



Okoń Danuta, *Konsul T. Flavius Claudianus (zapiski)*, „Balcanica Posnaniensia. Acta et Studia” 1995, t. 7, s. 383–384.

<https://doi.org/10.14746/bp.1995.7.37>

<https://pressto.amu.edu.pl/index.php/bp/article/view/54235>

Instytucją przechowującą materiały źródłowe jest Biblioteka Collegium Historicum Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

<http://bch.amu.edu.pl>

Zadanie zostało zrealizowane w ramach konkursu „Społeczna odpowiedzialność nauki II – Wsparcie dla bibliotek naukowych”. Projekt zatytułowany „Digitalizacja archiwalnych wydań czasopism naukowych zgromadzonych przez Bibliotekę Coll. Historicum UAM”. Projekt dofinansowany ze środków budżetu państwa, przyznanych przez Ministra Nauki w ramach Programu Społeczna odpowiedzialność nauki II. Wsparcie dla bibliotek naukowych (umowa nr BIBL/SP/0092/2024/02 z dnia 05.12.2024). Całkowita wartość projektu: 247 236,00 zł. Kwota dofinansowania: 220 836,00 zł.

The institution storing the source materials is the Library of the Collegium Historicum of the Adam Mickiewicz University in Poznań.

<http://bch.amu.edu.pl>

The task was carried out within the framework of the competition “Social Responsibility of Science II – Support for Scientific Libraries”. The project entitled “Digitization of archival editions of scientific journals collected by the Library of the Coll. Historicum of Adam Mickiewicz University”. The project was co-financed from state budget funds granted by the Minister of Science within the framework of the Programme Social Responsibility of Science II. Support for Scientific Libraries (agreement no. BIBL/SP/0092/2024/02 of 05.12.2024). Total value of the project: PLN 247,236.00. Amount of co-financing: PLN 220,836.00.



UNIwersYTET
IM. ADAMA MICKIEWICZA
W POZNANIU



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego



Społeczna
Odpowiedzialność
Nauki II

(Loveč) i Augustae (Harlec)²⁴. Do ich kategorii zaliczyć by chyba trzeba również Čomakovci, którego nazwa antyczna pozostaje nieznana²⁵. W kontekście tym nasuwają się pewne analogie z Panonią, skąd dla odmiany znamy szereg municypów tylko z nazwy, a materiał archeologiczny w ogóle nie potwierdza rozwoju urbanistycznego, jaki należałoby łączyć z ich statusem municypalnym²⁶. Być może więc, że i w Mezji Dolnej municypalizacja miała w wielu przypadkach charakter czysto formalny, nie wychodząc poza zwykłe deklaracje o charakterze prawnym.

Leszek Mrozewicz

²⁴ Idem, *Beiträge*, s. 356: „Zu den von Vulpe angeführten vier Municipien – Novae, Tropaeum Traiani, Durostorum und Troesmis – sollen vielleicht noch Montana und Melta hinzukommen, obwohl sie bisher nicht ausdrücklich bezeugt worden sind”; idem, *Romanizm i między Dunajem a Balkanami od Hadrian do Konstantyna Wielkiego*, GSUFF 47, 1950/1952, s. 90 (Augustae); zob. Mrozewicz, *Rozwój ustroju*, s. 78.

²⁵ Literatura i zarys problemu: Mrozewicz, *Rozwój ustroju*, s. 44–45.

²⁶ Por. F. Kolb, *Die Stadt im Altertum*, München 1984, s. 183; Mrozewicz, *Arystokracja municypalna*, s. 27.

KONSUL T. FLAVIUS CLAUDIANUS

Odkryty przed kilkoma laty dyplom wojskowy z Koptos datowany jest nazwiskami dwóch konsulów dodatkowych 179 roku, Titusa Flaviusa Claudianusa i Luciusa Aemiliusa Iuncusa¹. Iuncus został wymieniony w żywocie Kommodusa jako *vir consularis* wygnany przez cesarza w 183 roku, Claudianus natomiast jest postacią nową, dotąd nieznaną².

W źródłach datowanych na drugą połowę II wieku lub pierwszą połowę III występuje kilka osób noszących to nazwisko. Są to:

1. Fl(avius) Claudianus – znany z inskrypcji IGR I 771, utożsamiony przez A. Steiną z legatem Tracji z czasów współrzędów Septymiusza Sewera i Karakalli lub z lat 211–213³.

2. T. Fl(avius) Claudianus – trybun wojskowy legionu XXII *Primigenia pia fidelis*, znany z inskrypcji z Mogontiacum (CIL XIII 11801), pochodzącej z końca II wieku lub z początku III wieku⁴.

3. T. Flavius Claudianus – *clarissimus vir* wymieniony na rurze wodociągowej z Ardei⁵.

4. T. Flavius Claudianus – konsul i augur znany z inskrypcji rzymskiej ufundowanej przez syna⁶.

Problematyczne jest utożsamianie nowego konsula z którąkolwiek z wyżej wymienionych osób. Kariery legata Tracji i trybuna legionu XXII *Primigenia* przypadają na czasy nieco późniejsze niż konsulat tytułowego Claudianusa.

T. Flavius Claudianus znany z napisu z Ardei mógłby być konsulem 179 roku, ale brak jakichkolwiek dowodów podtrzymujących tę hipotezę.

Pozostaje ostatni z podanych kandydatów. Jedyna wymieniająca go inskrypcja brzmi:

T. Fl. Quirina | Claudiano | cos. auguri | Flavius Pius | patri optimo.

¹ Dyplom z Koptos; AE 1990, 1023 za C. Römer, w: ZPE 82, 1990, s. 137–153.

² SHA Commodus 4,11: „In exilium autem acti sunt Aemilius Iuncus et Atilius Severus consules”. Biograf użył formy „konsulowie”, lecz chodzi oczywiście o byłych konsulów.

³ A. Stein, *Römische Reichsbeamte der Provinz Thracia*, Sarajevo 1920, s. 50.

⁴ E. Groag w PIR² F 236 uważa, że trybun legionu XXII mógłby być konsulem wymienionym w inskrypcji CIL VI 1413, lecz hipotezę tę sam uznał za mało prawdopodobną.

⁵ CIL X 6767 = CIL XV 7785.

⁶ CIL VI 1413.

Napis ten nie przynosi zbyt wielu informacji. Flavius Pius dedykujący inskrypcję poza nią nie występuje w innych źródłach, tak więc jego osoba nie dostarcza żadnych wskazówek.

Datowanie napisu jest niepewne, E. Groag jednak stwierdził, że krój liter wskazuje przynajmniej na drugą połowę III wieku⁷. Przyjmując nawet, że jest to inskrypcja nagrobkowa, nie można utożsamiać tego T. Flaviusa Claudianusa z konsulem 179 roku.

Tak więc żadna ze znanych homonimicznych osób nie jest tożsama z niedawno odkrytym konsulem. Jest jednak dość prawdopodobne, że przynajmniej jeden z wyżej wymienionych Flawiuszy był jego synem. Szczególnie kusząca jest kandydatura ostatniego z omówionych Klaudianusów. Noszony przez niego tytuł augura wskazuje na pochodzenie z rodziny senatorskiej, wyróżnionej w przeszłości urzędami konsularnymi. Jego hipotetyczny ojciec, konsul 179 roku, także musiał mieć konsularnych przodków, gdyż na dyplomie z Koptos wyprzedza L. Aemiliusa Iuncusa syna konsula dodatkowego 154 roku i wnuka konsula 127 roku⁸. Wyśledzenie jego z kolei ojca jest znacznie trudniejsze. Prawdopodobnie był on konsulem ok. 150-160 roku. Niestety, w tych latach, a nawet w szerszym przedziale, tzn. 140-170, na znanych listach konsulów nie pojawił się żaden Flavius Claudianus. Oczywiście, ojciec konsula 179 roku nie musiał być jednoimienny ze swoim synem, w ten sposób tracimy jednak jedyną wskazówkę, która mogłaby pomóc w jego odszukaniu. Z braku źródeł należy tymczasem uznać problem za nierozwiązywalny.

Konsekwencją znalezienia i opublikowania dyplomu z Koptos jest więc tylko odkrycie nowego rodzaju konsularnego epoki Antoninów – Flawiuszy Klaudianusów.

Danuta Okoń

⁷ PIR² F 236.

⁸ O rodzie Aemilii Iunci patrz: PIR² A 352, 353, 355 oraz G. Alföldy, *Konsulat und Senatorenstand unter den Antoninen*, Bonn 1977, s. 112, 119, 164-165, 200, 217, 319, 322, 324, 326.

Włodzimierz Lengauer, *Religijność starożytnych Greków*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994, ss. 220, il. 49.

Dotychczasowe prace W. Lengauera koncentrowały się przede wszystkim wokół problemów dotyczących wojskowości, życia obywatelskiego, myśli politycznej oraz struktury greckiego społeczeństwa epoki klasycznej¹. Tym razem przedmiotem jego rozważań stała się religijność, czyli postawa Greków wobec religii. Uściślając: religijność przeciętnego Greka okresu klasycznego, czyli V-IV w. przed Chr. W *Religijności starożytnych Greków* Lengauer poszukuje więc odpowiedzi nie tyle na pytanie, w co Grecy wierzyli, ile raczej – jak wierzyli? Podejmując się tego zadania autor odwołał się do greckiej praktyki, bowiem w niej przejawiała się owa postawa. Stąd, aby ją zrozumieć, trzeba analizować kult i wierzenia, obrzędy i zachowania Greków charakterystyczne dla im właściwej formy kontaktów z bogami.

Praca składa się z sześciu rozdziałów poprzedzonych wstępem. Swoje rozważania autor rozpoczyna od przedstawienia różnego rozumienia przez starożytnych terminu *mythos* (Platon, Arystoteles, Plutarch), przechodząc dalej do współczesnych koncepcji postrzegania mitu (m.in. B. Malinowskiego, G. S. Kirka, J. Harrison, C. Lévi-Straussa, M. Eliadego). Teorie te rozpatruje pod względem przydatności do badania mitów greckich, w związku z obrzędami i w powiązaniu z religią. Interesuje go jednak przede wszystkim to, jaki był stosunek Greka do tego zespołu wierzeń i wyobrażeń religijnych. Konkluduje, że „pobożny Ateńczyk V w. winien był czcić tradycyjnych bogów, brać udział w składaniu *patria thesia*, w zgodzie z *nomos* uczestniczyć we

¹ Choć recenzował np. pracę: G. S. Kirk, *Myth. Its Meaning and Functions in Ancient and other Cultures*, Cambridge 1970, w: *Przegląd Historyczny* LXIV (1973), s. 175-178.

wszystkich świątach i uroczystościach. Ale niezależnie od tego mógł szukać w kultach misteryjnych swej własnej, prywatnej drogi do bóstwa...” – np. misteriach dionizyjskich czy eleuzyjskich. „Łączności z bogami szukać można było wieloma sposobami. Zapewniał to i mýt, i obrzęd, słowo i działania” (s. 43).

W rozdziale drugim autor poszukuje źródeł wiedzy o bogach; analizuje literaturę teologiczną dociekając jej początków i funkcji. W V wieku oprócz pieśni kultowych, przepowiedni, kosmogonii i teogonii poetyckich pojawiły się różnego typu *hieroi logoi*, utwory traktujące o świecie podziemnym, łączące się z literaturą szamanistyczną, tajemnicze tabliczki, teksty zaklęć i modlitewniki (*epodai*). Zawierały dociekania natury bogów i refleksje nad stosunkiem człowiek – bóstwo. Najważniejszą funkcją dużej części tych utworów było towarzyszenie kultowi, konkretnym obrzędowi. Oprócz tekstów pisanych istniały również takie, które przekazywano tylko ustnie w kręgu wtajemniczonych (orfici, pitagorejczycy). Autor rozpatruje również problem greckiego szamanizmu; wskazuje na różnice między nim a szamanizmem ludów pierwotnych. Jednocześnie określa Empedoklesa, autora *Oczyszczeń* (*Katharmoi*), jako potencjalnego greckiego szamana zaznaczając, że trzeba jednak pamiętać, że istotą religijności było uczestnictwo w kulcie.

Część trzecią *Ofiara, kult, święto* rozpoczyna próba wyjaśnienia genezy i istoty krwawej ofiary (*thysia*). Autor odwołuje się w tym przypadku do teorii W. Robertsona Smitha, E. Durkheima, K. Meuli. Szczególną ofiarą u Greków była ofiara ludzka, np. Ifigenii. Z historią tej mitycznej postaci łączą się ateńskie Brauronie, charakteryzowane przez autora jako typowy ryt przejścia. Mít więc był tylko opowieścią inicjacyjną, a ofiara Ifigenii traciła swoją realność. Odejściem od greckiego modelu ofiary było jedzenie surowego mięsa (*omophagia*) połączone z rozrywaniem żywego zwierzęcia (*sparagmos*) – efekt dzikości, świadomego zawieszenia norm stanowiących *nomos* ludzi. „Grecki *homo religiosus* dostrzegał i rozumiał potrzebę takiej rytualnej dzikości, potrzebę przeżyć innych niż te, które zapewniała *therapeia theon w polis*” (s. 109). Ofiara była przede wszystkim regularnie odbywanym obrzędem publicznym. W *polis* V wieku obrzęd ofiarny wyrażał równość wszystkich jego uczestników – obywateli *polis*. Święto religijne było świętem państwowym z tańcami, muzyką i śpiewem, które to elementy składały się na fenomen greckiej chorei.

Rozdział czwarty Lengauer poświęcił rozważaniom o greckiej pobożności (*eusebeia*). Jej wyrazem były modlitwy (*euchai*), ofiary i troska o miejsca święte, słowem – kult. Ale w kulcie greckim występują również praktyki magiczne i obrzędy apotropaiczne. Pobożność polegała bowiem także na spełnianiu i takich obrzędów; magia wchodziła zatem w zakres religii *polis*. Istotą obrzędów nie była znajomość ich znaczenia, wystarczyło przekonanie o niezbędności oparte na tradycji. Jednak w V wieku zaczęto kwestionować autorytet tradycji. Reakcją na to była działalność Lampona, Diopejtesa czy Eufrona – gromadzących wiedzę o czynnościach religijnych i wyjaśniających ich znaczenie. Pobożność grecka to w równym stopniu poszanowanie bogów, jak i strach przed ciemnymi siłami zła.

W rozdziale *Świat ludzi, świat bogów* autor, mówiąc o silnie zakorzenionym przekonaniu Greka o nieprzekraczalnej przepaści między bogami i ludźmi, podkreśla jednoczesną jego chęć szukania drogi do świata bogów. Składając ofiary Grek mógł wierzyć we wspólne pochodzenie z bogami i możliwość wspólnego z nimi bytowania. Potwierdza to pojawienie się prócz kultu pośredników między dwoma światami – herosów, heroizowanych ludzi.

Zamykająca pracę część szósta zawiera przedstawienie różnych wariantów wyobrażeń pośmiertnego losu człowieka: poczynszy od wizji szczęśliwego życia z jego zmysłowymi uciechami, poprzez strach przed karą za złe uczynki, do wiary w trwanie nieśmiertelnego, duchowego pierwiastka człowieka. Zresztą wątek nieśmiertelności był składnikiem przekonań Greków od początków ich kultury i religii.

Całość zamykają: indeks terminów greckich i łacińskich, terminy religioznawcze, nazwy świąt i obrzędów, indeks źródeł oraz zestaw ilustracji zebranych w czterech grupach: *Bogowie; Mít; Świątynia, obrzęd, święto; Śmierć, pogrzeb, grób*.

Praca Lengauera syntetyzuje wyniki różnych badań. Autor nie rości sobie pretensji do oryginalności i przyznaje, że bardzo wiele zawdzięcza szkole francuskiej, w której tego typu badania zapoczątkował, pod wpływem etnologicznych prac Emila Durkheima, Louis Gernet. Badacz ten starał się nie tylko przedstawić ryty, środowiska kultu, ich aktorów, ale także wyjaśnić ich sens². Dziś podobne prace prowadzą liczni badacze, często określani mianem paryskiej szkoły religioznawstwa, skupieni wokół Jean-Pierre Vernanta i Pierre Vidal-Naqueta, koncentrując się na problematyce obrzędów, rytuałów, świąt, ofiar i ceremonii religijnych Greków³.

W. Lengauer idąc śladem uczonych francuskich, aby sprostac postawionemu sobie zadaniu, musiał przyjąć pewne założenia, które pozwoliłyby **wniknąć** w świadomość przeciętnego Greka. Przede wszystkim przyjął pogląd, że przeżycia religijne są zawsze jeśli nie takie same, to w każdym razie bardzo podobne. Tym samym założył istnienie ponadczasowych struktur religijnych, poprzez które człowiek komunikuje się ze sferą *sacrum*. Nie są to zresztą jedyne założenia. Warunkuje je to, że autor wykorzystał różne metody badawcze, czerpiąc pomoc z osiągnięć rozmaitych kierunków w religioznawstwie i nie tylko: mitologii porównawczej oraz antropologicznych, etnosocjologicznych i psychologicznych badań nad religią⁴.

Taki „anarchizm metodologiczny” odbił się jednak na przejrzystości i jasności wykładu. Można bowiem zarzucić autorowi np. częste redundancje. Jednak skłonność do stosowania wielu metod jest w badaniach nad religią grecką dzisiaj powszechna. Przy takim sposobie postępowania autor wykazać się musiał dużą wyobraźnią przy analizowaniu mitów, obrzędów itd., by odnieść sens każdej z części do wspólnego sensu całości. Jednocześnie, by poznać fenomen religijny, skazany był na stawianie wielu hipotez. Wiemy, że np. teologia poetycka musiała w jakiś sposób oddziaływać na ludzi i kształtować ich świadomość, ale nie sposób ustalić stopnia znajomości takich utworów. Z dużym prawdopodobieństwem znali je ludzie z intelektualnej elity, trudno jednak cokolwiek powiedzieć w tym wypadku o **przeciętnym** Greku. W takich sytuacjach pozostają jedynie spekulacje.

Całość pracy, co jest charakterystyczne przy założeniach badawczych podsztytym strukturalizmem, cechuje swoista aprioryczność i ahistoryczność. Polega to na dowolnym zakładaniu istnienia ogólnych struktur i praw, rządzących religijnymi zjawiskami, co do istnienia których wielu badaczy, kurczowo trzymających się scjentyzmu i indukcjonizmu, wyraża wątpliwość. Lengauer zajmując się analizą świadomości przyjmuje jednocześnie nieredukcjonistyczne podejście do religii, pomijając tym samym cały jej kontekst. Takie ujęcie nie raz spotkało się z wieloma zarzutami. Trudno jednak nie dostrzegać korzyści z niego wynikających.

Autor *Religijności starożytnych Greków* miał nadzieję, że napisał „rzecz do czytania i to dla każdego czytelnika, także takiego, który nie spotkał się jeszcze ani z mitologią czy religią, ani w ogóle z kulturą grecką”. W związku z tym zredukowane zostały do minimum przypisy. Pozostawiono jedynie tylko całkowicie niezbędne odsyłacze do wydań źródeł cytowanych w tekście. Bardzo rzadko pojawiają się wskazówki co do stanu badań czy odsyłacze do literatury naukowej. Ilustracje na końcu książki nie spełniają swojej roli, bowiem autor w tekście nie odwołuje się do nich ani razu. Odwołuje się natomiast do przedstawienia attyckiej hydrii (s. 103), którego próżno szukać pośród zestawu ilustracji. Dziwi nikłe zainteresowanie autora materiałem ikonograficznym (podobnie jak np. epigraficznym), choć istnieją przecież liczne

² Zob. np. L. Gernet, A. Boulanger, *Le génie grec dans la religion*, Paris 1932 (przedruk 1970).

³ Efektem prac jest m.in. zbiór pod red. M. Detienne, J.-P. Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris 1979. Zob. też P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie*, I, Paris 1972, II, Paris 1986. Najważniejsze studia zostały zebrane i wydane w tłumaczeniu angielskim: *Myth, Religion and Society. Structuralist Essays by M. Detienne, L. Gernet, J.-P. Vernant and P. Vidal-Naquet*, edited by R. L. Gordon, Cambridge 1981.

⁴ M. Dzielska, *Kierunki badań nad historią religii greckiej i hellenizmu oraz najnowsza literatura przedmiotu*, w: T. Zieliński, *Religia starożytnej Grecji. Religia hellenizmu*, Wrocław 1991, s. 281 i n.

prace zajmujące się problemami religii bazujące na analizie przedstawień, również w rodzimej literaturze⁵.

Książka, choć w sposób niekompletny, wypełnia wyraźną lukę, ponieważ w języku polskim nie dysponujemy nowym, dobrym podręcznikiem dziejów religii, który odpowiadałby stanowi współczesnego religioznawstwa⁶. Rozdziały dotyczące religii greckiej w *Historii wierzeń i idei religijnych* M. Eliadego, choć niezmiernie interesujące, dotyczą tylko wybranych zagadnień⁷. Praca W. Lengauera przekracza tym samym ramy „rzeczy do czytania”.

Lechosław Olszewski

⁵ Zob. np. M. L. Bernhard, *Dziewczynki z Brauron*, Meander 1979, 5-6, s. 283-294.

⁶ Na podstawie badań uczonych francuskich skonstruowano rozdz. *Religia*, w: B. Bravo, E. Wipszycka, *Historia starożytnych Greków*, I: *Do końca wojen perskich*, Warszawa 1988, s. 297-335.

⁷ M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, I, Warszawa 1988, rozdz. X-XII, s. 175-211; II, Warszawa 1994, rozdz. XXII, s. 121-140.

Theodor Mommsen, *Römische Kaisergeschichte. Nach den Vorlesungs-Mitschriften von Sebastian und Paul Hensel 1882/86*, hrsg. von Barbara und Alexander Demandt, München 1992, ss. 634, 16 ilustracji poza tekstem.

Chyba do rzędu sensacji naukowych należy zaliczyć odnalezienie w 1980 roku w jednym z antykwaratów w Norymberdze wykładów Mommsena z dziejów Rzymu pod rządami cesarzy, spisanych rękami dwóch jego studentów – Paula i Sebastiana Henselów. Rękopis ten wypatrzyło niezawodne bibliofilskie oko znanego berlińskiego starożytnika A. Demandta¹.

Jak wiadomo, pierwsze trzy tomy (woluminy 1-5) sławnej *Römische Geschichte* (dalej RG) Theodora Mommsena zostały opublikowane w latach 1854-1856. Autor omówił w nich dzieje Rzymu od jego początków aż do zwycięstwa Cezara pod Thapsus w 46 r. p.n.e. Czwarty i ostatni tom (w dwóch woluminach) miał być poświęcony Rzymowi cesarskiemu, ale nie ukazał się nigdy. Mimo to, właśnie RG była tym dziełem, za które w 1902 roku otrzymał on nagrodę Nobla w dziedzinie literatury². Przez te około pięćdziesiąt lat nie brakowało wszakże informacji i domysłów, że Mommsen – zajęty edytorstwem źródeł, publikacją fundamentalnych monografii oraz polityką – w dalszym ciągu pracował jednak nad swoją wielką syntezą.

W roku 1866, pilnie potrzebując pieniędzy, zamierzał opublikować swoje wykłady dotyczące Cesarstwa Rzymskiego w Anglii i we Francji. Z okazji swoich sześćdziesiątych urodzin w 1877 roku pozwolił sobie nawet na humorystyczny pomysł. Mianowicie rozdzielił wśród swoich gości 100 egzemplarzy zeszytu, zawierającego odbitki dwóch jego wcześniejszych artykułów, który opatrzył autoironicznym tytułem: „*Römische Geschichte von Theodor Mommsen. Vierter Band*”. W korespondencji ówczesnego świata uczonych i wykształconej publiczności, która nie tyle spragniona była nowej historii Cesarstwa Rzymskiego, ile ciekawa poglądów Mommsena na ten temat (s. 45), jeszcze w latach osiemdziesiątych XIX wieku spotyka się ślady, że nadal nad nią pracował i samej idei nie porzucił (s. 16). On sam mówił o tym jeszcze przy odbiorze nagrody Nobla w 1902 roku (s. 17).

¹ Zob. A. Demandt, „*Die Hensel-Nachschriften zu Mommsens Kaiserzeit – Vorlesung*”, *Gymnasium*, 93, 1986, s. 497-519.

² Nic licząc Nobla dla Churchilla był to pierwszy i ostatni jak dotąd Nobel dla historyka.