

Anna KOTŁOWSKA*

DIALOG FILOZOFII Z HISTORIA: ZAGADKOWY WSTĘP DO HISTORII POWSZECHNEJ TEOFILAKTA SIMOKATTY

W zachowanej tradycji rękopiśmiennej tekst *Dialogu Filozofii z Historią* występuje przed obszernym spisem treści i tekstem głównym *Historii powszechnej* (Οἰκουμηνική ἱστορία). Ponieważ spis treści jest z pewnością nieautentyczny i został dodany znacznie później (o czym pisaliśmy w innym miejscu¹), zatem można przyjąć, iż pierwotnie tekst dialogu poprzedzał bezpośrednio tekst główny. Ten swoisty wstęp odautorski, napisany w dość mętnym stylu, jest bardzo zwięzły: obejmuje zaledwie piętnaście akapitów, na które złożyło się kilkadziesiąt zdań. Nie odwołuje się przy tym do tekstu głównego, lecz stanowi samodzielną treściowo i kompozycyjnie całość. Niniejszy artykuł stawia sobie za cel przedstawienie przesłania, ukrytego za metaforą wstępu, oraz wskazanie jego hipotetycznych adresatów.

Uczeni, którzy dotychczas analizowali i tłumaczyli *Historię powszechną*, jedynie zdawkowo wspominali o *Dialogu* we wstępnych partiach swoich opracowań, koncentrując się na podkreśleniu jego autentyczności mimo zaskakującej formy². Niniejszy tekst jest samodzielnym doń komentarzem, proponującym określoną drogę interpretacji. Dotychczas posiadamy jeszcze dwie tego typu prace: dawny, powszechnie cytowany, artykuł Theodora Nissena (1873-1946)³ oraz niedawny przekład litewski z komentarzem pióra Tatjana Aleknienė⁴, tłumaczki i komentatorki Platona.

* Dr hab. Anna Kotłowska, prof. UAM – profesor nadzwyczajny w Pracowni Historii Bizancjum w Instytucie Historii na Wydziale Historycznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; e-mail: anna.kot@amu.edu.pl.

¹ Por. A. Kotłowska – Ł. Różycki, in collaboration with Andreas Gkoutzioukostas, *De Historiarum indice Theophylacti Simocattae falso attributo observationes selectae*, „Res Gestae” 5 (2017), w druku.

² Theophülaktosz Szimokattész, *Világtörténelem*, Ford., a bevezetést és a jegyzeteket írta: T. Olajos, Magyar Östörténeti Könyvtár 26, Budapest 2012, 23-24; *The History of Theophylact Simocatta*, An English Translation with Introduction and Notes by M. and M. Whitby Oxford 1986, 40-45; Theophylaktos Simokates, *Geschichte*, über. und erl. von P. Schreiner, Bibliothek de Griechischen Literatur 20, Stuttgart 1985, 13-14.

³ Por. Th. Nissen, *Das Prooemium zu Theophylakts Historien und die Sophistik*, „Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher” 15 (1939) 3-13.

⁴ Por. T. Aleknienė, *Istorijos teatrai: Filosofijos ir Istorijos pokalbis Teofilakta Simokato*

Rzeczą fundamentalną dla właściwego odczytania *Dialogu* jest zrozumienie znaczenia personifikacji *Filozofii*, na co wcześniejsi komentatorzy nie zwracali należytej uwagi. Koncepcja powyższa ma pradawną tradycję, przy czym ujęcia grecko- i łacińskojęzyczne nie różnią się w sposób istotny⁵. Została też ona schryścianizowana, przeistaczając się ostatecznie w ideę *Sofii*⁶, ale – i to pierwszy istotny wniosek – Teofilakt pozostaje całkowicie na płaszczyźnie klasycznej. Nie jest to oczywiste, gdyż mógł on sięgnąć chociażby do Grzegorza z Nazjanzu dla którego filozofia, umieszczona w jednoznacznie chrześcijańskim kontekście, została wszakże tradycyjnie zdefiniowana jako wiedza (ἐπιστήμη) na temat wszelkich rzeczy boskich i ludzkich, której naturą jest prawda (ἀλήθεια)⁷. Nurt platoński personifikuje *Filozofię*, używając terminów εἶδωλον i πρόσωπον. W *Vita Isidori* Damaskiosa znajdziemy anegdotę jak to młody Izidor, gdy po raz pierwszy ujrzał Proklosa, wykrzyknął, że widzi τὸ φιλοσοφίας τῶ ὄντι πρόσωπον, i ta konstatacja miała mu sprawić wielką radość (εὐφραίνεται)⁸. Co zatem powoduje, że rozpoznajemy w kimś ową personifikację? Są to, mianowicie, nierozłącznie z nią związane, dyspozycje etyczne (ἄρηται). Platon w *Fajdrosie* jako cechy duszy prawdziwie pięknej wymienia δικαιοσύνη i σωφροσύνη⁹. Powtarza je Plotyn¹⁰, dodając jeszcze rzecz bardzo ważną – *Prawdę* (ἀληθῆ). Ἐπιστήμη zawsze pojawia się na końcu tych charakterystyk¹¹. Jest zdolnością nabytą dzięki przejściu wcześniejszej formacji etycznej. Kulturze łacińskiej przyswoi te koncepcje Cyce-

„Istorijos Ižangoje”, „Literatūra” 46 (2008) nr 3, 23-40. W tym miejscu chciałabym podziękować Pani Tatjanie Aleknienė za udostępnienie tekstu [list z 19.01.2018].

⁵ Por. W.E. Helleman, *Penelope as Lady Pilosophy*, „Phoenix” 49 (1995) 283-302; P. Courcelle, *Le personnage de Philosophie dans la littérature latine*, „Journal des Savants” (1970) nr 4, 209-252; tenże, *Le visage de Philosophie*, REA 70 (1968) 110-120.

⁶ Literatura na ten temat zapełniłaby niejedną bibliotekę, niemniej warto wspomnieć niedawną monografię Zofii A. Brzozowskiej, *Sofia. Upersonifikowana Mądrość Boża. Dzieje wyobrażeń w kręgu kultury bizantyńsko-słowiańskiej*, Byzantina Lodziensia 24, Łódź 2015.

⁷ Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio XXX* 20, 15-16, ed. P. Gallay, SCh 250, Paris 1978, 268 (= PG 36, 129A-B). Jest to niemal dosłowne powtórzenie Filona z Aleksandrii (*De congressu eruditionis gratia* 79, ed. P. Wendland, w: Philo Alexandrinus, *Opera quae supersunt*, vol. 3, Berolini 1898, 88, 2).

⁸ Damascius, *Vita Isidori* Fragm. 129, ed. C. Zintzen, Hildesheim 1967, 111.

⁹ Plato, *Phaedrus* XXX-XXXI 250B-251A, rec. C.F. Hermann, w: Plato, *Dialogi*, vol. 2, Lipsiae 1914, 230-231. Warto zauważyć, iż podobny zabieg personifikacji, tym razem σωφροσύνη, dokonuje cesarz Julian, widząc jej ucieleśnienie w cesarzowej Euzebii († 360) w: Iulianus Imperator, *Ad honorem Eusebiae imperatricis* II [III] 14, 45-58, 123a-c, ed. J. Bidez, w: Julien (L'Empereur), *Oeuvres complètes*, t. 1, 1^{re} partie: *Discours de Julien César*, Paris 1932, 97. Por. M.P. Garcia Ruiz, *Significado de σωφροσύνη (αὐτή) en el 'Encomio a Eusebia' de Juliano*, „Emerita” 80 (2012) nr 1, 69-87.

¹⁰ Por. Plotinus, *Enneades* I 6, 4-6, ed. R. Volkman: Plotinus, *Enneades*, vol. 1, Lipsiae 1883, 88, 30 - 92, 28.

¹¹ Por. Plato, *Phaedrus* XXVIII 247D-E, rec. Hermann, vol. 2, s. 227-228; tenże, *Meno* XXII-XXV 87C-89A, rec. C.F. Hermann, w: Plato, *Dialogi*, vol. 3, Lipsiae 1901, 324-325.

ron, określając filozofię jako *facies honesti*¹². Ἄρηται są niezbędne do tego, by filozofia – „wcielona wiedza” (θεορία σωματωθεῖσα, jak pisze Teofilakt w dwunastym akapicie *Dialogu*) naprawdę mogła się stać „umiłowaniem mądrości”.

Powyższe refleksje wstępne były niezbędne do tego, by móc właściwie odczytać metaforykę, kryjącą się w narracji *Dialogu*. Inicjatorką rozmowy jest *Filozofia*, która zwraca się do *Historii* – nazywając ją przy tym córką (θυγάτηρ) – z prośbą, by ta pomogła jej rozwiązać problem tak trudny, że czuje się jak w labiryncie¹³. Przysłowiowość tego wyrażenia jest powszechnie zrozumiała i przywołuje równie mocną scenę z Dantego:

„Nel mezzo del cammin di nostra vita
mi ritrovai per una selva oscura,
ché la diritta via era smarrita”¹⁴.

Tu ciemny las, tam labirynt jednoznacznie wskazują na zagubienie w sytuacji moralnie ambiwalentnej, gdy potrzebujemy wiarygodnego przewodnika: Wergiliusza albo Ariadny, Dla Teofilakta Ariadną, która zapewnia „nić zrozumienia” (μίτος τῆς σαφήνειας), jest właśnie *Historia*. Σαφήνεια – według nauki stoików, którzy wszakże jedynie uporządkowali wcześniejszą tradycję w tym zakresie – to jedna z ἄρηται wypowiedzi: jej jasność i klarowność, która odpowiada za zrozumienie przekazu¹⁵. Definicja powyższa nie uległa później zmianie i dlatego możemy spotkać we wczesnej egzegezie biblijnej takie sformułowania jak „ἰκανῶς [...] σεσαφηνίσθαι”¹⁶. *Historia* oczywiście się zgadza, mówiąc o pragnieniu wiedzy o wszystkim co piękne słowami Kallimacha¹⁷ i z szacunkiem nazywając *Filozofię* „królową wszystkiego” (πάντων

¹² Cicero, *De officiis* I 5, 15, rec. C. Atzert, w: Cicero, *Scripta quae manserunt omnia*, fasc. 48, Lipsiae 1963, 6, 18.

¹³ Theophylactus Simocatta, *Philosophiae et historiae dialogus* 1, ed. C. de Boor – P. Wirth: Theophylactus Simocatta, *Historiae*, Stutgardiae 1972, 20, 4-7.

¹⁴ Dante Alighieri, *La divina commedia, Inferno* I 1, 1-3, ed. C.F. Fontana: Dante Alighieri, *La divina commedia, Vita e Pensiero*, Milano 1950, 39.

¹⁵ Por. Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* VII 59, ed. by R.D. Hicks: Diogenes Laertius, *Lives of eminent Philosophers*, vol. 2, LCL 185, Cambridge (Mass.) – London 1925, 168: „σαφήνεια δὲ ἐστὶ λέξις γνωρίμως παριστάσα τὸ νοούμενον”.

¹⁶ Makarios Magnes, *Apokritikos* II 7, 13 hrsg. von U. Volp: Makarios Magnes, *Apokritikos: Kritische Ausgabe mit deutscher Übersetzung*, TU 169, Berlin – Boston 2013, 18.

¹⁷ Wyrażenie „τῷ Κυρηναίῳ δοκεῖ” z pewnością odwołuje się do słynnego kierownika Biblioteki Aleksandryjskiej (tak Pfeiffer, który umieścił to sformułowanie pod numerem 620 swoich *Fragmenta* – Callimachus, *Fragmenta* 620, ed. R. Pfeiffer: Callimachus, [*Works*], vol. 1, Oxonii 1949, 421). Teofilakt używa tego sformułowania jeszcze raz w swych *Quaestiones physicae* (1, ed. L. Massa Positano, w: Teofilatto Simocata, *Questioni naturali*, Collana di Studi Greci 23-24, Napoli 1965, 13, 7-8). Powoływanie się na autorytet Kallimacha było popularne w późnym antyku, por. np. Julian w liście do Alypiusa (Iulianus Imperator, *Epistulae* 10 (30), 403d, coll. I. Bidez – F. Cumont: Iulianus Imperator, *Epistulae, leges, poemata, fragmenta varia*, Paris – London 1922, 13, 4), kiedy porównuje jamby Hipponaksa do poezji Safony (ἄμυτος – nie jest jasne, czy ce-

βασίλεια). Klio jest przecież jedną z dziewięciu Muz, służek *Filozofii*, szczególnie odpowiedzialną za – jak to niezwykle trafnie wyraził w swej korespondencji Seneka¹⁸ – *sensus communis*, „wymiar wspólnotowy”. Aulus Gellius w *Nocach attyckich* zachował przydatny w kontekście niniejszych rozważań fragment komedii Afraniusza *Krzesło* (*Sella*). W poł. II w. prz. Chr. Afraniusz tworzył togaty, tzn. komedie, których fabuła umieszczona była w realiach rzymskich. Znane są 43 tytuły jego sztuk, jednak żadna nie zachowała się w całości, a na ok. dwieście zidentyfikowanych fragmentów składa się mniej więcej 430 wersów¹⁹. Z interesującej nas sztuki *Krzesło* posiadamy dwa fragmenty, których szerszy kontekst jest nie do ustalenia. Niemniej, fakt ten nie rzutuje na bieżącą analizę. Fragment ów brzmi następująco:

„Vsús me genuit, máter peperit Mémoria,
Sophiám vocant me Grái, vos Sapiéntiam”²⁰.

Memoria czyli, „pamięć o przeszłości”, jest zatem nieodzownym elementem wspólnotowego, społecznego wymiaru *Mądrości*, a jej „naukową”, by tak rzec, reprezentantką jest Klio – *Historia*. Podkreślanie roli pamięci nie jest niczym nowym. Już Heraklit nauczał, że „będziemy żyć w prawdzie (ἀληθεύομεν), jeśli będziemy mieli świadomość pamięci (μνήμη), w przeciwnym razie będziemy błędzić (ψευδόμεθα)”²¹. W naukach szkoły pitagorejskiej, przekazanych przez Jamblicha, znajdziemy passus o „zbawczej roli pamięci (μνήμη), dzięki której możliwa jest nauka (διδασκόμενα τε καὶ φραζόμενα)”²².

Cóż to zatem jest za problem tak poważny, że nawet *Philosophia, vero omnium mater artium*²³, potrzebuje pomocy? Już sam termin grecki:

sarz miał tu na myśli także poezję w metrum jambicznym, czy tylko o „tematyce”, która dominuje w jambach: G. Agosti, *Late Antique Iambics and Iambic Idea*, w: *Iambic Ideas: Essays on a Poetic Tradition from Archaic Greece to the Late Roman Empire*, ed. by A. Cavazzere – A. Aloni – A. Barchiesi, Lanham 2001, 219-255, spec. 222-230; T. Hawkins, *Iambic Poetics in the Roman Empire*, Cambridge 2014, 271-273), przytacza na jego temat opinię „poety z Cyrene”, co oznacza bezsprzecznie Kallimacha. Dlatego nie możemy przyjąć alternatywnej hipotezy, wskazującej na Arystypa (tak wszakże T. Alekniené, *Istorijos teatrai*, s. 25, ze względu na prezentowaną przez nią tezę, iż jest to zawołowana aluzja do kręgu sokratejskiego). Filozof ten był mało znany i nie uważano go za autorytet w kulturze późnoantycznej.

¹⁸ Por. Seneca, *Epistulae ad Lucilium* VI 2(54), 7, ed. O. Hense, w: Seneca, w: Seneca, *Opera quae supersunt*, vol. 3, Lipsiae 1914, 166. 16-24. W akapicie kończącym ten list zamieszczona została także metafora labiryntu, jako zagubienia drogi życiowej, miotania się.

¹⁹ Por. E. Skwara, *Historia komedii rzymskiej*, Warszawa 2001, 140-143.

²⁰ Aulus Gellius, *Noctes Atticae* XIII 8, 3, ed. C. Hosius: Aulus Gellius, *Noctes Atticae*, vol. 2, Lipsiae 1903, 62, 10-11.

²¹ Por. Herakleitos, *Fragmenta* 12 A 16 (60), hrsg. von H. Diels, w: *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechische und Deutsch*, vol. 1, 3. Aufl., Berlin 1912, 75, 33-34.

²² *Pythagoreische Schule*, 45 D 1 (282), hrsg. von Diels, w: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 1, s. 361, 25-26.

²³ Cicero, *Tusculanae disputationes* I 16, 64, rec. M. Pohlenz, w: Cicero, *Scripta quae supersunt omnia*, fasc. 44, Lipsiae 1918, 249, 15-16.

διὰ πόρημα, budzi uzasadnione zainteresowanie. Jest bardzo rzadki, spotykany niemal wyłącznie w pismach filozoficznych Perypatu (np. tytuł traktatu Teofrasta z Eresos, Περὶ τῶν ἀπλῶν διαπορημάτων α')²⁴ i jego komentatorów (np. Aleksandra z Afrodyzji²⁵, Michała z Efezu²⁶). Nie ulega wątpliwości, że to, iż Teofilakt go użył, było zabiegiem ewidentnie celowym, mającym przykuć uwagę odbiorcy i uczulić na to, że problem jest niezwykle trudny do rozwiązania, a zarazem jest to problem najwyższej wagi. W najdłuższej w całym *Dialogu* jednolitej wypowiedzi, niejasnej, poprzerywanej mętnymi aluzjami i mitologicznymi metaforami, *Filozofia* wyjawia wreszcie istotę problemu: jak pisać prawdę w czasach politycznego przesilenia? Wyraża to wszystko językiem mitu, mówiąc o „tyranie z Kalydonu”, „Cyklopie”, „pijanym Centaurze”, pod którymi to inwektywami kryje się Fokas, stojący w roku 602 na czele wojskowego zamachu stanu²⁷. Dobór owych inwektyw nie jest przypadkowy. Pierwsza, „tyran z Kalydonu”, symbolizuje bezbożność: Artemida zesłała potwornego dzika, gdyż Ojneus, król Kalydonu, lekceważąco zapomniał o złożeniu dlań ofiary²⁸. Z bestią tą musieli się później zmagać herosi greccy, przybyli z całej Hellady²⁹, a pamięć o tym polowaniu przetrwała tysiąclecia, uwieczniona chociażby na obrazie Rubensa³⁰. Druga inwektywa, „Cyklop”, oddaje dzikość i wręcz nieludzki charakter, czego symbolicznym apogeum było ludożerstwo Polifema³¹, przedstawiciela najdzikszego z trzech gatunków Cyklopów. Wreszcie trzecia, „pijan Centaur”, to brak umiarkowania, a więc bezwzględne przeciwieństwo σωφροσύνη, gdy oddajemy się naszym zmysłom bez opamiętania, niczym Centaury, które znane były z tego,

²⁴ Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* V 46, ed. by R.D. Hicks: Diogenes Laertius, *Lives of eminent Philosophers*, vol. 1, LCL 184, Cambridge (Mass.) – London 1909, 494.

²⁵ Por. Alexander Aphrodisiensis, *In Aristotelis Metaphysica commentaria* IX 2, 584 (p. 1053 b 9), ed. M. Hayduck: *Commentaria in Aristotelem graeca*, vol. 1, Berolini 1891, 612, 10. *Diaporema* jako zagadnienie, czym jest jedno: „τί ἐστι τὸ ἓν καὶ πῶς δεῖ περὶ αὐτοῦ λαβεῖν”.

²⁶ Por. Michael Ephesius, *In librum de animalium motione commentarium* 150^v 20 (p. 699 a 12), ed. M. Hayduck: Michael Ephesius, *In libros de partibus animalium, de animalium motione, de animalium incessu commentaria*, *Commentaria in Aristotelem graeca*, vol. 22/2, Berolini 1904, 108, 8. *Diaporema* jako zagadnienie, co jest źródłem ruchu: „ὅφ' οὗ τὸ πᾶν κινεῖται”.

²⁷ Por. Theophylactus Simocatta, *Philosophiae et historiae dialogus* 4, ed. de Boor – Wirth, s. 20, 15-19.

²⁸ Por. Homerus, *Ilias* IX 533-546, ed. W. Leaf: Homer, *The Iliad*, vol. 1, Amsterdam 1960², 410-411.

²⁹ Por. Apollodorus, *Bibliotheca* I 8, 2, ed. by J.G. Frazer, w: Apollodorus, *The Library*, vol. 1, LCL 121, London – New York 1921, 64 i 66.

³⁰ Nie ma potrzeby (jak M. and M. Whitby, *comm. ad loc.*) sugerować tu pomyłkę Teofilakta i pomieszanie z dzikiem z Erymantu, którego schwytanie było jedną z prac Heraklesa, albowiem heros ten (*alter ego* Herakliusza, por. niżej) był też powiązany z Kalydonem, m.in. przez Dejanirę, por. Apollodorus, *Bibliotheca* II 7, 5, ed. Frazer, vol. 1, s. 256; Bacchylides, *Epinikion* V 156-169, post B. Snell ed. H. Maehler, w: Bacchylides, *Carmina cum fragmentis*, Leipzig 1970, 21.

³¹ Por. Homerus, *Odyssea* IX 287-293, ed. ed. G. Dindorf, editio quarta cur. C. Hentze, pars 1: *Odyssea I-XII*, Lipsiae 1925, 141.

że po winie kompletnie nie panowały nad sobą. Dwa z nich, Folos i Chejron, zdobyły sławę właśnie dlatego, że były inne od pozostałych, takich jak np. Nessos, który próbował zgwałcić Dejanirę i przyczynił się do strasznej śmierci Heraklesa³². Sposób życia Chejrona w okresie bizantyńskim często był elementem dyskursywnym: tak Grzegorz z Nazjanzu podkreśla, że Bazyli Wielki zdobył światowe wykształcenie, nie żyjąc przy tym na sposób Centaura, „wychowawcy bohaterów”³³ (ἡρώων διδάσκαλον)³⁴. Blisko pół tysiąca lat później nawiąże do tych słów Teodor ze Stoudios w pochwie Platona z Sakkoudion, podkreślając, że Platon żył właśnie tak, jak Chejron, ale się z tego powodu nie wywyższał³⁵. Zachowanie Centaurów to wręcz antyteza słynnej maksymy delfickiej μηδὲν ἄγαν, o której godny naszego najwyższego szacunku Plutarch z Cheronei pisał, że stanowiła dlań osobiście najważniejszą zasadę postępowania³⁶.

Kiedy ludzie pokroju Fokasa przejmują rządy w państwie, normalne funkcjonowanie *Filozofii* przestaje być możliwe. „Anytos zabija Sokratesa” – tak podsumowuje to Teofilakt, akcentując w ten sposób miarę upadku³⁷. Nazywa też Anytosa Trakiem, czyniąc tym samym aluzję do uzurpatora jeszcze bardziej czytelną³⁸. Fundamentalną rzeczą, kontynuuje *Filozofia*, jest teraz zachowanie wiarygodności (πίστις) w czasach zamętu, gdy zwodzą nas „fałszywe wyobrażenia okropnych rzeczy (φαντασία τις τερατισμάτων)”³⁹. Zauważ-

³² Por. Sophocles, *Trachiniae* 555-561, ed. R.D. Dave, w: Sophocles, *Tragoediae*, vol. 2, Leipzig 1979, 25.

³³ Np. Jazona: Pindarus, *Pythia* IV 101-116, ed. H. Maehler, w: Pindarus, *Carmina cum fragmentis*, pars 1: *Epinicia*, Leipzig 1971, 82; Apollonius Rhodius, *Argonautica* I 33, rec. R. Merkel, Lipsiae 1913, 2; Achillesa: tamże I 553-558, rec. Merkel, s. 18 (o tym, jak ważny był to mit dla wykształcenia się toposu doskonałego nauczyciela, por. L. Guerrini, *Infanzia di Achille e sua educazione presso Chirone*, „Studi Miscellanei” 1:1958-1959, 43-53), czy Aristajosa: Apollonius Rhodius, *Argonautica* II 508-510, rec. Merkel, s. 60. Żona Chejrona miała na imię Chariklo, a matką jego była Filyra, córka Okeanosa.

³⁴ Gregorius Nazianzenus, *Oratios* XLIII 12, 9, ed. J. Bernardi, SCh 384, Paris 1992, 140.

³⁵ Por. Theodorus Studita, *Oratio XI: Laudatio S. Platonis Hegumeni* 33, PG 99, 837A. Powiązanie między dwoma utworami wykrył Byron MacDougall (*Living images and authors of virtue: Theodore of Stoudios on Platon of Sakkoudion and Gregory of Nazianzus on Basil*, ByZ 110:2017, nr 3, 691-712, spec. s. 699), który podkreśla, iż mamy tu do czynienia z dyskusją nad najlepszym modelem wychowawczym.

³⁶ Por. Plutarchus, *De E apud Delphos* 7, 387 F, rec. W.R. Paton – M. Pohlenz – W. Sieveking, w: Plutarchus, *Moralia*, vol. 3, Leipzig 1972, 8: „τάχα δὴ μέλλως εἰς πάντα τιμήσειν τό «μηδὲν ἄγαν» ἐν Ἀκαδημαίᾳ γενόμενος”. Por. Pausanias, *Graeciae descriptio* X 24, 1, rec. F. Spiro, vol. 3: *Libros IX et X et indicem continens*, Lipsiae 1903, 168, 17-19: „οὗτοι οὖν οἱ ἄνδρες ἀφικόμενοι ἐς Δελφοὺς ἀνέθεσαν τῷ Ἀπόλλωνι τὰ δόμενα Γνώθι σαυτὸν καὶ Μηδὲν ἄγαν”.

³⁷ Por. Theophylactus Simocatta, *Philosophiae et historiae dialogus* 5, ed. de Boor – Wirth, s. 20, 23.

³⁸ Por. W.E. Kaegi – A. Kazhdan, *Phokas*, w: *Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. 3, New York – Oxford 1991, 1666; *The Prosopography of the Later Roman Empire*, vol. 3B, ed. J.R. Martindale, Cambridge 1992, 1030-1032.

³⁹ Theophylactus Simocatta, *Philosophiae et historiae dialogus* 3, ed. de Boor – Wirth, s. 20, 14-15.

my przy tym, że grecka φαντασία nie ma wiele wspólnego z naszymi mniej lub bardziej niewinnymi „fantazjami”, które są co najwyżej przedmiotem zainteresowania psychologii. Pierwotna φαντασία to fałsz⁴⁰, przeciwieństwo prawdy, a zatem uderzenie w samo serce helleńskiej etyki; zagrożenie, które może zniszczyć *Filozofię*.

Zaskakujące jest to, że *Historia* ostatecznie nie daje odpowiedzi na pytanie *Filozofii*, problem pozostaje nierozwiązany⁴¹. Językiem zaś mitu informuje, że po prostu miała szczęście, gdyż ponownie doszło do przewrotu, a władzę przejął Herakliusz (co dobrze oddaje lapidarnie sformułowana aluzja do mitu, w myśl której „Herakles wyprowadził Alkestis”⁴²) i przywrócił „bezwarunkową wolność słowa (παρησία ἀκίβδουος)”⁴³, jako „wielki arcykapłan i władca całego świata zamieszkałego”⁴⁴. Pierwsze sformułowanie ma podwójny i łatwy do rozszyfrowania przez ówczesnych sens: z jednej bowiem strony nawiązuje do podobieństwa imion Heraklesa i Herakliusza, z drugiej zaś odwołuje się do niezwyklej popularności Eurypidesa w Bizancjum⁴⁵ i przywodzi na

⁴⁰ Por. Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* VII 177, ed. Hicks, vol. 2, s. 284.

⁴¹ Por. Theophylactus Simocatta, *Philosophiae et historiae dialogus* 9-10, ed. de Boor – Wirth, s. 21, 9-17.

⁴² Tamże 9, ed. de Boor – Wirth, s. 21, 11-12. Jest to rewolucyjna aluzja do słów Feresy, ojca Admeta: Euripides, *Alkestis* 625-626, rec. A. Nauck, w: Euripides, *Tragoediae*, vol. 1, Lipsiae 1913, 25.

⁴³ Theophylactus Simocatta, *Philosophiae et historiae dialogus* 10, ed. de Boor – Wirth, s. 21, 17.

⁴⁴ Tamże 8, ed. de Boor – Wirth, s. 21, 6-7. W przeciwieństwie do wyżej wspomnianych tłumaczy Teofilakta (T. Olajos, P. Schreiner, M. and M. Whitby), należy chyba jednak odrzucić przypuszczenie, że jest to odwołanie do patriarchy Sergiusza (610-638; dla M. Whitby’ego, który próbuje tę hipotezę uzasadnić, przesłanką jest patronat patriarchy nad Jerzym z Pizydii (*comm. ad loc.*). Nigel G. Wilson (*Scholars of Byzantium*, London 1983, 59-60) natomiast sugerował, że wyrażenie „βῆμα τε προτέθεικεν εὐμενῶς ἰδρυμένον” (Theophylactus Simocatta, *Philosophiae et historiae dialogus* 10, ed. de Boor – Wirth, s. 21, 16-17) oznacza stanowisko wykładowcy dla Teofilakta, uzyskane dzięki patriarsze. Powyższa wypowiedź ma jednak wysoki stopień ogólności („But the wording of a sentence about the patriarch suggests that he had created a teaching post, perhaps for the historian himself” – tamże, s. 59) i wydaje się nadużyciem z gatunku *petitio principii*, albowiem fragment powyższy jest wysoce metaforyczny i taki – jedyny wówczas – wtęret osobisty, klóciłby się z resztą narracji, która jest na innym poziomie dyskursu, a poza tym nie ma żadnych dowodów na takie postępowanie Sergiusza. Słowa te nie klóczą się w żaden sposób z bizantyjską sakralizacją władzy cesarskiej i stanowią zarazem współczesne zrównoważenie ideowe wcześniej wspomnianego mitu, por. J.D. Frendo, *History and Panegyric in the Age of Heraclius: The Literary Background to the Composition of the „Histories” of Theophylact Simocatta*, DOP 42 (1988) 144-145; Alekniéné, *Istorijos teatrai*, s. 26-27 (ta ostatnia autorka nie jest do końca zdecydowana na takie rozwiązanie i z wahaniem opowiada się za Sergiuszem). Niewątpliwie obie identyfikacje są teoretycznie możliwe, ale z perspektywy logiki narracji wydaje się, że identyfikacja z Herakliuszem jest bardziej prawdopodobna. Konkludując, musielibyśmy wiedzieć coś więcej o poczynaniach Sergiusza pod rządami Fokasa, bądź o jego relacjach z Teofilaktem, aby zaaprobować tę identyfikację.

⁴⁵ Por. B. Baldwin, *Euripides in Byzantium*, w: *The Play of Texts and Fragments. Essays in Honour of Martin Cropp*, ed. by J.R.C. Cousland – J.R. Hume, Mnemosyne Supplements 314, Leiden – Boston 2009, 433-443. Za bardzo wymowny przykład może służyć σύγκρισις twórczości Eurypidesa i Jerzego z Pizydii, którą sporządził Michał Psellos (*De Euripide et Georgio Pisida*

myśl jego tragedię *Alkestis*, opartą na dobrze znanym micie. Dramat ten, jak wiadomo, wystawiono po raz pierwszy w roku 438 prz. Chr. i jest to najstarsza z zachowanych sztuk tego tragediopisarza, za którą otrzymał drugą nagrodę⁴⁶. Jednak w gruncie rzeczy podobieństwo to jest dość powierzchowne i można odnieść wrażenie, że cytując *Alkestis* Teofilakt myślał o niej tak, jak Fajdros w dialogu Platona⁴⁷, a nie jak Eurypides. Drugie wyrażenie, *παρρησία*, pochodzące z języka politycznego demokracji ateńskiej⁴⁸, w szerszym aspekcie oznacza wolność wypowiedzi w dramacie (stąd też później Owidiusz oddał ten termin przez *libertas*: „hoc mihi libertas hoc pia lingua dedit”⁴⁹, dając tym dowód poszerzenia się jego znaczenia na całokształt wypowiedzi artystycznej, por. też znakomite „μετὰ παρρησίας λέξω” Filona z Aleksandrii⁵⁰). Zostało ono wzmocnione przez Teofilakta dwiema metaforami mitologicznymi⁵¹:

iudicium, ed. A. Colonna, w: *Atti dell'VII Congresso Internazionale di Studi Bizantini, Palermo, 3-10 aprile 1951*, vol. 1: *Filologia, letteratura, linguistica, storia, numismatica*, Studi Bizantini e Neellenici 7, Roma 1953, 16-21; tenże, *The Essays on Euripides and George of Pisidia and on Heliodorus and Achilles Tatius*, ed. by A.R. Dyck, Foreword by H. Hunger, Byzantina Vindobonensia 16, Wien 1986, 40-50). W przytaczanych tam przez Psellosa egzemplach *Alkestis* się nie pojawia.

⁴⁶ *Alkestis*, córka Peliasa, dobrowolnie odeszła do Hadesu zamiast męża, Admeta, któremu groziła śmierć za znieważenie Artemidy, por. A. Lesky, *Alkestis. Der Mythos und das Drama*, Wien – Leipzig 1925 (dzieło klasyczne); tenże, *Tragedia grecka*, tłum. M. Weiner, Kraków 2006, 330-341 (tam też starsza literatura). W ostatnich dziesięcioleciach komentarze twórczo rozwinęły oraz przeobraziły myśl A. Lesky’ego (7 VII 1896 - 28 II 1981), której główną zasługą było przewyższenie wizji *Alkestis* jako melodramatu, i są zgodne – mimo różnaitości uzasadnień – że heroiczny czyn tej kobiety, paradoksalnie jedynie podkreśla jej przedmiotowość. W Bizancjum sztuka ta była jeszcze bardziej popularna niż obecnie, np. w XII w. Nikefor Basilakes w *Progymnasmata* nawiązuje do *Alkestis* (w. 585) w kontekście użycia adiektiwu *ὕψικουμον* – Nicephorus Basilaca, *Progymnasmata* 55, 72, ed. A. Pignani: Niceforo Basilace, *Progymnasmata e monodie*, Byzantina et Neo-Hellenica Neapolitana 10, Napoli 1983, 227. Z kolei Konstantyn Stilbes w 55-wersowym poemacie na śmierć przedwcześnie zmarłego ucznia (prawdopodobnie Stefana Heksapterygosa, zm. 1200) stosuje metaforę „Αἰδου γὰρ ἀμείβει φάρυγγξ” – Constantinus Stilbes, *Versus septuaginta in discipulum* 12, rec. J. Diethart – W. Hörandner: Constantinus Stilbes, *Poemata*, Monachii – Lipsiae 2005, 3. Por. Euripides, *Alkestis* 461-462, rec. Nauck, s. 20: „ἀμείψαι ψυχᾶς ἐξ ἄιδου”.

⁴⁷ Por. Plato, *Symposium* VII 179D, rec. C.F. Hermann, w: Plato, *Dialogi*, vol. 2, Lipsiae 1914, 148: „ἐνεκα τοῦ ἔρωτος ἀποθνήσκειν ὥσπερ Ἀλκήστεις”. Teofilakt miał w sercu uproszczony obraz z platońskiej *Uczty*: *Alkestis* była dla niego idealnym przykładem samopoświęcenia z miłości. Następnie zaś wprowadził Heraklesa ze sztuki, którą doskonale znał, a w dodatku syn Alkmeny przydał mu się do roli wybawiciela doskonałej kobiety-zbawiciela, czyli cierpiącej ojczyzny. Postać w oryginalnym trzeciorzędna (Herakles) stała się dla Teofilakta pierwszorzędna. Powyższe pomieszenie obrazów pokazuje, jak Bizantyńczycy korzystali z tradycji, traktując ją jako użyteczny słownik metafor, ale niekiedy nie rozumieli, że poszczególne narracje mogą mieć odmienny sens w różnych źródłach.

⁴⁸ Por. tenże, *Respublica* VIII 11, 557B, rec. C.F. Hermann, w: Plato, *Dialogi*, vol. 4, Lipsiae 1911, 248: „καὶ ἐλευθερίας ἢ πόλις μεστή καὶ παρρησίας γίγνεται”.

⁴⁹ Ovidius, *Epistula Sapphus* [XV: *Sappho Phaoni*] XV 68, ed. R. Ehwald, w: Ovidius, *Epistulae*, vol. 1, Lipsiae 1916, 175.

⁵⁰ Philo Alexandrinus, *De sacrificiis Abelis et Caini* 35, ed. L. Cohn, w: Philo Alexandrinus, *Opera quae supersunt*, vol. 1, Berolini 1896, 216, 14.

⁵¹ Por. Theophylactus Simocatta, *Philosophiae et historiae dialogus* 14, ed. de Boor – Wirth, s. 22, 8.

Historia – w tym nowym okresie wolności – będzie już mówić swobodnie, niczym „pieśni Syren” (Σειρηναίων ἀφηγήματα) oraz „Ocean wiedzy i Tetyda słów (Ὠκεανός γὰρ τῆς ἐπιστήμης ἔφους καὶ λόγων Τηθύς)”⁵². Syreny symbolizują zarówno piękno formy jak i siłę zawartej w tekście treści, która jawi się wręcz jako nieodparta moc słowa⁵³. Za tą mocą i pięknem podąża bezmiar wiedzy, symbolizowany przez przestwór wód świata, i dopiero razem tworzą one przekaz, którego siła perswazji przekona każdego, a wyrazem tego jest Tetyda (Τηθύς), córka Uranosa i Gai, żeńska partnerka Okeanosa⁵⁴. Odpowiedź powyższa, a zarazem cały dialog, zostaje zamknięta – trzeba przyznać dość zaskakującym – wersem *Odysei*, odnoszącym się do wyspy czarodziejki Kirke, Ajai⁵⁵. Wydaje się, że zakończenie to należy rozpatrywać na dwóch płaszczyznach. Pierwsza to zakamuflowane ostrzeżenie, w myśl którego nie wolno poddać się wpływom fałszu i propagandy, lecz należy wydostać się z owej krainy ułudy i czarów, jaką była wyspa Ajaja, gdzie nic – poza samą Kirke – nie było prawdziwe. Druga natomiast to zamknięcie mitycznego *cre-scendo*: dialog zaczyna się metaforą labiryntu, kluczowe *exempla* degeneracji moralnej należą do najstarszej, przedtrojańskiej warstwy fabularnej, a odpowiedź kończąca dialog, podana jest już słowami największego autorytetu, słowami Poety, które chronologicznie należą do warstwy potrojańskiej. W tej przemyślanej kompozycji nie ma nic przypadkowego.

Mimo tego, że przywrócono wolność *Filozofii*, wcześniej „ostracyzmowanej z Królewskiego Portyku”⁵⁶, że znowu można – jak w dawnych Atenach⁵⁷

⁵² Tamże 15, ed. de Boor – Wirth, s. 22, 10-11.

⁵³ Por. A. Kotłowska, *Zwierzęta w kulturze literackiej Bizantyńczyków*, Poznań 2013, 198-209.

⁵⁴ Homerus, *Ilias* XIV 201, ed. Leaf, vol. 2, s. 80; XIV 302, ed. Leaf, vol. 2, s. 88.

⁵⁵ Por. Homerus, *Odysea* X 195, ed. Dindorf, pars 1, s. 156. Każdy, kto chciałby bliżej zrozumieć istotę wyspy, powinien, zanim zacznie studiować obszernie tomy komentarzy do eposu, zapoznać się z krótkim, lecz niezwykle erudycyjnym i konkretnym tekstem Eduarda Schwyzer (15 II 1874 - 3 V 1943) – *Die Insel der Morgenröte*, w: tenże, *Kleine Schriften*, hrsg. von R. Schmitt, Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaften 45, Innsbruck 1983, 498-499.

⁵⁶ Theophylactus Simocatta, *Philosophiae et historiae dialogus* 5, ed. de Boor – Wirth, s. 20, 21. Bardzo znacząca aluzja, odnosząca się zarówno do Portyku w Atenach, jak i w Konstantynopolu, znajduje się w: Agathias Myrinaeus, *Historiae* III 4, rec. R. Keydell, CFHB 2 (Series Berolinensis), Berolini 1967, 84, 12-20. Por. Alekniéné, *Istorijos teatrai*, s. 26.

⁵⁷ Por. odniesienie do cykad (Theophylactus Simocatta, *Philosophiae et historiae dialogus* 10, ed. de Boor – Wirth, s. 21, 14), które wprost nawiązuje do: Thucydides, *Historiae* I 6, 3, ed. O. Luschkat: Thucydides, *Historiae*, vol. 1: *Libri I-II*, Lipsiae 1954, 15, 26-29. Nie należy lekceważyć tej wzmianki, jak to uczynił A.J. Toynbee (14 IV 1889 - 22X 1975) – *Greek Historical Thought: From Homer to the Age of Heraclius*, introduction and translation by A.J. Toynbee, with two new pieces newly translated by G. Murray, Mentor Book 431, New York 1964, 95), ale też nie ma potrzeby, jak Joseph D. Frendo (*History and Panegyric in the Age of Heraclius*, s. 150), widzieć w niej aluzję do hojności Herakliusza, która miałaby jakoby umożliwić napisanie *Historii*. Raczej, wraz z innymi odniesieniami do dawnych Aten, cykady mają symbolizować wolność twórczą w najlepiej do tego przystosowanym społeczeństwie, por. symbolikę cykady: Kotłowska, *Zwierzęta w kulturze literackiej Bizantyńczyków*, s. 84-86.

– usiąść pod platanem i rozmawiać, to konkluzja nie jest, niestety, optymistyczna⁵⁸. Ozdrowieńczy ratunek nie przychodzi bowiem z wewnętrznej siły *Historii*, lecz z niezależnego ośrodka zewnętrznego: nowego kierownictwa państwa. Podsumowując, *Dialog Filozofii z Historią* to z lekka tylko zawalowana apologia własnego zachowania sprzed kilkunastoma laty, a także próba ucieczki od jednoznacznych pytań o fakty, o własną biografię, od zakwalifikowania, dość mimo wszystko poniżającego, jako „pisarz dworski” nowej władzy, poprzez obiektywizację czasu i charakteru bieżącej publikacji⁵⁹. A wszystko to wyrażone językiem tradycyjnej *paidei*, co miało ową obiektywizację wzmocnić, nadając przesłaniu pozory uniwersalizmu poprzez pozabawienie ich konkretyzacji współczesności.

*DIALOGUE BETWEEN HISTORY AND PHILOSOPHY:
A MYSTERIOUS INTRODUCTION
TO THEOPHYLACTUS SIMOCATTES' HISTORY*

(Summary)

The paper seeks to propose an interpretation of *Dialogue between History and Philosophy* – prefatory to Simocattes' *History*. In the author's opinion, this brief text deprived of literary value, provides for Theophylactus' peculiar attempt to justify his actions and behavior during the usurpation of Phokas (602-610). Vague mythological metaphors were meant to divert attention from certain biographical facts and to redirect the discussion to the sphere of universal reflections on the rules of power, thereby releasing Theophylactus from potential liability. Therefore, the *Dialogue* should be understood as a text of an apologetic nature, written from authors' personal perspective. Such interpretation differs from the

⁵⁸ Por. Theophylactus Simocatta, *Philosophiae et historiae dialogus* 13, ed. de Boor – Wirth, s. 22, 3. Por. Plato, *Phaedrus* III-IV, 229A-230B, rec. Hermann, vol. 2, s. 204-206; Cicero, *De oratore* I 7-8, 28-29, ed. K. Kumaniecki, w: Cicero, *Scripta quae supersunt omnia*, fasc. 3, Leipzig 1969, 12, 6-19. O kontynuacji symboliki platanu w literaturze łacińskiej, por. M. Billerbeck, *The Tree of Ateius Melior (Staius, Silvae II, 3)*, w: *Studies in Latin Literature and Roman History IV*, ed. C. Deroux, Collection Latomus 196, Bruxelles 1986, 528-536.

⁵⁹ Jest to odmienna perspektywa od tej, reprezentowanej przez Theodora Nissena (*Das Prooemium zu Theophylakts Historien und die Sophistik*, s. 12), który, w całym swym tekście podkreślając i zbierając skrzętnie retoryczną stylistykę, uznawał, że dialog jest skierowany bezpośrednio do cesarza Herakliusza. Tę myśl zradyzalizował J.D. Frendo (*History and Panegyric in the Age of Heraclius*, s. 149), sugerując, jakoby utwór powstał na potrzeby „new regime's official political propaganda”. Bardziej wyważony był w swym poglądzie Herbert Hunger (9 XII 1914 - 9 VII 2000) (*Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, Bd. 1: *Philosophie, Rhetorik, Epistolographie, Geschichtsschreibung, Geographie*, München 1978, 314-315), który nie negując bynajmniej centralnej postaci Herakliusza („Reverenz vor seinem kaiserlichen Herrn und Auftraggeber (?) Herakleios indirekt und zugleich 'gelehrt' zum Ausdruck zu bringen”), przyznaje jednak, że przesłanki powstania dialogu były osobiste.

few previous ones which, although scarce, have excessively highlighted rhetorical aspects of the text, suggesting even that it has been written at a request of the new government.

Key words: Theophylactus Simocattes, prooemium, personification of Philosophy, Phokas (Roman emperor, 602-610), Heraclius (Roman emperor, 610-641).

Słowa kluczowe: Teofilakt Simokatta, prooemium, personifikacja Filozofii, Fokas (cesarz rzymski, 602-610), Herakliusz (cesarz rzymski, 610-641).

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- AGATHIAS MYRINAEUS, *Historiae*, rec. R. Keydell, CFHB 2 (Series Berolinensis), Berlin 1967.
- ALEXANDER APHRODISIENSIS, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, ed. M. Hayduck, Commentaria in Aristotelem graeca, vol. 1, Berolini 1891.
- APOLLODORUS, *Bibliotheca*, ed. with an English translation by J.G. Frazer: Apollodorus, *The Library*, vol. 1, LCL 121, London – New York 1921.
- APOLLONIUS RHODIUS, *Argonautica (ad cod. ms. Laurentianum)*, rec. R. Merkel, Lipsiae 1913.
- AULUS GELLIUS, *Noctes Atticae*, post M. Hertz ed. C. Hosius, vol. 1-2, Lipsiae 1903.
- BACCHYLIDES, *Carmina cum fragmentis*, post B. Snell ed. H. Maehler, Leipzig 1970.
- CALLIMACHUS, [*Works*], vol. 1: *Fragmenta*, ed. by R. Pfeiffer, Oxonii 1949.
- CICERO, *De officiis*, rec. C. Atzert, w: Cicero, *Scripta quae manserunt omnia*, fasc. 48: *De officiis. De virtutibus*, Lipsiae 1963, 1-123.
- CICERO, *De oratore*, ed. K. Kumaniecki, w: Cicero, *Scripta quae supersunt omnia*, fasc. 3, Leipzig 1969.
- CICERO, *Tusculanae disputationes*, rec. M. Pohlenz, w: Cicero, *Scripta quae supersunt omnia*, fasc. 44, Lipsiae 1918.
- CONSTANTINVS STILBES, *Poemata*, rec. J. Diethart – W. Hörandner, Monachii – Lipsiae 2005.
- DAMASCIUS, *Vita Isidori*, ed. C. Zintzen, Hildesheim 1967.
- DANTE ALIGHIERI, *La divina commedia*, a cura di C.F. Fontana, Vita e Pensiero, Milano 1950.
- DIODEGENES LAERTIUS, *Vitae philosophorum*, ed. with English translation by R.D. Hicks: Diogenes Laertius, *Lives of eminent Philosophers*, vol. 1-2, LCL 184-185, Cambridge (Mass.) – London 1925.
- EURIPIDES, *Alcestis*, , rec. A. Nauck, w: Euripides, *Tragoediae*, vol. 1, Lipsiae 1913, 1-42. *Greek Historical Thought: From Homer to the Age of Heraclius*, introduction and translation by A.J. Toynbee, with two new pieces newly translated by G. Murray, Mentor Book 431, New York 1964.
- GREGORIUS NAZIANZENUS, *Orationes*, 27-31, introduction, éd. critique, trad. et notes par P. Gally, avec la collaboration de M. Jourjon, SCh 250, Paris 1978; 42-43, introduction, éd. critique, trad. et notes par J. Bernardi, SCh 384, Paris 1992.
- HERAKLEITOS, *Fragmenta* (12), hrsg. von H. Diels, w: *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechische und Deutsch*, vol. 1, 3. Aufl., Berlin 1912, 67-113.
- HOMERUS, *Ilias*, ed. W. Leaf: Homer, *The Iliad*, vol. 1-2, , Amsterdam 1960².
- HOMERUS, *Odyssea*, pars 1: *Odyssea I-XII*, ed. G. Dindorf, editio quarta cur. C. Hentze, Lipsiae 1925.

- IULIANUS IMPERATOR, *Epistulae, leges, poemata, fragmenta varia*, coll. I. Bidez – F. Cumont, Paris – London 1922.
- Iulianus Imperator, *Opera omnia*, texte établi et traduit par J. Bidez : Julien (L'Empereur), *Oeuvres complètes*, t. 1, 1^{re} partie: *Discours de Julien César*, Paris 1932.
- MAKARIOS MAGNES, *Apokritikos*, hrsg. von U. Volp: *Apokritikos: Kritische Ausgabe mit deutscher Übersetzung*, TU 169, Berlin – Boston 2013.
- MICHAEL EPHESIUS, *In libros de partibus animalium, de animalium motione, de animalium incessu commentaria*, ed. M. Hayduck, *Commentaria in Aristotelem graeca*, vol. 22/2, Berolini 1904.
- MICHAEL PSELLUS, *De Euripide et Georgio Pisida iudicium*, ed. A. Colonna, w: *Atti dell' VII Congresso Internazionale di Studi Bizantini, Palermo, 3-10 aprile 1951*, vol. 1: *Filologia, letteratura, linguistica, storia, numismatica*, Studi Bizantini e Neoellenici 7, Roma 1953, 16-21; *The Essays on Euripides and George of Pisidia and on Heliodorus and Achilles Tatius*, ed. By A.R. Dyck, Foreword by H. Hunger, *Byzantina Vindobonensia* 16, Wien 1986.
- NICEPHORUS BASILACA, *Progymnasmata*, testo critico, introduzione, traduzione a cura di A. Pignani: Niceforo Basilace, *Progimnasmata e monodie*, Byzantina et Neo-Hellenica Neapolitana 10, Napoli 1983.
- OVIDIUS, *Epistula Sapphus* [XV: *Sappho Phaoni*], ed. R. Ehwald, w: Ovidius, *Epistulae*, vol. 1, Lipsiae 1916, 173-179.
- PAUSANIAS, *Graeciae descriptio*, rec. F. Spiro, vol. 3: *Libros IX et X et indicem continens*, Lipsiae 1903.
- PHILO ALEXANDRINUS, *De congressu eruditionis gratia*, ed. P. Wendland, w: Philo Alexandrinus, *Opera quae supersunt*, vol. 3, Berolini 1898, 72-109.
- PHILO ALEXANDRINUS, *De sacrificiis Abelis et Caini*, ed. L. Cohn, w: Philo Alexandrinus, *Opera quae supersunt*, vol. 1, Berolini 1896, 202-257.
- PINDARUS, *Carmina cum fragmentis*, post B. Snell ed. H. Maehler, w: Pindarus, *Carmina cum fragmentis*, pars 1: *Epinicia*, Leipzig 1971.
- PLATO, *Meno*, rec. C.F. Hermann, w: Plato, *Dialogi*, vol. 3, Lipsiae 1901, 316-362.
- PLATO, *Phaedrus*, rec. C.F. Hermann, w: Plato, *Dialogi*, vol. 2, Lipsiae 1914, 202-270.
- PLATO, *Respublica*, rec. C.F. Hermann, w: Plato, *Dialogi*, vol. 4, Lipsiae 1911, 1-318.
- PLATO, *Symposium*, rec. C.F. Hermann, w: Plato, *Dialogi*, vol. 2, Lipsiae 1914, 139-201.
- PLOTINUS, *Enneades*, ed. R. Volkmann, vol. 1, Lipsiae 1883.
- PLUTARCHUS, *De E apud Delphos*, rec. W.R. Paton – M. Pohlenz – W. Sieveking, w: Plutarchus, *Moralia*, vol. 3, Leipzig 1972, 1-24.
- Pythagoreische Schule* (45), hrsg. von H. Diels, w: *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechische und Deutsch*, vol. 1, 3. Aufl., Berlin 1912, 344-374.
- SENECA, *Epistulae ad Lucilium*, ed. O. Hense, w: Seneca, *Opera quae supersunt*, vol. 3: *Ad Lucilium epistularum moralium quae supersunt*, Lipsiae 1914.
- SOPHOCLES, *Trachiniae*, ed. R.D. Dave, w: Sophocles, *Tragoediae*, vol. 2, Leipzig 1979, 1-54.
- TEOFILATTO SIMOCATA, *Questioni naturali*, a cura di L. Massa Positano, *Collana di Studi Greci* 23-24, Napoli 1965.
- THEODORUS STUDITA, *Oratio XI: Laudatio S. Platonis Hegumeni*, PG 99, 804A - 849A.
- THEOPHYLACTUS SIMOCATTA, *Historiae*, ed. C. de Boor, editionem correctiorem curavit explanationibusque recentioribus adornavit P. Wirth, *Stuttgartiae* 1972; ed. An English Translation with Introduction and Notes by M. and M. Whitby: [Theophylactus Simocatta] *The „History” of Theophylact Simocatta*, Oxford 1986; über. und erl. von P. Schreiner: *Theophylaktos Simokates, Geschichte*, *Bibliothek de Griechischen Literatur* 20, Stutt-

gart 1985; Ford., a bevezetést és a jegyzeteket írta: T. Olajos: Theophylaktosz Szimokatész, *Világtörténelem*, Magyar Östörténeti Könyvtár 26, Budapest 2012.
THUCYDIDES, *Historiae*, ed. O. Luschnat, vol. 1: *Libri I-II*, Lipsiae 1954.

Opracowania

- AGOSTI G., *Late Antique Iambics and Iambic Idea*, w: *Iambic Ideas: Essays on a Poetic Tradition from Archaic Greece to the Late Roman Empire*, ed. by A. Cavarzere – A. Aloni – A. Barchiesi, Lanham 2001, 219-255.
- ALEKNIENÉ T., *Istorijos teatrai: Filosofijos ir Istorijos pokalbis Teofilakta Simokato „Istorijos Žangoje”*, „Literatūra” 46 (2008) nr 3, 23-40.
- BALDWIN B., *Euripides in Byzantium*, w: *The Play of Texts and Fragments. Essays in Honour of Martin Cropp*, ed. by J.R.C. Cousland – J.R. Hume, Mnemosyne Supplements 314, Leiden – Boston 2009, 433-443.
- BILLERBECK M., *The Tree of Atedius Melior (Stattus, Silvae II, 3)*, w: *Studies in Latin Literature and Roman History IV*, ed. C. Deroux, Collection Latomus 196, Bruxelles 1986, 528-536.
- BRZOZOWSKA Z.A., *Sofia. Upersonifikowana Mądrość Boża. Dzieje wyobrażeń w kręgu kultury bizantyńsko-słowiańskiej*, *Byzantina Lodzienia* 24, Łódź 2015.
- COURCELLE P., *Le personnage de Philosophie dans la littérature latine*, „Journal des Savants” (1970) nr 4, 209-252.
- COURCELLE P., *Le visage de Philosophie*, *REA* 70 (1968) 110-120.
- FRENDO J.D., *History and Panegyric in the Age of Heraclius: The Literary Background to the Composition of the „Histories” of Theophylact Simocatta*, *DOP* 42 (1988) 143-156.
- GARCÍA RUIZ M.P., *Significado de σωφοσύνη (αὐτή) en el ‘Encomio a Eusebia’ de Juliano*, „Emerita” 80 (2012) nr 1, 69-87.
- GUERRINI L., *Infanzia di Achille e sua educazione presso Chirone*, „Studi Miscellanei” 1 (1958-1959) 43-53.
- HAWKINS T., *Iambic Poetics in the Roman Empire*, Cambridge 2014.
- HELLEMAN W.E., *Penelope as Lady Pilosophy*, „Phoenix” 49 (1995) 283-302.
- HUNGER H., *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, Bd. 1: *Philosophie, Rhetorik, Epistolographie, Geschichtsschreibung, Geographie*, München 1978.
- KAEGI W.E. – KAZHDAN A., *Phokas*, w: *Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. 3, New York – Oxford 1991, 1666.
- KOTŁOWSKA A. – RÓZYCKI Ł., in collaboration with A. GKOUTZIOUKOSTAS, *De Historiarum indice Theophylacto Simocattae falso attributo observationes selectae*, „Res Gestae” 5 (2017) [w druku].
- KOTŁOWSKA A., *Zwierzęta w kulturze literackiej Bizantyńczyków*, Poznań 2013.
- LESKY A., *Alkestis. Der Mythos und das Drama*, Wien – Leipzig 1925.
- LESKY A., *Tragedia grecka*, tłum. M. Weiner, Kraków 2006.
- MACDOUGALL B., *Living images and authors of virtue: Theodore of Stoudios on Platon of Sakkoudion and Gregory of Nazianzus on Basil*, *ByZ* 110 (2017) nr 3, 691-712.
- NISSEN Th., *Das Prooemium zu Theophylakts Historien und die Sophistik*, „Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher” 15 (1939) 3-13.
- SCHWYZER E., *Die Insel der Morgenröte*, w: tenże, *Kleine Schriften*, hrsg. von R. Schmitt, *Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaften* 45, Innsbruck 1983, 498-499.
- SKWARA E., *Historia komedii rzymskiej*, Warszawa 2001.
- The Prosopography of the Later Roman Empire*, ed. J.R. Martindale, vol. 3B, Cambridge 1992.
- WILSON N.G., *Scholars of Byzantium*, London 1983.

