the myth of Virbius are discussed in order to show that he, known also under the name of "Urbius", represents the city (*urbs*) and its destiny. Consequently, the Virbius myth is connected with the issues of death and revival, which allows one to perceive the fate of Rome as a kind of mythical *katabasis*.

Thus, this book also studies the myth of the dying city along with the prediction of the so-called "third tempest" (*trina tempestas*), which was to destroy Rome ten *saecula* after the fall of Troy. The conditions of the city's demise and salvage can, in turn, be associated with a political and mythical figure representing a charismatic savior, who was responsible for the cyclical renewal of Rome. Some of the features of the literary image of a Roman leader and the city's rebuilder are investigated in the sixth chapter, *Renovator Urbis*. The last part, titled *Terminus*, which is intended to be the book's conclusion, presents a brief analysis of the afterlife of Roman urbanistic mythology in the late antique, medieval, and modern culture.

SPIS TREŚCI

Wstęp	7
I. Rzymianie i mit	13
II. Mitologia urbanistyczna	40
III. Mit początków	63
Fundacyjny bestiariusz	71
Mitologia granicy	78
IV. Poezja początków: rzymski poemat fundacyjny	85
<i>Eneida</i> jako epos ktystyczny	87
Rzymski mit: podwójne życie Wirbiusza (<i>Aen.</i> VII 761-782)	90
V. <i>Roma moriens, Roma renascens</i> : Miasto i śmierć	112
Trojański tekst Katullusa	114
<i>Trina tempestas</i>	116
<i>Renovatio Urbis</i>	132
VI. <i>Renovator Urbis</i>	140
Zamiast zakończenia: rzymski mit urbanistyczny u schyłku antyku i w czasach późniejszych	165
Wybrana literatura przedmiotu	188
Indeks nazw osobowych	196
Roma Aeterna: The Urbanistic Mythology of Rome (Summary)	213

„Mitologia i miasto to dwa podstawowe pojęcia nadające kształt niniejszej książce”, pisze Autor w drugim akapicie „Wstępu”. Obydwa terminy, ale przede wszystkim – co zrozumiałe – mitologia, są trudne do precyzyjnego zdefiniowania; właściwie każda próba definicji wiąże się z pewnym wyborem metodologicznym, wyborem perspektywy badawczej [...]. „Miasto” jest jednym z ważniejszych pojęć współczesnej antropologii; dr Piętka odwołuje się raz po raz do antropologicznego dyskursu, ale jego perspektywa pozostaje literaturoznawcza; antropologia pełni tu funkcję pomocniczą (podobnie zresztą jak kulturoznawstwo, religioznawstwo, historia religii – w ogóle trzeba od razu powiedzieć, że Autor z dużą swobodą porusza się po różnych obszarach humanistyki, a książka niewątpliwie zyskuje dzięki uwzględnieniu osiągnięć innych dyscyplin). [...] Widziana jako całość, książka dr. Piętki jest raczej zbiorem studiów niż monografią, której celem byłoby systematyczne i całościowe ujęcie tematu. Zresztą tytułowa mitologia podlega w kolejnych rozdziałach proteuszowym przemianom – czasem jawi się jako kategoria bliska religioznawstwu, czasem bliżej jej do antropologii kulturowej. Zwornikiem jest jednak, jak to już zostało tutaj powiedziane, perspektywa literaturoznawcza; najważniejsze w tej książce są wnikliwe, subtelne analizy tekstów. [...] Dr Radosław Piętka napisał bardzo ciekawą, nietuzinkową i erudycyjną książkę. O tego typu pracach mawiają Anglosasi, że dostarczają czytelnikom „food for thought”. Na pewno nie jest to książka, którą można przeczytać, odłożyć na półkę i spokojnie przejść nad nią do porządku dziennego. Ona zachęca, a nawet prowokuje – do refleksji, dalszych analiz, ale też do sporu z Autorem. Ta praca z pewnością zasługuje na pogłębioną naukową dyskusję – i mam nadzieję, że taką dyskusję wywoła.

Z recenzji wydawniczej dr. hab. Jakuba Pigonia

ISBN 978-83-232-2882-0

ISSN 0554-8160



9 788323 228820