

Ewa Osek

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
ewaosek@kul.pl, ORCID: 0000-0002-9407-4435

Αἰώνιος w LITERATURZE HELLEŃSKIEJ: OD PLATONA DO PSEUDO-TIMAJOSA

The Αἰώνιος in Hellenic Literature: From Plato to Pseudo-Timaeus

STRESZCZENIE

SŁOWA KLUCZE

Przedmiotem niniejszego artykułu jest analiza semantyczna greckiego wyrazu αἰώνιος w literaturze helleńskiej od jej początków do czasów powstawania Nowego Testamentu. Po raz pierwszy termin αἰώνιος wystąpił w *Państwie* Platona, zaś po Platonie był używany przez helleńskich filozofów, poetów i historyków. Część pierwsza artykułu przedstawia etymologię αἰώνιος, część druga – analizę semantyczną tego wyrazu w dialogach Platona, część trzecia – jego znaczenie w filozofii po Platonie, część czwarta – w poezji hellenistycznej, część piąta – w historiografii hellenistycznej. Część szósta zawiera przegląd haseł leksykonów bizantyńskich, w których wystąpił wyraz αἰώνιος. Analiza semantyczna użycia αἰώνιος w literaturze helleńskiej (IV wiek p.n.e. – I wiek n.e.) prowadzi do wniosku, że termin ten w żadnym kontekście

αἰώνιος,
semantyka,
literatura
helleńska,
okres klasyczny
(510-323 p.n.e.),
okres hellenistyczny
(323-31 p.n.e.).

nie oznacza czegoś, co jest naprawdę wieczne, tj. bez początku i końca, lecz coś innego: długowieczne, długotrwałe, wiecznotrwałe, nieustanne, niekończące się, nieprzerwane, wieczyste, niezniszczalne, niezmienne. Na 60 wystąpień zaledwie osiem odnosi się do eschatologicznych kar w Hadesie, zaś trzy kolejne dotyczą eschatologicznych nagród. W żadnym z nich nie chodzi o kary czy nagrody, które byłyby faktycznie bez końca, lecz raczej o takie, które będą długotrwałe.

ABSTRACT

A subject of this article is the semantic analysis of the Greek word *αἰώνιος* in Hellenic literature from its beginning to the composition of the New Testament. For the first time, the word *αἰώνιος* occurred in Plato's *Republic*, and after Plato the term was re-used by the ancient Greek philosophers, poets, and historians. Part one of the paper shows the etymology of the *αἰώνιος*, part two discusses the semantics of the word in Plato's dialogues, part three – its meaning in the post-Platonic philosophy, part four – in the Hellenistic poetry, part five – in the Hellenistic historiography. Part six contains an overview of entries in the Byzantine lexicons that refer to *αἰώνιος*. The semantic analysis of the *αἰώνιος* usus in the ancient Greek literature (4th c. BCE – 1st c. CE) leads to the conclusion that the term in any given context does not denote what is really eternal, i.e. without beginning or end, but something else: longeval, long-lasting, perennial, perpetual, endless, unceasing, imperishable, immutable. Among 60 occurrences only eight refer to eschatological punishments in Hades and three different concern eschato-

KEYWORDS

αἰώνιος, semantics, ancient Greek literature, Classical period (510-323 BCE), Hellenistic period (323-31 BCE).

logical rewards. None of them is about punishments or rewards that would be actually endless, but rather the long-lasting ones.

1. ETYMOLOGIA WYRAZU ΑΙΩΝΙΟΣ

Termin *αἰώνιος* wszedł do literatury starogreckiej stosunkowo późno. Po raz pierwszy wystąpił u Platona. Odnotowane przez opracowania wcześniejsze wystąpienia – we fragmentach pitagorejczyka Ocellusa (VI wiek p.n.e.)¹, presokratyka Heraklita z Efezu (*fl.* 504-501 p.n.e.)² i historyka Ktezjasza z Knidos (*fl.* 405 rok p.n.e.)³ – wypadają zakwestionować z uwagi na to, że żaden z tych wczesnych autorów nie użył wyrazu *αἰώνιος*, a wprowadzili je dopiero późnoantyczni pisarze, którzy ich parafrazują bądź komentują w swoich własnych pismach.

Przymiotnik *αἰώνιος* pochodzi od archaicznego rzeczownika *αἰών*, który z kolei wywodzi się z jeszcze dawniejszego rdzenia *αιῶ* („zawsze”)⁴. Przed Platonem zamiast *αἰώνιος*

¹ „Trójka pierwsza stworzyła początek, środek i koniec” (Ocellus Lucanus, D-K 48 A 8). Jednak to nie Ocellus użył terminu *αἰώνιος*, lecz Jan z Lidii w swoim komentarzu do tego zdania mówi o wiecznej wojnie (*στάσιν... τὴν αἰώνιον*). Por. Joannes Lydus, *De mensibus*, II 8 (Wuensch, *Ioannis*, 27). Wszystkie przekłady w niniejszym artykule, o ile nie zaznaczono inaczej, pochodzą od autorki artykułu.

² „Wszystkim kieruje błyskawica” (Heraclitus Ephesius, D-K 22 B 64). Dyskutowany termin nie został użyty przez samego Heraklita, lecz przez cytującego go Pseudo-Hipolita, który zdefiniował heraklitejską błyskawicę jako „ogień wieczny” (*Refutatio omnium haeresium*, IX, 10.6: τὸ πῦρ λέγων τὸ αἰώνιον).

³ Ctesias Cnidius, FGtHist 699 F *45m, w: Claudius Aelianus, *De natura animalium*, IV, 41 – fragment atetyzowany przez wydawcę, Feliksa Jacoby’ego.

⁴ Chantraine, „*αιῶν*”, I, 42-43; Beekes, „*αιῶν*”, I, 46-47.

stosowano jońsko-attycki przymiotnik *ἄϊδιος* – derywat jońskiego przysłówka *αἰεί* („zawsze”), który także został utworzony od *αἰῶ*. Można zatem powiedzieć, że etymologia *ἄϊδιος* i *αἰώνιος* jest wspólna, bo obydwa pochodzą od „zawsze”. Żaden z tych dwóch przymiotników nie pojawił się w najwcześniejszej literaturze Greków, tj. w poematach Homera i Hezjoda⁵, mimo że rzeczownik *αἰών* występował w nich często. W literaturze helleńskiej po Platonie *αἰώνιος* przyjął się, nie wypierając swego starszego synonimu *ἄϊδιος*. Przeważnie znajdujemy obydwa te wyrazy występujące obok siebie lub zamiennie u autorów uwzględnionych w niniejszym artykule.

Na temat semantyki tych wyrazów opublikowano co najmniej trzy monografie naukowe. Pierwsze z tych opracowań – doktorat Heleny Keizer⁶ – stanowi studium na temat znaczenia *αἰών* w literaturze helleńskiej, grecko-żydowskiej oraz chrześcijańskiej i zahacza też o jego derywat *αἰώνιος*. Drugie – książka autorstwa Ilarii Ramelli i Davida Konstana⁷ – omawia semantykę *αἰώνιος* („wieczny”) i *ἄϊδιος* („wiekuisty”) w całej literaturze greckiej od jej początku do Ojców Kościoła włącznie. Trzecie – książka Árpáda Orbána – jest poświęcone pojęciu „świat” u autorów wczesnochrześcijańskich oraz opisującym go terminom greckim (*κόσμος*, *αἰών*) i łacińskim (*mundus*, *saeculum*)⁸. Ponadto wypada wspomnieć o opracowaniach cząstkowych dotyczących określeń wieczności w platońskim *Timajosie*, które znacznie lepiej niż monografia autorstwa Ilarii Ramelli i Davida Konstana analizują termin *αἰώνιος* u Platona⁹.

Żadna z wyżej wymienionych monografii nie poświęca dużo miejsca omówieniu *αἰώνιος* przed powstaniem Biblii

⁵ Przymiotnik *ἄϊδιος* występuje jeden raz w przypisywanej Hezjodowi *Tarczy* (w. 301).

⁶ Keizer, *Life Time Entirety*.

⁷ Ramelli – Konstan, *Terms for Eternity*.

⁸ Orbán, *Les dénominations du monde*.

⁹ Mohr, „Plato on Time and Eternity”; Mason, „Why Does Plato Believe”.

greckiej lub niezależnie od niej¹⁰. Niniejszy artykuł ma za zadanie rzucić więcej światła na kulisy wprowadzenia αἰώνιος do literatury klasycznej przez Platona, użycie tego słowa u następnych autorów hellenistycznych (filozofów, poetów, historyków), niuansowanie znaczenia i wreszcie definiowanie w bizantyńskich leksykonach.

2. ΑΙΩΝΙΟΣ W DIALOGACH PLATONA (387-347 P.N.E.)

Termin αἰώνιος został wprowadzony do literatury greckiej przez Platona¹¹.

2.1. Αἰώνιος i διαίώνιος w *Timajosie* (37d-39e)

Αἰώνιος występuje dwukrotnie w *Timajosie* (37c-39e) – tam gdzie jest mowa o stworzeniu, czasie i wieczności – obok dwóch innych bliskoznacznych przymiotników: αἰδιος i διαίώνιος. Ten ostatni, utworzony ze złożenia przyimka διά („przez”) z rzeczownikiem αἰών („wieczność”)¹², jest neologizmem ukutym przez Platona i używanym wyłącznie w *Timajosie*. Platon więc w jednym miejscu użył aż trzech synonimów, przy czym zastosował jedno i to samo αἰώνιος do opisanie dwóch różnych konstruktów.

Pierwszym z nich jest model wszechświata – paradygmat (37c: παράδειγμα), „wiecznie żyjący” (37d: ζῶον αἰδιον), którego natura też jest „wieczna” (37d: αἰώνιος). Na wzór i podobieństwo owego paradygmatu platoński demiurg „wymyślił pewien ruchomy obraz wieczności” (37d: εἰκὼν δ’ ἐπενόει κινητὸν τινα αἰώνος) – i to jest drugi „wieczny”, nazywany również „biegnącym wedle liczby wiecznym obrazem

¹⁰ Ramelli – Konstan, *Terms for Eternity*, 5-35; Keizer, *Life Time Entirety*, 44-55; Orbán, *Les dénominations du monde*, 146-147.

¹¹ Ramelli – Konstan, *Terms for Eternity*, 13 nota 10; Mason, „Why Does Plato Believe”, 178.

¹² Montanari, „διαίώνιος”, 489.

wieczności” (37d: αἰῶνος ἐν ἐνὶ κατ’ ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰῶνιον εἰκόνα). Tym wiecznym obrazem okazuje się być „czas” (37e: χρόνον), w którym zostało skonstruowane niebo. Czas naśladuje wieczność (38a: χρόνου ταῦτα αἰῶνα μιμουμένου) i wiekiustą naturę (39e: τῆς διαιωνίας μίμησιν φύσεως), aby być jak najpodobniejszy do niej (38b-c), a więc nie jest identyczny z „paradygmatem wiekiustej natury” (38b: τὸ παράδειγμα τῆς διαιωνίας φύσεως), od którego zaczęło się opowiadanie. Różnica między nimi polega na tym, że paradygmat „istnieje przez całą wieczność” (38c: πάντα αἰῶνά ἐστιν ὄν), podczas gdy stworzony wraz z czasem firmament „powstał, jest i będzie przez cały czas” (38c: τὸν ἅπαντα χρόνον γεγονώς τε καὶ ὄν καὶ ἐσόμενος), który wcale nie musi być wieczny, skoro autor dopuszcza możliwość rozpadu nieba i końca czasu (38b).

Platon wyjaśnia różnicę między pojedynczym „jest” a złożonym „był, jest i będzie”. „Po prostu jest” (38a: τὸ ἔστιν μόνον) odnosi się do wiekiustej substancji (37e: ἐπὶ τὴν αἰδίου οὐσίαν), która zawsze jest taka sama, nie zmienia się ani się nie porusza (38a: τὸ δὲ αἰεὶ κατὰ ταῦτα ἔχον ἀκινήτως), nie podlega starzeniu się ani młodnieniu (38a: οὔτε πρεσβύτερον οὔτε νεώτερον προσήκει γίγνεσθαι), czyli żadnym alternacjom w czasie (38a: διὰ χρόνον). Natomiast formuła „był, jest i będzie” (38a: ἦν ἔστιν τε καὶ ἔσται), która oznacza przeszłość, teraźniejszość i przyszłość, stosuje się do ruchu i ewolucji, a te nie mogą się odbywać inaczej niż tylko w czasie. Zatem wieczność „jest” poza czasem.

Tekst ten przysparza sporo trudności interpretacyjnych. Po pierwsze, nasuwa się pytanie, dlaczego Platon zastosował jeden i ten sam przymiotnik αἰώνιος do opisanego zarówno paradygmatu, jak i czasu. Richard Mohr starał się wyjaśnić tę trudność filologiczną w taki sposób, że Platon w *Timajosie* pojmował czas nie jako przemijanie, lecz coś w rodzaju kosmicznego zegara, swoisty standard i model nieba, który dzięki swemu podobieństwu do paradygmatu byłby *prawie*

wieczny¹³. To wyjaśnienie nie spotkało się z pełną akceptacją Andrew Masona, który zwrócił uwagę na intertekstualność dialogów *Timajosa* (37e-38a) i *Parmenidesa* (141d-e, 151e-152a) oraz na nieuwzględniony przez Mohra – a mocno podkreślany przez Platona – aspekt wieczności i czasowości, jakim jest niezmiennosc charakterystyczna dla wieczności i zmienność nieodłączna od czasowości. Skoro paradygmat jest niezmienny, musi być też pozaczasowy, i na odwrót, świat, który trwa w czasie, może być wiecznotrwały, ale nie wieczny, a więc αἰώνιος za każdym razem oznacza coś innego. Mason usiłował wyjaśnić tę niekompatybilność terminu „wieczny” przez przyznanie istniejącemu w czasie światu cechy trwałości – niepodleganie powstawaniu i ginieciu – która jest odbiciem niezmienności¹⁴.

2.2. Αἰώνιος w *Prawach* (904a)

W *Prawach* (904a) Platon rozróżnia między αἰώνιος i ἀνώλεθρος. Bogowie są wieczni, podczas gdy dusza i ciało nie są czymś wiecznym (αἰώνιον), lecz niezniszczalnym (ἀνώλεθρον), dlatego że dusza, która nie umiera nigdy, wchodzi w kolejne ciała dzięki ich śmiertelności. Bo gdyby nie umierało żadne z tych dwojga (tj. ani dusza, ani ciało), nie byłyby w ogóle możliwe narodziny istot żywych¹⁵. W innych miejscach u Platona ἀνώλεθρος występuje ściśle związane z ἀθάνατος („nieśmiertelny”), przy czym obydwie odnoszą do duszy¹⁶.

¹³ Mohr, „Plato on Time and Eternity”, 39-46.

¹⁴ Mason, „Why Does Plato Believe”, 177-188.

¹⁵ To miejsce jest niejasne, zob. Keizer, *Life Time Entirety*, 63. Koniekturalny przekład brzmi tak: „Dusza i ciało są czymś niezniszczalnym, lecz przecież nie są wieczne, tak jak wedle prawa bogowie, dlatego że narodziny istot żywych nie byłyby możliwe, gdyby jedno z nich nie ginęło”. Por. Plato, *Respublica*, 608d: „dusza jest nieśmiertelna i nigdy nie ginie”.

¹⁶ Ramelli – Konstan, *Terms for Eternity*, 15.

Co to znaczy, że dusza wprawdzie jest nieśmiertelna, lecz jednak nie jest tak jak bogowie wieczna? Ilaria Ramelli i David Konstan interpretują tę zagadkę językową w ten sposób, że *ἀνώλεθρος* odnosi się do czegoś, co nie ma końca, choć miało początek, podczas gdy *αἰώνιος* oznacza coś istniejącego odwiecznie, bez początku¹⁷. Moim zdaniem myśl Platona jest inna, mianowicie taka, że bogowie są wieczni w takim samym sensie jak wszechświat: bo byli, są i będą, trwając dzięki temu, że ich ciała są na zawsze zrównięte z duszami (por. Platon, *Fajdros*, 246c). Wprawdzie nie istnieją odwiecznie, niemniej jednak można ich uważać za coś wiecznego (*αἰώνιον*) w porównaniu z odradzającymi się w kolejnych wcieleniach duszami, które – choć są czymś niezniszczalnym (*ἀνώλεθρον*) – to jednak podlegają narodzinom i śmierci.

2.3. *Αἰώνιος* w *Państwie* (363d)

W *Państwie* (363c-d) Platon parafrazuje słowa dawnych poetów: Muzajosa i jego syna, którzy utrzymywali, że sprawiedliwi po śmierci otrzymują od bogów nagrodę taką, że w Hadesie mogą przez cały czas ucztować w wieńcach na głowach i z kielichami wina w rękach. Jakby poeci ci wierzyli, dodaje Platon, że najpiękniejszą zapłatą za cnotę jest wieczne pijaństwo (*μέθην αἰώνιον*). Miejsce to warte jest przytoczenia w całości:

Jeszcze większe od tamtych (sc. Hezjoda i Homera) nagrody od bogów dają sprawiedliwym Muzajos i jego syn. Za pomocą słowa sprowadzają sprawiedliwych do Hadesu, sadzają przy stole i zastawiają przed nimi ucztę pobożnych. Przedstawiają ich jako uwiecznionych i przez cały już czas pijanych, sądząc widocznie, że najpiękniejszą nagrodą za cnotę jest nieustanne pijaństwo.

¹⁷ Ramelli – Konstan, *Terms for Eternity*, 12-13.

Trudno przypuszczać, że Platon w tym miejscu – mimo że przytacza cudze poglądy, z którymi się nie zgadza – użył *αἰώνιος* w sensie: „wieczny”. Chodzi raczej o „nieustanny”, „notoryczny”, „niekończący się”. Dlatego że według podobnych podań eschatologicznych przytaczanych w tym samym dialogu (*Państwo* 615a) dusza w zaświatach przebywa długo, lecz czasowo – dokładnie przez 1000 lat – po czym wstępuje w kolejne ciało. Jest więc bardziej prawdopodobne, że założyciel Akademii użył sformułowanie *μέθην αἰώνιον* w sensie: „nieustanne pijaństwo”¹⁸ (jak przełożyłam powyższy cytat), a nie „pijaństwo na wieki wieków”, jak przetłumaczył Władysław Witwicki.

W cytowanym miejscu Platon powołuje się na poetę Muzajosa i jego syna, którego Plutarch z Cheronai identyfikował z „Orfeuszem”¹⁹, niżej zaś (*Państwo* 364e) mówi o „stertach ksiąg” Muzajosa – syna Księżycy i Orfeusza – syna Muzy. Księgi te, dostępne w czasach Platona, zaginęły pod koniec starożytności. Zachowały się z nich jedynie fragmenty, między innymi omówione wyżej miejsce²⁰. Platon jest jednym z najwcześniejszych autorów, który zacytował rzeczonych poetów. Trudno datować ich poematy. Ogólnie rzecz ujmując, wypada umieścić poezję Pseudo-Muzajosa i Pseudo-Orfeusza między Homerem, który ich nie zna, a Pindarem, który ich cytuje jako pierwszy, i datować na początek okresu klasycznego, tj. między 510 rokiem p.n.e. a 460 rokiem p.n.e.²¹.

Niestety nie można zajrzeć do oryginalnych utworów wspomnianych przez Platona poetów, żeby sprawdzić, czy

¹⁸ Ramelli – Konstan, *Terms for Eternity*, 12.

¹⁹ Plutarchus Chaeronensis, *Comparatio Cimonis et Luculli*, I, 2.

²⁰ W najnowszej edycji fragmentów orfickich sporządzonych przez Alber- to Bernabé wskazane miejsca otrzymały następującą atrybucję: Plato, *Respublica*, 363d + Plutarchus Chaeronensis, *Comparatio Cimonis et Luculli*, I, 2 = Pseudo-Orpheus, *De animae natura, origine et fato*, PEG, II/1, fr. 431; Musaeus, *De animae natura, origine, fato*, PEG, II/3, fr. 76.

²¹ Zarewicz, *Przywoływanie bogów*, 175-191.

któryś z nich użył αἰώνιος. Wobec braku starszych tekstów źródłowych niż Platon pozostaje skonsultować *Hymny orfickie*. Jest to zbiór 87 hymnów kultowych niewiadomego autorstwa i niepewnej datacji (okres klasyczny, hellenistyczny lub rzymski), których treść dowodzi bardzo dobrej znajomości tradycji orfickiej i związku z misteriami orfickimi. Termin αἰώνιος pojawia się w *Hymnach orfickich* trzykrotnie.

Godne szczególnej uwagi są dwa użycia: w hymnie do Heliosa i w hymnie do Hefajstosa. Pierwszy z wymienionych utworów przywołuje Heliosa-Słońce epitetem „mający oko wieczyste” (ἔχων αἰώνιον ὄμμα)²². Drugi z kolei opisuje Hefajstosa – ogień kosmiczny identyczny ze Słońcem²³ – terminem „wieczny” (w. 3: αἰώνιε)²⁴. Ów ogień kosmiczny płonie, jak czytamy dalej (w. 6), w eterze, słońcu, gwiazdach, księżycu – słowem we wszystkich ciałach niebieskich. To użycie przypomina miejsce z *Timajosa* (37d) o czasie – „wiecznym obrazie wieczności”, który powstał wraz z niebem, by odmierzać jego trwanie. Trzecie i ostatnie w *Hymnach orfickich* użycie pojawia się w hymnie do Śmierci: „przynosząc żywym długi, wieczysty sen”²⁵ (τὸν μακρὸν ζῳιοισι φέρων αἰώνιον ὕπνον). „Długi” i „wieczysty” wydają się tu być wyrazami bliskoznacznymi, a to znaczy że αἰώνιος na pewno nie zostało użyte w sensie „wieczny”, lecz raczej – zgodnie z polską frazeologią – w znaczeniu „wieczysty”.

2.4. Podsumowanie

Αἰώνιος występuje czterokrotnie w trzech późniejszych dialogach Platona: dwukrotnie w *Timajosie* (w odniesieniu do

²² *Hymni Orphici*, VIII, 1 (Fayant, *Hymnes orphiques*, 81; Żybert, *Hymny orfickie*, 64).

²³ Fayant, *Hymnes orphiques*, 84 nota do V.1.

²⁴ *Hymni Orphici*, LXVI, 3 (Fayant, *Hymnes orphiques*, 535; Żybert, *Hymny orfickie*, 97).

²⁵ *Hymni Orphici*, LXXXVII, 5 (Fayant, *Hymnes orphiques*, 665; Żybert, *Hymny orfickie*, 107).

paradygmatu i do czasu) oraz po jednym razie w *Prawach* (w odniesieniu do bogów) i w *Państwie* (w związku z eschatologicznymi nagrodami obiecywanymi w misteriach orfikich). Kontekst wystąpienia *αἰώνιος* w *Państwie* wydaje się wskazywać, że Platon zapożyczył ten termin z ezoterycznych poezji Muzajosa i Orfeusza, które w jego czasach były już spisane. W tych wersetach – wedle naszej skromnej wiedzy o nich – *αἰώνιος* odnosiło się do czegoś wiecznotrwałego, jak Słońce, lecz jednak nie wiecznego. Dwa wystąpienia w *Timajosie* wydają się na pierwszy rzut oka niekompatybilne lub niekonsekwentne, dlatego że *αἰώνιος* raz odnosi się do paradygmatu, który jest wieczny w sensie absolutnym, a raz do czasu, który był, jest i będzie tak długo jak wszechświat, wraz z którym został stworzony. W *Prawach* bogowie są zdefiniowani jako coś co jest wieczne (*αἰώνιον*), podczas gdy dusze podlegające cyklicznej inkarnacji są nazwane czymś nieśmiertelnym, ale nie wiecznym. Wydaje się, że wspólnym mianownikiem dla znaczenia *αἰώνιος* w odniesieniu do czasu, wszechświata i bogów jest ich trwałość, stabilność, niezmiennosc, to znaczy niepodleganie cyklowi powstawania i ginięcia, któremu z konieczności podlegają dusze ludzkie. Gdy więc Platon mówi *αἰώνιος*, ma na myśli „niezmienny”, a z kolei dwa podobne wyrazy *διαἰώνιος* („wiekuisty”) i *ἀίδιος* („odwieczny”) odnoszą się do wieczności w sensie absolutnym.

3. ΑΙΩΝΙΟΣ W FILOZOFII PO PLATONIE (305 ROK P.N.E. – 100 ROK N.E.)

Stan zachowania tekstów filozoficznych z okresu hellenistycznego jest szczątkowy, wobec czego poniższe wnioski mają charakter koniekturalny. Na przykład trudno orzec, czy filozofowie Akademii Platńskiej po Platonie (347-80 p.n.e.) używali *αἰώνιος*. W skąpo zachowanych fragmentach wyraz ten występuje jedynie u scholarchy Ksenokratesa (fl. 339-314 p.n.e.) w odniesieniu do świata

i atomów, które w myśl jego doktryny były wieczne w sensie absolutnym²⁶. Taki sens αἰώνιος stoi w sprzeczności ze wszystkim innym, co wiemy na temat użycia tego terminu w filozofii hellenistycznej. Nasuwa się więc pytanie, czy Ksenokrates był aż tak ekscentryczny w stosowaniu terminologii filozoficznej, czy też może to użycie pochodzi od Sekstusa Empiryka (fl. 200 n.e.), który go cytuje. Na podstawie dostępnego materiału zakładamy, że akademicy nie stosowali tego terminu, a wyjątkowe użycie u Ksenokratesa pochodzi od Sekstusa Empiryka. Ale czy na pewno? Tego oczywiście nie wiemy.

3.1. Αἰώνιος w epikureizmie (305-40 p.n.e.)

Część pism Epikura (fl. 305-270 p.n.e.) zachowała się w późniejszej tradycji epikurejskiej. Mimo że transmisja tych tekstów jest długa, nie zniekształciła jego słów, dlatego że epikurejczycy aż do końca istnienia Ogrodu Epikura (czyli do 267 roku n.e.) dochowywali wierności doktrynie mistrza.

Epikur rozróżniał między wiecznością a długowiecznością. Według jego nauki atomy i próżnia są wieczne w sensie absolutnym („odwieczny”, „bez początku i bez końca”) i jako takie zwykły być opisywane przymiotnikiem αἰδιος²⁷. „Proces ten (sc. zderzenia atomów) nie ma początku, ponieważ atomy i próżnia są odwieczne (αἰδιον)”, pisał Epikur²⁸. Podobnie rzymski epikurejczyk Filodemos z Gadary (fl. 70-40 p.n.e.) w odniesieniu do wieczności bogów używał przymiotników αἰδιος – „odwieczny”, ἀθάνατος – „nieśmiertelny” oraz platońskiego neologizmu διαίωιος – „wiekuisty”²⁹. Wszystkie trzy użyte przez Filodemosa określenia są synonimami, a ich

²⁶ Xenocrates Chalcedonius, fr. F 43 Isnardi Parente (Isnardi Parente, *Xenocrate*, 120).

²⁷ Ramelli – Konstan, *Terms for Eternity*, 34.

²⁸ Epicurus, *Epistula ad Herodotum*, 44 (Arrighetti, *Epicuro*, 41; Krońska, *Diogenes Laertios*, 606).

²⁹ Philodemus Gadarensis, *De pietate*, 46, 69 (Obbink, *Philodemus*, 109, 111).

użycie w odniesieniu do wieczności absolutnej pochodziło od samego Epikura³⁰.

Αἰώνιος wystąpiło u Epikura w jeszcze innym kontekście. Ból to coś, co z punktu widzenia indywidualnego człowieka wydaje się nie mieć końca, podczas gdy faktycznie „[...] cierpienie nie jest wieczne (αἰώνιον) ani nawet bardzo długie (πολυχρόνιον)”³¹. W tym kontekście αἰώνιον nie może znaczyć „wieczne”, bo nie jest wieczne życie ludzkie, podczas którego człowiek cierpi. Sens jest taki, że ktoś, kto bardzo cierpi, wyobraża sobie, że jego ból będzie trwać do końca życia. Takie znaczenie terminu αἰώνιος („dożywotni”) koresponduje z kolokwialnym użyciem wyrazu w późniejszej grece, gdzie np. formuła αἰώνιος γυμνασάραχος oznaczała mężczyznę dożywotnio pełniącego urząd przełożonego gimnazjonu³².

Założyciel Ogrodu zwalczał mity o karach w Hadesie. Jego zdaniem ludzi przejmowała lękiem zwłaszcza długość tej mitycznej kary, która miała być rzekomo „jakimś wiecznym cierpieniem” (αἰώνιόν τι δεινόν)³³. W jednym z fragmentów zachowanych w papirusie Filodemos z Herkulanum (P.Herc. 1056) Epikur domaga się ustalenia jasnego kryterium prawdy, które pozwoli ocenić, czy spodziewane szczęście albo dyskomfort rzekomo czekające duszę w zaświatach mają być wieczne, czy też – na odwrót – nie mogą trwać wiecznie (τῆς αἰωνίας κατὰ ψυχὴν ὀχλήσεως ἢ εὐδαιμονίας ἢ μὴ αἰωνίας)³⁴.

³⁰ Ramelli – Konstan, *Terms for Eternity*, 35.

³¹ Epicurus, *Ratae sententiae*, XXVIII (Arrighetti, *Epicuro*, 131).

³² LSJ, „αἰώνιος 2”, 45.

³³ Epicurus, *Epistula ad Herodotum*, 81 (Arrighetti, *Epicuro*, 71; Krońska, *Diogenes Laertios*, 623). Por. Philodemus Gadarensis, *De pietate*, 2235-2236 (Obbink, *Philodemus*, 258, komentarz: 590): „Ludzie są często przekonani, że bogowie w zaświatach będą ich prześladować wiecznymi nieszczęściami (αἰωνίσις... συμφοραῖς). Z tego powodu cierpią nie mniej niż gdyby naprawdę ich prześladowali”.

³⁴ Epicurus, *Incertus liber*, fr. 31.32, vv. 4-5 (Arrighetti, *Epicuro*, 352). Zob. Ramelli – Konstan, *Terms for Eternity*, 34-35.

Epikur nie podał, kto w jego czasach rozpowszechniał tego rodzaju mity eschatologiczne, natomiast jeden z jego następców – Kolotes z Lampsaku (*fl.* 285-265 p.n.e.) – napisał krytykę mitu Era z ostatniej księgi *Państwa*³⁵, gdzie Platon mówi (616a) o odbywanych w Tartarze karach, które są nie dłuższe niż 1000 lat, tj. czas spędzany przez dusze w zaświatach między kolejnymi wcieleniami. Epikur zatem odnosił się do eschatologicznych mitów Platona.

3.2. Αἰώνιος w stoicyzmie (ok. 250-50 p.n.e.)

Wedle naszych najlepszych źródeł rzeczownik αἰών i przymiotnik αἰώνιος były stosowane przez filozofów ze szkoły stoickiej. Warron (116-27 p.n.e.) przytacza etymologię słowa αἰών zaczerpniętą z jakiegoś pisma Chryzypa. Otóż Chryzyp, jak podaje Warron, twierdził, że grecki wyraz αἰών znaczy ἀεὶ ὄν – „zawsze będący”³⁶. Warto zauważyć, że samo wyrażenie ἀεὶ ὄν (lub ἀεὶ ὄν) występuje w platońskim *Timajosie* (28a, 34a, 37a) w odniesieniu do wieczności idei i demiurga³⁷.

Szczegółowa analiza szeregu fragmentów Chryzypa z Soloi (ok. 279-206 p.n.e.) oraz innego stoika Posidoniusza z Apamei (ok. 135-51 p.n.e.)³⁸ przedstawiona przez Ilarię Ramelli i Davida Konstana prowadzi do konstatacji, że stoicy rozgraniczali semantykę dwóch pojęć: αἰδῖος i αἰώνιος. Pierwszy z nich był zastrzeżony dla wieczności w sensie metafizycznym, np. wieczności Boga albo wieczności materii, która wedle stoików istnieje odwiecznie; natomiast drugie – αἰώνιος – odnosiło się do każdego kolejnego cyklu kosmicznego (αἰών), bo wedle doktryny Chryzypa świat, choć

³⁵ Porphyrius Tyrius, *In Platonis rem publicam commentarii*, fr. 182F (Smith, *Porphyrii*, 207-212).

³⁶ Chrysippus Solensis, *Περὶ Σημαινόντων ἢ περὶ φωνῆς*, fr. 163 (SVF, II, 47). Por. Keizer, *Life Time Entirety*, 92.

³⁷ Mason, „Why Does Plato Believe”, 178.

³⁸ Ramelli – Konstan, *Terms for Eternity*, 30-34.

wieczny, rozpadał się na szereg cykli kosmicznych, które miały określony czas trwania (Chryzyp nie podał konkretnych liczb), czyli nie były wieczne.

Takie użycie sugeruje jeden fragment Chryzypa oraz trzy fragmenty Posidoniusza, w których *αἰώνιος* odnosi się do *διακόσμησις* – cyklicznej odnowy świata po każdym kosmicznym pożarze³⁹, *πάθος* – powtarzającego się regularnie zjawiska przyrodniczego (np. przyptywu)⁴⁰, *τιμωρίαι ὑπὸ γῆν* – kar dla grzeszników w zaświatach⁴¹, oraz *δόξα* – ludzkiej sławy⁴². W ostatnim z fragmentów Posidoniusz – zdaniem Ilarii Ramelli i Davida Konstana⁴³ – zacytował Diodora Sycylijskiego (*Biblioteka historyczna*, XXXVII, 4.1), który pisze o „wiecznej chwale”.

Żadne z tych wystąpień – niestety ich fragmentaryczność uniemożliwia dogłębniejszą analizę – nie wskazuje na wieczność w pełnym tego słowa znaczeniu, lecz raczej na coś w sensie: „długotrwały”, „nieustanny”, „kontynuowany”, „powtarzalny”, „cykliczny”. Nawet eschatologiczna kara nie mogła być wedle Posidoniusza naprawdę wieczna, dlatego że stoicy, poczynając od Chryzypa, wierzyli w cykliczny pożar wszechświata (*ἐκπύρωσις*), odbywający się regularnie „co pewien określony czas” (*κατὰ τινας ὠρισμένους χρόνους*)⁴⁴. A przecież kosmiczny pożar musiałby położyć kres również owym „karom pod ziemią”.

³⁹ Chrysippus Solensis, *De mundo*, fr. 597 (SVF, II, 184).

⁴⁰ Posidonius Apameus, *De Oceano*, fr. 44a (Theiler, *Posidonios*, I, 59).

⁴¹ Posidonius Apameus, *Moralia*, fr. 441e (Theiler, *Posidonios*, I, 356).

⁴² Posidonius Apameus, *Historiae* (*Historia post Polybium*), fr. 212 (Theiler, *Posidonios*, I, 167).

⁴³ Ramelli – Konstan, *Terms for Eternity*, 31. Na ogół przyjmuje się, że Diodor zależy od nieco wcześniejszego Posidoniusza, a nie odwrotnie. Zob. np. Wozniczka, „Diodoros’ Narrative”.

⁴⁴ Chrysippus Solensis, *De mundo*, fr. 606 (SVF, II, 186); ibidem, fr. 610 (SVF, II, 186).

3.3. Αἰώνιος w neopitagoreizmie (80 rok p.n.e. – 100 rok n.e.)

Ze względu na słaby stan zachowania pism pitagorejskich trudno oszacować, jak często występował w nich termin αἰώνιος. W zbiorze tekstów pitagorejskich z epoki hellenistycznej sporządzonym przez Holgera Thesleffa⁴⁵ αἰώνιος pojawia się zaledwie czterokrotnie. Z tych wystąpień należy od razu odrzucić dwa: jedno u Ocellusa⁴⁶ i jedno u Filolosa⁴⁷, ponieważ αἰώνιος został użyty nie przez nich samych, lecz przez późniejszych autorów, którzy ich cytują: Jana z Lidii (540 rok n.e.) i Jamblicha z Chalkis (fl. 280-300 n.e.)⁴⁸. Pozostałe dwa występują w piśmie Timajosa z Lokri *O naturze świata i duszy*.

Autentyczność tego pisma budzi jednak poważne wątpliwości. Obecnie uważa się, że utwór został napisany nie przez pitagorejczyka Timajosa (V wiek p.n.e.), którego imieniem Platon zatytułował jeden ze swoich dialogów, lecz raczej przez jakiegoś medioplatonika z hellenistycznej Aleksandrii (80 rok p.n.e. – 100 rok n.e.), który władał dialektem pseudo-doryckim⁴⁹ – w tym bowiem dialekcie został napisany utwór⁵⁰. Pierwszymi, którzy zacytowali Pseudo-Timajosa, byli medioplatonicy Nikomach z Gerazy (fl. 100 rok n.e.) i Kalwenus Taurus (fl. 145 rok n.e.), zaś sam Pseudo-Timajos dobrze znał pisma Filona Aleksandryjskiego (ok. 25 rok p.n.e. – 50 rok n.e.) i oczywiście treść platońskiego *Timajosa*.

⁴⁵ Thesleff, *The Pythagorean*.

⁴⁶ Zob. wyżej przypis 1.

⁴⁷ Philolaus, D-K, 44 B 23.

⁴⁸ Ramelli – Konstan, *Terms for Eternity*, 7, 10.

⁴⁹ Dialekt pseudo-dorycki – dialekt *koinē* okraszony doryckimi formami fleksyjnymi, np. Περὶ φύσιος κόσμου καὶ ψυχᾶς – jak w tytule pisma Pseudo-Timajosa. Dialekt pseudo-dorycki był zasadniczo różny od dialektu doryckiego, którym mówili Grecy w Italii i na Sycylii w epoce klasycznej.

⁵⁰ Tobin, *Timaos of Locri*, 3-7.

Pseudo-Timajos używa *αἰώνιος* w dwu kluczowych miejscach swego pisma⁵¹. W pierwszym miejscu, na początku utworu, stosuje ten przymiotnik jako epitet Boga (Θεὸν δὲ τὸν μὲν αἰώνιον)⁵², w drugim zaś, na samym końcu, odnosi go do idealnego modelu świata, według którego Bóg stworzył świat (εἰκόνα τὰν ἀρίσταν εἶδεος ἀγεννήτω καὶ αἰωνίω καὶ νοατῶ)⁵³. Twierdzi, że istnieją dwie przyczyny wszechrzeczy: umysł (νόος) i konieczność (ἀνάγκη). Pierwszą z nich identyfikuje z Bogiem, który stworzył świat niewidzialny i na jego wzór powołał do życia świat widzialny. Dowodzi dalej, że w stwarzaniu świata widzialnego Bóg był ograniczony przez drugą przyczynę wszechrzeczy – konieczność, czyli materię i przestrzeń – i że człowiek postrzega za pomocą zmysłów tylko świat widzialny i nie widzi jego stwórcy – Boga, czyli Umysłu, który może być poznany jedynie przez kompatybilny z Nim umysł ludzki⁵⁴.

W tym miejscu wywodu stwórcy obu światów został nazwany „Bogiem wiecznym” (Θεὸν δὲ τὸν μὲν αἰώνιον) – i to znaczenie: „wieczny” jest tutaj właściwe. Drugim „wiecznym” u Pseudo-Timajosa jest idealny model świata (ποτ’ εἰκόνα⁵⁵ τὰν ἀρίσταν εἶδεος ἀγεννήτω καὶ αἰωνίω καὶ νοατῶ), czyli platoński paradygmat, określony przez Platona tym samym przymiotnikiem *αἰώνιος*, choć innym rzeczownikiem – *παράδειγμα*. To drugie użycie jest platońskie (por. *Timajos*, 37d), ale tamto pierwsze wyrażenie, odnoszące się do wiecznego Boga ponad obydwoma światami, jest zupełnie nieplatońskie i nie da się go wyjaśnić inaczej niż wpływem Filona Aleksandryjskiego, który zaczerpnął je z Septuaginty.

⁵¹ Keizer, *Life Time Entirety*, 105-107.

⁵² Timaeus Locrus, *De natura mundi et animae*, 24 (Thesleff, *The Pythagorean*, 213).

⁵³ Timaeus Locrus, *De natura mundi et animae*, 88 (Thesleff, *The Pythagorean*, 225).

⁵⁴ Tobin, *Timaios of Locri*, 13-15, 75, nota 8.

⁵⁵ Filon Aleksandryjski był pierwszym medioplatonikiem, który użył *εἰκόνα* w sensie „paradygmat”, zob. Tobin, *Timaios of Locri*, 5.

Dla porównania podajmy, że współczesny Pseudo-Timajosowi Pseudo-Longinus, autor retorycznego traktatu *O wzniosłości*, stosował termin αἰώνιος zgodnie z uzusem platońskim w odniesieniu do homeryckich bogów, których naturę, jak również nieszczęścia, poeta uczynił „wiecznymi”, to znaczy: niezmiennymi, niekończącymi się⁵⁶.

Można jeszcze wspomnieć o tym, że Geminus (I wiek p.n.e. – I wiek n.e.) we *Wprowadzeniu do astronomii* przypisuje pierwszym pitagorejczykom pogląd o tym, że ciała niebieskie (tj. Słońce, Księżyc i pięć planet) są „boskie i niezniszczalne” (τὰ θεῖα καὶ αἰώνια)⁵⁷. Pitagorejczycy faktycznie tak uważali, ale myśl jest sformułowana w taki sposób, że wydaje się, iż αἰώνια zostało użyte przez Geminusa referującego poglądy dawnych pitagorejczyków, a nie przez nich samych.

3.4. Podsumowanie

Αἰώνιος w filozofii po Platonie nie oznaczał „wieczny”, lecz raczej „długotrwały”, „cykliczny”, „trwający do końca świata”. W skromnie zachowanych tekstach filozoficznych z okresu hellenistycznego wystąpił cztery razy u epikurejczyków, cztery razy u stoików oraz pięć razy u pitagorejczyków, z czego trzy użycia są wątpliwe (mogą pochodzić od autorów z okresu rzymskiego). Spośród tych dziesięciu wystąpień tylko jedno – u Pseudo-Timajosa (*O naturze świata i duszy*) – odnosi się do absolutnej wieczności Boga. Jednak nawet to pojedyncze użycie jest zapożyczeniem z Filona Aleksandryjskiego.

⁵⁶ Pseudo-Longinus, *De sublimitate*, IX, 8 (Podbielski – Narecki, *Trzy greckie stylistyki*, 103).

⁵⁷ Geminus, *Elementa astronomiae*, I, 20 (Manitius, *Gemini*, 10), por. I, 19.

4. ΑΙΩΝΙΟΣ W POEZJI HELLENISTYCZNEJ (III WIEK P.N.E.)

Poeci hellenistyczni: Kallimach, Likofron, Apolloniusz z Rodos, Moschion, Teokryt i inni często stosowali rzeczownik *αίων*, natomiast sporadycznie przymiotnik *αιώνιος*⁵⁸. Jedynie Kallimach (310-240 p.n.e.) użył tego wyrazu dwukrotnie w swoich hymnach. W hymnie *Na Artemidę* przedstawił boginię antropomorficznie, jako małą dziewczynkę, która siedząc na kolanach ojca Zeusa, prosi go, by pozwolił jej zachować „wieczne dziewictwo” (*παρθενίην αίωνιον*)⁵⁹. *Αιώνιος* ma tu znaczenie raczej „dozgonny” niż „wieczny”⁶⁰. W hymnie *Na Delos* poeta kazał rzecze Penejos w Tesalii zapowiedzieć swój „wieczny odpływ” (*ἄμπεωτιν... αίωνιον*)⁶¹, a następnie wstrzymać swe wody. Wydaje się, że *αίωνιος* znaczy tu „nieustanny”, „niekończący się”⁶². Ten zapowiedziany „nieustanny odpływ” trwa zaledwie chwilę, po czym rzeka znów zaczyna płynąć tak jak zwykle⁶³. Cyrenejczyk zastosował tu poetycką przesadę lub poetycką ironię.

5. ΑΙΩΝΙΟΣ W HISTORIOGRAFII HELLENISTYCZNEJ (322-8 P.N.E.)

Pisma historyków z okresu hellenistycznego zachowały się w stanie szczątkowym. Na przykład, z historii Rzymu autorstwa Polibiusza, która oryginalnie liczyła 40 ksiąg (datowane na 160-118 p.n.e.), przetrwało w całości zaledwie pięć, a mimo to jest to jedna z lepiej zachowanych historii tego okresu.

⁵⁸ Keizer, *Life Time Entirety*, 44-48.

⁵⁹ Callimachus, *Hymnus III In Dianam*, 6 (Pfeiffer, *Callimachus*, II, 9; Ławińska-Tyszkowska, *Kallimach*, 138).

⁶⁰ Keizer, *Life Time Entirety*, 44 nota 120.

⁶¹ Callimachus, *Hymnus IV In Delum*, 130 (Pfeiffer, *Callimachus*, II, 23; Ławińska-Tyszkowska, *Kallimach*, 168).

⁶² Keizer, *Life Time Entirety*, 44 nota 120.

⁶³ Callimachus, *Hymnus IV In Delum*, 130-150 (Pfeiffer, *Callimachus*, II, 23; Ławińska-Tyszkowska, *Kallimach*, 168-169).

5.1. Wyrażenie „wieczna pamięć”

Polibiusz preferował *ἀίδιος*, a terminu *αἰώνιος* użył – o ile wiadomo – tylko jeden raz. Relacjonując okoliczności śmierci Aratosa z Sykionu (zm. w 213 roku p.n.e.) – przewodniczącego Związku Achajskiego prawdopodobnie otrutego przez Filipa V Macedońskiego – pisze, że Achajowie uchwalili ku jego czci ofiary i kult herosa, czyli to wszystko, „co przyczynia się do wiecznej pamięci” (*ὅσα πρὸς αἰώνιον ἀνήκει μνήμην*)⁶⁴. *Αἰώνιος* ma tu znaczenie „trwały”⁶⁵.

Fraza Polibiusza o „wiecznej pamięci” spodobała się następnym greckim historykom: Diodorowi Sycylijskiemu (*fl.* 60-20 p.n.e.) i Dionizjuszowi z Halikarnasu (*fl.* 30-8 p.n.e.). Historia powszechna Diodora pod tytułem *Biblioteka historyczna* liczyła oryginalnie 40 ksiąg. W zachowanych 15 księgach (księgi 1-5 i 11-20) i pozostałych fragmentach użył on czterokrotnie wyrażenia „wieczna pamięć”⁶⁶. Doprecyzował tę frazę dodając, że chodzi o wieczną pamięć u wszystkich ludzi i że jest to pamięć o dokonaniach, o cywilizacji i filantropii. W księdze XXXII zaznaczył, że właśnie owa wieczna pamięć była celem przyświecającym mu podczas pisania o nieszczęściach Greków, aby ostrzec przyszłe pokolenia przed powtórzeniem ich błędów. Z kolei we wstępie do swego dzieła – w księdze I – pięknie pisze o sile historii, rozciągającej się na całą zamieszkałą ziemię, która ma wszystko niszczący czas, jako strażnika wiecznej tradycji dla następných pokoleń (*τῆς αἰωνίου παραδόσεως τοῖς ἐπιγινομένοις*)⁶⁷.

⁶⁴ Polybius, *Historiae*, VIII, 12(14).8 (Büttner-Wobst, *Polybii*, II, 347; Hammer – Brożek, *Polibiusz*, I, 376).

⁶⁵ Ramelli – Konstan, *Terms for Eternity*, 35.

⁶⁶ Diodorus Siculus, *Bibliotheca historica*, V, 73.1 (DS, II, 103); XXIII, 16.2 (DS frs., II, 106); XXXII, 27.1 (DS frs., III, 211); XXXVII, 1.1 (DS frs., IV, 194).

⁶⁷ Diodorus Siculus, *Bibliotheca historica*, I 2.5 (DS, I, 5).

Diodor pisze także o „wiecznym kulcie” (τιμὰς αἰωνίους) Artemidy, „wiecznej pochwały” (αἰώνιον... ἔπαινον) uczciwości, „wiecznej sławie” (δόξης... αἰωνίου)⁶⁸ Epaminondasa, „wiecznej niesławie” (αἰωνίους βλασφημίας) mającej spaść na ludzi nieuczciwych, „wiecznej nienawiści” (ἔχθραν αἰώνιον) i „wiecznej waśni” (διαφορὰν αἰώνιον) panujących wśród Sytylijczyków⁶⁹. Wieczna waśń – wyjaśnia – to taka, która jest przekazywana z pokolenia na pokolenie⁷⁰. Αἰώνιος u Diodora nie znaczy „wieczny”, lecz po prostu „trwały”⁷¹.

Również Dionizjusz z Halikarnasu zapożyczył z Polibiusza „wieczną pamięć” i zastosował czterokrotnie w *Dawnych dziejach Rzymu*⁷². Używał także podobnych zwrotów, takich jak δόξης αἰωνίου („wieczna sława”)⁷³, αἰσχύνῃ... αἰωνίω („wieczna hańba”)⁷⁴, αἰωνίου... ἔχθρας („wieczna nienawiść”)⁷⁵. Wyglądają one na inspiracje Diodorem.

5.2. Αἰώνιος w sensie „wiecznotrwały”

Diodor stosował αἰώνιος także w odniesieniu do trwałych materiałów budowlanych, tj. kamieni. W opisie kompleksu pałacowego w Persepolis podał, że jeden z murów otaczających pałac był zbudowany z twardego kamienia „na wieczne

⁶⁸ Gdzie indziej Diodor (*Bibliotheca historica*, I 56.1) pisze także o „nieśmiertelnej sławie” (ἀθάνατον... δόξαν). Wyrażenia „wieczna sława” i „nieśmiertelna sława” są synonimami, zob. Keizer, *Life Time Entirety*, 52.

⁶⁹ Lokalizacja tych wyrażení u Diodora jest następująca: „wieczny kult”, IV, 51.4 (DS, I, 476); „wieczna pochwała”, XXXII, 30 (DS frs., III, 213); „wieczna sława”, XV, 66.1 (DS, III, 452) i XXXVII, 4.1 (DS frs., IV, 198); „wieczna niesława”, I, 1.5 (DS, I, 3); „wieczna nienawiść”, XIII, 32.3 (DS, III, 49); „wieczna waśń”, XIII, 23.2 (DS, III, 37) i XIII, 24.6 (DS, III, 39).

⁷⁰ Diodorus Siculus, *Bibliotheca historica*, XIII, 23.2 (DS, III, 37).

⁷¹ Ramelli – Konstan, *Terms for Eternity*, 31-32.

⁷² Dionysius Halicarnaseus, *Antiquitates Romanae*, III, 71.5 (DH, I, 399); IV, 25.3 (DH, II, 45); IV, 40.6 (DH, II, 73); VIII, 55.2 (DH, III, 208).

⁷³ Dionysius Halicarnaseus, *Antiquitates Romanae*, I, 6.3 (DH, I, 10).

⁷⁴ Dionysius Halicarnaseus, *Antiquitates Romanae*, X, 36.5 (DH, IV, 68).

⁷⁵ Dionysius Halicarnaseus, *Antiquitates Romanae*, VI, 80.3 (DH, II, 382).

trwanie” (πρὸς διαμονὴν αἰώνιαν)⁷⁶. W innym znów miejscu opisał największą z trzech piramid na nekropoli memfickiej (obecnie Giza) jako wzniesioną z bardzo twardego kamienia, trudnego do obróbki, który posiada „wiecznotrwałość” (διαμονὴν αἰώνιον)⁷⁷, dlatego że – mówi – od czasów budowy piramidy minęły tysiące lat – może nawet 3 400 lat, jak obliczają poniektórzy⁷⁸ – i wbrew upływowi czasu cała konstrukcja trwa nienaruszona. Ostatnie miejsce z Diodora nie jest *de facto* miejscem z Diodora. Według Feliksa Jacoby’ego Diodor przytoczył w tym miejscu (*Biblioteka historyczna*, I, 10.1–I 98.10) obszerny ustęp z Hekatajosa (fl. 322-305 p.n.e.). Ten Hekatajos, Grek rodem z Abdery lub Teos, pisał m.in. o Egipcjanach i Żydach. Nie wiadomo z jakiego dzieła Hekatajosa Diodor zaczerpnął ten ekscerpt, być może z historii Egiptu pod tytułem *Egyptiaka*⁷⁹. W każdym razie słownictwo i poszczególne wyrażenia, w tym διαμονὴ αἰώνια, pochodzą właśnie od Hekatajosa.

W podobnym sensie stosował αἰώνιος również Dionizjusz z Halikarnasu w pismach retorycznych: *Demostenes* i *O układzie wyrazów*. Ten przymiotnik odnosi się do mów politycznych jego ulubionego mówcy – Demostenesa. Mowy Demostenesa są zdaniem Dionizjusza ἔργα... αἰώνια („wiecznotrwałymi dziełami”)⁸⁰, bo – jak wyjaśnia – nie poddają się destrukcyjnej sile czasu, zachwycając coraz to nowych czytelników w coraz to innych miejscach i epokach. Najbardziej udanym sformułowaniem jest μνημεῖα... αἰώνια („wieczno-

⁷⁶ Diodorus Siculus, *Bibliotheca historica*, XVII, 71.5 (DS, IV, 245).

⁷⁷ Hecataeus, FGrHist 264 F 25, w: Diodorus Siculus, *Bibliotheca historica*, I, 63.5.

⁷⁸ Wielka Piramida faktycznie pochodzi z czasów IV dynastii (ok. 2575-2465 p.n.e.), więc ci „poniektórzy” dość dokładnie obliczyli jej wiek. Zob. Murphy, *The Antiquities of Egypt*, 79 nota 121.

⁷⁹ GLAJJ, 20.

⁸⁰ Dionysius Halicarnaseus, *De compositione verborum*, XXV, 31 (Aujac, *Denys*, III, 184; Madyda, *Trzy stylistyki greckie*, 261-262). To samo stwierdzenie powtarza się w piśmie Dionizjusza *Demostenes*. Por. Dionysius Halicarnaseus, *Demosthenes*, LI, 2 (Aujac, *Denys*, II, 149).

trwale pomniki”⁸¹, oczywiście chodzi o mowy Demostenesa, efektownie zestawione przez Dionizjusza z pomnikami z marmuru. Sens jest taki, że mowy Demostenesa, znajdujące przez stulecia kolejnych czytelników, są tak samo trwałe jak opierające się upływowi czasu dzieła z kamienia.

5.3. Wieczne konstelacje

Diodor odnosi termin αἰώνιος także do rzeczy bardziej trwałych niż kamień, trwalszych nawet od tradycji, pamięci, ludzkości – mianowicie do zjawisk naturalnych⁸². Są to Słońce, Księżyc i cały kosmos, które „mają wieczną i niezniszczalną naturę” (αἰώνιον ἔχειν καὶ ἀφθαρτον τὴν φύσιν)⁸³, „wieczne obroty” (περιόδω... αἰωνίω) ciał niebieskich⁸⁴, „wieczne ruchy” (αἰωνίοις κινήσει) konstelacji gwiazdnych⁸⁵, „wieczny szyk gwiazd” (ἄστρων αἰώνιον τάξι)⁸⁶. Ostatnie z wymienionych wyrażen pochodzi od Dionizjusza Skytobrachiona (III wiek p.n.e.), historyka z Mityleny, którego Diodor tu cytuje. Z kolei Dionizjusz Skytobrachion mógł zainspirować się podobnym wyrażeniem: εἰς αἰώνιον τάξι, zastosowanym przez ateńskiego mówcę Hypereidesa, który w *Mowie pogrzebowej* z 322 roku p.n.e. odniósł metaforę militarną do życia pozagrobowego (poległy żołnierz stanie „w wiecznym szyku”)⁸⁷. Można przypuszczać, że także w pozostałych

⁸¹ Dionysius Halicarnaseus, *De compositione verborum*, XXV, 35 (Aujac, *Denys*, III, 185; Madyda, *Trzy stylistyki greckie*, 262).

⁸² Keizer, *Life Time Entirety*, 53 nota 153.

⁸³ Diodorus Siculus, *Bibliotheca historica*, III, 9.1 (DS, I, 277); kontekst: wierzenia Etiopów z okolic Meroe.

⁸⁴ Diodorus Siculus, *Bibliotheca historica*, II, 30.6 (DS, I, 220); kontekst: astrologia chaldejska.

⁸⁵ Diodorus Siculus, *Bibliotheca historica*, XV, 50.3 (DS, III, 430); kontekst: astrologia chaldejska.

⁸⁶ Dionysius Scytobrachion, FGrHist 32 F 7, w: Diodorus Siculus, *Bibliotheca historica*, III, 56.5; kontekst: euhemeryzm.

⁸⁷ Hyperides, *Epitaphius*, 27 (Herrman, *Hyperides*, 48, commentary: 96 n. 183).

wskazanych miejscach Diodor cytował lub parafrazował historyków III wieku p.n.e.: Manetona – historyku Egiptu i Berossosa – historyka Babilonii. Maneton faktycznie stosował termin *αἰώνιος*, o czym wiadomo z bardzo dobrego źródła – historyka Apollodora z Aten (*fl.* 150 rok p.n.e.)⁸⁸.

W jeszcze innym miejscu, które opowiada o tym, jak astrologowie chaldejscy przepowiedzieli śmierć Aleksandra Wielkiego w Babilonie, Diodor pisze, że potrafili oni trafnie przewidywać przyszłe wydarzenia dzięki „wiecznej obserwacji” (*αἰωνίου παρατηρήσεως*) ciał niebieskich⁸⁹, co w tym kontekście znaczy: „nieustannej”, „konsekwentnej”, „stałej”. W tym wypadku Diodor mógł korzystać z jednej z wielu zaginionych historii Aleksandra (IV lub III wiek p.n.e.).

5.4. Hades – wieczysty dom umarłych

Odnosząc się do światopoglądu Egipcjan, Diodor za swoim źródłem – Hekatajosem z Abdery – twierdzi, że Egipcjanie nazywają własne domy, w których mieszkają, „gospodami”, podczas gdy groby zmarłych nazywają „wieczystymi domami” (*αἰδίουσ οἴκους*), dlatego że w tych pierwszych my – żyjący ludzie – przebywamy zaledwie krótki czas (*ὀλίγον χρόνον*), podczas gdy zmarli spędzają w Hadesie „nieskończoną wieczność” (*ἄπειρον αἰῶνα*)⁹⁰. Dalej w tym samym ekscerpce Hekatajos mówi, że Egipcjanie czczą swoich przodków jako tych, którzy przeprowadzili się „do wieczystego domu” (*εἰς τὴν αἰώνιον οἰκησιν*)⁹¹. Podobną myśl

⁸⁸ Apollodorus Atheniensis, *Chronica*, fr. 70 (FHG, I, 440); Manetho Sebennyta, *Chronica*, fr. 7a (FHG, II, 540). Kontekst: pierwszym królem Teb Egipskich był Menes Thinites, co się tłumaczy z egipskiego: „odwieczny” (*αἰώνιος*).

⁸⁹ Diodorus Siculus, *Bibliotheca historica*, XVII, 112.2 (DS, IV, 306).

⁹⁰ Hecataeus, FGrHist 264 F 25, w: Diodorus Siculus, *Bibliotheca historica*, I, 51.2. Zob. także komentarz do tego miejsca w: Keizer, *Life Time Entirety*, 53.

⁹¹ Hecataeus, FGrHist 264 F 25, w: Diodorus Siculus, *Bibliotheca historica*, I, 93.1. Zob. także komentarz do tego miejsca w: Keizer, *Life Time Entirety*, 53.

wyraża nieznanego poeta grecko-żydowski Pseudo-Fokylides (okres hellenistyczny lub rzymski), gdy mówi, że Hades jest wspólnym miejscem dla wszystkich, żebraków i książąt, ojczyzną i „domem wiecznym” (μέλαθρα δόμων αἰώνια)⁹².

5.5. Wieczne kary w Hadesie

Diodor Sycylijski na początku księgi I przedstawia swój własny światopogląd na kwestie eschatologiczne, własny, ale też – jak wykazują uczeni – mocno podbudowany filozofią stoicką⁹³. Otóż utrzymuje on, że wszyscy ludzie żyją zaledwie przez „jakiś ułamek wieczności” (ἀκαριαῖόν τι μέρος τοῦ παντὸς αἰῶνος), a pozostają martwi „przez resztę czasu” (πάντα τὸν ὑστερον χρόνον). Dlatego właśnie powinni do brze wykorzystać dany im krótki czas życia.

Do uczciwego życia zachęcają ich zarówno greckie mity o Hadesie, które są pozytywne, choć raczej nieprawdziwe, jak i sama historia – prorokini prawdy⁹⁴. Na przykład – twierdzi dalej w księdze VIII – bezbożność albo pobożność okazywana bogom za życia wywołuje ich „gniew bez początku i życzliwość bez końca” (ὀργὴν ἀγένητον, τὴν δὲ εὖνοιαν αἰώνιον), które po śmierci skutkują „nieśmiertelną nagrodą bądź karą” (ἀθάνατον... καὶ τὴν εὐεργεσίαν καὶ τὴν κόλασιν) „na całą wieczność” (εἰς ἅπαντα τὸν αἰῶνα)⁹⁵. Sycylijczyk powołuje się tu na prawdę objawioną w jakichś misteriach (ταῖς τέλεταις) i antytetycznie przeciwstawia przymiotnik ἀγένητος („bez początku”, „niestworzony”) przymiotnikowi αἰώνιος, dzięki czemu znaczenie tego drugiego: „bez końca”, „niekończący się”, staje się lepiej uchwytne.

Przykładami „wiecznej kary” (τιμωρίας αἰωνίου) za bezbożność są mityczny Peirithoos – niedoszły porywacz królowej podziemi Persefony i podobno sam Herakles, który mu

⁹² Pseudo-Phocylides, *Sententiae*, 112 (van der Horst, *The Sentences*, 94).

⁹³ Sacks, „Diodoros of Sicily”, 47-48.

⁹⁴ Diodorus Siculus, *Bibliotheca historica*, I, 2.2-3 (DS, I, 4).

⁹⁵ Diodorus Siculus, *Bibliotheca historica*, VIII, 18.1-3 (DS frs., I, 106).

towarzyszył⁹⁶, następnie Iksjon, który spłodził Centaurów z chmurą w kształcie bogini Hery⁹⁷, oraz Tantal – bezbożny przyjaciel bogów, który zdradzał ludziom ich tajemnice⁹⁸.

Wiemy już, że „wieczna kara” dla Diodora oznaczała karę bez końca. Współczesny Diodorowi autor pseudo-platońskiego *Aksjocha* podobnie rozumiał „wieczność” kar w Hadesie. Mówi bowiem, że kary w Hadesie trwają „wiecznie” (371e: αἰωνίως), czyli – jak wyjaśnia – „nie mają końca” (371e: ἀτελείς)⁹⁹. Sens αἰώνιος u Diodora jest więc jasny: jest to coś, co ma początek, ale nie będzie mieć końca. Trudno natomiast jednoznacznie rozstrzygnąć, czy kary dla grzeszników naprawdę nigdy się nie skończą, czy też położy im kres kosmiczny pożar, o którym nauczali popularni w I wieku p.n.e. stoicy.

5.6. Podsumowanie

Historycy okresu hellenistycznego stosujący αἰώνιος obok ἀίδιος („odwieczny”) i ἀθάνατος („nieśmiertelny”) byli dalecy od rozgraniczania znaczenia tych pojęć. U Polibiusza αἰώνιος wystąpiło tylko jeden raz, u Dionizjusza z Halikarnasu 10 razy, u Diodora Sycylijskiego aż 24 razy. Diodor najwyraźniej upodobał sobie ten wyraz. Używał αἰώνιος w różnych kontekstach (w odniesieniu do ludzkiej pamięci, materiałów budowlanych, piramid egipskich, ciał niebieskich, grobów, kar eschatologicznych) i w różnych znaczeniach: „trwały”, „przekazywany z pokolenia na pokolenie”, „wiecznotrwały”, „nieprzerwany”, „wieczysty”, „niekończący się”. Należy uwzględnić fakt, że spora część tych wystąpień pochodzi nie od samego Diodora, lecz od jego hellenistycznych źródeł (historycy Egiptu, historycy Aleksandra Wielkiego).

⁹⁶ Diodorus Siculus, *Bibliotheca historica*, IV, 63.4 (DS, I, 498).

⁹⁷ Diodorus Siculus, *Bibliotheca historica*, IV, 69.5 (DS, I, 509).

⁹⁸ Diodorus Siculus, *Bibliotheca historica*, IV, 74.2 (DS, I, 515).

⁹⁹ Pseudo-Plato, *Axiochus*, 371e.

6. ΑΙΩΝΙΟΣ W LEKSYKOGRAFII BIZANTYŃSKIEJ (V-X WIEK N.E.)

Niniejszy paragraf wykracza poza ramy chronologiczne wyznaczone dla niniejszego artykułu (IV wiek p.n.e. – I wiek n.e.). Uwzględnienie leksykografii wynika z tego, że odnosi się ona do literatury helleńskiej (tj. niechrześcijańskiej) i przeważnie powiela materiał z wcześniejszych leksykonów datowanych na okres hellenistyczny lub początek okresu Cesarstwa Rzymskiego. Cytowane niżej opracowania leksykograficzne są bardzo trudne lub nawet wręcz niemożliwe do datowania, oprócz Hezychiusza z Aleksandrii (V lub VI wiek n.e.), *Etymologicum Genuinum* (IX wiek n.e.) i Suidasa (X wiek n.e.).

Scholia do *Iliady* wyjaśniają homerycki epitet ἄφθιτον αἰεί – użyty na określenie berła Agamemnona, które ten odziedziczył po swoim ojcu – za pomocą synonimów: ἀδιάφθαρτον („niezniszczalny”) oraz αἰώνιον („wiecznotrwały”)¹⁰⁰. Tę samą informację powtarza bizantyński leksykon *Etymologicum Genuinum*¹⁰¹.

Hezychiusz z Aleksandrii w swoim zachowanym *Alfabetycznym słowniku wszystkich wyrazów* stosuje αἰώνιος w dwóch miejscach. Pod literą Alpha zamieścił m.in. hasło αἰζηνεκές – a jest to unikalny epitet, *hapax legomenon* w literaturze greckiej, niepoświadczony nigdzie indziej. Tenże rzadki wyraz wyjaśnił przez dwa wyrazy bliskoznaczne: διηνεκές („nieprzerwany”) i αἰώνιον¹⁰². Z kolei pod literą Omikron umieścił m.in. następującą frazę (nie wiadomo, skąd wziętą): ὄρμοι αἰώνιοι, co znaczy „wieczysta przystań”, i zinterpretował jako metaforę śmierci¹⁰³.

¹⁰⁰ Scholia vetera in Homeri *Iliadem*, II, 46 (Heyne, *Homeri*, I, 79).

¹⁰¹ *Etymologicum Magnum Genuinum*, A, 1467 (Lasserre – Livadaras, *Etymologicum*, II, 338).

¹⁰² Hesychius Alexandrinus, *Lexicon*, A, 1830 (Latte, *Hesychii*, I, 66).

¹⁰³ Hesychius Alexandrinus, *Lexicon*, O, 1293 (Latte, *Hesychii*, II, 778).

Eliusz Herodianus – skądinąd nieznany gramatyk, którego nie należy mylić ze znanym filologiem z II wieku n.e. – w księdze *Rozbiór gramatyczny zdania* wymienił derywaty rzeczownika *αἰών*, w dopełniaczu *αἰώνος*. Są to: przymiotnik *αἰώνιον*, który znaczy to samo co *διηγεκές*, „nieprzerwany”, oraz czasownik *αἰωνίζειν*, który w tym kontekście znaczy „trwać nieprzerwanie”¹⁰⁴.

Retor Eudemos – także nieznany, różny od perypatetyka Eudemosa z Rodos – wyjaśnił attycki przymiotnik rodzaju żeńskiego *ἀγήρως* („niestarzejąca się” „wiecznie młoda”, „niezniszczalna”¹⁰⁵) w ten sposób, że jest to osoba, „która się nie starzeje” (*ἢ μὴ γερῶσ'*), bo jest „nieziemna” (*αἰώνιος*)¹⁰⁶.

Bizantyński encyklopedysta Suidas stwierdził, że znaczenie przymiotnika *αἰθῖος* („wiekuisty”) przekłada się bezpośrednio na przymiotnik *αἰώνιος*¹⁰⁷. Widzieliśmy wyżej na przykładach z literatury klasycznej i hellenistycznej, że te przymiotniki, choć bliskoznaczne, nie były jednak dokładnymi synonimami. Zgodnie z tym pisarze greccy jeszcze w III wieku n.e. różniali ich znaczenia (por. Plotyn, *Enneady*, III, 7.3). Wydaje się więc, że Suidas nieco uprościł problem.

Zakończmy na *Etymologicum Gudianum*, leksykonie bizantyńskim znanym z kodeksu z Otranto (Vat. Barb. gr. 70) z XI wieku n.e.¹⁰⁸ Ten leksykon podaje pod literą Alpha następującą definicję: *Ἀθανασία. ἐστὶν αἰθῖος ζωὴ καὶ αἰώνιος* – „Nieśmiertelność: to jest życie wiekuiste i wieczne”¹⁰⁹.

Łącznie przymiotnik *αἰώνιος* wystąpił osiem razy w leksykonach bizantyńskich i ani razu w zachowanych ze starożytności leksykonach dialektu attyckiego.

¹⁰⁴ Pseudo-Aelius Herodianus, *Partitiones*, AI (Boissonade, *Herodiani*, 26). Grecki tytuł tego traktatu to *Ἐπιμερισμοί* (*Epimerismoi*).

¹⁰⁵ To ostatnie znaczenie podpowiada księga Suidasa. Por. *Suidae Lexicon*, A, 227 (Adler, *Suidae*, I, 26).

¹⁰⁶ Niese, „Excerpta ex Eudemi codice Parisino n. 2635”, 148, fol. 3b.

¹⁰⁷ *Suidae Lexicon*, A, 673 (Adler, *Suidae*, I, 65).

¹⁰⁸ Tosi, „Typology of Lexicographical Works”, 634.

¹⁰⁹ *Etymologicum Gudianum*, cod. Z (de Stefani, *Etymologicum*, 30).

7. ZNACZENIE ΑΙΩΝΙΟΣ W OMAWIANYCH TEKSTACH (KONKLUZJA)

1. Przedmiotem niniejszego artykułu była semantyka wyrazu αἰώνιος w literaturze hellenńskiej w okresach klasycznym i hellenistycznym do czasu powstania Nowego Testamentu (IV wiek p.n.e. – I wiek n.e.). W tekstach literackich zachowanych z tego okresu (*Corpus Platonicum*, hellenistyczna filozofia, poezja i historiografia) termin αἰώνιος występuje łącznie 60 razy.

2. Pierwszym autorem, który użył αἰώνιος w swoich pismach, był Platon. On jednak nie wynalazł tego terminu, lecz prawdopodobnie przejął od sekty orfików, którzy do jego czasów zdążyli ogłosić dużą liczbę ksiąg. Użycie αἰώνιος przez pitagorejczyków przed Platonem jest słabo potwierdzone. W *Corpus Platonicum* termin αἰώνιος wystąpił pięciokrotnie w następujących znaczeniach: „niezmienny” (jeden raz o paradygmacie, jeden raz o czasie); „niepodlegający narodzinom i śmierci” (jeden raz o bogach); „niekończący się” (jeden raz o eschatologicznej nagrodzie, tj. zapowiedzianym przez orfickiego proroka pijaństwie); „bez końca” (jeden raz o eschatologicznych karach).

3. W filozofii po Platonie αἰώνιος pojawiło się dziesięciokrotnie w kilku różnych konotacjach: „dożywotni” (jeden raz o cierpieniu); „niekończący się” (trzy razy o domniemych cierpieniach eschatologicznych); „cykliczny” (jeden raz o odradzających się światach, jeden raz o przyptywach); „trwający do końca świata” (jeden raz o karach w Hadesie); „przekazywany z pokolenia na pokolenie” (jeden raz o sławie – to wystąpienie jest cytatem z historyka Diodora); „niezmienny” w takim sensie jak u Platona (jeden raz o paradygmacie); „wieczny” w sensie absolutnym (jeden raz o Bogu).

4. W poezji hellenistycznej αἰώνιος wystąpiło sześciokrotnie, jeśli włączyć do niej utwory o niepewnej dacie: *Hymny orfickie* i *Sentencje Pseudo-Fokylidesa*. U Kallimacha termin

ten wystąpił dwukrotnie w sensie: „dozgonny” (o dziewictwie) i „nieustanny” (o odpływie rzeki). W *Hymnach orfickich* wyraz ten został użyty trzykrotnie w znaczeniach: „wiecznotrwały” (dwa razy o Słońcu); „wieczysty” (jeden raz o śnie – metaforze śmierci). U Pseudo-Fokylidesa αἰώνιος znaczy „wieczysty” (o Hadesie – wspólnym domu dla wszystkich zmarłych).

5. W historiografii hellenistycznej termin αἰώνιος został użyty aż 35 razy. Zakres semantyczny wyrazu jest następujący: „trwały” (dziewięć razy o zbiorowej pamięci); „przekazywany z pokolenia na pokolenie” (11 razy o kulcie bogów, o pochwie, o sławie, o niesławie, o nienawiści, o waśni); „wiecznotrwały” (pięć razy o kamieniach, o piramidach egipskich, o mowach Demostenesa); „niezniszczalny” (cztery razy o ciałach niebieskich); „nieustanny” (jeden raz o obserwacji ciał niebieskich); „wieczysty” (jeden raz o grobach – mieszkaniach zmarłych); „nieskończony” (jeden raz o łaskawości bogów wobec pobożnych ludzi); „niekończący się” (trzy razy o karach odbywanych przez bezbożników w Hadesie). Do tego trzeba doliczyć cztery wystąpienia: jedno u attyckiego mówcy Hypereidesa: („wieczysty”, o szyku bojowym, w którym ma stanąć poległy żołnierz); drugie u historyka Manetona („odwieczny”, o pierwszym królu Teb Egipskich); trzecie u retora Pseudo-Longinusa („niezmienny”, o bogach), czwarte u astronoma Geminusa („niezniszczalne”, o ciałach niebieskich).

6. Bizantyńskie leksykony (V-X wiek n.e.) stosują termin αἰώνιος osiem razy jako synonim następujących pojęć: „wiecznotrwały” (dwa razy o berle Agamemnona); „wieczysty” (jeden raz o metaforycznej przystani, czyli śmierci); „nieprzerwany” (dwa razy); „niezniszczalny” (jeden raz); „wiekuisty” (jeden raz); „nieśmiertelny” (jeden raz).

7. Przegląd znaczeń pokazuje, że w literaturze helleńskiej przed powstaniem Nowego Testamentu termin αἰώνιος nie oznaczał „wieczny”. Jedyne wyjątek od tej reguły znajduje się u Pseudo-Timajosa i może być wyjaśniony wpływem fi-

lozofii i frazeologii Filona Aleksandryjskiego, który z kolei zależał od Septuaginty.

BIBLIOGRAFIA

- Adler, A., *Suidae Lexicon* (Lexicographi Graeci 1; Lipsiae: Teubneri 1928) I.
- Arrighetti, G., *Epicuro: Opere* (Classici della Filosofia 4; Torino: Einaudi 1960).
- Aujac, G. – Lebel, M., *Denys d'Halicarnasse: Opusculs rhétoriques* (Collection des Universités de France, Série grecque; Paris: Belles Lettres 1978-1992) I-V.
- Beekes, R.S., *Etymological Dictionary of Greek* (Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series 10; Leiden: Brill 2010) (=Beekes).
- Bernabé, A., *Poetae epici Graeci: testimonia et fragmenta*. II/1. *Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta*. II/3. *Musaeus; Linus; Epimenides; Papyrus Derveni; Indices* (BSGRT; Monachii et Lipsiae: Saur – Berolini: de Gruyter 2004-2007) (=PEG).
- Boissonade, J.F., *Herodiani Partitiones: E codd. Parisinis* (Londini: Valpianis 1819).
- Büttner-Wobst, Th., *Polybii Historiae*, wyd. 2 (BSGRT; Stutgardiae: Teubneri 1995) II.
- Chantraine, P. et al., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots* (Paris: Klincksieck 1968-1980) I-IV (=Chantraine).
- de Stefani, A., *Etymologicum Gudianum quod vocatur* (Lipsiae: Teubneri 1909) I.
- Diels, H. – Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, wyd. 6 (Berlin: Weidmann 1951-1952) I-III (=D-K).
- Fayant, M.-C., *Hymnes orphiques* (Collection des Universités de France. Série grecque 509; Budé; Paris: Les Belles Lettres 2014).

- Goukowsky, P. – Cohen-Skalli, A., *Diodore de Sicile: Bibliothèque historique: Fragments* (Collection des Universités de France; Paris: Belles Lettres 2006-2014) I-IV (=DS frs.).
- Hammer, S. – Brożek, M., *Polibiusz: Dzieje* (Biblioteka Przekładów z Literatury Antycznej 3; Wrocław: Ossolineum 1957) I.
- Herrman, J., *Hyperides: Funeral Oration* (American Classical Studies 53; Oxford: Oxford University Press 2009).
- Heyne, C.G., *Homeri Ilias; Scholia minora; Heraclidis Allegoriae Homericae* (Oxonii: E typographeo Clarendoniano 1821) I.
- Isnardi Parente, M., *Senocrate e Ermodoro: Testimonianze e frammenti*, wyd. 2 (Testi e Commenti 13; Pisa: Edizioni della Normale 2012).
- Jacoby, C., *Dionysii Halicarnasei Antiquitatum Romanarum quae supersunt*, wyd. 2 (BSGRT; Stutgardiae – Lipsiae: Teubneri 1995-1998) I-V (=DH).
- Jacoby, F. et al., *Die Fragmente der griechischen Historiker* (Berlin: Weidmann 1923-) I-(=FGrHist).
- Keizer, H.M., *Life Time Entirety: A Study of ΑΙΩΝ in Greek Literature and Philosophy, the Septuagint and Philo* (Diss. Universiteit van Amsterdam 1999).
- Krońska, I. et al., *Diogenes Laertios: Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, wyd. 3 (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1984).
- Lasserre, F. – Livadaras, N., *Etymologicum Magnum Genuinum* (Athens: Parnassos 1992) II.
- Latte, K., *Hesychii Alexandrini Lexicon* (Hauniae: Munksgaard 1953-1966) I-II.
- Liddell, H.G. – Scott, R. – Jones, H.S., *Greek-English Lexicon*, wyd. 9 (Oxford: Clarendon 1996) (=LSJ).
- Ławińska-Tyszkowska, J. et al., *Kallimach: Dzieła poetyckie. I. Hymny i epigramaty* (Biblioteka Antyczna 49; Wrocław: Uniwersytet Wrocławski 2016).

- Madyda, W., *Trzy stylistyki greckie: Arystoteles, Demetriusz, Dionizjusz* (Biblioteka Narodowa II 75; Wrocław: Ossolineum 1953).
- Manitius, C., *Gemini Elementa astronomiae*, wyd. 2 (BSGRT; Stutgardiae: Teubneri 1974).
- Mason, A.S., „Why Does Plato Believe in a Timeless Eternity?“, *New Essays on Plato: Language and Thought in Fourth-Century Greek Philosophy* (red. F.-G. Herrmann) (Swansea: The Classical Press of Wales 2006) 177-188.
- Mohr, R.D., „Plato on Time and Eternity“, *Ancient Philosophy* 6 (1986) 39-46.
- Montanari, F. et al., *The Brill Dictionary of Ancient Greek* (Leiden: Brill 2015) (=Montanari).
- Müllerus, C., *Fragmenta historicorum Graecorum* (Paris: Didot 1841-1884) I-V (=FHG).
- Murphy, E., *The Antiquities of Egypt: A Translation with Notes of Book I of the 'Library of History' of Diodorus Siculus*, wyd. 2 (New Brunswick, NJ – London: Transaction 1990).
- Niese, B., „Excerpta ex Eudemi Codice Parisino n. 2635“, *Philologus* suppl. 15 (1922) 145-160.
- Obbink, D., *Philodemus On Piety* (Oxford: Clarendon 1996) I.
- Orbán, A.P., *Les dénominations du monde chez les premiers auteurs chrétiens* (Graecitas Christianorum Primaeva 4; Nijmegen: Dekker 1970).
- Pfeiffer, R., *Callimachus. II. Hymni et epigrammata* (Oxonii: E typographeo Clarendoniano 1953).
- Podbielski, H. – Narecki, K., *Trzy greckie stylistyki i dwa traktaty retoryczne z okresu Cesarstwa Rzymskiego. Pseudo-Longinus; Pseudo-Arystydes; Anonymus Seguerianus; Apsines* (Źródła i Monografie 429; Lublin: TN KUL 2016).
- Ramelli, I. – Konstan, D., *Terms for Eternity: Aionios and Aidios in Classical and Christian Texts* (Piscataway, NY: Gorgias 2007).
- Sacks, K.S., „Diodoros of Sicily and the Hellenistic Mind“, *Diodoros of Sicily: Historiographical Theory and Practice in*

- the* Bibliotheke (red. L.I. Hau – A. Meeus – B. Sheridan) (Studia Hellenistica 58; Leuven: Peeters 2018) 43-63.
- Smith, A., *Porphyrii Philosophi fragmenta* (BSGRT; Stuttgart: Teubner 1993).
- Stern, M., *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism. I. From Herodotus to Plutarch* (Publications of the Israel Academy of Sciences and Humanities; Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities 1976) (=GLAJJ).
- Theiler, W., *Posidonios: Die Fragmente* (Texte und Kommentare 10/1; Berlin: de Gruyter 1982) I.
- Thesleff, H., *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period* (Acta Academiae Aboensis. Ser. A, Humaniora 30/1; Åbo: Åbo Akademi 1965).
- Tobin, T.H., *Timaos of Locri: On the Nature of the World and the Soul* (Texts and Translations 26. Graeco-Roman Religion Series 8; Chico, CA: Scholars Press 1985).
- Tosi, R., „Typology of Lexicographical Works”, *Brill’s Companion to Ancient Greek Scholarship* (red. F. Montanari – S. Matthaios – A. Rengakos) (Brill’s Companions in Classical Studies; Leiden: Brill 2015) I, 622-636.
- van der Horst, P.W., *The Sentences of Pseudo-Phocylides* (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha 4; Leiden: Brill 1978).
- Vogel, F. – Fischer, C.T., *Diodorus: Bibliotheca historica*, wyd. 3 (BSGRT; Stuttgartiae: Teubneri 1985) I-V (=DS).
- von Arnim, I., *Stoicorum veterum fragmenta* (Stuttgartiae: Teubneri 1903-1924) I-IV (=SVF).
- Wozniczka, P., „Diodoros’ Narrative of the First Sicilian Slave Revolt (c. 140/35-132 B.C.) – A Reflection of Poseidonios’ Ideas and Style?”, *Diodoros of Sicily: Historiographical Theory and Practice in the Bibliotheke* (red. L.I. Hau – A. Meeus – B. Sheridan) (Studia Hellenistica 58; Leuven: Peeters 2018) 221-246.
- Wuensch, R., *Ioannis Laurentii Lydi Liber de mensibus* (BSGRT; Leipzig: Teubner 1898).

Zarewicz, D., *Przywoływanie bogów – mit, magia, misteria w starożytnej Grecji* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa 2017).

Żybert, E., *Hymny orfickie* (Bibliotheca Curiosa 6; Wrocław: Atut 2012).

EWA OSEK, filolog klasyczny, pracownik naukowo-dydaktyczny w Instytucie Literaturoznawstwa KUL, doktor habilitowany nauk humanistycznych w dyscyplinie literaturoznawstwo, profesor nadzwyczajny KUL, członek International Society for Neoplatonic Studies. Główny obszar zainteresowań: filologia klasyczna, literatura starogrecka, religia w literaturze późnego antyku, tak zwana literatura orficka, neoplatonizm. Autorka kilku książek, kilkudziesięciu artykułów naukowych oraz kilkunastu tłumaczeń tekstów autorów starogreckich, m.in. Platona, Porfiriusza z Tyru, Marinusa z Samarii. Uczestniczyła czynnie w wielu konferencjach naukowych w Polsce i zagranicą.

