

HYPERBOREUS

STUDIA CLASSICA

ναυσι δ' οὔτε πεζὸς ἰὼν κεν εὖροις
ἐς Ἵπερβορέων ἀγῶνα θαυμαστὰν ὁδόν

(Pind. *Pyth.* 10. 29–30)

EDITORES

NINA ALMAZOVA DMITRI PANCHENKO
SOURÉN TAKHTAJAN ALEXANDER VERLINSKY

PETROPOLI

Vol. 11 2005 Fasc. 1

BIBLIOTHECA CLASSICA PETROPOLITANA
VERLAG C. H. BECK MÜNCHEN

HYPERBOREUS: Классическая филология и история

Выходит два раза в год

Редакция: Н. А. Алмазова, А. Л. Верлинский (отв. ред. выпуска),
Д. В. Панченко, С. А. Тахтаджян
Ассистент редакции: С. К. Егорова
Консультанты: А. К. Гаврилов, Томас Гельцер, Мартин Хенгель

Адрес: Античный кабинет (HYPERBOREUS)
Малый пр. П. С., 9/6
197198 С.-Петербург

Факс: (812) 235-4267
E-mail: hyperbor@bicl.spb.ru

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.

Herausgeber: Nina Almazova, Dmitri Panchenko, Souren Takhtajan, Alexander
Verlinsky (verantw.)
Assistenz: Sofia Egorova
Wissenschaftlicher Beirat: Alexander Gavrilov, Thomas Gelzer, Martin Hengel,

Alle für die Redaktion bestimmten Manuskripte – wenn möglich mit IBM-kompatiblen Disketten – und Einsendungen sind zu richten an:

Bibliotheca Classica Petropolitana (HYPERBOREUS)
Malyi pr. P. S. 9/6
197198 St. Petersburg, Russia
Fax: (812) 235-4267
E-mail: hyperbor@bicl.spb.ru

Die Publikationssprachen im HYPERBOREUS sind Russisch, Englisch, Französisch, Deutsch, Italienisch und Lateinisch; den Beiträgen wird jeweils eine Zusammenfassung in einer west-europäischen 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.

CONSPECTUS

MARKUS ASPER

Group Laughter and Comic Affirmation.

Aristophanes' *Birds* and the Political Function of Old Comedy 5

KARIN ALT

Zur Auffassung von Seele und Geist

bei Platon, Mittelplatonikern, Plotin 30

A. К. ГАВРИЛОВ

Боспорский воин Аполлоний и его поэт (*КБН* 119). I

[Alexander Gavrilov: Der Bosporaner Apollonius und sein Dichter

(*CIRB* 119). Teil I] * 60

ALEXANDER TSCHERNIAK

Tacitus in schwerer Zeit: Zur Entstehung des *Agricola* 86

CHRISTIAN HABICHT

Iulius Maior aus Nysa, Eponym in Kyzikos 114

A. Л. ХОСРОЕВ

К вопросу об астрономических представлениях манихеев

(*Кефалайя* 57)

[Alexander Khosroyev: Zu astronomischen Vorstellungen der

Manichäer (*Kephalaia* 57)*] 121

DISPUTATIONES

VSEVOLOD ZELTCHENKO

Camillo Neri. *Erinna: Testimonianze e frammenti*.

Bologna: Pàtron editore, 2003 (*Eikasmós. Studi*, 9) 149

GEFÖRDERT DURCH EINE ZUWENDUNG
DER ALFRIED KRUPP VON BOHLEN UND HALBACH-STIFTUNG

GROUP LAUGHTER AND COMIC AFFIRMATION:
ARISTOPHANES' *BIRDS* AND THE POLITICAL
FUNCTION OF OLD COMEDY *

There has been much discussion concerning the question of what may have been the social/political function of Old Comedy in classical Athens.¹ First, I will try to hint at a possible answer by looking at Aristophanes' *Birds* (staged in 414 BC); second, I will provide an answer by generalizing my impressions. Admittedly, the value of any generalizing on topics like these is limited by the fact that, of the approximately 650 comedies which were staged in 5th-century Athens,² only eleven are extant.

Before turning to the actual plays, we should inquire about the primary audience of 5th century drama at Athens. Though we certainly do not know much about it, the following conclusions drawn from the scarce evidence seem plausible: (a) Since the theatre of Dionysus in which *Birds* was staged in 414 may have held up to 15 000 spectators,³ this was the largest regular congregation of Athenian citizens.⁴ As the polis of Athens at this date had approximately 30 000 citizens, nearly half of the body politic in Athens watched a given drama. (b) Since we know that there was an admission fee which was rather high (two oboles per person each day, i. e. two thirds of a working day's wages), we may conclude that this fee must have affected the attendance in a socially significant way. Therefore, a poet like Aristophanes

* This text was written at the Institute for Advanced Study (Princeton) late in 2003 and revised at Penn State in 2005. With gratitude, I acknowledge the help and criticism of Dan Berman, Veit Elm, Michael Frede, Dave Lunt and Dmitri Panchenko.

¹ See Ch. Mann, "Aristophanes, Kleon und eine angebliche Zäsur in der Geschichte Athens", in: A. Ercolani (ed.), *Spoudaiogeloion. Form und Funktion der Verspottung in der aristophanischen Komödie* (Stuttgart – Weimar 2002) 105 ff.

² Cf. R. Kannicht in J. Henderson, "Attic Old Comedy, Frank Speech, and Democracy", in: D. Boedeker, K. A. Raafaub (eds.), *Democracy, Empire, and the Arts in Fifth-Century Athens* (Cambridge, Mass.–London 1998) 255.

³ No exact numbers are known: cf. A. Pickard-Cambridge, *The Dramatic Festivals of Athens*. 2nd ed. rev. by J. Gould, D. M. Lewis (Oxford 1988 [1968]) 263.

⁴ Ch. Meier, "Zur Funktion der Feste in Athen im 5. Jahrhundert vor Christus", in: W. Haug, R. Warning (eds.), *Das Fest* (München 1989) 582; cf. Henderson (n. 2) 268; K.-W. Welwei, *Das klassische Athen. Demokratie und Machtpolitik im 5. und 4. Jahrhundert* (Darmstadt 1999) 112.

would have expected to meet up to 15 000 Athenians at the theater who, taken as a whole, since they were willing to spend this money must have been better off than the average citizen.⁵ A large proportion of them must have been Zeugites.⁶ Admittedly, at some point visiting the theatre became funded, but this appears to have been a development of 4th century Athens.⁷ During the 5th century, then, the audience was *not* a selection of Athenians which was socially representative of the citizen body that gathered at the *ekklesia* (this notion has been a dogma in the ‘political’ interpretation of tragedy for quite some time).⁸ Rather, it was dominated by the comparably well-off. Obviously, this is nothing but a rough approximation of the audience’s social structure. (c) As were the festivals as a whole, the dramatic competitions were publicly funded and publicly controlled. (d) The poets participated with the intention to win the dramatic contest.⁹ Admittedly, the victory depended on the vote of a jury; but this jury usually is assumed to have awarded the victory according to the reactions of the audience during the performances¹⁰ (thus, Aristophanean parabases usually appeal to the whole of the audience). In order to win, then, the poet had to reckon upon the favorable reactions of a clear majority of approximately 10 000–15 000 Athenians.

1. ARISTOPHANES’ *BIRDS*

The function of Old Comedy has usually been described as *critical*, i. e. as aiming at the exposure of some intolerable state of public life or political affairs with the intent to change it.¹¹ Without denying some critical elements

⁵ See A. H. Sommerstein, “The Theatre Audience, the Demos, and the Suppliants of Aeschylus”, in: Ch. Pelling (ed.), *Tragedy and the Historian* (Oxford 1997) 64–68, 72.

⁶ As for the Zeugites cf. M. Landfester, “Aristophanes und die politische Krise Athens”, in: G. Alföldy e. a. (eds.), *Krisen in der Antike* (Düsseldorf 1975) 30.

⁷ See E. Ruschenbusch, “Die Einführung des Theorikon”, *ZPE* 36 (1979) 303–308; P. J. Rhodes, *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia* (Oxford 1993 [1981]) 490–493 on *Ath. Pol.* 41. 3; Welwei (n. 4) 426 n. 238.

⁸ Since V. Ehrenberg, *Aristophanes und das Volk von Athen. Eine Soziologie der altattischen Komödie* (Zürich–Stuttgart³ 1968 [1962]) 34.

⁹ As has been already argued by Wieland and Wilhelm von Humboldt, cf. M. Holtermann, *Der deutsche Aristophanes. Die Rezeption eines politischen Dichters im 19. Jahrhundert* (Göttingen 2004) 87 ff.

¹⁰ Cf., e. g., fr. adesp. 139 (vol. 8 *PCG*): αἰσχρὸν δὲ κρίνειν τὰ καλὰ τῶν πολλῶν ψόφῳ.

¹¹ Cf. Ehrenberg (n. 8) 16; Holtermann (n. 9) 40 ff. I use the term “critical” to describe the intention to criticize and eventually change an established institution, “af-

in Old Comedy the analysis of *Birds* which is to follow aims at demonstrating that there are important *affirmative* elements, too, which till now have been neglected.

Birds was produced at the City Dionysia of 414 BC, which implies that it was written and rehearsed some time during the year before. Quite obviously, the most important political issue of the time was the Sicilian expedition. Therefore, for at least the past 150 years, most scholars have tried to understand *Birds* in terms of this expedition, of the political strife associated with its beginning and of its disastrous failure. But, although Thucydides' report may loom large in every modern reader's mind, we should try to keep the historical order of events in mind:¹² In March of 414, when *Birds* was staged, the allied troops were preparing to march in the direction of Syracuse in order to besiege the city. As we know from Thucydides, Nicias failed utterly: hardly any of his soldiers survived. But it has to be pointed out that during the time of the City Dionysia nobody would have been able to foresee the expedition's doom. The allied forces were not retreating before autumn 414, half a year *after* *Birds* was staged. The expedition's fatal failure was not realized at Athens until late summer in 413. We may assume, then, that everybody may have been eagerly waiting for news from Sicily, but certainly there was no reason to be pessimistic.¹³

Now, at first glance, in *Birds* Aristophanes appears to have alluded to contemporary politics much less than he did in his other plays. *Birds* is the only Aristophanean comedy transmitted to us whose setting is *prima facie* not to be located at Athens but in a world of fiction: Guided by an emigrated Athenian, Peisetaerus, the birds seize power by fencing off the air and, eventually, supersede the Olympic gods. Peisetaerus is made king of the new world-order by marrying *Basileia* who formerly had granted Zeus' power.¹⁴ As is often the case, this comedy ends with a festival celebrating victory, wedding and the dawn of utopian bliss.

firmative" to describe the intention to stabilize it. Cf., e. g., Th. W. Adorno, "Kritik" [1969], in: *Gesammelte Schriften* X. 2nd ed. by R. Tiedemann (Frankfurt am Main 1997) 785–793; H. Marcuse, "Über den affirmativen Charakter der Kultur" [1937], in: *Schriften* III (Frankfurt am Main 1979) 192 ff., 213 ff.

¹² See Welwei (n. 4) 201–208; H. Bengtson, *Griechische Geschichte von den Anfängen bis in die römische Kaiserzeit* (München ⁵1996 [1977]) 240–244; R. Meiggs, *The Athenian Empire* (Oxford 1972) 345–349.

¹³ Meiggs (n. 12) 349.

¹⁴ Cf. B. Zimmermann, "Utopisches und Utopie in den Komödien des Aristophanes", *WJB* N. F. 9 (1983) 69.

At first glance, we do not recognize here any references to the political reality of 415/414. Whereas some have been content to leave it at that and began to think about escapism, instead, most Aristophanean scholars were tempted to detect a ‘hidden’ meaning in *Birds*, i. e. they took to allegorizing this comedy.¹⁵ Regarding the last decades we may categorize the interpretations of *Birds* as follows:¹⁶ *Birds* is usually understood as criticism, most commonly as criticizing the adventurous expedition to Sicily or even Athenian imperialism altogether.¹⁷ Since Murray’s early book on Aristophanes, the notion of escapist entertainment has never left the discussion: viewed this way, *Birds* becomes a radical negation of the Athenian present.¹⁸ Others tried to read the play as a parable aiming at the general decline of religion among Athenians of the day.¹⁹ All those interpretations share a tendency to believe in a *critical* function of *Birds* and of Old Comedy in general.²⁰

There are several typical arguments at the core of critical interpretations of *Birds* which I have tried to summarize in four distinct propositions.

1. Whoever opposes the Olympian gods or, as Peisetaerus does, even topples them from power, is to be regarded as a transgressor of the polis’ official religion and, therefore, the very opposite of a positive hero with whom the audience can identify.

2. The sympathies of any fifth-century Athenian audience certainly would hardly be with anybody trying to set himself up as τὸ πᾶντος (as

¹⁵ H.-J. Newiger, “Die ‘Vögel’ und ihre Stellung im Gesamtwerk des Aristophanes”, in: idem (ed.), *Aristophanes und die Alte Komödie* (Darmstadt 1970) 276 f.

¹⁶ Cf. the surveys given by M. Landfester, *Gnomon* 58 (1986) 673; P. v. Möllendorff, *Aristophanes* (Hildesheim 2002) 108–115.

¹⁷ Esp. in the German tradition: cf., e. g., H.-J. Newiger, “Gedanken zu Aristophanes’ Vögeln” [1983], in: idem, *Drama und Theater* (Stuttgart 1996) 337 ff.; M. Hose, *Drama und Gesellschaft* (Stuttgart 1995) 58–66; P. v. Möllendorff, *Grundlagen einer Ästhetik der Alten Komödie* (Tübingen 1995) 184–192; idem (n. 16) 113 ff.; B. Zimmermann, *Die griechische Komödie* (Düsseldorf–Zürich 1998) 72, 152; E.-R. Schwinge, “Aristophanes und Euripides”, in: Ercolani (n. 1) 17.

¹⁸ For the escapist tradition see Newiger (n. 15) 268; cf. E.-R. Schwinge, “Aristophanes und die Utopie”, *WJB* N. F. 3 (1977) 53.

¹⁹ E. g., M. Landfester, *Handlungsverlauf und Komik in den frühen Komödien des Aristophanes* (Berlin–New York 1977) 290; W. D. Furley, *Andokides and the Herms*, *BICS Suppl.* 65 (London 1996) 138 ff.

²⁰ E. g., E.-R. Schwinge, “Kritik und Komik. Gedanken zu Aristophanes’ Wespen”, in: J. Cobet e. a. (eds.), *Dialogos. FS Harald Patzer* (Wiesbaden 1975) 35; cf. idem (n. 18) 55.

Peisetaerus is termed in v. 1708), let alone with anybody who finally succeeds in doing so, as Peisetaerus does.

3. Demonstrably, Aristophanes in some of his plays (*Ach.*, *Pax*, *Lys.*) takes a line against war, which means that *Birds* also is to be understood as an anti-war manifesto of some kind.²¹

4. The project to conquer Sicily (Thuc. 6. 90. 2 f.) proved to be risky and led to utter failure. Aristophanes may have sensed this in advance and may have intended to depict Peisetaerus as a travesty-like conqueror of the world in order to counsel his fellow citizens against engaging in any hubristic imperialism.

These arguments, insofar as they would force us to read *Birds* as critical, do not seem to be valid. *ad* 1. and 2. Both arguments are concerned with assessing what kind of response the fictitious character Peisetaerus and his actions might have provoked from an Athenian audience. Both of them touch upon the problem of whether Peisetaerus is a typical comic hero, and if so, whether or not this specific hero was designed by the author to be met with approval and identification by the audience. In other words, if Aristophanes meant his fictitious hero to provoke the audience's disapproval, this will be a strong point in favor of a critical reading of *Birds*. If approval or even identification turns out to be the intended response, a critical reading seems improbable.

What kind of comic hero is Peisetaerus, then? Obviously, he has much in common with the comic heroes we find elsewhere in Aristophanes' comedies.²² As Dicaeopolis (*Ach.*), Trygaeus (*Pax*), perhaps Strepsiades (*Clouds*), Bdelycleon (*Wasps*), Euripides' relative (*Thesm.*) and, if for once we refrain from looking at the hero's sex, also Lysistrata (*Lys.*), Peisetaerus is an Athenian citizen of advanced age. He is neither rich nor poor. More importantly, he is energetic, intelligent, and able to convince people by speech. Furthermore, he takes action against all persons and groups disliked by most Athenians, e. g. parasites, sycophants, intellectuals, profiteers, corrupt officials etc. *Birds* teems with allusions founded on this kind of general aversion. In the beginning of the plot, furthermore, Peisetaerus is merely looking for a place of peaceful idleness (τόπος ἀπράγμων, v. 44), but after a while he

²¹ Cf., e. g., J. Griffin, "The Social Function of Attic Tragedy", *CQ* 48 (1998) 44.

²² For comic heroes, see J. Henderson, "Comic Hero versus Political Élite", in: A. H. Sommerstein e. a. (eds.), *Tragedy, Comedy and the Polis* (Bari 1993) 309; idem, "Mass versus Élite and the Comic Heroism of Peisetairos", in: G. W. Dobrov (ed.), *The City as Comedy. Society and Representation in Athenian Drama* (Chapel Hill–London 1997) 137 ff.

virtually bursts with activity—a change Athenians might have found agreeable, too, because it touches upon the concept of πολυπραγμοσύνη as a part of Athenian self-construction.²³

These facts seem to back the assumption of an affirmative, identificatory response of the audience when confronted with Peisetaerus. But what about the arguments given above in favor of the opposite? Obviously, the gods' dethronement at the hands of Peisetaerus is *not* presented to the audience as an act of hubris. First, of the three gods actually staged in *Birds* Poseidon is the only figure of genuine religious and cultic caliber (the obese and dumb character of Hercules is merely a comic convention, and has nothing in common with Hercules as the subject of cult. The barbarous Triballus is an invention of the poet) who is made to yield to his outsmarted peers according to the principles of Olympic democracy. Second, within the realm of the fictitious action, there is no comment upon the explicit transgression of any religious norms by Peisetaerus whatsoever. Nobody voices his disapproval of the actions of Peisetaerus (with the exception, naturally, of those detestable characters who are insulted or beaten up by the comic hero—but in these cases the comic effect is based precisely upon the audience's *approval* of the comic hero's behavior). Third, Aristophanes plays upon the motif of succession of power from one generation of gods to another. In former times, birds were the rulers of the world, as Peisetaerus lengthily points out to them (vv. 467–520), but then they were superseded by the Olympian gods. In turn, this mythopoetic construction appears to grant the essential justice of the Olympians' dethronement by bird-gods. Instead of being presented as a hubristic transgressor, then, on the contrary Peisetaerus appears as an instrument of somehow cosmic (we cannot very well say divine) justice. There is no evidence for the claim that the plot of *Birds* was taken to interfere with the cultic system of the Polis. On the contrary, poking fun at the Olympians is one of the basic elements of Old Comedy,²⁴ as we can deduce from, e. g., *Frogs* where we watch comic Dionysus being beaten up

²³ V. Ehrenberg, "Polypragmosyne: A study in Greek Politics", *JHS* 67 (1947) 46–67. Cf. Thuc. 1. 70. 9, 6. 87. 3; in *Av.* 471 πολυπράγμων obviously has a positive meaning; cf. *Vesp.* 684 f., *Eur. Suppl.* 324 f.; cf. J. Henderson (ed.), *Aristophanes, Lysistrata* (Oxford 1987) 217 f. See K. J. Dover, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle* (Berkeley–Los Angeles 1974) 187–190 for ἄ-, πολυ-, and φιλοπραγμοσύνη. Even if the overtones of v. 471 were ironic (as ἀμαθής might show), this would not shatter the essentially positive connotation of πολυπραγμοσύνη here.

²⁴ See N. Dunbar (ed.), *Aristophanes, Birds* (Oxford 1995) 12 f.; cf. D. M. MacDowell, *Aristophanes and Athens* (Oxford 1995) 18.

right on stage (vv. 605–673), in front of his statue which represented the god as supervising his own festival. Thus, within the institutional frame of Old Comedy making jokes about the gods certainly was not regarded as an act of impiety.²⁵ For our audience the pursuit of human goals was obviously a matter of purely human business, even if this business dealt with nothing less than a utopian change of political or economical reality (it may appear tempting to regard this attitude as a typically Athenian outlook on life and the human condition²⁶). On the other hand, there are certainly limits to the birds' triumph over the Olympians, e. g. the considerable ambiguity as to what happens to the gods, especially to Zeus, after Peisetaerus has become king of *Nephelokkygia*. This ambiguity avoids any serious interference with religious concepts beyond the fictitious overthrowing of a mock-Olympians' rule within the realm of fancy. We may assume, then, that Peisetaerus was not regarded by the audience as an impious transgressor.

The same applies to the second argument: As king or 'tyrant' of the birds Peisetaerus has entered upon a position which is equal to Zeus: there seems to be the implicit assumption that democracy is not a system favored by gods, as e. g. Homer or Hesiod amply demonstrated (the decision of the Olympians' outwitted delegates which was settled in a mock-democratic way affirms this assumption). As Peisetaerus' career leads him to a god-like status, to become a τύραννος is presumably the logical end of the story. But even when we do not allow for a realm of fiction where usually valid norms are not valid any more, it is far from certain that the catchword τύραννος would have provoked nothing but negative responses from an Athenian audience. Certainly Athenians would have never put up with becoming a tyrant's subjects themselves, and they appear to have extended this attitude to allied cities as well.²⁷ But, all in all, the concept of making oneself tyrant never ceased to exert a good deal of fascination for Athenians. Obviously, the aversions against it were not necessarily

²⁵ Cf. Dover (n. 23) 19. About gods as comic targets see I. Stark, *Die hämische Muse* (München 2004) 105 f., 128 f.

²⁶ Thucydides shows us (5. 103. 2, 105. 1), how in dealing with Melos the Athenians counsel them *not* to set their sights on the gods, as long they themselves as humans (ἀνθρωπεύως) can do something for their future. Cf. Dover (n. 23) 130–133; Henderson, "Mass versus Élite ..." (n. 22) 143.

²⁷ Cf. *IG I³ 14* (= Meiggs/Lewis Nr. 40, ca. 452 BC), l. 32–34: the text is lacunose, but it *might* speak of politics opposed to Athens' interests as of 'tyrannical' (Welwei [n. 4] 102).

founded on general moral standards. Therefore, when confronted with the problem how to rule *other* people, non-Athenians or even non-Greeks, tyranny certainly presented itself as an acceptable option (we may gather this from Pericles' and Cleon's fond description of Athenian rule in terms of tyranny, as given by Thucydides).²⁸ Τύραννος had been used so often in polemical disputes that it was in danger of losing its meaning, which is demonstrated by a passage in *Wasps* (vv. 488 ff., staged in 422). The audience for which *Wasps* had been staged was obviously tired of being portrayed as striving for tyranny by political opponents whenever there was the slightest opportunity. Remembering that the average social level of the audience would have differed considerably from that of the assembly we conclude that being called τύραννος may have lost much of its pejorative meaning for the audience of comedy, because this audience may have been used to regard it as a mere catchword used against their own interests, probably by the assembly's demagogues.²⁹ If true, this implies an affirmative effect on the audience as a social group when watching *Wasps* and dealing with the problem of being labeled τύραννος. Obviously, such an audience is not likely to have turned down a comic hero for reaching a τύραννος-like position in the fictional realm of utopia. Trygaios, the comic hero in *Peace*, presents us with a perfect parallel: He is termed ἀντοκράτωρ (v. 359), and he acts certainly as a focus of the audience's sympathy.

Much has been made of Peisetaerus' broiling fellow birds in order to lure into assent gluttonous Hercules with the pleasant smell of roasting meat. In passing, he justifies this instance of the birds' polis' authority by hinting at subversive activities of these executed birds. Many scholars have judged this as an act of the tyrant's unmasking, which would have finally induced the audience to withdraw their sympathies. So this marginal scene

²⁸ See Thuc. 2. 63. 2, 3. 37. 1 f, 6. 85. 1; cf. Aristoph. *Equ.* 1111–1114; *Thesm.* 1143 f. Cf. generally W. Schuller, *Die Stadt als Tyrann. Athens Herrschaft über seine Bundesgenossen* (Konstanz 1978) 10 ff.; Ch. Tuplin, "Imperial Tyranny: Some Reflections", in: P. A. Cartledge, F. D. Harvey (eds.), *Crux. Essays presented to G. E. M. de Ste. Croix = Hist. of Pol. Thought* 6 (1985) 348–375. For the connotations of τύραννος see R. Seaford, "The Social Function of Attic Tragedy: A Response to Jasper Griffin", *CQ* 50 (2000) 34; J. Henderson (n. 23) xxiv; for Pericles as tyrant cf. I. Ruffell, "The World Turned Upside Down: Utopia and Utopianism in the Fragments of Old Comedy", in: D. Harvey, J. Wilkins (eds.), *The Rivals of Aristophanes* (London 2000) 497 n. 28.

²⁹ Cf. K.-J. Hölkeskamp, "Parteigungen und politische Willensbildung im demokratischen Athen", *HZ* 267 (1998) 14 f., 23 for political groups at Athens.

has become one of the cornerstones of any critical interpretation of *Birds*.³⁰ This approach strikes me as anachronistic; moreover, it totally ignores the funny aspects of the scene. First, at Athens it was quite usual to sentence to death convicted subversives, which is demonstrated, e. g. by the trials of Andocides and Socrates. A patriotic Athenian is hardly to be imagined as taking any offence at an established legal practice like this, provided that the procedures had been lawfully observed. Second, Aristophanes is obviously drawing parallels between the birds' polis and Athens (which throughout the play implicitly presents the background against which the birds' polis is described): as in Athens, citizens who have been convicted of high treason are subject to the death penalty; but, quite unlike Athens – you can broil and eat them afterwards with tasty gravy! One more reason to prefer the utopian *Nephelokokkygia* to any other given polis! Thus, this scene is no evidence in favor of the critical interpretation.

To sum up: Peisetaerus is a fictitious person who was probably designed by the poet as a focus for the audience's identification.³¹ Judged by the typical traits from which Aristophanes constructs his comic heroes, the audience which we may reconstruct through its self-identifying response seems to have been something like a middle-class which explains, e. g., the latent conservatism of Aristophanes regarding radical democrats like Cleon or Hyperbolos.³² If I am right, Aristophanes' comic heroes are to be regarded as documenting the self-concept of a class-like group of Athenians³³ – and it is certainly not by chance that this is precisely the group

³⁰ See, e. g., A. Bowie, *Aristophanes. Myth, Ritual and Comedy* (Cambridge 1993) 168 f.; v. Möllendorff (n. 17) 186; idem (n. 16) 109 f.; P. Ceccarelli, "Life Among Savages and Escape From the City", in: Harvey, Wilkins (n. 28) 467 n. 30; N. W. Slater, "Performing the City in *Birds*", in: Dobrov (n. 22) 87; more cautious D. Konstan, *Greek Comedy and Ideology* (Oxford 1995) 42.

³¹ See Dover (n. 23) 19; Henderson, "Comic Hero versus Political Élite" (n. 22) 309 f.; MacDowell (n. 24) 224; cf. Landfester (n. 19) 287. Hardly right A. Bierl, "'Viel Spott, viel Ehr!'", in: Ercolani (n. 1) 175. Even notorious Dicaeopolis (*Ach.*) has recently been shown to be a positive focus of identification, by Ch. Brockmann, "Der Friedensmann als selbstsüchtiger Hedonist?", in: Ercolani (n. 1) 271 f.

³² M. Landfester, *Gnomon* 58 (1986) 675 f. (see, however, idem [n. 6] 30); J. Henderson, "The *Demos* and Comic Competition", in: F. Zeitlin, J. J. Winkler (eds.), *Nothing to Do With Dionysus? Athenian Drama in Its Social Context* (Princeton, NJ 1990) 311.

³³ Cf. K. Reinhardt, "Aristophanes und Athen" [1938], in: idem, *Tradition und Geist* (Göttingen 1960) 266; W. Rösler, *Polis und Tragödie. Funktionsgeschichtliche Betrachtungen zu einer antiken Literaturgattung*, Konstanzer Univ.-Reden 138 (Konstanz 1980) 10. *Contra* Zimmermann (n. 14) 67 f.

which, selected by its ability to pay the admission fee, would have represented the majority of the actual audience. Therefore, we have to understand Aristophanes' comic heroes as a means of communication between poet and audience: the poet provides a figure as a focus of identification for a certain group; this group, in turn, enjoys this practice of identification and supports the poet's contribution to the contest. To *enjoy* the act of identification the audience has to watch something happening to the comic hero which affirms this very audience, which brings us to the second pair of arguments.

ad 3. If we assent to the common opinion that accepts the expedition to Sicily as the most probable political background of *Birds*, will we not be forced, then, to assume that Aristophanes opposes it energetically, just because he generally seems to be opposed to war, as was often concluded from peace-related utopias as *Ach.*, *Lys.* or *Pax*? Reading more carefully, we discover, however, that there is no such thing as a *general* opposition to war in 5th century Athens. Whoever voices an opposition against a certain political urge to war, opposes a *specific* war for a specific reason. At Athens, different social groups profit from different forms of war. To be sure, many of the Zeugites and of the *πλούσιοι* in general must have suffered substantially from the Periclean strategy during the Archidamian war, because most of this class would have possessed landed property in Attica or have been involved in trade—differently from the Thetes and all the *πένητες* who profited from the polis' military, esp. naval build-up. Hence, the aggressive strategy of Pericles and his followers was backed up basically by the polis' lower classes. (Of course, talking of 'class' in this case is not to adopt a socially deterministic outlook on Athenian society: but, granted that this society was open to social mobility as it certainly was,³⁴ using class concepts like 'Zeugites' and 'Thetes' may provide us with an *approximation* to group-centered political tendencies.) Remembering, once again, the social structure of our audiences, we should not be surprised to find wide-spread unease among them, to put it mildly, at the state of foreign affairs during the Archidamian and Ionian wars. Therefore, the enmity towards the supporters of any war fought *on the very ground of Attica*, which pervades Aristophanes' plays during the 420s and after 411, is to be explained in terms of the Zeugites who suffered from this war economically.³⁵ It is certainly not

³⁴ See K.-W. Welwei, *Die griechische Polis. Verfassung und Gesellschaft in archaischer und klassischer Zeit* (Stuttgart 1998) 215–218; Hölkeskamp (n. 29) *passim*.

³⁵ Similarly Henderson (n. 32), esp. n. 142.

to be explained as a pacifist poet's statement against war in general. Once again, Aristophanes will have voiced his audience's main concerns, nothing more. That the poet expects an audience dominated by Zeugites seems obvious from the fact that Thetes are, similar to women, ignored when it comes to picturing the whole of Athenian society (as, e. g., profiting from peace in *Peace*).³⁶ To describe this practice as 'conservatism of the poet'³⁷ means to mistake the strategy of a competitive poet aiming at τιμή for his personal conviction: quite the contrary, it is the 'conservatism' of his audience that makes the poet appear to be 'conservative'; and even then, 'conservatism' in this case is a group's reasonable dislike for politics which tend to or may even have been designed to impoverish them. The so-called conservatism of the comic poets, then, seems to be an upshot of their audience's social structure which made them oppose the more radical leaders of the *demos*.³⁸

But to oppose any war strategy which surrenders the hinterland of Athens to the Peloponnesians is not the same as opposing any war in general. Judging by economic wins and losses we would be surprised to find Zeugites refusing warfare conducted, e. g., in Ionia or Sicily. Once again, Aristophanes' *Peace* corroborates our speculations by stating precisely that above all a war in *Attica* (πόλεμος ἐπιδήμιος, v. 1098) is to be opposed. When looking at *Birds* in a fresh light and especially at the few passages concerning actual warfare in overseas areas of Athens' empire, we come across an obvious tendency to back these operations.³⁹ Three instances will suffice to demonstrate this: Nicias, leader of the forces sent to Sicily, becomes a target of jest because his operational strategy appears to the poet (and, probably, his audience) as much too *cautious*.⁴⁰ The terrible fate of Melos' inhabitants who were virtually annihilated by Athenian forces in 415 is merrily laughed at by our audience (v. 186) (only later did Melos become a blot on Athenian imperial his-

³⁶ *Peace* praises the bliss of peace exclusively in terms of *rural* happiness (520 ff.), blames demagogues and the poor for making war in the first place (632 ff.), and ignores the Thetes (see S. D. Olson [ed.], *Aristophanes, Peace* [Oxford 1998] p. 188 ad v. 543 f. τὰς τέχνας).

³⁷ For the 'conservatism' of comic poets, e. g., Landfester (n. 6) 31 f.; Henderson (n. 2) 270 f.

³⁸ As Pericles (attacked by, e. g., Cratinus in *Dionysalexander*), Cleon, and Hyperbolos.

³⁹ As was already stated by A. H. Sommerstein (ed.), *Aristophanes, Birds* (Warminster 1987) 5, cf. Henderson, "Mass versus Élite" (n. 22) 142 f.

⁴⁰ V. 640 μελλονικιᾶν, cf. Thuc. 6. 8. 4, 6. 25. 1; cf. Bengtson (n. 12) 242.

tory).⁴¹ In 1360–1371 Peisetaerus counsels an aggressive son, eager to fight his own father, to volunteer for military service in Thracia, instead, in order to work off his martial impulses (there, Athenian rule was troubled by unreliable allies). From this evidence, with regard to Aristophanes' audience, clearly emerges an attitude in favor of overseas war, as long as it serves Athenian interests. Of course, *after* the Sicilian enterprise had failed, comic audiences would have severely regretted ever having become involved in it.⁴² But this is a natural reaction to painful failure and its severe consequences for Athenian life, nothing more. In general terms, the longing for hegemonic power and the unscrupulous determination to apply any means to achieve this aim may have featured significantly in an ordinary Athenian's self-image.⁴³

ad 4. That in *Birds* the expedition to Sicily lurks somewhere in the background appears plausible.⁴⁴ Most readers therefore feel compelled to compare the risky enterprise of Peisetaerus to the risky enterprise of trying to conquer Sicily. So far, my own reading does not differ in this regard. As shown above, however, at the time of the City Dionysia in 414 there was no reason to doubt the eventual success of the enterprise. The assembly had decided in favor of the expedition after ample discussion. Surely at this time they did not feel that Alcibiades had talked them into it. There seemed to be a sound chance to be successful, for otherwise the assembly never would have voted in its favor. The atmosphere, then, would have been more confident than nervous.⁴⁵ Thucydides sketches the *common* euphoria at Athens immediately before the forces departed.⁴⁶ There is no reason to assume that Aristophanes and his audience should have been in an entirely different, in fact contrary, mood by March 414.⁴⁷

Obviously, to assess the plot of *Birds* like a devotee of Thucydides would, looking back at the events as leading to Sicilian doom, would be sheer anachronism (though an artistically tempting one). The risky enter-

⁴¹ Cf. Sommerstein (n. 39) 5 n. 19 (Isocrates). So, with regard to Melos, maybe Thucydides represents or foreshadows 4th-century collective memory.

⁴² E. g., *Lys.* 391–397, maybe 589 f.

⁴³ Hölkeskamp (n. 29) 18.

⁴⁴ Cf. J. Henderson and A. Sommerstein in Konstan (n. 30) 31 with 175 n. 4. *Contra* K. J. Dover, *Aristophanic Comedy* (Berkeley–Los Angeles 1972) 145 f.; Dunbar (n. 24) 3; MacDowell (n. 24) 223.

⁴⁵ Similarly Meiggs (n. 12) 448 f., hinting at *Av.* 1021–1055.

⁴⁶ Thuc. 6. 24. 3 f.; cf. 6. 31. 6.

⁴⁷ As has been pointed out already by K. J. Dover (ed.), *Aristophanes, Clouds* (Oxford 1968) xxi; idem (n. 44) 146.

prise Peisetaerus embarks upon is surprisingly successful. Peisetaerus' resourceful mind and unbroken self-assertion, these two most Athenian of his qualities, prove potent enough to overcome all obstacles. Our play ends with Peisetaerus being celebrated as the god-like ruler of the world. The celebrations within the play would have been viewed as paralleled by the festivals' celebrations framing the play,⁴⁸ and perhaps, by celebrations of victory in war. If the audience really was in the habit of allegorizing the plays they watched (which can be neither proven nor excluded),⁴⁹ it would have arrived at a meaning like this: even in the most difficult of situations a typical Athenian, the comic hero, may be successful by applying his most Athenian-like personal traits: quick understanding, rhetorical ability and will to resolute action. If Athenian audiences were eager to identify with comic heroes and if they identified with Peisetaerus as well, in this situation of tension and of hope the effect obviously would have been an affirmative one.

Thus, the reasons why I take *Birds* to be an affirmative comedy have already emerged.⁵⁰ Above all, Peisetaerus, the focus of the audience's identification, starts out from an insecure and marginal status but ends in complete, god-like happiness. His are the audience's sympathies, which means that his happiness is shared by them,⁵¹ of course in a mimetically mediated and transformed way. This emotional process presumably results in the audience's general elation. They are elated by their comic hero's utopian successes, because identification makes them perceive the plot of *Birds* as a fantasy of power. If Peisetaerus ends up as τὸπαννός of mankind and the birds' polis, Athenian citizens will be led to understand this as an amusing and openly flattering fantasy concerning *their* own ambition. Within the limits of fiction, comic heroes act on behalf of their audience in comically standardized problem situations. These are amusingly absurd but recognizable distortions of real-life problem situations. If Peisetaerus really is an incarnation of Athenian self-reliance, clearly his fairy tale-like career will

⁴⁸ A. Bierl, *Der Chor in der Alten Komödie. Ritual und Performativität* (München–Leipzig 2001) 370 f.

⁴⁹ Usually, Aristophanes marks out his allegories carefully (e. g., *Vesp.* 918–933, *Pax* 46 f.). From the absence of such markers here, we may conclude that *Birds* was not to be read as an allegory; cf. Henderson, "Mass versus Élite" (n. 22) 136.

⁵⁰ Similar interpretations have been thought of only rarely (and rejected) by G. Murray, *Aristophanes* (Oxford 1933) 155 f.; Newiger (n. 17) 337 ff.; Henderson, "Comic Hero versus Political Élite" (n. 22) 315 f.

⁵¹ MacDowell (n. 24) 227 f.

have an affirmative effect upon the audience of *Birds*. In assuming this, I do not propose just another allegory, but rather an involuntary emotional response on behalf of the spectator who most likely identifies himself with the comic hero and, thus, the narrative frame of the play with his own situation. He will, e. g., recognize his own polis in victorious and rightly blissful *Nephelokokygia*.⁵²

If everybody in Athens was waiting eagerly for news from Sicily, a plot of huge, utopian success would have affirmed the self-reliance of the audience, its typical Athenian “awareness of ability”.⁵³ Therefore, we arrive at the conclusion that *Birds* must have been designed and watched as a play of affirmation, as a play of Athenian self-assurance.⁵⁴ Of course, Aristophanes did not mean to abolish skeptical attitudes for ever after; he must have been interested primarily in elating his audience’s spirit. As the second prize won by *Birds* may show, his strategy proved successful.

2. GENERALIZATIONS

When trying to reconstruct the appeal of *Birds*, we used the opposite concepts of affirmation and critique and, for the sake of the argument, we pretended that the decision between the two was principally open, that there was a genuine probability for *Birds* and Old Comedy as a whole to be either, critical or affirmative. It seems unlikely, however, that public discourse, funded by the polis, staged within the context of an institution devised to enact a huge self-representation of this community, would voice serious

⁵² Peisetaerus’ strategy seems similar to the Periclean concept of *θαλασσοκρατία*: cf. *Av.* 183–186 and *Thuc.* 2. 62. 2 f.; *Ps.-Xen. Ath. pol.* 2. 6, 11 f.; Ceccarelli (n. 30) 467 n. 27. *Av.* 124 ff., 1281 ff. seem to identify *Nephelokokygia* and Athens; *contra* Slater (n. 30) 81 on *Av.* 826–836 (which I understand as a joke, esp. for Athenians); Schwinge (n. 18) 53; cf. Henderson, “Mass versus Élite” (n. 22) 135 f.

⁵³ Ch. Meier, “Ein antikes Äquivalent des Fortschrittsgedankens”, *HZ* 226 (1978) 295–301, 311, reconstructed an awareness of ability (“Könnens-Bewußtsein”) as a typical Athenian way of self-construction. That there really was something like an ‘awareness of national ability’ at Athens is, e. g., demonstrated by a fragment from Eupolis’ *Poleis* (fr. 234 *PCG*): τί δέ ἐστ’ Ἀθηναίοισι πρᾶγμ’ ἀπώμοτον; In passing, Meier (*ibid.* 299 n. 113) actually reads *Birds* as evidence for an unrealistic self-confidence of Athens.

⁵⁴ Of course, there is more in *Birds*: e. g., its plot may be also read as a discourse about the conflicting principles of *ἡσυχία* vs. *πολυπραγμοσύνη*: cf. Dunbar (n. 24) 4 f.; but cf. M. Heath, “Aristophanes and the Discourse of Politics”, in: Dobrov (n. 22) 234–236 and, e. g., *Thuc.* 6. 18. 3 ff. However, as a result of this reading we will find, again, that *πολυπραγμοσύνη* is shown to be successful.

criticism of this very community. By reading *Birds* as a play of affirmation in difficult times, the play fits in with the overall purpose of the City Dionysia which consisted largely of affirmative structures (most conspicuously, e. g., the parade of orphaned ephebes, children of citizens who had fallen in battle, and the public display of tribute from subject poleis *right before the dramatic agon began*). Now, if *Birds* has an affirmative impact, we may ask whether this holds also true for Old Comedy as a genre.

Let me consider, albeit briefly, several generic traits of Old Comedy. First, we may look afresh at comedies based upon a plot-structure similar to *Birds*: *Acharnians*, *Peace*, *Lysistrata*, *Ecclesiazousai* and *Wealth* come to mind. In all these instances a typical Athenian character changes comically distorted reality into comically simplified utopia. I conclude that, as *Birds*, all these plays do affirm the above indicated Athenian “awareness of ability”. In all instances, the comic hero is designed to work as a vehicle of affirmation by presenting the audience with a focus of identification. These identificatory responses imply that the audience participates in the hero’s success, however figuratively.

Second, I wonder whether the meta-dramatical implications of comedy may be read as acts of affirmation. Since a considerable part of extant comedies is concerned with theatre itself (*Frogs*, *Thesmophoriazousai*), and since a considerable part of jokes played in comedies in general is meta-dramatical,⁵⁵ these prominent features would have to be analyzed as references to the social context of comedy. Without going into details, the very criteria for judging poets and performances (e. g. Kinesias in *Birds*, Euripides in *Acharnians* and *Thesmophoriazousai*, Euripides and Aeschylus in *Frogs*) are centered less around aesthetical than political judgment, which means that in all these instances, the affirmative capacity of drama in general and even of the festival itself is up to the audience’s judgment.

Now, to come to terms with the generic whole of Old Comedy I will confine myself to looking at three distinctive features of the genre before, finally, concentrating upon the phenomenon of group laughter in itself and its social effects.

First, since antiquity, the astonishing rigor adopted by the poets in poking fun at individuals, mercilessly singling them out as targets of jest (so-called ὀνομαστὶ κωμῳδεῖν), has been judged to be the most conspicuous feature of Old Comedy. Usually scholars understand the habit as indicating the intention of the comic poets to *improve* the moral standards of the polis.

⁵⁵ Cf. now Schwinge (n. 17) 6 f.

On the contrary, I wish to point out that Old Comedy's scoffing at real people was a method to sketch outsiders precisely in order to stabilize the collective remainder of the audience. As I see it, the practice of ὀνομαστικὸν κωμωδεῖν is not primarily focused on the targets of jest but on the mass of spectators who identify with the jesting subject and distinguish themselves from the object being laughed at. Having shifted the emphasis this way, we may understand more easily why there is so little alternation within the group of targets as well as why the reproaches appear to be fairly standardized (some of which simply cannot be true, as, e. g., accusing Kleonymos of ῥίψασπία).⁵⁶ These targets preferred by comic poets and, naturally, by the audiences, appear to be related to the audience in an asymmetrical form of *joking relationship*, which produces laughter exclusively at their expense:⁵⁷ within the limits of ὀνομαστικὸν κωμωδεῖν the audience *never* laughs at itself, but always and exclusively at some clearly distant personification of otherness.

In other words: comedy makes fun of prominent people not in order to affect *them*, but rather to mark them out as transgressing norms and, thereby, to validate these very norms in front of the largest group of citizens imaginable.⁵⁸ This particular form of jest is concerned not with individuals, but rather with the collective and its norms. Second, often these jokes are centered around civic identity;⁵⁹ for the jest touches upon either the illegitimate claim of civic rights or upon the conspicuous failure of behaving as Athenians should, in military, sexual, or political respects. Obviously, the common denominator of this joking practice is the transgression of a normative role which, though, is never explicitly defined (norms derive their binding

⁵⁶ I. Stark, "Athenische Politiker und Strategen als Feiglinge, Betrüger und Klaffärsche", in: Ercolani (n. 1) 152–155, provides a list of incriminations.

⁵⁷ Pace v. Möllendorff (n. 16) 190 there is no 'symmetrical laughter' in Old Comedy. As I try to point out below, group laughter is bound to be asymmetrical.

⁵⁸ Cf. Henderson (n. 32) 295 f.; Stark (n. 25) 218–322; generally, see J. C. Turner, S. A. Haslam, "Social Identity, Organizations, and Leadership", in: M. E. Turner (ed.), *Groups at Work: Theory and Research* (Mahwah, NJ–London 2001) 27 ff. Ps.-Xen., *Ath. pol.* 2. 18 has already observed this: according to him, comedy makes fun of everybody who transgresses the confines of his social milieu, that is either of the rich and powerful (ὁ πλούσιος ὁ γενναῖος ὁ δυνάμενος), or the poor, if they should dare to long for distinction; cf. Henderson (n. 32) 275; J. Ober, *Political Dissent in Democratic Athens. Intellectual Critics of Popular Rule* (Princeton, NJ 1998) 123.

⁵⁹ To confine ourselves to *Birds*: probably in v. 11 about Execestides (cf. 764); in v. 31 about Sakes (= 'Asian'); in v. 762 about Spintharus who is denigrated as 'the Phrygian'; in v. 763 the same about Philemon.

force precisely from appearing perfectly natural and self-evident). Therefore, ὀνομαστὶ κωμῶδειν, by depicting an out-group of transgressors, has the effect to further the audience's integration.⁶⁰ It affirms the nomological system of the polis by making the citizens laugh at comically distorted transgressors of this very system. In our terms, then, it is to be classified as affirmative.

Second, there is a more developed form of it which puts one person at the center of the whole play. *Knights* (staged in 424, at the Lenaia) presents the most important extant example, but there were lots of plays, now lost, centered around only one prominent person. Quite obviously, the jest would have functioned as outlined above in instances like this, too, but on top of that, there may have been a cathartic effect as well (anthropologists use the expression of *ventilsitte*).⁶¹ Such customs develop in order to channel social envy at the rich and powerful and thereby to restore the community's social façade without genuine social change. These customs probably ensure psychological relief for most members of the collective,⁶² but without actual consequences in real life. In order to make this *ventilsitte* work it is not even necessary that the comic reproaches be true. Much to the contrary, the proper asymmetry of power is restored whenever the collective publicly laughs at the individual, regardless of how powerful this person may be in real life. The more unjust the mockery is, the more impressive its effect.⁶³ To give an example: scholars used to be disturbed by the fact that, only a couple of weeks after *Knights* was staged, Cleon was appointed στρατηγός by the assembly.⁶⁴ Most of them were tempted to understand this fact simply as a failure of Aristophanes' intentions. Instead, if we look at Old Comedy as an instance of *ventilsitte*, we might understand why Cleon had regained enough popularity to be elected στρατηγός. Cleon might have appeared acceptable

⁶⁰ Now, G. Kloss, "Sprachverwendung und Gruppenzugehörigkeit als Thema der Alten Komödie", in: Ercolani (n. 1) 86 f., looks at the language of comedy's out-groups from a similar angle.

⁶¹ I. Eibl-Eibesfeldt, *Die Biologie des menschlichen Verhaltens. Grundriß der Humanethologie* (München 1997) 543; cf. Zimmermann (n. 14) 65 f.; Newiger (n. 17) 334; E. Segal, *Roman Laughter. The Comedy of Plautus* (New York – Oxford 1987 [1967]) 13.

⁶² See N. Fisher, "Symposiasts, Fish-Eaters and Flatterers: Social Mobility and Moral Concerns in Old Comedy", in: Harvey, Wilkins (n. 28) 355 ff.; Ruffell (n. 28) 474–486. *Birds* was recently read as *ventilsitte* with a more specific meaning by Furley (n. 19) 139.

⁶³ Pace Stark (n. 56) 163 ff.

⁶⁴ For Cleon cf. Olson (n. 36) 77; Mann (n. 1) 105 ff.; Welwei (n. 4) 180 f.

as στρατηγός precisely because he had been humiliated symbolically in the face of the polis at the Lenaia (this is, of course, impossible to prove). The ordinary Athenian probably looked at Cleon, not as genuinely humiliated, but as symbolically humiliated, that is, as controllable in spite of all his power. All ‘demagogue comedies’⁶⁵ may be explained according to this pattern. As far as being a *ventilsitte*, Old Comedy re-levels society fictitiously, which leads to an emotional re-assessment of political reality outside of comedy. We may conclude that the typical asymmetry of Old Comedy’s joking relationships is to be viewed as an institutionally limited, symbolically coded powerlessness of the powerful, meant to compensate for the real powerlessness of most spectators. (We may wonder whether some mass media in our modern societies could be termed a *ventilsitte* as well.) Insofar as this feature of comedy’s ridiculing real persons is meant to stabilize the polis and prevent it from discord, we may categorize it as affirmative as well.

Third, Old Comedy has rightly been described as an “art of the impossible”⁶⁶ because of its fantastic features. Poets and audiences obviously were fond of fictitious, even utopian plots embellished with fantastic, sometimes anarchic humor. Besides the overthrow of the gods in *Birds*, we may recall the sex-strike staged in *Lysistrata* or dung beetle-Pegasus in *Peace*. Obviously, the fantastic features in some instances are meant to domesticate topics too controversial to present to the entire polis, if approached in realistic terms (most blatantly, the problem of when and how and at whose expenses to settle peace). E. g., the absurdity – viewed from an Athenian’s point of view – of women’s revolution in *Lysistrata* might take the edge off a subject which, put in a real life-setting, would have immediately sparked bitter quarrels among the audience.

Even this element of fantasy, which is so prominent in Old Comedy, might be related to an affirmative impact of the plays. This will be instantly clear from the simple fact that in order to judge an absurdity on stage as such, the audience has to compare it with their real life. So, whenever the comic poet is constructing a counter-world, every impact

⁶⁵ Their targets being usually the leaders of the demos, e. g., Cleon, Hyperbolus, Cleophon, Rhinon. Cf. A. H. Sommerstein, “Platon, Eupolis and the ‘Demagogue-Comedy’”, in: Harvey, Wilkins (n. 28) 444; for a different approach, see now Stark (n. 25) 291–305.

⁶⁶ J. Redfield, “Drama and Community: Aristophanes and Some of His Rivals”, in: Zeitlin, Winkler (n. 32) 328: “If tragedy is an art of the probable, Old Comedy is an art of the impossible”.

derivable from watching it on stage must be based on the implicit conclusions drawn from the real world of the audience. Since we often observe criticism of the fantastic realm put on stage, we may conclude that implicitly this criticism may have resulted in an affirmation of the audience's real world. In the following, I will call this phenomenon 'indirect affirmation'. To begin with two simple examples: In a lost play of Pherecrates, the ἄγριοι ('Savages'), two misanthropes were shown emigrating out of Athens in search of perfect life (so far, quite similar to *Birds*). After a while, they happened to find a counter-place, some allegedly ideal society of ἄγριοι which in the end turned out to be much worse than Athens.⁶⁷ Similarly, in the Μονότροπος ('Loner') that placed third behind *Birds* in 414, Phrynichos poked fun at an extreme, comically exaggerated loner, of course as a counter-image to communitarian life at Athens.⁶⁸ Further, the 'women's comedies' of Aristophanes (*Lys.*, *Ekkles.*, *Thesm.*) present ample examples for indirect affirmation. In these instances, comic plots develop from the absurd difference between women's roles in the plays and the conduct to which the audience was accustomed. The laughter directed at those fantastic women staged, e. g., in *Lysistrata*, turns out to be an affirmation of real life-conditions at Athens which presents the contrast against which the plot is judged to be hilarious.⁶⁹ By constructing fantastic worlds of contrast, indirect affirmation provokes the audience to compare their own world favorably with the one on stage.

Certainly, the most significant generic feature of comedy is the audience's response: laughter. To sketch the peculiarity of the phenomenon: during a performance of Old Comedy a significant part of the polis laughs at the same jokes. From a sociologist's point of view, group laughter in itself, doubtlessly a constituent of (Old) comedy, performs a function of integration. For, either the laughing group is stabilized by the very act of laughing together, or it is stabilized by laughing at an outsider and thereby excluding him from the laughing group.⁷⁰ Psychologists differentiate these as "socio-positive" laughter (with the function of inclusion)

⁶⁷ *PCG* vol. 7, fr. 5–20. For a paraphrase see Test. ii (Plat. *Prot.* 327 c–d); cf. Ceccarelli (n. 30) 455–458.

⁶⁸ *PCG* vol. 7, fr. 19–31, maybe 61 f. Cf. Ruffell (n. 28) 493–495, concerning "Athenocentric utopias" 486–490; Ceccarelli (n. 30) 462 "reaffirmation of the polis".

⁶⁹ For indirect appeals in Old Comedy cf. Landfester (n. 19) 263.

⁷⁰ Cf. E. Dupréel, "Le problème sociologique du rire", *Revue philos.* 106 (1928) 219, 228, 231–241.

and “socio-negative” laughter (with the function of exclusion).⁷¹ Now, both inclusive and exclusive laughter have, as forms of communication, an important social function: they guarantee the maintenance of the laughing group’s integration. Laughter in its ‘socio-negative’ aspect, i. e. the one most spectacular in Old Comedy, has been interpreted as a form of aggression performed in order to ensure (and to confirm) the validity of norms *within the laughing group*.⁷² Hence, institutionalized group laughter of which Old Comedy is one of the most significant instances may be seen as an instrument of affirmation. As Erich Segal has put it: “Laughter is an affirmation of shared values”.⁷³ Here, as response to institutionalized, publicly funded comedy, group laughter seems to aim at establishing a state of confident loyalty that is described by Thucydidean Pericles as “contemplating the power of the city and falling in love with her” (2. 43. 1). That seems to be a good description of what Athenian audiences would do while enjoying *Birds*.

So far, I have tried to show that some of the most conspicuous generic elements of Old Comedy probably had an affirmative impact upon the audience. For behind the jokes there often lies a normative conception of civic identity, which is affirmed by the group in the act of laughing. With regard to the above argumentation we now can generalize our reading of *Birds*: I propose to look at Old Comedy as a discourse designed to affirm civic identity by laughter at jokes touching upon challenges and violations of this identity.⁷⁴ More precisely, comedy appears to be a discourse designed to affirm the expected audience rather than the polis as a whole. Whenever the audience’s intentions differed from those of the assembly or of the whole *demos*, we might expect comedy to affirm the audience, but to criticize the politics of the whole polis which is dominated by a different group (this might be the case with *Acharnians* and maybe also with *Knights*).

⁷¹ E. g., R. Lempp, *Das Lachen des Kindes. Das Lachen in der psychischen Entwicklung*, in: Th. Vogel (ed.), *Vom Lachen* (Tübingen 1992) 89 ff.

⁷² Cf. Eibl-Eibesfeldt (n. 61) 447–450, 553–556; P. L. Berger, *Erlösendes Lachen. Das Komische in der menschlichen Erfahrung* (Berlin–New York 1998 [1997]) 81.

⁷³ Segal (n. 61) ix.

⁷⁴ Several scholars have *en passant* come up with similar concepts: Rösler (n. 33) 43 n. 31; W. Ameling, “Komödie und Politik zwischen Kratinos und Aristophanes: das Beispiel Perikles”, *Quad. Catanesi di stud. class. e med.* 3 (1981) 384 f.; W. Rösler, “Über Aischrologie im archaischen und klassischen Griechenland”, in: S. Döpp (ed.), *Karnevaleske Phänomene in antiken und nachantiken Kulturen und Literaturen* (Trier 1993) 79; Bierl (n. 48) 187.

3. OLD COMEDY AND ITS INSTITUTIONAL CONTEXTS

Thus it seems plausible to assume affirmation as the main socio-political function of Old Comedy. Clearly, however, Old Comedy was part of institutionalized theatrical festivals, consisting of many more elements than comedy, among others, of tragedy. Some musings about tragedy's function might be appropriate, then.⁷⁵ Usually, comedy is taken to have been integrated into the complex festival of the City Dionysia⁷⁶ comparatively late, i. e. during the 480s.⁷⁷ On the basis of this, two simple conclusions present themselves: First, when comedy was introduced as part of the festival, the inauguration of that institutional change would have relied on a function of comedy that must have been more or less different from the functions of the festival's already established parts. Second, the function of comedy in the 80s must have been conceived as complementing and thereby enhancing the functions of the already existing components of the festival (at the Lenaia, institutionalization of both comedy and tragedy came late and was heavily influenced by the long established procedures at the City Dionysia).

If one has to generalize with regard to tragedy (however grossly simplifying), its discourse will appear to be *problematic* in that it diagnoses problems within the system of commonly accepted norms,⁷⁸ thereby challenging it. Tragedy takes plots from myth but stages this material in a way apt to point to behavior, situations etc. that potentially endanger the polis' system of values.⁷⁹ If so, the audience's response, by judging the 'mythical' actions and their rhetorical justification or criticism on stage, would have been concerned primarily with their own norms of behavior.⁸⁰ By the nearly complete lack of authoritative or consistent evaluation of any given

⁷⁵ Some assume that both genres serve the same function: cf., e. g., Mann (n. 1) 123 f.

⁷⁶ Cf. J. J. Winkler, "The Ephebes' Song: *Tragoidia* and Polis", in: Zeitlin, Winkler (n. 32) 49.

⁷⁷ Perhaps because of political reasons: cf. Landfester (n. 6) 30.

⁷⁸ P. Hardie, "Virgil and Tragedy", in: Ch. Martindale (ed.), *The Cambridge Companion to Virgil* (Cambridge 1997) 313 also applies the term "problematic" to Greek tragedy.

⁷⁹ Cf. Ch. Pelling, "Tragedy and Ideology", in: idem (ed.), *Greek Tragedy and the Historian* (Oxford 1997) 225 ff.; H. Lee, "The Dionysia: Instrument of Control or Platform for Critique", in: D. Papenfuß, V. M. Strocka (eds.), *Gab es das Griechische Wunder?* (Mainz 2001) 79. Konstan (n. 30) 43 applies this pattern to comedy.

⁸⁰ In general, cf. Ch. Meier, "Kultur als Absicherung der attischen Demokratie", in: M. Sakellariou (ed.), *Démocratie athénienne et culture* (Athen 1996) 207–209.

action or argument within the confines of tragedy (the author of which has vanished and left nobody but individuals arguing on their *own*, subjective behalf), the audience is virtually forced to discuss the play's 'meaning'.⁸¹ Because of this problematic impact, at last, by distinguishing different possible situations, qualifications and solutions, the audience will achieve a deeper understanding of its own social norms. To give some simplified instances of this principle of putting social norms to the test (in all cases, we should keep our mind on the improbability of the ensuing conflicts): Sophocles' *Oedipus rex* puts a man on stage who has innocently committed the most offensive crimes one can think of and who, in addition, has become leader of a polis which he once had saved, but is now threatening to pollute.⁸² We might think of *Medea*'s challenging of women's accepted roles. The famous first stasimon of Sophocles' *Antigone* (πολλὰ τὰ δεινὰ...) challenges precisely the above mentioned Athenian 'awareness of ability'.⁸³ There is hardly a tragedy in which we do not come across such examinations of accepted views in nearly every scene or monologue. Admittedly, all these instances of tragedy's problematic impact add up to nothing but single aspects of the plays. On the other hand, every single tragedy shows many such challenges, on different levels of plot and argument. Therefore, I am tempted to see tragedy as a cluster of problematic challenges, aiming at inducing the audience to work at an actualization of their system of polis-related values (even those few tragedies that end with an overt affirmation of the polis, e. g. the *Oresteia*,⁸⁴ or with aetiologies for cults of the Athenians' present⁸⁵ or those celebrating Athens as asylum, e. g. the two *Supplikes*, reach this state by highly problematic solutions of the plot and are never free from subversive overtones).⁸⁶ Incidentally, as an objection to this view, one cannot assert that tragedy, as Aristotle wrote,⁸⁷ results in an οἰκεία ἡδονή, i. e. is estimated by the audience as entertaining.⁸⁸ Not only is entertainment not averse to prob-

⁸¹ Similarly Lee (n. 79) 82 f.

⁸² See Seaford (n. 28) 42.

⁸³ Meier (n. 53) 295–301, 311.

⁸⁴ For the celebration of Athens in tragedy Rösler (n. 33) 18–21.

⁸⁵ E. g., Ch. Meier, "Die politische Identität der Griechen", in: O. Marquard, K. Stierle (eds.), *Identität* (München 1979) 390.

⁸⁶ See now J. Grethlein, *Asyl und Athen. Die Konstruktion kollektiver Identität in der griechischen Tragödie* (Stuttgart–Weimar 2003) 433–443.

⁸⁷ Aristot. *Poet.* 14. 1453 b 11.

⁸⁸ Griffin (n. 21) 55, 60.

lematic challenges, but rather these are an integral part of it. Of course, in order to entertain a given audience of citizens, tragedy's problematic aspects are not supposed to *abolish* their traditional norms, but rather to rebuild and re-enhance them by inducing the spectators to think about what they had previously taken for granted.

Above, I have claimed that Old Comedy was an affirmative discourse concerned with civic identity. The ridiculing of real persons, indirect affirmation and civic laughter are all geared towards the enactment of the polis' identity in front of its citizens.⁸⁹ Now, it has often been maintained that Old Comedy and tragedy were showing formal features which may be understood as contrary or complementary.⁹⁰ When looking at the respective functions of both of these forms of drama we suddenly recognize also their functions to be complementary: tragedy evidently has a problematic effect which means its impact will have caused a limited feeling of uncertainty with regard to basic norms of behavior. However, it is pivotal to my argument that such a feeling of uncertainty would have never led to a *critical* view of these norms. Rather, the poets must have aimed at a renewed or improved certainty of these unwritten laws of social behavior. Furthermore, that tragedy as a genre was, if anything, supposed to affirm the polis seems obvious from the simple fact that, as an official festival, both City Dionysia and Lenaia were meant to be institutional affirmations, proud presentations of the polis' self-image, her wealth and power.⁹¹ It is my impression that comedy, by its own affirmative purpose, was meant to balance the problematic effect of tragedy.

If tragedy and comedy really are functional complements within the frame of the theatrical festival, their impact, taken together, may be described as a complex affirmation, a direct affirmation by comedy, an indirect one by tragedy.⁹² By embedding both dramatic genres in an in-

⁸⁹ Similarly, Kloss (n. 60) 87 shows that comedy was offering to the audience a check of its self-image.

⁹⁰ Cf. Landfester (n. 19) 278, 289; esp. O. Taplin, "Fifth-century Tragedy and Comedy. A *Synkrisis*", *JHS* 106 (1986) *passim*; cf. Redfield (n. 66) 318.

⁹¹ *Pace* S. Goldhill, "The Great Dionysia and Civic Ideology", in: Zeitlin, Winkler (n. 32) 115, 124–126, who looks at tragedy as generally questioning the polis' ideological base; similar to my argument Pelling (n. 79) 234 f.; Heath (n. 54) 244.

⁹² As follows from what I try to show here, I do not subscribe to a Bakhtinian reading of either drama or festival in Athens: cf. W. Rösler, "Bakhtin und die Karnevalskultur im antiken Griechenland", *QUCC* 23 (1986) 25–44; Möllendorff

stitutionally fixed frame as to time, place and audience, the festival made sure that both impacts were always combined. In passing, I wish to hint at the possible inclusion of the festivals' remaining mimetic components into this model. To judge by the scarce relics, satyr-play might have presented to the audience a cheerful counter-world of mythic travesty. Such a counter-world would have affirmed, at least implicitly, the sociopolitical structures of contemporary Athens. Put briefly, dithyramb as a heroic narrative highlighted episodes from the mythic past, somehow relevant to contemporary Athens (however, not in a problematic way).⁹³

If we look at drama and dithyramb as mimetic systems of signs⁹⁴ supposed to exert an affirmative impact upon the audience, we may ask ourselves whether these were the only affirmative systems of signs at Athens. Obviously, the answer is no. The notion of a 'system of signs' could enable us to compare drama with institutions of the polis that have always been investigated separately as to their respective functions. E. g., the ἐπιτάφιοι, i. e. public speeches for the war-dead, invoke a generically standardized range of notions which obviously are meant to have an affirmative impact.⁹⁵ Furthermore, at Athens we may find more systems of signs with similarly affirmative functions using quite different media in order to convey their 'message': some of them are based on actions instead of mimesis.⁹⁶ I would expect that we might discover action-based systems of signs in many rituals. Finally, the polis uses iconic systems of signs to represent itself, as, e. g., statues (obviously, Harmodius and Aristogeiton representing the overthrow of tyranny and so the coming-to-be of the

(n. 17) 73–109; W. R. Connor, "Festival and Democracy", in: Sakellariou (n. 80) 89; Bierl (n. 48) 363; similarly to my approach Henderson (n. 32) 274, 286 f.; idem (n. 2) 266 f.

⁹³ For satyr-play, see B. Seidensticker, "Einleitung", in: R. Krumeich e. a. (eds.), *Das griechische Satyrspiel* (Darmstadt 1999) 38 f.; P. Voelke, "Formes et fonctions du risible dans le drame satyrique", in: M.-L. Desclos (ed.), *Le rire des Grecs. Anthropologie du rire en Grèce ancienne* (Grenoble 2000) 106 f.; for dithyramb cf. R. Osborne, "Competitive Festivals and the Polis: A Context for Dramatic Festivals at Athens", in: Sommerstein e. a. (n. 22) 31; Zimmermann (n. 17) 20.

⁹⁴ The notion of a "system of signs" has been developed by F. de Saussure (cf. W. Nöth, *Handbuch der Semiotik* [Stuttgart – Weimar 2000] 72 ff.).

⁹⁵ Henderson (n. 2) 255 even takes comedy and "oratory" to be functional complements, which in my opinion means to ignore their respective contexts.

⁹⁶ E. g., torch races. Cf. Osborne (n. 92) 24, 27; survey of rituals featuring torch races given by L. Deubner, *Attische Feste* (Darmstadt ³1969 [1932]) 258 s. v. "Fackellauf".

present polis), iconic programs at official buildings (Gigantomachies, the frieze at the Parthenon).⁹⁷ All these systems of signs convey and affirm different aspects of the self-image of the polis.

Markus Asper

Pennsylvania State University

«Птицы» Аристофана, поставленные в 414 г., обычно интерпретируются как комедия с преимущественно критической установкой по отношению к афинской политике. Однако образ главного героя комедии построен таким образом, что он, несомненно, притягивает зрительские симпатии. В ситуации, когда каждый афинянин ждал вестей из Сицилии, разыгранная в «Птицах» история торжества утопического предприятия должна была поддержать веру афинян в успех. Позиция Аристофана предстает, таким образом, позицией солидарности и поддержки. Можно показать, что такого рода позиция вообще характерна и существенна для древней аттической комедии.

⁹⁷ As to statues and buildings T. Hölscher, “Images and Political Identity: The Case of Athens”, in: Boedeker, Raaflaub (n. 2) 158 ff., 173 ff.; Hölkeskamp (n. 29) 5, 24; in general, Meier (n. 80) 216–218.

ZUR AUFFASSUNG VON SEELE UND GEIST BEI PLATON, MITTELPLATONIKERN, PLOTIN

Für Platon und seine Nachfolger war es eine Gewissheit, dass der Mensch eine vom Körper unterschiedene Seele besitzt, der als wesentliches Element das Geistige eigen ist, die Fähigkeit des Denkens, des Erfassens geistiger Inhalte, des Bewusstseins, zu der aber ebenfalls emotionale Kräfte verschiedener Prägung gehören. Man war (im Unterschied zu Peripatetikern und Stoikern) von der eigenständigen Existenz der Seele überzeugt, die sich unabhängig vom Körper in Daseinsformen vor wie nach dem Erdenleben zeige; vor allem glaubte man, dass das Verhalten in diesem Leben Konsequenzen habe, die sich im Sinne unbedingter Gerechtigkeit auswirken werden.¹ So wird die Seele als unsterblich und unvergänglich verstanden, und Platon unternimmt wiederholte Versuche, dies mit rationalen Argumenten als unumstößliche Gewissheit zu erweisen. Außerdem schildert er in seinen Jenseitsmythen, die einigen Dialogen eingefügt sind, das künftige Schicksal der Seele nach dem Tode, ihre Erfahrungen in einer anderen Welt, in der ihr Freuden oder Qualen bevorstehen, aber ebenfalls ihren Weg in eine neue Inkarnation (die zuweilen auch ohne Jenseitsphase als unmittelbare Konsequenz des hiesigen Lebens vorgestellt werden kann). Wieweit diese Mythen philosophischen Ernst repräsentieren, lässt sich im einzelnen jeweils fragen. Bei Platon selber äußert sich Sokrates dazu im *Phaidon* (114 d): kein vernünftiger Mensch würde fest behaupten, dass alles hier (im Mythos) Geschilderte genau zuträfe, dass es sich aber mit der Seele – die offenbar unsterblich ist – und ihren Aufhalten so oder ähnlich verhielte, darauf dürfe man wohl vertrauen. Demnach ist der zentrale Kern der Aussagen ernst gemeint. Auch der Umstand, dass der Mythos der *Politeia* (614 b ff.) quasi als ein Erfahrungsbericht eines Scheintoten über seine Erlebnisse bei einer Seelenreise in einem Trance-Zustand dargestellt wird, deutet in dieselbe Richtung. Schließlich haben spätere Platoniker die verschiedenen mythischen Vorstellungen aufgenommen und weitergeführt, einige haben

¹ Persönlich äußert Platon sich dazu *Epist.* 7, 335 a: man solle der alten heiligen Überlieferung vertrauen, dass die Seele unsterblich sei, dass sie zu Richtern kommen und für böse Taten büßen werde.

diese – so Numenios und Plotin – in ein Weltbild eingefügt, dem nichts Mythisches eignet, sondern dem die jeweiligen Seelen-Regionen im Sinne einer kosmischen oder einer metaphysischen Realität angehören.

Nun finden sich bereits in Platons Dialogen unterschiedliche Auffassungen von der Seele, die sich in seinen Erörterungen sowie den Unsterblichkeitsbeweisen bekunden, aber auch seine mythischen Entwürfe einer Seelenexistenz nach dem Tode prägen. Dabei stellt sich besonders die Frage, ob Platon die Seele als eine Einheit versteht, die Geistiges wie Vernunftlosen in sich vereint, oder ob das Geistige als ihr wesentliches Element von den übrigen Teilen oder Kräften deutlich zu trennen sei. Dies ist bedeutsam für die Frage der Unsterblichkeit: Wird allein die Geistseele oder aber die Seele als eine Ganzheit, die Rationales und Irrationales umfasst, als unsterblich begriffen? Sind Platons Darlegungen über die Seele einheitlich, und bleiben sie im Verlaufe seines Philosophierens unverändert? Schon bei antiken Autoren gibt es zu dem Problem, wie Platon die Unsterblichkeit verstanden habe, unterschiedliche Antworten, und in der neueren Literatur ist dieses Phänomen, vor allem die Frage, ob generell bei Platon nur der geistigen Seele die Unsterblichkeit zukomme, vielfach und kontrovers behandelt worden.²

² Im Rahmen dieses Aufsatzes, der diese Thematik von Platon bis zu Plotin behandelt, ist es nicht möglich, im einzelnen auf die verschiedenen Interpretationen platonischer Aussagen einzugehen. Ich nenne hier einige Untersuchungen dieser Fragen (ohne die speziellen Kommentare) sowie knapp die unterschiedlichen Positionen oder Thesen, besonders zur *Politeia*: T. M. Robinson, "Soul and Immortality in Republic X", *Phronesis* 12 (1967) 147–151; A. Graeser, *Probleme der platonischen Seelenteilungslehre*, Zetemata 47 (München 1969); Th. A. Szlezák, "Unsterblichkeit und Trichotomie der Seele im zehnten Buch der *Politeia*", *Phronesis* 21 (1976) 31–58; R. Bett, "Immortality and the Nature of the Soul in the *Phaedrus*", *Phronesis* 31 (1986) 1–26; M. Holtermann, "Die Suche nach der Struktur der Seele in Platons *Phaidros*", in: *Festschrift H. Görge-manns* (Heidelberg 1998) 426–442; D. Frede, *Platons 'Phaidon'* (Darmstadt 1999); W. Kersting, *Platons 'Staat'* (Darmstadt 1999); D. Papadis, "Der Begriff der Seele bei Platon zwischen Dialektik und Mythos", *Eranos* 87 (1989) 21–32.– Für die *Politeia* halten allein die Geistseele für unsterblich: Szlezák, 44 ff., 51; Bett, 18 f.; Kersting, 319 (jeweils analog zu *Phd.* und in Kontrast zu *Phdr.*); die Gesamtseele: Robinson, 147, 150 ("a purified version" der drei Teile); Graeser, 107 (die jenseitige Vergeltung "postuliert einen erlebnisfähigen Seelenkomplex"); Papadis, 29 (die Seele sei ein "selbstbewusstes geistiges Prinzip ... mit Willens- und Begehrungskräften", die allerdings $\delta\upsilon\acute{\nu}\alpha\mu\epsilon\iota$ oder $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\acute{\epsilon}\iota\alpha$ vorhanden seien). Zur Seele in *Phdr.*: Holtermann, 435, 439 f. (Seele als Vielheit innerhalb einer Einheit).– Eine einheitliche Lehre, die nicht nur *Phd.* und *Polit.*, sondern auch *Phdr.* umfasst, erkennt Graeser 108, er grenzt diese jedoch von *Tim.* ab. Eine Veränderung innerhalb der platonischen Psychologie von *Phd.* über *Polit.* zu *Phdr.* nimmt Frede 69 an.

Die folgenden Ausführungen werden einigen Aspekten dieses Problemkreises bei Platon, Mittelplatonikern und Plotin gelten. Dabei wird sich ergeben, dass gewisse Fragen, die bei Platon offen bleiben oder keine eindeutige Antwort zu finden scheinen, bei späteren Platonikern zuweilen in andere Richtungen gelenkt, gelegentlich aber auch in ihrer Konsequenz klarer gefasst und zu neuen Lösungen geführt werden. Es sollen zu zwei Fragenkomplexen jeweils die Texte von Platon, Mittelplatonikern (Plutarch, Alkinoos, Numenios) und Plotin betrachtet werden:

1. Wie wird die Seele als solche aufgefasst? Werden Seele und Geist klar voneinander gesondert? Sind sie verschieden in ihrem Wesen und ihrem Ursprung?

2. Ist die Seele als Ganze unsterblich oder lediglich ihr geistiger Teil? Worin besteht die Kontinuität des Ich, der Person bei der Reinkarnation, die von allen Platonikern angenommen wird? In welche Regionen des Jenseits kann die Seele (sei es als Gesamtheit, sei es als Geistwesen) gelangen? Kann sie den Kosmos transzendieren?

1. WIE WIRD DIE SEELE AUFGEFASST? WERDEN SEELE UND GEIST UNTERSCHIEDEN?

Gefragt ist, wie die Seele an sich, unabhängig vom Körperdasein, verstanden wird, ob der Geist oder geistige Kräfte als ihr zugehörig oder aber strikt von ihr gesondert anzusehen sind, ob sie vielleicht von einem anderen Ursprung herrühren. Hier ist zunächst zu konstatieren, dass der Begriff ‘Seele’, ψυχή, verschieden gebraucht werden und ebenso die gesamte Seele mit ihren rationalen und irrationalen Bereichen wie auch lediglich die emotionalen Seelenkräfte in Abgrenzung zum Geistigen bezeichnen kann. Derlei Unterschiede im Wortgebrauch finden sich häufig bei demselben Autor. Radikal äußert sich Plutarch in seiner Schrift *De facie in orbe lunae* c. 28: Seele und Geist existieren separat: wie der Körper zu trennen sei von der Seele, so sei auch die ψυχή völlig gesondert vom νοῦς anzusehen (dazu unten 1 b).

a) Platon

Dass man für die Seele sorgen müsse, damit sie “so gut wie möglich” werde, mahnt bereits Sokrates in der *Apologie* (29 e, 30 b). Als eine vom Körper verschiedene Wesenheit, die eigenen Gesetzen unterliegt, wird die Seele im *Gorgias* charakterisiert: sie zeigt nach dem Tod Spuren ihres Verhaltens im Leben, Narben infolge von Lüge und Ungerechtigkeit, vor allem aber vermag sie, wenn sie rein “bei sich” ist (αὐτῆ καθ’ αὐτήν), die unverhüllt wahre Verfassung anderer Seelen zu erkennen; dies gilt für die

Richter beim jenseitigen Gericht (523 e, 524 d–525 a). Die Vorstellung, dass die Seele “bei sich selbst” sein solle, wird im *Phaidon* aufgenommen und weitergeführt; dabei wird die erkennende Schau der Seele nun auf die Ideen, auf das Gerechte, Schöne, Gute selbst bezogen (65 c–66 a). Schon während des Lebens ist dieses Ziel des Reinwerdens vom Körperlichen zu erstreben und wenigstens annähernd zu erreichen, um “mit der Seele selbst die Dinge selbst” zu sehen (ἀὐτῇ τῇ ψυχῇ αὐτὰ τὰ πράγματα 66 e, vgl. 83 a–b).

Im *Phaidon* wird nun auch das Wesen der Seele charakterisiert, indem alles Existierende in zwei Arten unterteilt wird: es gibt δύο εἶδη τῶν ὄντων, die eine Art ist das Geistige, Göttliche, Unsichtbare, Unsterbliche, Ein-Gestaltige (μονοειδές), Unauflösbare, immer in gleicher Weise Seiende, die andere das Sichtbare, Sterbliche, Viel-Gestaltige, Auflösbare, Veränderliche. Dem letzteren ist der Körper zuzuordnen, die Seele “an sich selbst” aber ist dem Unsichtbaren und Göttlichen “höchst ähnlich” und “verwandt” (79 a–80 b).– Alles Göttliche und ebenso alles Geistige ist für Platon immer ausschließlich und unbedingt gut; es gibt in dieser Sphäre keine Andeutung des Negativen.³ So gilt auch für die Seele, dass sie in ihrem wahren Wesen absolut dem Göttlichen zugehörig und also gut ist. Dabei werden hier innerhalb der Seele nicht verschiedene Bereiche oder Kräfte unterschieden; sie ist als Seele “an sich” dem Göttlichen verwandt, jedoch kann sie sich dem eigenen Wesen entfremden, indem sie im Erden-dasein sich dem Körperlichen zuwendet und sogar angleicht, indem sie “schwer” und “körperartig” wird (81 c 9, 83 d 5). Was ist nun ihre wahre Substanz, ihre οὐσία? Sie ist dem Geistigen zugehörig und ähnlich, aber nicht mit ihm identisch, die Seele ist keine Idee. Inwiefern aber vermag ihr eigentliches Wesen, ihre οὐσία, sich zu verändern? Darauf wird im *Phaidon* nur die Antwort gegeben, dass sie ihre Reinheit verlieren kann.

In der *Politeia* entwirft Platon ein anderes Bild der Seele: Sie ist in sich – analog zur Polis – dreigeteilt, der geistigen Kraft des λογιστικόν stehen zwei emotionale Bereiche, der Mut, θυμός, und die Begierde, das ἐπιθυμητικόν, gegenüber (435 c–e, 439 d–e, 440 a–b, e). Ihre nicht-rationalen Elemente rühren hier nicht, wie im *Phaidon*, von ihrer Hinneigung zum Körper, also etwas Äußerem, her, sondern sind der Seele eingefügt und zugehörig. Offenbar stellt Platon die Seele nun als eine in sich differenzierte

³ Aus Platons Erwägung in den *Nom.* 896 d–898 c, es könne zwei Weltseelen, eine gute und eine böse, geben, haben spätere Platoniker (so Numenios fr. 52, 64 ff. d. Pl.) die Existenz einer bösen Seele gefolgert, ohne zu registrieren, dass für Platon am Ende seiner Erörterung sich nur die Existenz der “besten Seele” bestätigt.

Wesenheit dar, was sich besonders in ihrer Situation im Erdenleben, in ihrem Verhalten und Handeln auswirkt; jedoch spricht er ihr generell als Seele nicht die emotionalen Regungen ab. Allerdings äußert er sich später in einer wichtigen Passage skeptisch darüber, ob und wie die Seele für uns Menschen erfassbar sei: es sei für uns schwierig oder unmöglich zu sagen, von welcher Seinsart die Seele “in Wahrheit” ist, und ihre “wahrste Natur” oder “ursprüngliche Natur” zu erkennen (611 b 8 τῆ ἀληθεία, 611 b 1 ἀληθεστάτη φύσις, 611 d 2 ἀρχαία φύσις). Denn hier im Leben ist die Seele verunstaltet “von ihrer Gemeinschaft mit dem Körper und sonstigen Übeln” (611 c). Ihr wahres Wesen zeigt sich in ihrem philosophischen Streben, darin erweist sie sich als dem Göttlichen, Unsterblichen, ewig Seienden verwandt (611 e, 612 a, vgl. *Phd.* 80 b, zu ihrer “Philosophie” 83 a – b).⁴ Aber können die zuvor als ihre Teile definierten Bereiche des Mutes und der Begierden als Verunstaltungen, Beschädigungen, als Übel verstanden werden? Zumal für den Mut kann dies nicht gelten, von dem es heißt, er zeige sich oft als ein Helfer und Mitstreiter für die Vernunft (440 b θυμός als σύμμαχος τῷ λόγῳ, vgl. 441 a). Und auch wenn Platon von “vielfältiger Buntheit” spricht, welche die Seele im Leben erfüllt (πολλῆς ποικιλίας ... γέμειν 611 b 1 ff.), so dürften damit nicht die zwei der Seele zugehörigen emotionalen Bereiche bezeichnet sein. Mit dem Hinweis, erst dereinst, also jenseits des Todes, würden wir erkennen, ob die Seele ein-gestaltig oder vielgestaltig sei – mit deutlichem Rückgriff auf die Formulierung im *Phaidon* (μονοειδής ist Platons Neuprägung) –, ist wohl vor allem gemeint, dass die wahre Natur der Seele für uns rätselhaft und unerklärlich bleibt, wie dies auch im *Phaidros* betont wird.

Im *Phaidros* wird nun von einem anderen Ansatz her erklärt, was die Seele sei. Sie wird definiert als Bewegungskraft, als dasjenige, was sich selbst und anderes bewegt und das zugleich Leben bedeutet; als Quelle und Ursprung der Bewegung ist die Seele ewig, ungeworden und unvergänglich (245 c – e). Jedoch heißt es, dass wir Menschen das Wesen der Seele nicht erfassen können: von welcher Art die Seele sei, dies zu sagen wäre nur einer göttlichen und langen Erklärung möglich, für Menschen bleibt nur eine Hindeutung im Vergleich, man kann sagen ᾧ ἔοικεν (246 a). Hier folgt die Darstellung der Seele in dem berühmten Bild eines Pferdegespanns mit seinem Lenker, dem wiederum (anders als in früheren Aussagen oder Mythen

⁴ Auf die Parallelen zum *Phd.* verweist nachdrücklich Szlezak (s. Anm. 2) 43 f.; er meint betr. *Phd.* und *Polit.*: “offensichtlich liegt dieselbe Seelenauffassung vor: die Seele ist nur die Denkseele”. Letzterem möchte ich nicht zustimmen.

über die Seele) die Bewegungsenergie wesenhaft zugehört, da von der Auf-
 fahrt der Seelen im Himmelsrund erzählt wird. Die Seele also, heißt es,
 gleiche der vereinten Kraft (σύμφυτος δύναμις) eines geflügelten Ge-
 spansns zweier Pferde und des Lenkers, wobei die Menschenseelen über
 ungleiche Pferde verfügen, ein edles, folgsames und ein widerspenstiges
 (246 a–c). In diesem Vergleich wird die Seelenauffassung der *Politeia*
 veranschaulicht; die Pferde entsprechen den emotionalen Seelenteilen, der
 Lenker der geistigen Kraft (er besitzt νοῦς 247 c). Mit der Bändigung der
 Pferde hat er einige Not. Hier wird die Seele als eine Einheit verstanden, die
 unterschiedliche Kräfte in sich umfasst; die Existenz eines Lenkers ohne
 dessen Funktion (gemäß dem Bild also: abgesondert von den Pferden) wäre
 sinnlos. Das wahre Wesen der Seele (ihre οὐσία) bleibt unbenannt, jedoch
 wird sie durch die ihr eigene Energie charakterisiert: sie ist der ewige Ur-
 sprung der Bewegung.

Im *Timaios* finden manche Fragen eine Antwort, die zuvor offen blie-
 ben: sowohl das Wesen (οὐσία) der Seele wie die Herkunft ihrer verschie-
 denen Bereiche werden erklärt. Wie in *Politeia* und *Phaidros* ist die Seele
 dreigeteilt, aber hier wird unmissverständlich gesagt, dass allein ihr gei-
 stiger Teil göttlich und unsterblich ist. Dabei ist er nicht mit dem Geist
 generell identisch (so wie die Seele im *Phaidon* dem Geistigen nur ver-
 wandt ist). Bei der Darstellung der Kosmologie wird im *Timaios* betont,
 dass der Geist (νοῦς) sich nicht unmittelbar mit etwas Andersartigem ver-
 binden könne. Darum erschafft der höchste Gott, der Demiurg, als vermit-
 telnde Instanz die Allseele und bildet den Kosmos aus Geist, Seele und
 dem Körper, den vier Elementen (30 b, 34 b, zu den Elementen 31 b–
 32 c). Hierbei ist die Allseele eine rein geistige Wesenheit, die durch einen
 komplizierten Mischungsprozess aus geistigen Ingredienzien, wie dem
 Teilbaren und Unteilbaren, dem Selbigen und Anderen, sowie diffizilen
 Teilungen entsteht (35 a–36 d), aber deutlich vom Geist unterschieden
 wird. Der Demiurg selber bildet danach die Einzelseelen der Lebewesen
 aus den “Resten” der Mischungssubstanz der Allseele (41 c–d). Diese
 sind die unsterblichen “Samen”, die im Menschen das Geistige bedeuten,
 welches also nicht dem Geist schlechthin, sondern der Allseele entspricht,
 von ihr herrührt. Da der Demiurg selber nur Unsterbliches erschaffen kann,
 übergibt er diese Seelenkeime den “gewordenen Göttern” (es sind die Fix-
 sterne) und beauftragt sie, das Sterbliche, nämlich die vernunftlosen Seel-
 enteile und die Körper, zu ergänzen und die somit entstandenen Lebewe-
 sen gut zu leiten (41 b–42 e). Die Sterngötter erfüllen ihre Aufgabe, in-
 dem sie zunächst für die Bildung der Körper von den vier Elementen
 Bestandteile “entleihen”, die einst zurückerstattet werden sollen (42 e,

43 a).⁵ Von der nicht-rationalen Seele wird erst später gesprochen; sie entstammt wie der Körper dem Kosmos, ist daher vergänglich und sterblich und wird als eine “andere Art von Seele, ... das Sterbliche” (ἄλλο εἶδος ψυχῆς ... τὸ θνητόν) bezeichnet, “welche in sich die schlimmen und notwendigen Emotionen enthält” (69 c). Platon sagt deutlich, dass der Körper aus Feuer, Erde, Wasser, Luft gebildet wird (42 e 6 ff.), erklärt aber nicht eigens, woraus die sterbliche Seele besteht; da innerhalb des Kosmos im *Timaios* keine anderen Materialien als die vier Elemente existieren, dürfte auch diese Seelenart auf ihnen beruhen. Hier ist anzumerken, dass im *Timaios* sehr feine Grade der Elemente verzeichnet werden: das Licht gilt als eine Art des Feuers, der Äther (αἰθήρ) als eine Art der Luft (58 c 6 ff.).⁶ Von der dem Kosmos entstammenden niederen Seele wird der höchste, geistige Seelenteil nach Wesen wie Herkunft klar unterschieden: er ist von derselben Substanz wie die geistige Allseele; der Schöpfergott hat dieses “Bedeutendste unserer Seele” geschaffen und einem jeden von uns als etwas Göttliches gegeben, als einen δαίμων, einen beschützenden, leitenden Geist, den wir als unseren “Mitbewohner” ehren und fördern sollen (90 a, c). Dieser Daimon ist hier nicht, wie in früheren Versionen Platons, ein außerhalb von uns stehender Geleiter, sondern er ist der göttliche Teil der Menschenseele.⁷

Für Platon ergibt sich, dass seine Auffassung der Seele sich wandelt. Wird sie im *Phaidon* als generell geistig in ihrem Wesen charakterisiert, doch fähig und gefährdet, ihre Reinheit einzubüßen, so zeigt sie sich in den späteren Werken als dreigeteilte Einheit, für deren geistigen wie die emotionalen Bereiche aber nur im *Timaios* klar differenzierend Seinsart wie Ursprung angegeben werden.

b) Mittelplatoniker

Die Philosophen des 1. und 2. Jahrhunderts n. Chr. knüpfen in ihren Seelenvorstellungen an die Konzeptionen Platons an; primär wichtig ist der *Timaios*, aber für das Verständnis der individuellen Seele ebenfalls *Phaidon*, *Politeia* und *Phaidros*. Da Platon keine einheitliche Lehre über das Wesen

⁵ Ausführlichere Angaben dazu, vor allem zur Lokalisierung der Seelenteile in bestimmten Körperregionen, finden sich *Tim.* 69 c–72 a.

⁶ Als “lichtartig” oder “ätherisch” werden bei späteren Autoren die nicht-geistigen Seelen bezeichnet, vgl. unter S. 37 und Anm. 10.

⁷ Platon gibt insofern dem Daimon, der die Seele führt (*Phd.* 107 d–108 c) oder den die Seele selber im Jenseits sich als künftigen Geleiter wählt (*Polit.* 617 e, 620 e), hier ausdrücklich eine veränderte Bedeutung.

der Seele oder die Unsterblichkeit vorgelegt hat, ergeben sich für seine späteren Nachfolger einerseits gewisse Probleme für die Interpretation, das Erfassen der authentischen Lehre (besonders der Neuplatoniker Plotin hat sich mit dieser Frage auseinandergesetzt), andererseits aber auch die Möglichkeit, Platons Entwürfe auf verschiedenen Wegen weiterzuführen. So erweist sich bereits bei Plutarch, dass man für ein spezielles Problem, das aus Platons strikter Trennung der beiden Seinsbereiche (der δύο εἶδη τῶν ὄντων) resultierte, eine Lösung gesucht hat, indem man für die Seele, die ja eine mittlere Position einnimmt, eine gesonderte Substanz einführte, die unterschiedlich bezeichnet werden konnte. Hippolytos (*Refut.* I, 9, 11) hat später in seinem doxographischen Abriss als platonische Lehre notiert, die Seele habe einen "lichtartigen Körper" (σῶμα ἀγχοειδές), der offenbar aus einer anderen Materie als der irdischen besteht. Mit einer solchen Annahme eröffnen sich auch für die Frage der Unsterblichkeit neue Perspektiven.

Unter diesen Philosophen⁸ hat allein Plutarch – in Anlehnung an Platon – Mythen über die Seele und ihr Geschick verfasst, in denen er seine philosophischen Gedanken über das Wesen der Seele wie ihre möglichen künftigen Existenzweisen bildhaft darstellt. Wichtige Aussagen zur Seele finden sich aber auch in einem nicht-mythischen Text, der Interpretation von Platons Lehre über die Weltseele im *Timaios* (*De an. procr. in Tim.*). Dabei gebraucht Plutarch neben den Kategorien des *Timaios*, dem Unteilbaren und Teilbaren, dem Selbigen und Anderen, auch jene, die in der doxographischen Tradition als pythagoreisch gelten, die Unterteilung in die Einheit und unbestimmte Zweieit.⁹ So schreibt er von den individuellen Seelen, dass in ihnen, im Unterschied zur Allseele, der Anteil an der unbestimmten Zweieit (τὸ τῆς δυαδικῆς καὶ ἀορίστου μερίδος ... εἶδος) hervortrete, während der einfache, monadische Teil trüber bleibe (τὸ τῆς ἀπλῆς καὶ μοναδικῆς ἀμυδρότερον, 1025 D). Besonders aber sei der vernunftlose Seelenteil "unbestimmt und unbeständig" (1026 A). Ferner meint Plutarch, dass sich der rationale und der emotionale Seelenbereich nicht leicht gänzlich voneinander absondern ließen, denn den geistigen Re-

⁸ Ich beschränke mich hier auf die Behandlung von Plutarch, Alkinoos, Numenios. Apuleius bringt in seiner Schrift *De Platone et eius dogmate* kaum eigenständige Beiträge; Maximus von Tyros ist ein philosophisch gebildeter Redner, dessen Schriften manches Interessante enthalten, aber doch nicht im Sinne seriöser Philosophie zu werten sind. Von anderen Autoren ist die fragmentarische Überlieferung zu unergiebig; auf Attikos werden gelegentlich in den Anmerkungen Hinweise gegeben werden.

⁹ Vgl. 1025 B–D. Als Lehre Platons nennt sie Aristot. *Metaph.* A 6, 988 a 18 ff., als pythagoreische Lehre u. a. Aetios I, 3, 8 und I, 7, 18; vgl. Diog. Laert. VIII, 25.

gungen sei zumeist etwas von Begehren, Ehrgeiz, Freude, Schmerz beige-mischt (1025 D–E).

Bei seinen mythischen Seelen-Bildern variiert Plutarch und zeigt unterschiedliche Seelenauffassungen. In der Schrift *Die späte Vergeltung durch die Gottheit* erlebt ein Mensch im Trance-Zustand eine Seelenreise ins Jenseits, bei welcher allein der geistige Seelenteil (τὸ φρονοῦν) sich ablöst, während die übrige Seele “wie ein Anker” im Körper zurückbleibt, also die Rückkehr der Geistseele garantiert (563 E, 564 C). Offenbar gilt hier eine solche vorübergehende Absonderung als möglich, während generell in dieser Schrift die Seele als eine Einheit aufgefasst wird. Im Jenseits sieht diese umherschweifende Geistseele, wie eine gereinigte Seele lichtartig (ἀλόγοι-ειδής) und von einheitlicher Färbung erscheint (565 C); dabei dürfte an eine Art von feinstem Körper bei den dortigen Seelen gedacht sein.

Auch in der Schrift *Das Daimonion des Sokrates* wird von einer Jenseitsreise berichtet; hier ist es die Gesamtseele, die durch die sich öffnenden Schädelnähte aus dem Körper entweicht (590 B) und vielerlei erstaunliche und verwirrende Eindrücke in jenseitigen Regionen erfährt. Diese werden ihr von einem unsichtbaren Wesen erklärt (591 A); davon sind hier nur die Aussagen über die Natur der Seele anzuführen. Es heißt, dass eine jede Seele Anteil am Geist habe; keine sei geistlos und vernunftlos (ἄνοος, ἄλογος 591 D). Bei der Inkarnation versinken manche Seelen gänzlich im Körper, dann vermischt sich ein Teil von ihnen mit den Leidenschaften und wandelt sich ins Vernunftlose (ἄλογον). Andere Seelen vereinen sich nur teilweise mit dem Körper, vielmehr lassen sie ihr Reinstes außerhalb (ἔξω), sodass es gleich einer Boje darüber schwebt, den Menschen am Kopf berührt und von der Seele jenes, das ihm gehorcht, oben hält. Was sich außerhalb befindet, nennen die meisten Geist (νοῦς) und meinen, es sei innen, in Wahrheit aber ist es außen und heißt Daimon (591 D–E). Wichtig ist dabei dessen Verflechtung mit der Seele (συνδεσμός, συμπέφυκε 592 B); der Daimon hat, vergleichbar dem Lenker im *Phaidros*, die übrigen Seelenbereiche zu zügeln und in eine vernunftgemäße Richtung zu leiten (591 F–592 C).–Plutarch knüpft hier ebenso an den *Phaidros* wie mit der Daimon-Aussage an den *Timaios* an, geht dabei aber über Platon hinaus, indem er diesen Daimon nicht innerhalb der Seele, sondern, wenn auch mit ihr verbunden, außerhalb existieren lässt. Andererseits hält er eine Wandlung des Geistigen ins Vernunftlose durch die Einflüsse des Körpers für möglich.

Eine andere Version bietet Plutarch in der Schrift *Das Gesicht im Mond*. Allein hier vertritt er (durch einen Sprecher des Dialogs) die These einer völligen Trennung von Seele und Geist: es sei irrig, den Geist für einen Teil der Seele, ebenso wie die Seele für einen Teil des Körpers zu halten. Viel-

mehr seien Körper, Seele, Geist drei gesonderte Bestandteile des Menschen, und der Geist sei etwas Höheres und Göttlicheres als die Seele (943 A). Wie der Körper zur Erde gehört und sich nach dem Tod in sie auflöst, so entspricht die Seele in ihrer Natur dem Mond, der vom Äther (αἰθήρ) umgeben und mit ihm vermischt, daher beseelt und fruchtbar ist. Wenn die vom Körper gelöste Seele gereinigt wurde, gelangt sie auf den Mond, wo sie gekräftigt und “durchscheinend” (διαυγής) wird (943 D–E). Später aber löst sie sich auf in die Monds substanz, die das Element der Seelen ist (945 A). Demnach sind die Seelen quasi-körperliche Wesen, deren Natur jedoch subtiler ist als alles, was den irdischen Elementen angehört.¹⁰ Unser wahres Wesen, unser “Selbst”, so wird betont, beruht in dem, womit wir überlegen und denken, nicht aber in Mut, Furcht oder Begierden (944 F). Der Geist ist durch nichts tangierbar und ist Herr seiner selbst (ἄπαθής, αὐτοκράτωρ), die Seele dagegen ist etwas Mittleres und Gemischtes (945 D).–Hier werden Seele und Geist klar unterschieden; die Seele wird charakterisiert als etwas im Wesen (οὐσίᾳ) Eigenständiges, zugleich aber auch in der Lebensdauer Begrenztes; dabei ist (anders als in *De gen. Socr.*) ein Übergang vom Geistigen ins Niedere, Emotionale ausgeschlossen.

Während Plutarch verschiedene mögliche Konsequenzen aus platonischen Aussagen überdenkt und voller Phantasie in seinen Mythen darstellt, sucht Alkinoos in seinem philosophischen Abriss, dem *Didaskalikos*, die Lehren Platons korrekt wiederzugeben. Dabei orientiert er sich für die Angaben zur individuellen Seele vorwiegend am *Timaios*. So schreibt er, dass der Erste Gott die Seelen herabsendet, die anderen Götter diese unsterblichen Seelen übernehmen und ihnen die beiden sterblichen Teile hinzufügen (S. 171, 41 ff. H.; 176, 8 ff.). Die Seele also ist dreigeteilt gemäß ihren Kräften (δυνάμεις); die einzelnen Teile (λογιστικόν, θυμικόν, ἐπιθυμητικόν) sind verschieden und können im Widerstreit zueinander stehen (S. 176, 14 ff.; 182, 23 ff.). Die beiden vernunftlosen Teile lassen sich auch zusammenfassen, sodass die Seele aus dem Vernünftigen und dem Emotionalen (λογικόν oder λογιστικόν und παθητικόν) besteht (S. 156, 35 ff.; 173, 11 ff.). Der geistige Teil der Menschenseele entstammt derselben Mischung wie die Allseele, während die vernunftlosen Seelen, die weder zum Denken noch Urteilen oder geistigem Betrachten fähig sind, eine andere Substanz oder Wesensart (οὐσίᾳ) haben (S. 178, 18 ff., 26 ff.).

¹⁰ Wie der Mond aus einer Äthermischung besteht, dürften auch die Seelen von “ätherischer” Natur sein.

Numenius verfasste kein philosophisches Lehrbuch, wie Alkinoos, sondern war ein eigenständiger bedeutender Philosoph. Leider sind nur wenige authentische Texte von ihm erhalten, die jedoch durch Referate seiner Lehren ergänzt werden. Über seine Auffassung der Seele wird berichtet, er habe nicht drei oder zwei Seelenteile angenommen, sondern zwei Seelen, die vernünftige und die vernunftlose (fr. 44 d. Pl., aus Porphyrios).¹¹ Diese Vorstellung hat Parallelen bei Plutarch (in *De facie*) sowie bei Alkinoos, der jedenfalls die zwei Seelenarten klar unterscheidet, was schließlich auf den *Timaios* zurückgeht. Äußerungen über “die Seele” – die eindeutig der Geistseele gelten – finden sich wiederholt. Numenius betont, sie sei kein Körper, auch kein Körper aus feinsten Bestandteilen (σῶμα λεπτομερέστατον), sondern sie sei etwas Immaterielles (ἄυλον), womit er sich gegen stoische und sonstige Vorstellungen einer körperartigen Seele wendet (fr. 4 b, 9 ff., 24 ff.). Ferner nimmt er an, dass in ihr, als einer unkörperlichen Substanz (ἄσώματος οὐσία), der geistige Kosmos, die Götter, Daimones, das Gute und alle höhere Wesenheiten enthalten seien (fr. 41, aus Jamblich, der diese Lehre für verfehlt hält). Diese Seelen-Substanz lasse sich auch mathematisch definieren, nämlich als Zahl, bestehend aus der Monade als dem Unteilbaren und der unbestimmten Zweiheit als dem Teilbaren (fr. 39, aus Proklos).¹²

Der Platoniker Numenius gilt zugleich als Neupythagoreer und vertritt die als pythagoreisch tradierte Lehre von der Einheit und unbestimmten Zweiheit.¹³ Diese erscheint besonders deutlich und prägend in dem umfangreichen Text zur Kosmologie des *Timaios* (fr. 52, überliefert in der lateinischen Version des Calcidius). Darin wird der Gott als *singularitas* und die Materie, *silva*, als *duitas indeterminata* erklärt; der Gott ist die Ursache des Guten, die Materie die Ursache des Bösen (fr. 52, 5 ff., 37 ff.). In dieser Passage wird aufgrund zweier Angaben bei Platon, betreffend die präkosmische ungeordnete Materie-Bewegung (*Tim.* 30 a) sowie die mögliche Existenz einer bösen neben der guten Weltseele (*Nom.* 896 d ff.),¹⁴ von zwei Weltseelen gesprochen, von denen die böse die Materie chaotisch bewegt, aber von der Vernunft und vom Gott geordnet wird, wodurch die Welt entsteht (fr. 52, 64 ff.). In diesem Text wird kurz auch die individuelle Seele

¹¹ Jedoch werden in einem anderen Text auch “Teile” der Seele genannt: *patibilis* und *rationabilis animae pars* fr. 52, 70 ff.

¹² Diese Angabe dürfte sich primär auf die Allseele beziehen.

¹³ Vgl. dazu auch oben Anm. 9 und die genannten Aussagen Plutarchs *De an. procr.* 1025 D ff. (o. S. 37).

¹⁴ Vgl. dazu oben Anm. 3.

erwähnt: jener Teil, der affizierbar ist und dem etwas Materielles, Sterbliches, Körperähnliches eignet, habe als Urheberin und Lenkerin die mit der Materie verbundene Seele, während der vernünftige Seelenteil die Vernunft und den Gott zum Urheber habe (fr. 52, 70 ff.). Deutlich erklärt Numenios an anderer Stelle gemäß dem *Timaios*, dass der erste Gott den “Samen” einer jeden Seele als deren Göttliches aussät, während jenes, das vom zweiten Gott (bei Numenios dem Demiurgen) herrührt, das Sterbliche und Menschliche bedeutet (fr. 13 und 14).¹⁵

c) Plotin

Orientieren sich schon die Mittelplatoniker überwiegend an der Seelenauffassung des *Timaios*, so ist es für Plotin eine Gewissheit, dass die Menschenseele zwei separate Bereiche in sich birgt, und zwar primär etwas Höheres, Göttliches, das daneben aber andere, kosmisch bedingte Teile oder Kräfte in ihr existieren. Das wahre Wesen des Menschen ist von geistiger Natur. Plotin geht auf dieses für ihn zentrale Phänomen in vielen seiner Schriften ein, woraus hier nur einige Aussagen angeführt werden können.¹⁶ Im Verständnis der Seele finden sich innerhalb von Plotins Werken keine Unterschiede, wohl aber verschiedene Formulierungen und Ausdrucksweisen. Obwohl er die beiden Seelenbereiche klar trennt, kann doch das Gesamte als “Seele” benannt und als Einheit gesehen werden; so schreibt er, dass die Seele zwar viele Kräfte in sich habe, aber dennoch eine (μία) sei (IV, 9 [8] 3, 16 f.). Häufig wird aber mit “Seele” nur die “wahre Seele” bezeichnet, die immateriell und göttlich ist (vgl. u. a. IV, 7 [2] c. 1–8 Seele als körperlose Wesenheit; c. 9, 1 ff. Seele als wahrhaft Seiendes, als Ursprung der Bewegung, als Leben verleihend und göttlich; c. 10, 1 f. als dem Ewigen verwandt). Nicht nur als etwas Göttliches erscheint die Seele wiederholt, sie kann sogar ein Gott heißen, freilich ein “Gott des zweiten Grades” (IV, 8 [6] 5, 25 f.). Diese höhere, geistige Seele ist, wie alles Geistige, nicht affizierbar (ἀπαθές), ist unvergänglich und unsterblich (I, 1 [53] 2, 9 ff.); sie ist von oben herab in den Menschen gelangt (IV, 7 [2] 1, 22 ff.; I, 2 [19] 6, 8 f.).

¹⁵ Hier sei auf Attikos hingewiesen, einen Zeitgenossen des Numenios. In dessen authentisch überlieferten Texten wird nur in einem Fragment vom Unterschied ψυχή-voῦς gehandelt (fr. 7 d. Pl., zur Abgrenzung der Lehre Platons von der des Aristoteles). In einem Referat des Proklos zu Attikos (fr. 15) heißt es, die vernunftlose Seele habe die teilbare Substanz (μεριστήν οὐσίαν), die göttliche aber die unteilbare (ἀμεριστος, vgl. Numenios fr. 39), und aus beiden entstehe die vernünftige Seele (λογική). Bei diesem Text scheint es sich jedoch um die Allseele zu handeln.

¹⁶ Ausführlicher habe ich dieses Thema behandelt in meinem Buch: *Plotin* (Bamberg 2005) Kapitel 4.

In ihr ist der gesamte geistige Kosmos (κόσμος νοητός) enthalten wie auch die Disposition der Allseele (III, 4 [15] 3, 23 ff., 6, 22 ff.). Diese geistige Seele (λογική ψυχή) kann auch der “wahre Mensch” oder einfach “Mensch” genannt werden (I, 7 [53] 7, 20 ff.), da für Plotin das eigentliche Wesen des Menschen allein im Geistigen beruht. Jedoch unterscheidet er die Verstandestätigkeit, das diskursive Denken, vom Wirken des Geistes in der Seele; dieser gehört der Seele nicht unmittelbar an, ist kein Teil von ihr, aber wir nennen ihn doch den “unseren”, und wir können, ohne selber Geist zu sein, doch dem Geist gemäß leben (V, 3 [49] 2, 7 ff., 20 ff.; 3, 14 ff.).– Über die Herkunft, den Ursprung der höheren Seelen äußert Plotin sich in Anlehnung an den *Timaios*: sie seien aus der Allseele hervorgegangen und seien deren Teile (IV, 3 [27] 7, 8 ff.; IV, 8 [6] 3, 11 ff.).¹⁷ Gelegentlich meint er jedoch, sowohl die Allseele wie die Einzelseelen seien von einer vorausliegenden Seele, der Idee der Seele, herzuleiten und verhielten sich daher wie Schwestern zueinander (IV, 3 [27] 2, 54 ff.; II, 9 [33] 18, 16 f.).

Wie im *Timaios* die irrationalen Seelenteile der Geistseele für das Erdendasein hinzugefügt werden, so versteht auch Plotin diese andere Art von Seele als einen “Zusatz, der zum Bereich des Werdens”, also zur Inkarnation notwendig gehört und den wir von den Sterngöttern erhalten haben. In diesen emotionalen Seelenkräften liegen die Leidenschaften, Zorn, Begierden begründet, aber auch unser Charakter und die aus ihm resultierenden Handlungen (II, 3, [52] 9, 6 ff.; I, 1 [53] 12, 20 ff.). Auch für die niedere Seele gebraucht Plotin verschiedene Benennungen; einmal bezeichnet er sie als einen “anderen Menschen”, der zu dem jenseitigen “Menschen” (der Geistseele) hinzutrat, sich um ihn legte (VI, 4 [22] 14, 22 ff.). Andererseits spricht Plotin in seinem Traktat über die *Probleme der Seele* auch von einem Seelen-“Körper”, welchen die geistigen Seelen beim Abstieg ins Erdendasein im Bereich des Himmels, der oberen kosmischen Sphäre, “hinzunehmen”; vermittels dieses Körpers gelangen sie dann in einen “irdischeren” Körper (IV, 3 [27] 15, 1 ff.; 18, 15 ff.; vgl. IV, 4 [28] 5, 15 ff.). Dieser himmlische Körper dürfte jener Seelenart und Substanz entsprechen, die Hippolytos in seinem Referat platonischer Lehren als “lichtartig” angibt und die bei Plutarch in *De facie* (945 A) als identische Mond- und Seelennatur, also “ätherisch”, erscheint (o. S. 37, 38 f.). Dabei bleibt – für Plutarch (in dieser Schrift) wie für Plotin – gültig, dass die wahre Seele eine geistige Wesenheit

¹⁷ Bei Platon bewirkt der Demiurg das Entstehen der Einzelseelen aus den Resten der Allseele (*Tim.* 41 c–d); davon weicht Plotin ab, da bei ihm der Demiurg zwar die Welt, aber keine Seelen erschafft.

und absolut immateriell ist, während nur die niedere Seele mit etwas Körperhaftem verbunden wird, das sich jedoch von allen irdischen Substanzen unterscheidet.¹⁸ Hier weicht Plotin von der Version des *Timaios* ab; bei Platon sind die sterblichen Seelen kosmisch bedingt, ohne dass andere als die vier Elemente (aus denen die Körper bestehen) eingeführt würden; für Plotin aber impliziert die Herkunft dieser Seelen aus der Himmelsregion, dass sie einer höheren, nicht-irdischen Wesensart und Substanz zugehören.

Für Platon und alle seine Nachfolger gilt als Lebensziel des Menschen, dass er in sich die Strebungen der niederen Seele beherrschen und die geistigen Kräfte stärken, sich dem Höheren zuwenden soll, um soweit möglich die "Angleichung an Gott", die ὁμοίωσις θεῷ, zu erreichen. Diese Formulierung Platons (*Theait.* 176 b, *Polit.* 613 b) wird von späteren Platonikern häufig übernommen, z. B. von Alkinoos (*Didasc.* S. 153, 8; 181, 19–182, 14 H.). Numenius beschreibt den Weg des inneren geistigen Aufstiegs (fr. 2 d. Pl.). Für Plotin führt dieser innere Weg nicht nur empor zur Ebene des Geistes (wie er ihn aus eigener Erfahrung darstellt IV, 8 [6] 1, 1 ff.), sondern noch darüber hinaus zur Schau und Vereinigung mit der höchsten Instanz, dem Einen (u. a. V, 5 [32] 6, 17 ff.; VI, 7 [38] 36, 3 ff.). Das Verhalten des Menschen im Erdenleben wird die Zukunft seiner Seelenexistenz nach dem Tode prägen.

2. UNSTERBLICHKEIT: IST DIE SEELE ALS GANZE UNSTERBLICH ODER NUR IHR GEISTIGER TEIL?

Zur Frage der Unsterblichkeit hat sich Wichtiges bereits aus dem bisher Dargelegten ergeben. Dennoch bleibt manches zu ergänzen und zu verdeutlichen; auch ist auf gewisse Probleme hinzuweisen.

a) Platon

Dass bei ihm keine einheitliche Konzeption zu diesen Fragen vorliegt, wurde aufgezeigt. Die Unsterblichkeit der Seele als solcher wird in *Apologie*, *Gorgias*, *Menon* vorausgesetzt (in der *Apol.* mit einem gewissen Vorbehalt: "wenn das Überlieferte wahr ist" 40 e, 41 c). Die jenseitigen Regionen bleiben vorerst im Rahmen des Mythischen. Dabei unterscheidet sich der in der *Apologie* beschriebene Hades strikt von jenem Homers (der Totenwelt),

¹⁸ Wenn Hippolytos, *Refut.* I, 19, 10 als Lehre der Platoniker notiert, die Seele habe σῶμα ἀύγοιδές, dürfte er deren Lehre nicht präzise verstanden haben, da dieser Seelenkörper nicht für die Seele generell, sondern nur für ihren niederen Bereich gelten kann.

da in ihm nun das Leben fortbesteht, und zwar für immer; es heißt, dass seine Bewohner “für die restliche Zeit unsterblich” seien (ἄθάνατοι τὸν λοιπὸν χρόνον 41 c). Im *Gorgias* ist der Gedanke der Gerechtigkeit zentral. Die Seelen werden nach dem Tod als “nackte” Seelen, welche als sichtbare Spuren ihres Erdenlebens “Narben” und Ähnliches an sich haben, von Richtern gerecht beurteilt und in die extremen Regionen mythischer Tradition, den Tartaros oder die Inseln der Seligen, verwiesen. Die Reinkarnation, die in allen späteren Versionen angenommen wird, bleibt unerwähnt, dürfte aber vorausgesetzt sein bei der Angabe, die ewigen Strafen “unheilbarer” Seelen sollten anderen als warnendes Exempel dienen (523 e–525 c). Im *Menon* wird die Reinkarnation eingeführt zur Begründung der Lehre von der Wiedererinnerung (ἀνάμνησις): die Seele hat vor der Geburt sowohl hier wie im Hades vieles geschaut und gelernt, daher kann sie sich im jetzigen Leben daran erinnern (81 b–e).

Erst im *Phaidon* wird die Unsterblichkeit und damit die Frage, was die Seele ihrem Wesen nach sei, zum Thema. In mehreren Argumentationsgängen wird versucht, die Unsterblichkeit zu beweisen; entscheidend dafür ist die Zuordnung der Seele zum Geistigen und Göttlichen,¹⁹ mit dem sie nicht identisch, dem sie aber sehr ähnlich und verwandt ist (79 d–80 b). Ferner heißt es, dass die Seele als jene Wesenheit, die Leben bringt, dessen Gegensatz, den Tod, nicht aufnehmen könne (102 b–107 b); sie wird demnach weiter existieren.

Über die Daseinsweise der Seelen nach dem Tod wird im *Phaidon* in zwei unterschiedlichen mythischen Versionen berichtet, die jeweils die Gerechtigkeit betonen und die Reinkarnation implizieren; diese kann entweder ohne ein Gerichtsurteil als unmittelbare Konsequenz des Lebens erfolgen (81 d–82 b) oder aber erst später stattfinden nach einem Totengericht und Seelenaufenthalt in diversen jenseitigen Regionen, bei deren ausgiebiger Schilderung Platon nun deutlich von der Überlieferung abweicht (107 d–114 c). In beiden Darstellungen werden jene Seelen, die es vermochten, sich im Leben ihr wahres, also geistiges Wesen durch die Philosophie völlig rein zu bewahren, unter allen anderen hervorgehoben; ihnen wird nach dem Tod das Eingehen in eine absolut geistige Region verheißen, in den als das Unsichtbare (ἀιδέες) interpretierten Hades (80 d, 81 c)²⁰ und in die Gemein-

¹⁹ Vgl. dazu oben S. 33.

²⁰ Der Begriff ‘Hades’ wird von Platon unterschiedlich gebraucht, sei es als das Unsichtbare, Geistige (80 d, 81 c, vgl. 68 a), sei es im allgemeineren Sinn als der Bereich, in den die Seelen der Verstorbenen eingehen (70 c, 71 e sowie im Mythos 107 d–e).–Zu Hades als ἀιδέες vgl. schon *Gorg.* 493 b 4, ferner *Krat.* 403 a 6.

schaft der Götter (81 a, 82 b)²¹ oder aber, nach der Formulierung im Schlussmythos, in eine kaum beschreibbare, wundersame Sphäre, wo sie gänzlich ohne Körper für alle künftige Zeit leben werden (114 c). Allein im *Phaidon* wird für eine gewiss geringe Anzahl herausragender Seelen die Möglichkeit eines ewigen lichten Jenseitsdaseins aufgezeigt; in den anderen Konzeptionen Platons über die Folgen dieses Lebens kehren alle Seelen in neue Inkarnationen zurück.

Unsterblich sind nach dem Bericht des *Phaidon* aber nicht nur diese vergeistigten Seelen sondern auch die übrigen, die sich ihre Reinheit nicht erhalten konnten, vielmehr mit Körperlichem behaftet oder affiziert sind (wie auch immer dies präzise zu erklären sei). Von ihnen heißt es, dass sie sich ihrem Wesen oder Charakter (ἦθος) gemäß bald wieder verkörpern, möglicherweise auch in Tiere (81 d–82 b). Nach dem Bericht im Schlussmythos, der Tierinkarnationen wohl nicht einbezieht,²² werden außer den völlig reinen Seelen vier weitere Gruppen unterschieden: die unheilbar Bösen, die Heilbaren, die Mittelmäßigen sowie sehr fromme Seelen; sie gelangen in verschiedenartige Regionen, die meisten Seelen in Gebiete unterhalb der Erde, um Strafen und Reinigungen zu erleiden, die Unheilbaren verbleiben für immer im Tartaros; die Frommen aber steigen auf zu einer höheren Welt, zur “wahren Erde”, wo sie sehr glücklich und für lange Zeit, aber nicht für immer leben. Auch sind sie durchaus nicht gänzlich körperlos, wie ebenfalls dieser “wahren Erde” eine feinere Körperlichkeit eignet als der hiesigen Welt; so entspricht unserem Wasser dort die Luft, unserer Luft der Aither (113 d–114 c; zu den Regionen 109 b–113 c).

Alle diese Seelen sind also keine reinen Geistwesen, und offenbar bewahren sie in ihrem Gesamtsein etwas, das von der irdischen Lebensphase geprägt wurde, ihren Charakter, ihre Verfehlungen oder ihre edle Natur. Insofern dürften auch die Heilungen, von denen der Mythos spricht, den nicht-geistigen Bereich der Seelen betreffen, doch lässt sich vermuten, dass Geistiges dabei mitbeteiligt ist, da Einsicht in die Fehlhaltungen zu deren Korrektur wohl notwendig sein mag. Auch scheint Geistiges und Emotionales vereint zu wirken, wenn diese heilbaren Seelen ihre einstigen Opfer anflehen müssen, um mit deren Erlaubnis in ihrer Nähe am Acheronsee

²¹ Vgl. auch 69 c 7. Dagegen leben im Mythos-Bericht die Seelen auf der “wahren Erde” in der Gegenwart der Götter (111 b), nicht aber jene Seelen, die völlig körperlos ins absolute Jenseits gelangen (114 c).

²² Tiere (ζῷα) werden erwähnt *Phd.* 110 e 5, 111 a 3 als auf der “wahren Erde” existent sowie 113 a 5, scheinen aber als Inkarnationsformen nicht ernsthaft in Betracht zu kommen.

einen besseren Aufenthalt zu finden, andernfalls werden sie zurück in den Tartaros gespült (113 e – 114 b).²³ Dass die Seelen einander erkennen, wird hier wie in den anderen Mythen vorausgesetzt. Wie es um das Geistige bei den unheilbaren Seelen steht, wird nicht erklärt. Zu fragen bleibt ferner, ob gewisse Merkmale des Individuellen sich auch in der absolut geistigen Existenz der höchsten Seelengruppe zeigen oder ob diese in der Sphäre des Geistig-Unsichtbaren quasi erloschen oder aufgehoben sind. Aus dem *Phaidon*-Text lassen sich keine Schlüsse ziehen, zumal diese Seelen nicht erneut in ein personales Erdendasein zurückkehren. In anderen Jenseitsentwürfen Platons gibt es für die Seelen kein Transzendieren der sichtbaren Welt, nur im *Phaidros*-Mythos ein kurzes Hinausblicken über deren Grenze (248 a – b). Erläuterungen zu dem Phänomen eines Seelenaufstiegs in den Bereich des Geistes sowie danach des Abstiegs ins Niedere finden sich erst bei Plotin (dazu unten 2 c).

Über die Vorstellung von der Seelennatur, die nun dreigeteilt verstanden wird, und der Unsterblichkeit in der *Politeia* wurde oben bereits gesprochen.²⁴ Von den Unsterblichkeitsbeweisen, die Platon vorträg, ist jener der *Politeia* speziell auf die Situation der Seele im Körper bezogen. Platon argumentiert (609 a ff.), für alles gebe es ein zugehöriges Übel, welches Zerstörung bewirkt (wie Rost beim Eisen); die Seele aber könne durch die für sie spezifischen Übel zwar schlecht werden, aber nicht zugrunde gehen. Genannt werden die Kontraste zu den vier Kardinaltugenden (ἀδικία, ἀκολασία, δειλία, ἀμαθία); dabei bezeichnet die ἀμαθία eine Defizienz der geistigen Fähigkeit, nicht aber ein Bösewerden, keine totale Umkehr wie der Gerechtigkeit in ἀδικία, denn in Böses kann sich bei Platon Geistiges nicht wandeln. Da dieser Beweis auf den Gefahren basiert, welchen die inkarnierte Seele in allen ihren Bereichen erliegen kann, ergibt sich, dass Platon hier die gesamte Seele als unsterblich versteht.– Auch der Mythos dieser Schrift lässt die Seele als Ganzheit in jenseitige Regionen gelangen, die zwar bis zu einem höchsten kosmischen Zentrum reichen, aber anders als im *Phaidon* nicht den Übergang zu einer geistigen Sphäre eröffnen. Die Seelen dürften auch hier wenn nicht eine Art von Körperlichkeit, so doch eine Leidensfähigkeit besitzen. Anders als im *Phaidon* gibt es hier keine Region für die mittelmäßigen Seelen, sondern nur die Scheidung in gute und strafwürdige Seelen, die jeweils zu den Freuden im Himmel oder zum

²³ Dies ist die einzige Aussage in Platons Jenseitsmythen, die zwischenmenschliches Reagieren einbezieht.

²⁴ Vgl. oben S. 33 f.

Leiden in die Unterwelt gelangen. Die dortigen Qualen werden drastisch beschrieben (615 d–616 a);²⁵ führen sie bei vielen Seelen zur Besserung, so erweisen sich andere als unheilbar und müssen für ewig im Tartaros leiden.²⁶ Geistiges kann nach Platons Auffassung nicht zugrunde gehen, aber man mag fragen, wie es um diese geistigen Seelenelemente bestellt sei. Beruht das Scheitern einer Heilung auf ihrem Versagen, auf mangelnder Einsicht oder Kraft? Werden sie selber vom Leiden betroffen? Oder sehen sie nur denkend die Qualen ihres anderen Seelenbereichs mit an?

Neu ist in dieser Version, dass alle Seelen (außer den Unheilbaren) nach erfahrenen Leiden oder Freuden wieder zueinander geführt werden, um schließlich ihr künftiges Leben aus einer Fülle von Modellen selber zu wählen (614 d–620 e). Bei dieser Wahl dominieren nicht nur rationale Erwägungen, sondern sie wird beeinflusst von Emotionen (so bei der Wahl des Tyrannenlebens 619 b–c) oder von der Gewohnheit des vorigen Lebens (συνήθεια 620 a), aber auch von den Erfahrungen im Jenseits: Seelen, welche die Freuden im Himmel erfuhren, wählen leicht unbedacht, da sie “ungeübt im Leiden” sind (πόνων ἀγύμναστοι), während jene, die in unteren Tiefen gelitten haben, nicht aufs Geratewohl ihre Wahl treffen (619 c–d). Die Fortexistenz des Individuums zeigt sich in der Verantwortung der Lebenswahl; die Vervollkommnung ist jeweils neu zu erstreben (ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον 617 e), der Rang, die Stellung (τάξις) der Seele aber ändert sich gemäß dem gewählten Leben (618 b). Demnach wird die Kontinuität der Person bewahrt selbst in der Verschiedenheit der Lebensformen, die in diesem Bericht bis zu den Tieren reichen, ohne dass das Tierdasein einen Abstieg für die Seele zu bedeuten scheint.

Auch wenn man dem Mythos der *Politeia* den philosophischen Ernst nicht zuerkennen und ihn für die Unsterblichkeitsfrage nicht werten möchte, so bleibt die Argumentation des Beweises (609 a ff.) maßgebend dafür, dass in dieser Darstellung die Gesamtseele als unsterblich angesehen wird. Dies scheint mir zu gelten trotz der Einschränkung Platons, dass wir während unseres Lebens zu einer endgültigen Einsicht über die Natur der Seele nicht gelangen können (611 b–612 a), wie es ähnlich im *Phaidros* formuliert wird.

²⁵ Ein christlicher Autor folgerte aus dieser Schilderung, Platon habe an die Auferstehung des Körpers geglaubt und diese Lehre von den Propheten übernommen, vgl. Ps. Justin, *Cohortatio ad Graecos* c. 27, 3.

²⁶ Platon scheint die hoffnungslos Bösen von einer Wiederkehr ins Weltgeschehen ausschließen zu wollen, so wie er auch die “Unheilbaren als größten Schaden der Polis” durch die Todesstrafe aus dem Leben und der menschlichen Gemeinschaft ausschließt, vgl. *Nomoi* 735 e, 854 e, 942 a.

Der Unsterblichkeitsbeweis im *Phaidros* basiert auf der Bewegungskraft der Seele; diese ist Ursprung, Prinzip (*ἀρχή*) und daher unvergänglich, unsterblich (245 c–246 a).²⁷ Dass die in solcher Weise charakterisierte Seele etwas Geistiges ist, braucht nicht eigens betont zu werden. Doch bleibt ungesagt, unsagbar, was eigentlich das Wesen der Seele ist, denn dies sei nur einer göttlichen, nicht der menschlichen Erklärung möglich; wir können uns daher eine Vorstellung nur im Vergleich bilden (246 a). Das Gleichnis des geflügelten Gespanns umfasst die gesamte Seele, ihre geistige Kraft im Lenker, die divergierenden emotionalen Strebungen in den ungleichen Pferden. Da dieser Mythos vom Seelengeschehen im Jenseits, vor allem von der Auffahrt des Seelengespanns im Himmelsrund bis zu dessen Kuppe erzählt, ist die Unsterblichkeit der ganzen Seele vorausgesetzt.

Dabei wird sogar eine besondere Kraft und Aktivität des geistigen Lenkers gefordert bei der Beherrschung der Pferde; um den erstrebten Blick über den Himmelsrand zur Ideenwelt zu erlangen, muss die Seele “äußerste Mühe und Anstrengung” einsetzen (*πόνος τε καὶ ἄγων ἔσχατος* 247 b). Doch liegt das mögliche Misslingen in der Natur der Menschenseele (im Unterschied zu den Götterseelen) begründet, da die Ungebärdigkeit des einen Pferdes, nämlich der schwer lenkbaren Begierden, sich auch im Jenseits nicht immer bändigen lässt. Als Ursachen für das Scheitern, dem der Absturz in die Inkarnation folgt, werden neben dem Versagen des Lenkers (den Begriff *κακία* sollte man nicht zu sehr gewichten) der Tumult, die Umstände genannt (*θόρυβος, συντυχία* 248 b–c). Die Menschenseele ist dank ihrer Konstitution nicht für ein immerwährendes Dasein im Himmel bestimmt. Das Motiv des tausendjährigen Aufenthalts in einem innerkosmischen Jenseits wird ebenso wie das der Lebenswahl aus der *Politeia* übernommen. Neu ist die Vorstellung eines jenseitigen Aufstiegs, um einen Ausblick in den “überhimmlischen Ort”, zum “Gefilde der Wahrheit” zu erlangen (247 c, 248 b), eine Chance, die allen Seelen nach zehntausend Jahren, unter ihnen aber den Philosophenseelen – haben sie dreimal ein derartiges Dasein gewählt – bereits nach dreitausend Jahren geboten wird (248 e–249 a). Offenbar bleibt die Identität des Ich als des Trägers aller Seelenbereiche über diesen immensen Zeitraum gewahrt. Im Erdendasein wird das Geistige in der Seele durch die Erinnerung an die Ideenschau gestärkt, durch Vergessen vermindert. Diese Erinnerung wird auch zum Kriterium bei der jenseitigen Lebenswahl: während in der *Politeia* jedes Tier ein Menschenleben wählen kann, vermögen dies hier nur jene Tiere, die schon

²⁷ Zum *Phaidros* vgl. oben S. 34 f.

einmal Mensch waren und die Ideen geschaut haben. Demnach haben nicht alle Tiere Anteil am Geistigen.²⁸

Im *Timaios* erhält nun eindeutig allein der geistige Seelenteil, den der Demiurg aus den Resten der Allseele bildete, das Signum der Unsterblichkeit;²⁹ er ist im Menschen der Geist, das Göttliche, der beschützende Daimon (90 a, c). Hat der Mensch in vollkommener Beherrschung der Triebe und Emotionen (und dies bedeutet "gerecht", δίκην) gelebt, so darf das Unsterbliche seiner Seele aufsteigen zum heimatlichen Fixstern (jede Seele ist einem Fixstern zugehörig), wo sie ein glückseliges Leben gewinnt (42 b, vgl. 41 d). Im Unterschied zum *Phaidon* kann hier das Unsterblich-Geistige den Kosmos nicht transzendieren, sondern es erreicht nur dessen Randbereich, als welchen man die Fixsternsphäre ansah. Platon schreibt, dass die All-Seele den Kosmos durchdringe und ringsum umhülle (33 b), so schiene es denkbar, dass die Einzelseelen in die Region und die Gemeinschaft der All-Seele gelangen könnten. Aber eine solche Hoffnung eröffnet ihnen erst Plotin.

Das Glück eines Daseins auf dem Fixstern wird für die Seelen zeitlich begrenzt sein, denn da der Demiurg die Einzelseelen erschuf, damit der Kosmos, seinem Urbild entsprechend, mit Lebewesen erfüllt werde (39 e, 41 b f.), ist es nicht möglich, dass gewisse Seelen, zumal die besten, aus diesem Lebenszyklus ausscheiden.³⁰ Die Reinkarnation sogleich nach dem Tod scheint nach der Version des *Timaios* als das Übliche zu erfolgen, denn nur wenige Seelen dürften zur Vollkommenheit des geistbestimmten Lebens und zum Stern-Aufstieg fähig sein. Wiederum mag man fragen, worauf die bleibende Individualität beruht und inwiefern sie sich beim Wechsel der Lebensformen ausprägt. Da allein das Geistige unsterblich ist, kann auch das Personale, die spezielle Wesensart nur von daher erklärbar sein. Dieses geistige Element erscheint nun im *Timaios* als variabel, es kann aktiviert oder vernachlässigt werden, woraus sich Konsequenzen für die Reinkarnation ergeben. Bei Platons phantastischer und ironischer Skala des Abstiegs von den philosophischen Männern über die Frauen und viele Tierarten bis zu den niedersten Wassertieren (90 e, 91 d–92 c, vgl. 42 b–c) ist es der Grad an Hinwendung

²⁸ Die Vorstellung eines Wechsels zwischen Menschen- und Tierexistenz, die pythagoreischen Ursprungs ist, erhält unter allen platonischen Versionen allein hier einen Akzent des Seriösen.

²⁹ Zum *Timaios* vgl. oben S. 35 f.

³⁰ Eine Erschaffung weiterer Seelen ist im *Timaios* nicht vorstellbar, da die Welt mit ihrem Entstehen als vollkommen gilt. Die Zahl der Seelen entspricht der Anzahl der Fixsterne.

zur Philosophie (91 e), der Verlust und Zugewinn an Geist oder Unvernunft (νοῦ καὶ ἀνοίας ἀποβολῆ καὶ κτήσει 92 c), wodurch Abstieg wie der wiederum mögliche Aufstieg bedingt sind. Demnach werden nicht gewisse Eigenheiten des Charakters (ἦθος) einbezogen,³¹ sondern das Wesentliche im Menschen ist auf das Geistige komprimiert oder reduziert, und allein dieses bestimmt seinen Charakter und Rang im Wandel der Existenzweisen.³²

Der *Timaios* unterscheidet sich also in der Konzeption der Unsterblichkeit von den übrigen Darstellungen Platons, in denen die Seele als Ganzheit unsterblich ist (so auch im *Phaidon*) und die spezielle Eigenart des Menschen bei den Inkarnationen von den irrationalen Seelenkomponenten mitgeprägt wird.³³ In *Politeia* und *Phaidros* ist die beherrschende Kraft des Geistigen über das Emotionale noch im Jenseits bedeutsam (bei der Lebenswahl wie bei der Lenkung der Pferde), und sie muss zu Lebzeiten im Hinblick darauf trainiert und gestärkt werden. Die jenseitigen Seelenregionen, unterschiedlich und höchst phantasievoll ausgestaltet, befinden sich innerhalb des Kosmos; lediglich im *Phaidon* können Seelen in einen rein geistigen Bereich gelangen, von wo sie aber nicht mehr in ein Erdendasein zurückkehren. Die Kontinuität des Individuums bei den Reinkarnationen lässt sich von der Gesamtseele her plausibler darstellen; offenbar ist es schwierig, sie allein auf die Geistseele zu gründen,³⁴ doch sucht Platon im *Timaios* eine Erklärung dafür mit der Variabilität des Geistigen zu geben.

b) Mittelplatoniker

Die unterschiedlichen Angaben Platons zur Unsterblichkeit und dem Seelen-Jenseits zeigen ihre Spuren in den Auffassungen seiner späteren

³¹ Wenn es heißt, dass Männer, die “feige und ungerecht” lebten, als Frau wiedergeboren werden, so dürfte auch hierbei der Mangel an Beherrschen (κρατεῖν), etwa der Furcht, ausschlaggebend sein (90 e, 42 b).

³² Dieser ironischen Version der Tierinkarnationen ist als ernster Kern wohl nur zu entnehmen, dass für den Menschen die geistige Orientierung die entscheidende Lebensmaxime sein soll.

³³ Auch in den *Nomoi* wird, jedenfalls für die Reinkarnation, offenbar von der Unsterblichkeit der ganzen Seele ausgegangen, vgl. 872 e zum Talion-Gesetz, 903 d–905 d zum Vergleich des Seelenwandels mit dem Elementwandel. Die Aussage, dass wir dem, “was wir an Unsterblichkeit in uns haben” (ὄσον ἐν ἡμῖν ἀθανασίας ἔνεστιν 713 e) folgen sollen, scheint mir nicht zwingend auf die Version des *Timaios* hinzudeuten (so Szlezák [o. Anm. 2] 33).

³⁴ Die Unsterblichkeit allein des λογιστικόν in der *Politeia* nimmt, wie Szlezák und Bett, auch Kersting an (o. Anm. 2), bemerkt aber dazu, es sei “schwer vorstellbar, wie im Rahmen dieser Konzeption die Individualität der Seele gesichert werden kann, die auch Platon unterstellt” (S. 319).

Nachfolger. Der wichtigste neue Gedanke in einigen ihrer Konzeptionen dürfte sein, dass man gleichsam eine graduelle Unsterblichkeit ansetzt, wobei manche Seelenbereiche zwar den irdischen Tod überleben, später aber dennoch vergehen und nur der Geist absolut unsterblich ist.

Plutarch bietet in seinen Mythen verschiedene Entwürfe.³⁵ In den Schriften *Das Daimonion des Sokrates* und *Die späte Vergeltung durch die Gottheit* wird die Gesamtseele als unsterblich betrachtet. Im einen Fall erhält sie bald nach dem Tod ihren Richterspruch und gelangt rasch (ohne dass Strafen erwähnt würden) in ein neues Erdenleben; jedoch können vollendete Seelen nach zahllosen Inkarnationen ein endgültiges Dasein auf dem Mond erlangen, von wo aus sie als Daimones hilfreich für jene Menschen wirken, die selber dem Ziel nahe sind (*De genio Socr.* 585 F; 593 F f.). Höher als bis zum Mond können die Seelen nicht aufsteigen, obwohl der Mond hier als Bereich der Natur (Φύσις) charakterisiert wird.³⁶ In der anderen Schrift werden die Jenseitsstrafen ausgiebig geschildert, welche besonders qualvoll sind, wenn die Schlechtigkeit (μοχθηρία) im geistigen, höchsten Seelenteil (ἐν τῷ λογιστικῷ καὶ κυρίῳ) verankert ist. Bei Plutarch kann – im Unterschied zu Platon und anderen Platonikern – das Geistige ins Böse pervertieren und, falls es unheilbar ist, sogar der Vernichtung anheim fallen; so werden die unheilbar bösen Seelen nicht, wie bei Platon (*Phd.* 113 e, *Polit.* 615 e), für ewig in den Tartaros verbannt – eine derartige Strafregion existiert nach der Weltansicht jener Jahrhunderte nicht – sondern sie werden im Jenseits von der Erinys verfolgt, welche die Fliehenden erjagt und sie auf verschiedene Weise alle jammervoll und furchtbar vernichtet und sie ins Unsagbare und Unsichtbare versenkt (*De sera num. vind.* 564 E – 565 A; 567 A – B).³⁷ Aber auch von Vorgängen, die der Verkörperung vorausgehen, wird – recht phantastisch – in dieser Schrift erzählt: da existiere ein “dionysischer Schlund”, in dessen Nähe das Vernünftige (φρονοῦν) der Seelen unter Einwirkung der Lust (ἡδονή) hinschmelze, das Vernunftlose aber feucht werde, “körperartig” und “fleischig” (σωματοειδές, σαρκούμενον) und dadurch zur Erinnerung an den Körper führe und zur Sehnsucht nach der Inkarnation (566 A). Als Gründe für das Streben nach neuer Geburt werden an anderer Stelle bei den einen Seelen geistige Schwäche und Trägheit des Denkens genannt (ἀσθένεια λόγου,

³⁵ Zu Plutarch vgl. oben S. 37 ff.

³⁶ Dabei entwirft Plutarch in dieser Schrift eine erstaunliche Skala der höheren Bereiche: über dem des Mondes, Φύσις κατὰ σελήνην, befindet sich Νοῦς καθ’ ἥλιον, darüber Μονὰς κατὰ τὸ ἀόρατον, *De genio* 591 B.

³⁷ Die Erinys ἄπαντας ἠφάνισε καὶ κατέδυσεν εἰς τὸ ἄρρητον καὶ ἀόρατον. Das Verb ἀφανίζειν bedeutet ‘vernichten’ auch 567 E.

ἀργία τοῦ θεωρεῖν), bei den anderen das Verlangen nach Befriedigung körperlicher Begierden (565 D). Auch von der Zubereitung der Seelen für die neue Geburt, etwa als Tier, wird sehr ironisch berichtet (567 E–F). Jedoch findet sich bei Plutarch auch eine freundlichere Erklärung für die sich immer wiederholende Inkarnation. Im *Trostbrief an seine Frau* schreibt er, wie gefangene Vögel an den Käfig gewöhnt sind, so ergehe es auch der Seele mit der Bindung an den Körper, die sie nicht aufgeben, sondern in die sie aus der Freiheit immer erneut zurückkehre (611 E).

Eine spezielle Vorstellung wird in der Schrift *Das Gesicht im Mond* mit der Lehre eingeführt, dass es zwei Tode gebe; beim ersten trennen sich Seele und Geist vom Körper, wonach dieser zerfällt. Nach erfolgten Reinigungen im Luftbereich gelangt die mit dem Geist verbundene Seele auf den Mond, wo sie zum Daimon wird und für etliche Zeit ein leichtes und angenehmes, aber doch kein göttliches Leben führen darf (942 F–943 E). Schließlich aber löst der Geist sich ab, die zurückbleibende Seele vergeht auf dem Mond (sie ist wie dieser von ätherischer Substanz), während der Geist den Wechsel zu einem höchsten, besten Ort vollzieht. Dies geschieht “in liebendem Verlangen nach dem Abbild aus dem Umfeld der Sonne, durch welches ... das Göttliche und Glückselige aufleuchtet, zu dem eine jegliche Natur auf ihre Weise hinstrebt” (944 E). Plutarch formuliert behutsam (ἔρωτι τῆς περὶ τὸν ἥλιον εἰκόνοϋς); ist der Mond, der Ort der Seelen, als kosmischer Himmelskörper zu verstehen, so kann das Ziel des Geistes nicht die reale Sonne sein, sondern gemeint ist eine vergeistigte Sonnensphäre. Bei Plutarch findet sich öfter eine Umdeutung der Sonne ins Transnaturale, so wird Helios mit dem Geist verbunden oder mit Apollon gleichgesetzt.³⁸ Die Rückkehr zur neuen Inkarnation erfolgt in den entsprechenden Schritten: von der Sonne wird der Geist “ausgesät” (das “Aussäen” entspricht dem der Geistseelen im *Timaios*) auf den Mond; dieser bildet neue Seelen, die Erde aber ergänzt als Drittes die Körper (945 C). Offenbar liegt hier der Bestand des Individuellen allein im Geist begründet,³⁹

³⁸ Zu Helios/Nous s. Anm. 36; zur Identifizierung von Helios und Apollon vgl. *De def. or.* 413 C; 433 D; 435 A; *De E ap. Delph.* 386 B; 393 D; *De lat. viv.* 1130 A.– Vom Aufstieg der Seele ins Unsichtbar-Geistige (ἀειδές, ἀόρατον, ἀπαθές, ἀγνόν) spricht Plutarch, *De Iside* 983 A.

³⁹ Ergänzend sei noch erwähnt, dass Plutarch die Frage, ob Tiere Verstand besitzen, in einer speziellen Schrift (*Bruta ratione uti*) behandelt hat. Er schreibt, die Natur der Tiere sei nicht ohne Anteil an Vernunft und Einsicht (λόγου καὶ συνέσεως οὐκ ἄμοιρα), jedoch in verschiedenem Grade (992 C–D). An anderer Stelle heißt es, bei der Inkarnation in Tiere könne τὸ νῦν λογικὸν αὔθις ... ἄλογον werden (*De esu carn.* II 998 C).

wie denn Plutarch auch betont: das “Selbst” eines jeden beruhe in dem, “womit wir überlegen und denken” (944 F).

Während Plutarch geradezu die möglichen Konsequenzen aus Platons Unsterblichkeits-Versionen durchzuspielen scheint, hält Alkinoos sich strikt an Platons Angaben. So schreibt er, die Seele, die vom ersten Gott herrührt, sei unsterblich (*Didasc.* S. 176, 8 ff. H.). Platons Beweise für die Unsterblichkeit aus *Phaidon*, *Politeia*, *Phaidros* werden, aufgereiht nach den einzelnen Argumenten, referiert, wobei es sich generell um “die Seele” handelt (177, 16–178, 23). Anschließend (178, 24–32) notiert Alkinoos, dass die Unsterblichkeit der vernünftigen Seelen (λογικὰ ψυχὰί) nach Platon gewiss, die der vernunftlosen (ἄλογοι ψυχὰί) dagegen umstritten sei. Er selber hält diese für sterblich und vergänglich, was er begründet: sie seien zu keiner Verstandes-tätigkeit (λογισμὸς, κρίσις) fähig, könnten das Wesen des Geistigen nicht erkennen und hätten eine andere Wesensart (Substanz, οὐσία) als die vernünftigen Seelen. Jedoch ist Alkinoos hierbei inkonsequent, da er Tierinkarnationen einbezieht⁴⁰ und als Gründe für die Reinkarnation neben anderen, wie den Götterwillen, auch emotionale Regungen, die Zügellosigkeit und die Liebe zum Körper angibt (ἀκολασία, φιλοσωματία), ferner eine gewisse Affinität (οἰκειότης) benennt, die wechselseitig zwischen Körper und Seele bestehe wie “zwischen Feuer und Asphalt” (178, 35 ff.); demnach überdauern den Tod auch nicht-rationale Seelenbereiche, und es scheint in ihnen das Individuelle bewahrt zu sein. Über den jenseitigen Seelenaufenthalt äußert Alkinoos sich nicht, außer dass er die mögliche Rückkehr auf den Fixstern erwähnt (172, 14 f., nach *Tim.* 42 d) und von den völlig reinen Philosophen-Seelen sagt, ihnen sei nach Platon die Gemeinschaft mit den Göttern (als συνέστιοι θεοῖς) und die Schau des Gefildes der Wahrheit verheißen (180, 18 ff.).⁴¹

Numenios hat eine Schrift über *Die Unvergänglichkeit der Seele* verfasst, von der wir nur den Titel kennen (fr. 29 d. Pl.).⁴² Erhaltene Texte zeigen, dass er im Anschluss an den *Timaios* zwei Seelenbereiche (oder zwei Seelen, fr. 44) streng unterschied; daher konnte der kosmisch bedingte Seelen-

⁴⁰ Vgl. *Didasc.* S. 178, 35 f., ferner 172, 17 f.

⁴¹ Bei τὸ τῆς ἀληθείας πεδίων ist an *Phaidr.* 247 c–248 b zu denken. Die Gemeinschaft mit den Göttern wird *Phd.* 81 a, 82 b genannt (aber nichts gesagt von “Herdenossen”, dazu vgl. Empedokles B 147 DK ὁμέστιοι).

⁴² Zu der Frage, wie viel zu diesem verlorenen Werk aus Macrobius zu entnehmen ist, vgl. d. Places zu fr. 29 n. 3 (S. 116 f.).–Zu Numenios vgl. oben S. 40 f.

⁴³ Die Angabe eines Referenten, Numenios habe die Unsterblichkeit ἄχρι τῆς ἐμπύχου ἕξεως (‘jusqu’ à la vie sensitive’ d. Pl.), Plotin aber bis zur φύσις (‘jusqu’

teil nicht unsterblich sein (vgl. fr. 52, 70 ff.).⁴³ Der Auf- und Abstieg der Seelen wird von Numenios wie auch von Plotin nicht im mythischen Sinn, sondern als ein realer Weg der Seelen im Kosmos, bei Plotin noch über dessen Grenzen hinaus, verstanden. Über dieses Geschehen wird als Lehre des Numenios überliefert: In der Galaxie gebe es bei den Wendekreisen zwei "Sonnentore", durch das Tor des Krebses geschehe der Abstieg der Seelen zur Erde in die Geburt, durch das Tor des Steinbocks aber der Aufstieg zum Himmel und die Rückkehr in den Kreis der Götter (*in deorum numerum revertuntur* fr. 34, 3 ff., aus Macrobius, vgl. fr. 32, 1 ff., aus Porphyrios). Differenzierter wird zu diesem Vorgang angegeben, dass der Steinbock die Seelen empor führe, wobei er das zum Menschendasein Gehörige von ihnen ablöse oder auflöse (λύει) und allein das Unsterbliche und Göttliche aufnehme (fr. 35, 18 ff., aus Proklos). Hier gelangt die unsterbliche Geistseele in die Sphäre der Galaxie, also der Fixsterne (wie im *Timaios*), aber nicht über den Kosmos hinaus. Der andere Seelenbereich, das zum Menschenleben gehörige Emotionale, überdauert den irdischen Tod, dürfte auch notwendig sein für das Erfahren von Reinigungen oder Strafen (dass Numenios deren Region in die Planetensphäre verlegte, wird fr. 35, 9 ff. erwähnt), aber anscheinend löst dieser Teil sich auf vor dem Übergang der höheren Seele in eine jenseitige Existenz. Über deren Dauer sagt der Text nichts aus, jedoch wird wiederum ein Abstieg dieser Seelen durch das Tor des Krebses erfolgen. Die Kontinuität des Individuellen beruht demnach (wie bei Plutarchs Version in *De facie*) allein auf dem Geistig-Unsterblichen.⁴⁴

c) Plotin

Für Plotin ist die Seele in ihrem wahren Sein göttlich und darum unsterblich; für ihre irdische Existenz treten die irrationalen Bereiche hinzu. Nach dem Tod vermag sie es, in höhere Regionen aufzusteigen.⁴⁵ Aber nicht allein das Geistige überdauert das Erdendasein, denn jene Seelen, die sich ihre Reinheit nicht bewahren und sich daher ohne Aufstieg sogleich erneut inkarnieren, vollziehen ihrem Charakter entsprechend als Gesamtseelen den Übergang in ein anderes Lebewesen, in Menschen, Tiere oder sogar Pflanzen (III, 4 [15] 2, 11 ff.). Das Eingehen in niedere Lebensformen be-

à la vie végétative' d. Pl.) reichen lassen, andere bis zur ἀλογία, dürfte keine soliden Hinweise für die Auffassung der Unsterblichkeit bieten (fr. 46 a).

⁴⁴ Zur Unsterblichkeit hier noch eine Notiz zu Attikos: Proklos berichtet, dieser halte nur den νοῦς, die λογικὴ ψυχή für unsterblich, die vernunftlose Seele aber für sterblich, Attikos fr. 7, vgl. fr. 15.

⁴⁵ Zu Plotin vgl. oben S. 41 ff.

deutet Strafe, doch sind auch spezielle quälende Strafen möglich; unheilbar böse Wesen gibt es nicht, für alle besteht immer wieder die Chance des Aufstiegs. Dies alles geschieht ohne einen Richterspruch (derlei Angaben Platons gelten als Metaphern⁴⁶) nach ewigem göttlichen Gesetz (IV, 8 [6] 5, 21 ff.; IV, 3 [27] 13, 20, ff.). Das jeweilige Geschick der Seelen beruht auf ihrem Verhalten im Leben, jedoch sagt Plotin, dass sie auch von ihrem Ursprung her ungleich seien (III, 2 [47] 18, 1 ff.).

Reine Seelen können nach dem irdischen Leben entweder in obere kosmische Sphären, zur Sonne, zu anderen Planeten sowie dem Fixsternbereich gelangen, oder sogar noch über den Kosmos hinaus ins Geistige übergehen (ἔξω, ins νοητόν, III, 4 [15] 6, 19 ff.). Im Himmel (οὐρανός) bewahren die Seelen die Erinnerung ans vergangene Leben und an Freunde; sie haben eine Art von feinerem Körper, der dem irdischen gleich erscheint, und sie erkennen einander, doch dies wäre selbst dann möglich, wenn sie kugelförmige Gestalten (σχήματα ... σφαιροειδῆ) annähmen,⁴⁷ da das Erkennen sich primär auf den Charakter und die spezielle Wesensart gründet (διὰ τῶν ἡθῶν καὶ τῆς τῶν τρόπων ιδιότητος IV, 4 [28] 5, 13 ff.). Hier ist deutlich, dass bei den Seelen innerhalb der Himmelssphäre (über welche die Seelen im *Timaios* nicht hinaus kommen) vieles vom Erdendasein an Aussehen wie individueller Eigenart erhalten bleibt. Plotin unterscheidet die Charaktermerkmale, die bewahrt werden, von den Leidenschaften, die abgetan sind (ἦθη / πάθη *ibid.* Z. 20 ff.). Eine Zäsur bildet dann der Übertritt nach “außerhalb”, ins Geistige, den jedoch nicht alle Seelen zu vollziehen imstande sind. Dort schwindet jegliches Erinnern, die Seelen wissen nicht einmal mehr, dass sie einst auf Erden philosophiert und bereits den inneren geistigen Aufstieg erlebt haben (IV, 4 [28] 1, 1 ff.). Sie sind ausschließlich der Schau hingegeben, alles Personale ist erloschen. Jedoch bedeutet diese Phase – nach Plotin die Erfahrung höchster Glückseligkeit – keine Auflösung jenes Bereichs, der neben dem geistigen Zentrum zur Menschenseele gehört, sondern dieser bleibt passiv vorhanden, um später erneut aktiviert zu wer-

⁴⁶ Auch der Hades kann bei Plotin metaphorisch verstanden werden als der trostlose Zustand einer ganz dem Materiellen verfallenen Seele (I, 8 [51] 13, 16 ff.).

⁴⁷ Die Möglichkeit, die Seelen hätten kugelförmige Körper, scheint eine stoische Lehre zu sein (die Plotin kennen könnte); sie wird vereinzelt bezeugt für Chrysipp *SVF* II fr. 815. Ferner wurde diese Vorstellung dem Christen Origenes (er starb 253) zugeschrieben und später 543 von der Kirche verdammt.

⁴⁸ Die aristotelischen Begriffe δυνάμει / ἐνεργεία, die Papadis (o. Anm. 2) 29 auf die Seele bei Platon anwenden möchte, wären eher für Plotins Vorstellung zutreffend.

den.⁴⁸ Plotin schreibt, jene Wesensart der Seele, die “das Werden liebt” (φιλογένεσις οὐσία), werde für die Dauer des jenseitigen Verbleibens “mit empor gezogen” (III, 4 [15] 6, 20 ff.). In dieser höchsten Existenzphase ist allein der Geist (νοῦς) tätig, die Seele (ψυχή) verharrt in Ruhe (V, 3 [49] 6, 12 ff.). Erst beim Abstieg in den Himmelsraum setzt dort die Erinnerung wieder ein;⁴⁹ Plotin erwägt, ob das Erinnern auch der geistigen Seele angehören könne, denn es gebe auch ein Erinnern ohne Affekte (IV, 4 [28] 5, 12 ff.; IV, 3 [27] 27, 1 ff.). Den Aufenthalt im Bereich des Geistes bezeichnet Plotin mehrmals als Gemeinschaft der Einzelseele mit der Allseele (die wie im *Timaios* als den Kosmos umschließend, doch raumlos-geistig gedacht wird). Auch dabei bleiben das Eigensein der individuellen Seelen, sogar deren Empfindungen und Willensäußerungen gewahrt; so erklärt Plotin, dass sie zur neuen Inkarnation streben, weil sie der Gemeinschaft müde wurden oder sich selbst angehören wollten, da eine gewisse “Verwegenheit” (τόλμα) sie dazu drängte (IV, 8 [6] 4, 11 ff.; V, 1 [10] 1, 1 ff.).

Gelegentlich finden sich daneben andere Aussagen, die von einer Auflösung jener Seelenbereiche sprechen, die im Prozess des Werdens, bei der Inkarnation hinzugefügt wurden: dieser Teil spalte sich nicht nur von der aufsteigenden Seele ab, sondern er existiere nicht mehr (vor allem I, 1 [53] 12, 18 ff., 29 ff.). Überwiegend aber bezeugen Plotins Schriften die Vorstellung, dass die Seele als Gesamtheit den irdischen Tod überdauert und in die Regionen des Himmels gelangt, dass aber selbst beim Übertritt in die geistige Sphäre der Allseele das Individuelle, Nicht-Rationale (wenn auch für diese Zeit verdeckt und inaktiv) fortbesteht. So liegt die Kontinuität der Person nicht allein im Geistigen begründet, auch wenn dieses von höchster Bedeutung ist, sondern gewisse Eigenheiten des Charakters behalten eine prägende Dauer. Wichtig und hervorzuheben ist für Plotins Seelenauffassung seine Lehre, die er als etwas Neues und Ungewohntes (παρὰ δόξαν τῶν ἄλλων) einführt: sie besagt, dass die Seele sich niemals vollständig inkarniert, sondern etwas von ihr (und in unterschiedlichem Maße) im geistigen Bereich verbleibt (IV, 8 [6] 8, 1 ff. und öfter). Demnach sind die geistigen Energien unter den Menschen wie zwi-

⁴⁹ Plotin kann den Prozess des Abstiegs auch anders darstellen: Im Himmel nehmen die Seelen einen (feineren) Körper an und gelangen vermittels dieses Körpers in den erdartigen Körper (IV, 3 [27] 15, 1 ff.; 18, 15 ff.). Ob hier mit diesem Körper die nicht-geistige Seele gemeint ist, wird nicht gesagt, lässt sich aber vermuten, vgl. auch oben S. 42. Es scheint, dass dieses Wesen neu zur Geistseele hinkommt. An anderer Stelle schreibt Plotin sogar, ein “anderer Mensch” trete hinzu (VI, 4 [22] 14, 21 ff.).

schen Menschen und Tieren in verschiedenem Grade präsent; im Erden-dasein aber ist die Seele immer mit der Welt ihrer geistigen Herkunft verbunden.

Für die Frage der Unsterblichkeit ist entscheidend, wie die Seele aufgefasst und worin das Überdauern des Personalen gesehen wird. Denn dessen Kontinuität wird bei den Reinkarnations-Vorstellungen vorausgesetzt – schon Empedokles sagt: “Ich war schon Knabe, Mädchen, Strauch, Vogel und ... Fisch” (B 117 DK); aber auch ein endgültiger Übergang der als geistig definierten Seele in eine geistige Sphäre, wie Platon dies allein im *Phaidon* andeutet (80 d, 114 c), impliziert nicht das Aufgehen des Individuums in einer höheren Realität, im Unterschied etwa zu jener Verheißung, die in einer Hermetischen Schrift, dem *Poimandres*, dem Initianden als höchstes Ziel der Vollendung genannt wird, das Eingehen in Gott.⁵⁰ Für alle Platoniker gilt als Regel die Annahme, dass die Seelen die Konsequenzen ihres Verhaltens in diesem Leben nach dem Tod erfahren, sei es in unmittelbar sich anschließender Reinkarnation, sei es in jenseitigen Phasen, auf die wiederum ein neues Erdenleben folgt.⁵¹ Wenn die Seele also für ihr Tun und Lassen einstehen, die Folgen gerechten oder üblen Handelns sowie ihrer Hinwendung zum Geistigen oder Materiellen erfahren wird, so erscheint es schwerlich denkbar, dass allein ihr intellektueller Bereich beteiligt und betroffen sein sollte. Ebenso lässt sich bei der Reinkarnation die Wahrung der individuellen Eigenart (des ἦθος) kaum aufgrund der Unsterblichkeit lediglich der geistigen Seele erklären. Zwar äußert Platon seinen Vorbehalt, dass das wahre Wesen der Seele für uns Menschen wohl nicht erkennbar sei (*Polit.* 612 a, *Phdr.* 246 a). Doch gelangen in *Phaidon*, *Politeia*, *Phaidros* die Seelen mit ihren rationalen wie emotionalen Kräften ins Jenseits und vollziehen danach wieder den Übergang in ein neues Erdenleben. Allein im *Timaios* wagt Platon die radikale Lösung, die nur den geistigen Wesenskern der Seele als unsterblich anerkennt, sodass auf ihm die Fortdauer des Individuums bei der Reinkarnation beruht und die verschiedenen Lebensformen sich je nach der Verminderung oder Stärkung des Geistigen ergeben, bis hin zu den niedersten Wesen wie Wurm und Fisch, die alle noch Anteil

⁵⁰ *Corp. Herm.* I c. 26: Im Jenseits werden die völlig vergeistigten Menschen zu göttlichen Kräften, die in Gott eingehen: δυνάμεις γινόμενοι ἐν θεῷ γίνονται, das Ziel ist θεοῦ ἦναι.

⁵¹ Ein ewiges Jenseitsdasein für vollendete Seelen wird außer in Platons *Phaidon* nur in einer Schrift Plutarchs angegeben (*De gen. Socr.* 593 F f., vgl. oben S. 51).

am Geist haben. Eine befriedigende oder ernsthafte Erklärung für das Phänomen der Person kann dies nicht bedeuten.

Die späteren Platoniker suchen auf verschiedenen Wegen, diverse eigene Lösungen zu finden. Erst bei Plotin aber erscheint der Fortbestand des Personalen erklärbar zugleich mit der Möglichkeit eines Aufstiegs der Seele zu einem höchsten geistigen Dasein, aus dem sie erneut in die irdische Welt zurückkehren wird.

Karin Alt

Freie Universität Berlin

В статье рассматриваются два комплекса вопросов, связанных с трактовкой бессмертия души у Платона, представителей Среднего платонизма и Плотина: (1) каково соотношение души в целом и ее разумного начала; (2) принадлежит ли бессмертие душе как таковой или же только ее разумной части, и благодаря чему поддерживается непрерывность существования индивида при перевоплощениях, которые признаются в той или иной форме всеми платониками. В диалогах Платона неоднократно приводятся аргументы в пользу бессмертия души, изображается потустороннее существование и участь души при перевоплощениях. В *Федоне*, *Государстве* и *Федре*, несмотря на различную трактовку существа души, душа понимается как бессмертная во всей своей совокупности. В этих трех диалогах Платон изображает область потустороннего существования душ, но лишь в *Федоне* имеется указание, что души, непричастные злу, получают возможность навеки остаться в области умопостижимого. В *Тимее* непорочным душам отводятся в качестве места обитания неподвижные звезды, тогда как остальные обречены на новые воплощения. Хотя душа и в этом диалоге считается трехчастной, бессмертием обладает теперь лишь ее разумная часть; на нем основывается непрерывность индивидуального существования при реинкарнациях. Для Плутарха характерны различные трактовки существа души, которые зависят всякий раз от толкования соответствующих платоновских мест. В одних случаях он изображает душу как бессмертную в ее совокупности (*De genio Socratis*, *De sera numinis vindicta*), в других строго различает душу и разумное начало: первая после смерти попадает на Луну, где в конечном счете погибает, второе же достигает высших областей космоса (*De facie in orbe Lunae*). Алкиной, автор сочинения *Didaskalikos*, стремится точно следовать Платону, однако демонстрирует при этом известную непоследовательность. У Нумения, который отчетливо различает разумную и божественную душу, с одной стороны, и низшую, с другой, последняя продолжает некоторое время существовать после смерти, однако затем погибает, еще до того как высшая душа достигнет в своем восхождении Млечного Пути. Плотин исходит из того, что душа бессмертна в целом;

вместе с тем он полагает, что какая-то часть ее разумной субстанции пребывает всегда в трансцендентной умопостигаемой сфере и душа в земном существовании сохраняет связь с этой высшей частью. После смерти души либо немедленно воплощаются снова, либо восходят в небесную область, где продолжают индивидуальное существование, утрачивая страсти, но сохраняя свои характерные черты и память о земной жизни. Во время последующего перехода в высшую сферу индивидуальные свойства находятся в скрытом состоянии, но не утрачиваются совсем и пробуждаются вновь при нисхождении к следующему земному существованию. Таким образом, лишь Плотин, сохраняя убеждение, что душа способна достичь умопостигаемой области, вместе с тем объясняет, каким образом она обладает персональными чертами и после смерти.

БОСПОРСКИЙ ВОИН АПОЛЛОНИЙ И ЕГО ПОЭТ
(КБН 119)

I

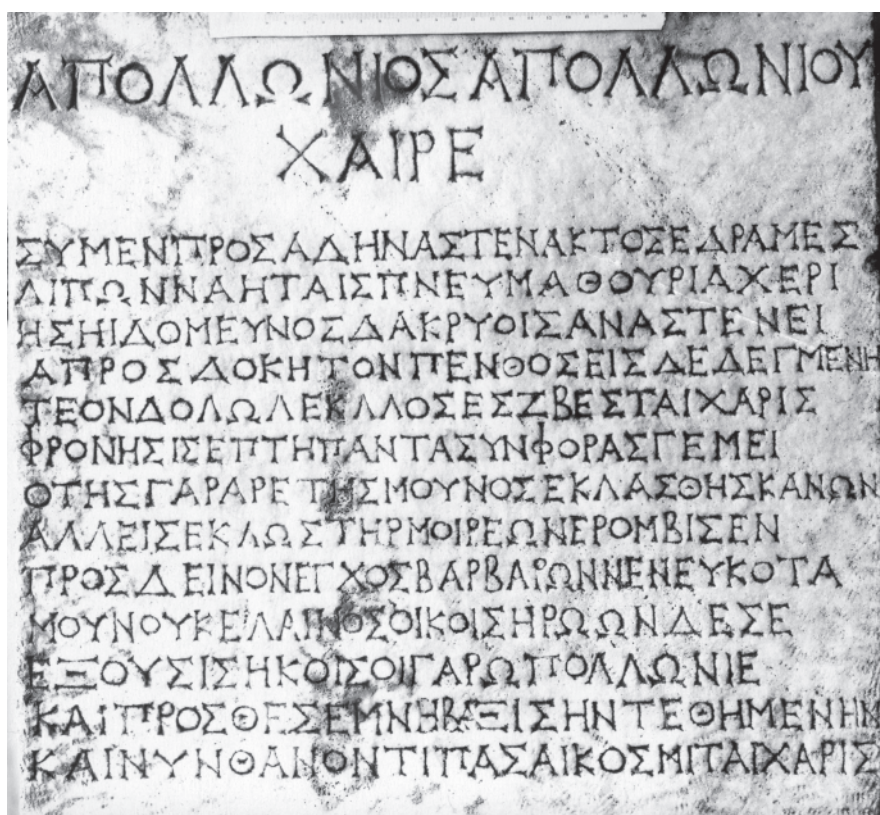
Памяти Юрия Германовича Виноградова,
ольвиополита

Ἀπολλώνιος Ἀπολλωνίου, | χαῖρε

- Σὺ μὲν πρὸς Ἴαδην ἀστένακτος ἔδραμες,
λιπὼν{ν} ἀήταις πνεῦμα θυρία<ι> χερί,
5 ἡ σή{ι} δ' ὄμευνοσ δακρύοις ἀναστένει,
ἀπροσδόκητον πένθοσ εἰσδεδεγμένη.
Τεὸν δ' ὄλωλε κ(ά)λ<λ>οσ, ἔσζεβεσται χάρισ,
φρόνησισ ἔπτη, πάντα συνφορᾶσ γέμει·
ὁ τῆσ γάρ ἀρετῆσ μοῦνοσ ἐκλάσθησ κανών.
10 ἼΑλλ' εἰ σὲ κλωστήρ Μοιρέων ἐρόμβισεν,
πρὸσ δεινὸν ἔγχοσ βαρβάρων νενευκότα,
<ν>ὐν οὐ κελαινὸσ οἴκο{ι}σ, ἠρώων δέ σε
ἔξουσι σηκοί· σοῖ γάρ, ὦπολλώνιε,
καὶ πρόσθε σεμνή βᾶξισ ἦν τεθημένη{ν},
15 καὶ νῦν θανόντι πᾶσα{ι} κοσμ<ε>ῖται χάρισ.¹

Надгробие Аполлония, сына Аполлония, найдено в Керчи в 1895 г. вблизи места, где в разное время обнаружены и другие надгробные надписи: КБН 128 (метрическая эпитафия Трифониды), 137 (шесть стихов памяти Лисимаха, сына Гастиса) и 354 (короткое прозаическое надгробие Аполлония, сына Пофа). Приобретенная в 1902 г. у частных владельцев стела хранится в Эрмитаже. Первая публикация, принадлежащая В. В. Латышеву, сопровождается прори-

¹ Текст приводится по изданию: *Corpus Inscriptionum Regni Bosporani (CIRB)* = *Корпус боспорских надписей* (М.–Л. 1965), ниже: *CIRB* или *КБН*; *Corpus Inscriptionum Regni Bosporani. Album imaginum* (СПб. 2004) = *Корпус боспорских надписей. Альбом иллюстраций*, далее: *CIRB-Album* или *КБН-Альбом*. Ниже метрические тексты с археологических памятников нумеруются не по стихам, а по строкам на стеле.



ΚΒΗ 119

совкой текста.² Вместе с рельефом надпись воспроизведена в сборнике: G. v. Kieseritzky – C. Watzinger. *Griechische Grabreliefs aus Südrussland* (Berlin 1909) S. 85, Nr. 485, Taf. 34. Фотография надписи помещена в *КБН-Альбоме* под своим номером. Текст перепечатан также в сборниках Геффкена и Пека.³

По характеру письма Латышев, а за ним издатели этого текста в *КБН* (Т. Н. Книпович – В. Ф. Гайдукевич),⁴ датируют надпись I в. до н. э., между тем как В. Пек говорит о II–I вв. до н. э.

Для удобства предстоящего обсуждения эпитафии приведем перевод В. В. Латышева, помещенный в его *ed. princ.* 1904 г. (перевод, предложенный в *КБН*, отличается от латышевского лишь стилистическими вариациями):

Аполлоний Аполлониев, прощай. – Ты неоплаканым сошел к Аиду, испустив ветрам дух под вражеской рукой, а твоя супруга стонет в слезах, сраженная нежданною скорбью. Погибла твоя краса, угасла прелесть, улетел разум, все полно горя: в твоём лице сломлено единственное правило доблести. Но если веретено Мир и завертело тебя, наткнувшегося на страшное варварское копьё, то ныне тебя примет не мрачный дом (Аида), а обители героев: ибо тебе, Аполлоний, и прежде была положена почетная слава, и теперь, после смерти, воздается всякая честь.

Что касается суждения о художественном качестве этой эпитафии, то обычно ее считают посредственной: наряду с традиционностью образов это впечатление создается монотонностью, проистекающей, как отмечалось, оттого, что границы стиха и синтагмы в нашем стихотворении обычно совпадают.⁵ Свое мнение об этом мы выскажем в конце нашего рассмотрения.

² *Ed. princ.*: *ИАК* 10 (1904) 49–52 (№. 46); позже Латышев опубликовал этот текст с пояснениями в своем оммаже Ж. Николю: В. Latyschew. *Inscriptions métriques de Panticapée // Mélanges Nicole. Recueil de mémoires de philologie classique et d'archéologie offerts à Jules Nicole, professeur à l'Université de Genève* (Genève 1905) 306–309 (№. 3).

³ J. Geffcken. *Griechische Epigramme* (Heidelberg 1916) S. 96, Nr. 224; *Griechische Vers-Inschriften (=GVI)*. Hrsg. von W. Peek. Bd 1: *Grab-Epigramme* (Berlin 1955) S. 436 f. Nr. 1471. В малое собрание надгробных эпитаграмм (*Griechische Grabgedichte*. Hrsg. von W. Peek [Berlin 1960]) Пек этот текст не поместил.

⁴ См. *КБН*, Предисловие, 10.

⁵ Cf. W. Grönert (Rez.). *Mélanges Nicole // WKIPh* (1906) § 43; ср. реферат в *ИАК* 23 [1907] 63. Geffcken (см. прим. 3) 96: “der Stil wechselt zwischen Unbeholfenheit und Glätte”.

1. О работе резчика *КБН* 119

Техническое исполнение надписи *КБН* 119 на камне, – если отвлечься от орфографии, – оставляет благоприятное впечатление. Латышеву внешний вид текста напоминал то, что можно видеть в найденном поблизости надгробии *КБН* 128.⁶ Разительным сходство назвать трудно, но в обоих случаях в работе резчика действительно наблюдается, с одной стороны, набитая рука в написании букв и неплохая техника при расположении строк, а с другой стороны – изобилие отступлений от “правильной” (т. е., по существу, привычной нам по современным изданиям) орфографии.⁷ Этот парадокс объясняется, по Латышеву, тем, что резчик, хорошо знавший свое дело, не был мастер разбирать (тем более выправлять) рукописи, доставленные ему от сочинителей соответствующих текстов.

Оценим, однако, внимательнее, в чем именно состоит орфографическая сбивчивость резчика. В тринадцати стихах эпитафии можно насчитать восемь отклонений от “нормативного” написания (не считая двух спорных мест в стк. 10 и 12, о которых будем рассуждать ниже). Это обычные у мастеров мелочи вроде отсутствующей горизонтальной галсту у А, из-за чего последняя выглядит как Λ (стк. 7: ΚΛΛΟΣ). По всей видимости, мастер, как часто случалось, просто забыл ее у первого в рассматриваемой группе знаков, а передачей на письме геминированной *лямбды* не озаботился.⁸ Что касается *ѣсѣвѣста*, то при написании *дзеты* на резчиков влиял разнобой и в произношении, и в написании согласных, по-разному произносимых в различных греческих областях; засвидетельствованная здесь графика не является чем-то исключительным на Боспоре.⁹

Примечательнее написание $\lambda\iota\omega\nu\{v\}$ в стк. 4 и неуместное *ню* в конце стк. 14: $\kappa\alpha\iota\ \pi\rho\acute{o}\sigma\theta\epsilon\ \sigma\epsilon\mu\nu\eta\ \beta\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma\ \eta\grave{\nu}\ \tau\epsilon\theta\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\{v\}$, в отношении которого А. Вильгельм заметил, что $\tau\epsilon\theta\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\{v\}$ в нашем тексте могло возникнуть механически под влиянием непосредственно предшест-

⁶ Latyschew (прим. 2) 308.

⁷ A. Gavrilov. Kleine Todesrätsel aus Bosphoros (*CIRB* 128, 139, 141) // *Hyperboreus* 5 (1999): 1, 83–106.

⁸ А. И. Доватур. Краткий очерк грамматики боспорских надписей // *КБН* 810 сл.

⁹ Там же. О произносительных вариантах и орфографических особенностях *дзеты* в различных древнегреческих диалектах не менее убедительно, чем смело рассуждал С. Я. Лурье, см. его работу: О некоторых слитных согласных в старославянском и древнегреческом языках // *Питання слов'янського мовознавства*. Кн. 5 (Львів 1958) 75 слл.

вующей ему глагольной формы ἦν.¹⁰ Сбивчивость в написании конечного *ню* – а ведь именно об этом идет речь в обоих случаях – нередко наблюдается в документах позднеантичного греческого письма, и объяснение Вильгельма вряд ли справедливо. Достаточно сравнить разбираемый случай, например, с *КБН* 139, стк. 7, где в словоформе $\theta\eta\sigma\alpha\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\langle\nu\rangle$ окончание винительного падежа, напротив, опущено. Отражает это, по всей видимости, не рассеянность внимания у резчика или его неспособность понимать простейшие грамматические конструкции, а слабость в произношении конечного носового, которая приводила то к опущению его, то к гиперкорректному его же восполнению на письме.¹¹ Именно в этой перспективе надо, как кажется, рассматривать и удвоение конечного *ню* в стк. 4 $\lambda\iota\lambda\acute{\omega}\nu\{v\}$.

Наконец, наиболее разительные несовершенства при воспроизведении того, что имел в виду сочинитель эпитафии Аполлония, – это, конечно, возникающая в стк. 5, 12 и 15 путаница, когда вместо им. п. на стеле появляется дат. п. Неужели резчик не был способен определить правильную падежную форму, хотя стоящее рядом согласованное имя должно было бы помочь разобраться в конструкции всякому, кто хоть немного знает по-гречески? Или резчик работал настолько формально, что руководствовался не смыслом, а исключительно тем, что находил в своих образцах, к которым относился к тому же крайне невнимательно?¹² Разумеется, ремесленник, вообще говоря, мог подходить к своей задаче формально и не вникать в представленный ему список с текстом, то воспроизводя его не критически, то самовольно в него вмешиваясь, а то и сочетая оба этих подхода. Однако странно, если бы резчик

¹⁰ A. Wilhelm. *Griechische Epigramme*, aus dem Nachlass hrsg. von H. Engelmann und K. Wundsam (Bonn 1980) 89.

¹¹ F. Th. Gignac. *A Grammar of the Greek Papyri of the Roman and Byzantine Period I* (Milano 1976) 111–114 (описаны как случаи опущения *ню*, так и добавление его там, где оно неоправданно). Издатели *ed. princ. Бернской таблички (Lamella Bernensis. Ein spätantikes Dokument mit christlichem Exorzismus und verwandte Texte*. Von Th. Gelzer, M. Lurje, Chr. Schäublin [Stuttgart–Leipzig 1999] 20 и 36 *resp.*) отмечают эту особенность в двух привлекаемых ими для сравнения позднеантичных экзорцизмах: *Tablette magique de Beyrouth* и *Papyrus Graeca Magica XXXV*, где отмечается сходная непоследовательность в передаче (или не передаче) носового звука в окончании аккузатива. Применительно к ряду надписей из *КБН* это явление затронуто в кн.: I. Levinskaya. *The Book of Acts: Its Diaspora Setting* (Michigan 1996) 233 f. (Appendix 3, “in collaboration with S. R. Tokhtas’ev”, см. *ibid.*, 227).

¹² Тем менее правдоподобно, чтобы достаточно искушенный в литературном языке автор имел такую орфографию.

был совершенно дезориентирован в греческой грамматике и настолько равнодушен к смыслу, как это получается при первом впечатлении от только что названных неправильностей. Можно ли, в самом деле, представить себе, чтобы мастер, который, судя по искусному расположению стихотворения *КБН* 119 на стеле, имел хороший навык словоруба, был настолько беспомощен при толковании одного из текстов хорошо знакомого ему жанра?

Ситуация проясняется, если заметим, что во всех названных случаях путаница падежей в эпитафии Аполлонию связана чаще всего с *йотой*, то лишней (стк. 5, 12 и 15), то недостающей (стк. 4).¹³ Если учтем гиперкорректное написание $\sigma\nu\nu\phi\omicron\rho\acute{\alpha}\varsigma$ в стк. 8 или графическую трактовку конечного *ню* в стк. 4 и 14, объясненную нами в том же духе, то и хаотичное обращение с *iota adscriptum* выступает в другом свете: переписчик хорошо понимает доходчивые строки, небезыскусно размещенные им на камне; однако он деморализован¹⁴ страхом не справиться на письме с не произносимой уже *йотой*¹⁵ и как раз от этой старательности то и дело попадает впросак.

Если это справедливо, то нужно признать, что, отвлекаясь от орфографической сбивчивости, связанной с расхождением графики и реального произношения, в *КБН* 119 почти нет ошибок, которые заставляли бы нас предполагать, что резчик работал небрежно,¹⁶ бездумно или, наоборот, занимался бы (катастрофическими) переосмыслениями текста.¹⁷ Напротив, самые его несовершенства связаны – судя по

¹³ Отсутствие *йоты* при $\theta\omicron\nu\rho\acute{\iota}\alpha$ в стк. 4 не отмечено комментаторами разбираемой эпитафии в *КБН*.

¹⁴ По наблюдению Латышева в *ed. princ.*, эти ошибки напоминают в целом ту же черту *КБН* 128: довольно высокое литературное качество обеих эпитафий, с одной стороны, и разительная нерегулярность в написании обоих текстов, с другой.

¹⁵ Йотированные написания в номинативах (*КБН* 319, 322, 412, 433, 440, 444 и др.), притом в грамматически элементарной ситуации (имя покойного!), связанные с орфографической дезориентированностью, своим существованием обязаны той же тенденции к гиперкоррекции.

¹⁶ О единственном безусловном промахе резчика *КБН* 119, в котором сказались психологические процессы, связанные со зрительным вниманием (написание $\text{ΚΛΛΟ}\Sigma$ в стк. 7), сказано выше.

¹⁷ Только в стк. 12 в написании $\omicron\kappa\omicron\{t\}\varsigma$ не стоит напрочь отрицать возможность того, что произошла чисто механическая ошибка: в следующем стихе почти под этим словом, чуть ближе к левому – для зрителя – краю стелы, стоят два слова с дифтонгом -οι: $\sigma\tau\kappa\omicron\iota$ и $\sigma\omicron\iota$, которые при *lectio continua* могли бы подтолкнуть к тому, чтобы написать словоформу на -οις. Нельзя исключать и того, что резчик

формам $\sigma\upsilon\nu\phi\omicron\rho\acute{\omicron}\varsigma$ и $\tau\epsilon\theta\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\{\nu\}$ – с неудачными поисками правильности, т. е. с гиперкорректностью. Иначе говоря, в разбираемом случае мы имеем дело не столько с психологией внимания или с недостатком лингвистической компетентности, сколько с не всегда счастливой орфографической рефлексией; мастер технически профессионально выбил надпись на могиле Аполлония, но не всегда умел применить исторически ориентированную орфографию,¹⁸ в герменевтическом отношении оставаясь адекватным. Эти соображения пригодятся нам по ходу дальнейшего разбора эпитафии.

2. Как погиб Аполлоний

Слова $\theta\omicron\upsilon\rho\acute{\iota}\alpha<i>\chi\epsilon\rho\acute{\iota}$ (стк. 4) в переводе Латышева переданы как “под вражеской рукой”. Это безусловно лучше, чем думать, будто Аполлоний отдал свой дух ($\lambda\iota\pi\acute{\omega}\nu\ \acute{\alpha}\eta\tau\alpha\iota\varsigma\ \pi\nu\epsilon\upsilon\delta\mu\alpha$),¹⁹ действуя своей же “могучей рукой”, что, кажется, породило нелепую мысль о его самоубийстве.²⁰ Однако и представление о том, что Аполлоний торопит свой бег (ἔδραμες)²¹ в гущу боя (ср. *AG App.* 16, 233, 4), а вместе и $\epsilon\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\iota\delta\eta\nu$, $\pi\rho\acute{\omicron}\varsigma\ \acute{\alpha}\iota\theta\acute{\epsilon}\rho\alpha$ *et sim.*, под прямым воздействием чужой руки – несомненно, ведь эпитафия рассказывает о храбрце, а $\delta\rho\alpha\mu\epsilon\acute{\iota}\nu$ в эпитафиях характеризует либо преждевременную смерть (например, *AG VII*, 381), либо, как здесь, мгновенность самой смерти (ср. *AG VII*, 112, 681).

сбился, но почел за лучшее не исправлять ошибку, чтобы не портить первого впечатления от своей работы.

¹⁸ Со времен Латышева бытует мнение об особой близости по манере письма и по роду ошибок резчика между *КБН* 119 и *КБН* 128; очевидно, однако, что последняя надпись выполнена гораздо небрежнее.

¹⁹ $\lambda\iota\pi\acute{\omega}\nu\ \acute{\alpha}\eta\tau\alpha\iota\varsigma\ \pi\nu\epsilon\upsilon\delta\mu\alpha$ опирается на известное представление, согласно которому вместилищем расставшихся с телом душ является воздух или эфир, напр., *AG App.* 2, 754; *GG Peek* 12, 5; 74; 218, 3; 250 и т. д. (ср. индекс Пека, *op. cit.*, 369) и А. И. Доватур. Материалы для индекса к *GVI* (Пек) // *Этюды по античной истории и культуре Северного Причерноморья* (СПб. 1992) 218. Подробнее см.: E. Rohde. *Psyche* II⁵⁻⁶ (Tübingen 1910 [=1898]) 257 ff; M. P. Nilsson. *GGrR I*³ (München 1967) 194.

²⁰ Я имею в виду странную идею Анны Марии Дзумин о самоубийстве Аполлония, см.: A. M. Zumin. *Epigrammi sepolcrali anonimi d'età classica ed ellenistica* (Università degli Studi di Trieste 1965) 47 sg.: “in cui una donna così si rivolgi ad marito suicida”. Другое дело *AG VII*, 148, где $\acute{\alpha}\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \chi\epsilon\rho\acute{\iota}$ применено к Аянту.

²¹ Образ воина, словно вырывающегося в смерть, русскому читателю памятен из М. Цветаевой (о генералах 1812 года): *Вы побеждали и любили / Любовь и сабли острие / И весело переходили / В небытие.*

Эпитет $\theta\acute{o}\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$ / $\theta\acute{o}\upsilon\rho\omicron\varsigma$ в поэтическом языке (например, в трагедии) относится обычно к богам, героям, царям или к символам войны.²² Что касается $\chi\epsilon\acute{\iota}\rho$, то в поэзии это выражение нередко обозначает более обобщенные представления, получая смысл ‘войско’ (Eur. *Heraclid.* 1035: $\sigma\acute{\upsilon}\nu$ πολλῆ $\chi\epsilon\rho\acute{\iota}$) или, например, ‘сила’ (*Androm.* 917: $\gamma\epsilon\rho\omicron\nu\tau\omicron\varsigma$ ἡσσήθη $\chi\epsilon\rho\acute{\iota}$);²³ встречался и такой тип употребления, при котором лексическое значение $\chi\epsilon\acute{\iota}\rho$ было ощутимо ослаблено (*Med.* 1239 $\delta\upsilon\sigma\mu\epsilon\nu\epsilon\acute{\iota}$ $\chi\epsilon\rho\acute{\iota}$; *Suppl.* 108 $\acute{\iota}\kappa\epsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ $\chi\epsilon\rho\acute{\iota}$ *et sim.*). В этой ситуации правильнее всего считать, что ($\theta\omicron\upsilon\rho\acute{\iota}\alpha$) $\chi\epsilon\acute{\iota}\rho$ не принадлежит ни Аполлонию, ни его противникам, а является формульно-поэтическим обозначением ‘бурного боя’ вообще,²⁴ парафразирующим представление о яростном сражении.²⁵ Учитывая, далее, что датив не только при понятиях времени, но и при обозначении “действий, настоятельно связанных с представлением” о нем,²⁶ может выступать как с предлогом, так и без него, возникает мысль, не следует ли соединять $\theta\omicron\upsilon\rho\acute{\iota}\alpha$ $\chi\epsilon\rho\acute{\iota}$ в качестве *dat. temp.* прежде всего с личным глаголом ($\acute{\epsilon}\delta\rho\alpha\mu\epsilon\varsigma$)²⁷ как

²² CEG (Hansen) II, 488, v. 4 ($\theta\acute{o}\upsilon\rho\omicron\varsigma$ Ἄρ<ης>) или AG VIII, 176, 2 ($\delta\acute{o}\rho\upsilon$ $\theta\acute{o}\upsilon\rho\omicron\nu$) *et sim.*

²³ П. Т. Стивенс справедливо поясняет слишком привычный нам фигуральный смысл этого $\chi\epsilon\rho\acute{\iota}$ переводом: ‘by force’, см.: P. T. Stevens (ed.). *Euripides, Andromache* (Oxford 2001 [1971]) *ad loc.*

²⁴ Параллели – не слишком, впрочем, близкие, – можно найти в LSJ s. v. $\chi\epsilon\acute{\iota}\rho$, IV; убедительнее других – гомеровские выражения (*Od.* XX, 181): $\pi\rho\acute{\iota}\nu$ $\chi\epsilon\acute{\iota}\rho\acute{o}\nu$ $\gamma\epsilon\upsilon\sigma\alpha\sigma\theta\alpha\iota$ и (*ibid.* 267): $\acute{\epsilon}\pi\acute{\iota}\sigma\chi\epsilon\tau\epsilon$ $\theta\upsilon\mu\acute{o}\nu$ $\acute{\epsilon}\nu\iota\pi\eta\varsigma$ / $\kappa\alpha\acute{\iota}$ $\chi\epsilon\acute{\iota}\rho\acute{o}\nu$ (в последнем примере от столкновения разнородных понятий освобождает только признание расширительного употребления слова $\chi\epsilon\acute{\iota}\rho$ уже в ранней греческой поэзии).

²⁵ Поучителен пассаж из Эсхила (*Agam.* 111 sq.), включенный впоследствии Аристофаном в его пародию (*Ran.* 1289): $\sigma\acute{\upsilon}\nu$ $\delta\omicron\rho\acute{\iota}$ $\kappa\alpha\acute{\iota}$ $\chi\epsilon\rho\acute{\iota}$ $\pi\rho\acute{\alpha}\kappa\tau\omicron\rho\acute{\iota}$, причем тут же стоит и $\theta\acute{o}\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$ $\acute{\omicron}\rho\nu\acute{\iota}\varsigma$ – все это в героической обстановке в стиле воинственно-го $\tau\acute{o}$ $\phi\lambda\alpha\tau\tau\theta\omicron\rho\alpha\tau$.

²⁶ Относительно *Zeitbegriffe*, с одной стороны, и *zeitgebundene Handlungen*, с другой, говорит грамматика Крюгера, документируя указание на время действия через дат. п., будь то с предлогом или же без него (*Griechische Sprachlehre für Schulen.* Hrsg. von K. W. Krüger. Verbesserte Auflage von W. Pökel [Leipzig 1875] 64 ff.: Syntax 48, I, 1, Anm. 8–9): кроме выражений типа ($\acute{\epsilon}\nu$) $\tau\acute{\alpha}\upsilon\tau\eta$ $\tau\eta$ $\eta\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha$, $\nu\upsilon\kappa\tau\acute{\iota}$, $\kappa\alpha\acute{\iota}\rho\acute{\omega}$, *временной* датив встречается и при словах, которые непосредственно идею времени не выражают; обычно требуя предлога $\acute{\epsilon}\nu$, такие слова могут употребляться в значении *dat. temp.* также и без предлога: $\pi\omicron\lambda\acute{\epsilon}\mu\phi$, $\mu\acute{\alpha}\chi\eta$, $\acute{\upsilon}\sigma\mu\acute{\iota}\nu\eta$. Общее рассуждение о таком дативе для обозначения понятий, выражающих не самое идею времени, а ту или иную импликацию ее, см.: Schwyzer – Debrunner. *Gr Gr* II, 158 f.

²⁷ Графически это можно было бы выразить, поставив перед $\theta\omicron\upsilon\rho\acute{\iota}\alpha$ < ι > запятую или хотя бы *ne* ставя таковой после $\acute{\epsilon}\delta\rho\alpha\mu\epsilon\varsigma$.

обозначение того *времени*, когда происходили соответствующие действия и события (“в час бурной битвы”).²⁸ Есть, впрочем, и возможность связывать “испустивший дух” с $\theta\upsilon\rho\acute{\iota}\alpha \chi\epsilon\rho\acute{\iota}$, беря последнее в смысле “в пылу сражения”.

К этой детали рассказа о судьбе Аполлония прилагает (не по месту, а по существу) другая, на первый взгляд связанная с ближайшими обстоятельствами его гибели. В самом деле, в стк. 11 сказано: $\pi\rho\acute{\omicron}\varsigma \delta\epsilon\iota\nu\acute{\omicron}\nu \acute{\epsilon}\gamma\chi\omicron\varsigma \beta\alpha\rho\beta\acute{\alpha}\rho\omega\nu \nu\epsilon\nu\epsilon\upsilon\kappa\acute{\omicron}\tau\alpha$. В переводе Латышева, который воспроизведен выше, равно как у издателей *КБН*, это понято как гибель Аполлония, “наткнувшегося на варварское копье”. Отсюда может возникнуть впечатление, будто эпитафия рисует нам *сцену* последнего сражения, сообщая нам о копье как виде оружия, принесшем смерть кинувшемуся в гущу врагов воину Аполлонию. Более того, воспринимая буквально мн. ч. $\beta\alpha\rho\beta\acute{\alpha}\rho\omega\nu$, можно представить себе воина-грека, пронзенного сразу несколькими копьями окруживших его варваров и поверженного ими наземь ($\nu\epsilon\nu\epsilon\upsilon\kappa\acute{\omicron}\tau\alpha$ – ср. *Ил.* III, 337; *Hes. OD* 473 и др.).

Между тем ни выражение $\acute{\epsilon}\gamma\chi\omicron\varsigma$, ни стоящее при нем множественное число ($\beta\alpha\rho\beta\acute{\alpha}\rho\omega\nu$) необязательно, как и в случае с $\theta\upsilon\rho\acute{\iota}\alpha \chi\epsilon\acute{\iota}\rho$, понимать в буквальном смысле. Ведь $\acute{\epsilon}\gamma\chi\omicron\varsigma$ в разбираемом пассаже употреблено скорее всего метонимически (или как *pars pro toto*), чему есть немало параллелей как с этим словом,²⁹ так и с обозначениями других видов оружия³⁰ или воинских доспехов.³¹ Также и *pluralis* $\beta\alpha\rho\beta\acute{\alpha}\rho\omega\nu$ мог быть (и, нам думается, был) употреблен здесь не строго в смысле *gen. possess.*, а в качестве несогласованного

²⁸ Отметим, что перевод Латышева ‘под вражеской рукой’ достаточно осторожен.

²⁹ $\acute{\epsilon}\gamma\chi\omicron\varsigma$, как видно хотя бы по *LSJ* s. v., может означать не только конкретный вид оружия (I), но и оружие вообще (II), или даже ‘вооруженную силу’ (III). Там же приведен пример названного последним употребления (Callim. fr. 444): $\text{Ἰητύγων ἔγχος ἀπώσμενοι}$, что весьма напоминает разбираемое нами выражение из эпитафии Аполлония.

³⁰ Также и $\delta\acute{\omicron}\rho\upsilon$ (первично служившее обозначением ‘древка’ копья) расширительно означало ‘копье’, а в поэтическом (позже – и вообще литературном) языке нечто весьма близкое к охарактеризованному только что употреблению $\acute{\epsilon}\gamma\chi\omicron\varsigma$ – см. *LSJ* s. v. $\delta\acute{\omicron}\rho\upsilon$, II.

³¹ Параллели к обозначениям войны, воинского духа и доблести, основанным на образном употреблении разновидностей оружия или деталей вооружения, см. в работе: A. Gavrilov. Zur Deutung von $\Sigma\text{ΑΣΤΗΡΑ}$ im Eid der Chersonesiten // *Hyperboreus* 4 (1998): 1, 68 ff., в основе которой лежит доклад, сделанный автором на IX Международном конгрессе эпиграфистов в Софии (1987).

определения к ἔγχος; понимать это словосочетание следует опять же фигурально,³² а именно как поэтический парафраз вместо βαρβαρικὸς πόλεμος. Что касается νενευκότα, то близкая параллель (AG App. 3, 266 Cougny: χρόνω κλόνω τε πρὸς φθορὰν νενευκότα) показывает, что глагол νεύειν с предлогом πρὸς выражает общую идею разрушения (ср. Diod. Sic. XXXII, 26, 5: ἡ πρὸς τὸν ὄλεθρον νεύουσα γνώμη).

В целом, таким образом, осторожнее признать, что мы не знаем и никогда не узнаем надежно, какое именно оружие оказалось роковым для Аполлония, и уж тем более, как складывался роковой для него эпизод сражения. Эпитафии, дающие реальную картину событий, приведших к смерти, отличаются большей обстоятельностью, требуя и внешне большего объема. Поэт, писавший эпитафию Аполлонию, прибежал не к точным выражениям, призванным передать детали боя, а к оборотам поэтического языка, из которых кое-что следует для оценки поэтических способностей автора стихов и мало что – для исторической реконструкции последних минут жизни боспорского воина.

3. ἄστένακτος – ἀναστένει

В стк. 4–6 содержится введенное с помощью μέν ... δέ противопоставление,³³ где несколько неожиданным образом обнаруживается еще один пункт, при толковании которого приходится – на этот раз решительно – противостать утвердившемуся у нас мнению. Мы имеем в виду перевод ἄστένακτος в стк. 3 как ‘неоплаканный’, что от Латышева перешло в КБН.³⁴

Теоретически для ἄστένακτος, как *adj. verb. I*, это возможно: не являясь собственно причастиями, *adjectiva verbalia I*, как хорошо из-

³² Также и в этом отношении поучителен приведенный в прим. 29 пример из Каллимаха.

³³ А. Коцевалов. *Syntaxis inscriptionum antiquarum coloniarum Graecarum orae septentrionalis Ponti Euxini* (Eos Suppl. XII, Leopoli 1935) 126: положение частицы после второго, а не первого слова в начале стк. 5 несколько неожиданно, так что приходится говорить о “поэтической вольности”. Между тем, для δέ после артикля, за которым следует имя, это достаточно обычно (Denniston *GP* 185). Необычно скорее положение γάρ в стк. 9: ὁ τῆς γάρ ἀρετῆς.

³⁴ Издатели КБН 119 (с. 117), внесшие несколько легких стилистических изменений в перевод этой эпитафии у Латышева, в этом месте повторили его перевод в точности.

вестно,³⁵ способны давать такие смысловые развороты, которые весьма напоминают то активные причастия, то пассивные. Другое дело, что реализуется это по-разному: в некоторых случаях представлено то одно, то другое значение; иногда можно говорить о том, что узус предпочитает у конкретной лексемы либо одно, либо другое значение; бывает, наконец, и нечто принципиально диффузное, с чем не всегда легко разобраться в контекстах, где мысль не вполне прозрачна.³⁶

У ἄστένακτος, где ситуация как раз ясна, среди примерно трех десятков его употреблений в сохранившихся греческих текстах (по *TLG*) явно преобладает “активное” значение: ‘не стенающий’ или ‘не сопровождающий свои действия вздохами’ (напр., Aesch. fr. 307 Radt; Soph. *Trach.* 1074, 1200; Eur. *Alc.* 173, cf. *ibid.* 177; *Tro.* 1063; Arph. *Eccl.* 464; [Plat.] *Axiach.* 370 d 3; Plut. *Par. min.* 305 E 3 = Stob. III, 7, 64, 15 *etc.*).³⁷ Скорее в активном смысле употребляются и словообразовательно близкие к этому отглагольному прилагательному ἄστονάχητος и ἄστονος (*GVI* 566). Также и близкий синоним занимающего нас слова – ходкий эпитет ἄδακρυσ / ἄδάκρυτος (с включением, как обычно, и наречных образований) показывает тенденцию к преобладанию активного смысла: ‘не плачущий, делающий что-либо без слез’, как это и охарактеризовано в *LSJ* s. v. (Hom. *Il.* I, 415; *Od.* IV, 186; XXIV, 61; Soph. *Trach.* 1200), хотя встречается и “пассивное” значение (Soph. *Ant.* 881). Напротив, у ἄκλαυ(σ)τος³⁸ пассивное значение ‘не оплаканный’, по самой природе той жизненной ситуации, которая имеется в виду, преобладает (напр., Solo fr. 21; Aesch. *Eum.* 565; *AG* VII, 247, 297; Hesych. *Lex.* A 1532 *etc.*); другое дело, что наряду со встречающимся изредка значением ‘не плакавший, не заплаканный’ (напр., Aesch. *Sept.* 696) в текстах чаще бывает представлено значение ‘не оплакивающий (свои собственные действия)’ (*Alcm.* 1, 1, 39; Eur. *Alc.* 173; *AG* VII, 716; *AG App.* 5, 52, 4 *etc.*).

³⁵ Schwyzer *GrGr* I, 810. В дальнейшем разборе нескольких композитов, начинающихся с *альфы*, опускаем случаи с *alpha epitatikon*, дающим смысл, близкий к *πολυ-*.

³⁶ Яркий случай – неясность (возможно, нарочитая) активного и пассивного смысла *adj. verb.* I в вопросе-восклицании Эсхила (*Choe.* 339): οὐκ ἄτρίακτος ἄτα;

³⁷ Вопрос о наличии значения ‘недостойный плача’ у отглагольного прилагательного ἄστένακτος сам по себе интересен, но стоит в стороне от занимающего нас контекста.

³⁸ Чаще без (вторгшегося по аналогии) звука, обозначаемого сигмой; в целом ἄκλαυ(σ)τος примерно в три раза употребительнее, чем ἄστένακτος или ἄδακρυσ / ἄδάκρυτος.

Вернемся, однако, к ἄστένακτος. Для понимания природы имеющихся лексикографических сводов примечательно, что одни (так *LSJ*) избегают выявлять поляризацию активного или же пассивного значения у этого слова, предлагая нейтральное в этом отношении определение;³⁹ другие (*ThLG, Pape, Passow, Bailly, DGE*) выделяют обе эти возможности как основную черту семантической структуры данного слова. Однако ни одного надежного примера на значение ‘не оплакиваемый (со стороны)’ у ἄστένακτος в сохранившихся греческих текстах обнаружить не удастся; речь всегда идет о том, что происходит нечто, заслуживающее слез, однако само действующее лицо не плачет.

Неудивительно поэтому, если при пассивном истолковании ἄστένακτος, укоренившемся при переводе *КБН* 119 в русской традиции, смысл сказанного вызывает недоумение.⁴⁰ Кто же, собственно, должен был *оплакивать* героя прямо во время боя? Означает ли это, что автор эпиграфии упрекает боевых товарищей Аполлония в нарушении воинской клятвы, какую они скорее всего давали и которая хоть и не велела им плакать, но требовала похоронить товарища достойно?⁴¹ Между тем, чуть ниже сообщается, что жена Аполлония плачет. Но если жена плачет, а муж не оплакан, не получится ли, что она плачет по кому-то другому? Не лучше ли признать, что μέν и δέ создают контраст, построенный на внутреннем отталкивании ἄστένακτος в стк. 3 и ἄναστένει в стк. 5, что хорошо оттеняет как мужество павшего героя, так и женское горе его вдовы?⁴²

³⁹ *LSJ* s. v. ἄστένακτος ‘without sigh or groan’ – активность и пассивность при таком переводе скорее завуалирована, хотя естественнее (и это справедливо в настоящем случае) за таким определением вырисовывается активное значение. Возможно, на такое описание значения повлияла формулировка, попавшая в словарь Суда (*Suid. Lex.* A 4230): ἄστένακτί· ἄνευ στεναγμοῦ, хотя сомнений относительно активного смысла наречия в выражении ἄστένακτι περδόμενος (*Arph. Eccl.* 464) решительно нет.

⁴⁰ В экземпляре Н. В. Шебалина, хранящемся в Bibliotheca classica Petropolitana, около этого слова без каких-либо пояснений поставлен выразительный вопросительный знак; по-видимому, Шебалин правильно почувствовал противоречие между возобладавшим у нас толкованием ἄστένακτος и следующим за ним ἄναστένει.

⁴¹ Ср.: P. Siewert. *Der Eid von Plataiai* (*Vestigia* 16, München 1972) 29–31; M. Guarducci. *Intorno al giuramento dei Drerii // Epigraphica* 1 (1939) 95.

⁴² Схожее противопоставление находим в ямбической же надгробной эпиграмме из Вифинии (*GVI* 661, 7 sq.), где сдержанному поведению скорбящего

Обоим мотивам – как порознь, так и вместе – можно найти немало параллелей на гробовых камнях греков. Понятно, что применительно к ἀστένακτος в эпитафии Аполлония правильное решение высказывалось давно, даже если таковое представлено в больших словарях скорее намеком и, возможно, в неведении относительно существования неправильного истолкования этого отглагольного прилагательного.⁴³ Отсюда с непреложностью следует: ἀστένακτος в разобранным только что контексте следует понимать в смысле ‘не вздыхая (об утрачиваемой жизни)’,⁴⁴ а от перевода Латышева и издателей *КБН* в данном случае необходимо со всей определенностью отказаться.⁴⁵

4. ἐρόμβισεν: ρομβέω или ρομβίζω?

В стк. 10 примечательно выражение κλωστήρ σε ἐρόμβισεν. Перевод Латышева говорит о Мойрах (“Мирах”) с их “веретеном, закрутившим жизнь” Аполлония, что, по-видимому, в целом удовлетворительно резюмирует ситуацию; необходимо, однако, больше отчетливости в понимании каждого элемента высказывания.⁴⁶ Написание

отца противопоставлен плач матери (μήτηρ δὲ ἐν οἴκοις ἅ τάλαινα ὀδύρεται); тот же эмоционально-художественный контраст *GVI* 1279.

⁴³ Не только правильно, но и определенно значение ἀστένακτος сформулировано в словарях Пассова s. v.: ‘nicht seufzend, ohne zu seufzen’; Pape, s. v.: ‘ohne Klage’; Bailly s. v.: ‘sans gémir’, и даже в Древнегреческо-русском словаре Дворецкого, в качестве единственного или, по крайней мере, основного.

⁴⁴ А. М. Дзумин (Zumin [прим. 20] 47) переводит ἀστένακτος ‘senza un lamento’, понимая смысл правильно, в отличие от другого ее решения, выше уже обсуждавшегося.

⁴⁵ В докладе “Lexicography and Epigraphy – the Evidence of West Pontic Colonies on the Black Sea” на XI съезде FIEC в Кавале (Греция, август 1999 г.) М. Славова на эпиграфическом материале Западного Причерноморья, взятом из обновленного *LSJ* (1996), продемонстрировала различные виды недочетов, какие можно встретить в одном из лучших на сегодня лексикографических трудов. В занимающем нас случае, однако, греческие словари оказываются на высоте своего назначения.

⁴⁶ Й. Геффкен (Geffcken [прим. 3] 96) считает, что образ веретена в эпитафии Аполлония употреблен превратно; по его мнению, это доказывают такие примеры, как (по его же сборнику) эпитафия 214, 9 с Самоса, которую Виладельд (U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Nordionische Steine* [Nr 21: ‘Grabepigramm von Samos’] // *Abh. Preuss. Akad. Hist.-philol. Kl.* [1909] 2: 62 f.) по характеру письма датирует временем ок. 100 г. до н. э. В этом тексте (*GVI* 1154) о том же прерывании нити судьбы (не слишком складно) сказано так: ἡ δὲ βιοῦ στρέπτειρα λινοῦ κλωστήρι βιαίωι / Μοῖρα Φίλωνι βιοῦ μικρὸν ἔθηκε τέλος.

ἐρόμβισε в этой синтагме ставит и толкователя эпитафии, и лексикографа перед выбором. В самом деле, если за этим написанием видеть итацистическую графику вместо ἐρόμβησε, перед нами образование от глагола ῥομβέω. Так рассуждал Латышев, и это, как будто бы, не исключено, так как итацистические процессы начинаются уже в классическое время, а в *КБН* 119, 15 имеется неоспоримо итацистическое написание κοσμ<ε>ῖται.⁴⁷

Глагол ῥομβέω считается достаточно засвидетельствованным; однако все четыре известные нам случая его употребления восходят исключительно к поздним греческим лексикографам.⁴⁸ Очевидны и причины того, почему ‘национальных’ филологов занимает ῥομβέω: надо было осветить аттицизм ῥομβέω,⁴⁹ попавший в знаменитый ‘языковедческий’ трактат Платона (*Crat.* 426 e). Вариант ῥομβέω в свою очередь находит ряд – пусть косвенных – подтверждений своего употребления: это (1) имена с вариантом основы ῥομβ-, также, как будто бы, засвидетельствованные в аттическом обиходе: Eur. *Hel.* 1362; Arph. fr. 315 Kassel – Austin; (2) такие именные образования, как ῥομβητός (*AG VI*, 106: καλαύροπα ... ῥομβητάν; *VI*, 218: ῥομβητήν ... φόβην; *VI*, 219: ῥομβητοὺς δονέων ... πλοκαμούς) или ῥομβητής (*Orph. h.* 31, 2 Abel); (3) наречие ῥομβηδόν (*Maneth. Astrologum.* IV, 108 Koechly) и, наконец, (4) приставочные глаголы с той же основой: ἐκρομβέω⁵⁰ или ἐπιρομ-

⁴⁷ Не следует при этом смешивать итацистические написания, каких немало в текстах *КБН* (Доватур [прим. 8] 803), с орфографическими нарушениями, связанными с *iota adscriptum* и отчетливо представленными, как показано выше (с. 64 сл.), в *КБН* 119.

⁴⁸ (1) Hesych. *Lex.* В 505, 1: βεμβικίζει ῥομβεῖ. στρέφει. δώκει, (2–3) Suid. *Lex.* Ρ 293 ῥομβεῖν ῥομβεῖν, τοῦτο δὲ ἀπὸ τῆς κινήσεως τοῦ ῥόμβου (помета происходит из *Lex. Plat.* Тимея), (4) Suid. *Lex.* Ρ 221: ῥομβεῖν σφενδονᾶν.

⁴⁹ В поддержку употребительности ῥομβέω говорит ῥομβονάω, хотя и оно приводится лишь лексикографами (Suid. *Lex.* Ρ 293, цит. в прим. 48, продолжается так: Αἰλιανὸς καὶ ἐρομβόνα τὰ τιμώτατα εἰς ἀσωτίαν ἀφειδεστάτην. ἀπὸ τοῦ ῥομβονῶ ῥήματος; или Hesych. *Lex.* Ρ 487: ῥομβονᾶν διασκορπίζειν; cf. *ibid.* Ρ 206: ῥέμβεται πλανᾶται, γυρεύει), а сверх этого гапакс ῥομβών, возможно ограниченный языком поэзии: у Apoll. Rhod. IV, 144 так говорится об *извивах* чудовища, откуда происходит выражение *volumina* в ряде классических описаний змеевидных чудищ в римской поэзии: Verg. *Aen.* V, 85, cf. II, 208 (см. богатый комментарий в изд.: P. Vergilii Maronis *Opera.* Ed. A. Forbiger [Lipsiae 1873] 545); Ov. *Met.* IV, 493; XV, 721; Stat. *Theb.* I, 562 (*volumina* в последнем тексте передает не ‘Riesenhaftigkeit’, а именно ῥομβόνες из стиха Аполлония Родосского – *pase G. Maurach. Encheiridion poeticum* [Darmstadt 1983] 49).

⁵⁰ В *LSJ* s. v., учитывающая *Supplement* s. v., приводятся два надежные свидетельства: Philo Mech. *Bel.* 69, 19: μεῖζον βάρος ... μάλλον ἐκρομβεῖν δύναται καὶ

βέω.⁵¹ Поэтому, если Платон среди десятка *verba movendi*, имеющих *po* близко к началу слова, остановился на форме ῥυμβέω, то на фоне приведенных лингвистических фактов отсюда следует, что в Афинах классической поры в ходу были оба фонетические варианта основы ῥομβ- / ῥυμβ-.⁵²

Что касается семантики этой основы, то она экспрессивным образом передавала идею движения кругами с коннотацией угрожающей мощи или представление об устойчивом вращательном движении. Ярким свидетельством последнего (кроме известных своей трудностью заключительных главок Платонова *Государства*, 616 b–617 d) может служить космологический фрагмент, приписываемый то Еврипиду, то Критию (Eug. 593 N.² = Crit. 88 В 19, 2 DK),⁵³ где понятие ῥύμβος применено к вращению космоса, откуда ясно, как это слово обрело в Афинах философское измерение. Тем не менее допущение итацистической графики для будто бы имевшейся в виду словоформы ἐρόμβ(η)σε, сделанное Латышевым, предполагало бы два способные озадачить обстоятельства: (1) не все разновидности итацизма, каким он выглядел к концу античности, складывались одновременно: в отличие от возобладавшего к началу II в. до н. э. перехода ει > ι, произношение (и написание) ι вместо η вошло в обиход много позже.⁵⁴

διαστέλλειν τὸν ἄερα и надпись на семейной усыпальнице в Тиатире (Лидия), TAM V (2) 1143, 16 (см. tab. XIV): ἀλλότριον πτόμα ἢ ὄσα ἔκρομβῆσαι. Издатель названной надписи, П. Херрманн, замечает: “idem esse atque Latinum ‘evolvere, euegere’”. В обоих случаях речь идет, как видим, о резко осуществляемом перемещении: ‘вытеснять’, ‘выкидывать’, даже ‘вышвыривать’.

⁵¹ *Schol. Pind.* [ad *Isthm.* III–IV 79 sq.] 77 c = vol. III, p. 234, 10–17 Drachmann: лиса ложится на спину, чтобы защититься от орла, когда он *кружит* над нею, чтобы схватить ее: ὅταν ἐπιρομβῆ αὐτὴν βουλόμενος ἀρπάσαι (у Пиндара лиса встречает таким образом орлиное *кружение*: ῥόμβον ἴσχει).

⁵² В качестве параллелей к вариантам ῥομβ- / ῥυμβ- приводят ῥοφέω / ῥυφέω; в русской речи это напоминает такие варианты, как ‘усумниться’, ‘номер’ или, наоборот, ‘ноль’.

⁵³ *Schol. Apoll. Rhod.* p. 269, 10–13 Wendel: ὑπερβολικῶς καὶ τοῦτο εἶρηκε διαγράφων τὸ τέρας τοῦ δράκοντος. ῥυμβόνας δὲ τὰς εἰλήσεις τῆς σπείρας, τὰς περιδινήσεις, καὶ Εὐριπίδης ἐν Πειρίθῳ (fr. 593 N.²): σὲ τὸν αὐτοφυῆ πάντων [θεῶν] αἰθέρα ῥύμβω... Последнее слово комментатор поясняет: τούτέστιν ἐν κινήσει. Р. Каннихт держится атрибуции фрагмента Критию (*TrGF I* [1986] Critias fr. 4, p. 171 sq.); у нас авторство Крития энергично отстаивал Д. В. Панченко (“Еврипид или Критий?” // *ВДИ* 1980: 1, в особ. 155 сл.).

⁵⁴ L. Threatte. *The Grammar of Attic Inscriptions. I: Phonology* (Berlin–New York 1980) 165–170: до 150 г. н. э. случаи итацизма разновидности ι вм. η исклю-

Кроме того, (2) при допущении фонетического развития $\eta > \iota$ с естественным сохранением долготы такой *йоты* мы получили бы единственное в разбираемом стихотворении, и притом грубое, нарушение ямбического ритма: *paenultima* в словоформе $\epsilon\rho\acute{\omicron}\mu\beta\eta\sigma\epsilon$ предполагала бы долгий слог, между тем как слог, которым открывается вторая часть правильной ямбической диподии, регулярно краток: в *КБН* 119 эта черта соблюдена последовательно – 38 раз, если отвлечься от обсуждаемого места.⁵⁵ Пренебрегать метрической схемой или постулировать краткость предпоследнего слога в аористе от $\rho\acute{\omicron}\mu\beta\acute{\epsilon}\omega$ по типу аориста от глаголов на $-\acute{\iota}\zeta\omega$ еще более рискованно, чем допускать итацистическую запись $-\iota\sigma\epsilon\nu$ в смысле $-\eta\sigma\epsilon\nu$. Тем неправдоподобнее принятие обоих названных допущений вместе.

Между тем положение вещей можно объяснять иначе. Исходя из разбираемой боспорской эпитафии и опираясь на лексикографический материал, извлеченный из новых (в ту пору) эпитафических находок, Г. Герверден,⁵⁶ а за ним современная греческая лексикография (прежде всего, но не только, *LSJ* с его *Супплементом*),⁵⁷ признает в боспорской эпитафии Аполлонию гапакс $\rho\acute{\omicron}\mu\beta\acute{\iota}\zeta\omega$, к которому естественнее всего возводить разбираемое написание $\epsilon\rho\acute{\omicron}\mu\beta\iota\sigma\epsilon\nu$; предпоследний слог в формах слабого аориста глаголов на $-\acute{\iota}\zeta\omega$ нормальным образом краток,⁵⁸ в том числе и в боспорских метрических надпи-

чительно редки (добавим – часто и не надежны); также и по Швицеру (*GrGr* I, 233), развитие $\eta > \iota$ в середине II в. до н. э. только намечается.

⁵⁵ Мы помним, что Кренерт (см. выше прим. 5) ставит в укор автору школьную правильность – ‘*reine liche Sorgfalt*’; однако впечатление это происходит, пожалуй, скорее от употребления ямба, как можно судить и по другим ямбическим эпитафиям.

⁵⁶ H. van Herwerden. *Lexicon Graecum suppletorium et dialecticum* (Lugd. Bat. 1910) 1290: “ $\rho\acute{\omicron}\mu\beta\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota\nu = \rho\acute{\omicron}\mu\beta\epsilon\iota\nu$..., cf. $\omicron\acute{\iota}\kappa\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota\nu$ pro $\omicron\acute{\iota}\kappa\epsilon\iota\nu$ ”. Это представление о синтактико-семантической структуре глагола $\rho\acute{\omicron}\mu\beta\acute{\iota}\zeta\omega$ в точности повторено в *LSJ* s. v.

⁵⁷ *LSJ*, время от времени пополняемый, выгодно отличается этим от словарей Пассова, Папе, Байи и др. Благодаря присутствию леммы $\rho\acute{\omicron}\mu\beta\acute{\iota}\zeta\omega$ в *LSJ* глагол, реконструированный из найденной в 1895 г. боспорской надписи, попал и в огромный список образований на $-\acute{\iota}\zeta\omega$ в обратном словаре Кречмера – Локера (P. Kretschmer – E. Locker, *Rückläufiges Wörterbuch der griechischen Sprache* [Göttingen 1963] 608). Учтен восстанавливаемый из нашей надписи глагол $\rho\acute{\omicron}\mu\beta\acute{\iota}\zeta\omega$ и в эпитафическом разделе монографии Артура Мюллера, см.: A. Müller. *Zur Geschichte der Verba auf - $\acute{\iota}\zeta\omega$ im Griechischen*. Diss. (Freiburg i. Br. 1915) 46.

⁵⁸ Напр. $\acute{\alpha}\gamma\lambda\acute{\alpha}\acute{\iota}\sigma\epsilon$ (AG VI, 336, 4); $\acute{\alpha}\pi\acute{\epsilon}\theta\acute{\rho}\acute{\iota}\sigma\epsilon$ (AG IV, 1, 17); $\acute{\epsilon}\sigma\chi\acute{\iota}\sigma\epsilon$ (AG IX, 40); пара: $\acute{\epsilon}\phi\acute{\upsilon}\beta\acute{\rho}\acute{\iota}\sigma\alpha$ и (пародирующее) $\acute{\epsilon}\phi\acute{\rho}\acute{\omicron}\nu\tau\acute{\iota}\sigma\alpha$ (AG App. 2, 130, 4, cf. 2, 131, 4);

сях,⁵⁹ так что нарушения метра, встречающегося у поздних версификаторов,⁶⁰ но неправдоподобного для метрически благополучной эпиграфии, при этом толковании нет.

Что касается словообразования, то, хотя глагол ῥομβίζω засвидетельствован еще скуднее, чем ῥομβέω, для *КБН* 119 гапакс ῥομβίζω все-таки правдоподобнее. Семантические доводы в пользу такого истолкования будут обсуждаться ниже. Подтверждением того, что язык располагал образованием ῥομβίζω, мог бы служить глагол ἐκρομβίζομαι, однако спорно, действительно ли он употреблен Диоскуридом, врачом времен Клавдия и Нерона.⁶¹

Взвешивая шансы ῥομβέω и ῥομβίζω, нельзя не учитывать общелингвистического соображения: модель на -έω от *простых* (имеющих лишь одну составляющую) основ никогда не была слишком в ходу, а в историческое время стала и вовсе непродуктивной,⁶² между тем как глаголы на -ίζω представляли собой, напротив, все более и более продуктивный тип, причем как раз на период, к которому принадлежит

ἤγνῖσε (*AG* VII, 49, 4); ἠφάνῖσεν (*AG* XVI, 125, 2); κατενόσφῖσε (*AG* VII, 387, 3), ὄρῖσε (*AG* XII, 158, 7, Мелеагр, II в. н. э.) *etc.*

⁵⁹ *CIRB* 139, 5 и 141, 1: ἀτενόσφῖσε; 1057, 2: τερματίσας *etc.*

⁶⁰ Долгая *paenultima* в аористе глаголов на -ίζω: *AG App.* 2, 545, 5: ἔλπισα (это можно кое-как связывать с основой на зубной); *ibid.*, 5, 54, 3: ὄρῖσε (та же словоформа с краткой *paenultima* в примере из Мелеагра Гадарского, приведенном в прим. 58); *ibid.*, add. 3, 256 b, 10: ἠφάνῖσε (ср. ту же словоформу с краткой *йотой* у Мелеагра, см. прим. 58).

⁶¹ Текст Диоскурида (*Dioscur. De mater. med.* IV, p. 170, 1, 6–2, 1 Wellmann) читается так: συλλέγεται δὲ ὁ ὀπὸς τῆς κεφαλῆς ἀπὸ τῆς ρίζης ἀφαιρουμένης καὶ θολοειδῶς ἐκρομβιζομένης εἰς κοιλότητα· συρρέει γὰρ εἰς αὐτὴν ὁ ὀπὸς καὶ οὕτως ἀναλαμβάνεται εἰς μύακας, cf. IV, p. 75, 6, 5. Смысл не совсем ясен – не надо ли читать ἐκρομβιζόμενος (*scil.* ὀπός), поскольку эта форма могла быть искажена под влиянием предыдущего причастия? Просмотр материала по *TLG* обнаруживает, однако, текстологическую трудность: рукописная традиция Орибасия, врача имп. Юлиана, цитирующего этот текст, показывает разночтения как раз в занимающем нас слове (*Oribas. Collect. med.* XII, Σ 27, 6 sq. = *CMG* 6, 1, 1–2 Raeder [Lipsiae 1928]), cf. *ibid.* XI, M 3, 19. На месте ἐκρομβιζομένης у более позднего коллеги читается ἐκθρομβιαζομένης, что, пожалуй, предпочтительнее.

⁶² О глаголах на -έω см.: L. Sütterlin. *Zur Geschichte der verba denominativa im Altgriechischen I. Die verba denominativa auf -αω, -εω, -οω* (Strassburg 1891) 60–71. Автор зачисляет ῥομβέω в относительно немногочисленную категорию образований, представляющих собой *verba simplicia*, что тут же (с. 63) наглядно подтверждено статистикой. См. также: Ernst Fraenkel. *Griechische Denominativa in ihrer geschichtlichen Entwicklung und Verbreitung* (Göttingen 1906) 177 f.

разбираемая надпись, приходится начало его *суперпродуктивности*. При этом небезразлично, что распространение образований на $-ίζω$ (как в аттическом, так и в ионийском диалекте) шло, в частности, за счет ранее употребительных образований на $-έω$.⁶³

Что касается синтактико-семантических особенностей, то, как отмечали исследователи, в парах этого типа смысловое различие иногда соблюдается: $δειπνεῖν$ ‘обедать’ – $δειπνίζειν$ ‘угощать обедом’, а иногда стирается, как в $ἐλλήνίζειν$, которое значит то ‘вести эллинский образ жизни’, то ‘эллинизировать, заставлять жить на эллинский лад’; бывает, наконец, и так, что оба глагола в такой паре принимают вполне одно и то же значение, например: $πολεμεῖν$ и $πολεμίζειν$.⁶⁴ Иначе говоря, грамматическое и смысловое отношение между $ῥομβίζω$ и $ῥομβέω$ неправильно было бы предрешать; напротив, нужно выяснять, каково было на деле их смысловое соотношение.

А если так, то нам придется скорее не согласиться с процитированным выше мнением Гервердена⁶⁵ – признаков, указывающих на то, что глаголы в разбираемой паре стали равнозначны, не видно; напротив, есть признаки того, что они бывали неравнозначны. Из уже приведенных выше примеров ясно, что $ῥομβέω$ нормальным образом является непереходным, передавая действия, описываемые как состояния: ‘кружить(ся), вертеться, закрутиться’,⁶⁶ между тем как $ῥομβίζω$ – в полном соответствии с тем, чего следовало ожидать от этой словообразовательной модели, – характеризует действия прямо-переходные, чему и отвечает наличие $σϵ$ в той же строке *КБН* 119. Семантически у гапакса $ῥομβίζω$ следует ожидать здесь прямо-переходное значение ‘закрутить, завертеть’, и естественнее всего предполагать, что оно-то и было

⁶³ Продолжатель исследований Л. Зюттерлина, А. Мюллер (Müller [прим. 57] 83) резюмирует свои взгляды на эту монографически им изученную словообразовательную модель следующим образом: “Das Suffix $-ίζω$ ist lebenskräftig von Homer bis zur byzantinischen Zeit. Seine Verbreitung nimmt zu, bis es in der römischen Periode seine größte Ausdehnung erreicht... Es finden sich verschiedene Neubildungen darunter, wovon besonders das Vorhandensein des Suffixes $-ίζω$ bei Verba, die gewöhnlich andere Denominativausgänge haben, zu beachten sind. Dialektisch und in den verschiedenen Literaturarten kommen die Verba überall vor, am meisten naturgemäß im Attischen, vielfach aber auch im Ionischen”.

⁶⁴ A. Debrunner. *Griechische Wortbildungslehre* (Heidelberg 1917) 135; Schwyzer *GrGr* I, 736.

⁶⁵ См. выше прим. 56.

⁶⁶ Прямо-переходный характер может достигаться наличием приставки $ἐκ-$, напр., таково $ἐκρομβεῖν$ в примерах, приведенных выше (прим. 50).

если не единственным, то основным у этого глагольного образования, тем более что предполагаемое нами употребление соответствует общей тенденции при различении обеих словообразовательных моделей.⁶⁷

Таким образом, решение вопроса об ἐρόμβισεν в разбираемом пассаже в пользу *ρόμβίζω, не противореча общим правилам просодии и метрики, соответствует общим тенденциям в истории греческого глагольного словообразования и синтактико-семантической структуре обсуждаемого высказывания из эпитафии Аполлония. Поэтому вслед за лексикографами XX в. и вопреки мнению ряда отечественных исследователей надлежит признать, что в эпитафии *КБН* 119, 10 мы имеем дело с гапаксом ρόμβίζω.

4. Мойры, Аполлоний и семантика ρόμβίζω в стк. 10

Упоминание Мойр в разбираемом стихе заставляет думать о пряже Клото,⁶⁸ которую часто изображают или описывают с веретеном, а иной раз и с ножницами, нужными для того, чтобы обрезать нити человеческих судеб.⁶⁹ Обращаясь к различным моментам процесса прядения,⁷⁰ приходится вслед за историками греческого быта и отображения ремесел в изобразительном искусстве⁷¹ смириться с тем, что не до конца ясно, как именно обрывали сученую нить (μίτος) перед тем как снять с веретена (ἄτρακτος) очередной моток пряжи (ἀγαθίς, или κλωστήρ в значении результата, а не инструмента). По-

⁶⁷ Про одну из категорий (правда, речь идет о *subjectiva* на -ίζω) исследователь высказывает такое суждение (Müller [прим. 57] 82 f.): “Sie nehmen zu durch das allmähliche Absterben anderer Denominativklassen mit speziell subjektiver Bedeutung (z. B. die Verba auf -έω)...”

⁶⁸ Типичное, хотя и не единственно возможное распределение функций среди троицы Парок предлагает Платон (*Resp.* 617 b 7 sqq.): Μοίρας ... Λάχεσιν τε καὶ Κλωθῶ καὶ Ἄτροπον, ὑμνεῖν ... Λάχεσιν μὲν τὰ γεγονότα, Κλωθῶ δὲ τὰ ὄντα, Ἄτροπον δὲ τὰ μέλλοντα.

⁶⁹ Есть различные толкования изображения на так наз. барельефе Гумбольдта (воспроизведен, напр., в *DAGR* II, 2 [1896] 1021, fig. 2897; n. 5 *ibid.*), но по меньшей мере не исключено, что Парка (Клото) изображена с *ножницами*.

⁷⁰ H. Blümner. *Technologie und Terminologie der Gewerbe und Künste* I (Leipzig – Berlin 1912) 129 f., Anm. 4. Из античных текстов, которые обстоятельнее других описывают процесс прядения, особенно важны *Arph. Lys.* 575 sqq. и *Cat.* 64, 305 sqq.

⁷¹ G. Lafaye. *Fusus* // *DAGR* II, 2, 1424–1427; A. Hug. *Spinnerei* // *RE* III A (1929) 1784 ff.; R. J. Forbes. *Studies in Ancient Technology* IV (Leiden 1956) 151–170.

нятно поэтому, что исследователям производственных метафор в поэтической речи, так же как историкам домашних ремесел, приходится также признать это затруднение.⁷²

Начнем анализ образа, подразумеваемого в стк. 10,⁷³ со слова κλωστήρ, которое в греческом обиходе употреблялось двойственно,⁷⁴ означая либо моток готовой пряжи (лат. *glomus*),⁷⁵ либо выступая как синоним веретена (ἄτρακτος, лат. *fusus*);⁷⁶ иной раз, когда приходится выбирать одно из двух, возникают и затруднения.⁷⁷ В разбираемой строке надписи выбор между обоими значениями κλωστήρ сделать легко – для прямо-переходного σὲ ... ἐρόμβισεν ‘пряжа’ в качестве агенса не годится, а значит, κλωστήρ в КБН 119 взято в значении ‘веретено’. При этом подлежащее κλωστήρ, имеющее при себе несогласованное определение Μοιρέων, словно персонифицируется, знаменуя собой Клото, которая манипулирует веретеном как орудием.⁷⁸ В поэтическом языке (тем более в рамках столь надежно востребованного жанра, как эпитафия) такая расплывчатость не редкость: значение многих особенно часто употребляемых в надгробных стихотворениях слов и образов со временем способно сильно размыться.⁷⁹ Примером может служить даже и “нить жизни” (μίτος), в

⁷² Идя по стопам Г. Блюмнера, исследовавшего как производственные процессы (см. прим. 70), так и следы последних в языке (H. Blümner. *Studien zur Geschichte der Metapher im Griechischen*. Н. 1: *Über Gleichnis und Metapher in der attischen Komödie* [Leipzig 1891] 101), изучение связанных с различными ремеслами метафор – в частности тех, которые относятся к прядению – продолжил Дитрам Мюллер (D. Müller. *Handwerk und Sprache. Die sprachlichen Bilder aus dem Bereich des Handwerks in der griechischen Literatur bis 400 v. Chr.* [Beiträge zur klassischen Philologie 51, Meisenheim am Glan 1974] 204). Технически неопределенно высказывание по тому же поводу Г. Лафайе (см. пред. прим., 1425): “Quand le fuseau était suffisamment chargé l’ouvrière coupait le fil pour le séparer de la quenouille; puis elle en débarassait le fuseau (*fusum evolvere*)...”

⁷³ Ср. Геффкен (см. прим. 46).

⁷⁴ Двойственность семантики этого слова прямо отмечалась античными филологами: Suid. *Lex*. К 1837: Κλωστήρ· ὁ ἄτρακτος, καὶ τὸ νῆμα; cf. Pollux VII, 31.

⁷⁵ *Arph. Ran.* 1346–1352; *Schol. Aristoph. ad Lys.* 567: κλωστήρ: νῦν τὸ νῆμα κλωστήρ; Hesych. *Lex*. К 3078 (ad *Ran.* 1349): κλωστήρ· τὸ κεκλωσμένον ῥάμμα.

⁷⁶ *Schol. Apoll. Rhod.* p. 304, 16 Wendel: κλωστήρα· τὸν ἄτρακτον.

⁷⁷ Ср. *Apoll. Arg.* III, 254: νήματα καὶ κλωστήρας и, с другой стороны, Nonn. *Dionys.* XL, 2: ἀρραγέος κλωστήρος ἀκαμπέα νήματα Μοίρης.

⁷⁸ Theocr. 24, 69 sq.: ... οὐκ ἔστιν ἀλύξαι / ἀνθρώποις ὃ τι Μοῖρα κατὰ κλωστήρος ἐπέγει.

⁷⁹ Ср. Nonn. *Dionys.* III, 330: Μοιριδίου κλωστήρος ἐδουλώθησαν ἀνάγκη или, например, *AG App.* 2, 539, 6: Μοιρῶν γὰρ κλωστήρι τέλ[ος] βιότοιο

надгробных стихотворениях иной раз обретающая собственную активность.⁸⁰

Итак, вместо того чтобы сказать про судьбу Аполлония, что ее “нить оказалась оборвана”, автор его эпитафии говорит: *веретено* Мойр ἐρόμβισεν *тебя*, давая понять в следующей строке, что в жизни этому мифологическому действию Мойр соответствовало реальное сражение, в котором герою суждено было погибнуть.

Что же собственно означает ῥομβίζειν, употребленное в разбираемом высказывании, и каково значение этого глагола в греческом языке? Упоминание ἔρχος в стк. 11, как было показано выше (см. с. 68 сл.), вряд ли могло служить физическим прообразом для ἐρόμβισεν. С другой стороны, ясно, что итогом стоящего за ἐρόμβισεν действия, мыслящегося в реальном плане, является причинение смерти, но каким именно образом формируется лексический смысл ῥομβίζω, усматривается не сразу. Требуется выяснить, какая из подразумеваемых этим глаголом черт процесса прядения обеспечивала отрезание нити и освобождение мотка.⁸¹

Общее значение деноминативных глаголов на -ίζω весьма широко: оно указывает на наличие у глагола *каких-либо* характеристик имени, положенного в основу соответствующего глагольного образования.⁸² Вопрос, иначе говоря, упирается в то значение сущ. ῥόμβος, которое оказалось определяющим при формировании семантики глагола ῥομβίζειν.

Между тем лексеме ῥόμβος / ῥύμβος⁸³ в высокой степени свойственна полисемия, которая богато отражена в схолиях к *Описанию зем-*

τέτκται. Не исключено, что κλωστήρ, который в чреде этих образов *косвенно* увязывался с наступлением смерти, со временем стали иногда воспринимать как *инструмент* последней.

⁸⁰ “Нить судьбы” также может заменить самое Парку (*AG App.* 2, 356, 5): Μοίρης μοι φθονερός τοῦτ' ἐπέκλωσε μίτος. Характерно, что со временем Мойры в эпитафиях, уподобляясь Аиду, для которого “похищение” (ἐξαρπάζειν) молодых и красивых имело естественную привлекательность, начинают (неизвестно зачем) “похищать” своих подопечных: *ibid.* 2, 400, 1 sq.: ...ἀλλά με Μοίρης / βάσκανος ἐξήρπασε μίτος...

⁸¹ Характерна сдержанность А. Мюллера применительно к семантической стороне рассматриваемой им словообразовательной модели (Müller [прим. 57] 4 f. *et passim*) – ведь понятно, что нелегко найти общие смысловые признаки в массе, насчитывающей ок. 2000 единиц.

⁸² А. Мюллер (*ibid.* 14; 16 f.) отмечает, что образования на -ίζω особенно часто производились от основ на -ο.

⁸³ *Schol. Theocr.* 2, 30 a (p. 273, 3 Wendel): ... ῥόμβος ὁ χάλκεος ... τὸν δὲ ῥόμβον οἱ Ἀττικοὶ ῥύμβον καλοῦσι; *Schol. in Apoll. Rhod.* I, 1134 sqq. (p. 103,

ли Дионисия Перизэгета, ст. 1131 (*Geogr. Gr. Min.* II, p. 173; *schol. ad loc.*, *ibid.*, p. 456), или у Евстафия Фессалоникийского (*Eustath. In Od.* I, 14, 15–21 Stallbaum). Из употребления авторов и наблюдений лексикографов видно, что ῥόμβος – это и ‘волчок, или юла’, любимая игрушка детей и молодых людей (Марк Аврелий охотно сравнивал с ней “игрушки” взрослых: V, 36, 2; II, 17, 1).⁸⁴ Этот затейливый предмет охотно использовали и в магических практиках,⁸⁵ причем небезразличен бывал и возникающий при вращении этого “кубаря” звук.⁸⁶ То же слово стало означать и известную геометрическую фигуру у математиков,⁸⁷ по которой был назван соответствующий узор на одежде⁸⁸ или рыба вроде *Pleuronectes rhombus*.⁸⁹ Как иногда считают, употреблялось выражение ῥόμβος и применительно к стержню, или оси веретена,⁹⁰ приближаясь по смыслу к обозначениям ἄτρακτος или κλωστήρ (последнее – в том значении, какое ему придано в стк. 10). Вряд ли, однако, это значение ῥόμβος (даже если допустим его существование) как-нибудь подразумевалось у ῥομβίζω в анализируемом стихе, раз веретено тут же названо κλωστήρ. Скорее можно было бы подумать, что имеется в виду ῥόμβος-волчок, причем ῥομβίζειν получало бы значение ‘за-

3 Wendel): ... τινές δε ῥόμβον αὐτὸν καλοῦσιν, ὡς καὶ Εὐπολις ἐν Βάπταις (fr. 83 Kassel – Austin) καὶ Δίδυμος (fr. I, 5, 33 Schmidt 69).

⁸⁴ M. Fittà. *Spiele und Spielzeug in der Antike. Unterhaltung und Vergnügen im Altertum.* Aus dem Italienischen übers. von C. Homann (Stuttgart 1998) 76 ff.

⁸⁵ Phot. *Lex.* P (491, 10 d: ῥόμβος· ὃ ἔχουσιν οἱ ἐπιθειάζοντες ὡς τύμπανον. Cf. *Schol. Apoll. Rhod.* p. 269, 14 Wendel: ... ὑπὸ τῶν φαρμακίδων ῥομβίων καλεῖται; cf. *Orphic.* 1 B 23 DK (I, p. 20, 7).

⁸⁶ *Eustath. In Od.* I, 14, 16 sq.: ... ὃν (*scil.*) ῥόμβον τύπτοντες ἡμᾶσι καὶ στρέφοντες, ἐποιοῦν δινεῖσθαι καὶ ψόφον ἀποτελεῖν.

⁸⁷ Ш. Мюглер (Ch. Mugler. *Dictionnaire historique de la terminologie géométrique des Grecs* [Paris 1958] 373 suivv.) приводит следующее определение из Прокла (*Procl. In Eucl.* p. 172 Friedlein): τὸ ὄνομα τῶ ρόμβῳ κείσθαι ἀπὸ τῆς κινήσεως; сам же ромб как фигура характеризуется как “квадрат во вращении” (τετράγωνον ῥομβούμενον).

⁸⁸ См. *AG* VI, 111, 4: ῥομβωτῶ ... οὐριαχῶ. Ср. ниже прим. 90.

⁸⁹ O. Keller. *Die antike Tierwelt* (Hildesheim 1963 [1913]) II, 366; ср. *Rhombus maximus* (*ibid.*, 368); не исключено, что под *rhombus* могли иметься в виду и некоторые другие разновидности, вроде *Platessa platessa* L.

⁹⁰ *Schol. in Theocr.* 2, 30 et 36, 230 b Wendel: ῥόμβος· ἄτρακτος, ὃ χαλκοῦς τροχὸς ἢ στερεός. Это словоупотребление хотел подтвердить, видимо, и Евстафий (*In Od.* I, 14, 18 sq.): δοκῶν αὐτὸς (*scil.* ῥόμβος) καὶ τι ἐργαλεῖον εἶναι τοῦ ὑφαίνειν, ὡς δῆλον ἐκ τοῦ, ἡμάτια πορφυρᾶ καὶ κρόκινα ῥόμβοις ὑφαίνόμενα. Последняя синтагма приведенного высказывания вряд ли истолкована Евстафием верно: речь, надо думать, идет о расшивке “ромбиками”.

пустить как волчок'. Однако в этом случае смысловой акцент лежал бы на удивляющей наблюдателя продолжительности движения юлы, а не на представлении о конце, которое требуется по контексту.

Другая возможность осмысления ῥομβίζω как метафоры основана на том, что при взгляде на веретено со стороны иногда появляются как будто ромбические формы.⁹¹ Такое впечатление могли производить: (а) округленные утолщения в нижней части веретена, выточенные ради того, чтобы моток не спадал во время пряденья; (б) помогающие вращению веретена пряслица, вес и сама форма которых служили тому, чтобы сделать вращение более устойчивым; наконец, (в) намотанная на веретене пряжа, напоминающая два конуса, соприкасающиеся в своем широком основании. На основании такого впечатления ῥομβίζειν могло бы получить значение 'придав мотку ромбовидную форму, снять сканую пряжу с веретена',⁹² а значит 'завершить некий цикл'.

Поэтому для осмысления деноминатива ῥομβίζω стоит, как кажется, предполагать у лежащего в основе имени ῥόμβος значение *nomen actionis*⁹³ по действию, обозначаемому образованиями, имеющими другую огласовку: ῥέμβος, ῥέμβω, ῥεμβῶδες.⁹⁴ По смыслу в основе

⁹¹ Веретено с мотком, имеющим в проекции *ромбические* очертания, можно видеть на античных изображениях прях с их инструментами, воспроизведенных, например, у Блюмнера (Blümner [прим. 70] 125, Fig. 42; 45); понятно, что такой облик становился тем определеннее, чем дольше наматывалась прядь. С другой стороны, глаголы на -ίζω имели иногда факитивное значение применительно к обретению соответствующей геометрической формы: κυκλίζω, τετραγωνίζω *etc.* Впрочем, для выражения этой идеи годилось бы скорее ῥομβῶω (ср. ῥομβωτός – 'украшенный ромбами' или 'получивший ромбическую форму', ср. прим. 88).

⁹² Phot. *Lex.* К 808: κλωστήρ ἐκκεκλωσμένος, cf. Ps.-Arist. *De mundo* 7, 401 b: (νῆμα) τὸ μὲν ἐξεργασμένον, τὸ δὲ μέλλον, τὸ δὲ περιστρεφόμενον.

⁹³ С таким представлением настойчиво ассоциировался уже упоминавшийся фонетический вариант ῥόμβος, применявшийся, как помним, не только в быту, но и в области небесной механики. Hesych. *Lex.* Α 1854: αἰθέριος ῥόμβος: οὐρανός (текстологически пассаж весьма ненадежен; ср., впрочем, P 488). Принцип современных гироскопов (< γυρίζομαι) основан на законе сохранения импульса вращения, важном как для теории, так и для приложений ее на практике. На практике, как и в случае паровой машины, применение замеченного ими принципа волчка осталось у древних в сфере детских игрушек и развлечений (Г. Дильс. *Античная техника*. Перевод и прим. М. Е. Сергеев [М.–Л. 1934] 136; W. Krenkel. *Technik // LAW* [1965] 2986).

⁹⁴ О такой "квалитативной переогласовке" ("qualitativer Ablaut") см. Schwyzer *GrGr* I, 421 f., 458. В. Порциг (W. Porzig. *Die Namen für Satzinhalte im Griechischen und im Indogermanischen* [Berlin 1942] 257) понимает ῥόμβος в том же смысле,

лежала обобщенная идея энергичного кругового или вращательного движения (ср. ‘круговерть’),⁹⁵ иногда сопровождаемого вибрацией и соответствующим звуком; *ρόμβος* / *ρύμβος* являли, таким образом, сочетание предметного и абстрагирующего значения.⁹⁶ Именно учет глагольного смысла в семантике *ρόμβος* обеспечивает, как кажется, надежное понимание некоторых затруднительных мест в языке поэзии.⁹⁷ Если это положение справедливо, то *ρόμβιζειν* обозначает каузативное действие, благодаря которому начинается *ρόμβος* как процесс.

Каковы обычные действия пряжи с веретеном?⁹⁸ Привычным движением пальцев она придает веретену с прикрепленным к нему пряслицем (*σφόνδυλος*) момент вращения. Искусно регулируя качество нити и скорость движения, она обеспечивает появление и накручивание

считая, что оно сформировано по модели близкого и по смыслу *στρό(μ)βος* от *στρέφω* (ср. *στένω* / *στόνος*, *φθέγγομαι* / *φθόγγος et sim.*); позже такого рода Verbalabstrakta оформлялись в греческом языке как образования на *-σις*, *-μα*, *-μοσ*.

⁹⁵ Hesych. *Lex.* P 434, 1: *ρόμβω*: περιφορᾶ, κινήσει; Suid. *Lex.* P 222, 1: Ῥόμβον κίνησιν, ἢ κύλινδρον; Pind. *Ol.* 13, 93 sqq.: ἐμὲ δ’ εὐθὺν ἀκόντων ἰέντα ρόμβον παρὰ σκολὸν / οὐ χρὴ τὰ πολλὰ βέλεα καρτύνειν χεροῖν; *Schol. ad Dion. Perieg. Descr. orbis* v. 1131 (*Geogr. Gr. Min.* II, p. 456): ... ὡς Εὐριπίδης ἐν Πειρίθῳ αἰθέριον ρόμβον φήσιν, ὃ ἔστι τροχοειδῆ κίνησιν κτλ.; *Schol. in Apoll. Rhod.* p. 269, 10 Wendel, где занимающее нас значение *ρόμβος* охарактеризовано так: οὕτω δὲ λέγουσι τὰς περιφερεῖς κινήσεις. Ср. определение ромба в прим. 87.

⁹⁶ Конфигурация значений, приобретенных словом *ρόμβος*, оказывается конгруэнтной значениям *δίνοσ* – предметному (‘ток для молотбы’) и глагольному (‘вихреобразное движение вокруг оси’); общим было и употребление обоих имен в космологическом контексте. Космический *δίноσ* производится, по Анаксагору (Clem. Alex. *Strom.* 2, 14 = 20 A 57 DK), Мировым Разумом, ср. Arph. *Nub.* 828: *Δίνοσ βασιλεύει τὸν Δί’ ἐξεληλακώς*, где ΔΙΝΟΣ превращено в имя собственное, забавно напоминающее имя Зевса (Δία).

⁹⁷ Так, поэтическое сочетание *ρόμβος ἀλάστωρ* из эпиграммы Маркелла (*AG App.* I, 263, 34 sq.) тут же пояснено словами *στυγερὴν δὲ κυλινδήσει κακότητα*, а значит, *ρόμβος* равносильно здесь выражениям *ρέμβασμός* (*ρέμβεσθαι*) или *στρέφεσθαι*, *στροφεῖσθαι*, *κυκλεῖσθαι*. Иначе говоря, через *enallage* *ρόμβος ἀλάστωρ* получает смысл *непрестанного кружения* по свету под влиянием демона мести, заставляющего свою жертву искать и не находить себе места (ср. Eur. *IT* 79 sqq.: Орест стал *περιπολῶν καθ’ Ἑλλάδα* в результате *τροχήλατος μανία*, насланной на него Эриниями).

⁹⁸ Для дальнейшего анализа нам была полезна беседа с исследователем прядения у восточных славян и у сибирских народов О. В. Лысенко (Российский Этнографический Музей в Петербурге), что, конечно, не возлагает на него ответственности за выводы, делаемые здесь на греческом материале.

нити желаемого ей свойства. Это действие пряж описывается в греческом языке такими *verba contorquendi* как ἐλίσσειν (Hdt. 4, 34, cf. 2, 38; Eur. Or. 1432; Phoen. 1622; Arph. Ran. 1346 sqq.), τρίβειν,⁹⁹ γυρίζειν¹⁰⁰ и некоторыми другими, как это видно из платоновской картины занятых прядением Парок (*Resp.* 617 с 5–7): καὶ τὴν μὲν Κλωθῶ τῇ δεξιᾷ χειρὶ ἐφαλτομένην συνεπιστρέφειν τοῦ ἀτράκτου τὴν ἔξω περιφορᾶν. Ниже, описывая Клото, Платон выражается так (620 е 2–4): ὑπὸ τὴν ἐκείνης χειρᾶ τε καὶ ἐπιστροφῆν τῆς τοῦ ἀτράκτου δίνης. Если сила вращения веретена оказывалась слишком значительной, нить, которую тянут из кудели, чтобы сучить ее веретеном, рвалась иной раз и против воли: пряхам нужен был навык, чтобы этого *не* случилось.¹⁰¹

Итак, (ἐπι)ρομβεῖν – непереходный глагол, обозначавший различные типы вращательного движения вокруг своей оси,¹⁰² между тем как прямо-переходное ρομβίζειν означало ‘придавать сильный вращательный импульс, решительно закрутить’ (ср. русск. разг. ‘крутануть’).¹⁰³ Если в процессе прядения веретену придать чересчур мощное вращение, то оказавшаяся между веретеном и куделью нить, которую почему-либо перестали тянуть, натягивается и рвется. Когда пришел час Аполлония, пряжа Клото резко *закрутила* – ἐρόμβισεν – свое веретено, что тут же порвало нить жизни боспорянина.

Таким образом, более детально проведенный анализ ἐρόμβισέν σε в *КБН* 119 подтверждает вероятность гапакса ρομβίζειν, но не подтверждает повторенную в *LSJ* идею Гервердена насчет ρομβίζειν = ρομβεῖν: правильно выбранная Герверденом форма ρομβίζω обладает естественной для образований на -ίζω фактитивностью, что и подходит по контексту боспорской эпитафии. Латышев, напротив, неправильно выбрав глагольную модель на -έω для объяснения ἐρόμβισεν в *КБН* 119, предложил неподходящее для подразумеваемого им ρομβεῖν,

⁹⁹ Ср. δακτυλότριπτος (о веретене): *AG* VI, 247, 3.

¹⁰⁰ Античное употребление γυρίζομαι видно из следующего пассажа: *Schol. in Opprian. Halieut.* 4, 440, 2–4 Bussemaker: κλωστήρ ἐργαλείον σταυροειδές, ὅπερ γυριζόμενον διὰ χειρὸς κλώθει τὸ παρατυχὸν λίνον.

¹⁰¹ Hieron. *Epist.* 128 Labourt, *Ad Pacatulam* (о воспитании девочки): *Interim et tenero temptet pollice fila deducere; rumpat saepe stamina, ut aliquanto non rumpat.*

¹⁰² δινέω описывало скорее движение вокруг другого предмета, но могло выступать и вместо ρομβέω, как показывает приведенный выше пассаж из Платона.

¹⁰³ Среди хронологически и семантически организованных перечней А. Мюллера (прим. 57) нетрудно найти параллели к отстаиваемому нами значению среди образований на -ίζω, а именно в категории *objectiva (factitiva)*: ἐρίζω, λήζω, ὀρκίζω *et sim.*

но нужное по контексту прямо-переходное значение; ‘завертеть’, использованное Латышевым в переводе этого места, весьма точно передает лексический и образно-поэтический смысл, вложенный боспорским поэтом в глагол ῥομβίζειν.

(вторая часть следует)

А. К. Гаврилов

Санкт-Петербургский Институт истории РАН
Bibliotheca classica Petropolitana

Die Fehler im gekonnt auf einer Stele aufgeschriebenen Grabgedicht des Apollonios (CIRB 119), als etwas an sich Ganzheitliches betrachtet, zeigen, dass es sich doch um die *Orthographica* handelt: Neben dem Liquidum im Auslaut ist es hauptsächlich die Unsicherheit des Steinmetzen bei der Schreibung des nicht ausgesprochenen *iota*, die ihn zu den verwirrend hyperkorrekten Schreibungen verführt. Die Umstände des Krieger Todes des Bosporianers sind dem Verf. nach den Ausdrücken χερί und ἔγχος kaum abzugewinnen, da sie v. a. die poetische Ausdrucksweise an den Tag legen. Auch die Gegenüberstellung ἀστένακτος – ἀναστένει (der Fallende stöhnt nicht, seine Ehefrau umso mehr) hat einen offenkundigen rhetorischen Effekt, welchen die griechischen Wörterbücher, aber nicht die russischen Herausgeber des Textes, von Latyshev angefangen, richtig zum Ausdruck bringen.

Die Verbalform ἐρόμβισεν könnte vom Verb ῥομβέω stammen, wenn die Paenultima im Aorist dieses Verbs nicht lang wäre, was einen schweren Verstoß gegen die in jambischen Trimetern gültige und in dem Epitaph des Apollonios konsequent befolgte metrische Regel mit sich brächte. Das zwingt – wiederum *pace* Latyshev – zur Annahme, dem spärlich belegten ῥομβέω sei das u. a. von *LSJ* an dieser Stelle angenommene ἄραξ *ῥομβίζω vorzuziehen, was auch dem Verhältnis beider morphologischer Bildungsmuster und ihrer Produktivität in der entsprechenden Zeit angemessen ist. Von den Modalitäten, wie man von ῥομβος zur Idee eines jähren Lebensendes im Rahmen einer mythologisierenden Ausarbeitung des Bildes der spinnenden Parze gelange, ist diejenige am wahrscheinlichsten, welche – diesmal im Einklang mit Latyshev – von der dem Wort ῥομβος grundlegenden Vorstellung einer um die eigene Achse sich drehenden kräftigen *Bewegung* kommt. κλωστήρ Μοιρέων (Z. 10), die Parzenspindel, ἐρόμβισεν den Apollonios, d. h. Klotho versetzte seinen Lebensfaden in eine so *starke zwirrende Bewegung*, dass der Faden abreißen musste. (Fortsetzung folgt.)

TACITUS IN SCHWERERER ZEIT: ZUR ENTSTEHUNG DES *AGRICOLA*

MANIBUS BERNDTI AMICI*

Der stattliche Tacitus-Band (*ANRW* II 33, 3 [1991]), in dem die die kleinen Schriften (*opera minora*) betrachtenden Berichte zusammengetragen sind, zeigt m. E. ganz überzeugend, daß wir von der Lösung der Entstehungsprobleme, die uns bei jedem dieser Werke immer wieder begegnen, weit entfernt sind.¹ Einen Fortschritt kann man nur in der Quellen- und Stilforschung, also im Nebensächlichen, wahrnehmen: Die Kernfragen (Autorintention, Abfassungszeit) sind noch nicht geklärt. So verhält es sich zunächst mit dem rätselhaften *Dialogus*, für den sich überhaupt kein Bearbeiter fand, der diese Probleme speziell behandelt hätte: H. Merklin erforscht die Echtheitsfrage anhand der Handschriften,² während J. P. Murphy³ sich um die Lücke bemüht und über alles andere nur wenig zu sagen weiß.⁴ Im riesigen *Germania-*

* Dieser Aufsatz wurde während meines dreimonatigen Aufenthaltes in Wolfenbüttel im Herbst 1995 konzipiert und größtenteils geschrieben. Ich bedanke mich bei dem Lande Niedersachsen für das mir gewährte Forschungsstipendium, dem Personal der Herzog August-Bibliothek und besonders bei Frau Jokell für die Erfüllung aller meiner Bestellungen. Den Abschluß konnte ich erst in Mai–Juni 2005 in Wien dank einem Forschungsstipendium von IANINEUM einreichen, wofür ich Frau Mag. Anna Glaser zu danken habe. Für eine sorgfältige Prüfung des Textes, die mein verstorbener Freund Dr. Berndt Funck (1945–1996) nicht zu Ende bringen konnte, bin ich Frau Sonja Schreiner (Wien) und Francisco Martinez Casas (Berlin) sehr verpflichtet. Herr Oberstudienrat a. D. Eugen Ungerer (Stuttgart), Herr Prof. Ottavio Besomi (Zürich) und mein Sohn Alexej Tscherniak (Bremen/Duisburg) haben mir Kopien von manchen mir sonst unzugänglichen Aufsätzen und Tacitus-Ausgaben verschafft, was ich mit der innersten Anerkennung hier erwähnen möchte.

¹ Über die Neuerscheinung, J.-W. Beck, *Germania-Agricola: zwei Kapitel zu Tacitus' zwei kleinen Schriften. Untersuchungen zu ihrer Intention und Datierung, sowie zur Entwicklung ihres Verfassers*, Spudasmata 68 (Hildesheim etc. 1998), s. meine Rezension in *Acta linguistica Petropolitana* I/3 (St. Petersburg 2003) 406–415.

² Vgl.: H. Merklin, "Dialogus-Probleme in der neueren Forschung. Überlieferungsgeschichte, Echtheitsbeweis und Umfang der Lücke", *ANRW* II 33, 3 (1991) 2255–2283.

³ J. P. Murphy, "Tacitus on the Education of the Orator", *ibid.*, 2284–2297.

⁴ *Ibid.*, 2285; auch T. J. Luce, "Reading and Response in the *Dialogus*", in: T. J. Luce, A. Woodman (Hgb.), *Tacitus and the Tacitean Tradition* (Princeton 1993) 11–38, vermeidet gerade die uns interessierenden Fragestellungen.

Bericht von A. A. Lund⁵ trifft man zwar einen verlockend betitelten Abschnitt “Wozu und warum schrieb Tacitus die *Germania*?”,⁶ erfährt aber nur, daß es sich um eine ethnographische Schrift handelt, die anlässlich des Aufenthaltes von Kaiser Traian “mit einer römischen Armee an der unteren Donau” (sic!) geschrieben wurde.⁷

Diese beinahe hoffnungslose Situation mit den beiden taciteischen Schriften haben wir freilich dem Verfasser selber zu verdanken. Der *Dialogus* hat, wie wohl allgemein bekannt, ein Proöm, das über das vermeintliche Anliegen des Werkes unterrichtet (*Dial.* 1, 1 *Saepe ex me requiris, Iusti Fabi* etc.), läßt aber das Publikationsdatum aus. Das letztere ist zwar in der *Germania* vorhanden (31, 2 *ex quo si ad alterum imperatoris Traiani consulatum computemus*), jedoch entzieht sich, wie bereits oben angedeutet, die Gesamtintention jedem nur irgendwie geeigneten analytischen Versuch. Mit dem *Agricola* verhält es sich anders: Ein umfangreicher Prolog (1–3) enthält alles, was man sich nur wünschen kann, von der Autorintention (1, 4 *at nunc narraturo mihi vitam defuncti hominis...* 3, 3 *hic interim liber honori Agricolae soceri mei destinatus* etc.) bis zu weiteren literarischen Vorhaben (3, 3 *non tamen pigebit vel incondita ac rudi voce memoriam prioris servitutis ac testimonium praesentium bonorum composuisse*). Aber die Mischung aus Biographischem und rein Historischem (historisch-ethnographische Exkurse [10–17, 28], Feldherrenreden [30–34]) ist so seltsam, daß man auch hier in Verzweiflung gerät.⁸

⁵ A. A. Lund, “Kritischer Bericht zur *Germania* des Tacitus”, *ANRW* II 33, 3 (1991) 1858 ff.

⁶ *Ibid.*, 1954–1956, vgl. auch 1858–1861.

⁷ *Ibid.*, 1861. Man nimmt üblicherweise an, daß sich Traian im Jahr 98 am Rhein und an der mittleren Donau aufhielt, vgl. Tacitus, *Germania*, Lat. und deutsch von G. Perl = J. Herrmann (Hgb.), *Griechische und lateinische Quellen zur Frühgeschichte Mitteleuropas bis zur Mitte I Jahrtausends u. Z.* II (Berlin 1990) 21. Perl selbst faßt die *Germania* auf als “eine historisch-politische Analyse des Problems Germanien aus der Sicht des *Imperium Romanum* mit seinem universalen Herrschaftsanspruch” (22), d. h. als “eine historische Denkschrift” (24). Dagegen verzichtet D. Timpe in seinem scharfsinnigen Aufsatz (“Die Absicht der *Germania* des Tacitus”, in: H. Jankuhn und D. Timpe [Hgb.], *Beiträge zum Verständnis der “Germania” des Tacitus I* [Göttingen 1989] 106–127) auf eine eindeutige Lösung: “(Die *Germania*) verbirgt anscheinend... die klare gedankliche Zielrichtung, die Grund der Themawahl, Funktion des Einzelnen und Zweck des Ganzen erkennen ließe ... man kann den Befund nicht überspringen zugunsten einer isolierten Absichtsdeutung” (114).

⁸ Man möge uns die kleine Übertreibung nachsehen: Die Altphilologen pflegen gemeinhin gute Nerven zu haben; z. B. versucht G. Petersmann († 31. I. 2001) in seinem sonst sehr lesenswerten Bericht (“Der *Agricola* des Tacitus: Versuch einer Deu-

I. ALTER SCHLAUCH UND NEUER WEIN

Die Antwort darauf scheint bereits vor mehr als hundert Jahren gegeben worden zu sein: 1871 glaubte kein geringerer als Georg Andresen, durch K. Hirzels⁹ Beispiel angeregt, im *Agricola* eine frühere historische Vorarbeit über Britannien, nämlich ein Teil der von Tacitus in Angriff genommenen Geschichte des flavischen Zeitalters, zu erkennen, den er später zu einer Biographie seines Schwiegervaters umgestaltet habe.¹⁰ Diese m. E. ganz plausible Hypothese stieß jedoch sofort auf beinahe allgemeine Ablehnung.¹¹ Das

tung”, *ANRW* II 33, 3 [1991] 1785–1806) zwar die von A. Dihle (*Die Entstehung der historischen Biographie*, SBHAW phil.-hist. Kl. 1986, 3 [Heidelberg 1987]) zu Recht hervorgehobene “geradezu gewaltsame Verbindung der literarischen Konventionen zweier... für den gebildeten Leser jener Zeit verschiedener Gattungen” (31) als eine Sallust-Nachahmung darzustellen, ist aber am Ende gezwungen, über eine “neue Literaturform, die sich aus Gattungssynkretismen ergibt” (*ibid.*, 1805), zu sprechen.

⁹ S.: K. Hirzel, *Über die Tendenz des Agricola von Tacitus* (Tübingen 1871). Herr Alexej Romanov, Nationalbibliothek Russlands, St. Petersburg (leider im November 2004 verstorben), hat freundlicherweise für uns diese seltene Schrift per Fernleihe beschafft.

¹⁰ G. Andresen, “Die Entstehung und Tendenz des taciteischen Agricola”, in: *Festschrift des Grauen Klosters* (Berlin 1874) 291–314, bes. 302 ff.

¹¹ Der Streit um die Tendenz und das literarische Genre (*laudatio funebris*, Biographie, politische Schrift usw.) des *Agricola* begann noch im 19. Jahrhundert, vgl. eine umständliche Zusammenstellung in: M. Schanz, *GRL* II (München 1892) 366–367. Betreffs der Hypothese Andresens wird man auf A. Eußners Rezension im *Jahrbb. f. cl. Phil.* 111 (1875) 346–350 verwiesen, vgl. auch: H. Schoell, *Jenaer Literaturzeitung* (1874) 555. Viel positiver war F. Leo’s Urteil: “Weder die Einleitung (10, 1 *Britanniae situm* etc.) noch die Vorgeschichte noch die Schlachtbeschreibung in dieser Form hat eine Analogie in der biographischen Literatur... Andresen ist in seinen Folgerungen zu weit gegangen, aber in der Sache hat er ganz recht. *Agricola* und *Germania* beweisen, daß Tacitus schon damals ernstlich mit den Vorarbeiten für sein Hauptwerk beschäftigt war” (*Die griechisch-römische Biographie* [Leipzig 1901] 224 ff.). In seinem *RE*-Artikel erwähnt L. Schwabe Andresens Aufsatz überhaupt nicht, aber die latente Polemik schimmert in seinen Worten: “(Tacitus)... wohl unterstützt durch seine Vorarbeiten für die Historien, wofür ihm *Agricolae* Mitteilungen – A. 24 – und Aufzeichnungen zu gebote standen” (“P. Cornelius Tacitus”, *RE* IV [1900] 1572, 54 ff.); nur eine flüchtige Charakteristik der Hypothese ohne den Namen ihrer Verfasser bietet A. Gudeman (Hgb.), *Tacitus, De vita Iulii Agricolae, Germania* (Boston etc. 1928 [Nachdr. 1950] 312), aber er verweist auf seinen Aufsatz in den *Proceedings of the American Philological Association* 28 (1897) XLVIII–LIII, wo eine ausführlichere Besprechung zu finden ist. Dasselbe gilt für die englischen Ausgaben von H. Furneaux ([Oxford 1898] 15) und von J. G. C. Anderson ([Oxford 1922] XXIII ff.). Den Namen Andresens und seine Hypothese, aber keine bibliographischen Hinweise treffen wir bei S. Borzsák, “P. Cornelius Tacitus”, *RE* Suppl. X (1968) 400, 12–15 (er beruft sich dabei auf Schanz, *GRL* II² [1913] 300, vgl. auch M. Schanz–C. Hosius, *GRL* II⁴ (München 1980 [1935]) 616), ebenso wie bei R. M. Ogilvie (*Corn. Taciti de vita Agricolae*. Ed. by R. M. Ogilvie and I. Richmond [Oxford 1976])

war aber noch zu den schönen Zeiten der letzten Jahrhundertwende: Das Ende unseres Millenniums jedoch bescherte viel Ärgeres und ermöglichte uns dadurch unerlaubter-, wenn nicht gar unerwünschterweise einen tieferen Einblick in die Entstehungsgeschichte des *Agricola* zu gewinnen. Gerüstet mit der bitteren Perestroika-Erfahrung behandeln wir zunächst:

1. Die Exkurse (10–17, 28)

Für die Biographie des *Agricola* standen Tacitus reiche mündliche Quellen zur Verfügung: Die Erinnerungen seiner Frau, der Tochter des verstorbenen Feldherrn, sowie die Mitteilungen seiner Schwiegermutter, die zeitlebens ihren Gatten überallhin begleitete, vgl. 6, 2 *auctus est ibi filia* (Asia, 63/64 n. Chr.); 29, 1 *Initio aetatis Agricola domestico vulnere ictus anno ante natum filium amisit* (Britannia, 84 n. Chr.). Auch seine eigenen Gespräche mit dem Schwiegervater waren ihm noch frisch im Gedächtnis (vgl. 24, 3 *Saepe ex illo audivi*); für die Kindheits- und Jugendjahre (also 40–62 n. Chr.) sind sie besonders wichtig, vgl. 4, 3 *memoria teneo solitum ipsum narrare se prima in iuventa studium philosophiae... hausisse*.¹²

Es muß aber hervorgehoben werden, daß *Agricola*, pace L. Schwabe u. a.,¹³ keine Kommentare hinterließ, obgleich er nach seiner Rückkehr aus Britannien die dazu nötige Muße hatte. Es sei hier dahingestellt, ob er aus Bescheidenheit oder aus Vorsicht so verfuhr, um Domitians Argwohn gar

15 n. 1). Dagegen ist der Aufsatz in: P. Corn. Tacitus, *Die historischen Versuche: Agricola, Germania, Dialogus*, übers. und hg. v. K. Büchner (Stuttgart 1955) 79, und ganz besonders im Nachwort der Reklamausgabe von R. Feger (Stuttgart 1973 [1990]) 137, zusammen mit der Dissertation Hirzels erwähnt; auch H. Heubner, *Kommentar zum Agricola des Tacitus* (Göttingen 1984) 145, und A. Städele (Hgb.), Corn. Tacitus, *Agricola, Germania* (München 1991) 390, führen ihn in seinen Bibliographien an. Aber resümierend soll man zugeben, daß die aktuelle Wertung dieser Arbeit Andresens eher negativ ist: "Diese kühne Hypothese vermag zwar manche Unstimmigkeit zu bereinigen, ist aber kaum beweisbar... Daher fand sie kaum Anklang", s.: P. Steinmetz, "Die literarische Form des *Agricola* des Tacitus", in: G. Radke (Hgb.), *Politik und literarische Kunst im Werk des Tacitus*, DAU, Beiheft 1 zu Reihe 14 (Stuttgart 1971) 131, vgl.: R. Hanslik, "Tacitus 1939–1972", *Lustrum* 16 (1971–1972) 210 Anm. 197, wo die Hypothese Andresens explizit nicht erwähnt wird und sich höchstens hinter 6) *opus sui generis* (C. Giarratano, G. Paratore) verbergen könnte.

¹² Laut einer jüngsten Hypothese, habe Tacitus bereits als *tribunus militum* 77–79 in Britannien unter *Agricola* gedient, also trete er für manche Sachen als Augenzeuge auf, s.: A. R. Birley, "The Life and Death of Cornelius Tacitus", *Historia* 49 (2002) 2: 230–247, bes. 237–238 und Anm. 42.

¹³ S. zunächst: L. Alfonsi, "Discussioni su letteratura storiografica 'inconnue'", *Studi Urbinati* 49 (1975) = *Atti del convegno "Gli storiografi latini tramandati in frammento"* (Urbino, 9–11 maggio 1974): 1, 39–47, bes. 44–46.

nicht erst zu erregen. Sicher ist lediglich, daß Tacitus ein solches lobenswertes Unterfangen unbedingt erwähnt hätte. Als er jedoch an dem *Agricola* arbeitete, war er einzig und allein auf seine gelegentlichen Notizen und auf sein Gedächtnis bzw. auf das seiner Frau und seiner Schwiegermutter angewiesen.

Unter solchen Umständen pflegen unerwartete Lücken zu entstehen, was zusätzliche Untersuchungen erforderlich macht. Wäre das hier nicht der Fall, so setzt die Stelle 10, 1 *Britanniae situm populosque multis scriptoribus memoratos non in comparationem curae ingeniive referam* zumindest eine ausgedehnte Belesenheit oder besser eine zielgerichtete Beschäftigung voraus. Selbst in viel ruhigeren Zeiten schien die *onerosa collatio* manchen Freunden des Tacitus gar zu mühevoll (Plin. *Ep.* V, 8, 12), während in den spannungsgeladenen Jahren 97–98¹⁴ eine wissenschaftliche Tätigkeit bei einem politisch aktiven Mann (Tacitus war *consul suffectus* des Jahres 97) ganz und gar unvorstellbar ist.¹⁵ Unter Nerva schrieb man nichts Ernsthaftes:¹⁶ *De aquis* des Frontin, übrigens ein durchaus technisches Werk, steht in dieser Hinsicht ganz allein. Warum sollte also gerade bei Tacitus eine Ausnahme gemacht werden? Seine ausgezeichneten Sachkenntnisse, seine sich stets bewährende Genauigkeit, kurzum alles, was sich als politisch Bedingtes oder strikt Persönliches einer Erklärung entzieht, stammt aus den Vorarbeiten.

2. Die Feldherrenreden (30–34)

Die großartigen militärischen Parallelreden vor der entscheidenden Schlacht am Berg Graupius machen in einem an sich kleinen Werk so-

¹⁴ S.: K. H. Schwarte, "Traians Regierungsbeginn und der *Agricola* des Tacitus", *BJ* 179 (1979) 139–175, wo eine detaillierte Rekonstruktion der Ereignisse zu finden ist, und zwar der erfolglose Umsturzversuch des C. Calpurnius Crassus (Cass. Dio LXVIII, 3, 2), der Praetorianeraufstand und die Beseitigung der Mörder Domitians (*ibid.*, LXVIII, 3, 5 und *Epit. de Caes.* 12, 7), wobei vielleicht der Befehlshaber eines *ad Orientem amplissimus et famosissimus exercitus* (Plin. *Ep.* IX, 13, 11), wohl M. Cornelius Nigrinus Curiatius Maternus, mit im Spiele war; dann die Adoption des M. Ulpius Traianus am 27. Oktober 97 und, aller Wahrscheinlichkeit nach, eine allmähliche Wiederherstellung der Ruhe (trotz Plin. *Pan.* 8, 5 *statim consedit omne tumultus*, vgl. Plin. *Ep.* X, 52 *diem, domine, quo servasti imperium, dum suscipis*).

¹⁵ Dies bestätigt auch das Beispiel Rußlands an der Schwelle des dritten Jahrtausends n. Chr.: Während des Kampfes um die Reformen (Fall der Berliner Mauer, Wiedervereinigung Deutschlands, Zerfall der UdSSR) standen die Bibliotheken in St. Petersburg leer, jetzt sind sie wie eh und je gut besucht, obgleich die ständig steigenden Preise und der kümmerliche Lohn russischer Geisteswissenschaftler jede ernsthafte Arbeit torpedieren.

¹⁶ Vgl. R. Martin's skeptische Äußerungen über Plin. *Ep.* I, 13, 1 *vigent studia* (R. Martin, *Tacitus* [London 1989] 37).

fort auf sich aufmerksam: Sie umfassen 4 Kapitel von insgesamt 46 oder 3 Seiten von 23, also 1/8 oder 13% des Gesamttextes. Auch ruft ihre literarische Vollkommenheit, zunächst die gewaltige Rhetorik der Calgacus-Rede, die keinen geringeren als Justus Lipsius begeisterte,¹⁷ Zweifel hervor, ob diese Reden von einem Mann verfaßt werden konnten, der vier Seiten weiter bitterste Worte gegen sich selbst richtete (45,1 *mox nostrae duxere Helvidium in carcerem manus* etc.). Es ist ebenfalls zu berücksichtigen, daß militärische Dilogien trotz *Ann.* IV, 33, 4 im 1. Jh. n. Chr. aus der Geschichtsschreibung allmählich verschwinden: Wir finden sie weder bei Lucan noch Curtius Rufus.¹⁸ In *Ann.* XIV, 35–36 begnügt sich Tacitus mit einem Resümee der Reden von Boudicca und Suetonius Paulinus. Das Genre scheint zu den Rhetoren übergewechselt zu sein. Aller Wahrscheinlichkeit nach gehört das späte Zeugnis im *Agricola* zur Flavierzeit, die – und vielleicht nicht zuletzt Domitian selber – solchen Deklamationen gegenüber äußerst aufgeschlossen war.¹⁹ Unter Nerva hätte sich ein ernstzunehmender Schriftsteller, der zugleich ein politisches Amt bekleidete, wohl kaum darum gekümmert. Analogien aus der modernen russischen Publizistik, die das Literarische weitgehend aus dem Alltag verdrängte,²⁰ bestätigen diese Schlussfolgerung m. E. eindeutig.

¹⁷ C. Corn. Taciti opera quae extant J. Lipsius quantum rec. (Lugd. Bat. apud Fr. Raphelengium 1595) liber commentarius p. 566, ad p. 672 (= *Agr.* 31, 2) *Nata servituti mancipia* etc.: “Egregium vero membrum, et qualia multa in pulcherrimo corpore huius orationis, qua, moriar, si quid meo sensu prudentius, disertius, argutius est in omni Romana lingua”.

¹⁸ Vgl.: Verf., “Тацит и жанр парных речей полководцев в античной историографии” (“Tacitus und das Genre der Feldherrenpaarreden in der antiken Historiographie”), *VDI* 1983: 4, 150–162, bes. 158 ff. Die Hauptthese dieses Aufsatzes besteht darin, daß nach 31, 4 *paenitentiam* mindestens zwei Zeilen ausgefallen sind; also jeder Versuch, *laturi* zu korrigieren, ist von Anfang an zum Scheitern verurteilt. In der Rede *Agricolae* 33, 4 *quando dabitur hostis, quando †animus†?* ist m. E. <*campus*> die beste Lösung, s.: Verf., “Campus в четвертой буколке Вергилия и у Тацита (*Ecl.* 4, 28; Tac. *Agr.* 33, 4)” [*“Campus in der 4. Ecl. Vergils und bei Tacitus”*], *Индоевропейское языкознание и классическая филология VI* (St. Petersburg 2002) 215–219.

¹⁹ S.: H. Bardon, “Le goût à l’époque des Flaviens”, *Latomus* 21 (1962) 732–748 und besonders K. M. Coleman, “The Emperor Domitian and Literature”, in: *ANRW* II 32, 5 (1986) 3087–1115; B. W. Jones, *The Emperor Domitian* (London–New York 1992) 12–13, 70, 103–104, 198.

²⁰ Die Zahl und die Auflagenhöhe verschiedener Zeitungen und Blätter wuchsen während der Perestroikaphase ins Unermeßliche, dagegen standen Theater und Museen leer.

3. Die Komposition des *Agricola*

Auch kompositorisch gesehen ist die brillante Calgacus-Rede überflüssig: Zur Verherrlichung des *Agricola* hätte seine eigene Rede vollkommen ausgereicht.²¹ Es handelt sich aber keineswegs um die einzige Schwäche, die man Tacitus nachsagen kann. Noch auffallender ist m. E., daß der große britannische Exkurs (10–17) hier fehl am Platze ist. Er schildert uns Land und Leute, dann die Geschichte der Region bis zum Jahr 77, als *Agricola* sein Amt als Statthalter übernahm, verhehlt aber die Tatsache, daß er britischen Boden zum ersten Mal 17 Jahre früher betreten hat (5, 1 *prima castrorum rudimenta in Britannia Suetonio Paulino, diligenti ac moderato duce, approbavit*).²² Eine geographisch-historische Beschreibung Britanniens würde man am ehesten gerade hier erwarten. Die von Tacitus vorgenommene Disposition führte jedoch zu einer teilweise parallelen Darstellung, vgl. beispielsweise Boudiccas Auflehnung (5, 2–3 und 14, 3–16, 2), Bolanus' und Cerialis' Statthalterschaft (7, 3–8, 3 und 16, 5–17, 1); das anrühliche Vorgehen der XX Legion während des Bürgerkrieges stellt sich uns deshalb ziemlich konfus dar (7, 3 und 16, 3–5).²³ All dies mußte natürlich um jeden Preis vermieden werden, umso mehr als Suetonius Paulinus' verzweifelter Marsch nach Londinium und zurück, dem sich die Entscheidungsschlacht anschloss, noch eindrucksvoller hätte wirken können, als man ihn jetzt in *Ann.* XIV, 33 ff. lesen kann, hätte man ihn mit *Agricola*s Augen gesehen, der sich ja im Stab des Paulinus (5, 1 *electus quem contubernio aestimaret*) befand.²⁴ Auch *Agricola*s Biographie litt darunter, denn es reichte wohl nicht aus, zu schreiben: 5, 3 *intravitque animum*

²¹ Vgl. die Meinung des von kurzem gestorbenen Heinz Heubners, eines recht konservativ gesinnten Kritikers: "Die Abweichungen vom reinbiographischen Schema (d. h. die Exkurse – A. T.) sind also strikt auf *Agricola* als Gegenstand der Schrift ausgerichtet, und einzig in den Feldherrenreden konnte man allenfalls ein Zuviel an historiographischen Stilmitteln sehen" (Heubner [o. Anm. 11] 139–140).

²² Vgl. einen Abschnittstitel im sonst vorbildlichen Kommentar Heubners: "Geschichte des römischen Britannien vor *Agricola*" (13, 1–17, 2) (*ibid.*, 46), d. h. vor *Agricola*s Statthalterschaft.

²³ Vgl. *Hist.* I, 60 und III, 44. Die vor kurzem in Carlisle (Cumberland) gefundene Schulverschreibung auf einem Holztäfelchen, *Imp(eratore) Domitiano VIII co(n)s(ule) VII Idus Novembres Q. Cassius Secundus, miles leg(ionis) XX, (centuria) Calui Prisci* etc. (siehe R. S. O. Tomlin, "The 20th Legion at Wroxeter and Carlisle in the First Century: the Epigraphic Evidence", *Britannia* 23 [1992] 146–158 und *AE* 1992, n. 1139) legt Zeugnis davon ab, daß die Beinamen der Legion *Valeria Victrix* erst seit *Agricola*s Statthalterschaft verliehen wurden.

²⁴ Mit Recht hat u. E. Helmut Schmeck in seiner Schulausgabe des *Dialogus* und des *Agricola* (Paderborn s. a.) auch *Ann.* XIV, 31–37 gesetzt (*ibid.*, 91).

militaris gloriae cupido: Der furchtbare Sommer des Jahres 61 machte den Jüngling zum *particeps gloriae* (vgl. 8, 2–3), weshalb er sein glänzendes *matrimonium* (6, 1) im nächsten Jahr beging und 8 Jahre später das Kommando über die XX Legion, die sich bei der Niederwerfung der Revolte sehr verdient gemacht hatte (7, 3), übernehmen konnte und schließlich auch die britannische Statthalterschaft.

4. Dunkle Textstellen

Auch bei Wiederholungen bleiben Unklarheiten oft nicht aus, z. B.:

1) 26, 1 (*Britanni*)...*nonam legionem ut maxime invalidam nocte adgressi* etc. Daß die IX Legion besonders schwach war, wie es übrigens für die drei anderen²⁵ (*II Augusta*, *II Adiutrix* und *XX Valeria Victrix*) zu vermuten ist (sonst hätten wir etwas wie *ut minus validam* erwartet),²⁶ erfahren wir nur hier. Noch 1922 glaubte man, es sei eine natürliche Folge der schmerzlichen Niederlage während des Aufstandes von 60–61 (*Ann. XIV, 32, 3 et victor Britannus ... fudit legionem, et quod peditum interfecit*, vgl. 35, 2 *cecidisse legionem, quae proelium ausa sit*).²⁷ Aber bereits 1882 hat Ulrichs auf eine in Tibur/Tivoli aufgefundene Inschrift aufmerksam gemacht, wo ein gewisser *L. Roscius Aelianus, trib. mil. leg. IX Hisoan(ae) vexillarior(um) eiusdem in expeditione Germanica* etc. (*CIL XIV 3612 = ILS 1025*) erwähnt wird.²⁸ Es nahmen also am Krieg gegen die Chatten auch Abteilungen aus Britannien teil. Literarische Quellen schweigen darüber. Aber warum erfahren wir es nicht von Tacitus selbst, warum unterläßt er es, den neidischen Kaiser anzuklagen und das militärische Talent seines Schwiegervaters hervorzuheben, der mit geschwächtem Heer zweimal die Caledonier schlug? Die einzige mögliche Antwort kann nur sein, daß die

²⁵ Nach L. v. Ulrichs, *Die Schlacht am Berge Graupius. Eine epigraphische Studie* (Würzburg 1882) 5, wurde eine Legion in der Provinz zurückgelassen, daher der Vormarsch in drei Abteilungen (25, 4 *diviso et ipse in tres partes exercitu incessit*).

²⁶ *Invalidus* bezüglich eines Heeres kommt bei Tacitus nur noch einmal vor: *Hist. IV, 79, 2 et Civilis illuc intenderat, non invalidus* (Litote!), *flagrantissima cohortium suarum integra*; sonst treffen wir *nihil/minus validus*, s.: A. Gerber, A. Greef, *Lexicon Taciteum* (Lipsiae 1877) 1735 ff. Daher scheint es uns wichtig zu sein, den Unterschied zwischen *maxime invalidam* und *minus/minime validam* zu bewahren: Eine Übersetzung wie “moins solide” (H. Goelzer, H. Bornecque, H. Rabaud (Hgb.), *Tacite, Dialogue des Orateurs, Vie d’Agricola, la Germanie* [Paris 1922]) ist sinnwidrig.

²⁷ Goelzer, Rabaud, *ibid.*, XXV n. 1 und sogar V. d’Agostino (Hgb.), Tacitus, *De vita et moribus Cn. I. Agricolae* (Torino 1962) 52 *ad loc.*

²⁸ S.: Ulrichs (o. Anm. 25) 25, der selbstverständlich ältere Inschriftensammlungen benutzte, nämlich Orelli 3569 und Henzen III, p. 372.

beiden Schlachtschilderungen aus einem früherem historischen Werk ohne große Änderungen übernommen wurden. Dieses Werk sollte wohl eine entsprechende Erwähnung des Abmarsches britannischer Vexillationen nach Germanien irgendwo oben enthalten, die hier, wie gewöhnlich bei Tacitus, nicht dubliert wurde.

2) 28, 3 *atque ita circumvecti Britanniam, amissis per inscitiam regendi navibus, pro praedonibus habiti, primum a Suebis, mox a Frisiis intercepti sunt*. Die Erzählung von der Flucht in die Heimat der Usiper-Kohorte (c. 28)²⁹ wimmelt von textologischen Schwierigkeiten (28, 1 *remigante*;³⁰ 2 *mox ... rapt<um> <ex>isse<nt>*). Die Endphase der Fahrt ist m. E. unklar. Wo verloren die Usiper ihre Schiffe?³¹ Wo ist eigentlich das von Ogilvie postulierte "suebische Ufer"³² zu suchen? Nach Tacitus sollte es sich am ehesten an der Ostsee befinden, die *Suebicum mare* (*Germ.* 45, 2) genannt wird; auch die heilige Insel der Sueben lag nicht weit davon im Ozean (*Germ.* 40, 2). Trotzdem denkt man seit Müllenhoff an die Eidermündung in Holstein³³ oder an die Küste von Schleswig-Holstein im allgemeinen.³⁴ Aber von dort aus bis Ost-Friesland ist es noch immer eine lange Strecke. Selbst wenn die Usiper nach dem Schiffbruch über Boote verfügen konnten, war es den erschöpften Menschen kaum möglich, unbemerkt an der chaukischen Küste vorbeizufahren. Vielleicht kamen nicht alle Schiffe zugleich in der Helgolander Bucht um; oder, was noch wahrscheinlicher ist, sind hier unter den Sueben die Chauken zu verstehen.³⁵ Die erste Bear-

²⁹ Vgl. die ähnliche Revolte der Franken am Pontos in 279 n. Chr. (*Incerti pan. Constantio Caesari* XVIII, 2; Zos. I, 71, 2), s.: J. Haywood, *Dark Age Naval Power. A Re-assessment of Frankish and Anglo-Saxon Seafaring Activity* [London 1991] 30–32, 155–156 und dazu H. Härke, *Britannia* 25 (1994) 330 (m. E. zu kritisch!). Der Usiper-Episode ist auch ausführlich behandelt (Haywood, *ibid.*, 5–7 und 141–142).

³⁰ Haywood scheint die Lesung *remig<r>ante* anzunehmen, vgl. seine Interpretation: "...their three helmsmen, two of whom were murdered after the third had escaped" ([o. Anm. 29] 6).

³¹ Darüber sagt Haywood nichts Neues, aber er bestreitet die scheinbare Unerfahrenheit der Usiper: "In fact the Usipi were probably wrecked by being blown on lee shore by a gale at a time when, because of hunger or scurvy, they simply became too weak to handle their ships properly – a fate which befell the crew of many a homecoming East-Indiaman in 17 and 18 centuries" (*ibid.*, 6).

³² Ogilvie, Richmond (o. Anm. 11) App. 2, 321 "shipwreck on the Suebic shore".

³³ K. Müllenhoff, *Die Germania des Tacitus = Deutsche Altertumskunde* IV (Berlin 1900) 127–128, vgl. M. Schönfeld, "Suebi", *RE* 2. R. 4 (1931) 569, 57 ff.

³⁴ Perl (o. Anm. 7) 486 *ad loc.*

³⁵ Vgl.: F. Frahm, "Die Entwicklung des Suebenbegriffs in der antiken Literatur", *Klio* 23 (1930) 202: "Tacitus' Quelle war der Name des betreffenden Stammes im

beitung dieser Episode sollte in der Mitte der achtziger Jahre stattfinden (die Quelle war wohl *Agricola*), und damals wußte vielleicht der künftige Geschichtsschreiber noch nicht, daß die Chauken zum suebischen Stamm kaum zugerechnet werden dürften. Später bei der Schilderung der unglücklichen Rückfahrt des Germanicus, wird er sich vorsichtiger äußern, vgl. *Ann.* II, 24, 3 *multos* (sc. *milites* – A. T.) *Angrivarii nuper in fidem accepti redemptos ab interioribus reddidere* (vgl. Goodyear II, 254 *ad loc.*). Hoffentlich wird eines Tages die submarine Archäologie darauf ein Licht werfen können, obgleich die Nordsee in dieser Hinsicht keine günstigen Bedingungen bietet.³⁶

3) 29, 1 *Initio <insequentis> aestatis Agricola domestico vulnere ictus anno ante natum filium amisit*. "...der von Koestermann vorgenommene Einschub (<*insequentis*> – A. T.) ist gegen Ogilvies Einspruch nötig, weil schlechterdings niemand am 34, 1 (*proximo anno* etc.) divinatorisch erschließen kann, daß 29, 1 mit *aestas* nicht derselbe Sommer wie 28, 1 gemeint sein kann". Diese knappe Zusammenfassung Heubners in seinem Kommentar (86 *ad loc.*) orientiert gut in der Polemik über diese viel diskutierte Stelle. Zu erwähnen wäre, daß dem <*insequentis*> Koestermanns ein <*sequentis*> Ernestis vorangeht und daß G. Brotier <*Septimae*> *initio aestatis* etc. vorgeschlagen hatte. Lediglich der letzte Versuch ist paläographisch einigermaßen begründet, obgleich eine Auslassung von VII nach 28, 4 (*inlustravit*) wohl verdächtig erscheinen kann, zumal die Handschrift sonst keine Spuren der Verwendung von Zahlzeichen trägt. Es liegt hier nahe, am ehesten eine Nachlässigkeit des Verfassers selbst zu vermuten. Offenbar stand ursprünglich die ganze Episode mit der Schlacht am Berg Graupius in einem annalistisch gegliederten Werk. Bei der Übertragung in den *Agricola* wurde der Anfang durch eine biographische Notiz ergänzt, eine chronologische Anpassung jedoch zeitweilig aufgeschoben und letztlich übersehen.

So wird die Hypothese Andresens über eine zweiteilige Zusammensetzung des *Agricola* durch drei weitere Beobachtungen volkpsychologischer (1), literarhistorischer (2) und rhetorisch-künstlerischer (3) Art, wie übrigens noch durch ein paar Ungereimtheiten (4), wenn nicht völlig bestätigt,

Rücken der Friesen offenbar nicht geläufig, deshalb setzte sie den Sammelbegriff ein"; aber so eine Generalisierung kann man wohl auch dem Verfasser selbst zuschreiben, vgl.: Ogilvie, Richmond (o. Anm. 11) 249 *ad loc.*: "Tacitus may be using the name vaguely".

³⁶ S.: O. Harck, "Submarine Archäologie in Schleswig-Holstein", *Offa* 42 (1985) 431.

so mindestens wesentlich gestärkt. All dies berechtigt uns zu weiteren entstehungsgeschichtlichen Fragen überzugehen, und zwar:

II. WOHER STAMMT DER MITTLERE TEIL DES *AGRICOLA* (10–38)?

Wir verfügen nur über eine einzige ausführliche Aussage, denn die meisten Forscher begnügen sich mit einem bequemen, aber sehr unpräzisen Begriff “Vorarbeiten”.³⁷ 1874 glaubte Andresen, “daß Tacitus, während der Mißregierung des Domitian, angeekelt durch die inneren Zustände seiner Heimat, und schon seit Jahren entschlossen, die Geschichte seiner Zeit zu schreiben, sein Auge auf eine glänzende Waffentat richtete und daß der Bericht über diese Waffentat von ihm alsbald in der Gestalt niedergeschrieben wurde, in welcher er uns in den mittleren Kapiteln des *Agricola* vorliegt”.³⁸ M. E. bedarf diese Meinung nur mancher kleiner Berichtigungen, zunächst hinsichtlich der Regierung des Domitian und der Verhältnisse zwischen Tacitus und dem unpopulären Kaiser.

1. Tacitus und Domitian

a) Die Laufbahn

In seinem *Agricola* spricht der Verfasser über den Kaiser mit bitterem Haß. Wenn überhaupt, hatte er dazu nur sehr geringe persönliche Gründe. Was seine Laufbahn betrifft, verdankte er dem Tyrannen und Menschenfeind nicht nur sein Tribunat (vermutlich), dann das Quidecimvirat und die Prätur (die letzte im 88. Jubiläumjahr, so daß er an der Organisation und Durchführung der *ludi saeculares* beteiligt war [Ann. XI, 11, 1]),³⁹ sondern auch sein Konsulat, das er aller Wahrscheinlichkeit nach gemäß der von dem ermordeten Kaiser verfaßten oder sanktionierten Liste (vgl. *Hist. I, 77, 2 ceteri consulatus ex destinatione Neronis aut Galbae mansere ... quorum honori<bu>s ne Vitellius quidem victor intercessit*) erhielt.⁴⁰

Benachteiligt wurde auch sein verdienter Schwiegervater keineswegs: Seit seiner Rückkehr aus Britannien gehörte er zum kaiserlichen Freundes-

³⁷ Z. B. Eußner (o. Anm. 11) u. a.

³⁸ Andresen (o. Anm. 10) 303.

³⁹ G. Knabe (Г. К. Кнабе, “Спорные вопросы биографии Тацита: *cursus honorum*” (“Umstrittene Fragen der Biographie des Tacitus: *cursus honorum*”), *VDI* 1977: 1, 123–144, bes. 132–133) hebt mit Recht die Wichtigkeit dieser Aufgabe hervor.

⁴⁰ S. dazu: E. Koestermann, *Tacitus. Annalen. Kommentar I* (Heidelberg 1963) 15; Borzsák (o. Anm. 11) 387, 63 ff.

kreis. Denn gerade das Gerücht von seiner Vergiftung auf Domitians Befehl beweist eindeutig, daß der in den Ruhestand versetzte Feldherr regelmäßig Einladungen zu den palatinischen und/oder albanischen Banketten bekam. Also können wir mit vollem Recht aus 40, 3 *exceptusque brevi osculo et nullo sermone turbae servientium inmixtus est* erkennen, daß der am frühen Morgen (man begann damals in Rom sehr früh zu arbeiten, vgl. Suet. *Vesp.* 21) auf dem Palatinum angekommene Statthalter zwar von keiner Festrede (diese fand bereits im Senat statt, vgl. 40, 1) oder privatem Gespräch gewürdigt wurde (es fehlte nämlich Domitian an Takt und Herzlichkeit, was besonders zu seiner Unpopularität beitrug),⁴¹ jedoch seinen Platz unter den *amici principis* sofort einnahm. Dies wird durch die Aufmerksamkeitsgesten während der Krankheit des Agricola völlig bestätigt, und noch mehr durch die Freude des Kaisers anlässlich der Erwähnung im Testament (43, 4).⁴² Nicht zufällig ist, daß der von dem Schwiegersohn mit allen literarischen Mitteln gesteigerte Verdacht trotz der schlimmen Reputation, die im Namen Domitians immer steckt, von der modernen Kritik fast allgemein abgelehnt wird.

Kein Wunder, daß bereits 1870 Emmanuel Hoffmann seine "Apologie-Hypothese"⁴³ formulieren konnte, die in der "politischen Parteischrift-Hypothese" ihre weitere Entwicklung fand⁴⁴ (auch der oben erwähnte Aufsatz von Schwarte⁴⁵ gehört hierher). Aber das Thema der Beziehungen zwischen dem Schriftsteller und seinem Kaiser wird damit bei weitem noch nicht erschöpft.

⁴¹ Jones (o. Anm. 19) 160–163, 196 ff., bes. 198 mit dem folgenden Schlußstrich: "He lacked the ability to be at ease with people".

⁴² Dazu ausführlicher: E. Hoffmann, "Der *Agricola* des Tacitus", *Ztschr. f. d. österr. Gymnasien* 21 (1870) 261 ff. Vgl. auch: T. A. Dorey, "Tacitus, Agricola and Domitian", *G&R N. S.* 7 (1960) 66–71 und idem, "*Agricola* and *Germania*", in: T. A. Dorey (Hgb.), *Tacitus. Studies in Latin Literature and its Influence* (London 1969) 5–7; A. R. Birley, "*Agricola*, The Flavian Dynasty, and Tacitus", in: B. Levick (Hgb.), *The Ancient Historian and his Materials. Essays in Honour of C. E. Stevens on his 70-th Birthday* (Farnborough 1975) 139–154, bes. 153; C. de Filippis Cappai, "I rapporti tra Agricola e Domiziano nella biografia tacitiana", *Civiltà classica e cristiana* 10 (Genova 1989) 273–282.

⁴³ Vgl. das Resümee von Schanz (o. Anm. 11) 367: "...Sie (die Schrift–A. T.) sucht Agricola gegen den Vorwurf der Servilität ... zu verteidigen, mittelbar verteidigt der Biograph sich selbst, da er ja auch unter Domitian ausgezeichnet wurde, und sucht Traians Gunst zu gewinnen".

⁴⁴ S.: Ogilvie, Richmond (o. Anm. 11) 16–19; Borzsák (o. Anm. 11) 400–401; Hanslik (o. Anm. 11) 204–228.

⁴⁵ S. Anm. 14.

b) Die *Germania*

Wie bereits angedeutet,⁴⁶ lassen die übrigen *opera minora* noch viel Raum zur weiteren Erforschung ihrer Entstehung.⁴⁷ Dies gilt in erster Linie für die um 98/99 datierte *Germania*, die offensichtlich in wenigen Monaten seit der Veröffentlichung des *Agricola* wohl kaum geschrieben werden konnte. Es war das Verdienst E. Wolffs, darauf hingewiesen zu haben.⁴⁸ Ihm folgten J. G. C. Anderson, E. Kornemann, C. W. Mendell und G. E. F. Chilver.⁴⁹ Aber um weitere Anknüpfungen mit der Zeit Domitians kümmerten sich die obengenannten Gelehrten nicht. Nun liegt die Bemerkung nahe, daß es unter vielen Entstehungshypothesen eine gibt, die die *Germania* gerade als einen Exkurs zu den *Historien* (nämlich zu den letzten Büchern, wo die germanischen Kriege Domitians behandelt wurden) erklärt.⁵⁰ Warum soll man nicht den letzten Schritt gehen und statt der während der Regierung Traians verfaßten *Historien*, die zu einer solchen Verherrlichung seines verhaßten Vorgängers kaum paßten, ihren domitianischen Prototyp ans Licht

⁴⁶ S. oben, S. 86.

⁴⁷ Vgl.: Verf., “Тацит о венедах (*Germ.* 46, 2)” (“Tacitus über die Veneder”), *VDI* 1991: 2, 44–60, bes. 44–52 und zuletzt: “Tacitus, Domitian und die *Germania*”, in: *Материалы международной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения профессора М. И. Стеблина-Каменского* (St. Petersburg 2003) 387–391.

⁴⁸ E. Wolff, “Das geschichtliche Verstehen in Tacitus’ *Germania*”, *Hermes* 69 (1934) 155; Nachdr. in: V. Pöschl (Hgb.), *Tacitus*, *WdF* 97 (Darmstadt 1969) 28 Anm. 48: “Die Konzeption von Tacitus’ Germanenbild und der größte Teil der Vorarbeiten zur *Germania* – vielleicht sogar der Ausarbeitung – muß noch in die domitianische Zeit fallen: er hat sie nicht *stans pede in uno* geschrieben”. Aber er war nicht der erste, vgl. Gudeman (o. Anm. 11) 343: “... this treatise, the extensive material for which could not possibly have been collected within the brief time that had elapsed since Nerva’s death” usw. In seiner deutschen Ausgabe der *Germania* (Berlin 1916) spricht Gudeman nur über “ausgedehnte Vorstudien und Stoffsammlungen” (S. 9).

⁴⁹ J. G. C. Anderson (Hgb.), *Cornelii Taciti De origine et situ Germanorum* (Oxford 1938) XII; E. Kornemann, *Tacitus* (Wiesbaden 1947) 22; C. W. Mendell, *Tacitus. The Man and his Work* (New Haven 1957) 11; G. E. F. Chilver, *Commentary on Tacitus’ Histories I and II* (Oxford 1979) 24–25. Vgl. auch: Beck (o. Anm. 1) 37 Anm. 56.

⁵⁰ Der erste Erfinder ist wohl nicht U. J. H. Becker (*Anmerkungen und Exkurse zu Tacitus’ Germania: Cap. I bis XVIII* [Hannover 1830]), den G. Perl in der Einleitung zu seiner Ausgabe erwähnt (Perl [o. Anm. 7] 20 Anm. 26), sondern der von Becker (*ibid.*, Anm. 12) gebührenderweise genannte Kieler Professor N. Falck (1784–1850), s.: *Kieler Beyträge* II (Schleswig 1821) 467–469, vgl.: Verf., “Entstehung und Datierung der *Germania* des Tacitus I. Entstehungshypothesen (15.–erste Hälfte des 19. Jhs.)”, in: *Colloquia classica et indoeuropaica* II (St. Petersburg 2000) 185–194, bes. 193–194.

ziehen, d. h. dasselbe historische Werk, aus dem nach Andresens Meinung der mittlere Teil des *Agricola* stammt?

Die Umsetzung in die domitianische Zeit hilft manche Seltsamkeiten der *Germania* zu erklären. In erster Linie sind es die schon lange erkannten Anachronismen, die sich übrigens lediglich vom Jahre 98 aus betrachtet als solche erweisen, d. h. die privilegierte Stellung der Hermunduren (41, 1) oder die Bevorzugung der alten Münzen (5, 3).⁵¹ Dies gilt auch für die Auslassungen: Man solle stets im Auge behalten, daß Tacitus über die vordomitianische Zeit spricht, daher gibt es keine Erwähnung der Kriegshandlungen gegen die Markomannen in 89, 92 und 97.⁵² Die beinahe (wie auch 37, 2, die bekannte Verbeugung Traian gegenüber) einzige sichere Ausnahme, *agri decumates* (29, 3), ist ja wohl als ein Einschub von 98/99 aufzufassen, als Tacitus den Entschluß faßte, den bereits nutzlos gewordenen Exkurs in eine ethnographische Monographie umzuarbeiten.

Nun ist es unleugbar, daß Tacitus sich die größte Mühe gab, um Domitian zu gefallen. Daher der riesige, alle Grenzen überschreitende Umfang der *Germania*, die gleich einem Kolosseum über die übrigen lateinischen Exkurse emporragt. Auch das nächste Mittel, den Gegner zu loben, um den eigenen Sieg ruhmvoller zu machen, versäumte der Geschichtsschreiber nicht: Die weit günstigere Darstellung der Germanen im allgemeinen und insbesondere der Chatten in unserem Traktat den *Historien* und den *Annalen* gegenüber steht außer Zweifel.⁵³ Dagegen bleibt die Tatsache unbemerkt, daß die ausführliche Schilderung der germanischen Keuschheit (18–20) mit ihren zahlreichen gegen die römischen Sitten gerichteten bitteren Pointen, z. B. 18, 1 *non libidine, sed ob nobilitatem plurimis nuptiis ambiuntur*; 19, 1 *nemo enim illic vitia ridet* usw. ganz der Politik Domitians entspricht.⁵⁴ Mag sein, daß der grausame Tod der Vestalin Cornelia Tacitus wie seinem Freund Plinius zuwider war;⁵⁵ der wachsende Sitten-

⁵¹ S. zuerst: D. Flach, "Der taciteische Zugang zu der Welt der Germanen", in: R. Wiegels, W. Woesler (Hgb.), *Arminius und Varusschlacht: Geschichte – Mythos – Literatur* (Paderborn 1995) 143–166, bes. 146–147.

⁵² Perl (o. Anm. 7) 244 zu *Germ.* 42, 2. Über die Vernichtung der Brukerer (*Germ.* 33), die von G. Perl u. a. von 98/99 datiert wird (*ibid.*, 216–217), s.: Verf., "Veleda или Velaeda?" ("Veleda oder Velaeda?"), in: *Язык и культура кельтов. Материалы IX коллоквиума* (St. Petersburg 2003) 143–153.

⁵³ K. Christ, "Germanendarstellung und Zeitverständnis bei Tacitus", *Historia* 14 (1965) 62–73.

⁵⁴ Vgl.: Suet. *Dom.* 8, 3–5 und Jones (o. Anm. 19) 99 ff.

⁵⁵ Plin. *Ep.* IV, 11, 6 sqq. Bemerkenswert ist, daß es Nerva nicht wagte, ihren Buhler, den Ritter Valerius Licinianus, nach Rom zurückkehren zu lassen: Er wurde

verfall betrübe ihn gleichfalls, und das Bestreben des Kaisers, diesen Prozess zu verhindern, sollte sein volles Verständnis finden. Domitian selber war in seiner Ehe sehr unglücklich, was nach Tacitus' Meinung hauptsächlich der Frau zuzuschreiben war (*Agr. 6, 1 in bona uxore tanto maior laus, quanto in mala plus culpa est*). Der Kaiser rächte sich an seinen Verhöhnern, aber seine Gattin Domitia blieb unantastbar. Es ist sicherlich kein Zufall, daß unser Geschichtsschreiber bei der Bestrafung der übrigens sehr seltenen germanischen Ehebrecherinnen so lange verweilt, vgl. *Germ. 19, 1 accisis crinibus nudatam coram propinquis expellit domo maritus ac per omnem vicum verberare agit*. Wollte er mit dieser schönen Szene nicht auch die untreue Domitia anprangern und damit ihren Ehemann trösten?

Die von G. Perl mit Recht hervorgehobene deklamatorische Rhetorik der *Germania*⁵⁶ bringt die unvergleichbare Kunst der Calgacusrede in Erinnerung. Beide Meisterwerke gehören also zu derselben Epoche, die sicherlich nicht die der römischen Perestroika (96–98) sein könnte. Es muß nicht nur der große Redner Tacitus dahinter stehen, sondern auch der literarisch begabte witzige Kaiser,⁵⁷ welcher die Leistungen seines Historiographen wohl sachkundig zu schätzen vermochte. Denn daß der germanische Exkurs und ferner das ganze ihn einschließende historische Werk an Domitian gerichtet wurden, liegt jetzt auf der Hand.

c) Der *Dialogus*

Es folgt daraus, daß Tacitus seine rasche Förderung nicht nur seinem Talent als Redner oder den Verdiensten seines Schwiegervaters, sondern auch seinen historiographischen Plänen und Vorarbeiten zu verdanken hatte: Der Princeps war wohl auf dem laufenden und zeichnete den künftigen Historiker seiner Regierung aus. Der *Dialogus* bestätigt diese Annahme und findet darin seine Erklärung.

An und für sich scheint mir dieses Werk kaum etwas anderes als eine getarnte Verteidigungsrede zu sein, mit welcher Tacitus Curiatius Maternus, den berühmten Sachwalter und dramatischen Dichter, Domitian gegenüber ins günstigere Licht zu stellen versucht. Der durch seine Angriffe an die *potentes* in Gefahr geratene Protagonist (eine, wie es scheint, öfters wiederkehrende Lebenssituation für diese vom Verfasser hochverehrte Per-

lediglich auf Sizilien versetzt, wo er seine rhetorische Kunst betreiben konnte (*ibid.*, 1 und 14).

⁵⁶ Perl (o. Anm. 7) 45–49 (Einführung § 12).

⁵⁷ S.: Coleman (o. Anm. 11).

son) wird im *Dialogus* als ein lauter Redner dargestellt, dem die gute und effektive Regierung Vespasians nicht genug Gelegenheiten bietet, seine Redekunst zu zeigen und der sich deshalb mit politischen Dramen entschädigt. Also, kein Philosoph und Angehöriger der "stoischen Opposition", vielmehr ein biederer Mensch und darüber hinaus ein Verehrer Vespasians (*Dial.* 41, 1 *sapientissimus et unus*). Darauf, daß der *Dialogus* der domitianischen Zeit gehört, weist auch das Fehlen jeglicher Erwähnung von Nerva oder Traian hin, wie es in den übrigen *opera minora* und in den *Historien* üblich ist. Schließlich die Widmung an Fabius Iustus (*cos.* 102), die den Letzteren m. E. als einen sehr jungen Mann voraussetzt.

Nun gehen wir einen Schritt weiter, um ein präziseres Entstehungsdatum zu gewinnen. Wie bekannt ist, stehen uns zwei vermeintliche Berichte über den Tod des Maternus zur Verfügung. Der am weitesten verbreitete ist wohl Cass. Dio LXVII, 12, 5. Hier wird behauptet, daß Domitian einen gewissen Deklamator Maternus für seine Reden gegen die Tyrannen hinrichten ließ.⁵⁸ Diese bereits 1752 vorgeschlagene und seitdem fast herkömmlich gewordene Gleichsetzung ist jedoch kaum stichhaltig: Maternus war kein geringer Deklamator, sondern ein berühmter Anwalt und Senator und seine Hinrichtung konnte keineswegs unbemerkt bleiben, aber Sueton schweigt darüber.⁵⁹ Viel stichhaltiger scheint mir ein neuerer Vorschlag, unser Maternus sei in dem bei Mart. IV, 60 auftretendem Curiatius zu suchen.⁶⁰ Dieser Mann stirbt in Tibur 88 oder 89 n. Chr. während der Som-

⁵⁸ Μάτερνον δὲ σοφιστὴν ὅτι κατὰ τυράννων εἰπέ τι ἀσκῶν (= declamans) ἀπέκτεινε (= Xiphil. 3 p. 636 Boiss.), vgl.: Zonaras XI, 19 p. 59 Dind. σοφιστὴν τινα, ὅτι ἀσκῶν μελέτην κατὰ τυράννων συνεγράψατο, θανάτῳ ἐκόλασε (zitiert nach: A. Gudeman [Hgb.], *P. Corn. Taciti Dialogus de oratoribus* [Leipzig–Berlin 1914] 37 Anm. 7).

⁵⁹ *Ibid.*, 37–40, bes. 38: "Zunächst ist Cassius Dio kein besonders zuverlässiger Zeuge gerade für die Regierung des Domitian. Er folgte da einer ziemlich trüben Quelle; ist er es doch, der uns z. B. berichtet, daß Agricola von Domitian hingerichtet worden sei, eine Nachricht, die selbst Tacitus zu verbürgen nicht gewagt hat". Die Episode mit Agricola (Cass. Dio LXVI, 20) stammt m. E. aus der Schrift des Tacitus selbst, und ich befürchte, daß es mit Maternus im Grunde genommen genauso ist, nur mit dem Unterschied, daß hier Dio den taciteischen Bericht noch stärker mißdeutet hat. Auch sonst scheint sich der griechische Historiker auf literarische Quellen zu stützen, z. B. anlässlich LXI, 20, 2 ἐπιθαρόδησέ τε Ἴαττιν τινα ἢ Βάκχας (sc. Nero) weigert sich die Kritik, es für bare Münze zu nehmen (laut W. Kißel geht diese Nachricht auf die Scholien zu Pers. I, 93 ff. zurück, s.: Aules Persius Flaccus, *Satiren*. Hgb., übers. u. komm. von W. Kißel [Heidelberg 1990] 241–242).

⁶⁰ L. Hermann, "La mort de Curiatius Maternus", *Latomus* 3 (1939) 58–60; idem, "Encore le *Dialogue des Orateurs* et Quintilien", *Latomus* 24 (1965) 845–857, bes.

merhitze,⁶¹ aber eine Erwähnung der Insel Sardinia im letzten Vers des Gedichtes legt die Vermutung nahe, daß ihm die Verbannung drohte.

Es könnte sein, daß der *Dialogus* als eine echte literarische Verteidigungsrede, also um 88/89, geschaffen wurde. Ich ziehe aber vor, dieses Datum auf die unmittelbar folgenden Jahre umzusetzen. Nachdem Tacitus bereits Praetor 88 n. Chr. und noch früher Quindecimvir gewesen war – und “durchaus in der Gunst Domitians stehend”⁶² –, fühlte er sich wohl imstande, dem in Tibur, inmitten seiner geliebten *nemora et luci* (oder, mit seinen eigenen Worten, *Dial.* 18, 5 *sacra et fontes*) gestorbenen Dichter ein literarisches Denkmal zu errichten und damit die Reste der kaiserlichen Ungnade von seiner Reputation zu tilgen.⁶³ Seines Erfolges war sich der Verfasser bewußt: Das schöne Werk endet mit einer heiteren Note: *Cum adrisissent, discessimus*. Das Leben war doch toll.

Und noch eine Frage: Ist die Tatsache, daß Quintilian gerade um diese Zeit seinen Traktat *De causis corruptae eloquentiae* schrieb, als eine zufällige Übereinstimmung zu erfassen? Ich glaube kaum. Der Prolog zum vierten Buch der *Institutio oratoria* zeigt eindeutig, daß der Princeps, der vor kurzem dem verehrten Professor die Sorge um die Bildung seiner Neffen anvertraut hatte, auf dem laufenden über seine Arbeit war und, was viel wichtiger ist, diese billigte und förderte.⁶⁴ Der *Dialog* berührt also die Probleme, die dem Kaiser lieb und wert waren. Deshalb gehört diese Schrift

848–850; J. Devreker, “Curiatius Maternus”, in: F. Decreus, C. Deroux (Hgb.), *Homages Jean Veremans* (Bruxelles 1986) 101–108. Ich habe meinem Kollegen, dem Keltologen Dr. Alexander Falilejev, die Zusendung einer Fotokopie dieses Aufsatzes zu verdanken.

⁶¹ S. den Text laut der Ausgabe: *M. Valerii Martialis Epigrammaton liber*. Rec. W. Heraeus. Ed. corr. cur. I. Borovskij (Leipzig 1976) 98: *Ardea solstitio Castrabaque rura petantur / Quique Cleonaeo sidere fervet ager, / Cum Tiburtinas damnet Curiatius auras / Inter laudatas ad Styga missus aquas. / Nullo fata loco possis excludere: cum mors / Venerit, in medio Tibure Sardinia est.*

⁶² R. Hanslik, “Tacitus”, *Der kleine Pauly* V (München 1979) 487, 16.

⁶³ Aber Hermann bemerkt mit Recht, daß dem Maternus der ihm gebührende Platz im Buch X der *Institutio oratoria* des Quintilianus nicht zuteil geworden war (o. Anm. 60, “Encore le *Dialogue des Orateurs* et Quintilien”, *loc. cit.*).

⁶⁴ Quint. *Inst. or.* IV, prol. 3: *quis enim mihi aut mores excolendi sit modus, ut eos non inmerito probaverit sanctissimus censor, aut studia, ne fefellisse in iis videar principem ut in omnibus, ita in eloquentia quoque eminentissimum?... 5 nunc omnis in auxilium deos ipsumque in primis (sc. Domitian), quo neque praesentius aliud nec studii magis propitium numen est, invocem, ut, quantum nobis expectationis adiecit, tantum ingenii adspiret dexterque ac volens adsit et me qualem esse credidit faciat.*

mit ihrer Originalität und Selbständigkeit ohne weiteres zum domitiani-
schen Zeitalter.

d) Die *Annalen*

Warum hat Tacitus erst mit Tiberius seine *Annalen* begonnen?

R. Syme, der diesem Problem viel Beachtung geschenkt hat, faßte es
beinahe wie einen Fehler auf: andere Daten, z. B. 6 v. Chr. (Livius endet
in 9 v. Chr.) oder 2 v. Chr. wären auch annehmbar, 4 n. Chr. wäre sogar
besser. In III, 24, 3 hat Tacitus, laut Syme, seinen Entschluß, mit 14 n. Chr.
zu beginnen, schon einigermaßen bereut und daher eine Fortsetzung
(oder Ergänzung) seines Werks mit Augustus versprochen: *sed aliorum
exitus, simul cetera illius aetatis memorabo, si, effectis quae intendi,
plures ad curas vitam produxero*.⁶⁵ Einige Gelehrte haben sich dieser
Meinung angeschlossen,⁶⁶ während die anderen ziemlich skeptisch ge-
sinnt bleiben.⁶⁷

Wie dem auch sei (ich gehöre selbstverständlich zu den Skeptikern,
denn das herablassende Verhalten Symes gegenüber Tacitus ist für mich
unannehmbar), über die Entstehung der *Annalen* steht mir meine eigene
Hypothese zur Verfügung. Sie stützt sich auf Suet. *Dom. 20 praeter com-
mentarios et acta Tiberi Caesaris nihil lectitabat* (sc. *Domitianus*). Dem-
zufolge wurde Tiberius und nicht Augustus von Domitian als Vorbild ge-
wählt. Um Domitian völlig zu verstehen, musste demzufolge auch Tiberius
herangezogen werden. Die *Annalen* waren folglich für ihren Verfasser kein
selbständiges Geschichtswerk, sondern eine natürliche Fortsetzung der *Hi-
storien*. Tacitus hat sie zuerst für sich selbst, nicht für uns, begonnen. Erst
später sah er die wahre Bestimmung seiner Arbeit, vgl. *Ann. IV, 33, 2 sic
converso statu neque alia rerum <vi>*,⁶⁸ *quam si unus imperitet, haec con-
quiri tradique in rem fuerit, quia pauci prudentia honesta ab deterioribus,*

⁶⁵ Vgl.: R. Syme, "How Tacitus wrote the Annals I–III?", in: *Historiographia anti-
tiqua* (Louvain 1977) 231–263.

⁶⁶ Vgl.: E. Koestermann, *P. Corn. Tacitus. Die Historien. Kommentar I* (Heidelberg
1963) 20; M. M. Sage, "The Treatment in Tacitus of Roman Republican History", *ANRW*
II 33, 5 (1991) 3404: "A[nnals] 3, 24 represents the logical result of T[acitus]' con-
tinual growth as a historian".

⁶⁷ S.: *The Annals of Tacitus*. Book 3. Edited with a commentary by A. J. Woodman
and R. H. Martin (Cambridge 1996) 230 (ich danke herzlich Prof. A. J. Woodman für
die Zusendung eines Exemplars). Martin (o. Anm. 16) 108: "...reasons both historical
and dramatic".

⁶⁸ Über die Konjektur *rerum <vi>* s.: Verf., "Prolegomena IX", *Hyperboreus* 4
(1998): 2, 387–395.

utilia ab noxiis discernunt, plures aliorum eventu docentur. Er muss also die anderen warnen (vgl. *A Catcher in the Rye*).

2. Das Werk

So haben wir keine Gründe, mit Ausnahme der letzten Regierungsjahre des Domitian (93–96), von einer “Mißregierung” und von einem “durch die innern Zustände seiner Heimat angeekelten” (s. o. S. 96) Schriftsteller zu reden. Auch das Werk, an dem er damals arbeitete, konnte, wie es uns die *Germania* zeigt, keine “Geschichte der Unterwerfung Britanniens” sein.⁶⁹ Es war sicherlich ein viel anspruchsvolleres Vorhaben, entweder eine Geschichte der Flavierzeit oder nur die der domitianischen Kriegstaten, also eine *De bellis Domitiani*.

Das Hauptargument zugunsten der zweiten Möglichkeit ist m. E. der berühmte Brief von Plinius, wo er seinem Freund von dem Tod seines Onkels während des tragischen Vesuvsausbruchs von 79 erzählt (Plin. *Ep.* VI, 16 und 20). Auf Verlangen des Tacitus geschrieben, bezeugt er eindeutig, daß der Geschichtsschreiber erst 106 bis zur Regierung des Titus gekommen war.⁷⁰

Die Absicht, die ganze Flavierzeit zu umfassen, datiert also ungefähr von 98. Sonst hätte er die nötige Information zwanzig Jahre früher von seinem Freund erhalten.

Es sind noch zwei weitere Erwägungen anzubringen:

1. Wäre es auch eine “Geschichte der Flavier”, wo sollten dann die beiden britannischen Exkurse eingeordnet sein? Die Antwort ist leicht: vor den Feldzügen des Cerialis, welcher damit in den Vordergrund gerückt würde. Es ist aber zweifelhaft, daß der tüchtige Statthalter von Britannien⁷¹ (71–74 n. Chr.) ebenso hoch gewürdigt sein könnte, wie Titus (vgl. *Hist.* V, 2–7 und 8–10, wo die Geschichte Iudäas behandelt wird) oder Traian (der verlorene dakische Exkurs, wahrscheinlich den Ereignissen von den Jahren 80–86 vorangestellt, aber in Anbetracht der künftigen Eroberung durch Traian besonders sorgfältig ausgearbeitet).⁷² Es ist auch hervorzuhe-

⁶⁹ Vgl.: Andresen (o. Anm. 10) 302, welcher meint, diese “Geschichte der Unterwerfung Britanniens” wurde verfasst “als eine Vorstudie für das große Werk, welches nicht bloß die ganze Zeit des Domitian, sondern auch die vorausgehenden Jahre von 69 an ... umfassen sollte”.

⁷⁰ Vgl.: Borzsák (o. Anm. 11) 444.

⁷¹ S. über ihn: A. R. Birley, “Petillius Cerialis and the Conquest of Brigantia”, *Britannia* 4 (1973) 179–190 (ziemlich kritisch).

⁷² Vgl.: Oros. V, 11, 10, 4 *Cornelius Tacitus, qui hanc historiam diligentissime contexuit*, mindestens seit C. Giarratano (Roma 1939) in jeder Ausgabe bzw. Übersetzung der *Historien* nachgedruckt.

ben, daß Tacitus' Liebling Germanicus lediglich zwei kleinere Exkurse gewidmet sind.⁷³ Also ist diese Ehre bei Tacitus nur wenigen Irdischen zuteil geworden. Der Schwiegervater ist wohl eine Ausnahme.

2. Es liegt auf der Hand, daß gerade dieses Thema am geeignetsten war, die Aufmerksamkeit des Kaisers auf sich zu ziehen. Nicht zuletzt diesem Umstand verdankte Statius seine Siege bei den albanischen Wettkämpfen.⁷⁴

Also, das von Tacitus vorbereitete historische (Ur-)Werk war der Regierung Domitians gewidmet und mußte dementsprechend mit dem Jahre 81 anfangen. Dieser Schluß stellt uns vor ein neues Problem: zu welcher Zeit gehören die Kapitel 18–22, wo die drei ersten Jahre des Prokonsulats *Agricola*s (78–80) beschrieben werden? Die Jahre 97/98, was am nächsten liegt? Aber die Einzelheiten der Massnahmen gegen die Verbräuche (19, 21) sehen zu domitianisch aus. *Agricola* erscheint hier als ein vorbildlicher Statthalter (als ein erfahrener Feldherr wird er in 18, 20 und 22 dargestellt), der die Ehre eines historisch-geographischen Exkurses wohl verdient. Meiner Ansicht nach bilden diese besonders laudativen Kapitel eine Brücke zwischen dem Exkurs und der Fortsetzung, d. h. 23 ff. Wie die letzten, wurden sie selbstverständlich später leicht umgearbeitet. Sie können kaum während der wirren Umbruchsjahre geschrieben worden sein. Auch der geographische Name 22, 1 *Tanaum* (*Taum*?) steht dieser Vermutung im Wege.

III. DIE ENTSTEHUNG DER BIOGRAPHIE AGRICOLAS

1. Der Ursprung

Die Arbeit an diesem viel versprechenden Vorhaben begann wahrscheinlich 85 n. Chr., gleich nach der Rückkehr des *Agricola* aus Britannien, denn die edle Gestalt des verdienten Feldherren und nicht zuletzt seine Erzählungen sollten für den jungen Schriftsteller zu einem mächtigen Anreiz geworden sein. Auch während seiner Abwesenheit aus Rom (89–93) konnte Tacitus seine historischen Studien fortsetzen, zumal er sich zweifelsohne am Rhein oder an der Donau befand,⁷⁵ denn Domitian wusste für

⁷³ *Ann.* II, 53–54 (Reise nach Syrien) und 60–62 (Nilsfahrt).

⁷⁴ *Stat. Silv.* IV, 2, 66–67 *cum modo Germanas acies, modo Dacia sonantem / proelia Palladio tua me manus induit auro.*

⁷⁵ Vgl.: G. W. Bowersock, "Tacitus and the Province of Asia", in: Luce, Woodman (o. Anm. 4) 3–10, der an Achaia denkt und meine Erwiderung in *Hyperb.* 2 (1996): 1, 185–186. S. auch: Birley (o. Anm. 12) 125: "A legion on the Rhine or Danube is statistically likelier than one elsewhere".

seine Beamten den rechten Platz zu finden. Nicht einmal die schrecklichen Jahre 93–96 gaben ihm Anlaß zur Unterbrechung seiner literarischen Tätigkeit; eher wurde er gewissermaßen gezwungen, immer zu produzieren, um dadurch seine Loyalität zu bezeugen, mindestens mit Rezitationen aufzutreten o. ä., und sogar gegen seinen Willen. Der Mord an Domitian setzte dieser Qual ein Ende.

Das Schlimmste war, daß seine Reputation darunter gelitten hatte, denn Agricola und er selbst standen dem Tyran zu nahe. Sie beide bedurften sofortiger Rechtfertigung. So entstand der *Agricola*, eine Erwiderung und zugleich Replik der überreichen Exitusliteratur, die damals zur Mode geworden war.⁷⁶ Die Biographie bringt auch Jubelsäußerungen dem neuen Regime gegenüber (an welchen sogar der verstorbene Schwiegervater teilnimmt – *Agr.* 44, 5), ebenso wie ein Versprechen, ein *testimonium praesentium bonorum* (3, 3), in allernächster Zukunft zu schreiben. Bald folgte die *Germania*, der zu einem Vademecum für die Offiziere des Traian umgearbeitete germanische Exkurs. Das Wesentlichste leisteten erst einmal die *Historien*, die dem Verfasser das Prokonsulat von Asien einbrachten.

Es lassen sich also dem Ursprung nach im *Agricola* drei Textgruppen aussondern:

1) Die aus dem domitianischen Geschichtswerk stammenden Stücke, nämlich der ethnographische und der historische Exkurs, die Usiperepisode, die Feldherrenreden und die Schlacht am Berg Graupius (10–12, 13–17, 28, 30–34 und 35–38).

2) Die 97–98 geschriebenen Umrahmungskapitel (1–9, 39–46).

3) Das 97–98 umgearbeitete Material (18–27, 29).

Die dritte Gruppe bereitet wohl am meisten Schwierigkeiten, zumal das Verhältnis zwischen dem alten Stoff und dem neuen unterschiedlich geschätzt worden ist. Andresen neigte offensichtlich zum ersteren, was seinen Kritikern einen Anlaß gab, die ganze Hypothese in Frage zu stellen.⁷⁷ Es scheint uns wichtiger zu sein, auch hier eine Gliederung zu wagen, denn einige Kapitel lassen keine Anpassungsspuren zutage treten (19–21, 23, 25–27), in anderen sind sie leicht zu entdecken (18, 5–6; 22; 24; 29, 1). Es wäre auch keine überflüssige Arbeit, die Texteinheiten zu bestimmen, aus

⁷⁶ Petersmann (o. Anm. 8) 1791 ff.

⁷⁷ Vgl.: G. L. Henderson, "The Proconsulate of Julius Agricola in Relation to History and to Encomium", *Decennial Publications of the University of Chicago* 6 (Chicago 1904) 29–59.

welchen der historische Kern der Biographie, d. h. die britannische Statthalterschaft, besteht. Unserer Ansicht nach sind es:

1) 18–22, d. h. die Jahre 78–80, bis zum Tod des Titus (13 September 81 n. Chr.)–101 Zeilen;

2) 23–27, d. h. die Jahre 81–83 (75 Zeilen);

3) 29, 35–38, d. h. das Jahr 84 mit der entscheidenden Schlacht.

Die zweite Einheit (23–27) sieht im Vergleich zu den anderen als zu klein und ziemlich unbedeutend aus. Es liegt aber nahe zu vermuten, daß der irische Exkurs (24) ursprünglich viel größer war (wurde er wegen des Usiper-Episodes [28] geopfert?). Auch die Kriegshandlungen *Agricola*s in diesen Jahren sollten im Urtext viel ausführlicher behandelt werden, vgl. die Ereignisse von 61 n. Chr. (Boudiccas Aufstand) im *Agricola* (14, 3 ff.) und in den *Annalen* (XIV, 29, 3 ff.). Tacitus scheint hier in wenigen Sätzen einen ziemlich reichen historisch-ethnographischen Stoff zusammengeballt zu haben. Vielleicht gerade deswegen kommen hier schwere textologische Probleme vor.⁷⁸

2. Die Würdigung

Es ist uns wohl bewußt, daß eine ästhetische Betrachtung des Werkes unter den neugewonnenen Gesichtspunkten in Studien wie das Vorliegende entweder ganz entbehrlich ist oder im Schlußabsatz resümiert werden soll. Mit dem *Agricola* und ganz besonders mit der Hypothese Andresens ist das jedoch nicht der Fall. Tacitus war freilich ein genialer Schriftsteller und jeder Versuch, in seinem Werk Fehler oder Ungereimtheiten zu entdecken, grenzt an Frevel.⁷⁹ Wir sind also genötigt, bei dieser Frage zu verweilen.

Zuerst machen wir ein annäherndes Fehler- und Gelingenverzeichnis.

Die Tatsache, daß Tacitus die ganze Biographie seines Schwiegervaters auf zwei ursprünglich zu einem historischen Werk gehörende Textabschnitte (10–17 und 29, 2–38), mehrere kleinere nicht eingerechnet, auf-

⁷⁸ Über 26, 1 *maxime invalidam* s. oben, S. 93; 24, 1 *nave prima*–s.: N. Reed, “The Fifth Year of Agricola’s Campaigns”, *Britannia* 2 (1971) 143–148; statt 24, 1 *valentissimam imperii partem* schlugte ich vor, *validissimam i. p.* zu schreiben, s.: Verf., “*Valentissimam imperii partem* (Tac. Agr. 24, 1): тацитовский пассаж сквозь призму романистики” (“Eine taciteische Textstelle durch die Prisma der Romantik”), in: *Индоевропейское языкознание и классическая филология* (St. Petersburg 1998) 96–99.

⁷⁹ So schließt Schanz ([o. Anm. 11] *loc. cit.*) seine Darstellung der Hypothese mit folgenden Worten: “Diese Ansicht lässt die Schriftstellerei des Tacitus in einem Licht erscheinen, wie sie niemals zu dem Bilde stimmt, dass wir von Tacitus gewonnen haben und rückt die Schrift aus dem Rahmen eines Kunstwerkes”.

gebaut hat, ist an und für sich ohne Gewicht. Er hat dadurch die Grenzen des Genres weit überschritten, was freilich manchen seiner Zeitgenossen missfallen könnte. Eigentlich ist Tacitus mit dem *Agricola* zum Begründer eines neuen Genres, des der historischen Biographie, geworden, das erst in neuerer Zeit gediehen ist; inwiefern durch das Studium und Nachahmung gerade seines Werkes, sei dahingestellt. Außerdem hat er uns eine Fülle interessantester Nachrichten über Britannien geliefert.⁸⁰ Auch die Paarrede, obgleich für eine Biographie nicht ganz ungewöhnlich,⁸¹ sind wohl einzigartig und tragen nicht wenig zur Schönheit des Werkes bei. Kurzum, von einigen Ungereimtheiten abgesehen (siehe oben, S. 92–96), stellt der mittlere Teil des *Agricola* eine wunderbare Mischung von *utile* und *dulce* dar.

Der Rahmen (1–9, 39–45) ist keineswegs so eindeutig zu schätzen.

Der erste nachdomitianische Teil (1–9) beginnt mit einem rätselhaften Prolog (1–3). Zweifelsohne ist das eine zweiteilige *captatio benevolentiae*. Der erste Teil enthält eine Klage über die für *virtus* ungünstigen Zeiten (c. 1) – reine Wahrheit, wenn man sich besinnt, daß *Agricola* ein Freund des gestürzten Kaisers war! – und Entschuldigungen des Verfassers für die eigene schriftstellerische Unfähigkeit, die durch fünfzehnjähriges Schweigen unter Domitian verursacht ist.⁸² Aber der letzte Grund sollte eine große Übertreibung sein, sogar im Falle, daß Tacitus zur stoischen Opposition gehört hätte, denn die Hinrichtung des Rusticus und des Senecio zusammen mit der Verbrennung ihrer Bücher (2, 1) bestätigt nur die bis dahin herrschende relative Sicherheit.⁸³

⁸⁰ Der Verdacht, der besonders in den letzten Jahren in Bezug auf die Glaubwürdigkeit des historischen Teiles des *Agricola* mit zunehmender Lautstärke erhoben wird, entbehrt deshalb jeglicher Grundlage, *pace* W. S. Hanson, “Tacitus’ *Agricola*. An Archaeological and Historical Study”, *ANRW* II 33, 3 (1991) 1741–1784.

⁸¹ Vermutlich erhielten manche Biographien dieser Zeit rhetorisch bearbeitete Reden, wie es aus ihrem Umfang zu schließen ist. So bestand die Lebensbeschreibung des Helvidius Priscus durch Herennius Senecio (*Agr.* 2, 1) aus mehreren Büchern (Plin. *Ep.* VII, 19, 5–6), vgl. eine gleichfalls verlorene Schrift des Plinius des Älteren, *De vita Pomponii Secundi duo* (*ibid.* III, 5, 3). Die *ultima verba* des Paetus Thrasea sind verschiedentlich überliefert, vgl. Tac. *Ann.* XVI, 35 und H. Furneaux *ad loc.*: sollte hier im Urtext, d. h. in der von Arulenus Rusticus verfassten *Vita* (*Agr.* 2, 1; Suet. *Dom.* 10, 3; Dio LXVII, 13, 2), eine größere Rede stehen?

⁸² Vgl.: Ogilvie – Richmond (o. Anm. 11) 125.

⁸³ Dies gilt auch für den jüngeren Helvidius mit seiner *Oenone*, s. Suet. *Dom.* 10, 4 *Helvidium Priscum, quod scaenico exodio sub persona Paridis et Oenones divortium suum cum uxore taxasset* (das Werk war zweifelsohne auch öffentlich verbrannt worden, aber Tacitus schweigt darüber – ebenso wie Jones [o. Anm. 19] 187! –, denn zu den 2, 1 erwähnten *monumenta clarissimorum ingeniorum* passte es wahrschein-

Dieses vermeintliche Schweigen ist leider nicht die einzige literarische Freiheit, die sich Tacitus hier erlaubt hat. Was steht hinter 1, 4 *saeva tempora*? Welche Zeitspanne ist hier gemeint: a) die Kaiserzeit im allgemeinen; b) die Flavierzeit; c) die Regierung Domitians; d) die Regierung Nervas? Kein Wunder, daß sich die Kommentatoren manchmal in Vermutungen verlieren.⁸⁴

Auch die unglückliche Idee, unter 1, 4 *venia opus fuit* eine Erlaubnis Domitians zu verstehen, um welche Tacitus seinerzeit vergebens ansuchte,⁸⁵ hat die Verwirrung vermehrt. Aber am auffälligsten ist, daß die Übersicht von der Geschichte der römischen Biographie (1–2, 2) eine scheinbar unwillkürliche Verschiebung *Agricola*s und seines Biographen direkt ins Lager der stoischen Opposition zur Folge hat.⁸⁶ Nach diesem Kunststück liest sich das bescheidene 3, 3 *incondita ac rudi voce* etc. geradezu wie eine Leser-
verhöhnung!

Der dem Leben *Agricola*s bis zur britannischen Statthalterschaft gewidmete Teil (4–9) ist selbstverständlich dem nachfolgenden Exkurs (10–17) angepaßt worden. Demzufolge fand der dort breit dargelegte Aufstand der Boudicca (15–16, 2) hier nur eine kurze und unadäquate Erwähnung (5, 2–3, vgl. o. S. 92). Es sei bemerkt, daß 5, 2 *incensae coloniae* ein sicherer *lapsus calami* ist: Zu jener Zeit gab es im römischen Britannien nur eine richtige *colonia* – Camilodunum/Colchester, vgl. *Ann.* XIV, 33, 1 *Londinium, cognomento quidem coloniae non insigne, sed copia negotiatorum et commeatumum maxime celebre*, eine den vorigen Fehler erklärende und um Nachsicht werbende Berechtigung. Man kann daraus schließen, daß dieser

lich nicht, s.: Verf. in *FS N. A. Fjodorov* (Moskau, im Druck), geschweige denn für den *Dialogus* (s. oben).

⁸⁴ Ogilvie–Richmond (o. Anm. 11) 131 zu 1, 4 *saeva virtutibus tempora*, wo aber die richtige Antwort, nämlich a) und implizit c) und d), nicht getroffen ist. Als rhetorisches Mittel fällt dies unter die *schemata* oder die *figurae*, vgl.: Quint. *Inst.* IX, 2, 65 und J. Janssen (Hgb.), *Vita Domitiani*. Diss. (Groningen 1919) 48 zu Suet. *Dom.* 10, 1.–Wir haben Herrn Prof. D. den Hengst (Amsterdam) für eine Fotokopie von diesem wertvollen Kommentar zu danken.

⁸⁵ So Ogilvie–Richmond (o. Anm. 11) 130 *ad loc.*, aber vgl.: Heubner (o. Anm. 11) 7–8 mit heftiger Kritik. Andere Vermutungen: a) Traian (M. Engel, *Agr., cum animadversionibus et nova versione Germ.* [Leipzig 1788] 35; ihm folgte G. A. Ruperti [Hgb.], Tacitus, *Op. omnia* IV [Hannover 1837] 212 *ad loc.*); b) Domitian, aber als eine bloße Vermutung, d. h. *fuit* = *fuisset* (Bezenberger, s.: Fr. Ritter [Hgb.], Tacitus, *Op. omnia* [Cambridge 1848] 85 *ad loc.*).

⁸⁶ G. Forni (Hgb.), Tacito, *Agricola* (Roma 1962) *ad loc.* Auch J. Pigoñ, “Some Remarks on Tacitus’ *Agricola*”, *Eos* 75 (1987) 323–333, bes. 333 spricht von einer “unfairness of argumentation”.

Textabschnitt hastig und mit einem Intervall von mehreren Jahren nach dem Exkurs verfaßt worden ist.

Der zweite Teil der Biographie (39–45, 2) hat zwei Themen zum Gegenstand, nämlich die Verherrlichung Agricolas und die Mißbilligung des Kaisers. Beide Themen sind dicht miteinander verwoben, indem wenige Ereignisse aus dem Leben des vielleicht schon kranken Feldherrn als Anlaß für eine stetige Verleumdung des Kaisers benutzt werden. Es standen freilich dem Verfasser gar keine Fakten zur Verfügung: Das nicht ausgezahlte Statthaltersgehalt (42, 2 *salarium proconsulare*) ist am ehesten aus der akuten staatlichen Geldnot zu erklären (Suet. *Dom.* 3, 2), aber Tacitus ersetzt sie mit Vermutungen, Mißdeutungen und Gerüchten. Die effektvolle Schilderung einiger peinlichen Senatssitzungen, in denen übrigens nur wenige Vertreter der stoischen Opposition und zwar nicht ohne Grund verurteilt wurden (45, 1–2 *non vidit Agricola* etc.) schließt diese literarische *damnatio memoriae*. Aber mit den Beziehungen zwischen Domitian und Agricola hat der Prozess vom Herbst 93 gar nichts zu tun! Es folgt lediglich aus diesem sehr zweifelhaften Argument *a posteriori*, daß Tacitus sich durch Domitians Benehmen tief beleidigt fühlte und daß er ein unübertroffener Anwalt war.

Einen noch schlagenderen Beweis seines literarischen Talents stellt die finale Anrede an den verstorbenen Schwiegervater (45, 3–46, 4 *Tu vero felix, Agricola* etc.),⁸⁷ ein wie aus irgendeiner *laudatio funebris* entnommenes Stück, das sich trotz schwerer Textverderbnisse mit der Beiwertung von Hektor in der *Ilias* messen kann.⁸⁸ Dieser Schlußteil wird durch das bereits 44, 4 vorgenommene *beatus*-Motiv sehr geschickt eingegliedert. Man beachte auch seine zweistufige Struktur: 45, 3–5 das Verabschieden der Verwandten von dem Entschlafenen und 46, 1–4, das letzte Gebet, in dem die Stimme des Verfassers selbst immer vernehmlicher wird (*praeceperim... , putem... , possis... , Agricola... narratus et traditus*).

⁸⁷ Die herkömmliche Kapiteleinteilung verkennt die Tatsache, daß die eigentliche *conclusio* = Epilog gerade mit diesen Worten beginnt (A. Gudeman, A. Städele, R. Feger). Also ist der folgende Kapitelanfang wahrscheinlich hierher zu versetzen. Für *Si quis* etc. möchte ich ein zusätzliches Kapitel (46*) vorschlagen.

⁸⁸ Die kurz vorher gehaltene Leichenrede über Verginius Rufus (Plin. *Ep.* II, 1, 6) hat dem Verfasser offenbar einen guten Dienst geleistet. Weitere lateinische Meisterwerke dieses Genres sind wohl Prop. IV, 7 und 11. Auch in der provenzalischen Dichtung war das Klagelied (*planh*) sehr populär.

Finis coronat opus, und man läßt sich gewöhnlich von der Schönheit des Epilogus sowie des Ganzen bezaubern.⁸⁹ An die Kritik haben sich nur sehr wenige gewagt.⁹⁰ *Vox populi, vox Dei*. In der Tat, trotz der unglücklichen Eingliederung des britannischen Exkurses (s. o. S. 92), muß man zugeben, daß der Verfasser seine Aufgabe meisterhaft bewältigt hat. Sein Hauptverdienst liegt m. E. in dem Mut, sich gegen den Strom zu stellen und ein Buch zur Verewigung seines Schwiegervaters zu schreiben, obgleich der letztere kein Held der Vorperestroika-Zeit war. Die Umstände waren sehr ungünstig und, um sie zu überwinden, mußte Tacitus in neugeschriebenen Teilen alle seine Kräfte aufbieten. Dies ist am Anfang (1–3) und am Ende des Werkes (45–46) besonders deutlich zu erkennen: Das das Eigene und das Fremde durchdringende Pathos wirkt so stark, daß man ohne Unterschied alles bewundert, das aus Senecas Briefen übernommene 3, 2 *nostris superstites*⁹¹ und das spontan hervorbrechende 45, 1 *mox nostrae duxere ... manus; nos ... nos ... perfudit*.⁹² In 3, 1 *Nunc ... amatur* überrascht nicht nur die Kadenz des 76 Worte-langen Satzes, sondern auch die alte *Maxime tardiora sunt remedia, quam mala*, welcher die eigene Erfahrung neue Lebensbereiche zu gewinnen vermag: *sic ingenia studiaque oppresseris facilius, quam revocaveris* etc. In der *dispositio* scheinen uns die Übergänge zwischen den Kapiteln 1 und 2 (*infesta virtutibus tempora*, s. o. S. 108), 44–45 und 45, 3 (*beatus*-Motiv, übrigens aus Cic. *De orat.* III, 8–9 entlehnt) besonders bemerkenswert. All dies, sowie die innige Liebe zum Verstorbenen kompensieren gewissermaßen das absichtlich verzerrte Bild Domitians. Der Umbruch 96–98 n. Chr., wie übrigens jede beliebige Perestroika, ist zweifelsohne nicht die Zeit, wo man *sine ira et studio* schreiben kann und darf. Ich hoffe, daß Tacitus in den letzten (verlorenen) Büchern der *Historien* mehr Verständnis gegenüber dem ermordeten und mit der *damnatio memoriae* bestraften Kaiser gezeigt hätte, der in seinem Leben und Werk eine so große Rolle gespielt hatte und der in jeden Fall viel unglück-

⁸⁹ Vgl.: Hirzel (o. Anm. 9) 38; H. Peter, *Die geschichtliche Literatur über die römische Kaiserzeit I* (Leipzig 1897) 188.

⁹⁰ Leo (o. Anm. 11) 233 beklagt, dass “dem Kunstwerke ein Rest der Endlichkeit anhaftet”. Noch entschiedener klingt die Meinung F. Goodyears: “In the *Agricola* Tacitus amalgamates biography and historical monograph. But the success of the combination is questionable” (E. J. Kenny [Hgb.], *The Cambridge History of Classical Literature* [Cambridge 1982] 643).

⁹¹ Sen. *Ep.* 30, 5, zitiert seit Ruperti (o. Anm. 85).

⁹² Vgl.: O. Seel, “Von Heimkehrern und Überlebenden”, in: idem, *Verschlüsselte Gegenwart. Drei Interpretationen antiker Texte* (Stuttgart 1972) 111 ff.

licher war als sein früher verstorbener Feldherr (inwieweit er sein bitteres Los verdient hatte, sei dahingestellt).

Die Perestroikas mit ihrer Unsicherheit, wie es oben angedeutet wurde (s. o. S. 88–89), fördern die Meisterwerke nicht. Ein Prätorianeraufstand oder Moskauer Barrikaden vor dem Weißen Haus, geschweige denn eine Staatszerspaltung und ein ökonomischer Niedergang, sind für das literarische Schaffen nicht günstig. Der genau datierte *Agricola* soll deshalb von seiner Schaffungszeitspanne aus nicht nur erklärt, sondern auch gewertet werden. Vielleicht ist das die einzige unbestreitbare Wahrheit, die wir, σοφοὶ κακῶν (vgl. Aesch. *Suppl.* 453), im Vergleich zur vorigen Jahrhundertwende dazugelernt haben, um sie dem dritten Millennium n. Chr. weiterzugeben.

Alexander Tscherniak

*Institut für linguistische Forschungen,
Russische Akademie der Wissenschaften,
St. Petersburg*

Эта писавшаяся на протяжении последних десяти лет статья посвящена памяти Берндта Функа (1945–1996), немало сделавшего для укрепления и развития научных и дружеских связей между филологами России и Германии. Автор пытается обосновать незаслуженно забытую гипотезу Г. Андресена о происхождении средней части *Агриколы* (10–38) из несохранившегося исторического сочинения, написанного Тацитом под влиянием рассказов тестя еще при Домициане. В первом разделе рассматриваются 1. экскурсы (10–17, 28); 2. речи полководцев (30–34); 3. несуразности композиции и 4. отдельные малопонятные пассажи (26, 1; 28, 3; 29, 1). Разбор 1. и 2. подводит к тому, что в 96–98 гг. крайне нестабильная ситуация и активная политическая деятельность автора не могли способствовать литературному творчеству; 3. и 4. показывают, что *Агрикола* несет на себе следы спешки, Тациту совершенно не свойственной.

Во втором разделе автор, развивая гипотезу Андресена, приходит к выводу, что Тацит хотел не только прославить тестя, но и завоевать расположение императора, которому они оба служили. Домициан высоко ценил как заслуги Агриколы, так и литературный дар его зятя; его влияние ощущается и в *Германии*, задуманной как экскурс к войне с хаттами, и в *Диалоге об ораторах*, попытке реабилитировать друга и учителя Тацита Матерна, и даже в *Анналах*, которые автор далеко не случайно начинает с правления Тиберия, бывшего для Домициана образцом для подражания. *Агрикола* и *Германия*, равно как и соответствующие (утраченные) книги *Историй*, таким образом, восходят к

истории правления Домициана, над которой Тацит работал уже в восьмидесятые годы.

Третий и последний раздел, “Возникновение биографии Агриколы”, состоит из двух частей. В первой (“Происхождение”) автор указывает, что дворцовый переворот 96 г. застал Тацита врасплох. Успешная карьера при Домициане компрометировала его, и биография тестя, изображенного жертвой зависти со стороны неспособного императора, должна была косвенным образом реабилитировать и самого автора. В ход пошло все, что он смог позаимствовать из своего исторического труда. При этом отчеты о кампаниях 81–83 гг. были, вероятно, сокращены (глл. 23–27). Вторая часть (“Оценка”) показывает, что, несмотря на многие и серьезные недостатки (главное – это клевета на низвергнутого императора), Тациту удалось создать очень яркое историко-литературное произведение. В переходные, “перестроечные” периоды вряд ли вообще возможно писать *sine ira et studio*.

IULIUS MAIOR AUS NYSA, EPONYM IN KYZIKOS

Aus Kyzikos hat F. W. Hasluck vor mehr als einhundert Jahren eine kaiserzeitliche Inschrift bekanntgemacht, die grössere Beachtung verdient als ihr zuteil geworden ist, denn sie zeigt als eponymen Hipparchen der Stadt, ohne dass dies bisher bemerkt wurde, einen sehr gut bekannten, dem senatorischen Stand angehörenden Mann aus Kleinasien.¹ Adolf Wilhelm hat ihr in einer seiner letzten Arbeiten 1943 kurze, aber förderliche Bemerkungen gewidmet.² Der von ihm an mehreren Stellen berichtigte Text lautet wie folgt:

Ἰππαρχοῦντος [Σέξτου]³
Ἰουλίου Μαίωρος [οἶδε]
ἐκομίσαν[το] δίκαια
πολιτείας ἐπὶ φυλάρχ[ου] 4
Μενεμάχου φυλῆς [.]
Τιβέριος Ἰούλιος Φανο[-]
Γ. Ἄριος.....

Der Text bricht mit der siebenten Zeile ab. In Zeile 5 dürfte am Ende eine die betreffende Phyle bezeichnende Ordnungszahl gestanden haben.

Dies ist der Anfang eines Verzeichnisses von Neubürgern, die im Jahr des Iulius Maior in eine der (damals) acht Phylen der Stadt aufgenommen wurden. Es scheint, dass der Eponym selbst, was nicht ganz ungewöhnlich wäre, in einer anderen Stadt, im karischen Nysa, beheimatet war und dass er kein anderer ist als Sextus Iulius Maior Antoninus Pythodorus, der sich selbst in einer Ehreninschrift für seinen Freund, den ritterlichen Zollpächter Titus Iulius Perseus, auch nur Ἰούλιος Μαίωρ nennt.⁴ Sein Vater war Sextus Iulius Maior,⁵ im Jahre 126 Suffektkonsul,⁶ kurz zuvor, in den Jahren

¹ F. W. Hasluck, "Inscriptions from Cyzicus", *JHS* 23 (1903) 83, Nr. 30.

² Ad. Wilhelm, *Griechische Königsbriefe*, Klio-Beiheft 48 (Nachdruck Aalen 1960) 22 = ders., *Abhandlungen und Beiträge zur griechischen Inschriftenkunde* II, 4 (Leipzig 1984) 556.

³ Von mir ergänzt.

⁴ C. Habicht (Hrg.), *Die Inschriften des Asklepieions*, *Altertümer von Pergamon* 8, 3 = *I. Pergamon* III (Berlin 1969) 63, Nr. 27.

⁵ *PIR*² I 397.

⁶ Das Jahr steht jetzt so gut wie sicher fest: W. Eck und P. Weiss, "Hadrianische Konsuln. Neue Zeugnisse aus Militärdiplomen", *Chiron* 32 (2002) 483.

124–126, Legat der Legion in Numidien, 132 Legat von Niedermösien und in den letzten Jahren Hadrians vielleicht Legat von Syrien, danach, zu Beginn der Regierung des Antoninus Pius, Prokonsul von Asia oder von Africa.⁷

Sein Sohn, um den es sich in Kyzikos handeln dürfte, hat um die Mitte des 2. Jahrhunderts, zwischen 147 und 161, im heimischen Nysa Statuen von fünf Mitgliedern des Kaiserhauses und zwei weitere für sich selbst und für seine Schwester Iulia errichtet und aus dem nachgelassenen Vermögen seiner Mutter Iulia Antonia Eurydice finanziert.⁸ Er ist vor allem bekannt als grosser Wohltäter der Asklepiosheiligtums von Epidauros und muss sich auch um das pergamenische Heiligtum des Gottes verdient gemacht haben, in dem er von der Stadt Pergamon wegen seiner Pietät gegenüber dem Gott geehrt wurde.⁹ Eine Ehrung als Wohltäter der Stadt wurde ihm in Epidauros zuteil.¹⁰ Als Wohltäter des Heiligtums dort nennt ihn Pausanias und zeigen ihm viele Inschriften aus dem Heiligtum, darunter ein Brief, den er selbst im Jahr 163 an die Stadt gerichtet hat und in dem er von einigen seiner Gaben sprach.¹¹ Pausanias nennt ihn Mitglied des senatorischen Standes, ἀνὴρ συγκλητικός, und seine Angabe wird bestätigt und zugleich präzisiert durch das Zeugnis seiner Inschrift für T. Iulius Perseus (Anm. 4), da er sich dort *vir praetorius* nennt. Er scheint, nach den vorliegenden Zeugnissen, nicht zum Konsulat und daher auch nicht zu den bedeutenderen Statthalterschaften aufgestiegen zu sein. Seine Karriere im Reichsdienst blieb daher weit hinter der seines Vaters zurück. Dagegen scheint er mit Pausanias und dem als sehr gebildet beschriebenen Freund Perseus auf vertrautem Fuss gestanden zu haben. Nach dem Erreichen der Praetur dürfte sich sein Leben im Kreis der provinziellen Elite in Kleinasien sowie in Rom, wo er Besitzungen hatte, abgespielt haben und vor allem der Musse und kulturellen Stiftungen gewidmet gewesen sein. Sein Sohn Antoninus (Ἀντωνίνος

⁷ Die Einzelheiten in *I. Pergamon* III, S. 65; B. E. Thomasson, *Die Statthalter der römischen Provinzen Nordafrikas* II (Lund 1960) 168–169; ders., *Laterculi praesidum* I (Berlin 1984) 133, Nr. 77 (Moesia) und 311, Nr. 49 (Syria; problematisch).

⁸ *SEG* 4, 402–408. A. Stein, “Pythodoros Nr. 14”, *RE* 24 (1963) 593–596. Für die Mutter siehe *PIR*² I 644.

⁹ *I. Pergamon* III 59, Nr. 23.

¹⁰ *IG* IV 1², 684: Ἰούλιον Ἀντωνίνον Μαίωρος ὄν ἀ πόλις ἀ Ἐπιδαυρίων τὸν εὐεργέτην.

¹¹ *IG* IV 1², 88, erläutert von F. Hiller von Gaertringen, “Antonius?”, *Hermes* 64 (1929) 63–68. Die übrigen Inschriften sind *I. Pergamon* III, S. 63–66, behandelt. Das Zeugnis des Pausanias: II, 27, 6–7; C. Habicht, *Pausanias und seine “Beschreibung Griechenlands”* (München 1985) 22 mit Anm. 53.

ὁ Πυθοδόρου) hat mit dem berühmten Redner Aelius Aristides verkehrt und, wie dieser geträumt haben will, mit ihm in Pergamon περὶ Νυμφῶν ἐποίνων diskutiert, d. h. über eine Deklamation zum Lobe der Nymphen.¹²

Zur Würde des eponymen Hipparchen von Kyzikos ist Iulius Maior, wenn er wirklich der Prätorier aus Nysa war, nicht von ungefähr gekommen: seine Familie hatte seit mehr als einhundert Jahren enge Beziehungen zu dieser Stadt. Er war ein direkter Nachkomme des reichen Chairemon aus Nysa und seines Sohnes Pythodoros, die beide als Freunde Roms von König Mithridates Eupator im Jahre 88 v. Chr. geächtet worden waren.¹³ Während Chairemon ein Opfer des berüchtigten Blutbefehls wurde, konnte Pythodoros nach Rhodos in Sicherheit gebracht werden. Eine Tochter dieses Pythodoros war Pythodoris, die in den späten dreissiger Jahren des ersten Jahrhunderts v. Chr. mit Polemon, dem König von Pontos, vermählt wurde und ihm neben zwei Söhnen eine Tochter namens Antonia Tryphaina gebar, die ihrerseits König Kotys von Thrakien (ermordet 19 n. Chr.) heiratete und von ihm drei Söhne und eine Tochter hatte. Zwei ihrer Söhne, Kotys und Rhoimetalkes, wurden im Jahr 38 n. Chr. von Kaiser Caligula zu Königen von Kleinarmenien bzw. Thrakien gemacht.¹⁴ Die Mutter Antonia Tryphaina selbst war eine grosse, vielleicht die grösste, Wohltäterin von Kyzikos.¹⁵ Über sie und ihre Mutter Pythodoris hatte Iulius Maior Antoninus Pythodoros verwandtschaftliche Bindungen zu den zu seiner Zeit freilich längst erloschenen Königshäusern von Pontos und Thrakien.¹⁶ Wenn er im Vorstehenden richtig als der Hipparch Iulius Maior identifiziert wur-

¹² Aristides, *or.* 47, 35. Das Zeugnis beweist jedenfalls persönliche Vertrautheit beider Männer, die beide eng mit Pergamon und dem dortigen Heiligtum des Asklepios verbunden waren und einander vermutlich nahe standen.

¹³ C. B. Welles, *Royal Correspondence in the Hellenistic Period* (New Haven 1934) Nr. 73 und 74.

¹⁴ Cass. Dio 59, 12, 2. Dazu jetzt P. J. Thonemann, "Polemo Son of Polemo", *Epigraphica Anatolica* 37 (2004) 144–150, mit einem gegenüber früheren Versuchen berichtigten Stemma, S. 150.

¹⁵ *Syll.*³ 798, 16–17: im Jahr 37 n. Chr. danken die Kyzikener Tryphaina ὑπὲρ ὧν εὐεργετεῖν βεβούληται τὴν πόλιν; nach Kyzikos ist sie mit den Söhnen gekommen οὐχ ὡς εἰς φίλην μόνον, ἀλλὰ καὶ ὡς εἰς γνησίαν πατρίδα (ebenda Zeile 12–13). Ferner ausführlich Nr. 799 vom Jahr 38 und *IGR* 4, 144 aus etwas früherer Zeit, noch unter Kaiser Tiberius: Tryphaina in Kyzikos Priesterin der Kaiserinmutter Livia. Zu diesem Text Ad. Wilhelm, *Abhandlungen und Beiträge* (o. Anm. 2) I (Leipzig 1984) 664–667 und III (Wien 2000) 30–43. Sie wird dort "Tochter von Königen, Mutter von Königen und selbst Königin" genannt (*IGR* 4, 147).

¹⁶ Die Verbindung zum thrakischen Königshaus erklärt, warum er in Epidauros auch die verfallene Halle des Königs Kotys erneuerte, wie Pausanias II, 27, 6 berichtet.

de, so ist er als Fremder, als Bürger von Nysa, zum eponymen Amt in Kyzikos gekommen. Es ist allgemein bekannt, dass hellenistische Könige und römische Kaiser oft als Eponyme griechischer Städte begegnen, und ebenso, dass, vor allem in Zeiten der wirtschaftlichen Schwäche, wenn sich kein Bewerber um das Amt fand, oft ein Gott (bzw. das Vermögen des Gottes) die Funktion des Eponymos versah.¹⁷ Aus Kyzikos, wo die Zahl der öffentlichen Urkunden, besonders für die hellenistische Zeit, noch sehr begrenzt ist, ist bisher kein hellenistischer König in dieser Funktion bezeugt, wohl aber zweimal ein Gott.¹⁸ Ebenso begegnen vier Angehörige des Kaiserhauses als Eponyme der Stadt: Drusus Caesar, der Sohn des Tiberius, Kaiser Caligula, Hadrian (mindestens zweimal) und Antoninus Pius.¹⁹ Unter den rund siebzig bekannten Eponymen der Stadt²⁰ begegnen in der Kaiserzeit auch fünf Frauen.²¹ Bürger fremder Städte sind als Eponyme griechischer Gemeinden seltener bezeugt (allerdings auch nur schwer auszumachen). Abgesehen von Iulius Laco aus Sparta, der um die Mitte des 1. Jahrhunderts n. Chr. eponymer Archon in Athen war,²² gehören die mir bekannten Fälle alle ins 2. oder 3. Jahrhundert n. Chr. und betreffen Angehörige des senatorischen Standes, die aus ursprünglich griechischen Gemeinden stammen. Es sind in Sparta Tiberius Claudius aus Athen, der Vater des Herodes Atticus, sodann Gaius Claudius Titianus Demonstratus aus Ephesos und Aulus

¹⁷ Grundlegend ist L. Robert, "Divinités éponymes", *Hellenica* 2 (1946) 51–64 und 153–154. Vgl. R. K. Sherk, "The Eponymous Officials of Greek Cities V", *ZPE* 96 (1993) 283–285.

¹⁸ Poseidon im frühen 3. Jahrhundert v. Chr.: *OGI* 748, 15; Robert (o. Anm. 17) 55, Nr. 13; Zeus in hellenistischer Zeit: idem, *Journal des Savants* (1976) 234 = L. Robert, *Opera minora selecta* (weiter *OMS*) VII (Amsterdam 1990) 378.

¹⁹ Eine Liste aller bekannten Fälle bei L. Robert, *Études épigraphiques et philologiques* (Paris 1938) 142–150 (für Kyzikos 146). Ergänzungen dazu *OMS* V (Amsterdam 1989) 242 Anm. 3. Vgl. Sherk (o. Anm. 17) 285–288.

²⁰ Das Verzeichnis von F. W. Hasluck, *Cyzicus* (Cambridge 1910) 304–305, ist jetzt stark ergänzungsbedürftig. Ich habe sieben Eponyme mitgezählt, die mit der Bezeichnung ἰππαρχοῦ[ντος] auf Bleigewichten erscheinen. P. Weiss möchte diese Kyzikos absprechen und eher Smyrna zuweisen, da sie nicht die übliche Formulierung ἐπ' ἰππαρχεῶ aufweisen ("Marktgewichte aus Kyzikos und Hipparchengewichte", *Asia Minor Studien* 1 [1990] 117–139 = *SEG* 40, 1129), doch haben J. und L. Robert zutreffend bemerkt "ainsi tous les poids qui portent ἰππαρχοῦντος τοῦ δεῖνα ont été marqués à Cyzique" (*Bull. épigr.* [1972] 287, S. 427). Tatsächlich begegnet inschriftlich eben auch ἰππαρχοῦντος neben ἐπ' ἰππαρχεῶ häufig, vor allem in der Kaiserzeit.

²¹ R. van Bremen, *The Limits of Participation. Women and Civic Life in the Greek East in the Hellenistic and Roman Periods* (Amsterdam 1996) 61, Anm. 75; 62 und mit den ausgeschriebenen Zeugnissen in der Appendix II, 333–334.

²² *IG* II² 1069.

Claudius Charax aus Pergamon,²³ ferner Marcus Ulpius Eubiotus aus Thessalien in Athen, ein Suffektkonsul im frühen 3. Jahrhundert n. Chr. und Wohltäter Athens.²⁴ Dieser hatte allerdings auch das athenische Bürgerrecht im Demos Gargettos inne, und so mag es sein, dass auch in den anderen Fällen mit einem doppelten Bürgerrecht als Möglichkeit gerechnet werden muss.

Diese Fälle genügen zum Nachweis, dass Bürger der einen Stadt in einer anderen zum eponymen Amt gelangen konnten. Sextus Iulius Maior Antoninus Pythodorus erfüllt die gleichen Voraussetzungen wie die genannten Eponyme aus Sparta und Athen. Schon der Umstand, dass man Götter in diese Funktion einsetzte, Könige und Kaiser zu ihr wählte, beweist das hohe Ansehen, in dem die Eponyme standen, mochte ihr realer Einfluss auch gering sein. Daher wurde in Kyzikos das Amt von Angehörigen der einflussreichsten Familien offenbar oft angestrebt, denn so erklärt sich am leichtesten, dass bestimmte Namen und Namensverbindungen unter den eponymen Hipparchen wiederkehren: Apollophanes²⁵ Aristandrou,²⁶ Aristandros Apollophanou,²⁷ Eumenes Aristandrou,²⁸ Pausanias Eumenous (jedenfalls zweimal Inhaber des Amtes),²⁹ Aurelius Eumenes,³⁰ Claudius Eumenes,³¹ Hestaios Poseidoniu,³² Hestaios Themistonaktos,³³ Claudius Hestaios (jedenfalls zwei-

²³ A. M. Woodward, "Foreigners as Eponyms in Sparta in the Second Century of Our Era", *ABS* 43 (1948) 257–259, mit den Zeugnissen. Nur für Dekmos Cascellius Aristocles aus Kyrene oder Ephesos steht nicht fest, dass auch er dem senatorischen Stand angehörte. Für die Inschrift mit der vollständigen Karriere des Charax siehe: C. Habicht, "Zwei neue Inschriften aus Pergamon", *Istanbuler Mitteilungen* 9–10 (1959–1960) 119.

²⁴ C. Habicht, *Demetrias V* (Bonn 1987) 309–314, Nr. 3; vgl. M.-H. Ζάχου-Κοιτογιάννη, "Λύκος Ἐρμολάου Σεβαστήος Ὑπαταίος, στρατηγὸς Θεσσαλῶν", *Archaiognosia* 12 (2003–2004) 270.

²⁵ Ein Apollophanes von Kyzikos, gewiss ein Vorfahr der späteren Bürger dieses Namens, war im Jahr 394 Vermittler einer hochpolitischen Begegnung zwischen dem Satrapen Pharnabazos (der seinen Sitz in Daskyleion, nahe der Stadt, hatte) und dem spartanischen König Agesilaos (Xen. *Hell.* IV, 1, 29; Plut. *Ages.* 12). P. Cartledge nennt ihn mit Recht "a leading citizen of Greek Kyzikos" (*Agesilaos and the Crisis of Sparta* [Baltimore 1987] 192).

²⁶ L. Robert, *Etudes anatoliennes* (Paris 1937) 199.

²⁷ *SGDI* 3752.

²⁸ *IGR* 4, 149.

²⁹ *Syll.*³ 798.

³⁰ *SEG* 40, 1129.

³¹ Wilhelm (o. Anm. 2) II, 149.

³² *BCH* 12 (1888) 187–188, Nr. 1.

³³ *Syll.*³ 799.

mal),³⁴ Menestheus Polyidou,³⁵ Menestheus (vielleicht derselbe wie der vorhergehende),³⁶ Antigenes Hermagorou,³⁷ Olympiodoros Antigenous.³⁸

Ein Mann wie Sextus Iulius Maior Antoninus Pythodoros, der als Mitglied des Senats über politischen Einfluss, als Angehöriger der überaus reichen Familie aus Nysa³⁹ über grossen Reichtum verfügte und der seine Mittel zu grosszügigen Stiftungen für die Zentren des Asklepioskultes in Epidauros und in Pergamon benutzte, musste für jede Stadt attraktiv gewesen sein, für Kyzikos um so mehr, als alte Bindungen zwischen seiner Familie und der Stadt bestanden und er in seiner Heimatstadt auch, als Priester der Kore, d. h. der Göttin, die wie keine andere in Kyzikos verehrt wurde und der die Stadt ihre Rettung vor Mithridates im Jahr 73 v. Chr. zuschrieb,⁴⁰ Eponym war⁴¹ und ihr auch als Münzmeister diente. Auch seine Verehrung des Asklepios konnte ihn der Stadt empfehlen, die den Kult dieses Gottes ebenfalls pflegte.⁴²

Als in der Mitte oder bald nach der Mitte des 2. Jahrhunderts n. Chr. die einst in der hier erörterten Urkunde verzeichneten Fremden in Kyzikos eingebürgert wurden, war Sextus Iulius Maior, von Hause aus selbst ein Ortsfremder, der Eponym der Stadt im Jahr ihrer Registrierung als Neubürger.⁴³

Christian Habicht
Princeton, New Jersey

³⁴ F. Imhoof-Blumer, *Kleinasiatische Münzen* (Wien 1901–1902) 25 (5).

³⁵ *Michel* 1227.

³⁶ *Michel* 537.

³⁷ *IG XII* 8, 191. 192.

³⁸ *IGR* 4, 149.

³⁹ Strabon 14, 42 p. 649, beziffert das Vermögen des Pompeiusfreundes Pythodoros aus Nysa auf zweitausend Talente (!) und berichtet weiter, dass Caesar es ihm wegen seiner Bindung an Pompeius genommen, Pythodoros es aber wieder erworben und seinen Kindern hinterlassen habe. Seine Tochter Pythodoris wurde, als Gattin des Polemon, Königin von Pontos und war es zu Strabons Zeit.

⁴⁰ Plut. *Lucull.* 10; App. *Bell. Mithr.* 75, 323.

⁴¹ L. Robert, "Iulius Antoninus de Nysa", *Revue numismatique* (1936) 293–294 (*OMS* II [Amsterdam 1969] 1028–1029).

⁴² Ein gemeinsamer Tempel des Asklepios und des Apollon: *IGR* 4, 159, Zeile 17. Hasluck (o. Anm. 20) 225. N. Ehrhardt, *Milet und seine Kolonien* (Frankfurt/M–Bern–New York 1983) 135 und Anm. 419. Nichts über den Asklepioskult in Kyzikos bei E. J. und L. Edelstein, *Asclepius. A Collection and Interpretation of the Testimonies* I–II (Baltimore 1945).

⁴³ Rätselhaft ist eine fragmentarische Inschrift aus Kyzikos, *IGR* 4, 148, die von der Stadt und den römischen *negotiatores* dortselbst zu Ehren eines Sextus Iulius [----]

В надписи императорской эпохи из Кизика (F. W. Hasluck, "Inscriptions from Syzicus", *JHS* 23 [1903] 83, Nr. 30) в качестве гиппарха-эпонима назван Юлий Майор. Вероятно, речь идет о Сексте Юлии Майоре Антонине Пифодоре, известном общественном деятеле и благотворителе середины II в. н. э. из Нисы. Этот и другие подобные случаи показывают, что в почетной, но не связанной с определенными функциями должности эпонима могли выступать (наряду с богами, членами императорской семьи, эллинистическими правителями) влиятельные граждане других городов, от которых ожидали щедрых пожертвований на нужды почтившего их города.

errichtet wurde. Dieser wird beschrieben als Enkel des thrakischen Dynasten (nicht Königs) Kotys ([Κότυ]ος δυναστοῦ Θρακῶν υἱόνον) und als verwandt mit Königin Antonia Tryphaina. Er ist folglich mit dem Eponymen Iulius Maior nicht nur durch diese verwandtschaftlichen Beziehungen verbunden, sondern auch durch das gemeinsame Praenomen Sextus und durch ein Zeugnis aus Kyzikos. Beim lückenhaften Charakter des Textes lässt sich seine Identität allerdings nicht bestimmen.

К ВОПРОСУ ОБ АСТРОНОМИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ МАНИХЕЕВ (Кефалайя 57)*

Вопрос о литературной культуре первых манихеев,¹ т. е. вопрос о том, что они читали и что из прочитанного заимствовали в свою систему, изучен в достаточной степени. Теперь не вызывает сомнения, что в формировании различных аспектов манихейского учения важнейшую роль играли, с одной стороны, ветхо- и новозаветные тексты, хотя зачастую и кардинально переосмысленные,² а с другой стороны, мифологические построения гностического христианства.³ Тем не менее

* Посвященный этому вопросу доклад был прочитан на 4-м Международном конгрессе по манихейству в Берлине в июле 1997 г. и затем опубликован: A. L. Khosroyev. Zu einer astronomischen Realie in den *Kephalaia* // *Studia Manichaica IV: Internationaler Kongreß zum Manichäismus, Berlin, 14.–18. Juli 1997*. Hrsg. von R. E. Emmerick et al. (Berlin 2000) 342–365. Настоящая русская версия является расширенным вариантом немецкой публикации.

¹ Двадцатый век принес многочисленные открытия подлинных манихейских сочинений на разных языках: греческом, латинском, коптском, иранских, китайском и др. До этих находок о раннем манихействе можно было судить лишь на основании сведений антиманихейских писателей: языческих, христианских, мусульманских. Подробнее о Мани (216–276) и о созданной им религии см., например: S. N. C. Lieu. *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 63, Tübingen²1992).

² Достаточно вспомнить о том, какую роль в формировании учения Мани, который называл себя “апостолом Иисуса Христа”, сыграли личность и учение апостола Павла. Подробнее об этом см.: H. D. Betz. Paul in the Mani Biography (Codex Manichaicus Coloniensis) // *Codex Manichaicus Coloniensis. Atti del Simposio internazionale (Rende-Amantea 3–7 settembre 1984)*. A cura di L. Cirillo (Cosenza 1986) 215–234. О хорошем знакомстве Мани и манихеев с апокрифическим ветхозаветным материалом см., например: W. B. Henning. Ein manichäisches Henochbuch // *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften* 5 (1934) 27–35; id. The Book of the Giants // *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (далее *BSOAS*) 11 (1943) 52–74. Об использовании манихеями новозаветных апокрифов см.: P. Nagel. Die apokryphen Apostelakten des 2. und 3. Jahrhunderts in der manichäischen Literatur // *Gnosis und Neues Testament*. Hrsg. K.-W. Tröger (Berlin 1973) 149–182.

³ О влиянии, которое оказали на формирование религиозной системы Мани учения Маркиона и Бардейсана, см., например: Lieu (выше прим. 1) 53 f.;

вопрос о выявлении дальнейших источников, из которых манихеи черпали материал для своей системы, едва ли можно считать закрытым. Так, в манихейских сочинениях можно обнаружить целый слой представлений, за которыми не всегда удастся распознать конкретный письменный источник; в лучшем случае мы можем установить лишь культурную среду, из которой эти идеи пришли к манихеям.⁴ Под этим углом зрения обратимся к вопросу о том, как представляли себе манихеи устройство звездного неба.

Хотя христианские полемисты сообщают о том, что манихеи интересовались астрологией⁵ и что сам Мани даже написал книгу “Об астрологии”,⁶ в научной литературе этой теме не было уделено должного внимания.⁷ Между тем сравнение астрологических (астрономических)

H. J. W. Drijvers. Mani und Bardaisan // *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech* (Paris 1974) 459–469.

⁴ Так, например, за многочисленными притчами, которыми Мани оживлял свои проповеди (ср. притчи Иисуса), не обязательно стоит литературная традиция. При этом следует иметь в виду, что манихеи играли важную роль в распространении, в том числе и устном, различных сюжетов, которые впоследствии вошли в разные литературы (см., например: W. B. Henning. *Neue Materialien zur Geschichte des Manichäismus // Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* 90 [1936] 1–18; J. P. Asmussen. *Manichaeen Literature* [New York 1975] 37–43).

⁵ Ефрем Сирин рассказывает, что манихеи “почитают солнце, луну и семь планет (*solem, lunam ac VII [ср. прим. 43] planetas colunt*), наблюдают как различные положения двенадцати знаков Зодиака, так и движения других звезд, и по их положению соизмеряют свои поступки (...). Гороскопы и рождения они тщательно соблюдают и в высшей степени верят в эти наблюдения” (о латинском переводе этого текста, сделанном в XVI в., см.: F. Haase. *Altchristliche Kirchengeschichte nach orientalischen Quellen* [Leipzig 1925] 362 Anm. 1). В “Житии Порфирия, епископа Газы” Марк Диакон так говорит об этой особенности учения манихеев: “Еще же они признают рождение, судьбу и астрологию [т. е. зависимость судьбы от расположения звезд во время рождения – А. Х.], чтобы безбоязненно грешить, поскольку они уверены, что грех происходит не от нас самих, но от неотвратимости судьбы” (*Vit. Porph.* 85, 16–19; Marc le Diacre. *Vie de Porphyre, évêque de Gaza. Texte établi, traduit et commenté par H. Grégoire et M. A. Kugener* [Paris 1930] 67).

⁶ См. сообщение Епифания о том, что Мани среди прочих написал и книгу περὶ ἀστρολογίας (*Pan.* 66, 13, 6). Об ‘астральных спекуляциях’, которые стоят за ‘идеальной биографией’ Мани в Кельнском кодексе Мани (далее *СМС*), см.: A. Henrichs, L. Koenen. *Ein griechischer Mani-Codex // ZPE* 5 (1970) 119–125.

⁷ Статья Штегемана (V. Stegemann. *Zu Kapitel 69 der Kephalaia des Mani // Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 37 [1939] 214–223 = G. Widengren [Hrsg.]. *Der Manichäismus* [Wege der Forschung 168, Darmstadt 1977] 214–224) oc-

представлений, которые мы находим в гигантском корпусе манихейских сочинений, с современными им представлениями, как они засвидетельствованы обширной астрологической и астрономической литературой, дает весьма интересные результаты и показывает своеобразие манихейства в этой области.⁸

Начнем анализ с 57-й главы манихейского трактата *Кефалайя*,⁹ которая называется “О рождении Адама” (ΕΤΥΕ ΤΒΙΝΧΠΟ ΠΑΛΛΗ: 144,

тается до настоящего времени по сути дела единственной работой, посвященной астрологическим представлениям манихеев, как они известны нам из коптских текстов, прежде всего на основе анализа 69 главы *Кефалайя*. С тех пор выводы этого автора служат основным иллюстративным материалом для исследователей манихейской астрологии; см., например: G. Widengren. *Mani und der Manichäismus* (Stuttgart 1961) 72–76; Lieu (прим. 1) 179. Статья Нагеля (P. Nagel. Anatomie des Menschen in gnostischer und manichäischer Sicht // *Studien zum Menschenbild in Gnosis und Manichäismus*. Hrsg. P. Nagel [Halle 1979] 67–94) посвящена проблеме мелотесии в гностических и манихейских текстах, однако автор не касается астрологического материала. Попытка объяснить такую астрологическую реалию манихеев, как “два Анабибазонта” (ἀναβιβάζοντες), содержится в работе: R. Beck. The Anabibazontes in the Manichaean Kephalaia // *ZPE* 69 (1987) 193–196. Весьма информативны несколько страниц в книге: W. und H. G. Gundel. *Astrologumena: Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte* (Sudhoffs Archiv 6, Wiesbaden 1966) 329–331.

⁸ Для интеллектуалов астрономические представления манихеев были слишком наивны. Так, Александр Ликопольский, возражая против учения манихеев о том, что “солнце и луна отделяют от материи божественную силу и посылают ее наверх к Богу и что луна принимает в себя эту силу в период от новолуния до полнолуния, а затем передает ее солнцу, которое переправляет ее к Богу”, говорит: “Если бы они посещали по крайней мере школы астрономов, то не впали бы в такую ошибку и знали бы, что луна, лишенная, по утверждению некоторых, собственного света, получает свет от солнца” (*Contra Man.* XXII: *Alexandri Lycopolitani contra Manichaei opiniones disputatio*. Ed. A. Brinkmann [Leipzig 1895] 30, 5 sq. [далее: Brinkmann с указанием главы и страницы]). Столетие спустя Августин, сравнивая учение Мани, “изложившего свой бред во множестве пространнейших сочинений”, с астрономическими трудами, пишет: “Тут не было разумного объяснения ни солнцестояний, ни равноденствий, ни затмений ... Мне приказано было верить тому, что совершенно не совпадало с доказательствами, проверенными вычислением и моими собственными глазами” (*Conf.* V, 3, 6); “его [т. е. Мани] уличили в лживых утверждениях относительно неба, звезд, движения солнца и луны” (*Conf.* V, 5, 8); см. также Lieu (прим. 1) 178.

⁹ Сочинение под названием *Кефалайя* (т. е. главы) учителя (ΠΚΕΦΑΛΛΙΟΝ ΠΠΣΑΖ = греч. κεφάλαια τοῦ διδασκάλου) дошло по-коптски в кодексе конца IV в. на папирусе (более 250 листов, или 500 страниц, со значительными лакунами). Каждая глава трактата посвящена одному из аспектов манихейского учения, изложенного в форме вопросов учеников и ответов Мани. На коптский со-

14–147, 20).¹⁰ В этом тексте вавилонский катехумен, имя которого не названо, спрашивает Мани: почему люди первых поколений (γενεά), т. е. Адам, Сиф и т. д., жили дольше, были морально лучше и сил у них было больше, чем у людей нынешнего поколения, “хотя звезды¹¹ и Зодиак (ζῳδιον) остаются на своих местах (τόπος)?” (144, 15–145, 4). Это уступительное предложение уже подразумевает ответ: если в мире звезд все остается неизменным (ΠΚΕΣΙΟΥ Μῆ ΖΩΔΙΟΝ ΣΕΜΝΗ ΕΒΟΛ Ζῆ ΝΟΥΤΟΠΟΣ), то ничего не может измениться и в жизни различных человеческих поколений.¹² Таким образом, ученик, исходя в своем во-

чинение было переведено с греческого, однако это не исключает того, что оригинал (или, по крайней мере, его источники) был написан по-арамейски, на родном языке Мани и его первых учеников. Основная часть рукописи находится в Государственном музее Берлина (Р 15 996), отдельные страницы в Вене и Варшаве. Издание текста: *Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin*. Bd. I. *Kephalaia*. Bearb. von H. J. Polotsky und A. Böhlig (Stuttgart 1940) (1–244 страницы кодекса; далее: Polotsky–Böhlig с указанием главы и страницы); *Kephalaia* Bd. I/2 (S. 244–291). Hrg. von A. Böhlig (Stuttgart 1966); *Kephalaia* I/2, Lief. 13/14 (S. 291–366). Bearb. von W.-P. Funk (Stuttgart 1999); *Kephalaia* I/2, Lief. 15/16 (SS. 366–440). Bearb. von W.-P. Funk (Stuttgart 2000). Русский перевод первой части трактата, изданной Полоцким и Белигом, см. *Кефалайя* (“Главы”): *Коптский манихейский трактат*. Перевод с коптского, исследование, комментарий, глоссарий и указатель Е. Б. Смагиной (М. 1998); ср. также: А. Л. Хосроев (Рец.): “Кефалайя” (“Главы”): Коптский манихейский трактат. Перевод с коптского ... Е. Б. Смагиной // *Христианский Восток* 3 [IX] (2002) 508–517.

Второй том того же сочинения, но с несколько измененным названием: “Главы мудрости господ моего Мани” (ΠΚΕΦΑΛΑΙΟΝ ΠΤΣΟΦΙΑ ΠΠΑΧΑΙΣ ΠΠΗΧΣ), первоначально содержащий по меньшей мере 224 листа, или 448 страниц, дошел в крайне плохом и фрагментарном состоянии, которое часто не позволяет установить даже порядок страниц. Находится в Собрании Честера Битти в Дублине и пока не издан. Оба сочинения, найденные в Мединет Мади (Фаюмский оазис), были приобретены в Египте в начале 30-х гг. XX в. у торговца древностями.

¹⁰ Далее при цитировании *Кефалайя* указывается глава (по рукописи), страница и строка по изданию Polotsky–Böhlig (см. выше прим. 9).

¹¹ Поскольку слово ΣΙΟΥ в *Кефалайя* не имеет терминологической точности, трудно решить, имеются ли здесь в виду планеты, т. е. “блуждающие звезды” (в этом случае они часто называются “пять звезд”), или неподвижные звезды (τὰ ἀπλανῆ ἄστρα). Астрологические тексты проводят строгое различие между планетами и неподвижными звездами, см.: F. Boll. *Sphaera: Neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder* (Leipzig 1903) 75 f.

¹² В своей полемике против манихеев Александр Ликопольский исходил из того же положения, однако делал совершенно иное заключение: поскольку все в мире звезд остается неизменным (ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὁσαύτως ἔχει), то это означает, что мир не может быть плохим – между тем, согласно учению манихеев, основным свойством материального мира является “отсутствие порядка и беспор-

просе из библейского представления об истории, предполагает отнюдь не библейский ответ. И действительно, его убеждение основано не на библейском взгляде на историю, согласно которому причиной деградации человечества стало грехопадение, а на широко распространенном в то время астрологическом представлении о том, что не только судьба отдельного человека зависит от часа его рождения и расположения звезд в это время, но и судьба целого народа и даже всего мира предопределена астральными силами.¹³

Целый ряд мест из *Кефалайя* показывает, что как сам Мани, так и его ученики вполне разделяли эту расхожую астрологическую истину. Так, Мани говорит: ¹⁴ “Звезды и Зодиак были установлены до того, как были созданы люди, и предназначены для того, чтобы люди под ними рождались и чтобы они управляли этими людьми” (*Keph.* 46; 117, 32 сл.).¹⁵ Ему вторят ученики: “Мы видим, что все, что касается человека, будь то богатство или бедность, болезни или здоровье, происхо-

рядочное движение” (ἀταξία ... καὶ ἄτακτος κίνησις, *Contra Man.* XIII; Brinkmann, 20, 3–5), – но может быть только хорошим. См. также: *An Alexandrian Platonist against Dualism: Alexander of Lykopolis' Treatise “Critique of the Doctrines of Manichaeus”*. Translated, with an Introduction and Notes by P. W. van der Horst and J. Mansfeld (Leiden 1974) 75 n. 301.

¹³ См. детальное введение: F. Boll. *Stern Glaube und Sterndeutung: Die Geschichte und das Wesen der Astrologie*. Unter der Mitwirkung von C. Bezold. 3. Aufl. hrsg. von W. Gundel (Leipzig–Berlin 1926); W. und H. G. Gundel. *Planeten // RE* 20 (1950) 2017–2185.

¹⁴ Я не утверждаю, что все то, что автор *Кефалайя* вложил в уста Мани, непременно передает *verba ipsissima* самого учителя. Хотя вряд ли в *Кефалайя* сохранен оригинальный порядок бесед Мани, поскольку содержание книги отражает то, что он проповедовал в разное время и для различных аудиторий (если, конечно, считать, что мы имеем дело с неким введением в манихейское учение, которое с самого начала записывалось учениками со слов учителя), можно предположить, что автор (ср. выше прим. 9) попытался так систематизировать находящийся в его распоряжении материал, чтобы последующие читатели могли двигаться от простого к более сложному и в конечном счете получить общее представление об учении.

¹⁵ Примеры можно продолжить, и поэтому едва ли можно считать верным утверждение Штегемана: “от индивидуальных гороскопов Мани был так же далек, как и его предшественник Бардайсан”; ср. слова, сказанные о Мани: “Ты родился под благоприятной звездой”; см. среднеперсидский фрагмент *M 543*: M. Boyce. *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian Texts with Notes* (Acta Iranica 9, Leiden 1975) 149 f. Вместе с тем ниже я попытаюсь показать вслед за Штегеманом, однако на других примерах, что “астрология была для Мани частью космологии” (Stegemann [прим. 7] 224).

дит от Зодиака и той звезды, под которой он рожден” (*Keph.* 48; 122, 11–15).

Вопрос вавилонского катехумена дает Мани повод подробнее рассказать о том, о чем он в 46-й главе лишь бегло упомянул, и “в своей великой мудрости и великом уме” (*Keph.* 57; 145, 5–6) представить новые аспекты своего не от людей полученного учения.¹⁶ Итак, Мани отвечает ученику:

Существует пять типов владык и путеводителей в сфере Зодиака и на небесах, которые [т. е. небеса] расположены над ней. Все они имеют имена, которыми [были названы]. Первое имя – это ‘год’, второе – ‘месяц’, третье – ‘день’, четвертое – ‘час’, пятое – ‘мгновение’. Пять мест (τόπος) и пять домов (οἶκος) находятся в сфере и на небесах. Эти места имеют пять сил, которые являются господами над ними... Каждый из них (т. е. владык и путеводителей – А. Х.) расположен выше, чем его товарищ (145, 8–19).

Астрологические (соотв. астрономические) представления этого пассажа требуют объяснения.¹⁷

1. “Существует пять типов (τύπος) владык (ἐξουσιαστής) и путеводителей (ῥεσιχαιμαίτ = ὁδηγός) ... Каждый из них расположен выше, чем его товарищ” (145, 8–9, 18–19). – Здесь Мани не говорит,

¹⁶ В начале книги Мани говорит своим ученикам, что “тайнство создания Адама, первого человека”, наряду с другими сокровенными знаниями были открыты ему Параклетом (*Keph.* 1; 15, 11–12).

¹⁷ Следует иметь в виду, что далеко не все детали манихейских астрологических построений нам понятны. Это подчеркивал уже Штегеман (*Stegemann* [прим. 7] 215); см. также высказывание Хеннинга о своеобразии религиозного творчества Мани и о запутанности его системы: “...Unfortunately he frequently failed to notice that the details he produced on the spur of the moment did not square with his teachings of the day before. ... One cannot help wishing Mani had made himself a little wax model of the world and kept it by his side and looked at it from time to time when talking on such enthralling subjects as the Eight Earths, the Exterior Hells...” (*W. B. Henning. A Sogdian Fragment of the Manichaean Cosmogony // BSOAS* 12 [1948] 310–311). Не надо также забывать и том, что Мани, чтобы облегчить читателям понимание своего учения, написал книгу под названием “Образ” (ῥικων = εἰκόνη: *Hom* 25, 5; парфянское *ardeheng*; см. *Henning. Ibid.*), которая, по всей вероятности, наряду с другими изображениями содержала и “изображение структуры космоса” (*J. Tubach. Spuren des astronomischen Henochbuches bei den Manichäern Mittelasiens // Nubia et Oriens Christianus: Festschrift für C. Detlef G. Müller zum 60. Geburtstag.* Hrsg. von P. O. Scholz und R. Stempel [Köln 1988] 75 Anm. 16).

что именно подразумевает он под этими на первый взгляд мифологическими фигурами, и в них можно было бы видеть некие персонифицированные силы или ангелов, которые приводят в движение звезды.¹⁸ Однако параллельный материал бесспорно свидетельствует о том, что речь идет о планетах. Так, в *Keph.* 69 Мани подробно рассказывает о двенадцати знаках Зодиака и о пяти планетах, которые принадлежат к миру тьмы и названы “врагами и противниками друг другу” (167, 14–16),¹⁹ а также “владыками и путеводителями” (167, 7; 168, 1);²⁰ он также сообщает о том, откуда произошли эти планеты, и перечисляет их сверху вниз в следующем порядке: Зевс (Юпитер) из мира дыма (καπνός), Афродита (Венера) из мира огня, Арес (Марс) принадлежит миру ветра, Гермес (Меркурий) миру воды, Кронос (Сатурн) миру тьмы (168, 2–169, 7).²¹ Если читать текст дальше

¹⁸ О распространенном в различных культурах представлении, согласно которому духи или силы приводят звезды в движение либо посредством прямого физического воздействия, либо на расстоянии, см.: W. Gundel. *Sterne und Sternbilder im Glauben des Altertums und der Neuzeit* (Bonn–Leipzig 1922) 81 f. Словом ὀδηγός называли, например, ангела-хранителя (G. W. H. Lampe [ed.]. *A Greek Patristic Lexicon* [Oxford 1961] 936). В своем подробном описании содержания *Κεφαλαία* Белиг не объясняет, о чем здесь идет речь (“... fünf Machthaber in der σφαίρα...”: Polotsky–Böhlig, S. XXVI); без комментария остается эта реальия и у Гарднера (*The Kephalaia of the Teacher: The Edited Coptic Manichaean Texts in Translation with Commentary* by I. Gardner [Nag Hammadi and Manichaean Studies 37, Leiden etc. 1995] 151–152). Смагина (прим. 9) 337, комментируя этот пассаж, пишет: “145, 8–9 *Властители и возжатые*— очевидно, архонты; 145, 9–19 Разряд ангелов, ведающих разделением времени на годы, месяцы, часы и т. д., описан в псевдоэпиграфах. Например, гл. 19 2-й книги Еноха упоминает ангелов, стоящих над временами и годами”.

¹⁹ Это предствление хорошо известно астрологическим текстам: Каждая планета обладает определенным свойством, которое несовместимо со свойством других планет: если, например, Юпитер, который дает жизнь, возвышается, то Марс, который несет смерть, теряет силу и наоборот, поэтому они являются противниками друг другу (ἐναντιοῦμαι); см.: *Catalogus codicum astrologorum Graecorum* I (Bruxelles 1898) 147, 21 sq. Boll (далее *CCAG* с указанием тома, страницы, строки и имени издателя) и ниже прим. 26. О том, что планеты и Зодиак являются врагами друг другу, см. среднеперсидский фрагмент *M 178*: Henning (прим. 17) 313.

²⁰ В астрологических текстах планеты названы господами (δεσπότες) над Зодиаком; см. *CCAG* V/2 (1903) 139, 28–29 Cumont; в греческих магических папирусах они названы “владыками тьмы” (примеры см.: H. G. Gundel. *Weltbild und Astrologie in den griechischen Zauberpapiri* [München 1968] 44).

²¹ Можно думать, что расположение этих миров зависит от веса и плотности субстанций, из которых они произошли: чем они тяжелее и плотнее, тем ниже находятся. Очевидно также, что проекция этих субстанций на планеты

(“пять планет ... вышли из пяти миров страны тьмы”: 169, 10–13) или сравнить это описание планет с другим манихейским текстом, где речь идет о царстве тьмы (“царство тьмы состоит из пяти этажей [ταμιεῖον],²² которые являются дымом, огнем, ветром, водой и самой

зависела от манихейских астрономических представлений, согласно которым Юпитер дальше всех планет отстоял от Земли, ближайшей же к ней планетой был Сатурн. При этом нужно заметить, что манихейский порядок планет (в который не входили Солнце и Луна, см. ниже прим. 35) не соответствует ни одному из известных нам (о различных вариантах см.: F. Boll. *Hebdomas* // *RE* 7 [1912] 2561 f.); ближайшую аналогию (правда, в обратном порядке) находим в списке планет на демотическом остраконе: Сатурн, Марс, Меркурий, Венера, Юпитер (W. Spiegelberg. *Ein ägyptisches Verzeichnis der Planeten und Tierkreisbilder* // *Orientalistische Literaturzeitung* 5 [1902] 6 f.), что совпадает с порядком архонтов в гностическом трактате *Пустис София* (37: Кронос, Арес, Гермес, Афродита, Зевс). Еще в начале V в. латинский автор пользовался подобной схемой: души при своем спуске с неба (*quum descendunt animae...*) проходят через сферы Сатурна, Марса, Венеры, Меркурия, Юпитера (Serv. *Ad Aen.* VI, 714). Трудность возникает также и при попытке объяснить (на основе традиционной докоперниковой астрономии) порядок планет в так называемой митраистской лестнице: при восхождении на небо души проходят сферы Сатурна, Венеры, Юпитера, Меркурия, Марса, Луны и Солнца (Orig. *Cels.* VI, 22). Однако едва ли в этом загадочном тексте следует видеть, вслед за Кюмоном (F. Cumont. *La fin du monde selon les magés occidentaux* // *Rev. hist. rel.* 103 [1931] 46 suiv.) и Турканом (R. Turcan. *Mithras Platonicus: Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra* [Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain (далее ÉPRO) 47, Leiden 1975] 50 suiv.), “временной” (планетная неделя), а не “пространственный” порядок. Ср. ниже прим. 62; о различном порядке расположения небесных сфер в связи с восхождением души на небо см. также: J. Flamant. *Sotériologie et systèmes planétaires* // *La Soteriologia dei culti Orientali nell'Imperio Romano: Atti del Colloquio Internazionale...* Roma 24–28 Settembre 1979. Publ. a cura U. Bianchi e M. J. Vermaseren (ÉPRO 92, Leiden 1982) 223–242 и I. P. Culianu. *Psychanodia I: A Survey of the Evidence Concerning the Ascension of the Soul and its Relevance* (ÉPRO 99, Leiden 1983).

²² Очевидно, что это слово указывает здесь не на горизонтальное, но на вертикальное расположение, на что указал уже Кюмон, обсуждая понятие “мир тьмы” (F. Cumont. *Recherches sur le manichéisme: I. La cosmogonie manichéenne d'après Théodore bar Khôni* [Bruxelles 1908] 12). Понятие ταμιεῖον, которое в астрологических текстах служило как *terminus technicus* для горизонтального (на сфере небес) и в известной мере *временного* (для счета часов) расположения, получило в вульгарно-космологических построениях иное значение, а именно вертикальное (этажами) и пространственное расположение, см., например: *Пустис София* 126. Хотя в основе здесь лежит представление о додекаоре (т. е. круге из двенадцати двойных часов, что, однако, не соответствует Зодиаку), которое изначально предполагает горизонтальное расположение (подробнее см. дополнения Гунделя в книге: Boll [прим. 13] 187–191), речь идет здесь о две-

тьмою”²³, причем все они постоянно воюют друг с другом: *Ps* 223; 9, 17–21),²⁴ то следует допустить, что манихеи планетный мир, в котором “каждый выше, чем его товарищ”, изображали как проекцию царства тьмы на небо (или, наоборот, проецировали свои астрономические воззрения на царство тьмы).²⁵ Представление о том, что каждая планета тесно связана с определенной субстанцией (воздух, огонь, вода, земля), в соответствии с расстоянием планеты от Солнца, является основополагающим для эллинистической астрологической литературы.²⁶

надцати этажах (ταμιείον) внешней тьмы, каждый из которых имеет дверь наверх, т. е. на следующий этаж (οὐντῆ ποῦα ποῦα Ἰμοοῦ οὐρο ἐροῦννι ἐπῆξις).

²³ Деление мира тьмы на пять этажей постоянно встречается в манихейских текстах, так что можно думать, что это учение было сформулировано самим Мани (примеры см.: *Cumont* [прим. 22] 11–12), однако лишь в *Кефалаия* эти этажи связаны с планетами.

²⁴ Коптские манихейские псалмы цитируются по изданию: С. R. C. Allberry (ed.). *A Manichaean Psalm-Book II: With a Contribution by H. Ibscher* (Stuttgart 1938).

²⁵ Основное содержание космологической системы манихеев можно резюмировать следующим образом: извечно существовали два начала, Свет и Тьма, которые были отделены друг от друга и существовали независимо. Однако все, что происходило в мире Света до того, как разразилась Война двух начал и началось их смешение, отражалось в мире Тьмы, как в темной воде. Таким образом, всему, что происходило в мире Света, была аналогия в мире Тьмы. Царь Света и царь Тьмы находились на противоположных полюсах, но каждая последующая эманация с того и другого полюса вела к сближению Света и Тьмы. Из-за этого сближения последовало нападение мира Тьмы на мир Света (с одной стороны, потому, что мир Тьмы занимал всего лишь четверть пространства и, следовательно, заполнился быстрее, чем мир Света, с другой стороны, потому, что мир Тьмы с самого начала был агрессивен из-за своего “беспорядочного движения” [см. прим. 12]) и их проникновение друг в друга. Чтобы освободить часть Света, которая была поглощена Тьмой, и воспрепятствовать дальнейшему проникновению Тьмы в царство Света, на границе этих миров Живой Дух создал этот мир. Чтобы не допустить освобождения Света из Тьмы, Силы Тьмы создали человека и т. д. Поскольку планеты и небеса были созданы хотя и Живым Духом, но из субстанции, пораженной злом, то они принадлежат миру Тьмы (ср. Alex. Lys. *Contra Man.* III; Brinkmann, 6, 11–13 и ниже прим. 35).

²⁶ Порядок планет, включая Солнце и Луну, отличается, однако, от манихейского: (сверху вниз) Сатурн, Юпитер, Марс, Солнце, Венера, Меркурий, Луна (ср. выше прим. 21). Поэтому в астрологической литературе субстанции планет не совпадают с манихейским представлением; см., например, греческий астрологический комpendиум, в котором речь идет о том, что Сатурн, являясь владыкой тьмы (σκότους <δεδρότης>), поскольку он находится дальше всех от Солнца и

Связь каждого из этажей царства тьмы (и соответствующей планеты) с определенным металлом (мир дыма, т. е. Юпитер, с золотом; мир огня, т. е. Венера, с медью;²⁷ мир ветра, т. е. Марс, с железом; мир воды, т. е. Меркурий, с серебром; мир тьмы, т. е. Сатурн, со свинцом: *Keph.* 6; 33, 2 sq.) также находит аналогию в эллинистической астрологии, где встречаются сходные соотношения планет и металлов: Сатурн связан со свинцом, Меркурий с медью, Марс с железом, Венера с драгоценными камнями или с медью,²⁸ Юпитер с оловом.²⁹

Представление о том, что каждый этаж царства тьмы связан с определенным вкусом (соленый с миром дыма, т. е. Юпитером,³⁰ кислый с миром огня, т. е. Венерой, острый с миром ветра, т. е. Марсом, сладкий с миром воды, т. е. Меркурием, горький с миром тьмы, т. е. Сатурном: *Keph.* 6; 33, 2 sq.),³¹ также имеет своим источником астро-

Луны, противостоит этим “светилам мира” (φωστῆρες κόσμου): *CCAG* I (1898) 148, 17–20 Boll; Марс у астрологов связан с огнем, поскольку он находится ближе всего к Солнцу. См. также: A. Bouché-Leclercq. *L'astrologie grecque* (Paris 1899) 93 suiv.

²⁷ Перевод Полоцким слова 𐤆𐤍𐤏𐤏 (S: 𐤆𐤍𐤏𐤏) как ‘Erz’, т. е. ‘руда’ (*Keph.* 6; 33, 10. 11) едва ли точен, поскольку оно соответствует греческому χαλκός, т. е. меди (W. E. Crum. *A Coptic Dictionary* [Oxford 1939] 678 a/b).

²⁸ О том, что медь могла соотноситься с Венерой, см.: Bouché-Leclercq (прим. 26) 315; F. Cumont. *L'Égypte des astrologues* (Bruxelles 1937) 98 n. 2, со ссылкой на астрологическую литературу.

²⁹ См., например, *CCAG* II (1900) 160–180 (*Anonymi de planetis*, ed. Kroll): Сатурн – μόλυβδος (161, 15–16), Юпитер – κασίτερος (169, 29), Марс – σίδηρος (173, 32); в этом списке золото принадлежит, однако, Солнцу (176, 12), а серебро Луне (179, 31). Ср. также список соответствий планет и металлов (Orig. *Cels.* VI, 22), который Цельс почерпнул из митраистского учения. Следует отметить, что манихеи тот ряд металлов, который в астрологических текстах был соотнесен с семью планетами (включая Солнце и Луну), должны были перенести только на пять планет, поэтому они были вынуждены делать определенные перестановки в этом списке; так, например, Сатурн получил два металла.

³⁰ В коптском тексте ошибочно написано “царство тьмы” вместо ожидаемого “царство дыма”, на что обратил внимание уже Полоцкий (прим. к изданию текста: с. 33); Гарднер, однако, оставляет ошибочное чтение (“the realms of the Darkness”: Gardner [прим. 18] 37).

³¹ Каждое царство, т. е. планета, имеет лицо, и по крайней мере у двух из них можно распознать связь со знаками Зодиака: царство огня имеет лицо льва (*Keph.* 6; 33, 9), а царство воды – лицо рыбы (33, 25), что отражает манихейское (однако не расхожее астрологическое, ср. ниже прим. 45) представление о том, что Венера один из двух своих *домов* имеет в созвездии Льва (*Keph.* 69; 167, 26–27), а Меркурий один из своих трех *домов* в созвездии Рыбы (167, 28–29). Лица других царств (царство дыма имеет лицо орла [*Keph.* 6; 33, 18], царство тьмы – лицо дракона [33,

логическую литературу, где каждой из семи планет непременно соответствует определенный вкус: сладкий, горький, соленый, кислый, острый.³²

Источником утверждения, что каждый из этих миров ответствен за определенное ложное учение или религию (мир огня за религию огнепоклонников, мир ветра за религию язычников, мир воды за секту крестителей, из которой, кстати, вышел сам Мани, мир тьмы за учение различных гадателей: *Keph.* 6; 33,16 sq.), также является астрологическая литература, в которой встречаются списки таких соответствий.³³

Если продолжать параллели, чтобы показать, что под *владыками* и *путеводителями* скрывается не что иное как планеты, следует снова обратиться к 57-й главе. Здесь эти *владыки* названы “господами (ΠΧΑΙΣ = οἱ κύριοι) времен”, которые, сменяя один другого, ответственны за определенные отрезки времени, фигурально названные годом, месяцем, днем и т. д. Если господствует планета, ответственная за год, люди в этот период времени живут долго и морально они лучше; при каждом последующем господстве жизнь людей становится короче и сами они хуже. В результате нынешние люди живут под господством планеты, ответственной за мгновения, и, следовательно, конец света уже близок (144, 22–145, 4. 11 sq.). Эллинистическая астрология, хотя использует другой, нежели манихейский, порядок планет и не столь апокалиптически окрашена, также оперирует числом семь и исходит в своих построениях из представления о том, что в мировой истории существует *χρονοκρατορία* планет. Планеты, которые находятся в различных зонах (ζώναι), господствуют (κυριεύω) по очереди над миром: чем ближе господствующая над временем планета расположена к земле и, следовательно, чем меньше ей нужно времени, чтобы обойти вокруг земли, тем короче становится человеческая жизнь и тем хуже становятся сами люди.³⁴

33]) следует, вероятно, связать с соответствующими созвездиями (Орел и Дракон) вне Зодиака.

³² См. *CCAG V/1* (1904) 181, 1 sq. (Boll): γλυκεῖ τε καὶ πικρῶ, ἀλκῶ τε καὶ ὀξεῖ, καὶ τῶ ἔχοντι... δριμύ...; *CCAG* (1900) II, 89, 6 sq. Kroll.

³³ См., например, *CCAG V/4* (1904) 170, 4 sq. Weinstock: Юпитер ответствен за религию Заратустры, Марс за религию язычников, Венера за религию арабов.

³⁴ См., например, *CCAG IV* (1903) 114, 1 sq. Cumont и подробнее ниже.

Наконец, нужно вспомнить о том, что манихеи исключали из числа планет Солнце и Луну, которые, по их воззрениям, были добрыми сущностями³⁵ и “не принадлежали к звездам и Зодиаку”³⁶ (*Keph.* 69; 169, 21–22; см. ниже).

2. “В сфере (σφαῖρα) Зодиака (ζῳδιον)” (145, 9).— Хотя рассказчик наряду с этим понятием часто использует другое, а именно “колесо звезд” (τροχος /τροχός/ νῆσιου), как если бы он имел дело с двумя различными астрономическими и мифологическими реалиями,³⁷ речь в обоих случаях идет об одном и том же, что можно видеть из параллельного материала. Сфера, или колесо – это то, к чему “прикреплен” Зодиак, о чем многократно говорится в *Кефалайя*: “Двенадцать зна-

³⁵ В отличие от пяти планет и звезд (σιου) Солнце и Луна называются в *Кефалайя* “светилами” (φωστῆρες; ср. выше прим. 26), которым следует молиться (*Keph.* 80; 193, 1). Поскольку они созданы из субстанции (δύναμις), которая не была затронута смещением (ἀπὸ τῆς μίξεως οὐδὲν ἦν ἄτοπον τεπονθός), то принадлежат миру света и служат для того, чтобы отделить от материи божественную субстанцию и послать ее к Богу (Alex. Lyc. *Contra Man.* III; 6, 8–22 Brinkmann; ср. выше прим. 25). Мани сравнивает себя с Солнцем, и поэтому сам он *светило* (φωστῆρ: *Keph.* 67; 165, 26 sq.). Нужно заметить, что семь планет в астрологической литературе поделены по своей природе на хорошие (ἀγαθολοιοί: Солнце, Юпитер, Венера и Луна), плохие (κακολοιοί: Сатурн и Марс) и те, которые причастны как добру, так и злу (ἐπίκοινοί: Меркурий, а иногда и Солнце); см., например, *CCAG I* (1898) 146, 3 Voll, *CCAG IV* (1903) 137, 30 sq. Bassi – Martini.

³⁶ В *Keph.* 65 Мани подробно рассказывает о том, какие благодеяния приносит миру Солнце, “происходящее от доброго Отца”, и что день, в который оно становится видимым, соответствует “таинству света”. Здесь же рассказывает он о злодеяниях, совершаемых “ужасной ночью”, которая вышла из первой тьмы и соответствует “таинству тьмы”. Однако он не объясняет, какую роль играет при этом Луна (если не считать краткого упоминания о том, что Солнце никогда не убывает, в то время как Луна убывает: 162, 23–25), так что из этого его рассказа едва ли можно было понять, почему Луна, которая неразрывно связана с ночью, должна быть благой сущностью. Противопоставление двух великих светил пяти планетам, кажется, не было известно гностическим системам: там речь всегда идет о семи планетах, которые составляют принадлежащую миру зла Седмерицу; см., например: *mundialem (mss sanctam) autem Ebdomadem septem stellas, quas dicunt planetas, esse volunt* (Iren. *Adv. Haer.* I, 30, 9). В *Keph.* 65 Мани полемизирует, вероятно, с гностическим пониманием Солнца как одной из злых планет (“Секты... не различают таинство света и таинство тьмы”: 163, 24–26).

³⁷ Например, в *Keph.* 47 (“О четырех великих вещах”) смещение понятий “колесо звезд” (118, 16; τροχός м.р.) и “сфера звезд” (118, 32; σφαῖρα ж.р.) приводит даже к грамматической ошибке (см. прим. Белига к этому пассажиру: с. 118).

ков Зодиака прикреплены к сфере” (69; 167, 11–13, см. ниже); “колесо и Зодиак, который прикреплен к нему” (ЄТННР НЭНТЄ: *Keph.* 44; 115, 11–12); “колесо сферы” (ПТРОХОС ПТЄФΑΙΡΑ: *Keph.* 44; 115, 4 и 48; 123, 1, 5); “в сфере, которая является колесом [звезд]” (*Keph.* 70; 173. 29–30); “сфера звезд и знаков Зодиака (ζῳδίων)” (*Keph.* 38; 90. 26). Эта сфера, которая так же, как и планеты, плоха, поскольку принадлежит миру тьмы (*Keph.* 69; 167, 22–24; 169, 10–11), вращается, планеты же блуждают независимо от сферы, хотя и по путям, которые можно определить благодаря расположенным на ней зодиакальным созвездиям: “колесо звезд вращается” (*Keph.* 47; 119, 17); “каждая звезда, которая восходит, каждое созвездие Зодиака, которое вращается вместе со сферой” (*Keph.* 44; 114, 19–20); “двенадцать созвездий Зодиака ... прикованы к кружащейся сфере” (ЄΥΑЄΤ ΔЄ Α†ЄФΑΙΡΑ ЄΤΚΩΤЄ: *Keph.* 69; 168, 17–19); “двенадцать созвездий Зодиака привязаны к сфере” (ЄΥΜΑΡΟΥ 2Π ТЄФΑΙΡΑ: *Keph.* 69; 169, 9–11); “двенадцать созвездий Зодиака находятся в сфере, причем они прикованы к этому вращающемуся колесу” (ЄΥΧΑΛΧ ЄΥМНР 2Π ПТРОХОС: *Keph.* 70; 173, 24–26).³⁸ Представление о том, что Зодиак (ὁ τῶν ζῳδίων

³⁸ Этой реалии, которая отражает расхожее астрологическое представление (см., например, F. Boll. *Fixsterne // RE* 6 [1909] 2407 f.), кажется, противоречат два пассажа в *Keph.* 69. Ученики просят Мани рассказать им о том, как “расположены двенадцать созвездий Зодиака, которые находятся в сфере (...) или, более того, откуда происходят пять планет, которые кружатся среди них (ср. ниже прим. 45), или почему Демиург поставил их владыками и путеводителями и почему он *приковал и прикрепил их* к сфере” (ΔЄΜΑΡΟΥ ΑЄΑЄΤΟΥ ΑΖΟΥН 2Π ТЄФΑΙΡΑ: 167, 3–9). Утверждение учеников, что пять планет прикованы к сфере, совершенно неожиданно, поскольку до этого Мани уже объяснял, что к сфере прикреплены только созвездия Зодиака, в то время как планеты идут своими путями (*Keph.* 44; 114, 19–20; 115, 11–12). Мани отвечает: “будь то двенадцать созвездий Зодиака, которые прикреплены к сфере (ЄΤΑЄΤ 2Π ТЄФΑΙΡΑ), или будь то пять планет, которые над ними кружатся”, Демиург “приковал *их* наверху к сфере, которая постоянно вращается...; *они* привязаны к сфере (ΔΥΜΑΡΟΥ 2Π ТЄ[Ф]ΑΙΡΑ), и два созвездия предназначены для каждого мира” (69; 167, 11–24). Поскольку это высказывание, понятое буквально, противоречит прежнему утверждению Мани (если, конечно, не предполагать, что текст грамматически неуклюж и местоимения *их* и *они*, выделенные мною курсивом, относятся только к зодиакальным созвездиям), то единственной возможностью устранить эту трудность будет допустить следующее: планеты не только имеют такую же злую сущность, как и Зодиак, но и так тесно с ним связаны в своем движении, что эту связь можно рассматривать как крепкие оковы (хотя и не в физическом смысле); такое фигуральное использование глагола ΜΟΥР встречаем в другом месте: планеты и созвездия Зодиака предназначены для того, чтобы люди “под ними рож-

κύκλος) связан со сферой (см., например, σφαῖρα ἢ ζωοφόρος у Филона Александрийского) и вращается вместе с ней, в то время как планеты ходят по этой сфере независимо, лежит в основе эллинистической астрологии.

3. “...Пять мест³⁹ (ἑπτὰ τόποι)⁴⁰ и пять домов (οἶκος)⁴¹ находятся в сфере и на небесах. Эти пять мест имеют пять сил...” (145, 13–15).— Согласно астрологическим представлениям, каждая планета на своем пути через Зодиак имеет два собственных дома (οἶκος; дневной и ночной); Солнце же и Луна, поскольку они владыки соответственно дня и ночи, имеют лишь один дом. Зодиак разделен на солнечную (или дневную) и лунную (или ночную) половины, так что первая половина простирается от Льва до Козерога, вторая от Водолея до Рака, и планета тогда владеет наибольшей силой, когда она находится в одном из своих домов. На этом были основаны все астрологические расчеты.⁴² Манихеи, изъяв из числа планет Солнце и Луну и, следовательно, не отводя им никакого *дома*, должны были, чтобы заполнить число 12, дать двум планетам по три *дома*: Телец, Водолей и Весы для Марса и Рак, Дева и Рыбы для Меркурия (*Кeph.* 69; 167, 24–30; хотя в предыдущем предложении сказано, что каждая планета имеет только два дома: 167, 24). Поскольку для Солнца и Луны не осталось никакого *дома*, очевидно, что астрологическая конструкция манихе-

дались, чтобы их корень был связан (ἰσχυροῦς) с их созвездиями” (*Кeph.* 46; 118, 2–3).

³⁹ Если вслед за Белигом переводить πη- (πέντε) как “diese fünf...” (ср. также: Gardner [прим. 18] 152: “these five positions...”), то следует думать, что “пять мест и пять домов” идентичны с “пятью владыками”, о которых ранее шла речь, однако это не так: рассказчик вводит здесь совершенно новое понятие, о котором ранее еще не говорил. πη- (πέντε) в *Кефалайя* не всегда является указательным местоимением: часто формант выступает просто как определенный артикль и поэтому не обязательно указывает на то, что ранее уже упоминалось; см., например, рассказ о типах приветствия, где в одинаковом контексте в одном случае читаем πη- (πέντε), а в другом τμη- (τέμνη) (*Кeph.* 9; 39, 19–20; 40, 5 – причем оба раза эти реалии упоминаются впервые); см.: P. Nagel. *Untersuchungen zur Grammatik des Subachmimischen Dialekts*. Diss. (Maschinenschreiben, Halle/Saale 1964) 94.

⁴⁰ В астрологическом контексте понятие *место* (τόπος = locus) является синонимом понятия *дом* (οἶκος); см.: Boll (прим. 13) 62.

⁴¹ Греческое οἶκος, в отличие от коптского nī “дом”, используется в *Кефалайя* всегда как астрологический *terminus technicus*; см., например: 64; 157, 23 и 70; 175, 10–11.

⁴² См.: Boll (прим. 13) 58 f. и там же дополнения В. Гунделя: с. 147–148.

ев в этой форме едва ли могла иметь практическое применение (по крайней мере, для непосвященных) и осталась бы искусственной конструкцией, если бы они не сделали поправку к ней: вероятно, для того, чтобы заполнить число семь и привести свою систему в соответствие с расхожей астрологией, они ввели две дополнительные астрологические фигуры, а именно два *Анабибадзонта* (ἀναβιβάζοντες; ср., однако, прим. 68). Они приняли на себя функцию Солнца и Луны⁴³ и не случайно были названы “Отец и Мать планет” (*Keph.* 69; 168, 7–9; 169, 16).⁴⁴ Однако эти дополнительные фигуры все равно остались без *дома*, поскольку вакантные места были уже заняты двумя другими планетами.⁴⁵

⁴³ H.-Ch. Puech. *Le manichéisme: Son fondateur – sa doctrine* (Paris 1949) 171 n. 321; Beck (прим. 7) 195. По манихейским представлениям, Луна была создана из “хорошей” воды (*ex bona aqua*), а Солнце из “хорошего” огня (*ex igni bono*: August. *De haer.* 46, 1, 53–54); с этим утверждением следует сравнить пассаж из *Кефалайя*, согласно которому два *Анабибадзонта* соответствуют “таинству огня и удовольствия (ἡδονή), которые являются сухим и влажным”, т. е. огнем и водой (*Keph.* 69; 169, 14–16). О том, что вода соответствует ἡδονή, см., например, трактат *Свидетельство истины* (*Наг Хаммади IX, 3; 30, 30–31, 1*); см. также согдийский фрагмент космогонического содержания (*M 178*), в котором речь идет о “двенадцати созвездиях Зодиака и семи планетах” (Henning [прим. 17] 313); другой фрагмент (*M 853*), хотя и сильно поврежденный, говорит также о “семи п[ланетах]”: W. Sundermann. *Mittelpersische und parthische kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer* (Berliner Turfantexte IV, Berlin 1973) 45. В обоих случаях имеются в виду пять планет и два *Анабибадзонта*; ср. однако фрагмент *M 98* (I R, 1 sq.), где читаем о “семи планетах... и двух Драконах” (т. е. два *Анабибадзонта*) и о том, что Солнце создано из огня и света, а Луна из ветра и воды (M. Hutter. *Manis kosmogonische Šabuhrgan-Texte: Edition, Kommentar und literaturgeschichtliche Einordnung der manichäisch-mittelpersischen Handschriften M 98/99 I und M 7980–7984* [Studies in Oriental Religions 21, Wiesbaden 1992] 10); число *семь* здесь следует, вероятно, считать ошибкой, вместо верного *пять*; см. также прим. 35 и прим. 66.

⁴⁴ Распространенное представление о Солнце и Луне как об отце и матери звезд рассматривается у Гунделя: Gundel (прим. 18) 33–35.

⁴⁵ Традиционное астрологическое распределение планетных домов среди созвездий Зодиака следующее: Солнце – Лев, Луна – Рак, Сатурн – Козерог (день) и Водолей (ночь), Юпитер – Стрелец (день) и Рыбы (ночь), Марс – Скорпион (день) и Овен (ночь), Венера – Весы (день) и Телец (ночь), Меркурий – Дева (день) и Близнецы (ночь). Обычно счет начинали с “головы космоса”, т. е. с Овна, с момента весеннего равноденствия, когда Солнце переходит из южной полусферы в северную. Этот порядок дважды воспроизводится в *Keph.* 70 при описании человеческого тела: первый раз по кругу, начинающемуся от головы, которая соответствует Овну, и до подошв, которые соответствуют Рыбам, т. е. так, как если бы человек, словно змея, был вписан в круг (174, 2–10); второй раз

4. Последняя реалия этого пассажа представляет особый интерес: владыки и путеводители, или пять планет, “находятся в сфере Зодиака и (вместе с тем) на небесах, которые расположены над ней” (Ζῆ ΤΣΦΑΙΡΑ ΝῆΖΩΔΙΟΝ Μῆ ΝῆΠΝΟΥΕ ΕΤΝΤΠΕ ἸΜΑΣ: 145, 9–10). Если с этим утверждением сравнить другие пассажи *Кефалайя*, а именно:

а) “двенадцать созвездий Зодиака прикреплены к сфере, пять планет кружатся *над ними*” (ΠῆΝῆΤΣῆΑΥΣ ΝΖΩΔΙΟΝ ΕΤΑΥΤ Ζῆ ΤΣΦΑΙΡΑ ... ΠῆΤΟΥ ΝΣΙΟΥ ΕΤΚΩΤΕ ΑΧΩΥ: 69; 167, 11–13) и

б) “путеводители, которые *над ним* (т. е. над Зодиаком – А. Х.), блуждают” (ΠΡΕΨΧΑΥΜΑΙΤ [Ε]ΤΜΑΞΕ ΑΧΩΥ: 168, 28),⁴⁶

порядок симметричный, т. е. правый и левый виски соответствуют Овну и Рыбам, правое и левое плечи – Тельцу и Водолею и т. д. (174, 18–175, 2) – в обоих случаях не делается никакой попытки связать эту модель с *планетарной* мелотесией. Первый перечень соответствует в общем и целом тому, который мы встречаем у астрологов в *зодиакальной* мелотесии (подробнее см.: Н. G. Gundel. *Zodiakos: Der Tierkreis in der antiken Literatur und Kunst* // *RE*. 2. R. 10 [1972] 579–582), второй же, кажется, является уникальным. Описание деления сферы на четыре части также начинается с Овна (*Keph.* 69; 168, 17 sq.) и опять-таки отражает расхожие астрологические представления (хотя иногда порядок внутри одной и той же группы изменен; см.: Stegemann [прим. 7] 221–222). В этих трех списках зодиакальные созвездия никак не соотносятся с планетами, однако там, где автор пытался это сделать, он был вынужден исходить не из семи, а из пяти планет, причем расположенных в необычном порядке (см. прим. 21); при этом он неизбежно наталкивался на трудности и был вынужден перестраивать привычный астрологический порядок. Так, однажды он начинает счет созвездий Зодиака с Близнецов, которые вместе со Стрельцом принадлежат миру дыма, т. е. Юпитеру (в манихейском порядке самая высокая планета, названная в этом месте *voûς*) и опускается вниз (Венера, Марс, Меркурий, Сатурн: 69; 167, 24 sq.).

⁴⁶ Указание на то, что планеты находятся на небесах, которые расположены над сферой Зодиака, позволяет понимать предлог ΑΧΗ- (ΑΧΩ) в этом контексте не в двусмысленном значении *на*, как переводит Белиг, а только в значении *над*, т. е. *поверх*, – синонимично с ΕΤΝΤΠΕ ἸΜΑΣ, с предлогом ΖΙΧΩ или с сочетанием ΠΠΕ / ΗΜΑΥ/ в *Keph.* 69 (167, 20–21 и 168, 27), где речь идет о каком-то *надзирателе* (ἐπίτροπος; ср. Stegemann [прим. 7] 217: “должно быть, не астрологическая, а мифологическая фигура”; не исключено однако, что за этой “мифологической фигурой” скрывается Полярная звезда, см. ниже прим. 66), который находится над сферой Зодиака и над планетами. Последующий вопрос учеников подразумевает, однако, еще одну реалию: “Откуда происходят эти пять планет, которые *посреди них* (или *в них*: ΝῆΠΝΟΥ, т. е. *посреди* созвездий Зодиака) кружат?” (*Keph.* 69; 167, 5–6). Предлог Ζῆ в этом контексте следует, наверное, понимать в значении *на* или *по*: ведь если смотреть с земли вверх и при этом считать сферу Зодиака прозрачной (см. ниже), то положение планет будет воспри-

то получим на первый взгляд довольно необычный образ небесного мира: пять планет находятся *над* сферой Зодиака, в небесах, которые расположены над этой сферой. Следовательно, сфера Зодиака лежит ближе к Земле, а *над* этой сферой кружатся пять планет. То, что сфера Зодиака рассматривалась в *Кефалайя* как твердая крыша (см. выше о том, что звезды прикованы к этой сфере) над землей, однако под небесами, подтверждают многочисленные примеры. Вот некоторые из них:

i. “Двенадцать созвездий Зодиака... в сфере, которая под небом” (ϩ̅Π ΓСФΑΙΡΑ ΕΤΖΑ ΤΠΕ: 70; 173, 29);

ii. “Твердь и миры неба, которые расположены над ней” (Π̅ΣΤΕΡΕΩΜΑ Μ̅Π̅ ΝΚΟΣΜΟΣ Π̅ΤΠΕ ΕΤ̅Π̅Π̅Ε ΜΜΑϚ: 48; 122, 3–4);

iii. Создание тела человека “соответствует образу космоса (κόσμος): его голова соответствует началу (ἀρχή) пяти одежд,⁴⁷ от своего горла вниз до места своего сердца он соответствует десяти небесным твердыням, сердце соответствует колесу сферы, которая вращается,⁴⁸ от своего сердца до паха соответствует он воздуху (ἀήρ), который простирается от сферы до земли, пах же соответствует земле” и т. д. (70; 170, 1 sq.).⁴⁹ Если принять во внимание, что понятия *небеса* (Π̅Π̅Π̅Ε) и *твердь* (Π̅ΣΤΕΡΕΩΜΑ) отражают одно и то же представление, которому, однако, недостает терминологической точности,⁵⁰ получим сле-

ниматься так, как будто они находятся внутри сферы Зодиака и совершают свой путь среди этих созвездий.

⁴⁷ Эту реалию, обозначающую в данном контексте трансцендентный мир, следует отождествить с пятью духовными качествами (ΠΟΥΣ ΝΕΥΕ ΣΚΩ ΣΑΧΝΕ ΜΑΚΜΕΚ), которые являются пятью составляющими Отца (*Keph.* 25; 76, 18 sq.). Поэтому Отец является “головой, которая находится наверху мира” (*Keph.* 36; 84, 26. 29–30); у людей эти качества также связаны с головой (не с сердцем; в “теле плоти... корень всех членов находится в голове”: *Keph.* 31; 84, 21–22); ср. также “голова мира является началом (ἀρχή) одежд” (*Keph.* 38; 90, 22).

⁴⁸ Поэтому едва ли можно согласиться с утверждением Тубаха: “На первом небе прикован Зодиак, который представлен как огромное колесо, так что остальные небеса расположены над той дорогой, которая отведена семи планетам” (Tubach [прим. 17] 75, 16). Ср. также смешение *десяти* и *одиннадцати* небес в среднеперсидском манихейском тексте (*M 7981 I V i*: Hutter [прим. 43] 43 [без комментария] = *T III 260*: F. C. Andreas – W. Henning. *Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan I // SB Berlin 1932*: 10, 183 Anm. 2; 177 Anm. 7).

⁴⁹ Описывая здесь космос, автор не упоминает ни пять планет, ни Солнце и Луну, как если бы они были не важны для него в этом контексте, и их точное положение остается неясным (где-то над сферой Зодиака).

⁵⁰ См., например: “Живой Дух... создал небеса и тверди наверху...” (*Keph.* 48; 122, 19–20), если, конечно, мы не имеем дело с гендиадисом (“небесные тверди”). Вместе с тем нет иногда точности и при описании сферы: “Двенадцать со-

дующую картину: в этом мире сфера Зодиака занимает среднее положение и отделяет небеса от земли; планеты, хотя их точное положение относительно десяти небес остается неясным, находятся где-то над сферой Зодиака.⁵¹

Встает вопрос: что за астрономическое представление может скрываться за этим делением верхнего мира?⁵²

В эллинистическо-римское время (прежде всего на греческом культурном пространстве) существовало два наиболее распространенных астрономических (геоцентрических) представления. Согласно одному, которое можно обозначить как научное (или птолемеевское), мир выглядит следующим образом: Земля окружена семью концентрическими сферами, на поверхности которых кружатся семь планет: три над Солнцем (Сатурн, Юпитер, Марс) и три под ним (Венера, Меркурий, Луна), над этими сферами находится восьмая, несущая все прочие звезды (см. выше прим. 26).⁵³ Согласно другому представлению,

звездий Зодиака, расположенные в небесных мирах, которые находятся на сфере” (70; 173, 24–26).

⁵¹ С этим можно сравнить свидетельство согдийского фрагмента (*M 178*), согласно которому вращающееся колесо и (?) Зодиак были созданы *под* десятью небесами (Henning [прим. 17] 312–313).

⁵² Если мы хотим обнаружить за историей о создании десяти небес и восьми земель, которая встречается во многих текстах (однако лишь в *Кефалайя* проведено четкое различие между *небесами* и *сферой Зодиака*; см., например: A. V. W. Jackson. *Researches in Manichaeism with Special Reference to the Turfan Fragments* [New York 1932] 314–320), определенные астрономические представления, то из рассказа нужно удалить все мифологические наслоения. В этом случае мы будем оперировать лишь такими понятиями как *небеса*, *сфера* и *земля*, что, впрочем, делали и сами манихеи в тех случаях, когда речь не шла о деталях космогонического мифа; так, например, такие слова как *небо* или *земля* встречаем в *Кефалайя* то в ед. ч., то во мн. ч.

⁵³ Boll (прим. 13) 44–45. Имеются модификации этого представления. Так, в одном философском (не астрологическом, хотя автор хорошо знаком с астрологическими реалиями) герметическом трактате, в котором астрономическое объяснение создания космоса, так же как и в манихействе, служило лишь богословским целям (“тот, кто этого не познал, не может постичь Бога”), находим следующую картину: семь планет отделяют землю от сферы Зодиака, которая, однако, находится не выше всего, поскольку еще выше лежит некое всеохватывающее кругообразное тело (*περιεκτικὸν τῶν ἀπάντων εἶναι σῶμα ... κυκλοειδές*), т. е. внешняя сфера, под которой (*ὕπὸ δὲ τὸν κύκλον τοῦ σώματος*), но над сферой Зодиака находятся тридцать шесть Деканов (*δεκάνοί*, или звездных богов, каждый из которых господствует над 10° Зодиака: Stob. *Ecl.* I, 29, 1 = *Corp. Herm.* Exc. VI: Nock–Festugière, III, 34, 14 sq.). Другую примечательную картину космоса находим у валентиниан: Святая Десятерица формируется из семи кругообразных тел,

которое можно назвать наивным и на котором всегда покоилась астрология, существует только одна единственная и для семи планет, и для созвездий Зодиака вращающаяся сфера. Планеты по ней блуждают, а Зодиак занимает на этой сфере фиксированное положение.⁵⁴ Оба эти представления не имеют, однако, ничего общего с представлениями манихеев.

Манихеи исходили из того, что сферы Солнца, Луны и планет находились не *под* сферой Зодиака и не *на* ней, а *над* ней. Такое странное для всякого, кто наблюдает звездное небо, положение планет можно понять лишь в том случае, если представлять себе сферу Зодиака совершенно прозрачной⁵⁵ (что, очевидно, находим и в *Кефалайя*⁵⁶): ведь иначе планеты были бы не видны. Подобное представление, хотя и выглядит довольно необычным, тем не менее не было в древности исключением и просуществовало до Средних веков. О том, что оно бытовало в различных культурах, свидетельствуют многочисленные примеры:

а. Доксографическая традиция связывает с именем Анаксимандра учение, согласно которому “Солнце находится выше всего, под ним Луна, а неподвижные звезды и планеты расположены *под* Луной”.⁵⁷ С этим можно сравнить и свидетельство о Пармениде, который пола-

которые называются *семь небес*; они охватываются еще одним кругом, или восьмым небом; девятое и десятое место в этом ряду занимают Солнце и Луна (ἐπὶ τὰ μὲν σώματα κυκλοειδῆ, ἃ καὶ οὐρανοὺς καλοῦσιν, ἔπειτα τὸν περιεκτικὸν αὐτῶν κύκλον, ὃν καὶ ὄγδοον οὐρανὸν ὀνομάζουσι, πρὸς δὲ τούτοις ἥλιον τε καὶ σελήνην: *Iren. Adv. haer.* I, 17, 1).

⁵⁴ См. Boll (прим. 13) 45 и дополнения Гунделя к его тексту: *ibid.*, 120–122.

⁵⁵ Ср. наивное астрономическое представление различных народов о том, что сфера сделана либо из железа, либо из какой-то другой непрозрачной массы и что звезды на ней либо нарисованы, либо являются дырами, через которые небесный свет проникает на землю; при этом сфера воспринималась как “дно расположенного выше небесного мира” (подробнее см.: Gundel [прим. 18] 10–24).

⁵⁶ Именно потому, что сферу Зодиака считали прозрачной, планеты воспринимали так, как если бы они были и в этой сфере, и одновременно на небесах, которые находились над ней (*Keph.* 57; 145, 9–10).

⁵⁷ ἀνωτάτω μὲν πάντων τὸν ἥλιον τετάχθαι, μετ’ αὐτὸν δὲ τὴν σελήνην, ὑπὸ δε αὐτοῦ τὰ ἀπλανῆ τῶν ἀστρῶν καὶ τοὺς πλάνητας (Aët. II, 15, 6 = 12 A 18 DK; по свидетельству Аэция, подобное убеждение разделяли Метродор Хиосский и Кратет; ср. *Hippol. Ref.* I, 6, 5 = 12 A 11 § 5 DK: ἀνωτάτω μὲν εἶναι τὸν ἥλιον, <*> κατωτάτω δὲ τοὺς τῶν ἀπλανῶν <καὶ πλανήτων> ἀστέρων κύκλους; слова в угловых скобках отсутствуют в тексте Ипполита и дополнены М. Марковичем на основе текста Аэция).

гал, что выше всего расположена Венера, под ней Солнце, а под ним звезды.⁵⁸

в. Подобную картину неба встречаем также у вавилонян, о чем ясно говорит Диодор: он рассказывает, что вавилоняне в сравнении с другими народами были весьма искусны в астрологии и знали пять планет, которые они называли “толкователями”, поскольку они могли объяснять людям намерения богов; *под* этими планетами (*ὑπὸ δὲ τῆν τοῦτων φοράν*), следовательно, между планетами и землей, находится сфера неподвижных звезд (Diod. II, 30, 1–6).⁵⁹

с. Персы, которые целый ряд своих астрологических представлений заимствовали из Вавилона, также разделяли это убеждение. По их астрономическим представлениям, как они засвидетельствованы, например, в *Бундахшине* (II, А 25⁵),⁶⁰ Ормазд создал небесные светила и поместил их между небом и землей в следующем порядке (снизу вверх): неподвижные звезды, которые прикованы к вращающейся сфере (II, А 27¹⁵), подвижные звезды, т. е. планеты, затем Луну и Солнце (II, А 28¹⁰).⁶¹ В другом месте *Бундахшина* (III, А 32–33) рассказывается о шести этажах или сферах небес (также снизу вверх), первую из которых занимают облака, вторую неподвижные звезды, третью звезды, не причастные смещению, четвертую Луна, пятую Солнце, шестую Бессмертные святые (Амахраспанды), седьмая же принадлежит безначальному свету, т. е. Ормазду.⁶²

⁵⁸ Παρμενίδης πρῶτον μὲν τάττει τὸν Ἑῶν, τὸν αὐτὸν δὲ νομιζόμενον ὑπ’ αὐτοῦ καὶ Ἑσπερον, ἐν τῷ αἰθέρι μεθ’ ὃν τὸν ἥλιον, ὑφ’ ᾧ τοὺς ἐν τῷ πυρόδει ἀστέρας, ὅπερ οὐρανὸν καλεῖ (28 A 40 a DK); ср. Boll (прим. 21) 2565.

⁵⁹ См., например, Boll (прим. 21) 2565; Рейценштейн в кн.: R. Reitzenstein, H. H. Schaeder. *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland* (Leipzig – Berlin 1926) 117.

⁶⁰ Об этой пространной компиляции, в которой весьма примитивные астрономические представления находятся бок о бок со знанием греческой и индийской астрономии и которая получила свою окончательную форму не ранее VIII–IX вв., см.: D. N. MacKenzie. *Bundahišn // Encyclopaedia Iranica* I (1990) 547–551; ср. ниже прим. 74. Довольно необычное, но устойчиво повторяющееся расположение планет можно найти и в целом ряде постведийских сочинений (снизу вверх): Солнце, Луна, неподвижные звезды, Меркурий, Венера, Марс, Юпитер, Сатурн, Большая Медведица, Полярная звезда (см.: W. Kirfel. *Die Kosmographie der Inder nach den Quellen dargestellt* [Bonn – Leipzig 1920] 128 f.).

⁶¹ Представление, которое Хеннинг назвал “почти доисторическим” (nearly prehistoric): W. B. Henning. An Astronomical Chapter of the Bundahishn // *Journal of the Royal Asiatic Society* (1942) 230.

⁶² N. S. Nyberg. Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéenne // *Journal asiatique* 214 (1929) 231. Другие авестийские тексты, которые исследовал Буссет,

d. С представлением, что планеты расположены над сферой Зодиака, следует сравнить представление о том, что сфера неподвижных звезд является ничем иным как прозрачной накидкой, которую Бог каждый вечер разворачивает под небесами, где двигаются планеты, а утром сворачивает. Удивительным образом это представление, несмотря на каждодневное наблюдение неба, долго удерживалось в народном сознании.⁶³ Так, в одном средневековом латинском тексте читаем: “Эта накидка (*pellum... quasi vellum*) распростерта под шестью другими

анализируя проблему “восхождение души на небеса” (W. Bousset. *Die Himmelsreise der Seele // Archiv für Religionswissenschaft* 4 [1901] 136–169; 229–273 [Nachdruck: Darmstadt 1960, 1–82; см. 24 сл.]), дают тот же порядок: Звезды, Луна, Солнце; планеты здесь отдельно не упоминаются, что, вероятно, свидетельствует о примитивной стадии иранских астрономических представлений (неподвижные звезды и планеты находятся на одной сфере; ср. Flamant [прим. 21] 226: “très archaïque”). С этим можно сравнить пассаж у Юлиана Отступника, в котором говорится о том, что Солнце кружится где-то посередине трех миров над сферой Зодиака (λέγεται ὁ δίσκος ἐπὶ τῆς ἀνάστρου φέρεσθαι πρὸς τῆς ἀπλανοῦς ὑψηλότερος· καὶ οὕτω δὲ τῶν μὲν πλανωμένων οὐχ ἔξει τὸ μέσον, τριῶν δὲ τῶν κόσμων (*Sol.* 148 A; что, однако, означают эти *три мира*, остается неясным; см.: V. L. van der Waerden. *Die Anfänge der Astronomie: Erwachende Wissenschaft II* [Groningen 1964] 227 f.). Здесь можно вспомнить и известную митраистскую фреску Барберини, в верхней части которой изображен небесный мир на двух уровнях: верхний ярус занимают планеты, а нижний сфера Зодиака. Описание см.: M. J. Vermaseren. *Mithraica III: The Mithraeum at Marino* (ÉPRO 16, 3, Leiden 1982) 84–87 и таблицы III–XVI. Если иметь в виду представление о том, что сфера Зодиака находится *под* планетами, то едва ли можно согласиться с утверждением Бека: “Схема этой фрески ненаучна (unscientific), поскольку в реальности сфера неподвижных звезд находится выше сферы планет” (Beck [прим. 7] 83 п. 201). В этом же контексте следует рассматривать и так называемую митраистскую лестницу, по которой души совершают свое восхождение на небеса. Ее описание, извлеченное из книги Цельса, сохранилось у Оригена: на небе существуют два періодоι (объяснение термина см.: Turcan [прим. 21] 48), которые должны преодолеть души при их восхождении (διέξοδος), – первый принадлежит сфере неподвижных звезд, второй – планетам: души должны преодолеть последовательно семь ворот, или сфер, Сатурна, Венеры, Юпитера, Меркурия, Марса, Луны, Солнца (Orig. *Cels.* VI, 22). Таким образом, неподвижные звезды лежат ближе всего к земле, затем идут планеты, из которых Сатурн расположен ниже всех; ср. прим. 21.

⁶³ Это странное представление приводило исследователей в замешательство, и даже такой великий знаток как Франц Болль, пытаясь объяснить приведенное выше место из Диодора, писал: “ни один народ, который наблюдает звездное небо, не может помещать неподвижные звезды под планетами” (Boll [прим. 11] 336 Anm. 2); позднее, однако, он отказался от этого утверждения (Boll [прим. 38] 2413).

сферами (*sub aliis sex*) таким образом, что последние оказываются над ней (*sursum sunt*)”.⁶⁴

Если сравнить все эти примеры с тем, что находим в *Кефалайя*, то можно увидеть, что астрономические представления, которые не могут быть объяснены из эллинистической астрологической традиции, объясняются из традиции зороастрийской. Так, именно из последней можно объяснить сочетание $\epsilon\tau\eta\tau\pi\epsilon\ \bar{\Gamma}\mu\alpha\varsigma$ (планеты, “которые находятся над ней”, т. е. сферой Зодиака). Далее, если исходить из манихейского представления о Солнце и Луне как сущностях, которые в силу своей благой природы противостоят дурным планетам, то ближайшую параллель также можно найти в *Бундахишне*, где первым материальным творением Ормазда выступает сфера неподвижных звезд,⁶⁵ которая ближе всего находится к земле и которая получает свою силу сверху и передает ее земле. С *пятью владыками* из *Кефалайя* следует сравнить и *пять предстоятелей* из *Бундахишна*: речь идет о четырех военачальниках, которые возглавляют четыре стороны света, и их главе, которых Ормазд поместил *над* сферой неподвижных звезд (II, А 26¹¹)⁶⁶ и которые противопостоят пяти планетам (V, 4). В отличие от Солнца и

⁶⁴ По поводу текста см.: R. Eisler. *Weltenmantel und Himmelszelt: Religionsgeschichtliche Untersuchungen zur Urgeschichte des antiken Weltbildes* I (München 1910) 90; это представление неоднократно засвидетельствовано в Библии (например, *Ис* 34, 4: “и небеса свернутся, как свиток книжный”); другие примеры см.: Eisler. *Op. cit.* 89 f.

⁶⁵ При этом остается неясным, идет ли здесь речь только о временной последовательности творения (на одной и той же сфере были сначала помещены неподвижные звезды, а затем планеты) или мы действительно имеем дело с двумя сферами (одна для неподвижных звезд, другая для планет): после того, как было рассказано о создании неподвижных звезд, затем планет, Луны и Солнца, далее говорится только о неподвижных звездах, прикованных к сфере (II, А 25⁵), как если бы автор забыл о планетах; ср. след. прим.

⁶⁶ В *Бундахишне* говорится не о пяти планетах, но о пяти звездах: Сириус, Антарес (?), Вега, Большая Медведица (созвездие) и Полярная звезда как глава над ними (ср.: D. N. MacKenzie. *Zoroastrian Astrology in the Bundahišn // BSOAS* 27 [1964] 513 n. 4); над сферой Зодиака Ормазд создал еще одну сферу для “несмешанных звезд” (II, А 28¹), которые Хеннинг отождествил с Млечным Путем (Henning [прим. 61] 240). В манихейском согдийском тексте (*M 178*) читаем, что Живой Дух и Мать Жизни сделали дыру в самом нижнем (десятом) небе и через нее подвесили сферу Зодиака (ср. также *M 98 R*, 3–6). Если отождествление Хеннингом этой дыры с Полярной звездой правильно (Henning [прим. 17] 313 n. 9), следует считать, что Полярная звезда находилась на другой, нежели сфера Зодиака, сфере (ср. выше прим. 60 об индийской последовательности небесных тел), и, следовательно, видеть здесь отзвук зороастрийского представления о двух сфе-

Луны, которые являются добрыми сущностями, планеты, как творения Аримана, имеют злую природу.⁶⁷ Место Солнца и Луны, которые не причастны злу, с тем чтобы восполнить число семь, занимают две демонические сущности, названные *Темное Солнце* и *Темная Луна*.⁶⁸

Итак, приведенные выше пассажи из *Кефалайя* показывают, что манихеи были хорошо знакомы как с эллинистическими, так и с иранскими астрологическими представлениями. Откуда и какими путями могли они проникнуть в их систему? Читали ли Мани и его первые ученики специально для этих целей астрологическую литературу или просто переняли то, что практиковали их духовные предшественники? Согласно свидетельству Ипполита, эльксаиты, у которых Мани жил с четырехлетнего возраста до 24 лет, практиковали занятия астрологией (ἀστρολογικῆ πλάνη κεχρήσθαι: *Ref.* IX, 14, 2; 16, 1; X, 25), книга же “Откровения”, принадлежавшая перу самого Эльксая, была написана в Парфии (т. е. на персидском культурном пространстве: *Ref.* IX, 13, 1).⁶⁹ Другой авторитет, с которым неустанно полемизировали церковные авторы и которому Мани был многим обязан, а именно Бардайсан, по свидетельству ересиологов, достиг вершин в изучении астрологии (ἐπ’ ἄκρον δὲ τῆς Χαλδαϊκῆς ἐπιστήμης: *Eus. Praep. Ev.* VI, 9, 32) и сам написал на эту тему по крайней мере две книги.⁷⁰ Если Ефрем Сирийский говорит о том, что манихеи почитали Гермеса Трисмегиста (*Ad Hypat.*;

рах: одна для Зодиака, другая для “несмешанных звезд”; ср. также выше прим. 53 о герметическом тексте.

⁶⁷ Пять (первоначально) злых планет лишь позднее, под воздействием эллинистической астрологии, были поделены на добрые и злые (V, В 12; например, Юпитер и Венера могли быть добрыми; ср. выше прим. 35).

⁶⁸ MacKenzie (прим. 66) 512–513; для *Темного Солнца* см. перевод Маккензи: “the dark [i. e. eclipsed ?] sun” (*ibid.*, 512); ср. выше прим. 43 о двух *Анабибадзонтах* в *Кефалайя*. Для анализа различных иранских мифов о создании звезд и планет см.: R. C. Zaehner. *Zurvan: A Zoroastrian Dilemma* (Oxford 1955) 147–165. Что скрывается за этими двумя фигурами, остается, однако, неясным. Бек пытался объяснить их как “zwei Mondknoten”, т. е. два лунных узла (Beck [прим. 7] 193), что, впрочем, предложил уже Гундель (Gundel [прим. 7] 331).

⁶⁹ См., например: G. P. Luttikhuisen. *The Revelation of Elchasai: Investigations into the Evidence for a Mesopotamian Jewish Apokalypse of the Second Century and its Reception by Judeo-Christian Propagandists* (Tübingen 1985) 71–73.

⁷⁰ “О соединении планет” и “О судьбе”; в сочинении “Книга законов стран” он также обсуждал различные астрологические проблемы (семь планет, двенадцать созвездий Зодиака, 36 деканов и т. д.). Заметим, что он учил о семи сферах планет и о десяти твердых или небесах; подробнее см.: H. J. W. Drijvers. *Bar-daisan of Edessa* (Studia Semitica Neerlandica 6, Assen 1966) 157–160; Gundel (прим. 7) 325–328.

Mitchell, II, XCVIII), то можно думать, что они читали не только философские герметические трактаты, но и астрологические, которые были широко распространены и переведены на различные языки.⁷¹ Наконец, этот материал они могли почерпнуть из иудейских или христианских апокрифов, которые оставались основным кругом их чтения и которые также изобилуют эллинистическими астрологическими представлениями.⁷²

Тем не менее не все астрологические концепции манихеев могут быть объяснены из эллинистической астрологии. Они сохранили в своем учении целый ряд примитивных астрономических представлений (прежде всего, необычный порядок планет), которые, кажется, не получили широкого распространения за пределами иранского культурного пространства.⁷³ Эти представления засвидетельствованы в различных зороастрийских текстах и прежде всего в книге *Бундахишин*, которая представляет собой попытку сплавить в единое целое древние вулгарные иранские астрономические представления и поздние греческие астрологические спекуляции,⁷⁴ ко времени Мани проникшие в

⁷¹ О различных аспектах этих текстов см.: А.-J. Festugière. *La révélation d'Hermetès Trismégiste. I. L'astrologie et les sciences occultes* (Paris 1944) 89–186. Знание этих текстов манихеи могли получить из сочинений Бардайсана; о том, что последний ими пользовался, см.: Н. J. W. Drijvers. *Bardaisan of Edessa and the Hermetica: The Aramaic Philosopher and the Philosophy of his Time // Ex Oriente Lux* 21 (1970) 190–210.

⁷² Достаточно вспомнить хотя бы астрологические главы эфиопской книги Еноха (ср. прим. 2), существование арамейского оригинала которой теперь не вызывает сомнения.

⁷³ Вопрос о том, возникло ли это представление у греков (например, у Анаксимандра, см. выше прим. 57) под иранским влиянием, остается открытым; см., например: W. Burkert. *Iranisches bei Anaximandros // RhM* 106 (1963) 97–134 и вслед за ним И. Д. Рожанский. *Развитие естествознания в эпоху античности* (М. 1979) 52 (в пользу этого влияния) и J. Duchèsne-Guillemin. *D'Anaximandre à Empédocle: contacts Gréco-Iraniennes // Atti del convegno: La Persia e il mondo Greco-Romano (Roma 11–14 aprile 1965)* (Roma 1966) 423–431; А. И. Зайцев. *Культурный переворот в Древней Греции. VIII–V вв. до н. э.* (СПб. 2001) 235 (против этой возможности).

⁷⁴ См., например: С. J. Brunner. *Astrology and Astronomy in Iran // Encyclopaedia Iranica* I (1990) 862: “Эти тексты отразили ‘вулгарную’ астрологию в том виде, как она была известна провинциальным интеллектуалам (жрецам и писцам) сасанидского периода и получила более или менее широкое распространение среди всего населения”. По поводу того, что в этой книге бок о бок сосуществуют “современные астрономические представления и примитивные”, Хеннинг заметил: “Автор прекрасно знал, что Луна ближе к земле, чем звезды, однако едва ли

Иран через переводы греческих астрологических текстов. К Мани и его ученикам эти представления пришли не обязательно через зороастрийские астрологические сочинения (я не уверен, что сам Мани, христианин с четырех лет, вообще когда-либо читал зороастрийские книги), но как часть окружавшей их культуры, через устно передаваемую народную традицию, в которой они жили с глубокой древности.⁷⁵ Как результат, к тому же под воздействием религиозной концепции, манихеи создали причудливую и уникальную в своем роде картину небесного мира, значительно отличающуюся от той вульгарно-научно-философской картины неба (небес), которая характерна для современных им эллинистических астрологов.⁷⁶

Остается открытым (прежде всего из-за отсутствия материала) вопрос: в каком отношении находились астрологические представления первых манихеев в арамейско-персидском культурном пространстве и представления, которые засвидетельствованы в *Кефалайя* для греко-египетской среды, и насколько последние были понятны грекоязычным и коптосязычным манихеям?

А. Л. Хосроев

*Санкт-Петербургский филиал
Института востоковедения РАН*

Die koptische, aus dem Griechischen übersetzte (obwohl hinter dem verlorenen griechischen Text wahrscheinlich ein aramäisches Original steckte) manichäische Abhandlung *Kephalaia* zeigt deutlich, daß die Manichäer mit den hellenistischen astrologischen Vorstellungen, die uns aus der reichen griechischen astrologischen

он мог заявлять об этом открыто, против авторитета авестийского Писания, поскольку это было откровенной ересью” (Henning [прим. 61] 230).

⁷⁵ Однако определенно не все подобные представления имели источником народную традицию; так, например, концепция сферы Зодиака была взята персами у греков только в сасанидскую эпоху, о чем свидетельствует заимствованное слово *spīhr* (σφαῖρα), см. Henning. *Ibid.*, 239–240; следовательно, ко времени Мани это представление едва ли могло бытовать в устной традиции, ср. также выше прим. 66.

⁷⁶ См. определение эллинистической астрологии у Фестюжьера: “L’astrologie hellénistique est l’amalgame d’une doctrine philosophique séduisante, d’une mythologie absurde et de méthodes savantes employées à contre-temps” (Festugière [прим. 71] 89).

Literatur gut bekannt sind, wohl vertraut waren. Allerdings kann man längst nicht alle Phänomene der manichäischen Astrologie bzw. Astronomie aus dieser Tradition erklären. Auch wenn die Manichäer das hellenistische astrologische Gut in dieser oder jener Form kannten, verschmolzen sie es mit jenen vulgären astrologischen (bzw. astronomischen) Vorstellungen (d. h. die merkwürdige Anordnung der Gestirne), die nie außerhalb des persischen Religionsraums verbreitet zu sein schienen. *Bundahischn* und ihm ähnliche zoroastrische Texte versuchen, diese Vorstellungen zu systematisieren und in Übereinstimmung mit zeitgenössischen astrologischen Spekulationen zu bringen, die zu Manis Zeit durch die Übersetzungen aus dem Griechischen in den Iran schon eingedrungen waren, ohne aber auf die alten, die sehr wesentlich für den Glauben blieben, verzichten zu können. Zu Mani und seinen Schülern kamen aber diese Vorstellungen nicht unbedingt durch ein *ad hoc* Lesen dieses oder jenes zoroastrischen astronomischen Buches, sondern als Teil der sie umgebenden Kultur wohl durch den mündlich tradierten Volksglauben, in dem sie vom Altertum an fortlebten. Als Ergebnis schufen die Manichäer unter Einwirkung ihrer religiösen Konzeption ein bizarres und einzigartiges Bild der oberen Welt, das weit von dem vulgär-wissenschaftlich-philosophischen Bild des Himmels entfernt war, welches man bei den zeitgenössischen hellenistischen Astrologen vorfindet.

Camillo Neri. *Erinna: Testimonianze e frammenti* (Bologna: Pàtron editore, 2003) 726 p. (Eikasmós. Studi, 9).*

Camillo Neri s'est fait un nom dans les études érinniennes depuis la parution des *Studi sulle testimonianze di Erinna* (Bologna 1996; désormais *Studi*). Fondée sur la 'tesi di laurea' (*Erinna: Le testimonianze*, Bologna 1990/1991) suivie par celle de doctorat (*Erinna: Testimonianze e frammenti*, Padova 1994/1995), cette monographie s'est montrée beaucoup plus riche et ambitieuse que son titre ne le promettait. En partant de l'assertion "Erinna è un enigma", la recherche lumineuse de N. s'appliquait non seulement aux *testimonia*, mais aussi aux maints aspects de la vie et de l'œuvre de la poétesse dont l'*opus unicum*, poème en 300 hexamètres intitulé *La Quenouille*, avait mérité l'admiration des anciens ainsi que l'interminable curiosité des modernes.

Au regard de leur valeur, les *Studi* ont été injustement peu remarqués par la critique: les auteurs de quelques comptes-rendus ne se sont même pas donnés la peine, semble-t-il, de lire le livre d'un bout à l'autre.¹ Toutefois, les lecteurs plus attentifs, en signalant que "N.'s book will henceforth be the standard work on Erinna, superseding all previous studies",² ont considéré sa future édition d'Erinna comme "un'opera che questi prolegomena lasciano presagire corposa e importante".³

Maintenant on peut dire que cette attente est largement surpassée. L'ouvrage couronnant douze ans d'investigations constitue un volume de 726 pages dont la bibliographie contient plus de mille entrées. Une intro-

* J'exprime ma profonde reconnaissance à M^{lle} Ekaterina Novozhilova et M^{lle} Josette Sandell pour avoir aimablement corrigé mon français, ainsi qu'à M. Denis Keyer pour les renseignements bibliographiques et à M^{lle} Victoire Feuillebois pour quelques remarques précieuses. Je remercie aussi M. Camillo Neri qui m'a gentiment offert un exemplaire de son ouvrage.

¹ Ainsi, Daniel Donnet (*AC* 68 [1999] 374) avise le public qu' "on a conservé d'Erinna <...> une vingtaine de vers répartis en trois épigrammes (!)", tandis que Claude Calame (*MH* 55 [1998] 218) se demande "si tant d'acribie philologique n'aurait pas été mise avec davantage de profit au service d'une nouvelle édition et d'un commentaire du fr. 401 Lloyd-Jones / Parsons", bien que la première page des *Studi* annonce *expressis verbis*: "Questo lavoro <...> intende costituire i *prolegomena* a un'edizione complessiva (testimonianze e frammenti), che ho da tempo in preparazione".

² I. Rutherford, *CR* 51 (2001) 376–377.

³ O. Imperio, *Lexis* 18 (2000) 296.

duction ample et féconde en jugements originaux (p. 6–114) précède une édition critique des *testimonia* et des fragments flanquée d’une traduction italienne *en regard* (p. 115–180), d’un commentaire monumental (p. 181–461) et des appendices nombreux et utiles (p. 464–578). N’oublions pas les *Tabulae comparationis*, les indices opulents et, *last not least*, quatre photos en couleur de PSI 1090. Même la partie réservée aux *testimonia* n’est pas une reproduction directe des *Studi*, auxquels N. renvoie souvent en vue des renseignements plus détaillés; deux livres sont donc à consulter ensemble.

Parmi les diverses matières traitées dans l’introduction⁴ se distingue un chapitre ‘biographique’ où N. développe sa conception novatrice de la vie d’Erinna qui était déjà énoncée dans les *Studi*. Or, l’auteur suppose que:

– le nom de la poétesse doit s’écrire avec un esprit dur;⁵

– son Ϝkm , il faudrait le rapporter à la limite des V/IV siècles av. J.-C. (selon le témoignage de Taten [Adv. Gr. 33, 2 = T 13 Neri]: Ἡρῖννα κούργησεν “Hrinnan tAn Lesb.an NaukÚdhj), et non au milieu du IV (date de la *Chronique* d’Eusèbe [T 14 Neri: 352 av. J.-C.] qui est généralement acceptée par les philologues);

– son lieu de naissance n’était pas nécessairement l’île de Téos (encore une *opinio communis*), mais plutôt la ville laconienne de Ténos.

Pour la première de ces affirmations, les raisons étymologiques avancées par N. (“Hrinna serait un nom théophore de la formation régulière, tandis que ”Hrinna reste inexplicable) me semblent prépondérantes à son analyse peut-être trop subtile de l’orthographe des *testimonia*. La reconstruction, selon laquelle la forme psilotique est due au poète d’AP IX, 190 qui aurait cherché à accentuer le rapport d’Erinna avec la tradition éolienne, se heurte contre le fait connu que les scribes byzantins, et ceux de l’*Anthologie Grecque* en particulier, pèchent souvent non seulement par solécisme, mais aussi par hypercorrection;⁶ il serait alors hasardeux de croire que chaque apparition d’un “Hrinna dans la *paradosis* remonte obligatoirement à l’antiquité.

⁴ Divisée en trois parties: “La fortuna” (un exposé captivant de *status quaestionis*), “La vita” (v. *infra*) et “L’opera” (cette dernière section embrasse une description paléographique du PSI IX, 1090, un commentaire introductif à tous les autres fragments d’Erinna y compris les *Dubia* et les *Spuria*, une reconstruction hypothétique du contenu de la *Quenouille* et les remarques pointues sur son genre, que N. finit par déterminer comme une “Kreuzung der Gattungen» *ante litteram*” [p. 104]).

⁵ L’avait voulu déjà J. J. Reiske (*Anthologiae Graecae a Constantino Cephalae conditae libri III* [Lipsiae 1754] 213).

⁶ Dans le *codex Palatinus*, les esprits légers s’altèrent en durs aussi facilement que *vice versa*; cf.: C. Preisendanz (ed.), *Codex Palatinus et Codex Parisinus phototypice editi* I (Lugduni Batavorum 1911) LXI.

Quant aux détails biographiques, la partie négative de l'exposé de N. est plus importante que celle positive: ainsi, sa preuve de l'existence de la statue de Naukydès ne me semble pas suffisante (v. *infra*, p. 155), et l'obscur Ténos laconien n'est pas, comme l'avait justement mis en relief I. Rutherford,⁷ un candidat plus convaincant que Télôs. Le mérite principal de l'auteur est donc celui de l'*advocatus diaboli*: il révèle heureusement le caractère conventionnel de l'opinion commune, qui s'appuie plutôt sur un simple accord des philologues que sur un examen des données controversées de la tradition. En effet, chacun des deux témoins sur la chronologie d'Erinna est susceptible de soupçon (Tatien de celui de "malice and bigotry",⁸ et Eusèbe d'une erreur de transcription), et notre ignorance presque complète de la poésie non-dramatique de l'époque rend un jugement particulièrement difficile. Sans avoir la prétention de résoudre une question confuse, pour ne pas dire insoluble, je voudrais noter que les allusions saphiques dans les fragments de la *Quenouille* semblent s'accorder mieux avec la date fournie par Eusèbe. Il est vrai qu'Erinna, étant un auteur d'inspiration originale, pourrait bien devancer le goût de son époque; mais la gloire panhellénienne de son œuvre au début du IV^e siècle ou même plus tôt (puisque Naukydès fleurissait entre 400 et 396 av. J.-C.) demeure suspecte, et sa statue pourrait difficilement être antérieure à celle de Sapho, sculptée par Silanion aux environs de 350.

La prise en compte des *testimonia* et des fragments n'est pas tout à fait traditionnelle: dans une large division des *Spuria* on voit insérées non seulement les fausses attributions remontant aux auteurs antiques (c'est le cas du seul F^{oo} 8 = Plin. *NH* XXXIV, 57), mais aussi tous les passages que les philologues modernes de Beroaldus à Carlo Gallavotti ont jamais rapporté à Erinna, soit par hypothèse, soit par simple confusion.

L'exemple le plus significatif est T^{oo} 18 (= *AP* VI, 189), un quatrain de Mœro qui présente les *xôana* dédiées aux hamadryades par un certain Cléonymos. André Tiraqueau (Tiraquellus), un juriste éminent du XVI^e siècle et protecteur de Rabelais, à la suite d'une faute singulière mentionna cette épigramme dans son *Catalogus mulierum eruditaram* comme rédigée *ad Erinnae statuum*.⁹ Peu de temps après, C. Gessner copia la fausse référence de Tiraqueau dans une note à *Tat. Adv. Gr.* 33, 2; depuis, cette méprise évidente, en outre opportunément décelée par Fabricius, n'a eu aucune influence. Or, N. donne à l'épigramme de Mœro une place parmi les *Testimonia spuria*, en l'assortissant d'un riche apparat et d'un *commentarius perpetuus* (p. 216–218).¹⁰

⁷ *Op. cit.* (v. n. 2) 376–377. Un *ignoramus* était déjà prononcé par D. N. Levin: "All that seems assured, therefore, is that the two friends (Erinna et Baucis, la 'deuteroniste' de son poème.–*V. Z.*) <...> were native to some place whose name started with T" ("Quaestiones Erinnianae", *HSCP* 62 [1966] 196).

⁸ D. L. Page, *Corinna* (London 1953) 73 n. 6.

⁹ L'indication de N. "è inspiegabile come prima Tiraquellus <...> e poi Gessner <...> abbiano potuto confondere con Erinna il Cleonimo protagonista di questa epigramma" (p. 216) est donc inexacte.

¹⁰ Dans le même *Catalogus*..., que N. justement définit de "dilettantesco" (p. 14), Tiraqueau rapporta à Erinna le jugement de Diogène Laërce sur Cléobouline; cet autre *lapsus memoriae* donne naissance aux F^{oo} 10–12 Neri = 'Cleobulin.' fr. 1–3 West.

Prise pour une règle générale, cette extension du terme ‘*spurium*’ pourrait facilement être réduite à l’absurde: on se demande si une édition des poèmes de Pétrone devrait nécessairement inclure *Copa* et *Moretum*¹¹ ou si une coquille dans la préface d’un Properce teubnerien ([Lipsiae 1979] XIX: “*Epistula Sapphus ad Phanoclem*”) n’aboutira, quelques 450 ans après, à l’apparition d’[Ov.] *Her.* 15 parmi les *Testimonia spuria* de Phanoclès. Toutefois, dans le cas d’Erinna le choix de l’éditeur, qu’il a su justifier dans la *Premessa* (v. p. 1–2), semble avoir ses raisons. En effet, *La Quenouille* représente un sujet limité (quoique nullement isolé) dans l’histoire des lettres grecques; le lecteur du livre de N. est donc en droit d’espérer y trouver les renseignements exhaustifs non seulement sur Erinna, mais aussi sur toutes les péripéties de son étude. De toute façon, il s’agit non d’un défaut de la présente édition mais, pour ainsi dire, d’un excès de ses richesses: par exemple, le T^o 18 qu’on vient de mentionner nous gratifie d’une note longue et instructive sur l’emploi discuté d’*Amadruǰdej* ‘nymphes des fleuves’ (p. 217). C’est donc aux futurs investigateurs de la poésie grecque de l’époque romaine de trouver une excellente édition commentée du *Hymnus ad Romam* de Melinno (F^o 9 Neri) dans un livre intitulé *Erinna*.

Par rapport à la dernière collection des fragments d’Erinna, parue en 1983 dans le *Supplementum Hellenisticum* de H. Lloyd-Jones et P. Parsons, le nombre des *fragmenta genuina* s’est accru de deux à quatre: N. défend l’authenticité de l’adresse au poisson-pilote citée par Athénée (F 1 = [404] *SH* = Ath. VII, 283 d) et, sur les pas de Hartung, considère l’hémistiche ‘*βῆσ-κανοῖ ἄσς*’, ‘*A.da*’, mis dans la bouche d’Erinna par les auteurs d’*AP* VII, 13 et 712, comme une citation directe de la *Quenouille*. Quant aux trois épigrammes conservées sous le nom de la poétesse dans la *Couronne* de Méléagre (*AP* VI, 352; VII, 710; 712), elles sont traitées comme une fiction probable de l’époque hellénistique et réunies sous le titre *Dubia*. Toutes ces décisions sont à saluer, et l’apologie détaillée du F 1 (p. 74–81; 223–227) semble apporter une réponse concluante à une question longuement débattue.

Tant dans le texte que dans le commentaire, la part du lion est destinée au fameux F 4 (= *PSI* 1090). Dès leur première publication en 1928, ces 54 vers gravement altérés provenant d’un papyrus d’Oxyrhynchos ont donné lieu aux multiples reconstructions et constituent une base presque unique de nos connaissances sur le contenu de la *Quenouille*. Relativement à celle de Lloyd-Jones et Parsons (401 *SH*), la nouvelle édition présente un texte plus optimiste; comparer, par exemple, le commencement du v. 29:

¹¹ Attribution de Léon Hermann (1951) que personne n’a suivi.

αss' e.[]..hpiασ..t.[*SH*, αss' æti vhpiaσα(.).t.[*Neri*, ou la partie conservée du v. 41: amf..ik.s.e.[*SH*, čmf' ἔλικεj τελε[*Neri*.¹² Plus d'une fois l'examen autoptique du papyrus permet à N. de percevoir les traces des lettres jusqu'alors ignorées (e. g. vv. 1, 9) ou de choisir entre plusieurs leçons proposées dans l'apparat de *SH* (e. g. v. 50). Le mérite particulier de l'éditeur est d'avoir reproduit l'accentuation du papyrus d'une manière systématiquement correcte: on voit rétablis dans le texte les accents "doriens" tels que ταῦτα, beb̄li oi ou gōfsai,¹³ et le Bāaki excentrique de *SH*¹⁴ cède la place au Bauk... Il lui arrive même de corriger, grâce à la seule observation ponctuelle des signes diacritiques, l'interprétation des passages entiers: ainsi, le *ἴn f̄ōbon* étrange du v. 25 (dans le texte de *PSI* 1090 les accents ne sont réservés que pour les mots peu communs ou pour les cas ambigus) pousse N. à conclure que le scribe chercherait à indiquer la *divisio verborum* correcte afin d'éviter la confusion avec *amfobon* (i. e. *amfobon*). La dernière lettre de la lacune devrait donc être e, et toutes les intégrations précédentes sont à écarter.

Les compléments des lacunes de la colonne centrale du *PSI* 1090 (vv. 15–34), dont plus d'un est entièrement nouveau, sont incorporés à l'apparat et expliqués dans un vaste commentaire (p. 232–430), qui est, à mon avis, la partie la plus précieuse de l'ouvrage. Dans les notes aux vers singuliers, N. commence par envisager les données du papyrus et procède ensuite à l'analyse critique des reconstructions antérieures (dont la grande partie s'avère d'être *contra papyrus*) qui se transforme peu à peu en discussion générale incorporant le passage dans l'ensemble du poème. Grâce aux prémisses opportunément avancées, l'intégration que N. propose (ou accepte) émerge, à son tour, comme naturelle et presque sans alternative. Pour conclure, le vers intégré est soumis au traitement métrique scrupuleux, avec l'intention de démontrer qu'il ne contredit pas l'usage de la poétesse.

En apportant une attention soutenue aux traces des lettres, dimensions des lacunes, signes prosodiques etc., N. ne perd pas de vue l'aspect purement littéraire de l'objet de son enquête: son intérêt est constamment focalisé aux "rapporti verticali" entre passages divers, à "la strategia compositiva" d'*Erinna*, au riche symbolisme de ses images et aux sources de son

¹² Tant *æti vhpiaσα(s)α* (Maas, Vogliano) qu' *čmf' ἔλικεj* (Bowra) et *τελε[* Lloyd-Jones–Parsons) se retrouvent dans l'apparat de *SH*.

¹³ La négligence des éditeurs de *SH* envers les accents doriens du papyrus était signalée par A. Pardini ("Problemi dialettali greci ed interpretazioni antiche e moderne", *ZPE* 85 [1991] 3).

¹⁴ Un vocatif du prénom de l'amie défunte d'*Erinna*; cf. vv. 18, 48, 54, où le papyrus porte *baŸki* ou *b|uki*.

inspiration. La *Quenouille* se révèle donc une œuvre “di natura composita <...>, capace di sintetizzare diverse componenti – quali l’esametro epico, *Stimmungen* saffiche, tecniche tragiche e frammenti di «sublitterary compositions»¹⁵ – intorno a un unico tema: la morte di Baucide” (p. 259).

Dans le cadre d’un compte-rendu, il est impossible d’examiner par le menu l’interprétation du F 4 donnée par N., d’autant plus que la vérification de quelques-uns de ses propos exigerait l’observation directe du papyrus.¹⁶ En espérant y revenir dans des notices spéciales, je voudrais quand même désigner les points où l’apport personnel de N. me semble décisif. Tels sont l’éclaircissement de la double mention de la lune (vv. 6, 12) à l’aide d’une comparaison “saphique”; la défense de l’intégration de Vitelli $\text{Cm}n.da$ $\text{p}\acute{s}xa[i]$ (v. 13; N. préfère d’ailleurs $\text{p}\acute{s}xa[j]$) dans un *locus* essentiel pour l’explication d’un épisode entier; le traitement de la fameuse *iunctura* $\text{p}\acute{o}dej\dots$ $\text{beb}\acute{\epsilon}l\text{oi}$ (v. 32), cette pierre d’achoppement pour les commentateurs; les renseignements ponctuels sur la position économique et sociale des $\text{a}\acute{e}i\text{qoi}$ (ad v. 22); la manifestation systématique de l’influence de la tragédie attique sur Erinna (*passim*). Il est pourtant à noter que, si fécond et pittoresque qu’il soit, le style du commentateur devient parfois sibyllin: ainsi, je dois avouer que son explication de l’ $\text{a},d\acute{e}j$ du v. 34 (“In realtà, il pudore di Erinna non determinò la sua assenza all’ $\text{m}\acute{k}for\acute{\epsilon}$ [celle de Baucis. – V. Z.], né è determinato da essa: la supplice”; p. 383) reste pour moi énigmatique. Le sentiment de la pudeur n’étant pas une conséquence tout à fait ordinaire d’un deuil cruel, il est difficile d’étouffer la question “pudore di/per che cosa?”, encore que N. la déclare superflue et même dangereuse (“È proprio la pretesa di individuare una causa o un oggetto precisi per questo pudore che finisce per essere fuorviante”; p. 385).

Les conclusions de N. ont été en partie promulguées dans les *Studi* ainsi que dans une dizaine d’articles concomitants, et j’ai déjà eu l’occasion de signaler mon désaccord sur deux points. *Primo*, il s’agit de l’interprétation symbolique et rituelle du jeu de cel icel ènh (cf. Erinn. F 4, 5–

¹⁵ La citation provient de K. J. Dover (ed.), *Theocritus. Select Poems* (Basingstoke–London 1971) L.

¹⁶ Tel est le cas du v. 16, où N. restitue $\text{a},\text{[}\alpha\text{]} \acute{\epsilon}\chi\omega\text{'} m\acute{s}g\text{' } \Upsilon\text{usa}$, déjà considéré comme impossible par P. Parsons, au lieu d’un $\text{a},\text{[}\alpha\text{]} \acute{\epsilon}\gamma\acute{\epsilon}$ auquel on s’est habitué depuis l’article de Mara Michelazzo Magrini (“Una nuova linea interpretativa della ‘Conocchia’ di Erinna”, *Prometheus* 1 [1975] 231–232). Ce changement d’une seule lettre demeure substantiel pour la distribution des rôles dans le jeu enfantin de cel icel ènh qui est décrit dans les vv. 5–17. Puisque d’après les indications de N. il n’est pas possible d’évaluer la probabilité de la leçon (p. 291: “<del c> è forse riconoscibile il leggero ingrossamento del tratto obliquo”, “il g <...> sembra meno probabile di c”, mais cf. p. 537: “quasi certamente”) et les photos du PSI 1090 semblent témoigner en faveur de Parsons (d’un C, on attendrait la trace de l’extrémité inférieure de la jambe droite; pour une graphie inclinée du G, cf. e. g. v. 34), je me borne à constater que le cri “Je m’arrête” de la part d’un joueur attrapé ne me paraît pas naturel (dans le contexte d’un jeu semblable à celui de la chandelle $\text{a}\acute{c}w$ ferait plutôt penser à “Je tiens, j’ai attrapé”). Pour une interprétation possible d’ $\text{a},\text{[}\alpha\text{]} \acute{\epsilon}\gamma\acute{\epsilon}$, cf. *Hyperboreus* 5 (1999) 45.

17 Neri et Poll. IX, 125 = 876 [c] *PMG*), qui est de première importance pour toute la reconstruction de la *Quenouille* avancée par N. Pour ne pas récapituler mes objections,¹⁷ je m'en tiendrai à souligner que l'expression homérique $\alpha\lambda\lambda\epsilon\sigma\kappa\alpha\iota\ \zeta\phi'$ $\uparrow\text{ppwn}$ signifie 'descendre' (non 'tomber' ni 'se jeter') d'un chariot,¹⁸ ce qui semble exclure un *katapontismòs* initiatique; d'autre part, les allégories complexes de ce genre sont étrangères, autant qu'il est permis de juger par les fragments conservés, à l'œuvre d'Erinna.¹⁹ Par rapport aux constatations préalables des *Studi* les arguments de N. sont maintenant présentés dans toute leur plénitude (p. 242–253) – mais l'accumulation des qualités attribuées à la tortue dans la mythologie des Kalmouks ou des Iroquois nous laisse sur notre faim, tandis que l'analyse du matériel grec suscite des nouvelles questions.²⁰

Secundo,²¹ je ne peux pas pénétrer les raisons qui font de l'épigramme funéraire *AP* VII, 13 (= T 6) une description de la statue d'Erinna.²² Selon N., "l'uso di ἰσομοίωσις , che in età ellenistica è termine tecnico per indicare la perfetta somiglianza di un'opera d'arte al suo modello, fa pensare che oggetto o destinatario della composizione fosse appunto un ritratto della poetessa" (p. 44; cf. aussi p. 192), mais je ne vois pas comment ἰσομοίωσις pourrait avoir cette acception "technique" dans le passage en question (vv. 3–4: ... $\tilde{\alpha} \cdot \alpha \text{ t}\acute{o}\delta' \alpha\mu\phi\rho\omega\nu / \epsilon\cdot\text{p}' \text{ἰσομοίωσις} \text{ ἰ πα}\langle\text{j} : \text{'b}\xi\text{s}\text{kanoj} \alpha\epsilon\text{s}'$,

¹⁷ *Ibid.*, 40–55.

¹⁸ E. Delebecque, *Le cheval dans l'Iliade* (Paris 1951) 189–190.

¹⁹ N. évite le terme "allégorie", mais c'est une pure question de mots: ainsi, l'auteur d'un compte-rendu des *Studi*, en rapportant les raisonnements de N. avec approbation, parle, d'une manière tout à fait naturelle, d'une "macabre allegoria" (Imperio [v. n. 3] 296).

²⁰ Par exemple, la légende étymologique de Chéloné est d'abord enregistrée parmi les témoins de la "fase terrestre e femminile" de la mythologie de la tortue, et presque tout de suite parmi ceux de la "fase marina e maschile" (p. 246–247); le caractère initiatique du jeu $\text{c}\acute{\upsilon}\text{t}\rho\alpha$ est postulé sans aucun argument (p. 248 *et alibi*); l'assertion "in tutta la letteratura greca la $\text{c}\acute{\sigma}\lambda\upsilon\text{j}$ musicale è sempre la *Landschildkröte*" (p. 247 n. 53) n'est pas tout à fait correcte: cf. les *Indika* $\text{cel} \hat{\iota} \text{nai}$ (c'est-à-dire celles des *Cel wn.tidej nAsoi* dans l'embouchure du golfe Persique) mentionnées par Paus. VIII, 23, 9 ou l'intervention d'Aristophane de Byzance au texte d'Alc. fr. 359 Voigt, brillamment expliquée par... N. lui-même ("Poeti, filologi e patelle", *Eikasmós* 7 [1996] 25–55).

²¹ Cf. *Hyperboreus* 9 (2003) 39 n. 7.

²² La question ne se limite pas à l'interprétation de l'épigramme: pour N., l'existence de cette prétendue effigie confirme le témoignage de Tatien à propos de la statue d'Erinna sculptée par Naukydès, ce qui est essentiel pour la datation de la poétesse (v. *supra*).

'A..da') sans que toute la phrase se transforme en non-sens. Il est symptomatique que dans sa traduction (p. 135) N. interprète l'adverbe d'une manière traditionnelle et qui est, à mon avis, la seule correcte: "Giudiziosa, lo disse a buon diritto / La bambina: 'Davvero invidioso sei tu Ade'" (ce qui veut dire que les paroles d'Erinna sur l'Hadès envieux, émises à propos de la mort prématurée de Baucis, se sont avérées exactes dans son propre destin).

Il est peut-être temps de noter un trait spécifique de l'exégèse de N. que je trouve attaquant du point de vue de la méthodologie. Dans son commentaire au F 4 il parle volontiers de l'"ambiguïté" des mots isolés alors que leur contexte immédiat reste parfois méconnu – comme si la mémoire associative du lecteur fonctionnait à la manière d'un dictionnaire. Loin de minimiser l'importance des 'doubles ententes' dans la "strategia compositiva" d'Erinna, je pense néanmoins qu'on n'a le droit de présumer l'emploi ambigu d'un mot ou d'une expression que s'ils peuvent être interprétés aux plusieurs sens différenciés *en cadre du passage dont ils font partie*. Je prendrais donc garde de partager l'opinion de N. sur l'"ambiguïté" de σ|α| λ̄σ̄σ̄αι (p. 269, ad F 4, 11: dans une description probable d'un paysage nocturne "farebbe trasparire in un innocuo «scuoter di vento» <...> lo scuotimento amoroso <...> che condusse Baucide al matrimonio e, di qui, a una tempesta mortale"), d'Ϛ̄Ϛ̄Ϛ̄ρ̄ο̄μ̄ε̄ῑ (p. 316, ad F 4, 20: 'giocare' et 'suonare, cantare'; mais la seconde acception s'inscrit difficilement dans la phrase), d'ῥ̄η̄ Ϛ̄α| λ̄μο̄ισ̄ιν (p. 322, ad F 4, 21: il s'agit des chambres à coucher où Erinna et Baucis jouaient autrefois avec leurs poupées; quoique ces souvenirs d'enfance soient strictement liés aux lamentations et que Ϛ̄λ̄| ᾱμ̄ο̄ῑ 'tombeau' soit bien attesté dans la poésie thrénodique, le contexte des vv. 21 sqq. ne semble pas soutenir cette dernière implication), etc. Il va de soi qu'en face d'un papyrus mutilé un philologue se concentre par force sur les mots séparés, en les prenant dans l'ensemble des connotations possibles; mais il en a été autrement pour les lecteurs antiques de la *Quenouille* qui avaient devant eux le texte intégral et cohérent.

Je voudrais maintenant traiter d'une manière plus attentive un sujet particulier qui touche tant l'établissement du texte que le commentaire et, finalement, quelques conclusions relatives à *Nachleben* d'Erinna. Nous nous en rapportons aux deux éloges anonymes de la poétesse qui entrent dans l'*Anthologie Grecque*.

AP VII, 12 (= T 5 Neri):

"Arti l oceuom̄snhn se mel issot̄okwn æar Ūmmwn,
 ῤrti d• kukne..J fqeggom̄snhn st̄ōmati
 ½| asen e,j 'Acšronta di | pl atÝ k̄ama kam̄ōntwn
 Mo<ra, l inokl èstou desp̄ōtij °l ak̄f̄thj.
 Sōj d' ῥ̄p̄šwn, "Hrinna, kal Ōj p̄ōnoj oŪ se gegwne<
 fq.sqai, œcein d• coroÝj ῤmmiga Pier..sin.

4. °l ak̄f̄thj *F. Boissonade* : °l ek̄f̄thj *P!*, *Neri* : °l ek̄ftaj *C* : °l ak̄ftaj *Plan*.

AP IX, 190 (= T 7 Neri), 5–6:

ζ ka^ˆ™p' °l akftV mhtrōj fōbJ, ζ ka^ˆ™f' fstù
 ~st»kei Mousšwn l ftrij™faptonšnh.

5. °l akftV **Plan.**, *recc.*, *Eustath.*: °l ekftV **P**, *Neri*

Tout d'abord, un problème d'orthographe. D. L. Page fut le premier à affirmer, quoique non sans hésitation, qu' "°l ek- <...> may be right".²³ Il s'agit d'une forme attestée par une vingtaine d'inscriptions de Délos (depuis 181 av. J.-C.) et une épitaphe de Cyrène (II/I siècles av. J.-C.; v. *infra*), connue des grammairiens (Herodian. *De orthogr.* III, 2, p. 517 Lentz; Hesych. h 307; 333 Latte) ainsi que des auteurs byzantins (v. *PG* 87, 3712b; VII siècle ap. J.-C.) et qui a survécu jusqu'au grec moderne (Ϝl ekfth). Or, N. imprime °l ekfthj (-V) dans son texte²⁴ en y ajoutant un commentaire comme voici (p. 191, ad T 5, 4; cf. p. 96): "Questa forma originaria (°l akfth è frutto di una assimilazione regressiva: cf. Schulze 1892, 435 et Boisacq, *DELG* 316 n. 1), offerta dal cod. **P** tanto qui quanto in T 7, 5, va probabilmente difesa (cf. Peek 1955, 201 e Page 1981, 346)".

Il est cependant à rappeler que l'hypothèse de W. Schulze²⁵ était retournée par son auteur l'année même de la parution des *Quaestiones epicae*.²⁶ Après avoir examiné l'emploi d'°l akfth et d'°l ekfth dans les catalogues inventaires déliens, Schulze conclut, cette fois sans appel, qu' °l ek- est une "Vulgärform <...>, die schon der 'Gemeinsprache' des 2. vorchristlichen Jhdts angehörte".²⁷ On a d'autant moins de raisons de contester ce verdict que le déchiffrement des textes mycéniens, en nous fournissant un *a-ra-ka-te-ja* 'fileuses', a clos pour de bon la question de priorité. Or, °l ekfth n'est pas une forme originelle, mais un fruit de dissimilation

²³ D. L. Page (ed.), *Further Greek Epigrams*. Rev. and prep. for publ. by R. D. Dawe and J. Diggle (Cambridge 1981) 346. Dans le texte de Page on trouve pourtant °l ak-

²⁴ Cette innovation est maintenant reprise, sur la base des *Studi*, par F. Conti Bizzarro ("Note alle testimonianze su Erinna", *Vichiana*, ser. IV, 3 [2001] 101–102).

²⁵ G. Schulze, *Quaestiones epicae* (Gueterslohæ 1892) 435 n. 3. Grâce à E. Boisacq (*Dictionnaire étymologique de la langue grecque étudiée dans ses rapports avec les autres langues indo-européennes* [Heidelberg 1950] 316 n. 1), la remarque de Schulze a trouvé chemin dans les dictionnaires: v. J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch I* (Bern–München 1959) 676; A. J. Van Windekens, *Dictionnaire étymologique complémentaire de la langue grecque* (Leuven 1986) 95.

²⁶ W. Schulze, "Zu den Idiomatica Nominativa: CGL. 2. 537 ff.", in: idem, *Kleine Schriften* (Göttingen 1966) 357–358 avec n. 6. Cette *retractatio furtiva*, parue dans *KZ* en 1895, porte la date "3. 10. 1892".

²⁷ *Ibid.*

régressive a : a > e : a, un phénomène répandu du grec hellénistique.²⁸ Les formes de ce type, telles que *didḥskal oj* ou *kreb(b)atḥrion*, ne semblent pas avoir quitté la périphérie du langage littéraire jusqu'à la fin de l'antiquité,²⁹ ce qui rend peu probable l'authenticité d'οΙ ek- dans le texte de deux épigrammes raffinées du III/II siècles av. J.-C.³⁰ D'autre part, l'orthographe de *codex Palatinus*, en outre "des plus fantaisistes et assez naïvement adaptée à la prononciation",³¹ se caractérise spécialement par la confusion (tant soléciste que purement mécanique) de e et a.³²

²⁸ Cf. A. Thumb, *Die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus* (Straßburg 1901) 17; H. Pernot, "Grec d'Égypte et grec des Écritures", *REG* 44 (1931) 167–168; 200–204; E. Schwyzer, *Griechische Grammatik I* (München 31959) 258; E. Maysner, *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit*. 2 Aufl., bearb. von H. Schmoll. I, 1 (Berlin 1970) 33–35; etc.

²⁹ En vue de cela il est vraisemblable qu'ϠϠ' οΙ ekḥtV dans une élégante épithaphe cyrénéenne de II/I siècles av. J.-C. (*GVI* 758, 4; C. Breuer, *Reliefs und Epigramme griechischer Grabmäler* [Köln 1995] 90–94) soit un solécisme du graveur (mal accoutumé à la langue poétique, à juger par l'erreur qu'il a commise au vers suivant: v. D. M. Robinson, "Inscriptions from the Cyrenaica", *AJA*, 2 ser., 13 [1913] 161). De toute façon, la référence de N. "cf. Peek 1955, 201" est déroutante. Évidemment, dans l'édition 'diplomatique' de *GVI* W. Peek a reproduit l'orthographe οΙ ek-, mais il n'en résulte guère qu'il l'ait jugée comme authentique; par contre, dans son anthologie bilingue de 1960 (une sorte d'*editio minor* qui s'adresse à un éventail plus large de lecteurs) la forme est corrigée en ϠϠ' οΙ akḥtV: *Griechische Grabgedichte*. Griechisch und deutsch von W. Peek (Berlin 1960) 96, № 132.

³⁰ Cette datation d'*AP* VII, 12 et IX, 190 est acceptée par N. dans l'introduction (p. 97) comme la plus vraisemblable, bien que dans le commentaire *ad locc.* (p. 189; 194–195) il se montre plutôt sceptique. Ce n'est pas la seule fois que dans les diverses parties de son ouvrage l'auteur se prononce sur le même problème d'une manière sensiblement différente. Par exemple, dans une note polémique de l'introduction (p. 48 n. 54) il insiste que les épithètes données à Erinna par les poètes de l'*Anthologie* "indicano 'giovinezza', non 'verginità'"; cependant dans le commentaire (p. 201–202) un des épithètes en question (*AP* IV, 1, 12 = T 9: 'Hr.nnhj parqenōcrwta krōkon) est justement traité comme voici: "Il fiore del croco <...> può essere il simbolo di verginità (è infatti qui parqenōcrwj) come di morte <...>. L'*hapax* ritorna sull'immagine della poetessa-pa-ς (cf. TT 4, 6, 7, 12), la cui verginità è l'icastica idealizzazione della purezza poetica: di cui la traduzione «verginal colore». Comparer aussi p. 328 (ad F 4, 22): "Ἡ ἀκῆθῆ divenne, presumibilmente già in età antica, il titolo della sua opera" (une formule qui semble exclure que le titre remonte à Erinna) et p. 397 (ad F 4, 39): "Non può allora meravigliare che <...> già anticamente (Erinna stessa?) si ricavasse un patetico titolo per l'intero poemetto". Cf. *infra*, n. 46.

³¹ P. Waltz (ed.), *Anthologie Grecque*. 1 partie: *Anthologie Palatine I* (Paris 21960) XLIII.

³² G. Finsler, *Kritische Untersuchungen zur Geschichte der Griechischen Anthologie*. Diss. (Zürich 1876) 42; Preisendanz (v. n. 6) LXII.

Quant à l'intervention du correcteur de *Palatinus* (C) à *AP* VII, 12, 4, elle trouve une parallèle suggestive dans le texte d'*AP* VII, 424, 6: ᾠ akftaj P^1 , Pl. : ᾠ ekftaj C . Cette troisième (et dernière) manifestation d'un ᾠ ek- dans la tradition manuscrite de l'*Anthologie Grecque* est particulièrement suspecte, parce que *AP* VII, 424 appartient à Antipatre de Sidon qui emploie ce mot encore trois fois, et toujours avec un -a- (VI, 160, 5 [fil hl ḗkatoj]; 174, 4; VII, 14, 6).³³ Il est donc permis de conclure que la confusion arbitraire d' ᾠ ak- et ᾠ ek- existait déjà dans le *codex Michaelis Chartophylaxis*, une copie abrégée de l'autographe de l'anthologie de Constantinos Céphalás et une source principale de corrections de C jusqu'à *AP* VII, 432.³⁴

Je me suis attardé dans ces détails parce que l'ouvrage de N. est une structure savamment équilibrée dont chaque élément, même le moins significatif, est gros de conséquences. Ainsi, le choix de l'orthographe ᾠ ek- lui donne une raison de remettre en doute l'hypothèse reconnue de F. Jacobs, d'après lequel la mention de la "quenouille" dans les deux épigrammes citées plus haut serait une allusion au titre du poème d'Erinna (attesté par *Suda* et Eustathios; v. T 16 a–b Neri):³⁵ "Se pure il titolo del *po.hma era ᾠ akftth* <...>, –conclut N., –è strano che gli epigrammatisti vi alludessero in una forma diversa" (p. 96, n. 144).

Une autre objection de N. contre l'hypothèse de Jacobs me semble aussi problématique. En commentant *Mo<ra, l inokl èstou despòtij ᾠ akftthj* de T 5, 4, il remarque (p. 191): "L'immagine della conocchia delle Moire è topica: cf. e. g. Antip. Sid. *AP* VII, 14, 6 <...>. Difficilmente si potrà dedurre di qui che questo fosse il titolo del poemetto di Erinna". Il serait instructif de confronter ce jugement avec celui de W. Peek, quoique émis sur un autre propos et lui aussi exagéré: "Die Verbindung ᾠ akftth Moirî n kommt allerdings niemals vor".³⁶ Or, dans le vaste ensemble de la poésie funéraire grecque la quenouille de Moires n'est mentionnée, autant que je sache, qu'en *AP* VII, 12 et *AP* VII, 14;³⁷ l' "e. g." de N. est donc

³³ À remarquer est la fidélité d'Antipatre envers la forme pseudo-dorienne ᾠ akfta .

³⁴ Sur le manuscrit de Michel l'Archiviste, v. A. Cameron, *The Greek Anthology from Meleager to Planudes* (Oxford 1993) 111–112; 116–120.

³⁵ F. Jacobs, *Animadversiones in epigrammata Anthologiae Graecae secundum ordinem anactorum Brunckii* III/2 (Lipsiae 1803) 162–163. Parmi les nombreux philologues qui ont partagé cette opinion, A. et Av. Cameron ainsi qu'A. D. Skiadas méritent une mention spéciale.

³⁶ W. Peek, "Zu den Gedichten des Marcellus von Side auf Regilla und das Triopion des Herodes Atticus", *ZPE* 33 (1979) 80.

³⁷ Les *ghraia* ᾠ akftai d'*IG* XIV, 1389, 18 (= W. Ameling, *Herodes Atticus I* [Hildesheim 1983] № 146) n'ont rien à voir avec les Moires, comme l'a ingénieusement démontré Peek ([v. n. 36] 80–81; cf. Ameling, *ad loc.*). Par contre, chez les poètes

plutôt désorientant.³⁸ La validité de cet *argumentum ex absentia* peut être confirmée par les raisons suivantes:

– l’image des Moires filant la vie humaine est une des plus fréquentes dans les épigrammes funéraires, qui abondent des termes de tissage tels que *m.toj*, *nÁma*, *l.non*, *Ÿtraktoj*, *kl wst»r*, *kl î sma* etc.;³⁹

– *oI akŸth* est un mot approprié par le langage poétique depuis Homère et dont la prosodie convient aux vers dactyliques pour ne pas en désirer mieux;

– Antipatre de Sidon, l’auteur d’*AP* VII, 14, connaissait sans doute *AP* VII, 12, puisqu’il y répond, comme N. lui-même s’incline à le croire,⁴⁰ dans son éloge d’Erinna (*AP* VII, 713 [= T 8]).

Il en résulte que l’*oI akŸth Mo..raj* d’*AP* VII, 12, 4 n’est pas une “*immagine topica*”, mais une variation rare, sinon novatrice, dont il est légitime de chercher les motifs; l’allusion à la *Quenouille* d’Erinna, “*der aus Worten und Versen bestehenden oI akŸth*”⁴¹ dont la Moira elle-même n’est pas *despôtij* (cf. vv. 5–6), me paraît donc s’imposer.

Si je ne défends pas l’hypothèse de Jacobs à l’égard d’*AP* IX, 190, 5–6 (cf. N., *ad loc.* [p. 196]: “difficilmente si tratterà di un’allusione al titolo del poemetto <...>; sia l’*oI akŸth* che l’*fstôj* (propriamente il ‘telaio’) sono strumenti del lavoro femminile in tutte le epoche”), c’est parce que je la trouve suffisamment soutenue par A. et Av. Cameron: “Only if the poem was already known by this title would there be any point in the insistence in *AP* IX, 190 on Erinna’s connection with spinning”.⁴² Il reste à ajouter que les *Begleitungsgedichte* de l’*Anthologie Grecque* contiennent souvent des

latins *colus Parcarum* devient un cliché dès l’époque augustéenne; v. *ThLL* III, 1744–1745.

³⁸ Même en dehors des contextes funéraires je n’ai pu recueillir que trois exemples: *IG* XII, 5, 739 (= M. Totti, *Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapis-Religion* [Hildesheim 1985] № 2), 170–172 (I siècle av. J.-C.; texte incertain); *PGM* IV, 1358 (*da.. monej streyhl Ÿkatoi*; II siècle ap. J.-C.); Nonn. *Dion.* I, 367 (*dushl Ÿkatoj Mo«ra*). Je ne mentionne pas *Mo«rai.. crus[al Ÿkatoi]* de Bacchyl. fr. 24, 8 Sn.–M., car il ne s’agit que d’un “*Glanzwort*” applicable à toutes les divinités féminines: v. H. Maehler, *Die Lieder des Bakchylides* I, 2 (Leiden 1982) 219.

³⁹ Outre les ouvrages allégués par N. *ad loc.*, v. A. Mayer, *Moira in griechischen Inschriften*. Diss. (Gießen 1927) 25–29; R. Lattimore, *Themes in Greek and Latin Epitaphs* (Urbana 1942) 159–161; Peek, *ibid.*; A.-M. Vérilhac, *Pa«dej Ÿwroi: Poésie funéraire* II (Athènes 1982) 353–358. Parmi les notices consacrées aux passages singuliers, v. surtout: P. Roussel, “Les fuseaux des Moires”, *REG* 46 (1933) 273–276; A. S. F. Gow, “*Kl wst»r* ‘Spindle’”, *CR* 57 (1943) 109.

⁴⁰ V. p. 190 (ad T 5, 2); C. Neri, “Il poemetto e l’epigramma”, *AevAnt* 10 (1996) 207.

⁴¹ A. Skiadas, *Homer im griechischen Epigramm* (Athen 1965) 135.

⁴² A. and Av. Cameron, “Erinna’s *Distaff*”, *CQ*, N.S. 19 (1969) 287.

allusions recherchées aux titres d'ouvrages qu'elles accompagnent: cf. surtout *AP IX*, 25; 63; 206.

Je passe maintenant aux menues observations sur quelques passages de l'introduction et du commentaire de N.

P. 45, n. 40: N. Hopkinson ne niait pas la parenté linguistique d'Erinna et Théocrite; la constatation citée par N. ("the surviving fragments <...> have nothing of substance in common with Theocritus' poem"; v. N. Hopkinson [ed.], *A Hellenistic Anthology* [Cambridge 1988] 174), n'étant en outre qu'une simple reprise de celle de P. Maas (v. *RE* 6 Suppl. [1935] 55), envisage les possibles rapports thématiques entre la *Queenouille* et Theocr. 28 qui porte le même titre.

P. 97, n. 146: pour l'adresse à l'οΙ ακ£th dans l'incipit d'un poème, cf. *POxy* 3724, fr. 1, col. VI, 16.

P. 199–200, ad T 8 (= *AP VII*, 713), 4 (cf. *Studi*, 221): le renvoi à Eur. *Phoen.* 1267–1268, où kwl àsai avec un *accusativus cum participio* signifie naturellement 'empêcher', ne jette aucune lumière sur l'emploi singulier de ce verbe dans le passage en question; pour celui-ci, cf. quelques parallèles significatives (tirées des épigrammes funéraires) dans une note de R. G. M. Nisbet et M. Hubbard à Hor. *Carm.* I, 28, 2.

P. 202; 205, ad T 10 (= *AP IX*, 26): en commentant le catalogue de γεογλ έsswn gunaikī n composé par Antipatre de Thessalonique, N. remarque que le nom d'Erinna s'y trouve privé d'épithète ("come anche Prassilla e Mero, cui pero è concesso l'onore dei primi posti") et y voit un reflet de la sous-estimation d'Erinna "moderniste" de la part du cercle poétique macédonien. Quoique fine, cette supposition⁴³ semble négliger les raisons purement stylistiques: dans les catalogues de ce genre l'inégalité des kī I a devient un des moyens principaux pour éviter la monotonie, et l'allongement progressif de trois syntagmes similaires ([a] "Hrinnan, [b] Tel šsil I an ċgakl ša [c] ka' sš, Kōrinna, / qòarin 'Aqhna..hj Ćsp.da mel yamšnan) est un procédé qu'on retrouve souvent chez les auteurs antiques (v. E. Fraenkel ad Aesch. *Ag.* 1243, K. J. Dover ad Theocr. 1, 100–101, etc.). Le fait que dans la *Ballade des seigneurs du temps jadis* le comte d'Auvergne n'est mentionné que par le nom, le duc de Bourbon qualifié de gracieux et "le roy Scotiste" célébré en quatre vers, ne nous dit rien sur les sympathies politiques de Villon.

P. 207, ad T 11 (= *AP XI*, 322), 1: l'*hapax* ·izwrŪcoj (grammatikī n per.erga gšnh, ·izwrŪca MoŪshj / Ćl I otr..hj) pose un problème exégétique: s'agit-t-il de "chercheurs des racines" (pour s'en nourrir ou pour quelques obscures opérations médico-magiques)⁴⁴ ou de ceux qui "déracinent" l'arbre vert de la poésie?⁴⁵ La première explication, quoique moins répandue, me semble préférable: cf. Plut. *Mor.* 473 A, l'em-

⁴³ Peu après la parution des *Studi* elle était acceptée par G. Burzacchini ("Sul 'canone' delle poetesse: Antip. Thess. *AP IX*, 26 [= *XIX G.-P.*]", *Eikasmós* 8 [1997] 130).

⁴⁴ Cf., e. g., la paraphrase de Jacobs citée par N. ('qui in poetarum operibus non flores sectamini, sed radices obscura diligentia conquiritis'), ou *LSJ* s. v. ('root-grubbing').

⁴⁵ Cf., e. g., les traductions de H. Grotius ('qui scripta vetusta / suffoditis'), W. R. Paton ('ye who dig up by the roots the poetry of others'), A. S. F. Gow – D. L. Page ('up-rooters of others' poetry') et R. Aubreton ('taupes rongeuses de l'inspiration d'autrui').

ploi analogue de ·izotōmoj et les formations telles que crusrwŭcoj, mil twrŭcoj etc. N. se borne à alléguer, sans aucune distinction, les composites tumbwrŭcoj, toicwrŭcoj et ·izwruce-n, dont le premier élément a trois significations différenciées (*resp.* ‘ce qu’on fouille’, ‘ce qu’on sape’ et ‘ce qu’on déterre’). Au v. 5 de la même épigramme, l’interprétation de pa<dej CERCŌmenoi comme “i botoli” de Callimaque, c’est-à-dire les jeunes adeptes de la poésie nouvelle méprisée par Antiphane, me semble difficile à soutenir, puisque le destin de ceux-ci ne devrait pas inquiéter le poète; l’identification traditionnelle (les adolescents qui commencent leurs études aux écoles des *grammatiko.*) demeure donc plus convaincante.

P. 324 et 543, ad F 4, 22: pour l’emploi de prŭj ōrqrōn dans la poésie ‘post-érinnienne’, cf. aussi Herond. 7, 42.

P. 367–375, ad F 4, 31–32: la reconstruction tī tu katakl a[.]ioiōa tō [m•n I..pon, Ξ]λλα δ• I e..pw[.] / oŭ gēr moi pōdej ἐντὶ [I]ϋ[ρ]άν] Ξπο δὶ μα βέβῆ[.]oi (31 suppl. Neri [dub.], 32 Maas) présuppose une triple répétition du même verbe dans deux vers voisins, phénomène dont je ne connais pas des parallèles dans les fragments d’Erinna.

P. 458–459, ad F ° 16 (= POxy I, 8 = [406] SH), v. (a) 3: le vers est restitué et commenté de la manière suivante: “e. g. t]Ānai «p’ [ῥ]γεᾶν]τι τ[ῆ] kōs]kinon ῥῆ nekŭes[sin; de Danaïdibus”. Cette intégration est fort ingénieuse et peut bien être vraie; pourtant, en ce cas l’opinion sceptique de N. sur la datation du fragment (“non è stato possibile, del resto, determinare anche solo approssivamente l’età di queste composizioni”)⁴⁶ est à corriger, du fait que le motif de la punition des Danaïdes est inconnu jusqu’à l’époque hellénistique. Le *testimonium antiquissimum* n’est fourni que par [Plat.] *Axioch.* 371e, tandis que les passages des auteurs du V–IV siècles av. J.-C., allégués par N. *ad loc.* (Philetæer. fr. 17, 5 K.–A., Plat. *Gorg.* 493 b, Xen. *Oec.* 7, 40 etc.; v. p. 458 et 497) ne portent pas sur les Danaïdes mais sur les *κμήτοι* (aussi bien les hommes que les femmes).⁴⁷

P. 459: à propos de “l’epanalessi pa..sai... pa..sai” (on préférerait parler de l’anaphore) dans le v. (b) 3 du même fragment, il faudrait, à mon avis, citer non seulement *Hymn. Merc.* 192, mais aussi Call. *Hymn. Dian.* 14 = 43; je me risquerais même à émettre la supposition que le poète de POxy I, 8 (b) imita *sine variatione* le passage de Callimaque, qui, à son tour, avait imité *cum variatione* l’hymne homérique.

Parmi les appendices dont l’édition de N. est généreusement fournie, on découvre avec une gratitude particulière le *Thesaurus criticus* qui s’attache à réunir toutes les intégrations et conjectures proposées par le passé au texte des *testimonia* et des fragments, sans négliger les *spuria*. Il est inutile de souligner l’importance de cette liste minutieuse de trente pages, et les éditeurs futurs non seulement d’Erinna, mais aussi, par exemple, de l’*Anthologie Grecque* n’hésiteront pas à en profiter. La majeure partie des inexactitu-

⁴⁶ Dans une autre partie de son ouvrage N. accepte une datation plutôt tardive (p. 113: “il frammento di natura molto probabilmente ellenistica”), ce qui me semble bien-fondé.

⁴⁷ La discussion était entamée par E. Rohde (*Psyche* [Tübingen 21898] I, 326–329); sur toute la question, v. E. Keuls, *Water-Carriers in Hades* (Amsterdam 1974).

des et des omissions qu'on trouve dans ce *Thesaurus* concernent un passage litigieux de Properce (II, 3, 9–22 = T^{oo} 19; p. 475–476); avant de les énumérer, répétons qu'il s'agit d'un 'faux témoignage' qui n'a presque rien à voir avec le thème principal de l'ouvrage – car N. condamne, et à juste titre, la fameuse correction de Beroaldus⁴⁸ *carmina quae Herynes* en v. 22. Dans le paragraphe qui suit, je retiens les abréviations de l'auteur (v. p. 465–470).⁴⁹

15: *nec si quando Arabo* de Garrod était défendu par H.-Chr. Günther (*Quaestiones Propertianae* [Leiden–NY 1997] 98), et *papilla* de Dorv.¹ par H. Paldam (*Sexti Aureli Propertii Carmina* <...> Ed. H. Paldamus [Halis Saxonum 1827] 262). **17:** D. Carutti ne proposait ni *quanto* ni *quando*, mais adopta *quantum cum* de Lachmann, correction appuyée aussi par Luck⁴. **20:** la liste des éditeurs qui ont préféré l'orthographe *Aganippaeae* (*pace* N., correcte) devrait s'ouvrir avec le nom de Housman ("AIOS and EIOS in Latin Poetry [1914]", in: *The Classical Papers of A. E. Housman* [Cambridge 1972] II, 892). **22:** parmi les partisans de *carmina, quae quivis non putat aequa suis* on ne retrouve pas Rams. (dub.), Hosius (dub.) et Th. Birt (*Die Cynthia des Propertius* [Leipzig 1923] 30; 110, avec une variation singulière – *quivis* ferait allusion à Horace!); la ponctuation *carmina, quae quivis, non putat aequa suis* apparut déjà, bien avant Rothstein, dans l'édition de M. Haupt–J. Vahlen (Lipsiae² 1885); à côté de *carmina quae quamvis* au lieu de **j** (i. e. *recentiores*) il faut lire **s** (i. e. cod. Salmant. bibl. Univers. 85); aux témoins de *carmina quae lyr(i)nes* (vel sim.) est à ajouter le fameux Groninganus (**83** Hanslik), un manuscrit que Lachmann considéra à tort de première importance, ce qui explique le succès de *carminaque Erinnes* auprès des éditeurs du XIX^e siècle; dans le répertoire de ceux-ci manquent Paldam (v. *supra*), Haupt (Lipsiae 1853; ³1868), F. A. Paley (London 1853; ²1872) et Caru.; *carmina quae quinis* de Rossb.¹ était approuvé par J. P. Postgate (*Select Elegies of Propertius* [London² 1895] XIX); au lieu de "*carminaque haec Anytes Heins.*"², il faut lire "*carminaque aequa Anytes Heins.*"² (v. N. *Heinsii Animadversionum libri IV*

⁴⁸ Et non, semble-t-il, d'Antonius Volscus, comme N. l'affirme. L'attribution de cette conjecture demeure inopinément compliquée; encore en 1845 Hertzberg prouvait, avec un développement spécial muni des citations nécessaires, qu'elle apparut pour la première fois dans les *Commentarii in Propertium* de Beroaldus (Bononiae 1487, rédigés en 1486) et puis dans la seconde édition de Volscus de 1487/8, tandis que dans celle de 1482, on lit encore *carmina quae quivis* (G. A. B. Hertzberg [rec.], *Sex. Aurelii Propertii Elegiarum libri quattuor* III [Halis 1845] 94). Néanmoins N. fait remonter la correction à "Volscus 1482" (p. 108 etc.; cf. *Studi*, 110: "lo Scaligero <...> e Hertzberg <...> danno a Beroaldo una congettura di Volsco"). Faute de pouvoir consulter l'édition de Volscus de 1482, je n'ose pas porter un jugement; il faut quand même remarquer qu'une monographie récente sur les études propertiennes de Beroaldus, y compris ses relations avec ceux de Volscus (A. Rose, *Beroaldo der Ältere und sein Beitrag zur Properz-Überlieferung* [München–Leipzig 2001] 302; cf. 277 et 280), confirme les paroles de Hertzberg.

⁴⁹ Quelques-unes des méprises indiquées ci-dessous sont dues aux prédécesseurs de N. (notamment à W. R. Smyth, R. Hanslik et G. Burzacchini), dont il a reproduit les données. Je remercie le prof. J. L. Butrica pour avoir précisé, d'après sa collation, une leçon de cod. Groninganus.

[Harlingae 1742] 680); l'indication "esse cum **j** Scal.¹" est inexacte, car Scaliger n'a fait usage que d'un *seul* cod. Cuicacianus (**t** Hanslik); omises sont les corrections: *carminibus, quae quis non putet aequa suis*<?> F. Maurantius (cod. Romanus bibl. Casanat. 3227 = 72 Hanslik; v. J. L. Butrica, *The Manuscript Tradition of Propertius* [Toronto 1984] 152; 292–293); *et sua cum veteris committit scripta Corinnae / carminaque antiquae non putat aequa suis* Th. Korsch ("Ad Propertium", *Филологическое обозрение* 16 [1899] 56–57); *carmina enim quaevis* H.-Chr. Günther (*op. cit.* 99); *carmina, quae ipsa Corinna aestimet aequa suis* Ch. E. Murgia ("The Division of Propertius 2", *MD* 45 [2000] 214). En fin de compte, la conjecture de A. Traina *carmina, quae quivis non neget aequa suis*, saluée par N. ("fort. recte"; v. aussi p. 219), me semble prêter le flanc aux objections, parce que la glose de *non neget* devrait être *putet* et non *putat* et qu'il n'est pas facile de saisir ce que cette supposée glose viserait à expliquer (sur ce sujet, v. aussi: G. Giardina, "Properzio 2, 3, 22", *QUCC* 73 [2003] 149).

Un autre appendice, intitulé *La lingua* (p. 518–548), comprend un exposé introductif suivi d'un inventaire analytique des formes. Ici encore, N. avance une conception originale: les dorismes d'Erinna ne sont pas le fruit du *coloris local* (la patrie de la poétesse ne doit donc pas nécessairement être cherchée dans la région dorienne), mais s'inscrivent bien dans le langage conventionnel de la lyrique chorale. Sans vouloir contester cette hypothèse, on peut dire que l'exposé de N. simplifie perceptiblement la question: on s'attendrait à une discussion plus développée sur l'emploi de *tu* (en annonçant que "non mancano, tra l'altro, esempi di *tŪ* lirico-corali" [p. 304] N. traite cet accusatif rare ensemble avec les autres formes du pronom commençant par *t-*, ce qui ne me semble pas juste)⁵⁰ ainsi que de la flexion *-mej* (il est frappant qu'Ϟ|ΘŪromej du F 4, 20 ne reçoive aucun commentaire dialectologique et ne figure même pas parmi "i dorismi occasionali").⁵¹

⁵⁰ Cf. aussi p. 536, où une remarque de L. A. Stella ("Intorno ai nuovi frammenti di Erinna", *RIL*, 2 ser., 62 [1929] 829: "ritroviamo in Erinna il pronome dorico *tu*, che hanno disdegnato Pindaro, Bacchilide e Simonide") est qualifiée de "temeraria" et "smentita da Alcmane, Stesicoro, Pindaro e – limitamente al dativo *toi* – anche da Simonide e Bacchilide". Les indications de Stella sont cependant exactes, puisque l'accusatif enclitique *tu* n'apparaît dans la lyrique chorale qu'en Alcm. (?) fr. 168 *PMG*; Pindare emploie *tŪ* (nom.), mais toujours *se* ou *te*. N. renvoie au livre connu de M. Nötiger (*Die Sprache des Stesichorus und des Ibycus* [Zürich 1971] 87); mais ce sont juste les relevés du philologue suisse qui démontrent la complexité du problème d'une manière parfaitement évidente. Il est inutile de dire que *toi* de Simonide et Bacchylide, "das seit Homer allgemein (auch in ionischer Dichtung) als enklitisches Pendant zu *so...literaturfähig* ist" (Nötiger, *ibid.*), ne prouve rien ici.

⁵¹ Dans le domaine de la lyrique chorale, *-mej* est, autant que je sache, presque exclusivement limité aux fragments d'Alcman (et au fr. adesp. 98 *PMG*), poète étroitement lié à la Sparte et dont le langage dorien est marqué des traits particuliers qui n'étaient pas repris par la tradition successive.

Le dernier des appendices (p. 549–577) est consacré à la métrique d’Erinna, le terrain de recherches que les prédécesseurs de N., troublés par les difficultés que causait le texte lacunaire du F 4, ont laissé presque intact. Au cours de cette entreprise dangereuse, N. montre l’exemple d’un analyse sobre et correct, en distinguant soigneusement les *disiectae membra poetria* des intégrations des philologues, si plausibles qu’elles soient: l’auteur donc tend, selon sa formule heureuse, à une “puntualizzazione, verso per verso, di ciò chi è certo, probabile, o puramente congetturale” (p. 556). Une enquête approfondie, portant une attention spéciale à la métrique verbale, aboutit aux conclusions qui pourraient concourir tant à l’étude de la technique poétique d’Erinna qu’à la reconstruction de son œuvre.

Dans la section *Correptio ‘Attica’* (p. 573; cf. aussi 539) on est étonné de voir, parmi les exemples de la valeur biconsonantique de *muta cum liquida (vel nasali)*, les formes *mikra.*, *matrōj*, *pa.cnia* dont la première voyelle est longue, *prūmmaqen*, *cm̄n.da*, *gumna<sin* avec un groupe *-mm-* qui ne cause jamais une *positio debilis* et, finalement, *kra[d.v* qui dans le texte du F 4, 19 est précédé d’un th. L’élimination de ces cas aurait considérablement changé le pourcentage total des *correptiones* (deux fois à cinq, c’est-à-dire 29%; les 18% de Simonide ne sont donc guère “cifre <...> superiore a quelli di Erinna”), si la pauvreté extrême des données ne rendait pas futiles toutes les spéculations sur le sujet.⁵²

La qualité particulière du livre de N., c’est que le traitement de chaque détail y est accompagné, en bas de page, d’une liste complète des philologues qui ont approuvé telle ou telle opinion; ces références méthodiques font de la présente édition un guide vrai et propre de *studia Erinniana* désormais indispensable pour quiconque déciderait de s’y plonger. La bibliographie de l’ouvrage est si copieuse qu’elle ne laisse à regretter (beaucoup plus que les lacunes peu nombreuses indiquées ci-dessous ou les *errata* accidentels inévitables dans un volume de sept cent pages)⁵³ que la surabondance des renvois: par exemple, la mention du livre suggestif de R. Nünlist (p. 308) n’ajoute rien à la discussion sur l’emploi de *dian>comai* dans F 3, 1, de même que l’article *Acer/acerbus/acidus* de l’*Enciclopedia Virgiliana* ne

⁵² D’autant plus qu’[’]*Alfrod.ta* (F 4, 30) est un nom propre, *katagre<* (F 3, 2) une correction de Bergk que N. lui-même n’accepte pas et les *katakļ a.oisa* de F 4, 31 et 48 (*eadem sede*) ne constituent pas deux exemples indépendants puisqu’il s’agit sans doute d’une sorte de refrain.

⁵³ Le renvoi “Eitrem 1932, 2477–2488” (p. 191) n’est pas expliqué dans la bibliographie (il s’agit de l’article *Moirā* de *RE*); le titre de “Birt 1887” (p. 584) est *De Romae urbis <nomine> sive De robore <Romano>*; dans l’explication de la référence “Skinner 1982” (p. 629) il convient de lire “*CW* LXXV (1982) 265–269”, non “273–299”. N. A. Čistjakova, mentionnée dans les notes plus d’une fois, ne se retrouve pas dans l’*Index philologorum*.

peut qu'encombrer la liste des contributions consacrées au *topos* de l'Ἐρωϊοῦ γένεσις (p. 9, n. 4), où il est placé à côté des monographies classiques de R. Lattimore et E. Griessmair. Je me permettrais quand même de proposer quelques compléments bibliographiques.

Aux avocats de *Künstlerkatalog* de Tatien et donc prédécesseurs de N. dans sa datation d'Erinna (p. 42–46) il faut ajouter Paul Bernard (“Le rhyton de Nisa. I: Poétesses grecques”, *Journal de savants* 1985, 25–118, surtout 97 suivv.). L'hypothèse (aujourd'hui largement répandue) selon laquelle le titre Ἐρωϊοῦ γένεσις devrait évoquer les associations avec les Moires fileuses (p. 95–96), fut proposée pour la première fois, bien que dans le contexte assez curieux et par la suite d'une mésinterprétation, dans le second volume de *Mutterrecht* de J. J. Bachofen (*Gesammelte Werke*. Hrsg. von K. Meuli. III [Basel 1948] 836; cf. 810–811). La note de N. sur la valeur de πῶνος dans la terminologie critique des poètes hellénistiques (p. 187) reste incomplète faute de mention du développement spécial consacré à ce propos par Mario Puelma (*Lucilius und Kallimachus* [Frankfurt a. Main 1949] 139–140 Anm. 2). La liste des poètes auxquels on avait tenté d'attribuer l'épigramme anonyme AP VII, 12 (p. 189) devrait inclure Méléagre (U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Hellenistische Dichtung in der Zeit des Kallimachos* I [Berlin 1924] 108 Anm. 4); concernant l'attribution à Léonide de Tarente, elle était défendue non seulement par Stadtmueller, mais aussi par Albert Wifstrand (*Studien zur Griechischen Anthologie* [Lund 1926] 67). À propos de γένεσις un “Omhron d'AP IX, 26, 3 (p. 204) on attendrait la mention (et la réfutation) des arguments de Giuseppe Giangrande, qui a traité cette question trois fois (v. CR 80 [1966] 151–152; *Scripta minora Alexandrina* [Amsterdam 1981] II, 329; AC 68 [1999] 240–242). Sur la généalogie littéraire de l'épithète *Aganippaeus* (p. 221–222) v. la mise au point de D. O. Ross (*Backgrounds to Augustan Poetry* [Cambridge 1975] 33; 97–98; 118 n. 1). Pour la reconstruction du jeu κύτρα (dont la description de la part de N. n'est pas entièrement correcte; v. p. 283 *et alibi*) sont de première importance les éclaircissements portés par A. Mau (*RE* 3 [1899] 2528–2529). Finalement, puisque dans sa bibliographie richissime N. se propose d'accumuler toutes les contributions à l'étude d'Erinna (v. p. 3), y compris les plus modestes et les moins décisives, il me reste à ajouter quelques entrées: E. Bethe, *Die griechische Dichtung* (Potsdam 1924) 261; L. Winniczuk, *Twórczość poetek greckich* (Warszawa 1956) 105–111; S. Zabłocki, *Antyczne epicedium i elegia żałobna: Geneza i rozwój* (Wrocław 1965) 17–21 *et alibi* (N. mentionne l'abrégé latin paru dans l'*Eos* l'année suivante); A. Szastyńska-Siemion, “Liryka archaiczna w zwierciadle poezji alexandryjskiej (melos, jamb)”, *Studia Hellenistica* (Wrocław 1967) 79–176 (93–94); H. D. Jocelyn, “Theocritus VII 61–2”, *Mnemosyne*, ser. III, 33 (1981) 316–321 (319: les remarques symptomatiques sur les allitérations dans le F 1); E. Gangutia, *Cantos de mujeres en Grecia* (Madrid 1994) 102 suivv.; K. Г. Красухин, “Эринна: Из лингво-стилистического комментария” (К. G. Krasoukhine, “Erinna: Chapitre d'un commentaire linguo-stylistique”), in: *Ранняя греческая лирика* (Saint-Petersbourg 1999) 205–220; N. Tonia, “Das Phänomen von Sappho und Frauendichtung in der Antike”, *Phasis* 1 (1999) 166–189 (résumé d'une thèse de doctorat inédite de 1993); T. Mayor Ferrándiz, “Erina, el llanto por el paraíso perdido”, *Epos* 16 (2000) 395–405.⁵⁴

⁵⁴ Quant à l'image d'Erinna dans la poésie européenne (p. 20–22), cf. aussi *To Erinna* d'Alexander Pope (une comparaison concise de Sappho avec “a softer wonder”

Si la grande partie de ce compte-rendu est consacrée aux remarques critiques, c'est parce qu'il me semble que pour la bonne fortune de la présente édition, que l'on espère longue et illustre, la précision de quelques détails serait plus importante que l'énumération de ses mérites incontestables. Disons encore une fois qu'il s'agit d'un ouvrage supérieur à toutes les contributions précédentes sur le sujet et marquant une étape dans l'étude d'une des figures les plus controversées de la littérature grecque. *Nomen omen*: en fermant le livre de C. Neri, on s'aperçoit avec satisfaction que le nom de l'auteur constitue une anagramme de celui d'Erinna.

Vsevolod Zeltchenko
Gymnasium Classicum Petropolitanum

d'Erinna, inspirée visiblement d'*AP IX*, 190); une *Erinna* somptueuse et rhétorique de Théodore de Banville (1861) avec ses allusions significatives au *Lesbos* de Baudelaire; l'apparition d'Erinna dans l'*Anactoria* de Swinburne (1866); deux quatrains de George Eliot intégrés en épigraphe au chapitre LI de *Daniel Deronda* (1876); *Eranna an Sappho*, suivi de *Sappho an Eranna*, de Rilke (1905/06), un écho polémique de Mörike (il s'agit sans aucune doute de notre poétesse, encore que l'initiation de Rilke à l'œuvre d'Erinna [v. H. Hummel, "Rilke und Sappho", *ZDPH* 81 (1962) 478–484] ne doit pas être exagérée); deux poèmes de Sara Teasdale (*To Erinna*, un hommage lyrique, et *Erinna*, un monologue "browningien" qu'Erinna adresse à Sappho sur le lit de mort; 1911) et, finalement, une idylle homonyme d'un *poeta doctus* russe Jurij Verkhovskij (1917) dédiée à Anna Akhmatova. N'oublions pas non plus deux portraits imaginaires d'Erinna peints par Simeon Solomon (*Sappho and Erinna at Mytilene*, 1864; *Erinna of Lesbos*, 1886).

Corrigenda ad vol. 11, fasc. 1

legendum:

p. 86, l. 3

*86, n. *, l. 8*

93, l. 18

103, n. 66

106, l. 2 a fine

112, l. 18

Berndi

Bernd

Hispan(ae)

Die Annalen.

sind sie leicht

Бернда