HYPERBOREUS

STUDIA CLASSICA

ναυσὶ δ᾽οὔτε πεζὸς ἰών κεν εὕροις
ἐς Ὑπερβορέων ἀγῶνα θαυμαστὰν ὁδόν

(Pind. *Pyth.* 10. 29–30)

EDITORES

NINA ALMAZOVA DMITRI PANCHENKO
SOUREN TAKHTAJAN

PETROPOLI

Vol. 12 2006 Fasc. 1–2

BIBLIOTHECA CLASSICA PETROPOLITANA
VERLAG C. H. BECK MÜNCHEN

HYPERBOREUS: Классическая филология и история

Выходит два раза в год

Адрес: 197198, С.-Петербург, ул. Красного Курсанта, д. 6/9 Античный кабинет (Hyperboreus)

Факс: (812) 235-4267
E-mail: hyperbor@bibliotheca-classica.org

По вопросам подписки обращаться по адресу редакции

HYPERBOREUS: STUDIA CLASSICA

Hyperboreus wurde im Jahre 1994 durch die Bibliotheca Classica Petropolitana gegründet.

Der Vertrieb außerhalb Rußlands erfolgt durch den Verlag C. H. Beck (Oskar Beck), Wilhelmstr. 9, D-80801 München, Postfachadresse: Postfach 400340, D-80703 München.

Die Zeitschrift erscheint ab 1996 in zwei Halbjahresschriften. Abonnementpreis jährlich ab Vol. 2 € 34,90 (in diesem Betrag sind € 2,28 Mehrwertsteuer enthalten), für das Einzelheft € 19,50 (Mehrwertsteueranteil € 1,28), jeweils zuzüglich Vertriebsgebühren; die Kündigungsfrist des Abonnements beträgt sechs Wochen zum Jahresende. Preis für Vol. 1, 1994/5, auf Anfrage bei dem Verlag C. H. Beck.

Alle für die Redaktion bestimmten Manuskripte und Einsendungen sind zu richten an:

Bibliotheca Classica Petropolitana (Hyperboreus)
ul. Krasnogo Kursanta 6/9
197198 St. Petersburg, Russia
Fax: (812) 235-4267
E-mail: hyperbor@bibliotheca-classica.org

Die Publikationssprachen im Hyperboreus sind Russisch, Englisch, Französisch, Deutsch, Italienisch und Lateinisch; den Beiträgen wird jeweils eine Zusammenfassung in einer westeuropäischen Sprache oder auf Russisch hinzugefügt.
Entgegnungen werden im Hyperboreus nur ausnahmsweise aufgenommen. Eingegangene Druckschriften werden nicht zurückgeschickt. Mit Namen gezeichnete Artikel geben die Auffassung des Verfassers, nicht der Redaktion wieder. Alle Nachrichten werden nach bestem Wissen, aber ohne Gewähr gegeben.

ISSN 0949-2615

CONSPECTUS

Статьи на иностранных языках сопровождаются резюме по-русски
*Summary in English **Zusammenfassung auf Deutsch

DISPUTATIONES

Victori Bers, Laurae Greene, Vladimiro Sinelnikov,
qui multum auxilii in hoc volumine praeparando attulerunt,
editores gratias agunt

Gefördert durch eine Zuwendung
der Alfried Krupp von Bohlen und Halbach-Stiftung

THE RANSOM OF HEKTOR ILLUSTRATED*

For many readers Book 24 of the *Iliad* marks the pinnacle not only of Greek epic but of Greek literature as a whole. The book begins with Achilleus dragging Hektor's body round Patroklos' grave-mound and ends with the Trojan women mourning Hektor. In between we have Priam's visit to Achilleus' hut to beg for the body of his son (24, 322–691). Priam leaves Troy at night and goes in secret to the Greek camp. He rides in a chariot driven by his old herald Idaios, and a mule-drawn wagon carries the gifts to honour his son's killer – these are sets of clothing (robes, mantles, cloaks, tunics), blankets, a beautiful cup, two tripods, four cauldrons and ten talents of gold. The god Hermes, disguised as a mortal, escorts him safely as far as the gate of the compound (24, 462–464). Once in the presence of Achilleus, Priam approaches him, touches his knees, kisses his hands and begs for his son's body.

The account of the dialogue between the two enemies, the old king of Troy and the bravest of the Greek soldiers, is the climax of the epic and, although there are only two people involved, they call to mind others: the dead Hektor that Priam has yet to see, and Achilleus' old father, Peleus, at home in Greece, who has not seen his son for ten years and will never see him alive again. The gods, as we learned earlier (24, 22–187), were persuaded by Zeus to bring Achilleus' anger to an end, and Thetis has urged

---

* I am grateful to the museums and private collectors for the photographs and permissions to publish. Figs. 4 and 5 are taken from A. Furtwängler, K. Reichhold, *Griechische Vasenmalerei* (Munich 1904–) pls. 83 and 84; fig. 7 is taken from Trendall, Webster (infra n. 9) 56.

This article still retains some traces of its lecture format as given in St Petersburg. I wish to thank Professor Alexander Gavrilov, Dr Nina Almazova and others, of the Bibliotheca Classica, for their comments.

The following are abbreviations used in the notes:

ABV – J. D. Beazley, *Attic Black-figure Vase-painters* (Oxford 1956)

Addenda^2 – T. H. Carpenter, *Beazley Addenda* (Oxford ^{2}1989)

ARV^2 – J. D. Beazley, *Attic Red-figure Vase-painters* (Oxford 1963)

Brommer 1973 – F. Brommer, *Vasenlisten zur griechischen Heldensage* (Marburg ^{3}1973)

Brommer 1974 – F. Brommer, *Denkmälerlisten zur griechischen Heldensage*. II. *Theseus – Bellerophon – Achill* (Marburg 1974)

Para – J. D. Beazley, *Paralipomena: Additions to ABV and ARV*^{2} (Oxford 1971)

her son to agree to hand over the body; he does so, but not before some tense moments. Finally, the gifts are accepted, Achilleus' revenge is at last laid aside, and Priam is allowed to take back Hektor's body to Troy. The narrative allows movement from Trojan palace to Greek camp, concentration on individual figures, recollection of people not present, the ritual of self-abasement, the myth of Niobe, expression of varying emotions – heartache, pathos, anger, tears. It is the most tremendous achievement of Greek epic. We know of no other early epic in which the episode of the ransom was included, nor of any mention of it in the other archaic literary genres.

We have been urged recently[1] not to expect too close a connection with Homer's account in any of the visual ways in which different myths and legends were set down. It has been shown that it is the stories in some of the other, now missing, epics that may have attracted the early craftsmen, not the *Iliad* or the *Odyssey*. So, with no reference to Priam's visit to Achilleus in any other epic, we must assume that the story underwent changes with the passage of time. Itinerant bards in different parts of Greece had sung of the Trojan War before Homer's version won the day, and the elements of the story told in the *Iliad* would also have been passed on down the generations by word of mouth in other forms (mothers to children, soldiers round campfires, rhapsodes in the market place or on the festival platform) and with details that varied with each gathering and each generation. The story that we know from the 'monumental' text of Homer that has come down to us (at whatever date we imagine that to have been fixed) was never likely to have been heard in the exact form that we have; myths were adaptable and oral tales were variable. Lack of knowledge, failure of memory or disregard of a previous telling are all possible reasons for the story being illustrated in a manner different from the Homeric narrative.

When we turn to consider the visual images of this remarkable and complex meeting, we need to note the constraints that craftsmen in different media faced. The image was static, whereas the poetic version was a flowing narrative. The craftsmen had to choose the best way in which to illustrate the series of events – this could be a single moment or a combination of different moments to form a synoptic image. We have been reminded of Jane

[1] A. Snodgrass, *Homer and the Artists: Text and Picture in Early Greek Art* (Cambridge 1998) – this book was inspired by Robert Cook's questioning of the influence of Homer in early Greek art, see *BABesch* 58 (1983) 1–10. For a recent summary of the problems of date of the *Iliad* and the early images of Trojan myths, see D. L. Cairns' introduction to his editing of *Oxford Readings in Homer's* Iliad (Oxford 2001).

Harrison's statement "Art has only one tense – the present".[2] We must also remember that the space the artists had at their disposal was restricted and that the size and shape of the area that they were filling placed limits on how much they could include. They also needed to avoid irrelevant details as they had to make the story clear and the characters recognisable in a single image. As the craftsman sat at his workbench, the story was already in his head; there was no occasion for checking for authenticity, wherever that might be found. As has been well said, "the pictorial traditions evolve independently of the canonical epic version toward the creation of the most visually telling and emotionally 'true' depiction".[3]

* * *

Although pictorial images of myths increased in frequency in the seventh century BC, the earliest uncontested images of the ransom do not begin until the second quarter of the sixth century; none earlier has been recognised for sure.[4] One of the earliest is also the simplest (Fig. 1).[5] It is a small (5 cm square) bronze relief beaten in a mould. Reliefs such as this carrying different mythical images are most often found on bronze bands that decorated the vertical strip down the middle of the inside of the hoplites' shields, most likely made at Argos and many excavated at Olympia.[6] These bands often carried a vertical row of figured scenes; Fig. 1 had been inserted as a singleton into a mirror handle. The composition com-

---

[2] See S. Lowenstam, "The Uses of Vase-depictions in Homeric Studies", *TAPhA* 122 (1992) 173.

[3] M. C. Miller, "Priam, King of Troy", in: J. B. Carter, S. P. Morris (eds), *The Ages of Homer* (Austin 1995) 450.

[4] A 7th century fragmentary comb found at the site of Artemis Orthia (Athens NM 15523) was at one time thought to show the scene, but this is doubted. See K. Friis Johansen, *The Iliad in Early Greek Art* (Copenhagen 1967) 280, 14; E-L. I. Marangou, *Lakonische Elfenbein- und Beinschnitzeren* (Tübingen 1969) 94 & 192, fig. 73 a–b; *LIMC* I Achilleus cat. nos. 641 & 717.

[5] Berlin, Staatliche Museen 8099: Friis Johansen (n. 4) 49, fig. 7; Brommer 1974, 98, no. 6 below; T. H. Carpenter, *Art and Myth in Ancient Greece* (London 1991) fig. 317; *LIMC* I Achilleus, cat. no. 642, pl. 121; K. Schefold, *Götter- und Heldensagen der Griechen in der Früh- und Hocharchaischen Kunst* (Munich 1993) 321, fig. 355; Snodgrass (n. 1) fig. 50.

[6] For the Olympia shield-bands, see E. Kunze, *Archaische Schildbänder* (*Olympische Forschungen* II, 1950) esp. 145–148 (the mirror handle is Beil. 11) and Brommer 1974, 98–99, nos. 7–14. An Attic Siana cup fragment, of similar date (once Curtius: *ABV* 66, 50 The Heidelberg Painter; *LIMC* I Achilleus cat. no. 653), preserves part of a scene resembling this design, see Friis Johansen (n. 4) 137–138 and 267, 20 a.

prises four bearded figures and shows Priam before Achilleus. Hermes with his caduceus is on the right; he has brought Priam to Achilleus. To the left of him there is a trio of figures: the dead Hektor is on the ground with knees bent, and Priam (wearing thick clothing and carrying a staff) leans forward and stretches out his hand to touch the chin of Achilleus who stands on the left with his spear upright. No gifts are in evidence, there is no room available. It is a stark reduction into an abbreviated snapshot of the whole sad story of a father facing his son's killer; the figures have not been set into any particular context as happens later in Athenian vase-painting (see below). It is a static scene but charged with meaning. Snodgrass[7] places this scene in what he calls "that extensive 'no-man's land' of uncertainty"– we cannot be sure that Homer is the inspiration. The synoptic convention of composition customary at this time means that both Hermes and the corpse of Hektor have to be visible, no matter how unHomeric (24, 462–464 & 582–586). The craftsman had no option if he wished to make his subject clear.

Athenian vase-painters of the 6th and early 5th centuries have left a limited number of ransom scenes. The Athenian series starts about 570–560 BC, at a date similar to that of the relief, and it is interesting that no other vase-painting centre in the archaic period has left a single example of this theme. The earliest vase we have that shows the scene is a black-figure *hydria* (Fig. 2 a–b).[8] The moment chosen is the arrival of Priam at Achilleus' hut; this scene is given a specific setting which becomes traditional for later Greek craftsmen. Achilleus (Fig. 2 a) reclines on a couch at his supper, a *phiale* in his right hand – from now on he is usually seen as an 'Athenian' symposiast, typical of 6th century Athens with its emphasis on social standing. White-haired and white-bearded Priam is bending down before him, using the side-table for support. Hermes, present on the left in front of a standing female figure, is on the edge of his seat and extends an arm as though urging the old king forward. There are still no ransom gifts on view. Over on the right (Fig. 2 b), behind Achilleus, items of armour are displayed on a table and on the wall: an old-fashioned 'Boeotian' shield, two

---

[7] See Snodgrass (n. 1) 133.

[8] Zürich, Archäologisches Institut der Universität 4001 (on loan): *Para* 32, 1 bis (= *ABV* 85, 1 bis); Brommer 1973, 464, A8; *LIMC* I Achilleus, cat. no. 650; *Addenda*[2] 23; H. P. Isler, "Un idria del Pittore di Londra 76 con il riscatto di Ettore", *Numismatica e Antichità Classica* 15 (1986) 95–123, pls. 1–9 (*non vidi*); O. Touchefeu-Meynier, "L'humiliation d'Hektor", *Métis* 5 (1990) 157–165; *LIMC* IV Hektor, cat. no. 84, pl. 289; Schefold (n. 5), 321, fig. 356; H. A. Shapiro, *Myth into Art* (London 1994) 40, fig. 23; Miller (n. 3) 451, figs. 28.2 and 28.3.

helmets, a breastplate and two pairs of greaves hanging above; a bearded man stands further to the right facing the scene. If the painter had given the matter any thought, these could be a mixture of items of Achilleus' original armour that Patroklos wore and Hektor took from his corpse and donned for the final battle and of pieces from the second set of armour that Achilleus' mother Thetis brought him for his final battle against Hektor. The body of Hektor lies stretched out supine on the ground beneath the table. When we compare this image with the version in our Homer (whenever we imagine that it reached the format that we have), there is much to note that diverges from his account. The painter has included Hermes (he has even given him a seat) whereas Homer had dismissed him (24, 462–463); he has reduced the pair of Alkimos and Automedon (24, 472) to one man, and introduced a mass of armour to fill out the scene. Homer kept Hektor deliberately out of sight at this stage (cf. 24, 582–586), but, as we noted, the decorator of the bronze relief (Fig. 1) had no option, and the painter too needs to make clear that what Priam has come for is his son's body and so the painter had to show it in the scene, even though he manages to keep the body to one side. The differences are slight and most are forced on the painter by the "present tense".

The main elements of the encounter are clear in the painting, and, no matter who invented the composition, the moment and some of the details were now fixed in the vase-painting tradition. It was up to later vase-painters to introduce their own variations whilst retaining the basic format.[9] In the next generation, shortly after the middle of the sixth century (540–530 BC), the painters establish a more compact scene. On a black-figure amphora in Kassel (Fig. 3)[10] Hektor's body lies beneath the actual couch on

---

[9] There is a scattering of Athenian vase-paintings that seem to diverge from the standard composition. Three of these are (1) Black-figure hydria, ca. 510 BC, Madrid 10920: *ABV* 332, 17 The Priam Painter; Friis Johansen (n. 4), 222, fig. 94 and 270, B30; *Para* 146; *LIMC* I Alexandros, cat. no. 71, pl. 391; W. G. Moon, "The Priam Painter: Some Iconographic and Stylistic Considerations", in: W. G. Moon (ed.), *Ancient Greek Art and Iconography* (Wisconsin 1983) 100, fig. 7.5; *Addenda*^{2} 90 – harnessing Priam's chariot (for his visit to Achilleus?); (2) Red-figure cup, ca. 480 BC, London BM E 75: *ARV*^{2} 406, 2 The Briseis Painter; *Para* 371; *LIMC* VII Priam, cat. no. 69, pl. 403; *CVA* 9 (17) pl. 74 (850) 51 – Priam at the tent of Achilleus?; (3) Red-figure calyx-krater, ca. 430 BC, Vienna University 505: *CVA* 1(5) pl. 24 (218); *ARV*^{2} 1030, 33 Polygnotos; *Para* 442; A. D. Trendall, T. B. L. Webster, *Illustrations of Greek Drama* (London 1971) III.1.18–19; *LIMC* I Achilleus, cat. no. 660 – Priam and the cart.

[10] Kassel, Staatliche Kunstsammlungen T 674: *Para* 56, 31bis (= *ABV* 135, 31 bis, Group E); Brommer 1973, 464, A7; K. Schefold (with Luca Giuliani), *Götter-*

which Achilleus reclines – lack of space forces this composition but also gives the juxtaposition a symbolic significance. Priam, white-haired and bearded but more upright than on Fig. 2 a, is now stretching his hands down to his son. A handmaiden, perhaps Briseis, is in attendance, and white cakes, not strips of meat, show some of the meal Achilleus has been taking. Armour and weapons are once more in abundance, including two helmets and two shields. Essentially the composition of the previous generation has been adopted with some alterations to fit the shape available – the vase-painters' convention has taken over, and craftsmen follow that tradition.

A few decades later one would expect knowledge of the Homeric poems to have increased if the evidence concerning the Peisistratids and the recitation of the Homeric poems in Athens is to be believed.[11] However, the vase-painters keep to the standard visual composition and illustrate the same moment as in black-figure: Priam's appearance before Achilleus, but they enlarge the cast list in a curious way. Oltos, active 525–500 BC, expands the scene over the longer but narrower surface of a drinking cup, his favourite shape (Fig. 4).[12] He had more space to fill horizontally and introduced more characters – what had been a secret meeting now looks like a decidedly unHomeric parade.[13] In Homer's version Achilleus and two helpers, Automedon and Alkimos, go out and bring in the treasure together with the old herald Idaios (24, 572–579). Not so with Oltos, and he is followed by later Athenian red-figure vase-painters, creating a further vase-painting tradition.[14] On side A we have the central figures we have seen before – this time a heavily bearded Achilleus is drinking and eating and turns away to have a garland put on his head by a young woman, most likely

---

und Heldensagen der Griechen in der Spätarchaischen Kunst (Munich 1978) fig. 316; *LIMC* I Achilleus pl. 122, 645; *Addenda*^{2} 36; K. Schefold, *Gods and Heroes in Late Archaic Greek Art* (Cambridge 1992) fig. 316.

[11] For a clear statement on the problem, see R. Seaford, *Reciprocity and Ritual* (Oxford 1994) 144–154. See also R. Fowler, "The Homeric Question", in: R. Fowler (ed.), *The Cambridge Companion to Homer* (Cambridge 2004) 224–225.

[12] Munich, Staatliche Antikensammlungen 2618, from Vulci: *ARV*^{2} 61, 74 and 1622; *Para* 327, 74; Brommer 1973, 465, B1; Schefold (n. 10), fig. 317; *LIMC* I Achilleus, cat. no. 656, pl. 123; *Addenda*^{2} 165, 74; Carpenter (n. 5) fig. 318; Miller (n. 3) figs. 28.5 and 28.6; A. J. Cark, M. Elston, M. L. Hart, *Understanding Greek Vases* (Los Angeles 2002) 54, fig. 46.

[13] For the influence of Oriental royal iconography, see Miller (n. 3) 451.

[14] There is also a contemporary black-figure amphora (ca. 510 BC) showing a single youth behind Priam carrying a tripod and *phialai*: Toledo Museum of Art 72.54: *CVA* Toledo 1 (17) pls. 4–5; *LIMC* I Achilleus cat. no. 649, pl. 122; Shapiro (n. 8) 41, fig. 24; Miller (n. 3) fig. 28.4.

by Briseis – the garland creates a further link to the element of the symposium of the day. A young soldier behind her touches his helmet in amazement, as he has seen Priam approaching from the left, as yet unnoticed by Achilleus who is concerned with his food and drink. So, the painter has introduced drama and surprise. Priam, who is painted as shaven in mourning,[15] extends his arms towards the oblivious Achilleus and does not yet pay any attention to the body of his son. Behind Priam Hermes is taking his leave, his task completed. Further over on the left we have a youth carrying bowls (*phialai*) and a water-jar (*hydria*) on his shoulder. He is the first of the long line of gift-bearers, for on side B three youths bring forward horses and (even more unexpectedly) a girl carries clothes.[16] The painter has visualised a selection of kingly gifts such as the story demanded and had them brought to the hut by a retinue of servants. The danger of the journey from Troy to the Greek camp has been ignored.

A deep cup (Fig. 5),[17] painted by the Brygos Painter about 490 BC, fits the traditional composition on one side of the vase only. In the right half Achilleus is stretched out feasting, as usual, but we have reached the fifth century when the ideal hero was usually represented as a beardless young man, so the contrast between old Priam and young Achilleus is now more pronounced.[18] Achilleus, now shown with a knife in his hand, turns his head towards a wine boy behind him who holds a wine-ladle and strainer – an even clearer reference to the Athenian symposium of the time that the cup was painted. As usual, the body of Hektor lies stretched out below the couch. He is fully bearded, his hands are tied and there is also a wound in his side. On the left four slaves, two men and two girls, following Priam, bring the gifts (*hydriai*, *phialai*, a foot bath, wicker baskets for clothes).

---

[15] For shaven heads, see D. J. R. Williams, "Close Shaves", in: H. A. G. Brijder (ed.), *Ancient Greek and Related Pottery, Proceedings of the International Vase Symposium Amsterdam 1984* (Amsterdam 1984) 275–281.

[16] What has been noted is that a youth on side B wears an eastern headdress and trousers, an early indication that the Trojans were beginning to be thought of as the easterners of the time of the painting. See Miller (n. 3) 451 and E. Hall, *Inventing the Barbarian* (Oxford 1989).

[17] Vienna, Kunsthistorisches Museum inv. 3710, from Caere: *ARV*^{2} 380, 171; *Para* 366 & 368, 171; Brommer 1973, 465, B2; E. Simon, M. Hirmer, A. Hirmer, *Die griechischen Vasen* (Munich 1981) pls. 146–147; *LIMC* I Achilleus cat. no. 659, pl. 124; K. Schefold (with F. Jung), *Die Sagen von den Argonauten, von Theben und Troia in der klassischen und hellenistischen Kunst* (Munich 1989) 232–233, figs. 208a–b; *Addenda*^{2} 227; Miller (n. 3) figs. 28.10–12.

[18] On reasons for the presence and absence of beards, see Lowenstam (n. 2) 182–183 and nn. 61–63.

Priam makes no dramatic movement towards Achilleus, he doesn't even stretch his arms down towards his son. He stands there, dignified as he is in Homer, noble and upright. This painter has depicted Priam's attitude in a far different way from the broken-hearted kings we have seen before. Only his white hair and beard reveal his age. The painter has made Priam a figure that has retained his majesty and dignity and not yet given way to grief in front of Achilleus. One is reminded of Homer's Πρίαμος μέγας (24, 477) and Πρίαμον θεοειδέα (24, 483). Wade-Gery[19] claimed that he knew "no picture from antiquity which renders a poetic subject more profoundly", though the painting has also been dismissed[20] as "a competent, factual, and cheerful representation".

Recently, much attention has been given to a newly published cup painted a little later (Fig. 6 a–c).[21] Once again the painter (in the workshop of the potter Brygos) devoted both sides of the exterior of the cup to this one episode, but he also used the tondo inside as well. On side A (Fig. 6 a) we return to the stooping and shaven Priam with a royal sceptre, stretching his right arm to the knees of the feasting and beardless Achilleus. A slave girl, as before, is holding a garland behind his head as he dines. This time Achilleus, holding a knife and meat, is facing Priam. The body of Hektor again lies beneath the couch, hands bound and blood on his chest. The god Hermes is still there and turns to the left to draw attention to the grand procession that follows. This begins with a girl who stands behind a pillar, therefore she is still outside the inner room of Achilleus' quarters and not yet in his presence. She has a stool on her head and a (glass) perfume pot in her right hand. On the other side of the cup (Fig. 6 b) is a line of no fewer than six Trojan attendants, including two more girls. They carry armour (helmet, greaves, shield, spear, cuirass), also a cloth, dishes (*phialai*), water-pot (*hydria*), wine-jar, mixing bowl and footbath. The gifts have become even more varied, and the items of armour and weapons even more inappropriate.[22] As usual, the painter has

---

[19] H. T. Wade-Gery, *The Poet of the Iliad* (Cambridge 1952) 81 n. 92.

[20] G. S. Kirk's review of Wade-Grey, *JHS* 74 (1954) 191.

[21] New York, Shelby White and Leon Levy: *ARV*^{2} 399 & 1650; *Para* 369; Brommer 1973, 465, B3; *LIMC* I Achilleus cat. no. 661, pls. 124–125; *Addenda*^{2} 230; *Glories of the Past* (New York 1990) no. 118 (von Bothmer); Shapiro (n. 8), figs. 25–27; Miller (n. 3), fig. 28. 7–9.

[22] Two other red-figure vases of roughly the same period show arms and armour being carried in: (1) Fragmentary calyx-krater, Athens, Kerameikos 1977a–g: *ARV*^{2} 186, 45 The Kleophrades Painter; *AM* 85 (1970) 6, fig. 2 and pls. 2–4; *Para* 340; *LIMC* 1 Achilleus cat. no. 654, pl. 122; *Addenda*^{2} 187 – one assistant carries a cuirass;

sacrificed the secret night visit of Homer for a larger picture. He has certainly painted Achilleus' hut as a magnificent building; there is another column and further over a proper door. For this painter, as for Homer, Achilleus lived in magnificent style.[23]

But he has not yet finished with the story. In the tondo on the interior of the cup (Fig. 6 c) he has removed all the superfluous details and left Priam and Achilleus by themselves, and there is now no dead body under the couch. Priam is shaven, both arms extended, and he bends close to Achilleus. Achilleus holds a knife for the meat – surely this is a continuation of the meal on side A; we cannot assume that the painter knew of the second meal that Achilleus shared with Priam when agreement had been reached (24, 619–627).[24] They look one another in the eye and we can imagine them talking through their grief and their anger. The painter has placed the two main protagonists in close proximity, and this results in an effective focus. The confined space is here the servant of the painter, not the master.[25]

One might ask the reason for the introduction of a parade of Trojan assistants on the vases. It is unlikely that Oltos, our earliest vase-painter of this composition, was the inventor of the new version. So, where does this break with the vase-painters' tradition originate? What brought the expanded cast at Achilleus' hut? One thinks of a chorus of performers, but on present evidence Attic tragedy was only in its earliest years and may not yet have been staged at the City Dionysia.[26] A tragedy on this theme, even with a chorus of ransom-bearers, would need two actors to play the roles of Priam and Achilleus, and the dating of Oltos' cup is certainly much too early for Aeschylus. It would seem that the vase-

---

(2) Fragmentary stamnos, Paris, Louvre Cp 10822: *ARV*^{2} 552, 22; *LIMC* 1 Achilleus, cat. no. 657, pl. 123; *Addenda*^{2} 257 – spear and greaves.

[23] Homer makes Achilleus' quarters similarly splendid with walls, gates, bars, huts, poles, bolts, doors, rooms and courtyard. On the "aggrandizement" of Achilleus' "hut" in Homer, see N. J. Richardson's note in *The Iliad, a Commentary* VI: *Books 21–24* (Cambridge 1993) 318 on book 24, vv. 448–456.

[24] Shapiro (n. 8) 44 is mistaken in assuming that this must be the second meal. It is doubtful whether the painter was so punctilious.

[25] Some other painters reduce their cast to the protagonists alone, but less effectively. Achilleus and the dead Hektor are usually the main figures used to identify the episode. Hermes (Harvard, Fogg Museum 1972.70) and both Hermes and Priam (Paris, Louvre G 153) can both be omitted (Priam's presence in the latter is signified by the knobbed stick). But the moment is always the same.

[26] See W. R. Connor, "City Dionysia and Athenian Democracy", in: W. R. Connor, M. H. Hansen, K. A. Raaflaub, B. S. Strauss, *Aspects of Athenian Democracy*, Classica et Mediaevalia 40 (Copenhagen 1990) 7–32.

painters had failed to relate the story to its wider context of the secret night visit.

There are no Athenian treatments of this episode after the years of the Persian Wars, and one would like to know why archaic painters chose this story. The ransom of the dead Hektor was an episode that had deeper meaning than the more superficial and repetitive battle scenes. Did the majority of painters realise that it was too complicated a subject? Was it lack of demand at the time or is it mere chance that we have so few? Many of the images that concerned the Trojan War were painted at the time when the Persians were knocking at the door of Greece and entering with sword and flame. It would have been easy for the painters to represent the Trojans as weak and effeminate foreigners and dress Priam as an eastern king like Darius or Xerxes. But that was not yet. The even-handed approach to Greeks and Trojans that Homer had shown is still there – the protagonists are all shown in Greek costume. Sympathy for both sides still rules.[27]

The pots and cups we have looked at are all shapes used at symposia, so we might expect the images to have been items of discussion at the party. But of course the symposium shapes have more often been found as grave goods and were buried in cemeteries far from Athens. We know that two of them (Munich and Vienna, Figs. 4 and 5) were excavated in Etruria at Vulci and Caere.[28] One might wonder in what way the scene was interpreted by the non-Greek buyers.

* * *

On a number of occasions in the *Iliad* Homer had introduced the weighing of the dooms (κῆρες) of warriors (e. g. 8, 68–74). At the time of the final battle between Achilleus and Hektor, Zeus held up the golden scales – "and down sank the day of doom for Hektor, and departed into Hades" (22, 212–213). Aeschylus composed a tragedy (now mostly lost)[29] called *Psychostasia* ("The Weighing of Souls") on the subject of Memnon, the Ethiopian prince who came to help the Trojans after the death of Hektor, an episode that was

---

[27] See Miller (n. 3) *passim* for the way in which Priam was eventually orientalised.

[28] For a detailed investigation of Attic pottery in Etruria, see Ch. Reusser, *Vasen für Etrurien: Verbreitung und Funktionen Attischer Keramik im Etrurien des 6. und 5. Jahrhunderts vor Christus* (Zürich 2002).

[29] S. Radt, *Tragicorum Graecorum Fragmenta* III: *Aeschylus* (Göttingen 1985) 374–377. We have no evidence for the absolute or relative dates of the tragedies.

included in the *Aithiopis*. There are a few images on Athenian vases of the weighing of the souls of Achilleus and Memnon in combat.[30] Aeschylus also wrote a trilogy on Achilleus (again it is mostly lost)[31] and used the weighing in the last play of the trilogy called *The Phrygians* or (perhaps the later title) *The Ransom of Hektor*. The various fragments of evidence we have for this play tell us that the chorus of Phrygians accompanied Priam to Achilleus' hut and entered after a prologue between Hermes and Achilleus singing and dancing a particularly memorable and exotic dance. Would they have entered with the ransom gifts and suited their movements to their presentation to Achilleus? Later in the play Hektor's body was weighed against gold. It has been suggested that Aeschylus was influenced by the dialogue between Achilleus and Hektor at the moment of Hektor's death (22, 338–354) when he promises that his mother and father will give Achilleus bronze and gold in plenty in exchange for his body, and Achilleus rejects the offer with "not even if the Trojans bring here and weigh out a ransom ten or twenty times your worth; not even if Priam, son of Dardanos, tells them to offer your weight in gold...". The effects of this new element appear early in figurative form; it may be this play that provided the inspiration for a terracotta relief (Fig. 7)[32] belonging to a series called 'Melian' reliefs (from the fact that many were found on the island of Melos). The reliefs date from around 460–440 BC (25 cm × 20 cm) and were probably made to be attached to house-walls or fixed to chests and boxes. On the right a distressed and shaven Priam stands with his right hand on his forehead, a staff in his left. Achilleus is over on the left, a helmet in his

---

[30] See L. D. Caskey, J. D. Beazley, *Attic Vase Paintings in the Museum of Fine Arts, Boston,* Part III (Boston 1963) 44–46; Friis Johansen (n. 4) 260–261; *LIMC* I Achilleus cat. nos. 797–806, pls. 135–136.

[31] Radt (n. 29) 364–370. The major study of this trilogy is B. Döhle, "Die 'Achilleis' des Aischylos und die attische Vasenmalerei", *Klio* 49 (1967) 63–119. On *The Phrygians*, see A. Kossatz-Deissmann, *Dramen des Aischylos auf Westgriechischen Kunst* (Mainz 1978) 23–32. Again the date of production is not known. Döhle believes that the series of vase-paintings showing Achilleus seated and muffled in his cloak that start ca. 490 BC is related to Aeschylus' *Myrmidons* (the first play of the trilogy) and hence the trilogy is early in the 5th century. As we have seen above, the series of ransom scenes with the procession of gift-bearers starts too early to be connected with Aeschylus and cannot be influenced by his *Phrygians*.

[32] Toronto, Royal Ontario Museum 926.32: J. W. Graham, "The Ransom of Hektor on a New Melian Relief", *AJA* 62 (1958) 313–319, pl. 82; Trendall, Webster (n. 9) 56, III.1, 20; Brommer 1974, 99, no. 16; *LIMC* I Achilleus cat. no. 662, pl. 125; Schefold (n. 17) 234, fig. 209; Carpenter (n. 5) fig. 319.

hanging right hand, and his left hand rests on the frame of a large pair of scales. A young man has a bowl in his right hand and a rod in his left. The body of Hektor lies supine below, with the open lid of a chest behind him. We do not know how the weighing worked – it is likely that the body itself was placed in one scale of the balance (see later). If the play lay behind the Melian relief, one might ask how the influence reached Melos so quickly and by what route.[33] These reliefs were derivative products and may have copied contemporary paintings; so there are likely to have been other versions of the image, but we have no evidence (yet) that this version was adopted by Athenian vase-painters.[34] The new element of the weighing certainly became popular later.

On present evidence the theme had lost favour in Athens but in the 4th century it became popular with the Greek painters resident in South Italy who had a liking for scenes from Athenian tragedy and "Homeric" subjects.[35] Three Apulian kraters present the scene of the ransom. The earliest is to be found on a fragmentary calyx-krater (Fig. 8),[36] ca. 390 BC, which shows the old king kneeling and facing right, with Hermes in winged boots standing behind him. Priam is now dressed in non-Greek robes – he has at last become an oriental king, a colourful potentate in elaborate costume with Phrygian cap that was fashionable on the stage. Two further illustrations date from ca. 350 BC. Another fragmentary calyx-krater,[37] polychrome this time, once again shows Priam in elaborate costume, kneeling, facing right and touching Achilleus' knee as he sits on his resplendent couch complete with footstool. Neither fragment preserves any evidence of

---

[33] A connection with Aeschylus' *Choephoroi* (458 BC) has been seen on the Melian reliefs which show Electra and Orestes at Agamemnon's tomb (Berlin, Staatliche Museen terr. inv. 6803: P. Jacobsthal, *Die melischen Reliefs* [Berlin 1931] nos. 104–105; Trendall and Webster [n. 9] 41, III.1, 20).

[34] Miller (n. 3) 458 has seen this on Vienna University 505 (see n. 9, 3), but this seems to be mistaken.

[35] J. M. Moret, *L'Ilioupersis dans le céramique italiote: les myths et leur expression figuré au IVe siècle* (Rome 1975).

[36] New York, Metropolitan Museum of Art 20.195 (Rogers Fund, 1920): Brommer 1973, 465, D4; Kossatz-Deissmann (n. 31) pl. 2.1 (K 5); Trendall, Webster (n. 9) 56, III.1, 21; A. D. Trendall, A. Cambitoglou, *The Red-figured Vases of Apulia* I (Oxford 1978) ch. 7, 8 and pl. 53, 4 (Black Fury Group); *LIMC* I Achilleus cat. no. 665, pl. 125; A. D. Trendall, *Red Figure Vases of South Italy and Sicily* (London 1989) fig. 134.

[37] New York, Metropolitan Museum of Art 10.210.17a: Brommer 1973, 465, D6; Kossatz-Deissmann (n. 31) pl. 3, 2 (K 6); *LIMC* I Achilleus cat. no. 666, pl. 126.

Fig. 1. Bronze plaque on a mirror handle, ca. 560 BC
(photo: Ingrid Geshe-Heiden)

Fig. 2 *a*

Fig. 2 *b*

Fig. 2 *a–b*. Attic black-figure hydria, ca. 570 BC (photo: Sylvia Hertig)

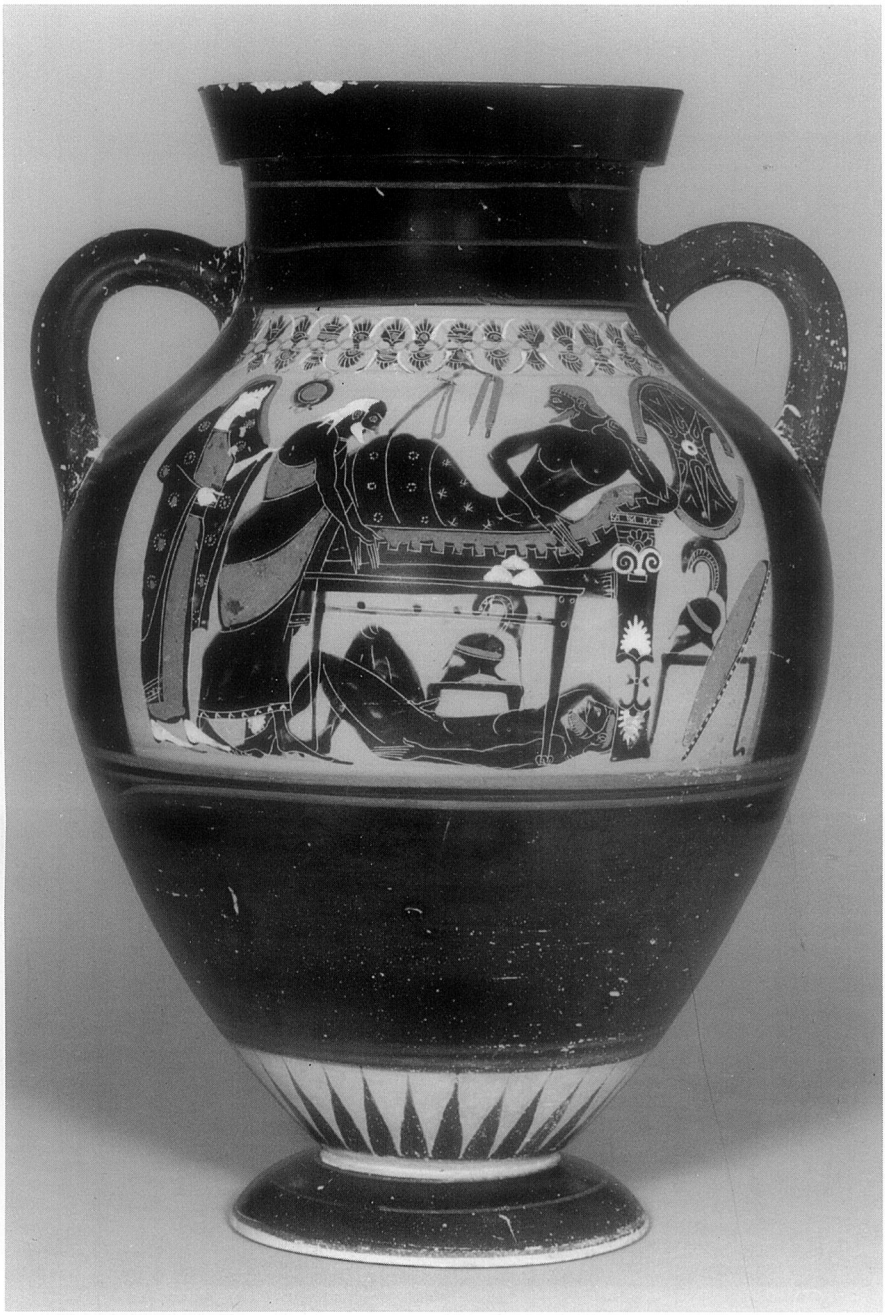


Fig. 3. Attic black-figure amphora, ca. 540 BC

Fig. 4. Attic red-figure cup, ca. 510 BC

Fig. 5. Attic red-figure skyphos, ca. 490 BC

Fig. 6 *a*

Fig. 6 *a–c*. Attic red-figure cup, ca. 490–480 BC (photo: Maggie Nimkin)

Fig. 6 *b*

Fig. 6 *c*

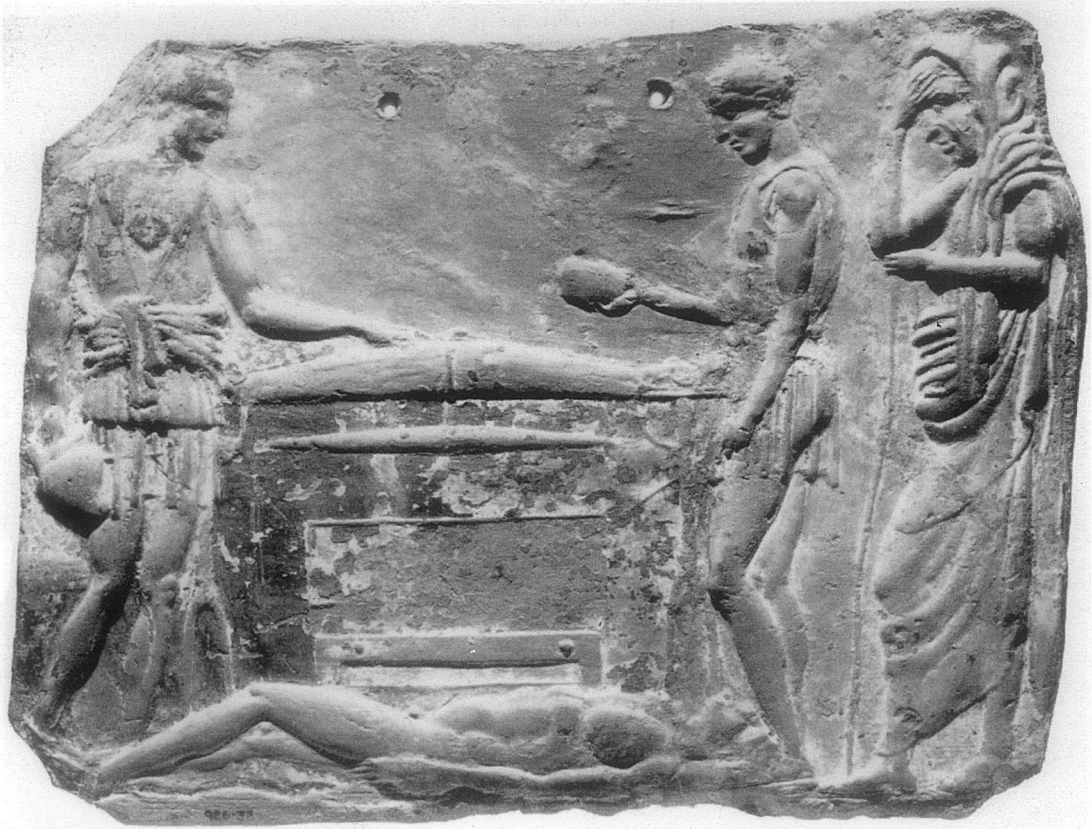


Fig. 7. ‘Melian’ terracotta relief, ca. 440 BC

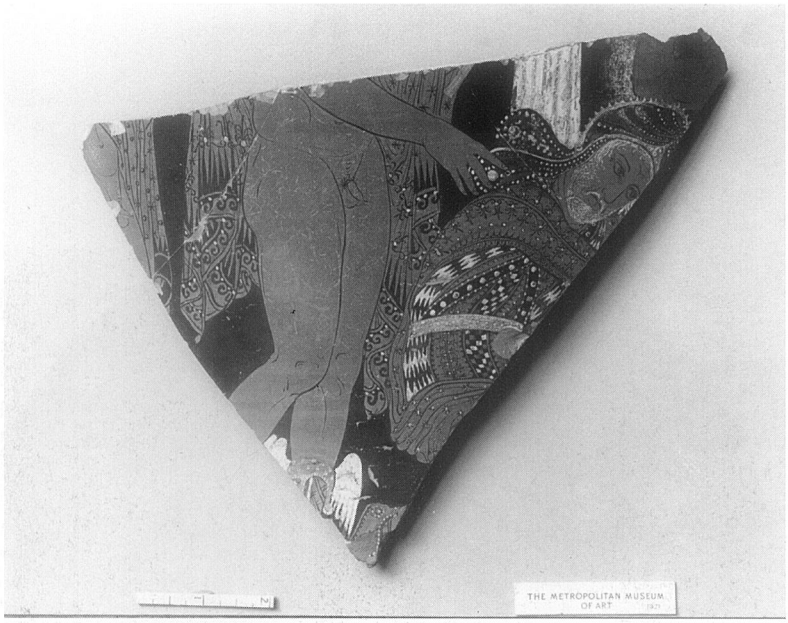


Fig. 8. Apulian red-figure calyx-krater fragment, ca. 400–390 BC

Fig. 9. Roman silver cup from Hoby, Denmark, late first century BC

Fig. 10. Greek lamp, from the Athenian Agora, mid 3rd century AD

the presence of Hektor's body. A volute-krater, now in the Hermitage,[38] is better preserved but restored. Amidst a gathering of figures (including Nestor and Antilochos, who are named) Achilleus sits on a couch, again with a footstool, with Athena on his right and Hermes on his left; Priam, again exotically dressed in tragic costume, sits at a lower level beneath Achilleus' feet. Below him to the left are the scales for weighing and Hektor's body being carried towards them. It would seem that this time the body was certainly about to be put in the scale pan.

There is never a hint that the ransom scene was ever reproduced in any large scale treatment in Greek sculpture, and with the end of painted pottery production ca. 300 BC we are poorer for epic scenes. In the Hellenistic period there are moulded bowls with scenes from epic[39] which sometimes have texts and names in the background. The ransom scene is reduced to a very simple composition of Achilleus and Priam with no text or names.

Later, there are a few silver containers that are decorated with Trojan scenes in relief. The ones that survive with the episode of the ransom provide us with contrasting versions. There are two jugs from the large hoard of silver and silver-gilt, dating from the first century BC/AD, found in a sanctuary near Berthouville in central France. The scene round the front of one jug shows Achilleus driving his chariot as he drags the body of Hektor behind him; then under the handle of the pair to it[40] there is Hektor's body actually being weighed in the scale pan, watched by a seated Achilleus, a standing Priam and a crowd of others. It is a clumsy composition that earlier craftsmen had been wise to avoid. However, one might at this point recall that Aeneas in Virgil's first book of the *Aeneid* examined the reliefs in Dido's temple to Juno and saw episodes from the war he had just left; and one of those showed a scene (*Aen.* 1, 483–484) in which

> ter circum Iliacos raptaverat Hectora muros
> exanimumque auro corpus vendebat Achilles.

---

[38] St. Petersburg, Hermitage Museum inv. 1718 (St. 422): Graham (n. 32) pl. 83, 5; Brommer 1973, 465, D3; Kossatz-Deissmann (n. 31) pl. 2.2 (K 4); Trendall, Cambitoglou (n. 35) 424, ch. 16, 55 (influenced by the Lycurgus Painter): *LIMC* I Achilleus cat. no. 664, pl. 125.

[39] See U. Hausmann, *Hellenistische Reliefbecher* (Stuttgart 1959) HB5, pl. 15, 1–2; Brommer 1973, 466, E1a–d; *LIMC* I Achilleus cat. no. 668, pl. 126.

[40] Paris, Bibliothèque Nationale, Cabinet des Médailles: E. Babelon, *Le Trésor d'Argentarie de Berthouville* (Paris 1916) pl. 5, 6; *AJA* 42 (1938) pl. XIII and p. 86, fig. 3; Brommer 1974, 99, no. 23; *LIMC* I Achilleus cat. no. 688, pl. 127.

So both the poet and the silversmith were influenced by the shocking detail that the archaic versions lacked.

The other silver vase is better known (Fig. 9), found in a local chieftain's grave at Hoby (Denmark);[41] it is a straight-sided cup (*skyphos*) that shows that the more traditional version was still alive. Here there is no balance and no dead body to be weighed. Priam is dressed in an eastern bonnet, as is now the convention, and he is on his knees, as in Homer, kissing those terrible, man-slaying hands that killed so many of his sons. The Hoby cup has been considered a mythological counterpart to the silver cups with the emperor receiving the submission of Rome's enemies – here it is suggested that Tiberius is the new Achilleus and the might of Asia is kneeling before Rome.[42] The two young men may perhaps be intended for Alkimos and Automedon (24, 474), but they have also been seen as Julio-Claudian princes. Similarly, the two women on the right with their wool basket have been thought to have the faces of members of the Augustan royal family. We know that the scene was copied on Arretine cups which were made from an impression of the silver one.[43]

In the Late Republican and Imperial periods the theme recurs spasmodically. One has the impression that it is reproduced in these periods because of its literary associations and for propaganda purposes. The meeting of Priam and Achilleus was painted on house-walls and shaped in stucco reliefs to decorate the walls of underground tomb-chambers.[44] In stone, there are the reliefs that go by the name of "Tabulae Iliacae" and have the books of the *Iliad* arranged

---

[41] Copenhagen, National Museum NM I 10.20: K. Friis Johansen, "New evidence about the Hoby Silver Cups", *Acta Archaeologica* 31 (1960) 185–188; D. Strong, *Greek and Roman Gold and Silver Plate* (London 1966) pl. 35 B; Vagn H. Poulsen, "Die Silberbecher von Hoby", *Antike Plastik* 8 (1968) Part 6, 69–73, pls. 42–48 and 55 a, with fig. 1; Trendall, Webster (n. 9) III.1, 22; Brommer 1974, 99, no. 22; *LIMC* I Achilleus cat. no. 687, pl. 127; L. P. B. Stefanelli, *L'argento dei Romani* (Rome 1991) no. 26, pl. 89.

[42] See C. Vermeule, "Augustan and Julio-Claudian Court Silver", *Antike Kunst* 6 (1963) 36–38, pls. 12, 5 and 13, 1–2.

[43] K. Friis Johansen, "An antique replica of the Priam bowl from Hoby", *Acta Archaeologica* 1 (1930) 273 ff. See *LIMC* I Achilleus cat. nos. 681–684. It would be interesting to know how the silver cup came into the hands of the Arretine potters and where it was copied; it is not yet agreed where the two Hoby cups were fashioned.

[44] For mosaics, house walls, chamber tombs, see Brommer 1974, 99, nos. 18–20, 24 and 26; *LIMC* I Achilleus cat. nos. 670–677, pl. 126.

round the sides.[45] It has recently been suggested that these reliefs were made for the nouveaux riches, either to show off their pretensions to literary finesse or to help them recall stories where their knowledge was defective. The reliefs are not very accurate, so one can perhaps forgive Trimalchio for his errors. Some gems also show the episode,[46] and it is frequently to be found on sarcophagi.[47] A series of Attic sarcophagi of the late second century AD[48] sets three episodes side by side: in the centre Achilleus stands in his chariot with Hektor's body below, on the right Priam beseeches a mourning Achilleus, and on the left the gifts Priam has brought are being unloaded from the cart. The right hand scene was reproduced at very small scale on a lamp (Fig. 10)[49] dating from the mid third century AD, with Priam once more at the feet of his son's killer who as usual turns away in sadness, still mourning for the dead Patroklos.

The episode is not one of the more popular ones in Greek and Roman art but it continued to be chosen as an enduring subject for centuries. The change from poetic narrative to pictorial image in this particular episode shows the strategies that craftsmen had to devise to make sure that, even though the settings, dress and gifts might vary, the meaning of the story was plain to their clients.

As a coda to the classical versions, there is a more recent illustration of the episode – a relief of the late 18th / early 19th century by the Danish sculptor Bertel Thorwaldsen.[50] He chose the same tradi-

---

[45] Brommer 1974, 98, nos. 3–5; *LIMC* I Achilleus cat. no. 679, a–c. See also A. Sadurska, *Les Tables Iliaques* (Warsaw 1964) and N. Horsfall, "Stesichorus at Bovillae?", *JHS* 99 (1989) 26–48.

[46] Gems: Brommer 1974, 99, nos. 25, 28–32; *LIMC* I Achilleus cat. no. 680, a–i, pl. 127.

[47] Sarcophagi: Brommer 1974, 99–100, nos. 1–13; *LIMC* I Achilleus cat. nos. 690–708, pls. 128–129.

[48] For Attic sarcophagi, see Schefold (n. 17) 235–236, figs. 210–211; *LIMC* I Achilleus cat. nos. 690–708, pls. 128–129. See K. Bulas, "Les illustrations antiques de l'Iliade", *Eos Supplementa* 3 (1929) 96–104 and P. Linant de Bellefonds, "Le rachat du corpe d'Hektor: un thème favori sur les sarcophages attiques", *Antike Kunst* 25 (1982) 124–136, pls. 23–25.

[49] Lamp: Agora L 4490: *Agora* VII pl. 15, 637; Brommer 1974, 99, no. 21; *LIMC* I Achilleus cat. no. 710, pl. 129; Linant de Bellefonds (n. 48) pl. 25, 3. See also K. Kübler, "Zum Formwandel in der spätantiker attischen Tonplastik", *JDAI* 67 (1952) 99–145.

[50] Copenhagen, Thorwaldsmuseum A 791: M. R. Scherer, *The Legends of Troy in Art and Literature* (London 1963) 92, fig. 75; B. Jørnaes, *Bertel Thorvaldsen.*

tional moment as on the sarcophagi: Priam kneels before a seated Achilleus. On the right he included Achilleus' two companions and omitted Hektor's body. However, the companions still do not help Achilleus bring in the ransom – they are surplus to requirements. Thorwaldsen has Trojan helpers carry in the gifts, their Phrygian caps matching Priam's. Once again, the secrecy and the perilous nature of Priam's solo visit that are such a strong feature in Homer's account have sadly been forfeited.

Brian A. Sparkes
Southampton, England

Учитывая вариативность и адаптивность греческих мифов, не удивительно, что сцена выкупа Гектора, архаическая литературная версия которой доступна нам лишь по "Илиаде", никогда не воспроизводилась в точности так же, как у Гомера. Поколения певцов вносили изменения в повествование, как, в свою очередь, и художники. Текучая повествовательность эпоса застывала, превращаясь в отдельные картины; ограничения, накладываемые размерами и формой, существенно влияли на создание композиций в изобразительном искусстве. Визуальную интерпретацию сюжета можно проследить начиная с VI века – главным образом по афинской расписной керамике, позднее и на другом материале. В архаическую эпоху художники изображали процессию слуг с дарами, неуместную в гомеровском повествовании; позднее, под влиянием аттической трагедии, распространенным мотивом стало взвешивание тела Гектора. Художники разрабатывали собственные методы для изображения впечатляющих образов этого эпизода.

La vita e l'opera dello scultore (Copenhagen 1993) 87. The similarity of the scene on the Hoby cup, found in 1920, to Thorvaldsen's relief cast short-lived doubt on its authenticity (see van H. Poulsen [n. 41] 70–71).

SOLAR LIGHT AND THE SYMBOLISM OF THE NUMBER SEVEN

I

The symbolism of the number seven, already widespread in various cultures in antiquity, is frequently interpreted as derived from the seven planets known to the ancients. Such a link is clearly present in countless instances, but they all are relatively late. On the basis of what we know, the symbolic use of the number seven is earlier than the notion of the seven planets. What is more, the idea that there are precisely seven planets is by no means something that suggests itself automatically. Its emergence, indeed, required two outstanding discoveries.

In order to conceive of the seven planets as a group, it was necessary, first of all, to discover that the Morning star and the Evening star are in fact one and the same planet Venus. Otherwise there would be eight and not seven wandering stars. The recognition of the identity of the Morning and Evening stars was a Mesopotamian discovery, dated for several reasons (though not on direct evidence) to second millennium BC and certainly before 612 BC.[1] This knowledge reached the Greek world in the sixth century BC,[2] although popular language continued to differentiate the two.

Now the sun and the stars do not shine at the same time. Making a group that combines both the planets and the sun is certainly a nontrivial idea. Among other things, it requires tracing the path of the sun relative to the stars. This, second discovery is attested for the first time in the *Mul. Apin* – a text which is certainly older than

---

[1] See B. L. van der Waerden, *Science Awakening*. II: *The Birth of Astronomy* (Leyden – New York 1974) 56.

[2] The best part of ancient doxographic tradition attributes this discovery to Parmenides (28 A 1 DK), which probably points to its first mention in cosmological literature. Ibycus (fr. 331 Page), who may be older than Parmenides, seems to have mentioned the identity of the Morning and Evening stars in his poetry. See further W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism* (Cambridge, Mass. 1972) 307; cf. L. Zhmud, *Wissenschaft, Philosophie und Religion in frühen Pythagoreismus* (Berlin 1997) 211 ff.

the destruction of Nineveh in 612 BC, but hardly very much older. The discovery in question was, I believe, a recent achievement of the seventh century. Relating the course of the sun, not seen during the night, to that of the stars required both inventiveness and effort. Tracing the visibility of Venus could have provided some useful insights, but although this might have acted as a stimulus, the crucial motif for relating the course of the sun to that of the stars came about by way of relating the course of the sun to that of the moon. Dated eclipse observations were recorded by professionals in Mesopotamia at least since 747 BC.[3] It was firmly established by the middle of the seventh century that a solar eclipse happens only at the time of a new moon.[4] This will have suggested that the moon had something to do with the event[5] (as Thales of Miletus soon ventured to assert[6]), and this in turn may have disposed the observers of the sky to think of mapping the night track of the sun. The point was thus to establish that "the Sun travels the (same) path the Moon travels",[7] while the discovery that the sun travels the same path that the five planets travel was probably just a byproduct.

---

[3] A. J. Sachs, H. Hunger, *Astronomical Diaries and Related Texts from Babylonia. I. Diaries from 652 B.C. to 262 B.C.* (Wien 1988) 12: "eclipse reports preserved on tablets go back to the second half of the 8th century BC, thus confirming the well-known claim of Ptolemy (*Almagest* III, 7) that he had at his disposal more or less continuous eclipse records from the time of Nabonassar (747–734 B.C.) onwards".

[4] H. Hunger, *Astrological Reports to Assyrian Kings*, State Archives of Assyria VIII (Helsinki 1992) N. 47, 87 (written by Balasî, some letters by whom are dated to 672–667 BC – see: Simo Parpola, *Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal*, Alter Orient und Altes Testament 5/2 [Neykirchen; Vluyn 1983] II, 425), 344; A. Schott, Joh. Schaumberger, "Vier Biefe Mâr-Ištars an Asarhaddon über Himmelserscheinungen der Jahre – 670/668", *Zeitschrift für Assyriologie* N.F. 13 (1942) 89–129 (a letter from Balasî, ABL 687, is cited on p. 100 in which there figures a possibility of a solar eclipse on 26th or 27th day of the month: this apparently reflects a stage at which a solar eclipse is certainly expected by the end of a month, but the connection of the phenomenon with a new moon is not yet firmly established).

[5] Cf. O. Neugebauer, *A History of Ancient Mathematical Astronomy* II (Berlin – New York 1975) 550.

[6] D. Panchenko, *Θαλής. Οι απαρχές της θεωρητικής συλλογιστικής και η γένεση της επιστήμης* [*Thales and the Origins of Theoretical Reasoning*] (Αθηνα 2005) 59–77.

[7] *Mul. Apin: An Astronomical Compendium in Cuneiform*, ed. and transl. by H. Hunger and D. Pingree, Archiv für Orientforschung 24 (Horn 1989) 70 f. Note the continuation: "Jupiter travels the (same) path the Moon travels. Venus travels

Moreover, even with all necessary knowledge available, it is psychologically not easy to deny so obvious a similarity as that of the planets with the stars and, at the same time, their obvious dissimilarity with the sun and moon, and to arrive at the scientific conclusion that all the seven display similar movements relative to the so-called fixed stars.[8] Nor did the common characteristics of their movements require the formulaic expression of the 'seven planets'.[9] One may therefore conjecture that it may well have been the already widespread symbolism of the number seven that made possible the emergence of the formula 'seven planets'.

II

As a matter of fact the early texts of Mesopotamian, Indian, and Greek provenance display a frequent connection between number seven and the sun.

---

the (same) path the Moon travels. Mars travels the (same) path the Moon travels. Mercury whose name is Ninurta travels the (same) path the Moon travels. Saturn travels the (same) path the Moon travels. Together six gods who have the same positions, (and) who touch the stars of the sky and keep changing their positions". The phrasing not only supports my proposal, but also invites a conclusion that the sun, moon and the wandering stars did not constitute for the compiler of the *Mul. Apin* a group of "seven planets".

[8] F. Boll, "Hebdomas", *RE* 8 (1912) 2533 had already emphasized how nontrivial is the notion of the seven planets; he notes also the difficulty of observing Mercury and of the confident exclusion of comets from the group of planets.

[9] Speaking of the sun, moon and the five planets is perhaps as common among the Greeks as speaking of the seven planets, for instance Plat. *Tim.* 38 c: ἥλιος καὶ σελήνη καὶ πέντε ἄλλα ἄστρα. See further W. Gundel, H. Gundel, "Planeten", *RE* 20 (1950) 2023 f. Referring to the five planets is dominant usage in China, for instance: *Lung-Hêng: Philosophical Essays of Wang Ch'ung*, transl. by A. Forke (New York ²1962) 268, 272. Much later *Chin Shu* (seventh century AD) displays a more complicated picture, and the expression "the five planets" emerges within the section on the "seven luminaries".– *The Astronomical Chapters of the Chin Shu*, with amendments, full translation and annotations by Ho Peng Yoke (Paris – The Hague 1966) 127. An idea of "seven luminaries" may be a western import; on p. 55 of the cited translation of the *Chin Shu* (where one finds also a standard reference to the five planets) it appears in a context that strongly points to Greek influence – see Д. Панченко, "Греческое происхождение концепции небесной сферы в китайской космологии" (D. Panchenko, "Greek Origin of the Notion of the Celestial Sphere in Chinese Cosmology"), in: *ΣΥΣΣΙΤΙΑ. Памяти Ю. В. Андреева* (СПб. 2000) 174–184.

This connection is well-attested already in Sumerian literature. The sun-god, "youthful Utu" gives seven warriors to Gilgameš (*Gilgameš and Huwawa* 34–50).[10] We hear about "Utu's river of the seven mouths" (*Lugalbanda and the Anzud bird* 35). Gudea, the king of Lagash, builds for Ningirsu a temple of seven divisions,[11] probably of seven floors, while Ningirsu has some characteristic features of the sun-god.[12]

In India, seven horses of the chariot of Surya, the sun-god are repeatedly mentioned in the Vedas. So *Rv* 1. 50. 8:

> Seven bay mares drawing your chariot
> conduct you, o far-seeing God,
> Surya of the flaming hair.[13]

Greek material attests to the same idea. "And you will come, Circe says to Odysseus, to the island of Thrinacia. There in great numbers feed the cattle of Helios and his sturdy flocks, seven herds of cattle and as many fine flocks of sheep, and fifty in each. These bear no young, nor do they ever die" (*Od.* 12. 127–131; A. T. Murray's transl.).[14] Pindar speaks of Helios' seven sons (*Ol.* 7. 132 and schol.; Diod. 5. 56. 3), a Hesiodic fragment mentions his seven daughters (fr. 311 Merkelbach-West = Hygin. *fab.* 154). His famous statue in Rhodes was seventy cubits high (Strab. 14. 2. 5).[15] Symbolic representation of the sun

---

[10] English translation of Sumerian texts is conveniently available at *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature*: http://etcsl.orintst.ox.ac.uk.

[11] A. Falkenstein, *Die Inschriften Gudeas von Lagaš* (Roma 1966) 133 f.

[12] F. X. Kugler, *Sternkunde und Sterndienst in Babel* II (Münster 1909/10) 135.

[13] R. Panikkar, *The Vedic Experience: Mantramanjari* (Delhi 1994) 323. See also *Rv.* 4. 13. 3; 5. 45. 9; 7. 66. 15; *Atharv.* 13. 2. 4. See further W. Kirfel, *Die Kosmographie der Inder* (Bonn – Leipzig 1920) 20. For the seven streams frequently mentioned in the Vedas see *ibid.*, 11 f. Kirfel in particular observes: "Nicht immer erscheint es klar, ob unter denselben wirkliche irdische Gewässer oder himmlische Flüsse, vieleicht die sieben Strahlen der Sonne zu verstehen sind".– In the Zoroastrian calendar of Iran, the seventh month was dedicated to Mithras, who has obvious connotations of the sun-light and celestial light in general. The date of the Zoroastrian calendar is, however, disputed; see V. A. Livshiz in Russian translation of E. J. Bickerman, *Chronology of the Ancient World*: Э. Бикерман, Хронология древнего мира (М. 1975) 320–332.

[14] Aristotle was right to take the passage as referring to the number of the days and nights in a year (Fr. 398, 1 Gigon), though one need not assume that anybody ever suggested that a year really consists of 350 days and nights.

[15] These examples were assembled already by W. H. Roscher, "Zur Bedeutung der Siebenzahl im Kultus und Mythus der Griechen", *Philol.* 60 (1901) 368.

through the number seven was firmly established in the Roman epoch as well.[16]

We shall shortly see that a connection between the number seven and the sun is, so to speak, natural.

III

The number seven marks a most important period of the sun's movement. I mean its movement from solstice to solstice. During a half a year after the summer solstice the sun rises further and further south on the horizon and describes, as it seems, an ever shorter arc above the earth, while the nights get increasingly longer and darkness comes to occupy the larger part of a day: there begins a dark and cold season. So people are eagerly waiting for the reversed movement, from the winter solstice to the summer solstice, and note how the sun is now rising ever further north and moving higher above their heads. The winter is giving way to summer. Along with the solstices, the equinoxes too can be a focus of attention, because the spring equinox marks the transition to the summer half of a year, while the autumn equinox tends to coincide with the time of harvest.

The people of Mesopotamia, India, and Greece used a lunar or luni-solar calendar. Their sun returned from the winter solstice to the summer solstice in six months – that is, in the seventh. It may seem surprising that the division of a year of twelve months into two halves results in marking a half-year period by the number seven. Yet I imagine that just such straightforward arithmetic prevented scholars from looking in the right direction. First of all, a lunar month lasts roughly twenty nine and a half days; six months comprise one hundred seventy seven days, which is roughly five and a half days shorter than a half-year period. More important, perhaps, are the habits of reckoning. For instance, the Greeks employed inclusive reckoning far more frequently than we do. They would say that the Olympics take place in the fifth year. A lunar calendar could have provided an additional reason for inclusive reckoning. The new month was typically marked by the first visibility of a thin lunar crescent a couple of days after the time when the moon is in fact invisible in the sky. One month was thus a period between two first appearances of the lunar crescent. If a month is

---

[16] *Ibid.*

marked by two crescent's appearances, then two months are marked by three, and six months are marked by seven such appearances.

Whatever conjectures we may form about the reasons why, we have an attested usage. "My working term of duty is seven months of the year", says Summer in the Sumerian *Dispute between Winter and Summer* (164–171). It is asserted in a Hippocratic treatise that "seven months' children are born on the one hundred eighty second day plus a fraction of a day" (VII, 436 Littre). Again a period of half a year is referred to as a seven months' period. An eloquent passage is found in Philo's *On the Creation*: "The sun, too, the great lord of day, bringing about two equinoxes each year, in Spring and Autumn, the Spring equinox in the constellation of the Ram, and the Autumn equinox in that of Scales, supplies very clear evidence of the sacred dignity of the 7th number, for each of the equinoxes occurs in a 7th month (ἑκατέρα γὰρ τῶν ἰσημεριῶν ἑβδόμῳ γίνεται μηνί), and during them there is enjoined by law the keeping of greatest national festivals, since at both of them all fruits of the earth ripen, in the Spring the wheat and all else that is sown, and in Autumn the fruit of the vine and most of the other fruit-trees" (*Opif. Mund.* 116, transl. by F. H. Colson and C. H. Whitaker).

An idea of a half-year period consisting of six months and yet marked by the number seven can be neatly illustrated by the Chinese diagram of the seven *heng*, preserved in the *Zhou bi suan jing*. It shows seven concentric circles separated by six intervals (Fig. 1).

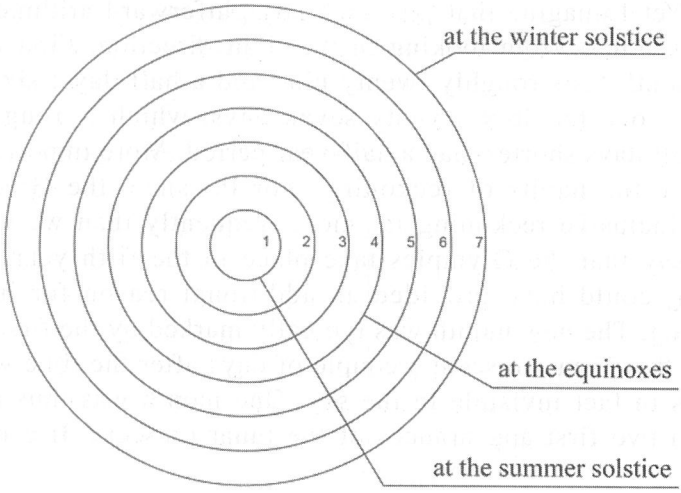


Fig. 1

Each circle represents the daily path of the sun at various seasons. According to the system of the *Zhou bi*, the sun orbits round the celestial pole, and it describes ever expanding orbits during one half of a year and ever contracting orbits during the other. The shortest, innermost circle corresponds to sun's daily path at the summer solstice, while the longest, outermost circle corresponds to that at the winter solstice. Each interval corresponds to the period of 30 $^{7}/_{16}$ days. The total of six intervals corresponds to half a year, while both extreme circles can be said to be the seventh.[17]

It has been argued that the system of the *Zhou bi* derives from Ionian science.[18] The formation of Ionian science was, however, intrinsically connected with the acquisition of astronomical lore of Mesopotamian provenance. The seven *heng* diagram is suspiciously reminiscent of Herodotus' description of the seven walls surrounding Ecbatana (1. 98) or the idea of the seven stages of the ziggurat.[19]

IV

It is appropriate to indicate that there could have been more impetuses for attaching particular importance to the number seven. The most conspicuous circumpolar constellation of the Great Bear consists of seven stars. They belong to the central place in the heaven – possibly the Great Lord's place. They appear never to set, which, in conjunction with their being near to the Great Immortal, may invite a symbolic interpretation in terms of immortality. A train of thought of this kind is likely to have lain behind some notions attested in Iran and elsewhere. But replacing (partially or completely) the pantheon exemplifying various natural powers with the Ruling One, along with evidence of a strong aspiration for attaining immortality (without which immortal celestial objects would be of little interest) are evident as an important tendency in the ancient world only from the be-

---

[17] Chr. Cullen, *Astronomy and Mathematics in Ancient China: The Zhou bi suan jing* (Cambridge 1996) 183–187, 221–223.

[18] D. Panchenko, "The City of the Branchidae and the Question of Greek Contribution to the Intellectual History of India and China", *Hyperboreus* 8 (2002): 2, 244–255.

[19] For a new attempt to address the description of the walls of Ecbatana and the construction of ziggurats see forthcoming paper by P. James and M. van der Sluijs, "Ziggurats, Colours and Planets – Rawlinson Revisited" forthcoming in *Bibliotheca Orientalis*.

ginning of the sixth century BC,[20] which is too late to be playing crucial role in the spread of the symbolism of the number seven.

Many scholars have thought an explanation to this symbolism in the lunar phases.[21] There are of course some texts from late antiquity that make an explicit link between the lunar phases and the number seven. Yet this route does not seem to me very promising. Of all phases of the moon, only two naturally command attention – the full moon and the new moon; and only those phases are associated with eclipses (lunar and solar respectively). I do not see what could have invited comparable attention to the intermediate phases. Further, a lunar month does not consist of 28 days. The synodic month lasts roughly 29 $^1/_2$ days, and the sidereal month is about 27 $^1/_3$ days. When one already has an idea of the importance of the number seven, it is easy to adapt it to the length of the synodic month, but this is not the same as saying that the idea itself is readily derives from the length of the month.

In both cuneiform and classical texts, the number seven repeatedly appears in conjunction with the Pleiades, a conspicuous constellation with a role in calendar.[22] They are even called "the seven gods" in the *Mul. Apin* (1. 1. 44). It can be argued, however, that the definition of this constellation was subject to change and it did not invariably include seven stars; even when agreement in respect to the group of the stars constituting the constellation became well-established, the ancients still disagreed whether it consisted of seven or six stars.[23] The association between the seven and the Pleiades was thus very likely secondary, and even if not, the constellation itself was not of sufficient importance to trigger that widespread symbolism we are talking about.

Finally, Mesopotamian texts, especially Sumerian, display a consistent use of the number seven that is not obviously related to

---

[20] Cf. Д. В. Панченко, "Феномен осевого времени" (D. Panchenko, "The Phenomenon of the *Achsenzeit*"), *Древний мир и мы* 3 (Санкт-Петербург 2003) 11–43.

[21] For instance Boll (n. 8) 2550–2553.

[22] See H. Hunger and D. Pingree (n. 7) 131 (with ref.); Hes. *Erg*. 384; 614 ff.; Plin. *NH* 18. 222; F. K. Ginzel, *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie* (Leipzig 1911) II, 310 f.; 345; R. Hannah, *Greek and Roman Calendars* (2005) 20–27.

[23] See for instance Arat. *Phaen*. 257 f. and further H. Gundel, "Pleiaden", *RE* 21 (1952) 2498.

natural phenomena and cycles. It has been observed that the number seven repeatedly represents an idea of completeness.[24] I imagine that this is a case of a further development, not surprising for a culture in which symbolical thinking seems to have been deeply grounded.[25] One may consider the possibility that the association between the number seven and the idea of completeness derives from the sun's completing its way from solstice to solstice in the seventh month. However, a cycle of a year's length would fit better with the idea of completeness, and so another explanation may seem preferable.

There are a number of Sumerian incantations in which seven heavens and seven earths are mentioned. Wayne Horowitz, who studied them, is hesitant as to whether or not these incantations refer to seven superimposed heavens and earths. In particular he observes that "a tradition of seven heavens and earths does exist in later Hebrew and Arabic traditions, yet no surviving Mesopotamian text preserves a cosmos that includes more than three heavens and earths".[26] I am not sure that seven earths are as characteristic for the Hebrew tradition as seven heavens, and in any case the seven earths seem derivative already in Sumerian texts. The incantations in question, as well as some other texts, display a kind of complementary logic: if there are seven gods, there must be seven bad demons; if seven gods of the broad heaven are invoked, one should also address seven gods of the broad land.[27] It is quite likely, therefore, that seven earths emerged to match seven heavens.

Now we may recall the diagram of the seven *heng*. Let us suppose that the seven *heng* showing seven solar orbits at seven different seasons are also intended to show them at seven different levels. This is hardly the case with the compiler of the *Zhou bi*, but elsewhere it may well indeed be the case.[28] For the apparent size of the

---

[24] Kugler (n. 12) 192–197; W. Horowitz, *Mesopotamian Cosmic Geography* (Winona Lake 1998) 208–220, esp. 216: the numeral seven is sometimes translated from Sumerian into Akkadian as *kiššatu* 'all, entirety'.

[25] How else can one explain the emergence of sexagesimal reckoning if not as a way of conforming to the number of days and nights in each of the twelve months of a year?

[26] Horowitz (n. 24) 220.

[27] Cf. Kugler (n. 12) 196 f.

[28] Cullen (n. 17) 183 notes that the word *heng* has a range of meanings including 'cross-wise, level'. He tentatively suggests that the use of the term in

sun does not appear to us to vary in the course of a year, and this is difficult to square with the assumption that the sun's winter track is significantly farther from us than the summer track. The difference in height can be thus thought of compensating for the increasing distance in horizontal plane – all the more so in that the summer noon sun appears to us indeed to be much higher than the winter noon sun. And so we arrive at the idea of completeness as represented by the sun's shift from the uppermost heaven to the lowest heaven and vice versa.

This interpretation also brings us back to two hints offered at the end of the preceding section – that a diagrammatic representation of the seven *heng* has ultimately a Mesopotamian (rather than Ionian) origin and that the idea of a seven-stage ziggurat may also derive from an interpretation of the movement of the sun in the course of a year.

V

Among the Greeks, it was Apollo who enjoyed the strongest connection with the number seven. Apollo was ἑπταμηνιαῖος, born in the seventh month (*schol. vet. in Pind.* Drachmann vol. 2, p. 2, 1; *schol. Callim. Hy.* P. 128 Schn. Arnob. 3, 10). When he was born, the swans made seven circuits round the island of Delos (Callim. *Hymn. in Del.* 249–251). Apollo's birthday took place on the seventh day of a month – so already Hesiod (*Erga* 770 f.).[29] His festivals were celebrated on the seventh day of a month – at Delphi, at Athens, in the cities of Peloponnesus, at Cyrene.[30] His lyre has seven strings. The Muses accompanying him are repeatedly said to have been seven, etc., etc.[31]

---

connection with solar orbits may imply a reference to the "different levels of the noon sun in the sky at different seasons".

[29] See also commentary by West: M. L. West (ed.), Hesiod, *Works and Days* (Oxford 1978) *ad loc.*

[30] The importance of this fact was emphasized by M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* I (Munich [3]1967) 561 (usually Greek festivals were celebrated at the time of full moon).

[31] See Roscher (n. 15) 360–368; idem, "Die Sieben- und Neunzahl im Kultus und Mythus der Griechen", *Abh. Sächs. Ges. Wiss., Phil.-hist. Kl.* 24 (1904) 1, 8 ff. A connection between Apollo and the number seven appears also in a late Archaic text from a bone plaque found at the island of Berezan and published in 1986 by A. S. Rusajeva; for the interpretation see W. Burkert, "Olbia and Apollo

Does this connection of Apollo with the number seven point to his connection with solar light? For the majority of nineteenth-century scholars, the close relation of Apollo to the sun was self-evident, while for the majority of twentieth-century scholars, this idea seemed no longer worthy of consideration. When twentieth-century scholars are generous enough to mention the antiquated view, they cite the fundamental work by L. R. Farnell, *The Cults of Greek States*.

Farnell argues that in the historical period the Greeks "did not identify or associate Apollo and Helios in cult or habitual conception".[32] He observes that "the stories told about the one god are not – with one possible exception – told of the other ... Nor are the attributes and emblems of the two divinities such as to suggest any affinity of nature. Apollo has little to do with horses or the chariot, but the Aryan or at least the Hellenic sun-god was pre-eminently the charioteer".[33] Farnell admits that there is some slight evidence from ritual that contradicts to his thesis, but "it would indeed have been surprising", he replies, "that Apollo, with his marked interest in agriculture and vegetation, should never have allowed some recognition of Helios in his worship".[34]

Farnell's discussion of the issue is certainly helpful. One may, however, observe that its results are rather trivial inasmuch they amount to the obvious fact that in the historical period the cult of the sun typically occupied a most insignificant place among the Greeks. The scholars who completely deny the solar character of Apollo have still to account for many facts. Apollo is repeatedly assimilated to the sun by Greek literati beginning with fifth century.[35] What made such an assimilation both possible and suc-

---

of Didyma", in J. Solomon (ed.), *Apollo. Origins and Influences* (Tucson – London 1994) 49 ff., esp. 56. For the use of the number seven in general see also J. Mansfeld, *The Pseudo-Hippocratic Tract* ΠΕΡΙ ΕΒΔΟΜΑΔΩΝ *Ch. 1–11 and Greek Philosophy* (Assen 1971).

[32] L. R. Farnell, *The Cults of Greek States* IV (Oxford 1907) 137.

[33] *Ibid.*, 141 f.

[34] *Ibid.*, 143.

[35] P. Boyancé, "L'Apollon solaire", in: *Mélanges d'archéologie, d'épigraphie et d' histoire offerts à Jérôme Carcopino* (Paris 1966) 149–170 suggests that all early instances of a close association between Helios, or the sun, and Apollo can be plausibly explained in terms of the influence of people like Pythagoras and those who composed the so-called Orphic poems, or those who used Ionian science for theological or quasi-theological purposes. The question, however,

cessful? There emerge epithets of Apollo like Ἑῷος (the god 'of dawn', on a small island off the Bithynian coast)[36] or Ὠριμέδων (an inscription of Tenos).[37] There remains a likely interpretation of the name Φοῖβος as containing the root of φάος 'light'. Further, both Apollonius' poetry and Apollodorus' prose recount how Jason prayed to Apollo when the Argonauts found themselves and their ship in complete darkness, and the god lit with a flash a nearby island (Apoll. Rh. 4. 1701–1710; Ap. *Bibl.* 1. 26. 1). Here the connection of Apollo with light is evident, but it cannot be explained in terms of a new fashion of relating Apollo to the sun since the sun is not involved. "Radiance shines around him", says the poet of the hymn to Pythian Apollo (24/202), and he offers a somewhat more elaborate description in another passage: "Then, like a star at noonday, the lord, far-working Apollo, leaped from the ship: flashes of fire flew from him thick and their brightness reached to heaven" (253/441 ff., H. G. Evelin-White's transl.). The solar character of Apollo is not to be approached in too narrow a way. Here and there Apollo is connected with celestial light, of which the sun is clearly the most important source and instance.

Interestingly, two of three authors who provide the earliest attested cases of the assimilation of Apollo with the sun, Herodotus (7. 37) and Oenopides (41 A 7 DK), do so in connection with Apollo's function as a god of prophecy. Now, the oracle at Didyma was run by the priests named Branchidae. They were believed to have been descendants of Branchos, and the mother of Branchos was said to have been impregnated by the sun.[38] The temple in Didyma had no roof. One may suspect that the reason for this was to keep the sacred area open to the rays of the sun. A testimony, though from quite a late epoch, tells us that a prophesying priestess, with a branch in her hand, dipped her feet and her garment in the sacred spring

---

remains of whether this is the whole story. To the instances of early assimilation of Apollo with the sun noted by Boyancé and also by U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen* I (Berlin 1931) 256, by H. A. Cahn, "Die Löwen des Apollon", *MH* 7 (1950) 198 n. 65 and W. Burkert, *Greek Religion* (Cambridge, Mass. 1985) 406 n. 55, we may add a passage from Herodotus (7. 37).

[36] Discussed by Farnell (n. 32) 139.

[37] Discussed by Farnell, *ibid.*; cf. Wilamowitz-Moellendorff (n. 35) 255 n. 2.

[38] *FGrHist* 26 F 1. 33 (Conon); see further Escher, "Branchos", *RE* 3 (1897) 813 f.

and inhaled air rising from water (Iambl. *Myst.* 3.11). Is it wrong to note, in this connection, that air rises from water because it is vaporized by the sun?

Turning to Delphi, the poet makes the Pythian Apollo boast over the defeated monster: "'Here shall the Earth and shining Hyperion make you rot'. Thus said Phoebus, exulting over her: and darkness covered her eyes. And the holy strength of Helios made her rot away there; wherefore the place is now called Pytho, and men call the lord Apollo by another name, Pythian; because on that spot the power of piercing Helios made the monster rot away" (369 ff., H. G. Evelin-White's transl.). Plutarch, who was a priest at Delphi, is aware of an old idea according to which the power of the sun still plays an essential role in the process of prophesying: "Those, however, who had reached the conclusion that the two are the one and the same god very naturally dedicated the oracle to Apollo and Earth in common, thinking that the sun creates the disposition and temperament in the earth from which the prophet-inspiring vapours are wafted forth" (433 d–e, F. C. Babbit's transl.). It is doubtful, of course, that the interpretation cited by Plutarch reflects an ancient idea, yet it provides a curious parallel to what we hear in respect to Didyma. In any case it was logical to attribute the gift of prophecy to a god distinguished for his universal knowledge. And the sun-god is most obvious candidate. The sun oversees all things – so Helios is characterized in Homer (*Il.* 3. 277; *Od.* 12. 323). The motif reappears elsewhere in Greek literature, and it is also attested in Mesopotamia.[39] For the Assyrians and Babylonians, moreover, one of the attested ways to know future was by addressing the sun-god Shamash.[40]

The question arises: why, then, must we recover the solar character of Apollo in such an indirect way? Part of the answer coincides with the answer to the question of why the cult of Helios was for centuries so marginal among the Greeks. It is neither very hot nor very cold in the Aegean, and the winter is not very long. The sun does not thunder in the sky, and his rays, unlike lightning, do

---

[39] For the parallels see M. L. West, *The East Face of Helicon* (Oxford 1997) 358.

[40] I. Starr (ed.), *Queries to the Sungod: Divination and Politics in Sargonid Assyria*, State Arhivies of Assyria IV (Helsinki 1990).

not kill. Further, the sun-god is a deity that can be seen every day and that behaves in a most regular way, except for very rare occurrences of solar eclipses. It is not easy to perceive a supernatural personality in such a natural object. The sun-god as a ubiquitous witness is a good subject for stories, and so he is not neglected in either Mesopotamian or Greek narratives. But he is not the best deity from whom to expect help. Sun-gods are revered mostly by mighty rulers or theologians, rather than by common people. Typically, as it seems, only those sun-gods acquired prominence who were not just sun-gods, but who managed to combine their connection with the most conspicuous object in the sky with powers and qualities characteristic of a human individual. And when this happens, the features that originally marked his divine character tend to retreat into the shadows.

To sum up, strong link between Apollo and the number seven confirms rather than undermines my thesis of an important connection between the emergence of the symbolism of the number seven and the phenomena related to the sun.

The link between Apollo and the number seven does not stand in the way of the idea of a northern origin of Apollo, though it was Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff who maintained it did.[41] It is indeed very likely that the symbolic use of the number seven radiated from Sumer. But the diffusion of such an idea does not require the diffusion of a divine character along with it. One can easily imagine people adopting a foreign tradition according to which particular gods must be worshiped on specific days – for instance, the god celebrated as a giver of light must be worshiped on the seventh – and according to which a particular number relates to a particular deity in a more general way as well. It is, further, not clear when and where the idea of solar connotation of the number seven reached the worshippers of Apollo.[42]

---

[41] Wilamowitz-Moellendorff (n. 35) 328: "Eigentlich sollte die Heiligung der Siebenzahl im Dienste des Ἑβδομαγέτης zum Beweise genügen, dass er kein Hellene, kein Indogermane sein kann".

[42] For instance an axe found not far from Kiev in the context of the bronze age culture of *mnogovalikovaja* ceramics (about the middle of the second millennium BC) displays a representation of seven animals near a palm tree with the sun-wheel above it – С. С. Березанская и др., *Культуры эпохи бронзы на территории Украины* [S. Berezanskaya et al., *The Cultures of the Bronze Age in Ukraine*] (Киев 1986) 21, fig. 6. 20 and 40 f.

There was plenty of time and plenty of space for this idea to travel.[43]

Dmitri Panchenko
Bibliotheca Classica Petropolitana,
Smolny College

Широко распространенное в древних культурах символическое применение числа семь обычно возводят к представлению о семи планетах. Судя, однако, по дошедшим текстам, символика числа семь предшествует представлению о семи планетах, и скорее само это в высшей степени специфичное представление сформировалось под влиянием укорененной привычки придавать значение числу семь. Вместе с тем в ряде древних текстов это число тесно связывается с солнцем. В "Одиссее" Гелиосу принадлежит по 7 стад коров и овец. Ему приписывали по 7 сыновей и дочерей. Его статуя на Родосе была высотой в 70 локтей. В Ведах неоднократно говорится о 7 конях, запряженных в колесницу Солнца. Уже у шумеров солнечный бог, юный Уту, дает в помощь Гильгамешу 7 воинов. Другой текст говорит о "реке Уту, имеющей 7 устьев". Гудеа, правитель Лагаша, строит для Нингирсу храм, состоящий, по одному толкованию из 7 этажей, по другому – из каких-то иных 7 блоков. Между тем описание самого Нингирсу очевидным образом включает черты солнечного бога. Число семь мерит столь важный период в движении Солнца, как прохождение от солнцестояния к солнцестоянию. Все упомянутые выше народы имели лунный календарь. Удалившееся от них зимой Солнце возвращалось к ним через шесть месяцев – на седьмой. Как показывают тексты, именно так сказали бы и греки, и шумеры. Тесная и специфическая связь Аполлона с числом семь свидетельствует, наряду с другими данными, о том, что причастность этого бога к небесному, в частности солнечному свету действительно является исторически важ-

---

[43] A shorter version of this paper's argument was published on suggestion by Simo Parpola in the *International Database of the Melammu Project: The Intellectual Heritage of Assyria and Babylonia in East and West* and also as a part of my Russian publication "Hdt. 7, 37: Аполлон как бог солнечного света (тезисы доклада)" ["Apollo as a God of Solar Light"], in: *Материалы XXXV международной филологической конференции. Вып. 5: Классическая филология* (Санкт-Петербург 2006) 3–6. I am grateful to David Konstan and Peter James for their comments on the final draft of this paper.

ной его характеристикой (как полагали многие ученые XIX века в отличие от большинства ученых XX века). Однако эта связь не доказывает его восточное происхождение. Роль семерки в культе Аполлона и рассказах о нем легко могла быть заимствованным дополнением к сложившемуся уже образу.

WAHRHEIT FÜR DIE THESSALIER:
Eine literaturtheoretische Simonides-Anekdote*

Der Dichter von Keos gehört bekanntermaßen zu den markanten historischen Persönlichkeiten, die schon einige Jahrzehnte nach ihrem Tode zur Zielscheibe bunter anekdotischer Schreiberei geworden waren.[1] Als schwache Entschädigung für den Verlust seines lyrischen Nachlasses, dessen glänzende Individualität sich aus den dürftigen Fragmenten hin und wieder erkennen lässt,[2] ist uns eine Reihe von Apophtegmata überliefert. Eines davon, nämlich der von Plutarch zitierte *pictura-poesis* Vergleich (*Glor. Ath.* 346 F 5; *Poem. aud.* 17 F 9–12; vgl. Hor. *Ars* 361 und das anonyme Zitat in *Ad Herenn.* 4, 39, 9), hat dem gescheiten Lyriker über die kunstgeschichtlichen Versuche Lessings den Ruhm des ersten Literaturtheoretikers eingebracht.[3] Die Authentizität der berühmten Sentenz wurde selbstverständlich bezweifelt: Man bemerkte, dass die dem Simonides zugesprochene Analogie nach Platon (*Cratyl.* 425 a 3; 430 b 3; 431 d 3–7; 432 d 1–3; 439 a 1–3), nach Gorgias (*Hel.* 17–18), ja selbst nach Heraklit (22 B 17 und 51 DK)

---

* Herrn Mag. Viktor Streicher aus Wien danke ich für seine Unterstützung bei der stilistischen Gestaltung des vorliegenden Aufsatzes.

[1] Vgl. Ar. *Rhet.* 1391 a 8; 1405 b 24; *Gnomol. Vat.* 510–514; J. G. Smyly, "The sayings of Simonides", *Hermathena* 15 (1909) 149–151; J. Geffcken, "Simonides", *RE* III A (1927) 195; U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Sappho und Simonides* (Berlin 1913) 137; H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums* (München ²1962) 493.

[2] Über seine Eigenart s. u. a. A. Carson, "Writing on the World: Simonides, Exactitude and Paul Celan", *Arion* 4 (1996–1997) 1–26; O. Poltera, *La langage du Simonide: étude sur la tradition poétique et son renouvellement* (Bern – Frankfurt/Main 1997); zu den aus den Papyrusfunden gezogenen neuen Ergebnissen: D. Boedeker, D. Sider (Hgb.), *The New Simonides: Contexts of Praise and Desire* (Oxford – New York 2001) 3–6.

[3] In der Vorrede zu *Laokoon* sind der *pictura-poiesis* Vergleich und das ἀπάτη-Thema auffällig beigesetzt: "Der erste, welcher die Malerei und Poesie miteinander verglich, war ein Mann von feinem Gefühle, der von beiden Künsten eine ähnliche Wirkung auf sich verspürte. Beide, empfand er, stellen uns abwesende Dinge als gegenwärtig, den Schein als Wirklichkeit vor; beide täuschen, und beider Täuschung gefällt". Vgl. G. Christ, *Simonides-Studien* (diss., Zürich 1941) 43; V. Kostič, "Ut pictura comoedia", *Živa antika* 11 (1961) 173–178.

klingt.[4] Aus der Ideenähnlichkeit ergibt sich aber noch kein sicherer Grund für Misstrauen. Das *onus probandi* liegt bei den Zweiflern; lesen wir nun bei Psellos (*Operat. daem.* 821 M) über die simonideische Gleichsetzung von Wort und Bild, so wird uns keine Bezugnahme auf platonische Sprachdoktrin, allegorische Mythendeutung oder ätiologische Mythendichtung[5] davon überzeugen, dass ein Poet wie Simonides nicht imstande war, diese gewissermaßen nahe liegende Vorstellung in lapidarer Form auszusprechen. Weniger bekannt ist ein anderes dank Plutarchs ästhetischen Interessen erhaltenes Zeugnis poetologischer Überlegungen des Simonides – der ἀπάτη-locus (*Poem. aud.* 15 C 4 – D 14). Hier ist der Gedanke nicht so transparent, obwohl scheinbar "simonideisch": Selbst die Zweifler erkennen darin "a component of literary experience".[6] Einer weit verbreiteten hyperkritischen Tendenz zufolge wollte Wilamowitz die Äußerung des Simonides in die Kunstphilosophie des Gorgias einordnen.[7] Ihm folgte M. Untersteiner.[8] Die andere Schule, u. a. B. Van Groningen, ist geneigt, sich auf die Autorität Plutarchs zu verlassen.[9] Van Groningens "Simonide et les Thessaliens" bleibt immer noch der einzige sich ausschließlich mit der Plutarchstelle befassende Artikel. Die folgende Analyse stellt sich die Aufgabe, seine Ergebnisse zu überprüfen und gleichzeitig dem Ursprung der Erzählung weiter nachzugehen.

Die Simonides-Anekdote soll eine für Plutarch evidente Tatsache bezeugen, nämlich dass die schöne Literatur ein an sich sehr fragliches Erziehungsmittel ist. Gerade in ihrem Unterhaltungswert ist eine Bedrohung enthalten. Denn die am meisten gesundheitsgefährdenden Gerichte schmecken meist am leckersten.

---

[4] H. S. Thayer, "Plato's Quarrel with Poetry. Simonides", *JHI* 36 (1975) 13–15.

[5] J. M. Bell, "Κίμβιξ καὶ σοφός. Simonides in the Anecdotal Tradition", *QUCC* 28 (1978) 81–82, mit Hinweis auf W. K. G. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion* (London ²1952) 96 und W. Schmid, *Geschichte der griechischen Literatur* I (München 1934) 672.

[6] Bell, *op. cit.*, 81.

[7] Wilamowitz-Moellendorff (o. Anm. 1) 142. G. Christ will die Übertragung durch "den sophistischen Charakter des Simonides" verständlich machen ([o. Anm. 3] 71).

[8] M. Untersteiner, *Sofisti: testimonianze e frammenti* II (Firenze ²1961) 142–143; vgl. P.-M. Schuhl, *Platon et l'art de son temps* (Paris ²1952) 84.

[9] B. A. Van Groningen, "Simonide et les Thessaliens", *Mnemosyne* 1 (1948) 1; vgl. Th. Rosenmeyer, "Gorgias, Aeschylos, and 'apate'", *AJPh* 76 (1955) 232–233.

οὕτω δὴ καὶ ποιητικῇ πολὺ μὲν τὸ ἡδὺ καὶ τρόφιμον νέου ψυχῆς ἔνεστιν, οὐκ ἔλαττον δὲ τὸ ταρακτικὸν καὶ παράφορον, ἂν μὴ τυγχάνῃ παιδαγωγίας ὀρθῆς ἡ ἀκρόασις. οὐ γὰρ μόνον ὡς ἔοικε περὶ τῆς Αἰγυπτίων χώρας ἀλλὰ καὶ περὶ τῆς ποιητικῆς ἔστιν εἰπεῖν ὅτι "φάρμακα, πολλὰ μὲν ἐσθλὰ μεμιγμένα πολλὰ δὲ λυγρὰ" τοῖς χρωμένοις ἀναδίδωσιν. "ἔνθ' ἔνι μὲν φιλότης, ἐν δ' ἵμερος, ἐν δ' ὀαριστὺς / πάρφασις, ἥ τ' ἔκλεψε νόον πύκα περ φρονεόντων". οὐ γὰρ ἅπτεται τὸ ἀπατηλὸν αὐτῆς ἀβελτέρων κομιδῇ καὶ ἀνοήτων. διὸ καὶ Σιμωνίδης μὲν ἀπεκρίνατο πρὸς τὸν εἰπόντα "τί δὴ μόνους οὐκ ἐξαπατᾷς Θετταλούς;" "ἀμαθέστεροι γάρ εἰσιν ἢ ὡς ὑπ' ἐμοῦ ἐξαπατᾶσθαι" (*Poem. aud.* 15 b 12 – c 11).[10]

So wohnt auch der Dichtkunst in großem Maße das Vergnügliche und auch das Erzieherische für die Seele des jungen Menschen inne, in nicht geringerem Maße allerdings auch das Verwirrende und Verführerische, wenn beim Zuhören nicht die richtige Anleitung dazukommt. Denn nicht nur, wie man meinen möchte, vom Land der Ägypter, sondern auch von der Dichtkunst ist festzustellen, dass sie "sowohl heilende als auch giftige Mittel, zahlreich vermischt" [*Od.* 4, 230] denen, die sie anwenden, verabreicht. "In sich hat sie Liebreiz, erweckt sie Sehnsucht, hat betörende Verlockung, die denen, die stark im Verstand sind, den Sinn geraubt hat" [*Il.* 14, 216–217]. Das Trügerische in ihr erreicht nämlich nicht die Naiven und Ungebildeten. *Deswegen antwortete Simonides auch dem, der ihn fragte "Warum täuschst du nur die Thessalier nicht?": "Sie sind wohl zu ungelehrt, um von mir getäuscht zu werden".*

Gewiss wollte der Dichter aus Keos sich nicht selbst denunzieren (etwa – "nur mit den Thessaliern bin ich ehrlich"): ἐξαπατᾶν ist nicht lediglich in Plutarch und seinen Quellen, sondern ganz generell in Bezug auf Sprachkunst gesagt worden. Simonides hat aber traditionsgemäß vieles für die Thessalier geschrieben (s. u.);[11] demnach ist ἐξαπατᾶν hier kein Synonym für literarisches Schaffen.[12]

---

[10] Text nach A. Philippon (ed.), *Plutarch. Oevres Morales* I (Paris 1987) 92.

[11] Vgl. Soz. *Hist. Eccles.* Praef. 5, p. 2 Bidez; J. H. Moulineux, *Simonides. A Historical Study* (Wauconda, Illinois 1992) 118.

[12] Das war gerade der Grund für Zweifel von Wilamowitz und anderen Skeptikern. Thomas Rosenmeyer irrt, wenn er die kunstkritischen Vorstellungen des 5. Jh. aus Plutarchs Stelle zu gewinnen versucht ([o. Anm. 9] 232): "That apatē in this pregnant sense [d. h. als 'logos'] was perhaps already current in the early fifth century is shown by an anecdote about Simonides; he said about the Thessalians that they were too stupid to be deceived by him". Die ἀπάτη der Anekdote dürfte aber nicht als 'Literatur' gedeutet werden.

Es gibt offensichtlich nur die einzige Möglichkeit, den Autor thessalischer Gedichte und den Simonides aus Plutarchs Erzählung zur Deckung zu bringen: Sein *vis-à-vis* und auch er selbst – um den ihm gemachten Vorwurf in charakteristisch ironischer Weise umzuadressieren – haben beide auf einen kennzeichnenden Zug der für die Thessalier geschriebenen Gedichte verwiesen. Solange man von Plutarch nicht abweichen will, ist Van Groningens Ansatz unvermeidbar: "il reste le fait très important que les odes thessaliens de notre poète se distinguaient des autres: elles ne possédaient pas ce caractère d'ἀπάτη qui caractérisait celle-ci. Voilà un point intéressant qu'il s'agit d'élucider, si possible".[13] Es erhebt sich folglich die Frage: Was bedeutet ἀπάτη – das für die leichtgläubige Jugend gefährliche betrügerische Element der Poesie? Van Groningen vermutet, das sei die Fabel, die kunstgerecht organisierte Erzählung, der μῦθος. Seinen thessalischen Gastgebern widmete Simonides angeblich keine sujethaltigen Oden. Die Beweisführung fängt mit der Einteilung des typischen Epinikions (als Beispiel dient Pindar) in drei Grundelemente an: 1. "la partie historique"– Information über den Athleten, seine Familie, Heimat usw.; 2. "la partie gnomique" und letztlich, 3. "la partie mythique". Nur der dritte Bestandteil kann betrügerisch sein; "ὁ μῦθος ψεύδεται"– meint Van Groningen und weist auf die aristotelische "Poetik" mit den Worten "le véritable μίμησις artistique s'affirme dans le μῦθος" hin.[14] Die thessalischen Oden waren also unmimetisch.

Man beachte, dass diese in sich logische Theorie überwiegend auf den poetologischen Ansichten des Forschers ruht, die er mit aristotelischen Literaturkonzepten in Einklang zu bringen pflegt. So etwas wie "ὁ μῦθος ψεύδεται" kann man jedoch dem Schöpfer der "Poetik" nicht zuschreiben. Denn weder den literarischen Stoff als solchen (51 b 5 mit οἷα ἂν γένοιτο definiert, also: die *mögliche* Wahrheit), noch jene aus der ihm zugänglichen Dichtung bekannten Mythen (dessen Wahrheit aus 51 a 36 – b 32 zu ergänzen ist), hätte Aristoteles als eine ἀπάτη erklären können. Dass die historische Wahrheit des μῦθος *qua* μῦθος von einem spätarchaischen Lyriker in Zweifel gezogen sein könnte, lässt sich nicht beweisen. Solche Vorstellungen gehören wohl dem Gedankengut Plutarchs, den Zeit- und Gattungsgenossen des Simonides sind sie fremd.

---

[13] Van Groningen (o. Anm. 9) 3.

[14] *Ibid.*, 4 mit Anm. "cf. *l'Art poétique* d'Aristote *passim*".

Zu den thessalischen Schöpfungen des Simonides gehörten nebst Skolien, wovon wir hauptsächlich dank Platon ein Paar Zeilen besitzen (*Protag.* 339 b – 345 d),[15] auch die Epinikien (Theocr. 16, 34–47), von denen uns so gut wie nichts überliefert ist.[16] Dass diese keinen mythologischen Stoff beinhalteten, lässt sich aber schwer vorstellen.[17] In der zehnten pythischen Ode Pindars (498 v. Chr.), die für Thorakos aus Larissa zu Ehren seines Bruders, des Laufsiegers Hippokles, Fürst von Pelinna, gedichtet worden war, nahm "la partie mythique" (Perseus und die Hyperboreer) 30 von 72 Versen ein. Davon, dass *Pyth.* 10 die einzige thessalische Ode Pindars ist, zieht Van Groningen die etwas überstürzte Folgerung, "que le genre poétique d'un Pindare ne semble pas été goûté par l'âme thessalienne"– etwa deswegen, weil der Thebaner, anstatt seine Auftraggeber zu rühmen, sich von der poetischen Phantasie zu oft hinreißen ließ, die "Nebenumstände" zu besingen.[18] Aber auch an solche Kunstkenner wie die Rhodier, Korinther und Athener wendet sich in Pindars Werk nur je ein einziges Gedicht (resp. *Ol.* 7; 13; *Pyth.* 7; auch für Argos nur *Nem.* 10), und die Abwesenheit späterer thessalischer Oden kann sich beispielsweise aus den Diskrepanzen be-

---

[15] Zur Deutung des viel besprochenen Skopas-Lieds s. u. a. H. Rohdich, "Das verspottete Jenseits", *RhM* 122 (1979) 119–130; R. Falus, "Zur Interpretation des Simonides-Fragments 542/36 *P*", in: E. Kluwe (Hrsg.), *Kultur und Fortschritt in der Blütezeit der griechischen Polis* (Berlin 1985) 276–285; E. Schütrumpf, "Simonides an Skopas (542 *PMG*)", *WJA* 13 (1987) 11–23.

[16] Ein vierzeiliges Exzerpt (*PMG* 521 = 6 D) von dem mutmaßlich den Skopaden (so Van Groningen [o. Anm. 9] 4–5 und J. Moulineux, "Simonides and the Dioscuri", *Phoenix* 25 [1971] 197–205) gewidmeten *Threnos* ist in der Sammlung des Stobaios erhalten (4, 41, 62, mit Φαβωρίνου referiert). Zu den angeblich zahlreichen thessalischen *Elegien* gehört laut J. Moulineux ([o. Anm. 11] 130–132) Sim. *El.* 25 W, dessen richtige Deutung K. Bartol ("Schnee beim Gelage", *Eos* 85 [1998] 186) gibt. Ein Papyrusfragment (6, 1 b) scheint die Bruchstücke eines thessalischen *Epinikions* zu enthalten (vgl. 7–8: σὺν ὄλβω[ι / Θεσσαλῶν καὶ παντὶ δάμωι).

[17] Mythos war ein organisches Kompositionselement jedes vollwertigen Epinikions. Zum Thema s.: A. Köhnken, *Funktion des Mythos bei Pindar* (Berlin 1970). Auch gibt es keinen Grund vorauszusetzen, dass die Thessalier den schönen Mythen im Prinzip so feindlich waren. Die philosophiefreundlichen Wahrheitsfanatiker, die sich an den gegen "Ὁμηραπάτη" gerichteten Protesten des Xenophanes (Diog. La. 9, 18; Timon *fr.* 60 DK) delektieren könnten, waren die thessalischen Edlen nicht.

[18] Van Groningen (o. Anm. 9) 6: "il faudrait admettre chez eux [*sc.* des grand seigneurs du nord de la Grèce] d'une part une certaine aversion pour le mythe qui célèbre un personnage fictif, d'autre part une forte propension à se voir loués eux-mêmes".

züglich der Lohnhöhe oder persönlicher, durch die Perserfreundlichkeit der Thessalier verstärkter Antipathie des Dichters erklären. Ein zum Hauptthema so wenig passender Mythos wie in *Pyth.* 10 (vgl. die Kritik des Scholiasten, *schol. vet.* 46 b [ad v. 29]: ἠστόχησε δὲ τὰ μετὰ ταῦτα ἀλόγῳ παρεκβάσει χρησάμενος) kann ebensogut auf die Lust des anspruchslosen thessalischen Publikums auf schöne Sagen hinweisen, die der junge Lyriker sich nutzbar machen wollte. Wäre es nicht bloß arrogant, sondern gar unvernünftig, ein solches Gedicht für diejenigen zu schreiben, denen es, wie man wusste, keineswegs gefallen konnte, da sie dort nicht einmal die Mythen, sondern lediglich die mit Sinnsprüchen leicht verdünnten Lobpreisungen – dafür hat man doch gezahlt! – hören wollten? Van Groningens Ahnung vom thessalischen Geschmack stimmt ziemlich mit dem in einer der berühmtesten Simonides-Anekdoten gezeichneten Bild überein (Cic. *De orat.* 2, 352):

> Dicunt enim, cum cenaret Crannone in Thessalia Simonides apud Scopam fortunatum hominem et nobilem cecinissetque id carmen, quod in eum scripsisset, in quo multa ornandi causa poetarum more in Castorem scripta et Pollucem fuissent, nimis illum sordide Simonidi dixisse se dimidium eius ei, quod pactus esset, pro illo carmine daturum; reliquum a suis Tyndaridis, quos aeque laudasset, peteret, si ei videretur.

Zu vergleichen außer Ovid. *Ibis* 511–512, Val. Max. 1, 7, 3 und Phaidr. 4, 26[19] ist Quint. *Inst.* 11, 2, 11:

> Cum pugili coronato carmen, quale componi victoribus solet, mercede pacta scripsisset, abnegatam ei pecuniae partem quod more poetis frequentissimo degressus in laudes Castoris ac Pollucis exierat: quapropter partem ab iis petere quorum facta celebrasset iubebatur.

Die gabe der Dioskuren war bekanntlich die Mnemotechnik[20] (Cic. *De orat.* 2, 353–354; Quint. 11, 2, 12–13). Diese ganze Episode darf

---

[19] Der Versuch F. Bellonzis ("Fedro e i diritti della fantasia", *Studi Romani* 21 [1973] 61–63), die Bearbeitung der Anekdote bei Phaidros durch den Einfluss des Philodemos mittels horazianischer Poetik zu erklären, ist unhaltbar. Der Vorstellung von der besonderen Gnade, die die Götter den Dichtern erzeigen, steht der Autor der *Ars Poetica* wenn nicht ganz verächtlich, so mindestens sehr ironisch gegenüber.

[20] Eher das, als die Rettung des Dichters aus dem verurteilten Palast. Denn Skopas und die Seinigen sind als Opfer ihrer Ruchlosigkeit gefallen; dass der Dichter, der die Götter lobte, ihrer Rache entgangen ist, war nur logisch und noch kein "Lohn".

man umso sicherer mit W. J. Slater für eine bis ins 4. Jh. v. Chr. reichende Spekulation halten,[21] als die ihr zugrunde liegenden Vorstellungen in der Welt der Literaturwissenschaft immer noch leben. Das einzige, was sicher ist: Es gab ein den Dioskurenmythos behandelndes Epinikion von Simonides. Ob es für einen Thessalier geschrieben war, bleibt ungewiss, doch hier müssen wir Slaters Skepsis nicht unbedingt teilen.[22] Unter seinen "Quellen" (11, 2, 14) nennt Quintilianus einen thessalischen Athleten Eurypylus, den anderen Bruder des oben genannten Thorakos (Hdt. 9, 58). Die gleiche Quellenliste bezeugt das Interesse des Eratosthenes an den Texten des Simonides, wo der gelehrte Alexandriner nach Bezugspunkten für seine Chronologie Thessaliens suchte.[23] Bemerkenswert ist auch, dass alle von Quintilianus genannten Berichterstatter (Apollodor, Eratosthenes, Euphorion und Kallimachos [*fr.* 53 Pf.]) einstimmig die Anekdote mit Thessalien verbinden, und die Anekdote war wohl schon zu Kallimachos' Zeit an die relevante Ode geknüpft. Nehmen wir Rücksicht darauf, so hat man schon zwei zeitlich naheliegende thessalische Gedichte, die einen auffallend langen μῦθος-Teil hatten.

Gehen wir jetzt zu Plutarch zurück, dessen Betrachtungsweise von Van Groningen folgendermaßen kritisiert wird: "Voilà une 'démonstration', qui est tout à fait dans le genre de Plutarque. Elle aboutit aux prescriptions d'utilité pratique qu'il a en vue dès le début, mais les arguments véritables manquent; un rapprochement, une citation, une image ou une anecdote doivent en tenir lieu... La tendance générale du passage ne décide donc uniquement de la portée de l'anecdote ou du rapprochement considérés en eux-mêmes".[24] Solche Geringschätzung hat Plutarch aber nicht verdient. Sei er "avant tout un moraliste, ici et d'ailleurs", so heißt das noch nicht, dass er ein trivialer oder gar verworrener Denker ist. Gleich am Anfang des Bu-

---

[21] W. J. Slater, "Simonides' House", *Phoenix* 26 (1972) 232–240. Es ist aber nicht ausgeschlossen, dass einige Skopaden tatsächlich unter den Ruinen ihres zusammenstürzenden Palastes gestorben und von Simonides (s. o. Anm. 15) beweint worden sind: Moulineux (o. Anm. 11) 124–125.

[22] Vgl. Slater, *ibid.*, 238: "A puzzle remains: why are the ill-fated Thessalians always pictured at their dinner, for the ancients knew that an epinikion or a *threnos* was not sung in symposia?" Die thessalische Herkunft des Epinikions könnte eine Lösung sein.

[23] So mit Recht Slater, *ibid.*, 233; dazu s. *FGrH* 241 F 28 und Jacoby's Kommentar z. St.

[24] Van Groningen (o. Anm. 9) 2.

ches (14 e 5–9) erklärt er, welches Schriftgut den Kindern Gefahr bringt:

> οὐ γὰρ μόνον τὰ Αἰσώπεια μυθάρια καὶ τὰς ποιητικὰς ὑποθέσεις, ἀλλὰ καὶ τὸν Ἄβαριν τὸν Ἡρακλείδου καὶ τὸν Λύκωνα τὸν Ἀρίστωνος διερχόμενοι καί τὰ περὶ τῶν ψυχῶν δόγματα μεμιγμένα μυθολογίᾳ μεθ' ἡδονῆς ἐνθουσιῶσι.

Die märchenhaften Erzählungen und Erdichtungen, jene μυθάρια und ὑποθέσεις, sind also an sich unschädlich. Als gefährlich zeigen sich die Sagen, bei deren Lektüre sich triebhaft und spontan absurde Ansichten einwurzeln können. Der Mensch hat seine Freude an Unterhaltung, ist aber auch ein denkendes Wesen, φρονεῖν καὶ λογίζεσθαι πεφυκώς; seiner Natur gemäß kann er nicht etwas lesen ohne darüber nachzudenken; deshalb begeben sich die Jugendlichen beim systemlosen Lesen unfreiwillig in Gefahr (15 A 2–5). Vor den Schöpfungen leichtsinniger Phantasie müssen wir, Väter und Lehrmeister, uns besonders in Acht nehmen. Nur das Heilbare wollen wir aus diesem "ägyptischen Boden" herausnehmen, der auch das tödlich Giftige hervorbringt. Ein weiterer Vergleich: Nichts reizt den Menschen mehr als die Liebe; keiner ist fähig, den Verlockungen des Venusgürtels zu widerstehen. Und nichts ist irreführender als die Liebe. Plutarchs Gedanke ist also unverkennbar, konsequent durchgehalten und mit passenden Zitaten illustriert. Wenn er gleich nach dem Venusgürtelvergleich über τὸ ἀπατηλὸν αὐτῆς (*sc.* ποιτικῆς) redet, so versteht man schon ganz klar, was er damit meint: Die Literatur "betrügt", indem sie das Unrichtige als das Wahre darstellt und damit die irreführenden Weltvorstellungen in die jungen Köpfe implantiert. Deswegen – so denkt der besorgte Pädagoge – hat auch der gute Simonides den naiven Thessaliern nur das Wahre erzählt.[25]

Von hier entnehmen wir eine leicht divergente ἀπάτη-Deutung. Laut Plutarch ist in jeder poetischen Erzählung Lüge mit Wahrheit vermisch (16 B 9 – C 10). Als "absichtliche Lüge" (16 A 10) definiert er die leserfreundlich intendierte Verunstaltung der wahren Geschichten

---

[25] Mit einer gewissen Literaturgattung, nämlich der Tragödie, hängt das "Betrügerische" so unlösbar zusammen, dass es nach Gorgias' Meinung nicht einmal klug ist, sich dagegen zu stemmen: Γοργίας δὲ τὴν τραγῳδίαν εἶπεν ἀπάτην, ἣν ὅ τ' ἀπατήσας δικαιότερος τοῦ μὴ ἀπατήσαντος καὶ ὁ ἀπατηθεὶς σοφώτερος τοῦ μὴ ἀπατηθέντος (15 D 4–7; vgl. *Glor. Ath.* 348 C). Deswegen war auch Solon mit der Art des Thespis unzufrieden (Plut. *Sol.* 29). Dazu s. E. E. Sikes, *The Greek View of Poetry* (London 1931) 32–33.

durch *happy endings* und die willkürliche Einführung des "Märchenhaften" (μυθῶδες). Die "unabsichtliche Lüge" ist dagegen das Mitteilen der Ahnungen, an die der Schriftsteller selbst irrtümlicherweise geglaubt hat (16 F 5–7). Was heißt, folglich, für einen Simonides "nicht betrügen"? Es besteht immer die Möglichkeit, gefälschte Details und missfällige Ideen zu vermeiden, nicht also das Dichten ganz aufzugeben, nicht auf die Mythen ganz zu verzichten (denn das wäre für den Dichter als Dichter unmöglich), sondern den traditionellen Mythen möglichst treu zu bleiben. Die an die Thessalier adressierten Sujets konnten in Plutarchs Sinne freilich wenig Betrügerisches in sich haben, weil sie die Geschichte nicht fälschten und auch keine strittigen Ansichten durchzusetzen vorhatten.

Hinsichtlich der letztgenannten erinnert uns das Gorgiaszitat noch an einen anderen, mutmaßlich den ursprünglichen, Sinn der dichterischen Lüge. Denn der Leontiner (der in seinen jungen Jahren unseren Dichter noch treffen konnte) versteht ἀπάτη etwa als pejoratives Synonym der Überredung (vgl. *Hel.* 8: λόγος ὁ πείσας καὶ τὴν ψυχὴν ἀπατήσας und 10: γοητείας δὲ καὶ μαγείας δισσαὶ τέχναι εὕρηνται, αἵ εἰσι ψυχῆς ἁμαρτήματα καὶ δόξης ἀπατήματα). Bereits bei Homer treffen sich ἀπάτη und Ableitungen im Sinne von 'Verführung', 'Anstiftung' (*Il.* 15, 31; 33; für ἀπαφίσκω – *Il.* 14, 160; 360);[26] vgl. Hes. *Theog.* 205; umgekehrt, aber auch *rhetorisch* gebraucht – Theogn. 254 und bes. 852: μαλθακὰ κωτίλλων ἐξαπατᾶν ἐθέλει. Wir sind dennoch nicht gezwungen, Plutarch wörtlich zu folgen: Das ist schließlich nur die Anekdote. Liest man in *Glor. Ath.* 346 F von ζωγραφία λαλοῦσα, so wäre es sinnlos und vergeblich, in frühgriechischer Literatur nach Parallelen für λαλεῖν zu suchen; der gleiche Sinnspruch ist von Plutarch anderswo mit anderen Worten wiedergegeben – ζῳγραφία φθεγγομένη (*Poem. aud.* 17 F 9–12, als τὸ θρυλούμενον, also "allbekannt" referiert). Wichtiger ist die Tatsache, dass der suggestive Urstoff der Dichtung sehr früh als "Betrug", der mythische dagegen als "Wahrheit" aufgefasst worden war.[27] Die homerischen ἀοιδοί teilen den Zuhörern

[26] Material gesammelt von Elena Ermolaeva in ihrer Doktorarbeit: Е. Л. Ермолаева, "Семантическое поле 'истина-ложь' у Гомера" ["Das semantische Feld 'Lüge-Wahrheit' bei Homer"] (дисс.[рук.], СПб. 2003) 118–120.

[27] G. B. Walsh, *The Varieties of Enchantment. Early Greek Views of the Nature and Function of Poetry* (Chapel Hill 1984) 84: "Thus, Homeric enchantment (*thelxis*), which seduces the poet's audience into an alien perspective, and philosophical argument (*Helen* 13), which alters what the mind sees (*doxa*), have become the same deceptive art, *apatê*".

nur das Wahre mit, als hätten sie selbst die erzählten Ereignisse gesehen (*Od.* 8, 491); auch für sich nimmt der Dichter der *Ilias* die von seiner Muse sanktionierte Glaubwürdigkeit in Anspruch (*Il.* 2, 485), die ihm sein Wahrheitsrivale Hesiod zu versagen pflegt (*Theog.* 27–28). Es wurzelt gleichwohl in der Poesie die gefährliche, trügerische θέλξις (*Od.* 1, 337: βροτῶν θελκτήρια), von der die Sirenen die schrecklichste Verwendung wissen (*Od.* 12, 44; vgl. zu θέλγω *Il.* 24, 343 und *Od.* 5, 47: die Zauberkraft des Caduceus; *Od.* 1, 57: Kalypso versucht Odysseus zu überreden; und bes. *Od.* 3, 264: Ἀγαμεμνονέην ἄλοχον θέλγεσκεν ἔπεσσιν). Gelegentlich geben sich die Dichter stolz auf ihre Verführungskraft[28] (*Hymn. Apoll.* 161; aus märchenhafter Loreley wird die verzaubernde Sirene zur Dichtungsgöttin: Alcm. *PMGF* 1, 96–98 und 30, 1; Lyr. adesp. *PMGF* 18, 1; Plat. *Resp.* 617 b). Zur Bezeichnung dichterischen Zaubers oder Verführung dienen auch κηλέω, κήλησις, κηληθμός (Ar. *EE* 1230 b 35: ὥσπερ οἱ κηλούμενοι παρὰ ταῖς Σειρῆσιν), in positivem (zuerst: Arch. 106 D = 214 Tard.), öfter aber in ablehnendem Sinne verwendet (Plat. *Euthyd.* 290 a 2–4: ἡ δὲ δικαστῶν τε καὶ ἐκκλησιαστῶν καὶ τῶν ἄλλων ὄχλων κήλησίς τε καὶ παραμυθία – so verwerflich wird von Sokrates *ars oratoria* charakterisiert).

Diese tief in der Polyfunktionalität der Literatur wurzelnde Auseinandersetzung von Stofflichem und Rhetorisch-Suggestivem, was beides als lügnerisch charakterisiert war bzw. sein kann, zwingt uns den Simonides-Gedanken mit literarischen Einsichten seiner Zeit- und Gattungsgenossen zu vergleichen. Was ist ἀπάτη nicht *in*, sondern *für* spätarchaische Lyrik, muss die Fragestellung lauten. Fängt man an, Pindar unter diesem Aspekt zu lesen, so erweist sich schnell, dass die Frage nach dem Wahren für die Epinikien-Dichter eine wirklich brennende Frage war, da sie die altbekannten Geschichten ihren Auftraggebern zugunsten ändern wollten. Bereits der erste Mythos im Corpus, die Pelopsgeschichte (*O.* 1, 23–52), wird mit folgender Bemerkung begleitet (28–29):

---

[28] W. Kraus, "Die Auffassung des Dichterberufs im frühen Griechentum", *WSt* 68 (1955) 65–67; H. Maehler, *Die Auffassung des Dichterberufs im frühen Griechentum bis zur Zeit Pindars* (Göttingen 1963) 85; 100. In der Literatur des letzten Drittels des 6. Jh. entsteht das Orpheus-Bild als Verkörperung der suggestiven Wirkung der Musik und Dichtung und wird bald zum Topos. (Zeugnisse gesammelt bei: I. M. Linforth, *The Arts of Orpheus* [New York 1973].) Gerade bei Simonides liest man, wie "die zahllosen Vögel über den Kopf des Sängers fliegen und aus dem dunklen Wasser die Fische aufsteigen, dem Laut des schönen Gesangs folgend" (*PMGF* 62).

ἦ θαύματα πολλά, καί πού τι καὶ βροτῶν
φάτις· ὑπὲρ τὸν ἀλαθῆ λόγον
δεδαιδαλμένοι ψεύδεσι ποικίλοις
ἐξαπατῶντι μῦθοι.

Es gibt wahrhaftig viel Verwunderliches, und eines davon ist wohl auch die Kunde unter den Sterblichen: über den wahren Gehalt hinaus täuschen [sie, die Sterblichen] die mit vielfältigen Lügen kunstvoll gefertigte Geschichten.[29]

Danach erzählt der Dichter seine eigene Mythosversion, die, obwohl offensichtlich nicht die herkömmliche, nichtsdestoweniger für das Wahre ausgegeben wird, da sie mit der Frömmigkeit besser harmoniert (51–53). Man vergleiche *O.* 9, 35–37: Der Mythos von dem Kampf des Herakles mit Poseidon und Apollon wird mit Empörung abgelehnt; bald danach werden die "neueren Gedicht-Blumen", ἄνθεα ὕμνων νεωτέρων, erzählt – die neuerdichtete Genealogie der opuntischen Lokrer, der zufolge ihr Geschlecht von Zeus abstammt. Pindar weiß immer besser als die anderen, was Wahrheit ist und was Lüge (*N.* 1, 18; *O.* 4, 17). Dessen ungeachtet ist das naive Publikum nicht so leichtgläubig und will die "geschichtliche" Wahrheit nicht so einfach der Ideologie opfern. Die Menschen sind "im Herzen blind", können das Wahrheitsgetreue vom Lügnerischen nicht unterscheiden und gehen den geschliffenen Erzählern leicht ins Garn – jammert Pindar (*N.* 7, 22–24). Der größte aller Lügner ist natürlich Homer (*N.* 7, 22–23):

ἐπεὶ ψεύδεσί οἱ ποτανᾷ <τε> μαχανᾷ
σεμνὸν ἔπεστί τι· σοφία
δὲ κλέπτει παράγοισα μύθοις.

Denn es haftet ihm etwas Erhabenes an in seinen Lügengeschichten und seiner geflügelten Verführungskunst; geschickte Erzählkunst trügt, indem sie mit schönen Worten ablenkt.

Es folgt wieder eine neue Version der traditionellen Geschichte, nämlich der den Ägineten zugunsten geänderte Neoptolemosmythos. Dem Dichter, der durch die neue, frommere Darstellung der bekannten Geschichten dem Sieger und seinem Volk den verdienten Ruhm zu brin-

---

[29] Für den Text und die Auslegung s. V. Streicher, "Irrtümer im Gerede der Menschen oder kleine Textkritik zu Pindar. *Ol.* 1, 28–29", *Hyperboreus* 11 (2005): 2, 181–192.

gen sucht, wollen die arglistigen, gewissenlosen Menschen nicht glauben (*N.* 9, 33–34):

ἄπιστον ἔειπ'·
αἰδὼς γὰρ ὑπὸ κρύφα κέρδει κλέπτεται,
ἃ φέρει δόξαν.

Ich habe gesprochen, was man nicht glauben will; denn Anstand, der Ruhm bringt, wird heimlich aus Vorteilsdenken unterschlagen.

Zugegebenermaßen holt Pindar die "Pfeile"[30] seiner Hymnen nur für diejenigen hervor, die imstande sind, ihn zu verstehen (*O.* 2, 83–90):

πολλά μοι ὑπ' ἀγκῶνος ὠκέα βέλη
ἔνδον ἐντὶ φαρέτρας
φωνάεντα συνετοῖσιν· ἐς δὲ τὸ πὰν ἑρμανέων
χατίζει. σοφὸς ὁ πολλὰ εἰδὼς φυᾷ· μαθόντες δὲ λάβροι
παγγλωσσίᾳ κόρακες ὣς ἄκραντα γαρυέτων
Διὸς πρὸς ὄρνιχα θεῖον·

Viele Pfeile hab' ich unterm Arm in meinem Köcher, die zu den Verständigen sprechen; für die profane Masse bedürfen sie der Erklärer. Weise ist der von Natur aus Vielverständige; die erst gelernt haben, Schwätzer hemmungsloser Zunge, wie Krähen neben dem göttlichen Vogel des Zeus sollen sie beide[31] schreien, was keine Erfüllung kennt.

Daraus lässt sich erkennen, dass Pindar von den damaligen Kunstverständigen (vielleicht auch von seinen Konkurrenten) kritisiert wurde,[32] die nicht nur gegen seine schwerbegreifliche Redeweise

---

[30] Zur Pfeilenmetapher: K. Nünlist, *Poetologische Bildersprache in der frühgriechischen Dichtung* (Leipzig 1998) 142–145.

[31] Γαρυέτων ist streng genommen Imp. an die 3. Person des Dual. Manche Scholien meinen darin eine exakte Anspielung auf Simonides und Bacchylides sehen zu können. Es hätte auch eine metaphorische Berufung auf eine damals bekannte Fabel sein können, was die ingeniöse Konjektur der Scholiasten keineswegs verunmöglicht. S. auch G. F. Gianotti, *Il mestiere del poeta* (Torino ^{5}2000) 298.

[32] Cf. *Nem.* 3, 80–81; G. M. A. Grube, *The Greek and Roman Critics* (London 1965) 11.

[33] J. W. H. Atkins, *Literary Criticism in Antiquity* I (Cambridge 1934) 17; G. Lanata, *Poetica preplatonica* (Firenze 1963) 77.

(vgl. den Spott der Korinna in Plut. *Glor. Ath.* 347 F – 348 A),[33] sondern vermutlich auch gegen seine "Besserwisserei" Einwendungen vorbrachten. Dieser Kritik will sich Bacchylides nicht aussetzen; sein Stil ist einfach, seine Gedanken unbemäntelt: οὐ γὰρ ὑπόκλοπον φορεῖ βροτοῖσι φωνάεντα λόγον... σοφία (*incert. fr.* 26 = 14, 30 Jebb).[34] Bezüglich der Überlieferung, die Pindar so oft und so selbstbewusst ablehnt, drückt sich Bacchylides eindeutig aus: *paean. fr.* 5, 1 = 4 Jebb: ἕτερος ἐξ ἑτέρου σοφὸς τό τε πάλαι τό τε νῦν. Die Äußerung bezieht sich auf dichterische Gewandtheit, σοφία, die sowohl im Ausdruck als auch im Umgang mit dem Mythos (wie bei Homer, s. o.) an den Tag kommt. Als Lobdichter und Sprachrohr seiner Auftraggeber[35] erhebt auch Bacchylides den Wahrheitsanspruch (9, 85–87 σὺν δ' ἀλαθείαι βροτῶν / κάλλιστον... Μουσ[ᾶν ἄθ]υρμα...; 13, 204: ἁ δ' ἀλαθεία φιλεῖ / νικᾶν); manchmal zeigt sich auch er des Publikumsvertrauens unsicher (9, 1–2: Δόξαν, ὦ χρυσαλάκατοι Χάρι[τ]ες / πεισίμβροτον δοίητε). Jeder der zwei Dichter hat eine eigene Überzeugungsmethode: Raffinierter Weise zählt Pindar sein Auditorium zur erlesenen Gesellschaft; die Unwiderlegbarkeit von Bacchylides' Darbietung soll "jedem gesunden Menschen" evident sein (3, 85: φρονέοντι συνετὰ γαρύω, was nur dem Anschein nach mit Pindars φωνάεντα συνετοῖσιν gleichklingt[36]). In Bezug auf die Mythen gilt bei Bacchylides das gleiche rhetorische Vorgehen (11, 123–126):

δικαίας
ὅστις ἔχει φρένας, εὑ-
ρήσει σὺν ἅπαντι χρόνωι
μυρίας ἀλκὰς Ἀχαιῶν.

---

[34] Bacchylides, *The Poems and Fragments,* by Sir R. C. Jebb (Cambridge 1905) 23: "True art does not speak in forms which have a voice only for the select few, but require interpreters for the many; it does not take refuge in riddles... The pellucid character of his own [*viz.* Bacchylides] work illustrates that sentiment".

[35] Chr. Mann, "Der Dichter und sein Auftraggeber", in: *Bakchylides 100 Jahre nach seiner Wiederentdeckung.* Hrsg. v. A. Bagordo, B. Zimmermann (München 2000) 45: "...nicht eine Botschaft des Dichters an den Auftraggeber – das hätte er auch billiger haben können! – sondern eine Botschaft des Auftraggebers an das Publikum". Pindar wendet κήλησις für Agitationszwecke an. Niemand konnte die Zweckmäßigkeit der Neubesiedlung des kurz zuvor durch einen Ausbruch des Ätna zerstörten Katane vorbehaltlos akzeptieren; aus Gründen der Propaganda für Hieron gestaltete sich daraus der ideologische Schwerpunkt der ersten "Pythia".

[36] Den Sinn gibt der unmittelbare Kontext – es folgt: βαθὺς μέν αἰθὴρ ἀμίαντος· ὕδωρ δὲ πόντου οὐ σάπεται *κτλ.*

> Wer rechten Verstand hat, wird zu jeder Zeit unzählige Großtaten der Achäer finden.

Der mit dem Epinikienschreiben untrennbar verbundene Wahrheitstopos wurde demzufolge in unterschiedlicher Weise von verschiedenen Dichtern aufgefasst, während sie nach neuen Mitteln suchten, ihr Publikum zu überreden. Die Auseinandersetzung der Dichter hinsichtlich solcher Topoi kann eventuell auch durch das andere, aus der Selbstreklame entstandene Motiv illustriert werden: Wenn Pindar am Anfang der fünften "Nemea" sagt, dass seine Verse keine auf der Basis fix befestigten Statuen sind, sondern auch über das Meer fahren können (οὐκ ἀνδριαντοποιός εἰμ' *κτλ.*, 1–5),[37] so könnte das eine Reaktion auf den simonideischen Wort-Bild-Vergleich gewesen sein.[38]

Sowie die *pictura-poiesis* Analogie, dürfte Simonides das ἀπάτη-Thema, i. e. das Thema der künstlerischen Fiktion in ihrem Verhältnis zum historischen Realität, in seinen Gedichten zum Ausdruck gebracht haben. Wollen wir also den in Analyse befindlichen simonideischen Gedanken für authentisch halten, so ist die Frage nach dessen Urquelle nicht schwer zu beantworten: Es dürften seine Oden gewesen sein. Denn die Anekdote Plutarchs belehrt uns darüber, dass Simonides ebenfalls in eigentümlicher Weise an das "Wahrheit-Lüge"-Problem heranging und, wie die anderen, der zeitgenössischen Kritik entgegentreten musste. Er bezog seinerseits eine bestimmte Stellung gegenüber Homer (*Gnomol. Vat. Gr.* 1144):

> Σιμωνίδης τὸν Ἡσίοδον κηπουρὸν ἔλεγε, τὸν δὲ Ὅμηρον στεφανηπλόκον, τὸν μὲν ὡς φυτεύσαντα τὰς περὶ θεῶν καὶ ἡρώων μυθολογίας, τὸν δὲ ὡς ἐξ αὐτῶν συμπλέξαντα τὸν Ἰλιάδος καὶ Ὀδυσσείας στέφανον.[39]

In Fortführung der Gegenüberstellung von mythologischem Rohmaterial und der kunstfertigen Erzählung könnte bei Simonides, genauso

---

[37] Zur Bau-Metaphorik vgl. Nünlist (o. Anm. 31) 124–125.

[38] Laut Ch. S. Floratos, "Die Anfänge der vergleichenden Kunstwissenschaft bei Simonides aus Keos", *Filosofia* 1 (1971) 135–140, sollte die Malerei in der simonideischen Kunsthierarchie niedriger stehen, als die Dichtung. Allein anstatt für diese an sich nicht unwahrscheinliche These den Beweis beizubringen, verliert sich der Verf. ins Allgemeine.

[39] G. Christ war davon überzeugt, dass für das Vorkommen solcher Dichterkritik im Werke des Simonides "nicht mehr, als eine hohe Wahrscheinlichkeit vorliegt" ([o. Anm. 3] 45).

wie bei Pindar, die Beanstandung der Homerischen ἀπάτη erfolgt sein. Es ist aber durchaus möglich, dass er an der homerischen Kunst des Lügens keine Kritik üben, sondern nur auf die höhere Poetizität Homers im Vergleich zu Hesiod verweisen wollte. Als Erfinder der Mythen gilt eher der Letztere; der simonideische Homer erdichtet die Geschichte nicht, er schmückt sie aber aus. Nirgendwo charakterisiert ein Epinikiendichter seine Fabeln als fiktiv. Die historische Realität wird von einem Künstler nicht verzerrt, sie wird bloß eigentümlich dargestellt, sodass sie auch manchmal schwer zu erkennen ist. Simonides ist nicht weniger als Pindar auf seine Dichterwürde stolz: Er weiß doch auch die Mythen zu schönen.

Die Rekonstruktion des ursprünglichen Gedankens unseres Lyrikers liegt schon nah. Den Ariadnefaden der ἀπάτη-Anekdote wollen wir aber nicht verlassen. An sich ist die Auslegung Plutarchs kaum haltbar, weist aber auf den richtigen Weg hin. Von seinen potentiellen Auftraggebern in einem Gedicht niederträchtig zu reden, hätte einem Simonides zu teuer kosten können. Auch wenn der Dichter seine ehemaligen Patronen nicht mehr als Klienten betrachtete (was sich in den Text Plutarchs jedoch schwer hineinzuinterpretieren lässt),– warum sie tadeln? Bei Pindar und Bacchylides findet man keine solchen Beispiele. Und warum in der einem Syrakusaner oder einem Athener gewidmeten Ode überhaupt über die Thessalier zu reden? Es dürften tatsächlich die *thessalischen* Oden gewesen sein, wo über die thessalische Gesinnung die Rede war; dort dürfte Simonides über die ἀπάτη der Mythendichtung und die Arglosigkeit des Publikums seine Meinung geäußert haben.

Ein Lobdichter wie Pindar und Simonides sollte sein Auditorium respektvoll aber auch selbstbewusst überreden; die Wahrhaftigkeit seiner Fabeln sowie die Größe seiner Kunst sollten den Zuhörern gleich evident sein. Gerade auf diesem Selbstbewusstsein, das auch bei einem Simonides mühelos zu Selbstironie wird, hätte an die Thessalier adressierte Rhetorik aufbauen können. "*Für euch werde ich nicht, wie es bei uns, weisen Dichtern, üblich ist, die Geschichte künstlich umgestalten*

---

[40] Das sophistische ἐξαπατᾶν der *Dissoi logoi*, *i. e.* ὅμοια τοῖς ἀληθινοῖς ποιεῖν 3 10, und des Gorgias ist davon streng zu unterscheiden. Anders: M. Detienne, "Simonide de Céos ou la sécularisation de la poésie", *REG* 77 (1964) 405–419; J. Svembro, *La parole et le marbre* (Lund 1976) 141–172; A. Manieri, "La terminologia 'mimetica' in Simonide", *Rudiae: ricerche sul mondo classico* 2 (1990) 77–102.

(und das ist ἐξαπατᾶν![40]), *sondern nur die bare Wahrheit erzählen, weil euren reinen Herzen jene poetische Redekunst fürwahr widerlich ist*"– auf diese geschickte Weise führte Simonides den neuen Mythos ein, woraus später das "ἀμαθέστεροι ἢ ὡς ὑπ' ἐμοῦ ἐξαπατᾶσθαι" leicht entstehen konnte:[41] man brauchte bloß, die positive Charakteristik als negative aufzufassen; haben wir doch das Gegenteil leicht gemacht!

Für die Thessalier war damit ein neues Überredungsmittel erfunden: Jedem, der treuherzig und aufrichtig, nicht mit der arglistigen Gelehrigkeit verderbt ist, sei die neu erdichtete Geschichte glaubwürdig. Gleich wie sein Neffe beansprucht Simonides für sich die keiner weiteren Erläuterung bedürftige Klarheit. Die Hochschätzung der schlichten Ungelehrtheit[42] scheint für die Wahrheitsrhetorik ganz besonders ergiebig zu sein. Der zeitgemäßen ἀπάτη-Vorstellung steht Simonides mit Vorbehalt gegenüber. In einem von Platon (*Resp.* 365 c 1–2) zitierten, nicht näher bekannten Lied äußerte er sich über die Wahrheitsthematik folgendermaßen: τὸ δοκεῖν καὶ τὰν ἀλάθειαν βιᾶται (fr. 93 [*PMG* 598] = 55 D).[43] Der als der "erste Sophist" von Walther Kraus charakterisierte Redekünstler[44] gab

---

[41] Ob sich die thessalischen Oden generell vom übrigen Oeuvre des Simonides unterschieden, kann also infolge der Überlieferungssituation nicht festgestellt werden. Die Anekdote hat jedenfalls ihre Aussagekraft für sich. Das bei Platon zitierte Skolion oder der Skopaden-Threnos (s. o., Anm. 15 und 16) betreffen den Zusammenhang nicht.

[42] Die simonideische Schmeichelei hatte wohl einen bestimmten ideologischen Hintergrund. Nicht ohne Belang für unser Thema ist die Idealisierung von spartanischer Mentalität sowie auch von der Sinnesart einiger barbarischer Völker, wie z. B. bei Ephoros (*FGrHist* 70 F 42 und 158), der den Skythen die höchste Gerechtigkeit zuschreibt. S. darüber: С. А. Тахтаджян, "ΑΜΑΧΟΙ ΣΚΥΘΑΙ Геродота и последующая идеализация скифов Эфором" (S. A. Takhtajan, "ΑΜΑΧΟΙ ΣΚΥΘΑΙ des Herodotus und die nachträgliche Idealisierung der Skythen bei Ephoros"), *Этюды по античной истории и культуре Северного Причерноморья* (СПб. 1992) 47–49.

[43] Christ (o. Anm. 4) 42: "Nun ist das Enkomion ein Mittel eine solche Doxa oder ein solches Bild zu schaffen. Pindar z. B. spürt stark die Verantwortung, die auf solchem Tun liegt und beteuert immer wieder seine Wahrhaftigkeit. Dagegen führt die gegenteilige Haltung zu einer Vergewaltigung der Wahrheit durch die Kraft des Wortes, und Simonides kennzeichnet diesen Vorgang durch den Ausdruck τὰν ἀλάθειαν βιᾶται". Scheinbar sollte Simonides nicht nur die Eventualität einer solchen "Vergewaltigung" pessimistisch registrieren (cf. Theogn. 571), sondern auch eine mehr oder weniger definitive Stellung dagegen nehmen. So auch R. Falus, "Τὸ δοκεῖν καὶ τὰν ἀλάθειαν βιᾶται. Simonides Frg. 598/93 *P*", *Archaiognosia* 2 (1981) 234–263.

[44] W. Kraus, "Simonides", *Der Kleine Pauly* V (1975) 204–205.

sich, sowie die anderen großen Überredungsmeister – Solon und Tyrtaios – selbstverständlich für den Feind aller Sophistik und Rhetorik aus.[45] Das hat als Kern der bei Plutarch zitierten Aussage auf uns gekommen. Seine Biographen (Chaimeleon?[46]), denen seine dichterischen Schöpfungen noch in vollem Umfang zugänglich waren, dürften die simonideischen Worte mit dem Bild des kritisch-ironischen σοφός,[47] den wir beispielsweise in Xenophons "Hieron" treffen, in Einklang gebracht haben.[48] Folglich hat die publikumsfreundliche, leicht ironisch gefärbte Selbsteinschätzung des Dichters in einen raffinierten kunstpsychologischen Witz metamorphosiert.

Michael Pozdnev
Universität St. Petersburg

Предостерегая юношей от беспорядочного чтения, Плутарх вспоминает апофтегму Симонида: кеосский поэт признал однажды, что "не обманыва-

---

[45] Tyrt. 9, 8 D: Unter den zugunsten der Tapferkeit zurückgewiesenen Werten nennt der spartanische Dichter die γλῶσσαν 'Αδρήστου μειλιχόγηρυν. Da die anderen Beispiele negativ sind (Schönheit – Typhon, Reichtum – Midas und Kinyras, Macht – Pelops), darf man annehmen, dass Adrastos zum *exemplum classicum* der Beredsamkeit in Anbetracht des unglückseligen Endes der Expedition der "Sieben" wird. Laut Solon (11, 7–8 D) verbergen "die geschickten Reden" (γλῶσσα καὶ ἔπη) eines αἱμύλου ἀνδρός vor den leichtgläubigen Athenern das ἔργον γιγνόμενον.

[46] In seinem Werk περὶ Σιμωνίδου (s. Chaem. *fr.* 30–32 Steffen = 33–35 Wehrli), das für die Späteren als Hauptquelle diente.

[47] Die Überlieferung kannte von Simonides auch ein anderes Bild, nämlich das eines κίμβιξ oder φιλοκέρδης (Ael. *VH* 8, 2; 9, 1), das mit dem σοφός manchmal abgestimmt wurde (Plut. *An sen. rep. ger.* 786 B).

[48] Ähnliches, vermute ich, ist mit dem simonideischen Wort über die Weisheit des χρόνος passiert. Dieses ist von Eudemos von Rhodos überliefert: εἰκότως οἱ μὲν σοφώτατον οἱ δὲ ἀμαθέστατον λέγουσιν εἶναι τὸν χρόνον· Σιμωνίδης μὲν γὰρ σοφώτατον, ὅτι γίνονται ἐπιστήμονες ὑπὸ χρόνου· Πάρων δὲ ὁ Πυθαγόρειος ἀμαθέστατον, ὅτι ἐπιλανθάνονται ὑπὸ χρόνου (*fr.* 90 Wehrli = Simpl. *In Ar. Phys.* 4, 13). Über die Weisheit des χρόνος, die für einen Epiniken-Schreiber "in separating the permanent from the ephemeral, real achievement from appearances" (G. B. Walsh [o. Anm. 27] 47) bestehen sollte, hätte Simonides genauso wie Pindar (*O.* 1, 33; 10, 53–55; *N.* 7, 31–32) etwas ähnliches wie ὁ χρόνος σοφώτατος – "über die Wahrheit belehrt uns am besten die Zeit" – schreiben können. Das haben die Peripatetiker, denen der Keer als Erfinder der Mnemotechnik bekannt war, für ihre Zwecke verwendet.

ет" одних лишь фессалийцев – они, де, для этого недостаточно учены. В Фессалии и для Фессалии Симонид написал многое. Поэтому, начиная с Виламовица, анекдот считают чистой выдумкой. Поддержать авторитет Плутарха пытался Ван Гронинген: "обман" равнозначен сюжету; в фессалийских композициях Симонида якобы отсутствовали мифы. Принять эту гипотезу, помимо общих оснований (полноценный эпиникий без мифа едва ли возможен; наивной публике сказки нравятся больше поучений), мешают долгая сюжетная часть в единственном фессалийском эпиникии Пиндара и античные свидетельства об адресованной фессалийскому князю оде Симонида, с такой же обширной "partie mythique". Однако и со скептиками трудно согласиться – хотя бы потому, что фессалийские стихи Симонида были знакомы его биографам. Признать аутентичным высказывание поэта в том виде, в каком его приводит Плутарх, видимо, невозможно. Попытка реконструировать подлинную мысль Симонида, трансформировавшуюся в известное Плутарху ироническое изречение, должна опираться на сравнительный материал: тема обмана часто возникает у авторов эпиникиев в связи с мифологическими сюжетами. "Обманывать" не означает "сочинять мифологические сюжеты", но – "искажать предание". Свободно варьируя миф, поэт убеждает слушателей, что его версия правдивее, историчнее. Каждый при этом изобретает свое средство убедить в истинности вымысла: Пиндар причисляет уверовавших к избранным, способным разглядеть неявное; Вакхилид, напротив, упирает на очевидность. Симонид сразу и хвалит своих заказчиков, и указывает на доступность истины. Фессалийцы могут быть уверены: рассказ поэта правдив, потому что обращен к слушателям прямодушным, имеющим все основания не доверять риторике. Таким людям поэт, умеющий искусно лгать, говорит только правду. Лесть, столь естественная у одописцев, плохо совмещалась с образом иронически настроенного мудреца (каким мы видим Симонида в "Гиероне" Ксенофонта). Ранняя биографическая традиция трансформировала слова лирика о правде для простосердечных фессалийцев в анекдот о мудром поэте, не удостаивавшем неучей своего обмана.

ANAXAGORAS UND DIE GRÖßE DER SONNE*

Intro

Plutarch, Hippolyt und Diogenes Laertius berichten, daß Anaxagoras (500–428 v. Chr.) die Größe der Sonne mit dem Peloponnes verglich. Ich will in diesem Aufsatz zeigen, daß Anaxagoras keineswegs von Sinnen war, als er diese Aussage machte, sondern daß dieser Vergleich eine durchaus vernünftige Einschätzung war, und zwar auf Grund seiner Sichtweise, nämlich der einer flachen Erde. Speziell will ich dartun, daß Anaxagoras mittels der seinerzeit verfügbaren Instrumente (Gnomon, Klepsydra, Guckrohr) sowie des damals verfügbaren mathematischen Wissens (die Eigenschaften ähnlicher Dreiecke, einfache Proportionen und der Satz des Pythagoras) in der Lage gewesen sein muß, Verfahren anzuwenden und Berechnungen auszuführen, die erforderlich sind, um das genannte Resultat zu erreichen.

Man muß zunächst betonen, daß, wie man bei Aristoteles nachlesen kann, Anaxagoras die Erde als flach ansah (*De Caelo* 294 b 14). Dmitri Panchenko hat überzeugend dargetan, daß Anaxagoras wenigstens *ein* Argument zur Stützung seiner Auffassung angeführt hat.[1] Bei Aristoteles liest sich das wie folgt (293 b 34 ff.): "Einige (denken, daß die Erde) flach ist und die Form einer Trommel hat. Sie führen als Beweis an, daß die Sonne, wenn sie auf- bzw. untergeht, mittels einer geraden und nicht einer gekrümmten Linie vom Horizont aus der Sicht abgeschnitten wird, während die Schnittlinie notwendigerweise gebogen sein müßte, wenn die Erde kugelförmig wäre".[2] Die Tatsache,

---

* Ich bin Herrn Dr. B. J. Mansfelt Beck (Universität Leiden) dankbar für seine freundliche und wertvolle Hilfestellung in Sachen chinesische Astronomie sowie Herrn Prof. Teije de Jong (Universität von Amsterdam), der mir die Gelegenheit gab, mit ihm den Text dieses Aufsatzes zu diskutieren. Meinem Bruder Jan Couprie danke ich für seine Hilfe bei den Berechnungen, die diesem Text zugrundeliegen. Weiterhin danke ich Herrn Dr. Joachim Aul für die Übersetzung dieses Aufsatzes. Selbstverständlich ist keiner der genannten Personen für eventuelle Fehler in meinen Ausführungen verantwortlich.

[1] D. Panchenko, "Anaxagoras' Argument against the Sphericity of the Earth", *Hyperboreus* 3 (1997): 1, 175–178.

[2] An anderer Stelle habe ich gezeigt, daß Aristoteles beim Parieren dieses und anderer Argumente für die Flachheit der Erde Schwierigkeiten hatte. Vgl. D. L. Couprie & H. J. Pott, "Die Angst zu fallen. Himmel und Erde in der antiken Kosmologie", *Prima Philosophia* 19 (2005) 28–34.

daß Anaxagoras an die Flachheit der Erde glaubte, wirft ein spezielles Problem auf, wenn wir versuchen zu verstehen, was er mit seinem Vergleich im Auge hatte, da uns die Vorstellung einer flachen Erde fremd ist. Sowohl die Geographie als auch die Astronomie führen, wenn sie auf die Vorstellung gegründet sind, die Erde sei flach, zu Schlußfolgerungen, die erheblich von dem abweichen, was sich aus der Vorstellung einer kugelförmigen Erde ergibt.

Die Quellen und frühere Interpretationen

Werfen wir zunächst einen genauen Blick auf die Quellen. Plutarch teilt mit, gemäß Anaxagoras sei "die Sonne viel größer (πολλαπλάσιον) als der Peloponnes", Hippolyt läßt wissen, daß "die Sonne den Peloppones an Größe übertrifft (ὑπερέχειν)", und Diogenes Laertius sagt: "Die Sonne ist größer als (μείζω) der Peloponnes" (59 A 72, A 42 [8] und A 1 [8] DK). Gershenson und Greenberg rubrizieren diese Mitteilungen unter dem Titel "late traditions whose validity is uncertain".[3] Der Vergleich zwischen der Sonne und dem Peloponnes ist dermaßen ungewöhnlich und überraschend, daß man sich kaum vorstellen kann, ein Doxograph habe sich ihn ausgedacht. Wir dürfen nicht vergessen, daß Plutarch und die anderen Doxographen zu einer Zeit lebten, wo bekannt war, daß die Sonne sich in weiter Entfernung befindet und sehr groß ist. Sie lebten erheblich später als Aristarch, der als erster versuchte, die Entfernung zwischen Erde und Sonne zu messen, und der zu dem Schluß gelangte, daß "der Abstand der Sonne zur Erde mehr als achtzehn, aber weniger als zwanzig mal den Abstand des Mondes zur Erde ausmacht", und daß "der Durchmesser der Sonne mehr als achtzehn, aber weniger als zwanzig mal den Durchmesser des Mondes beträgt".[4] Die Doxographen hatten somit keinen Grund, sich einen so merkwürdigen Vergleich wie den zwischen der Sonne und dem Peloponnes auszudenken. Außerdem gehen (gemäß Diels[5]) diese Mitteilungen auf Theophrast zurück, der wahrscheinlich noch Zugang zu den Schriften des Anaxagoras hatte. Wir können schließen, daß der Vergleich der Sonne mit dem Peloponnes auf die eine oder andere Weise von Anaxagoras selbst angestellt wurde.[6]

---

[3] D. E. Gershenson & D. A. Greenberg, *Anaxagoras and the Birth of Physics* (New York 1964) 352. Die Autoren führen auch noch Eusebius und Theodoretus an, die Plutarchs Version wiederholen.

[4] Propositionen 7 und 9 von Aristarchs Abhandlung über die Abstände von Sonne und Mond, zitiert nach T. Heath, *Aristarchus of Samos. The Ancient Copernicus* (Oxford 1915) 377 u. 383.

[5] Vgl. H. Diels, *Doxographi Graeci* (Berlin 1879) 138.

[6] Vgl. D. Fehling, "Das Problem der Geschichte des griechischen Weltmodells vor Aristoteles", *RhM* 128 (1985) 209: "Anaxagoras' Angabe sieht nicht wie aus der Luft

Wenn wir den Text etwas genauer in Augenschein nehmen, fällt noch etwas anderes auf. Es ist doch merkwürdig – ohne Anführung weiterer Bezugsgrößen zu behaupten, die Sonne sei größer als der Peloponnes. Wenn man etwas Sinnvolles sagen wollte, dann doch wohl ungefähr dies: "Die Sonne ist größer als der Peloponnes, *aber kleiner als Griechenland*", oder "Die Sonne ist *zehn mal so groß wie* der Peloponnes" oder wohl gar: "Die Sonne ist *ein bißchen* größer als der Peloponnes". Es fällt auf, daß letzteres die Art und Weise ist, in der die Autoren, auf deren Kommentar ich eingehen werde (Dreyer, West, Sider und Fehling[7]), explizit oder implizit die Texte lesen, ohne daß sie jedoch erklären, warum man "*ein bißchen* größer als" lesen soll, während in den Texten "(viel) größer als" steht. Wie auch immer es darum bestellt sein mag – ich selbst habe die Neigung, noch einen Schritt weiter zu gehen, indem ich bezweifle, daß Qualifikationen wie "größer als" und "viel größer als", welche die Doxographen dem Wort "Peloponnes" anhängen, in der Tat zurückgehen auf das, was Anaxagoras wirklich gesagt hat. Offensichtlich sind diese Beifügungen Ausdruck eines unwohlen Gefühls, das die Doxographen gehabt haben müssen, als sie lasen, daß Anaxagoras die Größe der Sonne mit der des Peloponnes verglich. Sie sehen aus wie ein Versuch, diesen merkwürdigen Vergleich ein wenig annehmlicher zu machen. Aus diesen Gründen denke ich, daß Anaxagoras ursprünglich so etwas wie "Die Sonne ist ungefähr so groß wie der Peloponnes" gesagt haben muß.

Eine andere Mitteilung von Plutarch, die nicht in DK aufgenommen ist, besagt, daß gemäß Anaxagoras "der Mond genau so groß (ist) wie der Peloponnes".[8] Zwei Merkmale dieser Passage fallen ins Auge. Das erste ist, daß es hier der Mond ist und nicht die Sonne, der mit dem Peloponnes verglichen wird. Das zweite ist, daß hier die Beifügung "viel größer als" fehlt, oder, um es positiv zu formulieren, es wird behauptet, daß der Mond genau so groß ist wie der Peloponnes. Auf den ersten Blick scheint nun alles deutlich zu sein: Anaxagoras hat die absolute Größe des Mondes gemessen (so groß wie der Peloponnes), und er schloß daraus auf die relative Größe der Sonne (größer als der Mond, d. h. größer als der Peloponnes).[9] Wir können allerdings

---

gegriffen aus, wie ein bloßes Synonym zu 'ungeheuer groß', sondern eher wie eine Schätzung auf Grund vernünftiger Annahmen".

[7] Fehling (o. Anm. 6) 209: "vielfach so groß nach Aëtius (auf den, gemäß Diels, der Text von Plutarch zurückgeht.– *D. L. C.*), ihm war das Richtige nicht groß genug".

[8] Plutarch, *De facie in orbe lunae* (932 a 8), nicht in DK. Vgl. Gershenson & Greenberg (o. Anm. 3) 123 (Nr. 189).

[9] So liest H. Görgemanns, *Untersuchungen zu Plutarchs Dialog De facie in orbe lunae* (Heidelberg 1970) 135 (24) den Text. Vgl. auch D. Panchenko, "Eudemus Fr. 145 Wehrli and the Ancient Theories of Lunar Light", in: I. Bodnár & W. W. Fortenbaugh, *Eudemus of Rhodes* (New Brunswick – London 2002) 333 Anm. 24.

bezweifeln, daß Anaximander tatsächlich in der Lage war, die absolute Größe des Mondes zu messen, es sei denn, wir nehmen (mit West) an, daß er fehlerhaft argumentierte. West suggeriert, daß Anaxagoras Berichte über die Sonnenfinsternis vom 19. Mai 557 v. Chr. gesammelt hat. Diese Eklipse war total über eine Bahn von ungefähr 80 km, die von Westen nach Osten über den Peloponnes lief. Anaxagoras soll dann irrtümlich gefolgert haben, "daß der Schatten des Mondes dasselbe Ausmaß haben muß wie der Mond selbst".[10] Dies ist höchst unwahrscheinlich, nicht nur deswegen, weil diese Sonnenfinsternis mehr als fünfzig Jahre vor Anaxagoras' Geburt stattgefunden hat, wie West selbst einräumt, sondern auch weil dies voraussetzt, daß Anaxagoras von den Gesetzen der Perspektive keine Ahnung gehabt habe.[11] Darum bin ich mit Fehling einverstanden, der der Meinung ist, daß Plutarch schlichtweg die Mitteilung über die Größe der Sonne auf den Mond übertragen hat.[12] Ich meine dann auch, daß wir in diesem Text eine Spur der ursprünglichen Worte von Anaxagoras vor Augen haben. Wenn wir hier "Sonne" statt "Mond" lesen, dann steht an dieser Stelle, daß gemäß Anaxagoras die Sonne so groß ist wie der Peloponnes. Wie dem auch sei – das wenigste, was wir sagen können, ist, daß Anaxagoras beim Nachdenken über die Maße der Sonne aus irgendwelchen Gründen den Peloponnes zum Bezugspunkt wählte.

Fehling nimmt, wie gesagt, an, daß gemäß Anaxagoras die Sonne *ein bißchen* größer ist als der Peloponnes, und behauptet, ziemlich willkürlich, daß ihr Durchmesser ungefähr 250 km beträgt. Auf Grund dessen berechnet er, daß der Durchmesser der Bahn der Sonne um die Erde zwischen 15 000 und 60 000 km liegen muß, je nach Schätzung des Winkelkdurchmessers der Sonne.[13] Fehlings Text liest sich wie ein Kommentar zur lapidaren Bemerkung von Dreyer: "therefore (the sun is) at not a very great distance from the earth".[14] Welche Gründe Anaxagoras gehabt haben könn-

---

[10] Vgl. M. L. West, *Early Greek Philosophy and the Orient* (Oxford 1971) 233 Anm. 1.

[11] Vitruvius, *De archit.* 7, pr. 11, berichtet explizit, daß Anaxagoras über Perspektive schrieb. Andererseits war sich Anaxagoras offensichtlich nicht darüber im Klaren, daß, falls die Sonne kleiner ist als die Erde, "then the moon would be eclipsed night after night": D. O'Brien, "Derived Light and Eclipses in the Fifth Century", *JHS* 88 (1968) 124.

[12] Fehling (o. Anm. 6) 209 Anm. 38.

[13] Fehling (o. Anm. 6) 209–210. Gemäß Fehling variierten die frühen Messungen des Winkelkdurchmessers der Sonne von 0.5° bis 2°. Zur Bedeutung der Messung des Winkelkdurchmessers der Sonne in diesem Zusammenhang siehe unten.

[14] J. L. E. Dreyer, *A History of Astronomy from Thales to Kepler* (New York 1953) 31.

te, die Sonne relativ nahe der Erde anzusiedeln, lassen sie uns jedoch nicht wissen, geschweige denn, daß sie uns erklären, *warum* die Sonne das Ausmaß des Peloponnes haben soll.

Sider verwendet eine Argumentation, die der von West entspricht. Seiner Meinung nach habe Anaxagoras die minimale Größe der Sonne mit Hilfe der Sonnenfinsternis vom 30. April 463 v. Chr. schätzen können. Die Breite der Bahn dieser Eklipse (d. h. des Mondschattens auf der Erdoberfläche), die über Griechenland zog, betrug 219 km (Abb. 1). Anaxagoras "may have reached a similar figure by asking as many people as he could to ascertain who saw a full and who a partial eclipse"[15]. Da nun, so Sider, Anaxagoras mit den Gesetzen der Perspektive vertraut war, kann er gefolgert haben, daß die Sonne größer ist als 219 km, d. h. größer als der Peloponnes. Dies sieht wie ein elegantes Argument aus. Ich habe jedoch drei Einwände. Soweit mir bekannt ist, gibt es keine einzige Quelle, aus der hervorgeht, daß die Griechen, oder welches Volk im Altertum auch immer, sich um die Breite der Bahn einer Sonnenfinsternis kümmerten. Sodann lief die Bahn der Eklipse, wie aus neueren Berechnungen hervorgeht,[16] von Thessalien bis nach Makedonien, und nicht über den Peloponnes, wie Sider sich das erhofft hat.[17] Es dürfte Anaxagoras demnach recht schwer gefallen sein, sich die erforderlichen Befunde zu verschaffen. Und schließlich ist, ganz allgemein, das stärkste Argument gegen Siders Suggestion, daß man auf der Grundlage einer Sonnenfinsternis keine einzige Folgerung mit Blick auf die absolute Größe der Sonne oder des Mondes ziehen kann, es sei denn, man kennt die Entfernung sowohl der Sonne als auch des Mondes zur Erde.[18] Sider läßt uns jedoch im Unklaren darüber, ob, und wenn ja, wie Anaxagoras diese Entfernungen hätte messen können. Wir werden im weiteren Verlauf sehen, wie er dies getan haben könnte, und auch, daß er nicht auf eine Sonnenfinsternis zu warten brauchte, um die Größe der Sonne zu messen.

Anaximander und der Abstand der Sonne zur Erde

Die Frage lautet: Wenn Anaxagoras die Sonne mit dem Peloponnes verglich – warum tat er dies, und hatte er damit recht – aus seiner Sichtweise? Wir wollen zunächst sehen, ob es möglich ist, den Abstand der Erde zur Sonne zu messen, wenn man davon ausgeht, daß die Erde flach ist. Nach der Doxographie war Anaximander der erste, der den Abstand der

---

[15] D. Sider, "Anaxagoras on the Size of the Sun", *ClPh* 86 (1973) 129.

[16] Siehe http://sunearth.gsfc.nasa.gov/eclipse/SEatlas/SEatlas-1/SEatlas-0479.GIF.

[17] Sider (o. Anm. 15) 129 Anm. 12.

[18] Siehe auch Fehling (o. Anm. 6) 209 Anm. 40: "der kaum realistische Versuch von D. Sider".

Sonne mittels einer Zahl ausdrückte. Er stellte sich die Sonne als einen unsichtbaren Ring um die Erde vor, gefüllt mit Feuer, das wir nur an einem einzigen Punkt sehen können, nämlich dort, wo sich eine Öffnung in diesem Ring befindet, wo also das Feuer hindurchscheint. Dieses Sonnenrad ist, so sagt er, 27 mal die Erde. Diels nimmt an, dies habe zu bedeuten, daß der Durchmesser des Sonnenrades 27 mal den Durchmesser der Erde beträgt.[19]

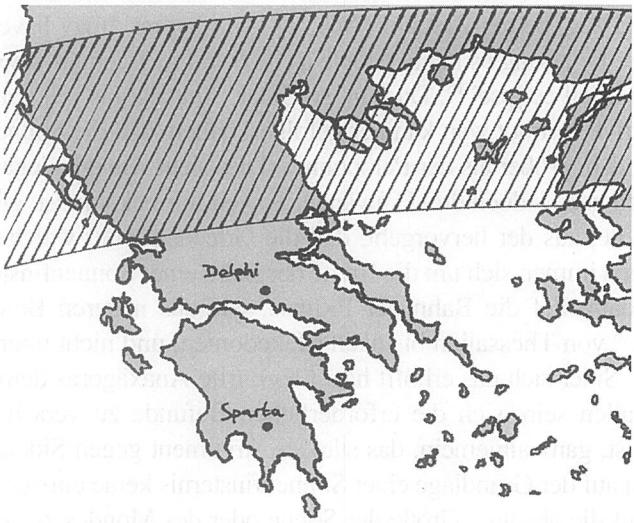


Abbildung 1. Die Bahn der Sonnenfinsternis vom 30. April 463 v. Chr.

Eine unerwartete Konsequenz von Anaximanders Zahlen ist, daß es keinen Ort auf der Erde gibt, wo die Sonne auch nur einen Moment im Zenith steht. Eine einfache Zeichnung kann dies illustrieren (vgl. Abb. 2). Um diese Zeichnung verstehen zu können, müssen wir uns kurz mit der Geographie der flachen Erde beschäftigen. Die alten Griechen glaubten, daß Delphi (38,4° NB) der Nabel ihrer flachen und runden Erde sei. Wir können eine Linie durch Delphi ziehen, die von Westen nach Osten verläuft. Diese Linie, welche auch ungefähr zwischen den Säulen des Herakles im Westen (36° NB) und durch Milet (37,5° NB) im Osten

[19] H. Diels, "Über Anaximanders Kosmos", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 19 (1897) 231. Siehe jedoch meine Erörterung von Anaximanders Zahlen, in: D. L. Couprie e. a., *Anaximander in Context* (Albany 2003) 211–213, wo ich die Auffassung vertrete, daß Anaximanders Zahlen statt mit den Durchmessern der Himmelsräder mit ihren Strahlen (halben Durchmessern) zu tun haben. Dieselbe Auffassung vertritt M. Conche, *Anaximandre. Fragments et témoignages* (Paris 1991) 210.

läuft, teilt die flache Erde in zwei gleiche Teile, eine nördliche und eine südliche Hälfte. Heidel bezeichnete diese Linie als "Ionian equator", weil ionische Geographen wie Anaximander und Hecataeus die ersten Griechen waren, die eine Weltkarte entworfen haben.[20] Man beachte, daß dieser "Äquator" einen ganz anderen Verlauf hat als der, an den wir uns auf einer kugelförmigen Erde gewöhnt haben. Nördlich des "ionischen Äquators" wird das Klima immer kälter, bis wir in eine Gegend gelangen, wo mythische Völker wie die Hyperboräer wohnen. Je weiter wir uns jedoch

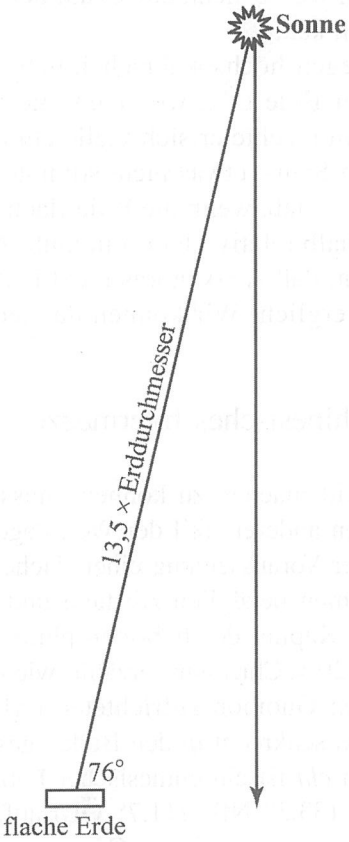


Abbildung 2. Auf Anaximanders Erde steht die Sonne niemals im Zenith

nach Süden hin bewegen, wird es immer wärmer, bis wir die Gebiete erreichen, wo die Menschen leben, die von der Sonne schwarz verbrannt

[20] Vgl. W. A. Heidel, *The Frame of the Ancient Greek Maps* (New York 1937) 19–21.

sind. Auf dem "ionischen Äquator" steht die Sonne nicht im Zenith, im Gegensatz zum Äquator auf kugelförmiger Erde. Anaximander muß wohl gedacht haben, daß Milet, wo er lebte, auf oder ganz in der Nähe des "Äquators" seiner flachen und runden Erde lag. Die größte Höhe, welche die Sonne in Milet während des Sommersolstitiums erreicht, ist 76° (52,5° + die Neigung der Ecliptica, die 23,5° beträgt). Abbildung 2 macht deutlich, daß es auf Anaximanders Erde keinen Ort gibt, wo die Sonne jemals im Zenith steht.[21] Entweder war sich Anaximander dieser Konsequenz nicht bewußt, oder er wußte nicht, daß es auf der Erde Orte gab, wo die Sonne im Zenith stehen kann.

Anaxagoras wird dagegen höchstwahrscheinlich sehr wohl gewußt haben, daß es Orte auf der Erde gibt, wo einem die Sonne direkt über dem Kopf steht, und darum machte er sich vielleicht auch klar, daß mit Anaximanders Zahl für die Sonne etwas nicht stimmte. Die Konsequenz von Abbildung 2 liegt darin, daß, wenn die Erde flach ist, die Sonne der Erde relativ nahe und deshalb relativ klein sein muß. An sich sollte dies genügen um zu illustrieren, daß Anaxagoras recht hatte, als er die Sonne mit dem Peloponnes verglich. Wir können das jedoch näher präzisieren.

Ein chinesisches Intermezzo

Um den nächsten Schritt machen zu können, müssen wir uns einige Jahrhunderte später in einen anderen Teil der Welt begeben, wo Astronomen, die gleichfalls von der Voraussetzung einer flachen Erde ausgingen, sich mit denselben Problemen bezüglich Abstand und Größe der Sonne herumschlugen. Im dritten Kapitel des hybriden philosophischen Buches *Huai nan tzu*[22] (ungefähr 120 v. Chr.) wird erzählt, wie chinesische Astronomen einen 10 *chi* langen Gnomon aufrichteten (AB in Abb. 3). Ein Gnomon ist schlichtweg ein senkrecht in den Boden gesteckter Stock, der als Sonnenuhr fungiert; ein *chi* ist ein chinesischer Fuß. Die Astronomen hielten sich in Yangcheng (33,3° NB, 111,7° ÖL) auf, an dem Ort, wo normalerweise die Wahrnehmungen mit dem Gnomon vorgenommen wurden.[23] Am Tag der Sommersonnenwende, ungefähr zur Mittagszeit, nah-

---

[21] Die Zeichnung entspricht der Interpretation von Diels. In meiner eigenen Interpretation (siehe o. Anm. 19) ist der Effekt noch krasser.

[22] Zitiert in J. Needham, *Science and Civilization in China* III (Cambridge 1959) 225.

[23] Vgl. C. Cullen, *Astronomy and Mathematics in Ancient China. The Zhou bi suan jing* (Cambridge 1996) 222.

men sie wahr, daß ihr Gnomon einen Schatten (BX) von 2 *chi* warf. Das ist der Fall, wenn der Winkel bei X – das ist also die Höhe in Graden der Sonne über dem südlichen Horizont – 78,7° beträgt.[24]

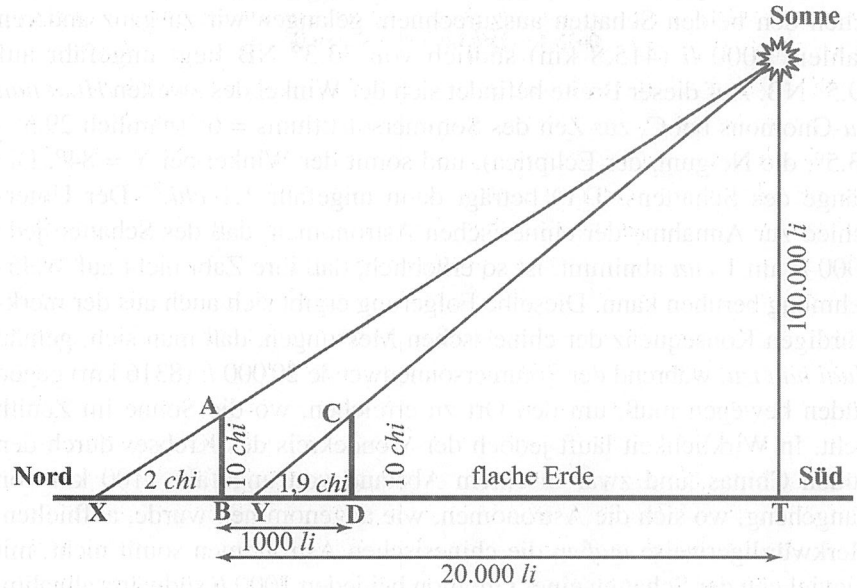


Abbildung 3. Wie chinesische Astronomen den Abstand der Sonne gemessen haben (nicht maßstabsgerecht)

Sie gingen nun davon aus, daß im selben Moment ein zweiter Gnomon (CD), der sich in einem Abstand von 1000 *li* (ein *li* ist eine chinesische Meile) genau südlich des ersten befindet, einen Schatten (DY) von 1,9 *chi* wirft (1 *li* = 415,8 m; 1 *chi* = 1/1500 *li* = 27,72 cm).[25] Sie folgerten, daß es, wenn der Schatten für jede 1000 *li* südwärts 1 *cun* kürzer wird (ein *cun* ist ein chinesischer Daumen und ist gleich 1/10 *chi*, also 2,772 cm), einen Punkt T geben muß, und zwar in einem Abstand von 20 000 *li* südlich des ersten Gnomon, wo ein Gnomon gar keinen Schatten mehr wirft. An diesem Punkt muß die Sonne genau im Zenith stehen. Da nun die Proportionen von Dreieck XAB dieselben sind wie die von Dreieck XST, und AB : BX = 10 : 2 = 5 : 1, konnten sie die Länge von ST ausrechnen, nämlich 5 × 20 000 *li* = 100 000 *li*, und das ergibt

[24] $\tan^{-1}(10/2) = 78{,}69$.

[25] Normalerweise nimmt man an, daß ein *li* ungefähr 500 Meter beträgt, aber Dubs hat berechnet, daß der *li* der Han-Dynastie 415,8 Meter betrug. Vgl. H. H. Dubs, *The History of the Former Han Dynasty by Pan Ku* III (Ithaca, N. Y. 1955) 160 Anm. 7.

41 580 km.[26] In dieser relativ einfachen Weise waren sie somit in der Lage, den Abstand der Sonne zur Erde zu messen.

Wenn wir jedoch versuchen, den wirklichen Längenunterschied zwischen den beiden Schatten auszurechnen, gelangen wir zu ganz anderen Zahlen. 1000 *li* (415,8 km) südlich von 33,3° NB liegt ungefähr auf 29,5° NB. Auf dieser Breite befindet sich der Winkel des zweiten *Huai nan tzu*-Gnomons bei C, zur Zeit des Sommersolstitiums = 6° (nämlich 29,5°–23,5°, die Neigung der Ecliptica), und somit der Winkel bei Y = 84°. Die Länge des Schattens (DY) beträgt dann ungefähr 1,1 *chi*.[27] Der Unterschied zur Annahme der chinesischen Astronomen, daß der Schatten jede 1000 *li* um 1 *cun* abnimmt, ist so erheblich, daß ihre Zahl nicht auf Wahrnehmung beruhen kann. Dieselbe Folgerung ergibt sich auch aus der merkwürdigen Konsequenz der chinesischen Messungen, daß man sich, gemäß *Huai nan tzu*, während der Sommersonnenwende 20 000 *li* (8316 km) gegen Süden bewegen muß, um den Ort zu erreichen, wo die Sonne im Zenith steht. In Wirklichkeit läuft jedoch der Wendekreis des Krebses durch den Süden Chinas, und zwar in einem Abstand von ungefähr 1100 km von Yangcheng, wo sich die Astronomen, wie angenommen wurde, aufhielten. Merkwürdigerweise *maßen* die chinesischen Astronomen somit nicht, mit wieviel *cun* der Schatten eines Gnomon bei jeden 1000 *li* südwärts abnahm. Sie *nahmen* schlichtweg *an*, daß dies 1 *cun* per 1000 *li* war. Der Text suggeriert, daß dies eine Art Offenbarung war.[28] Kürzlich hat Dmitri Panchenko die Vermutung geäußert, daß sie diese Methode von einem griechischen Vorbild übernommen haben, wobei sie ganz einfach für die ursprünglichen Maßbezeichnungen chinesische einsetzten.[29]

Ich gestatte mir noch eine letzte Bemerkung zu diesen alten chinesischen Berechnungen. Genau genommen maßen die Chinesen nicht *den* Abstand der Sonne zur Erde, sondern einen der vielen möglichen Abstän-

---

[26] Vgl. Needham (o. Anm. 22) 225. Die Zeichnung ist nach H. Thurston, *Early Astronomy* (New York 1994) 91. Thurston, der etwas andere Zahlen verwendet, ist nicht recht deutlich über die Prozedur, der er folgt.

[27] 10 / tan 84 = 1,05.

[28] Man könnte versuchen, einen anderen Wert für den *li* einzuführen, um den Text mit der Wirklichkeit in Einklang zu bringen, wie Tzuong-Tsieng Moh dies in "A Note on the Ancient Chinese Astrological Measurements", http://omni.cc.purdue.edu/~wtv/article.html, tut. Sein Wert von 77 m für den *li* beruht jedoch auf keiner einzigen chinesischen Quelle, sondern stellt eine Folgerung auf Grund eigener Berechnungen dar. Zudem involviert sein Wert von 77 für den *li* auch noch einen unakzeptablen Wert für den *chi*, wie er selbst einräumt.

[29] D. Panchenko, "The City of the Branchidae and the Question of Greek Contribution to the Intellectual History of India and China", *Hyperboreus* 8 (2002): 2, 252.

de. Was sie tatsächlich maßen, ist der größte Abstand. Auf einer flachen Erde variiert der Abstand zwischen Sonne und Erde je nach Zeit und Ort. Nicht nur steht (seltsam genug) die Sonne zur Winterzeit der flachen Erde näher als zur Sommerzeit – sie steht zudem abends der Erde näher als mittags. Das ist einfach zu begreifen, wenn wir uns eine flache Erde vorstellen mit einem Durchmesser, der beinahe genauso groß ist wie der Durchmesser der Sonnenbahn um die Erde. Offensichtlich waren die chinesischen Astronomen sich dessen bewußt, denn der *Huai nan tzu*, von dem angenommen wird, daß darin während des Sommersolstitiums gemessen wurde, ergibt einen anderen Abstand (100 000 *li*) als der *Zhou bi* (80 000 *li*), der während eines Äquinox maß.[30] Und ein weiterer Text besagt, daß zur Zeit der Wintersonnenwende die Sonne 20 000 *li* über dem Land steht.[31]

Obwohl wir auf die Vorgehensweise der chinesischen Astronomen angewiesen sein werden, um festzustellen, wie Anaxagoras die Größe der Sonne gemessen haben kann, ist ihr fehlerhaftes Resultat ohne Einfluß auf die Argumentation dieses Aufsatzes. Am Ende werden wir sehen, zu welchem Ergebnis es führt, wenn wir mit der wirklichen statt mit einer fingierten Verkürzung des Schattens eines Gnomon rechnen, der in einem bestimmten Abstand südlich eines anderen Gnomon aufgestellt ist. Auch die Tatsache, daß die Chinesen sich die Erde als Viereck vorstellten, ist hier nicht von Bedeutung.

Thales und Eratosthenes

Wir wissen nicht, ob er es getan hat, aber prinzipiell könnte auch Anaxagoras das Verfahren der chinesischen Astronomen angewendet haben. Die Verwendung des Gnomons war bekannt, seitdem Anaximander dieses Instrument in die griechische Welt eingeführt hatte. Zudem ist die Methode, welche die Chinesen zur Messung des Abstandes der Sonne verwendeten, im Grunde dieselbe wie jene, mit Hilfe derer Thales nach

---

[30] Die Endredaktion des *Zhou bi*, einer Sammlung alter chinesischer Texte über Astronomie und Mathematik, ist wahrscheinlich für das erste Jahrhundert v. Chr. zu datieren, enthält jedoch älteres Material. Im *Zhou bi* hat der Gnomon eine Länge von 8 *chi*, und sein Schatten beträgt 6 *chi*. Dies ist ungefähr der Fall im Yangcheng während eines Äquinox. Der Winkel bei X (die Höhe der Sonne über dem Horizont) ist dann 56,7°. Dann gilt, daß 8 : tan 56,7 = 5,3. Der exakte Schatten von 6 *cun* fällt ungefähr eine Woche nach dem Herbstäquinox, oder inetwa eine Woche vor dem Frühlingsäquinox. Auch von diesem Schatten wird ausgesagt, daß er per 1000 *li* südwärts um 1 *cun* kürzer wird. In diesem Text ist BT = 60 000 *li*, und ST (der Abstand der Sonne zur Erde) = 80 000 *li*. Vgl. Cullen (o. Anm. 23) 78 u. 178.

[31] Vgl. Cullen (o. Anm. 23) 189.

Plutarch die Höhe einer Pyramide gemessen hat. Ich habe in Plutarchs Text Buchstaben eingefügt, die mit Abbildung 4 korrespondieren, welche seine Beschreibung illustriert (11 A 21 DK): "Stelle einen Stock (BC) am Ende des Schattens auf, der von der Pyramide geworfen wird, und, wenn du auf diese Weise zwei Dreiecke angelegt hast durch die Berührung der (Spitzen der Pyramide und dem Stock mit) dem Strahl der Sonne – dann zeige, daß der Schatten (der Pyramide, AE) dasselbe Verhältnis hat zum Schatten (des Stockes, AC) wie die (Höhe der) Pyramide (DE) zum Stock (BC)".[32]

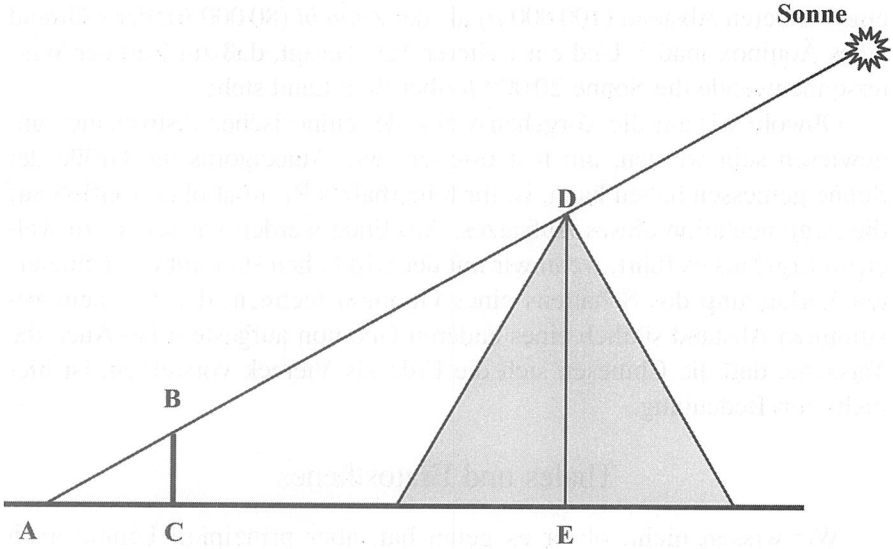


Abbildung 4. Wie Thales die Höhe einer Pyramide gemessen haben könnte

Diese Illustration lädt geradezu ein, noch eine andere Linie zu ziehen, nämlich von der Sonne senkrecht zur Erde, um dadurch auf dieselbe Weise die Entfernung der Sonne von der Erde zu messen. Das einzige Problem liegt dann darin, wie man den Abstand zwischen Punkt A und dem Erdpunkt genau unter der Sonne ermitteln kann. Dies war das Problem, das die chinesischen Astronomen im Prinzip gelöst haben.

Seltsam an der Vorgehensweise der chinesischen Astronomen ist, daß sie dem berühmten Experiment entspricht, mit dem Eratosthenes den Umfang der Erde gemessen hat. Der einzige Unterschied liegt darin, daß Eratosthenes,

[32] In entsprechender Weise könnte man illustrieren, wie Thales die Entfernung eines Schiffes auf See gemessen haben könnte, wie in Couprie (Anm. 19) 193 gezeigt ist.

da er wußte, daß die Erde kugelförmig ist, in der Lage war, den Umfang der Erde zu messen, während die chinesischen Astronomen, in der Annahme, die Erde sei flach, die Entfernung der Erde zur Sonne maßen.[33] Wie man weiß, fand Eratosthenes heraus, daß, zum Zeitpunkt an dem in Syene die Sonne im Zenith stand und ein Gnomon ganz und gar keinen Schatten mehr warf, ein Gnomon in Alexandrien (das seiner Meinung nach auf demselben Meridian lag wie Syene) einen kleinen Schatten warf, mit Hilfe dessen er messen konnte, daß die Sonne 7° aus dem Zenith stand. Er wußte auch, daß der Abstand zwischen beiden Städten 5000 Stadia betrug. Und somit schloß er, daß der Umfang der Erde (360/7 = ungefähr 50) × 5000 = 250 000 Stadia sein mußte. Dies illustriert Abbildung 5.

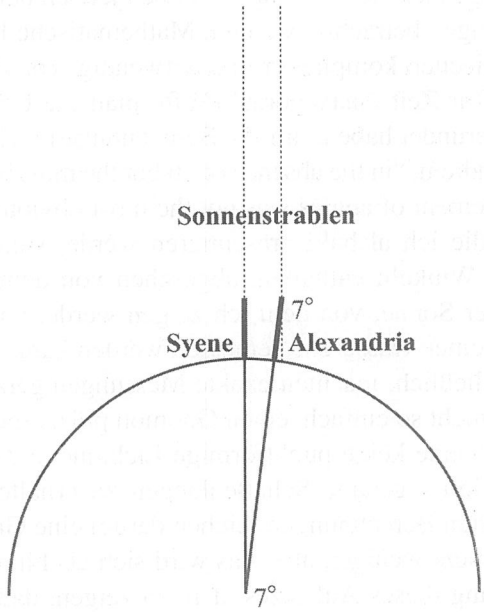


Abbildung 5. Wie Eratosthenes den Umfang der Erde gemessen hat

Wie bereits gesagt muß Anaxagoras in der Lage gewesen sein, sich derselben Verfahrensweise wie die chinesischen Astronomen zu be-

[33] Vgl. hierzu auch C. Cullen, "A Chinese Eratosthenes of the Flat Earth. A Study of the Fragment of Cosmology in Huai Nan tzu", *The Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 39 (1976) 106–127, u. L. Raphals, "A 'Chinese Eratosthenes' Reconsidered. Chinese and Greek Calculations and Categories", *East Asian Science, Technology, and Medicine* 19 (2002) 10–60. Siehe auch bereits Needham (Anm. 22) 225.

dienen. Ich möchte sogar die Möglichkeit zur Sprache bringen, daß die von Eratosthenes angewandte Vorgehensweise von einem mittlerweile in Vergessenheit geratenen griechischen Astronomen ausgedacht war, wonach Eratosthenes die Voraussetzung einer flachen Erde durch die einer kugelförmigen Erde ersetzte.

Die Größe der Sonne

Bevor wir darangehen, uns mit den spezifischen Berechnungen zu beschäftigen, tun wir gut daran zu betonen, daß sie auf Methoden begründet sind, die weit entfernt davon sind, exakt zu sein, obwohl die sich dabei ergebenden Zahlen den Eindruck erwecken könnten, ziemlich genau zu sein. Die nun folgenden Berechnungen müssen jedoch bei jedem Schritt als grobe Annäherungen betrachtet werden. Mathematische Prozeduren waren bei den alten Griechen kompliziert und aufwendig, vor allem wenn es um Brüche ging.[34] Zur Zeit Anaxagoras' dürfte man die Brüche wahrscheinlich einfach abgerundet haben, um die Berechnungen nicht allzu schwierig zu machen. Obendrein, "in the absence of all but the most basic trigonometry (...), the measurement of angles was not the most obvious of ploys".[35] Die Berechnungen, die ich alsbald präsentieren werde, werden darum keine Messungen von Winkeln enthalten, abgesehen von dem des scheinbaren Durchmessers der Sonne, von dem ich zeigen werde, wie er in indirekter Weise mit Hilfe einer Wasseruhr gemessen werden kann. Die verwendeten Instrumente, schließlich, machten exakte Messungen geradezu unmöglich. Es war z. B. gar nicht so einfach, einen Gnomon präzis senkrecht aufzustellen, und da die Sonne keine punktförmige Lichtquelle darstellt, war es in der Praxis schwierig, genaue Schattenlängen zu erhalten.[36] Die im Anschluß ausgeführten Berechnungen reichen darum eine Größenordnung an, nicht mehr und nicht weniger, aber das wird sich als hinreichend erweisen für die Zielstellung dieses Aufsatzes, d. h. zu zeigen, daß es auf einer flachen Erde sinnvoll ist zu sagen, die Sonne sei so groß wie der Peloponnes. Am Schluß dieser Arbeit werde ich noch einmal auf das Thema "Ungenauigkeit der Messungen" eingehen.

---

[34] Vgl. http://www-history.mcs.st-andrews.ac.uk/HistTopicsGreek_numbers.html. Siehe auch C. B. Boyer, *A History of Mathematics* (New York 1968) 11: "It was in the use of fractions that the (Greek notation) systems were weak".

[35] M. J. T. Lewis, *Surveying Instruments of Greece and Rome* (Cambridge 2001) 41.

[36] D. R. Dicks, "Ancient Astronomical Instruments", *The Journal of the British Astronomical Association* 64 (1954) 77: "accurate measurements of the shadow-lengths were difficult to obtain in practice".

Wir wissen nicht, ob Anaxagoras Messungen mit Hilfe von Gnomons vorgenommen hat, wie dies bei den chinesischen Astronomen der Fall ist. Aber wir wollen sehen, was sich ergibt, wenn wir unterstellen, daß er dies getan hat, und darüberhinaus voraussetzen, daß er eine reelle Kalkulation der Verkürzung des Schattens statt einer fiktiven verwendete. Die Griechen sahen Delphi an als den Nabel ihrer flachen und kreisförmigen Welt. Wir wollen annehmen, daß Anaxagoras einen Gnomon (AB) von 200 cm Länge in Delphi (38,5° NB, 22,5° ÖL) aufrichtete. Und wir nehmen weiterhin an, daß er einen zweiten Gnomon (CD) gleicher Länge in Sparta (37,1° NB, 22,5° ÖL) aufgestellt hat, im Herzen des Peloponnes, ungefähr 156 km genau südlich von Delphi (vgl. Abbildungen 1 u. 6).[37] Wir könnten uns selbst vorstellen, daß er dabei von dem Gnomon Gebrauch machte, der, wie berichtet wird, just dort von Anaximander aufgestellt wurde (12A1 DK). Er könnte dann wahrgenommen haben, daß zur Mittagszeit, während des Sommersolstitiums, der Schatten BX des ersten Gnomon ungefähr 53,6 cm lang war, und der Schatten des zweiten inetwa 48,4 cm.[38] Sodann könnte er extrapoliert haben, daß für jede 156 km südwärts der Schatten um 5,2 cm kürzer wird, und er könnte gefolgert haben, daß sich ungefähr 1608 km südlich des ersten Gnomon der Punkt (T) befinden mußte, wo die Sonne präzise im Zenith steht. Diese Zahl, so könnte er festgestellt haben, stimmte sehr wohl mit den Informationen überein, welche er von Reisenden in Richtung südliches Ägypten erhalten haben könnte.[39] Wenn man die Eigenschaften der ähnlichen Dreiecke XBA und XTS zugrundelegt, dann ergibt sich der Abstand der Erde zur Sonne (TS in Abbildung 6) aus der Pro-

---

[37] Da der Umfang der Erde, über die Pole gemessen, ungefähr 40 000 km beträgt, ist die Differenz zwischen zwei aufeinander folgenden Breitegraden etwa 1/360 × 40 000 = 111,13 km. Der Abstand zwischen Delphi und Sparta beträgt 1,4 × 111,3 = ungefähr 156 km.

[38] Anaxagoras kann das selbst wahrgenommen haben. Wir können es auch mit Hilfe der Trigonometrie berechnen, da wir wissen, daß der Winkel an der Spitze des Gnomons während des Sommersolstitiums in Delphi 38,5–23,5 = 15° beträgt und somit der gegenüberliegende Winkel 75°. Die Länge des Schattens beläuft sich dann auf 200 : tan 75 = 53,6 cm, und in Sparta 200 : tan 76,4 = 48,4 cm. Wenn man zweifelt, ob Sparta weit genug von Delphi entfernt liegt, um einen deutlichen Unterschied bei der Schattenlänge wahrnehmen zu können, mit Blick auf die dieser Art von Messungen inhärierende Unsicherheit, dann könnte man sich den zweiten Messungsort auf Kap Tainaron im äußersten Süden des Peloponnes vorstellen, auf 36,4 NB und 22,5 ÖL, wo der Schatten des Gnomons 45,8 cm beträgt. (Ein gebildeter Mann wie Anaxagoras hätte sich nicht gefürchtet – die Griechen glaubten ja, daß sich dort einer der Eingänge zum Hades befindet).

[39] Die tatsächliche Entfernung zwischen Delphi und dem Wendekreis des Krebses beträgt 1670 km.

portion 53,6 : 200 = 1608 : x und beträgt demnach 6000 km.[40] Natürlich rechnete Anaxagoras nicht in (Kilo)metern, sondern in Einheiten wie Füßen, Stadia und Parasangen (die Entfernung, die man in einer Stunde zu Fuß ablegen kann), aber das hat hier keine Bedeutung.

Der nächste Schritt, den er gemacht haben könnte, ist die Berechnung des Abstandes der Sonne zu Delphi. Das ist die Hypotenuse XS des Dreiecks XTS in Abbildung 6. Nach dem Satz des Pythagoras ist die Hypotenuse $\div (1608^2 + 6000^2) = 6212$ km. Dies stimmt gut mit einem angenommenen Durchmesser von Anaxagoras' flacher Erde von 5000 km überein[41]

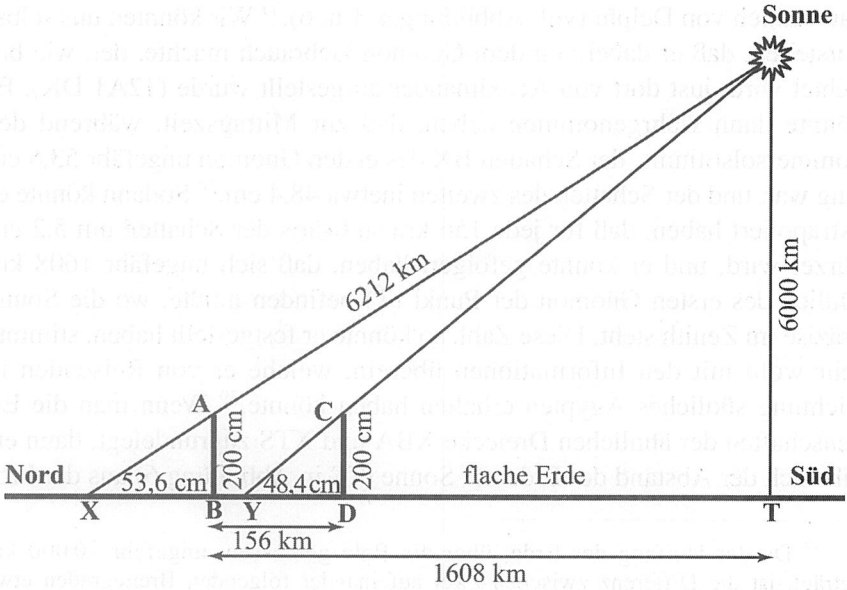


Abbildung 6. Wie Anaxagoras die Entfernung zur Sonne gemessen haben kann (nicht maßstabsgerecht)

und läßt auch noch Raum für den Mond übrig, um unter der Sonne um die Erde kreisen zu können. Falls die großen Zahlen beim Multiplizieren und

[40] Es ist in gewissem Sinne eine Frage des Geschmacks, ob man, in Abbildung 6, TS (die gerade Linie von der Sonne zur Erdoberfläche) oder XS (den Strahl der Bahn der Sonne um die Erde) den Abstand der Sonne zur Erde nennt. In diesem Aufsatz habe ich mich für TS entschieden, weil die chinesischen Astronomen dies auch taten. Für die Berechnung der Größe der Sonne ist, wofür man sich hier entscheidet, übrigens ohne Bedeutung.

[41] Vgl. Fehling (o. Anm. 6) 210: "Nun betrug die größte Entfernung innerhalb der damals bekannten Erde (von der Säulen des Herakles bis Babylon) ca. 5000 km".

Wurzelziehen ein Problem darstellten, dann hat er die Länge der Hypotenuse XS auch ohne Verwendung des Satzes des Pythagoras ermitteln können. Dasselbe Resultat kann nämlich auch mit Hilfe der ähnlichen Dreiecke erzielt werden. Da in Abbildung 6 AB und XB bekannt sind, kann die Länge von XA, ungefähr 207 cm, mit einer Meßschnur ermittelt werden. Die Länge von XS ist dann das Ergebnis der Proportion XA : AB = XS : ST, also 207 : 200 = XS : 6000, woraus sich ergibt, daß XS = 6210 km.

Um den letzten Schritt, die Bestimmung der Größe der Sonne, verstehen zu können, müssen wir uns vor Augen führen, daß Delphi der Mittelpunkt der flachen Erde ist und somit auch als Zentrum der Bahn der Sonne um die Erde angesehen werden kann. Der Strahl der Bahn hat, wie wir sahen, eine Länge von 6212 km, sodaß die vollständige Bahn der Sonne um die Erde $2\pi \times 6212$ km = 39 031 km beträgt.[42]

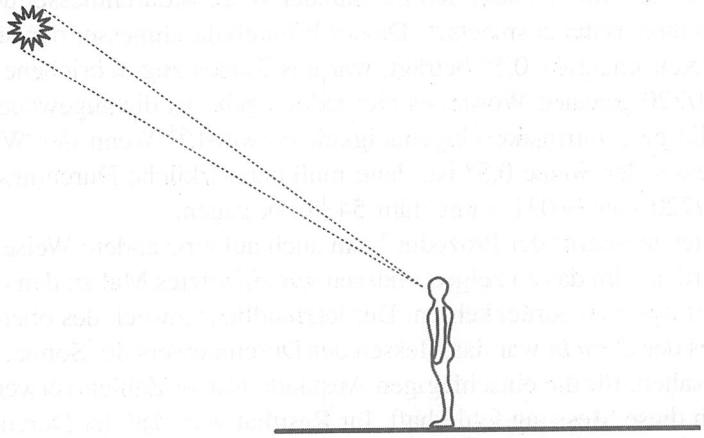


Abbildung 7. Der Winkel- oder scheinbare Durchmesser der Sonne

Nach der Überlieferung hat bereits Thales entdeckt, daß der Winkeldurchmesser (oder scheinbare Durchmesser) der Sonne 1/720 ihrer Bahn beträgt (11 A 1 [24] u. 11 A 19 DK). Daß diese Entdeckung Thales zugeschrieben wird, ist zu optimistisch und gewiß unrichtig,[43] aber es macht sehr wohl Sinn, sie seinem Nachfolger, Anaximander, zuzuschreiben, weil

[42] Wir dürfen annehmen, daß Anaxagoras den Wert von π ungefähr kannte, obwohl man in alten Kulturen gewöhnt war, den Wert von π auf 3 festzulegen. Vgl. Needham (o. Anm. 22), 99. Siehe auch D. R. Dicks, "Thales", *ClQ* 9 (1959) 307 Anm. 3.

[43] Vgl. die kritischen Bemerkungen in Dicks (o. Anm. 42) 306, und vom selben Verf., "Solstices, Equinoxes, and the Presocratics", *JHS* 86 (1966) 37.

dieser der erste war, der die Bahn der Sonne als einen vollständigen Zirkel um die Erde beschrieb. Dies bedeutet, daß Anaxagoras darüber Bescheid gewußt haben kann. Er könnte den Winkelkdurchmesser der Sonne berechnet haben, und zwar mittels eines der ältesten Zeitmessungsinstrumente, einer Wasseruhr oder *Klepsydra* (Abb. 8), wie dies von Cleomedes, im zweiten Jahrhundert nach Christus, dargelegt wurde. In diesem Zusammenhang ist eine Klepsydra ein Gefäß, welches regelmäßig mit Wasser gefüllt wird. Cleomedes beschreibt, wie ein Gefäß einer Klepsydra von dem Moment an gefüllt wird, da sich der erste Lichtschimmer der Sonne über dem östlichen Horizont zeigt bis zu dem Augenblick, an dem die Sonne ganz über dem Horizont steht. Während eines Tages und einer Nacht, d. h. während eines vollständigen Umlaufs der Sonne, wurden, so Cleomedes, die Gefäße 750 mal mit Wasser gefüllt.

Cleomedes kam zu dem Schluß, daß der Winkelkdurchmesser der Sonne 1/750 ihrer Bahn ausmacht.[44] Da der Winkelkdurchmesser der Sonne in Wirklichkeit ungefähr 0,5° beträgt, war das Thales zugeschriebene Resultat von 1/720 genauer. Worum es hier jedoch geht, ist die angewandte Methode, die eine intrinsike Ungenauigkeit aufweist.[45] Wenn der Winkelkdurchmesser der Sonne 0,5° ist, dann muß der wirkliche Durchmesser der Sonne 1/720 von 39 031 = ungefähr 54 km betragen.

Der letzte Schritt der Prozedur kann auch auf eine andere Weise ausgeführt werden. Um das zu zeigen, müssen wir ein letztes Mal zu den chinesischen Astronomen zurückkehren. Der letztendliche Zweck des oben zitierten Teiles der *Zhou bi* war das Messen des Durchmessers der Sonne. Da sie, wie wir sahen, für die einschlägigen Abstände fiktive Zahlen verwendeten, war auch diese Messung fehlerhaft. Ihr Resultat war, daß der Durchmesser der Sonne = 1250 *li* (520 km) betrug.[46] Sie nahmen eine hohle Röhre aus Bambus mit einer Länge von 8 *chi* und einem BinnenDurchmesser von 1 *cun* (= 0,1 *chi*) und stellten fest, daß die Sonne genau in diese Öffnung

---

[44] Cleomedes, *De motu circulari corporum celestium* 2.75 (ed. Ziegler [Leipzig 1891] 36).

[45] Vgl. Dicks (o. Anm. 36) 84: "(...) it was liable to constant error". A. Wasserstein ("Thales' Determination of the Durchmessers of Sun and Moon", *JHS* 75 [1955] 114–116) versucht plausibel zu machen, daß Thales nicht die Klepsydra-Methode heranzog, sondern den Winkel mittels eines mechanischen Verfahrens maß, das eine "calculation or geometrical construction, or some such process" zum Bestandteil hatte. Was dieses Verfahren genau gewesen sein soll, läßt er jedoch nicht wissen. Man beachte, daß Wassersteins Aufsatz nicht, wie der Titel suggeriert, den Durchmesser, sondern den Winkelkdurchmesser der Sonne zum Gegenstand hat.

[46] Zitiert in Cullen (Anm. 23) 78.

paßte. Sodann "(they) worked things out in proportion", wie der Text sagt. "Working things out in proportion" muß wohl bedeuten, daß sie erneut mit zwei ähnlichen Dreiecken rechneten: OPQ und OYZ. Die Länge der Röhre ist die Senkrechte von O auf PQ (der Durchmesser der Röhre), die zugleich die Senkrechte auf YZ (der Durchmesser der Sonne) ist. Nun gilt die folgende Proportion: 80 : 1 = 100 000 : x (x ist der Durchmesser der Sonne). Wie wir sahen, ist die Zahl von 100 000 *li* (41 580 km) viel zu groß, als Folge ihrer verfehlten Annahme mit Blick auf die Verkürzung des Gnomon-Schattens. Wenn wir jedoch die chinesischen *chi* und *cun* in Zentimeter umrechnen und die oben ermittelte Zahl von 6212 km als Entfernung des Auges des Wahrnehmers von der Sonne beibehalten, statt der fehlerhaften Zahl von 41 580 km, dann finden wir den Durchmesser der Sonne mit folgender Proportion: 22 176 : 2772 = 6212 : x, also x = ungefähr 78 km. Wenn man die Ungenauigkeit des verwendeten Instruments und der angewandten Methode berücksichtigt, kann man sagen, daß diese Zahl von derselben Größenordnung ist wie die eher ermittelten 54 km.

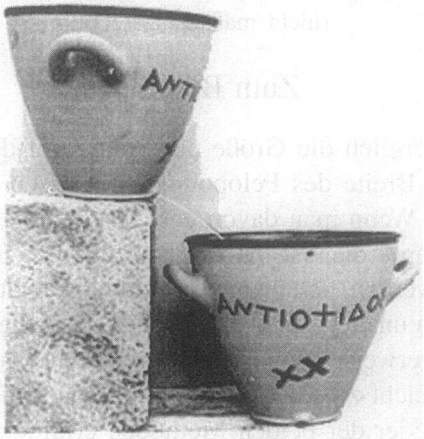


Abbildung 8. Eine Klepsydra

Die Guckröhre war Aristoteles bekannt,[47] aber das Instrument dürfte viel älter sein. Die angewandte Methode ist wesentlich dieselbe wie die

[47] Vgl. Aristot. *De gen. an.* 780 b 19–22 u. 781 a 9–12. Siehe J. Evans, *The History and Practice of Ancient Astronomy* (New York 1998) 33 u. 34: "a sighting tube (...) is simply a hollow tube attached to a stand. (...) The sighting tube was known to the ancient Greek astronomers by the name *dioptra*". Aristoteles verwendete jedoch noch das Wort αὐλός ('Röhre', 'Tülle', 'Hülse', 'Flöte').

Messung des Durchmessers der Sonne mit der *Dioptra*, ein Gerät, das wenigstens auf Hipparchos (2. Jh. v. Chr.) zurückgeht.[48]

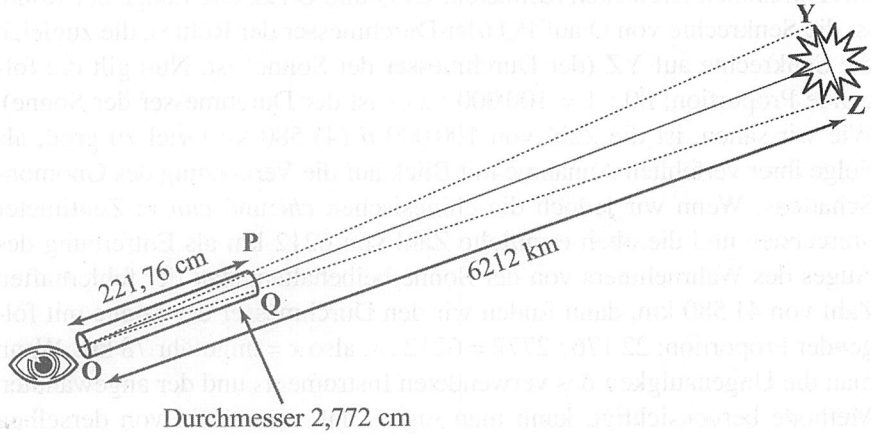


Abbildung 9. Die Messung des Durchmessers der Sonne mittels einer Guckröhre (nicht maßstabsgerecht)

Zum Beschluß

Anaxagoras verglich die Größe der Sonne mit dem Peloponnes. Die kleinste Ost-West-Breite des Peloponnes, gemessen über Sparta, beträgt ungefähr 100 km. Wenn man davon ausgeht, daß die Erde flach ist, kann die Größe der Sonne (dies ist ihr Durchmesser) als ungefähr 54 km oder 78 km berechnet werden, abhängig von der angewandten Methode, wie wir sahen. Wir müssen uns jedoch klarmachen, daß zu dieser Zeit alle Berechnungen notwendigerweise grob und ungenau waren, sodaß die Messungen von Anaxagoras leicht zu einer (etwas) größeren Zahl geführt haben können, als wir mit jeder der beiden Methoden ermittelt haben. Um nur *ein* Beispiel zu geben: Die alten Schätzungen des Winkelkdurchmessers der Sonne weichen von 0,5° bis 2° voneinander ab.[49] Wenn wir diese letzte Zahl beibehalten, die überraschenderweise von Aristarch verwendet wird,[50]

[48] Siehe die Beschreibung in Dicks (o. Anm. 36) 84. Der einzige Unterschied liegt darin, daß die Griechen den *Winkelkdurchmesser* gemessen haben, während die Chinesen den Anspruch erheben konnten, den "echten" Durchmesser der Sonne berechnet zu haben.

[49] Zu diesen und anderen Variationen in den Methoden und Resultaten von Messungen bezüglich der Größe der Sonne vgl. Heath (Anm. 4) 311–313.

[50] Vgl. *ebd.*, 353, Hypothese 6 u. n. 4, und 383, Proposition 8.

dann wird die Größe der Sonne ungefähr 216 km. Diese Zahl stimmt inetwa mit der größten Nord-Süd-Abmessung des Peloponnes überein.[51] Die Berechnungen in diesem Aufsatz verschaffen demnach nicht mehr als eine Indikation der Größenordnung, die gleichwohl mit der des Peloponnes vereinbar ist.

Auf Grund der Annahme, daß Anaxagoras seine Gründe hatte, die Größe der Sonne mit dem Peloponnes zu vergleichen, habe ich versucht, soviel "circumstantial evidence" wie möglich anzuführen, um zu zeigen, daß er die Mittel zur Verfügung hatte, mit denen er seine Behauptung mathematisch unterbauen konnte. Ob er ein Experiment wie das der chinesischen Astronomen ausführte oder nicht, ob er den Winkelkdurchmesser der Sonne mittels einer Klepsydra oder mit irgendeiner anderen Methode maß oder nicht, oder ob er vielleicht schlichtweg eine vernünftige Mutmaßung anstellte – wir dürfen schlußfolgern, daß Anaxagoras, von seinem Gesichtspunkt her, völlig recht hatte, als er die Größe der Sonne mit dem Peloponnes verglich. Von seinen Zeitgenossen wurde Anaxagoras "das Gehirn" genannt, seines schnellen Geistes und seiner großen Kenntnis von Naturerscheinungen wegen (59 A 15 DK). Vielleicht konnte in diesem Aufsatz gezeigt werden, daß er dieses Ehrentitels würdig war.

Anaxagoras kämpfte jedoch auf verlorenem Posten. Platon und vor allem Aristoteles legten dar, daß die Erde kugelförmig ist, und dies wurde zur herrschenden Sichtweise. Als Folge der Kugelform der Erde wurde die Sonne sozusagen in den Himmel katapultiert, und sie wurde viel größer, als die Vertreter der flachen Erde sich jemals hatten vorstellen können. Aristoteles scheint sich dessen sehr deutlich bewußt gewesen zu sein. Wenn er versucht, das Argument des Anaxagoras, welches im *Intro* dieses Aufsatzes zitiert wurde, zu widerlegen, macht er darauf aufmerksam, daß die Vertreter einer flachen Erde "vergessen, die Entfernung der Sonne zur Erde zu berücksichtigen" (Aristot. *De caelo* 294 a 5). Als Einwand gegen Anaxagoras' Argument ist diese Bemerkung von geringem Wert, da der Abstand der Sonne durchaus nichts mit der Frage zu tun hat, ob die Linie, welche die Sonnenscheibe am Horizont abschneidet, gerade oder gekrümmt ist. Aristoteles' Worte bezeugen jedoch, daß ihm bewußt ist, daß die Form der Erde und die Entfernung der Sonne zwei Sachverhalte darstellen, die mit einander verbunden sind. Ganz am Ende des Kapitels 14 des zweiten Buches seines *De caelo* (das ist das Kapitel, in dem er den Beweis für die

---

[51] Vgl. Fehling (Anm. 6) 219: "Die größte Entfernung innerhalb des Peloponnes ist ca. 220 km".

Kugelform der Erde führt) nimmt er, in deutlichem Kontrast zu Anaxagoras' Auffassung, als gegeben an, daß "sie (d. h. die Erde.– *D. L. C.*) im Vergleich mit anderen Himmelskörpern nicht groß ist" (298 a 20). Und an anderer Stelle sagt er etwas genauer, daß "astronomische Forschung nunmehr deutlich gemacht hat, daß die Erde kleiner ist als einige Himmelskörper" (*Meteor.* 339 b 7–9).

Dirk L. Couprie
Maastricht

По сообщениям Плутарха, Ипполита и Диогена Лаэрция, Анаксагор сравнивал размер Солнца с Пелопоннесом. В статье доказывается, что эта идея не безумна с точки зрения человека, считавшего Землю плоской. Располагая такими инструментами, как гномон, диоптра и клепсидра, и такими геометрическими познаниями, как свойства подобных треугольников и теорема Пифагора, Анаксагор мог произвести измерения и вычисления, позволявшие получить примерно такой результат.

ИНСЦЕНИРОВАННАЯ СОФИСТИКА В “АЛКЕСТИДЕ” ЕВРИПИДА (*Alc*. 509 sqq., 1008 sqq.)

Нас будут занимать сцены мистификации в “Алкестиде”,[1] в особенности первая, когда Адмет вводит в заблуждение Геракла.

§ 1. *Траур и гостеприимство*

Великодушная жена умерла вместо своего мужа. Признаки приближающейся смерти (ст. 77 сл., 133 сл.) были ощутимы давно; постепенно они становились все отчетливее;[2] после ст. 422 слл. готовятся похороны. Адмет дает прямые распоряжения о трауре, πένθος: от всех домашних ожидаются соответствующая *стрижка* и *черные одежды*; ст. 512 и 536 слл. показывают, что сам Адмет уже в трауре. Навстречу Гераклу, который рассказывает Хору о том, как он оказался близ дома своего старого друга по дороге на новый подвиг (кони Диомеда), выходит Адмет, одетый так, как положено скорбящему. Скорбь Адмета нестерпимо сильна,[3] однако такой друг, как Геракл, не должен и сегодня остаться без дружеского крова – таково

---

[1] Ссылки на текст “Алкестиды” даются по изд.: *Euripidis Alcestis*, ed. A. Garzya (Lipsiae 1980), причем иногда решения издателя приходится оспаривать. Издание схолиев – Э. Шварца: *Scholia in Euripidem*. Coll., rec., ed. E. Schwartz, II (Berolini 1891). Наряду со старыми комментариями к пьесе, автор в процессе последнего редактирования мог воспользоваться новым, обстоятельно комментированным изданием: Euripides. *Alcestis*. With intr. and comm. by L. P. E. Parker (Oxford 2007).

[2] *Alc*. 818 сл. драматически столь выразительны, что их ни в коем случае не следует убирать (ср. ниже прим. 27): они свидетельствуют о том, что распоряжение Адмета о трауре приведено, как и следовало ожидать, в исполнение. Геракл, конечно, не мог не видеть этого сразу, в чем его и обвиняет слуга Адметова дома (751 сл., 754); сам герой признает это в ст. 826 сл. (ср. 923, но и 512!). Указание ст. 98 слл., что χέρνιψ πηγαῖος у входа в дом Адмета еще не стоит, следует, нам кажется, понять в том смысле, что затем, по смерти Алкестиды, таковой сразу являлся взору зрителя. Эта косвенная παρεπιγραφή, указывающая на сценические манипуляции с реквизитом, повышала выразительность обоих диалогов Адмета и Геракла; ср. последовательность поэта в отношении χαίτη τομαῖος в ст. 101 сл., 215 слл. и 425, с одной стороны, и 512, 818 сл., с другой.

[3] Вопрос об эгоизме Адмета стал предметом обширной полемики, образчики которой собраны в томе: *Twentieth Century Interpretations of Euripides'*

баснословное гостеприимство Адмета, веками воспеваемое на дружеских пирах эллинов: Аристофан (*Vesp.* 1239) и Афиней (XV, 695 c) равно цитируют знаменитый сколий: ᾿Αδμήτου λόγον ... μαθὼν τοὺς ἀγαθοὺς φίλει. Категорический императив гостеприимства упомянут и в прологе (ст. 6 слл.) как залог дружбы Аполлона к Адмету и его дому. Помнит зритель и пророческое слово Аполлона (ст. 65–69): Геракл вырвет Алкестиду из рук Смерти.

Все знают, что Алкестида будет спасена и почему это так; не знают лишь того, *как* это произойдет в настоящей пьесе. Задача Адмета: не занимать героического друга, несмотря на скорбь и очевидные признаки траура, тяжкой домашней бедой. Понятна зрителю и задача драматурга: примирить это противоречие и справиться с драматичным внутренним конфликтом. Ведь осознав беду в доме друга, Геракл *не останется* передохнуть перед

Alcestis: A Collection of Critical Essays. Ed. by J. R. Wilson (Englewood Cliffs, N. J. 1968). Повод к этой затянувшейся и далеко заходящей дискуссии дал сам Еврипид, введший опасный мотив Адметова эгоизма в сцене перебранки сына с отцом (629 слл.). Между тем, как справедливо отмечалось исследователями аттической трагедии, мотивы агонов бывают весьма безразличны к остальному действию и к индивидуальности персонажей. Алкестида жертвует собой добровольно; с приближением рокового часа и она, и Адмет все больше осознают ужас события и ответственность за принятое вместе решение. Правда, О. Уайльд требовал запретить самопожертвование законом как источник аморализма для тех, кто жертву принимает; подвести под запрет великодушие вообще – и в доме Адмета все стало бы проще, а в мире – беднее. Но греки этого не хотели, и Алкестида оставалась идеалом жены (напр., Plat. *Symp.* 179 b–d в греческих надгробных эпиграммах; ср. *GVI* 2005, 60). Взвешенное мнение А. Лески, занимавшегося и этой стороной "Алкестиды", отреферировано им самим (A. Lesky. *Die tragische Dichtung der Hellenen* [Göttingen [3]1972] 296 f.): Еврипид не хотел уничтожить сказку; он лишь украшал ее по-своему, проблематизируя, по своему обыкновению, всех и вся. Тем не менее такие ценности, как φιλία, οἰκία, ξενία, определенно торжествуют в пьесе над всем, что для поэта не так несомненно, как они (G. Smith. The Alcestis of Euripides. An Interpretation // *RFIC* III [1983] 129–145). Стоит, нам кажется, отметить особо и то, что σοφία лежит, по автору "Алкестиды", в природе людей, заслуживающих названия порядочных (*Alc.* 602 sq.). Действия таких полны высшей мудрости даже тогда, когда они *сами этого в точности не знают*, а другие упрекают их в недомыслии: 551 сл., 565, 809 и еще раз тогда, когда Адмет, почти тупо отказываясь от приведенной Гераклом "жены", тем самым (невольно) подтверждает, что он таковой заслуживает – ст. 1093. Проведение этой дорогой Еврипиду идеи применительно к Адмету доказывает a fortiori, что каковы бы ни были проблематичные стороны в решениях героя, в целом Адмет и по его, Еврипида, замыслу – ἀγαθὸς καὶ ἐσθλὸς ἀνήρ.

ожидающей его встречей с ужасными конями Диомеда, как прямо сказано в ст. 537–545 и подтверждено затем несколько раз (563 сл., 822 слл., 1010 слл.). Великодушный обман самоотвержения через преодоление скорби обязательством совершается на глазах у зрителя в ст. 509–535, к рассмотрению которых мы теперь и обратимся.[4]

Первые встревоженные, деликатно-подготовительные вопросы Геракла по поводу очевидного траура в дружественном доме дают Адмету возможность собраться с силами, чтобы скрыть, какая беда пришла в его дом. Кто-то умер (ст. 513), однако это *не* дети, *не* отец и *не* мать Адмета (ст. 509–517; cf. Eur. *Hipp.* 790 sqq.). После этих подверженных риску возрастных категорий Геракл, действующий методом исключения, подходит к больному пункту: *так уж не жена ли*? В стихомифии ст. 518–535, к концу которой почти *очевидное* перестает быть таковым для Геракла, весомо каждое слово, так что приведем здесь этот пассаж полностью, используя издания А. Гарсиа и Дж. Диггла вместе с важными для наших толкований текстологическими данными.

ΗΡ. οὐ μὴν γυνή γ᾽ ὄλωλεν Ἄλκηστις σέθεν;
ΑΔ. διπλοῦς ἐπ᾽ αὐτῇ μῦθος ἔστι μοι λέγειν.
520 ΗΡ. πότερα θανούσης εἶπας ἢ ζώσης ἔτι;
ΑΔ. ἔστιν τε κοὐκέτ᾽ ἔστιν, ἀλγύνει δ᾽ ἐμέ.
ΗΡ. οὐδέν τι μᾶλλον οἶδ᾽· ἄσημα γὰρ λέγεις.
ΑΔ. οὐκ οἶσθα μοίρας ἧς τυχεῖν αὐτὴν χρεών;
ΗΡ. οἶδ᾽, ἀντὶ σοῦ γε κατθανεῖν ὑφειμένην.
525 ΑΔ. πῶς οὖν ἔτ᾽ ἔστιν, εἴπερ ᾔνεσεν τάδε;
ΗΡ. ἆ, μὴ πρόκλαι᾽ ἄκοιτιν, ἐς τόδ᾽ ἀναβαλοῦ.
ΑΔ. τέθνηχ᾽ ὁ μέλλων, κοὐκέτ᾽ ἔσθ᾽ ὁ κατθανών.
ΗΡ. χωρὶς τό τ᾽ εἶναι καὶ τὸ μὴ νομίζεται.
ΑΔ. σὺ τῇδε κρίνεις, Ἡράκλεις, κείνῃ δ᾽ ἐγώ.
530 ΗΡ. τί δῆτα κλαίεις; τίς φίλων ὁ κατθανών;
ΑΔ. γυνή· γυναικὸς ἀρτίως μεμνήμεθα.
ΗΡ. ὀθνεῖος ἢ σοὶ συγγενὴς γεγῶσά τις;
ΑΔ. ὀθνεῖος, ἄλλως δ᾽ ἦν ἀναγκαία δόμοις.

---

[4] Место этой сцены в пьесе, понимаемой как глубинно-структурное целое, анализирует Г. А. Зеек (G. A. Seeck. *Unaristotelische Untersuchungen zu Euripides. Ein motivanalytischer Kommentar zur 'Alkestis'* [Heidelberg 1985] 127–132). Близкие задачи позже решал и П. Ример (P. Riemer. *Die Alkestis des Euripides. Untersuchungen zur tragischen Form* [Frankfurt/Main 1989] 29–34), который внимательно разбирает мотив гостеприимства и зримое присутствие Адметова дома.

ΗΡ. πῶς οὖν ἐν οἴκοις σοῖσιν ὤλεσεν βίον;
535 ΑΔ. πατρὸς θανόντος ἐνθάδ' ὠρφανεύετο.

521 δ' ἐμέ Murray, τ' ἐμέ **Π**, τε με **Λ**, δέ με **BOV**, quod in textum recepit Diggle
526 τόδ' codd. τότ' Wakefield, quem sequuntur Garzya, Diggle; ἀναβαλοῦ codd., ἀμβαλοῦ Nauck, quod edd. plerumque placuit
527 τέθνηχ' ὁ **BOV** et Triclinius, τέθνηκεν **LP**; κοὐκέτ' ἔσθ' ὁ κατθανών **BOV**: χὠ θανὼν οὐκ ἔστ ἔτι **L**, καὶ ὁ θανὼν οὐκέτ' ἐστιν **P**; κἀνθάδ' ὢν οὐκ ἔστ' ἔτι Jackson, cuius coniecturam in textum recepit Diggle
530 φίλων **BOV** et **L** m: ἦν **L**, οὖν **P**

Адмет не считает возможным сказать гостю правду о смерти жены, но не может позволить себе отрицать ее жертвенную смерть и, став на путь прямого обмана, заявить, что смерть, признаки которой видны всякому, касается какого-нибудь второстепенного лица, а Алкестида жива. Прямая ложь – пусть даже конвенциональная ложь в интересах дружества – была бы в устах Адмета непристойна, раз сам он жив единственно потому, что жена его и обещала умереть за него, и выполнила свое обещание. Грубая ложь оскорбляла бы жертву Алкестиды. Афинский зритель ко времени постановки "Алкестиды" в 438 г. до н. э. знал Еврипида без малого двадцать лет; в "Пелиадах" 455 г.– первом выступлении Еврипида на аттической сцене – Алкестида должна была по меньшей мере упоминаться как одна из Пелиад. И всему театру было понятно, что уж Еврипид-то ни за что не станет упрощать свою задачу и каким-нибудь образом в разговоре Адмета с Гераклом умудрится примирить горе вдовца с великодушием гостеприимца. Геракл после разговора с Адметом приходит к убеждению, что Алкестида жива. Как это произошло?

Ст. 519 являет первый ход в этой игре – про Алкестиду, оказывается, можно говорить двояко. Факта смерти Адмет a limine не отрицает, однако придает беседе некий аналитический тон. Геракл заботливый друг и хотел бы большей определенности. Он ведет расспросы осторожно, вдумчиво и настойчиво. Приятель как будто философствует? Тогда надо поставить вопрос так, чтобы неопределенность исключалась (ст. 520): ты о ней о мертвой или о живой сказал это? И вот на этот сокрушительный вопрос в духе ἄφυκτα ἐρωτᾶν[5] является ответ: "Она есть и ее нет, только огорчает она меня". В этих

[5] ἄφυκτοι λόγοι Arsph. *Equ.* 757, cf. *Nub.* 1047; ἄφυκτον ἐρώτημα Plat. *Theaet.* 165 b; ἄφυκτα ἐρωτᾶν Plat. *Euthyd.* 276 e.

словах еще определеннее, чем в первом ответе Адмета, виден некий маневр и стратегия, которую уже стремится уловить зритель. Факт смерти признан; более того, кроме признания (οὐκ ἔστι), тут и эмоциональное следствие – чувство скорби (ἀλγύνει δ' ἐμέ).[6] Одновременно утверждается, однако, и существование Алкестиды (ἔστι). Такой ответ снова, конечно, не удовлетворяет Геракла (ст. 522), отказывающегося понимать диалектическое утверждение в ответ на жизненно важный вопрос. Впрочем, ответ Адмета затрудняет и толкователей, объясняющих его ἔστι по-разному.

Действительно, уйти от того, что существование Алкестиды высказыванием Адмета в ст. 521 утверждается, ссылаясь на (нередкий у греков) полярный способ выражения,[7] неоправданно. Ведь именно полярность утверждений в высказывании Адмета находится в центре внимания зрителей, составляет главную заботу автора и не проходит незамеченной для Геракла, отказывающегося постичь утверждение Адмета. Поэтому можно понять тех, кто, как Э. Дейл,[8] склоняется к такому решению: говоря, что Алкестида ἔστι, Адмет подразумевает ее тело, покуда еще не захороненное; для публики прелесть того же опасного для правдивости Адмета ἔστι в этом случае состояла, будто бы, в том, что Алкестида, как заранее известно зрителям, умерла небезвозвратно: "в этом смысле μῦθος о ней действительно был двояким", объясняет Дейл,[9] а до нее – Л. Вебер.[10]

---

[6] В ст. 521 для нас любопытнее вариантов δέ με (часть рукописей) или δ' ἐμέ (Murray) структура и интонация этого утверждения, напоминающего отчасти ст. 1093 (αἰνῶ μὲν αἰνῶ, μωρίαν δ' ὀφλισκάνεις) или ст. 1017 сл.; еще определеннее сходство *Alc*. 521 с *Bacch*. 1327, *IA* 650. Создается ощущение, что общая для этих мест форма высказывания переносила вес утверждения на вторую часть фразы, а как раз это и нужно Адмету в ст. 521: ведь траур отрицать невозможно, а сочетание ἐστὶ κοὐκέτ' ἔστι опасно разглядывать чересчур пристально.

[7] К так наз. polare Ausdrucksweise см.: Schwyzer *GrG* II, S. 704, d (с лит.).

[8] Euripides. *Alcestis*. Ed. with comm. by A. M. Dale (Oxford 1954).

[9] Примечательно, что ст. 519 дает διπλοῦς μῦθος, а не λόγος – говорящий подчеркивает (пока) затруднение *формулировки*, а не апорию мысли. Отметим, что ст. 141–143 уже готовили – словно примеряли – к умирающей диалектическую формулу; тогда ζῆν (εἶναι) отвечало положению вещей в действительном времени, а θανεῖν вводило тривиальное предвосхищение неминуемого, по существу уже наступающего события (ср. 352: οὐκ ἔχων ἔχειν).

[10] Толкование ἔστι в смысле указания на незахороненное еще тело выдвигал Л. Вебер, которому приходилось спорить с схолием к разбираемому стиху (Euripides. *Alkestis*. Erklärt von L. Weber [Leipzig–Berlin 1930] ad loc.). Необходимо признать, что точное определение момента смерти человека составляет проблему. Различая естественную и социальную смерть, последнюю предлагают считать наступившей в момент прекращения функционирования мозга (S. C. Humphreys. *The Family, Women and Death. Comparative Studies*

Правильно ли, однако, внушать современному читателю и предполагать у греческого зрителя мысль, будто об умершем можно говорить, что он "есть", покуда тело его находится в доме, а погребальные обряды не завершены? Конечно, состояние это переходное, и язык бывает в этой ситуации то неповоротлив, то лукав; психологически, к тому же, пока тело покойного в доме, его присутствие бывает ощутимее, чем жизнь здравствующих домочадцев. Тем не менее представляется, что в ответе на вопрос, жива или мертва Алкестида, ἔστι не должно подразумевать ее незахороненное тело, так как это шло бы вразрез с (естественными) представлениями и высказываниями героев той же "Алкестиды".

Говоря о близкой кончине, Алкестида незадолго до своего конца прямо заявляет, что завтра она "будет не существующей" (ст. 320 слл.: ἐν τοῖς οὐκέτ' οὖσι λέξομαι). Сама Алкестида, следовательно, ни в коем случае не сказала бы о себе в момент разговора Геракла и Адмета, что она "есть". Также и в ст. 141 (καὶ ζῶσαν εἰπεῖν καὶ θανοῦσαν ἔστι σοι), который словно готовит анализируемый нами ст. 521, она называется живой, поскольку еще жива, но и мертвой, ибо *смерть ее предрешена*.[11] Момент смерти обозначен в тексте ясно в ст. 392, когда после последнего χαῖρε Алкестиды Хор свидетельствует: βέβηκεν, οὐκέτ' ἔστιν Ἀδμήτου γυνή.

Что касается версии о мотивировке ἔστι в духе трагической иронии светлого тона (Алкестида жива, ибо оживет), то Адмет этого знать не может и, главное, не должен; бывает ирония "на публику", но нужна мотивированность и для говорящего. Подвиг Геракла будет состоять в том, что он вырвет Алкестиду из рук Таната, так что он скорее воскресит ее, чем оградит от

[London 1983] 148–150). Было бы странно, однако, если бы люди, хотя бы и "древние", не отличали смерть от похорон. И неудивительно, что словоупотребление "Алкестиды" находится в прямом противоречии с идеей Вебера. Правда, умирающая Алкестида иногда называется уже (и) мертвой (141 слл. в ответ на альтернативу ст. 139 сл.; 270 сл., 390 сл. против 205 сл., 235 сл., 280 сл.); однако только что скончавшаяся (ст. 392) героиня нигде кроме ст. 521 не называется живой (393 сл., 404, 414 сл., 419, 422 слл., 454 etc.). Непохороненный покойник охарактеризован в ст. 93 сл. как οὐ φροῦδος ἐξ οἴκων νέκυς или νέκυς ἀρτιθανής в ст. 599–600. Манера иногда говорить о покойном как о живом, обращаться к нему, называть бренные останки именем покойного и даже почти отождествлять их с личностью умершего распространена в различных культурах и имеет множество причин. Знаменитый случай – Hom. *Il.* I, 3 sq. (ψυχὰς ... αὐτοὺς δέ ...), из чего, конечно, нельзя делать далеко идущих выводов о гомеровской особой психологии, так же как из известной *эпитафии* "Здесь лежит Суворов" неправильно было бы выводить, что Державин (вдохновляясь, видимо, Эннием) отождествлял полководца с телесным обличием последнего. Ср. σῶμα τόδε из ст. 636, равносильное ἀνὴρ ὅδε в ст. 690, причем всякому, кто знаком с аттическим словоупотреблением, ясно, что этим выражением указывают на физическое *присутствие человека,* или на *человека в его телесном облике.*

[11] Если бы предвосхищение будущего не практиковалось в житейском обиходе, форма 1-го л. perf. act. τέθνηκα вообще не должна была бы употребляться. Между тем это не так: ср. Eur. *El.* 687, *Hec.* 431.

смерти.[12] Иначе говоря, даже если ἔστι в ст. 521 способно служить предвосхищающим намеком, не видно, на каком основании это мог бы утверждать Адмет.

Не представляется возможным объяснить диалектическое высказывание Адмета и в обобщенно-философском смысле: "и есть, и нет" потому применены к Алкестиде, что по-гераклитовски применимы ко всему существующему вообще[13] – контекст не приготовил зрителя к столь специфически философскому подходу, который и вообще неуместен на трагической сцене. Не удовлетворяет и психологически-фигуральное объяснение: Алкестида жива постольку, поскольку только благодаря ее жертве среди живых остается ее муж. Вообще говоря, такое решение мыслимо (*GVI Peek* 795; 1287: οὐκ ἔθανέν γε θανών); в "Алкестиде" к тому же неоднократно говорится, что Адмет не только жив благодаря Алкестиде, но и живет ею (273 сл.); она заменяет ему и родителей (645 сл., 666 сл.), а сам он становится теперь не отцом только, но и матерью своих детей-сирот (377). Тем не менее идеи, что Алкестида после смерти жива в живущем как бы вместо нее муже (легенды и песни, ст. 445 слл., 993 – не в счет), в тексте пьесы не находим нигде, а потому угадывать за ἔστι ст. 521 эту идею вряд ли правомерно.[14]

Точно так же не разработана и следующая возможность ухода от дихотомического вопроса Геракла: ее нет, но она, т. е. ее труп, здесь (зловещая мистификация относительно трупа у Софокла, *El*. 1472 слл.: ποῦ κατ' οἶκον ... Κλυταιμνήστρα; – αὕτη πέλας σοῦ – не в счет: не зря подобрано выражение "с тобою рядом"). Или под ἔστι подразумевается бессмертие души и доблести, как высказывался (*Anth. Pal*. VII 251) Симонид, утверждая: οὐδὲ τεθνᾶσι θανόντες? Но и на этот лад ничто в пьесе не настраивает – смерть мыслится в пьесе во всей своей мощи и полноте по крайней мере до борьбы Геракла с Танатом.

Подытоживая, следует сказать, что все приведенные толкования ἔστι в ст. 521, исходящие из законного желания оправдать утвердительную часть высказывания Адмета, раз уж и он, и его творец Еврипид, вообще говоря, не ищут легких путей, оказываются натянутыми. Необходимо признать, что Ад-

---

[12] Воскресение или, сказать осторожнее, возвращение Алкестиды предполагается заранее известным зрителю, однако Еврипид не забыл предупредить об ожидаемом чуде прямо (*Alc*. 65 sqq.), а по ходу действия многократно намекать на него либо отрицательным образом (122 слл.: Асклепий наказан за такие попытки; 357 слл., 799, 985 сл.), либо положительным (604 сл., 666 слл., 837 слл.), либо – и так чаще всего – волнующе-неопределенным (205 слл., 414 сл., 418 слл., 455 слл., 782 сл., 870 сл., 876 сл., 892 сл., 930 слл.). Что касается подробностей погребения и освобождения "из рук" Смерти, то тут у Еврипида нет ясности, какая и вообще вряд ли возможна при обработке подобного сюжета.

[13] О "диалектических" формулировках, когда нечто одновременно и утверждается, и отрицается, см. ниже прим. 35.

[14] Примеры на различные вариации темы "покойный жив" собраны А. И. Доватуром в изданных нами "Материалах для индекса к *GVI* (Peek)" // *Этюды по античной истории и культуре Северного Причерноморья* (СПб. 1992) 218.

мет своим ἔστι прибегает к обманной подпорке в той комбинации, которую ниже нам предстоит разобрать подробнее. Означает ли это, что Еврипид как драматург проиграл то состязание изощренного благородства со здравым смыслом, которое сам же затеял?

Нам думается, что ἔστι – ложь, притом ложь грубая, но не позорная. Во-первых, каждый хороший лжец (т. е. всякий, кто понимает, что не нужно, опасно и, наконец, скучно, обманывая, говорить ложь, всю ложь и только ложь) знает, что даже при великом искусстве внушать другим ложные мысли достичь здесь успеха с помощью одних правдивых высказываний удается все-таки редко.[15] Во-вторых, цель Адмета благородна. В-третьих, задача его трудна; наконец, и это, пожалуй, главное,– наличие лживой подпорки в виде ἔστι *затмевается* отчаянно прямым и, как мы уже отмечали, как бы сдвоенным признанием смерти Алкестиды в том же ст. 521: οὐκ ἔστι и ἀλγύνει. Смелость этого признания Адмета заставляет зрителя забыть о первой части ответа: теперь-то Геракл узнáет, почему траур в доме и откуда печаль хозяина. Задача великодушной мистификации гостя, а вместе дальнейшее спасительное развитие сюжета теперь, кажется, неосуществимы.

§ 2. *Трюк Адмета*

Между тем именно начиная со ст. 522 Геракл все больше признает свою растерянность, а Адмет переходит в наступление – теперь вопросы задает он. Уже в его тоне слышна растущая, хотя пока загадочная для зрителя уверенность в себе.– *Да знаешь ли ты судьбу, которая ей суждена? – Что она, то есть, обещала вместо тебя умереть? Конечно, знаю.– Ну как же она жива, на такое согласившись?* На это следует ответ Геракла: *– О, не оплакивай супругу наперед, отложи пока.*

Ясно, что в ст. 526 Геракл советует не упреждать событий, тем более печальных. Некоторые издатели пробовали в рукописном ἐς

---

[15] Нельзя, таким образом, не согласиться с Г. А. Зееком, что в ст. 521 Адмет допускает не только двусмысленное, но и прямо ложное высказывание: см. Зеек (прим. 4) 127 слл. Об отношении к лжи в ее существенных разновидностях см. сборник: *Die Lüge.* Hrsg. von O. Lipmann und P. Plaut (Leipzig 1927). Трагедия давно использовала сцены обмана, которые увлекали греческого зрителя своей интеллектуальной динамикой и были использованы трагиками для разработки такого сложного мотива, как (трагическое) незнание. О таких сценах у Еврипида см. подборку и анализ в работе: S. Jäkel. Wahrheit und Trug in den Dramen des Euripides // *Arctos* 11 (1977) 15–40.

τόδε видеть желательное для них ‘до тех пор’ (так А. Вейль, Л. Вебер) или толковать это словосочетание как ‘на потом, auf später’.[16] Однако против этого мнения, хотя оно высказано и у Kühner-Gerth I, 646, давно существует не лишенное справедливости соображение: такого смысла от ἐς τόδε ожидать трудно, потому что оно означает скорее ближайшее настоящее, чем дальнейшее будущее. Поэтому ради получения футурального смысла появились попытки вместо τόδε читать τότε. Эту конъектуру поддерживали Ельмслей и А. Наук, читавший ἐς τότ᾽ ἀμβαλοῦ, что принято и в изд. Диггла. Между тем весьма распространенная апокопа в двусложном предлоге хоть и обязательна здесь для метра, но это еще не означает, будто она регулярно отражалась в орфографии классического времени (ср. *El.* 1299: καπφθιμένης Elmsley, καταφθιμένης **L**, где соотношение такое же). Давать эту облегчающую скандирование ямбического триметра орфографию в современных изданиях, наверное, не обязательно; иначе говоря, несмотря на сочувствие Дэйл и других издателей, чтение Наука ἀμβαλοῦ стоит принимать разве что наполовину – как подсказку к скандированию стиха. Что касается поправки τότε, то ее (*pace* Diggle) надо решительно отвергнуть. Ведь ἐς τόδε означает “на сей час, в настоящий момент, пока”– ср. в более полной форме ἐς τόδ᾽ ἦμαρ Aesch. *Sept.* 21, или εἰς τὴν παροῦσαν ἡμέραν Eur. *Phoen.* 1197, или любопытное ἐς τόδ᾽ ἡμέρας в *Alc.* 9. А это значит, что ἐς τόδε прекрасно встраивается в смысл: “это *пока что* отложи” (ср. οὐκ εἰς ἀμβολάς *Hel.* 1297, *Heracl.* 270); ἐς τόδε в *Alc.* 526, иначе говоря, равносильно громоздкому, но излюбленному у Еврипида εἰς παρόντα (или τὸν ὄντα) νῦν χρόνον. Что касается εἰς τότε, то приписываемое этому сочетанию значение у Еврипида выражалось через εἰς ὕστερον (*IA* 720) или εἰς ἄλλας ὥρας (*IA* 122); ср. ἐς ὀπίσ(σ)ω, μέχρι τότε у других авторов. Смысл ‘пока что’ у рукописного ἐς τόδε в языковом отношении обычнее, а по ходу диалога – выразительнее. Ведь в ст. 513 прямо сказано, что Адмет хоронит *сегодня* (ἐν τῇδ᾽ ἡμέρᾳ).

Итак, в ст. 526, как показывают и слова μὴ πρόκλαιε, мысль Геракла, благодаря трюку Адмета, отведена от неминуемых, казалось

---

[16] H. Hommel. Euripides und der Tod. Ein Chorlied des Dichters auf einer Inschrift aus Ostia // *Epigraphica* 19 (1957) 136–164 = Euripides, *WdF* 89 (1968) 124 ff. = H. Hommel. Euripides in Ostia // *Symbola* (Hildesheim – New York I, 1976) 117 ff., 158 Anm. 153.

бы, выводов. “Выходит, до сих пор (ἐς τόδε) все хорошо?”– размышляет Геракл. А что великий герой и вообще предлагает жить настоящим, не терзая себя излишними заботами о будущем или обязательствами из прошлого, это он сам расскажет чуть позже (*Alc.* 782 sqq.). Стих 526 является поворотным в разбираемом отрывке, ибо здесь ярко показано соотношение простой истины (сегодняшнее положение в доме Адмета) и усилий познания (напряженные расспросы Геракла). В самом деле, Адмет не только уже не утаивает смерти своей жены, но прямо-таки настаивает на этом. Между тем собеседник, дружественный и пытающийся понять происходящее, на глазах у зрителя все дальше отходит от понимания простых и существенных фактов.

Дэйл говорила о “слабом объяснении” Адмета в стт. 525 и 527, “справедливо отвергаемом в ст. 528”.[17] На наш взгляд, напротив: в плане интеллектуальной изощренности искусство Еврипида является здесь в полной силе. Обманная подпорка, что Алкестида-де “*и жива*”, уже ушла на второй план, ибо превзойдена прямым признанием ее смерти, которое, однако, не производит того действия, которого следовало бы ожидать. Геракл сбит с толку. Почему? Потому что ему дана в ст. 519 и 521 некая умозрительная основа: дело оказалось нечувствительно переведено в область умозрения, к которому Геракл (ст. 779 слл. дает эпикурейский мотив ante nomen) весьма мало склонен.[18] Между тем в ст. 523–525 философская колея развивается дальше. Софистическая подстановка, surreptio или

---

[17] Dale, *Alcestis*, ad loc.

[18] Геракл “Алкестиды”, несмотря на типизацию в его облике – и образе – силача-жизнелюба, благороден, а значит – чтит благородство в других. Что автор не хотел в сцене первой мистификации представить его умственно ограниченным, не только ожидается из общих его представлений о герое на трагической сцене (мужская глупость непоэтична), но и прямо видно по второй мистификации, где интеллектуальное господство (опять благодаря преимуществу в знании) выпадает, наоборот, на долю Геракла. Весьма поучительно и то, как Геракл сумел проанализировать свою ошибку: от поспешного ἐψεύσατο (ст. 808) он поднимается до понимания роли умолчания истины: ст. 812, οὐκ ἔφραζε; ст. 832 τὸ μὴ φράσαι, ср. ст. 857 ἔκρυπτε, что в ст. 1038 признает сам Адмет. Иначе говоря, Геракл выявляет умолчание как важнейший элемент развитой техники обмана, а этим дорожит сам Еврипид, в чем можно убедиться на большинстве софистических μηχαναί (*Hel.* 1625, cf. 1023; *Ion* 1566, cf. A. Gavrilov. Der Spruch Apollons im *Ion* des Euripides // *Hyperboreus* 8 (2002): 1, 66). Против “глупости” Геракла справедливо возражение Г. А. Зеека (прим. 4) 130 сл.

suggestio falsi состоит в том, что правда факта представлена как *вывод* из теоретических положений: да, Алкестида умерла, умерла хотя бы в том смысле, что долженствующее наступить (смерть жены вместо Адмета) следует считать уже наступившим. *Неприемлемы для собеседника посылки такого утверждения – так он отбросит и то, что было подано как вывод из них.* Слова μὴ πρόκλαιε, где προ- следует понимать не в стертом, а в прегнантном (именно временном) смысле,[19] выражают несогласие Геракла с Адметом в том будто невзначай возникшем философском дискурсе, куда второй столь же незаметно, сколь искусно втянул первого.[20]

Разобранная нами стратегема готовит к следующей паре стихов. Теперь Адмет поднимается от частного случая к общему положению, более отчетливо формулируя ту посылку, на которой держалось его предшествующее высказывание. Как бы мы ни читали ст. 527 – в форме ли, угадываемой за разночтениями **LP**, по другим

---

[19] Одно из значений προ- указывает на упреждение соответствующего действия. При verba lugendi применительно к печальным событиям, о каких часто говорит аттическая трагедия, это означает *предвосхищающую скорбь*, что расценивается либо как прозорливость перед лицом неизбежности (*Phoen.* 1520), либо как расточение сил. В этом смысле встречаем Aesch. *Agam.* 252 προστένω и στενάζω с πρῷ или πρό в *Prom.* 696. В обоих случаях имеются текстологические трудности, но и мысль, и настроение в целом ясны: не следует забегать в будущее, ожидая бед,– они придут сами. Ср. Sen. *Ep. mor.* XCVIII: *ante miserias miser* (6); *praetimere* (7); *malum suum antecedere* (8) etc. Ту же мысль находим у Софокла, *Trach.* 963, где προὔκλαιον соседствует с ст. 952, который в свою очередь решительно важен для сопоставления с *Alc.* 527; близкая идея сформулирована у Фукидида (Thuc. 2, 39): περιγίγνεται ἡμῖν τοῖς μέλλουσιν ἀλγεινοῖς μὴ προκάμνειν. Если похожие выражения находим впоследствии у стоиков (например, *SVF* III 94, 12: φόβος κακῶν προσδοκωμένων τὸ συμβαῖνον πάθος, cf. M. Ant. II, 2), то это неудивительно: мотив неозабоченности ни прошлым, ни будущим и сосредоточенности на настоящем был для них решительно важен. Впрочем, требование сосредоточения на настоящем было ярко разработано уже у Аристиппа (Ael. *V. H.* 14, 6).

[20] Втягивание партнера в спор, в обсуждение принципов и общих – часто метафизических – предпосылок видно на практике в платоновских диалогах. Было это осознано и в теории: термин ἐριστική (τέχνη) был, по всей видимости, в ходу уже во времена Протагора (Diog. Laert. IX, 55, где цитируется Тимон Флиунтский, опирающийся, надо думать, на словоупотребление источников V в., ср. Plat. *Soph.* 226, *Euthyd.* 272 b, *Men.* 81 a; οἱ ἐριστικοί, как альтернативное, наряду с οἱ διαλεκτικοί, название мегариков – Diog. Laert. II, 106. П. Ример (прим. 4, 33 сл.) ярко выражает парадоксальность ситуации: Алкестиду выносят, а того, от кого зритель ожидает ее спасения (ст. 65 слл.), заставляют пировать.

рукописям[21] или следуя конъектуре Джэксона,[22] сохраняется интересное развитие мысли, отлично понятое в схолии к ст. 521: ζῇ μὲν γὰρ, φησὶ, τῷ δὲ προσδοκᾶν αὐτὴν ἀποθανεῖν οὐ ζῇ.[23] В более философической форме та же мысль выражена в схолии к ст. 529: σὺ λέγεις τὸ μήπω γενόμενον οὐκ ὀφείλειν ὡς ὂν λογίσασθαι, ἐγὼ δὲ τὸ ἐσόμενον ὡς ὂν λογίζομαι. Исправления, предлагавшиеся здесь филологами, либо портят смысл,[24] либо с помощью остроумных изменений текста достигают в сущности того самого результата, который следует извлекать из вариантов рукописной традиции.

---

[21] **L** и **P** в *Alc.* 527 явно отражают одну традицию: χ᾽ ὡ **L** и καὶ ὁ **P** это не более чем орфографические варианты, подразумевающие – каждый на свой лад – необходимый для метра *красис*. Вот окончание стиха в **P** испорчено – по-видимому из-за графического сходства слов: οὐκ ἔστ᾽ ἔτι (**L**) превращено в **P** в неметрическое οὐκέτ᾽ ἐστιν. Вариант **BOV**: κοὐκέτ᾽ ἔσθ᾽ ὁ κατθανών – означает более серьезную (по форме, не по смыслу) вариацию, принятую в текст, например, у Гарсиа и послужившую основой конъектуры Джэксона (см. нашу оценку этого решения в прим. 22 и 24).

[22] Собственно говоря Джэксон, считавший вариант **BOV** "явной интерполяцией" (что возможно, но не более того), предлагал два способа чтения ст. 527 на основе **LP** (J. Jackson. *Marginalia Scaenica* [Oxford 1955] 131 n. 1): (1) τέθνηχ᾽ ὁ μέλλων κἀνθάδ᾽ ὢν οὐκ ἔστ᾽ ἔτι или (2) τέθνηχ᾽ ὁ μέλλων κοὐ θανὼν οὐκ ἔστ᾽ ἔτι. Диггл, как мы указывали в критическом аппарате к приведенному нами отрывку, принял в свой текст первое из предложений Джэксона. Как мы старались показать применительно к ст. 521, толика лжи Адмету была необходима, хотя и не желательна для автора; в ст. 527, под конец диспута она была бы прямым поражением драматурга. Впрочем, и первый вариант, вошедший в последний оксфордский текст пьесы, имеет серьезный недостаток (ср. ниже прим. 24).

[23] *Scholia in Euripidem* (прим. 1). Поясняя ст. 528 κεχώρισται, φησὶ, τὸ εἶναι τοῦ μηκέτ᾽ εἶναι καὶ τοῦ ζῆν τὸ τεθνάναι, античный комментатор занят прежде всего комментируемой строкой. Между тем в комментарии к ст. 521 он по поводу стиха, начинающего софистическую партию Адмета, выразил свое понимание последней в целом. Лишь отчасти прав был Вебер (Weber [прим. 10] ad v. 521), когда называл это толкование предвосхищающим ст. 525 и ложным. Первое справедливо (хоть и не в укор Еврипиду), а второе ошибочно: привязанное схолиастом к ст. 521, т. е. к первому ходу Адмета, пояснение античным филологом стратегии обмана поражает глубиной понимания не менее, чем краткостью выражений.

[24] κἀνθάδ᾽ ὤν Джэксона (см. прим. 22) – блестящая палеографически и поверхностная по смыслу поправка; впрочем, эта линия защиты (Алкестида "здесь") создавала бы – в случае намека на тело – зловещую и приевшуюся уже амфиболию (ср. кроме уже приведенного Soph. *El.* 1473 sq.; почти то же у Еврипида *El.* 1120: ἐν γὰρ τοῖς ἐμοῖς ναίει δόμοις), вряд ли здесь уместную, тем более что этим разрушалась бы та тональность философского рассужде-

Смысл ст. 529, как он раскрывается Гераклу, таков: Адмет в трауре, ибо *считает,* что кому должно[25] умереть, тот уже умер, а умершего – нет; в этом смысле нет уже и его Алкестиды. Этой философией, а не констатацией факта обосновывается теперь опасное признание Адмета в ст. 521 (οὐκ ἔστι). То, что формулировка ст. 527 проведена в мужском роде, подтверждает авторитетную обобщенность высказывания, не становясь помехой для отнесения к Алкестиде: мужской род должен восприниматься здесь как genus commune,[26] что вполне обычно вообще и многократно засвидетельствовано в "Алкестиде" применительно к той же героине. Непосредственно это можно наблюдать в ст. 141, 197, 635, 716, 740, а опосредованно – ст. 381, 819 слл.,[27] 1081; видно это и сразу после

ния и будто бы *логического* вывода, которая старательно создана в этом куске и засвидетельствована в любом из рукописных вариантов присутствием καὶ ὁ (κατ)θανών во второй половине ст. 527. Через *логическое* καί Адмет подводит к победному концу обоснование своего утверждения οὐκ ἔστι из ст. 521.

[25] Выбор слова χρεών в ст. 522 весьма искусен; ведь скажи Адмет (ἐ)χρῆν, это соответствовало бы фактам еще лучше, но способно было бы наводить на мысль, что смерть Алкестиды случилась на деле (ср. χρῆν в *Alc.* 633, 686, 709). Между тем χρεών, по смыслу близкое к χρή (*Alc.* 27, 523, 799, интересно перекликающиеся с ст. 619 и 1092; 1105), дает вариант в чуть более высоком стиле, а главное – уводит от определенных представлений о времени, приближаясь к понятиям, вроде θέμις, μοῖρα et sim., где фактор времени имеет второстепенное значение.

[26] Посмотрим, как употребляются в отношении к полу соответствующих лиц слова νέκυς, νεκρός, (ὁ) (κατ)θανών. (a) νέκυς 'тело (покойника)' к полу нейтрально: Soph. *Ant.* 467: μητρὸς ... νέκυν; *Alc.* 599, 607, 1012 (*Alc.* 94 относится сюда же: его можно – *pace* Garzya – сохранять, не делая, может быть, паузы после οἴκων). (b) νεκρός – изменяемое прилагательное, masc. которого постоянно употребляется в смысле общего рода; νεκρός отнесено к Алкестиде в ст. 43, 422, 635, 716, 729, 740, ср. 810; cf. *Tro.* 448; 626 sq.; особенно разительно в интересующем нас отношении *Hipp.* 905 sq.: σὴν δάμαρθ' ὁρῶ, πάτερ', νεκρόν. Что касается (c) причастий от (κατα)θνῄσκω, то они чувствительнее реагируют на пол умершего, употреблены ли они предикативно (*Alc.* 141, 150, 191, 329, 453, 520, ср. 232) или субстантивированы артиклем (*Alc.* 609, 840, 919, 1055, 1060, 1091); тем не менее и (ὁ) (κατ)θανών, подобно νέκυς и νεκρός, с легкостью воспринимается в духе genus commune, как показывают приводимые у нас примеры; так же и plur. masc. подспудно, кажется, намекает на покойную в ст. 541 и 1076.

[27] Ст. 818 сл. исключать из текста не следует, хотя и Гарсиа, и Диггл делают это так же, как когда-то Квичала. Основанием служило замечание схолиаста к ст. 820, по которому "этих трех стихов в некоторых рукописях нет", что было применено к 818 сл., тем более что 819 в **V** написан в две отдельные строчки. Обстоятельством, послужившим толчком к этим перебоям, является,

разбираемого нами места, в ст. 530 сл., где γυνή служит раскрытию ὁ κατθανών, а не поправке к формулировке Геракла. Разумеется, сказанное нами относительно ὁ (κατ)θανών относится и к выражению ὁ μέλλων.[28]

надо думать, нарушение строгой стихомифии в ст. 818. К тому же, делая свое замечание о трех стихах к ст. 820, схолиаст скорее всего имел в виду редакцию, в которой отсутствовали ст. 818–820, а 821 примыкал как продолжение реплики слуги к ст. 817, т. е. строгость стихомифии была опять-таки нарушена с потерей психологически важной в этом пассаже ретардации. Поэтому, признав, что стихи 818–819 весьма уместны, а отсутствие их нарушало бы выразительность диалога, следует скорее признать, что стихомифия была нарушена (или, вернее, обогащена) самим автором, поделившим 819 пополам между говорящими. Такая практика у Еврипида встречается. Оставаясь в пределах "Алкестиды" и оставляя в стороне то, что случается до и после обширной и в основном последовательно-строгой стихомифии ст. 1077–1132, обратим внимание на ст. 1119–1125, где каждый из партнеров вдруг (но не случайно, а на волне чувства) получает по три стиха, а стих 1119 поделен даже на *три* части.

[28] Семантика греческого μέλλω специфична, ибо 'намереваться' раскрывается то как '(только) собираться, не делая', т. е. *медлить* (так в *Alc.* 254), либо 'не делать, но уже собираться' т. е. предвосхищать действие намерением. Грамматикализовано было именно второе значение, или, если можно так сказать, "объективная" сторона семантики этого глагола (так *Alc.* 513, 1106). Ср. русск. 'быть должным': 1. быть в долгу; 2. долженствовать. Грамматическое употребление μέλλειν в экспрессивных парафразах будущего времени (ὁ μέλλων χρόνος – так *IA* 865, fr. 1028 N^2 или τὸ μέλλον Eur. *Hec.* 761, *Bacch.* 301 etc.), которым занимались русские ученые, подробно описано в исследовании: L. Basset. *Les emplois périphrastiques du verbe grec* μέλλειν (Lyon 1979). Для нашего анализа существенно, впрочем, другое: ὁ μέλλων в ст. 527 употреблено, как и ὁ (κατ)θανών, в общем роде, который особенно подходит для общего правила (смысл, подсказываемый Адметом Гераклу), а вместе и к умершей Алкесте (смысл, предназначенный им же для себя в память о покойной). Со словами, обозначающими умирание, μέλλω, в связи с временными рамками человеческой жизни, связывается настойчиво. Например, на орфической табличке из Вибо, найденной в 1969 году, читается μελλεῖσι θανέσθαι (*RFIC* 113 [1985] 386; ср. Eur. *El.* 17). Еще важнее, что в *Alc.* 50 Аполлон определяет границы законных действий Таната как τοῖς μέλλουσι θάνατον ἐμβαλεῖν (ср. Eur. fr. 115, 3 N^2), где, конечно, при μέλλουσι мыслится извлекаемое из последующего существительного и требуемое контекстом θανεῖν. Именно такой синтаксис предполагается в ст. 527: **P** μέλλων (scil. θανεῖν) τέθνηκε. И если в ст. 50 Гарсиа склонялся к тому, чтобы принять поправку ἀμβαλεῖν, а Диггл принимает ее в текст, то это вызывает недоумение: функция Смерти была бы определена нереалистически гуманно, а ответная реплика Таната в духе *ipse dicis* – непонятна. Напротив, ἐμβαλεῖν, засвидетельствованное и в схолиях, оказывается уместным, если поймем, что одно дело забирать тех, кто уже обречен, – тут ничего не поделаешь, а другое – κτείνειν по усмотрению

Отстаиваемый нами смысл не только естественно вытекает из текста самого ст. 527, как он намечен предыдущим ходом беседы, и в особенности – предыдущей парой стихов, но и вообще заранее подготовлен спорадическими высказываниями по ходу пьесы, особенно ст. 136 слл., где к умирающей Алкестиде уже примерена парадоксально-диалектическая формулировка (ст. 141–143), будто она и жива, и мертва. Утверждение о смерти Алкестиды (θανοῦσαν в ст. 141) подразумевает тот самый ход мысли, который пущен в ход Адметом ради мистификации гостя. Уже в ст. 143 ("она уже клонится долу и отходит") Служанка намеком раскрывает смысл своего "диалектического" утверждения: *кто вот-вот умрет, тот собственно мертв*. Вслед за схолиастом мы, таким образом, не привносим этот смысл в диспут Геракла и Адмета, а следуем, как кажется, мыслям и воле поэта.

Мотив отношения наступающих и(ли) наступивших событий к бытию, отношение к грядущему как к отсроченному настоящему разрабатывается как Еврипидом, так и другими трагиками. При этом сходные ходы мысли, содержащие своего рода отрицание времени, можно встретить у греков как на уровне обыденного[29] – будь то артистического или же житейского сознания, так и в многообразном философском освещении, к чему мы вернемся в следующем параграфе.

Возвращаясь к сцене Адмета с Гераклом, обратим внимание еще на одно обстоятельство: ст. 527 имеет, по-видимому, и второе,

---

самой Смерти. Кроме того, антагонисты обыгрывают различные оттенки значения μέλλειν: "Вот именно μέλλοντες, раз они оттягивают то, что давно с них причитается – лучше не скажешь",– парирует бог смерти.

[29] В поэзии уже до Еврипида мотив этот встречается нередко. Locus classicus: Фетида заранее – притом буквально, слезами – оплакивает своего сына, зная, что Ахилл в принципе обречен (*Il*. I, 413–418; XVIII, 50 sqq.); Aesch. *Agam*. 264 sqq. (Wecklein) уже упоминался в прим. 19 (толкование в целом угадывается, хотя детали ненадежны); в 1298 sq. обсуждается, упраздняется ли время обреченностью; по Феогниду (*Theogn*. 1069 sq.), не покойников надо оплакивать, а юность, ибо ясно, что она проходит. Как видим, различные поэтические выражения той же идеи придуманы поэтами, а не сама идея, которую можно усмотреть во многих греческих речениях. Таково, например, аристофаново обозначение живых как οἱ ἄνω νεκροί (*Ran*. 420); или более многозначительная, чем кажется на первый взгляд, поговорка: ὃς κλέπτει τὸ ᾠόν, κλέψεται καὶ τὴν ὄρνιν; сюда же можно отнести просьбу Тримальхиона (*Cena Trim*. 71) *ut familia mea iam nunc sic me amet tamquam mortuum* и т. д.

рассчитанное на аудиторию, "ироническое" значение. Ведь для публики в отличие от Геракла очевидно, что ст. 527 выражает не только и не столько некую философскую смерть (будто бы живой еще) Алкестиды, сколько отчаянно смелое в сложившейся ситуации признание факта ее смерти. То, что это высказывание Адмета, с одной стороны, утверждает некое событие (смерть жены) как логическую необходимость и вместе содержит нечто, уводящее от понимания того, что событие это имело место,– это, конечно, триумф драматурга.

Правда мысли и правда факта в сцене мистификации разведены искуснейшим образом. Поэтому оценка ст. 525 и 527 как "слабого объяснения" (Dale ad loc.) обусловлена, пожалуй, недостаточным пониманием еврипидовой затеи – фрагментом из драмы познавательного процесса. Правда, что мы не имеем здесь дело ни с поэтическим проникновением в переживание смерти, ни с философским анализом бытия и времени (вроде ст. 145 с эмфатическим, ибо экзистенциальным εἰδέναι). Однако если смотреть на диалог как на высокоинтеллектуальную игру, разработкой поэта нельзя не восхититься. Достигнуто почти невозможное. Перед лицом смерти зримой (признаки траура) и слышимой (самый голос Адмета полон слез, и Геракл, наверное, слышал это; ср. 826 сл.) герои оказываются всего лишь собеседниками, стоящими на различных философских позициях, о характере которых будет сказано ниже. Геракла с его здравым смыслом хозяину удалось увести от почти очевидного отождествления предмета траура с хозяйкой дома.

Впрочем, гость возвращается к своей бытовой тактике: методом исключения выяснить, кого же, раз не Алкестиду, с таким чувством готовятся хоронить в доме Адмета. Теперь ответы хозяина дома построены на амфиболиях в более легком жанре – на игре скорее с языком, чем с мыслью. При этом упор делается на такое расхожее явление, как многозначность слова: Да, умерла "жена"; ведь мы как раз "жену (у)поминали" (ст. 531): γυναικὸς ἀρτίως μεμνήμεθα.[30] Это означает: для Геракла – умерла женщина, о которой у нас и речь; для себя и публики – жена умерла, ведь разговор об Алкестиде. Теперь (стт. 532 сл.) Адмету нетрудно развить успех. Новая альтернатива

[30] Значения *meminisse* и *mentionem facere* у μιμνήσκω выделяют В. Диндорф у Эсхила и Эллендт у Софокла (s. v., resp.); представлены оба значения и у Еврипида: первое, например, в *HF* 1122, *Heracl.* 741 и др.; второе – *Hel.* 120, *Heracl.* 314 и др.

Геракла: чужая или родственница? – дает отменную возможность описать жену как "не-родственницу, важную, надо признаться, для дома". А на вопрос (ст. 534): "А как эта 'жена' оказалась здесь?"– можно отвечать: "Сирота, безотцовщина". Последнее подходит ко многим мужним женам и в особенности к Алкестиде как одной из Пелиад, потерявших отца при попытке омолодить его с помощью Медеи и живущей вдали от отеческого дома не только по причине замужества, но и потому, что когда-то пришлось бежать с родины.

Теперь не только отождествление недавно умершей женщины с Алкестидой преодолено без разительных нарушений истины со стороны несчастного вдовца; создано впечатление, что дом провожает лицо второстепенное (ср. 805 слл.).[31] Правда, и это смущает Геракла, который готов уже искать себе другого приюта (ст. 536 слл.). На это следует использованное "иронически" и как бы тривиальное[32] (в духе "все там будем") τεθνᾶσι οἱ θανόντες: зритель слышит при этом еще раз прорвавшуюся, вопреки всему, скорбь Адмета, между тем как Геракл – всего лишь успокаивающее бытовое рече-

---

[31] ὀθνεῖος (ant. ὁμόφυλος, ἐπιχώριος, συγγενής) 'чужак' означает *пришельца*, указывая на происхождение, между тем как θυραῖος (букв. 'вышедший за дверь, внешний'; ant. ἔναυλος) обозначает *одного из домашних, находящегося* (еще или уже) *вне дома* или, в расширительном смысле, *того, кто к дому не принадлежит* (ant. οἰκεῖος). Каких-либо уничижительных социальных характеристик θυραῖος само по себе не несет, между тем как ὀθνεῖος содержит оттенок второразрядности (поучителен ст. 646, где этот оттенок выступает отчетливее). Описывая жену в ст. 533 как 'важную для дома чужачку', Адмет, возможно, следует в этом какой-нибудь старой загадке о том, что такое *жена*. Во всяком случае этот парафраз понятия 'жена' занимателен и по-своему точен. Позже Геракл пользуется ὀθνεῖα и θυραῖα promiscue в обобщенном смысле 'не относящаяся к числу домочадцев' (ср. 778, 810, 811, 828, 1014). Штайдле (W. Steidle. *Studien zum antiken Drama* [München 1968] 146) отчасти прав, когда говорит, что Геракл сам делает ложное умозаключение ὀθνεῖα = θυραῖα. В сущности оба понятия в разбираемой ситуации весьма близки, разве что с помощью θυραῖα нельзя загадывать жену (тем более когда тело ее дома), а через ὀθνεῖα это – cum grano salis – попробовать можно. Таким образом, переходя от ὀθνεῖα к θυραῖα, Геракл заходит в ловушку, q. e. d. Что касается ст. 811, то вопреки чтению θυραῖος (Garzya за **BO**) и предложению Дэйл читать ὀθνεῖος, что поддерживает и Паркер, я предпочитаю читать с **VLP** οἰκεῖος (**VLPΣ**^{bv}) – Слуга, наконец, выдает правду!

[32] τεθνᾶσι οἱ θανόντες – пословичное речение, засвидетельствованное в пределах Еврипидова театра еще и в fr. 507 N^2, которое очевидным образом дальше отступает от предполагаемой расхожей формы, зато так, что смысл лаконичного разговорного варианта раскрывается вполне: τί τοὺς θανόντας οὐκ ἐᾷς τεθνηκέναι / καὶ τἀκχυθέντα συλλέγεις ἀλγήματα;

ние. После этого дорога в гостеприимный дом Адмета не закрыта перед Гераклом, как непременно получилось бы, узнай он о происшедшем (ст. 538, 803–831, 855, ср. 1039–1041); героическое и даже прямо трагическое гостеприимство восторжествовало. И хотя великодушный хозяин о таком не помышляет, именно подвиг дружества вернет к жизни его великодушную "чужачку".

Предполагалось ли именно это в пророчестве Аполлона, которому гостеприимство Адмета хорошо известно, сказать трудно, но этого не стоит исключать. Добрые вдохновения людей у Еврипида нередко подаются как внушения божественной воли (*Ion* 41 sqq., 1326 sqq.), а волю Аполлона зрителю естественно помнить после пролога, где она вполне определенно была объявлена.

Не слишком ли наивным изображен Геракл, когда, видя своими глазами и слыша многое, что вело к правильному пониманию положения вещей, он дал увлечь себя на ложный след? Взгляду Геракла открывалась гротескная ситуация: дом Адмета в трауре по поводу будущей смерти хозяйки, которую загодя оплакивают навзрыд, а кроме того случилась сверх этого еще какая-то второстепенная смерть, почему-то пышно отмечаемая в доме. Впрочем, гротескность эта смягчена тем, что зрителю некогда об этом размышлять; кроме того, есть литературный мотив, делающий такое представление более естественным, чем может казаться на первый взгляд. Мы имеем в виду ст. 1017–1022, 1131–1132 Феогнидова сборника, которые были хорошо известны не только Еврипиду, но и публике. Не означает ли это, что Еврипид хочет изобразить несравненного героя некудышным мыслителем? Думается, что в такой форме на вопрос следует ответить отрицательно. Конечно, Геракл не герой ума, и в какой-то мере представление это, наверное, сказалось при создании настоящей сцены. Если бы Адмету приходилось переубеждать, например, Одиссея, то сцену, возможно, пришлось бы строить иначе. Некоторая типизация героя, необходимая для того, чтобы он был убедителен, наверное, имела здесь место.

И все-таки ошибки ума, недостаточность знания и ненадежность выводов, сделанных тем или иным персонажем,– для Еврипида ограниченности ума не знаменуют. Это ясно как из общих предпосылок Еврипидовой характерологии,[33] так и из дальнейшего хода пьесы.

---

[33] W. Zürcher. *Die Darstellung des Menschen im Drama des Euripides* (Basel 1947).

Ведь Геракл позже в состоянии проанализировать свою ошибку. Особенно поучительно, что он сперва говорит (ст. 808) о лжи, а потом – *о недомолвках Адмета* (ст. 812, 832, 857, ср. 1038, который опирается на ст. 857), что гораздо тоньше, ибо выявляет роль умолчания resp. незнания при формировании заблуждений. Кроме того, не забудем, что Геракл исходит из естественной предпосылки: в день смерти близкого человека никто не станет скрывать этого ради того, чтобы принять гостя пышным застольем. Геракл заблуждается потому, что исходит из нормальных представлений о поступках и речах людей, между тем как изощренное поведение Адмета как раз исключительно. Кроме того, надо признать, что в сцене второй мистификации (ст. 1008 слл.) преимущество и (если уж пользоваться языком состязательности) интеллектуальное превосходство переходят на сторону Геракла – а все потому, что теперь Адмет исходит из общих предпосылок, а об обстоятельствах исключительных еще не знает. Еврипиду, как видим, в сценах такого рода[34] важнее эпистемологическая и ситуативная, чем индивидуально-психологическая сторона дела.

Сценой второй мистификации в "Алкестиде" мы еще займемся ниже, а пока остановимся на анализе философских и(ли) софистических предпосылок того примечательного интеллектуального трюка, который благодаря тонкому расчету привел от почти очевидной истины к разительному заблуждению.

§ 3. *Тезис* τέθνηκε ὁ μέλλων

Число философских мотивов в ст. 519–529 довольно велико. В ст. 521 очевидным образом использована диалектическая формулировка, к которой, как хорошо известно, был весьма привязан Еврипид. Очень близкий пример, кроме *Alc.* 141, – *Hel.* 138, где о Диоскурах сказано: τεθνᾶσι κοὐ τεθνᾶσι· δύο δ' ἐστὸν λόγω. Диалектическая формула – притом не вообще, а именно в утверждениях, связующих воедино жизнь и смерть, – представлена и в *Tro.* 1223, *Ion* 1444 (ср. Aesch. *Choe.* 504: οὐ τέθνηκας οὐδέ περ θανών). Весьма знаменит фрагмент 638 N^2: τίς δ' οἶδεν εἰ τὸ ζῆν μέν ἐστι κατθανεῖν, τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν κάτω νομίζεται, угодивший в пародию Аристо-

---

[34] Давно замеченная параллель к поверхностно мотивированному появлению Геракла и тому, как его вводят в заблуждение,– Эгей из Еврипидовой "Медеи", также проходящий мимо задетого бедой дома Медеи в самый отчаянный для нее момент; Эгея, впрочем, обманывают отнюдь не из великодушия.

фана (*Ran.* 1082; 1477). Что касается единства противоположностей вообще, то высказываний, построенных на этом принципе, конечно, еще больше: *Alc.* 352 οὐκ ἔχων ἔχειν; *IT* 568 κοὐδαμοῦ καὶ πανταχοῦ; также *Med.* 1370 сл. и т. д. По-видимому, трагической дикции нравилась эта экзистенциальная таинственность на фоне нарушения логического принципа тождества.

Стилистический спектр высказываний "диалектического" типа был, впрочем, весьма широк – от народных загадок до высокой философии Гераклита Темного (22 B 32 DK, cf. B 51)[35] и антилогии еврипидова современника Протагора (80 A 1 p. 255, 7; B 5 DK). Приверженность Еврипида к антилогии вообще обыграна молодым еще Аристофаном в *Ach.* 395 слл., когда на вопрос ἔνδον ἔστ᾽ Εὐριπίδης; дают такой ответ: οὐκ ἔνδον ἔνδον ἐστίν, εἰ γνώμην ἔχεις.– Πῶς ἔνδον, εἶτ᾽ οὐκ ἔνδον; – Ὀρθῶς, ὦ γέρον.

Антилогия применительно к смерти и жизни была у греков вполне расхожей. Своеобразный философский мотив, который встречаем в первой сцене мистификации, касается то ли некоего вневременного бытия, то ли наоборот онтического времени, когда то, что непременно будет, следует, будто бы, считать уже наличествующим. Детерминированность снимает время.

В философии мотив причинной обусловленности последующих событий и безразличие времени как отсрочки перед этой обусловленностью разрабатывался разными школами в разных направлениях. Источником многих формулировок послужило речение Парменида (28 B 8, 5): ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν. Аристипп предлагал сосредоточиться на настоящем, ибо оно одно – реальность; это μονόχρονον оказывается существенным для стоиков, например, M. Ant. 2, 14; Платон, подчеркивая становление, напротив, как бы скрещивает бытие со време-

---

[35] Обыгрывание "диалектической формы" было освоено и народным творчеством. Так, фольклорную, по всей видимости, основу имеет загадка, ходившая под именем Παναρκής (*Anth. Lyr.* III, p. 264 Diehl): ... ἀνήρ τε κοὐκ ἀνήρ / ὄρνιθ᾽ ἰδών τε κοὐκ ἰδών etc. Ведь недаром Платон эти стишки называет τὸ τῶν παίδων αἴνιγμα и приводит "официальную" разгадку (Plat. *Resp.* V, 479 b–c), между тем как Платоновы схолии ad loc., используя паремиографический материал, собранный Клеархом (Clearch. fr. 94 Wehrli), приводят текст с вариациями. В той же поэтике выдержана концовка одного из стихотворений Феогнидова сборника (953 сл.): πρήξας δ᾽ οὐκ ἔπρηξα etc. Фигуру эту мы бы рассматривали как разновидность oxymoron: часто прибегая к последнему в своих ῥημάτια и γνωμίδια, Еврипид любил придавать оксиморону "диалектический" вид, так что высказывание типа δέδορκας κοὐ βλέπεις (Soph. *OC* 413) легко приобретало у него форму: βλέπεις κοὐ βλέπεις, *Tro* 1223, *Ion* 1444 etc.; ср. пародии Аристофана *Ach.* 441; *Lys.* 840.

нем (например, *Theaet.* 152 e).[36] Технические философские идеи постепенно входят в более широкую философскую литературу и порождают высказывания вроде суждения Сенеки (*Dial.* 3, 3, 2): iniuriam qui facturus est, iam facit и т. п.[37]

Это получалось особенно легко за счет того, что один из полюсов диалектического утверждения обосновывается фактом, а другой – фигурой мысли или речи. Особенно часто предвосхищение фатального следствия:[38] тот, кто (еще) жив, рассматривается как (уже) мертвый, поскольку он так или иначе обречен; гибель его – дело – всего лишь! – времени. О таких часто говорится, что их "уже нет": *Alc.* 825, *Hipp.* 869 sq., *Hec.* 431 и др., что пародируется Аристофаном в *Ach.* 1184 sq. Бывало и обратное: умерший некоторым образом жив (Aesch. *Choe.* 502). Ведь названы же Аристофаном живые "верхними мертвецами" (*Ran.* 420: ἐν τοῖς ἄνω νεκροῖσιν), по-видимому потому, что будущее живущих покуда смертных не оставляет ни малейших сомнений. В том же русле представлений, стирающих значение времени, находятся высказывания Софокла в *El.* 1485–1486: τί γὰρ βροτῶν ἂν σὺν κακοῖς μεμιγμένων / θνῄσκειν ὁ μέλλων τοῦ χρόνου κέρδος φέροι; или *Trach.* 952 (= 938 Schneidewin–Nauck): κοινὰ δ' ἔχειν τε καὶ μέλλειν – сентенция, которую комментаторы Софокла издавна сопоставляли с *Alc.* 527.[39]

---

[36] К идеям Парменида о времени см.: L. Taran. Perpetual Duration and Atemporal Eternity in Parmenides and Plato // *The Monist* 62 (1979) 123 ff.; по Платону и неоплатоникам: D. O'Brien. Temps et éternité dans la philosophie grecque // *Mythes et représentations du temps* (Paris 1985).

[37] Так же и в новое время Лейбниц говорит: "Le temps présent est grave de l'avenir", а Д. Н. Мережковский рассуждает (Не мир, но меч // *ПСС* X [СПб. – М. 1911] 4): "Как я могу любить умершего или даже того, кто может умереть, должен умереть?"

[38] Были, конечно, и другие фигуральные утверждения о смерти заживо. Так, например, разрыв отношений можно выразить, заявив: "я для тебя умер" (*Alc.* 666 τέθνηκα γὰρ δὴ τοὐπί σ(ε), *Hec.* 514, cf. Soph. *Phil.* 1030 τέθνηκα ὑμῖν πάλαι). Иногда фигуральность подобных утверждений о смерти более или менее выявлена. Так, Hdt. I, 124, 2: κατὰ μὲν γὰρ τὴν τούτου προθυμίην τέθνηκας, τὸ δὲ κατὰ θεούς τε καὶ ἐμὲ περίεις или Hdt. I, 38, 2 (Крез о своем немом сыне): τὸν γὰρ δὴ ἕτερον διεφθαρμένον οὐκ εἶναί μοι λογίζομαι. Также и духовная ущербность может дать повод говорить о живом как о мертвом (Eur. fr. 1028 N^2): не узнавший муз с юности τὸν μέλλοντα (scil. χρόνον) τέθνηκε. Другие примеры – *Hipp.* 1162: Ἱππόλυτος οὐκέτ' ἔστιν ὡς ἔπος εἰπεῖν; *Ion* 1500, где ἐξ ἐμοῦ ... ἔθνησκες сказано в расчете на зрителя, который понимает, что вообще говоря, Ион жив, но κατὰ Κρέουσαν, в некотором роде, мертв.

[39] В комментарии *Sophoclis Tragoediae*, rec. et explan. E. Wunderus. Ed. 3 quam curavit N. Wecklein (Lipsiae 1890) ad *Trach.* 938 читаем: "Recte scholi-

Примечательна, конечно, и сценическая демонстрация того, как познающий субъект, не согласившись с обоснованием какого-либо положения, готов отказаться от вывода раньше, чем проверит, нет ли у последнего других, может статься, удовлетворительных оснований. Геракл действует по принципу выплескивания младенца с грязной водой. Мы имеем здесь дело с невыраженным в общем виде, но сценически представленным принципом достаточного основания.[40]

Но это еще не все. Поучительно, что ведущий игру собеседник (в нашем случае Адмет) психологически пускает в дело этот принцип, провоцируя по своему изощренному плану дискуссии известный ему заранее тип заблуждения. Выдумывая свой софистический (психологически-когнитивный) эксперимент, Адмет (Еврипид), по-видимому, достаточно ясно сознает положение, согласно которому обман "совершается понемножку" (γίνεται ἐν τῷ παρὰ μικρόν Aristot. *Analyt. Prior.* I, 33, 47 b 38).

§ 4. *Вторая мистификация* (*Alc.* 1008 sqq., 1085–1086)

В ответной мистификации Геракла обстановка внутренно светлее и во многих отношениях проще. Совершенное благородство обоих друзей, не говоря о возвращаемой к жизни Алкестиде, для всех (не считая ряда критиков новейшего времени) очевидно и проявляется все в новых деталях. Для тех, кто переносит на характер Адмета жесткие мотивы агона (острая дискуссия о готовности жертвовать и принимать жертву), лучшим наказанием является сугубая непривлекательность придуманной ими версии "Алкестиды". В самом деле, если Адмет совершенный эгоист и предатель, то жертва Алкестиды теряет свое величие, а пьеса – очарование. Адмет не должен был принимать жертву жены? Но по этой логике жертва немыслима вообще. Между тем как будто даже преувеличенное гостеприимство Адмета (ст. 809) оказывается спасительным жестом в тайной механике судеб, которыми, следуя прологу, управляет Аполлон (ст. 65 слл.),[41] расположенный к Адмету все из-

---

asta: ἴσον δέ ἐστι τὸ ἔχειν κακὰ καὶ τὸ προσδοκᾶν ... Similiter dixit Euripides *Alc.* 527".

[40] Основательный экскурс в историю вопроса о *достаточном основании* в философии древних делает Артур Шопенгауэр: A. Schopenhauer. Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde // *A. Schopenhauers Sämtliche Werke* I, 2 (Leipzig 1891) 3–9.

[41] Приход Геракла предельно своевремен, а мотивирован (отправка на очередной подвиг) без особенной старательности; это заставляет вспомнить

за того же самого гостеприимства, связующего и эту пару (ст. 6 слл.). Именно благодаря дружбе с Аполлоном и Гераклом, пусть неожиданно для Адмета, ему отвоюют его Алкестиду. Жертвенное гостеприимство Адмета спасает Алкестиду так же, как спасла мужа ее щедрая жертва – оба супруга, каждый на свой лад, являют человеколюбие высочайшей пробы и оба за это награждены.

Партия Геракла стоит теперь на том самом превосходстве, которое в прежнем его разговоре с Адметом было на стороне последнего – на действенном отсутствии ἄγνοια. Мягко упрекнув друга за сокрытие от него горестной правды, Геракл представляет свой бой со Смертью как "всечеловеческое состязание" (ст. 1025 слл.: ἀγὼν πάνδημος), а стоящую рядом Алкестиду как заслуженную в соревновании "награду" (νικητήριον);[42] пусть женщина побудет пока в доме Адмета, а со временем Адмет, может быть, похвалит его (ст. 1036). Адмету должно казаться, будто друг намекает: со временем приведенная Гераклом женщина, глядишь, и понравится вдовцу (ἴσως αἰνέσεις). Между тем подразумеваемый Гераклом и прозрачный для публики смысл другой: когда поймешь, что это твоя Алкестида, верно, меня похвалишь. Снова построенная на двузначности слова γυνή игра (ст. 1032, 1034: σοὶ μέλειν γυναῖκα χρή), с помощью которой Адмет, как помнят зрители, прежде ввел в заблуждение Геракла, теперь мучит спасенного женой, который, напрягая последние силы, держится правила ни в чем не отказывать (та-

---

о пророчестве Аполлона (ст. 65 сл.) – придет герой, который спасет Алкестиду. Иначе говоря, божество то ли направляет события, используя случайность, то ли направляет случайность, дающую направление событиям. Показателен ст. 788 сл. с очевидной на фоне ст. 65 слл. трагической иронией. В ст. 1070–1071 альтернатива: случай или божественное мироправление? – прямо предлагается зрителю на рассмотрение. Еврипид, кажется, представляет зрителю возможность принимать ту из версий этой "двойной истины", какая ему ближе. О роли Аполлона и о Солнце в "Алкестиде" в сопоставлении с "Ионом" см.: Gavrilov (прим. 18) 45.

[42] Так наз. папирусная ὑπόθεσις к "Алкестиде" (текст и сопоставление папирусной версии с византийской см.: W. Luppe. Die Hypothesis zu Euripides "Alkestis" und "Aiolos" // *Philologus* 126 [1982] 10–16) находит выражение πάλης ἄθλον, удачно вуалирующее подвиг Геракла в духе πάνδημος ἀγών как блестящего парафраза будь то для Геракловой борьбы, будь то и для отношений всякого человека со Смертью (ст. 1027); любопытно и указание на неких "устроителей" этого агона (Танатос). Остальные детали мистифицирующего рассказа ощутимо примитивнее. Что тонко в νικητήρια Геракла (ст. 1028), так это возможный намек на то, как Адмет когда-то получил Алкестиду как *награду*, сумев ввести в одну упряжку льва, вепря и волка.

кому) другу, каким и на деле оказывается Геракл. А потому Адмет умилительно молит о том, чтобы "жену,– если можно, конечно,– подержал бы у себя кто другой" (ст. 1042 слл.).

Речь Адмета насыщена и другими "ироническими" высказываниями, вроде "мне, больному, не прибавляй *болезни*" (ст. 1047 слл.), что имеет два плана, поскольку Адмет под νόσος имеет в виду новые страдания, связанные с неожиданным появлением в доме женщины, а между тем зритель понимает, что νόσος страдающего Адмета – это сама Алкестида как средоточие его боли и что с возвращением ее νόσος как раз и упраздняется. Обыгрывается и сочетание νέα γυνή (ст. 1049 слл.), т. е. "*новая* жена", она же "*молодая* (применительно к воскрешенной) жена". Алкестида как бы раздваивается на мертвую, которую Адмет мыслит в ст. 1055 и 1060, и ту, которая, возвращаясь к жизни, теперь стоит с ним рядом.[43] Ввиду могучей силы человеческого "мнения" Адмет не верит собственным глазам и не способен признать, что глядя на свою жену, ее-то и видит (ст. 1065 слл. с примечательным αὐτήν). Завершается речь Адмета легкой амфиболией (ст. 1067 слл.), где πένθος употреблено, похоже, в духе νόσος из ст. 1047, а высказывание в целом напоминает амфиболию самого Адмета из ст. 531.

Продолжая свою игру, Геракл, подобно Адмету с его ἔστι в ст. 521, прибегает и к прямому искажению действительности: "эх, была бы у меня сила, уж я бы вернул тебе жену" (ст. 1072–1074), после чего следует реплика Адмета (ст. 1075), содержащая правильную, казалось бы, предпосылку "мертвые не возвращаются", которую он сам с успехом использовал в ст. 541 "мертвые значит мертвые", но которая тем не менее находится в разительном противоречии со сценической правдой. Это и есть πρῶτον ψεῦδος Адмета в сцене, где не он, а его мистифицируют; заблуждаться, по Еврипиду, не удел ограниченных индивидов, а всякого человека. На это следует утешение со стороны Геракла: вечные сетования человеку ни к чему. Знаю,– отвечает Адмет (ст. 1080), но "некое движение любви

---

[43] Ср. сдвоенность Ифигении и кумира Артемиды в *IT* (А. К. Гаврилов. Знаменья и действия – мантика в "Ифигении Таврической" Еврипида // *Philologia classica* 2 [1982] 92–96), а с другой стороны,– раздвоение Елены и особенно Менелая в "Елене" (А. К. Гаврилов. Характер пророчицы в "Елене" Еврипида // *Тезисы докладов XIV Международной конференции античников социалистических стран* [Ереван 1976] 82 сл.); о соединении Иона и Дора в ответе дельфийского оракула Ксуфу (*Ion* 537), см.: idem (прим. 18) 64–67.

владеет мною"; ἔρως τις для зрителя опять-таки значит больше, чем для говорящего, указывая на страстную тоску по жене (ср. 348 слл.), о чем всем теперь сладко слышать, и на трогательную развязку, совсем уже близкую.

Еврипид часто то вольно, то невольно готовит свои γνῶμαι, предвосхищая и варьируя их. Как отмечалось выше, в некотором смысле ст. 521 и 527 предварены в ст. 141 сл. и ст. 50. Любопытен в этом отношении и ст. 381: χρόνος μαλάξει σ᾽· οὐδέν ἐσθ᾽ ὁ κατθανών, который в последующем оказывается весьма значительным, ибо первой своей частью упреждает ст. 1086, а второю – ст. 527.[44]

По-видимому, довольно смелая для трагедии и не чуждая легкого эротизма линия разработана и в следующей реплике Геракла (ст. 1081): "поцеловать умершего нельзя без слез" (этим сразу обозначены и прощальное целование и поцелуй новой встречи).– Адмет (ст. 1082): "сгубила она меня, уж и не сказать, как". Здесь двусмысленно лицо, стоящее за ἀπώλεσεν: конечно, это Алкестида, но мертвая или живая? Да и сама "погибель" должна, по-видимому, восприниматься с подсказки ст. 1066 слл. как сильное проявление чувств не только в смысле угрозы его жизни, но и как гипербола любовных чувствований.[45] Более безобидная двусмысленность в следующем замечании Геракла (ст. 1083): γυναικὸς ἐσθλῆς ἤμπλακες, что для Адмета значит: "вот уж отличную жену ты утратил", а для публики сверх этого еще: "вот и ошибся ты насчет отличной твоей жены", раз не узнаешь ее в стоящей рядом женщине (ср. ст. 241 сл. с близкой формулировкой), причем ἐσθλή имеет палитру от обобщенного 'хороший' до специфического 'благородный', что равно подходит к нашей Алкестиде.

§ 5. *Философские источники диспута Адмета и Геракла*

Рассмотрим действие Адметова софизма еще раз – теперь уже не столько в психологическом, сколько в логическом плане. С помощью выражения διπλοῦς μῦθος (ст. 519) и диалектического утверждения взаимоисключающих положений (ст. 521) вопрос о нынешнем состоянии Алкестиды перенесен в философско-софисти-

---

[44] Любопытны также строки 320 sqq., где мы склонны защищать τρίτη μηνός как ироничный фразеологизм, вроде "после дождичка в четверг".

[45] Verba pereundi находят себе широкое применение в сфере любовных чувств, как показывает, например, знаменитое стихотворение Сафо ([2]Hiller–Crus.): τεθνάκην δ᾽ ὀλίγω.

ческий контекст, что оказывается решительно важно, потому что смерть героини, о которой Геракл не знает, и траур в доме, которому он свидетель,– правда факта – переведены Адметом в план мысли, так что происшедшие события могут показаться (и кажутся Гераклу) не реальными, а логическими или, как мы теперь говорим, виртуальными. То, что Адмет на этом пути решительно вступает в конфликт с principium contradictionis,[46] тут же, конечно, отмечено оппонентом и отклонено им в духе обыденного разума: утверждение, нарушающее названный логический принцип, характеризуется Гераклом как невразумительное (ст. 522). Неудивительно, что позже в ст. 528 Геракл сформулирует свое возражение более философски, настаивая на различении бытия и небытия, на что Адмет, призывая к терпимости в сфере мысли, ответит ссылкой на непродуктивность того, что мы назвали бы Prinzipienstreit. В обоих случаях – и нарушая принцип (не)противоречия, и отказываясь обсуждать этот принцип ближе – Еврипид, по всей видимости, использует некоторый умственный капитал, сообща нажитый софистической братией в спорах с защитниками здравого смысла.

Вводя тезис τέθνηχ' ὁ μέλλων, Адмет выявляет (будто бы) *причину*, которая должна обусловливать (зримое) *следствие:* воспринимаемый едва ли не всеми чувствами траур в доме Адмета. Принцип достаточной причины и, шире, логической связности (причина полагает следствие, отсутствие следствия означает снятие причины)[47] опять используется софистически: отрицая принцип актуализации того, чему должно свершиться впоследствии, а значит, признавая предвосхищающий траур преждевременным (προκλάειν в ст. 526), Геракл отрицает, что Алкестида уже умерла, раз обречена умереть, но нечувствительно для самого себя признает, что именно эта спорная идея Адмета, а не что-нибудь другое (например, медицинский факт смерти Алкестиды) явилась причиной скорби в его доме. Выступая с точки зрения здравого смысла, развитого позже в систему обоснований и опровержений Аристотелем, Геракл допускает ошибки, запланированные Адметом. В самом деле, если Алкестида для Адмета умерла в некотором

---

[46] Principium contradictionis в формулировке Аристотеля (*Metaph.* 1011 b 21, cf. 1055 b 4): ἀδύνατον καὶ τἀναντία ὑπάρχειν ἅμα, ἀλλ' ἢ πῇ ἄμφω ἢ θάτερον μὲν πῇ, θάτερον δὲ ἁπλῶς.

[47] Schopenhauer, *loc. laud.* (прим. 40); Th. Elsenhans. *Psychologie und Logik* (Leipzig 1907) 86.

отношении, а Геракл не согласен с соответствующим утверждением, это еще не означает, что не следует проверить, не умерла ли она в каком-нибудь еще отношении, например, физически. Ведь существенно различие суждений, сделанных absolute или secundum quid;[48] существенно и выяснение роли и места той или иной причины среди прочих, ибо это сопряжено с возможностью как ложных выводов, так и ложных опровержений.[49] Может даже показаться, что Адмет сознательно манипулирует косвенным доказательством. Когда Геракл придет к тому, что не способен признать, будто за обещанием умереть *eo ipso* наступает (квази)реальная смерть, он делает шаг к признанию того, будто хозяйка дома еще жива в настоящий момент. Так действует principium exclusi tertii, на котором он добросовестно настаивал.

Одно свидетельство Галена (*De placit. Hipp. et Plat.* IV, 7, p. 392 f. Müller = 59 A 33 DK) подталкивает к неожиданной комбинации. Слова Анаксагора об умершем сыне (или сыновьях), будто весть о смерти для него не новость, раз он знал, что родил смертного (ᾔδειν θνητὸν γεννήσας), Гален связывает с Анаксагоровой психологической практикой, которую Посидоний называл προενδημεῖν "мысленно посещать будущее". Смысл приема, по Галену: προτυποῦν τὸ πρᾶγμα παρὰ ἑαυτῷ τὸ μέλλον γενήσεσθαι καὶ ὡς πρὸς ἤδη γενόμενον ἐθισμόν τινα ποιεῖσθαι κατὰ βραχύ. Следуя Посидонию и Галену, Еврипид эту идею у Анаксагора взял и обработал ее в том пассаже (Eur. fr. 964 N^2), который позже был переведен Цицероном (Cic. *Tusc.* 3, 14, 29, cf. Terent. *Phorm.* 241–246). Практика Анаксагора не совпадает с идеей "оплакивания заранее того, чего не миновать"; скорее προενδημεῖν – это принятие заранее толики грядущей скорби ради смягчения ее остроты в будущем; это предупреждение, а не упреждение боли, о котором говорит Адмет. Однако некоторый эксперимент с временем применительно к страданию налицо в обоих случаях.

---

[48] Aristot. *Sophist. Elench.* V, 167 a 3–13 (παρὰ τὸ ἁπλῶς, или κυρίως), т. е. 'вообще', 'безусловно' *versus* παρὰ τὸ πῇ (μὴ ἁπλῶς, или μὴ κυρίως), т. е. 'в отношении чего-то', 'небезусловно'; ср. XXV, 180 a–b. В русском переводе Б. А. Фохта *Anal. Prior.* XXXIII, 47 b, отредактированном для нового издания (Аристотель. *Сочинения в четырех томах* II [М. 1978] 187), перевод рассуждения, завершающего главку § 3: "Ошибки из-за непонимания разницы между 'присуще этому' и 'присуще всему этому'", звучит так: "Эта ошибка проистекает, таким образом, из-за весьма незначительного различия, ибо мы не можем не согласиться, что утверждение 'это присуще этому' почти ничем не отличается от утверждения 'это присуще всему этому'". Ср. Aristot. *Sophist. Elench.* VII, 169 b 13–15.

[49] Места, где Аристотель говорит о причинах, см.: H. Bonitz. *Index Aristotelicus* (1955 Berlin) 22 f.; ср. Aristot. *Analyt. Post.* A 2, 71 b 22 (о научном доказательстве).

К изобретательности Еврипида нужно отнести то, что софистическое построение наталкивается здесь на сопротивление, впрочем, то самое, которое заключает в себе пружину паралогизма, ведущего к (искомому) заблуждению. Играя в поддавки со здравым смыслом, агрессивная софистика жертвует и выигрывает.

Попутно, кроме причинности и логики вывода, в сцене мистификации можно усмотреть множество иных философских мотивов: бытие и становление; потенциальное и актуальное (не)бытие;[50] есть и медитация о времени, осложняющая линейное представление о настоящем и будущем, а если вглядеться получше в содержание τέθνηχ' ὁ μέλλων, в этой философеме может почудиться и некое предчувствие сформулированного Диодором Кроном более века спустя κυριεύων λόγος:[51] если обещание Алкестиды истинно, то смерть не может не наступить. Другая возможность – метафизика причинности, λόγος σπερματικός, как последний определяется у Цицерона (Cic. *Div.* I, 128): *ut in seminibus vis est earum rerum quae ex eis progignuntur, sic in causis conditae sunt res futurae*.

Следует ли, однако, свести философические мотивы разобранного пассажа к определенным философским источникам со стороны афинского интеллектуала, заслужившего прозвище "философа на сцене" (ὁ σκηνικὸς φιλόσοφος Athen. 13, 561 a; Vitruv. 8, 1; Clem. Alex. *Stromat.* V, 70, 1)? Исследователи говорили об идеях Гераклита в формулировках Адмета (ст. 521, 529) и, напротив, о строгом разделении бытия и небытия в реплике Геракла (ст. 529). Означает ли это, что Геракл, как считал Хоммель, присоединяется к философии Парменида (28 B 8, 15: ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· κέκριται δ' οὖν ὥσπερ ἀνάγκη, cf. B 6, 1–2), между тем как Адмет – гераклитовец? Ведь и разобранный выше мотив уже-бытия того, что предопределено, тоже можно было бы кое-как увязать с высказыванием Парменида (B 8, 5 DK) νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν.

---

[50] Х. Майер (H. Maier. *Die Syllogistik des Aristoteles* I [Tübingen 1896] 330) указывает, между прочим, и на ложные умозаключения "от следствия" (Trugschlüsse aus dem Konsequens). Еврипид мог использовать и приемы Горгия, стремившегося показать как силу, так и нищету разума: I. Anastassiou. Die Wahrscheinlichkeitsargumentation als Beweismethode bei Gorgias // *Η αρχαια σοφιστικη* (Αθηνα 1982) 242–250.

[51] О κυριεύων λόγος см. обстоятельную работу: P. Berrettoni. Il perfetto come segno: una considerazione meta-stoica // *Αἰών* 11 (1989) 161–196.

На наш взгляд, это вряд ли оправдано. Прежде всего: названные идеи представлены в очень неопределенной форме, а найти их можно было в различных источниках. Например, "диалектическая" coincidentia oppositorum есть и в гиппократовом Корпусе (*De victu* I, 51 πάντα ταὐτὰ καὶ οὐ ταὐτά). Как гераклитовские идеи становятся повсюду в Греции популярными и входят в литературный обиход, можно видеть в шутках Эпихарма, несомненно чувствительного к блесткам философской мысли. Поучительна в этом смысле приписываемая Эпихарму эпиграмма (*Anth. Lyr*. I, XV Diehl), где весьма живописно доказывается, что мертвый – бессмертный бог!

Тезис Хоммеля, распространяемый им на ход мысли в целом (диалектика Гераклита в конце, когда Геракл приводит благородную героиню живою, будто бы возобладала над монотонной парменидовщиной), не убедителен ни в каком отношении. Специфика онтологии Парменида не в том, что бытие и небытие различены, а в том, что небытию не присуще бытие. В результате бытие есть, а небытия нет (B 2; 6, 1 sq. DK). Если бы Еврипид действительно воспользовался этой философемой, он мог бы справиться с проблемой смерти Алкестиды без труда: Парменидова онтология позволяла бы ему утверждать, что Алкестида жива, раз небытия нет вообще. Другое дело, что это выглядело бы как пародия и было бы комично, когда бы не было оскорбительно.

Между тем, чтобы возражать против провоцирующего диалектического утверждения взаимоисключающих положений, не надо метафизики Парменида. Так обычно поступают те, кто опирается на здравый смысл, для которого принцип tertium non datur (хотя бы и не вербализованный) несравненно ближе, чем диалектика,– это видно из альтернатив применительно к жизни и смерти героини: 80–81, 139 слл. и др. Поэт не думает о связности "философии" своих персонажей: в своем большом монологе (ст. 779 слл.) Геракл выскажет идеи, слегка напоминающие некоторые положения эпикурейцев *ante nomen*, решительно далекие от Парменида .

Памятуя об указании античной критики о философских интересах Еврипида, необходимо вглядеться получше в то, как именно используются в его театре философские положения. Решительным новшеством на театре философские мотивы не были. В комедии Эпихарма гораздо раньше и, судя по нашим источникам, прямее, чем у Еврипида, идеи, например, Гераклита и Парменида выступа-

ли в остроумном противопоставлении.[52] И это естественно: привлечение современной мысли к комедии с ее сочетанием грубо-телесного и скандально умного подходит больше, чем к трагедии, заданной мифом, осененной древностью, сосредоточенной на трудных положениях и тяжких страстях.

О философских мотивах в первой сцене Адмета и Геракла следует, нам кажется, говорить по-еврипидовски: они и присутствуют, и отсутствуют. Отсутствуют они потому, что слишком ясные намеки на определенные имена, философские сочинения и технически связанные идеи даже в такой светлой трагедии, как "Алкестида", были бы неуместны; перегружая текст разнородным материалом, они грозили бы нанести урон чувству, сопряженному с сюжетом о благородных супругах, каждый из них готов на (гендерно обусловленные) жертвы. Одновременно с этим философские мотивы присутствуют в разбираемой сцене в том смысле, что Еврипид несомненно следил за старыми и новыми дискуссиями философов, ценил тонкости, вырабатываемые отдельными направлениями мысли, и всегда готов был пустить в ход понравившийся ему философский мотив, подчиняя его, конечно, не требованиям систематической философии, а текущей драматургической задаче. Еврипид знал, разумеется, не только диалектику Гераклита, но и то, что Протагор в "Антилогиях" доказывал возможность двух противоположных высказываний о всякой вещи;[53] знал, что, следуя Парменидy, нет небытия, а по Горгию,– нет вообще ничего и т. п. В софистическом сочинении конца V в. Δισσοὶ λόγοι есть прямо разделы, которые собирают мотивы на темы, представленные в занимающей нас сцене Еврипида: ἀληθὲς καὶ ψεῦδος (1, 4); εἶναι καὶ μὴ εἶναι (2, 5, 5).[54] Еврипида занимает соотношение правды и δόξα, δοκεῖν – фи-

---

[52] Фрагменты Эпихарма: *CGF* (Kaibel) fr. 88–90. Отношение Еврипида-драматурга к Эпихарму было бы важно знать ближе, в особенности, применительно к "Киклопу", раз и Эпихарм обрабатывал этот сюжет; общим был и острый интерес обоих к философии, и стремление использовать ее для драматургии.

[53] Diog. Laert. IX, 51: πρῶτος ἔφη δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις. Cf. Aristot. *Metaph.* Γ 5 1009 a 7. Интересные сопоставления Еврипидова театра с популярными в Афинах его времени мыслителями можно найти в труде: F. Solmsen. *Intellectual Experiments of the Greek Enlightenment* (Princeton 1975) 24–31.

[54] Ср. Lesky (прим. 3) 512 f. Очень полезна при анализе софизмов книжка: *Sokrates ist nicht Sokrates – Der Kampf mit dem gesunden Menschenverstand.*

лософский мотив Sein und Schein, на котором, как видно уже по Эсхилу, чуть ли не специализировалась аттическая трагедия.

Какова бы ни была жанровая природа "Алкестиды", пьеса в целом – никак не аллегория конкретных философских систем, и даже отдельные ее моменты лишь украшены блестками из них. Важнее в плане философских источников Еврипида было, сверх чтения, его личное знакомство с обстановкой философских докладов и диспутов.[55] Ведь сообщают же наши источники, что первая лекция Протагора в Афинах происходила в доме Еврипида (Eurip. 15 Kovacs = Diog. Laert. 9, 54). Даже если было не так, поучительно, что в традиции о Еврипиде это казалось правдоподобным. И уж если Сократ, редко посещавший театры, всегда спешил на постановки Еврипида (Eurip. 18 Kovacs = Ael. *V. H.* 2, 13), то можно, почти не рискуя ошибиться, представить себе, как весной 438 г. тридцатилетний (приблизительно) Сократ наблюдает умственное состязание Адмета с Гераклом в "Алкестиде".[56] Вообще говоря, нетрудно себе представить, что "ноэма" вроде τέθνηκε ὁ μέλλων (или нечто позволявшее проиллюстрировать ту же идею) могла и прямо обсуждаться в Афинах в кругу философов, перед тем как попасть в театр Еврипида.

Применительно к первой мистификации "Алкестиды" и следует говорить о Еврипиде как оснащенном философскими сведениями драматурге и заинтересованном современнике софистов. Продемонстрированная софистами способность in utramque patrem disputare, κρείττων и ἥττων λόγος с мыслимой превратной победой последнего, мощь искусной речи, которая может помочь худшему казаться лучшим – это риторическое искусство, которым владели и

Klassische Trug- und Fangschlüsse. Dargestellt und aufgelöst von H. Rüdiger (Zürich – München ²1978).

[55] М. Уэст говорит о трагиках и их интересе к философии (M. L. West. Cosmology in Greek tragedians // *Balkan and Asia Minor Studies* VIII [Tokyo 1982] 11): "They did not themselves influence the course of … speculation. But they should not be neglected as part of its history". Уэст не склонен преувеличивать связность философских идей даже у Еврипида, которому они небезразличны, и это справедливо.

[56] Мы уже отмечали, что со временем Адмет и мертвая Алкестида превратились в дежурный пример логических упражнений, как мы случайно узнаем из Sext. Emp. *Adv. math.* 7, 182 sq. (ср. Sext. *Pyrrhon. Hypotyp.* I, 228). К сожалению, остается неясным, как именно была тематизирована эта многогранная ситуация. Секст Эмпирик привлекает для пояснения агностических идей то вторую мистификацию из "Алкестиды" (*Alc.* 1006 sqq.), то улетающий призрак из "Елены" (*Hel.* 605 sqq.).

которое сделали модным современники Еврипида Протагор и Горгий. Эти достижения стали для Еврипида не только предметом любопытства, но и средством построения сюжета, словом – драматургическим элементом. Чего хочет Еврипид в этой сцене? Прежде всего того, чтобы гостеприимец Адмет не прибегал к грубой лжи, а обманывал бы, так сказать, по правилам искусства. Аристотель (*Poet.* 1460 a 26, 1454 d 30) сказал, что образчик того, как надо лгать, дан в Νίπτρα Гомера (*Od.* XIX, 171 sqq. и в особ. ст. 203: ἴσκε ψεύδεα πολλὰ λέγων ἐτύμοισιν ὁμοῖα). Обман Киклопа в "Одиссее" (IX, 409), который без снобизма повторен в Еврипидовой сатировой драме (*Cycl.* 672 sqq.), дает весьма совершенный пример того, как действие достигает результата, противоположного тому, какой ожидается: жертва зовет на помощь, а друзья, пришедшие помочь и способные это сделать, от крика ΟΥΤΙΣ με κτείνει (*Od.* IX, 408, ср. там же ст. 366–369) как раз поэтому уходят прочь успокоенные. Вопль о помощи вызывает отказ от помощи – это эффектно. При этом Одиссей обыгрывает всего одно слово, используя семантические и грамматические возможности греческого языка: личные имена на -ις, омонимию нарицательного имени и имени собственного; работает, наконец, и правило одного отрицания.[57] Еврипид, выступивший как подражатель этой сцены в "Киклопе", в первой сцене мистификации "Алкестиды" достигает сходного эффекта: видя траур в доме, гость решает, что в доме беды нет.

Мы почти наверное затронули в этом анализе большее число логических и философских мотивов, чем те, какие определенно сознавались Еврипидом, когда он писал разобранную выше сцену. Пьесы Еврипида в целом, как давно показали исследования, которые мы здесь имеем в виду, пересыпаны намеками на идеи греческих мыслителей – как старых, так и современных Еврипиду,[58] однако он при этом не может, даже если хотел бы, разбирать сколько-нибудь последовательно какую бы то ни было философскую проблему и высказать в трагедии что-либо определенное о том или ином мыслителе. Видно, что Еврипид опирается на софистов,[59] однако и

---

[57] Gavrilov (прим. 18) 65.

[58] W. Kullmann. Euripides' Verhältnis zur Philosophie // *Literatur und Philosophie der Antike*. Hrsg. von H. Koskenniemi, S. Jäkel, V. Pyykkö (Turku 1986) 35–49 (с лит.).

[59] Литература о софистах обширна, но не стоит пренебрегать и старой работой: А. Н. Гиляров. *Греческие софисты. Мировоззрение и деятельность в*

в этом случае драматург использует отдельные идеи так, как ему показалось удобным в его литературных целях. Однако ни Тисия и Коракса с их эристической реторикой, ни Зенона с доказательством того, что двойное время равно половинному,[60] ни Протагора и Горгия с их конкретными релятивистскими идеями в анализируемой сценке нет, как не было отчетливой аллюзии на Парменида.

Так отражена ли история греческой мысли в разобранной сцене "Алкестиды"? Блестящий трюк Адмета полон намеков на исторически складывавшийся философский *язык* и еще более на *стиль* философских, в частности софистических или, со временем, "сократических" бесед.[61] В разобранном отрывке перед нами театральный отклик на расцветшую со времен Анаксагора, Гиппона, Диогена Аполлониата деятельность философов в Афинах, как и на славу странствующих софистов.[62] Существеннее, впрочем, другое. Обстановка отвлеченной и аргументированной беседы, приемы эристики вряд ли могли быть правильно восприняты зрителями, если бы ни Еврипид, ни та часть публики, к которой он прежде всего обращался, не наблюдали хоть иногда философские диспуты, происходившие в Афинах – публично или в частных собраниях. Обстановку таких диспутов хорошо знают читатели сократических диалогов Платона, воображаемое время действия которых часто весьма близко ко времени постановки "Алкестиды" (напр., когда молодой еще Сократ будто бы беседует со стариком Парменидом в диалоге, носящем имя последнего, чего на деле, как считают, не могло быть[63]). Перед нами, таким образом, инсценировка воображаемого философского диспута в Афинах ок. 440 г. до н. э., который ощутимо старше платоновских.

связи с общей политической и культурной историей Греции. Критическое исследование (М. 1888).

[60] Софизм "стадион" Arist. *Phys.* Z IX, 239 b 33 sqq.; Rüdiger (прим. 54) 30 f.

[61] Сближение (не смешение!) понятий "софистический" и "сократический" представляется нам скорее плодотворным, чем кощунственным; обоснованность такого подхода, как мне напоминает С. А. Тахтаджян, защищает Дж. Керферд, см: G. B. Kerferd. *The Sophistic Movement* (Cambridge 1981) 55–57.

[62] Занятно – хоть наверное и случайно,– что и Геракл оказывается в доме Адмета по дороге, чтобы выразить разные общие воззрения о сущности жизни в беседах с местными людьми.

[63] W. Nestle. *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens* (Stuttgart ^{2}1941 anast. 1975) 189.

Учитывая, что Еврипид должен был созревать как мыслитель в 50–40 гг. V в., думается, что сцена Адмета с Гераклом в пьесе 438 г. невзначай передает *атмосферу* интеллектуального общения в середине V в.,[64] т. е. задолго до времени работы Платона над сценами своих диалогов. Свидетельство "Алкестиды" в отношении истории греческой мысли благодаря этому особенно ценно, но не столько в деталях (к нему ведь не следует, конечно, подходить с меркой веристического искусства XIX в.), сколько в целом.

Первая мистификация в "Алкестиде" — не спорный текст с натянутыми аргументами, как иногда пишут, а замечательный случай ощутить аромат великой эпохи Афин, наблюдая ту важность, которую драматург и его публика уделяют рассмотрению когнитивных процессов и перипетиям эпистемологической драмы, героями которой выступают не Геракл и Адмет, а εἰκός и ἀλήθεια. Перед нами не надуманное доказательство, а демонстрация логической природы доказательства (или, соответственно, псевдо-доказательства); поэт не убеждает, а показывает, как с помощью софизма производится паралогизм, как можно словом управлять умами, даже и тогда, когда те не желают подпадать чужому влиянию. Пассаж ст. 509–530, построенный на единой софистической стратегеме, в момент, решительно важный для действия,– это tour de force драматургической техники, шедевр специфически еврипидовского мастерства, использующий увлечение современников-афинян философствованием и острый интерес известной части публики к проблемам человеческого познания. Ведь именно последний нашел себе выражение весной 438 г. при инсценировке философского (псевдо-)диспута в разобранной сцене "Алкестиды", *наглядно* демонстрирующей, что такое изощренность мысли и какова власть слова над умами и поступками людей: λόγος δυνάστης μέγας (Gorg. 82 B 11 [Hel.], 8 DK).[65]

---

[64] Сократическая школа гротескно представлена в 20-е годы в "Облаках" Аристофана, хотя комедия непременно должна, нам кажется, содержать историческое зерно; см.: А. К. Гаврилов. Ученая община сократиков в "Облаках" Аристофана // *Некоторые проблемы истории античной науки*. (Л. 1989) 62–77. В "Облаках" мы видим насмешливое изображение философов, какими они представлялись в 20-е годы V в. до н. э.; почтенный возраст Еврипидовой "Алкестиды" дает счастливую возможность для изучения ранней истории афинских философских диспутов.

[65] Основные идеи этой работы выработаны в начале 80 гг., когда были прочитаны доклады на эту тему в Москве в семинаре Совета по истории мировой культуры и на кафедре классической филологии СПбГУ (тогда

Применительно к философской традиции дело, таким образом, не в тех вкраплениях метафизики и онтологии из классиков греческой мысли, которые были уже расхожими, а во внимании к законам ума и приемам психагогии, к логике и анализу познавательных процессов, – к тому, что столетием позже получило описание в логических сочинениях Аристотеля.

А. К. Гаврилов
Санкт-Петербургский Институт истории РАН,
Bibliotheca Classica Petropolitana

Die beiden Szenen, in denen erst Admet Herakles (509 sqq.) und dann Herakles Admet über die wahre Situation täuschen (1018 sqq.), enthalten wegen der Nähe des Todes Gedanken über das Sein und die Zeit. In der ersten Täuschungszene möchte Admet sein extremes Leid einerseits vor dem Gastfreund verbergen, andererseits wäre es jedoch ein Sakrileg, das Gedenken an die edle Frau durch eine lebensfrohe Lüge zu beleidigen. Dabei ist Herakles zwar unwissend, aber nicht völlig, da die äußeren Zeichen der Trauer im Hause Admets offenkundig sind und vom Hausherrn bestätigt werden (V. 513). Das gibt dem Dichter die Möglichkeit, seine Virtuosität zu beweisen und dem Publikum das menschliche Verfallensein an die δόξα vor Augen zu führen. Der Verf. verfolgt Vers für Vers (öfter mit textkritischer Diskussion) die Technik der *suggestio falsi*, die mit einer dialektischen Formel im V. 519 / 521 eingeführt wird, wo ἔστι sich nicht auf den toten Körper oder auf eine Art von Quasi-Dasein nach dem Tode beziehen kann, also einfach Lüge ist, welche jedoch von dem unverhüllten οὐκ ἔστι gänzlich überschattet wird. Es folgt eine philosophisch anmutende These, nach der eine zwingend verursachte Konsequenz schon vor ihrem Eintreten gilt. Als Herakles daraufhin erklärt, man dürfe das traurige Ereignis nicht beklagen, bevor es eingetreten sei (προκλαίειν, V. 526), verunklart Admet die Tatsache des Todes seiner Frau mit einem Philosophem (V. 527) so stark, daß es in der Folge ein Leichtes für ihn ist, zu verhindern, daß der nachfragende Freund die Wahrheit begreift.

Was die Quellen der angesprochenen bzw. vorausgesetzten philosophischen Ideen angeht, so findet der Verf. die alte Meinung nicht zufriedenstellend, Admet sei Herakliteer (V. 519), während Herakles, der Sein und Nicht-Sein streng

---

ЛГУ); основные положения в краткой форме опубликованы в сборнике тезисов исторического факультета СПбГУ: 'Алкестида' Еврипида и афинские интеллектуалы середины V в. до н. э. // *Тезисы межвузовской конференции СПбГУ* (1995) 25–28.

scheidet (V. 528), die Position des Parmenides vertrete. Sowohl die Rede, in der Herakles einige Sätze ausspricht, die epikureische Gedanken vorweg zu nehmen scheinen (V. 779 ff.), wie sein Triumph am Ende des Stücks scheinen diese Annahme *ad absurdum* zu führen. Euripides evoziert keine philosophischen Lehrsätze wie das 'Nur-Dasein' des Parmenides (28 B 8, 13; 5 DK) oder ein Zeit-Paradox Zenons (Aristot. *Phys.* Z 239 b 33), oder das anaxagorische παρενδημεῖν (59 A 33 DK) vel sim. Mit größerem Recht könnte man hier von der Nachbildung der Atmosphäre philosophischer Disputationen sprechen, wie sie seit der Mitte des 5. Jhd. immer intensiver in Athen geführt wurden, und vor allem an die Antilogien im Geiste des Protagoras oder an den sophistischen Kampf gegen den "gesunden Menschenverstand" denken. Der Autor der *Alkestis* wurde von den Denkern beeinflußt, die sich (wie Korax und Teisias oder Gorgias) mit den Künsten der Dialektik und den Effekten der Rhetorik befassten. Indem Euripides von sophistischen Fangschlüssen Gebrauch macht, nimmt er in gewisser Weise den Geist des aristotelischen *Organons* vorweg. Die Mystifikationen der *Alkestis* zeigen, daß die Mechanik der Fang- bzw. Fehlschlüsse, die es erlauben, das Verhalten der Mitmenschen mit der Macht des Scheins zu manipulieren, Euripides in allem Ernst beschäftigt hat, da er nicht nur sophistische Freude an Paralogismen, sondern auch den Mut, diese philosophisch zu analysieren an den Tag legt.

THE AMBIGUOUS WORLDS OF PLATONISM

Much has been written about Plato's attitudes towards the 'world of perceptible phenomena'. This is often equated with the 'world of becoming' and contrasted with the 'world of being', the 'intelligible world' or the 'world of intelligible reality'. Plato is thereby held to be committed to a two-world ontology, and of the two worlds, only the intelligible one can be properly known, while the world of perceptible phenomena is more or less unstable, subject to change, cognitively unreliable, the object of, at best, true opinion. Thus to quote just one prominent commentator, Guthrie wrote: "only of being can there be certain knowledge: of the natural world, as a world of becoming, we can only have belief",[1] and again, a propos of the *Philebus*, "Plato's two-world scheme, of Being and Becoming, is basically unchanged".[2]

There are, of course, many texts that can be cited in support of such views: I shall be reviewing some of them in due course. However, quite what position is being ascribed to Plato in this talk of a contrast between two worlds, and quite what position *should* be ascribed to him on the basis of the texts so cited, are not as clear as seems sometimes to be assumed. It is my aim, in this paper, to explore some of the ambiguities in these issues.

Let me begin with the contrast between the perceptible and the intelligible, between αἰσθητά and νοητά. Following a distinction much used in the secondary literature,[3] we may note that this contrast can be used or read in at least two fundamentally different ways, depending on whether it is taken as a contrast between tokens and types (I shall call this option 1) or between two different kinds of types (option 2). In option 1, the contrast could be exemplified by that between some red object (a particular, a token) and redness (the type), or again between this (token) beautiful object and beauty itself (the

---

[1] W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*. V. *The Later Plato and the Academy* (Cambridge 1978) 251. From the vast secondary literature on these topics I shall here cite only a few of what I take to be the most influential studies.

[2] Guthrie (n. 1) 237.

[3] See for example J. Gosling, "*Republic* Book V: τὰ πολλὰ καλὰ etc.", *Phronesis* 5 (1960) 116–128; A. Nehamas, "Plato on the Imperfection of the Sensible World", *American Philosophical Quarterly* 12 (1975) 105–17; T. H. Irwin, "Plato's Heracliteanism", *Philosophical Quarterly* 27 (1977) 1–13; M. M. McKenzie, *Plato's Individuals* (Princeton 1994).

type). Or again it could be exemplified by this particular triangle drawn on the blackboard (a token) and triangularity (the type).

On option 2 on the other hand, the contrast could be exemplified by that between redness and triangularity, that is between two types, one relating to a perceptible quality, the other to an intelligible one.

How did Plato understand the contrast between αἰσθητά and νοητά? Did he have in mind always or usually an option 1 contrast? Or an option 2 one? Is Plato himself, indeed, entirely clear and consistent on this issue? Do his texts always yield a determinate answer to our questions? Or do some ambiguities in the modern scholarship on the issue go back to ambiguities present in the texts of Plato himself?

Before I attempt to answer those questions, it is worthwhile pointing out what is at stake in this issue. The repercussions of the difference between an option 1 and an option 2 reading of the contrast between 'perceptibles' and 'intelligibles' are far-reaching. Take the occasions when Plato may be held to express reservations about the grade of cognition possible in relation to αἰσθητά, for instance that they may be objects of belief rather than of knowledge. On the option 1 construal, all that he *might* be saying is that we cannot have knowledge of particular, token, perceptible objects, that is as the *particulars* they are. We cannot be said to have knowledge of this red patch, that beautiful object, this triangle drawn on the blackboard. But on the other hand (on option 1) redness could be just as good an example of a νοητόν as beauty or triangularity, and so just as good an example of an object of the highest grade of cognition.

On the option 2 construal, by contrast, redness (the type) comes on the αἰσθητόν side of the αἰσθητόν/νοητόν divide, and so would be subject to whatever reservations are expressed about the level of cognition possible of them. On that reading, it would only be in relation to such items as triangularity that we could be said to have knowledge.

Evidently, therefore, if we are to get clear what Plato's attitudes were towards natural phenomena, to physical inquiry and to cosmology, the issue between the two options has to be resolved. Do the reservations he expressed relate merely to particulars as the particulars they are? Or do they extend also to certain types or classes of phenomena, to the (perceptible) properties that particulars instantiate – and if so, what do they include? Similar questions may also be raised with regard to the contrast between being and becoming. When Plato depreciates the latter, should his strictures be taken to relate (just) to particulars, or do they rather (or also) apply to their kinds and properties? Are we justified – how far are we justified – in ascribing to Plato a commitment to two *worlds*, and if so, how is

the contrast between the two to be construed? In what sense, if at all, in other words, can the αἰσθητά as such be said to constitute a *world*?

Much Platonic philosophising revolves around one or other of a series of dichotomies, Forms and particulars, one and many, the intelligible and the perceptible, being and becoming. In an extreme version of the two world interpretation of Plato each of those dichotomies is treated as equivalent to the others, and yet more may be added to the list, notably soul and body. I shall call this the 'collapsing συστοιχία' view of Plato, in which, as in a Pythagorean Table of Opposites, each pair of opposites is treated as on a par with every other, in the sense that all exhibit the same analogous relationship. How far, I shall ask in conclusion, did Plato lend himself to such a reading either in the works of his middle period or later?

Before we turn to the Platonic texts themselves, a digression on Aristotle will serve first to underline the relevance of the distinction I have drawn between option 1 and option 2, and secondly to remind us of his, complex, attitudes towards perceptibles. In the *De Anima* Aristotle sets up a well-known comparison and contrast between perception and reason. Each has its own proper objects, namely what Aristotle terms perceptible forms (such as sounds, colours, tastes) and intelligible ones (essences, expressed in definitions). The point of introducing the idea of perceptible form is partly to allow Aristotle to argue that in perception, the perceiver (or more strictly the sense-organ, αἰσθητήριον) receives the form, but not of course the matter, of the object perceived. However, from the point of view of our present concerns, we can see that when, in Aristotle, we are dealing with perceptible, and intelligible, forms, this corresponds to the contrast I associated with option 2. The contrast is not one between a token and its type, but rather one between different types, where sounds and colours exemplify αἰσθητά, essences νοητά.[4]

However, that is not the only way that Aristotle himself speaks of αἰσθητά. Again in the *De Anima*, for example at 418 a 7 ff., he introduces the well-known, if disputed, contrast between three types of αἰσθητά, the proper objects of perception (ἴδια: as colour of sight), the common ones (κοινά: for example movement and rest which can be perceived by more than one sense) and those he says are perceptible 'incidentally' (κατὰ συμβεβηκός). The example in 418 a 20 ff. is 'the son of Diares', whom we perceive 'incidentally' –

[4] Cf. the discussion of the different ways in which size and what it is to be size, or flesh and what it is to be flesh, are judged in *De Anima* III 4, 429 b 10 ff. There Aristotle assigns to the perceptive faculty the task of judging hot and cold, but to another that of judging what it is to be flesh.

'for what we perceive belongs [or is incidental] to the white thing'.[5] So individuals such as Diares' son, that horse, this table, can also be said to be perceptible 'incidentally'.

According to Aristotle we perceive the particular, but in the *Posterior Analytics* II 19, 100 a 16 ff., he also makes the elliptical (and again controversial) statement that perception (αἴσθησις, the noun) is of the universal.[6] His example is: perception is of human, not of Callias the human. So we have (at least) a tetrachotomy. From one point of view we see a white patch, and from another (as just explained) Diares' son. But it is not just particulars as particulars that we perceive. At least according to 100 a 16 ff. perception can be said to be of the universal. Similarly at *APo.* 87 b 28 ff. we are told that we perceive a *this* (τόδε τι), even though perception is of what is *such and such* (τοιόνδε), where again Aristotle might be thought to be committed to the claim that while we *perceive* a particular, what *perception* is of is the universal, as it might be of 'white' or of 'human'.

The moral of this complex story is that, in Aristotle, αἰσθητά cannot be straightforwardly identified as *tokens*, nor indeed as tokens of determinate, perceptible, types. Aristotle can be said to use *both* the option 1 contrast *and* the option 2 one. The first option contrast, between tokens and types, or between particulars and universals, is as fundamental to Aristotle's philosophy as to Plato's, and he uses it in many other contexts besides that between this perceptible particular and the universal it exemplifies. Thus the contrast between primary substances and secondary ones, in the *Categories*, is one between particulars, and the species and genera they belong to. Yet he also has a use for the broad distinction between the types of objects that are percep-

---

[5] Ross (W. D. Ross, *Aristotle De Anima* [Oxford 1961] ad loc.) reads a comma before οὗ at 418 a 23 and takes the antecedent as 'the white thing' (rather than τοῦτο). He paraphrases: "we perceive this *per accidens* because it is incidental to the white object which we perceive". Compare J. Barnes, *Aristotle's Posterior Analytics* (Oxford 1975) 255 ("if X is an incidental object of perception, then I perceive X only if there is some essential object Y such that I perceive Y and Y is X") and see also D. W. Hamlyn, *Aristotle's De Anima, Books II and III* (Oxford 1968) 107–108; A. Graeser, "On Aristotle's framework of sensibilia", in: G. E. R. Lloyd, G. E. L. Owen (edd.), *Aristotle on Mind and the Senses* (Cambridge 1978) 72; C. H. Kahn, "The role of *nous* in the cognition of first principles in *Posterior Analytics* II 19", in: E. Berti (ed.), *Aristotle on Science* (Padua 1981) 402 n. 17. This controversy over the antecedent of οὗ does not affect the main issue I am concerned with, for, on any view, the varieties of perceptibles certainly include more than the proper objects of perception such as colours and sounds.

[6] Kahn (n. 5) 405 n. 21, for instance, remarks that αἴσθησις in this text is to be taken "in a broad sense".

tible and those that are intelligible, in his contrast between perceptible and intelligible forms.

In any given account, how a reference to αἰσθητά is to be taken, in Aristotle, must be analysed with some care. This applies also to occasions when he ascribes *to Plato* certain beliefs concerning αἰσθητά. Thus in the *Metaphysics*, 987 a 32 ff., Aristotle represents Plato as being familiar with Heraclitean beliefs to the effect that all αἰσθητά are always flowing and there is no ἐπιστήμη (knowledge/understanding) about them (περὶ αὐτῶν). How should αἰσθητά be taken here? The theoretical possibilities are considerable, as we have seen. Does he, Aristotle, have in mind perceptible *particulars* (either in the sense of the proper objects of perception, e. g. this white patch, or in that of incidental perceptibles, such as Diares' son) or the *types* they exemplify, maybe the perceptible forms that he contrasts with intelligible ones in the *De Anima*? In the sequel, 987 b 6 ff., he gives Plato an argument: it is impossible for there to be a common definition of any of the αἰσθητά, at least in that they change. And Plato's conclusion is given as being that αἰσθητά are separate from the Forms and called after them.

Now Aristotle himself shares the view that no definition is possible of the concrete whole, that is the particular composed of both form and matter. At least there is a clear statement to that effect at *Metaphysics* 1037 a 27, though unlike Plato he has no qualms about the possibility of definition with regard to the types of things that change, the substances of the sublunary world, namely of their forms.[7] Moreover, insofar as the terms used of αἰσθητά are here said to be terms derived from the Forms, this too may point towards taking αἰσθητά as particulars. The tokens are indeed (generally) called after their types: this patch of red is named from the colour red, and similarly with this human. When the implicit contrast between αἰσθητά and νοητά is not one between token and type, but between two different types, the idea that the one type is called after the other is absurd. My original example for the option 2 contrast was that between redness and triangularity.

In Aristotle's reports about Plato, αἰσθητά, as what changes, what is indefinable, and what is called after the Forms, may be better taken as perceptible particulars. But when Plato himself employs the contrast between

[7] M. Frede ("The definition of sensible substances in *Metaphysics Z*", in: D. T. Devereux, P. Pellegrin [edd.], *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote* [Paris 1990] 113–29) distinguishes between the thought that definition of the concrete whole is possible, to wit of its form, and the thought that it is impossible, and possible *only* of the form.

'perceptibles' and 'intelligibles', can we determine whether he has an option 1 contrast or an option 2 one primarily in mind? At first sight, three types of evidence point strongly to an option 1 interpretation, where the contrast is between tokens and types. These are first the homonymy argument, secondly texts that unambiguously exemplify αἰσθητά with concrete particulars, and thirdly the evidence that Plato postulated Forms *of* certain perceptibles.

The homonymy argument corresponds closely to the consideration that Aristotle refers to in his report on Plato in *Metaphysics* A, the text I have just cited. In a number of contexts in dialogues of different periods, Plato suggests that the many particulars are homonyms of – that is, they share the same name as – the Forms. Thus in the *Phaedo* 78 d – 79 a, the beautiful itself is contrasted with the many beautifuls, such as humans, horses, cloaks. They have the same name, beautiful, καλόν, as the beautiful itself, but while they can be perceived, the beautiful itself is to be apprehended by reasoning alone.

Similarly in the *Timaeus* 52 a, for instance, a contrast is drawn between what is unchanging, imperceptible and intelligible, on the one hand, and what has the same name as it, but is always changing, and perceptible, on the other. Again in the *Phaedrus* 250 e there is a contrast between the beautiful itself and what is named after it.

Texts such as these, when the perceptibles are said to have the same name as the corresponding intelligible Form, fit the token-type interpretation better than the type-type one, for the reasons I have already given. If the contrast between perceptible and intelligible is taken (as in option 2) as one between two distinct kinds of types, as in my examples of redness and triangularity, there is and can be no 'homonymy' between the two. By contrast there certainly can be, and is, on the token-type option, where this red patch shares the same name as the colour red, and indeed this perceptible triangle on the blackboard is called after its type, triangularity.

A second set of evidences points in the same direction. On some occasions when the 'many' are explained, the examples given are clearly of concrete particulars, and insofar as the many are, in turn, equated with perceptibles, this too may be held to point to an option 1 reading of the perceptible/intelligible contrast. We find the 'many' equated with perceptibles in such texts as *Phaedo* 78 d – 79 a, already mentioned. There the many are exemplified by means of the plural expressions 'humans, horses, cloaks and suchlike', and that locution by itself is ambiguous as between the classes in question and particular

members of them.[8] However, when they are said to be constantly changing, we are presumably to understand that it is not the classes, but rather their members, that he has in mind. He is thinking of individual horses that grow old and die, not to changes to the species horse.

On other occasions the reference to particulars is unmistakable. Thus the philosopher's progression to a recognition of αὐτὸ τὸ καλόν, the beautiful itself, in the *Symposium*, starts from the perception of a single beautiful body (211 c 3).[9] More directly, in discussing how we may be stimulated to abstract thought, νόησις, in the *Republic* VII, 523 c ff., Socrates takes the example of three fingers, the little finger, the one next to it, and the middle finger. Here each of the three perceptibles in question is evidently a concrete particular. Whether at this point Plato is committed to there being a Form of finger is disputed: Socrates is more interested in examining such qualities as large and small, thick and thin, hard and soft. Given that we see the same finger (the one in the middle) as both large and small, the soul is stimulated to investigate those qualities themselves. In the case of seeing a finger (as such), the soul is not similarly stimulated to ask *what* a finger is, since sight does not indicate that the finger is at the same time not a finger. Yet the perceptibles in this instance are clearly the individual fingers that Socrates holds up (523 c 4). Equally, we may add, the large and small, thick and thin, objects seen are here concrete particulars.

The third type of evidence that may be adduced for a similar line of interpretation relates to the postulation of Forms that correspond to certain perceptibles. Of course the question of the extent of the world of Forms – of what items there are Forms – is unclear in the middle period dialogues and is raised as an explicit problem in the *Parmenides*. Is he, for example, committed to Forms of natural kinds, or of artefacts? There can be no doubt that if he has Forms at all, there will be Forms of such items as Justice and Beauty. But what about negative terms or privations, injustice and ugliness? Nor is it clear, when we are dealing with such an item as justice, whether or in what sense the many particulars are visible or otherwise perceptible.

At the same time there are some undisputed cases. Certainly *Phaedo* 65 d–e commits Plato to Forms not just of justice, beauty and goodness, but also of largeness, greatness, μέγεθος. While some things that may be said to

---

[8] Gosling (n. 3), Irwin (n. 3) 9 n. 13 and others have taken it that the 'many beautifuls' in *Republic* V, 479 a, refer to types. In the matter of change, however, it is because the tokens change that the many can be said to.

[9] Cf. the reference to a face at *Symposium* 211 a 6.

be μέγας in Greek are not *seen* as large (the Great King of Persia for instance) others certainly are. The *Republic* VII passage that speaks of seeing fingers as large or small and being stimulated by that experience to reflect on largeness and smallness themselves makes this abundantly clear. Indeed the conclusion drawn at 524 c 13 is that they should distinguish, when speaking about the large and the small, between τὸ νοητόν and τὸ ὁρατόν. In such cases the Forms in question are, as always, intelligible: but the many they correspond to are, or at least include, perceptible particulars.

Once again the *Timaeus* yields a particularly good example, the Form of fire. At 51 b Timaeus raises the question of whether there is an intelligible Form in such cases and he casts his vote at 51 d 3 ff. by affirming that there is. The Forms are there said – as I noted – to be unities, ungenerated, imperishable, invisible and indeed imperceptible (52 a). But besides the intelligible fire there are, of course, visible fires, that come to be and pass away and that we perceive by means of the body (51 c 2, d 7). Timaeus here introduces a third kind, the place in which coming-to-be occurs, but the contrast between the first two is what we are concerned with here and is sufficiently clear. On the one side there is an intelligible, imperceptible Form of fire: on the other, there are perceptible particulars, the fires that are kindled and extinguished.

At this point the arguments in favour of construing the contrast between perceptibles and intelligibles along the line of option 1, as a token-type contrast, may look overwhelming. It might seem that we should conclude, without further ado, that by perceptibles Plato means tokens, that is particulars. Insofar as that is the case, then his dismissive and depreciatory remarks about the instability and unknowability of perceptibles should be taken to relate to token particulars, not to their kinds or types. Insofar as he postulates Forms corresponding to perceptible particulars, that would seem to guarantee the knowability of the properties in question – that is, the properties themselves, such as largeness, even though not what Crombie [10] labelled, on the basis of *Phaedo* 102 d, the property-instances, that is the largeness that is instantiated in a given individual. So far from our being justified in seeing Plato as downgrading natural phenomena, as mere objects of opinion, the theory of Forms might be seen, on the contrary, as guaranteeing the possibility of knowledge in their regard as well – that is, of their kinds and properties. Fire and largeness, as well as beauty and justice, are proper objects of true understanding, even though visible fires, and large objects, the perceptible particulars, are not.

---

[10] I. M. Crombie, *An Examination of Plato's Doctrines*. II. *Plato on Knowledge and Reality* (London 1963) 311 ff.

But to reach those conclusions is to go too far, too fast. Two main types of objection, one specific and the other more general, must give one pause and introduce complexities that substantially modify the picture. First it is clear that, in certain texts at least, Plato is concerned with a distinction not between tokens and types, but between different types themselves. One such passage is in the *Theaetetus*, 185 e ff., where Plato contrasts what the soul apprehends by itself, and what by means of the faculties of the body.[11] There, at 186 b 2 ff., the soul is said to perceive the hardness of the hard by touch – whereas in the case of the beautiful or the ugly, the like and the unlike, it reaches out after and apprehends these on its own.[12] This certainly shows that Plato can and does draw distinctions between different types of qualities, roughly, we might say, perceptible ones and intelligible ones, and we may note a contrast between what is said here, in the *Theaetetus*, about hardness and what we learnt in *Republic* VII.

Thus hardness, in the *Theaetetus*, is something the soul is said to perceive (αἰσθήσεται, 186 b 3). But in the *Republic* Socrates first says that *sight* does not adequately *see* the greatness and smallness (viz of the fingers, αὐτῶν, 523 e 2) and then says that touch is similarly inadequate with regard to thickness, thinness, softness and hardness.[13] Perception an-

---

[11] M. F. Burnyeat, *The Theaetetus of Plato* (Indianapolis 2000) pointed out the importance of distinguishing between two alternative readings of the refutation of the identification of perception with knowledge in the *Theaetetus*. On the first Plato bases that refutation on an endorsement of Heraclitean flux: but on the second the analysis of Heraclitean flux should be seen as part of a complex reductio argument and not a position Plato subscribed to himself.

[12] Following Burnyeat (M. F. Burnyeat, "Plato on the Grammar of Perceiving", *ClQ* NS 26 [1976] 29–51), Y. Kanayama ("Perceiving, Considering and Attaining Being [*Theaetetus* 184–186]", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 5 [1987] 29–81) gives the most sophisticated analysis of this passage which has exercised many commentators: but cf. e. g. J. M. Cooper, "Plato on Sense-Perception and Knowledge: *Theaetetus* 184–186", *Phronesis* 15 (1970) 123–146; A. J. Holland, "An Argument in Plato's *Theaetetus*: 184–6", *Philosophical Quarterly* 23 (1973) 97–116; D. K. Modrak, "Perception and Judgement in the *Theaetetus*", *Phronesis* 26 (1981) 35–54.

[13] We should distinguish between three possible ways of understanding why perception, for example touch, is inadequate, namely (1) because it has no right to be judging hardness (the quality) at all: that is the province of reason. So the inadequate perception of hardness would be just another way of indicating that hardness is intelligible, not perceptible as such at all. (2) Or it might be because it is inexact (cf. *Phaedo* 65 b, which I discuss below). (3) Thirdly it might be because the objects it has to deal with manifest opposite qualities which are co-present in them. That last view does not rule out the possibility that perception of each of such a pair of opposites is adequate enough in itself.

nounces or reports to the soul that it perceives the same thing as hard and soft.[14] This is the type of experience that, in the *Republic*, is said to prompt us to reflect on greatness and smallness themselves and thereby to reach the intelligible. Presumably the same point should be held to apply also to hardness and softness. If so, just as the end result of reflection on problems to do with greatness and smallness is to get to grasp those Forms, so the same will be true in the case of hardness and softness.

Thus from one point of view it appears that hardness may be the name of the intelligible Form: but from another it may be the name of a perceptible quality. If Plato's strictures on αἰσθητά relate not to this or that token hard object, but to such qualities as hardness – as perceived – then they are of far greater scope than the provisional conclusions I suggested just now allowed.

The second more general type of objection to those conclusions confronts the issue of the kind of account possible in relation to natural phenomena, where we have the fullest, even if still at points opaque, evidence on the question in the *Timaeus*. Here the whole account of becoming is said to be no more than a likely one – though inferior to none in likelihood. The shortcomings of that account, and at the same time its superiority to all its rivals, are captured in a series of balanced negative and positive points. The Demiurge is good, he consults the best model and he brings about order as far as possible. But what he has to work with is initially in disorderly motion. Cosmology involves investigating not only the works of reason, but also the factor of necessity (47 e), the effects of what is called the wandering cause (48 a–b).[15] Such factors as heating and cooling are often taken (by others) to be primary causes, but they are, in reality, only subsidiary ones (46 c): yet they have to be included nevertheless. The cosmos is a visible copy of an intelligible model, so the account appropriate to it is only a likely, not a certain one. However, it is the best cosmos possible (92 c), the work of a benevolent and providential Craftsman, even though he has to work with necessity.

We come to the heart of the matter. Plato has, he believes, strong arguments to suggest that knowledge is not possible of what changes. The pri-

---

[14] Contrast Irwin (n. 3) 8, who interprets this as saying that the same thing is hardness and softness.

[15] Zeyl (D. J. Zeyl, "Plato and Talk of a World in Flux: *Timaeus* 49 a 6–50 b 5", *Harvard Studies in Classical Philology* 79 [1975] 125–148) and Silverman (A Silverman, "Timaean Particulars", *ClQ* NS 42 [1992] 87–113), among others, have discussed the implications that stem from Plato's saying (at *Timaeus* 49 d) that we can only use the term 'suchlike' (τοιοῦτον), not 'this' (τοῦτο) of the things that change.

mary elements are in constant – though not, to be sure, incoherent – change: they lack stability and keep passing into and interacting with one another, forming the different 'isotopes' of 55 a–b and producing the various changes of 56 d–e. So the conclusion seems forced on us that they cannot be known, not at least insofar as they undergo change. And similar conclusions apply, with equal or greater force, to their varieties and compounds, to the flame and light of 58 c, the gold and bronze of 59 b–c, the hail, ice, snow and hoarfrost of 59 e. The language used of their creation suggests that it is not just this or that particular flash of light or occurrence of hoarfrost that belongs to becoming, but light, and hoarfrost, the types, themselves, thereby seeming to vindicate those commentators who hold that natural phenomena in general belong to a realm of becoming that is the object of no more than at best true opinion. Yet my earlier arguments had suggested that one of the effects of postulating Forms was to secure the *intelligibility* of the types in question, including such types as fire.

That the whole account of the creation of the corporeal cosmos in the *Timaeus* is couched in the language of becoming must be acknowledged.[16] But we had better be careful, and not just because of the well-known problem associated with whether the coming-to-be of the cosmos itself is to be taken literally. When Timaeus asks at 28 b whether the cosmos "was always and had no beginning of becoming, or it came to be" and answers, firmly, "it came to be", already in antiquity there were those who claimed that this was just for the sake of the exposition. However, as I have argued elsewhere,[17] I see no reason *not* to take both the positive assertion "it came to be" and the corresponding denial that it is eternal, at full force. The physical cosmos is an individual, a visible living creature modelled on the intelligible one (92 c).

But what are we to make of the various becomings of the different types of natural substances that we are then given? When a species of earth is compressed by air so as to be indissoluble in water, it is said (60 b–c) to constitute (συνίσταται) stone, and this is how stone comes to be (γίγνεται). Clearly this is meant to offer an analysis of the physical structure or the composition of stone that should apply generally to all examples of stones.

---

[16] The multiple possibilities of taking the language of γίγνεσθαι in Plato are explored by Frede: M. Frede "Being and Becoming in Plato", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* Suppl. (1988) 37–52.

[17] G. E. R. Lloyd, "Plato on Mathematics and Nature, Myth and Science" (originally published in *Humanities* 17 [1983] 11–30), in: idem, *Methods and Problems in Greek Science* (Cambridge 1991) ch. 14.

Any given stone we encounter may then be presumed to have just that composition. But does *the kind itself* get to be generated? *In the cosmological narrative* it does, for sure, but how are we to understand this?

First, cosmic events should not be confused with ordinary coming-to-be. In some cases this is clear. We are told that women come to be from cowardly males (90 e – 91 a), but that is hardly the way ordinary women are born. Secondly, when the Craftsman, or reason, or reason acting with necessity, produces a kind, we should distinguish the created kind from the kind that it is modelled on. The Craftsman, especially, brings about certain effects in the physical world by producing as good a copy as he can of the intelligible model. But insofar as any given kind *exists in the model* he consults, *that* clearly does not come to be, even if the Craftsman's replica is said to. His work, we are told, unlike that of the lesser gods, is indissoluble (ἄλυτα, 41 a 8) unless he so wishes, though so to wish would be the work of an evil being.

Yet the existence of ungenerated and indestructible, intelligible, kinds is emphasised in the specific case of fire alone, in the text I discussed earlier, 51 b ff., even though, in raising the question there, Timaeus asks whether the same applies with respect to "all those things about which we always say that they are self-subsistent" (51 b–c) without specifying *which* those things are. Even in the case of fire, where the belief in the existence of the eternal intelligible kind is put beyond doubt, the actual account we are offered is undercut – and this despite the earlier insistence (29 b–c) that so far as unchanging being goes, we should have stable and incontrovertible arguments concerning *that*. Where that leads us to expect a stable and incontrovertible account of the Form of fire, what we are given is an account of the primary triangles where, first, the highest principles according to which they are associated with fire, air, water and earth are said to be known only to god and some men dear to him (53 d), and secondly, the selection of the half equilateral as the fairest right-angled scalene triangle is undercut by the remark that, if anyone should discover a fairer triangle, his would be the victory of a friend not an enemy (54 a–b), before, at 56 b, it is asserted more firmly that the pyramid is the seed of fire according to the *correct* as well as the probable account.

In part, this undercutting of the account of fire might be put down to a very natural diffidence Plato might feel in the face of the difficulties of doing physics – a diffidence all the more laudable, one might add, given the dogmatic, not to say arrogant, solutions frequently offered to the problems of the fundamental elements by pre-Platonic philosophers. One might argue, further, that while to postulate a Form of fire is the essential step to

guarantee its *intelligibility*, it is another task altogether to give a fully satisfactory account of that Form. The knowability of the Forms is one thing, but as Timaeus reminds us, it is only a small group of humans who can be said to have reason (51 e).

Yet the puzzle remains. Becoming is subject merely to a likely account, and that is the refrain that Timaeus keeps coming back to, as he discusses the various natural substances, their combinations and interactions, their causes and affections, all the way to the long and elaborate account of the different types of diseases (81 e – 89 d). Yet the eternal model that the Craftsman refers to, as he goes about *his* part of the proceedings (at least), *receives much less attention in practice* than Plato's insistence on the importance of this factor might warrant or lead one to expect. Yet it is the eternal model that offers the possibility of more than a merely likely account, not of what becomes insofar as it becomes, but of the being that what becomes imitates.

The case of hardness, or rather the hard, discussed at 62 b–c, brings the point out clearly. The *Republic* text we considered earlier would lead one to infer that the confused reports about hard and soft that the sense of touch delivers (523 e 3 ff.) would stimulate reflection on the nature of the hard itself, the intelligible Form. Yet when hard and soft are discussed in the *Timaeus*, 62 b–c, we are given an account in terms of the theory there offered of the structures of the four primary bodies. 'Hard' is 'that to which our flesh yields', 'soft' 'what yields to flesh', and this is then explicated: "a thing is yielding when it has a small base, and the figure composed of square bases, having a firm standing, is most resistant". The various affections and qualities we speak of can all be accounted for – sticking to the probable account of the workings of necessity – in terms of the structures of the elementary triangles and of the solids they form, and in terms of the various interactions between them, including especially the interactions between what is perceived and the percipient organ.

It is clear that the *Timaeus* account of the hard does not *deny* the Form of hardness. But neither does it assert, nor use it, either. Indeed one might add that in the description of the simple bodies, not even the Form of fire can be said to be *put to use*, though it is certainly postulated. The account of the kinds of fire and their effects similarly stays at the level of the geometry of the elementary triangles and the figures they constitute. Of course the elementary structures themselves share one characteristic with the Forms, that they are invisible. But the *Timaeus* makes absolutely clear that the invisibility in question in the two cases is quite different. The elementary bodies are invisible because they are so small (56 b–c, cf. 43 a), a contingent matter, while the Forms are invisible because intelligible (52 a).

Plato thus shows a certain ambivalence towards physical inquiry, even though he emphasises so clearly the principles on which it is to be based. Diffidence with regard to any claim to have a true and definitive account already available, and in his pocket as it were, is one thing. Yet the question of how far any such true account is possible, how far it stretches, is left, at points, opaque.

A similar ambivalence may be detected also in texts that do not so much merely compare and contrast reason and perception, as proceed to the extolling of the former *via* the downgrading of the latter. If that reading is correct, then some of the ambiguities of the positions that the commentators have ascribed to Plato may go back to Plato himself.

Thus in the *Phaedo*, in the admittedly exceptional circumstances of Socrates' last conversation, the senses perceive nothing exactly nor clearly (65 b), indeed they positively confuse the soul (79 c) – and that despite the fact that in that dialogue, recollection (of the equal itself, for instance) is said to be initially stimulated *by* perception (74 b ff.), even though the equals that are perceived 'fall short' of being as the equal itself (75 a–b).

Again in a notorious text in the *Republic* where Plato recommends astronomy as part of the education of the guardians, they are told to "leave the things in the heavens alone" (530 b 7). There is no knowledge, ἐπιστήμη, of perceptibles (529 b–c) – and of course these could be taken, according to the option 1 contrast, as the particulars in question. But as regards the heavenly bodies, we are warned, it is absurd to think one can get truth in them (ἐν αὐτοῖς, 529 e 4 f.), indeed absurd to try to get truth from them or of them (αὐτῶν, 530 b 4). While the former expression rules out their having the truth, the ambiguous genitive in the latter may further rule out their being a source of truth, or even of there being any truth in their regard.[18]

In the *Philebus*, too, anyone who tries to investigate how the cosmos came to be, directing his attention not to what is, but to what comes to be, is said to be wasting his labour (59 a–b), and Socrates goes on: "concerning what has not obtained the slightest stability, how could any stability ever

---

[18] The text is notoriously controversial: see for example G. Vlastos, "The Role of Observation in Plato's Conception of Astronomy", in: J. P. Anton (ed.), *Science and the Sciences in Plato* (New York 1980) 1–31; I. Mueller, "Ascending to Problems: Astronomy and Harmonics in *Republic* VII", in: *ibid.*, 103–122; A. P. D. Mourelatos, "Plato's 'Real Astronomy', *Republic* 527 D – 531 D", in: *ibid.*, 33–73; idem, "Astronomy and Kinematics in Plato's Project of Rationalist Explanation", *Studies in History and Philosophy of Science* 12 (1981) 1–32; A. Gregory, *Plato's Philosophy of Science* (London 2000).

accrue to us?" (59 b 4 f.).[19] While that could be read merely as stating that *insofar* as there is no stability in the subject-matter of cosmology, we can get no stable knowledge, it further invites a much stronger reading to the effect that *since* there is no stability in cosmology, there is no stable knowledge to be had in its regard. Yet earlier in the *Philebus* we were given a careful account of how to conduct a dialectical inquiry to reveal the elements of the determinate (limit) in a variety of subjects, where the examples range from music and phonetics (17 b – 18 d, 26 a) to understanding health, beauty and strength, and even the elements of limit in fine weather (25 a – 26 e). That does not, interestingly, ensure intelligibility by means of postulating a transcendent Form – indeed the limit, on my view, represents a different solution to the problem of intelligibility from any in any other dialogue, though I appreciate that that is controversial.[20] But what is clear, on any view, is that understanding, in a variety of subject-areas, including health and even meteorology, is secured, in that dialogue, through what is there called the dialectical method (17 a 4). This establishes in any original unity, how it is one and many and a definite number, before it "lets it go out to the indefinite" (16 d–e) – that last being a reminder that there are, of course, limits to the comprehensibility of any subject-matter, limits to the limit. Yet as I pointed out, at 59 a, there is that brusque dismissal of the work of those who busy themselves with cosmology.[21]

One can detect an element of rhetorical exaggeration in some of the texts I have cited. At *Philebus* 59 a, in particular, he certainly wants to score critical points against the way the inquiry concerning nature had generally been pursued in the past. Yet to say rhetorical exaggeration is just to say that Plato *does nothing to rule out* the most extreme reading of the position he states. If we patiently piece together what else Plato says about perception, about astronomy, about cosmology, we can see that he is nothing like as negative as some of his more extreme statements might be taken to imply, and indeed *have* been taken to do so. Perception is not useless:

---

[19] R. Bolton, "Plato's distinction between Being and Becoming", *Review of Metaphysics* 29 (1975–1976) 84 ff. argued that the statement that things which come to be "do not possess permanence in any respect whatever" does not require that none of the entities in question can keep any characteristic over any time.

[20] See G. E. R. Lloyd, *The Revolutions of Wisdom* (Berkeley 1987) 138 n. 126; idem, *Methods and Problems* (n. 17) 335–337.

[21] Whether in this passage Plato commits himself to transcendent Forms was discussed by Shiner (R. A. Shiner, "Must *Philebus* 59 a–c Refer to Transcendent Forms?", *Journal of the History of Philosophy* 17 [1979] 71–77); cf. D. Frede, *The Philebus of Plato* (Indianapolis 1993).

indeed sight is often praised, in the *Timaeus*, for instance, 47 a–b as a stimulus to philosophy, when we contemplate day and night and the periods of months and years.[22] It *need* not positively confuse the soul. The revolutions of the Same and the Other are the works of reason (*Timaeus* 35 a ff.) and so far from there being no stable knowledge attainable in the realm of the study of nature, Timaeus is confident that there is an unchanging intelligible Form of fire. It is just that in such texts as I have cited from the *Phaedo*, *Republic* and *Philebus*, such positive points as these are not allowed to obtrude.

I noted at the outset the ascription to Plato of an extreme version of a two-world view in which each of a series of dichotomies is treated as equivalent to the others, Forms : particulars, one : many, intelligible : perceptible, being : becoming. How far, I may now ask briefly in conclusion, does Plato lend himself to such an interpretation, the collapsing συστοιχία view as I called it? Is he not committed to such by such passages as *Phaedo* 80 b, where a contrast is drawn between, on the one hand, the divine, immortal, intelligible, unique, indissoluble, and ever unchanging, and, on the other, the human, mortal, manifold, non-intelligible, dissoluble and never unchanging, the former being that to which the soul is most like, the latter the body? Yet any tendency to collapse these oppositions into one another should, I believe, be resisted, if we reflect both on the consequences of doing so, and on what Plato himself tells us on the subject in other texts.

To begin with soul : body, each is said, in any case, only to be 'most like' the divine and the human respectively at *Phaedo* 80 b. The souls of humans, Socrates included, and not just their bodies, cannot fail to be in some sense human, in some sense particular, and there are well known difficulties in trying to equate souls with Forms.[23]

Then we are twice explicitly warned, in the *Parmenides*, 129 c, and at *Philebus* 14 c–d, that the one : many dichotomy is ambiguous. The same one may also be said to be many, and there need be nothing puzzling about that. You can treat a person, for instance, as both one, and many, in that he or she has different parts (front/back, right/left and so on) and may exhibit different, even opposite, qualities, being both big and small, for instance, in relation to different objects.

Again the complications that Plato may have eventually come to recognise with mathematicals relate to items that are *both* intelligible *and*

---

[22] Cf. T. K. Johansen, *Plato's Natural Philosophy* (Cambridge 2004) ch. 8.
[23] Cf. also *Sophist* 248 e ff.

plural. Triangles would be an example, not the ones drawn on blackboards, but the intelligible ones we use in geometrical reasoning, not perceptible but also not unique.

Again there are famous texts that show that what is visible, and what becomes, also *is*. Already in the *Phaedo*, 79 a, he had spoken of the two kinds of things that are (ὄντα), the visible and the invisible, and later the *Philebus*, for instance, 26 d, allows γένεσις εἰς οὐσίαν.

If we take the first in each pair of opposites in that συστοιχία, the Forms are, in a special way, unities, they are intelligible, they constitute the highest kind of being, and they do not change (though even here, if the logical antonym of particulars is universals, there are obvious problems in equating Forms with universals). But the equation of the second items in each pair soon breaks down – and with it, maybe, the whole notion that we have distinct *worlds*.

This is not just a matter of the multiple ambiguities of plurality – where the *Philebus* pointed out that each one that you start with is *also* a many in the text I cited before, 16 d. There are further difficulties in identifying what becomes with what is perceptible, if we think first of the changes that the invisible elementary triangles of the *Timaeus* are said to undergo, and secondly of other domains besides the physical where becoming occurs without being perceived to become (we do not exactly *see* Socrates becoming good or just). And we have seen that 'perceptibles' themselves have to be cashed out in different ways in different contexts.

The moral for some talk of two worlds is clear. Plato has a massive task of persuasion on his hands in advocating the postulation of Forms. To secure their acceptance he tries now one, now another, in a set of contrasts. But not only are there potential ambiguities in each, their *combination* compounds the problem. So we had better be on our guard.

It is small wonder that the question of Plato's attitude towards the natural world is so tricky to answer. If by natural phenomena we mean the changing particulars we encounter in everyday experience, the tokens, these are, for Plato, the objects of opinion, *as the particulars they are*. As for their types, Plato has a story about their becoming as the outcome of reason and necessity in the *Timaeus*. But in that story he makes clear where unchanging being is also involved, in the model the Craftsman uses. If this or that token visible fire is not a proper object of full understanding, fire, the intelligible Form, certainly is. The very terms in which he speaks of nature reflect this deep-seated ambivalence. He can write with stinging contempt of the investigation περὶ φύσεως, where he has conventional natural philosophy as his target (*Philebus* 59 a). Yet elsewhere, in the *Phaedo* even, 103 b 5, what exists ἐν

φύσει is contrasted with what exists ἐν ἡμῖν, where *nature* consists of the Forms themselves.

G. E. R. Lloyd
Needham Research Institute, Cambridge

Существует потенциальная двусмысленность в интерпретации платоновского различия между умопостигаемым и чувственно воспринимаемым применительно к двум сферам бытия. Можно противопоставлять (а) конкретную вещь (этот красивый предмет) и тип, к которому она принадлежит (красота) или же (б) два разных рода самих типов (например, красность и треугольность). Выбор чреват далеко идущими последствиями. В первом варианте оговорки Платона относятся к познаваемости отдельных вещей, во втором – распространяются на чувственно воспринимаемые типы вещей. Аристотель ограничивается первым вариантом, приписывая Платону довод на основании омонимии – что чувственно воспринимаемые вещи именуется в соответствии с Идеями (например, эта красная вещь – в соответствии с Идеей красности). Между тем в текстах самого Платона обнаруживается определенная амбивалентность, за которой, скорее всего, кроется не путаница, а риторическое преувеличение. Таковы, как кажется, известные пассажи из "Государства" (529 b–c) и "Филеба" (59 a–b), на основании которых многие читатели Платона сделали вывод о его безоговорочно негативном подходе к чувственно воспринимаемым явлениям. Лучшим свидетельством против такого вывода является, разумеется, "Тимей", где постулирование умопостигаемой Идеи огня соединяется в платоновской космологии с рассмотрением форм, которые должны быть свойственны огню и другим простым телам.

НАДГРОБИЕ С РЕЛЬЕФОМ СЮЖЕТА “ЗАГРОБНОЙ ТРАПЕЗЫ” И НАДПИСЬЮ ИЗ РАСКОПОК ОЛЬВИИ

В 2003 году, при раскопках в южной части Верхнего города Ольвии (раскоп Л–1, расположенный севернее раскопов Р–25 и Л, т. е. цитадели Римского времени) был обнаружен фрагмент мраморной плитки с рельефом и надписью в две строки, расположенной под ним.[1] Памятник найден в слое плотной трамбовки сырцовой структуры светло-серого цвета с включениями серовато-зеленоватой лиманной глины, песка, мелких бутовых камней. Глубина менее полуметра (от 0.30 до 0.38 м) от уровня современной поверхности. Материал слоя мешаный, от V в. до н. э. до II–III вв. н. э.

Плитка изготовлена из белого мрамора, возможно, пентелийского, со следами пребывания в огне. Размеры фрагмента: высота – 0.18 м, ширина в нижней части – 0.15 м, ширина в верхней части – 0.12 м, толщина – 0.02 м. Размеры эпиграфического поля 0.15 × 0.022 м, размеры отдельных букв от 0.004 × 0.004 м до 0.007 × 0.009 м .

Нижняя граница фрагмента сохранилась полностью, слева, сверху и справа имеются утраты. При этом слева утрачена, по-видимому, лишь незначительная часть, сверху утрачено около трети рельефа, справа – чуть меньше половины (это относится к рельефу, надпись сохранилась примерно на две трети).

Рельеф представляет собой сцену “загробной трапезы”, широко представленную в античном искусстве на протяжении длительного периода – с VI в. до н. э. до III в. н. э.[2] Сюжет этот использовался в памятниках как вотивного, так и погребального характера. В дан-

---

[1] Инв. № О-2003/Л-1/82. Выражаю признательность начальнику Ольвийской экспедиции ИА НАНУ В. В. Крапивиной за разрешение опубликовать этот памятник и за предоставленные сведения об обстоятельствах находки.

[2] П. Д. Диатроптов. Фрагмент стелы с изображением “загробной трапезы” с городища Беляус // *Hyperboreus* 1 (1994): 1, 168–172 (с литературой); П. Д. Диатроптов, *Культ героев в античном Северном Причерноморье* (М. 2001) 14, 21, 26, 27, 37, 38, 39, 49, 50, 59, 60–63, 68–70, 72, 73, 75, 76, 82–85, 87, 93 (с литературой). Публикации по данной теме продолжают появляться, естественно, и сейчас. См., напр.: A. Avramidou. Attic vases in Etruria: Another View on the Divine Banquet Cup by the Codrus Painter // *AJA* 110 (2006): 4, 565–579.

ном случае мы имеем дело с надгробием, что следует из характера надписи (см. Рис. 1). На рельефе изображено ложе (сохранилась его левая ножка), на котором возлежит мужчина, а в его ногах сидит женщина, оба повернуты вправо. Ноги женщины опираются на скамеечку. Справа от скамеечки лежит собака, свернувшаяся клубком. Перед ложем стоит прямоугольный стол, сохранившаяся левая ножка которого трактована как пилястр с каннелюрами, внизу, по-видимому, была изображена львиная лапа (эта часть рельефа плохо сохранилась, но на обычную базу пилястра это совсем не похоже, некоторое же сходство с лапой усмотреть можно). На торце столешницы, в середине, изображены два орлиноголовых грифона, лежащих друг против друга с вытянутыми лапами и поднятыми крыльями в геральдической композиции. Левый грифон сохранился полностью, от правого осталась передняя часть туловища, примерно одна треть. Слева от левого грифона изображена еще одна геральдическая пара орлиноголовых грифонов – сидящих. Надо полагать, что такая же пара была и в несохранившейся правой части столешницы, в целом же ее украшали три геральдических пары грифонов, две – сидящих, одна, центральная – лежащих. На поверхности стола лежат, по-видимому, плоды или печенья. В несохранившейся части стола могли находиться, судя по многочисленным аналогиям, сосуды для питья.

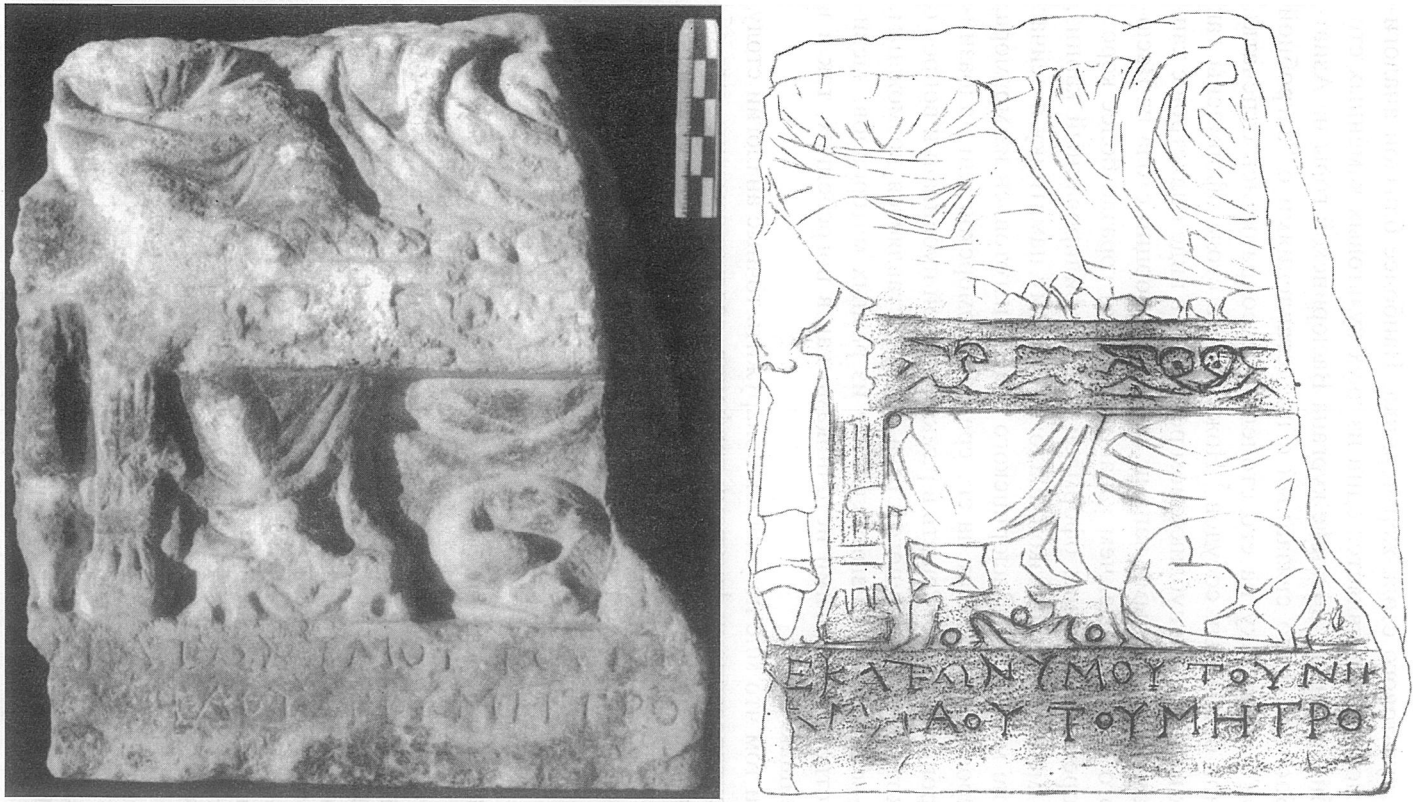
Публикуемый рельеф иконографически особенно близок тем образцам данного сюжета, которые изготавливались в Аттике в IV в. до н. э.[3] Подножная скамеечка, представленная здесь, позволяет уточнить датировку, так как аналогии указывают на рубеж IV–III вв. до н. э.[4]

Самой необычной деталью изучаемой композиции является стол. Как правило, на рельефах сюжета “загробной трапезы” показаны обычные столы, на образцах до 1-й половины III в. до н. э. прямоугольные четырехногие, на более поздних – круглые трехногие. Нигде в доступной мне литературе не удалось встретить изображения стола, торец столешницы которого был бы декорирован подобно нашему. Этот стол производит впечатление не обычного предмета мебели (хотя бы и включенного в культовый контекст), а

---

[3] J. M. Dentzer. Un nouveau relief du Piree et le type du banquet Attique au V-e siecle avant J.-C. // *BCH* 94 (1970) 86–88; R. N. Thonges-Stringaris. Die griechische Totenmahl // *MDAI Ath.* 80 (1965) 72–77, NN 21–32, 36–61.

[4] Thonges-Stringaris (прим. 3) 86, N 127, Beil. 12, 2.



а *б*

Рис. 1. Надгробие с рельефом и надписью из Ольвии: *а* – фотография; *б* – прорисовка

скорее культового стола-жертвенника. Наиболее близкой аналогией, на мой взгляд, является один из двух культовых каменных столов, обнаруженных в склепе кургана Васюринской горы на Азиатском Боспоре, явно связанный с представлениями о "загробной трапезе", поскольку на его столешнице сохранились отпечатки поддонов бронзовых сосудов.[5] Ножки этого стола оформлены так же, как и у стола на публикуемом рельефе – в виде пилястров с каннелюрами и с львиными лапами внизу. Пропорции стола из Васюринского склепа иные, чем у нашего: ножки гораздо более короткие. Торец столешницы оформлен как профилированный карниз, тем не менее более близкой аналогии нашему памятнику я сейчас найти не могу. Стол Васюринского склепа изготовлен из мрамора, что, вероятно, указывает на его средиземноморское или малоазийское происхождение. Решать в рамках данной публикации вопрос о происхождении указанного стола не представляется возможным. Столы-жертвенники, изготовленные из разных материалов, засвидетельствованы многими источниками как в погребениях, так и в святилищах.[6]

При том что мне не удалось обнаружить точные аналогии столу, орнаментированному фигурами грифонов, следует заметить, что образ грифона получил очень широкое распространение в античном искусстве: в архитектурной орнаментике, торевтике, нумизматике, вазописи и др., причем часто грифоны представлены, как и в нашем случае, в виде геральдических пар.[7] Грифон мог восприниматься в

---

[5] М. И. Ростовцев. *Античная декоративная живопись на юге России* (СПб. 1913) 37, табл. XVI, 1, 2. Мраморный стол с такими же ножками, относящийся к первым векам н. э., обнаружен в Сардах: B. Burrell. False Fronts: Separating the Aedicular Facade from the Imperial Cult in Roman Asia Minor // *AJA* 110 (2006): 3, 446, 447, fig. 8. Надо полагать, что такое оформление ножек культовых столов было широко распространено в течение долгого времени.

[6] Kruse. Mensa. III. Der Tisch im Kultus // *RE* XV (1931) 946–948; C. G. Yavis. *Greek Altars* (Saint Louis 1949) 75–77, 224–226; Н. П. Сорокина, О. Н. Усачева. Ритуальные каменные памятники из Кепского некрополя на Таманском полуострове // *Археологический сборник. Погребальный обряд*, Труды ГИМ, вып. 93 (М. 1997) 50, 60, табл. 3, 4; А. С. Русяева. Строительные остатки алтарей (гл. IV) // *Древнейший теменос Ольвии Понтийской* (Симферополь 2006) 61.

[7] K. Ziegler. Gryps. II. In der Kunst // *RE* 7 (1912) 1924; M. Yu. Treister. On a Vessel with Figured Friezes From a Private Collection, on Burials in Kosica and Once More on the "Ampsalakos School" // *Ancient Civilisations from Scythia to Siberia* 11, N 3–4 (Leiden 2005) 201, fig. 1, p. 203, fig. 3, 213, fig. 6.

качестве апотропея, что объясняет присутствие его изображений на разного рода погребальных памятниках.[8] Вероятно, этим же объясняется и наличие этого мотива на нашем рельефе. Дополнительно, возможно, следует принять во внимание связь грифонов в греческой мифологии с Северным Причерноморьем, если предположить, что рельеф был выполнен в Афинах по заказу жителя Ольвии.

Своеобразно на этом рельефе изображение собаки. Это животное часто присутствует в сцене "загробной трапезы" в т. ч. на рельефах V–II вв. до н. э., однако изображено обычно либо стоящим, либо лежащим с вытянутыми лапами и поднятой головой,[9] но не в свернувшейся позе, как здесь.

Надпись под рельефом состоит из двух строк, между нижней строкой и нижней границей плитки имеется свободное пространство (0.01 м), что указывает на отсутствие других строк. По характеру шрифта (особенно начертание букв K, N, O, Ω), по наличию апексов на гастах букв, надпись, вероятно, следует датировать ранним III в. до н. э., то есть немного более поздним временем, чем рельеф.

В первой строке читаем: Ἑκατεωνύμου (Τ и Ε даны в лигатуре) τοῦ Νικ[. . .

Ἑκατεώνυμος (Ἑκατώνυμος) – хорошо известное ионийское имя, уже засвидетельствованное в Ольвии и на Боспоре.[10] Νικ- может быть началом нескольких имен, наиболее распространенным из которых в Ольвии было Νικήρατος (Νεικήρατος).[11]

Во второй строке также читается имя в родительном падеже с патронимиком. От имени сохранилось окончание -αου, перед которым виден конец наклонной гасты, вероятно от буквы λ, что позволяет видеть здесь одно из многочисленных имен с окончанием на -λαος. Поскольку в начале имени видна верхняя горизонтальная гаста, возможно от Ε, а в середине довольно четко читается Μ, можно предполагать, что это имя Ἑρμόλαος. Ни в Ольвии, ни в Северном Причерноморье вообще мне этого имени обнаружить не удалось. Однако в античном мире в целом это имя встречалось повсе-

---

[8] Ziegler (прим. 7) 1924–1929; Ростовцев (прим. 5) 289, 291; Н. И. Сокольский. *Деревообрабатывающее ремесло в античных государствах Северного Причерноморья* (М. 1971) 232, табл. XXXV, 5, 8.

[9] Thonges-Stringaris (прим. 3) S. 71–91, NN 13, 34, 65, 140, 152, Beil. 5, 7, 2, 22, 1, 27,1, 28, 2.

[10] *IOSPE* I(2), 201; *КБН* 993; L. Zgusta. *Die Personennamen griechischer Stadte der nordlichen Schwarzmeerkuste* (Praha 1955) 376.

[11] *IOSPE* I(2), 34, 39, 84, 134, 139, 169, 183, 191, 201, 227.

местно, хотя и не относилось к числу наиболее распространенных.[12] Если мое предположение верно, ольвийский ономастикон пополняется еще одним именем. От патронимика сохранилось начало Μητρ-. Среди ряда имен с таким началом наиболее распространенным в Ольвии было имя Μητρόδωρος.[13]

Таким образом, надпись в целом можно предположительно реконструировать следующим образом:

Ἑκατεωνύμου τοῦ Νικ[ηράτου. (?)]
Ἑ[ρ]μ[ο]λάου (?) τοῦ Μητρο[δώρου. (?)]

Гекатеонима, сына Никерата.
Гермолая, сына Метродора.

Надписи классического и раннеэллинистического времени, в которых имеются только имена в родительном падеже (с патронимиками или без таковых), трактуются обычно как надгробные.[14] В нашем случае этому не противоречит и рельеф.

Как были связаны между собой эти двое людей, неясно. Вероятно, в конце IV в. до н. э. в Афинах был заказан рельеф, а затем, в первой половине III в. до н. э., в Ольвии была выполнена надгробная надпись. Учитывая некоторое различие написания букв в первой и второй строках (А, М; О, Т по-разному пишутся и в пределах одной строки), можно предполагать, что имена погребенных были написаны с некоторым временным интервалом и разными резчиками.

П. Д. Диатроптов
Государственный Исторический Музей, Москва

The author publishes a gravestone from Olbia with an inscription and a relief depicting a funeral banquet. In all probability the relief is a late fourth-century Athenian work, while the inscription was added in Olbia in the earlier half of the third century BC.

---

[12] Встречается не в каждом выпуске *SEG*, но в надписях из разных областей.

[13] *IOSPE* I(2), 20, 76, 201; *НО*, 87.

[14] *IOSPE* I(2), 208, 211, 213; *КБН* 204, комментарий.

KONJEKTUREN ZU MENANDER*

Auch wenn durchaus zu hoffen ist, daß künftige Papyrusfunde noch so manche Lücke in den bisher bekannt gewordenen Komödientexten Menanders schließen werden, bleibt doch die Heilung defekter Stellen durch glückliche Konjektur eine stets verlockende Aufgabe. Einige, wie man früher gesagt hätte, "Lesefrüchte" dieser Art seien hier zur Diskussion gestellt.

Zum *Georgos*:

Seit der Erstveröffentlichung des Pap. Genau. 155 vor über hundert Jahren haben anscheinend alle Herausgeber das verstümmelte Wort in Vers 14 zu οἰ]κίας ergänzt, ohne daß man sich doch für Vers 14 ff. auf eine allseits befriedigende Ergänzung hätte einigen können: Sandbach[1] nennt die Stelle in seiner Ausgabe einen "locus vexatus". Wie wäre es, wenn man es mal mit einer völlig anderen Ergänzung versuchen wollte? Statt vom Verlassen eines Hauses – so das übliche Verständnis der Stelle[2] – könnte der junge Mann hier auch gut von seiner Mutlosigkeit als der Ursache seines Schweigens gesprochen haben: ἐκ, oder besser: ὑπὸ κα]κίας, e. g.:

> ἥμαρτον οὖν ὑπὸ κα]κίας οὐδὲν φράσας
> σαφές.] κτλ.

Das ähnliche Verhalten eines ähnlichen jungen Mannes führt bekanntlich den Konflikt in der *Samia* herbei. Über die in Vers 15 danach erwähnte Hochzeit ist angesichts der Lücke in Vers 16 leider noch keine Klarheit zu gewinnen. ἁμαρτάνειν in sittlicher Bedeutung ist häufig

---

* Meinem Freund Dirk Backendorf danke ich sehr für Hilfe bei Literaturbeschaffung und elektronischer Recherche.

[1] *Menandri Reliquiae Selectae*, iteratis curis nova appendice auctas recensuit F. H. Sandbach (Oxford 1990).

[2] Z. B. noch W. G. Arnott, "Notes on Eight Plays of Menander", *ZPE* 31 (1978) 20 und ders., *Menander* I (London 1979) 108; C. Austin, "Le Papyrus de Genève du Campagnard", in: *Menandro: cent' anni di papiri: atti del convegno internazionale di studi, Firenze, 12–13 giugno 2003*, a cura di G. Bastianini e A. Casanova (Firenze 2004) 89.

bei Menander.[3] Die Form ἥμαρτον allein ist in den erhaltenen Stücken viermal sicher belegt, darunter *Dyskolos* 75 zu Beginn eines Trimeters, wie hier vorgeschlagen. κακία im Sinne allgemeiner sittlicher Schlechtigkeit kommt zweimal vor. In der spezielleren Bedeutung Mangel an Mut ist das Wort bei Menander bislang nicht bekannt, seit Thukydides und Platon aber häufig und übrigens jederzeit aus seiner allgemeinsittlichen Bedeutung als Spezialfall ableitbar.

Zum *Dyskolos*:

a) Vers 195 f. klagt das Mädchen:

ἐὰν δὲ τοῦτ' αἴσθητ', ἀπολεῖ κακ[
παίων ἐκείνην.

Sandbach nennt im Apparat folgende Ergänzungsvorschläge:

κακὴν κακῶς ed. pr., κακῶς πάνυ Kassel, κάκιστα δὴ Barret

Zur Frage steht: was ist hier eigentlich die Wortbedeutung von ἀπολλύναι? Wenn man dieses Verb den bei Sandbach angeführten Konjekturen gemäß auf ἐκείνην, also die alte Dienstmagd bezieht, kann wegen des prädikativen Partizips παίων wohl nur die härteste Bedeutung des Wortes, 'umbringen, töten', gemeint sein. Es ist klar, daß eine solche Äußerung weder der Haltung der Tochter ihrem Vater gegenüber entspräche noch gar dem wirklichen Bilde Knemons im Dyskolos, wie es die Verse 587 bis 599 zeichnen. Die bei Menander nicht seltene schwächere Bedeutung von ἀπολλύναι, 'jemanden unglücklich machen, betrüben' (etwa *Misumenos* A 18: ἀπολεῖ μ'), darf also nur angenommen werden, wenn sie sich auf die Sprecherin selbst bezieht. Dies würde auch die Charakterzeichnung des Mädchens sehr an seelischer Vertiefung gewinnen lassen, indem es so eindringlich sein Mitempfinden mit der alten Magd zum Ausdruck brächte. Ich schlage daher in Anlehnung an Barret, doch unter Ersatz seiner Partikel δή, die folgende Lesart vor:

ἐὰν δὲ τοῦτ' αἴσθητ', ἀπολεῖ κάκ[ιστά με
παίων ἐκείνην.

[3] Alle Angaben dieser Arbeit zur Wortstatistik sind entnommen aus: A. G. Katsouris, *Menandri Concordantiae – A Concordance to Menander* (Hildesheim [Olms] 2004).

b) Bei Vers 759 f. stellt sich die Frage, wer eigentlich der Sprecher ist. Jede etwaige Konjektur hängt von der Lösung dieser Frage ab. Sandbach läßt in seiner Textausgabe die Sprecherverteilung offen und führt dementsprechend für den fehlenden Schluß von Vers 759 keine Ergänzungsvorschläge an. Die Stelle liest sich dort wie folgt:

τὸ λο[ιπὸν] ἐγγυᾶν[
τὴν] ἀδελφήν.

Arnott[4] entscheidet sich für Sostratos als Sprecher und ergänzt:

τὸ λο[ιπὸν] ἐγγυᾶν [ἐμοί σε δεῖ
τὴν] ἀδελφήν.

Eine gute Alternative wäre:

τὸ λο[ιπὸν] ἐγγυᾶν [ἔξεστί σοι
τὴν] ἀδελφήν.

Beide Vorschläge entsprechen damit weitgehend dem auf S. 250 seines Kommentars[5] gemachten Alternativvorschlag Sandbachs: Sostratos may say to Gorgias "It remains for you to promise your sister in marriage". Und natürlich sind sie beide auch nur unter der Voraussetzung gestattet, daß der Infinitiv ἐγγυᾶν, der in älteren Textausgaben nicht erwähnt wird, auf dem Papyrus wirklich sicher zu lesen ist.[6]

c) Für die leider arg beschädigte Versgruppe 835 bis 840 bietet Arnott[7] unter Akzeptanz der Richtigkeit von J. Martins Ergänzung für Vers 838 πάρεικ]ε (mit folgendem Sprecherwechsel zu Gorgias) den folgenden Wiederherstellungsversuch:

Κα. νὴ τὸν Δία τὸν μέγιστον εὐγενῶς γέ πως
πα[ράλογ]ος εἶ.
Γο. πῶς;
Κα. οὐκ ἔχων βούλει δοκεῖν

---

[4] Arnott, *Menander* I (Anm. 2) 308.

[5] A. W. Gomme, F. H. Sandbach, *Menander – A Commentary* (Oxford 1973, repr. 2003).

[6] R. L. Melero, "Sobre algunos pasajes del 'Discolo' de Menandro", in: *EClás* XVI No 65 (1972), kennt S. 88 bei Besprechung unserer Verse diese Lesung offensichtlich noch nicht.

[7] W. G. Arnott, "Textual Notes on Menander's *Aspis* and *Dyskolos*", *ZPE* 24 (1977) 14 f.; darnach ders., *Menander* I (Anm. 2) 322.

τρυφᾶν·] ἐπειδὴ συμπεπεισμένον μ' ὁρᾶις,
πάρεικ]ε.
Γο. τούτωι μ' ἀναπέπεικας· διπλασίως
ἥμαρτον·] ὢν πένης <γὰρ> ἀπόπληκτός θ' ἅμα
τίς ἐλπί]δ' ὑποδείκνυσιν εἰς σωτηρίαν;

Wie sicher die Lesung der beiden Buchstaben πα[zu Beginn von Vers 836 ist, vermag ich nicht zu beurteilen. Nun bedeutet τρυφᾶν nach Ausweis der Belege bei Katsouris[8] jedoch stets in etwa 'ziemlich luxuriös leben', was zwar einen guten Gegensatz zur Armut (οὐκ ἔχων) ergäbe, aber überhaupt nicht zu dem bescheidenen und arbeitsamen Gorgias unseres Stückes paßt. Die sonst auch mögliche, hier besser passende Wortbedeutung 'spröde tun, sich zieren' ist nun aber, soweit ich sehe, für Menander überhaupt nicht belegt. Ein anderer Gegensatz drängt sich auf, Gorgias will nach Meinung des Sprechers durch seine anfängliche Ablehnung des Heiratsangebots den Eindruck weiser Bescheidenheit erwecken:

Κα. οὐκ ἔχων βούλει δοκεῖν
σώφρων·]

Das dadurch sich ergebende Homoioteleuton könnte den Reiz dieses Wortes hier noch verstärken.

Falls die Lesung πα[ράλογ]ος für den Anfang von Vers 836 in den Papyri nicht wirklich gesichert sein sollte, ließe sich hier übrigens auch an φιλόδοξ]ος denken – ein für Menander bisher nicht belegtes, seit Platon aber bekanntes Wort. σώφρων kommt bei Menander häufig vor.

Zu den *Epitrepontes*:

Den zerstörten Schluß des Monologs des Onesimus, Vers 580 ff., möchte ich versuchsweise wie folgt herstellen:

... ἐκπ[οδὼν δὲ β]ούλομαι
ποιεῖν ἐ[μαυτὸν ὥστε τὸν ἄνθρωπον] λα[θ]εῖν ·
προ[νοητικῶς ἔχειν γὰρ ἐντεῦθέ]ν με δεῖ.

Die Ergänzung in Vers 580 f. bis ἐ[μαυτὸν wird von Arnim und Wilamowitz verdankt. In seinem Kommentar[9] ergänzt Wilamowitz die

[8] Katsouris (Anm. 3) 615.

[9] Menander, *Das Schiedsgericht (Epitrepontes)*. Erklärt von U. v. Wilamowitz-Moellendorff (Berlin 1925 [ND 1974]).

restlichen Lücken von Vers 581 f. (in seiner Zählung: Vers 364 f.) "probeweise"[10] wie folgt:

... [οὐδὲ πράγματ' ἄλ]λ' ἔχειν.
πρό[τερον γὰρ Ἀβρότονον τί ποεῖ σκοπεῖν] με δεῖ.

Davon ist die durch nichts im Kontext gerechtfertigte Erwähnung Habrotonons ein klarer Fall von Philologendichtung, und die vorausgehende Ergänzung scheitert an der Unvereinbarkeit von ἔχειν mit dem am Ende des Verses noch erkennbaren Schriftbild, wo ein Alpha statt des Epsilons in der vorletzten Silbe anscheinend sicher ist.[11] Die Wilamowitzens Ergänzung offenbar zugrunde liegende Auffassung aber, daß der fehlende Schluß von Vers 581 Sandbach noch dem Ausdruck der Absichten des Onesimos diene, der folgende Schlußvers seines Monologs mit γάρ jedoch die Begründung dafür liefere, scheint vernünftig zu sein und hat mir zur Grundlage meines eigenen Ergänzungsvorschlags gedient. Zu diesem sei hier folgendes bemerkt:

Inhaltlich legt die Absicht, sich aus dem Staube zu machen, die Frage nach dem Grund dafür nahe. Da diese Absicht durch die Annäherung des Smikrines ausgelöst wird, kann ihr Zweck eigentlich nur sein, diesem nicht bemerkbar zu werden. Wie das in Vers 582 noch lesbare με δεῖ zeigt, muß der Vers irgendeine für Onesimos notwendige Handlung oder, eher noch, ein bestimmtes Verhalten, vermutlich als Grund für die zuvor genannten Absichten, ausgedrückt haben. Vorsicht als dieser Grund paßt hier bestens in den Zusammenhang.

Zum Sprachlichen: ὥστε mit Infinitiv ist bei Menander vielfach belegt, ebenso λανθάνειν mit Akkusativ der zu meidenden Person. Auch für den geteilten Anapäst an dieser Stelle des Trimeters gibt es Beispiele; zufällig erlaubt sich Wilamowitz übrigens in seiner eben zitierten Ergänzung zu Vers 365 seines Kommentars (= 582 Sandbach) exakt dieselbe Freiheit. ἐντεῦθεν ist häufig bei Menander, wenn auch bisher wohl nicht bei ihm in zeitlicher Bedeutung belegt. Der Vergleich mit Vers 561 scheint mir die Wiederaufnahme des Wortes προνοητικός, zumal in deutlich anderem Sinne, nicht zu verbieten.

---

[10] So Wilamowitz, a. O., 87.

[11] Dem Apparat von Sandbach zufolge hat Wilamowitz an anderer Stelle noch eine weitere Ergänzung für Vers 581 Sandbach vorgeschlagen, die aber ebenfalls nicht mit den erhaltenen Schriftresten vereinbar ist.

Zum *Kitharistes*:

Vers 35–37 nach Sandbach:

ζηλοῖς, λαβών τε τὴ[ν.....ἐλ]ήλυθα[ς
θυγατέρα δεῦρο πλουσίαν θ' [ἡγῆι μόνην
ταύτην, σεαυτὸν δ' οὐχί; κτλ.

Als Problem der Lücke in Vers 35 nennt der Kommentar von Gomme–Sandbach,[12] daß es keinen griechischen Männernamen gebe, der als Name des Vaters im Genetiv metrisch in die Lücke passe. Vielleicht ist aber gerade diese Voraussetzung, daß hier der Vater genannt gewesen sein müsse, falsch. Denkbar wäre, daß die angesprochene Person aus einer Familie mit zwei oder mehreren Töchtern eine von diesen geheiratet hat. Dafür sprechen eigentlich auch die Worte ταύτην λαβεῖν ἐσπούδακ[ας τὴν θυγατέρα in Vers 100, wenn denn die Ergänzung von Sudhaus hier richtig ist. Das ergäbe dann folgende Lösung, mit freilich etwas schwierigem Hyperbaton, für das man aber auf Verse wie *Aspis* 137 f. oder *Samia* 644 zum Vergleich verweisen könnte:

ζηλοῖς, λαβών τε τή[νδε νῦν ἐλ]ήλυθα[ς
θυγατέρα δεῦρο πλουσίαν θ' [ἡγῆι μόνην
ταύτην, σεαυτὸν δ' οὐχί; κτλ.

Zur *Perikeiromene*:

a) Bei Sandbach liest sich der Bericht des Davus über die Worte der Mutter in den Versen 321 bis 323 wie folgt:

" ... μὴ ὥρας σύ γε",
φήσ', "ἴκοι', ἀλλ' [- c. 12 -]ν βάδιζε, παιδίον,
ἐκποδὼν[" - c. 7 -]αλλ[.] πάντ' [ἀν]ήρπαστ' ἐκ μέσου.

Arnott[13] bietet diese Verse mit den hier folgenden Ergänzungen:

---

[12] Gomme, Sandbach 90 (Anm. 5) 412.

[13] W. G. Arnott, *Menander* II (London 1996) 400. Etwas anders ders,, "Further Notes on Menander's *Perikeiromene*", *ZPE* 109 (1995) 18 für Vers 322: [ἐκποδὼν δὴ νῦ]ν βαδίζε, κτλ.

" ... μὴ ὥρας σύ γε",
φήσ', "ἴκοι', ἀλλ' [ὡς τάχιστα νῦ]ν βάδιζε, παιδίον,
ἐκποδὼν [ἐνθένδ'". Ἄπ]ολλ[ον], πάντ' [ἀν]ήρπαστ' ἐκ μέσου.

Arnott läßt also das Referat über die Worte der Mutter zu Beginn von Vers 323 enden und Davus den Vers mit der eigenen Bemerkung beschließen, die schöne Chance sei leider vertan. Dazu paßt aber schlecht, daß Davus im folgenden Vers 324 nochmals auf die Reaktion der Mutter zu sprechen kommt, indem er sagt, sie sei über die Nachricht von der Ankunft des Sohnes wenig erbaut gewesen: eine Bemerkung, die doch besser unmittelbar hinter die in direkter Rede berichteten Worte der Mutter paßt. Das spricht sehr dafür, auch den Schluß von Vers 323 noch als Referat der Worte der Mutter aufzufassen. Mein Textvorschlag lautet daher:

" ... μὴ ὥρας σύ γε",
φήσ', "ἴκοι', ἀλλ' [ἀσχολοῦμαι· νῦ]ν βάδιζε, παιδίον,
ἐκποδὼν [γενοῦ, τὰ δ'] ἄλλ[α] πάντ' [ἀν]ήρπαστ' ἐκ μέσου".

Gegen die von Körte zu Vers 322 bereits vorgeschlagene Konjektur ἀσχολῶ γάρ, νῦν hat Sandbach in seinem Kommentar bemerkt, daß laut Suda für Menander nur die mediopassiven Formen dieses Verbs belegt seien. Dem läßt sich der Vorschlag Körtes jedoch leicht anpassen: mit ἀσχολοῦμαι statt ἀσχολῶ γάρ. Ein Hinweis auf ihre Zeitknappheit würde die sonst sehr schroffe Abweisung des Davus etwas freundlicher gestalten. Faßt man, wie hier versucht, den Schluß von Vers 323 noch als Wiedergabe der Worte der Mutter auf, so ergibt sich: die Mutter hat offenbar die Absichten ihres Pflegesohnes und seines Dieners völlig durchschaut und deutet mit ihrem kryptischen Schlußsatz an, daß der Sohn sich keine Hoffnungen zu machen braucht. παιδίον als Anrede für einen Sklaven ist in der Komödie seit Aristophanes belegt. Sprachlich bietet die Junktur ἐκποδὼν [γενοῦ, wenn auch bislang für Menander nicht belegt, keinerlei Problem.

b) Zu Vers 981 f.:

Zunächst der Text nach Sandbach:

οὐκ ἐνλίποιμ' ἂν οὐθέν. εὖ τοῦ[τ'
ὑπέρευ λέγεις. κτλ.

Im Apparat nennt Sandbach folgende Textvorschläge: τοῦτ', ὦ φίλη (Weil); τοῦτ' ἴσθ'. (Δω.) ἰδού (ed. pr.); τοῦτ' ἴσθ' ὅτι

(Wilamowitz). Der Zusammenhang macht einen Sprecherwechsel, wie ihn schon die editio princeps und jetzt Arnott[14] annehmen, meines Erachtens weniger wahrscheinlich. Sehr sinnvoll wäre aber auch eine Ergänzung in der 1. Person: τοῦ[τ' οἶδ' ὅτι.

c) Zu Vers 993 f.:

Sandbach druckt den Text ab 2. Hälfte von Vers 992 wie folgt:

(Δω.) ... ἐχρῆν σε νῦν τα[χύ
εὐαγγέλια τῶν γεγονότων ποθ[
θύειν] ἐκείνης εὐτυχηκυίας [
(Πο.) νὴ τὸν Δί', ὀρθῶς γὰρ λέγεις. κτλ.

Die von Sandbach im Apparat genannten Ergänzungen zu Vers 993 lauten: ποθουμένων (ed. pr.), ποθεινὰ γάρ (Sudhaus), παθημάτων (Jensen). Natürlich könnte das an der Abbruchkante von Vers 993 noch lesbare Theta auch aus elidiertem ποτέ vor Wortanfang mit aspiriertem Vokal entstanden sein. Davon ausgehend gibt Arnott den Text mit folgenden Ergänzungen:[15]

(Δω.) ... ἐχρῆν σε νῦν τα[χύ
εὐαγγέλια τῶν γεγονότων ποθ' [ἡδέως
θύειν] ἐκείνης εὐτυχηκυίας [τόδε.
(Πο.) νὴ τὸν Δί', ὀρθῶς γὰρ λέγεις. κτλ.

Der Deutung als Dankopfer "für die endlich eingetretenen freudigen Ereignisse" sei hier gern zugestimmt. Nur erlaube ich mir die Frage, ob nicht statt des Adverbs der Genetiv Plural Neutrum ἡδέων hier sprachlich besser wäre. Adjektivische Abstrakta im Neutrum Plural kennt auch die Sprache Menanders, wie etwa *Samia* 516 mit τὴν τὰ δεῖν' εἰργασμένην zeigt.[16] Der Konkordanz von Katsouris zufolge[17] scheint aber Adverb beim Partizip γεγονώς für Menander nur zu näherer Kennzeichnung der Geburtsumstände belegt zu sein, etwa fr. 613,1 K.-Th.: τοὺς εὖ γεγονότας καὶ τεθραμμένους καλῶς. Für die Neutra dieses Partizips ist

[14] Arnott, *ZPE* 109 (1995) 26; ders., *Menander* II, 458.

[15] Arnott, *ZPE* 109 (1995) 27 f.; ders., *Menander* II, 460.

[16] τὰ ἡδέα zweimal bereits bei Thukydides: II, 40, 3 (Epitaphios) und V, 105, 4 (Melierdialog). Leider sind Fem. Sing. und die Pluralformen von ἡδύς in der Konkordanz von Katsouris anscheinend ausgefallen, so daß Menanders Sprachgebrauch hier nicht genau überschaubar ist.

[17] Katsouris (Anm. 3) 95 f.

dementsprechend auch kein Adverb belegt. Dagegen heißt es Aspis 97, wo das Adverb δυσχερῶς sowohl metrisch wie auch dem Sinne nach möglich wäre: ἀλλ' εἰ μὲν ἦν τούτοις τι γεγονὸς δυσχερές, κτλ.

Für das fehlende Wort am Ende von Vers 994 hat Arnott den Vorschlag τόδε der editio princeps übernommen, aber noch auf das vorangehende Partizip bezogen und damit dem Sprechpart der Doris zugeteilt. Der Sprecherwechsel zwischen Doris und Polemon könnte aber auch, wie es die editio princeps offenbar annahm, schon vor dem hier fehlenden Wort am Ende von Vers 994 eingetreten sein. Doch τόδε als Akkusativobjekt zu λέγεις paßt dann angesichts der weiten Sperrung schlecht zu dem begründenden γάρ. Besser wäre etwa ein zustimmendes καλῶς Polemons mit folgender Beteuerungsformel und dem kurzen begründenden Satz. In der von mir vorgeschlagenen Form lesen sich die Verse daher wie folgt:

(Δω.) ... ἐχρῆν σε νῦν τα[χύ
εὐαγγέλια τῶν γεγονότων ποθ' [ἡδέων
θύειν] ἐκείνης εὐτυχηκυίας.
(Πο.) καλῶς,
νὴ τὸν Δί', ὀρθῶς γὰρ λέγεις. κτλ.

Zur *Samia*:

a) zu den Lücken am Beginn von Akt I (Monolog Moschions):

In Vers 2 fragt sich Moschion, warum ihn [irgend etwas] betrüben müsse: was das ist, stand offensichtlich im verlorenen Jambus am Schluß des Verses. Darauf folgt, mit Ausfall eines zwei-, allenfalls dreisilbigen Wortes am Anfang von Vers 3 vor ὀδ]υνηρόν, die Feststellung: "(es? / etwas?) ist schmerzlich. Denn ich habe einen sittlichen Fehler begangen". Daß beide Verse inhaltlich eng zusammengehören, ist klar. Vermutlich hatte Moschion in den verlorenen Eingangsversen bereits angedeutet, was ihm Kummer macht. Gegen den versucht er sich mit der Frage von Vers 2 aufzulehnen: "Warum / Wieso muß mich [das und das] eigentlich betrüben?" Daß die Antwort nicht sein kann, es gebe keinen Grund zum Kummer, zeigt Vers 3.

Was also war der in den verlorenen Anfangsversen angedeutete, in der Lücke am Ende von Vers 2 sicher konkret genannte Grund seines Kummers? Den entscheidenden Hinweis gibt die Frage nach dem Zweck der mit Vers 5 beginnenden ausführlichen Aufzählung all der bisherigen Wohltaten seines Vaters ihm gegenüber und ihr bisheriges

Verhältnis. Es ist offenbar sein Verhältnis zum Vater, das ihm Kummer macht. Und zwar infolge eines eigenen sittlichen Fehlverhaltens, das ihn jetzt den Zorn des Vaters fürchten läßt. Ich ergänze daher am Ende von Vers 2: [χολὴν πατρός;[18] ὅμως als Anfang von Vers 3 paßt dann bestens in den Zusammenhang.

Schwierig zu ergänzen ist der Anfang von Vers 4. Versuchsweise vielleicht, unter Übernahme einer Konjektur Sandbachs in seinem Apparat: ἀλλ' αὐτ]ὸ τοῦτό <γ'> ἐσόμενον λογίζομαι.[19] "Aber genau das wird, denke ich, der Fall sein". Für den Anfang von Vers 6 gibt der Vorschlag von Barigazzi, ἔοικα], einen guten Sinn. Ich gebe hier zunächst die Verse 2–9 in der von mir vorgeschlagenen Textgestalt:

2] .νε· τί λυπῆσαί με δεῖ [χολὴν πατρός;
ὅμως ὀδ]υνηρόν ἐστιν· ἡμάρτηκα γάρ.
ἀλλ' αὐτ]ὸ τοῦτό <γ'> ἐσόμενον λογίζομαι.
5 μᾶλλον][20] δὲ τοῦτ' ἂν εὐλόγως ὑμῖν ποεῖν
ἔοικα][21] τὸν ἐκείνου διεξελθὼν τρόπον.
οἷς[22] μὲ]ν ἐτρύφησα τῶι τότ' εὐθέως χρόνωι
ὧν παι]δίον, μεμνημένος σαφῶς ἐῶ·
εὐεργέ]τει γὰρ ταῦτά μ' οὐ φρονοῦντά πω.

Für die Auffassung der Verse 10 bis 16 ist nun ganz entscheidend, wie man das Wort ἀθλιώτερος in Vers 12 zu verstehen hat. Will Moschion wirklich sagen, daß er während und nach seiner Ephebenzeit in einer schlechteren Lage gewesen sei als seine Altersgenossen? Die Verse 13 bis 17 geben eine eindeutige Antwort

---

[18] Zu χολή vergleiche man die von Gomme und Sandbach (Anm. 5) 496 zu *Perikeiromene* 379 angeführten Stellen. Das Wort ist nie einfach identisch mit ὀργή, sondern meint in medizinischem Kontext oder auf Opfertiere bezogen wirklich nur das körperliche Organ, sonst aber die als Ausfluß dieses Organs gedachte Seelenregung: Ärger oder Zorn. Kennzeichnend dafür etwa *Aspis* 422 f.: χολή, λύπη τις, ἔκστασις φρενῶν, / πνιγμός. In dieser Bedeutung häufig bei Menander wie in der sonstigen griechischen Literatur.

[19] Konstruktion wie bei Hdt. III, 65, 5, Akkusativ mit Partizip: Σμέρδιν τὸν Κύρου μηκέτι ὑμῖν ἐόντα λογίζεσθε.

[20] W. G. Arnott, "First Notes on Menander's *Samia*", *ZPE* 121 (1998) 37 und ders., *Menander* III (London 2000) 16 druckt φανερὸν] nach Barigazzi, vielleicht richtig.

[21] Statt Barigazzis ἔοικα] hat Arnott (Anm. 20) hier θέλοιμι.

[22] Arnott (Anm. 20) schreibt hier in Übernahme einer Konjektur von Oguse: ὡς.

darauf: Moschion weiß, daß er zur bevorzugten Oberschicht gehört, die sich die vielen hier genannten Passionen leisten kann, sogar finanzielle Unterstützung für bedürftige Freunde. Daher hat wohl doch Merkelbach[23] recht, der in der Lücke am Beginn von Vers 12 eine Negation konjiziert. Seiner Auffassung schließe ich mich an und gebe hier die Verse 10 bis 17 in der von ihm vertretenen Textgestalt :

10 ὡς δ' ἐν]εγράφην οὐδὲν διαφέρων οὐδενός,
τὸ λεγόμενον δὴ τοῦτο "τῶν πολλῶν τις ὤν",
οὐ γέγον]α μέντοι, νὴ Δί', ἀθλιώτερος·
κομψοὶ] γάρ ἐσμεν. τῶι χορηγεῖν διέφερον
καὶ τῆι] φιλοτιμίαι· κύνας παρέτρεφέ μοι,
15 ἵππο]υς· ἐφυλάρχησα λαμπρῶς· τῶν φίλων
τοῖς δεομένοις τὰ μέτρι' ἐπαρκεῖν ἐδυνάμην.
δι' ἐκεῖνον ἦν ἄνθρωπος. κτλ.

b) zum Anfang von Akt III:

Die Verse 206 ff. bietet Sandbach in folgender Gestalt:

]. δρόμου καλοῦ
χειμὼν ἀπροσδόκητος ἐξαίφνης [
ἐλθών. ἐκεῖνος τοὺς ἐν εὐδίαι ποτὲ
θέοντας ἐξήραξε κἀνεχαίτισεν.

Mein Vorschlag lautet:

..., ὥστ' ἐκ[24] δρόμου καλοῦ [μέγας[25]
χειμὼν ἀπροσδόκητος ἐξαίφνης [ἔφυ.[26]
ἐλθὼν <δ'> ἐκεῖνος τοὺς ἐν εὐδίαι ποτὲ
θέοντας ἐξήραξε κἀνεχαίτισεν.

Ein besonders schönes Naturgleichnis Menanders dürfte damit wiederhergestellt sein.

---

[23] R. Merkelbach, "Menander, Samia 5–16", *ZPE* 10 (1973) 21.

[24] ἐκ (bei sonst anderer Ergänzung) bereits Arnott (Anm. 20) 62 im Apparat zu Vers 206.

[25] Sisti in seiner Ausgabe. Alternativ: πολὺς (so Austin, der auch λάβρος in Betracht zog).

[26] ἔφυ bisher bei Menander nur *Epitr.* 1124, einem Zitat aus Euripides' Auge, belegt. Die deutlich poetische Diktion unserer Stelle dürfte das Wort hier wohl erlauben.

Zum *Sikyonios*:

a) Zu Vers 112:

Vers 112 liest sich bei Sandbach wie folgt:

] γὰρ αὐτόν· ἐπιπαροξυνθήσεται

Hier stellt sich zunächst die Frage, ob es sich Vers 110 ff. noch um jambische Trimeter handelt wie in den durch eine unbestimmt große Lücke davon abgetrennten Versen davor, oder aber bereits um trochäische Tetrameter, wie spätestens ab Vers 125. Entscheidend ist hier Vers 111, der einen kompletten Trimeter ergibt, sich aber an Vers 110 nur unter Voraussetzung einer Lücke syntaktisch anschließen läßt. Damit müssen auch hier schon trochäische Tetrameter vorgelegen haben. Ähnliches gilt für Vers 118, wo vielleicht βούλομαι zu ergänzen ist,[27] wie Austin und Webster vorgeschlagen haben.

Ohne auf die sonstigen Probleme der Verse 110 ff. weiter einzugehen, sei hier nur Vers 112 näher betrachtet. Das Prädikat "Er wird noch zusätzlich aufgebracht sein" legt nahe, daß der vorausgehende begründende Satz, je nach der uns leider nicht erkennbaren Sprecherverteilung, in etwa gelautet haben könnte: "Denn ich kenne / du kennst ihn ja". Beispielsweise:

ἐξεπίσταμαι (bzw. -σαι)] γὰρ αὐτόν· ἐπιπαροξυνθήσεται κτλ.

Nun ist ἐξεπίστασθαι bisher freilich für Menander überhaupt nicht bezeugt, kommt aber in der Bedeutung "(etwas) genau kennen" bei Herodot vor und mit nur geringer semantischer Differenz[28] bei Platon, *Phaidros* 228 b. Fast jeder größere Menanderfund hat bisher noch den zuvor bekannten Wortschatz dieses Dichters erweitert. Vielleicht gilt das ja eines Tages auch für ἐξεπίστασθαι.

b) Die Verse 129 bis 131 gibt Sandbach wie folgt:

(Πυ.) οὗ δοκεῖς οὐκ ἦσ]θας ὑός[29], ὡς ἔοικεν.
(Στρ.) ἀλλὰ τοῦ;
(Πυ.)]ο τελευτῶσ' ἐνθαδὶ τὸ σὸν γένος
ἔ]γραψεν. κτλ.

---

[27] βούλομαι mit Acc. c. Inf. beispielsweise *Georgos* 43 ff.

[28] (einen Vortrag:) 'auswendig kennen', also ebenfalls sehr genau kennen.

[29] Arnott (Anm. 20) 234 bietet hier die nicht weniger gute Ergänzung: οὐ γὰρ αὐτῆς ἦσ]θας ὑός, nach Handley (unten Anm. 32).

Ausgangspunkt sei die Überlegung, daß aus metrischen Gründen vor τελευτῶσ' entweder eine metrisch lange Silbe, oder aber eine betonte Doppelkürze gestanden haben muß. Will man das noch lesbare Omikron halten, könnte man vielleicht an ἀπ]οτελευτῶσ'[30] denken, mit dann freilich stark verändertem Sinn: nicht vom Tode der Pflegemutter wäre die Rede, sondern davon, daß sie erst am Ende ihres Briefes die Angaben über die Herkunft ihres Ziehsohnes notiert hätte. Da aber von diesem Brief an unserer Stelle anscheinend überhaupt erstmals die Rede ist, wäre eine solche Angabe hier eine überflüssige Genauigkeit. Auch spricht die Wiederholung von τελευτῶσ' in Vers 140, wo eindeutig derselbe Vorgang angesprochen ist, sehr gegen eine Änderung des Textes in unserem Vers.

Ein anderer Vorschlag zur Heilung der Lücke in Vers 130 stammt von Augusto Guida:[31]

οὐ γὰρ αὐτῆς ἦσ]θας ὑός, ὡς ἔοικεν, ἀλλά του
'Αττικοῦ γ' εἶ· δι]ὸ τελευτῶσ' ἐνθαδὶ τὸ σὸν γένος
ἐ]γράψεν

Der Schönheitsfehler dieses Vorschlags ist, daß der substantivierte Gebrauch von 'Αττικός im Sinne von Einwohner oder Bürger Attikas laut Liddell and Scott überhaupt nicht nachweisbar ist. Für Menander selbst ist das Wort bisher nur einmal belegt, und zwar *Dyskolos* 604 (γεωργὸς 'Αττικός) als eindeutig adjektivisches Attribut. Man sollte daher vor τελευτῶσ' doch besser mit einem Schreibfehler rechnen, etwa Ausfall eines Ypsilon nach dem Omikron: falls nicht dieses Omikron doch nur ein Lesefehler für Ypsilon ist, wie Handley meint.[32] Der Text könnte dann e.g. folgendermaßen gelautet haben:

(Πυ.) οὐ δοκεῖς οὐκ ἦσ]θας ὑός, ὡς ἔοικεν.
(Στρ.) ἀλλὰ τοῦ;
(Πυ.) ἡ δὲ μήτηρ σ]ο<υ>[33] τελευτῶσ' ἐνθαδὶ τὸ σὸν γένος
ὡς ἀληθῶς[34] πᾶν ἔ]γραψεν. κτλ.

---

[30] So Gallavotti 1972 in der 2. Aufl. seines Kommentars zu diesem Stück.

[31] A. Guida, "Note sul 'Sicionio' di Menandro", *SIFC* N.S. 46 (1974) 214.

[32] E. W. Handley, "Notes on the Sikyonios of Menander", in: *Bulletin No. 12 of the Institute of Classical Studies* (London 1965) 44.

[33] Nach *Perikeiromene* 306. Die Konjunktion δέ schließt hier, den Einwurf des Stratophanes gleichsam überhörend, unmittelbar an Vers 127 an. Vgl. Vers 343 f.

[34] ὡς ἀληθῶς *Dyskolos* Vers 915 bzw. 929 belegt.

Man könnte übrigens meinen, daß nach der Mitteilung von Vers 127–129 der Begriff μήτηρ in Vers 130 eigentlich nicht mehr benutzt werden dürfte und statt dessen etwa eine Wendung wie ἡ τροφὸς μέν σ]ο<υ> anzusetzen wäre. Da aber schon in den Versen 134 und 137 der frühere Pflegevater weiterhin πατήρ genannt wird, ist an solch logische Konsequenz hier nicht zu denken. Und noch in Vers 248 wird die Pflegemutter dem Botenbericht zufolge von Stratophanes selbst eindeutig μήτηρ genannt.

c) Zur Lücke in Vers 167:

Sandbach gibt den hier relevanten Wortwechsel Vers 167 f. wie folgt:

(Σμ.) οἴμωζε.
(? Βλ.) καὶ σύ.
(Σμ.) νοῦν ἔχεις φ[σκάφης
ἐγὼ γὰρ ἄν σ' ἐπόησα συνστομώτερον.

Aus dem Zusammenhang ist klar, daß das scheinbare Lob "Du hast Verstand" entweder ironisch gemeint ist, oder durch das in der Lücke folgende Wort in sein Gegenteil umgewandelt worden sein muß. Sandbach zitiert im Apparat drei alternative Konjekturen, sämtlich nach Kassel: νοῦν ἔχεις; φθείρου, oder, fast gleichbedeutend: νοῦν ἔχ'· εἰσφθείρου, oder schließlich νοῦν ἔχεις φεύγων. Noch eine andere Lösung wäre denkbar, die dem Sinn der Stelle vielleicht sogar besser entspricht: νοῦν ἔχεις φθειρός. Dieses Substantiv ist für Menander bisher zwar nicht bezeugt, kommt jedoch bei Aristophanes vor und ist als Wort der Alltagssprache für Beschimpfungen in Rüpelszenen bestens geeignet.

d) Zu Vers 214:

Die Verse 212–214 stehen bei Sandbach wie folgt:

... εἷς θ' ἡμῶν γενόμενος ἔβλεπεν
εἰς] τὴν κόρην, ἐλάλει τε τοῖς ἐγγὺς συχνά
]ον πεφευγῦ' ἡ κόρη

Da in Vers 215 offensichtlich bereits vom Auftritt des Stratophanes die Rede ist,[35] dürfte am Ende von Vers 214 Satzschluß, also ein Punkt,

[35] So Gomme, Sandbach (Anm. 5) 655. Auf den gelegentlich vermuteten Ausfall einer ganzen Kolumne nach Vers 213 gehe ich nach den Bemerkungen Sandbachs im Kommentar dazu nicht weiter ein.

anzunehmen sein. Was erzählt nun in Vers 213 f. Moschion den Leuten neben ihm? Offenbar doch den Grund, weshalb das Mädchen vor seinem bisherigen, erstmals schon in Vers 191 f. erwähnten Herren auf der Flucht ist. Ich ergänze daher e. g.:

... εἷς θ' ἡμῶν γενόμενος ἔβλεπεν
εἰς] τὴν κόρην, ἐλάλει τε τοῖς ἐγγὺς συχνά
δι' ὅ τί ποτ' ἦν τοῦτ]ον πεφευγῦ' ἡ κόρη.

Dazu ist zu sagen, daß der Menanderkonkordanz von Katsouris zufolge δι' ὅ τι als Einleitung eines indirekten Fragesatzes bisher nicht belegt ist. Doch in V. 534 der Perikeiromene benutzt Menander verallgemeinerndes δι' ὅ τι δή ποτε, "aus welchen Gründen auch immer". So wird auch fragendes δι' ὅ τι seiner Sprache nicht fremd gewesen sein. Wir dürfen ja nie vergessen, daß uns bislang noch immer rund 90% seiner Texte unbekannt sind. Was dagegen periphrastische Perfekt- und Plusquamperfektformen im Indikativ betrifft, so sind sie recht häufig bei ihm; hier einige, keineswegs erschöpfende Beispiele:

Aspis 97:

ἀλλ' εἰ μὲν ἦν τούτοις τι γεγονὸς δυσχερές, κτλ.

Thrasyleon fr. 203, 1 f.:

κατὰ πόλλ' ἄρ' ἐστὶν οὐ καλῶς εἰρημένον
τὸ γνῶθι σαυτόν·

Perinthia fr. 3, 2 f.:

..., οὐκ οἶδ' ὅ τι
οὗτος μεγαλεῖόν ἐστι διαπεπραγμένος, κτλ.

Samia 641 f.:

ἀνόητόν τε καὶ
εὐκαταφρόνητον ἔργον εἴμ' εἰργασμένος·

Samia 644:

... τί δ' ἦν τούτου πεποηκὼς ἄξιον;

Man vergleiche hierzu den Kommentar von Sandbach[36] zu *Samia* 641 bis 644.

Tilmann Leidig
Heidelberg

Автор предлагает конъектуры к текстам комедий Менандра “Земледелец”, “Брюзга”, “Третейский суд”, “Кифарист”, “Остриженная”, “Самиянка”, “Сикионец”.

[36] Gomme, Sandbach (Anm. 5) 621.

ТАНАТОС: К ХАРАКТЕРИСТИКЕ ОДНОЙ ГРУППЫ ЭЛЛИНИСТИЧЕСКИХ ТЕРРАКОТ

Посвящается Berry

Танатос (Θάνατος) – крылатый демон, олицетворение смерти. По представлениям древних эллинов, он являлся дарителем вечного сна и сопроводителем душ в Аид. О культе этого божества в античном мире известно сравнительно мало. Литературные свидетельства сводятся к отдельным упоминаниям Танатоса, обычно вместе с его братом Гипносом – демоном сна. Известно, что в Спарте были установлены изображения Гипноса и Танатоса (Paus. III, 18, 1). С начала V в. до н. э. Танатоса изображали в виде белокожего юноши с длинными светлыми волосами – противоположность темнокожему и черноволосому Гипносу.[1]

Из Северо-Западного Причерноморья происходит серия терракот Танатоса в виде обнаженного крылатого юноши в хитоне и головном уборе конической формы типа калафа. Наибольшее число таких терракот было найдено в Херсонесе Таврическом. Это односторонние рельефные фигурки стоящих анфас длинноволосых юношей в калафах и плащах. Левая рука изображена согнутой в локте, кисть правой придерживает край плаща, левая нога слегка согнута. Обратные стороны протом вогнутые, на некоторых экземплярах имеются выступы для подвешивания в виде узких козырьков, иногда со сквозными отверстиями. Все терракоты были изготовлены в профилированных формах с последующей доработкой стеком. В зависимости от характеристик глины терракоты разделяются на два варианта – сероглиняные и коричневоглиняные, которые практически не различаются по форме и имеют одинаковое покрытие в виде белой грунтовки. На отдельных фигурках сохранились следы окраски лилового (кры-

---

[1] Подробнее см.: J. Bažant. Tanatos // *LIMC* VII/1–2 (1994) 904–908 (в т. ч. перечень литературных источников р. 904); А. В. Шевченко. Хтонические культы Херсонеса // *Взаимоотношения религиозных конфессий в многонациональном регионе. Материалы международной научн. конф.* (Севастополь 2001) 4.

лья) и голубого (плащ) цветов. Все сероглиняные терракоты, имеющие идентичные размеры и пропорции, вероятно, были изготовлены с использованием одной матрицы, тогда как для производства коричневоглиняных протом были использованы как минимум две разноразмерные формы.

Следует отметить, что все херсонесские терракоты Танатоса, за исключением одной, происходят из раскопок некрополя. В специальной работе, изданной в 1930 г. Г. Д. Беловым, были перечислены все случаи подобных находок.[2] На основании информации, содержащейся в отчетах и полевой документации того времени, следует внести ряд уточнений в данные, приведенные исследователем, а также указать контекст, в котором была найдена каждая из подобных терракот.

Наиболее известной в этой коллекции, пожалуй, является сероглиняная фигурка, найденная в 1899 г. в подстенном склепе 1012. Первая предварительная публикация этой и других находок из склепа содержалась в отчете К. К. Косцюшко-Валюжинича в Императорскую Археологическую Комиссию.[3] Аналогичная терракота в 1905 г. была найдена в могиле № 20564 в юго-восточной части херсонесского некрополя. Обратим внимание на то, что фигурка Танатоса была положена в могилу вместе с двумя протомами Коры и статуэткой женщины в хитоне и гиматии.[5] В этом же районе некрополя в 1910 г. была открыта могила, содержавшая набор из терракот аналогичных типов: Танатоса, женщины в хитоне и гиматии и парных протом Коры.[6] Фрагментированная

---

[2] Г. Д. Белов. Терракоты Херсонеса из раскопок 1908–1914 гг. // *ХСб* III (1930) 218–245. В работе была указана несуществующая статуэтка, якобы найденная в 1897 г. в насыпи некрополя (*указ. соч.*, 228, прим 8), под № 729 в дневниках Лепера значилась не терракота, открытая у могилы № 21 в 1913 г. (*указ. соч.*, 229), а фрагмент крышки сосуда, найденный в 1912 г. в северной части городища (см. Дневник раскопок за 1912 г. // *Арх. НЗХТ,* д. 87, л. 35).

[3] *К. К. Косцюшко-Валюжинич.* Извлечение из отчета о раскопках в Херсонесе Таврическом в 1899 г. // *ИАК* 1 (1901) 7, рис. 5; он же. Раскопки в Херсонесе Таврическом // *ОАК за 1899 г.* (1902) 6, рис. 4.

[4] Нумерация Косцюшко-Валюжинича. Здесь и ниже приводится авторская нумерация погребальных комплексов.

[5] К. К. Косцюшко-Валюжинич. Раскопки в Херсонесе // *ОАК за 1905 г.* (1908) 54, рис. 60; он же. Отчет о раскопках в Херсонесе Таврическом в 1905 г. // *ИАК* 25 (1907) 103, рис. 12.

[6] *Р. Х. Лепер.* Дневники раскопок херсонесского некрополя // *ХСб* II (1927) 225 рис. 10 *2, 5*; 15.

сероглиняная фигурка Танатоса, абсолютно аналогичная вышеописанным, находилась в римском склепе, открытом в 1912 г.,[7] куда она, вероятно, попала из разрушенной могилы более раннего времени вместе с обломками чернолаковых сосудов.[8] Находка еще одной протомы прекрасной сохранности, вероятно, была сделана в 1911 или 1912 г. (рис. 1. 1–2).[9]

В могиле, открытой в 1910 г., которая была разрушена дромосом склепа № 18, терракота Танатоса находилась в наборе с фигурками сидящих детей и, вероятно, фрагментированной протомой женского божества.[10] Еще одна фрагментированная протома Танатоса была открыта вместе с другими разбитыми терракотами при раскопках все того же юго-восточного участка некрополя в 1913 г. в слое к северу могилы 21. Эта терракота, вероятнее всего, первоначально находилась в погребении, разрушенном в римское время (рис. 1. 3–4).[11]

Кроме этих случаев, в публикации Белова были упомянуты еще пять коричневоглиняных фигурок Танатоса из раскопок некрополя конца XIX – начала XX вв.[12] Все эти фигурки в настоящее время хранятся в фондах НЗХТ среди материалов раскопок Косцюшко-Валюжинича (рис. 2. 1–4).[13] Установить, из каких комплексов происходят эти терракоты, не представляется возможным, поскольку исследователь не паспортизировал находки. Целая и фрагментированная протомы Танатоса были найдены в 1953 г. во время раскопок эллинистического

---

[7] Склеп № 80.

[8] Заметки Н. Федорова. Раскопки некрополя 1911 – B, F, g, F1, 1912 гг. // *Арх. НЗХТ* д. 86, л. 71.

[9] В описании погребения № 44, указанного в работе Белова, под номером 2902 значится большая глазчатая бусина (см.: Дневник [сводный] 1911 г. Работа студента Р. Х. Лепера // *Арх. НЗХТ* д. 85, л. 27). Не исключено, что знаменатель инвентарного номера этой терракоты – 2902/12, обычно содержащий две последние цифры года раскопок, указывает на то, что данная терракота была найдена в 1912 г., а номер в числителе был присвоен ошибочно или содержал описку.

[10] Лепер (см. прим. 6) 254, рис. 10 *1–3*.

[11] Некрополь (1913–II). Раскопки между шоссе и Карантинной бухтой выше караульного помещения // *Арх. НЗХТ* д. 89, л. 6.

[12] Белов (см. прим. 2) 229.

[13] Выражаю благодарность сотрудникам Научных фондов и Античного отдела Национального заповедника “Херсонес Таврический” за помощь в работе с этими материалами.

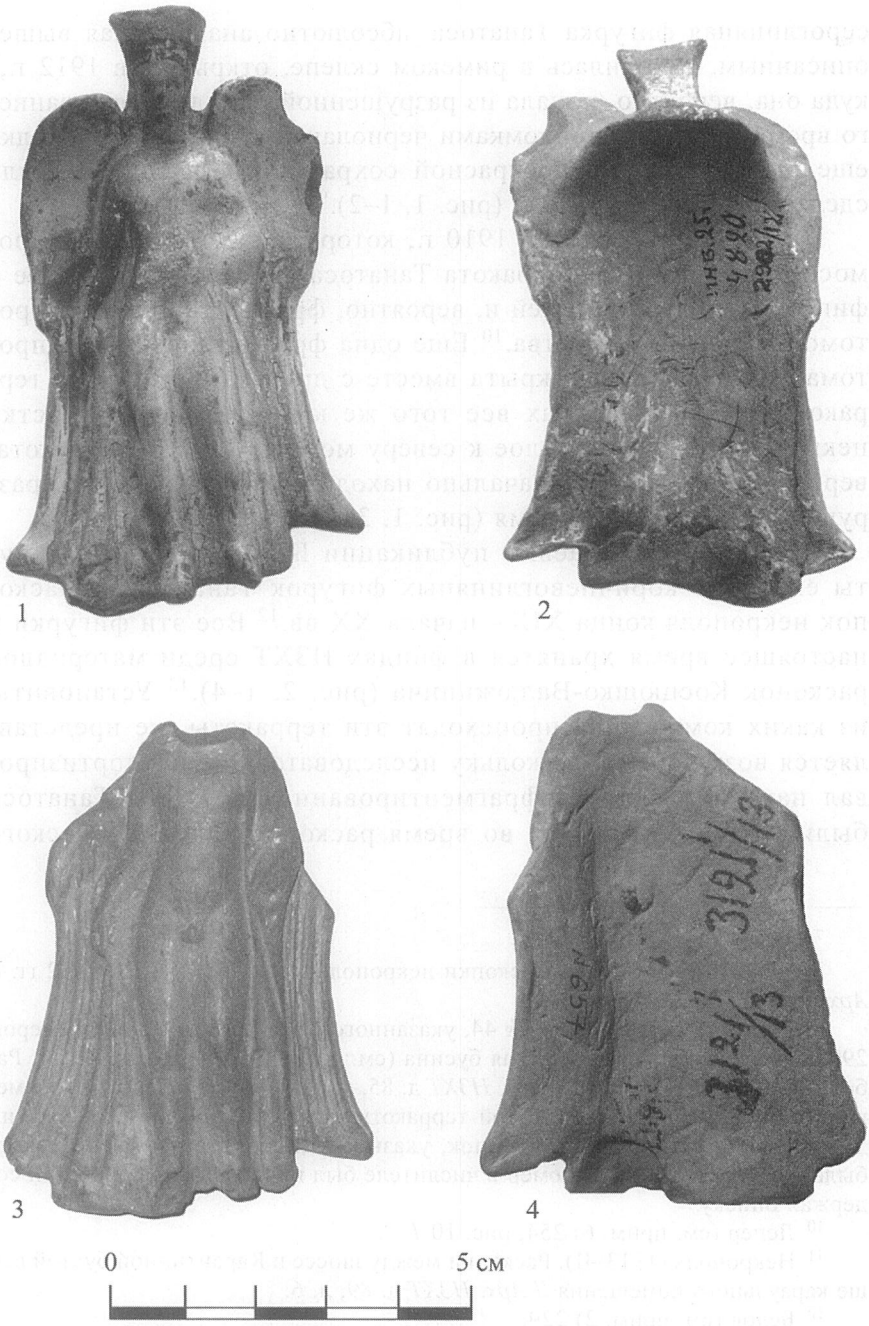


Рис. 1. Терракотовые статуэтки Танатоса: 1–2 – *НЗХТ* № 2902/12; 3–4 – *НЗХТ* № 657

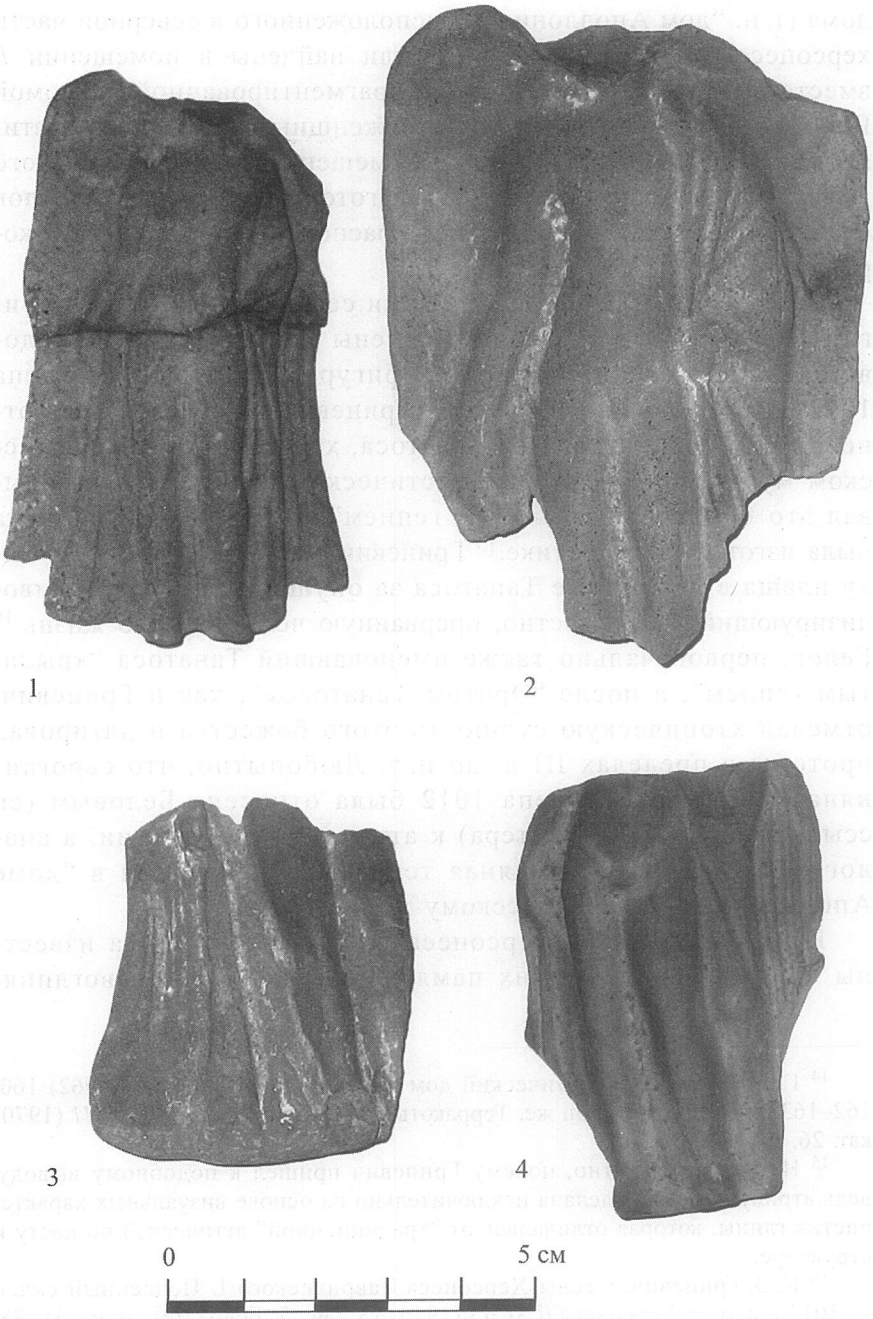


Рис. 2. Терракотовые статуэтки Танатоса: 1 – НЗХТ № 617; 2 – *НЗХТ* № 651; 3 – *НЗХТ* № 602; 4 – *НЗХТ* № 642

дома (т. н. “дом Аполлония”), расположенного в северной части херсонесского городища. Они были найдены в помещении *Б* вместе с терракотовым алтарем, фрагментированной протомой Персефоны и обломками статуэток женщин в хитонах и гиматиях. Поскольку в этом и других помещениях эллинистического дома были найдены формы для изготовления терракот, Белов считал, что в этом строении могла располагаться мастерская коропласта.[14]

Вполне естественно, что находки серии терракот столь оригинальной формы не были оставлены без внимания исследователей. Первая интерпретация фигурки Танатоса из склепа 1012 содержалась в работе К. Э. Гриневича. Исследователь относил всю серию терракот Танатоса, хранящуюся в херсонесском музее, к раннему эллинистическому времени. Он называл это божество “крылатым гением” и считал, что протома была изготовлена в Аттике.[15] Гриневич ошибочно принял складку плаща в левой руке Танатоса за опущенный факел, символизирующий, как известно, прерванную человеческую жизнь.[16] Белов, первоначально также именовавший Танатоса “крылатым гением”, а после “Эротом–Танатосом”, как и Гриневич, отмечал хтоническую сущность этого божества и датировал протомы в пределах III в. до н. э. Любопытно, что сероглиняная фигурка из склепа 1012 была отнесена Беловым (со ссылкой на свод Ф. Винтера) к аттической продукции, а аналогичная коричневоглиняная терракота, найденная в “доме Аполлония”, – к херсонесскому производству.[17]

Кроме находок из Херсонеса терракоты Танатоса известны по материалам других памятников. Две коричневоглиня-

---

[14] Г. Д. Белов. Эллинистический дом в Херсонесе // *ТГЭ* VII (1962) 160, 162–163, рис. 36 *б*; 37 *в*; он же. Терракоты из Херсонеса // *САИ. Г1–11* (1970) кат. 26, табл. 13 *5*.

[15] Не совсем понятно, почему Гриневич пришел к подобному выводу, ведь атрибуция была сделана исключительно на основе визуальных характеристик глины, которая отличалась от “традиционной” аттической по цвету и структуре.

[16] К. Э. Гриневич. Стены Херсонеса Таврического I. Подсенный склеп № 1012 и ворота Херсонеса // *ХСб* I (1926) 13, рис. 7; Белов (см. прим. 3) 228; И. Е. Леви. Терракоты из Ольвии // *САИ. Г1–11* (1970) 36.

[17] Белов (см. прим. 2) кат. 17; 46; он же. Терракоты из Херсонеса (см. прим. 14) кат. 12; 26.

ные терракоты этого типа были изданы в своде Ф. Винтера без указания места находок. На основании визуальных характеристик глины эти фигурки были отнесены к аттической продукции.[18] В сообщениях о раскопках некрополя Керкинитиды в 1893 и 1895 гг. были указаны две сероглиняные фигурки, абсолютно аналогичные херсонесским, которые были отнесены издателями к IV в. до н. э. При этом одна из терракот была найдена вместе с протомой женского божества, атрибутированного Н. Ф. Романченко как Кора Персефона (см. ниже).[19] Фрагментированная коричневоглиняная протома Танатоса была найдена в одном из помещений здания U6 на поселении Панское-1. Л. Ханестад отметила, что терракоты подобного типа не известны за пределами Северо-Западного Причерноморья, и датировала терракоту концом IV – началом III вв. до н. э.[20] Еще две коричневоглиняные фигурки Танатоса были найдены в 1961 г. при исследовании Никония. И. Б. Клейман, опубликовавший эти и другие терракоты из этого памятника, подчеркивал их связь с погребальным культом и датировал фигурки второй половиной IV в. до н. э.[21] К этому же типу принадлежали парные протомы Танатоса из цистерны IV–III вв., открытой на теменосе Ольвии. Е. И. Леви отметила плотную коричневую глину этих терракот и отнесла их к ольвийскому производству IV–III вв.[22] Аналогичные статуэтки известны по материалам раскопок Том и Истрии.[23]

Вторая по численности после херсонесской группа серо- и коричневоглиняных фигурок Танатоса происходит из Каллатиса. Эти терракоты были отнесены издателями, вероятно, руководствовавшимися главным образом визуальными характе-

---

[18] F. Winter. Die *Antiken Terrakotten im Auftrag des Archäologischen Instituts des Deutschen Reichs* III (1–2) (Berlin 1903) 188. n. 7 (l. I); n. 246. 5 (l. II).

[19] Н. Ф. Романченко. Раскопки в окрестностях Евпатории // *ИАК* 25 (1907) 184, рис. 24; он же. Материалы к археологии Евпаторийского уезда // *ЗРАО* VIII (1–2) (1896) 224; М. А. Наливкина. Статуэтки из Керкинитиды // *САИ. Г1–11* (1970) 68, кат. 11, табл. 5 *1*.

[20] L. Hannestad. Terracotas // *Panskoe I* F9, 207–208.

[21] И. Б. Клейман. Статуэтки из Роксолана (Никония) // *САИ. Г1–11* (1970) 28–29, кат. 9, табл. 6 *3*.

[22] Леви (см. прим. 16) 46, кат. 36–37.

[23] M. Gramatopol, V. Crăciunescu. Les terres cuites antiques de la collection M. et G. Severeanu du Musee d'histoire de la ville de Bucarest // *RRH* 6 (1969) 46.

ристиками глин, к продукции Танагры эллинистического времени.[24] Отметим, что сходство протом, происходящих из обоих центров, позволяет предполагать, что они были изготовлены не только в одной мастерской, но, вероятно, с использованием одних и тех же матриц. Следует отметить, что в Каллатисе были найдены и другие варианты терракот этого божества, не встреченные в Херсонесе.[25] Кроме этого стоит упомянуть три фигурки, найденные в Болгарии. Эти протомы отличаются от херсонесско-каллатисской серии пропорциями и несколько более грубым исполнением. Издатели указывали, что они использовались в качестве накладок на деревянный саркофаг II–I вв.[26] Наконец, еще одна фигурка Танатоса, датированная издателями около 300 г. до н. э., хранится в Берлине.[27]

Представленные материалы позволяют не только внести уточнения в вопрос о времени и месте изготовления терракот Танатоса херсонесско-каллатисской серии, но и сделать некоторые заключения о значении этого божества в погребальном обряде. Относительное время изготовления терракот Танатоса можно установить на основе датировок комплексов, в которых они были найдены. В трех случаях фигурки были найдены в наборах с протомами женских божеств. Во всех случаях это были погрудные изображения женщин в хитонах и гиматиях с убранными назад, спускающимися на плечи волосами и серьгами или подвесками с массивными щитками. На протомах из могилы № 2026 на голове божества был калаф. Белов атрибутировал эту терракоту как изображение Деметры, произведенное в Аттике в III в. до н. э.[28] Близкая по форме и, очевидно, относящаяся к этому же типу протома женского божества в калафе, одна рука которого прижата к груди, а другая придер-

---

[24] V. Canarche. *Masken und Tanagra-figuren aus Werkstätten von Callatis-Mangalia* (Konstanza 1969) sig. 41–47.

[25] Canarche (см. прим. 24) sig. 41, 43, 44, 46, 42, 45, 47.

[26] Ц. Дремсизова-Нельчинова, Г. Тончева. *Антични теракоти от България* (София 1971) 74 n. 101.

[27] Bürgerwelten. Hellenistische Tonfiguren und Nachschöpfungen im 19. Jh. // *Sonderausstellung Staatliche Museen zu Berlin, Preussischer Kulturbesitz, Antikensammlung, 29.1. bis 30.4.1994.* Hrgg. I. Kriseleit, G. Zimmer (Mainz 1994) N. 67.

[28] Белов. Терракоты из Херсонеса (см. прим. 14) кат. 3, рис. 8 *2*.

живает пеплос, хранится в музее Лидена. Издатель отнес ее к эллинистическому времени.[29] Протома женского божества с прижатыми к груди руками происходит из погребения некрополя Мирины IV в. до н. э.[30] У. Мандель на основании анализа находок из Пергама выделила три типа подобных терракот. Все херсонесские протомы относятся к позднему варианту типа А 1, датируемому в пределах второй половины IV – начала III вв. Обычно, в зависимости от атрибутов, подобные протомы интерпретируются как изображения Деметры, Коры или Афродиты.[31] Несколько уточняют датировку херсонесской серии статуэток Танатоса материалы склепа 1012, анализ комплекса вещей из которого свидетельствует, что это сооружение использовалось на протяжении последних десятилетий IV в. до н. э.[32] Верхнюю дату для этой серии терракот может дать протома Танатоса, найденная на поселении Панское-1, погибшем в пожаре в начале III в. В этих же хронологических рамках датируются фигурки Танатоса этого типа, найденные на других памятниках Северо-Западного Причерноморья (см. выше).

Как известно, визуальные характеристики глины, часто варьирующиеся в пределах одного производственного центра, далеко не всегда являются надежной основой для установления места изготовления той или иной керамической продукции. Тем не менее, заметим, что темно-серый цвет глины, из которой были изготовлены терракоты Танатоса первого варианта, не характерен для продукции коропластов Аттики. Коричневая глина протом второго варианта в целом напоминает тесто статуэток из Танагры. Отметим, однако, что это не помешало таким авторитетным исследователям, как Белов и Леви, на основе все тех же характеристик глины относить эти терракоты к местным производствам Херсонеса и Ольвии. Показательно, что в сводах терракот, изготовленных в Аттике и Танагре, нет аналогичных терракот. При этом не стоит забывать, что наибольшее число этих

---

[29] P. G. Leyenaar-Plaiser. *Les terre cuites grecques et romaines* I–III (Leiden 1979) n. 1969, pl. 153.

[30] S. Mollard-Besques. *Myrina* I–II (Paris 1963) pl. 7, *e–M103*.

[31] U. Mandel. Votivterrakotten von der pergameinischen Oberburg // *MDAI (I)* 54 (2004) 323 ff., Abb. 1.

[32] Р. В. Стоянов. Мемориальный погребальный комплекс IV в. до н. э. возле южных городских ворот Херсонеса Таврического // *Stratum+* 3 (225) 332, рис. 5 *б*.

протом было найдено в Херсонесе, где на IV–III вв. приходится расцвет местной коропластики.[33] Стоит обратить внимание и на то, что в Каллатисе, наряду с аналогичными херсонесским, бытовали другие формы терракот Танатоса, что указывает на большую вариабельность в рамках одного типа. Аналогичные статуэтки были найдены в Ольвии, Никонии, Тире и Аполлонии, поддерживавших интенсивные контакты с Херсонесом и Каллатисом на протяжении IV–III вв. Весьма показательны также находки подобных терракот в Керкинитиде и на поселении Панское-1, которые входили в состав херсонесского полиса. Все это, на мой взгляд, позволяет предположить в качестве наиболее вероятного места изготовления терракот Танатоса Херсонес или Каллатис.

Возвращаясь к вопросу о культовой роли этих терракот, следует еще раз подчеркнуть, что большинство из них было найдено на территории некрополей, что вполне соответствует роли Танатоса как проводника душ в Аид. Вероятно, терракотовые фигурки, являвшиеся олицетворением этих демонов, должны были способствовать подобному перемещению. В Херсонесе протома этого божества была найдена в подстенном склепе, располагавшемся у городских ворот, – сооружении уникальном и не имеющем аналогов в погребальной практике античного мира. По мнению Е. Я. Рогова, все погребения этого склепа являлись жреческими.[34] Немаловажным представляются и факты находок фигурок Танатоса вместе с протомами Коры и статуэтками женщин, закутанных в хитон и гиматий, или детей. Показательно и то, что такой же набор терракот был найден возле домашнего алтаря в одном из помещений эллинистического дома, жители которого, возможно, занимались изготовлением терракот (см. выше). Сочетание этих терракот не могло быть случайным.[35] Кора Персефона, являясь богиней подземного царства, вероятно, встречала души, сопровождаемые Танатосом. Статуэтки женщин и детей в

---

[33] А. В. Шевченко. Терракоты античного Херсонеса // *МАИЭТ* 7 (2000) 9.

[34] Е. Я. Рогов. Подстенный склеп 1012 в Херсонесе Таврическом // *Погребальные памятники и святилища. БФ* I (2002) 41 сл.

[35] В этой связи следует еще раз подчеркнуть ошибочность отождествления Танатоса с Эротом–Иакхом (А. С. Русяева. *Античные терракоты Северо-Западного Причерноморья (VI–I вв. до н. э.)* [Киев 1982] 109–111), уже отмечавшуюся в литературе (см. Hannestad [прим. 20] 207–208).

этом случае могли символизировать как умерших, так и оставшихся на земле скорбящих родственников покойного.

Таким образом, на основании проведенного анализа можно констатировать, что погребальный культ, одной из составляющих которого был Танатос, получил распространение в античных центрах Северо-Западного Причерноморья в конце IV – начале III вв. Происхождение большей части терракот из Херсонеса и Каллатиса – родственных полисов, имевших общую метрополию, – указывает на единые корни культовых представлений, связанных с Танатосом в погребальной практике, а также позволяет предполагать, что они были центрами распространения подобных представлений в Северо-Западном Причерноморье.

Сокращения:

БФ – Материалы междунар. научн. конф. "Боспорский феномен". Ред. В. Ю. Зуев

ЗРАО – Записки Императорского Русского Археологического Общества

ИАК – Известия Императорской археологической комиссии

МАИЭТ – Материалы по археологии истории и этнографии Таврики

Арх. НЗХТ – Архив Национального заповедника "Херсонес Таврический"

ОАК – Отчет Императорской археологической комиссии

САИ – Свод археологических источников. Ред. Б. А. Рыбаков (М.)

ТГЭ – Труды Государственного Эрмитажа

ХСб – Херсонесский сборник

Myrina – Catalogue Raisonné des Figurines et Relifes en terre cuite grecs et romains Musée du Louvre et collections des Universités de France

Panskoe I – Panskoe I // *Archaeological investigations in Western Crimea*. Eds. L. Hannenstadt, V. F. Stolba, A. N. Ščeglov. I (Aarhus 2002)

RRH – Revue roumaine d'histoire de l'art

Р. В. Стоянов

ИИМК РАН, Санкт-Петербург

This article addresses a group of terracotta figurines of Thanatos not mentioned or reproduced in *LIMC*. The majority of them were found in the

Necropoleis of Tauric Chersonesos (pl. 1–2) and Callatis-Mangalia. The figurines were originally painted. Traces of paint, chiefly in white, red and blue, are still discernible in certain areas on the surface of the statuettes. According to the color of the clay, the group can be divided into two variants – gray and brown clay terracotta. The interpretation of materials from cemeteries suggests that the figurines date to within an interval from the third quarter of the fourth century to the third century BC. It is argued that the Thanatos figurines were produced in Chersonesos or Callatis, and that these two poleis were centers of expansion of the burial cult with Thanatos among Greek settlements of the northwest Black Sea coast.