

NATALIA CICHON

UNIwersytet Jagielloński  
WYDZIAŁ FILOLOGICZNY, INSTYTUT FILOLOGII KLASYCZNEJ  
E-MAIL: NATALIA.CICHON@DOCTORAL.UJ.EDU.PL

---

## O problemie fatum i wolnej woli w epyllionie Drakoncjusza *De raptu Helenae* (O porwaniu Heleny)

### STRESZCZENIE

Drakoncjusz w epyllionie *De raptu Helenae* zastanawia się nad źródłem zła oraz właściwą przyczyną wojny trojańskiej. Swe rozważania skupia wokół roli fatum i problemu wolnej woli oraz powiązanej z powyższymi odpowiedzialności moralnej. Koncepcję fatum poeta przeplata z różnorodnymi koncepcjami religijnymi: znajdziemy u niego *signa: prodigia* i *auspicia*, sny prorocze, osoby o wieszczych zdolnościach i wiele innych zjawisk. Dodatkowo tragediowemu ujęciu tematu nadaje formę epicką, w której zawiera liczne wizje świata: od klasycznego, pogańskiego potraktowania mitu po wpływy religii chrześcijańskiej oraz oceny z punktu widzenia prawnika. W niniejszym artykule przeanalizuję zatem pojęcie fatum i wolnej woli w starożytności oraz skonfrontuję je z oryginalną interpretacją Drakoncjusza.

### SŁOWA KLUCZOWE

Drakoncjusz, epyllion, fatum, późny antyk, wolna wola, wojna trojańska

Świat grecko-rzymski uporządkowany był według kosmicznego porządku rzeczy, kreowanego przez los spełniający się wedle różnorodnych założeń: od ładu naturalnego przez pełną przypadkowość aż po surowy determinizm<sup>1</sup>. Poszczególne formy dywinacji rodziły z kolei możliwość wyjaśniania ludzkich decyzji w świetle zrządzeń losu. Przepowiednie to także jeden z tradycyjnych motywów zarówno epickich, jak i tragediowych, nie trudno zatem dostrzec, że problem fatum to po pierwsze idea odzwierciedlająca

---

<sup>1</sup> L. H. Martin, *Fate, Futurity and Historical Consciousness in Western Antiquity*, "Historical Reflections" 1991, No. 2/17, s. 151.

mniej lub bardziej bezpośrednio poglądy danego autora i jego spojrzenie na świat, po drugie tradycja literacka. Drakoncjusz, poeta kartagiński V wieku n.e., przeprowadzając w epyllionie *De raptu Helenae* proces Parysa i Heleny (jako prawnik, chrześcijanin i *poeta doctus*<sup>2</sup>), zderzył ze sobą różnorodne poglądy na te kwestie, ponadto czyniąc bezpośrednio i emocjonalnie zaangażowanego narratora jednym z bohaterów utworu, który oceniał działania innych i moralizował<sup>3</sup>.

Drakoncjusz uzupełnił cykl utworów dotyczących wojny trojańskiej o znaczący element: Homer skupił się na fragmencie przebiegu wojny, Wergiliusz na jej skutkach, Kartagińczyk z kolei usiłował doszukać się właściwej jej przyczyny<sup>4</sup>. Tematem dzieła uczynił *praedonis iter* (w. 1), czyli drogę zdraycy<sup>5</sup>: Parysa, którego uznał za źródło zła, stawiając jednocześnie pytanie o od-

---

<sup>2</sup> Dokładna analiza utworu jako mitu interpretowanego przez prawnika i chrześcijanina: zob. N. Cichon, *The Judgement of Paris as Examined by a Lawyer and a Christian Moralists: Dracontius' De Raptu Helenae*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae” 2016, No. 1/26, s. 157–170.

<sup>3</sup> Analizując eposy miniaturowe, można dojść do wniosku, że autor (narrator) pragnie przekazać czytelnikowi nie tylko fabułę, ale między wydarzenia wplata również swe spostrzeżenia – komentuje, ocenia pod względem moralnym, mniej lub bardziej bezpośrednio wyraża własną opinię, nierzadko zwraca się bezpośrednio do bohaterów, tym samym wyrażając sądy na ich temat. Nie opowiada zatem ponownie znanej historii, lecz reinterpretuje ją, mając na uwadze własną wizję świata i praw nim rządzących. Zwłaszcza łaciński epyllion jest bardzo subiektywny, a pełen emocji stosunek narratora do opowiedzianej historii determinuje strukturę całego tekstu oraz sposób odbioru lektury przez czytelnika. Można uznać to za jedną z cech konstytutywnych eposu miniaturowego. Jako pierwszy wskazała ją Alessandro Perutelli, nazywając ją *narrazione commentata* (A. Perutelli, *La narrazione commentata: studi sull'epillio latino*, Piza 1979, s. 44–68. Więcej na ten temat zob. też: A. M. Wasyl, *Genres Rediscovered: Studies in Latin Miniature Epic, Love Elegy, and Epigram of the Romano-barbaric Age*, Kraków 2011, s. 19).

<sup>4</sup> Początkowo poeta zastanawia się jedynie nad *raptus causa*: przyczynami porwania Heleny. Rozważa różne możliwości: wspomina sąd Parysa, który miał miejsce przed czasem narracji utworu, następnie przytacza historię Hezjone (przetrzymywanej przez Telamona, Helena miałyby zatem zostać porwana w odwecie). W trakcie utworu poszerza jednak swe wyjaśnienia na tyle, że zaczyna doszukiwać się *causa belli*, podczas gdy u starożytnych sąd Parysa powszechnie uważany był jedynie za powód porwania, a nie całej wojny trojańskiej. Drakoncjusz prezentuje zatem szersze spektrum, szukając jednocześnie przyczyny wojny.

<sup>5</sup> Droga i podróż to temat *Odysei* oraz *Eneidy*, a zatem motyw charakterystyczny dla epiki. Jednak drakoncjuszowy Parys pod niemal każdym względem różni się od opisywanych przez Homera i Wergiliusza herosów. Jest przeciwieństwem epickiego bohatera, ponieważ jego czyn doprowadził do zniszczenia – nie tylko jego samego, ale i całego miasta – podczas gdy Odyszeusz i Eneaszk skończyli swą drogę szczęśliwie. R. Simons, *Dracontius und der Mythos. Christliche Weltansicht und pagane Kultur in der ausgehenden Spätantike*, München, Leipzig 2005, s. 223.

powiedzialność człowieka za jego czyny w kontekście fatum jako czynnika determinującego ludzkie decyzje. Parys jawi się w dziele tego autora jako postać tragiczna, a sam epyllion wydaje się tragedią w epickiej formie: wskazuje na to nie tylko przedstawienie głównego bohatera jako tragicznego, którego wszelkie czyny prowadzą do spełnienia się fatum, lecz także quasi-dramatyczna budowa drakoncjuszowej epiki, zdecydowanie dalekiej od tradycyjnej epiki homeryckiej. Poeta wybrał jedynie kilka scen, na których skupił swą uwagę i rozwinął w pełni ich dramatyczny potencjał, pomijając mniej istotne elementy historii oraz przejścia między poszczególnymi scenami. Wprowadził niewielką liczbę bohaterów występujących pojedynczo lub w niewielkich grupach, wkładając w ich usta typowe dla tragedii długie monologi<sup>6</sup>.

Podobnie jak w chrześcijańskich *Laudes Dei* Drakoncjusz pytał o to, kto jest odpowiedzialny za los człowieka (miejsce fatum zajął w tych utworach Bóg), tak w mitologicznym epyllionie zastanawiał się nad tym, jakie znaczenie miały zrządzenia fatum i wolna wola Parysa<sup>7</sup>. Ostatecznie odpowiedzialność za wojnę trojańską Kartagińczyk przypisał Parysowi. W poemacie

---

<sup>6</sup> O cechach tragediowych w epyllionie łacińskim zob. A. M. Wasyl, op. cit., s. 21–23. Więcej na temat charakteru epyllionu, zwłaszcza łacińskiego, zob. m.in. szereg artykułów w: *Brill's Companion to Greek and Latin Epyllion and Its Reception*, eds. M. Baumbach, S. Bär, Leiden, Boston 2012; a także: D. Bright, *The Miniature Epic in Vandal Africa*, London 1987; J. Styka, *Estetyka epyllionu*, [w:] *Studia nad literaturą rzymską epoki republikańskiej*, Kraków 1994, s. 157–167; C. U. Merriam, *The Development of the Epyllion Genre Through the Hellenistic and Roman Periods*, Roman Periods, Lewiston 2001; S. Bär, *Inventing and Deconstructing Epyllion: Some Thoughts on a Taxonomy of Greek Hexameter Poetry*, [w:] *Stereotyped Thinking in Classics. Literary Ages and Genres Re-Considered*, ed. C. Walde, "Thersites" 2015, No. 2, s. 23–51. Zob. też omówienie problematyki genologicznej związanej z epyllionem: N. Cichoń, *Epyllion w badaniach naukowych – antyczne genus mixtum?*, „Terminus” 2016, nr 4/41, s. 311–331.

<sup>7</sup> Nie jest pewne, które z utworów powstały wcześniej: czy najpierw poeta napisał utwory mitologiczne, a potem dopiero zwrócił się do Boga, czy dzieła te się przeplatały (poza omawianym *De raptu Helenae* zalicza się do zbioru utworów mitologicznych również *Hylas*, *Verba Herculis*, *Controversia de statua viri fortis*, *Deliberativa Achillis* oraz *Medea*. Ponadto Drakoncjusza uważa się za autora epyllionu *Orestis Tragoedia*. Część z tych utworów postrzega się jedynie za „szkolne ćwiczenia”, napisane przed momentem przełomowym w życiu poety, czyli pobylem w więzieniu, w którym powstały między innymi dzieła chrześcijańskie – niektóre jednak, między innymi *De raptu Helenae*, a także *Medeę* czy *Orestis Tragoedia*, ocenia się na bardziej zaawansowane, powstałe nawet po wyjściu z więzienia. Więcej na temat biografii Drakoncjusza zob. m.in.: D. Kuijper, *Varia Dracontiana*, Amsterdam 1958, s. 7–22. Analiza biografii poety w odniesieniu do chronologii jego utworów: zob. D. Bright, *The Chronology of the Poems of Dracontius*, [w:] *Renaissance Readings of the Corpus Aristotelicum: Proceedings from the Conference Held in Copenhagen 23–25 April 1998*, ed. M. Pade, Copenhagen 2001, s. 193–206.

los został przepowiedziany przez Zeusa, jednak poeta nie wspominał ani razu o motywach, jakie kierowały bogiem pragnącym zesać wojnę<sup>8</sup>: ukazał natomiast złego człowieka, którego działań nie ograniczyła jego wolna wola. Treść woli boskiej zawarł poeta w licznych przepowiedniach i koncepcjach religijnych. Według antycznej idei przepowiedni pojawiły się w jego utworze zarówno zapowiedzi dotyczące zdarzeń przyszłych, jak i odniesienia do przeszłości wyjaśniające wydarzenia współczesne bohaterom<sup>9</sup>. Wszystkie z nich kreowały zawieszenie, oczekiwanie, trzymając wiodący motyw historii w tajemnicy przed głównymi bohaterami, podobnie jak w twórczości Homera, Apoloniusza z Rodos czy Wergiliusza<sup>10</sup>.

### Idea fatum i wolnej woli w starożytności

Przed przystąpieniem do analizy poszczególnych *passusów* epyllionu Draconcjusza oraz analizy jego koncepcji fatum i wolnej woli przybliżyć należy

---

<sup>8</sup> Zeusa jako boga odpowiedzialnego za wojnę będącą sposobem na zaradzenie przeludnieniu Ziemi podają m.in.: Apollod. *Bibl.* 3.1–2, *Schol. ad Il.* 1.5, Eur. *Hel.* 36–40, Eur. *Orestes*, 1639–1642, *Cypria* fr. 1. W późniejszym czasie ta przyczyna konfliktu zanikła w literaturze. Reeves przypuszcza, że wynikało to z mentalności ludzi: przestano wykorzystywać jedynie bogów do wyjaśniania zjawisk, a opisywane historie miały być urocze, szlachetne i pouczające. W teorii przeludnionej Ziemi i zesłania z tego powodu wojny dziejącej się ludzi brakowało wszystkich trzech cech, natomiast historia Parys jako przepukionej sędzię spełnia te zasady. Zob. J. D. Reeves, *The Cause of the Trojan War: A Forgotten Myth Revived*, "The Classical Journal" 1966, No. 5/61, s. 211–214 oraz M. Christopoulos, *Casus Belli: Causes of the Trojan War in the Epic Cycle*, "Classics" 2011, No. 6, [online] <https://chs.harvard.edu/CHS/article/display/3367> [dostęp: 16.01.2018]. Draconcjusz nie dostrzegał winy także w Helenie (nie została ona porwana, lecz odeszła dobrowolnie, usprawiedliwiając się rozkazem fatum, ww. wersy), podczas gdy jego poprzednik tworzący w tematyce wojny trojańskiej Wergiliusz (notabene wspomniany przez poetę w proemium jako jeden z jego mistrzów, zob. ww. wersy) wyraźnie wskazuje na *scelus Lacenae* (zbrodnię Lacedemonki) – według Eneasza i Deifobosa to ona była przyczyną ich nieszczęścia (Verg. *Aen.* 2.576 i 6.511). Jednak w większości utworu nie widać związku między porwaniem Heleny a wojną. Szczegółowa interpretacja koncepcji fatum i zbrodni Heleny u Wergiliusza: zob. J. B. Garstang, *The Crime of Helen and the Concept of Fatum in the Aeneid*, "The Classical Journal" 1962, No. 8, s. 337–345. W tragediach greckich Helena była zaś najważniejszym ogniwem prowadzącym do cierpień Trojan i Greków. W jeszcze wcześniejszych źródłach winni byli głównie bogowie (zob. Hom. *Il.* 3.164–165).

<sup>9</sup> S. Guerrieri, *Scene di profezia nel De raptu Helenae di Draconzio: riprese di moduli epici e tragici (Romulea VIII 119–212)*, „Aitia” 2016, No. 6, ak. 9, [online] <https://aitia.revues.org/1599> [dostęp: 06.01.2018].

<sup>10</sup> C. H. Moore, *Prophecy in the Ancient Epic*, "Harvard Studies in Classical Philology" 1921, No. 32, s. 109.

ideę tego zjawiska w starożytności. Jest to pojęcie o proveniencji greckiej – u Homera występuje wyrażenie μοῖρα (*moira*) utożsamiane z miarą życia, czyli losem przeznaczonym poszczególnym osobom, którzy planują (właściwie: przędą – ἐπικλώθω (*epiklotho*), zamiennie ἐπινέω (*epineo*))<sup>11</sup> bogowie i Mojry. W Iliadzie μοῖρα wiąże się głównie ze śmiercią bohatera w wyznaczonym momencie<sup>12</sup>, w Odysei zaś wyraża wyroki przeznaczenia, dzięki którym Odyseusz powraca do Itaki<sup>13</sup>. Już wtedy zatem fatum jest siłą złowieszczą, co zostanie spotęgowane w literaturze posthomeryckiej<sup>14</sup>, a niekiedy pojmowane będzie jako zjawisko potężniejsze niż bogowie<sup>15</sup>. Obok określenia μοῖρα spotykamy się także z pojęciem εἴμαρτο (*heimarto*) oznaczającym „zostało przydzielone”, od którego wywodzi się termin tłumaczony jako „przeznaczenie”: εἴμαρμένη (*heimarmene*)<sup>16</sup>.

Z wymienionymi wyżej pojęciami znaczeniowo łączy się łaciński termin fatum, wywodzący się od czasownika *fari* oznaczającego „mówić”. Pierwotne znaczenie fatum to przepowiednia, „to, co zostało (za)powiedziane”; znajdujemy je w tym użyciu u Plauta (*Bacch.* 950 n.) oraz Enniusza (*Trag.* 58), a także u Horacego (*Sat.* 9.29–30), choć częściej używa go on w znaczeniu czynnika sprawczego nadającego kształt wydarzeniom – zwykle będzie to siła złowieszczą przesądająca o śmierci czy działająca destrukcyjnie (*Carm.* 2.17.24–25; 4.13.23 i in.).

Pierwszą pełną definicję fatum przekazuje Cyceron w dialogu *De divinatione*. Nawiązuje do wspomnianego określenia εἴμαρμένη, wyjaśniając je następująco: „fatum autem id apello, quod Graeci εἴμαρμένη id est ordinem seriemque causarum cum causae causa nexa rem ex se gignat”<sup>17</sup>. W jego rozumieniu zatem wszystkie zdarzenia są wynikiem łańcucha przyczynowo-

<sup>11</sup> Zob. Hom. *Il.* 20.127 n.; 24.209 n.; 24.525 n.; *Od.* 1.16 n.; 3.208 n.; 4.207 n. i wiele innych passusów.

<sup>12</sup> Zob. m.in. Hom. *Il.* 4.486.

<sup>13</sup> Zob. m.in. Hom. *Od.* 5.41 i 113–114. Więcej na temat pojęcia μοῖρα i roli przeznaczenia w twórczości Homera, a także Hezjoda zob. m.in. P. Świercz, *Jedność wielości: świat, człowiek, państwo w refleksji nurtu orficko-pitagorejskiego*, Katowice 2008, s. 310–317.

<sup>14</sup> S. Śnieżewski, *Uwagi nad filozofią historii w Ab Urbe Condita Liwiusza: Felicitas, Fortuna Fatum*, [w:] idem, *Koncepcja historii rzymskiej w Ab Urbe Condita Liwiusza. Aspekt filozoficzno-polityczny*, Kraków 2000, s. 55.

<sup>15</sup> Przykładem może być Prometeusz skowany Ajschylosa (*Prom.* 515 n.) oraz wzmianki u Herodota (*Hist.* 1.91).

<sup>16</sup> Zob. Hom. *Il.* 21.281; *Od.* 5.312. Śnieżewski, op. cit., s. 55.

<sup>17</sup> Cic. *Div.* 1.125: „fatum zatem nazywam to, co Grecy [nazywają] εἴμαρμένη, czyli porządkiem i ciągiem przyczyn, gdy przyczyna z przyczyną powiązana rzecz z siebie rodzi” [tłum. wł.].

skutkowego, podobne zdanie na ten temat mieli stoicy<sup>18</sup>. Rozważania dotyczące tej kwestii zawarł Cynceron także w dialogu *De fato*, w którym wskazywał między innymi na opozycję między tymi, którzy uważają, że działanie fatum nie pozostawia miejsca na istnienie wolnej woli i odpowiedzialności, gdyż wydarzenia są nie do uniknięcia, a tymi, wedle których umysł ludzki odgraniczony jest od fatum i dzięki temu człowiek może do pewnego stopnia decydować o swym losie (*De fato* 39 i n.). Ta teoria jest istotna zwłaszcza w kontekście utworu Drakoncjusza i Parysa, który odpowiedzialny jest za zło mimo działania fatum. Mediatorem w rozmowie cynceroniańskiego dialogu jest Chryssippos, który twierdzi, że fatum rzecz jasna odgrywa rolę, gdy ludzie podejmują decyzje, należy jednakże zwrócić uwagę na to, że wyraża ono przyczynowość, a nie konieczność: w ten sposób znaczenia nabiera wolna wola<sup>19</sup>. Zagadnienie tejsze zostanie objaśnione szerzej w dalszej części artykułu.

Przybliżając ideę fatum w literaturze łacińskiej nie sposób nie wspomnieć o *Eneidzie* Wergiliusza, w której los stanowi najważniejszy problem utworu oraz wyraża filozofię samego poety; jest to produkt świadomej intencji literackiej, pełen ideologii i polityki (w porównaniu do *Iliady* czy *Odysei* – bardziej obiektywnych, gdzie zainteresowanie leży głównie w dramatycznej narracji, a rola fatum ma zupełnie innych charakter)<sup>20</sup>. W pojęciu Wergiliusza przepowiednie i fatum dają zatem nie tylko element zawieszenia czy oczekiwania katastrofy, nie tylko mają budować napięcie i porządkować fabułę<sup>21</sup> – odgrywają one także rolę czysto ideologiczną. Fatum w *Eneidzie* nie działa niezależnie od postawy człowieka, pozostawia pewne pole dla przypadku czy działań ludzkich<sup>22</sup> – stoicy bowiem pozwalali na pewną swobodę ludzkich działań, jednak moc indywidualnego wyboru była zni-

<sup>18</sup> Np. Sen. *Ben.* 4.7.2. Stoicką definicję fatum daje także Tacyt: *Ann.* 6.22. Więcej na ten temat: zob. Śnieżewski, op. cit., s. 55 i 58.

<sup>19</sup> Cic. *De fato* 41. Chryssippos dzieli przyczyny na *causae perfectae et principales* (wystarczające same w sobie we wszystkim, co powodują – w sytuacjach, które muszą się wydarzyć) oraz *causae adiuvantes et proximae* (konieczne do wywołania danego efektu, jednak niekoniecznie go wywołujące). Oddziela on zatem fatum od konieczności i podkreśla, że przyczyny, do których fatum się odnosi, mogą należeć do drugiej z wymienionych kategorii. Ludzkie zachowanie zatem determinowane jest przez fatum tylko wtedy, gdy dana rzecz musi się wydarzyć. Dla bardziej szczegółowej interpretacji tego zagadnienia zob. A. J. Kleywegt, *Fate, Free Will, and the Text of Cicero*, "Mnemosyne" 1973, No. 4/26, s. 342–344.

<sup>20</sup> C. H. Moore, op. cit., s. 100.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 101–102.

<sup>22</sup> Śnieżewski, op. cit., s. 56.

koma, wszelkie działania miały być ściśle powiązane z fatum, co przypomina budowę tragedii. Fatum dla stoików to synonim opatrności, czyli Jowisza – jego wola identyfikuje się z losem<sup>23</sup>. Bohaterowie mniej lub bardziej chętnie muszą się tej woli podporządkować<sup>24</sup>, ponieważ fatum wyraża wiarę w postanowiony, niezmienny bieg wydarzeń<sup>25</sup>. Staje ono jednak, jak zauważa Józef Korpanty, po stronie tego, kto reprezentuje wartości moralne (Verg. *Aen.* 10.11–113), stanowi zatem wypadkową różnych tendencji i działań, człowiek zaś nie jest całkowicie poddany konieczności – bogowie mogą zmienić swe nastawienie do ludzi, a jednostka może w ten sposób zmienić swój los<sup>26</sup>.

Przed stoikami i wspomnianymi już wzmiankami w dialogu Cycerona *De fato* starożytni nie dyskutowali szeroko na temat wolnej woli. Odpowiedzialność za złe czyny przypisywali raczej niewiedzy niż wolności (zob. Plat. *Prot.* 435c4–e6). Wyjątkiem jest Epikur, który zdawał się zauważać już problem odpowiedzialności moralnej. W *Liście do Menoikeusa* (Ἐπιστολή πρὸς Μενουκέα (*epistole pros Menoikea*) 133) twierdził, że rzeczy dzieją z konieczności (ἀνάγκη), przypadku (τύχη) bądź z decyzji nas samych (παρ’ ἡμᾶς). O ile konieczność eliminuje odpowiedzialność, a przypadki są niestałe, to nasze własne działania są autonomiczne i winić bądź chwalić powinniśmy samych siebie. Dlatego Epikur uważany jest za pierwszego filozofa, który poruszył problem wolnej woli<sup>27</sup>.

---

<sup>23</sup> Dla epikurejczyków natomiast Zeus/Jowisz nie był równoważny z fatum rządzącym światem, lecz mu podporządkowany. Arthur Pease zauważa, że u Wergilusza Jowisz nie zawsze jest wszechpotężny jako wcielenie fatum. Problemem godnym poruszenia według niego jest jednak nie stoickość poety, lecz kwestia determinizmu – połączenia siły boskiej i ludzkiej wolności, więcej na ten temat: zob. A.S. Pease, *Virgilian Determinism*, "The Classical Weekly" 1921, No. 1/15, s. 4.

<sup>24</sup> Zauważamy, że Eneasz nie zawsze chętnie poddaje się narzuconemu mu losowi, zob. m.in. Verg. *Aen.* 4.361, gdy Eneasz musi pozostawić Dydonę: „Italiam non sponte sequor” („do Italii nie z własnej woli się udaję” [tłum. własne]).

<sup>25</sup> Verg. *Aen.* 8.334. Józef Korpanty zauważa, że fatum u Wergilusza odpowiada dokładnie temu, co wyrażano przez greckie określenie εἰμπαρμένη: wpływa na konieczność pewnych wydarzeń (na przykład upadku Troi i powstania w wyniku tego Rzymu) czy nieuchronność śmierci. Istnieje także fatum indywidualne dla osób i narodów, to zaś utożsamić można z pojęciem μοῖρα. Oba rodzaje mogą działać obok siebie i popadać ze sobą w sprzeczność (zob. Verg. *Aen.* 1.238 i 7.293). J. Korpanty, *Obraz człowieka i filozofia życia w literaturze rzymskiej epoki augustowskiej*, Warszawa, Kraków 1985, s. 21–23.

<sup>26</sup> Ibidem.

<sup>27</sup> A. A. Long, D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers. Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary*, Vol. 1, Cambridge 1987, s. 107.

Bardziej szczegółowe rozważania na temat odpowiedzialności znajdziemy u Cyncerona. Jego pozycja nie jest całkiem różna od epikurejskiej – łączy bowiem determinizm z odpowiedzialnością człowieka za jego decyzje i działania. Jak zostało powiedziane wyżej, w pojęciu stoików wszystkim rządzi los, a prawa naturalne kontrolują także ludzki umysł: wszystko jest łańcuchem zdarzeń i nie może wydarzyć się inaczej niż „powinno”. Jednocześnie wskazać można na dwie odmiany determinizmu (zob. Cic. *De fato* 41 i n.) – bardziej radykalna odmiana nie pozostawia miejsca na odpowiedzialność, druga zaś pozwala na obecność „tego, co od nas zależy”. Nie jest to jasne wskazanie istnienia wolnej woli, przywołuje jednak skojarzenia ze współczesną ideą kompatybilizmu. Rozważania te zostaną skonfrontowane z pojęciem fatum i wolnej woli w epyllionie Drakoncjusza.

### Fatum i koncepcje religijne w *De raptu Helenae*

W epyllionie Drakoncjusza, poza koncepcją fatum i problemem wolnej woli, pojawiają się także powiązane z powyższymi różnorodne koncepcje religijne, w większości związane z przepowiadaniem przyszłości. Poeta odwołuje się do głównej idei, jaką znajdziemy w *Eneidzie*, czyli do *fata deum (deorum)*<sup>28</sup> stanowiących wypowiedzi (przepowiednie) bogów. Pojawiają się także *signa*, które w znaczeniu religijnym określają sytuacje wskazujące na boską obecność i boskie działania, często zapowiadające nadchodzące wydarzenia<sup>29</sup>. Do *signa* zaliczymy wszelkie *prodigia* czy *auspicia*, pojawiające się w omawianym epyllionie kilkakrotnie. *Prodigia* to znaki prorocze, zarówno o znaczeniu pozytywnym, jak i – częściej – negatywnym<sup>30</sup>. Były one formą *auspicia oblativa*, co oznacza, że nie były poszukiwane przez obserwatora, lecz nagle mu się ukazywały (w przeciwieństwie do *auspicia imperativa*)<sup>31</sup>. *Auspicia* rozumiane były jako przepowiednie z lotu ptaków<sup>32</sup>, a także ogólnie jako omen, preczucie<sup>33</sup>. Pojawia się u Drakoncjusza także pojęcie *vates* ozna-

<sup>28</sup> Już Serwiusz w komentarzu do *Eneidy* spostrzega, że *fata deum* oznaczają „to, co mówią bogowie”, zob. *Servius, Note to Aeneid 2, 54*, [w:] *Virgil, Aeneid 2: A Commentary*, ed. N. Horsfall, Leiden 2008, s. 91.

<sup>29</sup> Odniesienia do *signa* znajdziemy m.in. we wspomnianym już dialogu Cyncerona *De divinatione* (1.35 i 2.70).

<sup>30</sup> Zob. m.in. Cic. *Verr.* 2.4.49; Verg. *Aen.* 5.639; Cic. *Pis.* 4.9 i in.

<sup>31</sup> V. Rosenberger, *Republican Nobles: Controlling the Res Publica* [w:] *A Companion to Roman Religion*, ed. J. Rüpke, Oxford 2007, s. 293; A. Lintott, *The Constitution of the Roman Republic*, Oxford 2002, s. 103.

<sup>32</sup> Zob. Cic. *Div.* 1.48.

<sup>33</sup> Zob. Cic. *Sen.* 4.11; Verg. *Aen.* 11.347; Cic. *Div.* 1.38. Więcej na temat auspicjów i ich rodzajów zob. J. Linderski, *The Libri Reconditi*, “Harvard Studies in Classical Philology” 1985, No. 89, s. 226–227.



czające zarówno proroka czy też wróżbitę, jak i (dawniej) poetę: w drugim znaczeniu przywrócone zostało do użytku przez Wergiliusza<sup>34</sup>. U Drakoncjusza *vates* występuje jako starzec odczytujący ukazujące się Parysowi *auspicia*; nazwany tak jest również Helenus, brat Parysa o wieszczych zdolnościach.

### Wizja Parysa – zapowiedź wojny

Epizod przedstawiający powrót Parysa jako królewskiego potomka do Troi można podzielić na dwie części. Część początkowa, która ma na celu ukazanie bohatera w negatywnym świetle, opisuje go jako pasterza, który mając dość pasterskiego życia, porzuca je i udaje się do miasta pośród negatywnych znaków: *signa*. Po wydaniu osądu nad boginiami (w. 31–38) Parys ma w pogardzie lasy, pastwiska, muzykę fletu (w. 61–62). Nie cieszy go nawet widok żony, nimfy frygijskiej Ojnone, ponieważ ujrzał stojącą przed nim nagą Wenus (w. 63). Nie chce już być pasterzem, pragnie zejść z góry Ida i odnaleźć mury Troi – tak rozkazuje mu rozum i los: *mens et fata iubent* (w. 68), robi to zatem nie tylko świadomie (świadomie wybiera zło, nie zdając sobie sprawy z jego skutków), ale i wedle zrządzenia tego, co zapowiedzieli bogowie. Ustalony los jest według Drakoncjusza niemożliwy do zmiany, zwłaszcza kiedy bogowie pragną ukarać tych, którzy popełnili błąd:

[...] sic ira polorum  
 Saeuit et errantes talis uindicta coeracet?  
 Compellunt audere uirum fata, impia fata,  
 Quae flecti quandoque negant, quibus obuia nunquam  
 Res quaecunque uenit, quis semita nulla tenetur  
 Obuia dum ueniunt, quibus omnia clausa patescunt<sup>35</sup>.

Nie zwalniało to jednak Parysa z odpowiedzialności – dla Drakoncjusza jako prawnika nieznanomość prawa była zbrodnią. Czyn bohatera zdeterminował los innych, czyn popełniony dobrowolnie, nawet jeśli bez pełnej

<sup>34</sup> Zob. Verg. *Aen.* 7, 27 i 9, 34. Więcej na ten temat zob. A. Sperduti, *The Divine Nature of Poetry in Antiquity*, "Transactions and Proceedings of the American Philological Association" 1950, No. 81, s. 209–240.

<sup>35</sup> Drac. *Rom.* 8.55–8.60: „Jak cierpienie przygniata bóstwa, tak i gniew niebian szaleje i spada zemsta na tych, którzy błędzą. Spełniają się męża losy, złe losy, jakich nie podobna zmienić, a nic nie stoi im na zawadzie, cokolwiek się zdarza, ich nadejścia nie zatrzyma żadna ścieżka, wszystko zamknięte otworem im stoi” [wszystkie cytaty z Drakoncjusza podaję w niniejszym artykule w przekładzie własnym].

świadomości możliwych konsekwencji – przez przekupionego sędziego, którego można spotkać w realnym życiu<sup>36</sup>. Warto dodać, że autor, wspominając osąd Parysa, pomija motyw nagrody, jaką zaproponować miała mu Wenus, mimo że ten element mitu należał najprawdopodobniej do kanonu i w tej wersji znany był każdemu odbiorcy. Poeta bardziej skupia się na tym, że bohater był złym sędzią, pragnąc ukazać nie tyle romantyczną historię, co opowieść o *nefas*, z tragicznym finałem – jak w tragedii, a nie eposie<sup>37</sup>.

Gdy Parys zbliża się do granic miasta, oczami wyobraźni dostrzega grozę i zniszczenie. Jego wizja zapowiada straszny los dla Troi:

[...] intactae procumbunt culmina turris,  
Ingemit et tellus, muri pars certa repente  
Concidit et Scaevae iacuerunt limina portae;  
Tunc Simois siccauit aquas, crystallina Xanthi  
Fluminis unda rubet, sudat pastore propinquo  
Palladium uel sponte cadunt simulacra Mineruae<sup>38</sup>.

Pojawia się zatem wizja upadania murów, wież i Skajskiej Bramy, ziemia jęczy, rzeka Simois wysycha, a fale Ksantosu czerwienią się od krwi poległych<sup>39</sup>. Były to dwie rzeki trojańskie wypływające z góry Ida, wspomniane przez Drakoncjusza nieprzypadkowo, symbolizować miały bowiem cierpienie Trojańczyków<sup>40</sup>. Przepowiednię kończy upadek posągu Pallady, który stał w Troi, by chronić miasto.

Parys dociera do Troi w dzień, w którym mieszkańcy jak co roku wznoszą modły do Jowisza i Minerwy oraz składają im ofiary, prosząc o przychyłność (*dies festus*). Obecny jest Priam wraz z synami: Hektorem, Politesem, Troilusem, Helenusem, a także Hekuba i Cassandra. Parys, przemawiając do krewnych, wyrzeka się wszelkiej zbrodni (w. 96–99) – wówczas jego rođenjeństwo o wieszczych zdolnościach przemawia kolejno, aby ostrzec mieszkańców przed niebezpieczeństwem, jakie ściągnie na nich brat.

<sup>36</sup> A. M. Wasyl, op. cit., s. 35.

<sup>37</sup> Ibidem, s. 34.

<sup>38</sup> Drac. *Rom.* 8.72–8.77: „Upadają wierzchołki niewzruszone wież; jęczy też ziemia, stojąca część muru nagle się burzy i upadają progi Skajskiej bramy; wtedy Simois wysycha z wód, kryształowe ksantyjskiej rzeki czerwienieją fale, gdy pasterz się zbliża, a zroszony posąg Pallady niczym sam z siebie upada” [tłum. własne].

<sup>39</sup> Zob. Hom. *Il.* 21.211 i n. Achilles wrzucił do rzeki Ksantos tak wiele ciał poległych wrogów, że woda zafarbowała się na czerwono od ich krwi.

<sup>40</sup> R. Simons, op. cit., s. 232.

## Przepowiednia Helenusa

Scena przepowiedni Helenusa, Kassandry i Apollona w swej strukturze przypomina spektakl teatralny<sup>41</sup> – wypowiadają się dwie osoby, jedna po drugiej, ich mowy są pełne emocji (wykrzyknień, oksymoronów, pytań retorycznych), co wpasowuje się w konwencję dramatu. Na końcu niczym *deus ex machina* pojawia się Apollo. Rola narratora ogranicza się jedynie do krótkiego przedstawiania, co robią poszczególne postaci – wychodzą ze świątyni, stają przed ołtarzem.

Pierwszy „na scenie” pojawia się *vates* Helenus mający prorocze zdolności (znany z *Iliady* jako doskonały wróżbita, Hom. *Il.* 6.76):

[...] Pater impie, pessima mater,  
 Quid pietas crudelis agit, quid perditis urbem?  
 Haec est illa tuo fax, mater, prodita somno,  
 Quae simul incendet Troiam regnumque parentum  
 In sortem dabit illa nurus [...]42.

Bohater nazywa ojca *impius*, co można rozumieć na kilka sposobów: Priam jest występny, niegodziwy, ale i przeciwny bogom, rodzinie bądź ojczyźnie. Wieszcz nawiązuje ponadto do proroczego snu Hekuby, przed narodzinami Parysa śniła ona bowiem, że urodzi pochodnię, od której spłonie całe miasto. Helenus pragnie przekonać matkę, iż właśnie tę pochodnię przyniesie ze sobą jej przyszła synowa. W dalszej części przemowy zapowiada on, co następuje – jak cała Grecja sprzysięgnie się przeciw Troi, by zemścić się za porwanie Spartanki – przybędą okręty Danaów, zdradzą dorzyckie obozy, Achilles natrze na cytadelę trojańską, zginą Hektor i Troilus:

[...] Coniurat<sup>43</sup> in arma  
 Graecia tota dolens raptum punire Lacaenae,  
 Litora nostra petent Danai cum mille carinis,

<sup>41</sup> A. M. Wasyl, op. cit., s. 80. Camillo Morelli w całym utworze widzi strukturę tragedii, podkreślając, że na 655 wersów utworu aż 231 to wypowiedzi bohaterów, zawsze poruszające, pełne emocji, przez co utwór traci na epickości na rzecz cech dramatu (C. Morelli, *Studia in seros Latinos poetas. II. De compositione carminis Dracontii quod est De raptu Helenae*, „Studi Italiani di Filologia Classica” 1912, No. 19, s. 114).

<sup>42</sup> Drac. *Rom.* 8.120–8.124: „Ojczy bezbożny, matko nieszczęsna, dlaczego powoduje wami miłość okrutna, dlaczego niszczy miasto? To jest twoja pochodnia, matko, przepowiedziana we śnie, która zapala Troję, królestwo przodków; ze swym losem przyniesie ją twa synowa” [tłum. własne].

<sup>43</sup> „Coniurat, fremunt, vexat, pugnans, furis” – w przytoczonym passusie Drakoncjusz używa czasu teraźniejszego do przedstawienia wizji wydarzeń, jakie nastąpić mają w przyszłości, co Guerrieri określa jako „presente profetico pro futuro” (S. Guerrieri, op. cit., ak. 10).

Dorica castra fremunt, iam Pergama uexat Achilles,  
 iam pugnant Danaei, iam cernimus Hectora tractum,  
 Troile, iam per bella furis, iam sterneris audax  
 Ante annos, animose puer, uirtute proteruus<sup>44</sup>.

Ostrzeżenia bohatera nie znajdują odzewu – przywodzi to na myśl epizod opisany w *Eneidzie*, kiedy Laokoon ostrzegał Trojan przed drewnianym koniem, jednak ci nie chcieli mu uwierzyć (Verg. *Aen.* 2.40–49). Helenus zdaje sobie sprawę ze swej bezsilności, a także jest świadom nieodwracalności losu, który rządzi światem. Wie, że jego rozpaczliwe wołania nie powstrzymają tego, co musi się wydarzyć:

Sed quid fata veto, quid fixos arceo casus<sup>45</sup>,  
 Cum nihil adversis prosit prudentia signis?<sup>46</sup>

Refleksja wieszczka na temat nieodwracalności losu pokrywa się ze wspomnianym wyżej spostrzeżeniem narratora poczynionym w proemium (w. 57–60). Podkreślał on, że do czynu popycha człowieka fatum, którego nie jest w stanie zmienić – jednostka kroczy przez życie ustalonymi już ścieżkami.

### Przepowiednia Kasandry

Mowa Kasandry przepełniona jest liryzmem, nie brak w niej cierpienia i atmosfery nadchodzącej zagłady. Jest jednocześnie dużo mniej spójna niż mowa Helenusa, więcej w niej emocji, co zgadza się z cechami zwykle przypisywanymi tej postaci<sup>47</sup>. Jej wypowiedź podzielić można na cztery części, które tematycznie przeplatają się jednak ze sobą i pokrywają: najpierw przewiduje nieszczęścia czekające Troję (część pierwsza: w. 137–151), następnie żali się na swój los wieszczki, w której słowa nikt nie wierzy (część druga: w. 152–159). Tuż po tym powraca jeszcze do prorocत्व wojennych (po-

---

<sup>44</sup> Drac. *Rom.* 8.124–8.130: „Sprzysięga się armia grecka cała ze smutkiem, aby ukarać porwanie Spartanki, do brzegów naszych dobiją Danaowie z tysiącem okrętów, doryckie brzęczą obozy, już Achilles twierdzą dręczy, już Danaowie walczą, już widzimy ciało Hektora ciągnięte, Troilusie, już przez wojnę szalejesz, już odważny powaliłbyś na ziemię młody, pełen ducha chłopcze, zuchwały w męstwie” [tłum. własne].

<sup>45</sup> Niemal identyczne wyrażenie znajduje się u Stacjusza, na którym Drakoncjusz wielokrotnie wzorował się w swej twórczości: Stat. *Theb.* 3.646: „sed quid vana cano, quid fixos arceo casus?”.

<sup>46</sup> Drac. *Rom.* 8.131–8.132: „Lecz czemu przeczę przeznaczeniu, po cóż powstrzymuję los już ustalony, gdy żadna mądrość nie pomaga na nieprzychylnie znaki?”

<sup>47</sup> R. Simons, op. cit., s. 234. Również Drakoncjusz pisze o niej: „furibunda sacerdos” (Drac. *Rom.* 8.134: „szalona kapłanka”).

dobnie jak Helenus przepowiada śmierć Hektora i Troilusa) oraz stara się przekonać słuchających do zabicia Parysa (część trzecia: w. 155–182). Na końcu odnosi się w swej przepowiedni do wydarzenia z przeszłości, mianowicie do sądu tego ostatniego nad boginiami (część czwarta: w. 166–168)<sup>48</sup>.

[...] Quid, mater iniqua,  
 Quid, pater infelix, quid funera nostra paratis?  
 Immemor heu pietas: uni pia mater haberis  
 Pastoremque foves, sed multis impia constans  
 Regibus [...] <sup>49</sup>.

Passus ten ściśle koresponduje z wypowiedzią Helenusa. Nazywa on ojca bezbożnym (*impius*), matkę natomiast nieszczęsną (*pessima*). Kasandra odwrotnie: matka jest *iniqua* – niegodziwa, ojciec zaś *infelix* – nieszczęśliwy. Liryczności jej przemowie dodaje pytanie retoryczne, wieszczka woła bowiem bezsilnie: „dlaczego szykujecie nasze groby?” Kolejny wers (137) jest istotny dla kwestii pojmowania zła przez narratora – sugeruje bowiem, że nie tylko Parys był winien jako jednostka i nie tylko jego błąd był źródłem zła dla ludzkości. „Bezbożna” była również jego matka, która go popierała, sprzyjała mu, przyjęła do królewskiego domu. Była dobra dla niego, dla jednej osoby, lecz tym samym stała się niegodziwa dla wielu władców, ponieważ wszystkie te działania ostatecznie doprowadziły do strasznej wojny.

Dalsza część przepowiedni brzmi jeszcze bardziej okrutnie, jeszcze więcej w niej silnych emocji: Kasandra widzi płonąca Troję i podkreśla, że o ogień dba sam król – godząc się na przyjęcie Parysa (w. 144–145)<sup>50</sup>. Nieszczęsną synową prowadziła Bellona, bogini wojny oraz Jowisz (w. 147). Zginie Parys, zostanie zabity również Priam (w. 148–151), dlatego wieszczka nawołuje mieszkańców, aby wypędzili tego pierwszego poza mury (w. 159–161), on

---

<sup>48</sup> Provana określił cały passus zawierający przemowę Kasandry (w. 135–182) jako „una breve, ma perfetta suasoria”, czyli ćwiczenie retoryczne, rodzaj przemowy tworzonej przez ucznia, w której postać historyczna bądź literacka wyraża swoje uczucia, emocje, przemyślenia co do postępowania. Według uczonego wskazuje na to forma wypowiedzi Kasandry: wielokrotne anafory *quid* (w. 212 i 135–136) oraz *iam* (w. 127–129 i 144–145). Przemawia podobnie jak Helenus, jednak jej wypowiedź jest bardziej rozwinięta pod względem retoryki, liryzmu, uniesień, bogatsza jest również treść, Kasandra wspomina bowiem o śmierci Parysa i Priama. E. Provana, *Blossio Emilio Draconzio. Studio biografico e letterario*, Torino 1912, s. 47 i 69.

<sup>49</sup> *Drac. Rom.* 8.135–8.139: „Dlaczego, matko wroga, dlaczego, ojcie nieszczęsny szykujecie nasze groby? Ach, miłości niewdzięczna: dla jednego będziesz matką kochającą; pasterca otaczasz troską, lecz pozostajesz niegodziwa dla wielu władców” [tłum. własne].

<sup>50</sup> Na podobny paradoks zwraca uwagę Seneka: *Sen. Tro.* 55–56: „caret sepulcro Priamus et flamma indiget ardente Troia”.

bowiem „wzniesie miasto umarłym: mortibus urbem congeret” (w. 162–163). Kasandra jednak, podobnie jak Helenus, od razu zdaje sobie sprawę z tego, że jej przepowiednia nie zostanie wysłuchana<sup>51</sup>. Pyta: „sed quid vana cano?” (w. 152: „lecz po cóż na próżno śpiewam?”), po czym stwierdza: „provida non credor” (w. 159: „nie uwierzą w [me] prorocstwa”).

### Przepowiednia Apollina

Drakoncjusz wkłada w usta Apollina wieszczą mowę przeciwną srogim słowom Helenusa i Kasandry, czym ratuje Parysa od wygnania, a nawet śmierci<sup>52</sup>. Bóg roztacza przed Trojańczykami wizję rządzenia światem z woli Jowisza, zapewnia tym samym „tragedii” *laetus exitus*:

Troianos regnare placet, qua solis habenae  
Ostendunt tolluntque diem, qua vertitur axis  
Frigidus et zona flammatur sole corusco.  
Troianis dabitur totus possessio mundus,  
Tempore nec parvo Troum regnabit origo.  
Fata manent, conscripta semel sunt verba Tonantis,  
'imperium sine fine' dabit<sup>53</sup>.

Kartagińczyk po raz kolejny nawiązuje do nieodwracalności losu. Zostało postanowione, że światem będą rządzić Trojańczycy – w ich posiadaniu będzie cała Ziemia. Słowa w w. 199: „imperium sine fine” zostały przez poetę zaczerpnięte najprawdopodobniej z I księgi *Eneidy*, gdzie znajduje się identyczne wyrażenie: „imperium sine fine dedi” (Verg. *Aen.* 1.279). Czy w tych słowach Apollo przepowiada wieczne trwanie Imperium Rzymskiego? Trudno powiedzieć, czy na pewno jest to tak jednoznaczna aluzja odnosząca się

<sup>51</sup> Zob. Eur. fr. 62 oraz Enn. fr. 17, 34–36. Kasandra jest wieszczką, jednak nikt nie wierzy w jej przepowiednie. Jest to kara zrzucona na nią przez Apollona, po tym jak nie odwzajemniła jego miłości – dał jej dar widzenia przyszłości, lecz równocześnie sprawił, że nikt jej nie wierzył.

<sup>52</sup> *Deus ex machina* jako rozwiązanie dramatu opisane zostało u Horacego: *Ars Poet.* 190–192; wielokrotnie korzystał z tego motywu w swych tragediach Eurypides. Więcej na ten temat w twórczości Drakoncjusza zob. S. Guerrieri, op. cit., ak. 18 i G. Bretzigheimer, *Dracontius' Konzeption des Kleinepos De raptu Helenae (Romul. 8)*, „Rheinisches Museum für Philologie” 2010, Bd. 153, s. 382.

<sup>53</sup> Drac. *Rom.* 8.193–8.199: „Postanowiono, że Trojańczycy będą rządzić tam, gdzie słońca cugle się wznoszą i sprawiają, iż wstaje dzień oraz tam, gdzie obraca się biegun zimny i pali się strefa słońcem drżącym. Trojańczykom dany jest cały świat we władanie, przez długi czas rządzić będzie ród Trosa. Te losy są niezmiennie, spisane zostały raz słowa Grzmiącego, że da im panowanie bez końca” [tłum. własne].

właśnie do wielkości Rzymu, należy bowiem wziąć pod uwagę, że Drakoncjusz żył i tworzył w epoce wandalskiej, kiedy rzymskie panowanie w północnej Afryce dobiegło końca, czy raczej – jak zapewne chcieli wierzyć jej rzymsko-afrykańscy mieszkańcy – zostało poważnie zachwiane i pozostała jedynie niewielka nadzieja na pokonanie barbarzyńskich najeźdźców i przywrócenie władzy Rzymian. Może w tych słowach poeta pragnął dać czytelnikom właśnie tę nadzieję – losy (*fata*), które rządzą światem (oznajmione przed wiekami przez samego Apollina) mówią, że ród Trosa z woli boskiej będzie miał w posiadaniu całą ziemię. Należy zatem wierzyć, że przepowiednia się spełni, zwłaszcza że *fata manent* (w. 196) – losy są niezmiennie<sup>54</sup>.

Po słowach pokrzepienia dla mieszkańców Troi Apollo zwraca się bezpośrednio do Kasandry i Helenusa. Nawołuje, by powstrzymali swój gniew w stosunku do brata. Według niego sędzia nieśmiertelnych nie może zginąć od osądu śmiertelnika, ponieważ los na to nie pozwoli:

Mortali diuum periet quo iudice iudex?  
 Nec hoc fata sinunt. Pudor est uoluisse nocere  
 Et non posse tamen. Pigeat, iam nemo minetur  
 Quem Clotho, quem Lachesis, quem uindicat Atropos ingens<sup>55</sup>.

Apollo wyraźnie wskazuje na definitywność losu: Parys nie może umrzeć z rąk mieszkańców Troi, ponieważ wtedy nie zrealizowałby się dalszy ciąg przepowiedni, czyli władza Trojańczyków nad całą Ziemią. Ponadto według niego próby walki z losem są haniebne: chcieć pokonać los ze świadomości niemożności jego pokonania to hańba, tak samo jak brak obaw przed tym, co dla człowieka szykują Kloto, Lachesis i Atropos odpowiedzialne za porządek życia człowieka, przeznaczenie, nieubłagane prawa świata. Dlatego fatum nie wolno się przeciwstawiać.

W ostatniej części przemowy bóg wstawia się za Parysem, broniąc jego wychowania pasterskiego: przyznaje, że nawet on sam był niegdyś pasterczem, pilnował bydła, śpiewał. Następnie, aby przybliżyć innym pasterski

---

<sup>54</sup> Jest to typowe *aition* założenia miasta, ponadto cecha tragedii eurypidejskich, gdzie dotycząca tego przepowiednia wkładana jest właśnie w usta boga. O założeniu Rzymu z woli boskiej u Eurypidesa zob. F. Jouan, *Les légendes chez Euripide, "Humanitas" 1995, Vol. 47, s. 139–150* oraz S. Scullion, *Tradition and Invention in Euripidean Aitiology, "Illinois Classical Studies" 1999–2000, No. 24–25, s. 217–233*.

<sup>55</sup> Drac. *Rom.* 8.200–8.203: „Miałby zginąć sędzia bogów przez sędziego śmiertelnego? Nie pozwoli na to los. Haniebne jest chcieć szkodzić, a jednak nie móc. Hańbą powinno być to, że już nikt się nie obawia, kogo Kloto, kogo Lachesis, kogo obroni wielka Atropos” [tłum. własne].

los, wspomina historię, jaka spotkała go, gdy przez rok służył na dworze Admeta jako pasterz-niewolnik<sup>56</sup>, przywołując tym samym mit o Alkestis. De Bustamante zauważa w historii jej śmierci i wskrzeszenia aluzję do wspomnianego wyżej przyszłego odrodzenia Troi, do powstania na jej gruzach Imperium Rzymskiego<sup>57</sup>.

Apollo ukrywa ważny element, mianowicie nie wspomina o wojnie jako skutku działań Parysa, skupiając się jedynie na rezultacie bardzo daleko siężnym: hegemonii Trojan jako przyszłych Rzymian. Bóg manipulujący prawdą jest typowo dla epyllionu zdemoralizowany, a dla chrześcijańskiego czytelnika jest niemal anti-bogiem, przeciwieństwem dobrego, miłosiernego Boga, któremu można zaufać<sup>58</sup>.

### ***Auspicia oblativa na Cyprze***

Helena i Parys poznają się na Cyprze, gdzie bohater zostaje wyrzucony ze statku podczas burzy. W drodze do pałacu Menelaosa spogląda w kierunku świątyni, widząc tłum ludzi wznoszących modły do Wenus (ponownie mamy do czynienia z *dies festus*). W tym czasie na niebie pojawiają się wieszczce ptaki – łabędzie, gołębie, kania oraz jastrzęb:

Interea niuei uolitant per litora cynci  
 Flumine contempto, placidas hinc inde columbas  
 Molliter intendunt omnes per inane uagari;  
 Quas insanus agit rapidusque sequente uolatu  
 Milvus insontes cunctas clamore fatigat,  
 Quas super accipiter uolitans grauis imminet ales<sup>59</sup>.

<sup>56</sup> Apollo przebywał na dworze Admeta, ukarany przez Zeusa (ten zabił wcześniej Aklepiosa, syna Apollona, który doszedł do takiej wprawy w leczeniu ludzi, że zaczął wskrzeszać umarłych – pragnący zemsty Apollo zabił cyklopów i za to ukarał go Zeus zsyłając na służbę do Admeta). Król ożenił się z Alkestis, córką Peliasa. Jedną z przysług, jakie wyrządził mu wówczas Apollo, było uzyskanie przyrzeczenia u Mojr, że Admetowi zostanie przedłużone życie, jeśli w wyznaczonej, ostatniej godzinie życia ktoś z jego krewnych zgodzi się umrzeć za niego. Spośród całej rodziny przystała na to jedynie Alkestis i dobrowolnie odeszła do świata umarłych. W uznaniu za tak godny pochwały czyn Herakles przywrócił ją do życia. Zob. Z. Kubiak, *Mitologia Greków i Rzymian*, Warszawa 2008, s. 267–268.

<sup>57</sup> J. M. D. de Bustamante, *Draconcio y sus Carmina Profana: estudio biográfico, introducción y edición crítica*, Santiago de Compostela 1978, s. 196–197.

<sup>58</sup> A. M. Wasyl, op. cit., s. 58–59.

<sup>59</sup> Drac. Rom. 8.453–8.458: „W tym czasie białe łabędzie latają nad brzegiem gardząc rzeką, tam też łagodne gołębnice zamierzają poszybować w przestworzach; za nimi podąża, śledząc ich lot, szalona, drapieżna kania, krzykiem nęka je wszystkie niewinne, a ponad nimi jastrzęb latając ciężkimi skrzydłami im grozi” [tłum. własne].



Łabędź to ptak przypisywany czasem Apollinowi (między innymi przez Cycerona, *Tusc.* 1.73.), jednak częściej uważa się go za ptaka Wenery, wspomina o tym Horacy w *Odach* (*Od.* 3.28.13–15; 4.1.10). Widok łabędzi można uznać za zapowiedź przybycia Wenus. Gołębie są ptakami niosącymi różnorodne wróżby, ale najczęściej oznaczają one małżeństwo, miłość, przyjaźń, lojalność<sup>60</sup>. Zachowanie kani i jastrzębia stanowić może metaforę przesładowania kobiety przez kochanka<sup>61</sup>.

Po tym, jak wieszczki ptaki pojawiły się na niebie, nadchodzi prorok (*vates*) z rodu Melamposa, który przybył na Cypr z okazji święta. To słynny wróżbita z Argos; miał trzech potomków, którzy byli jego następcami w wieszczczeniu: Polyfidesa, Teoklymenosa oraz Amfiaraosa<sup>62</sup>. U Stacjusza pojawia się jeszcze jedno imię, Tiodamas (*Theb.* 8.278–8.279), i najprawdopodobniej jego miał na myśli Drakoncjusz, jako że wielokrotnie opierał się w swym utworze na jego dziełach – w powyższym *passusie* także zauważyć można podobieństwa językowe czy zapożyczenia całych wyrażień<sup>63</sup>.

Wieszcz wyjaśnia Parysowi, że łabędzie oznaczają, że jego przyszła małżonka pochodzi z rodu Jowisza (w. 464), jednak sokół równocześnie zapowiada straszne losy: *horrida fata* (w. 465). Twierdzi, że ptak wzywa Disa (boga świata podziemnego, męża Prozerpiny, w którego orszaku znajdowały się Furie i Libitina, bogini śmierci) oraz jest darem Marsa, grozi zatem okrutną wojną (w. 466–469).

Parys w odpowiedzi na objaśnienia ze strony wieszczki wzywa w modlitwie Wenus, którą prosi o potwierdzenie jedynie wróżb niesionych przez łabędzia i gołębicę (w. 475). Stwierdza także, że należy powstrzymać złowróżbego ptaka (w. 476). W jego słowach uwidacznia się zarówno nieświadomość siły, jaką ma fatum (nie zdaje sobie sprawy z nieodwracalności losu), jak i pycha – spośród przepowiedni wybiera tylko te, które mu się podobają, czyli te zwiastujące małżeństwo, i o ich realizację wznosi modły.

### Spotkanie Parysa i Heleny

Parys i Helena zachwyceni swą urodą wypytyują się nawzajem o pochodzenie. Kobieta, dowiedziawszy się, że Parys – tak samo jak ona – pochodzi z rodu Zeusa, rzecze do niego: „*sis mihi tu coniux et sim tibi dignior uxor.*

<sup>60</sup> R. Simons, op. cit., s. 267.

<sup>61</sup> Ibidem. Podobnie u Owidiusza: *Met.* 5.604–605 i 11.773.

<sup>62</sup> Dracontius Blossius Aemilius, *Œuvres: Poèmes Profanes VI–IX. Fragments*, vol. 4, ed. É. Wolff, Paris 1996, s. 160.

<sup>63</sup> C. Morelli, op. cit., s. 108.

Hon nam fata iubent vel nos hoc Iuppiter urget”<sup>64</sup>. Bohaterka natychmiast zdaje sobie sprawę z tego, że Parys jest jej przeznaczony – co istotne – nie jako kochanek, lecz małżonek, dodaje bowiem: „post thalamos primi cui debent fata secundum”<sup>65</sup>.

Pamiętając równocześnie o swym mężu Menelaosie, Helena stara się usprawiedliwić i twierdzi, że czynić w ten sposób rozkazują jej losy (*fata iubent*), albo nawet przepowiedział to wcześniej sam Zeus (*Iuppiter urget*) i on kieruje ją w stronę ucieczki i zawarcia nowego małżeństwa. Wyjaśnia to następująco: zostało ustalone, że kobieta ma opuścić męża jeszcze żywego, a nie dopiero po jego śmierci szukać nowego wybranka (w. 538). Te słowa usprawiedliwiają nie tylko ją samą, lecz także Parysa, który teraz już całkowicie może wyrzec się zbrodni, za wszystkim bowiem stoją bogowie, którzy przepowiedzieli im taki los. Rozumując w ten sposób, trudno doszukać się w ich czynach jakiegokolwiek zbrodni. Tuż po tej rozmowie Parys dobrowolnie zabiera Helenę na statek: nie dochodzi do porwania – losy nakazały im być razem i oboje zgodzili się na ich nadejście z ochotą, nie czyniąc nic wbrew własnej woli<sup>66</sup>. Zatem oprócz tego, że nad Parysem władzę sprawowało fatum, jego winę pomniejszył współudział Heleny w ucieczce. Jednak cudzołóstwo popełnili w pełnej świadomości, stąd zapewne tak wielka zemsta Greków<sup>67</sup>.

### Hektor i Troilus: wizja śmierci

Tuż po opisie radosnego powitania Parysa w Troi przez rodziców narrator nagle zmienia nastrój. Zauważa, że Hektor oraz Troilus nie dzielają radości Priama i Hekuby z powrotu bohatera, a następnie mówi wprost o śmierci, którą przyniesie wojna:

[...] praesagia sensus  
Concutiunt animosque [in] viri: Mors ore cruento  
Inter Troianos discurrit saeva caterva

<sup>64</sup> Drac. *Rom.* 8.533–8.534: „obyś był mi mężem, a ja twą godną żoną. To nam losy rozkazują albo nas Zeus do tego kieruje” [tłum. własne].

<sup>65</sup> Drac. *Rom.* 8.539: „Losy nakazują mi po małżeństwie z pierwszym pojąć drugiego” [tłum. własne].

<sup>66</sup> Słownictwo użyte przez Drakoncjusza wskazywałoby jednak na porwanie: *rapere*, *raptor*, *rapina*, *sequi*, *sequax*, *vestigia* (w. 541–585), jednak w w. 556 poeta zawarł wyrażenie będące kluczem do zrozumienia jego interpretacji: „volens rapitur” – „[Helena] jest porywana, chcąc [tego]”.

<sup>67</sup> G. Bretzigheimer, op. cit., s. 397.

Heu quantos raptura viros, quae fata dataura  
Aut quantas per bella nurus videre parata!<sup>68</sup>

Podobnie jak wcześniej Helenus i Kasandra byli wrogo nastawieni do brata i roztaczali przed zgromadzonymi straszne wizje nadciągającej wojny, tak teraz Hektor i Troilus wyrażają swe przecucia<sup>69</sup>, że również oni okażą się w przyszłości ofiarami czynu Parysa.

W końcowych wersach utworu pojawia się kolejne nawiązane do proroczego snu Hekuby:

Ite pares sponsi, iam somnia taetra probastis  
Matris et ornati misero flammastis amore  
Ostensam sub nocte facem, qua Troia cremetur,  
Qua Phryges incurrant obitum sine crimine mortis<sup>70</sup>.

Z ostatnim zaś zdaniu *De raptu Helenae* Drakoncjusz zawarł myśl przewodnią utworu: wojna to kara, jaką pociąga za sobą zbrodniczy czyn Parysa: „crimen adulterii talis uindicta sequatur: zbrodnia cudzołożnika taką zemstę za sobą pociąga” (w. 655). Złamanie praw boskich i ludzkich przez jego jednego zdeterminowało los innych, doprowadziło do wielkiej wojny niosącej śmierć wielu niewinnym ludziom.

...

Fatum stanowiło dla Drakoncjusza coś więcej niż ustanowiony porządek świata czy proroctwo. Było w jego poemacie wszechobecne, istotną rolę odgrywało także w innych epyllionach Kartagińczyka<sup>71</sup> oraz w utworach chrześcijańskich, gdzie jego miejsce przejął Bóg<sup>72</sup>. Narrator *De raptu Helenae* rolę fatum przypisuje jednak głównie Apollinowi (w. 190–191) oraz Jowiszowi (w. 533–534), a nawet samej Helenie (w. 534–535) odpowie-

<sup>68</sup> Drac. *Rom.* 8.626–8.630: „Przecucia zmysłami i duszami mężów wstrząsają: Śmierć z obliczem strasznym między Trojanami się szerzy, jej srogi orszak. Ach! Ilu mężów porwie, jakie będą ich losy? A ile kobiet owdowieje na wojnach?” [tłum. własne].

<sup>69</sup> Wolff podkreśla, że *praesagium* nie oznacza przepowiedni, wróżby, lecz przecucie, podobnie jak u Owidiusza (*Met.* 15.879). Dracontius Blossius Aemilius, op. cit., s. 171.

<sup>70</sup> Drac. *Rom.* 8. 648–651: „Idźcie razem małżonkowie, skoro już potwierdzają się straszne sny matki, zdobni w niegodziwą miłość, płonący odzymanej nocą pochodni. Już Troja płonie, już Frygijczycy biegną ku zagładzie nie popełniwszy zbrodni, która zasługuje na śmierć” [tłum. własne].

<sup>71</sup> Zwłaszcza *Rom.* 8 (*Medea*) oraz *Orestis Tragoedia*.

<sup>72</sup> *Satisfactio* oraz *De laudibus Dei*.

działnej za realizację przepowiedzianego losu<sup>73</sup>. Skoro było ono wszechobecne, można przypuszczać, że poeta postanowił zachować klasyczny, pogański charakter mitu – jednocześnie jednak Parys i Helena wydają się w pełni odpowiedzialni za własne czyny<sup>74</sup>. To, co czyni Parys, oczywiście determinowane jest przez fatum (wręcz *impia fata*, złe losy, w. 57–60), aczkolwiek nie ogranicza ono jego wolnej woli, wpływając jedynie na wydarzenia będące poza umysłem ludzkim, a pomijając działania wynikające z własnych, osobistych decyzji człowieka. Parys zatem podejmuje świadome decyzje (w. 67–68), za które – wedle filozofii stoickiej – staje się moralnie odpowiedzialny.

Poematy Drakoncjusza pełnić miały funkcje moralizatorskie, poeta doszukiwał się w dawnych mitach nowych, ponadczasowych morałów przekładających się na otaczającą go rzeczywistość – zastanawiał się, gdzie leży źródło zła i grzechu: na ile ich przyczyną było ciężące nad człowiekiem fatum, a na ile czynił on zło z własnej woli. Okazuje się, że nawet jeśli ludzie nie są w pełni wolni w swych wyborach, to są odpowiedzialni lub współodpowiedzialni za zło, jakie czynią, i za jego konsekwencje, ponieważ ich działania są moralnie złe (uwidaczniają się w tej teorii idee filozofii stoickiej): Parys nie stara się, by jego czyny były dobre, i nie sprzeciwia się złu, popełnia przestępstwa, jest skorumpowanym sędzią, cudzołoży, łamie zasady gościnności. Mimo że jawi się jako bohater tragiczny – cokolwiek nie uczyni, doprowadzi to do negatywnych skutków – ponosi za to wspomnianą już odpowiedzialność moralną.

Wyraźnie dostrzec można także wpływy wiary chrześcijańskiej poety, które uwypuklają swoistość zawartej w utworze wizji świata powstałej na styku różnych tradycji nie tylko filozoficznych, lecz także religijnych. Drakoncjusz jako chrześcijanin piętnuje fałsz i obłudę, a także ukazuje wielkość okrucieństwa, jakie niesie ze sobą wojna – Grecy w jego mniemaniu mszczą się za cudzołóstwo, a błąd jednego człowieka wpływa na los innych, niewinnych ludzi: za złe czyny musi przyjść nieunikniona kara. Trudno nie zauważyć w powyższej interpretacji podobieństwa do chrześcijańskiej koncepcji grzechu<sup>75</sup>. Dla Drakoncjusza jako prawnika jednostronna ocena moralna nie była jednak wystarczająca – należało rozważyć inne możliwe przyczyny wojny, a dopiero na końcu, niczym po rozprawie sądowej, wydać ostateczny wyrok: winien był Parys<sup>76</sup>.

<sup>73</sup> R. M. Agudo Cubas, *Los Epilios de Draconcio: De Raptu Helenae e Hylas*, „Cuadernos de filología clásica” 1978, No. 14, s. 304; A. M. Wasyl, op. cit., s. 38.

<sup>74</sup> R. M. Agudo Cubas, op. cit., s. 266 i 270.

<sup>75</sup> N. Cichoń, op. cit., s. 169.

<sup>76</sup> Ibidem, s. 159; G. Bretzigheimer, op. cit., s. 363.

Wiara w obecność i moc fatum to także znak czasów, w jakich żył i tworzył Kartagińczyk: w dobie upadającego Rzymu pragnął on umieścić znany mu świat w ramach tak stałych i niezniszczalnych jak los, który dawno został ustalony przez bogów i nie ma przed nim odwrotu. W przypadku historii opisaney w *De raptu Helenae* z powodu zbrodni Parysa doszło do wojny, wśród jej skutków znalazło się jednak założenie Rzymu: jeśli człowiek uwierzyłby, że upadek imperium też był częścią boskiego planu, łatwiej byłoby mu tę trudną sytuację zaakceptować<sup>77</sup>. Ludzie bez wątplenia potrzebowali wówczas wsparcia, pocieszenia i lekcji moralnych opartych na tradycji klasycznej, jednak odmiennych od tych sprzed wieków. Jak stwierdził trafnie Edwards, analizując czasy wandalskie i morały w poezji Drakoncjusza: „this sense that the world is morally opaque, at least to carnal minds, could only have been deepened by the Vandal occupation of Africa”<sup>78</sup>. W tym kontekście należy doszukiwać się oryginalnego spojrzenia na fatum, wolę ludzką i lekcje płynące z twórczości tego poety: mimo że fatum determinuje decyzje ludzkie, człowiek świadomie dąży do zła<sup>79</sup>. Nie jest to zatem klasyczne potraktowanie mitu – Drakoncjusz, oparłszy się na stoickiej idei fatum (wskazał na łagodniejszą formę determinizmu oraz moralną odpowiedzialność), jednocześnie ujawnił wpływ wiary chrześcijańskiej na interpretację pogańskiego mitu<sup>80</sup>, nadając wszystkiemu silny rys moralizujący<sup>81</sup>.

---

<sup>77</sup> M. J. Edwards, *Dracontius the African and the Fate of Rome*, „Latomus” 2004, No. 63, s. 152.

<sup>78</sup> Ibidem, s. 159: „poczucie, że świat jest nikły pod względem moralnym, przynajmniej dla zwykłych umysłów, mógł być jedynie pogłębiony przez okupację wandalską Afryki” [tłum. własne].

<sup>79</sup> A. M. Wasyl, op. cit., s. 38.

<sup>80</sup> Drakoncjusz piętnował fałsz i obłudę, ukazał wielkość okrucieństwa, jakie niesie ze sobą wojna, oraz wskazywał na to, że Grecy mszczą się za cudzołóstwo. Bogowie byli nie mniej źli niż człowiek – manipulowali losem, jak Apollo reprezentujący fałszywe bóstwo pogańskie. Być może w ten sposób poeta usiłował ukazać marność wiary pogańskiej, pisząc utwory mitologiczne jako chrześcijanin (M. J. Edwards, op. cit., s. 148). Z jego utworu przebijają chrześcijańskie wartości: Kartagińczyk podkreślił, że za złe czyny przychodzi nieunikniona kara. Wpływ chrześcijaństwa widać także w postrzeganiu przez niego wolnej woli: kiedy człowiek lekceważy wszelkie znaki wieszczące nadciągające zło i wciąż podejmuje decyzje prowadzące do tragedii, staje się on źródłem zła.

<sup>81</sup> R. M. Agudo Cubas, op. cit., s. 268–269.

ON THE PROBLEM OF FATE AND FREE WILL IN DRACONTIUS' EPYLLION  
*DE RAPTU HELENÆ (RAPE OF HELEN)*

ABSTRACT

Dracontius in his epyllion *De raptu Helenae* reflects on the source of evil and he seeks to find the proper cause of the Trojan War. In his reflections he focuses on the role of fate, the problem of free will and the moral responsibility. Dracontius's concept of fate is interspersed with various religious concepts – in the poem one can find *signa: prodigia* and *auspicia*, prophetic dreams, people with divine powers and many other ideas. In addition, Dracontius puts a tragic theme in an epic form, and besides that he combines many different visions together: from the classical, pagan conception of the myth to the Christian religion and also the lawyer's point of view. In this article I will analyze the idea of fate and free will in antiquity and I will confront it with Dracontius's original interpretation of the subject.

KEYWORDS

Dracontius, epyllion, fatum, late antiquity, free will, Trojan war

BIBLIOGRAFIA

ŹRÓDŁA

1. Aischylos, *Prometheia*, ed. H. J. Mette, Heidelberg 1953.
2. Apollodorus, *The Library*, Vol. 1, ed. J. G. Frazer, London 1995.
3. Cicero Marcus Tullius, *Contre L. Pison*, ed. P. Grimal, Paris 1966.
4. Cicero Marcus Tullius, *De divinatione; De fato; Timaeus*, ed. O. Plasberg, Stuttgart 1977.
5. Cicero Marcus Tullius, *De senectute; De amicitia; De divinatione*, ed. W.A. Falconer, London 1959.
6. Cicero Marcus Tullius, *Tusculan Disputations*, ed. J. E. King, Cambridge 1927.
7. *Ciceronis Marci Tullii Actionis in Verrem secundae sive Accusationis libri IV, V*, ed. C. F. W. Müller, Leipzig 1912.
8. *Cornelii Taciti Libri qui supersunt*, ed. S. Borzsák, K. Wellesley, Leipzig 1992.
9. Dracontius Blossius Aemilius, *Œuvres: Poèmes Profanes VI–IX. Fragments*, Vol. IV, ed. É. Wolff, Paris 1996.
10. Ennius, *The Tragedies of Ennius: The Fragments*, ed. H. D. Jocelyn, Cambridge 1967.
11. Epicurus, *The Extant Remains*, ed. C. Bailey, Oxford 1926.
12. Eurypides, *Oedipus-Chrysippus. Other Fragments*, ed. C. Collard, Cambridge 2009.
13. *Herodoti Historiae*, Vol. 1, ed. H. B. Rosén, Leipzig 1987.
14. Homer, *The Iliad*, Vol. 1, ed. A. T. Murray, London 1954.
15. Homer, *The Iliad*, Vol. 2, ed. A. T. Murray, London 1957.
16. Homer, *Odyssey. Books 1–12*, ed. W. W. Merry, Oxford 1899.
17. Horatius Quintus Flaccus, *Gawędy; Listy; Sztuka poetycka*, red. O. Jurewicz, Wrocław 1988.
18. Horatius Quintus Flaccus, *The Odes*, ed. K. Quinn, Houndmills 1987.
19. *Platonis Opera*, ed. J. Burnet, Oxford 1903.

20. Ovidius Publius Naso, *Metamorphoses*, ed. R. Merkel, Leipzig 1912.
21. Seneca Lucius Annaeus, *Moral Essays*, Vol. 3, ed. J. W. Basore, London, New York 1935.
22. Seneca Lucius Annaeus, *Tragoediae*, ed. R. Peiper, Leipzig 1921.
23. *Stati Publici Papini Thebais et Achilleis*, ed. E. H. W. Garrod, Oxford 1962.
24. Wergiliusz Publisz Maro, *Eneida*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1998.
25. Vergilius Publius Maro, *The Bucolics, Aeneid and Georgics*, ed. J. B. Greenough, Boston 1900.

## OPRACOWANIA

1. Bär S., *Inventing and Deconstructing Epyllion: Some Thoughts on a Taxonomy of Greek Hexameter Poetry*, [w:] *Stereotyped Thinking in Classics. Literary Ages and Genres Re-Considered*, ed. C. Walde, "Thersites" 2015, No. 2, s. 23–51.
2. Bretzigheimer G., *Dracontius' Konzeption des Kleinepos De raptu Helenae (Romul. 8)*, "Rheinisches Museum für Philologie" 2010, Bd. 153, s. 361–400.
3. Bright D., *The Chronology of the Poems of Dracontius*, [w:] *Renaissance Readings of the Corpus Aristotelicum: Proceedings from the Conference Held in Copenhagen 23–25 April 1998*, ed. M. Pade, Copenhagen 2001, s. 193–206.
4. Bright D., *The Miniature Epic in Vandal Africa*, London 1987.
5. *Brill's Companion to Greek and Latin Epyllion and Its Reception*, eds. M. Baumbach, S. Bär, Leiden, Boston 2012.
6. Bustamante J. M. D., *Draconcio y sus Carmina Profana: estudio biográfico, introducción y edición crítica*, Santiago de Compostela 1978.
7. Christopoulos M., *Casus Belli: Causes of the Trojan War in the Epic Cycle*, "Classics" 2011, No 6.
8. Cichoń N., *The Judgement of Paris as Examined by a Lawyer and a Christian Moralist: Dracontius' De Raptu Helenae*, "Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae" 2016, No. 1/26, s. 157–170.
9. Cubas Agudo R. M., *Los Epilios de Draconcio: De Raptu Helenae e Hylas*, „Cuadernos de filología clásica" 1978, No. 14, s. 263–328.
10. Edwards M. J., *Dracontius the African and the Fate of Rome*, "Latomus" 2004, No. 63, s. 151–160.
11. Garstang J., *The Crime of Helen and the Concept of Fatum in the Aeneid*, "The Classical Journal" 1962, No. 8, s. 337–345.
12. Guerrieri S., *Scene di profezia nel De raptu Helenae di Draconzio: riprese di moduli epici e tragici (Romulea VIII 119–212)*, „Aitia" 2016, No. 6.
13. Jouan F., *Les légendes chez Euripide*, „Humanitas" 1995, vol. 47, s. 139–150.
14. Kleywegt A. J., *Fate, Free Will, and the Text of Cicero*, "Mnemosyne" 1973, No. 4/26, s. 342–349.
15. Korpanty J., *Obraz człowieka i filozofia życia w literaturze rzymskiej epoki augustowskiej*, Warszawa, Kraków 1985.
16. Kuijper D., *Varia Dracontiana*, Amsterdam 1958.
17. Linderski J., *The Libri Reconditi*, "Harvard Studies in Classical Philology" 1985, No. 89, s. 207–234.
18. Lintott A., *The Constitution of the Roman Republic*, Oxford 2002.

19. Long A. A., Sedley D. N., *The Hellenistic Philosophers. Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary*, Vol. 1, Cambridge 1987.
20. Martin L. H., *Fate, Futurity and Historical Consciousness in Western Antiquity*, "Historical Reflections" 1991, No. 2/17, s. 151–169.
21. Merriam C. U., *The Development of the Epyllion Genre Through the Hellenistic and Roman Periods, Roman Periods*, Lewiston 2001.
22. Morelli C., *Studia in seros Latinos poetas. II. De compositione carminis Dracontii quod est De raptu Helenae*, „Studi Italiani di Filologia Classica” 1912, No. 19, s. 82–120.
23. Moore C. H., *Prophecy in the Ancient Epic*, "Harvard Studies in Classical Philology" 1921, No. 32, s. 99–175.
24. Perutelli A., *La narrazione commentata: studi sull'epyllio latino*, Piza 1979.
25. Pease A.S., *Virgilian Determinism*, "The Classical Weekly" 1921, No. 1/15, s. 2–5.
26. Provana E., *Blossio Emilio Draconzio. Studio biografico e letterario*, Torino 1912.
27. Reeves J. D., *The Cause of the Trojan War: A Forgotten Myth Revived*, "The Classical Journal" 1966, No. 5/61, s. 211–214.
28. Rosenberger V., *Republican Nobles: Controlling the Res Publica*, [w:] *A Companion to Roman Religion*, ed. J. Rüpke, Oxford 2007, s. 292–303.
29. Scullion S., *Tradition and Invention in Euripidean Aitiology*, "Illinois Classical Studies" 1999–2000 (24–25), s. 217–233.
30. Simons R., *Dracontius und der Mythos. Christliche Weltsicht und pagane Kultur in der ausgehenden Spätantike*, München, Leipzig 2005.
31. Sperduti A., *The Divine Nature of Poetry in Antiquity*, "Transactions and Proceedings of the American Philological Association" 1950, No. 81, s. 209–240.
32. Styka J., *Estetyka epyllionu*, [w:] idem, *Studia nad literaturą rzymską epoki republikańskiej, Estetyka satyry republikańskiej, Estetyka neoteryków*, Kraków 1994, s. 157–167.
33. Śnieżewski S., *Uwagi nad filozofią historii w Ab Urbe Condita Liwiusza: Felicitas, Fortuna Fatum*, [w:] idem, *Koncepcja historii rzymskiej w Ab Urbe Condita Liwiusza. Aspekt filozoficzno-polityczny*, Kraków 2000, s. 28–83.
34. Świercz P., *Jedność wielości: świat, człowiek, państwo w refleksji nurtu orficko-pitagorejskiego*, Katowice 2008.
35. Wasyl A. M., *Genres Rediscovered: Studies in Latin Miniature Epic, Love Elegy, and Epigram of the Romano-barbaric Age*, Kraków 2011.
36. Virgil, *Aeneid 2: A Commentary*, ed. N. Horsfall, Leiden 2008.